

bilimname

yl: 2021/2

sayı: 45

ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty
Ahmet Kamil CİHAN



editör / editor

Osman BAYDER



editör yardımcıları / editor assistants

Nesrin DURSUN



Hayriye GENÇEL



yayın kurulu / editorial board

Ahmet Kamil CİHAN (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)



Salih YALIN (Başkan Yardımcısı) (Erciyes Üniversitesi)



Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)



Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)



Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)



Celal TÜREK (Ankara Üniversitesi)



Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)



Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)



M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)



Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)



Cenan KUVANCI (Ordu Üniversitesi)



danışma kurulu / advisory board

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)



Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)



Michael NIELSEN (Georgia Southern University)



Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)



Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)



Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)



Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)



Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)



Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)



John WALBRIDGE (Indiana University)



önkontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction

Abdullah AKGÜL

Mizanpaj / layout

Nesrin DURSUN

tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media

Temel YEŞİLYURT

arşiv / archive

Abdullah TANRIVERDİ

irtibat / contacts

web sitesi: www.bilimname.com.tr

e-posta: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878

e-ISSN: 2148-5860

DOI: 10.28949

bilimname uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.

bilimname'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2021

uluslararası indeksler/international indexes

1.	ESCI (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	Ebsco (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	ATLA Religion Database	11.09.2018
4.	Index Copernicus	01.01.2013
5.	Index Islamicus	01.01.2013
6.	DOAJ (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	OCLC Worldcat	01.01.2012
8.	ErihPlus (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	J-Gate	17.11.2017
10.	Sherpa/Romeo	26.01.2016
11.	MLA (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	DRJI (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	Science Library Index	26.06.2016
15.	OpenAIRE	18.05.2016
16.	International Scientific Index	14.01.2017
17.	Global Impact Factor	14.01.2017
18.	Root Indexing (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	CiteFactor Academic Scientific Index	26.06.2016
20.	International Society of Universal Research in Sciences	14.01.2017
21.	Sparc Indexing	09.03.2017
22.	Scientific Indexing Services	01.01.2016
23.	Open Access Library	26.01.2016

ulusal indeksler/national indexes

1.	TR Dizin (Ulakbim)	15.05.2016
2.	İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	Türk Eğitim İndeksi	01.01.2015
4.	Sobiad	26.01.2017
5.	Akademik Dizin	01.01.2015
6.	Arastirmax	26.05.2017

İçindekiler / contents

Makaleler / Articles

- 1-39 *Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması*
40-42 *Spread of Hanafism to the Different Geographies during the Formation Period*
Soner DUMAN & Adnan HOYLADI
- 43-74 *Subhi Ezel Mirza Yahya ve Ezeliler*
75-78 *Subhi Azal Mirza Yahya and the Azalis*
Yasin İPEK
- 79-116 *Osmanlı Klasik Döneminde İstanbul'da Matematik İlimler*
117-119 *Mathematical Sciences in Istanbul during the Ottoman Classical Period*
Elif BAGA
- 121-150 *Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi*
151-153 *Is Transcendentalization Possible without Anthropomorphization?*
Muhammet ÇİFTÇİ
- 155-179 *Aristoteles'in Eylem Teorisinde Doğa, Toplum, Tanrı*
180-183 *The Nature, The Customary, and The Divine in the Aristotle's Action Theory*
Sedat DOĞAN
- 185-215 *Modern ve Postmodern Kent Kurgusunda Turist Bakışına Terk Edilen Dini Yapılar*
216-218 *Religious Buildings Abandoned to the Tourist Gaze in the Modern and Postmodern Urban Setting*
Mustafa Derviş DERELİ
- 219-257 *Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisi: Bir Meta Analiz Çalışması*
258-260 *The Effect of Gender on the Religiosity: A Meta Analysis Study*
Murat DOĞAN & Faruk KARACA
- 261-296 *Erinlik (Ön Ergenlik) Dönemi Korku, Kaygı ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*
297-299 *A Research on the Relationship between Fear, Anxiety and Religion during the Puberty Period*
Fatma BAYNAL
- 301-332 *Rüya Formundaki İstihare Yaşantısının Din Psikolojisi Bağlamında İncelenmesi*
333-336 *A Research on the Life of Istikhara as the Form of Dream in the Context of Psychology of Religion*
Hafsa HAFIZ & Gülüşan GÖCEN

- 337-373 *Fıkıh Usulünde İşaretin Delâleti*
 374-377 *The Guidance of the Sign in the Methodology of Islamic Law*
Ali BAKKAL
- 379-422 *Hunat Hatun Cami'nin Osmanlı'dan Günümüze Geçirdiği Onarımlar*
 423-426 *Repairs to Hunat Hatun Mosque from the Ottoman Period to the Present*
Ayşegül AKŞEHİRLİOĞLU & Can Şakir BİNAN
- 427-453 *Fama French 5 Factor Model Versus Alternative Fama French 5 Factor Model: Evidence from Selected Islamic Countries*
 454-461 *Fama French 5 Faktör Modeline Karşı Alternatif Fama French 5 Faktör Modeli: Seçilmiş İslam Ülkeleri Uygulaması*
Nevin ÖZER, Mehmet Akif ÖNCÜ, Ali ÖZER & İstemi ÇÖMLEKÇİ
- 463-490 *Tefsir Tarihinde İlk Reddiyeler: Şârimisâhî'nin El-Me'âhiz 'Alâ Mefâtihi'l-Gayb'ı Üzerine*
 491-493 *The First Refutations in the History of Tafsîr: On Shârimisâhî's al-Ma'âkhidh 'alâ Mafâtiḥ al-Ghayb*
Mesut KAYA
- 495-518 *Arapçada Üç Harfli Fiil Köklerini Oluşturan İkili Harf Kombinasyonlarının Analizi*
 519-521 *Analysis of Binary Letter Combinations that Form Arabic Triliteral Verb Roots*
Metin PARILDI
- 523-545 *Eş'ariliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci*
 546-548 *Spread Process of Ash'arism in the Damascus Region*
Abdullah Ömer YAVUZ
- 549-582 *منهجية الإمام الحصري في ترتيب الأبواب الفقهية من خلال كتابه الحاوي في الفتاوى -دراسة مقارنة*
 583-585 *imam el-Hasîrî'nin (500/1107) el-Havî fil-Fetâvâ Adlı Eserinin Fıkıh Bablarının Sistematiği: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*
 586-589 *Methodology of Imam al-Husayri in Structuring the fiqh Topics in his Book, al-Hawi fil Fatawa: A Comparative Study*
Zehra ELBAKRİ & Shaker JABARİ
- 591-617 *Almanya'da Din Görevlilerinin İstihdam ve Eğitiminde Yeni Yöntem Arayışları*
 618-619 *New Methods and Practices in the Employment and Education of Religious Officials in Germany*
Hasan SÖZEN & Hayriye GENCEL SÖZEN



bilimname 45, 2021/2, 1-42

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 30.12.2020, Kabul Tarihi: 24.03.2021, Yayın Tarihi: 31.10.2021

doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.850630>

TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE HANEFİLİĞİN FARKLI COĞRAFYALARA YAYILMASI*

Soner DUMAN^a

Adnan HOYLADI^b

Öz

Hanefî mezhebi re'y geleneğinin bir hukuk okulu olarak tekamüle ermesi neticesinde Irak'ta doğmuş, çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Hanefî düşüncenin uzak şehirlere girip buralarda yayılması ilk dönemlerde Ebû Hanîfe'nin öğrencileri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Genellikle yeni Müslüman olanlar, dinlerini öğrenmek ve ilim tahsil etmek üzere devletin başkenti Kûfe ve Bağdat'a gelmiş ve buradaki ders halkalarına katılmışlardır. Emevîlerin Arap olmayan Müslümanlara (mevâlî) karşı ırkçı tutumu, fıkıh öğrenmek Bağdat'a gelen öğrencilerin bir mevâlî olan Ebû Hanîfe'yi tercih etmelerinde etkili olmuştur. Hadis ve fıkıh eğitimini tamamlayan öğrenciler, memleketlerine dönmüş ve buralarda ders halkaları teşkil ederek Ebû Hanîfe'nin gerek fikhî gerekse kelimî görüşlerini rivayet etmişlerdir. Ebû Hanîfe, kendisi de bunu öğrencilerinden istemiş olmalıdır. O, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'yi çeşitli tavsiyeler vererek Basra'ya göndermiş, ancak o bu tavsiyelere dikkat etmemesi sebebiyle başarılı olamamıştır. Ebû Hanîfe, daha sonra Basra'ya Züfer b. Hüzeyl'i göndermiş ve o, Ebû Hanîfe'nin tavsiyelerini yerine getirerek başarılı olmuştur. Mu'tezile'nin güçlü olduğu Basra'da Ebû Hanîfe'nin gerek fikhî, gerekse de kelimî görüşleri kabul görmüştür. Bu durum Ebû Hanîfe'nin en azından Basra için planlı bir çalışmaya girdiğini göstermektedir. Diğer bölgeler için de aynı durum söz konusu olabilir. Memleketlerine dönen öğrencilerin faaliyetleri, Ebû Hanîfe'nin şöhretini artırmış ve uzak şehirlerden fıkıh tahsili için Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılımların çoğalmasını sağlamıştır. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra da Hanefî düşünceyi yerinde öğrenmek isteyenler Bağdat'a gelerek Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in derslerine katılmışlardır. Burada kurucu metinleri gerek istinsah ederek gerekse de ezberleyerek yaşadıkları bölgelere götürmüşler ve oralarda Hanefî düşüncenin yerleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Hicrî ikinci asırda yoğun bir şekilde devam eden bu hareketlilik üçüncü hicrî asırda azalmaya başlamıştır. Buna mukabil özellikle hicrî üçüncü asrın ortalarından

* Bu çalışma, ikinci yazarın "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, duman@sakarya.edu.tr

^b Dr., Sakarya İl Millî Eğitim Müdürlüğü, adnanhoyladi@hotmail.com

itibaren Horasan ve Mâverâünnehir şehirleri arasında bu hareketlilik artmıştır. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin vefat etmesi ve sonraki nesil öğrencilerin farklı şehirlere dağılması etkili olmuştur.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe, Hanefîliğin yayılması.



SPREAD OF HANAFISM TO THE DIFFERENT GEOGRAPHIES DURING THE FORMATION PERIOD

Hanafi sect was born in Iraq as a result of the evolution of the Ra'y tradition as a law school and spread over a very wide geography. The penetration of Hanafi thought into distant cities and its spreading in these regions was in the early periods through Abu Hanifa's students. Generally, new Muslims came to the capital of the state, Kufa and Baghdad, to learn their religion and to study science, and joined the lecture circles there. The racist attitude of the Umayyads towards non-Arab Muslims (mawali) was influential on the students who come to Baghdad to learn fiqh to choose Abu Hanifa, who was a mawâl. Students who completed their education in hadith and fiqh returned to their homeland and formed lecture circles in these places and narrated Abu Hanifa's both fiqh and theological ideas. Abu Hanifa must have asked this from his students. He sent Yûsuf b. Hâlid al-Semtî to Basra with various recommendations, but he failed because he did not heed these recommendations. Later Abu Hanifa sent Zufer b. Huzeyl to Basra and he succeeded by following the recommendations of Abu Hanifa. In Basra, where Mu'tezile was strong, Abu Hanifa's both of fiqh and theological ideas were accepted. This situation shows that Abu Hanifa entered a planned study at least for Basra. The same may be the case for other regions. The activities of the students returning to their hometowns increased Abu Hanifa's reputation and increased the number of those coming to Abu Hanifa's lecture circles to study fiqh from distant cities...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Hanefî mezhebinin müktesabatını tevarüs ettiği ehl-i re'y geleneği bilindiği üzere Abdullah b. Mes'ûd'a (ö. 32/652) dayanmaktadır. Hz. Ömer (ö. 23/644), onu Irak bölgesine eğitim-öğretim işlerini üstlenmek üzere görevlendirmiştir. İbn Mes'ûd, bu bölgede pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bunların arasında tâbiünden Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683) ve Esved b. Yezîd (ö. 75/694) bulunmaktadır. İbrahim b. Yezîd en-Nehaî (ö. 96/714) ise bunlardan sonraki kuşaktan olup onların talebesidir.

Nehaî, ayrıca Kadı Şüreyh'ten (ö. 80/699) de ilim tahsilinde bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) hocası Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738) da Nehaî'nin öğrencisi olup vefatından sonra onun yerine geçmiştir.¹

Hız. Ali'nin devletin başkentini Kûfe'ye taşımasıyla birlikte şehir, cazibesi artarak bir ilim merkezi haline gelmiştir. Kûfe ve daha sonra Kûfe'nin yerini alan Bağdat'ın özellikle doğu ve kuzeyden hacca giden Müslümanların yolu üzerinde bulunması da bu durumda etkili olmuştur. Kûfe, uzun yıllar Müslümanların doğuya açılan bir kapısı olmuştur. Horasan bölgesine yapılan fetih hareketleri bu bölgeden yönetilmiştir.² Sahabe ve tâbiün yeni şehirlerin fethedilmesiyle birlikte İslam'ı öğretmek üzere buralara gitmişler ve bazıları geri dönmeyip gittikleri şehirlere yerleşmişlerdir. Onlar genellikle cihat faaliyetlerine katılmış ve buralardaki mescitlerde eğitim-öğretim faaliyetleri icra etmişlerdir. Aynı zamanda bu bölgelerden Irak'taki ders halkalarına pek çok ilim talibi gelmiş, yine bunların bir kısmı Kûfe ve Bağdat'a yerleşirken büyük bir kısmı memleketlerine geri dönüp eğitim-öğretim, kazâ ve fetva gibi görevler icra etmişlerdir. Farklı zamanlarda birbirine zıt yöne yapılan bu yolculuklar Hanefî düşüncenin Horasan, Mâverâünnehir, Mısır, Kuzey Afrika gibi uzak bölgelere taşınmasına vesile olmuştur. İlk önce uzak şehirlere Ebû Hanîfe'nin ders halkasına gelen öğrenciler, memleketlerine döndüklerinde onun düşüncelerini buralarda aktarmışlardır. Bu çalışmalarının neticesinde Ebû Hanîfe'nin ünü anılan bölgelerde yayılmış ve onun ders halkasına uzak şehirlere daha çok öğrenci gelmeye başlamıştır. Aynı durum Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) ders halkaları için de geçerlidir.

Bu çalışmada teşekkül döneminde Hanefî düşüncenin ilk teşekkül yeri olan Kûfe dışındaki şehirlere hangi öğrenciler vasıtasıyla ulaştığı ortaya konulmaya çalışılacak ve ayrıca bu öğrencilerin Hanefî düşüncenin

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 21 vd. Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc, *İmâmü eimmeti'l-fukaha Ebû Hanîfe en-Nu'mân* (Amman: Müessesetü'l-Varâk, 2006); Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc, *el-Medhalü'l-mufassal ilâ 'l-fikhi'l-Hanefî* (Amman: Dâru'l-Feth, 2017); M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994); Ali Bardakoğlu - Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997).

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 5-66; Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006).

yayılmasına katkı sağlayan çalışmaları ele alınacaktır. Ayrıca teşekkül döneminin tamamlandığı hicrî dördüncü asırda mezhebin yayılım durumu ele alınacaktır.

A. Hanefî Düşüncenin Irak Havzasında Yayılması

Fıkıhın gelişimini, tarih ve coğrafyadan bağımsız ele almak mümkün görünmemektedir. Diğer ilimlerde olduğu gibi fikhî çalışmaların da belirli zaman ve bölgelerde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çalışmalardaki içeriğin zaman ve mekândan bağımsız değerlendirilmesi, yanlış çıkarımlara sebep olabilmektedir.³ Bir havza veya bölgenin fakihleri bazı konularda ortak bir tavır sergileyebilmektedir. Dolayısıyla fikhî değerlendirme ve tespitler yapılırken fakihlerin mensubu oldukları şehir veya bölge dikkate alınmalıdır.

Bilindiği üzere Hanefî mezhebinin çıkış yeri Kûfe ve sonrasında Bağdat şehridir. Bu bölgede o dönemde ehl-i re'yin yaygın olduğu bilinmektedir. Bu ekolün temsilcisi ve devamı olan Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe'nin kurucu fikirleri üzerinde sonraki dönemlerde talebelerinin ve onun düşüncesini benimseyen fakihlerin çalışmaları sonucunda kurumsallaşmıştır. Diğer bir ifade ile Hanefîlik bir geleneğin devamı şeklinde teşekkül etmiştir. Kûfe'den sonra başkent olan Bağdat, onun yerini alarak bir ilim merkezi haline gelmiştir. Ebû Hanîfe, vefat ettiği tek olan ehl-i re'yin ders halkasının sayısı çoğalmıştır. Ebû Hanîfe'den sonra arkadaşlarının isteği ile ders halkasının başına Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775) geçmiştir. O derslerine Basra'ya yerleştiği 156/772 yılına kadar devam etmiştir. Kûfe'deki ders halkasının başına geçen Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Bağdat'a yerleştiği döneme kadar bu görevini sürdürmüştür. Ondan sonra Kûfe'deki ders halkasının başına İmam Muhammed (ö. 189/805) geçmiştir. Mehdî'nin hilafetinin ilk yıllarında İmam Mâlik'in derslerine katılmak üzere Medine'ye giden İmam Muhammed, dönüşünde Bağdat'a yerleşmiş ve derslerine burada devam etmiştir. Özellikle Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in çok sayıda öğrenci yetiştirmesi Ebû Hanîfe'nin düşüncesinin önce Irak bölgesinde daha sonra uzak şehirlerde hızla yayılmasını sağlamıştır. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) da Kûfe ve Bağdat'ta birçok öğrenci yetiştirmiş, özellikle kurucu imamlardan yaptığı rivayetlerle Hanefî düşüncenin yayılmasına katkı sağlamıştır. Ebû Hanîfe'nin derslerine Irak havzasından katılan diğer öğrencileri arasında Âfiye b. Yezîd el-Evdî (ö. 165/781), Davud b. Nusayr et-Tâî (ö. 165/781), Mendel b. Ali el-Anezî (ö. 168/785), Hibbân b. Ali el-Anezî (ö. 171/787), Kâsım b. Ma'n el-Hüzelî (ö. 175/791), Hammâd b.

³ Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 68-69.

Ebû Hanîfe (ö. 176/793), Hammâd b. Zeyd el-Ezdî (ö. 179/795), Şerîk b. Abdullah en-Nehaî (ö. 179/795), Nuh b. Derrâc el-Kûfî (ö. 182/798), Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide el-Kûfî (ö. 183/799), Ali b. Müshir el-Kûfî (ö. 185/801), Cerîr b. Abdülhamîd er-Râzî (ö. 187/802), Esed b. Amr el-Becelî (ö. 190/806), Ali b. Zıbyân el-Absî (ö. 192/807), Ali b. Harmele et-Teymî (ö. 189/805-193/809 arası), Hafs b. Gıyâs en-Nehaî (ö. 194/810), Vekî' b. Cerrâh el-Kûfî (ö. 197/812), Hüseyin b. Hasan el-Avfi (ö. 201/817) öne çıkmaktadır.⁴ Bu öğrenciler gerek rivayet gerekse aldıkları kadılık görevleriyle bölgede Hanefî düşüncüyü temsil etmişlerdir.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in öğrencileri arasında yer alan Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö. 211/826), Muhammed b. Semâa et-Temîmî (ö. 233/847), Ahmed b. Amr el-Hassâf (ö. 261/874), Muhammed b. Şucâ' es-Selcî (ö. 266/880) gibi fakihler mezhebin rivayetinde çok önemli bir yere sahiptir. Özellikle Bağdat'a yerleşip burada vefat eden Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Horasan ve Mâverâünnehir'den gelen öğrencilerin en çok dersine katıldığı fakihlerden biridir.⁵

Ebû Hanîfe'nin vefatı sonrasında onun görüşlerinin Kûfe dışında ilk yayıldığı şehir Basra'dır. Ebû Hanîfe, kendisi zaman zaman Basra'ya gider, burada özellikle itikadî konularda yapılan tartışmalara katılırdı.⁶ Nitekim Ebû Hanîfe'den günümüze intikal eden risaleler arasında dönemin Basra kadısı Osman el-Bettî'ye yazdığı mektubun da yer alması onun Basra şehrine öteden beri önem verdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Hanîfe, fıkha dair görüşlerinin Basra şehrinde tanınması için öğrencilerini Basra şehrine gönderdiği bilinmektedir. Nitekim gerek Yûsuf b. Hâlid es-Semî (ö. 185/805) gibi Basra'dan gelen öğrencilerinin çalışmaları gerekse Züfer'in Basra'ya yerleşerek burada ders halkası kurması, Hanefiliğin burada yayılmasını sağlamıştır.⁷

⁴ Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 498-499.

⁵ Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefâ el-Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 2/186-187; Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 255; Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zemân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Ammâr Rîhâvî - Muhammed Rıdvan İrksûsî (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 14/121.

⁶ Ahmed Saîd Havvâ, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* (Cidde: Dâru'l-Endelüsü'l-Hadrâ, 2002), 6; Mustafa Uzunpostalcı vd., "Ebû Hanîfe" (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/138.

⁷ Hayreddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/228.

Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Basra'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yayma konusunda başarılı olamayınca Ebû Hanîfe, oradaki ilim çevrelerinde görüşlerini nasıl anlatacağı ve nelere dikkat edeceği konusunda çeşitli taktikler vererek Züfer'i Basra'ya göndermiştir.⁸ Züfer'in zaman zaman akrabalarını ziyaret için buraya geldiği ve buradaki ilim meclislerine katıldığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe onu Basra'ya gönderdiğinde ise uzun süre burada kalması gerekmiş ve onun çalışmaları neticesinde Osman el-Bettî'nin (ö. 143/760) ders halkasındaki öğrenciler, Züfer'in ders halkasına geçmiştir.⁹ Buradaki çalışmaları belli bir olgunluğa erişen Züfer, Kûfe'ye dönmüş, hocasının vefatının ardından onun yerine geçmiştir. Ancak vefatından iki yıl kadar önce geldiği Basra'da kalması için ısrarcı davranılması üzerine buraya yerleşmeye ve derslerine burada devam etmeye karar vermiştir.¹⁰ Züfer, Basra'da vefatına kadar çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Sonraki dönemlerde Basra'da Hilâl b. Yahyâ (ö. 245/860), Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905) ve Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884) gibi mezhebin teşekkülünde önemli roller üstlenen fakihler yetişmiştir. Ebû Yûsuf da 176/792 ve 180/796 yıllarında Basra'ya ziyaretlerde bulunmuş buradaki ilim meclislerine iştirak etmiştir.¹¹

Fudayl b. İyâz el-Kûfî (ö. 187/802), Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrendikten sonra Mekke'ye yerleşerek kendisini ibadete vermiş, zühd hayatına yönelmiştir. Onun Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olması, Ebû Hanîfe'nin fıkıhta hata yapmayacağına delil olarak gösterilmiştir.¹² Bu durum, Ebû Hanîfe'nin bir hata yapması durumunda öğrencileri arasında bulunan ve hadis, kıyas, dil ve zühd alanlarında öne çıkan isimlerin onu ikaz edeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Şuayb b. İshak ed-Dımaşkî (ö. 189/805), Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsilini tamamladıktan sonra memleketi Şam'da hocasının fikhını aktarmıştır. Hammâd b. Düleyl (ö. 169/785) ve Yahyâ b. Zekerıyyâ (ö. 183/799), Medâin'de kadılık yapmış burada Hanefîliğin yayılmasına katkı

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 32/217.

⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar fi sîreti'l-imam Züfer* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 18.

¹⁰ Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar fi sîreti'l-imam Züfer*, 4.

¹¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 14/257.

¹² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 158-159.

sağlamışlardır.¹³ İmam Muhammed'in öğrencisi Yahyâ b. Sâlih el-Vahâzî el-Humusî (ö. 222/836), Şam'da Hanefî düşüncenin yayılmasına katkıda bulunmuştur.

İmam Züfer'in Basra'daki öğrencilerinden Muhammed b. Abdullah el-Ensarî (ö. 215/830), bir dönem Basra kadısı olarak görev yapmıştır. İmam Muhammed'in öne çıkan öğrencilerinden İsa b. Ebân (ö. 221/836), 20 yıl görev yaptığı Basra'da Hanefî düşüncenin en güçlü temsilcilerinden biri olmuştur. İsa b. Ebân'dan sonra Basra'da Hanefî düşüncenin temsilciliğini yapan Hilâl b. Yahyâ er-Râzî (ö. 245/860) de Züfer'in öğrencisi olup aynı zamanda kelim ilmine vakıftır. Basra'da Hanefî ders halkası onunla devam etmiştir.¹⁴

Hanefî düşüncenin Irak ve Şam bölgesinde yerleşmesine büyük katkılarda bulunan İsa b. Ebân ile Hilâlürre'y lakabıyla bilinen Hilâl b. Yahyâ'nın öğrencisi Ebû Hâzim Abdülhamid b. Abdülaziz es-Sekûn'dir (ö. 292/905). O, Tahâvî (ö. 321/933) ve Ebû Tâhir ed-Debbâs gibi pek çok öğrenci yetiştirmiş ve aynı zamanda Kûfe, Bağdat, Ürdün, Filistin ve Şam'da kadılık görevi üstlenmiştir.¹⁵

B. Hanefî Düşüncenin Horasan Şehirlerine Yayılması

Ebû Hanîfe'nin ders halkasına en çok katılım Horasan ve Mâverâünnehir tarafından olmuştur. Bunda bir yandan Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin bu bölgelerdeki rivayet faaliyetleri sonucunda onun bu bölgede şöhretinin artmasının etkisi olduğu gibi diğer yandan da İslam dünyasında bu bölgelere en yakın ilmi muhitin Kûfe şehri olmasının da katkısı bulunmaktadır. Zira Basra şehrinde hiçbir zaman Kûfe'deki gibi bir fikhî ekol oluşmamıştı. Bağdat ise Abbâsî hilafetinin başkenti olduğundan çoğunlukla siyasî olayların ve karışıklıkların yaşandığı bir belde görünümündeydi. Mısır, Hicaz ve Şam gibi bölgeler ise Kûfe'ye nazaran daha uzakta kalıyordu.

Hicrî üçüncü asırda Hanefî düşüncenin yayılımı ve yerleşmesi Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in öğrencileri üzerinden devam etmişse de

¹³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşâr Avvad (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 9/9; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 6/364.

¹⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 159.

¹⁵ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/296-297; Ebû Bekir Muhammed b. Halef ed-Dabbiyyî'l-Bağdâdî Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî (Mısır: el-Mektebetü't-Târihiyyetü'l-Kübrâ, 1947), 3/198.

bu yayılımı yalnızca Ebû Hanîfe'nin ashabının öğrencilerine hasretmek doğru olmayıp bizatihi Ebû Hanîfe'nin Horasan ve Maveraünnehir bölgesine mensup ashabına da teşmil etmek mümkündür. Ebû Hanîfe'nin ders halkasına gelip memleketlerine dönen öğrencilerinin Hanefî düşüncüyü tanıtmaları neticesinde bu bölgelerden çok sayıda öğrenci Bağdat'a gelmiş, buradaki ders halkalarına katılmıştır.

Horasan ve Mâveraünnehir bölgeleri ile Kûfe arasındaki bağlantı tek yönlü bir ilişki şeklinde değildir. Bölgeden Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmak üzere gelen pek çok öğrenciyeye mukabil Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından Horasan ve Mâverâünnehir'de oluşturulan ders halkaları da geniş kitleler tarafından kabul görmüş ve bu bölgelerde bulunan İsfahan, Rey, Nîsâbûr, Merv, Belh, Buhara, Semerkant gibi şehirler birer ilim merkezi haline gelmiştir. Bu ilim merkezlerinde Hanefî düşüncüyü benimseyen pek çok öğrenci yetişmiştir. Horasan ve Mâveraünnehir bölgesinde gittikçe yayılan ve genişleyen bu ilim halkaları sebebiyle ilerleyen dönemde fıkıh öğrenmek üzere Irak'a yapılan yolculuklar, azalmış, buna karşılık bölgedeki birbirine yakın şehirler arasında ilmî hareketlilik çoğalmıştır. Bu ilim merkezlerinde Ebû Hanîfe'nin hukuk düşüncesinin yanında kelimî düşünceleri de rivayet edilmiştir. Özellikle Sâ mânîlerin Hanefî düşüncüyeye mensup âlimleri kollamaları ve onlarla yakın ilişkiye girmeleri, devlet teşkilatında vezirliğe kadar onlara görev vermeleri, Hanefî düşüncenin bu bölgelerde yayılmasına zemin hazırlamıştır.¹⁶ Sâ mânîlerin hüküm sürdüğü bölgelerde Türk nüfusunun yoğun olması, onların Müslüman olduktan sonra daha çok Arap olmayan unsurların (mevâlî) benimsediği Hanefî düşüncüyeye meyletmelerinde etkili olmuştur. Bu bölgelerde Ebû Hanîfe'nin ilk nesil öğrencilerinin çocukları ve öğrencileri Hanefî düşüncenin yayılmasında özverili çalışmalar sergilemişlerdir.

1. Hanefî Düşüncenin İsfahan'da Yayılması

İsfahan, Horasan bölgesinin önemli şehirlerinden biri olup Rey'in güneyinde, Basra-Nîsâbûr yolu üzerindedir.

Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin İsfahan bölgesine intikalinde İmam Züfer'in öğrencilerinin önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bunda Züfer'in aslen İsfahan'lı olmasının payı büyüktür.¹⁷ Ebû Hanîfe'nin görüşlerini İsfahan'a ilk olarak taşıyan Nu'mân b. Abdüsselâm (ö. 183/799), aynı

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Aydın Usta, "Sâ mânîler Döneminde Hanefî Mezhebi", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı Âzam* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015), 235-238.

¹⁷ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 111.

zamanda İmam Züfer'in öğrencisidir. Onun İsfahan'da kadılık yaptığı da belirtilmiştir.¹⁸ Ayrıca Züfer'in bir diğer öğrencisi Hakem b. Eyyûb el-Abdî de (ö.?) Hanefî fıkhnın İsfahan'daki temsilcilerinden biridir.¹⁹ O, İsfahan bölgesinde Züfer'den Ebû Hanîfe'nin *el-Müsned*'ini rivayet etmiştir. Hakem b. Eyyûb'un torunu Muhammed b. Ahmed, dedesinin Züfer'den rivayet ettiği kitapta bulunan Züfer – Ebû Hanîfe – Bilâl – Vehb b. Keysân – Câbir tarikiyle Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadisten bahseder.²⁰

Abbâd b. Müşkân, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö. 158/775) valisi Eyyûb b. Ziyâd döneminde Ebû Hânî'den sonra İsfahan'da Ebû Hanîfe'nin fıkhi çerçevesinde kadılık yapmıştır.²¹ Muhtemelen Ebû Hanîfe'nin içtihatlarıyla İsfahan'da ilk kadılık yapan Abbâd b. Müşkân'dır. Cerîr b. Abdülhamîd er-Râzî (ö. 187/802), her ne kadar daha çok hadis rivayeti ile uğraşsa da Ebû Hanîfe'den öğrendiği ilmi, memleketi İsfahan'da öğrencilerine aktarmış olmalıdır.

İsfahan'da İmam Züfer'in öğrencileri dışında Ebû Hanîfe'nin önde gelen diğer öğrencisi Ebû Yûsuf'un öğrencilerinin de etkisinin bulunduğu görülür. Nitekim onun öğrencisi Hüseyin b. Hafs el-İsfahânî (ö. 212/827), Ebû Hanîfe'nin fıkhnı İsfahan'a taşıyanlardan biridir.²² O İsfahan'da kadılık, fetva ve yönetim gibi görevler üstlenmiş, yaptığı çalışmalarla Hanefîliği temsil etmiştir.²³ Bekkâr b. Hasan (ö. 258/871), İsmail b. Hammâd'ın (ö. 212/827) öğrencisi olup İsfahan'da fetva vermiştir. Bekkâr, hocasıyla mektuplaşmaya devam etmiş, mihne döneminde sorguya çekilmiştir. Oğlu Muhammed (ö. 265/878) de babasının izinden gitmiş, bölgedeki en önemli fakihler arasına girmiştir. Yahyâ b. Mutarrif (ö. 278/891) de İsfahân'ın önemli Hanefî fakihleri arasında yer alır.²⁴ Aslen İsfahânlı olan Hayyân b. Bişr

¹⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, thk. Seyyid Hasan Kesrevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/303, 1/403; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/201; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi İsfahân ve'l-vâridîne aleyhe*, thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 2/65.

¹⁹ Nurit Tsafir, "The Beginnings of The Hanafî School in İsfahân", *İslamic Law and Society* 5/1 (1998), 4.

²⁰ İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, 2/222.

²¹ İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, 2/102; Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi İsfahân ve'l-vâridîne aleyhe*, 1/397.

²² Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/210; İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, 1/327.

²³ İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, 1/327.

²⁴ Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi İsfahân ve'l-vâridîne aleyhe*, 3/134; İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, 2/340.

(ö. 238/853), Me'mûn (ö. 218/833) döneminde burada yargılama görevi üstlenmiştir. Ayrıca Hayyân b. Bîşr, Ebû Yûsuf'tan da rivayette bulunmuştur.²⁵ Hakem b. Abdullah el-Huzâî (ö. 295/907), her ne kadar edip yönü ağır bassa da İsfahan'da Hanefî düşünceyi temsil etmiştir. Onun *Kitâbu's-Sünne* adlı eseri bölgede tanınan bir eserdir.²⁶ Mezkûr fukahânın bölgede ders halkası kurarak kurucu imamlardan rivayette bulunmaları, kadılık görevi üstlenmeleri ve öğrenci yetiştirmeleri mezhebin yayılmasına katkıda bulunan önemli çalışmalardır. 270/800 yılıyla birlikte İsfahan'da Zâhirîlik yayılmaya başlamış, hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru ise Şâfilîlik bölgede yaygın hale gelmiştir.²⁷ Sonraki dönemlerde bölgede Hanefîlik ve Şâfilîlik çoğunluğu teşkil etmiştir.

2. Hanefî Düşüncenin Rey'de Yayılması

Horasan bölgesinin önemli şehirlerinden biri olan Rey, Hazar denizinin güneyindeki Taberistan'ın güneyden komşusudur.

Rey şehrinde Hanefî fıkıh düşüncesinin yayılmasında İmam Muhammed'in öğrencilerinin önemli bir etkisinin bulunduğu görülür. İmam Muhammed, Harun er-Reşîd'le çıktığı Rey yolculuğunda Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî'nin (ö. 221/836) evine misafir olmuş ve hastalanarak burada vefat etmiştir.²⁸ Hişâm b. Ubeydullah, buradaki ders halkasında ilmi çalışmalarına devam etmiştir. Özellikle onun hocasından kitaplarını, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini rivayet etmesi, öğrencilerinin çoğalmasını sağlamıştır. İmam Muhammed'in Rey'deki bir diğer öğrencisi Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 242/856) de şehrin ileri gelen fakihlerinden biridir. Kendisi bölgede ehl-i re'yin temsilcisi ve lideri konumundaydı.²⁹

Hicrî üçüncü yüzyılda Rey şehrinin dinî atmosferinde ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasındaki nüfuz mücadelesinin önemli bir yeri olduğu görülür. Öyle ki Rey'de ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasında münazaralar ve cedel meclisleri

²⁵ Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi İsfahân ve'l-vâridîne aleyhe*, 2/128; İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, 1/154, 354.

²⁶ İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, 1/351; Takıyyuddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1970), 3/180.

²⁷ Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi İsfahân ve'l-vâridîne aleyhe*, 2/131, 3/263; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/37; Tsafir, "The Beginnings of The Hanafi School in İsfahân", 13-14.

²⁸ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/205-206.

²⁹ Mecdî Bâselûm, "Mukaddimetü't-tahkîk", *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtü ehlî's-sünne)*, kitap editörü Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/175.

teşkil ediliyordu. Bazen bu meclisteki tartışmalar şiddetlenebiliyordu. Ehl-i hadisten Ebû Bişr Yahyâ b. Muhammed el-Basrî, Rey'e gelip burada ehl-i hadisin lideri konumundaki Ebû Zur'a'nın derslerinde hadis yazıyordu. Ebû Bişr, Muhammed b. Mukâtil'in de derslerine katılınca Ebû Zur'a onun kendisinden hadis yazmasını men etmiştir.³⁰ Bu olay bölgede her iki ekol arasındaki ilişki hakkında ipuçları vermektedir. Anlaşıldığı kadarı ile Ebû Zur'a ile Muhammed b. Mukâtil arasında ciddi bir çekişme vardı. Muhammed b. Mukâtil, Ebû Hanîfe'nin taraftarlarının Irak'ta azaldığını ancak Rey'de onun taraftarlarını çoğaltmak için çalışacağını ifade ettiğinde Ebû Zur'a'nın ona engel olacağını söylemesi bu anlaşmazlığın ulaştığı seviyeyi göstermektedir. Ayrıca Ebû Zur'a'nın önceleri ehl-i re'yin görüşlerini benimsemişken daha sonra ehl-i hadis ekolünün görüşlerini kabul etmesi bu anlaşmazlığa ayrı bir boyut kazandırmış olabilir.³¹ *es-Sahîh*'ini Nisâbûr'da yazan Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini *Mesâil* adıyla toplayan Nisâbûrlu İshak b. İbrahim (ö. 275/888), hicrî üçüncü asırda ehl-i re'yle mücadeleye girişmiş olmalıdır. Nisâbûr'da ikamet eden İshak b. Râhavyeh (ö. 238/852) de ehl-i re'yden ehl-i hadise geçmiştir.³² Bu tür geçişler, ekollerin kendi aralarındaki mücadelenin sonuçları olarak görülebilir.

Ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasında yaşanan polemik ve gerilimlerin yalnızca fikhî görüş ayrılıklarına dayalı olmadığı, daha ziyade itikadî konulardaki görüş ayrılıklarından kaynaklandığı görülmektedir. Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde amelî konularda Hanefî oldukları yaygın kabul gören ve gerek baskıdan kurtulmak gerekse de kendi düşüncelerini yaymak amacıyla başta Irak olmak üzere diğer bölgelerden buraya bölgeye gelen Mürcie ve Neccâriyye, Kerrâmiyye, Za'ferâniyye gibi alt kolları mensupları, itikadî açıdan farklı hatta birbirine zıt görüşler üretmişlerdir. Bunlar kendilerini Ebû Hanîfe ve Hanefî düşünceyle ilişkilendirmişler, ehl-i hadis ve Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini benimseyenlerle münazara ve cedele girişmişlerdir. Bu bağlamda Muhammed b. Eslem'in (ö. 242/856), imanın tanımı hakkında Mürcie ve Kerrâmiyye'ye yönelttiği eleştiriler dikkat çekicidir. O, Mürcie ve Kerrâmiyye'nin iman konularında kendi kafalarına göre kıyas yaptıkları eleştirisini getirir. Ona göre böyle bir kıyas, bid'attir. Cehmiyye'nin imanın ikrar ve amel gerektirmeksizin "bilmek" olduğu

³⁰ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1952), 9/185.

³¹ Sa'dî b. Mehdî el-Hâşimî, *Ebû Zur'a er-Râzî ve cuhûduhu fi's-sünneti'n-nebeviyye* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1982), 1/35-36.

³² Hâlid er-Ribât, *el-Câmi'u li ulûmi'l-imâm Ahmed* (Kahire: Dâru'l-Felâh, 2009), 5/150.

şeklindeki görüşü, Mürcie'nin de imanın kalp ile tasdik ve amel olmaksızın yalnızca kelime-i şهادeti söylemekten ibaret olduğu iddiasına karşı çıkararak bunların şeytanın taraftarları olduğunu belirtir. Ona göre, Cehmiyye ve Mürcie'nin Allah'a dininde kendi kafalarına göre kıyas yapmaları putlara tapanların kullandıkları kıyas ile benzerlik arz etmektedir.³³

Ebû Fadl b. Gânim'in (ö. 236/850) Rey'de Mu'tezile'ye karşı mücadele ettiği bu hususta halife Me'mûn'un baskılarına boyun eğmediği belirtilmiştir.³⁴ Bu durum Hanefî düşünce sahiplerinin bölgede Mu'tezilîlere karşı bir aksiyon geliştirdikleri şeklinde okunabilir.

3. Hanefî Düşüncenin Nîsâbûr'da Yayılması

Nîsâbûr, Horasan bölgesinin doğusunda Mâverâünnehir bölgesine yakın bir şehirdir. Şehir Horasan bölgesinin kalbi konumundadır. Nîsâbûr'da Hanefî fıkıh düşüncesi yanında Ebû Hanîfe'nin itikada ilişkin görüşlerinin yayılmasında bizatihi Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bulunmuş Nîsâbûrlu âlimlerin başrolde olduğu görülür.

Bükeyr b. Ma'rûf (ö. 163/779), Ebû Hanîfe'nin ders halkasında fıkıh tahsil ettikten sonra Horasan'a dönmüş ve burada kadı olarak görev almıştır.³⁵ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Nisabur'da kadılık görevini ilk üstlenen de odur. Asram b. Gıyâs da şehirde Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Mukâtil b. Hayyân'dan (ö. 150/767 civarı) rivayette bulunmuştur. İbn Hibbân, onun Nîsâbûr'da re'y geleneğine bağlı kaldığını, onların dışında rivayette bulunmadığını belirtir.³⁶ Herat'ta doğup Nîsâbûr'da yetişen, ilim için Irak'a gelerek Ebû Hanîfe'nin derslerine katılan İbrahim b. Tahmân (ö. 163/779), Horasan'a geri dönüp Bâşân köyüne yerleşmiş ve burada ders vermeye başlamıştır. Onun *el-Meşîhat* adlı kitabı günümüze kadar gelmiştir.³⁷

İbrahim b. Tahmân, hac için çıktığı yolculukta Nîsâbûr'a gelince burada konaklamış ve Cehmî bir toplulukla karşılaşmıştı. Onlarla münazara edip

³³ Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974), 9/245-246.

³⁴ Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 4/446.

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 10/95-96.

³⁶ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân ed-Dârimî, *Kitabü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ved'duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 1/183.

³⁷ Eser, Hz. Peygamberden rivayetleri derleyen bir kitaptır. Bkz. Ebû Saîd İbrahim b. Tahmân el-Horasânî, *Meşîhatü İbn Tahmân*, thk. Muhammed Tâhir Mâlik (Dımaşk: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1983).

onları ikna etmenin hacdan daha önemli olduğuna kanaat getirince bir süre şehirde kalmıştır. Yapılan münazaralar neticesinde Cehmîleri irca görüşüne ikna ettiği belirtilmiştir. Kimi kaynaklarda onun Mürcî olduğu belirtilmesine rağmen sikâ olarak nitelendirilmiştir. Ebû's-Salât Abdüsselâm b. Sâlih el-Herevî (ö.?), onun Mürciliğini ameli terk etmenin imana zarar vermeyeceği şeklindeki habis Mürcilik değil, büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'ın takdir edeceği, dolayısıyla onların tekfir edilemeyeceği şeklindeki –bir tür ılımlı- Mürcilik olduğu açıklamasını yapmıştır.³⁸ Ebû's-Salât'ın bu açıklamasından yola çıkarak İbrahim b. Tahmân'ın sonradan Mürcilikle itham edildiği sonucuna varılabilir. Ebû's-Salât'ın İbrahim b. Tahmân'ın Mürciliğini, habis diye tabir ettiği Mürcilikten ayırması bu durumu doğrular niteliktedir. Bununla birlikte büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'ın takdir edeceği, dolayısıyla onların tekfir edilemeyeceği görüşü, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Anlaşıldığı kadarı ile İbrahim b. Tahmân, Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşleri yanında itikâdî görüşlerini de rivayet etmiş ve bunların Horasan'da yayılmasını sağlamıştır. Ayrıca onun Cehmîlere karşı yürüttüğü mücadele önemlidir.

Nîsâbûr'da Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesinin yayılmasına etki eden âlimlerden birisi de öğrencisi Hafs b. Abdurrahman el-Belhî'dir (ö. 199/814). O, Ebû Hanîfe'nin ilim halkasında tahsilini tamamladıktan sonra Nîsâbûr'a gelmiş ve burada yargı görevi üstlenmiştir. Kadılık görevinden ayrıldıktan sonra kendisini ibadete vermiş, hatta istemesine rağmen ibadetle meşguliyeti dolayısıyla Nîsâbûr'a gelen Abdullah b. Mübârek'i ziyaret edememiştir. Hafs b. Abdurrahman'ın oğlu da Nîsâbûr'da kadılık yapmıştır. Kendisi Horasan'ın fıkıh en iyi bilenlerinden kabul edilir.³⁹ Hafs b. Abdurrahman'ın hanımı Safiye de Ebû Hanîfe'nin öğrencilerindedir.⁴⁰

Cârûd b. Yezîd (ö. 203/819), Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil ettikten sonra yerleştiği Nîsâbûr'da Hanefiliğin temsilcisi olmuş, bu bölgede Hanefiliğin yayılmasına büyük katkıda bulunmuştur.⁴¹ Halef b. Eyyûb el-Belhî de (ö. 205/820) tahsilinden sonra Nîsâbûr'a gelerek burada ders vermiş, daha

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 6/105-106; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf el-Kelbî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980), 2/111-112.

³⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/221.

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 14/81-88; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 517.

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 9/424-425.

sonra Belh ve Horasan çevresinde fetva işleri ile görevlendirilmiştir.⁴² Heyyâc b. Bistâm (ö. 177/793), Ebû Hanîfe'nin derslerini 12 yıl boyunca takip etmiş ve memleketi Hîre'ye döndüğünde Hanefî düşüncüyü burada yaymaya çalışmıştır. Ayrıca o bir süre Nîsâbûr'da kalmıştır.⁴³ Nîsâbûr'da Hanefî düşüncüyü temsil eden Abdurrahman b. Recâ (ö. 209/824), buradaki ders halkası ve rivayet çalışmalarıyla Hanefî düşüncenin bölgede tanınmasını sağlamıştır.⁴⁴

Ebû Hanîfe'nin halkasında bulunan öğrencilerin yanında ikinci nesil öğrenciler de Nîsâbûr'da Hanefî düşüncenin yayılmasında rol oynamışlardır. Nitekim İmam Züfer'in öğrencisi Ebû Sehl Bişr b. Kâsım (ö. 215/831) ve oğulları Sehl, Hasan ve Hüseyin Nîsâbûr'da kadılık yapmış ve buradaki ders halkalarında çok sayıda öğrenci yetiştirmişlerdir.⁴⁵

Ebû Yûsuf'un öğrencisi Eşref b. Saîd en-Nîsâbûrî (ö.?), Nîsâbûr kadısı olarak görev almıştır. Burada tesis ettiği ders halkasında hocasından rivayetlerde bulunmuştur.⁴⁶ Ebû Yûsuf'un bir diğer öğrencisi Hasan b. Eyyûb (ö.?) de Nîsâbûr'un Ramcar nahiyesinde faaliyetlerini yürütmüş ve burada vefat etmiştir.⁴⁷ Onun ders arkadaşı Ebû Sehl Bişr b. Ebû'l-Ezher en-Nîsâbûrî (ö. 213/828), Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. Mübârek'ten hadis dinlemiştir. Kendisi Nîsâbûr'un ileri gelen, edip, müftü ve zahit bir fakihidir.⁴⁸

Hasan b. Bişr (ö. 244/858), Hasan b. Ziyâd'ın da öğrencisi olup Irak ve Mısır'a yaptığı yolculuktan sonra Nîsâbûr'da kadılık görevi üstlenmiştir.⁴⁹ Nîsâbûr'da kendi adıyla anılan bir meydan bulunan Ziyâd b. Abdurrahman (ö. 247/861), şehirdeki camide Ebû Süleyman el-Cüzcânî'den rivayette bulunmuştur.⁵⁰ Nîsâbûr'da Hanefî fukahânın ileri gelenlerinden Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcânî (ö. 285/898) hicrî üçüncü asırda Saffârî yönetiminin kâdî'l-kudatlığını üstlenmiştir.⁵¹ Zekeriyâ b. Yahyâ b. Hâris en-Nîsâbûrî (ö. 298/910), Nîsâbûr'un önde gelen Hanefî imamlarındandır. Buradaki ders halkasında birçok öğrenci yetiştirmiş ve kitap telifiyle meşgul

⁴² Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4/104.

⁴³ Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 385.

⁴⁴ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/301-302.

⁴⁵ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/166.

⁴⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/62.

⁴⁷ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/190.

⁴⁸ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/168.

⁴⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/190-191; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 18/221.

⁵⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/83.

⁵¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 29-30.

olmuştur.⁵²

4. Hanefî Düşüncenin Merv'de Yayılması

Merv, Ceyhun nehrinin hemen batısında Serahs'ın kuzeydoğusunda yer alan nehir kenarına kurulmuş bir şehirdir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Merv'e taşıyan ilk öğrencilerinden biri Nuh b. Ebû Meryem'dir (ö. 173/789). Fıkıh tahsili için Irak'a gelmiş, tahsilini tamamlayınca Merv'e dönmüş ve kadı olarak atanmıştır. Ayrıca burada bir ders halkası tesis ederek Ebû Hanîfe'nin fikhını öğretmiştir.⁵³ Gazi unvanına sahip, Mervli Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ve arkadaşı Nadr b. Muhammed'in de bu bölgede Hanefiliğin yayılmasına katkısı büyüktür.⁵⁴ Merv'de zahit ve sûfî kimliğiyle öne çıkan Abdullah b. Mübarek, Ebû Hanîfe'den yaptığı fıkıh tahsili ile Merv'de hocasının şöhretini artırmıştır. Onun hadis ilmiyle uğraşması, bu hususta ehl-i hadisin güvenini kazanması, sûfî kişiliği ile de alakalıdır. Onun halk nezdinde büyük bir itibarı bulunmaktaydı. Abdullah b. Mübarek, bir ribât yaptırarak tebliğ vazifesini yerine getirmiş, ayrıca bu ribâta dersler vermiştir. Ayrıca bu ribâta birçok öğrenci ve âlim ikamet etmiştir.⁵⁵ Bu öğrenci ve âlimler savaş zamanı savaşa iştirak eder, barış zamanlarında eğitim-öğretimle uğraşırlardı. Nadr (Nasr?) b. Muhammed el-Mervezî (ö. 183/800) de Ebû Hanîfe'nin yanında fıkıh eğitimini tamamladıktan sonra Merv'e dönmüş ve vefatına kadar buradaki çalışmalarına devam etmiştir.⁵⁶ İbnü'l-Mübârek'in akranı el-Fadl b. Musa es-Sînânî (ö. 191/807), Merv'de hocasından öğrendiği hadisleri rivayet etmiş, onun şehirde tanınmasına katkı sağlamıştır.⁵⁷ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Sehl b. Müzâhim (ö. 211/826) ve kardeşi Muhammed b. Müzâhim (ö. 211/826), Merv halkının teveccühünü kazanmıştır.⁵⁸ Ayrıca

⁵² Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/245.

⁵³ Ebû'l-Hasanât Abdülhayy el-Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Firâs en-Ne'sânî (Mısır: Dâru's-Saâde, 1324), 221.

⁵⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 141; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/200.

⁵⁵ Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman İbn Yahyâ (Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1962), 6/70, 69 vd. Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû'l-Kerem el-Cezerî, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1980), 2/14.

⁵⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezhîbu Tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ganim Abbâs Ganîm - Mecdî es-Seyyid Emîn (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2003), 9/215.

⁵⁷ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/407-408.

⁵⁸ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/552.

Muhammed b. Müzâhim, Merv'de Züfer'den rivayette bulunmuştur.⁵⁹ Ebû Hanîfe'nin derslerine katılan ve aynı zamanda Ebû Yûsuf'un öğrencisi olan Tevbe b. Sa'd el-Mervezî (ö.?), Merv kadılarında biridir.

Merv şehrinde, ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasındaki gerilim halife Me'mûn'un müdahil olmasını gerektiren bir noktaya ulaşmıştır. Şöyle ki; Ebû Hanîfe'den rivayetleri bulunan Ebû Yûsuf'un öğrencisi Ebû Heysem Hâlid b. Sabîh el-Mervezi, bölgede Hanefî düşüncenin liderliğini üstlenmiştir. Onunla Merv'de ehl-i hadisin liderliğini yapan Nadr b. Şümeyl arasında cereyan eden olay her iki ekolün birbirine bakışları hakkında bilgi vermektedir. Abdullah b. Ubeydullah'ın rivayetine göre Nadr b. Şümeyl, Ebû Hanîfe'nin kitaplarını nehre atılmak üzere göndermişti. Bunu duyan dönemin Merv kadısı Hâlid b. Sabîh, İbrahim b. Rüstem (ö. 211/826) ve Sehl b. Müzâhim ile Fadl b. Sehl'in yanına gitmiştir. Durum ona sorulduğunda böyle bir şey talep etmediğini belirtmiştir. Anlaşmazlık çözülemeyince konu halife Me'mûn'a (ö. 218/833) gitmiş, o da ehl-i hadisten İshak b. Râheveyh, Ahmed b. Züheyr ve Nadr b. Şümeyl ile ehl-i re'yden Hâlid b. Sabîh, İbrahim b. Rüstem ve Sehl b. Müzahim'in huzurunda toplanmasını istemiştir. Halife, Ebû Hanîfe'nin kitaplarına niçin bu muamelenin yapılmak istendiğini sorduğunda Nadr b. Şümeyl susmuş, Ahmed b. Züheyr ise onun kitaplarında Allah'ın kitabına ve resûlünün sünnetine aykırı şeyler bulunduğunu iddia etmiştir. Bunun ne olduğu kendisine sorulduğunda o, Hâlid b. Sabîh'in Ebû Hanîfe'nin görüşüyle verdiği fetvanın hilafına Hz. Peygamberden bir rivayet söylemiştir. Bunun üzerine Me'mûn, Ebû Hanîfe'nin onların bilmedikleri bir hadisi delil olarak aldığı, eğer Ebû Hanîfe'nin görüşlerinde Kitap ve sünnete aykırı bir hüküm olsa önce kendisinin onunla amel etmeyeceğini söylemiş ve yaşlı olmasalardı kendilerine unutamayacakları bir ceza vereceğini belirtmiştir.⁶⁰

Diğer bir rivayete göre halife Me'mûn Merv'e geldiğinde Nadr b. Şümeyl'e iltifat etmiş, onunla sohbet ederek ilminden istifade etmişti. Nadr b. Şümeyl, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerini eleştirmeye kalkışınca buna izin vermemiştir. Çünkü Me'mûn, Ebû Hanîfe'nin düşüncelerini yakinen bilen ilim sahibi bir halifeydi.⁶¹

Her iki rivayet ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki çekişmeyi göstermektedir. Bu dönemde Irak'ta ehl-i re'ye yöneltilen hadislerle amel etmeme tartışmalarının Horasan bölgesine taşındığı ortaya çıkmaktadır.

⁵⁹ Kelbî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 26/395.

⁶⁰ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 310-311.

⁶¹ Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 312.

Irak'ta sönmeye yüz tutan bu tartışmanın Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine taşınması her iki ekolün bu bölgelerde alan hakimiyeti sağlamaya çalıştığını göstermektedir. Me'mûn'un tavrı da bu iddiayı desteklemektedir.

Önceleri ehl-i hadis iken daha sonra İmam Muhammed'in derslerine katılan İbrahim b. Rüstem el-Mervezî, halifenin kadılık teklifini kabul etmemiş ve Merv'de bir ders halkası kurarak öğrenci yetiştirmiştir. İbrahim b. Rüstem'in Rey ziyaretinde Mukâtil b. Muhammed, Hüseyin b. Vâkîd, Ebû Hamza es-Sükkerî gibi âlimler etrafında toplanmış, onlara İmam Muhammed'den rivayetlerde bulunmuştur.⁶² İbrahim b. Rüstem, ömrünün sonuna doğru Nîsâbûr'a gitmiş ve burada vefat etmiştir.⁶³ Aslen Kirmanlı olan İbrahim b. Rüstem, bölgedeki şehirlerini dolaşarak hocalarından rivayette bulunması Hanefî düşüncenin bölgede kalıcı olmasına katkı sağlamıştır.

5. Hanefî Düşüncenin Belh'te Yayılması

Belh, Ceyhun nehrinin güneyinde Tirmiz ile Kuhistan arasında kurulmuş, günümüzde Afganistan sınırları içerisinde kalan büyük bir şehirdir. Bölgede geniş halk desteğinin alındığı ilk şehir olan Belh, Hanefiliğin ilk büyük merkezi olmuştur.⁶⁴

Abbâsîlerin Emevîlere karşı giriştiği isyanı Horasan bölgesinde organize eden Ebû Müslim el-Horasânî, bölgedeki Hanefîleri kendi safına çekmeye çalışmış, ancak bölgedeki bazı Hanefîler isyana destek vermek istememişlerdir. Hanefî düşüncüyü Belh'e götüren Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Mukâtil b. Hayyân el-Belhî (ö. 150/767 civarı), Ebû Müslim ve taraftarlarını dökecekleri kan sebebiyle Allah'a davet etmiş ve ancak onların kendisini öldürecekleri endişesinden dolayı Kabil'e kaçmak zorunda kalmıştır. Burada pek çok kişinin Müslüman olmasına vesile olmuştur.⁶⁵

Belh'te Hanefiliğin yayılmasında bir yandan adliye teşkilatında görev alan kadıların, diğer yandan da sûfî kimliğiyle öne çıkan Şakîk b. İbrahim el-Belhî (ö. 194/810) gibi âlimlerin önemli rolü olmuştur. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Amr (Ömer?) b. Meymûn el-Belhî (ö. 171/787), Belh'te 20 yıl boyunca kadılık görevi üstlenmiştir. Oğlu Abdullah da Nîsâbûr'da aynı

⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/356.

⁶³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Bey' en-Nîsâbûrî, *Telhîsu Târîhi Nîsâbûr*, çev. Behman Kerîmî (Tahran: Kitaphane-i İbn Sîna, ts.), 15.

⁶⁴ Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 76.

⁶⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/341; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 9/296.

görevi yapmıştır.⁶⁶

Züfer'in öğrencisi Şakîk b. İbrahim, Horasan'ın köylerinde tasavvuf hakkında konuşan ilk fakihlerdendir. Kendisi ticaret için gittiği gayrimüslim Türk şehirlerinden birinde, bir tapınaktaki hizmetlinin sözlerinden dolayı, sahip olduğu büyük serveti tasadduk etmiş ve ilim öğrenme serüvenine başlamıştır. İlim yolculuklarından döndükten sonra Horasan bölgesinde cihat faaliyetlerine katılmış ve bunlarda birinde şehit düşmüştür.⁶⁷ Şakîk b. İbrahim, İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778) de ashabındandır. O, sûfî kimliğiyle bölge halkı üzerinde etkili olmuş ve Hanefî düşüncenin tanınmasında olumlu katkılar sağlamıştır.

Hakem b. Abdullah el-Belhî (ö. 199/814), Ebû Hanîfe'nin düşüncelerini Belh'e taşıyan talebelerindendir. 16 yıl kadılık yaptığı bölgede Hanefîliğin yayılmasına katkı vermiştir.⁶⁸ Genellikle ondan sonra Belh'e Hanefî kadılar atanmıştır. Abbâsîlerin Horasan valisi İsa b. Ali, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri Abdülaziz b. Hâlid et-Tirmizî (ö. 190/805) ve Hâlid b. Süleyman el-Belhî'yi (ö. 199/814) Merv'den çıkarmış, Şaş ve Fergana'ya sürgüne göndermiştir.⁶⁹ Bunun sebebi ise Hâlid b. Süleyman'ın valinin atadığı kadı Muhammed el-A'meş'in namazla ilgili bir görüşünden dolayı onu tekfir etmesidir. Bunu haber alan Tirmiz kadısı Abdülaziz b. Hâlid, onu Tirmiz'e davet etmiş ve törenle karşılamıştır. Bu olay sonrasında vali İsa b. Ali, her ikisine de sürgün cezası vermiştir. Her iki fakih, Ebû Mut'f el-Belhî, Merv kadısı oluncaya kadar geri dönememişlerdir. Bu olayda ehl-i hadisten bir hâkimin namazla ilgili bir görüşünden dolayı tekfir edilmesi dikkat çekici bir husustur. Bu olay, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri ile ehl-i hadis arasındaki fikhî bir ihtilafın tekfir boyutuna ulaşabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Abdülaziz b. Hâlid ve Hâlid b. Süleyman'ın sürgündeki çalışmaları, Şaş ve Fergana bölgesinde binlerce kişinin Müslüman olmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla bu bölgelerde Hanefî düşünce geniş kitleler tarafından benimsenmiştir.

Kısa süre Belh kadılığı yaptıktan sonra Semerkant'a geçen Şeddâd b.

⁶⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/399.

⁶⁷ Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbn el-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 8/170; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/313-316; Abdülkerim b. Muhammed Kazvîni, *et-Tedvinü fi ahbâri Kazvîn*, thk. Azîzullah el-Attârdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 3/81.

⁶⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 13/158.

⁶⁹ Ebû Bekir Abdullah b. Ömer Vâizu Belhî, *Fedâilü Belh*, çev. Abdullah Muhammed b. Muhammed Belhî (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, 1350), 145-146.

Hakîm de (ö. 210/826) Hanefiliğin yayılmasına katkı sağlayanlardan biridir.⁷⁰ İsmâ b. Yûsuf el-Belhî (ö. 210/825) ve kardeşi İbrahim de Belh meşâyihından olup teşekkül ettirdikleri ders halkaları ve yetiştirdikleri öğrencileri ile Hanefî düşüncenin tanınması ve yerleşmesinde etkili olmuşlardır.⁷¹ İbrahim b. Yûsuf, kendisini irca görüşü nedeniyle İmam Mâlik'e şikayet eden Kuteybe b. Müslim el-Belhî'yi geri döndüklerinde şehirden çıkartmıştır. Bu olay, İbrahim b. Yûsuf ve kardeşi İsmâ b. Yûsuf'un Belh şehrindeki nüfuzları hakkında fikir vermektedir.⁷² Ayrıca bu olaydan şehirde onların temsil ettikleri Hanefî düşüncenin de çok güçlü olduğu sonucu çıkarılabilir.

Halef b. Eyyûb'un oğlu Saîd, bir süre Belh'te ikamet etmiş ve burada fetva işlerini yürütmüştür. İlerleyen yaşlarında Buhara'ya gitmiş, burada özellikle (tarım alanlarında kanallardan gelen) suyun adaletli bir şekilde dağıtımını yaparak bölge halkının takdirini kazanmıştır.⁷³ Onların bu çalışmaları, Hanefiliğin bölgede yayılmasına katkı sağlamıştır.

Belh kadılığı yapan Leys b. Müsâvir (ö. 226/840), daha çok Mu'tezile ile mücadelede ön plana çıkmıştır. Mihne döneminde halku'l-Kurân düşüncesini küfür olarak tanımlamış ve mihne politikalarına karşı duruş sergilemiştir.⁷⁴ Daha çok sûfi kimliğiyle tanınan bunun yanında dönemin meşâyihından kabul edilen Ahmed b. Hadraveyh'in (ö. 240/854) çalışmaları bölgede Hanefî düşüncesinin yerleşmesine katkıda bulunmuştur.⁷⁵ Horasan imamlarından kabul edilen ve imamların görüşleri arasında tercihleri olan Ebû Abdullah Muhammed el-Ezher (ö. 251/865), bu bölgede yürüttüğü eğitim-öğretim faaliyetiyle Hanefî düşüncenin bölgede yayılmasına katkı sağlamıştır.⁷⁶

6. Hanefî Düşüncenin Diğer Horasan Şehirlerine Yayılması

Ebû Yûsuf'un öğrencisi Abdülkerim b. Muhammed el-Cürcânî (ö.?),

⁷⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 15/186.

⁷¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/347, 51-52; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*, 10-12.

⁷² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/20.

⁷³ Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: TTK Yayınları, 2013), 17.

⁷⁴ Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, *Usûli'd-dîn 'inde'l-imâm Ebî Hanîfe* (Riyad: Dâru's-Samî, 1996), 621.

⁷⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 18/39-40; Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1998), 95.

⁷⁶ Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*, 160.

tahsilini tamamladıktan sonra döndüğü Cürcân'da Hanefî düşüncenin yayılmasına büyük katkılarda bulunmuştur. Ebû Yûsuf, Horasan'dan ondan daha fakih birinin ders halkasına gelmediğini belirterek övgüde bulunmuştur.⁷⁷ Ebû Yûsuf'un bir diğer öğrencisi Hâlid b. Sabîh el-Mervezî'nin (ö.?) oğlu Heysem de babası gibi Cürcân'da kadılık yapmıştır.⁷⁸

Ders halkasında yetiştirdiği öğrencileriyle öne çıkan Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin talebelerinden Ali b. Şehriyâr el-Esterâbâdî (ö.?), Cürcân'da hocasından İmam Muhammed'in kitaplarını rivayet etmiştir. Ondan da Hameveyh b. Sehl el-Mesâilî (ö.?) ve Ca'fer b. Ahmed b. Behram (ö.?) rivayette bulunmuştur.⁷⁹ Bu şehirde öne çıkan bir diğer fakih Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed et-Tarhânî (ö.?), fıkıh yanında hadis ilmiyle de meşgul olmuştur.⁸⁰

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in öğrencisi Furât b. Nasr el-Herevî (ö. 236/850), rivayetleriyle Herat'ta Hanefîliğin yayılmasına katkıda bulunmuştur.⁸¹ Onun İmam Muhammed'in tüm kitaplarını rivayet etmiş olma ihtimali çok yüksektir.

Ebû Yûsuf'un öğrencisi Muhammed b. Hâlid el-Hanzalî (ö. 264/878), Esterâbâd'da bir cami inşa ederek burada hocasından tahsil ettiği fıkıh ilk defa tedris ettirmiştir.⁸² Hatta bu bölgede ilk fıkıh derslerinin bu camide yapıldığı belirtilmiştir. Muhammed b. Hâlid, burada Muhammed b. Fadl b. Atiyye'den de rivayette bulunmuştur.⁸³

İmam Muhammed'in öğrencisi Eyyûb b. Hasan en-Nîsâbûrî (ö. 251/865), Nasrâbâd'a yerleşmiş ve derslerine buradaki mescitte devam etmiştir. Ayrıca onun sûfî kişiliği ve kerametlerine ilişkin anlatılanlar daha geniş kitleler üzerinde etkili olmasını sağlamıştır.⁸⁴ İsmail b. Tevbe el-Kazvînî (ö. 247/861), Kazvin'e yerleşmiş ve İmam Muhammed'den rivayette bulunmuştur.⁸⁵ İmam Muhammed'in öğrencilerinden Sûre b. Hasan el-Elvezzânî (ö.?), çalışmalarını Serahs'ta sürdürmüştür.

⁷⁷ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/551.

⁷⁸ Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf Sehmî, *Târîhu Cürcân*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 483.

⁷⁹ Sehmî, *Târîhu Cürcân*, 533.

⁸⁰ Sehmî, *Târîhu Cürcân*, 539.

⁸¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/405.

⁸² Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/53; Sehmî, *Târîhu Cürcân*, 406.

⁸³ Sehmî, *Târîhu Cürcân*, 406.

⁸⁴ İbn Bey' en-Nîsâbûrî, *Telhîsu Târîhi Nîsâbûr*, 20/175.

⁸⁵ Kelbî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 1/286.

C. Hanefî Düşüncenin Mâverâünnehir Bölgesinde Yayılması

Buhara, Semerkant ve Nesef gibi şehirleri içine alan Mâverâünnehir, Ceyhun ve Seyhun nehirleri arasında kalan geniş bir alanı kapsar.

Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Fadl b. Atıyye (ö. 180/796), Buhara'ya göç edip yerleşmiştir. Burada tesis ettiği ders halkasında yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs el-Buhârî (ö. 217/832) de bulunmaktadır.⁸⁶ Ebû Hafs el-Kebîr, ondan fıkıh tahsil etmiş ve sonrasında Irak'a gelerek İmam Muhammed'in ders halkasına katılmıştır. Ebû Hafs el-Kebîr, İmam Muhammed'in eserlerini Buhara'da rivayet etmiştir. Ayrıca râvilerin arasında en güvenilir olanlardan biri kabul edilmiştir.

Muhammed b. Fadl'ın akranları Muhammed b. Kâsım el-Esedî, Muhammed b. Selâm, İsa Gancâr, Mâverâünnehir'de Ebû Hanîfe'nin ilmini yaymışlardır. İshak b. Bişr de (ö.?) Buhara'ya yerleşmiş, halife Me'mûn döneminde kimsenin cevaplayamadığı meseleleri toplayarak onun iltifatına mazhar olmuştur.⁸⁷ Benzer bir olay Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Semerkantlı Ebû Mukâtil es-Semerkandî için anlatılır.

Ebû Mukâtil Hafs b. Selem es-Semerkandî (ö. 208/823), çok uzun yıllar Ebû Hanîfe'nin yanından ayrılmamış, özellikle onun itikadî görüşlerini içeren eserlerini Mâverâünnehir bölgesine taşımıştır. Bu bölgede Mâtürîdî mezhebinin ortaya çıkışında onun da katkısı bulunmaktadır. Yine Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Mukâtil Şerîk İbn Ebû Abdülmelik el-Utkî, hocasının ilmini Mâverâünnehir bölgesinde yaymaya gayret etmiştir.⁸⁸

Horasan ve Mâverâünnehir'de Hanefiliğin yayılmasında en büyük katkıyı yapanlardan biri de Ebû Süleyman el-Cüzcânî'dir. Zira onun yetiştirdiği talebeler bu bölgedeki şehirlerde kadılık gibi resmi görev almış veya ders halkaları tesis etmişlerdir.⁸⁹ Özellikle öğrencileri Nusayr b. Yahyâ ve Muhammed b. Seleme, Belh ve Mâveraünnehir'de İmam Muhammed'in eserlerini okutup, rivayet ederek Hanefiliğin yayılmasında önemli rol oynamışlardır.

Ebû Yûsuf'un öğrencisi Eflah b. Muhammed b. Zur'a' es-Sülemî, Ebû Hanîfe'nin kelamî görüşlerini Buhara'ya taşıyan ilk kişidir. Ebû Hafs el-Kebîr, ondan Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini öğrendikten sonra İmam

⁸⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/553.

⁸⁷ Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*.

⁸⁸ Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 224-225.

⁸⁹ Öğrencileri için bkz. Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 1/277-278; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/160, 88, 129, 136, 246, 275, 363, 2/200; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 59.

Muhammed'in derslerine katılmak üzere Irak'a gitmiştir.⁹⁰ Eflah b. Muhammed'in Buhara'daki çalışmalarının bölge halkı üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Buhâra'da Hanefiliğin yayılmasında belki de İslam tarihinde ilk defa "medrese" olarak adlandırılmayı hak eden ilmî faaliyetin büyük bir etkisi olmuştur. Buhara'da Hanefilerin liderliğini yapan, doğunun fakihî unvanına sahip Ebû Hafs el-Kebîr, Mâverâünnehir'de Hanefiliğin gelişmesinde büyük bir öneme sahiptir.⁹¹ Onun başlattığı çalışma ve yetiştirdiği öğrenciler, bölgede asırlarca etkili olmuş, bunun neticesinde mezhep literatürüne çok önemli katkılar sağlanmıştır.⁹² Ebû Hafs'ın ders halkasını Buhara'nın bir köyünde tesis ettiği ve çok sayıda öğrencisi olduğu belirtilmiştir.⁹³ Kaynaklarda Ebû Hafs el-Kebîr veya oğlu Ebû Hafs es-Sağîr'in inşa ettiği bir medreseden bahsedilmekte ve bu medresenin 361/972 yılında hala faaliyetlerine devam ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁴ Bu medrese, çok sayıda öğrenci yetiştiren Ebû Hafs el-Kebîr tarafından kurulmuş ve oğlu Ebû Hafs es-Sağîr (ö. 264/878) tarafından devam ettirilmiş olması gerekir.⁹⁵ Muhtemelen onun vefatından sonra da öğrencileri bu medreseyi korumuş ve faaliyetlerini devam ettirmiştir. Ebû Bekir b. Şâhuveyh'in (ö. 361/972) ve Ebû Hafs el-Kebîr'in soyundan gelen Ahmed b. Mes'ûd'un (ö. 655/1257) bu medresede ders verdiği göz önünde bulundurulduğunda bu medresenin faaliyetlerinin asırlar boyu devam ettiği ortaya çıkmaktadır. Büyük bir ihtimalle mezhebin en önemli iki râvisi Ebû Hafs el-Kebîr ve Ebû Hafs es-Sağîr, İmam Muhammed'in kitaplarını burada rivayet etmiştir. Burada Hanefî düşüncesinin hem itikâdî hem de fikhî yönüyle öğretildiği de muhakkaktır. Dolayısıyla bu medresenin faaliyetleri çerçevesinde yapılan çalışmaların Hanefî düşüncesinin bu bölgeye hâkim olmasına yaptığı katkı çok büyük olmuştur. Ayrıca Ebû Hafs el-Kebîr ile İmam Buhârî arasında çekişmeyi konu edinen rivayete göre Ebû Hafs, İmam Buhârî'nin ehil olmadığı gerekçesiyle

⁹⁰ Murat Şimşek - Şaban Kütük, "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme", *İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 119.

⁹¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/37-38; Mehmet Boynukalın, "Mukaddime", *el-Asl*, kitap editörü Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 93.

⁹² Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicrî VI. Asrın Sonuna Kadar)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 200.

⁹³ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/3.

⁹⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/47-48.

⁹⁵ Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 52/251.

Buhara'da fetva vermesini yasaklamıştır. Ebû Hafs, onu denemek için aynı koyun veya ineğin sütünü içen çocukların süt kardeşliği nedeniyle birbirine haram olup olmayacağını sormuş, İmam Buhârî de haram olacağı cevabını vermiştir. Bunun üzerine Buhârî şehirden çıkarılmıştır. Leknevî, böyle bir olayı gerçeklikten uzak görür. Buhârî gibi büyük bir âlim için bu durumu mümkün görmez.⁹⁶ Diğer taraftan Buhârî'nin şehirden çıkarılması ile ilgili başka bir rivayet zikredilir. Buna göre Buhârî, "Kulların fiilleri yaratılmıştır. Benim Kur'an okumam yaratılmıştır." gibi i'tizâl görüşlerini çağrıştıran sözleri nedeniyle Buhara'dan çıkarılmıştır.⁹⁷ Bunun dışında Buhârî'nin evine gelerek çocuklarına kendi kitaplarını okumasını isteyen valinin isteği geri çevirmesi sebebiyle şehirden sürüldüğü rivayet edilmiştir.⁹⁸ Buhârî'nin şehirden sürülmesiyle ilgili bu üç rivayet arasında sonuncusu daha gerçek gibi görünse de ilk rivayet ehl-i re'y ile ehl-i hadis çekişmesini göstermesi açısından önemlidir. Rivayetlerin öncesi ve sonrası birlikte değerlendirildiğinde Hanefî düşünceye sahip olanların ehl-i hadisten birinin şehirden sürülmesini zafer şeklinde algıladıkları anlaşılmaktadır. Bu durum her iki grubun aralarında ciddi bir çekişmenin varlığını ortaya koymaktadır. İkinci rivayet, Buhara'da Mu'tezile'ye karşı sergilenen tavrı göstermesi açısından önemlidir. Buna göre Buhara ehl-i re'y fukahâsının i'tizâl düşüncesine karşı çıktığı ve Mu'tezilîlerin burada barınmasına izin vermedikleri sonucu çıkarılabilir.

Abdullah b. Mübârek ve Ebû Hafs el-Kebîr'in öğrencilerinden Ahmed b. Azîz, Kuteybe b. Müslim'le birlikte Horasan'a gelmiş ve buradan Nesef yakınlarındaki Bezde köyüne geçip yerleşmiştir. Hanefî düşünceye sahip olduğu belirtilen Ahmed b. Azîz, el-Bezî (el-Bezdevî) nisbesine sahiptir. O, bu bölgede tedris çalışmalarında bulunmuştur.⁹⁹ Tirmiz halkının imamı Abdülaziz b. Hâlid, bu bölgede hocasının fikhını yaymış, Tirmiz ve Sağâniyân'da kadılık yapmıştır.¹⁰⁰

D. Hanefî Düşüncenin Mısır ve Kuzey Afrikaya Girişi ve Yayılması

1. Hanefî Düşüncenin Kuzey Afrika'da Yayılması

Ebû Hanîfe'nin derslerine en az katılım kuzey İfrîkiyye (Tunus ve

⁹⁶ Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, 18.

⁹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/617-618; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 20/153-154; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, 18-19.

⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhu*, 2/32; İbn el-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mulûk*, 12/119.

⁹⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/177.

¹⁰⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/493, 555.

çevresi) ve Mısır bölgelerinden gerçekleşmiştir. Bunda Ebû Hanîfe'nin ilim halkasının yer aldığı Kûfe ile bu bölgeler arasındaki etkileşimin az olması, söz konusu bölgelerden hac veya umre için gelenlerin o dönemde ilmî şöhreti İslam dünyasına yayılmış olan İmam Mâlik ve Medine ekolü ile muhatap olmaları, bölge halkının sade yaşam tarzının Medine şartlarına benzemesi sebebiyle İmam Mâlik'in içtihatlarının yaygın olarak benimsenmesinin etkisi bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin Kayrevanlı öğrencisi Abdullah b. Ferrûh (ö. 176/792), hocasının görüşlerini İfrîkiyye ve Sicilya'ya ilk götüren fakihdir. İbn Ferrûh, bölgeye gelinceye kadar burada ehl-i hadis yaygındı. Onun çalışmalarıyla bölgede Hanefilik yayılmaya başlamıştır. İbn Ferrûh, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil etmiş ancak başlangıçta İmam Mâlik'e daha çok itimat etmiştir. İfrîkiyye'ye döndüğünde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin daha doğru olduğu kanaatine varmış ve onun mezhebine meyletmıştır. İbn Ferrûh, Kayrevan'a döndükten sonra buradaki Ukbe Camii'nde bir ders halkası oluşturmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹⁰¹ Öğrencileri arasında Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm et-Teymî (ö. 200/818), Ebû Tâlib Abdullah b. Osman el-Ebzârî, Ebû Muhriz Muhammed b. Abdullah el-Kinânî (ö. 214/829), Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Hassân el-Yahsubî, Hubeyb b. Saîd, Zürâra b. Abdullah bulunmaktadır.¹⁰² İbn Ferruh ve onun öğrencilerinin çalışmaları neticesinde bölgede Hanefiliğin yaygınlaştığı ve Esed b. Furât'ın kadı olmasına kadar bu durumun devam ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰³

Kuzey Afrika'da İbn Ferrûh'un öğrencisi Ebû Muhriz Muhammed b. Abdullah el-Kinânî, Ağlebîler tarafından 191/806 yılında kadı tayin edilmiştir.¹⁰⁴ Onun Esed b. Furât'la (ö. 213/828) birlikte aynı şehirde kadılık yaptığı, bu durumun da ilk kez olduğu belirtilmiştir. Ayrıca İmam Mâlik'ten rivayette bulunan Muhammed b. Abdullah'ın Ebû Hanîfe'nin mezhebine meylettiği de ifade edilmiştir.¹⁰⁵ İbn Abdûn olarak tanınan Muhammed b.

¹⁰¹ Arif Köten, "İbn Ferrûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/493.

¹⁰² Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Acar, *Endülüste Hanefilik* (Konya: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 157-167.

¹⁰³ Ahmed b. İsmail b. Muhammed Teymûr, *Nazara târihiyye fî hudûsi'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erbaa* (Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1990), 53 Ayrıca 1. dipnota bkz.

¹⁰⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 15/380; İbn Yunus, *Târîhu İbn Yunus el-Mısırî*, 2/213-214.

¹⁰⁵ Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed el-Mağribî, *Tabakâtu ulemâi İfrîkiyye ve kitâbu Tabakâti ulemâi Tûnus* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnâniyye, ts.), 84; İbn Sâlim Muhammed

Abdullah, Ahmed b. İbrahim tarafından 275/888-277/889 yılları arasında Kayrevân kadısı olarak görevlendirilmiştir.¹⁰⁶

Hanefî mezhebinin ilk dönemlerde bölgede yayılmasında İmam Mâlik'in öğrencilerinden Esed b. Furat'ın önemli bir etkisi ve katkısının olduğu görülmektedir. İmam Muhammed'in evinde misafir edip ders verdiği Esed b. Furât, Ebû Yûsuf ve Esed b. Amr'ın derslerine de katılmıştır. 181/797 yılında İfrîkiyye'ye dönen Esed b. Furât, Kayrevan kadısı olarak görevlendirilmiştir.¹⁰⁷ Bir başka rivayete göre Esed b. Furât, İmam Muhammed'in yanında eğitimini tamamlayıp Mağrib'e döndüğünde iki genç ona talebe olmuş ve ondan Ebû Hanîfe'nin görüşlerini öğrenmiştir. Onların çalışmaları ile bu bölgede Hanefilik yaygınlaşmıştır.¹⁰⁸ Diğer bir rivayete göre İfrîkiyye ve Mağrib'de önceleri Hanefilik yaygınken Ali b. Ziyâd, İbn Eşres, Behlûl b. Râşid sonrasında Esed b. Furat'ın buraya gelişiyle Mâlikîlik bölgede yaygınlaşmaya başlamıştır. Sahnûn'la (ö. 240/854) birlikte bölgede Mâlikîler çoğunluğu teşkil etmiştir.¹⁰⁹ Abdullah b. Ferrûh ve Esed b. Furât'ın öğrencisi olan Ma'mer b. Mansûr'un (ö. 237/851) Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere olduğu belirtilir.¹¹⁰ Esed b. Furât ve Zeyd b. Beşîr el-Endelûsî'den rivayetleri bulunan Süleyman b. İmrân (ö. 270/891), Ağlebîler döneminde önce Bâce kadılığı yapmış, Sahnûn'un vefatından sonra da İfrîkiyye kadılığına getirilmiştir. O, Bâce kadılığı sırasında Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre hüküm verdiği gerekçesiyle Sahnûn'a şikâyet edilmiştir.¹¹¹ Süleyman b. İmrân'ın Mâlikîleri cezalandırdığı da rivayet edilir.¹¹² Bu rivayete göre mezhepler arası çekişmeler bu bölgede de yaşanmıştır.

Rivayete göre Esed b. Furât, Kayrevan'a döndüğünde kitabı *el-Esediyye* büyük ilgi görmüştür. Ancak bu esere ehl-i hadis ulemâsı tarafından birtakım eleştiriler yöneltildi. Bu eleştirileri yöneltenlerden biri de öğrencisi

b. Muhammed Mahlûf, *Şeceratu'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/137-138.

¹⁰⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/66-67; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/223/224.

¹⁰⁷ Mağribî, *Tabakâtu ulemâi İfrîkiyye ve kitâbu Tabakâti ulemâi Tûnus*, 82-83.

¹⁰⁸ Teymûr, *Nazara târihiyye fî hudûsi'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erbaa*, 54.

¹⁰⁹ Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa el-Yahsubî, *Tertibu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. (Muhammediye: Matbaatu Fidâle, 1970), 1/25.

¹¹⁰ Mağribî, *Tabakâtu ulemâi İfrîkiyye ve kitâbu Tabakâti ulemâi Tûnus*, 112.

¹¹¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/246; Ebû Abdullah Muhammed b. Osman es-Senûsî, *Müsâmerâtu'z-zarîf bi husni't-ta'rîf*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/39-40.

¹¹² Muhammed Mahfûz, *Terâcîmu'l-müellifîn et-Tûnusiyîn* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/187.

Sahnûn'du. Esed b. Furât, tespit edilemeyen bir sebepten dolayı diğer öğrencilerinin aksine Sahnûn'un *el-Esedîyye*'yi edinmesini istememişti. O da başka yollardan edindiği bu eseri Mısır ve Hicaz'a çıktığı yolculukta beraberinde götürmüştür. İki yıl süren bu yolculuğu esnasında İmam Mâlik'in talebeleri başta olmak üzere pek çok âlimle görüşmüştür. Bunlardan bir olan İbnü'l-Kâsım'a *el-Esedîyye*'yi de arz etmiştir. Sahnûn'un bu çalışmaları neticesinde *el-Esedîyye* üzerinde birtakım tashihler ve ilaveler yapılmıştır. Sahnûn, İbnü'l-Kâsım'ın vefat ettiği 191/807 yılında Kayrevan'a döndüğünde Esed b. Furât, bu durumu hoş karşılamamıştır. O, bu tarihten sonra Ebû Hanîfe'nin görüşlerini rivayet etmeye başlamıştır.¹¹³ Esed b. Furât, bazı meselelerde Ebû Hanîfe'nin içtihatlarını İmam Mâlik'in içtihatlarına tercih ederdi. Bu bağlamda Esed b. Furât'ın, beslendiği ehl-i hadis ve ehl-i re'y ekollerini mezcettiği ve mezhep taassubu gütmeye başladığı söylenilebilir. Esed b. Furât'ın ders halkasına katılıp Hanefî düşünceye sahip olan öğrencileri arasında Ma'mer b. Mansûr, Muhammed b. Kâdim, Ebû Sinan Zeyd b. Sinan, Ebû'l-Fazl Abbâs es-Sidrî, Ali b. Kesîr, Süleyman b. İmrân, Ebû'l-Minhâl ve Kâsım b. Ebû'l-Minhâl bulunmaktadır.¹¹⁴ Ayrıca bu bölge fukahâsı arasında bulunan kadı Ebû'l-Kâsım et-Tûrî, Ebû'l-Abbâs b. Zürzür, Hişâm b. Irâkî, Ebû Akkâl b. Cürçür, Abdullah b. Muhammed el-Eşec ehl-i re'y olarak zikredilmiştir.¹¹⁵ Esed b. Furât ve öğrencilerinin çalışmaları Kuzey Afrika, Sicilya ve Endülüs'te Hanefîliğin yayılmasını sağlamıştır. Ebû Zehrâ, Esed b. Furât'ın İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin ashabından ders aldığını ancak daha çok Ebû Hanîfe'nin mezhebine meylettğini belirtmektedir. O, Hanefîliğin kuzey Afrika'da yaygınlaşmasını Esed b. Furât'ın çalışmalarına bağlar.¹¹⁶

Rivayetler incelendiğinde Esed b. Furât'ın Kayrevan'a dönüşüyle Hanefîliğin yaygın olduğu İfrîkiyye'de Malikîlik de yaygınlaşmaya başlamıştır. Diğer taraftan Esed b. Furât'ın Kayrevan'a geldiğinde Ebû Hanîfe'nin içtihatlarını rivayet etmesi, Ebû Hanîfe'ye olan ilgiyi artırdığı anlaşılmaktadır. Ancak Sahnûn'un Kayrevan'a dönerek ders halkasını tesis etmesi ve 234/849 yılında kadı olarak görev almasıyla birlikte bu bölgelerde Mâlikîler, sayıca üstün duruma geçmişlerdir. H. III. asrın sonunda Ağlebîlerin,

¹¹³ Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/366.

¹¹⁴ Acar, *Endülüste Hanefîlik*, 167-171.

¹¹⁵ Acar, *Endülüste Hanefîlik*, 172-174.

¹¹⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1960), 463; Bekir Karadağ, "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 75-100.

tarih sahnesinden çekilmesiyle bölgeye Şîî Fâtımîler hâkim olmuştur.¹¹⁷

2. Hanefî Düşüncenin Mısır'da Yayılması

Mısır hicrî ikinci asrın ortalarında İmam Mâlik'in Mısırlı olan ashabının ve Mısır'a sonradan yerleşen Leys bin Sa'd'ın fikhî görüşlerinin etkisi altındaydı. İmam Şâfiî'nin hicrî üçüncü asrın başında şehre intikaliyle birlikte bölgede Şâfiî mezhebi de yaygın hale gelmiştir. Mısır'da başlangıçta Hanefî fıkıh görüşünün neredeyse hiç yer almadığı, zaman içinde şehre atanan bazı kadılar aracılığıyla Hanefiliğin Mısır'da tanınır hale geldiği görülmektedir. Hicrî 164/780 yılında İsmail b. Yesa' el-Kindî (168/784), Mısır'da Ebû Hanîfe'nin içtihatlarıyla kadılık yapan ilk fakihtir. Mısır'da onun dönemine kadar Ebû Hanîfe bilinmemekteydi.¹¹⁸ Görevi boyunca Ebû Hanîfe'yi takip eden İsmail b. Yesa' çalışmalarıyla bu bölgede Ebû Hanîfe'nin tanınmasını sağlamıştır. Mısır'a Bağdat'tan tayin edilen Muhammed b. Mesrûk (177/793-184/800 arası) gibi bazı kadılar da Ebû Hanîfe'nin içtihatlarıyla görevlerini yerine getirmişlerdir.

Kadı Şuayb b. Süleyman (ö. 204/820) ve oğlu Süleyman'ın Mısır'a yerleşmesi ve burada bir ders halkası tesis etmesi mezhebin burada yayılmasına katkı sağlamıştır. İmam Şâfiî (ö. 204/820) Mısır'a geldiğinde burada Hanefî ders halkasının başında Şuayb b. Süleyman vardı. Süleyman b. Şuayb (ö. 278/891), Mısır'da Tahâvî (ö. 321/933) gibi Hanefî bir imam yetiştirmiştir.¹¹⁹ 205/820 yılında Mısır kadılığına başlayan İbrahim b. Cerrâh el-Mâzenî (ö. 217/832), Mısır'a yerleşen Ali b. Mi'bed er-Rakkî (ö. 218/833), yine burada kadılık yapan Fadl b. Gânim (ö. 236/850), Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884) ve Ahmed b. Ebû İmrân (ö. 280/893) Mısır'da Hanefiliğin temsilcileri olmuşlardır.¹²⁰ Mısır, 273/886 yılından itibaren Tolunoğulları hakimiyetine girmiştir.

E. Hicrî IV. Asırda Hanefî Mezhebinin Yayılımı

İslam'ın yayılmasında etkili bir role sahip olan sınır koruma karakolu olarak nitelendirilebilecek ribâtların Hanefî mezhebinin de yayılmasında etkili olduğu söylenebilir. Ribâtların tarihsel süreçte rolleri kısmi

¹¹⁷ Bölgede Hanefiliğin zayıflamasıyla ilgili bkz. Acar, *Endülüste Hanefilik*, 178 vd.

¹¹⁸ Ebû Amr Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*, thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 268-269.

¹¹⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/252.

¹²⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/36, 379; Abdurrahman b. Ahmed İbn Yunus, *Târîhu İbn Yunus el-Misrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 2/155, 27-28; Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*, 339-341.

değişikliklere uğramıştır. Ribâtlar, sınır karakolundan hankâh ve zâviyeye kadar çeşitli amaçlarla kullanılmıştır. Bilindiği üzere ribâtlar ilk olarak sınırları korumak üzere inşa edilmiştir. Ribâtlarda belli sayıda asker, onların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde silah depoları, talimgâhlar, dinlenecekleri odalar, hamam, yemek pişirilen yerler vb. bulunuyordu. İlerleyen dönemlerde askerlerin arasında murâbit denilen gönüllüler de katıldı. Bunlar savaş zamanı savaşa iştirak eder, diğer zamanlarda da ibadet, zikir, irşad ve tebliğle meşgul olurlardı. Hicrî ikinci, üçüncü ve dördüncü asırlarda Hanefîler arasında ribâtlarda yaşayan çok sayıda murâbit bulunmaktaydı. Horasan ve Mâerâünnehir'deki Hanefîler genellikle zahit ve sûfî niteliğe sahip olup genellikle bu ribâtlarda cihat ve tebliğle meşgul olmuşlardır. Özellikle İmam Mâturîdî'nin (ö. 333/944) hocası Ebû Bekir el-Cüzcânî, arkadaşları ve talebeleri bu ribâtlarda gazi, esnaf ve tüccarlar arasında faaliyet göstermişlerdir.¹²¹ Buralarda Müslüman olanlara Kur'an, hadis, fıkıh vb. ilimler öğretiliyordu. Sonraki dönemlerde ribâtlar sûfî ve zahitlerin kullandığı eğitim-öğretim mekanlarına dönüşmüştür.¹²² Ribâtlarda kalan âlimlerin er-Ribâtî nisbesi aldıkları görülmektedir.¹²³ Semerkant'ta Gaziler Ribâtı'nda İmam Mâturîdî akaid ve kelim, Hakîm es-Semerkandî de (ö. 342/953) hikmet ilmini okutmuşlardır. Hatta burada Şîilerle münazara etmişler ve onlara galip gelmişlerdir. Bundan sonra bölgede ehl-i sünnet güçlenmiştir.¹²⁴

Yaşadığı dönemde ilim beldelerinin birçoğunu dolaşan ve bu bölgelerdeki ilmî durum, mezheplerin konumu ve birbiriyle ilişkisi, ulemânın birbiriyle, siyasetle ve halkla ilişkisi konusunda önemli bilgiler veren Makdisî (ö. 390/1000), yaşadığı asırda 28 mezhebin bulunduğunu, bunların Şia, Hâricîlik, Mu'tezile ve Mürchie kaynaklı olduğunu, bu dört mezhebin kaynağının ise Hz. Osman'ın katli olduğu tespitini yapar. Makdisî, fıkıh mezheplerini Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, ve Davûdî (Zahiriyye) şeklinde sıralar. Ashâbu'l-hadîs olarak, Hanbeliyye, Râhaviyye Evzâiyye ve Münziriyye'yi zikreder. Makdisî, Mu'tezile, Neccâriyye, Küllâbiyye ve Sâlimiyye'yi kelim

¹²¹ Ashirbek Muminov, "Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Semerkand'daki Muasırları", çev. Rysbek Alimov, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 34.

¹²² Ribât ile ilgili bkz. İsmail Yiğit, "Ribât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/76-79.

¹²³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/70, 69 vd. Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, 2/14.

¹²⁴ Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul, Doçentlik Tezi, 2001), 24.

mezhepleri olarak ifade eder.¹²⁵

Makdisî, kendi döneminde Irak bölgesinde fukahâ ve kadıların çoğunun Hanefî olduğunu, Bağdat'ta çoğunluğun Hanbelî ve Şîî olduğunu kaydeder. Özellikle Kûfe'de Şîîlerin çoğunlukta olduğunu belirtir. Ayrıca Mâlikî, Eş'arî, Mu'tezilî, Neccârî fukahânın bulunduğunu belirtir.¹²⁶ Hanefiliğin doğduğu yerde onların çoğunlukta olmaması dikkat çekicidir. Hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğinden sonra Bağdat'ın Şîî Büveyhîlerin eline geçtiği hatırdadır tutulmalıdır. Makdisî, Akûr adı verilen Fırat ve Dicle nehirleri arasında kalan bölgede, güneyi dışında, Müslümanların mezheplerinin sünnet ve cemaat olduğunu, güneyde ise Mu'tezîlerin bulunduğunu ve bölgede re'yci olarak Hanefî ve Şafiîlerin bulunduğunu belirtir.¹²⁷ Makdisî'nin Mu'tezile'yi, sünnet ve cemaat mezhebi olarak değerlendirmemesi yaşadığı dönem açısından dikkat çekicidir. O, Mu'tezile'nin akla fazlaca ehemmiyet vermesi sebebiyle böyle bir değerlendirmeye gitmiş olabilir.

Makdisî, Şam bölgesinde Taberiyye mezhebinin çoğunlukta olduğunu, Dımaşk camiinde Şâfiî fakihlerin bulunduğunu, Hanefî mezhebine mensup kimselerin az olmasına rağmen bu bölgede görev yapan kadıların Hanefî olabileceğini belirtir. Ayrıca Mescid-i Aksâ'da Hanefîlerin defterden okudukları bir zikir meclisi bulunduğu kaydedilir.¹²⁸ Bu meclis muhtemelen Hanefî olan Kerramîlere aittir. Makdisî, Mısır'da Hanefîlerin varlığından bahsetmezken Kuzey Afrika'da, Mâlikîlerin çoğunlukta olmakla birlikte yer yer Hanefî ve Şafiîlerin bulunduğunu ifade etmektedir.¹²⁹

Makdisî, Merv'de Hanefîlerin çoğunlukta olduğunu, her gece güzide insanların bir mecliste toplandığını, Ebû Hanîfe'yi bilen bir fakihin müzakereler yaptığını, şehirde medreselerin bulunduğunu ve her müderrisin bir görevi olduğunu belirtir.¹³⁰

Makdisî, Horasan bölgesinde Şaş'ın köyleri, Îlâk, Tûs, Nesâ, Abîverd, Tarâz, Sanagâc, Buhara'nın köyleri, Senc, Dandânakân, Esferâyin, Ceveyân dışında Hanefîlerin çoğunlukta olduğunu, buralarda ise Şafiîlerin

¹²⁵ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1991), 37-38.

¹²⁶ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 127, 126.

¹²⁷ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 142.

¹²⁸ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 179-180, 182.

¹²⁹ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 236.

¹³⁰ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 310-311.

bulduğunu belirtir.¹³¹ Ayrıca Ahfez'de bulunan çok sayıda Hanefînin arasında büyük fukahâ ve imamları bulunduğunu belirtilmiştir.¹³²

Makdisî, Cürcan'ın çoğunun, Taberistan'ın bir kısmının, Rehâb bölgesindeki Debil'in ekserisinin Hanefî olduğunu, bazı şehirlerde çoğunlukta olmasa da Hanefîlerin bulunduğunu, Cebâl bölgesinde Hanefîlerin çoğunlukta olduğunu ayrıca köylerde yaşayan Hanefîlerin Za'ferâniyye'den, diğerlerinin Neccâriyye'den olduklarını belirtir.¹³³ Ayrıca Fârs bölgesinde Hanefîlerin çok olduğunu, Sind bölgesindeki kasabalarda da Hanefîlerin bulunduğunu belirtilmiştir.¹³⁴

Makdisî'nin Duhistan'da ashab-ı hadisin ve Hanefîlerin kendilerine ait camilerinden bahsetmesi manidardır.¹³⁵ Bu durum mezhep taassubundan kaynaklanabileceği gibi bu camilerin her birinde bulunan Hanefîlerin ve ashab-ı hadisin ders halkasına işaret etmek istenmiş olması da mümkündür. Ancak onun sık sık mezhep taassubundan bahsetmesi ve bazı âlimlerin mezhep taassubu ile ilgili eleştirilerine yer vermesi ilk ihtimali kuvvetlendirmektedir.¹³⁶

Sicistan'ta Hanefî olan Semekiyye ile Şafiî olan Sıddikiyye arasında çatışmaların yaşandığı, hatta kan döküldüğü ve sultanın araya girdiği, Serahs'ta Hanefî olan Arûsiyye ile Şafiî olan Ehliyye arasında çatışmaların var olduğu, Merv, Belh ve Semerkant gibi birçok şehirde mezhep taassubunun olduğu belirtilmiştir.¹³⁷

Makdisî, Rey'de Hanefîlerin çoğunlukta olduğunu, bunların Neccâriyye'den olduklarını belirtir. Ancak köylerdeki Hanefîlerin Za'ferâniyye olduklarını, bunların halku'l-Kur'an meselesinde Neccâriyye'den ayrıldıklarını belirtir. O, halkın bu konuda fukahâyâ tâbi olduklarını ayrıca Rey'de halku'l-Kur'an hususunda tutuculuğun yaygın olduğunu ifade eder.¹³⁸

Dönemin Belh meşâyihından Ebû Abdullah Muhammed b. Huzeyme el-Kallâs el-Belhî (ö. 314/926), hadis çalışmaları ile öne çıksa da farklı içtihatlarıyla Hanefî düşüncesinin yerleşmesi için çaba göstermiştir. Onun

¹³¹ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 323.

¹³² Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 415.

¹³³ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 365, 379, 395.

¹³⁴ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 439, 481.

¹³⁵ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 359.

¹³⁶ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 366-367.

¹³⁷ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 336.

¹³⁸ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 394, 395, 396.

kanın temiz olması ve abdesti bozmayacağı görüşünde olduğu, Muhammed b. Seleme'nin de bu hususta ona tabi olduğu, ayrıca bu görüşün Ebû Yûsuf'tan da rivayet edildiği belirtilmiştir. Onun mezhep içi görüşlerini derlediği *el-İhtiyârât fî'l-mezheb* adlı bir eseri olduğu da belirtilmiştir.¹³⁹ Tahâvî, aynı isme sahip çağdaşı, Şâfiî âlim Ebû Amr Muhammed b. Huzeyme el-Basrî'den (ö. 311/923) çokça rivayette bulunmaktadır. Ebû Amr, Mısır'a yerleşmiş burada hadis rivayet etmiştir. Tâhâvî ile Belhli Muhammed b. Huzeyme'nin arasında bir ilişki kurulması mümkün görünmemektedir.

Belh'de Hanefiliğin yaygın olması ve burada çok sayıda fakihin yetişmesinden dolayı buraya dâru'l-fıkıh denilmiştir. Ayrıca bu şehre Mürcîliğin de çok yaygın olması deneniyle Mürcîâbâd da denilmiştir.¹⁴⁰ Sâmânî hükümdarının Ramazan gecelerinde münazaralar düzenlediği, kendisinin Hanefî mezhebine meyli olduğu, sultan nezdinde itibarı bulunan Buhara emirinin de Hanefî olduğu ve Hanefî içtihatlarını şehirde uyguladığı belirtilmiştir.¹⁴¹

Ummân, San'â ve Sa'de'de Hanefîlerin, Irak bölgesinde Hanefî fukahâ ve kadıların, Şam bölgesinde belki Hanefî kadıların çoğunlukta olduğu, Hanefî olmayan kasaba ve beldelerin az olduğu belirtilmiştir.¹⁴² Makdisî, Endülüs'te Hanefîlik veya Şafîlik zuhur etse de yasaklandığını ifade eder.¹⁴³ O, İmam Muhammed'e talebelik yapan Esed b. Abdullah'ın (Esed b. Furât'ı kastediyor.) Mağrib'e geri dönmesiyle birlikte Hanefî mezhebinin bu bölgede yayıldığını belirtir. Endülüs'te sultanın huzurunda Hanefîlerle Mâlikîler arasında yapılan bir münazarada sultan, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in nereli olduklarını öğrenince "Bize hicret yurdunun âlimi yeter." diyerek Ebû Hanîfe'nin ashabını huzurundan çıkartmıştır. Hanefî mezhebinin Endülüs'te yayılmamasının sebebi bu olay gösterilmiştir.¹⁴⁴ Ayrıca Sicilyalıların çoğunun Hanefî olduğunu belirttikten sonra Nisâbûr'da bazı Kerrâmî meşâyihinin kitaplarında Mağrib'de 700 civarında tekkeleri olduğu bilgisini okuduğunu belirtir.¹⁴⁵ Makdisî, bu iki bilgiyi arka arkaya vererek Mağrib'de Hanefî mezhebinin Kerrâmîler vasıtasıyla yayıldığını ima etmektedir.

Kuzey Afrika'da Sahnûn ve öğrencilerinin çalışmaları neticesinde

¹³⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/253.

¹⁴⁰ Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 515.

¹⁴¹ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 339, 282.

¹⁴² Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 96, 127, 180.

¹⁴³ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 236.

¹⁴⁴ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 237.

¹⁴⁵ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 238.

Mâlikî mezhebi taassubu oluşmuştur. Makdisî'nin verdiği bilgilere göre Endülüslüler, Allah'ın kitabı ve *el-Muvatta*'dan başka bir şey bilmediklerini söylerler. Hanefilik ve Şâfiîlik zuhur etse de engellemeye çalışırlar. Hele Mu'tezilî, Şîi veya bunların benzeri ortaya çıksa belki de öldürürler. Ayrıca o, Mağrib'den Mısır'a kadar Şâfiîliğin bilinmediğini, buralarda Hanefî ve Mâlikîliğin yaygın olduğunu belirtir. Makdisî, bir gün onlarla bir meseleyi müzakere ederken İmam Şâfiî'nin görüşünü nakledince biri: "Sus, Şâfiî de kim? İki (ilim) deryası vardır. Ebû Hanîfe, doğdakilerin, Mâlik de batının deryasıdır. Bu ikisini bırakıp da sâkî ile mi meşgul olacağız." dedi. Makdisî, bundan Mâlikîlerin İmam Şâfiî'ye kızdıkları sonucuna ulaşmıştır.¹⁴⁶

Sonuç

İslam dünyasında hicrî ikinci asırda pek çok şehirde ilmî faaliyetler yürütülmekle birlikte özellikle Hicaz'da Medine, Irak'ta Kûfe şehri İslam devletinin sırasıyla ilk iki başkenti olmalarının ve bu şehirlerde ilk zamanlardan beri kurulan ilim halkalarının etkisiyle diğer şehirlere göre temayüz etmişti. İmam Mâlik'in fıkıh düşüncesi Hicaz bölgesi dışında özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs hattı boyunca daha fazla yaygınlık gösterirken Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesi ise Kûfe ve Bağdat yanında İslam dünyasının doğu bölgelerinde daha çok yaygınlaşmaya başlamıştı.

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin büyük bir kısmı Ahvaz, İsfahan, Hemedan, Rey, Cürçân, Nesa, Merv, Buhara, Semerkant, Belh, gibi Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm şehirlerinden, yine büyük bir kısmı da Kûfe, Basra ve Bağdat civarından geri kalanların ise Mekke, Medine, Yemen, Bahreyn, Musul ve Mısır'dan gelmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin ders halkasına en çok öğrenci Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerin, daha sonra Irak ve çevresinden, en az öğrenci ise Kuzey Afrika ve Mısır tarafından gelmiştir. Öğrencilerin çoğunluğunun geldikleri bölgelerdeki Hanefî düşüncenin etki alanı ve yayılımı, öğrenci sayılarıyla doğru orantılıdır. Diğer bölgelere nazaran en az öğrencinin geldiği Kuzey Afrika ve Mısır'da Hanefî düşüncenin yayılması sınırlı olmuş, bu bölgelerde özellikle Endülüs'te Mâlikî düşünce ağırlık kazanmıştır. Mısır'da ise İmam Şâfiî'nin buraya yerleşmesinden itibaren onun fıkıh yaygınlaşmaya başlamıştır.

Birçok uzak şehirden gelen öğrenciler, Ebû Hanîfe'nin düşüncelerini bu şehirlerde rivayet etmişler ve onun tanınmasını sağlamışlardır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin öğrencileri, hocalarının görüşlerini tedvin ederek farklı coğrafyalara onun kitaplarının ulaşmasını sağlamışlardır. Özellikle İmam

¹⁴⁶ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 236-237.

Muhammed'in ders halkasına gelen öğrencileri onun eserlerini istinsah ederek beraberlerinde götürmüş, kendi memleketlerinde Ebû Hanîfe'nin fikhını rivayet etmişlerdir. Bu eserler özellikle Horasan ve Mâverâünnehir'de meşhur olmuş ve oralarda ders olarak okutulmaya başlanmıştır.

Ebû Hanîfe'nin mevâlîden olması özellikle yeni Müslüman olan mevâlî öğrencilerin ilim tahsili için onu tercih etmelerine sebep olmuştur. Emevîlerin mevâlîden olan Müslümanlara karşı ırkçı tutum sergilemeleri öğrencilerin tercihlerini bu yönde etkilemiştir. İlim taliplerinin Irak yönüne hareketliliği Ebû Hanîfe vefat ettikten sonra da devam etmiş ve özellikle Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in derslerine uzak şehirlere çok sayıda öğrenci gelmiştir. Bu öğrenciler memleketlerindeki ilim meclisleri ve ders halkalarıyla Irak'takiler arasında köprü vazifesi görmüşlerdir.

İlmî hareketliliğin en önemli sonuçların biri şüphesiz Ebû Hanîfe ve öne çıkan öğrencilerinin hukuk düşüncelerinin uzak şehirlere taşınmasıdır. Bununla birlikte diğer önemli bir sonucu da Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin de taşınmasıdır. Özellikle Mâverâünnehir bölgesinin Ebû Hanîfe'yi daha çok sahiplendiği, özellikle onun itikadî görüşlerine sıkıca bağlı oldukları görülmektedir. Bu bağlılığın neticesinde ilerleyen asırlarda kendisini ehl-i sünnet ve'l-cemaat olarak tanımlayan Mâtürîdî mezhebi doğmuştur.

Hanefî düşüncenin yayılmasındaki önemli sebeplerden biri de özellikle Horasan ve Mâverâünnehir'de Hanefî fukahânın zahidâne bir yaşam tarzı benimsemesi, mutasavvıflarla yakın ilişkiler kurmalarıdır. Bu bölgedeki pek çok Hanefî fakih ribâtlarda hem cihat hem de eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Ribâtları mesken tutan Hanefî fukahânın ayrıca sûfi kimliklerinin olduğu görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin faaliyetleriyle Hanefiliğin yaygınlaşması ve diğer tabirle Irak'ta neşet eden re'y geleneğinin Horasan ve Mâverâünnehir'de kabul görmesi, kadıların bu gelenekte yetişen fukahâ arasından seçilmesini gerektirmiştir. Ayrıca Ebû Yûsuf'un kâdî'l-kudât olmasıyla birlikte onun kadı atamalarında söz sahibi olması ve yargı alanında farklı uygulamaların önüne geçilip yargıda birliğin sağlanmaya çalışılması, Hanefî kadıların atanmasına öncelik tanınmasını sağlamıştır. Ancak bu, tüm kadıların Hanefilerden atandığı anlamına gelmemektedir. Özellikle ilerleyen dönemlerde diğer mezheplerin uzak bölgelere yayılması neticesinde bölge halkının mezhebine göre kadı tayinleri yapılmıştır. Özellikle yeni Müslüman olan bölgelerdeki Hanefî kadıların, o bölgelerde Hanefiliğin tanınmasına katkı sağlamışlardır. Ayrıca kadı olmak isteyen talebeler, bu uygulama karşısında

özellikle Hanefî hocalardan fıkıh tahsil etme yolunu tercih etmiş olabilirler.

Hicrî ikinci asrın son çeyreğiyle birlikte Abbâsî devletinin yargı teşkilâtında büyük söz sahibi olan Hanefî fukaha bir anlamda Hanefî mezhebinin Abbâsî devletinin yarı-resmî mezhebi hüviyetine kavuşmasına aracılık etmiştir. Bu durum, Abbâsîler zamanında Müslüman olan veya kitleler halinde İslam'ı benimseyen Türk topluluklar arasında Hanefîliğin hızlı bir biçimde yayılmasını ve benimsenmesini sağlamıştır.



Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar(lar), makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar(lar), çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

ACAR, Abdullah. *Endülüste Hanefîlik*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.

AVCI, Casim. "Kûfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/339-342. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

BARDAKOĞLU, Ali - ÖZEL, Ahmet. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-27. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

BÂSELÛM, Mecdî. "Mukaddimetü't-tahkîk". *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*. kitap editörü Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

BEZZÂZÎ, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1981.

BOYNUKALIN, Mehmet. "Mukaddime". *el-Asl*. kitap editörü Ebû Abdullah

- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- CEZERÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû'l-Kerem. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1980.
- ÇEKER, Huzeyfe. "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicrî VI. Asrın Sonuna Kadar)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 163-201.
- DÂRİMÎ, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Kitabü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ved'duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâйд. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- Ebû NUAYM el-İSFAHÂNÎ, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974.
- Ebû ZEHRA, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1960.
- Ebû'l-HÂC, Salâh Muhammed. *el-Medhalü'l-mufassal ilâ 'l-fikhi'l-Hanefî*. Amman: Dâru'l-Feth, 2017.
- Ebû'l-HÂC, Salâh Muhammed. *İmâmü eimmeti'l-fukaha Ebû Hanîfe en-Nu'mân*. Amman: Müessesetü'l-Varâk, 2006.
- Ebû'ş-ŞEYH el-İSFAHÂNÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *Tabakâtu'l-muhaddisîn bi İsfahân ve'l-vâridîne aleyhe*. thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- FURAT, Ahmet Hamdi. *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- HAMÎS, Muhammed b. Abdurrahman. *Usûli'd-dîn 'inde'l-imâm Ebî Hanîfe*. Riyad: Dâru's-Samîi, 1996.
- HÂŞİMÎ, Sa'dî b. Mehdî. *Ebû Zur'a er-Râzî ve cuhûduhü fî's-sünneti'n-nebeviyye*. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1982.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşşâr Avvad. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- HAVVÂ, Ahmed Saîd. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. Cidde: Dâru'l-Endelüsü'l-Hadrâ, 2002.
- HORASÂNÎ, Ebû Saîd İbrahim b. Tahmân. *Meşihatü İbn Tahmân*. thk.

- Muhammed Tâhir Mâlik. Dımaşk: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1983.
- İbn ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn BEY' en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Telhîsu Târîhi Nîsâbûr*. çev. Behman Kerîmî. Tahran: Kitaphane-i İbn Sîna, ts.
- İbn EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1952.
- İbn el-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn SA'D el-BAĞDÂDÎ, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn YUNUS, Abdurrahman b. Ahmed. *Târîhu İbn Yunus el-Mısırî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- İbnü'n-NEDİM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İSFAHÂNÎ, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*. thk. Seyyid Hasan Kesrevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- KALLEK, Cengiz. "Esed b. Furât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- KARADAĞ, Bekir. "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefilik". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 75-100.
- KAZVÎNÎ, Abdülkerim b. Muhammed. *et-Tedvînü fî ahbâri Kazvîn*. thk. Azîzullah el-Attârdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- KELBÎ, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980.
- KEVSERÎ, Muhammed Zâhid. *Lemehâtu'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer*. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- KILIÇER, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- KİNDÎ, Ebû Amr Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*. thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- KÖTEN, Arif. "İbn Ferrûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- KUREŞÎ, Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefâ. *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru Hicr, 1993.
- LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasanât Abdülhayy. *Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Firâs en-Ne'sânî. Mısır: Dâru's-Saâde, 1324.
- MAĞRİBÎ, Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtu ulemâi İfrîkiyye ve kitâbu Tabakâti ulemâi Tûnus*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Lübnâniyye, ts.
- MAHFÛZ, Muhammed. *Terâcîmu'l-müellifin et-Tûnusiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- MAHLÛF, İbn Sâlim Muhammed b. Muhammed. *Şeceratu'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- MAKDÎSÎ, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- MEKKÎ, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1981.
- MUMİNOV, Ashirbek. "Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Semerkand'daki Muasırları". çev. Rysbek Alimov. *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- NARŞAHÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer. *Târîh-i Buhârâ*. çev. Erkan Göksu. Ankara: TTK Yayınları, 2013.
- ÖZEN, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul, Doçentlik Tezi, 2001.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- RİBÂT, Hâlid. *el-Câmi'u li ulûmi'l-imâm Ahmed*. Kahire: Dâru'l-Felâh, 2009.
- SAYMERÎ, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- SEHMÎ, Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf. *Târîhu Cürcân*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

- SEM'ÂNÎ, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman İbn Yahyâ. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1962.
- SENÛSÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Osman. *Müsâmerâtu'z-zarîf bi husni't-ta'rîf*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- SIBT İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mirâtu'z-zemân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Ammâr Rîhâvî - Muhammed Rıdvan İrksûsî. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- SÛLEMÎ, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- ŞİMŞEK, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- ŞİMŞEK, Murat - KÜTÜK, Şaban. "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebû Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme". *İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 67-167.
- TEMÎMÎ, Takıyyuddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî. *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1970.
- TEYMÛR, Ahmed b. İsmail b. Muhammed. *Nazara târihiyye fî hudûsi'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erbaa*. Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1990.
- TSAFRİR, Nurit. "The Beginnings of The Hanafî School in İsfahân". *Islamic Law and Society* 5/1 (1998).
- USTA, Aydın. "Sâmânîler Döneminde Hanefî Mezhebi". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı Âzam*. 235-238. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa vd. "Ebû Hanîfe". C. 10. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- VÂİZU BELHÎ, Ebû Bekir Abdullah b. Ömer. *Fedâilü Belh*. çev. Abdullah Muhammed b. Muhammed Belhî. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350.
- VEKÎ', Ebû Bekir Muhammed b. Halef ed-Dabbiyyî'l-Bağdâdî. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî. Mısır: el-Mektebetu't-Târihiyyetü'l-Kübrâ, 1947.
- YAHSUBÎ, Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa. *Tertibu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. thk. İbn Tâvît et-Tancî vd. Muhammediye: Matbaatu Fidâle, 1970.
- YİĞİT, İsmail. "Ribât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. Ankara:

TDV Yayınları, 2008.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tezhîbu Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Ganim Abbâs Ganîm - Mecdî es-Seyyid Emîn. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2003.

ZİRİKLÎ, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



SPREAD OF HANAFISM TO THE DIFFERENT GEOGRAPHIES DURING THE FORMATION PERIOD*

 Soner DUMAN^a

 Adnan HOYLADI^b

Extended Abstract

Hanafi sect was born in Iraq as a result of the evolution of the Ra'y tradition as a law school and spread over a very wide geography. The penetration of Hanafi thought into distant cities and its spreading in these regions was in the early periods through Abu Hanifa's students. Generally, new Muslims came to the capital of the state, Kufa and Baghdad, to learn their religion and to study science, and joined the lecture circles there.

The racist attitude of the Umayyads towards non-Arab Muslims (mawali) was influential on the students who come to Baghdad to learn fiqh to choose Abu Hanifa, who was a mawâl. Students who completed their education in hadith and fiqh returned to their homeland and formed lecture circles in these places and narrated Abu Hanifa's both fiqh and theological ideas. Abu Hanifa must have asked this from his students. He sent Yûsuf b. Hâlid al-Semî to Basra with various recommendations, but he failed because he did not heed these recommendations. Later Abu Hanifa sent Zufer b. Huzeyl to Basra and he succeeded by following the recommendations of Abu Hanifa.

In Basra, where Mu'tezile was strong, Abu Hanifa's both of fiqh and theological ideas were accepted. This situation shows that Abu Hanifa entered into a planned study at least for Basra. The same may be the case for other regions. The activities of the students returning to their hometowns increased Abu Hanifa's reputation and increased the number of those coming to Abu Hanifa's lecture circles to study fiqh from distant cities. Those who

* This work has been derived the second author's dissertation entitled "*The Formation Process of the Hanafi Sect.*"

^a Prof., Sakarya University, duman@sakarya.edu.tr

^b Ph.D., Sakarya Provincial Directorate of National Education, adnanhoyladi@hotmail.com

wanted to learn Hanafi thought from its source came to Baghdad and attended the lessons of Abu Yûsuf and Imam Muhammad.

They took the founding texts to the regions where they lived, both by copying and memorizing, and they contributed to the establishment of Hanafi thought there. This dynamism, which continued intensely in the second century of Hijri, started to decrease in the third century. Especially after the middle of the third century of Hijri, this dynamism increased between the cities of Khorasan and Transoxiana. The death of Abu Hanifa's students and the distribution of the students in the next generation to different cities were influential in this situation.

The students of Abu Hanifa who became a lecture circle in this region or a qadi, had important contributions in spreading Hanafi thought in Iraq. Among these, works of Abu Yûsuf and Imam Muhammad stand out. After Abu Yûsuf assumed the position of qadi, he made an effort to select judges among the Hanafi jurists. He recommended Imam Muhammad to Harun al-Rashed, who consulted for qadi position of Raqqa with him. Imam Muhammad had to accept his duty as a judge, although he wanted to be busy with his lessons, students, teaching and classification.

Zufer represented the Hanafi thought in Basra, and later Ismail b. Hammad and Isa b. Aban took over the flag. Later, Hilal b. Yahya trained many students in his lecture circle. Isa b. Aban and Hilâl b. Yahya's student, Abu Hazim al-Qadi, continued to train students while he was a qadi in Baghdad, Damascus, Jordan and Palestine. Among his students there was also Tahâvî who was the representative of Hanafism in Egypt.

The works of Abu Suleyman al-Juzcânî, who settled in Baghdad and was a student of Imam Muhammad who passed away here and Abu Mukâtil ar-Razi, who stayed with Abu Hanifa for many years and returned to Transoxiana after he passed away, had a great contribution to the spread of Hanafi thought in Khorasan and Transoxiana. Those who came from this region to Baghdad to study fiqh first came to the lecture circle of Abu Suleyman al-Juzjani and when they returned, they also established lecture circles.

They even established madrasahs based on Hanafi thought. Abu Mukatil, who lived for about a century, was one of the best known of Abu Hanifa's thoughts and among his students there were Imam Maturidi and his teachers. Another jurist who contributed to the spread of Hanafism in this region was Abu Hafs el-Kabir, who founded a madrasah in a village in Bukhara. He was also student of Imam Muhammad and Muhammad b. Fadl who was student of Abu Hanife and Aflah b. Zur'a who was student of Abu Yûsuf. Aflah b. Zur'a was

one of the first to carry Abu Hanifa's theological ideas to Bukhara. In Khorasan and Transoxiana regions, the discussions and struggles of Hanafis with Mutezile, Kerramiyye, Shiite sects and ashab al-hadiths draw attention. Sometimes it was seen that these became more severe.

Noah b. Abu Meryem was one of the first students to carry Abu Hanifa's ideas to Marw. He narrated Abu Hanifa's fiqh and creed ideas in the lecture circles that he formed. Sufi and veteran Abdullah ibn Mübârek both participated in jihad activities and was engaged in education in the ribât he had built.

One of Abu Hanifa's students, Amr (Omar?) b. Maymun el-Balkhi was a qadi in Balkh for many years; on the other hand, he was busy with his students. One of Zufer's students, Shakik b. Ibrahim al-Belkhi was known in the region with his sufi personality and contributed to the establishment of Hanafi thought. He was also one of the Ibrahim b. Ethem's companions. Hakam b. Abdullah who was a qadi in Belkh for many years, was the representative of Hanafi thought.

Hanafi thought first entered important cities of Khorasan such as Isfahan, Ray, and Nisabur through Abu Hanifa's students. In the following periods, Hanafi thought became permanent with the lecture circles established here.

It was the Qadi Ismail b. Yasa' who first brought Hanafi thought to Egypt. After that, Qadi Şuayb b. Suleiman and his son Suleiman settled in Egypt and contributed to the spread of Hanafi thought in Egypt by establishing lecture circles there. When Imam Shafii came to Egypt, Shuayb b. Suleiman was at the head of the lecture circle. Tahawi was also among his students. Bakkar b. Kutayba represented Hanafism in Egypt with his important works.

Abu Hanifa's student, Abdullah b. Farruh brought Hanafi thought to North Africa for the first time. Asad b. Furat who was a student of Imam Muhammad, also contributed to the spread of Hanafi thought in the region.

Keywords: Islamic law, Hanafi sect, Abu Hanifa, the spread of Hanafism.



Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:


The author(s) declare that they have contributed equally to the article.

3. Competing interests:

The author(s) declare no competing interests.



SUBHİ EZEL MİRZA YAHYA VE EZELİLER

 Yasin İPEK^a

Öz

Beklenen kurtarıcı fikri inanç sistemlerinin çoğunda mevcuttur. İslamiyet içerisinde de özellikle Şii anlayışta hâkim olan bu beklenti birçok yeni dini akımın doğmasına sebep olmuştur. Bunlardan biri de Babîliktir. Mirza Ali Muhammed'in Şiilerin gelişini bekledikleri kurtarıcıya açılan kapı (Bab) olduğu iddiasıyla Mayıs 1844'te ortaya çıkması Babîliğin de başlangıcıdır. Kısa sürede etrafına çok sayıda insan toplamayı başaran Bab gerek söylemlerinden gerekse taraftarlarının saldırgan tutumlarından dolayı Kaçar yöneticilerini rahatsız etmiş ve neticede tutuklanmış ve idam edilmiştir.

Bab, idam edilmeden önce kendisine ilk tabii olanlardan Mirza Yahya adındaki genci vekili olarak ilan etmiştir. Mirza Yahya'nın vekilliğine ilk ve en büyük tepkiyi gösteren kişi kardeşi Mirza Hüseyin Ali olmuştur. Her iki grup da karşı tarafı sahtekarlıkla suçlayıp gerçek vekilin kendisi olduğunu iddia etmiştir. İki kardeş arasındaki bu çekişme zamanla Babîlere de sirayet etmiş ve Babî toplumu üç gruba ayrılmıştır: Bir tarafta "Subhi Ezel" lakabıyla anılan alan Mirza Yahya'yı haklı görüp onun yanında yer alan "Ezeliler", bir tarafta "Bahauallah" lakabıyla anılan Mirza Hüseyin Ali'yi halkı görüp onun yanında yer alan "Bahailer", bir tarafta da iki kardeşin de kendi çıkarlarına Bab'ı alet ettiğini düşünen ve kimseye bağlı olmayan "Beyaniler" yer almıştır. Bu üç Babî grup içerisinde öze en bağlı olduklarını iddia eden Ezeliler, günümüzde en iyimser tahminle beş bin civarında bir nüfusa sahiptir ve bunların büyük bir kısmı İran'da yaşamaktadır.

Kendilerine has inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri olan Ezeliler bu ilkelerin esaslarını, Bab'a vahyedildiğine inandıkları "Beyan" kitabından almaktadırlar. Ayrıca Subhi Ezel tarafından kaleme alınan ve ona Allah tarafından yazdırıldığına inandıkları eserleri de "Beyan"ın bir nevi tefsiri olarak kabul etmekte ve kutsal saymaktadırlar.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Subhi Ezel, Babîler, Ezeliler, Bahailer.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, yasinipek@kayseri.edu.tr

SUBHI AZAL MIRZA YAHYA AND THE AZALIS

Mirza Ali Muhammad's appearance in May 1844, claiming that the Shia's were waiting for the arrival of the Door (Bab), is also the beginning of Babism. Prior to his execution, Bab declared a young man named Mirza Yahya who was one of the first of his subjects, as his deputy. Spread to the Babis, and the Babi society was divided into three groups: On one side were "Azalis" who declared "Subhi Ezel" Mirza Yahya as right and stood next to him", on the other side were Bahais who accepts "Bahauallah" Mirza Husayn Ali as righteous and stood by him and on the third side were "Beyanis" who believed that both brothers had used Bab in their own interests and who were not affiliated with anyone. Among these three Babi groups, the Azalis, who claim to be the most connected to the essence, today have a population of about five thousand people by the most optimistic estimate, and most of them live in Iran.

Azalis, who have their own principles of faith, worship and morality, take the foundations of these principles from the book of "Bayan", which they believe having been revealed to Bab. They also accept the works written by Subhi Azal, which they believed being made written by Allah, as a kind of exegesis of the "Beyan" and consider them as sacred.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İnsanlık tarihi boyunca birçok din ve dini akım ortaya çıkmıştır. Bunların büyük çoğunluğunun doğduğu ve yayıldığı yer Ortadoğu'dur. Bu bölgenin en önemli merkezlerinden biri ise İran olmuştur. Gerek jeopolitik konumu gerekse zengin yer altı ve yer üstü kaynaklarından dolayı tarih boyunca birçok uygarlığa ve inanca ev sahipliği yapmıştır. İran coğrafyası, Kaçarlar döneminde (1795- 1925) hem Şii İslam'ın merkezi hem de Babîlik gibi yeni dini akımların çıkış noktası olmuştur.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Şii İslam anlayışının hâkim olduğu İran coğrafyasında ortaya çıkan Babîlik, başlangıçta İslami kimlikli dini bir hareket iken zamanla bu çizgisinden uzaklaşmış, Ezelilik ve Bahailik gibi müstakil dini oluşumlara dönüşmüştür. Bab Mirza Ali Muhammed'in kurucusu olduğu bu yeni dini oluşumlardan Babîlik ve Bahailik hakkında birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen Ezelilik konusunda ülkemizde bir çalışma yapılmamış, yurt dışında da az sayıda eser yayınlanmıştır. Bu sebeple hem mevcut bilgi eksikliğinin giderilmesine katkıda bulunmak hem de konuya ilişkin derli toplu bir çalışma ortaya koyak adına hazırlanan bu çalışmanın alandaki bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir. Bu çalışmada

öncelikle Bab Mirza Ali Muhammed ve Babîlik hakkında kısa bir bilgi verilecek ardından da Mirza Yahya'nın Subhi Ezel olarak orta çıkışı ve Ezeliliğin teşekkülü konuları işlenecektir.

Babîliğin kurucusu olan Bab lakaplı Mirza Ali Muhammed'in 1844 yılında Şii İslam anlayışına hâkim olan beklenen zuhurun yaklaştığını ve kendisinin de o zuhurun kapısı (Bab) olduğunu ilan etmesiyle Babîlik tarih sahnesine çıkmıştır. Ahir zamanda gelecek bir kurtarıcı fikri zamanla İslami söylemden uzaklaşıp tüm insanlığı kapsayan yeni bir şeriat ve yeni bir peygamber inancına dönüşmüştür. Ortaya çıkan bu dinin adı Babîlik, peygamberi ise Bab Mirza Ali Muhammed olarak kabul edilmiştir. Onun ölümden sonra Bab'ın vekili ve Babîlerin liderinin kim olacağı tartışması başlamış ve iki kardeş ön plana çıkmıştır. Bunlar, Subhi Ezel Mirza Yahya¹ ile kardeşi Bahauallah Mirza Hüseyin Ali²'dir. Bu iki kardeş arasındaki çekişme onların ölümleri sonrasında taraftarların arasında da devam etmiştir.

İnanç ve ibadet esaslarının Bab Mirza Ali Muhammed'in öğretilerine göre temellendirildiği söyleyen Ezeliler, başlangıçta İslami bir görüntü arz ederken zaman içerisinde Bab'ın kimliği ve söylemleri doğrultusunda İslam dışı bir dini harekete dönüşmüşlerdir. Bu oluşumun başlangıç noktası Subhi Ezel Mirza Yahya'nın Bab'ın tayin ettiği vekilin kendisi olduğu iddiasıyla ortaya çıkmasıdır. Bunu kardeşi Bahauallah Mirza Hüseyin Ali ile mücadelesi izlemiş ve neticede Babîler; Babî (Beyani), Ezeli ve Bahai şeklinde bölünmüşlerdir. Yani Ezelilik, Subhi Ezel önderliğinde yeniden şekillenen Babîliğin son halidir. Bu noktada Ezeliliği anlayabilmek için öncelikle Bab ve Babîlik hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

Taraftarlarınca "Bab" olarak kabul edilen Mirza Ali Muhammed, Babî olmayanlara göre; başlangıçta Şiiilerin beklediği "Gaib İmam'a Açılan Kapı (Bab)" olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde etrafındaki insanların artmasıyla doğru orantılı olarak sırasıyla "Mehdi", ardından da kitap indirilmiş "Peygamber" olduğunu iddia etmiştir. Son olarak da iddialarını daha da ileri götürerek kendisini Allah'ın tüm sıfatlarının zatıyla yansıdığı bir ayna olarak görmüş ve Tanrılık iddiasında bulunmuştur.³

¹ Bu çalışmada Mirza Yahya'dan; Bab Mirza Ali Muhammed tarafından vekil ilan edildiği Mart 1850 tarihe kadar "Mirza Yahya", bu tarihten sonra da "Subhi Ezel" olarak bahsedilmiştir.

² Bu çalışmada Mirza Hüseyin Ali'den; Mart 1868'da Edirne'de "Emir"ini resmen ilan ettiği tarihe kadar "Mirza Hüseyin Ali", bu tarihten sonra da "Bahauallah" olarak bahsedilmiştir.

³ Ethem Ruhi Fırlı, *Babilik ve Bahailik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 30.

Kısacası o, İslam akaidini inkâr etmiş biridir.⁴

Babîlere göreyse (Ezeli ve Bahaileri de bu gruba dahil edebiliriz) o ; Allah tarafından geleceği müjdelenen ve vaat edilen, Allah'ın siması, vahiy alan hatta Kur'an'daki ayet sayısı kadar ayeti iki gecede indirebilen ve Kur'an'ın devrini kapatma hakkının sahibi, Allah adına konuşma yetkisi olan, İslam şeriatının hükümlerini neshedip yeni bir dinin haberini veren, hakkında geçmiş tüm peygamberlerle ahitleşilen ve hepsinin alametlerini kendisinde bulunduran, Sünni Müslümanların beklediği "Mesih", Şii Müslümanların beklediği "Vaat Edilen Kişi", Hıristiyanların beklediği "Vaftizci Yahya", Yahudilerin beklediği "İlya", Zerdüştlerin beklediği "Uşidar Mah" tır.⁵

Bab Mirza Ali Muhammed'in yazmış olduğu çok sayıda eserden en dikkat çeken, Babîlerin Kur'an-ı Kerim'i olarak ifade edilen kitabı "Beyan"dır. Arapça ve Farsça yazılmış olan "Beyan"ın Bab'a, Makû ve Çehrik'te mahkûm olduğu dönemlerde vahyedildiği iddia edilmektedir. On bir bölümden oluşan bu kitapta birçok konuya değinilmiş olmasına rağmen asıl olarak yeni dinin esaslarından ve Tanrı'nın zuhur edeceği kişinin özelliklerinden bahsedilmektedir.⁶ Subhi Ezel Mirza Yahya ve Ezelilerin de çıkış noktası burasıdır.

A. Subhi Ezel Mirza Yahya (1831- Nisan 1912)

Çalışmamızın asıl öznesi olan Subhi Ezel Mirza Yahya'nın hayatını ele alacağımız bu bölümde detaylı bir tarihçeye yer vereceğiz. Çünkü Ezeliliğin teşekkülünün daha iyi anlaşılabilmesi için Bab sonrası dönemde Babîlerin durumunun net şekilde anlaşılması gereklidir. Özellikle Bab tarafından vekili olarak Subhi Ezel'in tayin edilmesi ve sonrasında kardeşi Bahauallah ile olan iktidar mücadeleleri anlaşılmadığı takdirde bu dini oluşumun iddia ve söylemleri bir temelden yoksun kalacaktır.

1. Mirza Yahya'nın Hayatı ve Ezeliliğin Teşekkülü

Mirza Yahya Nuri, 1831 yılında İran'ın Tahran şehrinde doğmuştur. Ata memleketi Mazenderan eyaletinin Nur şehrine bağlı Takur köyüdür. Babası dönemim önemli Kaçar bürokratlarından birisi olan Mirza Abbas

⁴ Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı* (İstanbul: Bakış Yayınları, 2006), 179-180.

⁵ Jalal S. Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is* (PDF: Bayanic Digital Publications, January 2004), 46; Adip Taherzadeh, *Hız. Bahauallah'ın Zuhuru*, çev. Süreyya Güler (İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1995), 1/300.

⁶ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, çev. Suna Bozkır (İstanbul: Baha Yayınları, 1995), 25.

Buzurg Nuri, annesi ise Küçük Hanım Kirmanşahi'dir.⁷ Toplam on yedi kardeşe sahip olan Mirza Yahya'nın anne ve baba bir kardeşleri: Sarih Hanım, Mirza Mehdi, Mirza Musa, Nisa Hanım; anne bir kardeşleri ise: Mirza Muhammed Ali, Sakine Hanım (Zallan Hanım), Sughra (Sukra) Hanım'dır. Aralarında Bahailiğin kurucusu olan ve ileride en büyük rakibi olacak olan kendisinden on üç yaş büyük abisi Mirza Hüseyin Ali'nin (Bahauallah) de olduğu baba bir kardeşleri ise: Mirza Ağa, Mirza Muhammed Hasan, Şah Sultan Hanım (Hanım Buzurg/ İzziye Hanım), Mirza Taki, Mirza Rıza Kuli (Doktor), Mirza İbrahim, Fatma Sultan, Mirza Muhammed Kuli, Hüsniye Hanım'dır. İleride yaşanacak Babîlerin liderliği mücadelesinde tüm bu kardeşleri arasından sadece Şah Sultan Hanım, Mirza Taki ve Fatma Sultan; Mirza Yahya'nın yanında yer alarak "Ezeli" olmuşlardır.⁸

Kaçar sarayında yetkili bir bürokrat ve Tahran'daki varlıklı insanlardan bir olan Mirza Abbas Buzurg, Kaçar Hükümdarı Muhammed Şah'ın kızıyla olan gönül ilişkisinin açığa çıkması üzerine görevinden uzaklaştırılmış ve tüm mal varlığına el konulmuştur. Birdenbire her şeyini kaybetmenin üzüntüsüne dayanamayan Buzurg, 1834'te vefat etmiştir. Annesi Küçük Hanım'ı da kendisini doğururken kaybeden Mirza Yahya'ya artık üvey annesi Hatice Hanım (Bahauallah'ın öz annesi) bakmaya başlamıştır. Başlangıçta hiç ilgilenmediği dört yaşındaki bu çocukla ilgili bir rüyasında; Hz. Muhammed, Hz. Ali ve kızı Fatma'nın bu çocuğu sevip okşadıkların ve beklenen zuhur ortaya çıkana kadar o çocuğa çok iyi bakmasını istediklerini görür. Bu rüya üzerine kendi evlatlarından daha fazla onunla alakadar olmaya başlar.⁹

a. Mirza Yahya'nın Babî Oluşu ve Bab Tarafından Subhi Ezel Olarak Tayin Edilmesi

23 Mayıs 1844'te Şiraz'da kendisinin "Hakikate Açılan Kapı (Bab)" olduğunu iddia eden Mirza Ali Muhammed'e aynı yıl çerisinde tabii olan Mirza Yahya, ilk Babîlerden kabul edilir. Henüz on üç yaşında olan Mirza Yahya'nın Bab'a inanan üçüncü insan ve "Hurufu Hay"ın (Diri Harfler)

⁷ Nigel Bufton, *Mirza Abbas Buzurg Nuri* (Or Yehuda: MyHeritage Company, 2008), 10; David V. Barret, *The New Believers* (London: Cassell & Co, 2001), 373.

⁸ Edward G. Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1918), 320; Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 123; Atiyya Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal", *Bayanic* (Erişim 10 Mayıs 2021).

⁹ Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal"; Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 124,128.

dördüncüsü olduğu da iddia edilmektedir.¹⁰ Onun küçük yaşına rağmen kendisinden yaşça daha büyük olan Babîlerle bir araya gelerek Bab'ın gönderdiği mektuplar üzerine dersler verdiği söylenir. Sonrasında da hem kendini geliştirmek hem de Bab'a ilk inanan kişi olan "Babul Bab" lakaplı Molla Hüseyin Buşriye ve diğer Babîlerle tanışmak için Horasan'a gider.¹¹ 1848 yılında önde gelen Babîlerden Kurretul Ayn ve Kuddüs ile tanışan Mirza Yahya, onlarla birlikte Nur ve Berfuruş şehirlerine giderek üç gün boyunca Babîlik propagandası yapar.¹²

Söylem ve faaliyetlerinden dolayı Bab'ın 1845 yılında Şiraz'da tutuklanması ve sonrasında da Makü (1847) ve Çehrik (1848- 1850) Kalelerine sürgünüyle devam eden süreçte Babiler, çıkardıkları olaylar sebebiyle Kaçar idarecileri ve İran halkı arasında büyük rahatsızlıklara sebep olurlar. Kaçar ordusunun devreye girmesi üzerine ülkenin birçok şehrinde Babîlerle çatışmalar yaşanır ve onlardan bir kısmı Mazenderan yakınlarındaki Şeyh Tabersi Kalesi'ne sığınmak zorunda kalırlar. Aralık 1848'de Mirza Yahya ve Mirza Hüseyin Ali'nin de aralarında bulunduğu bir grup Babî, Şeyh Tabersi Kalesi'ndeki Babîlere gizlice erzak ve mühimmat götürürken Kaçar askerleri tarafından kuşatılırlar. Bu baskından ormana kaçıp kurtulan Mirza Yahya, Amul şehrine geldiğinde yakalanır ve diğer Babî tutsakların yanına gönderilir. Fakat o ve kardeşi Mirza Hüseyin Ali saygın bir ailenin üyeleri oldukları için kısa süren bir gözaltından sonra kaleye bir daha gitmemeleri ve oradaki isyancı Babîlerle irtibatlarını kesmeleri şartıyla serbest bırakılırlar.¹³

Bunun üzerine Mirza Yahya, memleketi olan Nur'a dönüp babasından miras kalan evde yaşamaya başlar. Bu esnada hem o bölgedeki Babîlerle irtibatını sürdürür hem de gizlice Babîlik propagandası yapmaya devam eder ve sonrasında Tahran'a gider. Burada Babul Bab'ın ve Kuddüs'ün de aralarında olduğu çok sayıda Babînin Kaçar askerleriyle girdikleri çatışmalarda öldürüldükleri haberlerini alır. Bu gelişmelerden dolayı hem üzülür hem de aynı şeylerin kendi başına da gelme ihtimalinden dolayı telaşa

¹⁰ Paul Carus, "A New Religion. Babism", *The Open Court* (Chicago: The Open Court Publishing, 1904), 13/359.

¹¹ Browne, *A Traveller's Narrative*, XVI,374; Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal".

¹² Jani Kashani, *Kitab-i Nuqtat al-Kaf: Being the Earliest History of The Babis*, ed. Edward G. Browne (Leiden: E. J. Brill, 1910), 241; Azal, *The Religion of The Baysan and The Claims of The Baha'is*, 125.

¹³ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, 40-41; Moojan Momen, "Mirza Yahya", *The Bahai Encyclopedia* (Evanston: National Spiritual Assembly of The Baha'is of The United States Publishing, 2009).

kapılır.¹⁴

Dışarıda bunlar yaşanırken hapisanede olan Bab, Babîlerin sebep olduğu ve İran'ın geneline yayılmaya başlayan olaylardan haberdar olur. Babîlerin başsız kalıp dağılmamaları ve ümitsizliğe düşmemeleri için hem kendisine vekil hem de Babîlere bir lider seçmesi gerektiğini fark eder. Bu görev için de en uygun kişinin henüz on sekizli yaşlardaki Mirza Yahya olduğuna karar verir. 1850 yılı Nevruz'unun yirmi beşinci gününde Mirza Yahya'nın kendisinin vekili olduğunu ilan eder ve kendisine nasıl itaat ediliyorsa ona da aynı şekilde itaat edilmesini ister. Sonrasında Bab, tüm mesajlarını Mirza Yahya'ya bildirmeye başlar. Yazdığı mektuplarda Mirza Yahya'nın kendisi ve Babî inancı için ne kadar önemli olduğunu belirtir. Genellikle Mirza Yahya için "Ezel (Öncesiz)", "Nukta-i Hani (İkinci Nokta)", "Tamarayı Ezeliyye (Ezelin Meyvesi)", "Tamarayı Beyan (Beyan Meyvesi)", "Vahid (Bir)", "Hayy (Hayatta Olan)", "Vajh (Tanrı'nın Yüzü)", "Miratul Ezeliyye (Ezelin Aynası)", "Behaullah (Tanrı'nın İhtişamı)", "Bellur (Kristal)", "İsmul Ezel (Ezel İsmi)", "Cevheri Kafur (Tanrı Kokusunun Özü)", "Şemsi Ezel (Ezel Güneşi)", "İsmul Azam (En Yüce İsim)" ve "Subhi Ezel (Öncesi Olmayan Sabah/ Ezel Sabahı)" lakaplarıyla hitap eder. Birçok unvan arasından Mirza Yahya "Subhi Ezel" lakabını kullanmayı tercih eder.¹⁵ Bu lakabı seçmesinin sebebi olarak da Hz. Ali'nin "*Hakikat, ezel sabahından (subhi ezel) parlayan bir ışıktır ki onun ışığı da Allah'ın birliğine delil olan kimselere vurur.*" sözüne atıfta bulunur ve cümlede bahsi geçen hakikat nurunun kendisi olduğunu iddia eder.¹⁶ Bundan sonra Babîlerden de kendisine "Subhi Ezel" diye hitap etmelerini ister.¹⁷

Bundan sonraki süreçte Subhi Ezel lakabıyla faaliyetlerini sürdürecektir olan Mirza Yahya, Şiiliğin takiyye anlayışının da etkisiyle, sıkıntılı gördüğü her durumda kendisini gizlemiş ve geriye çekmiştir.¹⁸ Nihayetinde Temmuz 1850'de Bab'ın idam edilmesinin ardından Subhi Ezel, onun ortada kalan naaşını kendilerine teslim etmesi için Kaçar ordusunda görevli Mirza

¹⁴ Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal".

¹⁵ Carus, "A New Religion. Babism", 359; Browne, *A Traveller's Narrative*, 353; Momen, "Mirza Yahya".

¹⁶ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 124-126; Ruhi Fiğlalı ve Ramazan Şimşek, "Bahailik ve El-Kitabu'l-Akdes (Türkçe Çeviri)", *e-makalat Mezhep Araştırmaları*, Cilt 3, Sayı 2 (2010), s. 25.

¹⁷ Bab, ayrıca Mirza Hüseyin Ali'ye de bir mektup yazarak vekilinin Mirza Yahya olduğunu haber vermiş ve ondan kardeşini korumasını istemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal".

¹⁸ Sepehr Manuchehri, "The Primal Point's Will and Testament", *Research Notes in Shaykhi, Babi and Bahai Studies* 7/2 (September 2004); Denis Maceoin, "Divisions and Authority Claims in Babism (1850-1866)", *Studia Iranica* 18/1 (1989), 108.

Süleyman adlı bir askere rüşvet vererek Bab'ın cesedini oradan alıp Tahran'a götürerek "Masum İmamzade Türbesi" ne defneder.¹⁹

Bab'ın idam edilmesinin ardından Subhi Ezel, baba memleketi olan Takur köyüne yerleşir ve 1852'de evlenir. Bu sırada da boş durmayan Subhi Ezel'in kışları Mazenderan, yazları ise Tahran ve Şimran bölgelerinde Babîliği yaymaya çalıştığı görülür. Bu esnada Kaçar Hükümdarı Nasıruddin Şah, Emir Kebir lakaplı Mirza Taki Han'ı sadrazam olarak atar. Mirza Taki ile geçmişten kalma dostluğu olan ve onun Babîlere karşı ılımlı olduğunu hatırlayan Subhi Ezel için bu gelişme çok sevindirici olmuştur. Fakat Sadrazam göreve başlar başlamaz Subhi Ezel'e bir elçi gönderir ve eğer karşısına çıkarsa en ağır şekilde onu cezalandıracağını bildirir. Aldığı bu haber karşısında Subhi Ezel şaşkına döner. Bu esnada bir de bazı Babîlerin Kaçar Hükümdarına suikast düzenleyecekleri haberini alınca hem Sadrazam'ın tehdidinden uzaklaşmak hem bu girişimin amacına ulaşması durumunda ortaya çıkacak yeni yapılanmada yerini almak için etrafına topladığı Babîlerle birlikte ata yurdundan ayrılır. Başarısızlıkla sonuçlanan suikast girişiminin faileri arasında oldukları söylentileri neticesinde Babîlere karşı ülkede genelinde yeniden baskılar başlar. Durumun kötüye gittiğini gören Subhi Ezel tekrar geri plana çekilir ve 1854 yılına kadar gizlenir. Bu iki yıllık zaman diliminde gerçek kimliğini gizleyen Subhi Ezel, bir süre Mazenderan Dağlarında derviş kılığında dolaşır, ardından da misyoner amaçlı olarak Reşt, Kazvin ve Kirmanşah'a gider.²⁰

Bu dönemde büyük maddi sıkıntı da çekmeye başlayan Subhi Ezel, kardeşi Mirza Muhammed Hasan'la birlikte amcaları Şeyh Azizullah'tan babalarından kendilerine kalan mirası isterler. Çıkan tartışmada amcalarını darbederler. Şikâyetçi olmak için Tahran'a giden Şeyh Azizullah, bu esnada Babîlerin Kaçar hükümdarı Nasıruddin Şah'a suikast düzenlediklerini duyunca yeğenleri Subhi Ezel ve Mirza Hüseyin Ali'nin de bu olayın planlayıcılarından olduğuna dair ihbarda bulunur.²¹ Bu ihbara ek olarak 1845'lerden beri Babîlerin ülkede sebep oldukları olay ve karışıklar, halkın bunların söylemlerinden duyduğu büyük rahatsızlık ve son olarak Şah'a suikast düzenleyecek kadar ileri gitmeleri üzerine Kaçar yönetimi bunları

¹⁹ Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal". Bab'ın türbesi bu olaydan 18 sene Bahaullah'ın talimatıyla buradan kaçırılarak Akka'ya taşınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yasin İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 103-104.

²⁰ Taherzadeh, *Hız. Bahaullah'ın Zuhuru*, 1/51-53; Browne, *A Traveller's Narrative*, 374; Azal, *The Religion of The Bajan and The Claims of The Baha'is*, 157.

²¹ Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal".

ülkeden uzaklaştırmaya karar verir. Yapılan tahkikat neticesinde Subhi Ezel'in yaşanan olaylarla doğrudan bir alakası bulunamaz. Kardeşi Mirza Hüseyin Ali'nin ise bizzat olayın planlayıcılarından biri olduğu tespit edilir ve tutuklanmasına karar verilir. Fakat Rusların yoğun diplomatik baskıları neticesinde başta Mirza Hüseyin Ali olmak üzere suçlu görülen Babîlerin tutukluluğu kısa sürünce Kaçar idarecileri başka çözümler aramaya koyulurlar. Babîlerin sebep olduğu olaylardan ve bunların yüzünden Rusya ve İngiltere gibi devletlerin sürekli ülkenin iç işlerine karışmasından rahatsız olan Kaçarlar, sıkıntılı gördükleri Babîlerin tamamını sınır dışı etmeye niyetlenirler. Komşu Osmanlı Devleti ile yapılan görüşmeler neticesinde Aralık 1852'de Babîlerin Osmanlı toprağı olan Bağdat'a sürgün edilmesine karar verilir.²²

b. Bağdat Sürgünü ve Babî Toplumundaki İlk Çatlak

Sürgün listesinde adı olmayan Subhi Ezel, İran'daki korku dolu günlerden kurtulmak ve geri planda kalmamak için gizlice kervana katılmaya karar verir. Yola çıkmak için Tahran'da babasından miras olarak kalan üç gayrimenkulü satmaya niyetlenen Subhi Ezel, bunlardan birine Şah tarafından el konulduğunu diğer ikisinin de kardeşi Mirza Hüseyin Ali tarafından satıldığını öğrenir.²³

Elinde kalan tüm malları satar ve Ocak 1853'te yola çıkan kervana pamuk tüccarı bir Arap kimliğiyle gizlice dahil olur. Subhi Ezel, kafileden iki ay sonra Haziran 1853'te Bağdat'a ulaşır. Bağdat'a geldiğinde Arap mahallesinde bir ev tutar ve olup bitenleri uzaktan gözledikten sonra kendisi için sıkıntılı bir durum olmadığını sezince ortaya çıkar. Kısa sürede etrafına çok sayıda Babî toplamayı başarır. Böyle olunca da Bağdat'taki Babîler ikiye bölünürler. Onlardan bir kısmı "Beyan"a kati şekilde uyulması gerektiğini belirten katı tavırlı Subhi Ezel'e, diğer kısmı da dini emirlerin hayatı daha kolaylaştırması ve daha hoşgörülü olması gerektiğini söyleyen ılımlı Mirza Hüseyin Ali'ye tabii olurlar.²⁴ İlimli söylemleriyle etrafındaki cemaat halkasını her geçen gün daha da genişleten Mirza Hüseyin Ali'nin artan otoritesi Subhi Ezel'i fazlasıyla rahatsız etmeye başlar. Fakat Kaçar ya da Osmanlı Devleti yetkilerinin gözüne de batmak istemediği için faaliyetlerini gizlice yürütmeye karar verir. Bu esnada kardeşi Mirza Hüseyin Ali'den bir görüşme teklifi alır. Bu görüşmede Mirza Hüseyin Ali, Subhi Ezel'in sürgün edilenler arasında olmadığı için memleketi olan İran'a geri dönmesi ve

²² Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*, 179-180.

²³ Browne, *A Traveller's Narrative*, 376.

²⁴ Browne, *A Traveller's Narrative*, 356.

oradaki Babîlere sahip çıkmasını ister. Subhi Ezel ise orada can güvenliğinin olmadığını belirterek bu teklifi reddeder.²⁵

Babîler arasındaki ağırlığını daha da arttırmak isteyen Subhi Ezel, Babîler arasında saygınlığı olan isimleri yanına çekmek için harekete geçer. İlk olarak kardeşinin de muhaliflerinden olan Seyyid Muhammed İsfehani ile anlaşır. Ardından Molla Muhammad Cafer Naraki, Molla Muhammad Taki, Hacı Seyyid Cevat Kerbalayi, Mirza Muhammed Hüseyin Mutavalli ve Molla Recep Ali Kahir'e de birer mektup yazarak onları da kendi yanında yer almaya davet eder.²⁶

Bab'ın asıl halefinin kendisi olduğunu, Mirza Hüseyin Ali'nin Bab'ın getirdiği yasaları değiştirmeye çalışan bir yalancı olduğu haberini Bağdat'ta yayan Subhi Ezel, bu haberi Kербela ve Yezd gibi şehirlerde yaşayan Babîlere de duyurur. Bu propaganda faaliyeti kısa süre içerisinde dönüt verir ve Subhi Ezel'in etrafındaki Babîlerin sayısı hızla artmaya başlar.²⁷

Tüm bu yaşananlardan sonra Babî toplumunda büyük oranda güç kaybeden Mirza Hüseyin Ali, Nisan 1854'te Süleymaniye Dağlarında iki yıl inzivaya çekilir. Subhi Ezel kardeşine mektup yazıp aralarına tekrar dönmesini istese de bu talebine bir yanıt alamaz. Bu süre içerisinde Babî toplumundaki bölünme de artık iyiden iyiye belirgin hale gelmiştir. 1856 yılına gelindiğinde Subhi Ezel'in; Bab'ın eşlerinden biri olan Fatma Begüm Hanım ile evlendiği, bir ay sonra onu yeniden Seyyid Muhammed İsfehani ile nikahladığı,²⁸ Bab'ın yeğeni Mirza Ali Ekber'i öldürtmek istediği, kendisine muhalefet eden Deyyan'ı hainlikle suçlayıp öldürtmeye çalıştığı²⁹ gibi iddialar Babîler arasında hızla yayılır. Bu haberleri duyan Mirza Hüseyin Ali tekrar Bağdat'a döner. İki kardeşin yeniden bir araya gelmesiyle Babîler arasındaki anlaşmazlık artık çatışmaya dönüşür. Fakat Kaçar ülkesindeki Babîlerin yeniden tutuklanmaya başladığını duyan ve aynı durumun Bağdat'ta da yaşanabileceğini düşünen Subhi Ezel sükûnet çağrısında bulunur. Sonra da izini kaybettirmek için Bağdat'tan ayrılarak ilk önce Hacı Ali Lasfuruş takma ismiyle Basra'ya, ardından da Mirza Ali Kirmanşahi adıyla

²⁵ Taherzadeh, *Hz. Bahaullah'ın Zuhuru*, 1/259-260.

²⁶ Maceoin, "Divisions and Authority Claims in Babism (1850-1866)", 110; Browne, *A Traveller's Narrative*, 356.

²⁷ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, 118-121,130.

²⁸ Taherzadeh, *Hz. Bahaullah'ın Zuhuru*, 1/254.

²⁹ Browne, *A Traveller's Narrative*, 357; Maceoin, "Divisions and Authority Claims in Babism (1850-1866)", 113; Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 174,249.

Musul'a giderek oralarda ticaretle uğraşır.³⁰

Bir süre sonra Babilerin İstanbul'a gönderilecekleri haberini alan Subhi Ezel, bir taraftan İran ve Irak'tan ne kadar fazla uzaklaşırsa o kadar az tehlikede olacağı düşüncesiyle diğer taraftan da kardeşiyle yarım kalan liderlik mücadelesini orada devam ettirmenin daha kolay olacağı düşüncesiyle Osmanlıya gitmeye karar verir. Ancak bu sırada Mirza Hüseyin ise Bağdat'tan İstanbul'a doğru yola çıkar ve Bab'ın gelişini müjdelediği "Men Yuzhirullah"ın (Geleceği Haber Verilen Kişi) kendisi olduğunu yakın çevresine ilan eder.³¹ Artık bu tarihten sonra Mirza Hüseyin Ali ve taraftarlarının diğer Babilerle olan yolları kesin çizgilerle olmasa bile ayrılır. Kardeşinin bu iddiasını işiten Subhi Ezel, böyle bir şeyin Bab'a ve öğretilerine ihanet olduğunu ilan eder. Onun bu çıkışı elini de güçlendirir ve etrafına toplanan Babiler sayısının artmasına vesile olur.³²

c. İstanbul Sürgünü

Subhi Ezel, Mayıs 1863'te Bağdat'tan Osmanlı ülkesine yola çıkan kervana kimliğini gizleyerek ailesi ile birlikte katılır. Ağustos 1863'te İstanbul'a ulaştıklarında Osmanlı'nın başkentinde kendilerine yeni bir düzen kurmak isteyen Babiler henüz bu şehre alışmadan Kaçar yetkililerinin onların huzursuzluk çıkaracakları şeklinde Osmanlı idarecilerini uyardıklarını öğrenirler. Nitekim Osmanlı Sultanı Abdülaziz'de bu uyarıları dikkate alarak Ekim 1863 tarihli irade ile onları Edirne'ye sürer.³³

d. Edirne Sürgünü ve Babî Toplumunun Bölünmesi

Subhi Ezel ve diğer Babiler, Aralık 1863'te İstanbul'dan yola çıkar ve on günlük bir yolculuktan sonra Edirne'ye ulaşırlar. Subhi Ezel burada ilk iş olarak bir taraftan Bab'ın vekilinin ve Babilerin gerçek liderinin kendisi olduğu iddiasını tekrar dillendirmeye diğer taraftan da Babiler arasında taraftarı gittikçe artan kardeşi Mirza Hüseyin Ali'yi saf dışı bırakmak için planlar yapmaya başlar.³⁴

İki kardeş arasındaki çekişme zaman içerisinde gittikçe şiddetlenir. Hatta birbirlerini zehirletmek ya da doğrudan öldürtmek için adam

³⁰ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, 170.

³¹ Taherzadeh, *Hz. Bahau'llah'ın Zuhuru*, 1/264-266.

³² William Mc Cants - Kavian Milani, "The History and Provenance of an Early Manuscript of The Nuqat al-kaf Dated 1268", *Iranian Studies* 37/3 (2004), 432.

³³ Browne, *A Traveller's Narrative*, 359; Adip Taherzadeh, *Hz. Bahau'llah'ın Zuhuru*, çev. Süreyya Güler (İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1998), 2/71,169.

³⁴ Taherzadeh, *Hz. Bahau'llah'ın Zuhuru*, 2/154-155.

tuttukları dahi iddia edilmektedir.³⁵ Yaşanan bu olaylardan sonra kardeşine güveni kalmayan Subhi Ezel, onlarla olan tüm bağlarını koparır.³⁶

Babîler arasındaki hizipleşmeye son vermek isteyen Mirza Hüseyin Ali, Mart 1866'da aldığı iddia ettiği vahiy doğrultusunda kendisinin Tanrı'nın elçisi, Bab'ın gerçek vekili ve onun müjdelediği "Men Yuzhirullah" (Gelişi Haber Verilen Kişi) olduğunu resmen ilan eder. Subhi Ezel'den de kendisine biat etmesini ister. Fakat o, kardeşinin 1852'de Siyah Çal'da hapis olduğu süreçte de kendisine vahiy geldiği iddiasını hatırlatır ve asıl kendisinin vahiy aldığı ve Allah tarafından tüm insanların kendisine itaat etmelerinin emredildiğini beyan eder. Bu cevap karşısında kendisini çaresiz hisseden Mirza Hüseyin Ali yaklaşık iki ay bir süreyle inzivaya çekilir ve sonra da hiçbir açıklama yapmadan kendisinde bulunan Bab'ın mührünü³⁷, el yazmalarını ve Osmanlı hükümeti tarafından Babîlere tahsis edilen ödeneğin yarısını Subhi Ezel'e gönderir.³⁸

Yaşanan bu durum karşısında Mirza Hüseyin Ali taraftarları gibi Subhi Ezel ve onun taraftarları da büyük şaşkınlık yaşarlar. Bu gelişmenin ardından Babî toplumu içinde Subhi Ezel'in konumu tamamen değişir ve çevresindeki insan sayısı hızla artar. Gelişmelerden fazlasıyla hoşnut olan Subhi Ezel, İran'daki Babîlere mektup yazarak son durumu onlara da bildirir. Ardından bu işi tamamen bitirmek için Edirne Valisi'ne ve Kaçarların İstanbul Elçisi'ne, kendisinin özel elçiliğini yapan Seyyid Muhammed İsfehani'yi göndererek Mirza Hüseyin Ali'nin Osmanlı ve Kaçar Hükümdarlarına suikast düzenleteceğine dair duyurular aldığı haberini iletir. Bu sayede hem onların güvenini kazanmayı hem de kardeşinin tehdidini tamamen ortadan kaldırmayı amaçlar. Öte yandan bunlardan haberdar olan Mirza Hüseyin Ali, sessizliğini bozarak yeniden ortaya çıkar ve ilk önce Subhi Ezel ile olan tüm bağlarını kopardığını ardından da Seyyid Muhammed İsfehani'yi cemaatten

³⁵ Hasan M. Balyuzi, *Bahau'llah, King of Glory* (Oxford: George Ronald Publishing, 2000), 225-226; Taherzadeh, *Hız. Bahau'llah'ın Zuhuru*, 2/170-171.

³⁶ Browne, *A Traveller's Narrative*, 359-360.

³⁷ Bab'a ait olduğu iddia edilen mühürde şu ifadeler bulunmaktadır:

Innani ana hujjatu'llah wa nuruhu (Muhakkak ki ben Allah'ın hücceti ve nuruyum.)

Shahida'llahu annahu la ilaha illa huwa'l-`Aziz al-Mahjub (Allah şahittir ki, O Allah kendisinden başka ilah olmayandır. O, azizdir gizlidir.)

Ya Ali Ya Muhammad (Ey Ali Ey Muhammed.) Ayrıntılı bilgi için bk. Edward G. Browne, "Personal Reminiscences of The Babi Insurrection at Zanjan in 1850", *Journal of The Royal Asiatic Society* 29/4 (October 1897), 764.

³⁸ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, 105,173; Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 277-278.

“Tard Ettiğini”³⁹ ilan eder.⁴⁰ Böylece Babî toplumu içerisinde yıllardır süregelen fakat adı konmamış olan liderlik mücadelesi artık resmen aşikâr olur.

İki kardeş arasında yaşanan bu gerginlik Edirne’deki Babîlere de yansır ve onlar da birbirleriyle çatışmaya başlarlar. Bu durumdan rahatsız olan Mir Muhammed adındaki bir Babî, bu meselede kimin haklı kimin haksız olduğunun açıklığa kavuşması ve Babîlerin huzura ermesi için tarafları Eylül 1867’de bir heyetin önünde Selimiye Camii’nde tartışmaya davet eder. Tarafların ikisi de bu davete icap edeceklerini bildirdiler. Fakat kararlaştırılan gün Subhi Ezel, rahatsız olduğunu ileri sürerek toplantıya gelmez. Bunun üzerine Mirza Hüseyin Ali, kendisine Allah tarafından bildirildiğini iddia ettiği ikinci bir tartışma yeri ve zamanını Subhi Ezel’e tekrar iletir. Ayrıca Subhi Ezel’in şayet bu toplantıya da gelmeyecek olursa tüm iddialarından vazgeçtiğini belirten bir beyan yazmasını da ister. Fakat Subhi Ezel bu toplantıya gitmediği gibi herhangi bir yanıt da vermez.⁴¹

Mirza Hüseyin Ali’nin bu girişimleri karşısında sessiz kalmayı tercih eden Subhi Ezel, enerjisini Osmanlı bürokratları ile olan ilişkilerini kuvvetlendirmeye harcar. Bu işle de Seyyid Muhammed İsfehani’yi görevlendirir. Bu dönemde ilişki kurulan Osmanlı bürokratları arasında en dikkat çekici olanlardan biri Ağa Can’dır. İran asıllı olup Kaçar ordusunda görev yaparken Osmanlı ordusuna geçen ve orada üst düzey görevlerde bulunan Ağa Can, zamanla Subhi Ezel’in en yakın dostlarından biri olur. Hatta Subhi Ezel tarafından kendisine “Seyful Hak” (Allah’ın Kılıcı) lakabı verilir. Onun desteği sayesinde kendisini daha rahat hisseden Subhi Ezel’in planı, ajanlık yaptığı iddiasıyla Ağa Can’ın tutuklanmasıyla sona erer. Ağa Can’ın sorgusu sırasında verdiği bilgiler Subhi Ezel’in gücünün anlaşılması bakımından önemlidir. O, sorgusunda Seyyid Muhammed İsfehani aracılığıyla haberleştiği Subhi Ezel’i şahsen tanımadığını fakat onun Osmanlı sevdalısı ve Kaçar sarayı da dahil olmak üzere İran’da çok sayıda taraftarı olan bir insan olduğunu ifade eder.⁴²

Subhi Ezel cephesinde bunlar yaşanırken Mirza Hüseyin Ali de 21 Mart

³⁹ *Tard Etmek*: Babîlik ve özellikle de Bahailikte büyük kusur işleyen bir kimsenin bu topluluklardan uzaklaştırılıp kovulması. Ayrıntılı bilgi için bk. Yasin İpek, “Alevilikteki Düşkünlük ile Bahailikteki Tard Anlayışının Mukayesesi”, *Route Educational and Social Science Journal* 6/8 (September 2019), 174-176.

⁴⁰ Taherzadeh, *Hz. Bahauallah’ın Zuhuru*, 2/182-183,187.

⁴¹ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, 175; Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha’is*, 277.

⁴² Browne, *A Traveller’s Narrative*, 359; Taherzadeh, *Hz. Bahauallah’ın Zuhuru*, 2/345-346.

1868 tarihinde “Emir”ini ilan eder ve bu tarihten sonra “Bahauallah” (Allah’ın Nuru) lakabıyla anılmaya başlanmıştır. Artık ona tabii olan Babîlere “Bahai”, Subhi Ezel’e tabii olanlara “Ezeli”, ikisine de tabii olmayanlara ise “Beyani Babî” denilir.⁴³

Babîler arasında yaşanan çatışmaların gün geçtikçe artması, iki kardeşin mücadelede üstün gelmek için Osmanlı bürokratlarına yakınlaşmaya çalışmaları, özellikle Bahauallah’ın Ruslar ve bazı Batılılarla irtibatla olduğuna dair istihbari bilgilerin alınması Osmanlı idaresini fazlasıyla rahatsız eder. Ayrıca Subhi Ezel’in önderliğindeki Babîlerin dünyaya hâkim olacaklarını ifade eden Subhi Ezel’e ait sahte imzalı mektupların geceleri Edirne Valisi’nin evine bırakılması da ayrı bir rahatsızlık sebebi olur.⁴⁴ Babîlerin sebep olduğu tüm bu sıkıntıları ortadan kaldırmak ve onları merkezden uzaklaştırmak için Osmanlı devleti radikal kararlar alınmasına hükmeder⁴⁵ ve bu amaçla Nisan 1868’de eldeki istihbarat raporlarının toplanması ve değerlendirilmesi için dört kişiden oluşan bir heyet kurulur. Bu heyetin yaptığı araştırmalar neticesinde de Subhi Ezel ile Bahauallah’ın vahiy aldıklarını ve Kur’an- Kerim’e denk kitaplar yazdıklarını iddia eden, cahil insanların dini duygularını sömürüp kendilerini onlara peygamber gibi tanıtan sahtekâr insanlar olduğu sonucuna ulaşılır dolayısıyla bu sapkın insanların ve faaliyetlerinin derhal durdurularak onlara gerekli cezanın verilmesi gerektiği vurgulanır.⁴⁶

Hazırlanan raporda bahsedilen hususları değerlendiren Osmanlı Sultanı Abdülaziz, 11 Temmuz 1868 tarihli iradesi ile olayların temel sorumluları oldukları anlaşılan Subhi Ezel ve Bahauallah’ın cezalandırılmasına hükmeder. Verilen karar sonrasında asıl iki suçludan biri olan Subhi Ezel’in ailesi ve dört Bahai (Miskin Kalem Mirza Hüseyin, Mirza Ali Seyyah, Muhammed Bakır İsfahani ile Abdul Gaffar) Kıbrıs Mağusa’ya; diğer suçlu Bahauallah’ın ise ailesi ve Seyyid Muhammed İsfahani, Ağa Can Bey, Mirza Rıza Kuli ile Mirza Nasrullah gibi dört Ezeliyle⁴⁷ Filistin Akka’ya nefyi ebed (ebedi sürgün) cezası ile kalebend (kale hapsi) olarak gönderilmelerine, ikisinin de ağır ceza mahkûmu oldukları için gittikleri yerlerde kimseyle görüştürülmemelerine, taraftarlarının ise dağıtılarak

⁴³ İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye’de Bahailer*, 148.

⁴⁴ Ruhi, “A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal”.

⁴⁵ Browne, *A Traveller’s Narrative*, 360.

⁴⁶ Süleyman Özkaya, *Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Bahailik Hareketi* (İzmir: Akademi Kitabevi, 2000), 77,79.

⁴⁷ Bu dört Ezeliden Mirza Nasrullah’ın yolculuğa başlamadan önce, diğer üçünün ise Akka’ya vardıktan kısa bir süre sonra Bahauallah tarafından öldürtüldüğü iddia edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Browne, *A Traveller’s Narrative*, 361.

karışık şekilde gönderilmelerine karar verilmiştir.⁴⁸

e. Mağusa Sürgünü ve Subhi Ezel'in Ölümü

Subhi Ezel'in de içinde bulunduğu sürgün kafilesinde kaç kişi olduğuna dair farklı rivayetler mevcuttur. Bazı kaynaklarda on sekizi Ezeli, dördü de Bahai toplam yirmi iki kişiden bahsedilmiş ve Ezelilerden on birinin de adaya geldikten sonra Bahai oldukları ifade edilmiştir.⁴⁹ Fakat Kıbrıs İngiliz Komiserliğinin hazırladığı raporlara göreyse sürgünle gelenlerin sayısının yirmi iki değil, ikisi hizmetçi olmak üzere toplam on altı kişi olduğu ifade edilmiştir. Hatta onların kim olduklarına ve inançlarına dair belge dahi düzenlenmiştir. Bu belgeye göre sürgün fermanıya Kıbrıs'a gönderilen kimseler: Subhi Ezel ve ailesinden (Eşleri Fatma ve Rukiyye; oğulları Abdulali, Ahmet, Rıdvan Ali ve kızları Behjet Rafet, Fatma, Safiye, Talat) toplam on kişi; Bahailerden Şeyh Ali Seyyah, Miskin Kalem, Abdul Gaffar ve Muhammed Bakır toplam dört kişi ve iki de hizmetçi olmak üzere toplam on altı kişiden oluşan gruptur.⁵⁰

Kıbrıs'ta yaşamaya başladığı ilk zamanlarda büyük maddi sıkıntılar çeken Subhi Ezel, bir dönem Kaçar ve Osmanlı ülkelerindeki Ezelilerden gelen yardımlarla hayatını idame ettirir. Artık Babilik ya da Ezelilik hakkında herhangi bir faaliyette bulunmayan Subhi Ezel, bu dönemde İran Zencan'dan Kıbrıs'a gelen üç Babînin kendisine tabii olma isteklerini dahi reddeder.⁵¹

Kıbrıs'taki yerel halka geçmişinden hiç bahsetmeyen Subhi Ezel, burada münzevi bir hayat yaşamayı seçer. Eşlerinden ve çocuklarından ayrı şekilde küçük bir evde yalnız başına kalan Subhi Ezel, ancak on on beş günde bir ihtiyaçlarını karşılamak ve ailesini görmek için evine gider. Bu uhrevi görüntüsü ve yaşam tarzı onu zaman içerisinde Kıbrıs'ın saygın dini simalarından biri haline getirir. Kıbrıs halkının Şia inancına mensup bir molla olarak bildiği Subhi Ezel'in gerçekte kim olduğunu ailesinden başka sadece adada kendisi gibi sürgünde olan Namık Kemal⁵² gibi entelektüel insanlar ve

⁴⁸ Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal", Taherzadeh, *Hz. Bahaullah'ın Zuhuru*, 2/428-429.

⁴⁹ Fiğlalı, *Babilik ve Bahailik*, 55.

⁵⁰ Browne, *A Traveller's Narrative*, 385-389; Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal".

⁵¹ Browne, "Personal Reminiscences of The Babi Insurrection at Zanjan in 1850", 762.

⁵² Dönemin ünlü Osmanlı yazar ve düşünürlerinden biri olan Namık Kemal, Osmanlı yöneticilerine yazmış olduğu mektuplarda Babiler diye bahsettiği Ezelileri; dünyanın hiçbir yerinde istenmeyen ve katillerden bile daha fena insanlar diye nitelemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bedri Aydoğan, "Namık Kemal'in Magosa Sürgünlüğü", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/12 (Eylül 2003), 19.

1878'den sonra da ada yönetimini ele alan İngiliz yetkililer biliyorlardı.⁵³

Kıbrıs'ın 1878 yılında İngilizlerin kontrolüne girmesi Mağusa Kalesi'ndeki sürgün hayatı devam eden Subhi Ezel için de bir dönüm noktası olur ve anlatılanlara göre İngiliz hükümeti Kıbrıs Komiserliğinden kalede kaç hükümlü olduğuna ve neyle suçlandıklarına dair bir rapor ister. Bölge komiserliği de kalede biri Yunanistanlı hırsız, biri Mustafa isminde bir Bosnalı, biri İslam'a hakaret eden Yusuf adlı bir Türk ve yeni bir din icat ettikleri için İran'dan Osmanlıya kaçıp orada da söylemlerine devam eden Subhi Ezel ve Miskin Kalem isminde iki İranlının olduğunu rapor eder. Rapor sonrasında durumları İngiliz makamları tarafından görüşülen mahkumlardan Subhi Ezel'in Mağusa'daki sürgün hayatı 1881'de sona erdiril ve istemesi halinde adadan ayrılabilceği bildirilir. O ise bu teklifi kabul etmez. Bu sırada Subhi Ezel, İngiliz vatandaşlığına geçmeyi istese de bu isteği kabul edilmez. Fakat ihtiyaçlarını giderebilmesi için İngiliz hükümeti tarafından ailesiyle birlikte kendisine ve sürgünle gelen diğerlerine emeklilik hakkı tanınır ve maaşa bağlanırlar.⁵⁴

Subhi Ezel, Temmuz 1911'de hastalanır. Rahatsızlığı günden güne artar ve hayatını tamamen kısıtlar. Eylül ayına gelindiğinde artık iyice güçsüzeleşir. Bu rahatsızlıktan sonra ağırlaşan Subhi Ezel Mirza Yahya Nuri, 29 Nisan 1912 Pazartesi sabahı seksen yaşındayken Mağusa'da vefat eder. Subhi Ezel öldüğünde çevresinde neredeyse yok denecek kadar az sayıda Ezeli kalmıştır. Hatta oğullarından Ahmet'in Hayfa'ya yerleşip Bahai olduğu, diğer oğlu Rıdvan Ali'nin babası öldüğünde Ortodoks Hıristiyan olduğu ve ismini de Costi Persianis şeklinde değiştirdiği dahi iddialar arasındadır.⁵⁵

Subhi Ezel'in cenazesi, ailesi, yöre halkı ve Mağusa'daki Müslüman din adamları tarafından, vasiyeti üzerine Barutcuzade Hacı Hafız Efendi'nin evinin yakınına defnedilir. Ölümünden sonra cenazesi ile ilgili çeşitli söylentiler de yazılır. Örneğin Bahai kaynaklarında cenazesini kaldıracak kimse olmadığı iddia edilirken diğer kaynaklarda cenazeye Kıbrıs'ın her tarafından devlet yetkilileri ve halktan çok sayıda insanın katıldığı hatta evinden defnedileceği yere kadar büyük bir hürmetle omuzlarda taşındığı ve İslami geleneklere göre defnedildiği ifade edilmektedir.⁵⁶

⁵³ Mete Hatay, "Kıbrıs'ta Yaşayan Son Ezeliler", *Nehaberkibris* (Erişim 1 Nisan 2021).

⁵⁴ Browne, *A Traveller's Narrative*, 380; Momen, "Mirza Yahya".

⁵⁵ Hatay, "Kıbrıs'ta Yaşayan Son Ezeliler"; Azal, *The Religion of The Bajan and The Claims of The Baha'is*, 169-170.

⁵⁶ Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion*, 312; Harry Charles Lukach, *The Fringe of the East; A Journey Through Past and Present Provinces of Turkey*, (Warszawy: Wentworth Press, 2019), 264-266.

Subhi Ezel'in torunlarından bazıları günümüzde de Kıbrıs'ta yaşamaktadırlar. Fakat bunlar, Ezeli soyundan geldiklerini kabul etmekle birlikte Ezeli inancına mensup olmadıklarını ifade etmektedirler. Onlara göre Ezelilik artık bir din değil kültürel mirastır.⁵⁷

Subhi Ezel'in Gazimağusa'da Larnaka Yolu üzerindeki türbesine başta İran olmak üzere diğer ülkelerdeki Babilerden halen ziyarete gelenler mevcuttur. Günümüzde bu türbenin bakımını ve gelen ziyaretçilerle ilgilenme görevini Subhi Ezel'in ikinci kuşak torunları üstlenmiştir.⁵⁸

2. Ailesi ve Eserleri

Mirza Yahya daha çocuk denecek yaşta ilk evliliğini gerçekleştirmiş ve ilerleyen yıllarda birkaç evlilik daha yapmıştır. Kaç defa evlendiği ve kaç çocuğu olduğuna dair kaynaklarda net bir bilgi olmamakla birlikte özellikle onun torunlarıyla yapılan görüşmelerden anlaşıldığına göre Subhi Ezel, en az beş kez evlenmiş ve bu evliliklerden en az on altı çocuk sahibi olmuştur.

a. Eşleri ve Çocukları

Mirza Yahya'nın sayıları kesin bilinmemekle birlikte isimlerini tespit edebildiğimiz beş eşi şu kimselerdir: İran'dayken evlenip beraberinde Bağdat'a götürdüğü Nergis ve Meryem Hanım, yine İran'dayken evlendiği ve Kıbrıs'a kadar birlikte gittiği Bab'ın ikinci eşi olan Fatma Begüm Hanım ve (onun kardeşi olduğu iddia edilen) Rukiyye Hanım ile Mülki Cihan Hanım.⁵⁹

Mirza Yahya'nın tespit edebildiğimiz beş evliliğinden dokuzu erkek, yedisi de kız olmak üzere isimlerine ulaşabildiğimiz en az on altı çocuğu vardır. Mirza Yahya'nın oğullarının isimleri; Abdulali Ezel, Abdulvahid Ezel (Abdulcelil/ Abdurraşid), Ahmet Behaj, Fuad Ezel, Hadi Ezel, Muhammed Hadi Abga, Nurullah Tamarah, Rıdvan Ali Ezel ve Takiyuddin (Ziyauddin) Ezel'dir. Kızlarının isimleri ise; Fatma, Hibatullah (Jazbatullah), Meryem Ezel (Qanita), Müshiyatullah, Rafet Ezel (Behcetul Kuds), Safiye Ezel ve Talat Ezel'dir.⁶⁰ Bu çocuklardan bir kısmı Kıbrıs'ta babasıyla beraber yaşamış diğerleri ise zaman içerisinde Türkiye, İran, Almanya ve Fransa gibi ülkelere

⁵⁷ Hatay, "Kıbrıs'ta Yaşayan Son Ezeliler".

⁵⁸ Mete Hatay, "Suphi Ezel'in Cenaze Töreni ve Sonrası", *Havadiskibris* (Erişim 1 Nisan 2021).

⁵⁹ Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion*, 384; Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 169.

⁶⁰ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 168-169; Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion*, 385; Browne, "Personal Reminiscences of The Babi Insurrection at Zanjan in 1850", 767; Ruhi, "A Brief Biography of His Holiness Subhi Azal".

yerleşmişlerdir.⁶¹

b. Eserleri

Mirza Yahya tarafından “Kitabı Nur” adlı kitabı başta olmak üzere kaleme alınmış çok sayıda eser vardır. Daha çok Babîliğin esaslarının işlendiği bu eserler arasında birçok şiir de mevcuttur. Bu eserlerden bir kısmı Subhi Ezel’in düşmanları tarafından yok edilmiş bir kısmı da zaman içerisinde ya tahrif olmuş ya da kaybolmuştur. Kitap ve kitapçık şeklindeki bu eserlerden geride kalanların sayısının yüz yirmi civarında olduğu varsayılmaktadır. Bu eserlerin çoğu Amerika Birleşik Devletleri’ndeki Princeton Üniversitesinde (New Jersey), Fransa’daki Ulusal Kütüphanede (Paris), İngiltere’deki İngiliz Müzesi Şark Kütüphanesi Koleksiyonu’nda (Londra) ve Cambridge Üniversitesi Browne Koleksiyonu’nda (Cambridge) bulunmaktadır.⁶²

3. Bab’ın Vekilliği Meselesi

Mirza Ali Muhammed’in (Bab) hapiste olması ve geride kalan Babîlerin başına buyruk hareket etmeleri hem kendilerine hem de bu inanca mensup olan diğer insanlara zarar vermeye başlayınca Babîler arasında yeni bir lider seçme gereği duyulmuştur. Bu süreçte Babî toplumu içerisinde saygın bir konuma sahip olan iki kardeşin yani Mirza Yahya (Subhi Ezel) ve Mirza Hüseyin Ali’nin (Bahauallah) isimleri ön plana çıkmıştır. Başlangıçta her ikisi de liderliğe çok hevesli gibi görünmeyen bu iki kardeşten her biri, etrafına toplanan insanların sayısı arttıkça ve onların da teşvik etmeleriyle birlikte Bab’ın asıl vekilinin kendisi olduğu iddiasını yüksek sesle dile getirmeye başlamışlardır. Bab, “Beyan” kitabında⁶³ ve idam edilmeden önce el yazısıyla yazıp mühürlendiği vasiyetinde kendisinden iki bin yıl sonra ortaya çıkacak olan “Müsteğas”a (Yardıma Gelecek Kimse) kadar herhangi bir zuhur olmayacağını ifade etmiş ve halefi olarak Mirza Yahya’yı tayin ettiğini açıklamıştır.⁶⁴ Bab tarafından, yazmış olduğu eserleri en iyi bilenlerden biri olarak nitelenen ve bu özelliği sebebiyle Bab’ın nazarında ve diğer Babîler arasında özel bir konuma sahip olan Mirza Yahya,⁶⁵ Bab’ın bu açık ifadelerini

⁶¹ Hatay, “Kıbrıs’ta Yaşayan Son Ezeliler”.

⁶² Momen, “Mirza Yahya”; Edgar Blochet, “A Preliminary List of The MSS of The Works of Şubh-i Azal Held at The Bibliotheque Nationale of Paris”, trans. Wahid Azal, *Catalogue Des Manuscrits Persans De La Bibliotheque Nationale* (Berlin: 2015), 4/3-15.

⁶³ Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion*, 312.

⁶⁴ Manuchehri, “The Primal Point’s Will and Testament”.

⁶⁵ Taherzadeh, *Hız. Bahauallah’ın Zuhuru*, 1/260; Juan R. I. Cole, “The Azali- Bahai Crisis of September 1867”, *Studies in Modern Religions*, ed. Moshe Sharon (Leiden: E. J. Brill, 2004), 228.

de kendi liderliğinin delili olarak kabul etmiştir. Bu esnada kendisi için en büyük rakip olarak gördüğü kardeşi Mirza Hüseyin Ali'nin de bir sahtekâr olduğu haberini etrafa yaymıştır. İki kardeş arasında baş gösteren bu çekişme zamanla Babî toplumunda da ayrılıklara ve bölünelere sebep olmuştur.

Mirza Yahya'nın Bab'ın vekili olduğuna dair diğer bir iddiaya göreyse Mirza Yahya, yaygın kanaatin aksine "Hurufu Hay"ın (Diri Harfler) dördüncüsüdür.⁶⁶ Kendisinden önceki Mirza Ali Muhammed (Bab) (ö. 1850), Molla Muhammed Ali (Kuddüs) (ö. 1849), Molla Hüseyin Busriye (Babül Bab) (ö. 1849) öldükleri için Bab'ın vekaleti olağan olarak Mirza Yahya'nın hakkıdır.⁶⁷

Sonuçta iki kardeş de vekilliklerini ilan etmiş ve Babî toplumunun parçalanmasına sebep olmuşlardır. Fakat Bab'ın idam edilmesinin ardından; halef ilan edilen Mirza Yahya'nın kendi başına da bir şeyler gelebileceği endişesiyle uzun süre ortadan kaybolması; Mirza Hüseyin Ali'nin de Kerbela'yı ziyaretinden dolayı dokuz ay İran'dan ayrılması, hemen ardından Siyah Çal'da hapsedilmesi, sonra da Bağdat'a sürgün edilmesi ve Süleymaniye'de inzivaya çekilmesi sebebiyle ortada olmaması Babîlerin yeniden lidersiz kalmalarına sebep olmuştur.⁶⁸

Bab'ın halefinin kim olduğu sorusu o günlerde Babîler için büyük tartışmalara ve ayrılıklara sebep olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. İki tarafta birbirini sahtekârlıkla suçlamakta ve karşı grubun inancını dahi sorgulamaktadır. Babîlerin bir kısmı Bab'ın açık şekilde kendisine vekil tayin ettiği kişinin Mirza Yahya olduğunu iddia etmiş ve ona tabii olmuşlardır. Bunlar günümüzde "Ezeliler" adı altında varlıklarını sürdürmektedirler. Günümüzde çoğunluğu İran'da yaşayan ve sayıları birkaç binle ifade edilen Ezeliler, kendilerini Babîliğin devamı olarak görmektedirler.⁶⁹ Mirza Hüseyin Ali'nin taraftarları ise Bab'ın Mirza Yahya'yı vekil tayin etmesi olayına iki farklı yorum getirmişlerdir. Birincisinde bu tayin olayı kabul edilmekle birlikte işin hakikatinin şu şekilde olduğu iddia edilmektedir: Bab, Mirza Yahya'yı üstün vasıflara sahip olduğu için değil, Mirza Hüseyin Ali'nin başına gelebilecek tehdit ve saldırıları engellemek için

⁶⁶ *Hurufu Hay (Diri Harfler)*: Bab'ın en yakınında olan ve onun öğretilerini yaymaya çalışan, Bab Mirza Ali Muhammed dahil on dokuz kişilik Babî gruptur. Ayrıntılı bilgi için bk. İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer*, 87-94.

⁶⁷ Browne, *A Traveller's Narrative*, XVI; Carus, "A New Religion. Babism", 359.

⁶⁸ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, 132.

⁶⁹ David V. Barret, *The New Believers* (London: Cassell & Co, 2001), 246; Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 174.

kendisine vekil tayin etmiştir. Böylece asıl vekilini korumuştur. Hatta Abdubaha referanslı Bahai kaynaklarına göre vekil olarak Mirza Yahya'yı seçmesini Bab'a bizzat Mirza Hüseyin Ali teklif etmiştir.⁷⁰ İkincisine göreyse tayin olayı hiçbir zaman olmamıştır. İddia edilen belge Mirza Yahya tarafından düzenlenmiş sahte bir evraktır. İşin aslı şu şekildedir: Babîler tarafından lider olarak kabul edilen Mirza Hüseyin Ali, Mirza Yahya'yı Bab'ın yazılarını düzenleme ve kopyalamakla görevlendirmiştir. Uzun süre bu görevi yapan Mirza Yahya, Bab'ın el yazısını taklit etmeyi çok iyi öğrenmiş ve onun yazılarını kendi lehine olacak şekilde baştan düzenleyerek kendisini Bab tarafından vekil olarak tayin edilmiş gibi gösteren sahte belgeyi hazırlamıştır.⁷¹ Vekillğin Mirza Hüseyin Ali'nin hakkı olduğunu düşünen bu grupsa zaman içerisinde "Bahailik" adı verilen dini harekete (Kendileri din olduklarını iddia etmektedirler.) dönüşmüştür. Günümüzde Dünya'nın birçok ülkesinde yaşayan ve sayıları beş milyon civarında olan Bahailer, Babî kökenlerini kabul etmekle birlikte müstakil bir inanca dönüştüklerini iddia etmektedirler.⁷²

B. Ezelilik ve Ezeliler

1. Subhi Ezel'den Günümüze Ezeliler

1844 yılında Mirza Ali Muhammed'in "Hakikate Açılan Kapı" (Bab) olduğunu ve yeni bir şeriat getirdiğini ilan etmesinden sonra ona tabii olanlara Babî denmiştir. Onun 1845'te Şiraz'da ardından da 1847'den itibaren Makü ve Çehrik Kaleleri ile Tebriz'deki hapisliği süresince Babîler, onun ziyaretçileri ya da gönderdiği mektuplar vasıtasıyla bir iletişim ve yönetim sorunu yaşamamışlardı. Fakat 1850'de idam edilmesinin ardından Bab'ın vekilinin ve Babî toplumunun liderinin kim olacağı sorunu ortaya çıkmıştı. Başlangıçta Babîler, Bab'ın bizzat "Subhi Ezel" diye işaret ettiği kişi olan Mirza Yahya'nın etrafında toplanılmışlardı. Fakat Mirza Yahya'nın kardeşi olan Mirza Hüseyin Ali'nin de liderlik ve vekillik konusunda ortaya çıkmasıyla birlikte Babîler arasındaki asıl çatışma ve ayrışmalar da başlamıştı. Bab'ın asıl vekilinin kim olduğu konusundaki çekişme zamanla daha da hararetlenmiş ve birbirlerini sahtekarlıkla suçlamaya, öldürtmeye çalışmaya, yerel ve ulusal yöneticilere şikâyet etmeye kadar varmıştır. Artık iki kardeşin mücadelesi olmaktan çıkan bu çekişme tüm Babî toplumunu da etkilemiş ve ortaya üç farklı Babî temelli oluşum çıkmıştır. Bunlar "Bahailer",

⁷⁰ Abdubaha, *A Traveler's Narrative Written to Illustrate the Episode of The Bab*, trans. Edward G. Browne (Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1980), 37.

⁷¹ Taherzadeh, *Hız. Bahauallah'ın Zuhuru*, 1/. 260-261.

⁷² İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer*, 409.

“Ezeliler” ve “Beyani Babîler”dir. İran’da dahil olmak üzere Dünya genelindeki Babîlerin büyük çoğunluğu Bahailiği seçmişlerdir. Ezeliler ise kendilerini Bab’ın asıl vekili olan Subhi Ezel vasıtasıyla Babîlik hareketini orijinal haliyle devam ettiren Babî topluluk olarak ifade etmektedirler. Günümüzde birkaç binlerle ifade edilen ve büyük çoğunluğu İran’da ikamet eden Ezelilerin belli bir liderleri bulunmamaktadır.⁷³ Babîlerin geri kalanları ise bu iki kardeşten hiçbirine tabii olmadıkları gibi bunları kendi şahsi menfaatleri için Bab’ı kullanan insanlar olarak gördüklerini ifade etmektedirler. Bir idareciye ihtiyaçları olmadığını ve Bab’ın “Beyan” kitabının kendileri için yeterli olduğunu savunan bu grubun üyelerine “Beyani Babîler” denmiştir. Sayıları çok az olan Beyanilerin tamamına yakını İran’da ikamet etmektedirler.⁷⁴

Subhi Ezel’in hayatta olduğu dönemde dahi sayıları çok fazla olmayan Ezeliler, özellikle Kıbrıs sürgününden sonra hızla kan kaybetmişler ve nerdeyse sadece Ezel sülalesiyle sınırlı kalmışlardır. Bir nevi aşiret yapısına da bürünen Ezeliler, Subhi Ezel’in Nisan 1912’de vefat etmesinden sonra büyük çaplı olmasa da bir iktidar sorunu yaşamışlardır. Bunun en büyük sebebi de Subhi Ezel’in vekil olarak yerine kimi bıraktığı ya da ölümünden sonra yerine kimin geçeceği sorusuna net bir cevabın olmayışdır. Bunla ilgili farkı bilgiler mevcuttur. Bunlardan ilki, Subhi Ezel ölümünden sonra halefi olarak yerine oğlu Ahmet Bahhac’ın geçmesini istemiştir fakat aile içerisinde çıkan anlaşmazlıktan sonra bu kararını değiştirerek diğer oğlu Mirza Hadi Devletabadi’yi kendisine vekil tayin etmiştir. Mirza Hadi’nin 1908’de ölmesi üzerine bu yetkiyi onun oğlu olan ve Tahran’da bürokratik yapan torunu Mirza Yahya Devletabadi’ye devretmiştir.⁷⁵

Konuyla ilgili Bahailer tarafından dile getirilen bir iddiaya göreyse Subhi Ezel, yerine geçmesini istediği Mirza Hadi Devletabadi’nin Bab ve kendi öğretilerine olan inancında bir sıkıntı olduğunu sezmiştir. Hatta en büyük rakibi olan Bahauallah bile Mirza Hadi Devletabadi’nin inanç noktasında sıkıntıda olduğu belirttiği birçok levihin de kendi zuhurunu kabul etmesi için ona açıkça çağrıda bulunulmuştur. Bu davetine olumlu yanıt alamayan Bahauallah, onun sakalı ve cübbesiyle dindar görümlü, cahil

⁷³ Cole, “The Azali- Bahai Crisis of September 1867”, 227; Denis Maceoin, “Azali Babism”, *Encyclopaedia Iranica* (New York: Columbia University Publishing, 1989), 3/181; Barret, *The New Believers*, 246; Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha’is*, 174.

⁷⁴ Edward G. Browne, “Babism”, *Religious Systems of The World: A Contribution to the Study of Comparative Religion* (London: Swann Sonnenschein 1890), 351.

⁷⁵ Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion*, 312; Maceoin, “Azali Babism”, 3/181; Momen, “Mirza Yahya”.

insanları aldatan sahtekâr biri olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Mirza Hadi Devletabadi, babasının halefi olamayacağını anlayınca da Babîlik adına yaptığı tüm faaliyetleri bırakarak bir kenara çekilmiştir. Bahauallah'ın ölümünün ardından birkaç akrabası ile birlikte Abdalbaha'yı ziyarete gidip bağışlanma talep etmiş ve affedilmesinden sonra ölene kadar Bahai inancına mensup birisi olarak yaşadığı iddia edilmiştir.⁷⁷

Diğer bir görüşe göreyse Subhi Ezel oğullarını karşısına alıp içlerinden hangisinin yaşam tarzı bakımından kendisine çok benziyorsa onu kendi yerine vekil tayin edeceğini söylemişse de oğullarından hiçbiri bunu istememiştir. Bunun üzerine o da makamını torunu Mirza Yahya Devletabadi'ye bırakmıştır.⁷⁸

Bu konudaki son iddiaya göreyse Subhi Ezel kendisinden sonra yerine geçmesi için kimseyi işaret etmemiş ya da ismini vermemiştir.⁷⁹

Netice itibarıyla Subhi Ezel'den sonra Ezelilerin başına kimin geçtiği konusunda bir fikir birliği ya da kesin bir bilgi olmamakla birlikte torunu Mirza Yahya Devletabadi'nin bu vazifeyi üstlenmiş olması ihtimali diğer iddialara göre daha kuvvetlidir.

Ezelilerin başlangıçta da günümüzde de nüfuslarının en fazla olduğu coğrafya İran'dır. Subhi Ezel İran'dan ayrıldıktan sonra burada kalan Babîler, bazı kimselerin önderliğinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu kişiler ve etki alanları şu şekildedir: Kazvin ve çevresinde Muhammed Hasan Fata ve Molla Hadi Kazvini, Kaşan ile Nerag ve çevresinde Molla Cafer Naragi, İsfahan çevresinde Bab'ın kayınbiraderi olan Molla Recep Ali Kahir ile kardeşi Molla Ali Muhammed Siraj ile Mirza Hadi Devletabadi, Kirman ve çevresinde Molla Muhammed Cafer Kirmani, Nur ve çevresinde Subhi Ezel'in üvey kız kardeşi ile akrabaları Babîleri ve Ezelileri etraflarına toplamışlardır. Fakat Kaçar ülkesinde başlayıp Osmanlı topraklarında devam Subhi Ezel ile Bahauallah arasındaki çekişme geride kalan Babîler için de sıkıntıya sebep olmuştur. İran'daki Babîler arasında da ayrılıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu sorunu çözmek için aralarından seçtikleri temsilcileri Mağusa ve Akka'ya göndermişlerse de bu kişiler geri döndüklerinde Babîliği terk ederek ya Bahai ya da Müslüman olmuşlardır.⁸⁰

⁷⁶ Bahauallah, *Hz. Bahauallah'ın Levihleri*, çev. Mecdi İnan (İstanbul: Mentş Matbaası, 1994), 49.

⁷⁷ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, 243-244.

⁷⁸ Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion*, 313.

⁷⁹ William M. Miller, *The Baha'i Faith: Its History and Teachings* (Pasadena: William Carey Publishing, 1974), 107.

⁸⁰ Momen, "Mirza Yahya".

Geri kalan Ezeliler ise Kaçar halkının ve yönetiminin Babiliğe karşı besledikleri menfi hislerinden dolayı kimliklerini gizlemişlerdir (Takiyye yapmışlardır.). Bu sebeple dindar Şii kimliğine bürünen Ezeliler zamanla Kaçar Devleti'nde etkili olmayı başarmışlardır. Hatta Subhi Ezel'in damatları olan Şeyh Ahmet Ruhi ve Mirza Hüseyin Kirmani gibi Ezeli olduklarını gizleyen bazı isimler İran siyasetinde önemli görevler dahi üstlenmişlerdir. Fakat bu iki kişi, 1895'te Nasıruddin Şah'a düzenlenen suikastın azmettiricilerinden oldukları gerekçesiyle idam edilmişlerdir. Daha sonraki süreçte Mirza Nasrullah Malikul Mütেকallimin ve Seyyid Cemaleddin İsfahani gibi Ezeli olduklarını gizleyen din adamları 1906'da "Meclisi Şurayı Milli"nin açılışı ve "Kanuni Esası"nin hazırlanması gibi Kaçar Devleti'ndeki meşrutiyet hareketlerinde aktif rol oynamışlardır.⁸¹

Subhi Ezel'in Kıbrıs'a sürgünü sonrası İran'da kalan Ezelilerin sayısı zamanla azalmış ve neredeyse bitmeye yaklaşmıştır. Subhi Ezel'in on altı civarında çocuğu ve bunların çocuklarının çoğu da diğer Ezeliler gibi ya Bahai ya Müslüman ya da Hıristiyan olmuşlardır.⁸²

2. Ezelilerde İtikadi, Ameli ve Ahlaki Esaslardan Bazıları

Ezeliler kendilerini köken olarak Babiliğe bağlamakla birlikte, Bab'ın vekilliği konusunda Subhi Ezel'e tabii oldukları ve onun çizgisinden gittikleri için yine kendileri gibi Babî kökene dayanan Bahailerden ayrılmaktadırlar. Çıkış noktaları aynı olan bu Babî hareketlerinin aralarındaki en bariz iki farkı şu şekilde özetleyebiliriz: Birincisi Bab'ın vekilliği konusunda Ezeliler, Subhi Ezel'in Bab tarafından açıkça vasi tayin edildiğini ve Bahauallah'ın bir sahtekâr olduğunu iddia ederlerken Bahailer, Bab'ın asıl halefinin Bahauallah olduğunu ve Subhi Ezel'in kasıtlı olarak bir nevi piyon gibi öne çıkarıldığını iddia ederler.

İkincisi ise Ezeliler kendilerini Babiliğin devamı olarak görüp onun esaslarını kabul etmişlerdir. Bu sebeple itikadi, ameli ve ahlaki esaslarını "Beyan"ın hükümlerine göre belirlemişlerdir. Bahailer ise kendilerini müstakil bir din olarak lanse etmişlerdir. "Beyan"ı kutsal olarak kabul ettiklerini ifade etmekle birlikte onun birçok hükmünü ya yeniden düzenlemişler ya da tamamen kaldırmışlardır. Bu sebeple itikadi, ameli ve ahlaki esaslarını "Kitab'ul Akdes"in (Akdes Kitabı) hükümlerine göre yeniden

⁸¹ Yasin İpek, *İran'da Kaçar Türk Hanedanlığı- Babilik ve Bahailik* (İstanbul: Ekim Yayınları, 2010), 125; Maceoin, "Azali Babism", 3/180; Peter Smith, *A Concise Encyclopedia of the Baha'i Faith* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 54; Momen, "Mirza Yahya".

⁸² Momen, "Mirza Yahya".

belirlemişlerdir.

Ezeliliğe dair tüm itikadi, ameli ve ahlaki esasları burada vermemiz mümkün olmadığı için biz de dikkat çekici bulduğumuz belli başlı esasları vereceğiz.

a. İtikadi Esaslardan Bazıları

Ezelilerde Allah'ın varlığı ve birliği, kutsal kitap, peygamber ve ahiret inancı gibi temel inanç esasları hakkında "Beyan" merkezli bir inanç hakimdir. Ezelilere göre bir kimsenin imanlı olup olmadığının temel belirleyicisi "La İlahə İllallah" (Allah'tan Başka İlah Yoktur) kelimesini kabul edip etmediğidir. Şayet kişi bunu onaylarsa mümin, inkâr ederse kafirdir.⁸³

Allah İnancı: Allah bir tektir. Zuhurları aracılığıyla kendini insana gösterendir. Son zuhurları da Bab ve onun vekili olan Subhi Ezel'dir.⁸⁴

Kitap İnancı: Başta Bab'ın "Beyan"ı olmak üzere, ona vahyedildiği kabul edilen tüm eserlere ek olarak öncelikle "Kitab-i Nur" olmak üzere Subhi Ezel'e de vahiy yoluyla yazdırıldığına inanılan kitap ve kitapçıkların hepsi Ezeliler tarafından kutsal kabul edilmektedirler.⁸⁵

Peygamber İnancı: Hz. Muhammed'den sonra insanları uyarıcı ve onlara yol gösterici olarak Bab gelmiştir. Bab'dan iki bin sene sonrasına, yani üç binli yılların sonlarına kadar da yeni bir peygamber gelmeyecektir. Subhi Ezel ise onun tarafından açık şekilde vekil tayin edildiği için onun görevini devam ettirmiştir.⁸⁶

Kıyamet, Cennet ve Cehennem İnancı: Kıyamet, Cennet ve Cehennem kavramları bu zamana kadar hep yanlış anlaşılmıştır. Gerçek anlamda "Kıyamet" zuhurun ortaya çıkması, "Cennet" buna tabi olanların yaşadığı yer, "Cehennem" ise onu inkâr edenlerin yaşadığı yerdir.⁸⁷

b. Ameli Esaslardan Bazıları

Ezelilere göre ibadet, kişinin halis bir niyet ve ruh ile Allah'a yönelip dua etmesidir. Bugüne kadar bilinen ve emredilen tüm ibadetler artık kalkmıştır. Onların yerine "Vahid" (Birlik)⁸⁸ esasına dayalı ve on dokuz rekatlık dua seansı getirilmiştir. Bu rekatların ilk üçü "Allah'ın Birliği",

⁸³ Azal, *The Religion of The Baha'is and The Claims of The Baha'is*, 46.

⁸⁴ Manuchehri, "The Primal Point's Will and Testament".

⁸⁵ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, 26.

⁸⁶ Süleyman Nazif, *Nasruddin Şah ve Babiler*, (Haz. A. Ergun Çınar), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 71.

⁸⁷ Azal, *The Religion of The Baha'is and The Claims of The Baha'is*, 54.

⁸⁸ Babilerin yaptıkları ebce hesabına göre Vahid, on dokuz sayısına karşılık gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fığlalı, *Babilik ve Bahailik*, 31.

sonraki dördü “Sıfatların Birliği”, sonraki altısı “Filerin Birliği” ve son altısı ise “İbadetlerin Birliği” içindir. Ayrıca Ezeliler için hangi ibadet yapılırsa yapılsın İslamiyet’teki gibi bir abdest zorunluluğu yoktur. Kişinin bedeninin ve kıyafetinin temiz olması yeterlidir.⁸⁹

Yukarıdaki bilgiden de anlaşılacağı üzere Ezelilerde ibadet dendiğinde akla ilk gelen ritüel namazdır.

Namaz İbadeti: Ezeliler için namazdan kasıt, dua ve “Beyan” kitabından ayetler okumaktır. Başlangıçta her biri on dokuz ayetten oluşan on dokuz surenin, yani üç yüz atmış bir ayetin günde en az bir defa okunması istenmiştir.⁹⁰ Bu uygulama zamanla neredeyse iki katına çıkarılmış ve günlük yedi yüz ayet okunması ya da yedi yüz defa “Allahu Azhar” (Allah Zuhur Edendir) denmesi istenmiştir. Ayrıca dua ederken dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, bu ibadeti yaparken kişinin tek başına olması ve dizlerinin üzerine çökerek kibleye doğru yani Bab’ın Şiraz’daki evine yönelmesidir.⁹¹

Cenaze Namazı ve Sonrası: Namaz bireysel olarak yapılması gereken bir ibadettir ve kişinin yalnız başına kendi evinde ibadet etmesi en makbul olanıdır. Ezeliler için cemaat halinde topluca kılınmasına izin verilen tek namaz “Cenaze Namazı”dır (Ölü için dua etme).⁹² Cenaze namazı kılındıktan sonra ölen kimsenin cenazesi en az bir, en fazla dört kez yıkanmalı ve cam veya taştan bir tabut içerisine defnedilmelidir. Vefat olayının gerçekleşmesinden itibaren on dokuz gün boyunca mezar aralıksız ziyaret edilmelidir.⁹³

Oruç İbadeti: Yaşı on bir ile kırk iki arasında olan her Ezeli, Babî yılının ilk ayı olan Nevruz’da⁹⁴ on dokuz gün oruç tutmakla mükelleftir.⁹⁵

Hac İbadeti: Bab’ın Şiraz’daki evi en kutsal mekandır. Maddi durumu iyi olan Ezelilerin ömürlerinde bir defa da olsa hac için buraya gitmeleri

⁸⁹ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha’is*, 50,52; Ethem Ruhi Fiğlalı - Ramazan Şimşek, “Bahailik ve El-Kitabu’l Akdes (Türkçe Çeviri)”, *e-makalat Mezhep Araştırmaları* 3/2 (Güz 2010), 18.

⁹⁰ Fiğlalı - Şimşek, “Bahailik ve El-Kitabu’l Akdes (Türkçe Çeviri)”, 19.

⁹¹ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha’is*, 46,52.

⁹² Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha’is*, 46,52.

⁹³ Bahaullah, *Kitab-ı Akdes* (Ankara: Desen Ofset, 2003), 217.

⁹⁴ Babî takvimi her biri on dokuz gün olan on dokuz aydan meydana gelmektedir. Bu aylardan ilk Nevruz’dur. Miladi takvimde 2 Mart ile 20 Mart tarihleri arasına denk gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye’de Bahailer*, 267.

⁹⁵ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha’is*, 53; Süleyman Nazif, *Nasiruddin Şah ve Babiler*, (Haz. A. Ergun Çınar), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 56.

gerekmektedir. Ayrıca on dokuz Hurufu Hayy'a ait olan ve "Buqa" (çoğulu Biqa) adı da verilen mezarlar ile "Maqa'id" (çoğulu Maqad) adı verilen türbeler de Ezeliler için özel mekanlardır.⁹⁶ Buralara ek olarak Subhi Ezel'in Kıbrıs Gazimağusa'daki türbesi de Ezeliler için önemli ziyaret yerlerinden biridir. Bunların dışında kalan türbelerin yıkılması gerekmektedir.⁹⁷

Zekât İbadeti: Ezelilerin mallarının beşte birini yılda bir kez kendilerini idare eden kimselere vergi olarak vermeleri gerekmektedir.⁹⁸

c. Sosyal ve Ahlaki Esaslardan Bazıları

İnanç ve ibadete dair kuralların dışında kişilerin gündelik hayatlarını da düzenleyen birtakım kurallar mevcuttur. "Beyan" kaynaklı olan bu hükümlerin genelinde insanın ve toplumun huzuru esas alınmıştır. Bunlardan yapılması tavsiye edilenlerden bazıları şu şekildedirler:

Ezeliler birbirleriyle karşılaştıklarında mutlaka selamlaşmalıdır. Selam verirken "Allahu Ekber", selam alırlarken de "Allahu Azam" denmelidir.⁹⁹

Her Ezeli evlenmek zorundadır Kız çocukları on bir yaşından sonra evlendirilebilirler. Eşin rızası olmak şartıyla aynı anda en fazla iki eşle evli olunabilir. Eşlerden biri ölürse geride kalan erkek doksan beş gün sonra, kadınsa doksan gün sonra yeniden evlenebilir. Şayet eşler anlaşamıyorsa boşanmalarında bir sakınca yoktur. Sadece bu kararı aldıklarında bir yıl beklemeleri gerekmektedir.¹⁰⁰

Her Ezeli on dokuz günde bir, on dokuz Ezeli'yi su ikram ederek dahi olsa evinde konuk etmelidir.¹⁰¹

"Beyan"ı daha iyi anlayabilmek için ilim sahibi olmak ve bilimin her alanıyla ilgilenmek zorunludur.¹⁰²

Kimse inancından dolayı dışlanamaz ve değiştirmesi için zorlanamaz. Ezeli olmayan insanlarla sosyal münasebette bulunulmasında ve alışveriş yapılmasında hiçbir sakınca yoktur.¹⁰³

⁹⁶ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 47.

⁹⁷ Süleyman Nazif, *Nasiruddin Şah ve Babiler*, (Haz. A. Ergun Çınar), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 70.

⁹⁸ Fiğlalı - Şimşek, "Bahailik ve El-Kitabu'l Akdes (Türkçe Çeviri)", 18.

⁹⁹ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 54; Süleyman Nazif, *Nasiruddin Şah ve Babiler*, (Haz. A. Ergun Çınar), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 55.

¹⁰⁰ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 53; Süleyman Nazif, *Nasiruddin Şah ve Babiler*, (Haz. A. Ergun Çınar), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 56.

¹⁰¹ Fiğlalı - Şimşek, "Bahailik ve El-Kitabu'l Akdes (Türkçe Çeviri)", 19.

¹⁰² Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 60.

¹⁰³ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 50-51.

Kişisel hijyen için sık sık banyo yapılmalı, saçlar taranmalı, tırnaklar kesilmeli ve düzenli olarak vücut temizliği yapılmalıdır.¹⁰⁴

Allah'ın yarattığı hiçbir şey pis olamaz. Bu sebeple İslam'ın pis saydığı şeyler de dahil olmak üzere bir Ezeli için Allah'ın yarattığı her şey temiz kabul edilir.¹⁰⁵

Kişinin ve toplumun menfaati için yapılması istenen bu davranışların dışında yine aynı gerekçelerle yapılması istenmeyen hatta yasaklanan bazı davranışlarda vardır. Bunlar:

Sigara, alkol, uyuşturucu madde gibi kişiye zarar veren şeyleri kullanmak ve satmak, kumar oynamak ve oynatmak, zina yapmak ve yaptırmak, dilenmek ve dilenene yardım etmek, savaş zamanı dışında silah taşımak haramdır.¹⁰⁶

Adam öldürmek ve can yakmak en büyük günahlardan kabul edilir. Bu sebeple suçu ne olursa olsun ölüm cezası vermek, anne baba ile evladi arasında dahi olsa bir başkasını fiziksel olarak cezalandırmak yasaktır. Kişilere verilebilecek tek ceza ya para cezası ya da eşyle beraber olmasını engellemektir.¹⁰⁷

C. Bahailere Göre Mirza Yahya ve Ezeliler

Mirza Yahya, Bahailiğin kurucusu olan Bahauallah Mirza Hüseyin Ali'nin kardeşi olmasına rağmen hayatı boyunca en büyük mücadeleyi ona ve onun taraftarlarına karşı vermiştir. Tabii ki bu çatışmanın diğer tarafında olan Bahauallah içinde aynı durum söz konusudur. Bahauallah'ta dahil olmak üzere Bahailere göre Mirza Yahya; "Nakısı Ekber", "Bab'ın Misakının Baş Nakısı", "Şerrin ve Açgözlülüğün Yaşayan Örneği", "Seyyid Muhammed İsfehani'nin Kuklası", "Sırf Kendi Çıkarları İçin Bab'ın Yazdıklarını Değiştiren", "Menfaati Uğruna Kendisi Dışındaki Babiliğin Aynalarını Ölümüne Mahkûm Ettiren", "Hasetinden Dolayı Deyyan'ın ve Bab'ın kuzeni Mirza Ali Ekber'in Ölümüne Sebep Olan", "Bab'ın Mirasını Beş Paralık Eden" bir insandır.¹⁰⁸

Bahauallah kaleme aldığı (Allah tarafından kendisine yazdırıldığını iddia ettiği) birçok eserinde kardeşi Mirza Yahya'nın durumuna değinmiştir.

¹⁰⁴ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 51.

¹⁰⁵ Fığlalı - Şimşek, "Bahailik ve El-Kitabu'l Akdes (Türkçe Çeviri)", 18.

¹⁰⁶ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 50,52; Fığlalı - Şimşek, "Bahailik ve El-Kitabu'l Akdes (Türkçe Çeviri)", 39.

¹⁰⁷ Azal, *The Religion of The Bayan and The Claims of The Baha'is*, 50.

¹⁰⁸ Bahauallah - Abdalbaha, *Kutsal Vasiyetnameler* (İstanbul: Bahai Eserleri Basım Dağıtım, 2011), 7-30.

Örneğin “Akdes Kitabı”nda kendisine yapmış olduğu birçok kötülüğe ve sonrasında yaşanan büyük acılara rağmen şayet kardeşi yaptıklarından pişman olur ve dönerse Allah’ın onu bağışlayacağını teminatını vermiştir.¹⁰⁹ Aynı şekilde “Hevdec (Samsun) Levhi” ve “Kurdunoğlu (İbni Zib) Risalesi”nde, “Beyan Ehli” dediği Mirza Yahya ve tabiiilerinden; isyankarlar, yoldan çıkmışlar, gece gündüz terbiye edilmeye çalışılmasına rağmen başarısız olunanlar, hakikati göremeyen körler diye bahsetmiş ve onların kendisine ve Emir’e verdiği büyük zararları anlatmıştır.¹¹⁰

Bahai hiyerarşisinde Bahauallah’tan sonra gelen Abdalbaha vasiyetnamesinde Mirza Yahya ve taraftarlarını yanlış yolda olan hain, isyankâr insanlar diye nitelemiş ve onların nakıs olduklarını belirtmiştir.¹¹¹ Torunu Şevki Efendi ise 1844 yılında Bab ile başlayıp 1944 yılına kadar geçen süreçte Babîlik ve Bahailiğin tarihini anlattığı yirmi beş bölümden oluşan “Bahai Dininin I. Yüzyılı” adlı kitabının birçok yerinde Mirza Yahya ve taraftarlarını hain ilan etmiş ve onların Emir’e verdikleri zararlardan bahsetmiştir.¹¹²

Günümüzde de Bahailer için Mirza Yahya ve Ezeliler konusunda konuşmak, pek hoş karşılanmamakta ve bu konuda olumlu ya da olumsuz seklide de olsa fikir beyan edilmemektedir.

Sonuç

Subhi Ezel ve Ezelilik konusuna dair literatürde çok az sayıda çalışma yapılmış olması ve yapılan çalışmalarında Ezelilerin en büyük rakibi olan Bahailer tarafından hazırlanmış olması ister istemez verilerin güvenilirliği meselesini akla getirmektedir. Bizde bu ihtimali en az indirgeyebilmek için Ezeli referanslı ya da onlar tarafından da objektifliği kabul edilen kaynaklarla bir sağmama yapmaya çalıştık.

Şii İslam anlayışının “Beklenen Kurtarıcı” fikrinin son örneklerinden biri olan Bab’ın söylemleri o dönemde İran coğrafyasında hâkim olan Kaçar Hanlığında çok sayıda insanın ilgisini çekmiştir. Kendilerine Babî adı verilen bu insanların sayının artmasıyla doğru orantılı olarak Kaçar halkı içinde onların söylem ve fiillerine karşı gelişen tepkide artmıştır. Gerek Bab’ın İslam akaidine ters düşen söylemleri gerekse Babîlerin ülke genelinde sebep oldukları asayiş olayları Kaçar idaresi tarafından Bab’ın idam edilmesiyle

¹⁰⁹ Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, s. 224.

¹¹⁰ Bahauallah, *Kurdun Oğlu Risalesi*, çev. Mecdettin İnan (İstanbul: Özdemir Basımevi, 1976), 26,32,55.

¹¹¹ Bahauallah - Abdalbaha, *Kutsal Vasiyetnameler*, 7-30.

¹¹² Şevki Efendi, *Bahai Dininin I. Yüzyılı*, (Ter. Suna Bozkır), Baha Yayınları, İstanbul 1995.

çözölmeye çalışılmıştır. Fakat umulanın aksine bu çözüm yolu işleri daha da karıştırmıştır. Bab sonrası ortada kalan Babilerin liderliği için “Subhi Ezel” Mirza Yahya ve “Bahauallah” Mirza Hüseyin Ali adlı iki kardeş arasında başlayan iktidar mücadelesiyle kısa sürede taraftarlarına da yansımıştır.

Bab’ın vekilliği için yaşana bu çekişme Babî toplumunda gruplaşmalara ve neticesinde bölünmelere sebep olmuştur. Bu rekabet zaman içinde çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Babiler için temel sorun “Bab’ın vekilinin kim olduğu?” sorusu olmuştur. Bu noktada, kaynakların büyük çoğunluğu Subhi Ezel’i işaret etmekteyse de taraflar konuyu farklı yaklaşım tarzlarıyla ele aldıkları için ortak bir noktada buluşmamışlardır.

Başlangıçta şia’da beklenen kurtarıcı fikriyle ortaya çıkan Babîlik zaman içerisinde Bab’ın kendisini Allah’ın yeryüzündeki yansıması ve peygamberi olarak görmesi, İslam şeriatı da dahil olmak üzere geçmiş tüm şeriatları kaldırdığını beyan edip yeni bir din getirdiğini haber vermesiyle apayrı bir kimlik kazanmıştır. Subhi Ezel de onun bu fikirlerini alıp daha da ileri götürmüştür. İslami bir akım olarak ortaya çıkıp kısa sürede dine dönüştüğü iddia edilen bu oluşum zaman içerisinde kendi inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini de oluşturmuştur. Bunu yaparken de Bab’a vahyedildiğine inandıkları “Beyan” kitabını ve onun tamamlayıcısı olarak gördükleri Subhi Ezel’e ait eserleri kendileri için ana kaynak olarak kabul etmişlerdir.

Günümüzde Babî inancı temelli üç farklı oluşum mevcuttur. Bunlar; Subhi Ezel’e tabii olanların oluşturduğu ve çoğunluğunu İran’da yaşayanların oluşturduğu, sayısı birkaç binle ifade edilen “Ezeliler”, Bahauallah’a tabii olanların oluşturduğu ve günümüzde dünyanın birçok bölgesinde mensubu olan “Bahailer”, son olarak da bu iki gruba da dahil olmayıp Bab’tan sonra bir vekil kabul etmeyenlerin oluşturduğu ve tamamına yakını İran’da yaşayan az sayıdaki “Beyani Babîler”dir.

Ezeliliğin kurucusu olan Subhi Ezel ömrünün son günlerini geçirdiği Kıbrıs’ta o güne kadar savunduğu tüm iddialarını dillendirmekten vazgeçip münzevi bir hayat tarzını seçmiştir. Onun bu pasif tavrı kendinden sonraki aile üyelerine de sirayet etmiş ve torunlarından birkaçı dışında ailesinden dahi Ezeli olanlar neredeyse kalmamıştır. Hatta onlar kendilerini Ezeli soyundan geldiklerini kabul etmekle birlikte Ezeliliği bir din değil bir kültür olarak görmektedirler. Bu cümlede Ezeliliğin günümüzdeki durumunu açıkça ifade etmektedir.



Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ABDUBAHA. *A Traveler's Narrative Written to Illustrate the Episode of The Bab*. trans. Edward G. Browne. Wilmette: Bahai Publishing Trust, 1980.

AYDOĞAN, Bedri. "Namık Kemal'in Magosa Sürgünlüğü". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/12 (Eylül 2003), 15-28.

AZAL, Jalal S. *The Religion of The Bajan and The Claims of The Baha'is*. PDF: Bayanic Digital Publications, January 2004.

BAHAULLAH – ABDULBAHA. *Kutsal Vasiyetnameler*. İstanbul: Bahai Eserleri Basım Dağıtım, 2011.

BAHAULLAH. *Hız. Bahauallah'ın Levihleri*. çev. Mecdi İnan. İstanbul: Menteş Matbaası, 1994.

BAHAULLAH. *Kitab-ı Akdes*. Ankara: Desen Ofset, 2003.

BAHAULLAH. *Kurdun Oğlu Risalesi*. çev. Mecdettin İnan. İstanbul: Özdemir Basımevi, 1976.

BALYUZİ, Hasan M.. *Bahauallah, King of Glory*. Oxford: George Ronald Publishing, 2000.

BARRET, David V. *The New Believers*. London: Cassell & Co, 2001.

BLOCHET, Edgar. "A Preliminary List of The MSS of The Works of Şubḥ-i Azal Held at The Bibliotheque Nationale of Paris", trans. Wahid Azal, *Catalogue Des Manuscrits Persans De La Bibliotheque Nationale*. 4/3-15. Berlin: 2015.

BROWNE, Edward G.. *A Traveller's Narrative*. Amsterdam: Philo Press, 1975.

BROWNE, Edward G.. "Babism". *Religious Systems of The World: A*

Contribution to the Study of Comparative Religion. 333-353. London: Swann Sonnenschein, 1890.

BROWNE, Edward G.. "Personal Reminiscences of The Babi Insurrection at Zanzan in 1850". *Journal of The Royal Asiatic Society* 29/4 (October 1897), 761-827. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00025004>

BARRET, David V.. *The New Believers*. London: Cassell & Co, 2001.

BROWNE, Edward G.. *Materials for the Study of the Babi Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.

BUFTON, Nigel. *Mirza Abbas Buzurg Nuri*. Or Yehuda: MyHeritage Company, 2008.

CARUS, Paul. "A New Religion. Babism". *The Open Court*. 13/355-373. Chicago: The Open Court Publishing, 1904.

COLE, Juan R. I.. "The Azali- Bahai Crisis of September 1867". *Studies in Modern Religions*. ed. Moshe Sharon. 227-251. Leiden: E. J. Brill, 2004.

FIĞLALI, Ethem Ruhi – Şimşek, Ramazan. "Bahailik ve El-Kitabu'l Akdes (Türkçe Çeviri)". *e-makalat Mezhep Araştırmaları* 3/2 (Güz 2010), 7-144.

FIĞLALI, Ethem Ruhi. *Babilik ve Bahailik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

HATAY, Mete. "Kıbrıs'ta Yaşayan Son Ezeliler". *Nehaberkibris*. Erişim 1 Nisan 2021. <http://www.nehaberkibris.com/haber/kibrisda-yasayan-son-ezeliler/3208/>

HATAY, Mete. "Suphi Ezel'in Cenaze Töreni ve Sonrası". *Havadiskibris*. Erişim 1 Nisan 2021. <https://www.havadiskibris.com/suphi-ezelin-cenaze-toreni-sonrasi/>

İPEK, Yasin. "Alevilikteki Düşkünlük ile Bahailikteki Tard Anlayışının Mukayesesi". *Route Educational and Social Science Journal* 6/8 (September 2019), 170-179. <https://doi.org/10.17121/ressjournal.2273>

İPEK, Yasin. *İran'da Kaçar Türk Hanedanlığı- Babilik ve Bahailik*. İstanbul: Ekim Yayınları, 2010.

İPEK, Yasin. *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.


KARADENİZ, Yılmaz. *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*. İstanbul: Bakış Yayınları, 2006.

KASHANİ, Jani. *Kitab-i Nuqtat al-Kaf: Being the Earliest History of The Babis*.

- ed. Edward G. Browne. Leiden: E. J. Brill, 1910.
- LUKACH, Harry Charles. *The Fringe of the East; A Journey Through Past and Present Provinces of Turkey*. Warszawy: Wentworth Press, 2019.
- MACEOİN, Denis. "Azali Babism". *Encyclopaedia Iranica*. 3/179-181. New York: Columbia University Publishing, 1989.
- MACEOİN, Denis. "Divisions and Authority Claims in Babism (1850-1866)". *Studia Iranica* 18/1 (1989), 93-129. <https://doi.org/10.2143/SI.18.1.2014576>
- MANUCHEHRİ, Sepehr. "The Primal Point's Will and Testament". *Research Notes in Shaykhi, Babi and Bahai Studies* 7/2 (September 2004). <https://www.h-net.org/~bahai/notes/vol7/BABWILL.htm>
- MC CANTS, William – Milani, Kavian. "The History and Provenance of an Early Manuscript of The Nuqtat al-kaf Dated 1268". *Iranian Studies* 37/3 (2004), 431-449. <https://doi.org/10.1080/0021086042000287523>
- MİLLER, William M. *The Baha'i Faith: Its History and Teachings*. Pasadena: William Carey Publishing, 1974.
- MOMEN, Moojan. "Mirza Yahya". *The Bahai Encyclopedia*. Evanston: National Spiritual Assembly of The Baha'is of The United States Publishing, 2009.
- ÖZKAYA, Süleyman. *Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Bahailik Hareketi*. İzmir: Akademi Kitabevi, 2000.
- RUHİ, Atiyya. "A Brief Biography of His Holiness Subh-i Azal". *Bayanic*. Erişim 10 Mayıs 2021. <https://www.bayanic.com/lib/typed/hist/AzalHist/Subh-bio-Eng.htm>.
- SMİTH, Peter. *A Concise Encyclopedia of the Baha'i Faith*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- ŞEVKİ EFENDİ. *Bahai Dininin I. Yüzyılı*. çev. Suna Bozkır. İstanbul: Baha Yayınları, 1995.
- TAHERZADEH, Adip. *Hz. Bahaullah'ın Zuhuru*. çev. Süreyya Güler. Cilt 1. İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1995.
- TAHERZADEH, Adip. *Hz. Bahaullah'ın Zuhuru*. çev. Süreyya Güler. Cilt 2. İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1998.



SUBHI AZAL MIRZA YAHYA AND THE AZALIS

 Yasin İPEK^a

Extended Abstract

Established by the Turks, the Qajar Dynasty was a dominant state in Iranian geography between 1795 and 1925. The Babism movement, which emerged in the 1850s, caused great troubles for the Qajars, where many internal and external disturbances were experienced for a hundred and thirty years. With the protection of foreign powers, especially Russia, and the support of different religious segments within the country, Babism spread to the whole country in a short time.

Babism is a religious movement of Shia Islamic origin that started with the appearance of Mirza Ali Muhammad in Shiraz in 1844, claiming that he was the gateway to the anticipated savior in Shia (Bab). But Bab Mirza Ali Muhammad, who gained many supporters in a short time, started to claim that he received revelation by changing his discourse. According to some sources, Bab, who claimed that he was a prophet and even the image of God on earth, was arrested due to the discomfort caused by these discourses and the anarchist attitudes of the Babis who he led. During his imprisonment, Bab, who kept in touch with his supporters, sensed the danger of the disintegration of the Babis who were left without a leader, and appointed a deputy for him. The beginning of Azalis, which is our subject, is based on this reason.

The person chosen as deputy by Bab is Mirza Yahya, who is only eighteen years old. Mirza Yahya was one of the first people to believe in the Bab, who belonged to one of the noble families of Iran. From the day he was appointed as a deputy, he preferred to use the nickname "Subhi Azal (Eternity Morning)", which Bab found suitable for him. In the struggle for the leadership of the Babis, Mirza Yahya's biggest rival was Mirza Huseyn Ali, his half-brother. Mirza Huseyn Ali, who did not recognize the leadership of Subhi

^a Asst. Prof., Kayseri University, yasinipek@kayseri.edu.tr

Azal, whom Bab clearly pointed out, and his supporters did not swear allegiance to him and accused him of fraud. The power struggle between the two brothers not only affected the Babis society but also disturbed the Qajar people. This situation was also added to the rebellions caused by the Babis in many regions of the country after the Bab was executed in 1850. Afterwards, they attempted to assassinate Qajar ruler Nasiruddin Shah. As a solution to this, the Qajar administration deported these people.

As a result of the negotiations with the Ottoman Empire, the prominent and distressed ones of the Babis were exiled to Baghdad in 1853. Subhi Azal, who is not among those who will be exiled, secretly joins the caravan and goes to Baghdad, worrying that he will share the same fate with Bab if he stays in Iran. Subhi Azal, who attracted respected Babis like Sayyed Muhammad of Isfahan, managed to gather many people around him in a short time. When the dose of the struggle with his brother started to disturb the local people with each passing day, the Ottoman administration sent them into exile to Istanbul in 1863. During their departure from Baghdad, Mirza Huseyn Ali announces to the people that he is the person who informed the arrival of Bab. Subhi Azal, who says that his brother made Bab as an instrument to his lies to come to the fore, declares that he broke off his relationship with him.

The person Bab has chosen as his deputy is Mirza Yahya, who is only eighteen years old. Mirza Yahya was one of the first people to believe in the Bab, who belonged to one of the noble families of Iran. From the day he was appointed as a proxy, he preferred to use the nickname "Subhi Azal", which Bab found suitable for him. In the struggle for the leadership of the Babis, Mirza Yahya's biggest rival was Mirza Huseyn Ali, his half-brother. Mirza Huseyn Ali, who did not recognize the leadership of Subhi Azal, whom Bab clearly pointed out, and his supporters did not swear allegiance to him and accused him of fraud. The power struggle between the two brothers not only affected the Babis society but also disturbed the Qajar people. When the rebellions caused by the Babis in many regions of the country after the execution of the Bab in 1850 and the last attempt to assassinate the Qajar ruler Nasiruddin Shah, the Qajar administration found the solution to deport them.

Before the Babis themselves, their bad reputation reaches Istanbul. Taking into account the suggestions of the Qajar authorities, the Ottoman administration took them to Edirne after a few months. Because the Ottoman administration considered that the presence of such an objectionable community in the capital of the country could have negative consequences. The size of the struggle between the brothers change in Edirne. Now they

even attempted to poison and killed each other. This brutal struggle of the leaders was also reflected in the grassroots. The divergence between the Babis became completely clear in March 1868, when Mirza Huseyn Ali declared himself "Bahauallah (God's Light)" and the "Order". Now the Babis are divided into three groups. The first is Subhi Azal and "Azalis", who stated that he was openly appointed by Bab. The second is the Bahauallah who claims to be the savior that Bab has reported. The third one is the "Bayani Babis", who think that both brothers betrayed the Bab for their own ambitions and were not subject to anyone. Subhi Azal was uncomfortable with this split. He took action both to secure himself and to eliminate the Bahauallah threat completely by strengthening his relations with local administrators and getting their support. However, his plan backfires and the Ottoman administration, which is already uncomfortable with the Babis, makes more uneasy. A detailed report about the Babis is prepared by the delegation formed by the order of the Ottoman Sultan Abdulaziz. In this report, it was stated that the Babis, especially Subhi Azal and Bahauallah, claimed that they received revelation and wrote books similar to the Quran. It was also emphasized that they should be punished severely because they abused people's religious feelings by introducing themselves as prophets. Based on the information in this report, Sultan Abdulaziz sent Subhi Azal and his family to Famagusta in Cyprus, and Bahauallah and his family to Akka in Palestine, under fortress imprisonment for life with the edict of 11 July 1868.

Subhi Azal, who arrived in Cyprus in August 1868, gave up all his claims and statements and retreated after this punishment. Subhi Azal, of whom a limited number of people in Cyprus has information about his past, has been accepted by the people as a reputable Shiite cleric. Since he did not have a specific job and income, he had great financial difficulties. The British, who took over the administration of Cyprus in 1878, first revoked Subhi Azal's conviction and liberated him, and then relieved his financial difficulties by paying him a salary. When he passed away in 1912, there were very few Azalis around him apart from his family only and he was buried in Famagusta according to Islamic traditions. His grave, which was turned into a tomb still exists today. This tomb, which is open to the visits of Babis and Azalis coming from different countries, especially Iran, is among the places considered sacred for the Azalis.

The Azalis, who have their own principles of belief, worship and morality, derive the principles regarding these from the book "Declaration", which they believe was revealed to the Bab. In addition, they regard the works written by Subhi Azal and which they believe to have been dictated by Allah

as a kind of interpretation of the Bayan and regard them as sacred.

Today, with the most optimistic estimation, it is assumed that the Azalis have a population of around five thousand and the majority live in Iran. Unlike the Babis, who are their biggest rivals, they do not have a religious leader or an institutionalized structure.

Keywords: History of Religions, Subhi Azal, Babis, Azalis, Bahais.



Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

3. Competing interests:

The author declares no competing interests.



OSMANLI KLASİK DÖNEMİNDE İSTANBUL'DA MATEMATİK İLİMLER

 Elif BAGA^a

Öz

Osmanlı devleti tarih sahnesinde kaldığı uzun süre boyunca ilimden sanata, siyasetten askeriye, ekonomiden uluslararası ilişkilere kadar hemen hemen her yönden önemli tesirlerde bulunmuştur. Buna mukabil, Osmanlı ilim geleneği üzerine yapılan çalışmaların sayısı cüzi seviyededir. Öyle ki, matematik, astronomi, tabii ve tatbiki ilimler, askeriye, coğrafya ve musiki alanlarında ayrı ayrı yayınlanan Osmanlı Literatür Tarihleri hemen hemen tek başvuru kaynağıdır. Matematik ilimler söz konusu olduğunda ise çok daha fazla yeni araştırmaya ihtiyaç duyulduğu görülür. Bundan mülhem bu makalede Osmanlı'nın son dönemine nispetle daha az çalışmaya konu olan klasik dönemde üretilen, öğrenilen, öğretilen, kullanılan, yaygınlaşan ve aktarılan matematiğin yüzeysel bir içeriği, matematikle ilgili bu eylemlerin gerçekleştiği mekanlar ve mezkûr matematiğin yakın ilişkide bulunduğu alanlar hakkında genel bilgiler verilmesi amaçlanmıştır. Böylece matematiğin, Osmanlıyı en iyi temsil eden şehir, yani başkent İstanbul üzerinden günlük yaşamla, şehirle, mimariyle, estetikle, yönetimle, ekonomiyle ne kadar iç içe olduğunun gösterilmesi hedeflenmiştir. Bunun için araştırma, genel bir girişin ardından matematik ilimler, bu ilimlerin üretildiği mekanlar ve matematik ilimlerin ortak çalıştığı ilimler olmak üzere üç ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde, matematik ilimler çatısı altındaki dönemin en çok kullanılan matematik dalları teorik ve uygulamalı olmak üzere ayrı ayrı ele alınmıştır. İkinci bölümde, matematik ilimlerin öğrenildiği ve öğretildiği mekanlar medreseler, muvakkithaneler, mali kalemler ve İstanbul Rasathanesi alt başlıklarıyla temsil edilmiştir. Son bölümde ise matematik ilimlerin en çok kullanıldığı alanlar mimari ve güzel sanatlar, hukuk ve askeri teknoloji olarak seçilmiştir. Tüm bunlar neticesinde de Osmanlı klasik döneminde matematik ilimlerin üretim ve kullanımının, muhasebe ve arazi ölçümü gibi birkaç saha ile sınırlı olmadığı, sanılanın aksine ister teorik ister uygulamalı birçok matematik alanının farklı mecralarda farklı seviyelerde tedavülde olduğu, dolayısıyla herhangi bir alanda üretilen bilgide veya yapılan işte matematiksel kesinlik ve doğruluk kavramlarının öne çıktığı gösterilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Matematik tarihi, Osmanlı matematiği,

^a Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, elifbaga@gmail.com

Osmanlı klasik dönemi, İstanbul.



MATHEMATICAL SCIENCES IN ISTANBUL DURING THE OTTOMAN CLASSICAL PERIOD

During its long stay on the stage of history, the Ottoman state had significant effects in almost every aspect, from science to art, from politics to the military, from economy to international relations. On the other hand, the number of studies on the Ottoman scientific tradition is very low. Thus, the History of Ottoman Mathematical Literature, History of Astronomy Literature During the Ottoman Period, History of Music Literature During the Ottoman Period and other books of the series in the fields of natural and applied sciences, astrology, military and geography are almost the only reference sources. When it comes to mathematical sciences, it is seen that much more new research is needed. Therefore, this article will be based on the classical period, which is less studied than the last period of the Ottoman Empire. Considering the mathematical works produced and used in the Ottoman science tradition, it would be appropriate to accept the classical period of mathematical sciences between the XIV and XVIII centuries. It was aimed to give general information about the superficial content of mathematics produced, learned, taught, used, widespread and transferred in this period, the places where these actions related to mathematics took place and the areas in which the aforementioned mathematics is closely related...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

“Osmanlı Klasik Döneminde İstanbul’da Matematik ilimler” başlığındaki sırayla zaman, mekân ve konu tahdidi daha geniş ifadelerle ortaya konulmalıdır. Zaman sınırlamasından başlanırsa, tarihsel dönemlendirme yaparken kesin sınırlar çizmek bazı sakıncalar doğursa da başta pedagojik olmak üzere çeşitli vecihlerden buna ihtiyaç duyulmaktadır. Osmanlı’da “Klasik Dönem”, askeriye, siyaset ve ekonomi cihetlerinden XIV. ve XVII. asırlar arasında kalan dönemi ifade etse de¹ XVIII. asırda telif edilen ve kullanılan eserler dikkate alınınca bu asır, matematik ilimlerde klasikten moderne geçiş dönemi özelliği gösterdiğinden² makale sınırları içine

¹ Halil İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* (Phoenix, 2001), 22-24.

² Bu durumu kanıtlayan birçok eser ismi burada sayılabilir, ancak XVIII. asırda yaygın olan eserler üzerinden bu asrın matematikte geçiş dönemi özelliği gösterdiğini ortaya koymak daha uygundur. Bir eserin yaygın olduğunu gösteren en önemli özellik halihazırda tespit edilen nüsha sayısıdır. Buna göre nüshalarının büyük kısmı İstanbul ve Anadolu’da

alınmasında sakınca görülmemiş ve çalışmaya dahil edilmiştir. Bununla birlikte her zaman bazı istisnalar olabileceği, XVIII. asırdan sonra da klasik dönem hususiyeti gösteren eser bulunabileceği unutulmamalıdır.

Mekâna, “İstanbul” a gelince, öncelikle bir imparatorluk, medeniyet, kültür ve ilim başkenti olan İstanbul'daki matematik ilimlerin seyri söz konusudur. Bin yılı aşkın bir süre Doğu Roma/Bizans imparatorluğunun merkezi olan İstanbul, fetih öncesinde, yani klasik dönemin ilk bir buçuk asrında, en azından matematik ilimler söz konusu olduğunda, eldeki sınırlı kaynaklar ışığında bir merkez görüntüsü çizmediğinden daha çok Osmanlı medeniyetinin başkenti olan İstanbul'daki matematik ilimler ele alınacaktır. Bu noktada Osmanlı İstanbul'unun Bizans İstanbul'una varis olduğu, doğrudan matematik ilimlerde olmasa da daha genel bir çerçevede tesirlerde bulunmuş olabileceği sorusu akla gelebilir. Araştırmalar, Bizans'ın Osmanlı'yı ilimler, kurum ve müesseseler bağlamında doğrudan etkilemesinin çok düşük bir ihtimal olduğunu, aksine ancak ilk İslam devletleri, Türk-İslam devletleri, Selçuklu ve Anadolu Selçuklu devletleri vasıtasıyla bir tesirde bulunmuş olabileceğini göstermektedir. Neticede de Osmanlı'nın, dolayısıyla İstanbul'un hemen hemen her alanda genelde İslam medeniyetinin, özelde Anadolu Selçukluları ve beyliklerin doğal devamı ve mirasçısı olduğu söylenebilir.³

Son sınırlama unsuru konu, yani “matematik ilimler” den kasıt ise klasik ilimler tasnifinde yer aldığı şekliyledir. Yunancada “orta”, “itidal”, “öğrenme” ve “öğretme” anlamlarına gelen “mathemata” için⁴ İslam ilim

bulunanlardan Abdurrahim Mar'aşî'nin (ö. 1736) *Hulâsatü'l-Hisâb Şerhi* 38 nüsha, İbrâhim el-Alâî'nin (XVIII. yy) *Kelimât fi'l-Hisâb*'ı 11 nüsha, İsmail Gelenbevi'nin (ö. 1790) *Hisâbü'l-Küsûr*'u 20 nüshadır ve bu üç eser de büyük oranda klasik matematiğin hususiyetlerini taşır. Bununla birlikte 11 nüshası tespit edilen Gelenbevi'nin *Cedâvilü'l-Ensâb Şerhi* ile Çınârî İsmail Efendi'nin (ö. 1790) *Logaritma Cetvelleri Tercümesi* Osmanlı'da modern matematiğe doğru atılan ilk adımları simgeler. Bu telifler birarada düşünüldüğünde XVIII. asır klasikten moderne geçiş dönemi olarak adlandırılabilir. Son olarak, bu geçiş dönemini tam olarak şahsında temsil eden Şekerzâde Feyzullah Sermed'e (ö. 1787) atıf yapılabilir. Zira o, bir taraftan tamamen klasik matematiğe ait *Emsiletü't-Telhîs ve'l-Hâvî*'yi diğer taraftan logaritma hakkındaki ilk müstakil eser sayılan *Maksadeyn fi Halli'n-Nisbeteyn*'i telif etmiştir. Daha fazla bilgi için bkz.: Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1999) I/248-250.

³ Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (İstanbul: Ötüken, 1986), 19-28.

⁴ Kelimenin farklı kök ve eklerle ayrıntılı incelemesi için bkz.: Anthony Lo Bello, *Origins of Mathematical Words: A Comprehensive Dictionary of Latin, Greek, and Arabic Roots* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013), 199-207; Steven Schwartzman, *The Words of Mathematics: An Etymological Dictionary of Mathematical Terms used in English* (The Mathematical Association of America, 1994), 132. Antik çağ ve orta çağ bilim karşısında modern bilimin karakteristikleri bağlamında söz konusu kavramın analizi için

geleneğinde “zihni egzersiz” anlamıyla *riyâziyyat*, “öğretmek”, “kesbî maharet için tekrar tekrar yapmak” anlamlarıyla da *teâlim* lafzı kullanılmıştır. Bu kelimelerin seçiminde nazarî ilimler tasnifinde matematik ilimlerin öğretim açısından tabiiyyat/doğa ilimlerinden sonra, ilahiyat/metafizikten önce gelmesi ve metafizik öğrenimi için bir tür hazırlık safhası olarak görülmesinin etkisi büyüktür. “Matematik ilimler”, “riyâzî ilimler” veya “ta’lîmî ilimler”in içerdiği ilim dallarına gelince, saf adedî yapıdaki “aritmetik/ilm-i aded”, saf hendesî yapıdaki “teorik geometri/hendese”, hesâbî, hendesî ve tabii yapıdaki “astronomi/ilm-i hey’et” ve adedî ve tabii yapıdaki “mûsikî” olmak üzere dördtür. Ancak İslam medeniyetinin tekâmülü ve asırlar boyunca ortaya çıkan teorik ve pratik ihtiyaçlar neticesinde, bu ilim dallarının sayısı diğer ilim dallarında olduğu gibi artmıştır. Klasik dönemde İstanbul’daki matematik ilimler de yukarıda sayılan dört ilim dalı ile sınırlı kalmadığından daha sonra tek tek izah edilecek alanları teşmil etmektedir.

“Klasik Dönemde İstanbul’da Matematik İlimler” başlığı ile ortaya konulması amaçlanan bilgiler “teorik matematik ilimleri”, “uygulamalı matematik ilimleri”, “matematik ilimlerin öğrenildiği ve öğretildiği yerler”, “matematik ilimlerin diğer ilimlerle ilişkisi” olmak üzere dört ana bölümde verilecektir. Klasik ilimler tasnifinde riyazi ilimler, teorik/nazarî ve uygulamalı/tatbikî şeklindeki bir ayrıma tabi tutulmasa da burada pedagojik gayelerle böyle bir yol izlenmiştir. Buna göre, herhangi bir matematik dalının teorik kısımda mı yoksa uygulamalı kısımda mı yer alacağı o dalın bizzat matematiği üretmesine veya üretilmiş olanı kullanmasına göre karar verilmiştir.

Teorik veya uygulamalı, klasik dönemde İstanbul’da ihtiyaç duyulan, bilinen, öğrenilen, öğretilen ve uygulanan tüm riyazi ilim dallarının içeriği ve bu ilim dallarına hangi eserler üzerinden ulaşıldığı, bu eserlerin seviyesi ve müellifleri hakkında verilen bilgilerin ardından mezkûr teliflerin nerelerde üretildiği, okunduğu, okutulduğu ve tatbik edildiği sorularına cevaplar aranarak ilmi sürekliliğin keyfiyetinin izahı temin edilmiştir. Bahis konusu çalışmalar klasik dönemde İstanbul’da üretilip kullanıma sunulmuş olabileceği gibi aynı veya önceki dönemlerde başka yerlerde üretilip İstanbul’da istinsah ve tedris edilmiş de olabilir. Son olarak, her yönden açıklığa kavuşturulan klasik dönemde İstanbul’daki matematik ilimlerin diğer ilim dallarıyla ne için ve ne tür bir ilişki içinde bulunduğu problemleri

incelenerek o dönemde matematik ilimlerin tüm ilimler içerisindeki konumunun daha iyi algılanması, bu konuda külli bir bakış açısı geliştirilmesi ve matematiğin siyaset, ticaret, ekonomi, sosyal, dini ve sanat/sınaat gibi alanlardaki yansımalarının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Son olarak, bu Osmanlı matematik tarihi araştırmasının girişinde Türkiye'nin ilk matematik tarihçisi sayılan Salih Zeki'yi vefatının 100. yılı vesilesiyle rahmet ve minnetle anmak yerinde olacaktır. Ancak, *Âsâr-ı Bâkiye* başta olmak üzere matematik tarihi eserleri, bu makalenin aksine, matematiksel işlemlerin kökenine dair tafsilatlı bilgiler içerdiğinden⁵, ayrıca büyük oranda fetihten önceki İslam dönemini ele aldığından çalışma boyunca kaynak eser olarak kullanılamamıştır.

A. Teorik Matematik İlimler

Teorik/nazarî matematik ilimleri ile matematiğin harici bir sebep veya gereklilikten dolayı değil de sırf kendisi için icra edilen, somut evrende (a'yân) karşılığının mevcudiyeti zorunlu olmayan kanun ve kaideleri barındıran saf zihni dalları kastedilir. Modern matematiğin de temelini meydana getiren bu asli dallar ilm-i aded, ilm-i hesâb, ilm-i cebir ve mukâbele ve ilm-i hendese olmak üzere dördtür.⁶

1. İlm-i Aded

Teorik matematik ilimlerin bu dalı Yunanca sayı anlamına gelen "arithmos" kelimesinin Arapça'ya "aded" olarak çevrilmesi neticesinde "ilm-i aded/ilmü'l-aded" şeklinde isimlendirilmiştir. Yine Yunanca aslından etkilenecek "aritmatiki" denildiği de görülmektedir.⁷ Süreksiz nicelikleri yani sayıları ve sayılar arasındaki ilişkileri inceleyen, kısaca "sayılar teorisi/ilmii" olarak tercüme edilebilen ilm-i aded/aritmetika, modern matematikte "aritmetik" olarak isimlendirilen ve dört temel hesap işlemiyle bu işlemlerin özelliklerini konu edinen alan ile karıştırılmamalıdır.

Genel olarak tek-çift sayılar, asal sayılar, mükemmel sayılar, dost/arkadaş sayılar, artık sayılar, eksik sayılar ve sihirli kareler konularını teşmil eden ilm-i aded, başta mûsikî olmak üzere bazı tatbiki riyazi ilimlerde, ilm-i vefk gibi bâtinî ilimlerde ve şifre çözümede de kullanılan kombinasyon

⁵ Bunun en bariz örneği çarpma işlemi ile ilgili İslam medeniyeti matematik geleneğine ait 15 farklı tekniğin örneklerle ayrıntılı açıklamasıdır. Daha fazla bilgi için bkz.: Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, yay. Melek Dosay Gökdoğan (Ankara: Babil, 2003), II/127-152.

⁶ Bu asli dalların her birinin kendi içerisinde alt dalları da mevcuttur, ancak çalışmanın sınırları gereği sadece asli dallara yer verilecektir.

⁷ Buna İbn Sina'nın *Şifâ*'sının Riyâdiyyât bölümünün ikinci fennini "el-Aritmâtîkî" şeklinde isimlendirmesi örnek verilebilir. Bkz.: İbn Sina, *eş-Şifâ*, thk. Abdulhamid Lutfi Mazhar (Kum: Âyetullah Maraşî, 2012), II/17.

hesabında kendini göstermektedir. Buradan ilm-i adedin klasik dönemde İstanbul'da mûsikî sanatında kullanıldığı, buna ilave olarak ilm-i vefk ve bu ilimde kullanılan, aslı sayılar teorisine dayanan sihirli kareler aracılığıyla ilahi bir koruma ve yardım taleplerinin karşılandığı düşünülebilir.

Klasik dönemde İstanbul'da ilm-i aded alanında müstakil veya genel matematik kitapları içerisinde bir bölüm olarak üretilen veya okunan, bilinen, üzerinde çalışılan eserlere gelince; öncelikle İbn Fellûs adıyla meşhur İsmail b. İbrahim el-Mardî'nin (ö. 1232) sayıların tasnifi ve özellikleri yanında 25 farklı sayı türünü açıkladığı telifi *Kitâbü İ'dâdi'l-isrâr fî esrâri'l-a'dâd*⁸ ile Abdurrahman Bistâmî'nin (ö. 1453) *Şemsü'l-Âfâk fî İlmi'l-Hurûf ve'l-Evfâk* adlı sihirli kareler ve bunlarla bağlantılı olarak aritmetik ve geometrik dizilerden bahsettiği çalışmasını zikretmek gerekir. Bundan başka Muhammed el-Şabramallisî'nin (ö. 1623'den sonra) *el-İrşâd li'l-İlm bi-Havâssi'l-Aded* başlıklı sayıların özelliklerini ve sayılar arası ilişkileri incelediği eseri ile Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin (ö. 1702) *Gâyetü'l-Uded fî İlmi'l-Aded* isimli, İbn Sînâ'nin *Şifâ* ve *Necât*'ı ile Kutbuddin Şîrâzî'nin *Durretü't-Tâc*'ı gibi klasik eserlerden faydalanarak telif ettiği kitabı ilm-i aded alanında dikkati çeken çalışmalardır. Son olarak Ahmed Damanhûrî'nin (ö. 1778) *İhyâu'l-Fuâd fî bi-Ma'rifeti Havâssi'l-A'dâd*'ı sahasında geniş kapsamlı eserlerden biridir.

2. İlm-i Hesâb

En genel tarifıyla sayılar arasındaki işlemlerin özelliklerini, diğer bir ifadeyle sayının kullanımını inceleyen teorik matematik ilimlerin en geniş dalıdır. Modern matematikte "aritmetik" denilen toplama, çıkarma, çarpma ve bölme işlemlerine ilave olarak iki katını alma, yarıya bölme ve kök çıkarma konularını da içerir. Hesâb-ı hindî, hesâb-ı hevâî ve hesâb-ı sittînî olmak üzere üç farklı hesaplama türü vardır.⁹ İlki, Hint matematiğinden tevarüs edilen rakam ve onluk/desimal sistemi kullandığından bu isimle anılmıştır. Diğer hesap türleriyle mukayese edildiğinde en yaygın ve hakkında en fazla çalışma yapılan sistem hindî hesaptır. İkincisi, hesâb-ı hevâî ise zihin hesabı diye tercüme edilebilir ve bilhassa günlük hayatta ve

⁸ Eser hakkında inceleme için bkz.: Sonja Brentjes, "The First Seven Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elementary Number Theory by Ibn Fallûs", *Erdem* 5/11 (1988): 467-484. Türkçe çevirisi için bkz.: Sonja Brenjes, "İbn Fellûs'un Elemanter Sayı Teorisi Üzerine Olan Bir Yazmasındaki İlk Yedi Mükemmel Sayı ve Dost Sayıların Üç Çeşidi", çev. Melek Dosay, *Erdem* 5/11 (1988): 485-500.

⁹ Bu üç farklı hesaplama tarzının hem İslam Medeniyeti hem de Osmanlı'daki gelişim süreçlerini ayrı ayrı takip etmek ve konu, telif ve müellifler bağlamında genel bilgilere ulaşmak için bkz.: Muhammed Süveysi - İhsan Fazlıoğlu, "Hesap", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (Erişim 4 Ekim 2020)

ticarete sıkça kullanılır. Bu hesap türünü konu edinen eserlerde rakamlara yer verilmeksizin tüm işlemler sözel olarak ifade edilir. Üçüncü hesap türüne gelince, altmış tabanlı sayı sistemine dayandığı için “hesâb-ı sittîni” adı verilmiştir ve daha çok astronomi hesaplarında kullanıldığı için “hesâb-ı müneccimin” ve “hesâb-ı nücûm” isimleriyle de anılmıştır. XVI. asrın sonlarına doğru Takıyuddin Râsîd’in kurduğu İstanbul rasathanesinde astronomi hesaplarına ve trigonometriye onluk sistemi tatbik etmesiyle¹⁰ mezkûr durumun yani astronomi hesaplarında altmış tabanlı hesap sistemini kullanma alışkanlığının değişmeye başladığı söylenebilir.

Yaşamın hemen hemen her alanında ihtiyaç duyulan ilm-i hesâb bu gereklilik ve yaygınlığa binâen pek çok müstakil çalışmaya veya genel matematik kitabına konu olmuştur. Hatta zaman zaman matematik ilimleri tek başına temsil ettiği düşünülmüş; sayılar teorisinin bir kısmını, hesaplama türlerinden birini veya daha fazlasını, cebir, çift yanlış hesabı ve dört orantılı sayı gibi meçhul hesabının türlerini ve uygulamalı geometriyi ihtiva eden eserlere de “hesap risalesi” adı verilmiştir.¹¹

Hesap ilmi uygulamalı matematik ilimlerin tamamında kullanıldığı

¹⁰ İhsan Fazlıoğlu, “Taqî al-Din Abu Bakr Muḥammad ibn Zayn al-Din Ma’rûf al-Dimashqî al-Ḥanafî”, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. Thomas Hockey vd. (New York: Springer, 2007), 1122-1123; Gabor Agoston - Bruce Alan Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire* (Infobase Publishing, 2010), 552-553; Remzi Demir, *Takıyüddin'de Matematik ve Astronomi* (Ankara: TTK, 2000), 28-43.

¹¹ Bu tür çalışmalara Osmanlı matematik geleneğinde de etkili olmuş şu eserler örnek verilebilir: İbn Havvâm *el-Fevâidü'l-Bahâiyye fi'l-Kavâidi'l-Hisâbiyye* (Hasan Hüsnî Paşa 1292/8), Nizâmuddîn Nisâbüürî *eş-Şemsiyye fi'l-Hisâb* (III. Ahmed 3152), Cemâlüddin Türkistânî *Alâiyye fi'l-Hisâb* (Laleli 2729), Ali Kuşçu *Muhammediyye fi'l-Hisâb* (Pertev Paşa 623), Anonim, *İrşâdu't-Tullâb ilâ İlmi'l-Hisâb* (III. Ahmed 3144), Cemşîd Kaşî, *Miftahu'l-Hisâb (III Ahmed 3143)*, Bahauddin Âmilî, *Hulâsatü'l-Hisâb* (Emanet Hazinesi 1988). İlk iki eser hakkında çalışma mevcuttur. Bkz.: İhsan Fazlıoğlu, “İbn el-Havvam ve Eseri el-Fevâid el-Bahâiyye fi el-Kavâidi el-Hisâbiyye Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme” (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 1993); Nizâmmeddin Nisâbüürî, *eş-Şemsiyye fi'l-Hisâb (Hesap Biliminde Kılavuz)*, haz. Elif Baga (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2020). Anonim eser hakkında ise iki makale çalışması mevcuttur. Bkz.: İhsan Fazlıoğlu, “İrşâdu't-Tullâb İlâ İlmi'l-Hisâb: Hesap Biliminde Öğrencilere Kılavuz”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 2/13 (2002): 315-340; Elif Baga, “İslâm Matematik Tarihinde Yüksek Dereceden Denklemler İçin Genel Çözüm Yöntemi Arayışları: İrşâdu't-tullâb Örneği”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2014): 117-139. Son iki eserin de tahkikli neşirleri yapılmıştır. Bkz.: Cemşîd Kâşî, *Miftâhu'l-Hisâb*, thk. Nadir Nablûsî (Dimeşk, 1977); Bahauddin Âmilî, *Hulâsatü'l-Hisâb*, thk. Celal Şevki (Kahire, 1981). Son olarak, bu geniş kapsamlı hesap risalelerinin büyük kısmının Enderun kütüphanesinde nüshalarının bulunması hususuna dikkat çekmek gerekir. Mühendishâne-i Berr-i Hümâyûn'a Enderûn-i Hümâyûn Hazinesinden gelen eserlerin listesi için bkz.: Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)* (İstanbul: Eren, 1995), 277-283.

gibi teorik ilimlerden cebir ve hendeseye de tatbik edilerek bu alanlarda ciddi gelişmeler temin edilmiştir. Bu ilim dalının günlük hayattaki yansımalarını zikretmek gerekirse, devletin hesabını tutan muhasip ve kâtiplerden hak ve hukukun güvencesi kadılara, kible yönünü tayin edip namaz ve bayram vakitlerini belirleyen müneccim ve muvakkitlerden bir medeniyetin en önemli simgelerini, kalıcı eserlerini inşa eden mimarlara, halkın günlük ihtiyaçlarını karşılayan tacirlerden küçük esnafa kadar devletin ve milletin her kademesinde hesap ilmini görmek mümkündür. Elbette bu sayılanların her birinde ilm-i hesâbın kullanım şekli ve seviyesi muhteliftir, bu yüzden de her alana uygun hesap kitapları üretilmiş ve öğretimde kullanılmıştır. Aşağıda bu kitapların en göze çarpanları hakkında bilgiler verilecektir.

İlhanlılar döneminde yaşayan Nizâmuddîn Nîsâbü'rî'nin (ö. 1328'den sonra) *eş-Şemsiyye fi'l-Hisâb* adlı eserinin iki nüshasının Enderun kütüphanesinde yer alması, bu nüshalarda Sultan II. Bayezid'in imzasının bulunması ve nüshaların birinin Fatih Sultan Mehmed'in veziri Mahmud Paşa'ya ithaf edilmesi eserin Enderun mektebinde, yani saray erkânının yetiştirildiği okulda kullanıldığı intibahı vermektedir. Eser üzerine yapılan çalışmalar kitabın kullanımının Enderun mektebi ile sınırlı olmadığı İstanbul medreselerinde de okutulduğunu düşündürmektedir.¹²

Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u alarak devletin başkenti yapmasının ardından burayı aynı zamanda ilimin, kültürün ve sanatın da başkenti yapma çabalarına ciddi katkılarda bulunan Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) *Risâletü'l-Muhammediyye fi'l-Hisâb* adlı eseri bu alanda önemlidir. İlm-i hesâb (hindî hesap ve müneccim hesabı), ilm-i cebir ve mukâbele ve ilm-i mesâha konularını içeren orta seviyeli genel bir matematik kitabı olan çalışmanın ağırlık merkezi hesap ilmidir. Eserin İstanbul'da medreselerde ve hususi derslerde okutulduğu, ileride ilim ve siyaset adamı olacak öğrencilerin eğitiminde ciddi katkısı olduğu söylenebilir. Hususi derslerde okutulmasına Kâtip Çelebi'nin verdiği dersler örnek olarak gösterilebilir. Meşhur müellif bununla da kalmamış tamamlamak nasip olmasa da üzerine bir şerh yazmıştır.¹³

¹² Dünya genelinde 100'e, Osmanlı coğrafyasında ise 50'ye yakın nüshasının bulunması, bu nüshaların bir kısmında istinsah edildiği medreselerin bilgilerinin verilmesi, Bircendî ve İshak Kirmânî gibi Osmanlı bilginleri tarafından üzerine şerh yazılması bu durumun kanıtı sayılabilir. Daha fazla bilgi için bkz.: Nizâmeddin Nîsâbü'rî, *eş-Şemsiyye fi'l-Hisâb*.

¹³ İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun el-Risâlet el-Muhammediyye fi el-hisâb adlı eserine Kâtip Çelebi'nin yazdığı şerh: Ahsen el-hediyye bi-şerh el-Muhammediyye", *Türk Dilleri Araştırmaları* 17 (2007): 113-125.

Endülüs-Mağrib bölgesindeki Müslüman devletlerin bilginleri himaye edemeyecek kadar zayıflaması, buna mukabil İstanbul'un fethiyle Osmanlı'nın daha da güçlenmesi ve Endülüs dahil birçok bölgeden bilginleri buraya davet etmesiyle Endülüs-Mağrib matematik geleneğine ait eserler İstanbul'a getirilmiş ve çok kullanılan eserler arasına girmiştir. İstanbul yazma eser kütüphanelerindeki mezkûr geleneğe ait yazma eser nüsha sayıları ve bu eserler üzerine Osmanlı bilginlerince yapılan çalışmalar da bu durumu teyid etmektedir. En dikkati çeken eserler, İbn Bennâ'nın (ö. 1321) *Telhîsu a'mâli'l-hisâb*'ı, Kalesâdî'nin (ö. 1486) *Keşfü'l-cilbâb 'an 'ilmi'l-hisâb*'ı ve İbn Gâzî el-Miknâsî'nin (ö. 1513) *Buğyetü't-tullâb fî şerhi Münyeti'l-hüssâb*'ıdır.

Mısır matematik geleneğinin temsilcilerinden İbn Haim'in (ö. 1412) riyazi ilimlerin hemen hemen her alanında bilhassa da hesap ilmine dair eserleri hem Anadolu'da hem de İstanbul'da yoğun ilgiyle karşılanmış, bunun neticesi olarak da Osmanlı bilginleri tarafından asırlar boyu bu eserler hakkında çeşitli şerh, haşiye ve muhtasarlar telif edilmeye devam edilmiştir.¹⁴ Müellifin zihni ve hindî hesaba dair en bilinen çalışmalarını saymak gerekirse, *el-Vesile fî İlmi'l-Hisâb*, *el-Maû'ne fî İlmi'l-Hisâbi'l-Hevâî*, *el-Luma' fî'l-Hisâb*, *el-Hâvî fî İlmi'l-Hisâb*, *Nuzhetü'n-Nuzzâr fî Sınâa'ti'l-Gubâr* şeklinde sıralanabilir.

Cemşîd Kaşî'nin (ö. 1426 civ.) *Miftahu'l-Hisâb*'ı kök bulma dahil tüm hesap işlemlerini hem hindî hem de sittînî hesap ile nasıl yapılacağını öğretmesi yanında sunduğu ileri seviyedeki bilgilerle matematik hocalarının, devletin üst kademelerinde görevli muhasip memurların, muvakkitlerin, müneccimlerin ve mimar, mühendis ile zanaatkarların faydalandıkları hesap kitapları arasındadır.¹⁵ Özellikle bu son meslek grubu için kitabın uygulamalı geometri bölümü hem Türkçeye çevrilmiş hem de genişletilerek yeniden üretilmiştir. Bu husus mesâha bahsinde ayrıntılı ele alınacaktır.

Astronom ve mühendis matematikçilerden Takiyüddin Râsîd'in (ö. 1585) *Buğyetü't-Tullâb min İlmi'l-Hisâb*'ı adından da anlaşılacağı üzere talebeler için hazırlanmış bir hesap kitabıdır. Hem hindî hem de sittînî

¹⁴ Osmanlı matematik geleneğinde hakkında en fazla çalışma yapılan müellif ve eserler sıralamasında önde gelen isimlerden olan İbn Hâim'in yukarıda sayılan hesap kitapları hakkında 25 ayrı bilgin tarafından şerh, haşiye, telhis gibi çeşitli türde eserler hazırlanmıştır. Bu Osmanlı bilginlerinden birkaçını saymak gerekirse, Zekeriyya el-Ensârî (ö. 1520), Akovalızade Hatem (1585'te sağ), Hekimbaşı Muhammed Efendi (ö. 1723), Rağıp Paşa Hocası İbrahim b. Mustafa el-Mizârî el-Halebî (ö. 1776) ve Şekerzâde Feyzullah Sermed (ö. 1787). Daha fazla bilgi için bkz.: İhsanoğlu vd., *OMLT*, I/LXVI-LXXI.

¹⁵ Kaşî, *Miftâhu'l-Hisâb*.

malum hesabı ile meçhul hesabını teşmil eden eserin hem Hazine 465/2 numara ile Enderun kütüphanesinde hem de Osmanlı'nın farklı bölgelerindeki kütüphanelerinde nüshalarının bulunması bu alanda tedavüldeki eserlerden biri olduğuna işaret sayılabilir.

Bahauddin Âmilî'nin (ö. 1622) *Hulâsatü'l-Hisâb*'i¹⁶ üzerine Osmanlı bilginlerince yapılan 25 farklı çalışma mevcuttur ve bu eserlerin nüsha sayıları toplandığında yaygınlık bakımından ulaşılması güç bir seviyeye varılır. Bu çalışmaları şöhretine ve tedavülde kalma sürelerine göre sıralamak gerekirse ilk üç sırada Ömer el-Çelli¹⁷ (ö. 1613'ten sonra), Ramazan el-Cezerî (ö. XVII.yy sonu) ve Abdurrahim el-Mar'âşi¹⁸ (ö. 1736) şerhleri gelir.¹⁹

Geniş topraklara sahip Osmanlı devletinin ekonomi ve maliyesini yönetmek, hesap ilminde yüksek bir seviye ve bilgi birikimi gerektirdiğinden divan muhasip ve kâtipleri için hazırlanan hesap kitapları genel hesap kitapları içerisinde ciddi bir yekûn tutar. Bu muhasebe kitaplarının önemli bir özelliği Türkçe matematik dilinin gelişimine önemli katkıda bulunmalarıdır. İslam ilim ve medeniyetinin doğal bir devamı olması hasebiyle Osmanlı Klasik döneminde ilim dili Arapça olmasına rağmen muhasebe eserlerinin klasik dönemin başlangıcında Farsça, ilerleyen yıllarda da Türkçe telif edilmesi hem muhatabın yetkin olduğu dil hem de devlet geleneği ile yakından alakalıdır. Öyleyse devletin kuruluşundan sonra uzun vadede kademeli bir şekilde devlet teşkilatında, bürokraside ve ilim adamları arasında ortak dil olarak Türkçe'nin yerleştiği söylenebilir.²⁰

Bahsi geçen muhasebe eserlerinin önde gelenleri; Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bayezid devri matematikçilerinden Hayreddîn Halîl b. İbrahim'in (XV. yy) Farsça telifleri *Miftâh-i Kunûz-i Erbâb-i Kalem ve Misbâh-i Rumûz-i Eshâb-ı Rakam, Muşkilkuşâ-i Hussâb ve Mu'zılumâ-i Kuttâb*, Hamza Balı b. Arslan'ın (ö. 1494) Sultan II. Bayezid'ın oğlu şehzade Mahmud'a

¹⁶ Bu eserin tamamının Türkçe tercümesi Sultan II. Mahmud'un isteği üzerine Kuyucaklızade Muhammed Atf (ö. 1847) tarafından *Nihayetü'l-Elbâb fî Tercemeti'l-Hulâsati'l-Hisâb* adıyla yapılmıştır.

¹⁷ Çelli şerhinin tanıtımı, dikkat çeken konuları ve matematik eğitimi açısından değerlendirmesi için bkz.: Elif Baga, "XVII. ve XVIII. Yy.'da Osmanlı Matematik Eğitiminin İzini Sürmek: Ömer El-Çelli'nin Bahâf Şerhi", *Keşf-i Kadîmden Vaz-ı Cedîde: İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 273-285.

¹⁸ Eserin tahkikli neşri için bkz.: Abdurrahim b. Ebî Bekr el-Meraşî, *Şerhu Hulâsati'l-Hisâb*, thk. Ahmet Derviş Müezzîn (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Yayınları, 2013).

¹⁹ Bu üç bilgin ve matematik çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: İhsanoğlu vd., *OMLT*, I/112-118, 155-159 ve 180-184.

²⁰ İhsan Fazlıoğlu, "Devlet'in Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İleriği Üzerine", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 17 (2010): 165-178.

sunduğu Türkçe *Misbâhu'l-Kunûz*, Hacı Atmaca Kâtip'in (ö. 1494'ten sonra) Sultan II. Bayezid'a sunduğu Türkçe *Mecma' el-Kavâid*'i, Kâtip Alâuddin Yusuf'un (ö. 1512'den sonra) Türkçe *Mürşidu'l-Muhâsibîn*'i, Nasuh Matrâkî'nin (ö. 1564) Türkçe *Cemâlu'l-Kuttâb ve Kemâlu'l-Hussâb*'i ile Kanunî Sultan Süleyman'a sunduğu *Umdetü'l-Hussâb*'i, Garsuddin İbn Nakîb'in (ö. 1563) Arapça *Tezkiretü'l-Kuttâb fi İlmi'l-Hesâb*'i, Kanunî dönemi divan muhasiplerinden Bursalı Yusûf b. Kemâl'in (ö. XVI. yy) Türkçe *Câmû'l-Hesâb*'i, Ali Hamza el-Mağribî el-Cezâirî'nin (ö. 1614) muhasebenin yanında mesâha ve cebir bilgileri de içeren oldukça hacimli Türkçe çalışması *Tuhfetü'l-A'dâd li-Zevî'r-Ruşd ve's-Sedâd*'i şeklinde sayılabilir.²¹

3. İlm-i Cebir ve Mukâbele

IX. asırda Harezmi tarafından bir ilim dalı olarak ortaya konmuş, ilk kez bu adla bir eser tertip edilmiş ve modern matematiğin doğuşuna kadar İslam medeniyeti bilginlerince de geliştirilmiştir. Cebir ve mukâbele ilmi "arada bir bağ olmak şartıyla belirli yöntemler vasıtasıyla verilen bilinenlerden varsayılan bilinmeyenleri çıkarmaktır" şeklinde tanımlanır. Bu ilim dalının adına gelince, tanımda geçen "belirli yöntemler"den en önemlilerinin isimlerinin birleşiminden oluşur. "Cebir", denklemdeki negatif terimleri pozitifleştirme ve bilinmeyenin katsayısı eğer "bir"den küçükse onu "bir"e tamamlama işlemlerinin adıdır. "Mukâbele" ise eşitliğin iki tarafındaki benzer terimleri bir araya getirmektir.²² Cebir ve mukâbele ilmi çoğunlukla kısaca "ilm-i cebir" olarak bilinir.

Cebir ilmi cebirsel bir denklem kurmak için gerekli şartları sağlayan her alana ve her probleme tatbik edilebilir. Onun bu gelişme ve genişlemeye müsait esnek yapısı sayesinde riyazi ilimlerin hemen hemen tamamında önemli atılımlar yaşanmıştır. Bilhassa hendese ve misâha ilmine tatbiki ile ileride "analitik geometri" adını alacak matematik dalının temelleri atılmıştır. Ancak cebir ilmi klasik dönemde İstanbul'da en çok mesâha ilminin yardımıyla tapu-kadastro işlemlerindeki ve mimari eserlerin inşası sürecindeki tüm ölçümlerin yapılmasının ardından gerekli hesap işlemlerinin en kestirme yoldan tamamlanmasında ve de ilm-i ferâiz üzerinden miras paylarının hesaplanmasında kullanılmıştır. Şehirleşme, mimari ve güzel sanatlar faaliyetlerinin en fazla başkentlerde yaşandığı ve sağlam hukuk sistemine en çok kalabalıklarda ihtiyaç duyulduğu

²¹ Daha fazla bilgi için bkz.: İhsanoğlu vd., *OMLT*, 1/28-31, 33-36, 46-47, 68-75, 99-100, 118-123.

²² Elif Baga, "Osmanlı Klasik Dönemde Cebir" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 110-114.

düşünülürse ilm-i cebirin gerek İstanbul'un silüetinin oluşumunda gerek hukuki ve sosyal boyutları bakımından hassas bir konu olan mirasın doğru şekilde paylaşımında ve toplumsal huzurun teminindeki katkısı dikkate değerdir.²³

Klasik dönemde İstanbul'da cebir ilmi kadı, mimarbaşı ve vergi memurları gibi hem devletin çeşitli kademelerinde görevli memurlar tarafından hem de medrese ve diğer eğitim kurumlarındaki hoca ve öğrenciler tarafından belirli eserler aracılığıyla öğrenilmiş, öğretilmiş ve kullanılmıştır. Bu eserlerin bazıları cebir bölümü ihtiva eden genel matematik kitapları bazıları da müstakil cebir çalışmalarıdır.

İlk türden olanlar; İbn Havvâm'ın *el-Fevâidu'l-Bahâiyye fi'l-Kavâidi'l-Hesâbiyye*'si, Nizâmuddîn Nisâbü'rî'nin *eş-Şemsiyye fi'l-Hesâb*'ı, Havvâm'ın eserine İmâduddin Kâşî'nin (ö. XIV. yy) ve Kemâluddin Fârisî'nin (ö. XIV. yy), Nisâbü'rî'nin eserine de Bircendî'nin (ö. 1526) ve İshak Kirmânî'nin (ö. XV. yy) şerhleri, Abdülmecid Sâmûlî'nin (ö. XVI. yy) *Risâletü'n-Nâfia fi'l-Hisâb ve'l-Cebr ve'l-Hendese*'si, Ali Hamza el-Mağribî el-Cezâirî'nin (ö. 1614) *Tuhfetü'l-A'dâd li-Zevî'r-Ruşd ve's-Sedâd*'ıdır.

İkinci türe yani müstakil cebir çalışmalarına gelince, İbn Yâsemin'in (ö. 1204) manzum cebir eseri *el-Urcûzetü'l-Yâsemîniyye* öncelikle Mağrib ve Mısır'da daha sonra Anadolu ve İstanbul'da bilhassa çeşitli şerhleri üzerinden revaç bulmuş, cebir ilminde en bilinen çalışma olmuştur. Bunun en önemli göstergesi de 50'ye yakın kendi nüshası, 22 farklı şârihten 180 civarı şerh nüshası ve 33 haşiye nüshasının bulunmasıdır.²⁴ Eserin hem Osmanlı coğrafyasının tamamında hem de başkent İstanbul'da en yaygın şerhlerinin Sıbt Mardî'nî'nin (ö. 1501) *el-Lüm'atü'l-Mardîniyye fi şerhi'l-Yâsemîniyye*'si ve İbn Hâim'in *Şerhu'l-Urcûze el-Yâsemîniyye fi'l-cebr ve'l-mukâbele*'si olması, her iki ismin de Osmanlı klasik dönemi matematiğinde en etkili bilginlerden sayılmasıyla doğru orantılıdır.

Yâsemîniyye'nin hemen ardından ikinci en yaygın müstakil cebir çalışması İbn Hâim'in *el-Mukni' fi'l-Cebr ve'l-Mukâbele* adlı manzum risalesidir.²⁵ Müellifin bu cebir kasidesi kendi şerhi yanında Osmanlı klasik

²³ Baga, "Osmanlı Klasik Dönemde Cebir", 232-254. Bir ülkedeki huzurun ve adaletin temininde hukukun öne çıkan alanlarından biri olan miras hukukunda cebir ilminin kullanımını örnek üzerinden görmek için bkz.: Baga, "İslâm Matematik Tarihinde Yüksek Dereceden Denklemler İçin Genel Çözüm Yöntemi Arayışları: İrşâdu't-Tullâb Örneği", 130-132.

²⁴ Celal Şevki, *el-Ulûmu'l-akliyye fi'l-manzûmâtî'l-Arabiyye* (Kuveyt, 1990), 220-261.

²⁵ *el-Mukni'* ve müellifin kendi yazdığı şerhi *el-Mumti'* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Elif Baga, "İslam Matematik Tarihinde Hisâbî Cebir Geleneği ve IX/XV. Asırdaki Zirvesi: İbnü'l-

dönemi matematikçileri tarafından da şerh edilmiştir. Bir tür cebir ansiklopedisi görüntüsü çizen bu şerhlerin mali kalemlerden medreselere, özel öğrenimden rasathane ve muvakkithanelere farklı kurumların eğitim materyali haline geldiği söylenebilir. Örnek vermek gerekirse, Sıbtu'l-Mardî'nin *Kitâbu'l-Kavli'l-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'* ve Zekerîyya el-Ensârî'nin (ö. 1520) *Fethu'l-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'* adlı şerhleri sayılabilir.

Son olarak Osmanlı'nın ilk rasathanesi olan İstanbul Rasathanesini kuran Takiyüddin Râsîd'in (ö. 1580) *Kitâbu'n-Nisebi'l-Müteşâkile fi'l-Cebr ve'l-Mukâbele*'si rasathanede, bilhassa astronomi hesaplarına cebir ilminin uygulanması bakımından önem arz etmektedir.²⁶ Buna ilave olarak Kadızâde ve torunu Mirim Çelebi'nin 1^olik yayın sinüsünün hesaplanması konusundaki risaleleri²⁷ trigonometri eserleri izlenimi verse de aslında cebirin trigonometrik problemlere tatbik edildiği dikkate değer çalışmalardandır.

4. İlm-i Hendese

İslam medeniyetinin başlangıç dönemlerinde Yunanca “yer ölçümü” anlamındaki “geometria” kelimesinin Farsça “ölçme” manasındaki “endâze” kelimesinin değişikliğe uğramış hali olan “hendese” sözcüğü ile karşılaşılması neticesinde bu ilim dalının adı konulmuştur.²⁸ İlerleyen dönemlerde ilm-i hendese geometrinin teorik kısmına hasredilmiş, uygulamalı kısmına da “ilm-i mesâha” denilmiştir. Böylece hendese ilmi sürekli nicelikleri, yani bir, iki ve üç boyutlu şekilleri ve bunlar arasındaki ilişkileri inceleyen matematiğin bir kolu olarak tanımlanmıştır.

Hâim'in el-Mümti' Adlı Eseri, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2017): 69-125.

²⁶ Eserin tahkik ve tanıtımı için bkz.: Elif Baga, “Takiyüddin Râsîd ve Cebir Risalesi: Editio Princeps, Tercüme ve Matematiksel Değerlendirme”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2021): 1-52.

²⁷ Kadızâde'nin eseri *Risâle fi İstihrâci Ceybi Derece Vâhîde bi A'mâlin Müessesetin 'alâ Kavâidîn Hisâbiyye ve Hendesiyye 'alâ Gıyâsuddîn Kâşî* adıyla bilinir. Mirim Çelebi ise *Zîc-i Uluğ Bey'e* yazdığı Farsça şerhi *Düstûrül-'amel ve taşhîhu'l-cedvel* adlı eserinde bu meseleye yer vermiş ve 1 derecelik yayın sinüsünü hesaplamak için örneklerle beş ayrı çözüm yolu göstermiştir. Daha geniş bilgi için bkz.: İhsan Fazlıoğlu, “Mirim Çelebi”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020).

²⁸ Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. İbrahim Ebyari (Beyrut, 1989), 225. Öklides'in *Elemanlar*'ı, bunun İslam Dünyasına girişi ve sonrasında yaşanan gelişmeler bağlamında hendese ilminin kadim medeniyetlerden 19. yy. Osmanlısına kadarki serüvenini özet bir şekilde incelemek için bkz.: Nasîruddin Tûsî, *Tahrîru Usûli'l-Hendese ve'l-Hisâb* (inceleme ve tıpkıbasım), haz. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2012), 19-47. *Elemanlar*'ın Osmanlı Türkçesi'ne ilk çevirisi ve bu bağlamdaki gelişmeler için bkz.: Ali Rıza Tosun, *Hüseyin Rifka Tamani ve Elementler Çevirisi*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2010).

Hendese ilmi, söz konusu teorik yapısı itibariyle dini, idari, mimari, askeri, sanatsal vb. gibi yaşamın pek çok alanında doğrudan rol oynamak yerine gerekli ilke ve kanıtları ortaya koymak suretiyle dolaylı etkide bulunur. Onun, ilke ve kanıtlarını kullanan alanlara örnek vermek gerekirse, öncelikle geometrinin uygulamalı yönünü temsil eden mesâha, bilinmeyenlerin tespitinde sahih ve pratik çözümler sunan cebir, gök cisimlerinin ahvalini araştıran teorik ve pratik astronomi, matematik verilerle fiziğin gerçekleri arasındaki uygunluk esasına göre çalışan aletler hakkındaki hiyel/meکانik ve perspektif, yansıma, güneş ışını ve gökkuşağı gibi durumları hendesi bakımından inceleyen menâzır/optik sayılabilir.

Yukarıda sayılanlardan başka, ilm-i hendese, tabii cisim tartışmalarının odak noktasında yer alması²⁹ hasebiyle Osmanlı klasik döneminde üretilen felsefe araştırmalarının hem tabiiyyat hem de metafizik bahislerindeki konumunu muhafaza etmiştir.³⁰ Ayrıca, mezkûr dönemde Öklid geometrisinin aksiyom ve postulatlarını tadil ve tashih edilmiş şekliyle burhani ispat olarak kullanan felsefe ve kalam eserlerinde hendese ilminin izlerini sürmek mümkündür.

Kısaca hendese, klasik dönemde İstanbul'da sadece rişazi ilimler üzerinden değil felsefe ve kalam ilimleri vasıtasıyla da kendini göstermektedir. Bu ilmin hangi eserler üzerinden etkili olduğu sorusuna gelince:

Kadıẓâde Rûmî'nin (ö. 1435 civarı) Şemsuddin Semerkandî'nin (ö. 1322) *Eşkâlu't-Tesis* adlı hendese çalışmasına *Tuhfetu'r-Reis fi Şerh Eşkâli't-Tesis* başlığıyla hazırladığı şerh Osmanlı ilim tarihi boyunca, dolayısıyla Klasik dönem İstanbul'unda muhtemelen en çok okunan, okutulan, bilinen, kısaca ilim çevrelerine hâkim olan hendese kitabıdır. *Eşkâlu't-Tesis* şerhinden sonra Nasreddin Tûsî'nin (ö. 1274) Öklides'in Elemanlar/Öğeler adlı eseri üzerine *Tahrîru Usulî'l-Hendese* isimli çalışması şerh ve haşiyeleriyle birlikte, bilhassa da Ali Kuşçu'nun öğrencilerinden İshak Kirmânî'nin (ö. XV. yy) *İlhâku Ebî İshak* adlı şerhi ilgi gören hendese

²⁹ Cismi ve cismin nasıl meydana geldiğini açıklamak, var olanı anlamlandırmada ilk adımdır. Burada fiziki alemin açıklamak için kullandığınız yöntem ve argümanlar doğrudan o fiziki alemin ölçülebilir durumlarını da etkileyecektir.

³⁰ Hemen hemen tüm kalam eserlerinde çeşitli meselelerde hendese ilmine başvurulduğu görülür, ancak Osmanlı felsefe geleneğini yoğun biçimde etkileyen temel eserlerden biri olan İbn Mubarekşah'ın *Şerhu Hikmeti'l-Ayn* adlı eserinden örnek vermek gerekirse, cismin yapısına dair tartışmalarda, teselsülün imkansızlığı ve alemin (boyutların) sonluluğu gibi pek çok meselede hendesi delillere başvurulduğu görülür. Alemin (boyutların) sonluluğu meselesindeki hendesi delil örnekleri için bkz.: İbn Mubarekşah, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, thk. Cafer Zâhidî (Meşhed: Camiatü Firdevsi, 1974), 273-280.

kitaplarındandır. Buna ilave olarak Esîruddin Ebherî'nin (ö. 1265?) *Islâhu Kitâbi'l-Ustukussât fi'l-hendese li-Öklîdis* adlı eseri de alanda dikkati çeken eserlerdendir. Padişah hocalığı, vezir ve sadrazamlık görevlerinde bulunmuş Sinan Paşa'nın (ö. 1486) Fatih Sultan Mehmed huzurunda yapılan hendesî bir tartışmaya cevap olarak yazdığı *Risâle fi Beyân Mes'ele Hendesiyye* de alanında dikkat çekmektedir. Sinan Paşa'nın öğrencisi, aynı zamanda saray kütüphaneciliği ve müderrislik yapmış Molla Lutfî'nin (ö. 1495) delos problemi olarak bilinen küpün iki katına çıkarılması problemini tartıştığı *Taz'iful-Mezbah* adlı eseri de söylenmelidir.

Son olarak sayılan bu eserlere Taftazânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd*, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf* ve Ali Kuşçu'nun *Şerhu't-Tecrid* gibi kelimeler de ilave etmek gerekir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi bu tür çalışmalar, felsefi-kelâmî tartışmalarda hendesi delillerin nasıl kullanıldığını göstermesi açısından önemli metinlerdir.

B. Uygulamalı Matematik İlimler

Çoğunlukla pratik amaçları gerçekleştirebilmek için matematiğin teorik dallarının ürettiği kanunların, matematiksel bilgi üretme dışındaki bir amaçla kullanıldığı alanlar, uygulamalı/tatbiki matematik ilimleri olarak adlandırılır. Klasik dönemde, aşağıda tanıtılacak alanların hepsi riyâzî ilimler çatısı altında bulunurken modern bilimin doğuşu ile astronomi, astroloji, musiki, optik gibi ilimler söz konusu çatıdan çıkarak bağımsız bir şekilde varlıklarına devam etmişlerdir. Uygulamalı matematik ilimlerin sayısı İslam ilim ve medeniyetinin başlangıcından itibaren ihtiyaç ve gelişime göre artış göstererek Osmanlı klasik döneminde ciddi bir yekuna ulaşmıştır.³¹ Ancak burada, o ilmin kullanım alanının genişliği ve eser üretiminin çokluğu vecihlerinden asli olanlarına yer verilecektir.

1. İlm-i Misâha

Adı "ölçme" anlamındaki "misâha" veya "mesâha" kelimesinden gelen bu ilim dalı, geometrinin uygulamalı/tatbikî kısmını oluşturur ve bir, iki, üç boyutlu şekillerin ilmî ve tatbikî ölçümlerini gerçekleştirir. Diğer bir ifadeyle, bu şekillere süreksiz nicelikler arız olduğu ve belirli bir birimle ölçme işleminin gerektiği noktada ilm-i misâha hâsıl olur. Ölçme işlemi de insanoğlunun yaşamında barınma ve beslenme dahil birçok ihtiyacını

³¹ Bunlara, yer altı sularının çıkarılması (hidrolik), ağır cisimlerin taşınması (kaldıraçlar), binaların arsalarla yerleştirilmesi (imar), ağır cisimlerin ağırlık merkezinin bulunması, astronomi aletleri, musiki aletleri gibi birçok örnek verilebilir. Daha fazla bilgi için bkz.: Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), I/352-356.

gidermede rol oynadığından mesâha ilminin kullanıldığı alanlar; şehirleri meydana getiren tüm yapılardan coğrafi yapıların ölçümüne, yön tayininden arazi ölçümüne, haritacılıktan çeşitli cisimlerin ölçümlerine kadar siyaset, idare, din, mimari, sanat, hukuk, coğrafya ve denizcilik gibi geniş bir yelpazededir. Buna bağlı olarak da başta devletin en üst kademesi olmak üzere muhasipler, vergi memurları, mimarlar, kadılar, zanaatkârlar, denizciler/kaptanlar, ilim adamları ve müderrisler bu ilimle iştigal etmek durumundadırlar. Klasik dönem İstanbul’unda ilm-i misâha ile iştigalin aracı ise genel matematik kitaplarının mesâha bölümleri ve müstakil mesâha kitaplarıdır.

Mesâha bölümü ihtiva eden matematik kitapları; Ali Kuşçu’nun *er-Risâletü'l-Muhammediyye*’si, Nizâmuddin Nisâbü’rî’nin *eş-Şemsiyye fi’l-Hisâb*’ı ve bu eserin bilhassa Bircendî şerhi, Cemşid Kâşî’nin *Miftâhu’l-Hisâb*’ının mesâha bölümü, Yusuf b. Kemal el-Burusevî’nin (XVI. yy) *Câmiu’l-Hisâb*’ı, Ali b. Hamza el-Mağribî’nin (ö. 1614) *Tuhfetü’l-A’dâd li-Zevî’r-Ruşd ve’s-Sedâd*’ı, Bahaeddin el-Amilî’nin (ö. 1622) *Hulâsatü’l-Hisâb*’ıdır.

Müstakil mesâha eserleri ise, Fatih’e sunulan müellifi meçhul çalışma *el-İkna fi İlmi’l-Misâha*³², Emrî Çelebi’nin (ö. 1575) bilinen ilk Türkçe müstakil mesâha kitabı *Mecmau’l-Garâib fi’l-Mesâha*’sı, İbn Hanbelî’nin (ö. 1563) *Mehâyilu’l-Milâha fi Mesâili’l-Misâha*’sı, Bahaeddin el-Amilî’nin (ö. 1622) *Hulâsatü’l-Hisâb*’ının mesâha bölümünün Muhammed Selim Hoca (ö. 1725) tarafından genişletilmiş Türkçe versiyonu *Şerhu Bâbi’l-Misâha min Hulâsati’l-Hisâb*’ı, Cemşid Kâşî’nin *Miftâhu’l-Hisâb*’ının mesâha bölümünün İbrahim Kâmi b. Ali (ö. XVIII. yy) tarafından genişletilmiş Türkçe versiyonu *el-Meftûh*, Muhammed b. Muhammed Bursevî Mevlevî’nin (ö. XVIII. yy) *Hulâsatü’l-Hisâb*’ın altı ve yedinci bablarının müstakil şerhi *Me’âlimü’s-simâha fi sâhati’l-misâha*’sı, Eğinli Nûman Efendi’nin (ö. XVIII. yy) *Tebyînü a’mâli’l-misâha*’sı şeklinde sıralanabilir.

2. İlm-i Hey’et

Kelime olarak “hey’et”, “bir şeyin hâli, şekli, tabiatı” anlamında kullanılırken “ilm-i hey’et”, “basit/yalın semavi cirimlerin/cisimlerin nicelik, nitelik, hareket ve konum bakımından durumlarını araştıran ilim” olarak tanımlanabilir. İlm-i felek/gökküresi ilmi, ilm-i nücûm³³ ve sînâat-ı tencim

³² Eserin tahkik ve incelemesi için bkz.: İhsan Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İkna’ fi İlmi’l-Misâha* (İstanbul: Dergah, 2004).

³³ Klasik dönemde İlm-i hey’et (~astronomi) ile yıldızların konum ve hareketlerine bakarak bir sistem meydana getiren ve bu sistemle geçmiş, şimdiki veya gelecek zaman hakkında bilgi edinmeye çalışan ilm-i ahkâm-ı nücûmun (~astroloji) her ikisi için de ilm-i nücûm adı kullanılması ve modern dönemlere kadar bunlar arasında kesin sınırlar

gibi adlarla da anılan ilm-i hey'et gökteki hareketlerin menşei ve gök cisimlerinin mahiyeti ile ilgili konuları ise tabiat felsefesine bırakmıştır. İslam medeniyetinin başlangıcında hey'et ilminin tesisinin ardından vakit ve yön tayinini (ilm-i mîkât) ve gök cisimlerinin konum ve hareketlerinin canlılar üzerindeki etkilerini (ilm-i ahkâm-ı nücûm) araştıran alanlar ayrı birer ilim dalı olarak teşekkül etmişlerdir.³⁴ Böylece ilm-i hey'et büyük oranda teorik konulara hasredilmiştir. Ancak bu durum onun hendese, hesap ve cebir gibi teorik matematik alanlarının ürettiği matematiği alıp kullandığı ve bu yönüyle uygulamalı matematiğin bir dalı sayılması gerektiği gerçeğini değiştirmez.

İlm-i hey'et, bir yanıyla matematiğe diğer yanıyla da gözleme ve gözlem aletlerine dayanan bir ilim olarak tasavvur edilebilir. Zaten bunun içindir ki büyük oranda rasathanelerde icra edilmiştir. XIII. asırda Nasreddin Tûsî'nin önderliğindeki Merâğa ve XV. asırda Uluğ Bey'in kurduğu Semerkand rasathanesinin ürünleri Osmanlı astronomi geleneği üzerinde etkili olmuş, XVI. asırda Takiyüddin Râsîd tarafından kurulan İstanbul rasathanesinin altyapısını oluşturmuştur.³⁵ Bu altyapı, yön ve tarih belirlemek, belirli vakitlerin tayini, takvim hazırlamak, yıldızların hareket ve konumlarını bildirmek için hazırlanan cetvelleri/tablolara içeren zîciler, gezegen modellemelerini ortaya koyan teorik eserler ve gözlemlerde gerekli aletlerin yapım ve kullanımlarını anlatan pratik çalışmalardır. İstenen zaman ve mekânın/yönün dakik bir şekilde belirlenmesi hem dini hem siyasi-idari mükemmelleşme için zorunlu olduğundan zîciler ve pratik amaçlı teliflerin öne çıktığı söylenebilir.

Pratik astronomi alanlarına ilkelerini veren ve bu yolla başta dini

çizilmemesi, bilim tarihi araştırmalarında iki ilim dalının birbirine karıştırılmasına sebep olabilir. Ancak bu tür bir karıştırmanın klasik dönemde mümkün olmadığını ifade etmek gerekir. Zira ilm-i hey'et ilimler tasnifinde nazari ilimlerden riyâzî ilimler altında konumlanırken ahkâm-ı nücûm nazari ilimlerden tabiiyyâtın alt dalları arasında bulunuyordu ve bunu mevcut verilere göre ilk kez dile getiren bilgin İbn Sina'dır. Bu anlatılanları İbn Sina ve Taşkoprüzâde örneği üzerinden incelemek için bkz.: Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aqsâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/1 (2020), 15-17; Taşkoprüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, I/313-314, 335-339, 348-349. Bununla birlikte ahkâm-ı nücûmun teorik bilgilerini hey'etten aldığını hatta takvim, imsakiye ve zâyîçe/horoskop hazırlamakla görevli "müneccim" denilen devlet görevlilerin her iki ilme birden vakıf olduklarını belirtmekte fayda vardır.

³⁴ Bu ayrımın güçlü bir şekilde dile getirilmesi, uygulaması ve sonrasında devam ettirilmesi İbn Sina ile gerçekleşmiştir.

³⁵ İslam medeniyetinde kurulmuş burada sayılan ve sayılmayan tüm rasathaneler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, (Ankara: TTK, 1988).

olmak üzere, idari, içtimai ve denizcilik alanlarında etkili olan ilm-i hey'et/teorik astronomi, klasik dönemde İstanbul'da belirli eserler üzerinden öğrenilmiş ve öğretilmiştir. Takıyuddin Râsîd'a kadar Kadızâde, Ali Kuşçu ve öğrencilerinin Merâğa ve Semerkand astronomi ekollerini temel aldığı bir gelenek oluşmuştur. Bu geleneği tesis eden çalışmalar, Kadızâde'nin *Şerhu'l-Mulahhas*'ı ile bunun Bircendî ve Fethullah Şîrvânî *Hâşiyeleri*, Ali Kuşçu'nun *er-Risâletü'l-Fethiyye*'si³⁶, torununun oğlu Mirim Çelebi'nin (ö. 1525) bu esere şerhi *Şerhu'l-Fethiyye fî İlmi'l-Hey'e*, Cemşid Kâşî'nin *Süllemü's-Semâ'sı* ve Bahâuddin Âmilî'nin *Teşrihu'l-Eflâk*'ıdır. Bunlara ilave olarak Osmanlı öncesinde telif edilip Osmanlıda çokça rağbet edilen eserler, Tûsî'nin *et-Tezkira fî İlmi'l-Hey'e*³⁷ ve *Tahrîru'l-Macestî*'si ile bunların Nisâbü'rî³⁸, Kadızâde ve Bircendî şerhleri, Kutbuddin Şîrâzî'nin Sivas'ta telif ettiği *Nihâyetü'l-İdrâk*'i ile *Tuhfetü'ş-Şâhiyye*'si ve Kastamonu Bey'ine sunduğu *İhtiyârâtü'l-Muzafferî*'sidir.

Uygulamalı astronominin önemli bir bölümünü meydana getiren ziclere gelince, Meraga rasathanesindeki gözlemlerin ürünü *Zîc-i İlhanî*, İbn Şâtîr'ın (ö. 1375) *ez-Zîcü'l-Cedîd*'i ve Semerkand rasathanesindeki gözlemlerin ürünü *Zîc-i Uluğ Bey* bilhassa şerh, haşiye, ıslah ve teshilleri üzerinden Osmanlı astronomi geleneğinde etkili olmuştur. Bunlara Mirim Çelebi'nin (ö. 1525) *Zîc-i Uluğ Bey* şerhi *Düstûru'l-Amel fî Tashîhi'l-Cedvel*'i, İbn Nâkib'in (ö. 1563-1564) *el-İkdu'l-Yemânî fî Halli Zîc-i İlhanî*'si, Takıyuddin Râsîd'ın *Zîc-i Uluğ Bey*'i ıslaha çalıştığı *Sidretü'l-Münteha'l-Efkâr fî Melekûti'l-Feleki'l-Devvâr* diğer adıyla *Zîc-i Şehinşahi*³⁹ ile *Cerîdetü'd-Dürer ve Harîdetü'l-Fiker*'i⁴⁰ örnek verilebilir.

Tasarım ve mühendislik yönüyle teorik kullanım ve uygulama yönüyle de pratik astronomi alanına dahil edilebilen astronomi aletlerinin yapım ve kullanımını anlatan çalışmalar bu alandaki önemine binaen ciddi bir yekûn tutar. Bu çalışmaların Osmanlı klasik döneminde en fazla kullanılanlarını zikretmek gerekirse, usturlab ile ilgili Nasreddin Tûsî'nin *Bist Bâb der*

³⁶ Eserin tahkik, İngilizce çeviri ve şerhi için bkz.: Hasan Umut, *Theoretical Astronomy in the Early Modern Ottoman Empire: 'Alî al-Qūshjî's Al-Risâla al-Fathîyya*, (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Phd, 2019).

³⁷ Eserin İngilizce çeviri ve incelemesi için bkz.: F. Jamil Rageb, *Nasir al-Din al-Tusi's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fî 'Ilm al-Hay'a)* (New York: Springer, 1993).

³⁸ Müellifin bu iki eseri yanında diğer astronomi eserlerini tefsiri bağlamında değerlendiren bir çalışma için bkz.: Robert G. Morrison, *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizâm Al-Dîn Al-Nisâbü'rî* (Routledge 2007).

³⁹ Bu zîc, İslam dünyasında rasathanelerdeki uzun gözlemler neticesinde meydana gelen son güncel zîci *Uluğ Bey Zîci*'nin yanlışlarını düzeltmesi, eksiklerini tamamlaması bakımından İstanbul rasathanesinin en önemli eldelerinden biri sayılmalıdır.

⁴⁰ Eserin tercümesi şu çalışma içindedir: Demir, *Takıyüddin'de Matematik ve Astronomi*.

*Mârifet-i Usturlab'*ı kendisi, şerhleri ve Türkçe tercümeleri üzerinden en çok rağbet gören eserlerdendir. Buna Abdulhalim b. Muhammed el-Hüseynî el-Kayserî'nin (ö. 1703 civarı) *Behcetü'l-Elbâb fi İlmi'l-Usturlâb'*ı da eklenmelidir. Rub-i müceyyeb adlı aletle ilgili Sıbt Mardînî'nin *er-Risâletü'l-Fethiyye fi Âmâli'l-Ceybiyye*'si şerh, nazm ve tercümeleriyle başı çeker. Rub-i mukantarât adlı alet hakkında Mustafa b. Ali el-Muvakkit'in (ö. 1571) Türkçe *Kifâyetü'l-Vakt bi-Ma'rifeti'd-Dâir ve Fazlihî ve's-Semt*'i en çok kullanılan eserlerdendir.⁴¹

3. İlm-i Mîkât

“Bir iş için belirlenen zaman ve yer” anlamındaki Arapça “mîkât” kelimesi, “ilm-i mîkât” ile güneş, ay ve yıldızlar vasıtasıyla zamanın, özellikle de namaz vakitlerinin ve kible yönünün belirlenmesi ilmini ifade eder. İslam medeniyetinin ilk dönemlerinde basit ve dakik olmayan yöntemlerle yapılan vakit belirleme işi, ilimlerde bilhassa ilm-i hey'et ve ilm-i hesâb'daki gelişmeler, toprakların genişlemesiyle ihtiyaçların artması, medeniyet ilerledikçe her alanda dakikleşme isteği gibi nedenlerle zamanla kurumlaşmış ve “muvakkithane” denilen yapıyı ve bir ilim dalı olarak mîkâtı ortaya çıkarmıştır. Bu ilmi gelişme ve kurumlaşma VIII. asırda Emevi devletinin başkenti Şam'daki Emevi camisinde yürütülen çalışmalara kadar geri götürülebilir.⁴² Sonraki asırlarda Kahire ve daha sonra da İstanbul, ilm-i mîkâtın ve önemli muvakkithanelerin merkezi olmuştur.

Dini kurumlarda vakit ve kible tayini ile iştigal eden ilim adamlarına “muvakkit” denilir. Bu meslekte akla gelen ilk isim XVI. asırda İstanbul'da yaşamış Mustafa b. Ali el-Muvakkit'tir. Eserlerindeki çeşitlilik, işindeki başarısı ve münecimbaşılığa yükselmesi hesap, hendese ve trigonometri ilimlerini alanında birlikte kullanabilmesindedir. Çalışmaları geniş bir coğrafyada uzun yıllar mütedâvil olmuştur.⁴³

Klasik dönem İstanbul'unda namaz ve bayram vakitleriyle önemli günlerin tayini ve kible yönünün tespiti yanında bazen takvim ve imsakiye hazırlamakla da meşgul olan muvakkitler, yardımcıları, müderrisler ve öğrencilerin faydalandığı eserlere gelince, Nasreddin Tûsî'nin *Sî Fas'*ı ve bu eserin şerh ve tercümeleri, Şeyh Vefâ'nın (ö. 1491) *Rûz-nâme*'si, İbn Mecdî'nin (ö. 1449) *ed-Durru'l-Yetîm*'i, Mustafa b. Ali el-Muvakkit'in *Teshîlü'l-*

⁴¹ Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1997), I/CXX-CXXII.

⁴² Sayılı, *The Observatory in Islam*, 245.

⁴³ İhsan Fazlıoğlu, “Ali al-Muwaqqit: Muslih al-Din Mustafa ibn Ali al-Qustantini al-Rumi al-Hanafî al-Muwaqqit”, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, 33-34.

Mikât'ı, Mehmed Konevî'nin (ö. 1524) *Tercüme-i Cedâvil-i Âfâkî*'si sayılabilir.

4. İlm-i Ferâiz

Kısaca “İslam miras hukuku” şeklinde tanımlanabilecek “ilm-i ferâiz”in adı, Kur’ân-ı Kerim’de konu ile ilgili ayetlerde geçen⁴⁴ ve miras paylaşımında tayin edilmiş hisseyi ifade eden “fariza” kelimesinin çoğulu olan “ferâiz”den gelmektedir. Sahabe dönemi gibi çok erken bir dönemden itibaren hem müstakil eserlerde hem de fıkıh kitaplarının bir bölümünde kendine yer bulan ferâiz konusu önceleri fıkıh ilminin bir bâbı şeklinde mülâhaza edilmiş⁴⁵ ve bu eserlerde mirasın nasıl hesaplanacağından ziyade ilgili ayet ve hadisler üzerinden kaide ve kurallar anlatılmıştır. Ancak VIII-IX. asırlardan itibaren “riyâziyyûn/matematikçiler” denilen zümrenin ortaya çıkışıyla ilgili alanda ihtiyaca binâen ferâiz kuralları yanında bu kuralların matematiksel uygulamalarını ve karşılaşılan çetrefilli miras problemlerini çözmeyi kolaylaştıran hisâbî tekniklerin anlatıldığı eserler telif edilmiştir.⁴⁶ XI. asırdan itibaren özellikle de “matematikçi fakih” diye nitelenebilecek bilgin grubunun “ferâiz hesâbı” başlığı altında müstakil matematik eserleri veya hesap kitaplarında ferâiz bölümleri telif etmelerinin⁴⁷ ardından ilm-i ferâizin riyâzî bir ilim olarak benimsendiği düşünülebilir. Buradan da ilm-i ferâizin gelişiminin matematik ilimlerin gelişmesiyle doğru orantılı olduğu söylenebilir. Zira hesap işlemleri ve denklem çözüme teknikleri çeşitlendikçe ve kolaylaştıkça daha karmaşık ve çetrefilli miras paylaşım problemleri çözülebilmektedir.

Klasik dönem İstanbul’unda sosyal ve hukuki alanda karşılaşılan önemli problemlerden biri miras taksimidir ve bu problemi en sahil ve en pratik yöntemlerle çözmek için riyâzî ilimlerden ferâiz hesabı eserleri medreselerde ve ilim çevrelerinde kullanılmıştır. Bu çalışmalar cebir veya genel matematik kitaplarının arkasında ferâiz hesabı bölümü şeklinde veya

⁴⁴ Nisâ 11, 24 ve 176.

⁴⁵ Ali Bardakoğlu, “Ferâiz”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020).

⁴⁶ Günümüze ulaşan ve bir matematikçi tarafından telif edilen en erken tarihli eser Hârizmî'nin *Kitâbu'l-Muhtasar fi'l-Cebr ve'l-Mukâbele*'sinin ikinci bölümü olan “Kitâbu'l-Vesâyâ”dır. Tahkikli neşri için bkz.: Rüşdî Râşid, *Riyâdiyyâtü'l-Havârizmi: Te'sisü İlmî'l-Cebr* (Beyrut, 2010), 235-284,

⁴⁷ Günümüze ulaşan eserler göz önüne alınırsa en erken telifler Ebu'l-Hasan Ali b. el-Kureşî (ö. 1067) ve Abdulkahir el-Bağdâdî'ye (ö. 1038) aittir. Eserlerin değerlendirmesi için bkz.: Ulrich Rebstock, “An Early Link of the Arabic Tradition of Practical Arithmetic: The Kitab al-Tadhkira bi-usul al-hisab wa'l-faraid wa-'awliha wa-tashihiha”, *From China to Paris: 2000 Years Transmission of Mathematical Ideas* ed. Yvone Dold-Samplonius vd. (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002), 203-212; Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Tekmile fi'l-Hisâb*, thk. Ahmed Selim Saîdân (Kuveyt: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1985).

müstakil eser olarak telif edilmiştir. Matematikçi fakih Sirâceddin Secâvendî'nin (ö. 1200) *Ferâizü's-Secâvendî'si* şerh, haşiye, muhtasar, manzum ve tercümelere üzerinden Osmanlı ferâiz geleneğinde etkili olmuştur. Bu şerhlerden önemlisi Cürcânî'nin şerhi *Şerhu's-Sirâciyye'sidir* ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Nüsha sayısının çokluğu bakımından Molla Fenâri (ö. 1431) ve İbn Kemal (ö. 1534) şerhleri de dikkat çeker.⁴⁸ Bir diğer matematikçi fakih İbn Hâim'in *el-Luma' fi'l-Hesâb*'ı hem kendisi hem de şerhleriyle tedavüldeki eserler arasındadır. Osmanlı klasik dönem ferâiz geleneğinin önde gelen eserlerine diğer bir örnek de Sıbt Mardîni'nin *Keşfu'l-Gevâmir fi İlmi'l-Ferâiz*'i ve bu esere kendi yazdığı şerhtir. Son olarak, İbn Hâim gibi Mısır havzası matematik ekolünün önemli matematikçi fakihlerinden Şinşevrî'nin (ö. 1591) ferâiz hesabı hakkında, şerh türünde telif edilmiş altı ayrı eserinin bulunduğunu⁴⁹ ve bunların dikkate değer bir kısmının haşiyeleriyle birlikte klasik dönem İstanbul'unda kullanıldığını belirtmek gerekir.

5. İlm-i Mûsikî

İstenilen duyguyu yansıtmaya için farklı ve aynı seslerin veya sessizliğin, ahenk içerisinde belirli uzunluklarda/sürelerde çıkmasını harmoni/armoni, ritim ve melodi/ezgi denilen üç ana öğeyle temin eden ilim dalıdır. İslam ilim geleneğinde tam bir ilim dalı olarak teşekkül etmeden önce “gınâ” denilen bu alan tercümelere de etkisiyle Yunanca “mousike” kelimesinden “mûsikî” kelimesine dönüşmüştür. Mûsikî ilminde seslerin/notaların ve bu seslerin çıkacağı müzik aletinin şeklinin belirli hesap ve düzene göre tayin edildiği bir nazarî kısım, bir de bu notaların imal edilen bir müzik aleti üzerinde icra edildiği uygulamalı kısım vardır. Matematiğin, bilhassa da ilm-i aded ve ilm-i hesâbın dâhil olduğu kısım nazarî kısımdır. Mûsikî ilminin oranlama ve hesaplama ile ilgilenen alanına “riyâzî mûsikî” denilir ve matematikte sayılar teorisiyle kesirli sayılar hesabındaki ilerlemelerin mûsikînin gelişimine katkısı bu alan üzerinden gerçekleşir.⁵⁰

Mûsikîde klasik dönem diğer riyazî ilimlerden farklı olarak XIV. asır başında Safiyuddin Urmevî'nin ardından (ö. 1293) başlayıp XVIII. yy'a kadar

⁴⁸ Ferhat Koca, “Ferâizü's-Sirâciyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020)

⁴⁹ İhsanoğlu vd., *OMLT*, 1/88-95; Ahmet Özel, “Şinşevrî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020)

⁵⁰ Mûsikînin matematik yanında klasik kozmoloji ile ilişkisi ile ilgili olarak bkz.: Okan Murat Öztürk, “Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkiib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcunun ‘Kürelerin Uyumunu/Musikisi’ Anlayışının Temsili”, *Rast Müzikoloji Dergisi* 2/1 (2014): 1-49.

devam etmiş, XIX. yy'da Hacı Arif Bey ve Şevki Bey'den sonra yeni üslupla işlenen şarkı formu etkili olmuştur.⁵¹ Klasik dönemde İstanbul, özellikle Osmanlı sarayları şair ve ilim adamlarının yanında mûsikîşinasların da himaye edildiği önemli bir merkeze dönüşmüş, bunun neticesinde de Anadolu ve Rumeli sanatkarları buraya gelmiştir. Mûsikînin zihni dinginleştiren, daha iyi düşünmeyi, fikir üretmeyi ve karar vermeyi sağlayan yönleri göz önüne alınırsa saraylarda ve devlet erkânının konaklarında asırlar boyu teşvik ve icrasının nedeni daha iyi anlaşılabilir. Bundan başka Osmanlı coğrafyasında tekkelerin açılması ve mûsikînin hızlı bir şekilde gelişip yayılması arasındaki doğru orantının tasavvufi kurumların rolüne işaret ettiği belirtilmelidir.⁵²

Klasik dönemde İstanbul'da üretilen, istinsah edilen, kullanılan veya tedris edilen mûsikî nazariyatına dair eserlere gelince, ilk olarak Abdulkadir Merâğî'nin (ö. 1435) Sultan II. Murad'a ithaf ettiği *Makâsıdu'l-Elhân*'ı, Sultan II. Murad, Sultan Fatih ve Sultan II. Bayezid dönemlerinde sarayda çalışan oğlu Abdulaziz'in (XV. yy'da sağ) bu esere hulâsası *Nekâvetü'l-Edvâr*'ı ve Abdulaziz'in oğlu Mahmud'un (XV. yy'da sağ) II. Bayezid'e sunduğu *Makâsıdu'l-Edvâr*'ı saymak gerekir. Bunlara ilave olarak Hızır b. Abdullah'ın (ö. XV. yy) *Kitâbu'l-Edvâr*'ı, Fethullah Şirvânî'nin (ö. 1486) Fatih'e ithaf ettiği *Mecelle fi'l-Mûsika*'sı, Abdulhamid Lâdikî'nin (1494'te sağ) Nikamakhos'un *Aritmetikî* adlı eserinden faydalanarak telif ettiği *Risâletü'l-Fethiyye*'si, Ali Ufkî'nin (ö. 1675) Mecmûa-yi Sâz-u Sözü, Kadızade Mehmed Tirevî'nin (XVII. yy'da sağ) *Risâle fi'l-Mûsiki*'si, Münecimbaşı Ahmed'in (ö. 1702) *Risâle fi İlmi'l-Mûsiki*'si zikredilebilir.⁵³

6. İlm-i Hiyel

Arapça "çare" ve "yöntem" anlamındaki "hîle" kelimesinin çoğulu olan "hiyel" bir ilim dalı olarak "makine bilgisi" veya "mekanik teknolojisi" anlamında kullanılmıştır.⁵⁴ Pratik ihtiyaçları karşılayacak makineler üretmek için teorik riyazi ilimlerden hesap, hendese ve cebir bu alana tatbik edilir. Riyazi ilimler dışında, imal edilecek makinenin cinsine göre fizik ve

⁵¹ Bekir Sıtkı Sezgin, "Hacı Arif Bey", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (Erişim 5 Ekim 2020); Nuri Özcan, "Şevki Bey", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020). Türk musikisinde yeni bir dönemlendirme önerisi için bkz.: Recep Uslu, "Türk Müziği Tarihinde Yeni Bir Dönemlendirme Önerisi", *İMÜ Sanat ve Tasarım Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2015): 91-109.

⁵² Yavuz Demirtaş ve Ramazan Kamiloğlu, "Tasavvufi Kurumların Fonksiyonları ve Türk Mûsikîsine Katkıları", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2017): 208-211.

⁵³ Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Musiki Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 2003).

⁵⁴ Cevat İzgi, "Hiyel", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020)

kimya gibi ilimler de kullanılabilir.

Hiyel ilminde muhtemelen ihtiyaca binaen en fazla icat edilen makineler, astronomi ilminde ve rasathanelerde de çokça gereken saatlerdir. Su saati, kandilli su saati, güneş saati gibi çeşitleri olan bu aletler XVI. yy sonunda Takıyüddin Râsîd'ın mekanik saat çalışmalarına kadar tedavülde kalmıştır.⁵⁵ Saatler dışında üretilen sistemlerden bazıları; abdest almaya ve hacamat yapmaya yardımcı aletler, havuz ve fiskiye gibi devir daim sistemleri, müzik otomatları, kuyu ve nehirlerden su çıkarmaya yarayan makineler, su veya içecek sunan otomatlar şeklinde sıralanabilir. Çeşitli ilim dallarının bilhassa da riyazi ilimlerin katkısıyla önce tasarlanan sonra da hayata geçirilen bu cihazlar geniş halk kitlelerinden ziyade saray çevresinde ve varlıklı ailelerin konaklarında kullanılırdı.

İslam ilim tarihinde Benû Musa (IX. yy) ve el-Cezerî'nin (ö. 1233) yükselttiği ilm-i hiyel çalışmaları Osmanlı ilminin başkenti İstanbul'da devam etmiştir. Üretilen teliflerde sadece alet ve makinelerin tasarımlarına yer verilmez, aynı zamanda bu tasarımların arkasındaki hendesî, hesâbî ve fiziksel kurallar da ortaya konulur. Klasik dönemde İstanbul'da tedavülde olan ilm-i hiyel çalışmalarına gelince, Benu Mûsa'nın *Kitâbu'l-Hiyel'i* ve *Kitâb fi'l-Karastûn'u*, el-Cezerî'nin *Kitâbu'l-Câmi Beyne'l-İlmi ve'l-Ameli'n-Nâfi fi Sınâati'l-Hiyel'i*, Alâuddin Kirmânî'nin Fatih Sultan Mehmed'e sunduğu *Bedâiyu'l-Amel fi Sanâiyi'l-Hiyel'i* ve Takıyüddin Râsîd'ın klasik ilm-i hiyel geleneğine bağlı kalan *et-Turuku's-Seniyye fi'l-Âlâti'r-Rûhâniyye'si*⁵⁶ ile klasikle modern arasında köprü kuran mekanik-otomatik saatler hakkındaki *el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Vad'i'l-Benkemâti'd-Devriyye'si*⁵⁷ sayılabilir.

7. İlm-i Menâzır

Arapça "görünüm" manasındaki "manzar" kelimesinin çoğulu "menâzır", modern dönemde optik denilen ve perspektif, göz yanılmaları, yansıma, yakıcı aynalar, güneş ışınları, gözün anatomisi ve gökkuşağı gibi konuları hendesî açıdan ele alan uygulamalı matematik dalının adıdır. Menâzır ilmi bunlara ilave olarak tabiat felsefesi ve tıp ile görme teorilerini,

⁵⁵ Sevim Tekeli, *16'ncı Asırda Osmanlılar'da Saat ve Takıyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri* (Ankara: TTK, 2002).

⁵⁶ Saatler, kaldıraçlar, pompa ve tulumba gibi aletleri yapımı ve çalışma prensiplerinin yer aldığı bu eserin sırayla neşri ve incelemesi yapılmıştır. Bkz.: Ahmed Yusuf el-Hasan, *Takıyüddîn ve'l-hendesetü'l-mikânikiyyeti'l-'Arabiyye: Ma'a Kitâbi't-Turuki's-seniyye fi'l-âlâti'r-rûhâniyye* (Halep, 1976); Münâ Sancaktar Şa'rânî, *Dirâse tahlîliyye li-maḥḥḥûḥi't-Turuki's-seniyye fi'l-âlâti'r-rûhâniyye* (Kuveyt, 2000).

⁵⁷ Bu eserin Türkçe tercümesi yayınlanmıştır. Bkz.: Sevim Tekeli, *16'ncı Asırda Osmanlılar'da Saat ve Takıyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri*.

fizikî optik ile de renkler konusunu ortak olarak işler. Ayrıca yakıcı aynalar bahsi askeri alanda silah olarak iş görmesi nedeniyle devlet adamlarının özel ilgisiyle karşılanmış ve teşvik görmüştür.

Optik denince akla gelen ilk isim İbn Heysem'in (ö. 1038-1040) *Kitâbu'l-Menâzır* adlı eseriyle tüm bu konular görüntü ve ışık teorileri altında birleşmiştir.⁵⁸ Onun çalışmaları Kemâleddin Fârisî ve telifi *Tenkîhu'l-Menâzır li-Zevî'l-Ebsâr ve'l-Besâir* üzerinden Osmanlı'daki menâzır ilmi faaliyetlerine tesir etmiştir. Ayrıca klasik dönemin ilim çevrelerinde bazı optik konularının kelim ve astronomi ilimleri çerçevesinde tartışılması hem bu ilmin hem de eserlerinin etki alanını genişletmiştir. Klasik dönemde İstanbul ilim geleneğini yönlendirenlerden Ali Kuşçu ve öğrencileri menâzır ilminde bilhassa ışık-renk ilişkisi hakkında Heysem-Fârisî çizgisinden farklı görüşler ortaya koyup gökkuşağının oluşumunu optik ilmi nazarından inceleyerek fikri zenginliklere olanak sağlamışlardır.⁵⁹

Netice olarak ilm-i menâzır, silah teknolojisinde yakıcı aynalar, tıpta göz hastalıkları, meteorolojide gökkuşağı, astronomide güneş ışınları ve fizikte renklerin oluşumu alanlarında kendini gösterir. Osmanlı ilim çevrelerinde mezkûr konuların yer aldığı mütedâvil eserlere gelince, yukarıda sayılan İbn Heysem ve Fârisî'nin çalışmalarına ilave olarak Nalband-zâde Husâmeddîn Tokadî'nin (ö. 1456) *Risâle fî Kavs-i Kuzâh*'ı, Ali Kuşçu'nun *Risâle fî Tahkîki'l-Ebsâr*'ı, Hoca-zâde'nin (ö. 1487-88) *Mukaddimâtu's-Seba` fî Marifet Kavs-i Kuzâh*'ı, Monla-zâde Rûmî'nin (ö. 1495 civ.) *Risâle fî Kavs-i Kuzâh*'ı, Kara Veysi -Üveys Kocevî'nin (ö. XV. yy.) *Risâle fî Kavs-ı Kuzâh*'ı, Kutbuddin Muhammed'in *Risâle fî'l-Hâle ve Kavs-i Kuzâh*'ı, Hasan Dihlevî'nin (ö. XVI. yy.) *Risâle-i Mir'âtiyye*'si, Takiyuddin Râsîd'in *Nevru Hadikati'l-Ebsâr ve Nûru Hakikati'l-Enzâr*'ı⁶⁰ dikkati çeker.

C. Matematik İlimlerinin Öğrenildiği ve Öğretildiği Yerler

Klasik dönemde, genel anlamda Osmanlı coğrafyasında özelde de başkent İstanbul'da matematik ilimler, yaygın kanının aksine sadece mektep ve medreselerde örgün eğitim ve öğretim yoluyla değil, otodidaktik, özel bir öğretmenle evde eğitim ve bir zanaatkâra çıraklık etme şeklinde

⁵⁸ Rüşdi Râşid, "İlm-i Menâzır", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020)

⁵⁹ İhsan Fazlıoğlu, "İlm-i Menâzır (Osmanlılarda)", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020).

⁶⁰ Eser hakkında doktora çalışması yapılmış ve tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır. Bilgi için bkz.: Hüseyin Gazi Topdemir, *Takiyyüddin'in Optik Kitabı: Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999).

öğrenilirdi.⁶¹ Bu sonuncu yöntem farklı devlet kademelerinde göreve yeni başlayanlar için de geçerliydi. Zira bugün “hizmet içi eğitim” denilen olgu, burada çok daha uzun vadede ve uygulama ağırlıklı olmak üzere gerçekleşirdi. Böylece, eğitim kurumlarında örgün eğitim sonrasında başlanan devlet görevlerinde görevin (muhasabe, arsa ve arazi ölçümü, mimari, mühendislik, askeri teknoloji, görsel sanatlar vb.) gerektirdiği matematik alanında uzmanlaşma temin edilirdi. Bu bölümde otodidaktik, özel öğretmenle evde eğitim, cami ve kütüphanelerde eğitim, sufi tekke ve zaviyelerindeki eğitim ve belirli bir sosyo-kültürel çevre içerisinde konak ve saraylardaki özel ders halkalarından ziyade hakkında daha fazla veriye ulaşılabilen ve kurumsal eğitimi temsil eden medreseler, muvakkithaneler, mali kalemler ve İstanbul Rasathanesindeki matematik eğitimi ortaya konulacaktır.

1. Medreseler

Başlangıcı IX. asra dayandırılmakla birlikte ilk sistemli şekli XI. asırda Büyük Selçuklu devletinde görülen orta ve yükseköğretim kurumlarının genel adıdır.⁶² Kültür ve medeniyetin gelişiminde hayati rol oynayan bu kurumların sayısı klasik dönemde İstanbul'da fetihten itibaren yükselen bir grafik çizmiştir. Sayının artmasına ilave olarak bu tarihten itibaren akli ilimlerin bilhassa da riyazi ilimlerin tedrisine daha çok önem verilmiş, tüm müderrislerin riyazi ilimlere vâkıf olma zorunluluğu getirilmiştir.⁶³ Klasik dönemde İstanbul'un ilim merkezi haline gelmesinde başta Fatih'in Sahn-ı Semân⁶⁴ ve Kanuni'nin Süleymaniye medreseleri olmak üzere tüm medreselerde kurumsallaşma ile uzmanlaşmanın artması ve devletin imkânlarının çoğalmasıyla Orta Asya, İran, Kahire-Şam ve Kuzey Afrika'dan gelen ilim adamlarının birikim ile tecrübelerinin ve fikri çeşitliliğin temini önemli rol oynamıştır.

Söz konusu medreselerin müfredat programı ve dolayısıyla riyazi ilimlerden hangi derslerin hangi kitaplardan hangi sırayla okutulduğuna dair kıt bilgiler ya ilimler tasnifi ile ilgili sınırlı sayıdaki eserden ya da bazı Osmanlı âlimlerinin otobiyografi ve icazetnamelerinden elde edilir. Ancak bu araştırma neticesinde okutulan dersler ve eserler hakkında bir nebze de olsa

⁶¹ Miri Shefer-Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, çev. Kübra Oğuz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 73-74.

⁶² Nebi Bozkurt, “Medrese”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020).

⁶³ İhsanoğlu vd., *OMLT*, I/XLI-XLII.

⁶⁴ Buradaki ilmi zihniyet, ilmi faaliyetler, ders programları ve okunan derslerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Fahri Unan, *Fatih Külliyesi: Kuruluşundan Günümüze* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 321-390.

ortak veriler elde edilse de bu derslerin öğrenim sırası ile ilgili kesin hükme varmak çok zordur. Zira riyazi ilimler, bazı verilere göre nazari hikmetten sonra fıkıh ve hadis usulünden önce öğretilir, başka bir veriye göre ise riyazi ilimlerin bir kısmı nazari hikmetten önce bir kısmı da sonra tedris edilirdi.⁶⁵

Matematik ilimlerin tedrisinde ana materyal yukarıda zikredilen ders kitabı niteliğindeki eserlerdir, ancak astronomi ilimlerinde tatbikat icap ettiğinden kitapların yanında rasathane ve muvakkithanelerdeki aletler de kullanılmıştır. İlimlerin gelişip yaygınlaşmasında medreselerin diğer bir fonksiyonu, eserlerin daha fazla öğrenciye ulaşmasını temin eden istinsah ve yeni çalışmaların telifine zemin hazırlamasıdır.

Medreselerde diğer ilimlerle birlikte temel seviyede riyazi ilimlerin de okutulmasındaki muhtemel ana gaye; öğrenci mezun olduktan sonra hangi görevi icra ederse etsin öncelikle ilmi bütünlüğün gerekliliğidir. Bunun dışında teorik ve uygulamalı tüm matematik ilimlerin gündelik hayattaki yansımalarının ciddi bir yekûn tuttuğu gerçeği aşıkardır.

2. Muvakkithaneler

İslam medeniyetinde muvakkitlerin ibadet vakti ve kible yönü belirleme görevlerini icra ettikleri, çoğunlukla camilerin yanında bulunan yapılardır. İlk muvakkithane Emeviler zamanında Şam Ümeyye camiinde ortaya çıkmış, kurumlaşması da XIII. asır sonunda Kahire’de olmuştur.⁶⁶ Osmanlı klasik dönemde İstanbul’un fethine kadar inşa edilen camilerde muvakkithane bölümüne rastlanılmamaktadır. İstanbul’un fethinden sonra başta İstanbul olmak üzere ülkenin birçok yerinde camilerin yanında veya ayrı binalar halinde muvakkithaneler inşa edilmiştir.⁶⁷ Fatih külliyesi içinde yer alan muvakkithane de Osmanlı’da kurulan ilk muvakkithane olarak kabul edilir.⁶⁸ Klasik dönem İstanbul muvakkithanelerinde rubu tahtası, kadran, usturlap, sekstant, kum saati, güneş saati, astronomi aletleri ile astronomi ve matematik kitaplarıyla dolu kütüphane bulunduğu dair veriler vardır.⁶⁹ Matematik kitapları ağırlıklı olarak hendese, mesâha, hesap ve cebir ile ilgilidir. Bazı muvakkithanelerin küçük birer rasathane gibi işlev görmesi ve

⁶⁵ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyâzî ve Tabii İlimler*, (İstanbul: Küre, 2019), 69-108.

⁶⁶ Salim Aydüz, *İstanbul Muvakkithaneleri ve Muvakkitleri* (İstanbul: İBB Strateji Geliştirme Daire Başkanlığı, 2009), 16-17.

⁶⁷ Salim Aydüz, “Ottoman Time Keeping Houses: Muwaqqitkhānas”, *Etudes balkaniques/Académie bulgare des sciences, Institut d’études balkaniques*, 2 (2017): 218.

⁶⁸ Salim Aydüz, “Osmanlı Astronomi Müesseseleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/4 (2004): 418.

⁶⁹ Salim Aydüz, “İstanbul’da Zamanın Nabzını Tutan Mekanlar: Muvakkithaneler”, *İstanbul Dergisi*, 51 (2004): 92-97.

bununla ilgili ihtiyaçları karşılaması İstanbul'da XVI. asrın sonuna kadar bir rasathane yapılmamasının muhtemel sebeplerindendir. Zira orada ilim meraklıları için astronomi ve matematik eğitimi ile basit gözlemler icra edilmektedir.

Hem muvakkithanede çalışan muvakkitlerin hem de bu kurumdan sorumlu olan müneccimbaşlarının riyazi ilimlerde, bilhassa da hesap ve hendesede iyi bir eğitim almış ve kendisini bu alanlarda geliştirmiş olması beklenir. Zira dini alanda mükemmelleşme ve zayıflardaki tutarlılık riyazi ilimlerde uzmanlaşma ile doğru orantılıdır. Bu yüzden klasik dönemde İstanbul muvakkithanelerinde bir taraftan belli eserler üzerinden teorik matematik ilimlerin tedris edildiği diğer taraftan da bunların ilm-i mikat sayesinde tatbik edildiği söylenebilir.

3. Mali Kalemler

Osmanlı iktisadi sisteminde devlet hazinesinin idaresinden sorumlu defterdarlık da denilen maliye teşkilatının her bir alt birimine mali kalem/büro denir. Mali kalemler merkezi bütçeyi hazırlamak, bütçeye aktarılan gelirlerle gider kalemlerini hesaplamak, devlet hesaplarını kayıt, muhafaza ve teftiş etmek, ödenecek maaşları tahsis etmek gibi görevleri icra eder.⁷⁰ Bu görevlerin çoğunun hakkıyla yerine getirilmesi ilm-i hesâb içerisinde incelenen muhasebe matematiğine vakıf olmaya dayanır. Bu yüzden klasik dönem İstanbul'unda mali kalemler iki yönlü işlev görmüşlerdir. Bunların ilki hem başlangıç hem de ileri seviyedeki hesapları gören muhasip ve kâtiplerin ihtiyaçlarını karşılayacak eserler telif etmek, ikincisi de mali kalemler içerisinde usta-çırak ilişkisi yürüterek bir nevi muhasip eğitimi vermektir. Eser telif etme işlevi çoğunlukla bu sınıfın uzman mensupları tarafından gerçekleştirilse de başka matematikçilerin çalışmaları da kullanılmıştır.

Mali kalemlerdeki genelde matematik, özelde de muhasebe eğitim ve teliflerinin amacı kalifiye personel yetiştirmek ve bu personelin devletin tüm hesabını en dakik, seri ve pratik bir şekilde tutmasını temin etmektir. Bilindiği kadarıyla muhasip ve kâtiplerin ana malzemesi kağıt ve kalemdir. Çetrefilli ve yüksek meblağlı hesapları mümkün olduğunca az zaman ve malzeme harcayarak yapabilmek için yeni teknikler araştırmış, notasyon sistemine başvurmuşlardır. Buna ilave olarak maliyeyi ilgilendiren miras hesaplamaları için ilm-i ferâizi muhasebe matematiği içerisinde

⁷⁰ Mübahat S. Kütükoğlu, "Defterdar", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 5 Ekim 2020).

değerlendirerek yeni bir içerik ortaya koymuşlardır.⁷¹ Son olarak, maliyenin toprak vergisi hesabından sorumlu birimlerinin ilm-i misâha ile muhasebeyi birleştirerek çalışmalarını geliştirdikleri söylenmelidir.⁷²

4. İstanbul Rasathanesi

Dâru'r-Rasadü'l-Cedîd adıyla Sultan III. Murad'ın (1574-1595) izniyle matematikçi-astronom Takiyüddin Râsîd (1526-1585) tarafından Tophane sırtlarında kurulan ve 1577-1580 yılları arasında faaliyet gösteren rasathanedir. Kuruluş amacı tedavüldeki Uluğ Bey zâcinde bulunan gözlem hatalarını yeni gözlemlerle düzelterek yeni bir zâc hazırlamak ve böylece zâc cetvelleri kullanarak yapılan tüm hesaplamaların daha dakik olmasını sağlamaktır. Bunun için hem Semerkand ve Merâğa gibi İslam dünyasının önceki rasathanelerinde bulunan aletlerin benzerleri hem de daha önce üretilmemiş yeni aletler üretilmiş ve kullanılmıştır. Ayrıca önceki rasathanelerde görülmeyen ondalık kesirlerin trigonometri ve astronomiye tabiki⁷³, buna uygun sinüs ve tanjant tabloları ile zâc hazırlanması, otomatik-mekanik saatin astronomi gözlemlerinde kullanılması da söz konusu amaca hizmet etmiştir.⁷⁴

Toplam on altı kişinin çalıştığı rasathanede astronomi ve matematik kitaplarından oluşan büyük bir kütüphane ile çeşitli astronomi aletleri yer almıştır.⁷⁵ Burada matematik eğitimi verildiğine dair kesin bilgiler bulunmamakla birlikte astronomi araştırmalarının gözlem ve matematik olmadan yapılamayacağı bilgisi ile Osmanlı'nın diğer kurumlarında bilginin aktarımı için usta-çırak yöntemi kullanıldığı verisi birleştirilirse İstanbul Rasathanesi bünyesinde hem teorik hem de uygulamalı matematik alanlarında eğitim-öğretim ve yeni araştırma faaliyetlerinin mevcudiyeti kolaylıkla tahmin edilebilir. Husûsen, Râsîd'ın astronomi hesaplarında onluk sayı sistemini ilk kullanan kişi olması, ayrıca hesap, hendese ve cebir üzerine yazdığı eserler, rasathanede matematik eğitim ve araştırmalarına verilen öneme işaret eder. Netice olarak İstanbul Rasathanesinin, astronomi ve

⁷¹ İhsan Fazlıoğlu, "Devletin Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İçeriği Üzerine", *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 17 (2010): 170.

⁷² Fazlıoğlu, "Devletin Hesabını Tutmak", 173. Ayrıca bkz.: İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1 (2003): 345-367.

⁷³ Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Remzi Demir, "Takiyüddin İbn Ma'ruf'un Ondalık Kesirleri Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 2/1 (1998): 187-209.

⁷⁴ Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, 289-305.

⁷⁵ Burada kullanılan astronomi aletleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Sevim Tekeli, "İstanbul Rasathanesinin Araçları", *Araştırma*, 9 (1979): 29-44.

astronomi aletleri araştırmalarının daha ileriye götürülmesi için gereken hesap, hendese ve cebir konularında yeni araştırmalara, bunların astronomiye tatbikine ve elbette tüm bu birikimin eğitim öğretim faaliyetiyle aktarımına ev sahipliği yaptığı söylenebilir.

D. Matematik İlimlerin Kullanıldığı Alanlar

“Matematik” denilir denilmez çoğu insanın zihninde “soyut ve kuramsal bir ilim” fikri oluşsa da matematiğin uygulamalı yönü, teorik tarafı kadar güçlü ve teorik tarafın soyut karakterinin aksine bir o kadar var olan her Şeyle iç içedir. Hatta bu yüzden Galileo “Evrenin kitabı matematik diliyle yazılmış” demiştir. Osmanlı klasik döneminde İstanbul da bu durumdan müstağni değildir. İstanbul’u İstanbul yapan her ne varsa tamamında matematiksel bilgiyi bulmak mümkündür. Bunlardan klasik dönem İstanbul’unu temsil kabiliyeti en yüksek olanları, sırayla mimari-güzel sanatlar, hukuk ve askeri teknolojidir. Zira İstanbul, dünyanın en gözde başkentlerinden biri olmasını, coğrafi konumu ile tarihi arka planına olduğu kadar imar ve Őehircilik faaliyetlerine ve bunu temin eden mimari ile o mimariyi özgün kılan sanatlara borçludur. Bir Şehrin dış güzelliğini veren mimari ise iç huzurunu ve güzelliğini temin eden de adalettir. Adalet ise ancak o Şehre uygun hukuk kurallarının tespiti ve doğru bir Şekilde uygulanmasıyla sağlanır. Tüm bunlar olduktan sonra geriye Şehrin en iyi biçimde korunması ve bu sayede huzur ve güvenliğin sürekliliğinin temini kalır. Bu da askeri mühendislik ve mimari ile olur.

1. Mimari ve Güzel Sanatlar

Mimari, “amelî ve nazarî bilgi”nin “estetik, mühendislik ve matematik”in uyumlu bir Şekilde bir araya geldiği yerdir. Güzel sanatlar ise herhangi bir sanat eserinin estetikle bağlantısını ifade eder. Ancak klasik dönem İstanbul’unda daha çok süsleme sanatları, yani “tezhîb”, “minyatür”, “taş işlemeciliği” ve “ahşap işlemeciliği” gibi sanatlar kastedilir.

Mimaride çizilen planın temel kazılan arsaya aktarılması hendese, mesâha ve hesap ilimlerinin, yapı planında bütün bir hendesi Őeklin daha küçük hendesi Şekillere bölünmesi veya tam tersinin yapılması, ardından planda kullanılan oranların arsanın büyüklüğüne uygun oranlara dönüştürülmesi de hendese ve cebir ilimlerinin marifetiyle temin edilir.⁷⁶

Süsleme sanatlarına gelince, örnek olarak geometrik bezemede sanatkâr veya zanaatkâr, her bir karoya geometrik deseni belirli oran ve açılarla çizebilmek ve bu karoları birleştirdiğinde birbirini tamamlayan ve

⁷⁶ Baga, “Osmanlı Klasik Dönemde Cebir”, 240-243.

sonsuzca ilerleyen yeni geometrik şekiller ortaya çıkarabilmek için ciddi bir matematik altyapıya sahip olmak veya bir matematikçiden yardım almak zorundadır. Kısacası hem mimaride hem de güzel sanatlarda hesap, cebir, mesâha, orantı, ışık, yansıma, simetri ve harmoni/ahenk gibi matematik nosyonu gerektiren bilgiler kullanılmaktadır.⁷⁷

Klasik dönemde kullanılan matematik kitaplarının mesâha bölümünde görülen bazı şekil ve cisimlerin alan ve hacim hesaplamaları ile mimari ve güzel sanatlarda kullanılan bilgiler arasında bir bağ kurmak mümkündür. Mesela Cemşid Kâşî'nin *Miftâhu'l-Hesâb*'ının mesâha bölümünde mukarnas çeşitleri, meydana getirilmesinin keyfiyeti ve cebirsel işlemler yardımıyla mukarnası meydana getiren şekillerin kenar ve yüzey ölçümlerinin yapılarak birleştirilmesi izah edilmektedir. Buna ilave olarak Nasreddin Tûsî'nin *Usûlu'l-Hendese ve'l-Hesâb* ve *Tahrîr Kitâb el-Mahrûtât Apollonius* adlı eserleriyle İbn Sertâk'ın *Kitabu'l-Usûli'l-Asliyye fî İlmi'l-Hendese'si* ve Mahmûd b. Kâsım b. el-Fazl el-İsfehânî'nin *Telhîsü'l-Mahrûtât*'ı zikredilmelidir.⁷⁸

2. Hukuk

Hukuk insanoğlunun adalet ihtiyacının bir neticesidir. Adalet ihtiyacı da insanlar/ taraflar herhangi bir konuda karşılıklı anlaşamayıp ihtilafa düştüklerinde ortaya çıkar. Üzerinde ihtilaf edilen konular çok çeşitli olmakla birlikte çoğunlukla taşınır veya taşınmaz mallardır. Bu mallar ister ticaret malı veya miras payı olsun isterse de taşınır veya taşınmaz mal olsun her halükârda hesap edilmeye ve ölçülmeye kısaca matematik ilimlere muhtaçtır. Bu yüzden İslam hukuk ilmindeki tereke hesabı ve miras paylaşımı konuları ilm-i ferâiz adı altında matematik ilimlerden biri olarak görülmüştür.

Buna ilave olarak, özel veya kamu binalarının ve mabedlerin birbirine uzaklıklarını, birbirlerinin güneş ışığı alma açısını etkileyip etkilemedikleri gibi mimari yapı konumlandırması hakkındaki konular medeni fıkıh, matematik ve mimarinin kesiştiği alandır. Bu meyanda dönemin hukuk kitaplarında ve buradaki kuralların tatbikinde uygulamalı geometri ile karşılaşmak olasıdır.

Klasik dönem İstanbul'u söz konusu olduğunda hukuk ilminin uygulayıcıları adalet, eğitim ve dini işlere bakan ilmiye sınıfının başı

⁷⁷ Baga, "Osmanlı Klasik Dönemde Cebir", 250-254.

⁷⁸ İhsan Fazlıoğlu, "Semâniye'den Süleymânîye'ye: Bir Külli'ye'yi Mümkün Kılan Nazarî Hikmet", *Düşünen Şehir*, 9 (2019): 13-15.

şeyhülislam ve ona bağlı olan kazasker ve kadılardır.⁷⁹ Bu kişiler söz konusu görevlere gelebilmek için öncelikle ciddi bir medrese eğitimi alıp icazetle mezun olmaları, dolayısıyla hem nakli hem de riyazi ilimlerin ağırlıklı olduğu akli ilimlere vâkıf olmaları gerekir.⁸⁰ Zira kadılara gelen davaların çoğu mal, para veya toprak anlaşmazlığı ile ilgili olduğundan hukuk adamlarının eğitiminde matematik eğitimi önemli bir yere sahiptir. Bundan mülhem bazı kadıların aynı zamanda matematik bilginleri olduğu, fakih-matematikçiler diye bir bilgin zümresinin ortaya çıktığı görülür. Devletin selameti adaletin teminine, adaletin temini de hüküm koyucu ve vericilerin başta riyazi olmak üzere tüm alanlardaki birikiminin yeterliliğine bağlı olduğundan klasik dönemde başta hesap, cebir ve mesâha olmak üzere matematik ilimlerin hukuk ilminde hemen hemen her seviyede kullanıldığı söylenebilir.

Ferâiz hesabını konu edinen ve büyük oranda fakih-matematikçiler tarafından telif edilen, dolayısıyla Osmanlı klasik dönem İstanbul'unda adalet ve huzurun temininde önemli bir pay sahibi olan matematik eserlerine birkaç örnek vermek gerekirse, İbn Hâim'in (ö. 1412) *el-Luma' fi'l-Hisâb* ve *el-Fusûl fi'l-Ferâiz*'i, ferâize giriş niteliğinde Sıbtu'l-Mardî'nin (ö. 1501) *Tuhfetü'l-ahbâb fi 'ilmi'l-hisâb*'ı, Şinşevri'nin (ö. 1591) *el-Fevâ'idü's-Şinşevriyye fi şerhi'l-Manzûmeti'r-Rahbiyye* ile *Fethu'l-karibi'l-mücîb bi-şerhi Kitâbi't-Tertîb*'i ve Zeynelabidin ed-Durri'nin (1624'te sağ) *Şerhu'l-Luma' fi İlmi'l-Hisâb*'ı sayılabilir.

3. Askeri Teknoloji

Silah kullanımı da dahil olmak üzere ülkenin savunmasında yetkili birimin ürettiği veya ürettirdiği alet ve makinaların tümünü ifade eden askeri teknoloji, klasik dönem söz konusu olduğunda mühendislik bilgisi gerektiren debbâbe, mancınık, arrâde, koçbaşı, lağımcılık, harp gemileri, çarh, zemberek, zıyâr, top ve tüfek yapımı⁸¹ ile mimarlık bilgisi gerektiren hisar,

⁷⁹ Mehmet İpşirli, "İlmiye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 1 Ekim 2020).

⁸⁰ İhsanoğlu vd. *OMLT*, I, XLI-XLII.

⁸¹ Burada sayılan savunma ve saldırı silahları hem ateşli hem de ateşsiz silahları kapsar. Zira Osmanlı klasik dönemi fetih öncesi daha çok ateşsiz silahların kullanıldığı dönem ile fetih sonrası ateşsiz silahların yerini ateşli silahların aldığı dönemi kapsar. Osmanlı'da ateşli silahlar ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Salim Aydın, "Osmanlı Askerî Teknoloji Tarihi: Ateşli Silâhlar", *TALİD*, 2/4 (2004): 265-295. Bu kaynak gibi Osmanlı askeri teknolojisinin üretim aşamalarında kullanılan matematiksel bilgiyi ihtiva etmese de alandaki en kapsamlı eserler olması bakımından bkz.: T. Nejat Eralp, *Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silah Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kullanılan Silahlar*, (Ankara: TTK Yayınları, 1993); Gabor Agoston, *Osmanlı'da Savaş ve Serhad*, haz. Kahraman Şakul, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013); Gabor Agoston, *Osmanlı'da Ateşli Silahlar ve Askerî Devrim Tartışmaları*, haz. Kahraman Şakul (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017).

kale, müstahkem mevki, sur yapımını içerir. Tüm bu alet, makine ve yapıların uygun bir şekilde üretimi, gerektiğinde kullanımı ve inşası başta riyazi ilimler olmak üzere fizik, kimya, denizcilik ve coğrafya gibi birçok ilim dalının dahlini icap ettirir. Riyazi bilgiyi bizzat üreten ilm-i hisâb, ilm-i cebir ve ilm-i misâha ile bu üretilen riyâzî bilgiyi yoğun biçimde kullanan ilm-i hiyel ve ilm-i menâzir, tabii ilimlerden de ilm-i kimya askeri teknolojinin oluşum ve gelişiminde başrolü oynar. Örnek olarak inşa edilecek bir geminin plan ve tasarım aşamasından bu planın yapıya aktarılmasına kadar çeşitli ölçüm ve hesaplamalar gerekmektedir. Yine top yapımında, üretilecek topun ağırlığı, büyüklüğü ve menzilin hesaplanması riyazi ilimler marifetiyle olur. Ancak bu alanda, yani mühendislik ve matematik bilgisi gerektiren askeri teknoloji alanında klasik dönem sonuna, XVIII. asra kadar tüm bu makine ve aletlerin yapım ve kullanımı ile ilgili eser yazılmamış,⁸² daha çok savaş sanatı, cihadın fazileti ve mühendislik gerektirmeyen savaş aletlerinin yapım ve kullanımı ile ilgili çalışmalar ortaya konulmuştur.⁸³ XVIII. asırdan sonra askeri okul ve mühendishanelerin kurulmasıyla telif çalışmaları başlamış ve Avrupa dillerinden yapılan tercümelemlerle bu çalışmalar hızlanmıştır.

Sonuç

Gerek Türkiye sınırları içerisinde gerekse de Dünya üzerindeki çeşitli kütüphanelerde, Arapça, Osmanlı Türkçesi ve Farsça dillerinde Osmanlı bilginleri tarafından yazılmış matematik ilimlere ait binlerce yazma ve nadir eser alan uzmanları tarafından analiz edilip bu eserlerin ne zaman, nerede, ne için, nasıl üretildiği ve kullanıldığına dair bilgileri ortaya çıkarmaları beklenmektedir. Ancak bu arzu gelecekte bir dönemde gerçekleşene kadar, konu ile ilgili halihazırdaki az sayıda araştırma ile eser ve müelliflerin genel bir dökümünü veren literatür tarihleri sayesinde Osmanlı klasik dönemi İstanbul'unda üretilen ve kullanılan muhtemel matematik ilimlerin yüzeysel bir tasviri verilebilmekte, söz konusu ilimlerin hangi kurumlardan sadır olduğu veya tedavülde tutulduğu tahmin edilebilmektedir. Buna göre Osmanlı klasik döneminde ilmi gelenekten günlük yaşama, siyasi yönetimden askeri yapılanmaya kadar birçok sahada işlerin çoğunlukla el yordamıyla yürütüldüğü zannına mukabil matematik ilimlerin hemen her

⁸² Bu durumun bir sebebi, askeri teknolojinin kullanımı ve gelişiminin çok ciddi bir gizlilik gerektirmesidir. Ayrıca askeri teknoloji kapsamında üretilen silah ve aletleri yapma ve geliştirme bilgilerinin belirli ailelerin elinde olması veya bu bilgilerin aktarımının sadece usta çırak ilişkisi ile gerçekleştirilmesi de bugün elimizde bu türden eserler olmamasının diğer bir sebebidir.

⁸³ Bu eserlere birkaç örnek vermek gerekirse, Mehmed b. Şeyh Mustafa'nın *Umdetü'l-mütenâsilîn*, Şerefeddin Mûsâ'nın *Silâhşörnâme* ve Matrakçı Nasuh'un *Tuhfetü'l-guzât* adlı eserleri sayılabilir.

alandaki önemli bir âlet olarak el üstünde tutulduğu söylenebilir. Buna ilave olarak “kem âletle kemâlât olmaz” vecizesi uyarınca âletin kullanıldığı her alanı mükemmelleştirmek için âleti mükemmelleştirmek gerektiğinin bilincinde ve her daim daha yüksek doğruluk ve kesinlik peşinde bir yapıdan söz edilebilir. Elbette tüm bunların kati bir biçimde ortaya konulabilmesi için yapbozun, büyük oranda eksik olan parçalarının tamamlanması elzemdir.

Bu eksik parçalara rağmen, Osmanlı klasik dönem matematik geleneği, İslam medeniyeti matematik geleneğinin Selçuklu-Meraga havzası, Mısır-Suriye havzası ve Mağrib-Endülüs havzası ekollerini bünyesinde uyumlu ve dengeli bir şekilde kaynaştırmıştır, denilebilir. Söz konusu kaynaşmanın ardından, matematiğin bilhassa uygulama alanlarındaki çeşitlenme ve derinleşmenin arttığı yeni bir matematik geleneğinin ortaya çıktığı söylenebilir. Esasında üç kıtaya yayılmış geniş toprakları yönetmenin, tebaanın ihtiyaçlarını en doğru, en adil ve en kısa zamanda giderme ilkesinin getirdiği sorumluluğun, matematiğin uygulamalı alanlarına ağırlık verilmesine yol açtığı düşünülebilir. Yine büyük devlet olmanın bir getirisi olan yönetim ve bürokraside eğitilmiş insan ihtiyacı, örgün eğitim kurumlarının yaygınlaşması ve standartlaşması, ardından seçkin öğrencilerin bu standart eğitim neticesinde teorik ilimlerde uzmanlaşmaktan ziyade seyfiye, kalemiye veya ilmiye sınıflarında kurum-îçi eğitimler ve yönetim kademelerinde yükselmeleriyle sonuçlanmış olabilir.



Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AGOSTON, Gabor ve Bruce Alan Masters. Encyclopedia of the Ottoman Empire. Infobase Publishing, 2010.

- AHMED EFENDİ, Taşköprüzâde. Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtı'l-'ulûm. 1. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- ÂMİLÎ, Bahauddin. Hulâsatü'l-Hisâb. Thk. Celal Şevki. Kahire, 1981.
- AYDÜZ, Salim. "İstanbul'da Zamanın Nabzını Tutan Mekanlar: Muvakkithaneler". İstanbul Dergisi 51 (2004): 92-98.
- AYDÜZ, Salim. "Osmanlı Askerî Teknoloji Tarihi: Ateşli Silâhlar". TALİD 2/4 (2004): 265-295.
- AYDÜZ, Salim. "Osmanlı Astronomi Müesseseleri". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 2/4 (2004): 411-453.
- AYDÜZ, Salim. "Ottoman Time Keeping Houses: Muwaqqitkhânas". Etudes Balkaniques/Académie Bulgare des Sciences, Institut d'études Balkaniques 2 (2017): 214-229.
- AYDÜZ, Salim. İstanbul Muvakkithaneleri ve Muvakkitleri. İstanbul: İBB Strateji Geliştirme Daire Başkanlığı, 2009.
- BAGA, Elif. "İslâm Matematik Tarihinde Hisâbî Cebir Geleneği ve IX/XV. Asırdaki Zirvesi: İbnü'l-Hâim'in el-Mümti'Adlı Eseri". Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 3/2 (2017): 69-125.
- BAGA, Elif. "İslâm Matematik Tarihinde Yüksek Dereceden Denklemler İçin Genel Çözüm Yöntemi Arayışları: İrşâdu't-tullâb Örneği". Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 1/1 (2014): 117-139.
- BAGA, Elif. "Osmanlı Klasik Dönemde Cebir". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- BAGA, Elif. "Takıyyüddin Râsîd ve Cebir Risalesi: Editio Princeps, Tercüme ve Matematiksel Değerlendirme". Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 7/2 (2021): 1-52.
- BAGA, Elif. "XVII. ve XVIII. Yy.'da Osmanlı Matematik Eğitiminin İzini Sürmek: Ömer El-Çellî'nin Bahâî Şerhi". Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi. ed. İbrahim Özcoşar vd. İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- BARDAKOĞLU, Ali. "Ferâiz", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/feraiz>
- BEYDİLLİ, Kemal. Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826), İstanbul: Eren, 1995.
- BOZKURT, Nebi. "Medrese", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

- Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/medrese#1>
- BRENJES, Sonja. "İbn Fellûs'un Elemanter Sayı Teorisi Üzerine Olan Bir Yazmasındaki İlk Yedi Mükemmel Sayı ve Dost Sayıların Üç Çeşidi". çev. Melek Dosay. Erdem 4/2 (1989): 485-500.
- BRENTJES, Sonja. "The First Seven Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elementary Number Theory by Ibn Fallûs". Erdem 5/11 (1988): 467-484.
- DEMİR, Remzi. "Takiyüddin İbn Ma'ruf'un Ondalık Kesirleri Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması". Osmanlı Bilimi Araştırmaları. 2/1 (1998): 187-209.
- DEMİR, Remzi. Takiyüddin'de Matematik ve Astronomi, Ankara: TTK, 2000.
- DEMİRTAŞ, Yavuz ve Ramazan KAMİLOĞLU. "Tasavvufî Kurumların Fonksiyonları ve Türk Müsîkîsine Katkıları". İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (2017): 199-214.
- el-BAGDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir. el-Tekmile fi'l-Hisâb. thk. Ahmed Selim Saîdân. Kuveyt: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1985.
- el-HASAN, Ahmed Yusuf. Taqıyyüddîn ve'l-hendesetü'l-mîkânîkiyyetî'l-'Arabiyye: Ma'a Kitâbi't-Ṭuruḳî's-seniyye fi'l-âlâtî'r-rûhâniyye. Halep: 1976.
- el-MERAŞÎ, Abdurrahim b. Ebî Bekr. Şerhu Hulâsati'l-Hisâb. thk. Ahmet Derviş Müezzîn. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Yayınları, 2013.
- FAZLIOĞLU, İhsan. "Ali Kuşçu'nun el-Risâlet el-Muhammediyye fi el-hisâb adlı eserine Kâtip Çelebî'nin yazdığı şerh: Ahsen el-hediyye bi-şerh el-Muhammediyye"ç Türk Dilleri Araştırmaları 17 (2007): 113-125.
- FAZLIOĞLU, İhsan. "Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 1 (2003): 345-367.
- FAZLIOĞLU, İhsan. "Ali al-Muwaqqit: Muslih al-Din Mustafa ibn Ali al-Qustantini al-Rumi al-Hanafi al-Muwaqqit". The Biographical Encyclopedia of Astronomers, ed. Thomas Hockey vd. New York: Springer, 2007, s. 33-34.
- FAZLIOĞLU, İhsan. "Devletin Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İçeriği Üzerine". Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 17 (2010): 165-178.
- FAZLIOĞLU, İhsan. "İbn el-Havvam ve Eseri el-Fevâid el-Bahâiyye fi el-

- Kavâidi el-Hisâbiyye Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme”. Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 1993.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “İlm-i Menâzır (Osmanlılarda)”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilm-i-menazir#2-osmanlilarda>
- FAZLIOĞLU, İhsan. “İrşâdu’t-Tullâb İlâ İlmî'l-Hisâb: Hesap Biliminde Öğrencilere Kılavuz”. Divan İlmî Araştırmalar 2/13 (2002): 315-340.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “Mirim Çelebi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mirim-celebi>
- FAZLIOĞLU, İhsan. “Semânîye’den Süleymânîye’ye: Bir Küllî’ye’yi Mümkün Kılan Nazarî Hikmet”. Düşünen Şehir 9 (2019): 8-19.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “Taqî al-Din Abu Bakr Muḥammad ibn Zayn al-Din Ma’ruf al-Dimashqî al-Ḥanafî”, The Biographical Encyclopedia of Astronomers, ed. Thomas Hockey vd., New York: Springer, 2007.
- FAZLIOĞLU, İhsan. Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İkna’ fi İlmî'l-Misâha, İstanbul: Dergah, 2004.
- HÂRİZMÎ, Mefâtiḥu'l-Ulûm. thk. İbrahim Ebyari. Beyrut: 1989.
- HEIDEGGER, Martin. Bilim Üzerine İki Ders. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 1998.
- İbn MUBAREKŞAH. Şerhu Hikmeti'l-'Ayn. thk. Cafer Zâhidî. Meşhed: Camiatü Firdevsi, 1974.
- İbn SİNA. eṣ-Şifâ, thk. Abdulhamid Lutfi Mazhar. 2 cilt. Kum: Âyetullah Maraşi, 2012.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin vd. Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi. 1. Cilt. İstanbul: IRCICA, 1997.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin vd. Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, 1. Cilt. İstanbul: IRCICA, 1999.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin vd. Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi. İstanbul: IRCICA, 2003.
- İNALCIK, Halil. The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600, Phoenix, 2001.
- İPŞİRLİ, Mehmet. “İlmiye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 1 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmiye>
- İZGİ, Cevat “Hiyel”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hiyel--mekanik>

- İZGİ, Cevat. Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyâzî ve Tabii İlimler. İstanbul: Küre, 2019.
- KÂŞÎ, Cemşid Miftâhu'l-Hisâb. thk. Nadir Nablûsî. Dımeşk, 1977.
- KAYA, Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 3/1 (2020): 1-40.
- KOCA, Ferhat. "Ferâizü's-Sirâciyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-feraizus-siraciyye>
- KÖPRÜLÜ, Fuad. Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri. İstanbul: Ötüken, 1986.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat S. "Defterdar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/defterdar>
- LO BELLO, Anthony. Origins of Mathematical Words: A Comprehensive Dictionary of Latin, Greek, and Arabic Roots. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.
- MORRISON, Robert G. Islam and Science: The Intellectual Career of Nizâm Al-Dîn Al-Nisâbüri. Routledge 2007.
- NÎSÂBÛRÎ, Nizâmeddin. eş-Şemsiyye fi'l-Hisâb, haz. Elif Baga. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- ÖZCAN, Nuri. "Şevki Bey", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sevki-bey>
- ÖZEL, Ahmet. "Şinşevrî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sinsevri>
- ÖZTÜRK, Okan Murat. "Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu Kürelerin Uyumu/Musikisi Anlayışının Temsili". Rast Müzikoloji Dergisi, 2/1 (2014): 1-49.
- RAGEB, F. Jamil. Nasir al-Din al-Tusi's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fi 'Ilm al-Hay'a). New York: Springer, 1993.
- RÂŞİD, Rüşdî. "İlm-i Menâzır", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilm-i-menazir#1>
- RÂŞİD, Rüşdî. Riyadiyyâtü'l-Havârizmi: Te'sîsü İlmi'l-Cebr. Beyrut, 2010.
- REBSTOCK, Ulrich. "An Early Link of the Arabic Tradition of Practical Arithmetic: The Kitab al-Tadhkira bi-usul al-hisab wa'l-faraid wa-

‘awliha wa-tashihiha”. From China to Paris: 2000 Years Transmission of Mathematical Ideas. ed. Yvone Dold-Samplonius vd. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002.

SAYILI, Aydın. The Observatory in Islam. Ankara: TTK, 1988.

SCHWARTZMAN, Steven. The Words of Mathematics: An Etymological Dictionary of Mathematical Terms used in English. The Mathematical Association of America, 1994.

SEZGİN, Bekir Sıtkı; “Hacı Arif Bey”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 5 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haci-arif-bey>

SHEFER-MOSSENSOHN, Miri. Osmanlı’da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi. 2. Baskı. çev. Kübra Oğuz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

SÜVEYSİ, Muhammed ve İhsan Fazlıoğlu. “Hesap”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Erişim 4 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hesap--matematik>

ŞA’RÂNÎ, Münâ Sancaktar Dirâse taḥlîliyye li-maḥṭûṭi’ṭ-Ṭuruḳı’s-seniyye fi’l-âlati’r-rûḥâniyye. Kuveyt, 2000.

ŞEVKÎ, Celal. el-Ulûmu’l-akliyye fi’l-manzûmâti’l-Arabiyye. Kuveyt, 1990.

TEKELİ, Sevim. 16’ıncı Asırda Osmanlılar’da Saat ve Takiyüddin’in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri. Ankara: TTK, 2002.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi. Takiyyüddin’in Optik Kitabı: Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999.

TÛSÎ, Nasîruddin. Tahrîru Usûli’l-Hendese ve’l-Hisâb, haz. İhsan Fazlıoğlu. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2012.

UMUT, Hasan. Theoretical Astronomy in the Early Modern Ottoman Empire: ‘Alî al-Qūshjî’s Al-Risâla al-Fatḥiyya, Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Phd, 2019.

USLU, Recep. “Türk Müziği Tarihinde Yeni Bir Dönemlendirme Önerisi”. İMÜ Sanat ve Tasarım Fakültesi Dergisi. 1/2 (2015): 91-109.



MATHEMATICAL SCIENCES IN ISTANBUL DURING THE OTTOMAN CLASSICAL PERIOD

 Elif BAGA^a

Extended Abstract

During its long stay on the stage of history, the Ottoman state had significant effects in almost every aspect, from science to art, from politics to the military, from economy to international relations. On the other hand, the number of studies on the Ottoman scientific tradition is very low. Thus, the *History of Ottoman Mathematical Literature*, *History of Astronomy Literature During the Ottoman Period*, *History of Music Literature During the Ottoman Period* and other books of the series in the fields of natural and applied sciences, astrology, military and geography are almost the only reference sources. When it comes to mathematical sciences, it is seen that much more new research is needed. Therefore, this article will be based on the classical period, which is less studied than the last period of the Ottoman Empire. Considering the mathematical works produced and used in the Ottoman science tradition, it would be appropriate to accept the classical period of mathematical sciences between the XIV and XVIII centuries. It was aimed to give general information about the superficial content of mathematics produced, learned, taught, used, widespread and transferred in this period, the places where these actions related to mathematics took place and the areas in which the aforementioned mathematics is closely related. Thus, it was aimed to show how much mathematics was intertwined with daily life, city, architecture, aesthetics, management and economy through the city that best represented the Ottoman Empire, namely the capital Istanbul. For this purpose, the research is divided into three main sections after a general introduction. In the introduction part, the scope, purpose and boundaries are put forward through a general explanation of the concepts mentioned in the title of the study. In the first chapter, theoretical and practical major

^a Asst. Prof., İstanbul Medeniyet University, elifbaga@gmail.com

mathematical sciences are introduced through basic works, taking into account a distinction between sciences that produce mathematical knowledge and sciences that use mathematical knowledge. Although mathematical sciences are not divided into theoretical and applied in the classical classification of sciences, such a path has been followed here for pedagogical purposes. However common feature of all sciences introduced here is that they are included in the classical classification of sciences under the umbrella of mathematical sciences. By theoretical mathematics sciences, the pure mental branches of mathematics that are executed not for an external cause or necessity, but only for itself, which contain laws and rules that do not have to exist in the external world are meant. The main theoretical mathematical sciences are ilm-i adad, ilm-i hisab, ilm-i handasa, ilm-i jabr. With the practical mathematics sciences, it is meant the areas where the laws produced by the theoretical branches of mathematics are used for a purpose other than producing mathematical knowledge in order to achieve practical purposes. Main practical mathematics sciences are ilm-i misaha, ilm-i hay'at, ilm-i mikat, ilm-i faraid, ilm-i music, ilm-i hiyal, ilm-i manazir. In the second part, four of the places where mathematical sciences were produced in Istanbul in the Ottoman classical period are explained. These are madrasahs, timekeeping houses (muvakkithanas), finance offices and Istanbul observatory. In the classical period, in the Ottoman geography in general, and in the capital Istanbul in particular, mathematical sciences were learned not only through formal education and training in schools and madrasahs, but as autodidactic, home education with a private teacher and apprenticeship to a craftsman. However, here, mathematics education in madrasahs, timekeeping houses (muvakkithanas), finance offices and Istanbul Observatory is presented, as more data can be accessed about it and it represents institutional education. In the third chapter, the most important fields in which mathematical sciences are used are introduced as architecture, fine arts, law and military. In fact, this chapter shows much better how closely mathematics was related to the art of living in the Ottoman geography in general and in Istanbul in the classical period. Because it reveals the effect of mathematical sciences on the provision of law, justice, zoning, urbanism, architecture, art and security, which are integral parts of peaceful life in society. As a result of all these, it was revealed that the production and use of mathematical sciences in the Ottoman classical period was not limited to a few fields such as accounting and land measurement, and contrary to popular belief, many fields of mathematics, whether theoretical or applied, were in circulation at different levels in different channels.

Therefore, it has been shown that the concepts of mathematical precision and accuracy come to the fore in the knowledge produced or work done in any field.

Keywords: Islamic History, History of Mathematics, Ottoman mathematics, Ottoman classical period, Istanbul.



Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

3. Competing interests:

The author declares no competing interests.



TEŞBİHSİZ TENZİH MÜMKÜN MÜDÜR?: SALT TENZİHİ DİLİN İMKÂNI VE TENKİDİ

 Muhammet ÇİFTÇİ^a

Öz

Allah hakkında kullandığımız terimler zorunlu olarak gücümüzün ve ifadelerimizin sınırlılığıyla ilişkilidir. Bunun en önemli sebebi sözcüklerimizin dünyaya ve tecrübelerimize ait olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla O'nun hakkında yaptığımız nitelemeler gerçekte O'nun isimleri değil, anlayışımızı yükseltmeyi kamçılayan sözcüklerdir denilebilir. Beşerî düzlemde dahi objesini tam olarak temsil edemeyen sözcükler Aşkın olana transfer edildiğinde/tatbik edildiğinde bu "eksiklik/kusur" tebellür etmektedir.

Din dilinin kendine has sorularının ve sorunlarının olması oldukça tabiidir. Hususiyetle konuşulanın Aşkın, konuşanın ve sözün sınırlı olduğu gerçeği dikkate alındığında Tanrı hakkında konuşmanın çeşitli çıkmazları/sorunları/zorlukları muhtevi olduğunu söylemek iştenden bile değildir. Hal böyle olunca düşünce geleneğinde O'nun hakkında konuşmaya dair tenzih, teşbih, temsil, tenzih-teşbih cemi gibi pek çok yaklaşımlar/teklifler geliştirilmiş ve özellikle de Felsefe, Kalam ve Tasavvuf alanlarında kaleme alınmış eserlerde bu konular etraflıca tartışılmıştır.

Makalemizde ise biz, din dili veya teolojik dil diye isimlendirilen mevzu hakkında ortaya konulmuş önerilerden biri olan ve başta Felsefe ve Kalam geleneğinin benimsediği tenzihi dilin ne olduğuna kısaca değindikten sonra, tenzihi dile yöneltilen tenkitleri ele almaya çalışacağız. Bu çalışmanın asıl meselesi ise teşbihten bütünüyle ayrı bir tenzihi dilin mümkün olup olmadığı hakkında birkaç soru ortaya atmak ve bu sorulara cevap bulmaya çalışmaktır.

Anahtar kelimeler: Kalam, Tanrı hakkında konuşmak, tenzihi dil, teşbih, temsil.



IS TRANSCENDENTALIZATION POSSIBLE WITHOUT ANTHROPOMORPHIZATION?: POSSIBILITY AND CRITICISM OF NEGATIVE THEOLOGY

^a Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, mciftci@erciyes.edu.tr

“Talking about God” is a very considerable issue in understanding and making sense of many issues as a determinant of theological language and which approach is adopted in this regard. For example, the various attitudes of Kalam sects on the subjects such as God's essence and attributes, tawhid, justice, freedom of man, fate-accident are actually the results of their imagination about God. When we elaborate on this point a little more, for example, Ash'arî, who takes “omnipotent” to the center, determines whether the Mâturîdî, which determine “wisdom” as the basic concept, and the Mu'tazila imams that determine “justice” and “tawhid” as paradigmatic concepts, and their preferences on these issues are mentioned above. It has a role that determines its explanations. From this point of view, it can be argued that talking about God is a central issue of Kalam and Philosophy...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Tanrı tasavvurlarının belirleyicisi olarak teolojik dil ve bu hususta hangi yaklaşımların benimsendiği birçok meseleyi anlama ve anlamlandırmada oldukça önemli bir yeri işgal etmektedir. Sözelimi Kalam mezheplerinin Allah'ın zatı ve sıfatları, tevhid, adalet, insanın özgürlüğü, kader-kaza gibi meselelerde kabul ettikleri muhtelif tutumlar, aslında onların Tanrı hakkındaki tasavvurlarının bir neticesidir. Bu noktayı biraz daha detaylandırdığımızda, mesela kudreti/iradeyi merkeze alan Eş'ârî, hikmeti temel kavram olarak belirleyen Matûrîdî ve adalet ve tevhidi paradigmatic kavramlar olarak imleyen Mutezilî imamların Allah tasavvurlarının tenzihî mi teşbihî mi ya da temsilî mi olduğunun tespiti ve bu konulardaki tercihleri, yukarıda zikredilen meselelere ilişkin izahlarını belirleyen bir role sahiptir. Bu açıdan “Tanrı hakkında konuşma” meselesinin, Kalam ve Felsefenin merkezî bir meselesi olduğu pekâlâ iddia edilebilir.

Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kalamcıları arasındaki en büyük ihtilaflardan birisi olan, Allah'ın kelamının mahluk olup olmadığı meselesinde bile tenzih kaygısı başrolde. Nitekim Ehl-i Sünnet kalamcıları, Allah'ın mütakellim olmakla vasıflanmadığı takdirde, “dilsizlik/tat-ahraz olma” ile vasıflanacağını ileri sürerler ve konuşmanın şهادet alemindeki tecrübelerimize dayalı olarak, medih ve kemal özelliklerden biri olduğunu iddia ederler. Bu tenzihî anlayışa göre, Tanrı'nın ezelden mütakellim olması, yani O'nun hiçbir zaman “dilsizlik” ile nitelenmemesi gerekmektedir. Mu'tezile imamlarının tenzihî anlayış biçimlerine göre ise Allah'ın ezelden

konuşması, konuşulanan/muhatabın olmadığı bir zaman diliminde konuşmak anlamına gelir ki bu ise abesle iştilal etmektir. Bu ve bunun gibi örnekler pekâlâ çoğaltılabilir. Dolayısıyla bir mezhebin Tanrı tasavvurundaki tenzih, teşbih, temsil vb. gibi mefhumlar, diğer konulara ilişkin görüşlerin oluşmasında merkezî ve kurucu kavramlar olarak zikredilmelidir. Buradan ele alınınca Tanrı hakkında konuşmanın, “metafizik meselelerin yüreğinde” yer aldığı söylenebilir.¹

“Allah, şey veya mevcut diye isimlendirilemez.”² iddiası da tenzihî bir “endişe”ye matuf olsa gerektir. Fakat yine tenzihî bir kaygı ile sufi düşünürlerden bazılarının göre, yukarıdaki ifadenin tam aksi iddia edilmiştir. Onlara göre de kadîm varlığın dışında gerçek anlamda bir varlık yoktur.³ Daha sarîh bir ifadeyle, Cehm b. Safvân gibi bazı düşünürlerin, varlık kavramına yükledikleri anlam neticesinde -tenzihî bir kaygıyla- Tanrı’nın şey, varlık gibi kavramlarla nitelenmesi mümkün değilken, bazı mutasavvıf düşünürler ise -varlık sözcüğüne atfettikleri anlam dolayısıyla- bu kavramın yalnızca Allah için -yine tenzihî bir amaçla- kullanılabileceğini iddia etmişlerdir. Burada dikkat çekmeye çalıştığımız husus, birbirlerinden farklı hatta karşıt diyebileceğimiz iki ifadenin özünde/arka planında, aslına bakarsak Tanrı’nın tenzih edilmesi kaygısı vardır.

Teolojik dil söz konusu olduğunda, Allah hakkında kullandığımız terimlerin zorunlu olarak gücümüzün ve ifadelerimizin sınırlılığıyla ilişkili olması da bir başka önemli husustur. Bunun sebebi, sözcüklerimizin dünyaya ve tecrübelerimize ait olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla O’nun hakkında yaptığımız nitelermeler, “gerçekte O’nun isimleri değil, anlayışımızı yükseltmeyi kamçılayan sözcüklerdir” denilebilir.⁴ Beşerî düzlemde dahi objesini tam olarak temsil edemeyen kelimeler, “Aşkın Olan Varlık” a tatbik edildiğinde, bu “eksiklik/kusur” daha da belirgin hale gelmektedir.⁵

Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini ve O’na denk hiçbir varlığın bulunmadığını bilsek de O’na bir ismi veya sıfatı atfettiğimizde, aslında zihnimizde O’nun neye benzediğine ilişkin bir kavram yaratırız. Sözelimi

¹ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 62.

² Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *İ’tikâdâtü Firaki’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabiyyi, 1986), 90.

³ Abdulganî Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 56.

⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 118-119.

⁵ Temel Yeşilyurt, *Tanrı’nın Aşkınlığı Bağlamında Ru’yetullah Sorunu* (Malatya: Kubbe6 Yayınları, 2001), 9.

Allah'ın tüm varlıklardan müstağni oluşu ile ilgili el-Ğanî ismini anlarken, o ismi bağımsızlık ile ilgili kendi tecrübelerimize dayanarak anlayabiliriz.⁶

Din dilinin kendine has soru(n)larının olması oldukça tabiidir. Hususiyetle konuşulmanın müteâl, konuşanın ve sözün mahdud olduğu gerçeği dikkate alındığında, Tanrı hakkında konuşmanın muhtelif çıkmazları/zorlukları içerdiğini dile getirmek işten bile değildir. Hal böyle olunca, düşünce geleneğinde O'nun hakkında konuşmaya dair tenzih, teşbih, temsil, tenzih-teşbih cemi gibi pek çok yaklaşımlar/teklifler geliştirilmiş ve özellikle de Felsefe, Kelam ve Tasavvufla ilgili kaleme alınmış eserlerde bu konular etraflıca tartışılmıştır.

Biz ise makalemizde, din dili veya teolojik dil diye isimlendirilen mesele hakkında ortaya konmuş önerilerden biri olan ve başta Felsefe ve Kelam geleneğinin benimsediği tenzihî dilin, ne olduğuna kısaca değindikten sonra, tenzihî dile yöneltilen tenkitleri ele almaya çalışacağız. Bu çalışmanın asıl meselesi ise teşbihten bütünüyle ayrı salt tenzihî dilin mümkün olup olmadığı hakkında birkaç soru ortaya atmak ve bu sorulara cevap bulmaya çalışmaktır.

A. Tenzihî Dil Nedir?

Tanrı hakkında konuşmanın, ancak olumsuzlama ile mümkün olabileceğini savunan tenzihî dile göre, Tanrı her yönden "bambaşka" ve "biricik"tir. Bu anlayışa göre, herhangi bir kelimeyi tam anlamı ile Tanrı'ya yüklem olarak atfetmenin hiçbir yolu yoktur. Bütün olumlu nitelermeler dahi O söz konusu olduğunda eksik kalmaktadır. En ulvî gerçeklik hakkında kullanılan yüklemelerin hiçbiri, bunlar ne kadar iyi ve yüce olursa olsun sıradan iyi ve yüce şeylerin hiçbir cinsine herhangi bir aidiyeti çağrıştırmaz. O'nun hakkında olumlu olarak yükleyeceğimiz şeyler, sadece O'nun gerçekliğini dile getirme görevini üstlenebilirler. O, her şeyin üstünde olduğundan; O'nu bir isim veya sıfat kuşatamaz ve sınırlandıramaz. Olsa olsa O'nun ne olmadığı söylenebilir.⁷

Tanrı'nın ne olduğu hakkında bir şey söylenmesinin mümkün olmadığı, yalnızca O'nun ne olmadığını dile getirmenin mümkün olduğunu savunan isimlerin başında Plotinus, İbn Sînâ⁸ ve Musa b. Meymûn

⁶ Cenan Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016), 160.

⁷ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 59.

⁸ Zatiyla Zorunlu Varlık hakkında İbn Sînâ'nın iddialarının belirgin tarafını her ne kadar selbî ifadeler oluşturmuş olsa da icabî dile de yer yer başvurduğunu belirtmeliyiz. İbn Sînâ bu durumun zatta çokluğu gerektirmeyeceğini de dile getirmektedir. Hatta İbn Sînâ bazı yerlerde izafî olan lafızların tarif noktasında selbî olanlara kıyasla daha muhkem ve kavî olduklarını iddia etmektedir. Bununla birlikte tarifin en mükemmeli ise izafetle selbin her

gelmektedir.

Tenzih ilkesini, Kur'an'da ve diğer teistik dinlerin kutsal metinlerinde de görmekteyiz. Fakat kutsal kitaplarda tenzihî ifadelerin geçmesi ile yukarıda ismini zikrettiğimiz düşünürlerin Tanrı hakkında yalnızca selbî dil ile konuşulabileceğini iddia etmeleri arasında, mühim bir fark olduğunu söylemeliyiz.⁹ Kaldı ki Kur'an'da selbî ifadeler zikredildiği kadar -hatta daha fazla- icabî ifadeler de yer verilmiştir. Kutsal metinlerde icabî dilin kullanılması ve hatta tenzihî ifadelerle kıyasla, Tanrı'nın kendisine olumlu yüklemeler yaptığı ayetlerin sayısının daha çok olması üzerinden hareketle, tenzihî ifadeler kadar teşbihî ve temsilî ifadelerin de önemli olduğunu dile getirenler olmuştur. Buna karşın, Kur'an veyahut Tevrat esas alındığında, Allah'ın kendisi için icabî bir dil kullanmasının ya da teşbihî sözcükler zikretmesinin, insanoğlunun ortalaması ile ilgili olduğunu iddia eden tenzihî dil savunucuları olmuştur. Onlara göre, Allah kutsal kitaplarda insanoğlunun dili ile konuşmuştur.¹⁰ Bu durum, Tanrı ile ilgili bir şey olmayıp; insanın sınırlı yapısıyla ilgilidir.

Tenzihî dilin savunucularının başında gelen Musa b. Meymûn, iki ayrı kategoriye ait olan şeyler arasında herhangi bir şekilde nispetin olamayacağı ilkesini öne sürerek iddiasını temellendirmektedir. Nasıl ki yüz metre ile karabiberin acılığı arasında herhangi bir nispet yoksa, aynı şekilde Tanrı ile mahlukat arasında da bir nispet yoktur. Bunun da ötesine geçen İbn Meymûn, Tanrı'nın sıfatları bulunduğuna inanmanın, bir yerde teccim inancı ile aynı olduğunu savunurken, insanların Tanrı'ya olumlu sıfatlar yüklemelerinin -hatta sıfatlar yüklemelerinin- sebebinin makul bir gerekçeye dayanmadığını, kutsal kitaplarda yer alan ifadeleri sözlük anlamlarıyla ele almalarından dolayı bu hataya düştüklerini ifade etmektedir. Oysaki ona göre, kutsal kitaplar üzerinden Tanrı'nın kullarından nihai kertede istediği şey, kendi birliğine halel gelecek her türlü sıfatlardan ve inanışlardan, zihinlere gelebilecek ikilik anlayışlarından kendisinin tenzih

iki nevinin cemedilmesidir. Bu cem ise Allah lafzında gerçekleşmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, trc. Ahmet Hamdi Akseki (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 22-23; İbn Sînâ, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 376; İbn Sînâ, *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 227-228.

⁹ Koç, *Din Dili*, 60.

¹⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, trc. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 83, 93; Benzer bir görüş Râzî'de de mevcuttur. Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin er-Râzî, *El-Metalibu'l-Âliyye Mine'l-İlmi'l-İlahi*. (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 2: 72-73; Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddin er-Razi ve Ârâuhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963), 222.

edilmesidir.¹¹

Bir müminin Tanrı'nın azametini idrak ettikten sonra, O'nu yüceltmek kastıyla kemal sıfatlarını O'na yüklemesini dahi eleştiriye tabi tutan Musa b. Meymûn, bu durumu Haham Hanina'nın şu metaforu ile izah etmektedir: "Yüzbinlerce altına sahip bir sultanı, gümüşe sahip olmakla övmek."¹² Çünkü bu benzetmede bize göre kemal olan şeylerin, Tanrı söz konusu olduğunda kemal olmadığına, bize göre kemal olanın, Tanrı mevzubahis olduğunda eksiklik olduğuna işaret edilmektedir.

Salt tenzihî dili savunan kimi düşünürler, Tanrı'ya ilişkin en yüce kavramları dahi O'na nispet etmekten kaçınmışlar ve bunun bir neticesi olarak, Tanrı'nın bizzat varlık olmadığını dahi ifade etmişlerdir. "O; varlık değildir, ama varlığın türeticisidir."¹³ "Hüviyeti zatından olan şey, kendisiyle ister başka bir şey itibar olunsun ister olunmasın O, O'dur. Tanrı lizatîhi Hüve'dir."¹⁴

Tanrı'nın ne olmadığı hakkında önemli iddiaları olan Plotinus, "Bir"e olumlu yüklemeler yaparken bile, gerçek anlamda "negatif teoloji"nin gereklerinden ödün vermemektedir. Ona göre olumlu nitelikler "ikna edici" işlevi haizdir. Ama daima bir "sanki" ile kayıtlanarak anlaşılmalıdır.¹⁵ Tabiri caizse Tanrı hakkında kemal anlamında yüklenen anlamlar bile izah edilirken, selbî bir kayda başvurulur. Sözelimi O'nun iyi olduğu veya var olduğu söylendiğinde, hemen akabinde diğer mevcutlar gibi olmadığı da dile getirilir. "O, Âlimdir." dedikten sonra, "ama bizim gibi bir şeyi bilmezken sonrasında o şeyi bilir anlamında veya bir aracı ile bilir anlamında âlim değildir." demekten kendimizi alıkoyamayız.

Tenzihî dilin zirve ifadelerinden biri olarak nitelendirebileceğimiz şu cümle de oldukça dikkat çekicidir: "Tanrı'ya ilişkin atfettiğimiz tüm ulvî kelimeler dahi gerçek anlamda O'na ilişkin değil, bize ilişkin yargılardır. Bir'e

¹¹ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 140, 154-159; Koç, *Din Dili*, 63; Özcan Akdağ, *İbn Rüşd, İbn Meymun ve Aquinas Bağlamında Alemin Ezeliliği Problemi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 67.

¹² İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 162.

¹³ Ebu'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tebîru fî'd-Dîn ve Temyüzü'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012), 90-91; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdülkerîm b Ahmed Şehristani, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 85; Râzî, *İtikâdât*, 90; Plotinus, *Enneadlar*, trc. Zeki Özcan (Bursa: Asa kitabevi, 1996), 21.

¹⁴ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 16-18.

¹⁵ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 71.

ilişkin tüm bilme çabalarımız O'ndan ziyade bizim O'na ilişkin tecrübelerimizden kaynaklanmaktadır."¹⁶

Tenzihî dilin savunucularından olan İbn Sînâ da aslında din dilinin insana dönük vechesinin belirsizliğini ve muğlaklığını yadsımamaktadır. Fakat İbn Sînâ, din dilinin muğlak olan yönünü, halkın felsefî yetkinliğinin olmamasından kaynaklanan bir durum olarak değerlendirmektedir. Bu belirsizlik, tarihsel gerçekliğe uygun ve pedagojik amaçlı kabul edilebilir. Ancak aynı din dili, sadece felsefî düşünceye yatkın zeki insanlar için ise diğer vechesini ifşa eder ki bu da belirliliktir. "Filozof için din dili metafiziksel gerçekliği aynı anda hem ima eden hem de onu 'öteki' içinde gizleyen yani farklı bir kılık içinde onu maskeleyen bir işleve sahiptir."¹⁷

1. Tenzihî Dile Yöneltilen Eleştiriler

Tenzihî dili savunmanın ardındaki en önemli kaygı, Tanrı'nın paylaşılabilir olan ontolojik biricikliğini ve eşsizliğini muhafaza etmektir. Tanrı'nın basit oluşu/mürekkep olmayışı ilkesi esas alınarak ortaya konulan Tanrı tasavvurları, İslam düşüncesinde özellikle de Meşşâî gelenekte gün yüzüne çıkmaktadır. Öyle ki aşırı tenzih ya da salt tenzih olarak isimlendirilebilecek bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın ne varlığı ile mahiyeti ne zatı ile sıfatları ne de görünürde farklı gibi telakki edilen sıfatları arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir. Basitlik ilkesi, Tanrı'yı diğer tüm sonlu varlıklardan tefrik etmek, böylece aradaki ontolojik ayrımı korumak açısından önemli görünebilir; fakat tamamen selbî bir dili esas alarak Tanrı hakkındaki düşünce ve yargılarımızın, hatta inançlarımızın epistemolojik değerinin ne olabileceğini de dikkate almak önemli bir husus olsa gerektir.¹⁸

Bir başka açıdan bir teoloğun bütünüyle tenzihî dili esas alarak, Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin tutarlı bir açıklama sunması pek de mümkün görünmemektedir. Bu durumda, Tanrı hakkında birtakım olumlu nitelemelerde bulunmak kaçınılmaz olacaktır.¹⁹

Tenzihî dilin savunucularına karşı bir itiraz olarak şu sorular gündeme getirilmiştir: Sözelimi Tanrı'ya atfedilen tüm negatif yüklemeler, O'nun ne olmadığına ilişkin tüm nitelemeler de bir yönüyle, O'nun hakkında olumlu bir dili kullanmanın imkanını çağrıştırmakta değil midir? Yine Tanrı'nın

¹⁶ Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği", 70.

¹⁷ Burhanettin Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015), 33.

¹⁸ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 43.

¹⁹ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, 43.

bilinemeyeceğinin iddia edilmesi, aslında O'nun hakkında bir şeylerin kısmen de olsa bilindiğini ima etmekte değil midir? Nitekim şayet iddia edildiği gibi salt tenzih mümkün olsaydı, O'nun bilinemeyeceğini dahi bilemememiz gerekirdi. Bir şeyin ne olmadığına dair bilgimizin, onun ne olduğuna ilişkin bilgidenden tam anlamıyla ayırt edilebilmesi mümkün müdür? Bir de O'nun ne olmadığını iddia etmek, O'nun ne olduğu bilgisini de gerekli kılmaz mı?

Batı'da *negative theology* olarak isimlendirilen yaklaşımın merkezî konumunda yer alan selbî ifadeler, bir terimin pozitif anlamını ortada hiçbir şey kalmayınca da değin budamak olarak da görülmektedir.²⁰ Bu açıdan da tenzihî dil eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.

Tenzihî dile getirilen itirazlarından birisi de bir şeyin sadece ne olmadığını söylemenin, o şeyin gerçekte ne olduğunu söylemeye ilişkin açık bir bildirimde bulunmadığıdır. Bir varlık hakkında salt olarak, o varlığın ne olmadığını dile getirmek, o varlığı anlayacağımız ve hakkında belirli bir tasavvura ulaşacağımızın garantisini veremez. Üstüne üstlük hakkında konuştuğumuz varlığın bilinemez oluşu hükmüne varmamızı sağlar. Bu iddiayı Tanrı hakkında konuşma meselesine taşıdığımızda ise iddialarımızın, agnostisizm ile neticelenme riski muhtemeldir. Sözelimi "elimde bulunan bir nesnenin para, yüzük, silgi, düğme vs. olmaması onun anahtar olma ihtimalini gündeme getirir. Aynı zamanda bu durum elimde gizlediğim nesnenin toplu iğne ihtimalini de bertaraf etmez. Bu bakımdan olumsuz nitelermelerin çoğaltılması ile belli bir Tanrı tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası O'nu tamamen kaybedebileceğimiz ihtimaline de aynı ölçüde açıktır."²¹

Aşkın olduğu için Tanrı hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceğini; hatta O'na hiçbir kavram ile referansta bulunulamayacağını ifade etmek; tenzihî dilin tutarlılığı açısından tartışmaya açıktır. Nitekim Tanrı hakkında konuşmanın imkânsız olduğunu söylemek, bir açıdan Tanrı hakkında bir şey söylemek anlamına gelmez mi? Tutarlı bir şekilde, Tanrı hakkında bir şey söylenmeyeceğini söylemek nasıl mümkün olabilir? Bu da nihâî anlamda, Tanrı hakkında bir şey söylemek değil midir? Tanrı'nın tecrübelerimizi bütünüyle aştığını ve O'na hiçbir kavramımızın uygulanamayacağını ileri süren bir kimse, "tecrübemizi aşmak" gibi bir kavramı, Tanrı'ya yüklemiş olmuyor mu? Tanrı'nın ontolojik olarak aşkınlığı, O'nun hakkında epistemolojik ve semantik hükümler vermemizi engelleyen bir netice

²⁰ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, trc. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 99.

²¹ Koç, *Din Dili*, 66.

vermemektedir.²²

Tenzihî dile yöneltilebilecek bir başka itiraz da bir özneye “değildir” ile yüklenen mahmul ile benzer anlamı çağrıştıran “-dir” ile yüklenen mahmul özdeş midir? sorusudur. Sözgelimi “Tanrı iyidir.” önermesi ile “Tanrı, kötü değildir.” önermesi anlam bakımından tıpatıp aynı kabul edilebilir mi? Nitekim, Tanrı’nın iyi olduğunu söylemek, O’nun kötü olmadığını söylemekten daha fazla bir şey söylemektir.²³ Hatta çoğu zaman icabî dil ile yapılan nitelemeler, selbî dil ile yapılanlara göre, daha kapsayıcı olabilir.

Tenzihî dile yöneltilen eleştirilerden biri de Tanrı’nın mutlakten daha fazla bir varlık olmasının gerekliliğidir. Mutlaklık O’nun tabiatının sadece bir yanıdır. Mutlaklık kadar izafiliğin de O’na ait olması gerekir. Son derece soyut olan bir varlık, somut olandan büsbütün bağımsız olsa da tam anlamıyla bağımsızlık, aynı zamanda bir olumsuzluk demektir.²⁴

Tenzihî dile getirilebilecek başka bir itiraz ise Tanrı hakkında aşırı tenzihi savunmanın, O’na inanan müminleri rahatsız eden bir tutum olabileceğidir. Zira Tanrı, O’na iman eden birey için, sıfatsız bir varlık değildir. Tam aksine Tanrı, bir mümin için; kulunun yakarışlarını duyan, çektiği ıstırapları gören, kuluna merhamet eden ve dualarına karşılık veren bir varlıktır. Nasıl ki aşırı tenzihi savunanlar, Tanrı’ya herhangi bir sıfatın yüklenmesini tecsim ile eşdeğer görme eğiliminde oldularsa, aynı şekilde -hatta abartılı bir şekilde- hem Batı’da hem İslam Dünyası’nda tenzihî dili eleştirenler arasında, tenzihî dilin gizli bir ateizme dayanak olabileceğini iddia edenler de vardır.²⁵

Tenzihî dile yöneltilen bir başka eleştirisi ise “eğer hakkında konuşulan şey, açık bir şekilde ifade edilemiyorsa, başka bir ifade ile insanın kavramsal dünyası ile Tanrı kavramı ve O’nun özsel nitelikleri arasında hiçbir ortak zemin yoksa, bir kimse nasıl olur da o şey hakkında ‘vardır’ hükmünü verebilir” şeklinde ifade edilmektedir. Bu sebepten olsa gerek David Hume da ateizm ile agnostisizm arasında çok ince bir çizgi olduğunu iddia etmektedir. Teizm açısından tamamen bilinemez olan bir Tanrı’ya

²² Mehmet Sait Reçber, “Tanrı’nın Sıfatları”, *Din Felsefesi El Kitabı*, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 85.

²³ Koç, *Din Dili*, 67.

²⁴ Temel Yeşilyurt, *Söz’ün Anlamı Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 63.

²⁵ Koç, *Din Dili*, 68.

inanmak, oldukça problemlî gözükmektedir.²⁶

Fakat tenzihî dilin agnostisizme kapı aralayacağı itirazı iyi bir şekilde irdelenmelidir. Nitekim ılımlı ve katı agnostisizm olmak üzere ikili bir ayrım mevcuttur.²⁷ İlimli agnostisizm, insan aklının Tanrı'nın varlığına inanmak veya inanmamak noktasında yeterli bir gerekçeye sahip olmadığını savunmaktadır. Katı agnostisizm ise yeterli bir gerekçe sunmaksızın Tanrı'nın varlığına inanmayı veya inanmamayı yanlış bulan bir görüş olarak tezahür etmektedir. Bir fideist, pekâlâ Tanrı'nın bilinmeyeceğini iddia edip; O'na sadece iman edilebileceğini, yani varlığından kuşku duyulamayacağını iddia edebilir. Hal böyle olunca Tanrı'nın varlığının bilinmesi, teistik inanç açısından zorunlu olmayacaktır.²⁸

Tenzihî dile getirilebilecek eleştirilerden birini de Duns Scotus yapmaktadır. Scotus'a göre, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir bilgi ile O'nun mahiyetine ilişkin net bir ayrımın yapılması zor görünmektedir. Çünkü bir varlığın var olup olmadığı hususunda bir hükme varabilmek için, ilk önce var olmak yargısının nasıl bir mahiyete sahip olduğunun bilinmesi gerekir. Yine ona göre, Tanrı hakkında konuşmanın tek yolu, selbî dil olamaz. Nitekim her olumsuzlama, temelde olumlu bir tasdiki içerir. Sözelimi bir kavramı Tanrı'dan selb etmemiz, o kavramın Tanrı'ya uygun olmadığı kanaatinin bizatihi kendisi de olumlu yüklemelerle oluşturulan bir Tanrı tasavvurunu zorunlu kılar. Dolayısıyla, salt olumsuzlayıcı bir yolla bir varlık hakkında bilgi elde edilmesi imkânsızdır denilebilir.²⁹ Dahası, Tanrı hakkında olumsuzlayıcı bir önermenin doğruluğu da genellikle Tanrı hakkındaki olumlayıcı bir önermenin doğruluğuna dayanmaktadır. Sözelimi "Tanrı, kötü değildir." önermesi selbî bir önermedir; fakat Tanrı'dan kötülüğü nefyetmemizin sebebi, "Tanrı, iyidir." önermesinin doğru olarak kabulüdür. Neredeyse selbî dilin tamamına yakınının doğrulanması için, icabî dil gereklidir.

Tenzihî dil anlayışında Allah'ın "başkası" olarak sunulması da eleştiriye konu olan bir başka husustur. Elbette burada yapılan tenkit, Allah'ın ontolojik olarak biricikliğine halel gelecek düzeyde, bir benzerlik veya birliktelik anlamını olumlayan bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Bu hususta tenzihî dile getirilen eleştiriler daha çok "kul ile Allah'ın arasını açan" bir dili tazammun ettiğiyle ilgilidir. Tenzihî dilde, aklın hükümlerliğini

²⁶ Zikri Yavuz, "Din Dili", *Din Felsefesi El Kitabı*, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 274.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Ferit Uslu, "Agnostisizm", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2012): 6-18.

²⁸ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, 39-40.

²⁹ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, 53.

hissetmek gayet tabiidir. Fakat aklın tecrit edici tarafı, dikkate alınması gereken bir noktadır. Hatta tenzihî dil aşırı bir şekilde tek bir yol olarak benimsendiğinde, Allah ile alem arasında bir münasebet kurmak oldukça zorlaşmaktadır.³⁰ Akıl, yak(ın)laştırmaktan ziyade, uzaklaştırır. Oysaki tevhit inancında bize salık verilen şey, aslında tam olarak ikiliklerin veya çoklukların “tevhidi/birleşmesi” ve kesretin vahdet potasında eritilmesidir. Bu ifademizden, aklın salt olarak menfi bir şey olduğu elbette anlaşılmalıdır. Burada vurgulamaya çalıştığımız husus, aklın Allah tarafından bahşedilmiş en yüce nimet olduğu gerçeğini vurgulamakla birlikte, insanın yalnızca akıldan müteşekkil bir varlık olmadığı ile ilgilidir.

Tenzihî dil yaklaşımına getirilebilecek bir başka eleştiri de bu dilin, Tanrı’yı ve O’nun peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği mesajı, nazarî ve soyut bir yapıya indirgemesidir. Daha açık bir ifadeyle, her bir yaklaşımın kendine has sınırlayıcılığından, tenzihî dil de nasiplenmektedir. Nitekim bütünüyle ve yalnızca tenzihî dili esas alarak nasrlara yönelimlerde, artık araştırma konusu haline getirilen “metin/text”; yaşanan, tecrübe edilen ve gerçeklikle farklı açılardan irtibat kurma imkanını veren bir şey olmaktan çıkmakta, “düşünülür” kategorisi içine sıkıştırılan bir nesneye dönüşmektedir.³¹

Tenzihî dilin hüküm sürdüğü ekollerden biri olan Mu’tezile’nin ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruna ilişkin tevcih edilen başka bir önemli eleştiri ise, onların Aşkın-Olan alanı aşırı aklileştirerek, son tahlilde Allah’ı bütün gizemli niteliklerden sıyırmalarına ve O’nu hiçbir dinî değeri olmayan soyut bir “formül”e dönüştürdüklerine dair iddiadır. Tanrı hakkında konuşurken yalnızca selbî dil ile bunun mümkün olacağını iddia etmek, beşerî bilincimizin kapsamının yanlışlanması ile neticelenebilir. Daha başka bir ifadeyle soyut dil, bilincimizin tümünü açıklayamamaktadır.³²

Tenzihî dile yöneltilen tenkitlerden biri de Tanrı’yı “imajsız” ve niteliksiz bir varlık olarak kabul etmekle, O’na hiç inanmamak arasındaki farkın kalmayacağına ilişkindir. Tüm duygulardan arındırılmış salt ve mahza zekaya hasredilmiş Tanrı tasavvuru, Kur’an’ın bize sunduğu Hayy ve Kayyûm olan Tanrı tasavvurundan farklı olsa gerektir. Salt tenzihî dilin “sunduğu” Tanrı tasavvuru, bir dindar açısından oldukça “soğuk” ve “temassız”dır. İnsanın hislerinden ve hayallerinden bütünüyle soyutlanan inanç objesi

³⁰ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, III. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 33.

³¹ Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri”, 26.

³² Yeşilyurt, *Söz’ün Anlamı*, 65.

olarak tasavvur edilen Tanrı anlayışında tebarüz eden şey, “ulu bir mimar, profesyonel bir tasarımcı, muazzam bir matematikçi, hiçbir şekilde erişilemez olan ve kendisine yöneltilen nidaların ulaşmadığı bir varlıktır.” Bir dindar açısından bu durum, oldukça kaygı verici olabilir.³³

Bazı düşünürlere göre, salt tenzihin Tanrı’ya tatbik edilmesi, sürdürülebilir bir iddia gibi durmamaktadır. Nitekim kategorilerimiz Tanrı’ya tatbik edilemiyorsa, bu durum olumsuzlama kategorisinin de Tanrı’ya uygulanamayacağını göstermektedir. Bu durumda biz, Tanrı’nın bir tabiatının olduğunu iddia edemediğimiz gibi anlamlı bir şekilde, Tanrı’nın bir tabiata sahip olmadığını da savunamayız. Çünkü bunu yapmak, O’na olumsuzluk kategorisini uygulamaktır. Bu anlamda kavramlarımızın Tanrı’ya uygulanamaması, O’nun bir tabiatının veya niteliklerinin olup olmadığı veya onlarla nasıl ilişkili olduğu sorusunu anlamlı olarak sormamıza engel teşkil etmektedir. Bu da son tahlilde, bu meselede agnostik bir tavır sergilemeyi icbar edebilir.³⁴ Hatta öyle ki tenzihî dil, kendi iddialarından ödün vermemek adına “Tanrı, iyi bile değildir” demek durumunda kalacaktır.

Bu bağlamda, Alvin Plantinga’nın *negatif teolojinin* Tanrı hakkında en doğru, hatta tek doğru yaklaşım olduğunu iddia edenlerin görüşlerini, argümantatif tarzda aktardığı şu pasajı zikretmek yerinde olacaktır:

“(i) Tanrı, insan tecrübesini aşar; O’nu gözlemleyemeyiz veya başka herhangi bir yolla tecrübe edemeyiz.

O halde:

(ii) Kavramlarımız, Tanrı’ya uygulanamaz.”

Plantinga, yukarıdaki çıkarımı aktardıktan sonra buna itirazlar yöneltmektedir: Ona göre, her şeyden önce birinci önerme, Tanrı hakkında açıkça bir şey söylemektedir ki o da Tanrı’nın insan tecrübesini aştığıdır. Dolayısıyla bu kanıtı öne süren bir kişinin, Tanrı’nın insan tecrübesini aştığını öngörmesi gerekmektedir. Durum şayet böyle ise Tanrı’nın insan tecrübesini aştığına dair bilgiye sahip bir kimse (ii) kavramlarımızın Tanrı’ya uygulanamayacağını doğruluğunu nasıl bilecektir? Bu iddiayı savunan bir kimsenin hem Tanrı’nın insan tecrübesini aştığını hem de insan tecrübesini aşmanın ne olduğunu bildiğini varsayması gerekmektedir. Bu varsayımlar şayet doğru ise bu durumda kavramlarımızdan en az biri, Tanrı’ya

³³ Mehmet Evkuran, “Vahiy Teolojisi Açısından Tanrı-İnsan İlişkisi”, *Eskiye Dergisi*, 19 (2010): 47-50.

³⁴ Alvin Plantinga, *Tanrı’nın Bir Tabiatı Var mı?*, trc. Mehmet Sait Reçber, III. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 18.

uygulanmaktadır. Bu durumda ise kanıtın sonucu olan (ii) yanlıştır.³⁵

Plantinga'nın ifadesiyle, Felsefenin konusu olarak sunulan Tanrı'yı "araştıran" birey, bu yolculuğunda ilk önce Tanrı'nın azametine, görkemine ve yüceliğine dair dindarlık hassasiyeti ve de övgüye değer bir kaygıyla başlar; fakat bu yolculuk genellikle bilinemezlikle sonuçlanır. Neredeyse hiçbir kavramın kendisine tatbik edilemediği varlığa inanmanın imkânı da zorlaşmaktadır.³⁶

Bir yönüyle vahdet-i vücud, salt tenzihî dilin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmış bir anlayış olarak da değerlendirilebilir. Bu nazariye, kelimcilerin te'vil yöntemi ile vardıkları sınırlı tenzih iddialarını eleştirerek, yeni bir merhaleye varma iddiası taşımaktadır.³⁷

Her ne kadar Kelam ilminin normatif karakterli oluşundan mütevellit, Allah hakkında konuşma söz konusu olduğunda, tenzihî bir dilin egemen olduğunu görsek de bazı mütekellimler salt tenzihî dile eleştiriler getirmiştir. Sözgelimi Allah'ın kadir, alim, hayy, kerîm, mürîd ve cevâd gibi icâbî sıfatlarla nitelenmesinin hem aklen hem naklen sabit olduğunu iddia eden İmam Mâtürîdî, ta'til anlayışının ve sıfatları iptal etmenin, yanlış bir tavır olduğuna vurgu yapmaktadır. Tüm sıfat ve isimlerden selbedilen Tanrı'nın, bu durumda da mevcut olmayan şeylerle benzerliği söz konusu olmaktadır.³⁸

Pek çok İslam düşünürüne göre Allah hem ispat hem nefy yoluyla nitelenebilir. Fakat bu düşünceye göre mutlak nefy, Tanrı hakkında konuşmak söz konusu olduğunda uygun bir yöntem değildir. Nitekim mahza nefy, yokluktan ibarettir. Nefy, ispat içermedikçe; medih söz konusu olamaz. Nasslarda geçen selbî ifadeler de Allah'ın kemalinin ispatı sadedinde zikredilmektedir. Allah için kullanılan tüm selbî ifadeler, haddizatında bir ispatı barındırır. Dolayısıyla salt tenzih ile Allah hakkında konuşanlar aslında O'nun medhedilmesi noktasında, eksik bir tavrı benimsemiş olmaktadır.³⁹

Tanrı hakkında konuşmak ancak O'nun ne olduğunu değil de sadece ne olmadığını söylemekle mümkün olsaydı veyahut ispat için sadece teşbihi reddetme yeterli olsaydı, Allah Teâlâ'nın -teşbih reddedilmiş olmakla birlikte- kendisi için imkânsız olan sayısız uzuv ve fiil ile tavsif edilmesi de

³⁵ Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, 26.

³⁶ Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, 27.

³⁷ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 44.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 58-59.

³⁹ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, trc. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 47-49.

mümkün olurdu. “Sözgelimi teşbihin reddi yeterli bir mikyasa olsa idi, Allah gülen ama bizim gibi gülmeyen, ağlayan ama bizim gibi ağlamayan, yiyen ama bizim gibi yemeyen olmakla vasıflanabilirdi.” Bu ifadelerin sahibi olan İbn Teymiyye’ye göre ise Tanrı hakkındaki elimizdeki tek mihenk taşı, vahiydir.”⁴⁰

Kelamın ve Felsefenin Tanrı tasavvurlarından hareketle tesis edilen bir anlayışta, kul ile Tanrı arasındaki ilişkinin formel bir biçimde tezahür etmesi de bir başka sorun olarak durmaktadır. Açıkçası kural koyucu ve normatif olan bu dilin, insanla Allah arasında sevgi ve aşk gibi bir “ilişkiye” yer vermesi beklenemez. Çünkü bu anlatıda Tanrı, insanların ulaşamayacakları ötelere “itilmekte” ve bu tutum O’nu hemen hemen bütünüyle Celal ve Kahr sıfatlarını esas alarak anlatmaktadır. “Felsefenin ve Kelam’ın Tanrısı” insanlara gözdağı verir.⁴¹

Şüphesiz tüm bu ifadelerden ve tenzihî dile yöneltilen eleştirilerden, tenzihî dilin faydasız veya anlamsız olduğu sonucu çıkarılamaz. Zira sözgelimi “yerinde/kararında” kaygı ve korkunun da Allah-kul ilişkisinde işlevselliği yadsınamaz. Burada itiraza konu olan şey, tenzihî dilin bu kural koyucu karakterinin, uzun vadede insanın biricikliğini ve ön görülemezliğini kısmen de olsa paranteze alarak, Allah ile kul arasındaki irtibatı belirli formlara hasretmesidir. Oysaki insanın akledici vasfa sahip olduğu kadar, tahayyül gücüne sahip ve duyguları olan bir varlık olduğu da yadsınmamalıdır.

B. Bir Teklif: Tenzih-Teşbih Cemi

İslam düşünce tarihinde, tenzihî/selbî dile en ciddi eleştirilerden birini, mutasavvıflar dile getirmiştir. Onlar, aklın Tanrı hakkında verdiği hükümlerin tenzihî hükümler olduğunu ve insanın sadece akıldan ibaret bir varlık olmadığını dile getirmek suretiyle, hususiyetle filozofların aşırı selbî dili savunmalarına itiraz etmişlerdir. Özellikle de İbn Arâbî ve takipçilerine göre salt akıl ile Tanrı hakkında konuşmak, “deizm” ile neticelenebilir. Çünkü akıldan hareketle varılabilecek nihaî şey her türlü maddîlikten ve hâdislikten tenzih edilmiş bir Tanrı’dır. Filozofların bu anlayışlarında, Allah ile alem ve Allah ile insan arasındaki münasebet neredeyse kurulamayacak düzeydedir. İnsanın akleden bir varlık olduğu kadar, mütehayyile yeteneğine sahip olduğunu iddia eden İbn Arâbî, tenzih ile teşbihin cemedilmesinin

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 89.

⁴¹ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 31.

gerekliliğini ve aslında vahyin de bize bunu salık verdiğini iddia eder.⁴²

Kişinin Allah'ı bilme noktasında tenzihi ve teşbihi cemetmek suretiyle, sahih ve salim bir yolda olacağına vurgu yapan İbn Arabî, tenzih ile teşbihi cemedden kimsenin, Allah'ı icmalen bildiğini söylemektedir. Zaten ona göre Allah'ı tafsîlî olarak bilmek, imkansızdır. Tenzih ve teşbih ceminin gerekliliği hususunda *Fûsus*'ta zikredilen şu şiir câlib-i dikkattir:

“Olursun sınırlayan benimsersen tenzihi
Sınırlarsın yine benimsersen teşbihi
Kabul edersen ikisini birden, doğru yoldasın
Olursun bilgide hem önder hem efendi
Eş koşandır ikinci
Birleyense Tekçi
İkiciysen sakın teşbihten
Tekçiysen sakın tenzihten”⁴³

İbn Arabî'ye göre Ehl-i hakikat olan kimse, Allah'ı hem tenzih hem de teşbih eder. Buradaki nüans ise bir kimsenin Allah'ı tenzih etmesi aklen ve şer'an iken, teşbih etmesi ise aklen olmayıp sadece şer'andır.⁴⁴

Zannediyoruz ki İbn Arâbî açısından problemlili olan nokta, Allah'ın akıl ile tenzih edilmesi değil; tenzih tek bir yol olarak “dikte” edilmesi olsa gerektir. Nasıl ki yalnızca hayal gücünü kullanmak suretiyle bir kişinin Tanrı tasavvuru, insan-biçimci (antropomorfist) bir karaktere bürünüyor ve bunun kabul edilemez oluşu iddia ediliyorsa, aynı şekilde de yalnızca akli esas almak suretiyle, Tanrı hakkında ancak selbî dil ile konuşulması gerektiğini savunmak da menfi bir tutum gibi durmaktadır.

Salt teşbihin sakıncası olduğu kadar⁴⁵ salt tenzih de sakıncalı olduğu söylenmelidir. Nitekim Gazzâlî “teşbihî dilin kusurlu, tenzihî dilin ise kapalı”

⁴² Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, 43.

⁴³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2008), 63.

⁴⁴ Muhyiddin İbn Arabî, *Marifet Kitabı*, trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş, II. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 40.

⁴⁵ Teşbihî dil, gündelik dilin ihtiyatsız biçimde teolojik dile dahil edilmesi olarak da eleştirilerin hedefi olagelmıştır. Zira sözcüklerin kaba anlamlarını aşkın olan Varlık'a “olduğu gibi” yüklemek kabule şayan bir şey olmasa gerektir. Bkz. Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 102.

olduğunu dile getirirken⁴⁶; İbn Arabî de teşbih kabul edildiğinde, Allah'ın "sınırlanmış" olacağını, tenzih kabul edildiğinde ise "kayıtlanmış" olacağını, doğru yolun teşbih ile tenzihi cemetmek olduğunu söylemiştir. Hatta o, Allah'ı tenzih eden kimsenin ya cahilliğinden ya da su-i edeb sahibi oluşundan ötürü, buna tevessül ettiğini dile getirmektedir. Nitekim İbn Arabî'ye göre, Allah'ı bütün sınırlı varlıklardan tenzih ettiğimizde dahi "kayıt-ı itlak ile O'nu takyid etmiş oluruz."⁴⁷ İbn Arabî, insanlar tarafından tasavvur olunan en soyut aşkınlığın bile, bir tür sınırlama olduğunu ısrarla vurgular. Zira bir şeyi bir başka şeye isnat etmek o şeyi kayıt altına almaktır. Dolayısıyla ona göre, Allah'ın mutlak aşkınlığını ileri sürmek bile bir tür sınırlamaktır.⁴⁸

Mutasavvıfların bu yorumları, filozofların -yukarıda daha önce zikrettiğimiz- belirliliğe hatta belirlemeye yaptıkları vurguya bir itiraz olarak okunabilir. Zira tasavvufî yorumda din dili "şeyleştirilme" tehlikesinden arındırılarak, gerçekliğini varoluşsal tecrübelerde ortaya çıkarma iddiasını taşımaktadır denilebilir. Sufilerin Tanrı anlayışlarında kişisel tecrübeye ısrarla vurgu yapmaları, bu nokta-i nazardan okunabilir. Nitekim bireyin, "anlam"a iştirak etmesi ve anlamla "yüzleşmesi/karşılaşması" anlamın bireyin kendi bünyesinde gerçekleşmesi demektir ki burada ben-o ilişkisinin yerini, ben-sen ilişkisi hatta biz ilişkisi almaktadır.

Mutasavvıfların Tanrı hakkında konuşma meselesinde paradoksal ifadelerle en fazla başvuran zümrelerden biri olduklarını da söylemeliyiz. Sözelimi Nablusî'ye göre "Varlık'ın (Tanrı) şekli ve haddi yoktur. Bununla birlikte Varlık bulunduğu şekilsizlik ve mahdutsuz oluşunu muhafaza ederek ve ondan bir şey kaybetmeyerek bütün şekil ve hadlerde zuhur eder."⁴⁹ Yine ona göre "Varlık"ın tüm mahlukâta sirayeti ile var olması da şu paradoksal ifade ile kendini bulur: "Varlık'ın bunlara sirayeti, sirayetsiz bir sirayettir. Zira onlar filhakika ma'dumdurlar. Oysaki sirayet bir mevcuttan başka bir mevcuda olur. Varlık dışında ise mevcut yoktur."⁵⁰

İbn Arabî'nin teşbih-tenzih cemi derken hesaba kattığı teşbihin, kaba

⁴⁶ Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi (Me'ânî) Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 32-33; Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük: Gazzâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 111-112.

⁴⁷ Muhyiddin İbnu'l- Arabî, *Fusûs'u'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk (İstanbul, 2010), 1: 258-259.

⁴⁸ Ebû'l-Alâ Affifi, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975), 37.

⁴⁹ Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, 27.

⁵⁰ Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, 67.

anlamıyla bir insan-biçimci Tanrı tasavvuru olmadığı belirtilmelidir. Müşebbihe'nin veya Mücessime'nin "Allah işitir, görür ve elleri vardır." şeklindeki sözlerini onlar gibi anlamayan İbn Arabî; "Allah işiten, gören veya elleri olan her şeyde içkindir." anlamında bu ifadeleri ele alır.⁵¹

Tenzih-teşbih cemini savunan başta İbn Arabî olmak üzere diğer suffiler tenzihi asla inkâr etmemekle birlikte teşbihi de Tanrı tasavvuru için mütemmim bir cüz olarak ele alırlar. En geniş anlamıyla, Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğu görüşüne dayanan "teşbihî" bakış açısı, İslam düşüncesinde rol oynadığı kadar İslam estetiğine, sanatına ve şiirine de yön vermiştir.⁵² Teşbih, salt bir benzetme ifade etmekten çok, insana ve Tanrı'ya yüklenen niteliklerin, ortak semantik düzlemini; diğer bir ifadeyle kavramsal içerik özdeşliğini kabul etmeyi amaçlar. Tenzih ise, Tanrı'nın diğer varlıklarla hiçbir şekilde paylaşmadığı ontolojik statü ve mahiyetinin biricikliğinden hareketle, Tanrı'nın benzersizliğini muhafaza etmeyi hedeflemektedir.⁵³ Burada tanımlandığı şekliyle mutasavvıflar her iki yaklaşımdan sadece birini tercih edip, diğerini sarf-ı nazar etmeyi eksik ve kusurlu olarak tanımlamışlardır. Onlara göre yapılması gereken şey, teşbihî ve tenzihî dilin birbirlerini -dışlamaksızın- tamamlayıcı iki unsur olarak ele alınması ve böylelikle de Tanrı hakkında konuşurken, daha şümüllü bir anlatıma ve anlayışa kavuşmak olmalıdır.

Hatta suffilerin mutlaklığı dahi bir kayıt ve tahdit olarak görmelerinin bir sonucu olarak, tenzihî ifadelerle ilişkin iddiaları en az filozoflarınki kadar selbîdir; hatta tenzih edilmesinden bile münezzeh olduğunu iddia etmeleri, tenzihî dilin boyutunu başka bir mecraya taşımıştır diyebiliriz. Tam da bu meyanda Konevî'nin şu ifadelerini zikretmek yerinde olacaktır:

"Hakk vucûdî çokluklardan, nispî itibarlardan, başkasının O'nu taakkul etmesinden, meydana gelen sınırlı taayyün ve taakkullardan mücerret olarak taakkul edildiğinde, herhangi bir vasıf veya hüküm ya da selbî-subûtî nispet ile taayyün etmekten mutlak ve münezzehdir. Bu açıdan Hakk'ın 'mebde', 'bir' ve 'varlık veren' olduğu dahi söylenemez."⁵⁴ Mutasavvıfların tenzih öğretilerinde, Tanrı sadece vehim ve hayallere gelebilecek olan şeylerden değil; aynı zamanda akıldan da tenzih edilmelidir. "Tenzihin bile tenzihi" olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşım, üzerinde ciddi düşünülme hak

⁵¹ Affifi, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 35.

⁵² Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 31.

⁵³ İbrahim Bor, *İlahi Kelam'ın İmkân ve Tabiatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 54-55; Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*, 183.

⁵⁴ Sadreddin Konevî, *Sadredin Konevî ile Nasireddin Tûsî arasında Yazışmalar- el-Mürâselât*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 164.

etmektedir.

Batı felsefesinde de tam anlamıyla tenzihî dilin Tanrı'ya tatbik edilemeyeceğini, Tanrı söz konusu olduğunda selbî ifadelerin en az icabî ifadeler kadar kusurlu ve eksik olduğu iddia edilmiştir: "Cusa, Tanrı'ya uygulandığında, negatif önermeleri pozitif olanlar kadar yanıltıcı bulur. Tanrı'ya uygun bir isim yoktur. Onu 'Bir' diye adlandıramayız, çünkü bizim açımızdan 'bir' olmak, ötekini dışarda bırakır. Ötekini dışarda bırakırsak, Tanrı'yı 'bir' diye adlandırırken ayırdığımız şey nedir? Dolayısıyla bizler henüz Tanrı'ya bir ad vermekten oldukça uzağız. Bizler hala Tanrı'yı adlandırmaktan oldukça uzağız. Bu hakikatle gerçekten yüzleşirsek, bilinçli cehaletimiz kutsal bir cehalet olacaktır. Biz insanların bu noktada umut edebileceği en iyi şey budur."⁵⁵

Tanrı'nın "bilinebilir" olan yönü O'nun isimleri, sıfatları ve dahi fiilleri ise bu kısım ile ilgili yaptığımız tüm yorumlar elbette Tanrı'nın içkin olan yönünü yani aslında bizim tabiatımızla ilgili olan yönümüzü yansıtacaktır. Allah'ın peygamberler ve melekler dahil olmak üzere kendisi dışında hiçbir varlıkla paylaşmadığı zatına ilişkin "mahrem bilgi" ise O'nun aşkın vechesini ifade etmektedir. Zikrettiğimiz bu iki kutuplu anlatılardan hareketle Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin vechesinin olduğunu dile getiren düşünceye ilişkin yöneltilebilecek muhtemel sorulardan biri de şu olsa gerektir: Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin oluşu O'nun tabiatı itibarıyla midir yoksa insanın O'nu bilmeye ve anlamaya ilişkin çabasının bir neticesi midir? Daha açık bir ifadeyle O'nun aşkın oluşu O'nun zorunlu bir sonucu iken içkin oluşu için de aynı şey söylenebilir mi? Reçber'in de dikkat çektiği üzere Tanrı'nın tabiatı gereği aşkın oluşu O'nun kendi zatına dönük bir vechesi iken; O'nun içkin oluşu ise bizim tabiatımızla ilgili olsa gerektir.⁵⁶ Bu husus Tanrı hakkında serdedilen görüşleri tahlil edilmesinde oldukça önemli bir yeri işgal etmektedir. O'nun hakkındaki ifadelerimizin aşkın olduğu kadar içkin oluşundan hareketle O'nun tabiatının hem aşkın hem içkin olduğunu söylemek zor gibi görünmektedir. Fakat ifadelerimizin ister istemez ikircikli oluşu ifade edilenin gerçekte öyle olmasını gerektirmez. Tam da bu noktada başta teistik gelenekler olmak üzere ortaya konulan tüm Tanrı tasavvurlarının Tanrı'nın kendisi olmadığı hep göz önünde bulundurulmalıdır.

⁵⁵ Anthony Kenny, "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Fatih Topaloğlu 13/2 (2013): 236.

⁵⁶ Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği", 75-76.

C. Bir Öneri Olarak Tevakkuf

Tanrı hakkında konuşma hususunda tenzihî, teşbihî, temsili, mecazî ve sembolik dil dışında, bunlardan farklı olarak tevakkuf ya da sessizliğe bürünmek önerilmektedir. Tevakkuf yani bir konu hakkında olumlu ya da olumsuz bir şey söylemekten kaçınmak, onun yerine susmayı tercih etmek, aslında birçok safhadan sonra verilmiş bir karar olabilir. Her ne kadar ilk bakışta susma eyleminin “anlamsız” oluşundan bahsetmek mümkün gibi görünse de tüm konuşma girişimlerinden sonra, konuşmanın anlamsızlığının keşfi neticesinde tevakkuf tercihinde bulunmak, üzerinde düşünülmesi gereken bir tavır gibi durmaktadır. Nitekim vazgeçmek, başka bir ifadeyle bir şeyi yapabilme imkânı varken yapmamayı tercih etmek de kimi zaman güçlü bir iradenin sonucu olabilir. Bu bağlamda, sözgelimi oruçlu bir kimsenin gösterdiği irade misal olarak zikredilebilir.

Sözün yetersizliği, söyleyenin sınırlı oluşu ve söze gelenin söze gelemeyişi dikkate alındığında, Tanrı hakkında konuşmanın O'nun yüceliğine bir zarar gelmesi kaygısıyla tevakkufla neticelenmesi de tevakkufu tercih etmenin başka bir nedeni olabilir. Hatta tevakkufun müspet bir tutum olduğunu iddia edenler olmuştur. Sözgelimi Musa b. Meymûn -her ne kadar kendisi tenzihî dilin savunucularının başında gelse de- Tanrı hakkında insanların bozuk tahayyüllere ve derin şüphelere kapılmaktansa, bir kimsenin böyle çetrefilli meselelerde bekleyip ve yaratıcının yüceliğini muhafaza ederek bu konulardan elini çekmesini olumlu bir tavır olarak zikretmektedir.⁵⁷

Selef ulemasının nasslarda geçen müteşâbih ayetlere ilişkin, susmayı yeğlemeleri ve yorum yapmaktan itina ile kaçınmaları da tevakkuf metodunun önemli örneklerindedir. Bu yaklaşımın -özellikle haberî sıfatlar söz konusu olduğunda- teşbihî yaklaşımla eş görülmemesi gerekmektedir. Zira sıfatları nasslarda geçtiği şekliyle kabul etmek, fakat bu sıfatların keyfiyeti hakkında yorum yapmaktan kaçınmak, teşbihi tazammun etmez. Selefiyyûnun tevakkufu bir yöntem olarak tercih etmelerinin ardında, ta'tile düşmekten de teşbihe düşmekten de korunma kaygısı vardır. Çünkü selef ulemasına göre, bu her iki durum da menfî olarak görülmüştür.⁵⁸

Tanrı hakkında konuşmanın, hangi yöntem seçilirse seçilsin zorunlu olarak, O'nu kavramlaştırmakla malul olduğunu iddia eden sufflerin kendilerinin çözüm önerisinin ne olduğunu sormak da akla gelmektedir.

⁵⁷ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 95.

⁵⁸ Nuri Tuğlu, “Teşbih ifade Eden Rivayetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Maturîdî'nin Yaklaşımı”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (t.y.): 206.

Ayrıca sufilerin bu tavrının skeptisizm veya agnostisizmden ayrı olarak iddiasının ne olduğu da tartışılabilir. Turan Koç'un ifadesiyle; "Tutarlı bir sufi burada susmak durumundadır. Zira o, Tanrı'nın tüm dilsel ifade imkanlarının ötesinde olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre 'Tanrı' sözcüğü de dahil olmak üzere O'nu nitelendirecek hiçbir sözcüğe başvurmamak gerektiği için bu noktada sessiz kalmaktan başka çıkar bir yol gözükmemektedir. Ancak bu tercih edilen sükutun skeptiğin ve agnostiğin tutumundan farklı olduğunu belirtmek gerekmektedir."⁵⁹

Ekberiyeye ekolünün önde gelen isimlerinden olan Sadreddîn Konevî ise Tanrı hakkında konuşma meselesinde başka bir öneri getirmektedir. Ona göre, Tanrı'nın tenzih edilmesi, Tanrı hakkında selbî veya icabî hükümler vermek değil; ancak ve ancak O'na uygun bir dil olmadığının farkında olarak, zatı hakkında hükmü askıya almaktır. Fakat bununla birlikte Hakk'ın zatının kuşatılmaz oluşu, O'nun bütünüyle/hiçbir yönden bilinmeyeceği anlamına gelmemektedir.⁶⁰

Tevakkufun başka bir örneği İbn Teymiyye'de görülür. Ona göre, Allah hakkında konuşmakla ilgili söylenebilecek nihai sözler şunlardan ibarettir: "Vahyin ispat veya ret şeklinde bir ifadede bulunmadığı, aklen de kendisini ispat veya reddeden bir delilin olmadığı hususlarda, sükût edilir; bu ne ispat ne de reddedilir. Varlığı bilinen meseleler ise ispat edilir; olmadığı bilinen hususlar ise reddedilir. İspat veya ret konusunda bilginin olmadığı noktalarda ise susmak evla olandır."⁶¹

Din dili konusunda çeşitli yaklaşımları tasnif edip buna dair müstakil bir eseri kaleme alan Ferre, "itaat mantığı" olarak isimlendirdiği bölümde, imancı/fideist bir nazariye ile Tanrı hakkında konuşma meselesine yaklaşan kimi düşünürlerin, felsefî yaklaşıma menfi itirazlar getirdiklerini aktarmaktadır. İtaat mantığını, merkezî kavram olarak gören bu yaklaşımın savunucularına göre, felsefî bakış sık sık kibreye ve isyana neden olabilmektedir. Bu anlamda daha yetkin olan teolojik akıl, felsefî aklın sınırlarını çizmelidir. Hatta bu savı öne sürenlere göre, itaat mantığı rasyonelliğin karşıtı değil, şarttır.⁶² Çünkü din dilinde süje olarak varsayılan insan, objesi kıldığı Tanrı'nın kuludur ve ancak ona itaat etmek suretiyle, O'nu bilmeye yaklaşabilir.

⁵⁹ Turan Koç, *Dilin Ötesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 43.

⁶⁰ Cenan Kuvancı, "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", *Bilimname*, XXXVIII (Şubat 2019): 106.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 94.

⁶² Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 103.

D. Teşbihsiz Tenzih Mümkün Olup-Olmadığı Meselesi

Düşünce tarihinde, Tanrı hakkında konuşmanın nasıllığı üzerine yapılan tartışmalar ve bu hususta getirilen muhtelif öneriler olduğunu makalemizin başında zikretmiştik. Sözelimi yalnızca selbî dil ile Tanrı hakkında konuşulabileceğini iddia eden aşırı tenzihçiler olarak nitelendirebileceğimiz düşünürlerin ifadelerine göre, bir teoloğun Tanrı hakkında yapması gereken en salim yol şudur: Tanrı'ya olumlu ve ulvi anlamları içeren kavramları ve sıfatları nispet etmek ve sonrasında o nitelermelerden dahi Tanrı'yı selbetmektir.

Aslında bu ifadeden de anlaşılmalıdır ki dikkatle ele alındığında, her tenzih evvela bir teşbih, sonrasında da o “teşbih”i tenzih eden süreçleri takip etmektedir. “Aşkın olan Varlık”ın, aşkın oluşu dile getirildiğinde, O'nun aşkınlığı dahi ilk önce içkin aleme “indirilip”, mesele oradan tekrar aşkına doğru yükseltilmektedir. Zira insan, nesnesini anlamak için onu “dünyasına” ve “tecrübesine” indirger. Hatta insanı diğer tüm canlılardan ayırt eden akletme melekesi de Tanrı söz konusu olduğunda bir tür indirgemektir. Allah'ın vahiy yoluyla insan ile konuşması ve vahyin bir “inzal” olduğu dikkate alındığında, zikrettiğimiz şeyin anlamı daha da belirginleşmektedir. Bu noktada salt bir tenzihten bahsetmenin ne derece zor olduğu iddia edilebilir.

“İnsanın insan oluşu cihetinden içinde çokluk bulunmayan bir şeyi idrak etmesi mümkün değildir.”⁶³ Dolayısıyla insana dair bu gerçeklik ıskalandığında ortaya çıkan anlatım, insanı yeterince “hesaba katmayan” bir diskura dönüşecektir. Elbette kastettiğimiz burada insan-merkezci bir tavrı fetişist hale getirip, Tanrı'yı belirlemek değildir. Sorgulamaya çalıştığımız şey, insan denilen varlığın tekdüze bir bakışla tüketilemeyeceği ve bütüncül yaklaşımlar dikkate alınmaksızın yapılan her türlü yorumun diğer bir gerçekliği sarf-ı nazar etme gibi bir şeye malul olduğuna dikkat çekmektir.

Aslında “Tanrı hiçbir şeye benzemez” dediğimizde dahi, O'nu başka şeylerle karşılaştırmaktayız. Mesela ağaca benzemez demek, en azından ağacın ne olduğunu bilmeyi gerektirir.⁶⁴

Sözelimi Nazzâm'ın, Allah'tan irade sıfatını selbeden yorumları ele alındığında, aslında O'nun tenzih kaygısı ile serdettiği ifadelerin, teşbihi tazammun edip etmediği meselesi oldukça dikkat çekicidir. Nitekim o, irade kavramını istek anlamında ele almak suretiyle, bu meyanda bir şeyi isteme

⁶³ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 22.

⁶⁴ Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God* (Leiden: Brill, 1964), 93.

veya dilemenin o şeyden yoksun olmayı gerektirdiğini vurgular. Hal böyle olunca Allah'a irade atfedilemez.⁶⁵ Mu'tezile mezhebinin *vücub alellah* ve *aslah* anlayışlarının teşbihî bir Tanrı tasavvurunun neticesi olduğu da zikredilmiştir. Bu iddia sahiplerine göre, Mu'tezile Allah'ın fiillerini insan fiillerini esas alarak değerlendirmiştir.⁶⁶ Tenzihî kaygı ile dile getirilen İbn Sînâ'nın Allah'ın cüzîleri bilmediği ya da cüzîleri küllî bir biçimde bildiği şeklinde dile getirdiği görüşün dahi teşbihi tazammun ettiği iddia edilmiştir. Sözgelimi İbn Rüşd, Allah'ın bilgisi söz konusu olduğunda, O'nun bilgisini nitelendirmek üzere cüzî ya da küllî terimlerinin kullanılmasının doğru bir metot olmadığını ifade etmektedir. Nitekim ona göre bu yaklaşım, Allah'ın ilmini insaninkine benzetmenin başka bir çeşididir.⁶⁷

Bu mezkûr örneklerden de anlaşıldığı üzere, neredeyse her tenzih aslında bir teşbihi ve o teşbihin de Tanrı'dan tenzih edilmesi süreçlerini izlemektedir. Buradan hareketle salt tenzihin mümkün olmadığı iddia edilebilir.

Bu söylediklerimizin birincil amacı, bir mezhebin kendi iç tutarlığına sadık kalmadığına dair bir tespit değildir. Asıl maksadımız, Tanrı hakkında konuşmanın "tenzih içinde teşbih" ve "teşbih içinde tenzih" ile mümkün olabileceğidir. Söze gelmeyi, söze getirmek olarak tavsif edeceğimiz bu durum, aşkın/müteâl olan Varlık'a ilişkin açıklamalarımızın mahdut olan tecrübe ve bilgilerimize dayalı olduğunu gösterme açısından önemlidir. Sınırlı olan varlığın sınırsız ve sonsuz olanı bilme çabası ve merakı, din dilinin kendine has "gerilimini ve yetersizliğini" ortaya koymada büyük bir etkindir denilebilir.

İmam-ı Maturîdî de bu hususun önemine dikkat çekerek Allah'ın isim ve sıfatlarını bütünüyle nefyeden ve "reddeden" filozofların dahi zatın bütün sıfatlardan selbedilmesini ve ta'til edilmesini benimsemediklerini dile getirmektedir. Zira hangi yöntem tercih edilirse edilsin zata bir mana nispet eden kimse ta'til anlayışından ödün vermiş demektir.⁶⁸ Salt tenzihin imkânsız oluşuna dair bu önemli tespit oldukça yerindedir. Nitekim mezkûr ifadelerden de anlaşılmaktadır ki O'nun ne olmadığına ilişkin "yüklemler" bir manada O'nun bütünüyle tenzih edilmesini mümkün kılmamaktadır. Son

⁶⁵ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 115.

⁶⁶ İsferyâinî, *et-Tebîr*, 101; Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 560.

⁶⁷ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 101.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 39.

tahlilde kayıtsızlık da mutlaklık da bir açıdan kayıttır.

O'na isim vermemeyi, O'nun hiçbir isminin olamayacağını iddia eden gruplar dahi bu görüşlerini ortaya koyarken, başka bir belirlenimden kendilerini ârî kılamamışlardır. Sözelimi Batınîler O'nun ismi yoktur demeleri ile birlikte "Allah, zatî ismi bulunmayan varlıktır." demek suretiyle başka bir isimlendirmeden kaçmamışlardır.⁶⁹

Salt tenzihî izahların bile mahza tenzih olamayacağına ilişkin başka bir örnek verecek olursak, Mu'tezile'nin selbî dilin savunucusu olarak nitelendirilmesi mümkün olsa da sözelimi Tanrı'nın adaletini, salah-aslah problemini, kötüyü yaratmayacağına ilişkin görüşlerini ve kulların özgürlüğü gibi meseleleri izah ederlerken açıklama biçimlerinin ve argüman olarak sundukları delillerin pek çoğu, gündelik dilden ödünç alınmak suretiyle inşa edilmektedir. Hatta bu yüzden Cüveynî, Mu'tezile'nin husun-kubuh anlayışını aktardığı bir yerde, onların da Allah'ın fiillerinde teşbihçiliğe varan ifadelerle sahip olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Zat-sıfat özdeşliği, ru'yetullah vb. konularda, "aşırı" tenzihî bir dili benimseyen bir mezhebin, Allah-alem ilişkisi içerisinde mütalaa edilebilecek Allah'ın adaleti meselesinde ise "dünya şartlarını/insan tecrübesini" Tanrı tasavvurlarına tatbik etmeleri dikkat çekicidir. Kutluer'in de belirttiği üzere İbn Sînâ'ya göre "Mu'tezile kelamcılarının Tanrı tasavvurlarındaki temel açmaz, onların 'tam anlamıyla yetkinlik' fikrine ulaşmalarını engelleyen gizli bir antropomorfizmdir. Sözelimi onlar, Tanrı'nın insandaki gibi bir irade veya ihtiyardan berî olduğu tespitinin, O'nun varlığına bir tür eksiklik getireceğini düşünmektedir. Halbuki -İbn Sînâ düşüncesi esas alındığında- O'nun insanlardaki gibi bir irade ve ihtiyara sahip olması gerçek bir eksiklik olurdu."⁷¹

Zaten haddizatında bir şeyi tenzih etmek o şeyi bazı şeylerden uzaklaştırmak, nezih kılmak, arındırmak ve ayrıştırmaksa⁷² kelimenin sözlük anlamı dahi bir nebze de olsa teşbihi çağrıştırmaktadır. İnsan, aklî melekesinin sınırlarını zorlamak suretiyle tasavvurunu, ne kadar yüce hale

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 121.

⁷⁰ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbü'rî Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* (Dâru'l-Vefâ, 2012), 1: 77-78; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, trc. Muhittin Bağçeci (Ankara: Kitabe Yayınları, 2016), 44-45.

⁷¹ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 183.

⁷² Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 518.

getirirse getirsin, Tanrı insanın en yüce tasavvurlarını bile aşmaktadır.⁷³ Tanrı'nın basit oluşunu esas alan ve bundan en ufak bir şekilde ödün vermemeye çalışan bir anlayışın, bize sunduğu Tanrı tasavvuru dahi Tanrı'nın zatına ve hakikatine arz edildiğinde, Tanrı'nın o tasavvurdan bile tenzih edilmesi icap etmektedir. Tanrı'nın "tenzih edilmekten bile münezzeh"⁷⁴ olduğuna ilişkin ifade, bu bağlamda anlamını bulmaktadır. Tanrı'nın zatının ancak kendisine malum olduğu nihaî kertede iddia edildiğinde, tenzih varacağı en son noktanın ne olduğu da doğal olarak müphemleşmektedir.

Bir teist Tanrı hakkında konuşmanın imkânı üzerinde yoğun fikrî çabalar neticesinde; tenzihî, temsilî ve teşbihî dili yerli yerinde kullandığında ve kullandığı dinî ifadelerde, özellikle de Tanrıya kemal sıfatları atfettiği yerlerde dahi, düşüncelerinin Tanrı'da bulunduğu halin her ne ise o olduğu anlamını aktardığı iddiasını taşımamaktadır/taşımamalıdır. Çünkü "biz, Tanrı'nın kemal sıfatlarının semantik sınırlarını yaratılmışlarda bulunduğu şekliyle biliyoruz."⁷⁵

Tanrı hakkında konuşmanın bir vechesi olarak teşbihî dili de en kaba anlamıyla ele alıp, bu tür bir anlatımı, olduğundan daha vülgarize etmek de doğru bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Doğrusu, teşbihî -yani insanî nitelikleri dile getiren- bir dil kullanmaksızın, Tanrı hakkında konuşmak neredeyse mümkün değildir.⁷⁶ Bizatihi dilin sınırlı oluşu da bunu kısmen de olsa doğrular niteliktedir. Tabi bunu demekle "kaba" bir teşbihî dilin, Tanrı hakkında en uygun bir dil olacağını iddia etmeyi amaçlamıyoruz. Günlük dilden aldığımız kelime ve kavramları sözlük anlamlarıyla, olduğu gibi, harfi harfine Tanrı'ya atfetmenin savunulacak bir yanı elbette yoktur. Böyle sınırlı ve lafzî bir dille tasavvur edilen Tanrı anlayışının, İslam'ın ulûhiyet anlayışıyla ilgisi kurulamaz. Bu olsa olsa paganist bir Tanrı tasavvuruna sahip inanışlarda yer bulur. Nitekim İslam düşünce tarihinde, katı insan-biçimci dili savunan Müşebbihe ve özellikle de Mücessime mezheplerinin ciddi bir düşünce ekolü olarak kabul edilemeyişleri ve tarihte tutunamayışları kuvvetle muhtemel bu sebeptir. Teistik dinlerin Tanrı anlayışında, katı antropomorfizm ile salt literal okumalar, kusurlu ve yetersiz olarak telakki edilmiştir. Tüm bunlara rağmen, "teşbihî dil, dinî açıdan mutlaka Tanrı'nın sonradan olanlara benzediğini iddia etmediği gibi; mantık

⁷³ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 30.

⁷⁴ Arabi, *Marifet Kitabı*, 154-155.

⁷⁵ Kuvancı, "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", 120.

⁷⁶ Koç, *Din Dili*, 58.

açısından da eğer Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz muhtevastından boşaltılmak istenmiyorsa bir yerde kaçınılmaz olmaktadır. İnsanların teşbihî terimler kullanmaksızın Tanrı'dan söz etmeleri mümkün değildir.”⁷⁷

Nasslarda geçen Allah'ın sevmesi, gazap etmesi, cezalandırması, salih amellerden hoşlanması, mahşer günü günahkarları hesaba çekmesi gibi, Allah'ın eylemlerinin beşer terminolojisine yapılan lafzî aktarımları, bize bildiğimiz dilsel kalıplarla vahyolunan ahlakî ilkelerin uygulanmasını umduğumuz sürece teşbihî dil kaçınılmaz bir sonuç olacaktır. Ancak, bu aktarımları merkeze alarak, tanımlanamaz olanı tanımlayabileceğimiz zehabına kapılırsak büyük bir hata ile karşı karşıya kalmış oluruz.⁷⁸

Yine tenzihin bile tenzih edilmesi olarak tabir edebileceğimiz bir yaklaşım olarak bazı suffiler, Tanrı'nın diğer tüm şeylerden farklı olduğunu söylemenin dahi teşbihî bir manayı tazammun ettiğini iddia etmişlerdir. Nitekim farklı olmak demek, bir yönüyle hem Tanrıyı hem de diğer mevcudâtı bir başlığın altına dahil edip, sonrasında aradaki farkı belirginleştirmek ve tefrik etmekten ibarettir. Oysaki bu iddiayı ortaya atan mutasavvıflara göre ise birbirinden ayrı müstakil iki varlık yoktur. Hal böyle olunca, ortada gerçek anlamda bir farklılık da olamaz.⁷⁹

İbn Teymiyye'nin istivayı kabul etmeyip, onu te'vil etmeyi vacip gören düşünürlere yönelttiği şu eleştirisi, “teşbihsiz tenzihin mümkün olamayacağı” iddiası açısından kayda değerdir. Nitekim ona göre, haberî sıfatlarda te'vili gerekli gören kimselerin, istivayı -tenzih ilkesine aykırı olmasından ötürü- selbetme ve nefyetme ameliyesinde teşbihe başvurduklarını iddia eder. Daha sarîh bir ifadeyle, ona göre istivayı te'vil edenlerin bu yaptıkları, teşbihî anlayışlarının bir neticesidir. Oysaki nassta geçen istiva, Allah'ın zatına izafe ettiği bir şeydir ve yaratılmışları da içine alan bir istiva manası nasstan çıkarılamaz. Allah'ın hiçbir şeye benzememesi ilkesiyle birlikte, O'nun istiva ettiğini te'vil etmeksizin kabul etmek, O'nun benzemez oluşuna halel getirmez.⁸⁰

Sonuç

Araştırma konumuz veya felsefî bir meselemiz olarak “Tanrı” hakkında konuşmak ile dış dünyada yaşadığımız varoluşsal sancı ve sevinçlerimizde hissettiğimiz “Tanrı” arasında farkın olması, gayet tabii iken, iki durumun birbirlerini yok sayan bir dikotomi olarak görülmemesi

⁷⁷ Koç, *Din Dili*, 70.

⁷⁸ Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*, 168.

⁷⁹ Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, 95.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 61-62.

gerektiğini belirtmeliyiz. Elbette bir “obje” ve bir kavram olarak anılan “Tanrı” hakkında, olumlu veya olumsuz tüm varsayımların konuşulması ve mesele ile ilgili argümantatif olarak bazı delillere başvurulması, oldukça doğaldır. Fakat Tanrı kavramını araştıran bireyin kendisi dahi sözgelimi en yakınlarından birisinin ölümü ile yüzleştiğinde, “hissettiği” ve “yüzleştiği” “Tanrı”, “ben-o” ilişkisinden ziyade “ben-sen” ilişkisini tesis ettiği bir varlık halini almaya başlamaktadır. Nitekim “Tenzihî dilin esas alındığı durumlarda, insan Allah’ın kuludur. Teşbihî anlatım söz konusu olduğunda ise insan, O’nun halifesi veya dostu olabilir.”⁸¹

“Tanrı ile alem arasında hakikat birliği bulunmadığı düşüncesi Tanrı’nın kadîm, alemin ise hâdis olduğu görüşünün zorunlu bir sonucudur. Bu düşünce esas alındığında, alem ile Tanrı’nın varlık tarzı açısından farklı oluşu, Tanrı ile alem arasında hiçbir niteleme ve yüklemlemenin arasında gerçek anlamda bir birlik bulunamayacağını içermektedir. İlim, kudret, irade ve hayat gibi niteliklerin Tanrı’da bulunuşuyla diğer mevcutlarda bulunuşu arasındaki ayrım niceliksel veya niteliksel değil, mahiyet olarak bir fark olduğu anlamındadır. Bu farklılığın en büyük çıkmazı veya sorunu Tanrı’nın zâtı, sıfatları ve alemle irtibatına dair icabî yüklemelerimizin belirginliğini yitirmesidir. Bu yaklaşım benimsendiğinde Tanrı’ya olumlu nitelemeler yapmamızın imkânı sürdürülebilir olduğu halde, bu sıfatların O’nda nasıl bulunduğu dair ifadelerimizin ise selbî olacağı söylenmelidir. Burada insan açısından O’nun zâtı bilinemez olduğu gibi aslında sıfatlarının künhü de bilinemez bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla ulaştığımız olumlu nitelemeler keyfiyet için içine dahil edildiğinde olumsuzlamaya evrilmektedir. Fakat buradan Tanrı’ya ilişkin tüm hükümlerimizin selbî olmak zorunda olduğuna dair bir çıkarımda bulunulmamalıdır. Sözgelimi bir kısım mütekellimûnun dile getirdiği “O şeydir; ama diğer şeyler gibi değildir.”⁸² derken kastettikleri bir varlığın tespiti anlamında icabi bir yüklemleme iken hâdis mevcutlardan başka oluşu ise selbî bir nitelemedir. Tanrı’nın bizim bilemediğimiz başka bir “şey” olması da olumlama değildir. Tanrı hakkında konuşurken olumlama yapıldığında devamında olumsuzlamaya başvurulur. Nihayetinde de O’nun bilinemeyeceğine ilişkin olumlu bir

⁸¹ Kuvancı, *Gazzâlî’ye Göre Din Dili*, 179.

⁸² Ebû'l-Hasen el-Eş'arî Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 154.

yükleme yapılır.”⁸³

Son olarak, O'nun hakkında konuşma söz konusu olduğunda zihnin ameliyeleri yeknesak bir şekilde tavsif edilemez. Belki de bunun için “teşbihte tenzih” ve “tenzihte teşbih” din dili mevzu olduğunda sıklıkla karşılaştığımız terkiplerdir.



Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AFFİFİ, Ebü'l-Alâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.

AKDAĞ, Özcan. *İbn Rüşd, İbn Meymun ve Aquinas Bağlamında Alemin Ezeliliği Problemi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

AKDAĞ, Özcan. *Tanrı ve Özgürlük: Gazâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

ARABİ, Muhyiddin İbn. *Marifet Kitabı*. Trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş. II. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

BOR, İbrahim. *İlahi Kelam'ın İmkân ve Tabiatı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

CHITTICK, William. *Varolmanın Boyutları*. Trc. Turan Koç. III. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-

⁸³ Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 15-17; İbn Sînâ, *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, 228.

- Nîsâbü'rî. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 2012.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*. Trc. Muhittin Bağçeci. Ankara: Kitabe Yayınları, 2016.
- DEMİRLİ, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008): 25-44.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî. *İlk Dönem İslam Mezhepleri-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. Trc. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- EVKURAN, Mehmet. "Vahiy Teolojisi Açısından Tanrı-İnsan İlişkisi". *Eskiyei Dergisi*. 19 (2010): 47-54.
- FERRE, Frederick. *Din Dilinin Anlamı*. Trc. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed. *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi (Me'ânî) Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.
- İbn MEYMÛN. *Delâletü'l-Hâirîn*. Trc. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn SÎNÂ. *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013.
- İbn SÎNÂ. *İhlâs Sûresi Tefsiri*. Trc. Ahmet Hamdi Akseki. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.
- İbn SÎNÂ. *Metafizik*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn TEYMİYYE. *Tevhid Risalesi*. Trc. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İbnu'l-ARABÎ, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2008.
- İbnu'l-ARABÎ, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Trc. Ahmed Avni Konuk. 4 Cilt. İstanbul, 2010.
- İSFERÂYİNÎ, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tebşîru fî'd-Dîn ve Temyüzü'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012.
- KENNY, Anthony. "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Fatih Topaloğlu 13/2 (2013): 229-241.
-

- KOÇ, Turan. *Dilin Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- KOÇ, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Sadredin Konevî ile Nasireddin Tûsî arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- KUTLUER, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- KUVANCI, Cenan. *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016.
- KUVANCI, Cenan. "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı". *Bilimname*. XXXVIII (Şubat 2019): 103-124.
- MACÎT, Nadim. *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- NABLUSÎ, Abdulganî. *Âriflerin Tevhidi*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- PLANTİNGA, Alvin. *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?* Trc. Mehmet Sait Reçber. III. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- PLOTİNUS. *Enneadlar*. Trc. Zeki Özcan. Bursa: Asa kitabevi, 1996.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *El-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, 1986.
- REÇBER, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 59-78.
- REÇBER, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi El Kitabı*. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- REÇBER, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- SHEHADI, Fadlou. *Ghazali's Unique Unknowable God*. Leiden: Brill, 1964.
- ŞEHRİSTANÎ, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *Milel ve Nihal- Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- TATAR, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar". *Din Dili*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları,

2015.

TEHÂNEVÎ, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*. Thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

TOKTAŞ, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

TUĞLU, Nuri. "Teşbih ifade Eden Rivayetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Maturîdî'nin Yaklaşımı". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (t.y.): 203-217.

TÜRKER, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008): 1-23.

USLU, Ferit. "Agnostisizm". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2012): 5-28.

YAVUZ, Yusuf Şevki. "Teşbih". *DİA*. 40: 558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

YAVUZ, Zikri. "Din Dili". *Din Felsefesi El Kitabı*. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.


YEŞİLYURT, Temel. *Söz'ün Anlamı Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

YEŞİLYURT, Temel. *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*. Malatya: Kubbe6 Yayınları, 2001.

ZERKÂN, Muhammed Salih. *Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963.



IS TRANSCENDENTALIZATION POSSIBLE WITHOUT ANTHROPOMORPHIZATION?: POSSIBILITY AND CRITICISM OF NEGATIVE THEOLOGY

 Muhammet ÇİFTÇİ^a

Extended Abstract

“Talking about God” is a very considerable issue in understanding and making sense of many issues as a determinant of theological language and which approach is adopted in this regard. For example, the various attitudes of Kalam sects on the subjects such as God's essence and attributes, tawhid, justice, freedom of man, fate-accident are actually the results of their imagination about God. When we elaborate on this point a little more, for example, Ash'arî, who takes “omnipotent” to the center, determines whether the Mâturîdî, which determine “wisdom” as the basic concept, and the Mu'tazila imams that determine “justice” and “tawhid” as paradigmatic concepts, and their preferences on these issues are mentioned above. It has a role that determines its explanations. From this point of view, it can be argued that talking about God is a central issue of Kalam and Philosophy.

The terms we use about God are necessarily related to the limitations of our strength and expressions. The most important reason for this is that our words belong to the world and our experiences. Therefore, it can be said that the qualifications we make about Him are not the names of Him, but the words that aim to raise our understanding. This "deficiency / defect" becomes evident when words that cannot fully represent the object even in the human plane are transferred / applied to the transcendental.

It is quite natural that the language of religion has its own questions and problems. Given the fact that what is talked about is unlimited, speech and word is limited, it is necessary to say that talking about God has various

^a Res. Asst. Ph.D., Erciyes University, mciftci@erciyes.edu.tr

dilemmas / problems / difficulties. As such, in the tradition of thought, many approaches / proposals related to talking about Him were developed, especially in the fields of philosophy, Kalam and Sufism.

In our article, we will try to deal with criticism, which is one of the suggestions put forward about the subject named as the language of religion or theological language, and briefly addressed the discerning language, which is the primary language adopted by the tradition of Philosophy and Kalam. The main issue of this study is to raise a few questions about whether or not a completely different language is possible from the organization and to try to find answers to these questions.

According to the negative theology, which defends that talking about God is possible only through negation, God is “completely different” and “unique” in every way. There is no way to literally attribute any word to God as a predicate. Even all the positive qualifications are missing when it is about Him. None of the predicates used about the most sublime reality suggests any belonging to any kind of ordinary good and great things, no matter how good and great. What we will positively attribute about Him can only assume the task of expressing His reality. Because He is above everything, any noun or adjective cannot encompass and limit Him. At most it can be said what He is not.

The following questions were raised as an objection against the advocates of the negative theology. Don't all the negative attributes attributed to God, for example, and all the qualifications about what He is not, in one sense, evoke the possibility of using a positive language about Him? Doesn't claiming God cannot be known actually imply that something about Him is partially known. As a matter of fact, we should not have known that He cannot be known, if only negative theology was possible as claimed.

One of the objections raised related to negative theology is that saying that only something is not, does not give a clear statement about what that thing really is. Saying just what an entity is not about an entity cannot guarantee that we will understand that entity and achieve a certain conception about it. Moreover, it allows us to conclude that the entity we talk about is unknown. When we bring this to talking about God, we can see that our claims carry risk of ending up with agnosticism.

Apart from these, in terms of talking about God, it is also suggested to pore or fall into silence in addition to apophatic, anthropomorphic, analogical, metaphorical, and symbolic languages. Avoiding saying anything positive or negative about a topic and choosing to keep quiet instead actually may be a

preference given after many stages. It is actually a preference given after many phases to avoid saying anything positive or negative about a subject and prefer to be silent instead. Although it seems possible to talk about the absurdity of the act of silence at first glance, after all speech attempts, the preference of hesitation as a result of the discovery of the meaninglessness of speech seems to be an attitude to be considered.

Each negative predicate firstly follows “tashbîh” (assimilation/making similar) and then follows the processes that exonerate “tashbîh”. When the transcendence of the transcendent Being is expressed, even the transcendence of Him is "lowered" to the immanent realm and the issue is raised from there to transcendent again. Because the human reduces it to his own "world" and "experience" to understand his object. Considering that God speaks to man through revelation and that revelation is an “descent” the meaning of what we mention becomes clearer. At this point, it can be argued how difficult it is to speak of a pure apophasis. In fact, even when we say “God resembles nothing”, we compare Him with other things.

Keywords: Kalam, Talking About God, negative theology, anthropomorphism, analogy.



Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

3. Competing interests:

The author declares no competing interests.



ARİSTOTELES'İN EYLEM TEORİSİNDE DOĞA, TOPLUM VE TANRI*

 Sedat DOĞAN^a

Öz

Aristoteles tevarüs ettiği teorik birikimi bilimsel bir duyarlılıkla işlevselleştirmek suretiyle özgün bir felsefe kavrayışı geliştiren ve özelde Batı düşünce geleneğine belirli bir rota çizen kurucu bir figürdür. Bu doğrultuda Metafizik'te felsefe tarihçisi kimliğiyle, tevarüs ettiği birikimi, geliştirdiği bilimsel açıklamanın materyali olarak değerlendirmiştir. Böylece bu birikim içinde muhtelif türevleriyle karşımıza çıkan üç ilkeyi, açıklayıcı bir çerçeve olarak hiyerarşik bir birlik içinde formüle etmiştir. Bu müdahale, Aristoteles öncesi birikimin otantik bağlamı içerisinde anlaşılmasını zorlaştırmakla birlikte, geliştirmiş olduğu "bilimler sistemi olarak felsefe" kavrayışının inşası için işlevsel olmuştur. Temeli mantık, tematik yapısı ise bilimlerin sınıflandırması aracılığıyla kurulan bu sistemin açıklayıcı ilkeleri ise hiyerarşik bir birlik içinde bulunan indirgenemez üçlülerdir. Bu üçlüler literatürde genellikle retorik ve politika ile ilgili tartışmalarda "pathos, ethos, logos" olarak dikkate alınmıştır. Oysa farklı türevleri bulunan bu üçlü, terim veya fikir olarak Aristoteles'in eylem teorisini teorik ve pratik bağlamları açısından karakterize etmektedir. Gerçekten de eylem sorunu ilk bakışta genelde pratik felsefe, özelde ahlak felsefesiyle sınırlı düşünülmesine rağmen Aristoteles'te teorik bağlamlara sahiptir. Aristoteles'in eylem teorisini dikkate alacağımız bu çalışmada üçlü açıklayıcı ilkeleri "doğal, toplumsal, Tanrısal" şeklinde kullanacağız. Bu çalışmanın amacı, Aristoteles'in eylem teorisinin genel bir betimlemesi yoluyla, genelde pratik felsefesine, özelde eylem teorisine ilişkin indirgemeci yorumlara karşı, "açıklayıcı ilkeler olarak çeşitli türevleri bulunan indirgenemez üçlünün hiyerarşik bir birlik içinde Aristoteles felsefesini karakterize ettiği"ni göstermeye çalışmaktır. Bunun için Aristoteles'in eylem teorisini "eylemin doğası", "yönelimsel güçler" ve "eylem motifleri" başlıklarıyla ele alacağız. Göstermeye çalışacağız ki Aristoteles tevarüs ettiği birikimden farklı olarak felsefeyi bilimler sistemi olarak yeniden kurma girişiminde doğal, toplumsal ve Tanrısal olan arasında indirgemeci bir seçim yapmaksızın hiyerarşik bir birlik kurmaktadır.

* Bu çalışma, ilk yazarın "*Aristoteles ve Kant felsefesinde faillik sorunu*" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, sd_dogan@yahoo.com

Anahtar kelimeler: Felsefe Tarihi, Aristoteles, Eylem Teorisi.



THE NATURAL, THE CUSTOMARY, AND THE DIVINE IN THE ARISTOTLE'S ACTION THEORY

Aristotle is a founding figure who alters the comprehension of philosophy by inheriting the theoretical accumulation of knowledge he gained with scientific sensitivity and by particularly forging a new path to the tradition of Western thought. In line with this role and as a historian of philosophy in *Metaphysics*, he assessed the accumulation of knowledge he inherited as the material for the scientific explanation he developed. This assessment caused comprehension of the previous theoretical accumulation of knowledge in its authentic context to be difficult; however, it was functional in terms of the construction of Aristotle's project of "philosophy as system of sciences", which was first articulated by him. The explanatory principles of this system, whose basis is established through logic and whose thematic structure is established through the classification of sciences, are the irreducible trio which have a hierarchical unity. This three principle is commonly regarded as pathos, ethos, and logos in rhetoric and politics. However, this trio, which has a few derivatives, characterizes his project by term or idea. In this study, where we explore Aristotle's theory of action, we will employ the relevant trio as "the natural, the customary, and the divine". At first glance, the problem of action is thought to be limited to practical philosophy in general and moral philosophy in particular but for Aristotle, this problem expands to all philosophical disciplines. So the aim of this study is to contribute to the claim that hierarchical unity of irreducible trio characterizes Aristotle's philosophy by a general portrayal of Aristotle's theory of action. Therefore, we will approach Aristotle's theory of action thematically through the issues of "nature of action," "powers of soul," and "action patterns." We will attempt to demonstrate that contrary to the accumulation that Aristotle inherited, he does not make a reductionist selection between the natural, the customary, and the divine in his attempt to re-establish philosophy as a system of sciences; rather, he establishes a hierarchy...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Metafizik'te insanın doğal olarak sahip olduğu üç etkinlik türü olan *bilme, yapma ve yaratmaya* mukabil felsefe disiplinleri *teorik, pratik ve*

poietik olarak sınıflandırılır.¹ Teorik bilimler ilkeleri başka türlü olmayacak zorunlu varlıkları konu edinmek bakımından pratik ve *poietik* alandan ayrılır. Pratik ile *poietik* alanlar ise genelde eylemde amacın etkinliğe içsel, üretimde ise amacın etkinliğe dışsal olmasıyla birbirinden ayırt edilir. “Yaratmanın kendisinden değişik olan bir hedefi vardır, eylemin olamaz; çünkü iyi eylemin kendisi hedefdir... Eylemlerin ilkeleri yapılan şeylerin ereksel nedenleridir”.² Peki, Aristoteles felsefesi bağlamında gerek insanın üç etkinlik türü, gerekse mukabil üç düşünsel alan arasında kategorik bir ayırım yapılabilir mi?

Her bir etkinlik türü ve mukabil düşünsel alanlarda “üçlü açıklayıcı ilkelerin hiyerarşik birliği” devrededir. Aristoteles felsefesi, literatürde retorik ve kısmen politika ile ilgili tartışmalarda genellikle *pathos*, *ethos* ve *logos* olarak öne çıkan üçlü bir açıklayıcı çerçeve ile karakterize edilir.³ Oysa söz konusu üçlünün Aristoteles metinlerinde terim veya fikir olarak bulunabilecek “doğa, alışkanlık, akıl”; “zorunluluk, eğitim, öğretim”; “haz (onur, zenginlik), erdem, mutluluk”; “dışsal iyi, içsel iyi, en yüksek iyi” gibi türevleri sayılabilir. Bu çalışmada ilgili üçlüleri, metinlerinde bir fikir olarak tespit edilebilecek olan “doğal, toplumsal, Tanrısal” türeviyle dikkate alarak söz konusu açıklayıcı çerçevenin, Aristoteles’in eylem teorisi açısından tüm felsefesine genişlediğini göstermeye çalışacağız.

Bilme, yapma ve yaratma etkinlik olmasına rağmen yalnızca yapma teknik bakımdan eyleme karşılık gelir. Pratik bilimler bağlamında etkinlikte amaç bilgi değil, eylemdir; eylemin nedenlerinin bilgisi ise büsbütün teorik kıyasa dayanmadığından bu alanda kesinlik aranmaz. Yani pratik bilimlerde gözetilmesi gereken şey zorunluluk değil, durumsallıktır: “...gereklenleri,

¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1061b17-32; 1064a1-b15. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 1139a26-28.

² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140b8-17. Amacın etkinliğe içsel veya dışsal olması durumu, yorumcular arasında tartışma konusu olmuştur. Ackrill bu ayrımı üretim etkinliğinin sonucunda ortaya bir eser çıkmasına, eylemin sonucunda ise çıkmamasına bağlarken; Kraut ise aynı ayrımı değeri kendisine dışsal ve değeri kendisine içsel olan şekilde belirler. N. Murad Omay, “Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı” (Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2010).

³ Bu üçlü, genellikle politika ve retorik ile ilgili literatürde kullanılmakla birlikte biz Aristoteles felsefesini karakterize ettiği fikrine katkı sağlamayı amaçlıyoruz. Politika ve retorikte örnek metinler için bkz. Antoine C. Braet, “Ethos, Pathos and Logos in Aristotle's Rhetoric: A Re-Examination”, *Argumentation* 6, sy 3 (1992): 307-20, <https://doi.org/10.1007/BF00154696>. James Bernard Murphy, “Nature, Custom, and Reason as the Explanatory and Practical Principles of Aristotelian Political Science”, *The Review of Politics* 64, sy 3 (2002): 469-96, <https://doi.org/10.1017/S0034670500034987>.

gerektiği kadar, gerektiği şekilde, gerektiği zaman...”.⁴ Özellikle eylemin ahlakiliği açısından meseleye bakıldığında görülür ki failliğin ölçütü; faile eylemi nedeniyle övgü ya da yergi atfını meşrulaştıran bir tür sorumluluğun bulunmasıdır.⁵ Bu zemin açısından da söz konusu üçlüler devrededir; çünkü Aristoteles’e göre işlevini sırf *doğal zorunluluk*la yerine getiren varlıkların aksine insan, eylemi *alışkanlıkla* yerine getirir ve bu alanda nedenlerin bilgisine eriştiğinde kendisine *bilgelik* atfedilebilir.⁶ Fakat muhtelif yorumlar, Aristoteles felsefesinin bu karakterini dikkate almadığı ölçüde, bu felsefenin bazı temel problemlerini genellikle bu üçlüden birine indirgeyerek açıklama yoluna gitmiştir.

Konumuz bağlamında bu hususu gözlemleyebileceğimiz tartışma alanlarından biri ahlakın kaynağı problemidir. Eylemin ilkelerinin kaynağı sorunu literatürde “ahlakın kaynağı” olarak dikkate alınmaktadır ve burada özellikle *Nikomakhos’a Etik* bağlamında önemli tartışmalar yürütülmüştür.⁷ İlgili yorumlara bakıldığında indirgemeci eğilimler göze çarpar –ki bu eğilimler “doğal, toplumsal, Tanrısal” üçlüsüne mukabil “natüralist, komüniteryan, teolojik” olarak tasnif edilebilir. Fakat göstermeye çalışacağımız gibi belirlediğimiz üçlüden ilki diğer ikisinin, ikincisi ise üçüncüsünün olanak koşulu olmakla birlikte insanın nihai amacı açısından aralarında bir hiyerarşi bulunur ve insanın nihai iyisi açısından arzu edilen üçüncüsüdür. Dolayısıyla insan için Tanrısal olan ne doğaya aykırı veya aşkın bir deneyim ile ilgilidir ne de bu deneyimin topluluk hayatı dışında gerçekleşmesi mümkündür. “Töz-ilinek metafiziği” şeklinde kodlanan Aristoteles felsefesinde, töz ile asıl kastedilenin bireyler olduğunu biliyoruz ki insana özgü ruh ile ilgili yürüttüğü tartışma, hem toplumsal hem de Tanrısal olanın doğal olan esasında olanak bulduğunu gösterir.

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1119b17.

⁵ Aristoteles bunu zor ve bilgisizlik durumlarına ilişkin analiziyle ortaya koyacaktır. Ayrıca bkz. Daniel Westberg, *Right Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 15. Sorumluluğun nedensel/fiziksel ve normatif/ahlaki olmak üzere iki boyutu bulunduğu ikinci literatürde açık ya da örtük biçimde tespit edilmiştir. Jozef Müller, “Agency and Responsibility in Aristotle’s Eudemian Ethics”, *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* 60, sy 2 (2015): 206-51. Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, ve Ertürk Demirel (Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2015).

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 986a3-7. Bir karakterin yaratılması dışsal güçlerin bir form vermesi şeklinde değil, erdemli insanın yardımıyla ve failin potansiyel olarak sahip olduğu bu forma kendi içsel güçlerinin bir sonucu olarak erişmesidir. Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), 135-36.

⁷ Türkçede bu konudaki muhtelif görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele alıp karşılaştıran önemli bir çalışma için bkz. Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı Problemi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

Bu arka plana dayanılarak makalenin amacı, Aristoteles'in eylem teorisinin "indirgenemez üçlülerin hiyerarşik birliği" zemininde açıklanabileceği şeklinde belirlendi. Bu amaca binaen, genellikle yapıldığı üzere temel argümanı problemle ilgili mevcut Aristoteles yorumlarının eleştirel değerlendirmesi yoluyla verebilirdik. Fakat temel argüman gereği ilgili yorumlar tamamen bertaraf edilemeyeceğinden, makalede temel argümana dayalı bir yorum çerçevesinde alternatif bir kurgu veya betimleme sunma yoluna gidilmiştir. Belirtilen amaç ve yöntemle Aristoteles'in eylem teorisi, "eylemin doğası", "yönelimsel güçler" ve "eylem motifleri" temaları aracılığıyla üç bölüm halinde betimlenmiştir.

A. Eylemin Doğası

Bu bölümün amacı eylemin doğası sorununun pratik felsefeyle sınırlı olarak anlaşılmasının mümkün olmadığına ve böylece henüz eylemin mahiyetinin bile belirlenen üçlü ile ilişkisine işaret etmektir. Yukarıda geçen "eylemlerin ilkeleri, yapılan şeylerin ereksel nedenleridir" ifadesinden ve aşağıdaki tartışmadan görülebileceği gibi bedensel harekette gözlemleyebildiklerimiz belirli ilkelerin cisimleşmesiyle ilgilidir ve bu hususun bazı teorik (fizik ve metafizik) bağlamları bulunur. Böylece eylemin açıklayıcı ilkeleri olan doğal, toplumsal ve Tanrısal olan arasında hiyerarşik bir birlik olduğu bu bağlamlar aracılığıyla gösterilebilir.

Aristoteles'te biyoloji ve psikoloji dâhil olmak koşuluyla fiziğin konusu, hareket ve sükûnet ilkesini kendisinde taşıyan töz olarak ifade edilebilir. "Fizik belli bir varlık cinsi ile (yani hareket ve sükûnetinin ilkesini kendisinde taşıyan tözle) ilgili olduğuna göre ne pratik, ne de üretkif (yaratıcı) bir bilim olmadığı açıktır".⁸ Yani doğa biliminin konusu, değişme içinde olmak bakımından var olanlardır; çünkü doğa, değişme içinde olan varlıkların içsel hareket ve sükûnet ilkesi olan bir formdur. Doğa tıpkı bir sanatçı gibi, fakat nedenlerin içsel olduğu ve kusurun minimal olduğu bir sanatçı gibi çalışır.⁹ Doğa bilimin pratik ve üretkif alandan ayrıştırılması eylem sorununu teorik disiplinlerden dışlar gözükmesine rağmen bu durum eylemin ahlaki yargısıyla sınırlıdır. Zira failliğin kök kavramları geriye doğru fiil, hareket (*kinesis*) ve değişmedir (*metabole*). Böylece eylemin üç teorik bağlamı bulunur: Madde-form, olanak-etkinlik, telos.

Bu üç bağlam değişme ve hareketle ilgili teoriyle de örneklenebilir. Aristoteles doğal varlıkların dışsal etkilerle bazı değişme türlerine maruz kalabileceği gerçeğini elbette gözden kaçırmaz. Fakat sırf bu tür bir

⁸ Aristoteles, 1025b17-20.

⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 81.

etkileşime/ilişkiselliğe dayalı bir bilim olsaydı modeli matematik ve ilkesi de fail neden olurdu. Oysaki Aristoteles *Metafizik*'te hem matematiğe dayalı düşünme hem de fail neden merkezli açıklamalara karşı ciddi uyarıda bulunur.¹⁰ Zira doğa, maruz kalma türünden bir değişme ile değil, doğal nesnelerin özelliğinden kaynaklanan değişme türü ile irtibatlıdır. "Hareket olanak halinde bulunanın olanak halinde bulunmak bakımından etkinlik haline geçmesidir".¹¹ Yani hareket dört değişme türünden üçünü kapsayan geniş bir inceleme alanına sahiptir: Oluş ve yok oluş, niteliksel değişme, niceliksel değişme ve yer değiştirme. Hareket oluşta ve yok oluşta olduğu gibi var olanların özsel nitelikleri bakımından gerçekleşmez; hareketin zorunlu koşulu, hareket etmeyen başka bir ilkedir. Aristoteles'in evren kavrayışında Tanrı'nın "hareket etmeyen hareket ettirici" olmasının nedeni de budur.¹² Olanak halinde bulunmak, ilgili niteliğe doğru değişebilme imkânına işaret eder. Olananın gerçekleşmesi, hareket yoluyla olur ve geçiş tamamlandığında olanak halinde olan etkinliğe çıkmış olur. Hareket tamamlanmamış fiil; fiil ise tamamlanmış harekettir denilebilir.¹³ Bu zeminden hareketle üç teorik bağlama kısaca bakabiliriz.

Metafizik'te tanımın birliği, cins ve (türsel) ayrımların birbirinden ayrılmazlığı ile açıklanır: Cins, ayrımların maddesi olup her ayırım da bir sonraki ayırımın maddesidir. Örneğin hayvan cins, insan tür, ayırım ise düşüncedir; yani olanaklar toplamı olarak maddi olanı cins temsil ederken, birincil tözler olarak insan tekleri "düşünme ayırımı dolayısıyla tür olarak insan altında "bir"leşirler.¹⁴ Bunun anlamı insani eylemin diğer var olanlardan ayrı bir boyuta sahip olması gerektiğidir. Madde-form teorisinin pratik bilimler açısından önemi, düşünce ile eylem ve ruh ile beden ilişkisinde ayrıca açığa çıkar. Düşünce ile eylem arasındaki ilişki yukarıda kabaca değinildiği gibi eylemin, ifadesini yargı formu içinde bulan bir ilkeyi cisimleştirmesi olgusuyla ilgilidir. Yani failin eylemi ile onun içsel güçleri arasındaki ilişki, teorik ifadesini madde ile form arasındaki ilişkide bulur. Ruh ile beden ilişkisi için bu durum daha açıktır. "Ruh, olanak (*dynamis*) halindeki doğal organik cismin ilk etkinliğidir (*entelekheia*)."¹⁵ Fakat bitkisel, hayvansal ve insani ruh açısından farklı olanaklar, dolayısıyla farklı

¹⁰ Bu durum, hem matematik hem de fail neden ile irtibatlı olarak gelişen modern doğa bilimin neden Aristotelesçiliğe karşı geliştiğine dair açıklamaları destekler.

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 257b6-7.

¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014).

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 1048a25-1048b35, 1065a20-21. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kambalçı Yayınları, 2011), 137.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1074a33-35.

¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a27-b1.

etkinlikler söz konusu olacaktır. Bu durumda madde-form ayırımına dayanan hayvan-insan ilişkisi bir sınıra dayanır ve insan için özgül bir etkinlik alanı açılır. Şu halde eylemin doğası sorunu, fizik ve metafizik açıdan ikinci düzeyde olanak-etkinlik ayırımıyla ilgilidir.

Aristoteles'in faillik kavrayışının arka planını oluşturan ikinci teorik bağlam, olanak (*dynamis*) ve etkinlik (*energeia*) ayrımı, işte bu çerçevede denkleme dâhil olur. Olanak karşısında etkinlik, bir şeyin karakteristik işini yerine getirmesi, içsel-amacına-uygun olanı gerçekleştirme demektir. *Energeia* kavramının kökünde yer alan *ergon* terimi, Aristoteles'te "karakteristik iş" anlamına gelir. Dolayısıyla *energeia*, içsel amacına sahip doğal bir var olanın bu amaca uygun etkinliğidir. Aristoteles bir şeye doğal dediğinde köklerden çok uçlara atıfta bulunuyor demektir; yani bir şeyin doğası onun *ilk-durumu* ile değil *son-durumu* ile daha yakından ilgilidir. Eğer doğal düzeni sekteye uğratacak olağandışı bir etki ortaya çıkmazsa bir tohum doğasında olanı, yani gelişiminin nihai formunu edinebilir.¹⁶ Pratik bilimlerin olumsuzluğu alanı olması ile buradaki yaklaşım birleştirildiğinde, insanın kendi karakteristik işini gerçekleştirme sorununun zorunluluk ve doğa bilimi alanından taşıdığı görmek gerekir. Zira insan türü söz konusu olduğunda olanakların içsel-amaca uygun gerçekleşmesinin koşulu toplumsal birliktelik olur ki Aristoteles'in etik tartışmasını politikaya hazırlık niteliğinde görmesinin nedenlerinden biri budur. Böylece insan eylemleri doğal zorunlulukla değil, eğitim yoluyla kazandığı alışkanlıklar sayesinde olumsuz olarak bazı ilkeleri cisimleştirir (öğretim yoluyla değil). Olumsuzluk nedeniyle eylemin boşlukta salınım gösteren bir şeye dönüşme riski, Aristoteles'in üçüncü analiz biçiminde eylemin formel bir bağlama taşınmasıyla çözülür.

Böylece gündeme gelen üçüncü teorik bağlam *telos* fikriyle ilişkilidir. Teorik kıyasın temel yapısında birinci ve ikinci öncül bilimlerin verilerinden edinilmiş kesin ve zorunlu önermelerdir ve sonuç önermesi bu öncüllerden zorunlu biçimde çıkar. Pratik kıyas ise genellikle öncüller ortak toplumsal yargılara ve deneysel bir olguya karşılık gelir. Bu öncüllerden zorunlu olarak çıkması beklenmeyen sonuç ise bir önerme değil, eylemdir.¹⁷ Düşünme ve eylem ilişkisi sorunuyla ilgili bir pasajda Aristoteles, "insan bu noktada bir

¹⁶ Aristoteles, 412b21-28. *Poietika*'daki tragedya analizi bile bir yetkinleşme öyküsünden ibarettir. Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları*, çev. Y. Onay (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006), 46.

¹⁷ İlkeler yargısal ifadelerdir ve eylem de bir ilkenin cisimleşmesi olarak kabul edilebilir. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011), 83.

ilkeye göre hareket eder”¹⁸ ifadesiyle sonuç önermesinin pratik akıl yürütme sonucunda eyleme götüreceği ilkeyi verdiğini ima eder. Pratik akıl yürütmede ilk iki öncülden sonuç “teorik” olarak zorunlu biçimde çıkar; zorunlu olmayan şey, bir eylem olan bu sonucun uygulanmasına ilişkindir. Her durumda pratik kıyas Aristoteles’in eylem teorisi için hayati öneme sahiptir, çünkü arzu ile eylem arasındaki ilişkinin mantıksal ve psikolojik açıklamasını verir.¹⁹ Düşüncenin işletilmesi onun “nihai iyi”sidir ki bu terim “telos” kavramıyla özdeş bir kullanıma sahiptir. Canlı varlıklarda amaç, doğa (*physis*) tarafından verilen ve canlının nihai formunu ifade eden şeydir. Böylece insan için de doğanın öngördüğü bir amaç bulunur ve bu kavrayış Aristoteles’in failik sorununa getirdiği çözümün anahtarıdır. Şu halde etiğin temel sorunu olan ve insanın türsel amacına ilişkin Aristotelesçi mutluluk (*eudaimonia*) kavrayışının kökleri metafiziğe kadar uzanır. *Entelekheia* terimi *telos* teriminden türetilmiş olup *içsel-ereğe-sahip-olma* anlamına gelir. Bu kavramın fiil olarak alınmasının nedeni olanak halinde olan cisme etkinlikte (*energeia*) bulunma yetisi vermesidir. Böylece ruh, doğal canlı cisimlerin canlılık ilkesi olarak onları içsel bir amaçla biçimlendirir. Bu da ruhun canlı cisimlere bir etkinlik yeteneği kazandırdığı, onlara türe özgü işlerini ya da karakteristik işlevlerini (*ergon*) verdiği anlamına gelir. İşlev kavramı bağlamında Aristoteles, edilginlik ile etkinlik arasında öyle bir ilişki kurar ki işlevini yitirmiş bir şeyin artık o şey olarak anlaşılması olanaksız olur.²⁰

Bu üç bağlam aracılığıyla eylemin doğasına ilişkin açıklamanın hem doğayı, hem doğa zemininde olanak bulan toplumsal birliği ve nihayet bunlar aracılığıyla söz konusu olan Tanrısallığı birer açıklayıcı ilke olarak gerektirdiği görülebilir. Şimdi benzeri bir çerçeveyi, eylemin başlangıç ilkesi olarak failin içsel güçleri aracılığıyla göstermeye çalışacağız.

B. Yönelimsel Güçler

Bu bölümün amacı eylemi mümkün kılan ruhsal güçlerin, insan doğasında kök bulduğunu; arzunun eylemin faile matuf başlangıç ilkesi olduğunu, eylemin tercih aracılığıyla toplumsallığa ve doğa ile toplum zemininde akıl aracılığıyla Tanrısallığa bağlandığını göstermektir. Yönelimsel güçler ifadesini, eylem ilkesi olarak ruhun yetileri veya güçleri

¹⁸ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, 701a.

¹⁹ Westberg, *Right Practical Reason*, 17.

²⁰ Bu konudaki fizikalist ve işlevselci yorumlar için bkz. Omay, “Aristoteles’te İnsanın Nihai Amacı”.

anlamında kullanıyoruz.²¹ Zira Aristoteles eylem dolayımıyla failliğin ilkesi olarak ruha açık göndermelerde bulunur:

“Çünkü gerçekte istenen şey hareket ettirir (...) Hareket ettiren tek bir ilkenin, isteme yetisinin olduğu aşikârdır.”²²

“Bir sonuca varmayacağını düşünen hiç kimse, bir şey yapmaya kalkmaz.”²³

“Yapılan (pratik) şeylerde ise ilke, yapanda bulunur. O, akıllı seçim(dir)... Çünkü yapılanla seçilen aynı şeylerdir.”²⁴

“Ruh, olanak halinde bulunan doğal organik cismin ilk etkinliğidir.”²⁵

Ruhun yönelimsel güçleri beslenme, duyum, tahayyül, arzu ve düşünmedir.²⁶ Aristoteles bu güçlerle irtibatlı olarak ruhun üç formunu ayırır: Besleyici ruh, duyusal ruh ve akılsal ruh. Ruhun üç formunun akılsallık yoluyla birbirinden ayırt edildiği de olur: Akılsal olmayan yan, akılsal olan yan ve akılsal ruha uygun olabilen yan.²⁷ Üçüncü durumu açıklamak için babanın öğüdünü dinleyen çocuk örneğiyle arzunun, aklın yoluna girebilme olanağını açıklar. Şimdi arzu, tercih ve akıl arasındaki ilişkiye biraz yakından bakacağız.

Duyu yetileri hayvanlarda kendi aralarında da hiyerarşik bir ilişkiye sahip olan duyumu, duyum ise algıyı ortaya çıkarır. Bu nedenle algılama yoluyla nesnenin formunu alma sonucunda algının, hayvanlarda yönelim veya kaçınma tepkisi oluşturacağı açık. Şu halde duyusal ruhun hayvanlarda etkinliğe getirdiği özgül fiil, duyumun dolaylı sonucu olan harekettir. Dolaylı diyoruz, çünkü hareketin yakın nedeni algı değil, arzudur; yani hareket, algılamanın zorunlu olarak kendisiyle birlikte bulunduğu önce imgelem (*phantasia*) ve sonra da arzu (*oreksis*) yetisinin sonucudur. Hayvanlarda hayal gücü ve onun sonucu olarak iştahın devrede olduğu hareketlere isteyerek yapılan, diğerlerine ise isteyerek yapılamayan hareketler denir. Bunlar kalp ve üreme ile ilgili (uyku, üreme, hafıza, nefes alma) hareketlerdir, çünkü bunlar için duyusallık yeterlidir ve duyusallık eylemin ilkesi olmak

²¹ Özellikle fenomenolojik düşünce akımları içerisinde anlamlandırma sorunsalıyla ilgili olarak zihne atıfla kullanılan yönelimsellik (intentionality) kavramından farklı olarak “yönelimsel güçler” kavramını ruhun güçlerinin özgül nesnelere girdikleri ilişkiye atıfla kullanıyoruz.

²² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 433a19-21.

²³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 994a14.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1025b22-23.

²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a27-b1.

²⁶ Aristoteles, 414a27-b1.

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a27-1103a3.

bakımından dışarıda kalır.²⁸ Arzulayan yan akılsal değildir, fakat aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akla bir şekilde katılır.²⁹ Duyumsal tahayyül genel arzu yetisinin akıldan yoksun kısmına etki ederek hazza yönelir. Düşünsel tahayyüde ise akla boyun eğen kısma etki edilir ve akla uygun eylem oluşur. İnsanın doğal olarak haz düşkünlüğüne eğilimli olması nedeniyle ikinci seçeneğin ortaya çıkması oldukça zordur. Bu nedenle Aristoteles akla uygun bir yaşam olanağına sahip olduğu halde bu yetilerini duyusal tahayyüle dayalı arzularla değiştirmesi ile ortaya çıkan yaşama, “besili hayvan yaşamı” adını verir.³⁰ Dolayısıyla ruhun daha aşağı ve yukarı türden formları nedeniyle yalnızca failliğin ilkesi olmadığı, aynı zamanda ahlaki failliğin de olanağını içerdiği söylenebilir. Böylece insan, hayvanla Tanrı arasında bir varlık olarak betimlenmiş olmaktadır ki ahlaka meşru bir kapı aralamanın imkânı burasıdır; çünkü ne hayvan için ne de Tanrı için ahlaklılık söz konusu olabilir.³¹ Aristoteles’te eylemin ilkesi hayvan ve insanda ortak olmak üzere arzu yetisinde, insan eyleminin ayrımı ise akılsallıkta temellenmektedir.

Arzu (*oreksis*) yetisi, hareket dolayısıyla eylemin ilkesidir. İyiye arzu edebilmenin ön koşulu hayal gücüdür; çünkü imgesiz olan, arzu nesnesi olamaz. İmge ise ya duyu ya da akıldan kaynaklanır. Arzunun imgesi duyusal olarak hayal gücünden geliyorsa imgelerin organizmayı harekete sürüklediği hayvansal hareket veya akılsal olmayan eylem ortaya çıkar. Düşünüp-taşınma olarak hayal gücü ile arzu birleşirse; ya iştaktan kaynaklanan akılsız eylem ya nefesine hâkim olamamaktan kaynaklanan erdemsiz eylem ya da iradeden kaynaklanan akıllı eylem ortaya çıkar. Şu halde arzu genel kavramı altında onunla irtibatlı bir dizi kavram ve bunların yargı yetileriyle ilişkisini içeren bir kavrayışla karşı karşıyayız. “Arzu” (*oreksis, desire*); akılsal olmayan “iştah” (*epithymia, appetite*), aklın dizginleyemediği “tutku” (*thymos, spirit*) ve akılsal olabilen “isteme” (*boulesis, wish*) biçiminde türlere ayrılır.³² Yani genel arzu yetisi olarak *oreksis*, hayvan ve insanlarda ortak eylem ilkesi iken, *boulesis* yoluyla insan eylemi ayrıştırılmış olur. Böylece insanın türsel ayrımı olan akılsallık ile genel arzulama yetisinin sentezlendiği bir eylem teorisine kapı aralanır. Arzu ile ilişkisinde eylemin, duyusal ya da düşünsel tahayyüle olan bağlılığını göz

²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1139a18-20.

²⁹ Aristoteles, 1102b30.

³⁰ Aristoteles, 1095b20.

³¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 86.

³² Aristoteles, *Metafizik*, 235. (Yunanca terminolojide büyük ölçüde Alfred Weber’in mezkûr eseri ile Ahmet Arslan’ın *Metafizik*’e dipnotlarından istifade edilmiştir).

ardı ederek hem *ıştah* hem *tutku* hem de *istemedenden* kaynaklanabileceğini söyleyebiliriz. İsteme aslında arzuya dâhil bir yeti olarak istenç, onun etkinliği olan şey ise istemenin gerçekleşmesi olmaktadır. Bu isteme etkinliğine bir düşünüp-taşınma ögesi (*bouleusis, deliberation*) eşlik etmesi olumsal bir durumdur ve erdemli ile erdemsiz eylemi birbirinden ayırmanın imkânı da bu ögenin doğru bir şekilde bulunup bulunmaması olacaktır.

Erdem veya daha temelde sorumlulukla ilişkili olarak Aristoteles eylem sorununu, “isteyerek (*hekousios*)” ve “istemeyerek (*akousios*)” ayrımı üzerinden tartışır.³³ İsteyerek yapılan eylem, “başlangıç ilkesi” failde bulunan eylemlerdir. İstemeyerek yapılan eylemler ise zor ya da bilgisizlik nedeniyle yapılan eylemlerdir. Bir eylemin zor ve bilgisizlik altında yapılması durumunda eylemin faile gerçek anlamda fail denmesi mümkün değildir; yani burada *otantik faillik* ve *sözde faillik* durumları ayırt edilebilir;³⁴ çünkü zor nedeniyle yapılan eylem, başlangıcı ya da ilkesi failin dışında bulunan eylemdir. Burada zor nedeniyle yapılan eylem ile zorunlu olarak yapılan eylemi birbirinden ayırmak gerekir. İlkinde birinin elimizi tutarak başka birine vurmasında olduğu gibi en iyi ihtimalle bilgi koşulu sağlansa bile isteme koşulu bulunmaz; ikincisinde ise olumsuz bir durumun tehdidi veya zorlaması altında bilerek ve isteyerek eyleme söz konusudur. Bunun örnekleri sevdikleri tehdit altında bulunan birinin kendisinden talep edilenleri yapması ya da fırtınada gemidekileri kurtarmak için yükün atılmasıdır. Aristoteles bunlara “karma eylem” demektedir –ki bizce durumsallığın en iyi örneklerini bu türden eylemler vermektedir. İlki sorumluluğun ve ahlaklılığın olmadığı bir pozisyonu, ikincisi ise ahlaki sorumlulukla birlikte bağışlanabilirliğin olduğu bir pozisyonu anlatır.

Benzer durum failin sahip olabileceği bilgi koşulu için de geçerlidir. Bilerek yapılan eylemlerde ahlaklılık ve sorumluluk tam olarak geçerlidir ve bu bilgi hem genelin hem de eylem durumundaki özelin bilgisidir.³⁵ Çocuklarda ve hayvanlarda olduğu gibi istemenin yer aldığı ama genel bilgisizliğin söz konusu olduğu durumlarda ahlaklılık ve sorumluluğun alanından dışarı çıkmış oluruz. Aristoteles'in bilgisizlik nedeniyle yapılan eylemlerden kastı yalnızca eyleme ilişkin özel bilgisizlik durumudur; hayvan ve çocuklarda olduğu gibi bilgidenden nasipsiz olma ya da cahilce eyleme bu kapsama girmez. Bilgisizlik durumunda fail ahlaki sorumluluğa sahiptir, fakat düştüğü bilgisizlik durumu giderildiğinde pişmanlık duyarsa

³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1109b30-1111b3. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 1223a21-1225b15.

³⁴ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 79.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1110a.

bağışlanabilir. Bunun nedeni bireysel durumda erdemın ne olduğunu bilmemesi değil, fakat durumun özel niteliğini ayırt edememiş olmasıdır. Hayvanlar ve çocukların seçim veya tercihte bulunamasa da isteyerek eylemde bulunduğunu söyleyen Aristoteles'te iradi eylemin sırf isteme yetisine bağlandığı söylenebilir.³⁶ Aristoteles etiğinde hayati nokta; iyi ile kötünün iradeyle değil, araçların seçimi ile ilgili bir mesele olmasıdır ve düşünüp-taşınma da tam olarak araçlarla ilgilidir, amaçlarla değil.³⁷

Arzu yetisi kapsamında failliğin iradi olup olmaması sorununda *boulesısın* irade yetisine, *hekousıosun* ise iradi eyleme karşılık geldiğini gördük. İsteme Aristoteles'in gerek psikoloji gerekse etik çalışmalarında amaçlanan şeylerle ilişkilendirilmiştir.³⁸ Buna göre isteme tahayyülün sınırları ölçüsünde her şeye bir amaç olarak yönelebilen bir yeti iken; tercih yalnızca insani olanakların değil, failin durumsal koşullarının da sınırladığı bir seçimdir. Ve bu seçim araçlara yönelmek durumundadır. Gerçek anlamda iradenin, aklın yönlendirmesine açık arzu olarak isteme (*boulesıs*) değil, "düşünüp-taşınmaya dayanan arzu" (*bouleutike oreksıs*) olduğu da söylenir.³⁹ Yukarıda böyle bir arzu türü kaydetmemiştik; bu, tercihin (*proairesıs*) "akıllı arzu" ya da "arzulayan akıl" biçimindeki Aristotelesçi tarifidir.⁴⁰ Tercihin mahiyetiyle ilgili incelemede,⁴¹ Aristoteles tercihi arzu, istek, duygu ve kanı ile karşılaştırarak bir tanıma ulaşmaya çalışır. Tercih arzu değildir, çünkü hayvanlarda ve çocuklarda tercih olmadığı halde arzu bulunur. İstek değildir, çünkü imkânsız bir amaç istenebilir ama onun araçları tercih edilemez. Yani tercih ne ile değil, nasıl ile ilgilidir. Duygu değildir, çünkü duygular eylemin tercihe dayanmasının koşuluna aykırı olarak eylem üzerinde bir zor uygular. Kanı değildir, çünkü imkânsız hakkında doğru ve yanlış kanılara sahip olunabilirken tercih olası iyi ve kötüler hakkındadır. Tercih, eylemin amacına uygun olarak elde bulunan şeyleri düşünüp-taşınmaya dayanan bir arzudur; yani akıllı arzudur. Tercih bir seçimdir, ama seçim bir tercih değildir.⁴² Bunun anlamı tercihin önceden

³⁶ Aristoteles, 1111b7-9.

³⁷ Westberg, *Right Practical Reason*, 16.

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b26-31.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 235. (Ahmet Arslan'ın dipnotu).

⁴⁰ Bu yoruma göre Aristoteles için irade, "düşünüp-taşınmaya dayanan arzu" gibi temelde akla dayalı bir şeye dönüşür. Aristoteles ile Farabi'nin ahlak anlayışlarını karşılaştıran bir çalışmada, Farabi'nin, Aristoteles'in seçim (*hairesıs*) kavramını irade, tercih (*proairesıs*) kavramını ise ihtiyar terimleriyle ifade ettiği belirtilir. Özturan, *Akıl ve Ahlak*.

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b4-1113a15.

⁴² Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1226b6-7. Ross'a göre Aristoteles'in seçim veya tercihi "akıllı arzu" biçiminde bir arzu türü olarak kaydetmesi sorunludur; çünkü burada iştah,

düşünüp taşınma içeren bir seçme olmasıdır, çünkü tercih akıl ve düşünceyle birliktedir.⁴³ Tercih, yalnızca diğer seçeneklere rağmen bir seçim değildir, bütün seçenekler içinde doğru amaca uygun olarak önceliği gözeten bir seçimdir.

“Yasalar tarafından buyrulmuş şeyleri istemeyerek, bilgisizlikten ötürü ya da yasanın kendisi için değil başka bir şey için yapanlar gibi bazı kişilerin (sonuçta beklenen eylemi gerçekleştirdikleri için) adilce şeyler yapsalar bile adil olmadıklarını söylüyor(uz ...) Daha açık görmek için bunlar üzerinde durmak gerekiyor. Beceriklilik (parlak zekâlilik; deinotes, cleverness) diye adlandırdığımız bir yeti var: Bu yeti tercih ettiğimiz amaca giden şeyleri yapmayı ve o amaca ulaşmayı olanaklı kılar. Amaç güzelse övülecek bir yeti ama amaç kötü ise kurnazlık yetisine dönüşür”.⁴⁴

Dolayısıyla *phronesis* ile *deinotes* arasındaki fark pratik kıyasta değil, amaçlarda belirir; fakat Aristoteles hem seçim hem de tercihin araçlarla ilgili olduğunu söylemişti.⁴⁵ Buraya kadarki tartışmanın nihayetinde *sorumluluk* mefhumunun netleştirilmesi için onun koşulunun isteyerek yapılan eylem mi, yoksa tercihe dayalı eylem mi olduğu sorulabilir. Müller'den ödünç aldığımız bir fikirle ifade edersek, *nedensellik* bakımından sorumluluğun arzuya, *normatif* bakımdan ise tercihe dayandığını düşünmek uygun görünüyor.⁴⁶ Dolayısıyla gerçekten kritik öneme sahip olan ayırım, yönelim ile motif arasındaki geçişli ayırma mukabil olmak üzere arzu ile seçim arasındadır. Peki, tüm bu süreci hiyerarşide üst basamaklara yükselten aklın konumu nedir?

Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı eserin III. kitabında akılı, edilgin akıl ve etkin akıl olarak ikiye ayırır. İlki aklın insanda bireyselleşen, dolayısıyla bir yeti olarak insanın ölümlü yanına karşılık gelen ve edilgin bir alıcılık ve nesnelerin formlarıyla özdeşleşme yoluyla bilen akıl türüdür. İkincisi ise insan ruhuna dışarıdan ilişen bir form olarak akledilirlerin formlarını üreten akıl türüdür. Yani edilgin akıl bilme yetimizdir ve olanak halindedir, etkin

tutku ve istemeyi içeren arzudan farklı bir cins söz konusu olmaktadır. Ross, *Aristoteles*, 313.

⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1112a16-17.

⁴⁴ Bunun için aklılığında (*phronimos*) kişilerin aynı zamanda kurnaz olduğunu söyleriz, ama tersini değil. Aklılığında bu yeti değil, ama bu yetiden de bağımsız değil.” Aristoteles, 1144a14-29.

⁴⁵ Yukarıdaki pasajda geçen “yasanın kendisi için değil başka bir şey için yapanlar gibi bazı kişilerin (sonuçta beklenen eylemi gerçekleştirdikleri için) adilce şeyler yapsalar bile adil olmadıklarını söylüyor(uz)...” ifadesini Kant'ın “ödevden dolayı” ve “ödevine uygun” ayırımıyla karşılaştırınız. İradi eylem; isteme olarak arzu, düşünüp taşınma, seçim ve eylem şeklinde bir süreç izler. Westberg, *Right Practical Reason*, 18.

⁴⁶ Müller, “Agency and Responsibility in Aristotle's Eudemian Ethics”, 207-10.

akıl ise bilgi üretmemizin olanağı olarak etkinlik halindedir. Aristoteles'in benzetmesiyle, ışığın olanak halindeki rengi gözün görme fiiline açması gibi etkin akıl da olanak halindeki akledilirleri edilgin aklın bilgisine açar. Aristoteles bu özsel ayrıma ek olarak, akli kendi içinde konusu ya da amacı bakımından mantıksal bir ayrıma tabi tutar; yani akli fiilen ikiye bölmek yerine iki ayrı işleyiş biçiminden bahseder: Teorik akıl ve pratik akıldır. Buna mukabil beş bilgi türünün aynı zamanda *Nikomakhos'a Etik*'te entelektüel erdemler olarak belirlendiği söylenmelidir.⁴⁷ Bunlar; üretmenin bilgisi (*tekhne* ve *dianoia poietike*), eylemin bilgisi (*phronesis* ve *dianoia praktike*), bilimsel bilgi (*episteme* ve *dianoia theoretike*), felsefi bilgelik (*sophia*), sezgisel düşünce ile bilmedir (*noesis* ve *nous*). Dikkat edilirse bilimsel bilgi anlamında *dianoia* kavramı bu kompozisyonda yalnızca düşünme ya da bilim; yani teorik, pratik ve poietik bilimler söz konusu olduğunda kullanılmıştır.

"İlk tanımlara ve en sondakilere özgü olan, akıl yürütme (logos) değil, ustur (nous): Biri kanıtlamalardaki değişmez ve ilk tanımlarla ilgilidir, öteki yapılanlarda en son şeyle, olası olanla, değişik bir öncülle ilgili. Nitekim bunlar (eylemler) ne adına oluyorsa onların ilkeleridir: Tek teklerden genel olanlar çıkar. Öyleyse bunlarla ilgili bir duyumsama olmalı: işte bu ustur... Usun edinilebilir olduğu düşünülüyor. Kanıtı da şu: bunlar yaşla birlikte ilerler... Us hem başlangıç hem sonuçtur. Kanıtlamalar bu ilkelerden (başlangıç) yola çıkarak, bu öğelerle (sonuç) ilgili olarak gerçekleşir."⁴⁸

Pratik akıl, *phronesis* ve *tekhne*ye ilişkin erdemleriyle beliren eylem ve üretim alanlarını konu edinir. Aklın amaç bakımından teorik olan yanından ayrılan bu yanı bir amaç uğruna düşünmeyi içerir.⁴⁹ Burası aklın, failliğin aracı konuma indirildiği en önemli yerlerden biridir. Amaç uğruna düşünmenin, amacı değil; amaca götüren şeyleri düşünmeyi içerdiği gözden kaçırılmamalıdır.

Görüldüğü gibi arzu, tercih ve akıl üçlüsü; sırf doğal olandan doğa zemininde toplumsal olana ve yine her ikisi zemininde Tanrısal olana doğru hiyerarşik bir çerçeve içinde belirlenmiştir. Şimdi bu yönelimler aracılığıyla, ahlakın kaynağı tartışmalarında da gündeme geldiği üzere, eylemde hangi ilkelerin cisimleştiği sorununa bakacağız.

⁴⁷ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1139b15.

⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1143a35-1143b11.

⁴⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433a14-15.

C. Eylem Motifleri⁵⁰

Bu bölümün amacı, eylemin açıklayıcı ilkeleri sorununun doğal, toplumsal ve Tanrısal olanın hiyerarşik birliği esasında çözümlenebileceğini göstermektir. Ahlakın kaynağı ile ilgili Aristoteles yorumcularının üzerinde yoğunlaştıkları ve genellikle indirgemeci bir şekilde başvuru alan yaygın temalar şunlardır: Teorik akıl, pratik akıl, ahlaki erdem veya toplumsal *ethos*.⁵¹ İlgili tartışmanın eylem motifleriyle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır; çünkü tartışma ahlaki eyleme rehberlik eden öğelerle ilişkilidir. Yalın yönelimin imkânsızlığı olgusuna uygun olarak Aristoteles, yönelimin motifleri olarak *doğa*, *alışkanlık* ve *akıl* şeklinde üç öğe belirlemiştir.⁵²

İyinin belirli bir hiyerarşi gözetilen bir tarifi şöyledir: Akıl daha iyi dediği şeyler (logos), daha iyi insanlara bağlanan şeyler (ethos) ve hoş olan şeyler (pathos).⁵³ Gerçekten de ahlak felsefesinin tüm zamanlar boyunca var olan yorumlayıcı, normatif ve eğitici boyutlarından üçü de geleneksel eğilimlere uygun olarak Aristoteles tarafından inceliklerle işlenmiştir.⁵⁴ Bitkisel ve hayvansal ruh ile ortak olarak sahip olduklarımız yanında insanın özgül olanakları da bu kapsama girer. Bunlardan en düşüğü haz ve acı ile birlikte bulunan duygulanımlar,⁵⁵ en yükseği ise iyi ve kötü ile birlikte bulunan huyların getirdiği mutluluktur.

“Haz genel olarak bir ‘iyi’ değil, çünkü her haz ‘doğa’ya yönelik, duyumla ilgili bir oluş... (Böylece) hazzı ilişkin bir sanat yok, oysa her ‘iyi’, bir

⁵⁰ “Eylem motifleri” ifadesini, farklı itibarlarla amaç veya neden olarak görülebilecek olan eylem ilkeleriyle, yani belirli bir eylemde bedensel hareketin neyi cisimleştirdiğiyle ilişkili olarak kullanıyoruz. Sosyal bilimlerde eylem teorisi bağlamında yer edinmiş olan motif kavramının Türkçe felsefe literatüründe henüz yerleşmediği ve fakat bu makalede terim işlevsel olarak kullanıldığı belirtilmelidir.

⁵¹ Özturan, *Akıl ve Ahlak*.

⁵² Aristoteles'in bu belirlemeyi özellikle ahlak eserlerinde yaptığına dair veriler metnin devamında gelecektir. Ayrıca bkz. Aristoteles, Mete Tunçay, çev., *Politika* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 219.

⁵³ *Nikomakhos'a Etik* iyilerin çokluğu tartışmasını takiben bu üç motifi kabaca “haz (onur, zenginlik), erdem ve mutluluk” sırasıyla gündeme getirir. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 1364b10-25. Eylem motifleri açısından doğal, toplumsal, Tanrısal üçlüsü ile pathos, ethos, logos arasındaki bire bir eşleşme ilişkisinde doğal olan dar bir anlamda gündeme gelmek durumundadır; çünkü Aristoteles felsefesinde geniş anlamda toplumsal ve Tanrısal olanın da insan doğasını mekan tuttuğu açıktır.

⁵⁴ Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, 17-19.

⁵⁵ Duygulanımla öfke ve arzu türünden ruhsal etkilenimler kastedilmektedir. Aristoteles, *Retorik*, 1388b30. İlgili teorik konular için bkz. Marcus Schlosser, “Agency”, içinde *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <https://plato.stanford.edu/entries/agency/>.

sanatın eseri. Bir de çocuklar ve hayvanlar haz peşinde koşar.”⁵⁶

Amacı, hazza meşruiyet kazandırmak olmayan Aristoteles’in sıklıkla gibi değerli olanlar erdemli kişiye değerli görünenlerdir; çünkü her karakter gibi erdemli karakter için de değerli olan tercih bakımından en önde gelen, yani kendisine değerli görünendir. “Çocuklar da kendilerince daha değerli olanların en önde gelenler olduğunu sanır.”⁵⁷ Bedensel açıdan iyiler ve hazlar; sağlıklı bedenler açısından mutlak, öyle olmayanlar açısından görelî olduğu gibi çocuklar, hayvanlar ve kötü karakterin iyi ve haz dediği şey; uygun kişi ve iyi karakterin iyi ve haz dediği şeyin, kişisel bağlamda söz konusu olan içeriğe göre modellenmesinden başka bir şey değildir.⁵⁸

“Arzular ve öfkeler konusunda da durum böyle; çünkü kimi şöyle davranmakla kimi de böyle davranmakla ölçülü ve sakin ya da haz düşkünü ve sinirli olur. Tek cümleyle söylersek, benzer etkinliklerden huylar oluşur. Bu nedenle etkinlikleri belli bir şekilde gerçekleştirmek gerek; çünkü bunların farklarına göre huylar oluşuyor. Demek gençlikten beri şöyle ya da böyle alışmak arasında az değil, çok büyük fark oluyor, daha doğrusu her şey buna bağlı.”⁵⁹

Aristoteles haz ile ilgili argümanlarını erdem anlayışına uygun biçimde orta-olma tavrıyla ortaya koyar. Benzer bir nedenle dışsal iyiler olarak haz yanında onur ve zenginliğe de onay verir. Fakat Aristoteles’in nihai kanaati mutluluğa sahip karakterin dışsal iyiler açısından fazla bir şeye ihtiyacı olmadığı yönündedir.⁶⁰ Oysa bu, eylem motifleri bağlamında mutlak bir tercih değil, bir hiyerarşi meselesidir.

Doğal yapımızla akli amacımız arasında bir dolayım olarak *ethos* politik alanın mümkün kılıcı niteliği nedeniyle bir motif olur. *Ethos* kavramı, Aristoteles’te dönemin genel anlayışına uygun olarak gelenek ve alışkanlık gibi anlamlara sahiptir. Ancak Aristoteles bu kavramdan türetilen karakter kavramının düşünüp taşınmayla elde edilen alışkanlık olmak bakımından ayırır ve etikte bu ikinci anlamı konu edinir.⁶¹ Yani Aristoteles bir yandan insanın türsel iyisini, diğer bir deyişle nihai amacını, *ruhun erdeme uygun etkinliği olan mutluluk* biçiminde belirlerken bir yandan da pratik alanda erdemlerin karakterin erdemleri olduğu belirleniminde bulunur. Erdemler

⁵⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1152b13-20.

⁵⁷ Aristoteles, 1176b22-23.

⁵⁸ Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1235b30-1236a14.

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103b18-25.

⁶⁰ “Nasıl çocuk, eğiticinin buyurduklarına göre yaşamalıysa, aynı şekilde arzulayan yanımızın da akla uyması gerekir”. Aristoteles, 1119b13-14.

⁶¹ Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 31.

ve onun sağlanması için gerekli görülen pratik eğitimde ethos merkezde durur. Alışkanlık (*ethos, habitude*), hem toplumsal hem de bireysel bir anlama ortak olarak sahiptir. Alışkanlık, insanın ikinci doğasıdır.⁶² Aristoteles'e göre karakter bir defa yerleştiğinde bunu geriye döndürmek veya değiştirmek neredeyse imkânsız hale gelir. Bu durumda alışkanlık haline getirdiğimiz eylemlerimizin toplamı olarak karakterimizin getirdiği yeni amacımıza uygun eylemlerde bulunmaya yatkın hale geliriz. Yani Aristoteles açısından ahlaki faillik, kişinin karakterini içermeyen bir denklemde çözülmesi mümkün olmayan bir sorun haline gelir. Dolayısıyla ethos ile erdem arasında sıkı bir ilişki bulunur. Peki, erdem nedir?

Aristoteles ruhun duygulanımlara, olanaklara ve huylara sahip olduğunu ve erdem ilk ikisi olamayacağına göre cinsi bakımından huy olmak durumunda olduğunu belirtir. "Erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklıbaşında insanın belirleyeceği tarzda belirlenen, bizle ilgili olarak (duygu ve eylemlerde) orta olanda bulunma huyudur".⁶³ Böylece erdem, pratik erdeme sahip bir insanın yapacağı tarzda⁶⁴ tercih edilen bize göre bir ortaya uygun eyleme eğilimidir. Aristoteles erdemleri entelektüel erdemler ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırır ve etik incelemede eğitim yoluyla kazanılan karakter erdemlerini söz konusu ettiğini çoğu kez yineler.⁶⁵ Zira *sanat, bilim, aklıbaşındalık, bilgelik ve sezgi* biçiminde belirlenen entelektüel erdemler, öğretim yoluyla kazanılan erdemlerdir.⁶⁶ Akıllı öğeye ait olan entelektüel erdemlere karşılık, arzuya ait karakter erdemlerinin pratik bilgeliğe ya da aklıbaşındalığa (*phronesis*) ihtiyaç duyması, tümel formlarla ilgilenen teorik akla göre ikincil olduğunu gösterir.

Aklıbaşındalık pratik akıl yürütme yoluyla tümeli bireysel duruma uygulamayı mümkün kılar. Burada tümel olan erdem ile erdemsizliği ayıran şey, doğru ortadır –ki eylemi sınır boylarından güvenli bir alana çekmenin imkânıdır. *Phronesis* tümeli tikele uygularken kullanılan akıl yürütme, pratik

⁶² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1114a15.

⁶³ Aristoteles, 106b36-1107a1.

⁶⁴ Ross bu kısmı (*kata ton orton logon*) "doğru kurala göre" biçiminde çevirirken, MacIntyre "doğru akıl yürütmeye göre" biçiminde çevirerek Aristoteles'e kuralcı bir etik atfetmenin sakıncalarına değinir. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

⁶⁵ Entelektüel erdemler de nihai kertede erdem olması bakımından düşünme alışkanlıklarıyla, yani ikinci doğamızla (*ethos, karakter*) ilgilidir. Öyle ki Aristoteles'in pek çok yerde hocasıyla açık ya da örtük bir tartışmaya girmesinin asıl nedeni olarak hocasının öngördüğü düşünme alışkanlıklarıyla karakterize olan bir topluluğun Aristoteles için yaşanılabilir bir yer olmamasıdır.

⁶⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a15-17 ve 1139b15.

kıyas ise doğru akıl yürütmedir (*orthos logos*).⁶⁷ Karakter ya da ahlaki erdemler ise ölçülülük, adalet, cömertlik gibi erdemlerden oluşur ve alışkanlık yoluyla kazanılması bakımından entelektüel erdemlerden ayrılır. Erdemler, orta-olma ölçütünü sağlayan kazanılmış huylar olması sorunun sonucu değil, başlangıcıdır; çünkü bu ölçüt görelidir⁶⁸ ve bu konudaki eleştirilerin Aristoteles'in takipçilerini dara düşürdüğü de bir gerçek.⁶⁹ Orta-olma ölçütüyle ilgili en önemli sorunlardan biri özel durumlardır. i- Uçlar tersine dönebilir (örneğin almada aşırılık ile vermede aşırılık farklı olmasına rağmen her ikisinde de orta cömertliktir), ii- orta-olma bir çizgi üzerinde kayganlaşabilir (örneğin aşırı uca daha eğilimli olan kişi için orta-olan eksik uca daha yakındır), iii- kişiden kişiye hatta cinsiyete göre değişebilir (örneğin kadın için cesaretin erdem olmaması) vb. Diğer taraftan, örneğin ölçülülük erdemi ile ilgili incelemesinin sonunda Aristoteles şu noktaya gelir: "...gereklenleri, gerektiği kadar, gerektiği şekilde, gerektiği zaman...".⁷⁰ Aristoteles'in orta-olma ölçütünü nesnel bir tarzda belirlememiş olması ve kullandığı "bize göre" ölçütü nedeniyle öznelliğe kapı açtığı anlamına gelmez. Orta-olan buyurgandır, ancak uygulamada durumsal bir içerik kazanır. Zaten aklıbaşındalık erdeminin işlevi tümeli tikele uygulamaktır. Ayrıca görelilik, durumsallığı ve doğrudan failin toplumsal rolünü içeren bir belirlemedir. Burada erdemlerin dolayısıyla karakterin topluluğa ilişkin bir şey olduğu yolunda yasa sorunu devreye girer. Politikanın ahlaka önem bakımından, ahlakın ise politikaya sıra bakımından önceliği bulunur; yani polis ahlaklılığın olanak koşuludur. Yani Aristoteles'in faillik kavrayışı içinde yapı ve fail karşı karşıya gelmemiştir, aile ve köy gibi doğal topluluklarının refaha dayalı olmasından farklı olarak yine bunlar zemininde mümkün olan *polis ortak iyileri amaçlayan doğal bir topluluktur*.

Erdem teorisinde tartışmaya açık diğer bir konu ise *erdemlin*, *erdemlinin eylemi* olduğunu söyleyen ifadelerdir. Örneğin "aklı başında

⁶⁷ Westberg, *Right Practical Reason*, 19 vd.

⁶⁸ David Charles kural-durum-eylem ile amaç-araç-eylem diyalektiğini "bir amaca doğru" ve "bir kural altında" öğeleri yoluyla birleştiren alternatif bir yorum önermiştir. Bu yorumun teorik dayanağı ise arzunun ortak nesnelere olarak kural ve amacın, faillik bakımından "iyi" kavramının türleri olarak işlevsel özdeşliğe sahip olmasıdır. Böylece iki farklı eylem diyalektiği tek bir diyalektik olarak iyi-yol-eylem formunun "güdüsel" (motivational) ve "iradi" (volitional) boyutları olarak ele alınır. David Charles, *Aristotle's Philosophy of Action* (London: Gerald Duckworth & Co Ltd, 1984), 262 vd. Westberg, *Right Practical Reason*, 21-22.

⁶⁹ Bizzat Aristoteles'in bile işin içinden çıkamadığı durumlara rağmen erdem ile orta-olma ölçütü arasındaki ilişkiyi savunmasından yakınan MacIntyre'in örnek ve açıklamaları için bkz. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 76 vd.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1119b17.

insanın belirleyeceğiyle belirlenen” veya “pratik erdeme sahip bir insan tarafından belirlenecek bir kuralla saptanan”.⁷¹ *Phronesis* iyiyi kötüden ayırma yetisi, *phronimos* ise tümel ve tikelin bilgisini sentezleyen kişidir.⁷² Şöyle ki dostluğun sağlandığı yer olarak poliste siyasetin amacı, içsel iyiler (erdem) ve dışsal iyiler (haz, onur, zenginlik) dolayısıyla toplumda değerlerin ve yurttaşların uyuşmasını sağlamaktır.⁷³ Her bir özel durumda gerçekleştirilmesi olası eylem setleri belirli bir erdemi veya ona karşılık gelen erdemsizlikleri içerir ve fail tercihte bulunarak onlardan biriyle özdeşleşmekte ya da eylemi aracılığıyla onu üstlenmektedir. Yani fail başta adil bir karakter olmasa bile adalet erdeminin kendisine içsel olduğu bir eylemi icra edebilir ve bu icraatı alışkanlıkla yapacak duruma geldiğinde ona adil bir karakter denmesine hak kazanır. [Fakat genç bir insan ilkelerin başka türlü olması mümkün olmayan teorik bilimlerin alanında yetkinleşebilecek olsa da ilkelerin başka türlü olabildiği pratik alanda zamandan kaynaklanmayan, fakat zamana ihtiyaç duyan deneyim nedeniyle yaşlıya göre dezavantajlıdır.]⁷⁴

Haz ve erdem tartışmasından sonra “en yüksek iyi” ya da “mutluluk” fikrine geçebiliriz ki burası doğal ve toplumsal olandan Tanrısal olana geçişe koşuttur. Fakat Aristoteles'in Tanrı hakkındaki düşünceleri –teolojik yorumlardan bağımsız olarak ele alındığında- görülür ki Tanrı burada açıklayıcı bir ilke olarak yer almaktadır. Böylelikle akıl iki biçimde motiflere dâhil olmaktadır. Birincisi aklın doğrudan ahlaki eyleme sağladığı içerikler yoluyla, ikincisi ise belirli içeriklere ulaşmanın aracı olmakla. İlk biçimde aklın işlevi, ahlaki ilk ilkeleri vermesi biçiminde söz konusu edilebilir.⁷⁵ Böyle bir durumda Aristoteles'in genel teorisiyle uyumlu olmak bakımından nihai ilkelerin *noustan* gelmesi beklenir. İkinci biçimde ise aklın işlevi, eylemin durumsallığı çerçevesinde eyleme yol gösterecek bir pratik rehberlik ile ilişkilendirilebilir.

“Mutluluk Tanrı vergisi olmasa ve erdemler aracılığıyla kazanılan bir etkinlik, bir yaşam olsa da Tanrısal bir şey olarak görünüyor. Çünkü kendisinin araç olduğu daha mükemmel bir amaç bulunamaz”.⁷⁶

Eylemin; bir ilkenin cisimleşmesi olduğu yönündeki argüman,

⁷¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b36-1107a1. (Babür ve Ross'un çevirileri).

⁷² Aristoteles, 1141b14-15, 1140a30.

⁷³ Mete Tunçay, *Politika*, 98 vd.

⁷⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1042a10. Yaşlı karakter tipi ve gençlikle yaşlılığın olumlu karakter özelliklerini bir orta-olma durumu olarak kendi şahıslarında birleştiren olgun karakter tipi ile ilgili ayrıntılı betimleme için bkz. Aristoteles, 1389a-1390b12.

⁷⁵ Özturan, *Akil ve Ahlak*.

⁷⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b13.

Aristoteles'in "insan bu noktada bir ilkeye göre hareket eder" ifadesiyle destek bulur. Eylemde cisimleşen ilke kavrayışı, aslında pratik kıyas sorunu çerçevesinde ele alınır. Fakat bu kıyas türü nihayetinde pratik aklın bir etkinliği olduğundan, pratik aklın eyleme rehberlik etme sürecini anlamakta kullanılabilir.

"(Doğru yargılama) üzerinde düşünüp taşınması gereken nesnelere ilgilidir... Ancak doğru yargılama ve aklıbaşındalık aynı şey değildir. Çünkü aklıbaşındalık yaptırımsaldır; onun amacı neyi yapıp neyi yapmamak gerektiğidir. Doğru yargılama ise yalnızca değerlendircidir".⁷⁷

Demek ki pratik aklın aklıbaşındalık gibi bir erdemi bulunur ve bunun işlevi eylemde ahlaki olana ilişkin normatif bir yargı vermektir. Böylece motifsel öğeye ilişkin alternatiflerin değerlendirildiği süreç olarak düşünüp taşınma ile nihai eyleme varacak olan ilk eylemin arasında bir karar ögesi ihdas edilir.⁷⁸ Bunu yaparken doğru yargılamaları kullanması durumu değiştirmez. Fakat doğru yargılama ile kastedilen pratik akıl yürütmenin de teorik bir etkinlikten kesinlikle ayrıştırıldığını gözden kaçırmamak gerekir; çünkü *doğru yargının peşinde olan teorik akıl*, ilkeleri zorunlu olan (yani başka türlü olamayan) şeyleri bilimsel bir etkinlik altında konu edinirken; *doğru arzunun peşinde olan pratik akıl*, ilkeleri olumsal olan (yani başka türlü olabilen) şeyleri düşünüp-taşınma etkinliği altında konu edinir.⁷⁹ Böylece ahlaki yaşam için gerçekte ihtiyaç duyulan şey bir formüller dizisi değil, erdemlerin tikel durumlarda uygulanabilmesini mümkün kılan başka bir erdemdir: Aklıbaşındalık.

"Deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da aklı başında kişilerin kanıtlanmamış görüşlerine ve kanılarına kanıtlamalardan daha az değer vermemek gerekir. Çünkü onlar deneyime dayanan bakışlarıyla sağ bir şekilde görürler".⁸⁰

Pratik kıyasta *iyinin belirlendiği büyük öncül*, *özel durumun belirlendiği küçük öncül* ve *bizzat eylem olarak sonuç* öğelerinin tamamı, erdem ve zaafarla ilişkilidir. Yani seçime bağlı veya emredici olabilme gibi çoğu ortak

⁷⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1143a.

⁷⁸ Westberg, pratik kıyas konusunda ikincil literatürle girdiği tartışmanın sonucunda düşünüp taşınma (*deliberation*) ve karar verme (*decision*) arasındaki farka ilişkin yorumların kaynağının Aristoteles'in muğlaklığı olduğunu ve bunun Aquinas tarafından giderilebileceğini düşünür. Buna göre zor ve bilgisizliğe karşı, bilerek ve isteyerek bir *niyete* sahip olan kişi ya doğrudan seçimi sağlayacak olan *karar verme* sürecine ya da *düşünüp taşınma* süreci üzerinden *karar verme* sürecine geçiş yapar; sonuç ise eylemin *icrası* (*execution*) olacaktır. Westberg, *Right Practical Reason*, 25, 131, 149-50.

⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1039a1-15.

⁸⁰ Aristoteles, 1143b12-15.

özelliğine rağmen kurallar ile normlar arasındaki hayati fark ilkinde müzakere alanlarının ortadan kalkacak düzeyde daralmasında yatar.⁸¹ Böylece Aristoteles'in *orta olma* teorisi faille yargılama, karar verme ve tercih etme gibi alanlarda manevra şansı bırakan bir teoridir. Erdemi erdem yapan şey, aynı tekil eylemdeki aşırı uçlardan sakınmak, yani orta-olmak; orta-olan ise aklıbaşındalığın dosdoğru akıl yürütme yoluyla gösterdiği şeydir.⁸²

Eylem motiflerinin gösterdiği gibi sorun doğal, toplumsal, Tanrısal açılardan her durumda "iyi" sorunsalıyla ilişkilenebilir: "Her eylem ve tercihin bir iyiyi arzuladığı düşünülür."⁸³ Aristoteles'e göre iyi, eylemlerde amaçlanan bir şeydir ve onun bir türü olarak en iyi ise kendisi için amaçlanan şeydir. Kendisi için amaçlanan nihai olan şey ise herkesin üzerinde anlaşıldığı mutluluktur. Öyle ki bilgeler (*sophoi*) ile sıradan kişiler ya da çoğunluk (*polloi*) bile bu cevapta ortak bir kanaate sahiptir.⁸⁴ Fakat Aristoteles bu cevabın yalnızca isim benzerliği taşıdığını ve gerçekte "mutluluktan kastın nedir?" türünden bir soru sorulduğunda mutlak iyinin bir anda çeşitleneceğini söylemektedir. Böylece cinsi bakımından mutlulukla isim benzerliğine sahip olan *haz*, *onur* ve *zenginlik* gibi iyi çeşitleriyle karşılaşırız. Bunlar da *haz yaşamı*, *politika yaşamı* ve *ticaret yaşamı* gibi yaşam türlerini benimseyen insanların mutlulukları olarak betimlenir. Fakat Aristoteles'in bu isim benzerliğinden de *bilgelik yaşamı* dışındaki bir yaşam biçiminden de tatmin olmadığı açıktır.

Aristoteles'e göre her nesnenin işi, onun amacıdır ve amaç başka bir şeye araç olmadığı ve nihai olduğu için huydan üstündür.⁸⁵ Bu durumda yalnızca insanın doğal yanına ilişkin duygulanımlar değil veya bunları mümkün kılan olanaklar değil, huylar da insanın işi olan etkinlikten sonra gelecektir. İnsanın işi ise *ergon* kavramıyla ilgili incelemede söylendiği gibi onun karakteristik işi olmak durumundadır. Bir şeyin erdemi, yani üstünlüğü ise karakteristik işini yapması ve bu da onun mutluluğudur; çünkü mutluluk, erdeme uygun etkinliklerle kazanılır.

"İnsanın işinin bir yaşam olduğunu, bunun da ruhun etkinliği ve akla uygun fiili olduğunu, mükemmel insanın bunları iyi ve güzel şekilde yapan olduğunu, her bir şey kendisiyle ilgili erdeme göre yapıldığında iyi şekilde yerine getirilmiş oluyorsa, eğer böyleyse, insana ait iyi, ruhun erdeme

⁸¹ Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, 53.

⁸² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1138b17-25.

⁸³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

⁸⁴ Aristoteles, 1095a15-19.

⁸⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219a8-12.

göre etkinliği olacaktır. Eğer erdemler çok sayıdaysa en iyi ve en tama göre (etkinliği olacaktır).⁸⁶

Dikkat edilirse burada Aristoteles *kendine-yeterlik* anlamında kullandığı mutluluk kavramını insan varlığına indirgememektedir. Herhangi bir varlık, işini yapmakla erdeme, erdemli etkinliği yoluyla da kendine yeterlik durumuna erişebilir. Böyle bir betimleme mutluluğun *nous* tarafından kavranan ilk ilkelere olması gibi bir yoruma da ihtiyaç bırakmamaktadır. *Mutluluk, ruhun en yüksek erdeme uygun etkinliği* ise ruhun amacı yaşamsallık olduğuna göre mutluluğu getiren bu etkinliğin “yaşamın sonuna kadar” sürmesi beklenir, çünkü tek kırlangıcın baharı getiremeyeceği gibi süresiz etkinlik de mutluluğu getiremez.⁸⁷ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Aristoteles gerçekten mutluluk konusunda yorumcuları zor durumda bırakacak açıklamalarda bulunmaktadır. Örneğin, gerçek mutluluğun temaşa gibi teorik bir etkinlikte olduğu argümanı ile buradaki argüman arasında bir boşluk bulunmaktadır.

“Akıl, akılsal kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsal kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğundan bilfiildir. O halde aklın içerir gibi görüldüğü Tanrısal öge, kuvveden ziyade fiildir ve *temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur.*”⁸⁸

Mutluluk, eğer *Nikomakhos’a Etik*’in onuncu kitabı dikkate alınarak anlaşılırsa bütün bir etik teorisi yalnızca felsefi yaşama hizmet etmek gibi ikincil bir konuma indirgenir. Fakat özellikle “en yüksek mutluluk” ifadesinin makalenin iddiasıyla birlikte düşünülmesi koşuluyla tekrar edersek sorunun teorik-pratik ayrımı üzerinden değerlendirilmemesi ve toplumsal birlikteliğe alan açılması makul ve uygun görünmektedir.

Sonuç

Makalede eylem teorisinin pratik alana daraltılması ve eylemin açıklayıcı ilkeleri bakımından indirgemeci yaklaşımlar karşısında, Aristoteles’in eylem teorisinin bütünlüklü bir yorumuna katkı sağlamak amaçlanmıştır. Bu amaçla retorik ve kısmen politika ile ilgili tartışmalarda gündeme gelen “pathos, ethos, logos” gibi üçlü açıklayıcı ilkenin aslında eylem teorisine genişletilebileceği yolunda bir betimleme yapılmıştır. Bu betimleme; Aristoteles’in eylem teorisinin açıklayıcı ilkelerinin hiyerarşik

⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a12-17.

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a17-19.

⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b20-25 (vurgu yazara aittir).

bir birlik içinde olan ve çeşitli türevleri bulunan “doğal, toplumsal ve Tanrısal” üçlüsü yoluyla dikkate alınabileceği fikrine dayanmaktadır. Giriş bölümünde bu fikir işlenerek temel argümanın “eylemin doğası”, “yönelimsel güçler” ve “eylem motifleri” başlıklarıyla üç bölümde ele alınacağı ifade edilmiştir. Birinci bölümde eylemin doğası; Aristoteles'in eylemin mahiyetine ve özelliklerine ilişkin kimi tespitlerinden hareketle, “madde-form, olanak-etkinlik ve telos” gibi üç teorik bağlam aracılığıyla belirlenen üçlü açıklayıcı ilke ile ilişkilendirilmiştir. İkinci bölümde eylemin başlangıç ilkesi olarak fail dolayımıyla ruhsal güçler ele alınarak “arzu, tercih (akıllı arzu veya arzulayan akıl) ve akıl” gibi Aristoteles'in eylem teorisinde öne çıkan üç unsur yine belirlenen üçlü açıklayıcı ilke ile ilişkilendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise eylemin ilkeleri, yani bedensel hareketin temsil ettiği eylem motifleri olarak “haz (veya onur ve zenginlik), erdem ve mutluluk” gibi temalar, “zorunluluk, alışkanlık ve bilgelik” üçlüsü aracılığıyla yine belirlenen üçlü açıklayıcı ilke ile ilişkilendirilmiştir. Kısacası doğal, toplumsal ve Tanrısal olan arasında öncekilerin sonrakine göre koşul bakımından; sonrakilerin ise öncekilere göre yetkinlik bakımından öncelikli olduğu çift yönlü hiyerarşik bir birlik bulunmaktadır. Bu argümanın farklı tema veya problemler aracılığıyla Aristoteles felsefesine yayıldığı gösterilebilirse felsefe tarihine yaklaşımımız açısından önemli sonuçları olacağı tahmin edilebilir.



Teşekkür:

Tezde katkıları vesilesiyle zikredilen edilen isimlere tekraren teşekkür ederim.

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ARISTOTELES. *Eudemos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- ARISTOTELES. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- ARISTOTELES. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- ARISTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- ARISTOTELES. *Retorik*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- ARISTOTELES. *Ruh Üzerine*. Çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- BRAET, Antoine C. "Ethos, Pathos and Logos in Aristotle's Rhetoric: A Re-Examination". *Argumentation* 6, sy 3 (1992): 307-20. <https://doi.org/10.1007/BF00154696>.
- CHARLES, David. *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Gerald Duckworth & Co Ltd, 1984.
- HELLER, Agnes. *Bir Ahlak Kuramı*. Çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü ve Ertürk Demirel. Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- LATACZ, Joachim. *Antik Yunan Tragedyaları*. Çeviren Y. Onay. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006.
- MACINTYRE, Alasdair. *Erdem Peşinde*. Çeviren Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- MACINTYRE, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi*. Çeviren Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.
- METE, Tunçay. *Aristoteles, çev. Politika*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- MURPHY, James Bernard. "Nature, Custom, and Reason as the Explanatory and Practical Principles of Aristotelian Political Science". *The Review of Politics* 64, sy 3 (2002): 469-96. <https://doi.org/10.1017/S0034670500034987>.
- MÜLLER, Jozef. "Agency and Responsibility in Aristotle's Eudemian Ethics". *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* 60, sy 2 (2015): 206-51.
- OMAY, N. Murad. *Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı*. Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2010.
- ÖZTURAN, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı Problemi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
-

- PIEPER, Annemarie. *Etiğe Giriş*. Çeviren Veysel Atayman ve Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- ROSS, David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- SCHLOSSER, Marcus. "Agency". İçinde *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. <https://plato.stanford.edu/entries/agency/>.
- TAYLOR, Charles. *Seküler Çağ*. Çeviren Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- WEBER, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- WESTBERG, Daniel. *Right Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2002.



THE NATURAL, THE CUSTOMARY, AND THE DIVINE IN THE ARISTOTLE'S ACTION THEORY*

 Sedat DOĞAN^a

Extended Abstract

Aristotle is a founding figure who alters the comprehension of philosophy by inheriting the theoretical accumulation of knowledge he gained with scientific sensitivity and by particularly forging a new path to the tradition of Western thought. In line with this role and as a historian of philosophy in *Metaphysics*, he assessed the accumulation of knowledge he inherited as the material for the scientific explanation he developed. This assessment caused comprehension of the previous theoretical accumulation of knowledge in its authentic context to be difficult; however, it was functional in terms of the construction of Aristotle's project of "philosophy as system of sciences" which was first articulated by him.

The explanatory principles of this system, whose basis is established through logic and whose thematic structure is established through the classification of sciences, are the irreducible trio which have a hierarchical unity. This trio is commonly regarded as pathos, ethos, and logos in rhetoric and politics. But there are derivatives of this trio such as "nature, custom, reason," "pleasure (honor, wealth), virtue, happiness," "external good, internal good, and the highest good". In this study, where we explore Aristotle's theory of action, we will employ these principles as "the natural, the customary, and the divine". Because of the hierarchical structure of the trio, the natural is the condition of the other two, and the customary is the condition of the divine. For example, the divine is an explanatory principle rather than a theological one. So nothing transcends nature and it is impossible to achieve happiness outside of community life. In other words, the divine or highest good for man is neither connected with an experience contrary or transcendent to his

* This work has been derived from the first author's dissertation entitled "*The problem of agency in the philosophy of Aristotle and Kant*".

^a Asst. Prof., Erciyes University, sd_dogan@yahoo.com

nature, nor is such an experience possible outside of community life.

At first glance, the problem of action is thought to be limited to practical philosophy in general and moral philosophy in particular but for Aristotle, this problem expands to all philosophical disciplines, and the corresponding theory also reflects a prototype of the entire project. Therefore, it can be stated that these three explanatory principles, which have a hierarchical unity among them, may also be valid for the theory of action. It does not appear possible to present Aristotle's emphasis on wisdom in the final instance as a reason to invalidate the trio and provide a single explanatory principle. As Aristotle accepted, theoretical activity is not the sole happiness, but the highest form of happiness.

In *Metaphysics*, Aristotle identified three types of science as theoretical, practical and poetic in relation to knowing, doing and producing, which are three types of human activity. Theoretical sciences differ from practical sciences and poetic in terms of their objects by dealing with necessary beings whose principles would not be any other types. Practical sciences and poetic generally distinguish from each other by the fact that in action, the objective is internal to the activity, whereas, in creation, the objective is external to the activity. In this study, we will describe his theory of action in three parts as the nature of action, powers of soul, and action patterns in order to show that Aristotle's practical philosophy is characterized by the three principles.

The nature of the action is an issue making it possible for a particular motion or act to be qualified as an action. Therefore, the relationship between change, motion, activity, and action must be considered, particularly within the frameworks of matter-form and potentiality-actuality. Powers of soul are a second issue area in the theory of action. An explanation that does not consider the forces of the agent, which is among the constituent elements of action, will be incomplete. Aristotle's explanations of the nature of action are directly linked to the idea of the soul as the core of the hierarchy he established among the living. The powers of the soul, such as desire and mind are on the basis of Aristotle's explanation of action because the circumstances related to the morality of action are tied to the relationship between these two forces. The third theme or issue area is the action patterns. Any action can always be associated with a cause or objective when its nature and relation to the powers of soul are considered. This theme has two dimensions such as factual and normative. We can inquire about the causes and objectives of action solely for the purpose of providing a factual

explanation. However, the data obtained from the factual one is also the condition for the moral assessment of the action. One of the reasons for the fact that Aristotle put excessive emphasis on the actions committed via force and ignorance is his sensitivity that an action cannot be submitted to moral judgment until a solid factual justification is provided.

Briefly, three theoretical contexts are found in an Aristotelian explanation of action: Embodiment (matter-form), contingent activity (potentiality-actuality), and patterns (purpose or cause). The first of these refers to the case in which the action accepts a principle as a form, the second to the act of the agent contingent activation of their own inner forces rather than necessity, and the third refers to the purposes/causes of the action. As opposed to beings subject to purely *natural* necessity, people who are social beings act *habitually*, and in this respect they gain *wisdom* when they have knowledge of causes. However, Aristotle's emphasis on the rational or the divine in the context of moral judgment has weakened the emphasis on nature and society in the description of action.

As result the irreducible trio corresponds to an important accumulation that Aristotle took over and functionalized for the project of "philosophy as system of sciences". For Aristotle, the place of this accumulation is the Greek ethos. So the difference between Plato and Aristotle is not simply theoretical because of their radically different models of thinking. Although we refer to their projects with the term philosophy, they attribute different meanings to philosophy. This result also carries the implication that approaches that see a categorical distinction or continuity between classical and modern paradigms in Western thought should be reassessed. In other words, when Aristotle's philosophical project is considered together with two problems, different thematic expansions can be provided on the hierarchical unity of the irreducible trio: (i) How did Aristotle transform meaning of philosophy against his predecessors? (ii) Why did he warn his successors against the "centralization of the efficient cause" and the "mathematical modeling of the sciences"? In this article, we have described the subject as limited to Aristotle's theory of action.

Keywords: History of Philosophy, Aristotle, Action Theory.



Acknowledgements:

I especially thank the people their names mentioned.

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

3. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 45, 2021/2, 185-218
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 21.07.2021, Kabul Tarihi: 21.09.2021, Yayın Tarihi: 31.10.2021
doi: 10.28949/bilimname.973612

MODERN VE POSTMODERN KENT KURGUSUNDA TURİST BAKIŞINA TERK EDİLEN DİNİ YAPILAR

 Mustafa Derviş DERELİ^a

Öz

Şehir/kent mimarisi ve tasarımı, geleneksel dönemlerden modern döneme değişim içerisinde. Rönesans'ta temelleri atılan perspektifçilik fikriyle başlayan ve fotoğraf makinesinin icadıyla ivme kazanan göz merkezci dünya, şehir kurgusunda önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Ulaşım araçlarının gelişmesi ve fotoğrafın yaygınlaşmasıyla birlikte seyahat anlayışında değişimler yaşanmış, insan hareketliliği küresel ölçekte artmıştır. Turizmin kurumsallaşmasının ve zaman içerisinde endüstrileşmesinin gereklerinden biri olarak turiste özgü yeni deneyim ve pratik alanları ortaya çıkmıştır. John Urry'nin kavramsallaştırdığı "turist bakışı", turistik seyahatin en belirgin göstergelerinden biri olarak hıza ve tüketime teşne tabiatıyla diğer bakışlardan ayrılmıştır. İnsanın bakışına konu olabilecek her mekanı, alanı, hatta boşluğu turist bakışını temele alarak görsel anlamda yeniden düzenlemeye kendisini hasretmiş modern ve postmodern kent kurgusu, kutsal mekanları ve camii, medrese, külliye, türbe, kümbet gibi dini yapıları da turist bakışının konusu haline getirerek tekdüzeleştirmiştir. Betimleyici bir yöntemsel yaklaşımla sosyodini yapılarla turist bakışı arasındaki ilişkiyi konu edinen bu çalışma, mekanın yeniden üretimi ile gösterişçi tüketimi kısıncasında gün geçtikçe hayatın çeperlerine itilen dini yapılara yönelik turist bakışının yansımalarını örnekler üzerinden konu edinmektedir. Sonuç olarak çalışma, turist bakışı merkeze alınarak gerçekleştirilen restorasyon, peyzaj ve rekreasyon çalışmalarının, dini yapıları kendi tarihlerinden, kimliklerinden uzaklaştırmakla ve daha da önemlisi yeni kuşaklar için bir yaşam alanı ve hafıza mekanı olma potansiyellerini tüketmekle karşı karşıya bıraktığına işaret etmektedir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Turist Bakışı, Kent Kurgusu, Dini Yapılar, Mekanın Yeniden Üretimi.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, mdervisdereli@erciyes.edu.tr

RELIGIOUS BUILDINGS ABANDONED TO THE TOURIST GAZE IN THE MODERN AND POSTMODERN URBAN SETTING

City/urban architecture and design are changing from traditional to modern times. The eye-centered world, which started with the idea of perspectivism based on the Renaissance and accelerated with the invention of the camera, brought along important changes in the urban setting. With the development of means of transportation and the spread of photography, there have been changes in the understanding of travel, and human mobility has increased on a global scale. As one of the requirements of the institutionalization of tourism and its industrialization over time, new tourist-specific experience and practice areas have emerged. The “tourist gaze” conceptualized by John Urry, as one of the most prominent indicators of touristic travel, is distinguished from other gazes due to its character based on pleasure and consumption. The modern and postmodern urban setting, which has devoted itself to visually rearranging every place, area, and space that can be the subject of a human’s gaze, has made holy places and religious buildings such as mosques, madrasahs, social complexes, tombs, cupolas the subject of the tourist’s gaze. This study deals with the relationship between socio-religious buildings and tourist gaze with a descriptive methodical approach. It focuses on the reflections of the tourist gaze on religious buildings, which are pushed to the periphery of life day by day, in the grip of the reproduction of space and its conspicuous consumption. As a result, the study points out that restoration, landscape, and recreation works carried out by taking the tourist gaze into the center face religious buildings away from their histories and identities, and more importantly, consuming their potential to become a living space and a place of memory for new generations...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Şehir/kent çalışmaları, sosyolojinin ortaya çıkış serüveniyle eşdeğer bir ömre sahiptir ve sosyolojik çalışmaların en önemli araştırma sahalarından biridir. Şehir/kent, toplum ile din arasındaki irtibatın ve etkileşimin kolayca müşahade edilebildiği, bireyin bireysel düzlemdeki veya toplumun toplumsal düzeydeki dindarlık algısının ortaya çıkarılabildiği bir yaşam alanına tekabül ettiği için, din sosyolojisinin de en mümbit çalışma konularından biridir. Zira şehirler bize dindarlığın bir cam fanus içerisindeymişçesine ya da bir kalıp yargı olarak mı benimsendiğini, yoksa toplumsal hayatta aktif bir rol mü üstlendiğini canlı şekilde gösterir. Din, eğer halen bir toplumu dönüştüren aktörler arasında yer alıyorsa, bunu ne düzeyde ve nasıl gerçekleştirdiği, dindarlığın süreklilik-süreksizlik

ekseninde hayatta nasıl ete kemiğe büründüğü yine şehirler üzerinden okunabilir. Dini anlatmakla mükellef olduğu düşünülen insanların toplumsal hayatta ne denli bir etkiye malik olduğunu, toplumda ne düzeyde saygınlık gördüğünü ya da sosyolojik bir tip olarak ötekileştirilip ötekileştirilmediğini de şehirler bize anlatır. Şehrin kapalı çarşısında, bedesteninde, tarihi yapılarında, camilerinde, medreselerinde, meydanında, sokağında, çarşısında, pazarında dolaşmak dahi bu izlenimi bize verir.

Şehirlerde yapılan küçük yürüyüşler, toplum ile din arasındaki etkileşimin hayat bulduğu dini yapıların günümüzde hangi anlamlar taşıdığına ya da herhangi bir anlamı halen taşıyıp taşımadığına yönelik bir merak uyandırır. Geleneksel dönemde şehir hayatının daha merkezi bir formunu teşkil eden ve hayatın akışına şahit olunan sosyo-dini yapıların, modern ve postmodern kent mantalitesinde çok daha farklı bir noktada konuşlandığı açıktır. İnsanın kendisini, hayatını, içerisinde yaşadığı dünyayı anlamlandırmasını sağlayan zaman-uzam dengesinin değişikliğe uğraması sonucu mekanın önemini görece kaybetmesi ve zamanın parçalı olarak algılanması, postmodern mekan algısını beraberinde getirmiştir. Dijital dünyayla birlikte hemen her şeyi anlık etkileşim pratiklerine hasreden postmodern mekan algısı, yüzyıllara bir şekilde meydan okuyan dini yapılara dahi hazza dönük, pragmatik niteliği haiz turistik bir bakışı ortaya çıkarmış ve bu yapılar, içerisinde tefekkür etmek ya da ibadet etmek yerine geniş kapsamlı bir kent gezisinin sıradan bir parçası olarak kodlanmaya başlanmıştır.

John Urry'nin 1990 tarihli *Turist Bakışı* isimli eseriyle literatüre dahil olan ve sonraki dönemlerde diğer sosyal bilimcilerin katkılarıyla farklı boyutlar kazanan "turist bakışı" kavramı, modern zaman ve mekân algısının deneyimlenmesinden gözetim ve tüketimin çeperinin genişlemesine, kimliğin anlamlandırılmasından yaşam alanlarının değişimine kadar farklı disiplinlerde ufuk açıcı uzanımları olmakla birlikte literatürde yeterince irdelenmemiş, din sosyolojisi özelinde de herhangi bir çalışmaya konu edilmemiştir. Bu çerçevede "modern ve postmodern kent kurgusunda dini yapılar, turist bakışının alanına nasıl dahil edilmektedir?" araştırma sorusuna cevap arayan bu çalışma, literatürden ve gözlemlerden hareketle dini yapıların sosyolojik karşılığındaki değişimi açığa çıkartmayı hedeflemektedir. "Dini yapılar" ifadesi çalışmamızda çoğunlukla camilere atfen kullanılmakla birlikte, kimi yerde konu ve bağlam gereği medrese, külliye, türbe, kümbet, tekke, dergah gibi yapıları da içermektedir. Diğer taraftan Türkçe literatürde modern öncesi ve modern dönem dikotomisinden hareketle "şehir" ve "kent" şeklinde ikili bir kullanım göze

çarpırsa da bu çalışmada böyle bir ayırım gözetilmemiş ve kelimeler birbirinin yerine kullanılmıştır.

A. Hayret ve Hayranlık Arasında Bakışın Sosyolojisi

Bakmak ve görmek, modern dünyanın üzerinde en fazla durduğu eylemlerdendir. Kökenleri oldukça eskilere giden modern bilim, evrendeki hemen her şeyi gözleme, deneye ve incelemeye konu ederken kaçınılmaz bir biçimde göz merkezci bir paradigma¹ inşa etmiştir. Bu paradigma, gözün kendisini iktidar kılarken aynı zamanda görmeyi ve gözetlemeyi bir iktidar elde etmenin, iktidar gücünü kullanabilmenin veya iktidarda kalabilmenin unsurları haline getirmiştir.

Göz merkezci inşa elbette bir anda gerçekleşmemiş, belirli kırılmalara ve dönüşümlere uğrayarak çağımızdaki formuna ulaşmıştır. Rönesans'la birlikte sanat alanında ortaya çıkan perspektifçilik fikri ve Descartes ile zirveye ulaşan Kartezyen özne anlayışı ile temelleri atılan modern göz merkezci yaklaşım, 19. yüzyıldan itibaren zeminini daha da sağlamlaştırmıştır. 19. yüzyılda insanın görme duyusuna müdahale edilmiş, ona çeşitli içeriklerle yön verilmeye çalışılmıştır. Bu döneme kadar daha gündelik düzlemde kendi doğal karakteri içerisinde gerçekleşen görme, henüz fotoğraf makinasının icat edilmesinden önce *camera obscura*, 1839'dan itibaren fotoğraf makinası ve 1870-1880'lerde değişen resim anlayışıyla birlikte artık çok daha biçimsel ve örgütlü bir eyleme bürünmüştür (Crary, 2015, s. 15). Fotoğraf makinasının icadı, alışılmış görme biçimlerini değiştirerek, bir "ân"da sabitlenmiş, birbirinden ayrılabilen, kesintiye uğratılabilen fotoğraflık görmeyi ortaya çıkarmıştır (Sontag, 2008, s. 120). Görmenin bir insan gözüyle değil de bir makinenin objektifi aracılığıyla gerçekleştirilmesi ve büyütme-küçültme ya da ağır çekim gibi insan gözüyle algılanamayacak görüntülerin yakalanabilmesi (Benjamin, 2016, s. 54) doğal bir görmeyi değil, çarpıtılmış görüngüler dünyasını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Urry'nin (2009, s. 223) de ifade ettiği gibi ulaşılan görüntüler artık dünyaya ilişkin değil; onun parçalarına ilişkin olup gerçekliğin minyatür dilimlerinden ibaret hale gelmiştir.

Kadim medeniyetlerde şifahi kültürün taşıyıcısı konumundaki işitme eylemi, modern dönemde önemini ve etkisini görece kaybederek üstünlüğü görmeye bırakır. Görselliği an be an yeniden üreten göz merkezci kültürde görmenin kaçınılmaz olarak ayrıcalıklı bir konum elde etmesi (Eken, 2020, s.

¹ Göz merkezci paradigmayı açıklamak, bu çalışmanın sınırlarını aşacak düzeyde derin açıklamalar gerektirmektedir. Konuyla ilgili en temel kaynaklar için (Jay, 1988; Panofsky, 2013, 2015; Florenski, 2017; Farago, 2018; Sennett, 2011; Sayın, 2018; Kaya, 2020).

49), insanın hakikat arayışıyla ilintili olarak bazı tartışmaları beraberinde getirir. Sözelimi John Berger, perspektif fikriyle görünenler dünyasının, bir zamanlar evrenin Tanrı'ya göre düzenlenmesi gibi seyirciye, yani bakan kişinin görüş açısına göre düzenlediğini öne sürer (2016, s. 16). Bu bakımdan görmenin geleneksel kodlarını dönüştürmesi ve referans noktasını insana indirgemesi dolayısıyla, modern görme rejiminin, insanın hakikat ile arasına mesafe girmesine sebebiyet verdiğini ifade etmek mümkündür. Görmenin belirli sınırlar içerisinde kalan suni bir inşa olduğunu düşünen ve modern dönemde "I understand" ile "I see" cümlelerinin doğrudan eşleştirilmesine ciddi anlamda karşı çıkan Ellul'a göre de hakikat göze emanet edilemeyecek kadar değerlidir (1998, s. 32, 52). Görme eylemine kapı aralayan ve görmeyi verili, sistematik bir mahiyete büründüren bakışın kökenlerini ve saçaklarını keşfetmek de modern göz merkeziliği anlamak açısından son derece ehemmiyet arz etmektedir. Zira bakışın epistemolojik içerimleri kadar onun ontolojik boyutuna karşılık gelen bir düzlemi ve düzeyi de söz konusudur.

Bakış açısı, hayatı keşfetmenin, hayata tutunmanın, hayatı hayretle meczedebilmenin bir ön koşuludur. Hayret, modern zamanlarda rutinin peşinde giden insanın unuttuğu bir kavramdır (Karaarslan, 2021, s. 60). Bakışa bir çerçeve çizecek, ona anlamını katacak, referans noktalarını gösterecek unsur hayrettir. Bu bakımdan esas olan, insanın görünenler dünyasına hayret nazarıyla yaklaşmasıdır. Hayret, bu anlamda bakışı ontolojik bir bağlama taşır. Fakat yaşadığımız zamanın ruhu, hem nesnelere hem de kişilere hayranlık duygusuyla yaklaşılmasını salık verir. Gösterişli mekanlara, şöhret sahibi insanlara, fenomenlere karşı hayranlık, popüler kültür unsurlarıyla sürekli canlı tutulur. Hayret kelimesiyle aynı kökenden gelmesine rağmen hayranlık, Türkçede aşırı isteğe, tutkuya tekabül ettiği ve tüketimi çağrıştırdığı için derinliği olmayan gelip geçici bir bakışın ürünüdür. Hayranlık duygusunu kişide uyandırabilmek için gösteri ve şov, sürekli işe koşulur. Modern ve postmodern kent mantalitesi, restorasyon ve peyzaj çalışmalarıyla tarihi eserlerden dini yapılara insanların bu mekanlara hayranlıkla bakmasını hedefler. Bu bakımdan turist bakışı hayretle değil, hayranlıkla irtibatlıdır. Dolayısıyla köksüz olduğu kadar gelecek perspektifi de yoktur.

Bakış bireysel özelliklerden, kültürel ve dini kodlardan ya da topluluk aidiyetinden bağımsız değildir. Başka bir ifadeyle bakışın psikolojik ve sosyolojik vecheleri vardır. Aynı nesneye bakan, aynı olayı gözlemleyen iki kişinin bakışı birbirinden farklıdır. Yaşamış oldukları deneyimleri, içsel yolculukları, karakteristik özellikleri, bu farklılığın bazı önemli etkenleridir. Benzer şekilde dünyanın farklı coğrafyalarındaki insanların benzer olaylara

bakışları da farklılıklar arz eder. Ait oldukları konjonktürel, siyasal, etnik, kültürel çerçeveler ve yaşam dünyaları, onların bakışlarını ve gözlemlerini çeşitlendirir. Her milletin, toplumun, topluluğun hafızası birbirinden farklılık arz edeceği için bakışın sosyolojik farklılaşması normale, olağana işaret eder. Fakat bakışın epistemolojik boyutunu teşkil eden modern görme biçimi, bakışa müdahale etmek suretiyle onu; amacı, hedefi ve çerçevesi önceden belirlenmiş, kodlanmış bir dizgeye dönüştürerek söz konusu çeşitliliği indirger. Kent keşmekeşi ve kente dair yaşam pratiklerinin yanı sıra popüler kültürün sözcülüğünü yapan medya unsurları da bakışların tekdüzeleşmesinde önemli rol oynar. Bakışın modern/postmodern dönemde aynılaşmasının veya büyük ölçüde benzeşmesinin en bariz ve etkili göstergelerinden birisi turist bakışıdır.

B. Turist Bakışı Nedir? Tanımı, Çerçevesi ve Temel Nitelikleri

Turist bakışı, bakışın turistle özdeşleşen, hemen bütün dünyada benzer özellikler taşıyan biçimidir. Kavram ilk kez John Urry tarafından *The Tourist Gaze* ismiyle 1990 yılında yayımlanan kitapla literatüre dahil olmuş ve sonraki dönemlerde araştırmacılar tarafından kavrama farklı bağlamlar kazandırılmıştır. Urry, bu eserinde yalnızca turist bakışının tanımına ve temel bileşenlerine yer vermekle kalmamış; seyahat anlayışının tarihsel süreçte nasıl değiştiğinden turizmin doğuşuna, turist bakışının küreselleşme serüveninden turizmin endüstrileşmesine kadar konuyla ilgili geniş bir çerçeve çizmiştir.

Turist bakışına (tourist gaze) temel teşkil eden ve bakışın bir türü, biçimi olan “gaze” kelimesini yakından tanımak, turist bakışının mahiyetini anlamak açısından son derece önemlidir. Bakmak kelimesinin İngilizcedeki karşılıkları olan “look”, “stare” ve “gaze”in anlamsal farklılıkları söz konusudur. “Look” kelimesi doğal bir görme pratiği içerisinde çift taraflı bir ilişkiyi ima ederken “gaze”, bir nesneye dikkatle, sistematik şekilde bakarken onu edilgen hale getiren tek taraflı bir bakışı açığa çıkartır (Harris, 2005, s. 120; Aytaç, 2012, s. 181). “Stare” kelimesi ise “gaze”deki gibi uzun süreliğine bakma eylemine tekabül etse de buradaki bakış, gözleri heyecanla ve şaşkınlıkla sabit bir noktaya çevirip oraya gözleri hiç hareket ettirmeden bakmakla gerçekleşir; “gaze” fiilinde var olan bakan-bakılan arasındaki etken-edilgen ilişkisi bu kelimedeki söz konusu değildir. Bu durumda turist bakışında yer alan bakış kelimesi, sıradan bir bakıştan çok belli içerimlere sahip olan farklı bir bakış türüne karşılık gelir.

Bakışa sıfat olarak gelen turist kelimesiyle ilgili olarak da literatürde oldukça ilginç yaklaşımlar vardır. Bunlardan en dikkat çekici olanı

Bauman'ın serseri ile turist arasında yaptığı karşılaştırmadır. Postmodern zamanlarda insanın kentlerdeki durumunu betimlemek için kullandığı başı boş kişi tiplerinden hareketle Bauman, serserinin bulunduğu yerde ne kadar kalacağını bilemediğini, yapılaşmamış bir mekan içinde yolculuk yaptığını ve bu bakımdan da epizodik zaman-mekan algısıyla hedefi olmayan bir göçebe ya da hacı konumunda olduğunu öne sürer. Turist de serseri gibi geldiği yerde uzun süre kalmayacağını bildiği halde bir sözleşmeyle yolculuğa çıktı; merakı, eğlenme ihtiyacı ve estetik kapasitesi doğrultusunda rotasını belirlediği ve bütün bunlar için para ödediği için serseriye kıyasla kendisini çok daha özgür hisseder. Serseri gibi turist de halihazırda yaşadığı bölgenin dışına çıkmasına rağmen, serserinin aksine turist kendisini rutinin dışına çıktığı için ayrıcalıklı hisseder. Serseri ve turisti aynı noktada buluşturan bir diğer özellik, her ikisinin de dolaştıkları mekanlarda diğer insanlarla kısa süreliğine, üstünkörü karşılaşmalarıdır. Dolayısıyla bunlar aslında sahte karşılaşmalardır. Her ikisinin de yaşama mottosu aslında şudur: fiziksel açıdan yakın, tinsel açıdan uzak (Bauman, 2016, ss. 290-291). Turist kelimesi diğer taraftan seyahat ve turizm kelimeleri arasındaki farka benzer şekilde kaşif, seyyah ve gezgin gibi nitelermelerden de ciddi ölçüde ayrılmaktadır. Gezilmesi ve görülmesi kendisine salık verilen mekanları çok hızlı bir biçimde gezen turist durumunu, şehri adımlayan ve onu bütünüyle keşfetmek isteyen kişinin durumundan çok farklıdır. Nitekim Boorstin oldukça erken tarihli çalışmasında, turistlerin keyiflerinin peşinde giderek kendileri için hazırlanmış bir çerçeve içinde turistik yerleri pasif olarak gezerken; gezginlerin, insanların/toplumun içerisine aktif olarak katılarak mekanları bizzat deneyimlediklerini öne sürer (1961, s. 85). Çalışmamıza turist bakışını dini yapılar bağlamında konu edişimizin en temel sebebi, turistin gerek gezilen alandaki yerel halkla gerekse bakışa konu edilen mekan ya da nesneyle gerçekleştirdiği sahte karşılaşmalardır. Bu açıdan turisti, yerel halktan izole olan, sahte olayların peşinden giden, özgün olanı değil de oluşturulmuş, kurgulanmış mekanlardan, metaya konu edilmiş kültürlerden keyif alan bir kişi (Boorstin, 1961; Sağiroğlu, 2019, ss. 93-94) şeklinde tanımlamak mümkündür.

Turist ve bakış kelimelerine bir konum tayin ettikten sonra turist bakışı kavramının çerçevesini çizmek gerekmektedir. Urry'ye göre turist bakışının nesnesi bir manzara, kum, güneş veya deniz olabileceği gibi bir kasaba ya da köy olabilir. Benzer şekilde herhangi bir etnik grup veya onların yaşam biçimi olabileceği gibi tarihsel bir yapı veya rekreasyon alanı olabilir. Bu nesnelere uzun süre bakılması, durulup fotoğraflanması ve yeniden

bakılması, bakışın durmaksızın yeniden üretilmesine imkan sağlar. Bakış, göstergeler aracılığıyla oluştuğu için turizmin kendisine özgü göstergeleri turist bakışında son derece önem arz eder (2009, ss. 16-17, 95). Bir yer, tarihi yapı ya da doğal alan, daha ne kadar turist çekilebilir anlayışıyla düzenlendikçe, turizm şirketleri oraya daha fazla yoğunlaşır. Yol üzerinde nerelerde mola verileceği, hangi yapıların ya da manzaraların fotoğraflarının çekileceği, hatta onların hangi açıyla çekilmesi gerektiği konusunda acente görevlileri turistleri sürekli olarak yönlendirirler. Turistler artık o anda orada bulunmanın ve yerleri/nesneleri fotoğraflamanın kendileri için çok büyük şans olduğu konusunda hemfikir hale gelirler. Bakılan nesnenin aslında gerçekteki halinden farklı olduğu, turist klişeleri ve pratikleriyle bezenmiş, inşa edilmiş nesnelere haline geldiği turistlerin ilgi alanlarına girmez (Urry, 2009, s. 205).

Turist bakışının gelişimi; seyahatin kolaylaşması, yoğunlaşması ve turizmin kurumsallaşmasıyla paralel seyretmiştir. 18. yüzyılda İngiltere başta olmak üzere pek çok Avrupa ülkesinde kaplıca kentlerinin görülmeye başlanması, turist altyapısının oluşmasına zemin hazırladı. Önceleri tıbbi amaçlarla ya da şifa arayışıyla gidilen bu kentlere zaman içerisinde sahil kentleri de eklendi ve tatil yerleri giderek gelişme kaydetti. Bu dönemde yeni sosyalleşme biçimleri ön plana çıkmaya başladı. Örneğin meyhaneler bu yüzyılda aydınlanma, ısınma, yemek yeme, haber, bankacılık, seyahat imkanı, eğlenmeyi ve sosyallaşmayı sağlayan belli merkezlerden biri haline geldi. 19. yüzyıl ise trenle gerçekleştirilen kitlesel seyahatlerin çağıydı. Belki de ilk kez bu tarihlerden sonra bir tatil yeri hiyerarşisi gelişti ve pek çok yer o güne kadar dudak bükülen ve hatta alay edilen kitle turizminin somut göstergeleri haline geldi (Urry, 2009, s. 37). 19. yüzyılda ulaşımın büyük bir ivme kaydetmesi, tatilin toplumsal anlamdaki karşılığını değiştirdi, böylece insanlar artık düzenli olarak belli tatil bölgelerine gitmeye başladılar. 1870'lerden sonra dini festivaller insanların kendi yerleşim yerlerinden çok daha uzaktaki deniz kıyılarındaki gezileri içerecek şekilde yapılır hale geldi. Bu yüzyılın sonlarına doğru turizm pazarı geliştikçe ve niceliksel olarak nüfusun dikkate değer bir kısmı tatil yapmaya başladıkça, turistler arasında statü farklılığı görünür oldu. Tatil için gidilen bölge, kalınan mekan, kimlerle birlikte gidildiği gibi hususlar artık belli düzeydeki zenginliğin ya da statünün göstergesi haline geldi (Urry, 2009, ss. 43-49).

19. yüzyılda turizmin ve turist bakışının gelişimiyle fotoğrafçılığın ilerleyişinin paralel seyretmesi son derece ilginçtir. Tarihte ilk kez bu denli yoğun şekilde, bildikleri çevrelerinin dışına herhangi bir ihtiyaçlarını gidermek üzere değil de kendi zevkleri için çıkmaya başlayan insanların

yanlarına fotoğraf makinesini aldıkları görülmektedir. Literatürde fotoğraf üzerine yaptığı önemli çalışmalarıyla tanınan Sontag'ın (2008) da dikkat çektiği gibi fotoğraflar, bir gezinin aşama aşama planlanıp gerçekleştirildiğinin ve arzu edilen eğlencenin yaşandığının bariz göstergesi olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla seyahat etmek, artık bir fotoğraf biriktirme stratejisine dönüşmüş, fotoğrafçı ise yerlilerin hassasiyetlerini önemsemeden onların pratiklerini kadraja aldığı için süper-turist olmuştur. Süper-turistin ya da post-turistin en dikkat çeken özelliği, turizmin birçok metinden oluşan bir oyunlar dizisi olduğunu ve ne kadar oyun oynarsa o kadar haz duyacağını bilmesidir (Urry, 2009, s. 162). Sontag, "fotoğraf makinesi, herkesi başka insanların –nihayetinde, kendi kendisinin gerçekliğinin turisti haline getirmektedir" (2008, s. 52) ifadesiyle fotoğraf(çı) ve turist bakışı arasındaki ilişkiyi çok daha özlü biçimde ortaya koymaktadır.

İkinci Dünya Savaşı ve sonrasına gelindiğinde ise tatile gitmenin insan için yararlı olduğuna, tatilden sonra kişinin yeniden çalışma gücü ve enerjisiyle dolacağına yönelik bir anlayış yaygınlaştı. Tatile gitmek, vatandaş olmanın bir nevi göstergesi haline gelerek yaşamdan haz duyma hakkı olarak konumlandı. Herkesin turistik mekanlara gidip turist bakışıyla ilgili hazları deneyimleme imkanı vardı. Modern bir deneyim anlamında turist olmak; sağlıklı olmanın, statü sahibi olmanın bir yansımasıydı. Tatil için bir yere gidememek, temel ihtiyaçlardan olan eve ya da arabaya sahip olmamakla eşdeğer bir eksiklik gibi görülmekteydi. Böylece bu dönemlerden itibaren, insanların yoğun iş hayatından belli bir süreliğine "kaçarak" tatile gitmeleriyle fiziksel ve zihinsel sağlıklarının yenileneceğine yönelik bir söylem gelişti (Urry, 2009, ss. 18-20) ve bu söylem bireysel anlamda içselleştirilmekle kalmadı, halk katmanlarınca benimsenmeye başladı.

Tatil ihtiyacına yönelik oluşan söylem aslında turizmin dünya ölçeğinde yayılarak kurumsallaşacağına bir habercisiydi. Günümüzde turizm; ulaşım, misafir ağırlama, seyahat, tasarım, danışmanlık, gazetecilik, habercilik gibi çok çeşitli alanları içerisinde barındıran oldukça geniş bir ağa tekabül etmektedir (Urry, 2015, s. 249). Önemli düzeydeki ekonomik katkısıyla birlikte düşünüldüğünde turizm, çağımızda devletlerin kolay kolay vazgeçemeyeceği bir saha haline geldi. Ekonomik göstergeleri daha iyi hale getirebilmek amacıyla ülkelerindeki kırsal alanları, doğal güzellikler, tarihi ve dini yapılar başta olmak üzere hemen her türlü unsuru turizm alanına daha fazla dahil etmeyi amaçlayan devletlerin, tabiatı itibariyle zaten turist bakışını merkeze alarak oluşturulan modern ve postmodern kentsel alanlarda turizmin alanını daha ciddi düzeyde genişletebilmek üzerine kafa yordukları da bir gerçektir.

Urry'nin dikkat çektiği gibi turizm, genel algının aksine basitçe bir seyahate çıkma veya ülkeler nezdinde bir sermaye artırımı olmayıp son derece toplumsal bir olgudur. Çünkü turist bakışı her ne kadar dünya ölçeğinde bazı temel nitelikleri bünyesinde barındırsa da toplumun karakteristik özelliklerine ve toplumsal deneyime göre farklı görünüm alır. Yani dünya ölçeğindeki bütün turistler için bütün zamanlar ve mekanlar için geçerli olabilecek evrensel bir deneyim yoktur (2009, s. 14). Bakış, toplumsal etkinlik ve göstergeler sisteminden bağımsız olmadığı için turist bakışında da bu bakışı oluşturan hususiyetlerde veya bakışın hangi "ötekine" göre inşa edildiği gibi durumlarda farklılaşmalar ortaya çıkar. Bu bakımdan turist bakışı toplumsal olarak inşa edilir; üretim, tüketim ve sunum sarmalı yine toplumsal olarak düzenlenir. Fakat öte yandan Urry'nin "turistik deneyim, sıradan olanın dışında olmalıdır" (2009, s. 32) şeklindeki ifadesi bilhassa modern dönemde hangi coğrafyada olursa olsun belli şeylerin turizmin konusuna dahil edildiği, yöneticilerin bu perspektifle mekanları düzenlediği ve hatta yeniden ürettiği gerçeğini de açıkça ortaya koymaktadır.

Turist bakışının da kendi içerisinde çeşitleri bulunmaktadır. Urry'nin "turist bakışı biçimleri" şeklinde ifade ettiği bu sınıflamada romantik, kolektif, seyirlik, çevresel ve antropolojik turist bakışı biçimleri yer almaktadır. Buna göre romantik turist bakışı yalnızlıktan, kişinin sürekli kendi içine dönmesinden kaynaklanan ve bakarken bireyin huşu hissettiği, Walter Benjamin'in tabiriyle aura gerektiren bir bakıştır. Antropolojik turist bakışı da yalnızlığı ve kişinin kendi içine dönmesini merkeze alırken gözlemlenen yaşam veya mekan pratiklerini yorumlama işlevi de görür. Kolektif turist bakışı ise topluluk ruhunun hissedildiği komünal etkinliklerde ve büyük ölçüde tanıdık/bildik mekanlara bakarken gerçekleşir. Seyirlik turist bakışında da kolektif/komünal etkinlik önemlidir; kişi, farklı göstergelere sahip olan unsurlara bakar. Çevresel turist bakışı ise kişinin çoğunlukla etrafındaki mekanları veya nesnelere merak duygusuyla incelemesiyle ortaya çıkar (2015, s. 283). Bahsi geçen turist bakışı biçimlerinin hepsi kendi içerisinde önemli olmakla birlikte, dini yapılar özelinde daha görünür olması dolayısıyla bu çalışmada dile getirilen turist bakışı, büyük ölçüde romantik ve seyirlik turist bakışı türlerine karşılık gelmektedir.

Turizm hizmetlerinin çeşitlenmesi, turist olmanın anlam ve göstergeleri, modernite ve postmodernite süreçleri, turist pratiklerinin küreselleşmesi gibi etkenler, turist bakışı kavramının yeniden gözden geçirilmesini ve ona farklı içerikler kazandırılmasını zorunlu kılmıştır. Urry, *Turist Bakışı* kitabının yeni baskılarında "turist bakışı"ni güncelleştirerek

kavramın sosyal bilimler literatüründeki görünürlüğünü ve işlevselliğini arttırmıştır. 2002 yılında ikinci baskısı yapılan kitabına “Bakışın Küreselleşmesi” başlıklı bir bölüm ekleyerek bu baskıda giderek mobilleşen dünyada “sanal seyahat” ve “iletişimsel seyahat” gibi yeni seyahat türlerinin ortaya çıktığına, önceki dönemlerin aksine savaş, hastalık ya da kıtlık bölgeleri olarak bilinen uzak yerlerin turist cazibesinden çıktığına ve daha da önemlisi Batılıların ya da Batıya ait nesnelere de turist bakışına konu edilmeye başlandığına dikkat çeker. 2011 yılında Larsen’le birlikte yayımladığı kitabın üçüncü baskısında ise yazar, turizm yapıp etmelerinin yalnızca görsel olmadığını, aynı zamanda fiziksel veya bedensel de olabileceğini ve bakışın diğer duyuuları da içeren daha kapsamlı bir eylem olduğunu fark etmiştir. Böylece kavramın 3.0 versiyonunda, bakışa konu edilen şeyin yalnızca yerlerden ve nesnelere ibaret olmadığı, turizm alanlarındaki insan kalabalığından dolayı bakan kişi aynı anda başka bir turist bakışı haline gelebileceği için söz konusu pasifliğin ve güçsüzlüğün ortadan kalktığı dile getirilmiştir. Bu baskıda ayrıca “kapalı devre televizyon” anlamında kullanılan güvenlik kameralarının artan niceliğiyle bir aylağın dahi anonim olarak kalamayacağı savından hareketle “gözetim bakışı”, internet ve dijital ortamların giderek yaygınlaşan etki alanı ve toplumlara dönüştürücü gücü dolayısıyla da “dijital bakışın” yeni hakim bakışlar haline geldiğinden de söz edilmiştir (Larsen, 2014, ss. 306-311).

C. Modern ve Postmodern Kentsel Alanlarda Turist Bakışı

Turist bakışı, fotoğrafik bakış gibi bir ânda dondurulmuş fragmanlardan ibaret bir bakış olarak kendisini konumlandırmaktadır. Giderek sofistike hale gelen, mekanikleşen, dijitalleşen, “akıllı” hale getirilme çabalarıyla insana yer bırakmayan modern ve postmodern kentsel alanlar Urry’den hareketle açılmadığımız turist bakışını bütün boyutlarıyla aşkar etmektedir.

Modern kentsel alanların turist bakışına niçin daha uygun olduğu sorusunu sorduğumuzda günümüz kentlerinin bazı temel özelliklerinden bahsetmemiz gerekecektir. Bunlardan en dikkat çekici olanı, modern kentlerin değişen zaman-mekan kurgusuna uygun şekilde yapılandırılmasıdır. Zira insanın bu dünyada kendisini konumlandırabilmesi, kendisine bir yer-yön tayin etmesi ancak zaman ve mekan bağlarıyla birlikte mümkün olur. Giddens’in (2000, s. 23) dikkat çektiği gibi geleneksel zaman anlayışında ne zaman ve nerede soruları ayrılmaz biçimde bir aradaydı; tanışılan veya bahsi geçen kişiye öncelikle nereli olduğu sorusu sorulurdu. Güneşin konumu, mevsimlerin döngüsü gibi

çevrimsel tekrarlara dayanan ve böylece yaşanan dünyaya dair daha bütünlüklü ve sürekli bir deneyim sunan (Lefebvre, 1998, s. 25) zaman tasavvuru, mekanik saatin icat edilmesi ve dünya ölçeğinde yaygınlık kazanmasıyla iş, çalışma, eğlenme ve boş vakitler şeklinde parçalı hale geldi. Bu parçacılığın en ilgi uyandıran betimlemelerinden birini Benjamin (2016, s. 235) yapmış ve doğrudan doğruya boş zamana ve tüketime endekslenmesi sebebiyle insanların Pazar günlerinde kendilerini takvimden dışlanmış hissettiklerini söylemiştir.

Modern zaman kurgusunun en temel farklılığı, zamanı düzenlenebilen ve tüketilebilen bir kaynağa indirgemesinin yanı sıra onu uzamla eskiye dayanan köklerinden koparmasıydı. Baudrillard'ın veciz deyişiyle “düşüncenin bizatihi kendisine” (2012, s. 29) karşılık gelen mekan, “zaman aracılığıyla yok edilmiş” (Harvey, 2014, s. 232) ve literatürde “mekanın değer kaybı” (Bauman, 2011), “coğrafyanın sonu” (Virilio, 2018) ve “zaman-mekan sıkışması” (Harvey, 2014) gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Uzamın yüzleştiği bu yeni durum, geç-modern veya postmodern şeklinde kavramsallaştırılan dönemde çok daha belirgin bir hal alarak, mekanın ve bedenın görece önemini kaybettiği iletişim araçlarında somutlaşmıştır. Televizyon programlarının istenildiği zamanda yeniden izlenebilmesi, sosyal medya üzerinden canlı yayınlar yapılabilmesi ve eğitimin, iş takiplerinin, resmi yazışmaların “uzaktan” gerçekleştirilebilmesi, zaman-uzam-beden üçlüsünün giderek daha girift bir mahiyet kazandığının bazı örnekleridir. İnsanoğlunun uzunca bir süre tecrübe ettiği zaman-mekan bütünlüğünün giderek ayrışmaya ve hatta neredeyse ortadan kalkmaya doğru evrilmesi, kentlerin modern yaşamı temsil eden hıza ve ritme uygun şekilde kurgulanmasını ve gündelik hayat pratiklerinin de bu kurguyla ilişkili olarak yapılandırılmasını beraberinde getirmiştir.

Şehir/kent, cansız bir taş, toprak veya beton yığınından ibaret değildir; sakinleriyle konuşan, dertleşen canlı bir varlıktır. Şehirde dolaşmak, onu hissetmek, onunla iletişim kurmamızı sağlar, zira “şehrin dili” (Barthes, 2012, s. 210) vardır. Şehir bir yandan insanlara bir barınak sağlar, onlara dayanak olur. Fakat diğer taraftan bizim gibi olmayanların, yani “yabancıların”², “ötekilerin” yaşadığı yaşam alanlarıdır. Bu anlamda şehirler,

² Sennett, şehir/kent ortamında iki tip yabancı bulunduğundan bahseder. Bunlardan ilki, bir şehre dışarıdan gelen ve orali olmayan kişidir; o şehrin sakinleri kimin oraya ait olup kimin olmadığına ilişkin kurallar koyabilecek ölçüde kimliklerinin farkındadır. İkinci tip yabancı ise başka dünyadan gelen bir varlık değil de bir meçhuldür. Yeni ama henüz şekillenmemiş bir topluma sayıları belirsiz şekilde dahil olmuşlar ve bir meçhul olarak yabancı etiketi yemişlerdir (2010, s. 75).

bir umut mekanı olmasının yanı sıra fiziki ve ahlaki kirliliğin, yozlaşmanın da hüküm sürdüğü, sekülerliğin ve kutsallığın iç içe olduğu, dolayısıyla olumlu ve olumsuz tahayyüllerin bir arada bulunduğu yerlerdir (Harvey, 2008, s. 194). Nitekim Mumford'a (2006, s. 675) göre bir şehri şehir, bir metropolü metropol yapan bu özelliklerdir. Nispeten dar bir alanda birbirinden çok farklı etnik aidiyetler, kültürler, gelenekler ve mutfaklar yer alır. Bireyler bu çeşitlilik ağında etraflarındakileri benzerlik ve farklılık açısından kıyaslayarak kent deneyiminin karmaşıklığını görece azaltmaya çalışır (Sennett, 2011, s. 329).

Yabancılarla bir arada yaşamının zorluklarını bertaraf etmek, kamu yararını gözetmek, güvenliği ve huzuru sağlamak gibi birtakım klişe haline gelen amaçlarla şehirler, modern dönemde büyük ölçüde görme ve gözetlemeyle özdeşleşmiştir. Her şeyden önce kentlerde bir insanın diğer kent sakiniyle göz teması kurduğu ve bu göz temasıyla onu dikkate aldığını, önemseydiğini ya da görmezden geldiğini, hatta alaya aldığını hissettirdiği bir ilişki düzeyi söz konusudur. Bu ilişki düzeyinde karşdakine bakmıyor, onu görmüyor veya onun kendisini gördüğünü fark etmiyor gibi davranmak esastır ki Goffman'ın "uygar ilgisizlik" ya da "kibar yabancılaşma" (Goffman, 2009) kavramları tam da bu durumu anlatır. Diğer taraftan 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren kent alanlarının, görülebilirliği ve gözetlenebilirliği mümkün olduğunca üst seviyeye çıkartacak şekilde tasarlanmaya başladığı ve hemen bütün şehirlerin aşama aşama ilk örneğini Paris'in teşkil ettiği birer "ışıklı kent" haline geldiği açıktır (Lyon, 2006, s. 104). Işıklı kentlerde görmek, kişileri görüş altında tutmak, denetlemek, gözetlemek ve kontrol etmek esastır. Modern ve postmodern gözetleme sistemleri, her ne kadar giderek elektronik hale gelse de gözün kent ortamlarındaki etkinliği ve gücü devam etmektedir.

Kentlerin göz merkeziliğinin bir başka dikkate değer göstergesi, yaşam alanlarının ve mekanlarının imge ve sembollerle bezenerek imaj odaklı inşa edilmesidir. Modern mekan kurgusu, mekanı toplumsal anlamda biçimlendirilmesi gereken bir şey olarak görürken postmodern mekan kurgusu, mekana herhangi bir toplumsal amaçla veya işlevle zorunlu bağ gerektirmeyen estetik bir kurgu olarak yaklaşır (Harvey, 2014, s. 84). Bu perspektif, farklı medeniyet kodları taşıyan, farklı sosyolojik zeminlerde yer alan, coğrafi olarak birbirinden çok uzaktaki iki ülkedeki kültürel alanların dahi kendilerine özgü niteliklerini kaybetmesine ve benzer biçimde düzenlenen kentsel alanların giderek kişisizleşmesine (Sennett, 1999, s. 15) alan açmıştır. Sözgelimi Harvey, Avrupa'nın baştan sonra Disney ölçütlerine göre tasarlandığını, oysa Disney'le benzeştiği ölçüde eşsizliğini

kaybettiğini, bundan dolayı da herhangi bir tüketim ürünü gibi metalaşmayla karşı karşıya kaldığını vurgulamaktadır (2013, s. 126). Birer oyun uzamı haline gelen bu kültürel alanlar anti-auratikleştiği için biriciklik iddiası taşımaz, mekanik ve elektronik olarak yeniden ve yeniden üretilebilir oldukları için özgünlükleri yoktur, temsili ile gerçeği arasındaki ayrım ortadan kalktığı için hiper gerçektir (Urry, 2009, ss. 136-138). “İngesel bir gösterge”ye (Robins, 2013, s. 217) dönüşen kentlerde kodların, söylemlerin, ütöplük planların işlerlik kazandığı gösteri mekanları ve “hayali peyzajlar” (Harvey, 2014, s. 247) giderek yaygınlaşmıştır. Bu durum kentlerin birer müze gibi iş görmesiyle hatta nihayetinde müzeye dönüşmesiyle (Mumford, 2006, s. 676) sonuçlanmıştır. Müzede sergilenen geçmiş dönemlere ait nesnelere nasıl oraya gelenlerin ilgisini çekecek şekilde düzenleniyorsa, kentler ve kentsel alanlar da ister yerli isterse yabancı insanlardan olsun, bütünüyle onların bakışları hesaba katılarak tasarlanır hale gelmiştir. Bu bakış, turist bakışıdır.

Turist bakışının modern kent kurgusunun merkezine yerleştirilmesi, bir kent ne kadar turisti kendisine çekebiliyorsa o kadar görülmeye değerdir anlayışını ortaya çıkarmıştır. Halbuki bir kenti kıymetli kılan husus, niceliksel olarak ne kadar turist çektiğinden öte kendi kimliğini ne kadar koruyabildiği ya da her türlü müdahaleye rağmen hala nasıl ayakta kalmayı başarabildiğidir. Modern ve postmodern kentsel alanların turist bakışına, dolayısıyla tüketime ve turizme endeksli olarak oluşturulması, hayatı kuran diğer alanları dışarıda bırakarak kenti aslında sınırları fazlasıyla daraltılmış bir yaşam alanına ve pratiğine hapsetmek anlamına gelmektedir. Kentin birikimine, tarihsel tecrübesine, hafızasına ışık tutan ve bütün bunları varlıklarıyla resmeden tarihi eserler ve dini yapılar da bu kent kurgusu içerisinde turist bakışının tahakkümüne sürekli maruz kalmaktadır.

D. Mekanın Yeniden Üretimi ile Gösterişçi Tüketimi Kısacasında Dini Yapılar

Şehir metafiziğinde dinin, dini yapıların ve dini sembollerin çok ayrı bir önemi vardır. Din, Batıdan Doğuya hemen bütün toplumlara ve kültürlere sirayet eder, insanların hayata bakışlarını ve kendi benliklerini anlamlandırmaktan çok sıradan gibi görünen gündelik hayat pratiklerinin yerine getiriliş biçimlerine kadar, hayatın bir şekilde içerisinde yer alır. Seküler kültür³ ve yaşam tarzı, dinin toplumdaki görünürlüğünü, etkinliğini ve

³ Bu ifadeyi Sennett'in *Kamusal İnsanın Çöküşü* eserinde tanımladığı anlamda kullanılmaktadır. Sennett 19. yüzyılda gelişen seküler kültürle birlikte önceki dönemlerden miras kalan kamusal yaşamın halihazırdaki dünyaya duyulan inanç açısından

dinamizmini bir nebze olumsuz yönde etkilemiş olsa da farklı görünümlemlerle din, bireysel ve toplumsal anlam dünyasına tutunmaya çalışır. Din, toplumsal yaşam alanlarında sembollerle, biriciklik niteliği taşıyan eserleriyle var olur. Hıristiyanlık bağlamında kiliseler bunun en bariz göstergesi iken İslamiyet özelinde de camii, medrese ve külliye gibi yapıları zikretmek gerekir ki, Giriş'te de ifade ettiğimiz üzere çalışmamızın merkezi temalarından biri olan "dini yapılar"dan kastımız bu mimari eserlerdir.

Kentlerin tarihine ışık tutulduğunda, mimarilerinin büyük ölçüde ait oldukları dini referanslar doğrultusunda inşa edildikleri gözlemlenir. Geleneksel Orta Çağ Avrupa kentlerine bakıldığında, kilise meydanından dağılan ya da kilise meydanında kesişen yolların olduğu gözlemlenir. Geniş meydanlar ve bulvarlar da aynı şekilde bu mimariyi estetikleştirerek biçimde düzenlenir. Bu bağlamda Barthes'ın farkındalığı çok dikkat çekicidir. Ona göre geleneksel Avrupa kentlerindeki mimari eserleri ya da anıtları Hıristiyan teolojisinden veya Katoliklikten bağımsız düşünmenin imkanı yoktur, dolayısıyla bu dini arka planı görmezden gelen bir sanat tarihi inşa etmek mümkün değildir (Barthes, 1990, s. 97). Benzer durum İslam şehirleri için de geçerlidir. İslam kültüründe cennet tasavvurunun bir yansıması olarak kabul edilen şehirlerde mimari yapılar tevhide ilkeyi merkezi olarak İslam'ın varlık hakkındaki yaklaşımı doğrultusunda inşa edilmiştir (T. Cansever, 2010, s. 24). Bu bakımdan camiler, külliyeler, medreseler gibi İslam'la özdeşleşmiş dini yapılar, mimari eserler olmadan geleneksel İslam şehirlerini anlamak neredeyse imkansız gibidir. Bunun belki de en bariz göstergesi, dini yapıların şehrin stratejik yerlerinde konumlanmaları ve şehir silüetinin en belirgin yüzleri olmalarıdır (Yıldırım & Yetim, 2020, s. 1858). Köln'deki Köln Katedrali, Vatikan'daki St. Pierre Katedrali, İstanbul'daki Süleymaniye Camii, Edirne'deki Selimiye Camii, Konya'daki Alaattin Camii gibi farklı kültürlerden pek çok dini yapıyı bu bağlamda anmak mümkündür.

İslam geleneğinde dini yapıların en mümeyyiz örneklerini teşkil eden camilerin yalnızca bir ibadet mekanı olmayı aşan uzanımları söz konusudur. Bir belde/şehir/ülke fethedildiğinde sembolik bir iş olarak o bölgenin en stratejik konumlarından birinde imar edilen büyük/ulu camiler, bütün sosyal ve kültürel hayatı cem eden bir yaşam alanı olarak (Çelik, 2014, s. 147) ibadet mekanı olmasının yanı sıra şehrin sosyolojik yapısını bütün berraklığıyla açığa çıkartan bir toplumsal mekan ve aynı zamanda

sorgulanmaya başladığına ve yine o güne dek "aşkın" bir doğa düzeni içerisinde anlam verilen insanların ve nesnelere artık "içkin" bir mahiyet elde ettiğine ve yaşanan bu köklü dönüşümün hayatın bütün alanlarına sirayet ettiğine dikkat çeker (2010, s. 39).

yöneticilerin halkla irtibat kurduğu bir kamu mekanıydı. Cuma namazlarında sultanın hutbe verdiği, medrese öğrencileriyle buluştuğu ve yöneticilerin, insanların şikayetlerini dinlediği bir mekan hüviyetindeydi. Sözelimi Kufe ve Basra gibi şehirlerde Cuma mescitleri halifelerin biat aldığı, politikalarını ilk kez halka duyurduğu, fetihlerin yönlendirildiği, belirlenecek devlet politikaları konusunda istişarelerin yapıldığı bir karar merkezi olarak askeri, siyasi ve bilimsel faaliyetlerin yürürlüğe konulduğu mekanlar olarak göze çarpmaktaydı (İnalçık, 2010, s. 313; Bıçakçı & Yıldırım, 2018, ss. 547-548). Camii ve caminin yanı sıra medrese ve külliye gibi kompleks dini yapılar, şehir halkının buluştuğu, eğlendiği, eşi dostu görmeye geldiği yaşanılabilir mekanlar konumundaydı ki Evliya Çelebi, Beyazıt Camii ve çevresini anlatırken bu doğrultuda ifadeler kullanır (İnalçık, 2010, s. 317).

Rönesans ve Reform'dan itibaren aşama aşama değişime uğrayan şehri imar etme zihniyeti, dini niteliği haiz mimari yapıları diğer yapılardan farksızlaştırmış, postmodern kültür de onları kendi perspektifi doğrultusunda yeniden düzenleyerek dini mekanların içeriğini ve anlamını boşaltmıştır. Böylelikle modern ve postmodern kent kurgusu, kutsal mekanların ve dini yapıların bizatihi kendilerine dokunmasa da bazı görsel dokunuşlarla onları kapitalizmin ve turizmin alanına dahil etmiştir. Berger'in oldukça orijinal betimlemelerinden birinden hareket edecek olursak, zaten epeyce bir süredir "zihnin sekülerleşmesi"ne (P. L. Berger vd., 2000, s. 79) maruz kalan modern dönem insanları, bilhassa da genç kuşaklar, mekanların bu yeni kurgusuyla dini yapılara hepten yabancılaşmaya başlamıştır. Ardında muazzam bir tarihin, medeniyetin izlerini taşıyan şaheser yapılar, artık bir turistik gezi içerisinde tur rehberinin uygun gördüğü kadar vakit ayrılan ve fotoğrafının çekilmesiyle de amacı gerçekleşmiş olan turistik yapılara dönüşmüştür. Dini yapıların modern ve postmodern kent kurgusunda görece değersizleşmesinin veya sıradanlaşmasının en bariz göstergesi, tur acentelerinin bu yapılara gezilecek diğer yerlerden biri olarak yaklaşmalarıdır.

Dinlerce kutsal kabul edilen mekanların veya dini yapıların turizm çeperine alınması, aslında turizmin kurumsallaşmaya başladığı dönemlere kadar geriye gider. Bu bağlamda turistler üzerine yazdığı eserle dikkat çeken ve Urry'nin "turist bakışı" kavramsallaştırmasının entelektüel kaynaklarından birini oluşturan MacCannell'e atıfta bulunmak gerekir. 1976 tarihli çalışmasında MacCannell, yukarıda referansta bulunduğumuz Boorstin'in turizm eleştirilerine karşı çıkararak turizmin modern bir kutsal yolculuk olduğunu öne sürer. Ona göre, modern insanlar, kendi yaşamlarında bir türlü yerine getiremedikleri özgün deneyimleri, en saf haliyle kutsal

mekanlarda bulmakta ve bu mekanların manevi atmosferini derinden hissetmek istemektedirler. Bu yönüyle turist, MacCannell'a göre yaşadığı mekanın uzağındaki başka yerlerde otantikliği aradığı için aslında bir çeşit çağdaş hacidir (MacCannell, 1976, s. 43; Sağıroğlu, 2019, s. 94). Bauman (2000, s. 126) ise turistin derinlikli bir amacının olmadığı gerekçesiyle bu görüşe itiraz ederek ikisini eşitlemenin modern dönem turistini anlama konusunda kifayetsiz kalacağını düşünür.

Cohen de (1979, s. 183) din sosyolojisi ve turizm sosyolojisini merkeze alarak eğlence odaklı, dinlenme odaklı, deneyimsel, deneysel ve varoluşsal olmak üzere beş turist deneyimi belirler. Bunlardan eğlence ve dinlenme odaklı turist deneyimleri, insanların yaşadıkları yerlerden dinlenme ve eğlenme amacıyla ayrılmalarına karşılık gelir. Deneyimsel turist, kendi hayatına, manevi hayatına yabancılaşan insanların başka yaşamların gerçekliğine kendisini adanması yoluyla hayatın anlamını yeniden bulma amacındadır ve bu yüzden deneyimsel turist tecrübesi MacCannell'in görüşüyle benzeşmektedir. Kendi toplumlarının dini referanslarıyla bağlantılarını kopartan ve alternatif anlam arayışında olan insanlar, deneysel turist türünü temsil ederler. Birey, deneyimsel turist tecrübesinde başkalarının hayatına bir gözlemci olarak yaklaşırken deneysel turist tecrübesinde bizzat o hayata katılır, bu arayışları hemen hemen hiç bitmez, çünkü aslında aradığı şey kendisidir. Son deneyim biçimi olan varoluşsal turist deneyimi ise belirli bir dini merkeze gitmeyi önceden hedefleyen, orada bulunmayı fazlasıyla arzulayan ve hatta orada olamadığı zamanları sürgün zamanları gibi gören turistleri anlatmaktadır (Cohen, 1979, ss. 184-190). Bu kişiler kendilerini o kutsal mekana adamakta ve orayı ziyaret ettikten sonra yeni bir hayata başlamayı ümit etmektedirler. Görüleceği üzere hemen her toplumda kendisiyle özdeşleşen bir kutsal mekan inancı vardır.⁴ Kutsal mekan anlayışı ya da mekanı kutsallaştırma pratiği, bu açıdan

⁴ Kutsal mekan ifadesinin analizinde hangi kelimenin daha öncelikli olduğu, yani hangisinin diğerinden hareketle ortaya çıktığı konusunda sosyal bilimler literatüründe bazı önemli tartışmalar göze çarpmaktadır. Otto'nun temsil ettiği ontolojik yaklaşım, tezahür eden bir kutsallıktan dolayı mekanın kutsallaştığını savunmaktadır. Durkheim'ın temsil ettiği sosyokültürel yaklaşım, bir kültürel-sembolik etkileşim formu olan mekandan hareketle kutsalı tanımlamayı amaçlamaktadır. Daha fenomenolojik bir perspektiften meseleye odaklanan Eliade, kutsal-profan ikiliği hususunda Durkheim'ı takip etse de Otto'nun ontolojik yaklaşımına daha yakın konum almaktadır. Hemen bütün ilahi dinler içerisinde metafizikçilerin dile getirdiği diğer bir anlayış ise Tanrı'nın yaratma alanının tamamı anlamında tüm kainatın kutsal olduğu düşüncesidir. Bu konuda sonuç olarak mekanları salt kutsal ya da profan şeklinde ayırmak yerine insanların tarihsel ve toplumsal anlamda onlarla kurduğu ilişki biçimlerindeki değişimlerin izlerini sürmek daha isabetli gözükmektedir (Tatar, 2017, ss. 9-13).

bir insanlık hali olarak da okunabilir. Bu durumda kutsal mekan, aslında tarihsel olarak dini tecrübelerin biriktiği, saklandığı ve geleceğe umutla taşındığı bir hafıza alanı olarak karşımıza çıkar. Örnek vermek gerekirse Mekke veya Kabe, Müslümanlar için Hz. İbrahim'e kadar geriye giden derin bir tarihsel ve dini tecrübenin korunduğu bir hafıza mekanı olduğu kadar Müslümanların gelecek tasavvurlarını ve metafiziksel umutlarını temsil eden bir kapı hüviyetindedir (Tatar, 2017, s. 19).

Kutsal zamanı⁵ kutsal mekanlarda deneyimlemek isteyen insanlar, yüzyıllardır kutsal kabul ettikleri mekanlara giderek farklı bir manevi atmosfer teneffüs etmek istemektedirler. Fakat yeni bin yıllar birlikte kullanımı giderek yaygınlaşan internet ve sosyal medya ortamlarının, kutsal zamanların geçirildiği kutsal mekanları görsel paylaşım kültürünün parçası haline getirmesi, dini motivasyonlarla gerçekleştirilen seyahatlerin kendisine özgü havasını dağıtmaktadır. Bu çerçevede ibadetlerin ve dini ritüellerin gösterişe ve teşhire teşne haline getirebildiği sosyal medya ortamlarında yapılacak siber-etnografik gözlemlerle çok net biçimde ortaya çıkmaktadır. Kabe'nin tavaf edilişi sırasında yapılan özçekimler veya sosyal medyadan yapılan canlı yayınlar, aslında görünme veya paylaşma arzusunun ne kadar baskın olduğunu gösterdiği kadar bedenlen orada bulunmanın, kutsal kabul edilen o mekanı hissetmekte yeterli olmayabileceğini ortaya koyacaktır. Çünkü ibadet veya ritüel esnasında önem verilmesi beklenen manevi hazır bulunuşluğun yerini, kamera kadrajı almaktadır. Kutsal mekanların, teknolojik araçların bu kullanım vasatına dahil edilmesi, o mekanların görsel olduğu kadar zihinsel tüketimine de sebebiyet vermektedir. Benzer şekilde Kabe'nin etrafındaki kule yüksekliğindeki otellerden sosyokültürel bir üst sınıf göstergesi olarak "lüks inanç turizmi"ni çağrıştıran görsellerin dolaşıma sokulması ve sık sık karşılaşılmasından dolayı bu görsellerin giderek sıradanlaşması, başka bir ifadeyle kutsal mekanın "gösterişçi tüketime" (Veblen, 2005) terk edilmesi, mekanın kutsallığına olduğu kadar kutsallığın bireysel ve toplumsal algılanma biçimine de olumsuz yönde etki etmektedir.

Dini mekanların gösterişçi tüketiminin yanı sıra yeniden üretimi de söz konusu olmaktadır. Bölge halkı tarafından bir şekilde kutsallaştırılan ve

⁵ Eliade'ye göre kutsal zaman tarihsel zamana; din dışı zaman ise tarihsel olmayan zamana işaret eder. Kutsal zaman anlayışı bir toplumda kutsallığın dönem dönem yeniden ortaya çıkarılmasıyla güncelleştirilir; ritüeller, ayinler, mitler kutsal zamanın pratikleridir. Kutsal dışı zaman ise, dini anlamdan yoksun eylemlerin icra edildiği zamansal süreye karşılık gelir (1991, ss. 48-51). "Kutsal" kelimesinin Eliade ve diğer sosyal bilimciler tarafından ele alınışıyla ilgili ayrıca bkz. (Karadeniz, 2018).

zamanla toplum içerisinde dini yapı olarak kabul gören mekanların dünya genelinde olduğu gibi ülkemizde de fazlaca yer alması, bir mekanın toplum tarafından yeniden üretilebildiğinin göstergesidir. Bu bağlamda İslam toplumlarında insanların çeşitli gerekçelerle fazlaca rağbet göstermesi sonucu zaman içerisinde “kutsal”lık elde eden, Mardin’in tanımlamasıyla daha çok “halk dini” (Mardin, 2017) kapsamına dahil edilebilecek tekke, dergah, türbe, mezar ve mezarlık gibi yapılar, dini mekanın sosyolojik olarak üretimine örnek teşkil etmektedir. Kuşaklar boyu yerine getirilen geleneksel birtakım ritüeller; bir yerin, mekanın kutsallaştırılmasında doğrudan aktif rol oynar. Bazı mezarlıklar, makam türbeleri, tek başına kalmış taş, ağaç, kaya, su kaynağı gibi tabiat varlıkları (Güngör, 2016, s. 684), insanların buralara gidip çeşitli ritüelleri yerine getirmesiyle zamanla kutsal bir mekan olarak kabul görmeye başlar. Dini mekanın bu tarz üretiminde farklı dini anlayışları ve kültürleri içerisine alan senkretik bir anlamlandırma dünyasının etkili olduğu yadsınamaz. Sözelimi, Hidrellez ve Nevruz gibi ardında mitler, efsaneler, anlatılar barındıran bazı kutlamalar; önemli görülen, kutsal kabul edilen veya zamanla kutsallaştırılan mekanlarda gerçekleştirildiğinde daha kolektif bir havaya bürünebilmektedir (Arslan, 2014, s. 26). Fakat kolektif bir bakış söz konusu olduğunda, yani bir bayram, karnaval veya dini bir motivasyon ortamı oluştuğunda, diğer insanların da mutlaka orayı gidip görmeleri şeklinde bir algı uyanır; çünkü turizm genellikle görülen bir nesneyle ya da mekanla ilişkili olduğu için performansı, sergilemeyi ya da ziyaretçileri ayartmayı öngörür (Urry, 2015, s. 270). Bir mekanın kutsallaştırılmasıyla turist bakışının böyle bir irtibatı söz konusudur.

Mekanın üretimi, toplumda simge kabul edilen yerlere camii gibi yeni dini yapıların inşa edilmesi⁶ yoluyla da gerçekleşmektedir. Mekanın üretimi, Lefebvre'nin tabiriyle bir kilo şekerin ya da bir metre kumaşın üretilmesi gibi gerçekleşmez. Bir üstyapının yansıması olan devlet veya devlet kurumu, bir mekan tahayyül eder ve orayı kendi ideolojisi doğrultusunda düzenler (2014, ss. 110-111). Bu bakımdan mekanlar, toplumsalla ve siyasayla sıkı sıkıya irtibatlı olan mekan politikasından bağımsız değildir ki kutsal mekanlar veya dini yapılar da günümüzde hemen her toplumda kültürel iktidar alanının enstrümanlarından biri olmaya devam etmektedir.

Mekanın üretiminin diğer bir türü ise atıl durumda bulunan ya da

⁶ Mayıs 2019'ta resmi açılışı yapılan Büyük Çamlıca Camii, Temmuz 2020'de müzeden tekrar camiye dönüştürülen Ayasofya Camii ve Mayıs 2021'de yapımı tamamlanarak ibadete açılan Taksim Camii'ni bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

kente gelen yabancıyı yeteri düzeyde kendisine çekemeyen bir dini yapının çeşitli restorasyon ve çevre düzenlemeleriyle farklı bir hüviyete büründürülmesiyle, yani dini bir yapının görsel anlamda iyileştirilerek yeniden üretilmesiyle söz konusu olmaktadır. Dini yapıların, diğer mimari eserler gibi zaman içerisinde eskimeye yüz tutması sonucu çeşitli restorasyonlara ve çevre düzenlemelerine tabi tutulması son derece olağandır, hatta belli ölçütlerde bunları yapmak, kent hayatının gereklerindedir. Nitekim peyzaj ve rekreasyon çalışmalarının, tarihi ve kültürel alanların korunması, suçun azaltılması, çevrenin daha sağlıklı hale getirilebilmesi, ekonomik katkıda bulunması, kamu sağlığının korunması gibi birtakım yadsınamaz faydaları bulunmaktadır (Polat & Önder, 2012, ss. 99-103). Bununla birlikte restorasyonların zaman zaman aslına uygun şekilde yapılmaması ya da kötü malzemeler kullanılarak yapılması bir tarafa, peyzaj veya rekreasyon çalışmalarıyla tarihi ve dini yapıların eski hüviyetlerinden çok daha farklı bir görünüme bürünebilmeleri söz konusudur.

Kelime olarak manzara anlamına gelen peyzaj, literatürde genellikle “bir görüş çerçevesinde yer alan bütün doğal ve kültürel çevrenin meydana getirdiği bir kompozisyon yahut tablo” (Gül, 2000, s. 98) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımdaki “kültürel” kelimesi son derece önemlidir. Zukin, içerisinde yaşadığımız kentlerin bir gösteriye, “görsel tüketimin düşsel bir peyzajı”na (1992) dönüştüğünü ifade ederken, kent alanlarının turistik hediye eşyaları gibi tüketilmeye başlandığına, imajlar ve simülakrlarla doldurulduğuna göndermede bulunmaktadır (Urry, 2015, s. 264). Nitekim Cansever’e göre de her mimari eserin en belirgin özelliği, kalıcı ve değişmez olmayı hedeflemek iken, peyzaj mimarisi bunun dışında kalır (2010, s. 34). İnsanların dinlenebilecekleri, oyunlar oynayabilecekleri, çeşitli farkındalık faaliyetlerini gerçekleştirebilecekleri alanları da rekreasyon alanları şeklinde tanımlayacak olursak, rekreasyona tabi tutulmuş yerlerin ve mekanların⁷ da “oluşturulmuş” yerler ve mekanlar olduğu açıktır. Dini yapıların çevrelerinin peyzaj ve rekreasyon çalışmalarıyla düzenlenmesi, o eserleri bir taraftan görsel olarak daha iyi bir görünüme kavuştururken öte yandan suni şekilde oluşturulmuş sıradan mekanlar haline getirerek

⁷ Türkçe literatürde her ne kadar çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılsalar da aslında “yer” ile “mekan” arasında dikkate değer farklılıklar söz konusudur. Yer antropolojik anlamda o bölgede yaşayan insanlar için bir anlam ve anlaşılabilirlik ilkesi iken mekan, ilk ve son defa toplumsal tarafından üretilmiş gibi kültürel bir mahiyet arz eder ve ancak zaman içinde ve zaman aracılığıyla oluşur (Augé, 2016, s. 58). Mekan daha soyut bir kavram olarak göze çarparken yer, insanların ilişki kurdukları, bağlandıkları mekanlara ve anlamlı konumlara karşılık gelir (Usta, 2020, s. 28).

fotoğraflanmaya ve turist bakışına çok daha fazla maruz bırakılmaktadır.

Burada Lefebvre'nin dikkat çekici analizini işe koşmak gerekmektedir. Ona göre bakış, nesnelere uzağa, pasifliğe sürgün eder ve görülen şey, soğuk bir imgeye indirgenir. Bu indirgenmeye direnen mekan ancak yoğun, saldırgan ve baskıcı bir görselleştirme yoluyla toplumsal varlık edinir; fakat bu seferki varlığı, sembolik değil görseldir (2014, s. 294). Dini yapıların modern zamanlarda mekanın yeniden üretimiyle hayatîyetlerini sürdürmeleri de çoğunlukla görsel şekilde mümkün olmaktadır. Fakat fotoğraf, fotoğrafa konu olan her şeye; pazarlanmaya, satılmaya, tüketilmeye müsait bir beğeni havası katarak onu meta derecesine indirger ve nihayetinde onu mağazaya veya duvarsız bir müzeye dönüştürür (Sontag, 2008, s. 134). Fotoğraf makinasının kadraji nasıl sıradan olana değil de sıra dışı olana yöneltiliyorsa kişilerin bakışları da görsel anlamda artık sıra dışı gözükken, bakıldığında bir motivasyon ya da haz veren mekanlara çevrilmektedir. Buradaki bakış, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, belli bir konumlanışın ürünüdür; bu yüzden de doğal olmayan, çarpıtılmış bir bakıştır. Debord'un ifadesiyle "görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür" mantalitesiyle dini yapılar da dahil olmak üzere hemen bütün dikkate değer yapıları birer sahte-kutsala dönüştüren modern ve postmodern kent kurgusu, gösterinin, toplumsal yaşamı bütünüyle işgal etmeyi başardığının resmi gibidir (2017, s. 37, 50). Toplumla diyaloga kapalı olan ve kendi kurallarını kendisi belirleyen gösterinin, toplumun ve gündelik hayat pratiklerinin kılcal damarlarına sirayet etmesi, -Ritzer'den (2011, s. 197) mülhem ifade edecek olursak- tarihi, geleneği ve nihayetinde kutsal mekanları ve dini yapıları seyirliğe mahkum etmektedir.

Dini mekanların veya dini yapıların gösterişçi tüketime imkan sağlayacak şekilde albenili hale getirilmeleri, dini yapıların kendilerine özgü niteliği olan ihtişamla bütünleşmiş mütevazılıklarına hanel getirmekte, maddi dünyadan öte içsel/deruni keşfi önceleyen dizgelerini tersine çevirmektedir. Dini bir yapıyı dini bir mekan haline getirmenin, onu mümkün olduğunca canlı tutmanın yolu, orayı insanların gündelik hayatlarının bir parçası olarak teneffüs etmelerine imkan sağlamaktan geçmektedir. Fakat modern ve postmodern kent kurgusunda mekanın yeniden üretimi ile gösterişçi tüketimi sarkacında sürekli salınım gösteren dini yapıların bu karakteristik niteliği, yaşadığımız zamanlarda gün be gün soluklaşmaktadır.

E. Hayatın ve Hafızanın Kıyısında Kalmak: Dini Mekanlara Yönelik Turist Bakışının Yansımaları

Kutsal mekanlar, tarihi ve dini yapılar; görmenin epistemolojik

anlamda içeriğinin doldurulmasından, turizmin kurumsallaşmasından ve kapitalizme eklenmesinden, bunun gereklerinden biri olarak sürekli görsel düzenlemelere tabi tutulmasından ne düzeyde etkilenmektedir? Çalışmanın şimdiye kadarki başlıklarında referansta bulunduğumuz literatürden ve bazı gözlemlerden hareketle bu sorunun sahadaki yansımalarını keşfetmek önemli olsa gerektir.

Lefebvre bir şeyin altını ısrarla çizer: Mekan, pasif veya boş bir şey değildir; tam aksine ekonomik, toplumsal ve siyasal ilişkilerin temelidir, zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbiriyle ilişkilendirir. Ona göre ister küçük bir tapınak, ister mütevazı bir köy kilisesi olsun mabetler birer “mutlak mekan”dır, toplumsal imgeleri ve zihinsel kategorileri inşa ettiği kadar yaşamın gerçekleşeceği mekânsal formları da belirler (2014, s. 24, 248). O halde mekan, bütün hücreleriyle “bizi” temsil eden canlı bir mekanizma ise bizim mekanımızın; tarihimizi, geleneğimizi ve kültürümüzü bütün şeffaflığıyla ortaya koyması gerekir. Fakat dini yapıların kent kurgusunda diğer türden yapılar ya nesnelere gibi her an tüketilebilmeye müsait turist bakışıyla doğrudan eşleşir hale gelmesi, dini yapılarımızı bu kimliklerinden uzaklaştırmaktadır. Dini yapılarımızın bizim mekanlarımız olmaktan çıktığına yönelik eleştirilerimiz, ibadet yerlerinin veya dini yapıların bizatihi mimarilerine ya da iç alanlarına müdahalede bulunulduğunu ima etmemektedir. Buradaki kastımız, söz konusu dini yapıların, yüzlerce yıllık geçmişine, birikimine, hafızasına, hatırasına uygun olmayacak şekilde turist bakışına uygun şekilde yeniden düzenlenmesi ve bunun sonucunda kaçınılmaz bir şekilde bireysel ve toplumsal hayatına dışına itilmesidir. Dini mekanların bir önceki başlıkta bahsini ettiğimiz farklı şekillerde yeniden üretimi, o dini yapıların belki bir taraftan tanınırlığını ve popülerliğini arttırırken öte yandan bu yapıları aynı ölçüde gündelik hayatlarında oraları olağan şekilde teneffüs eden insanlardan uzaklaştırmaktadır. Çünkü bu mekanlar artık her an gidilip ibadet edilebilecek, uzun süreliğine avlusunda oturulabilecek yaşanılabilir mekanlar olmaktan uzaklaşmaktadır.

Bu durumun en önemli göstergelerinden biri, herhangi bir yerin, mekanın, tarihi eserin veya dini yapının turistik bakışın ve turizmin alanına daha fazla dahil oldukça, o bölgenin yerel halkının ilgisinden aşama aşama çıkmasıdır. Ülkemizde bir sokağın, mekanın, caminin, medresenin, kümbetin, türbenin bölge turizmi için önem kazanması ve sürekli turist akınına uğramasıyla orası artık yerel halkın da turistik gezi için gittiği uğraklardan biri haline gelmektedir. Ülkemizde turizme bu şekilde konu edilen mekanlar veya dini yapılar fazlaca olmakla birlikte burada bazı örnekler vermekte

yarar var. Kayseri’de 2000’li yıllardan sonra başlayan restorasyon çalışmalarının bir devamı niteliğinde Yaman Dede Camisi, Harman Camisi ve Ali Saip Paşa Camisi gibi dini yapılar, restorasyonları yapılarak yüz yıldan daha önceki görünümüne kavuşmuş olsalar da otantik hale getirilen bu mekanlar, büyük ölçüde katalog çekimlerine veya evlilik fotoğraflarına ev sahipliği yapmaktadır. Bunun da ötesinde söz konusu dini yapılar artık bölge halkının dahi Kayseri’de otantik bir tarihi yolculuk yapmak istediklerinde gitmeyi tercih ettikleri ya da bu amaçla Kayseri’yi görmek isteyen misafirlerini götürdükleri mekanlar haline geldi. Dolayısıyla yerli veya yabancı turistlerin yoğun olduğu zaman dilimlerinde bu dini yapıların etrafı neredeyse yerel halkın giremeyeceği kadar kalabalık olurken, diğer zamanlarda ise -yerel insanların o mekanı yitirdiklerine dair bir duyguya kapıldıkları için (Urry, 2015, s. 248) olsa gerek- تنها alanlara dönüşmekte, dolayısıyla bu mekanlar gündelik hayatın uzamlarından biri olmaktan çıkmaktadır.

Başka bir örnek olarak Konya’da Mevlana Türbesi’nin hemen yanı başında konumlanan Sultan Selim Camisi’nin önündeki alan, çok daha doğal ve yeşil bir görünüme sahipken 2017 yılında tamamlanan restorasyon ve çevre düzenlemesiyle geniş bir meydan haline getirildi. Eskisine göre daha betonarme bir görünüme bürünen geniş alan, bitki gösterisi, kitap fuarı gibi çeşitli faaliyetlerin yanı sıra Ramazan aylarında binlerce kişinin açık alanda aynı anda cemaatle namaz kılmasına imkan tanınması gibi mekanın yeniden üretilmesinin olumlu görülebilecek bir örneğine karşılık gelirken, öte yandan bu alanı bölge halkından daha çok turistlerin uğrağı haline getirmektedir. Yine Konya halkının asırlardır ailevi, ekonomik vb. müşküllerini gidermek, şifa bulmak, çocuk sahibi olmak, yanı başında dua etmek gibi çeşitli amaçlarla gittikleri Mevleviliğin simge mekanlarından olan Ateşbâz-ı Velî Türbesi’nin 2013 yılında restorasyonu yapılmış, yol ve çevre düzenlemeleriyle de önünde geniş bir meydan oluşturulmuştur. 2014 yılından itibaren her yıl düzenlenen “Ateşbaz-ı Veli Aşçı Dede Mutfak Kültürü Günleri”nde gastro şovlara ve yöresel yemek yarışmalarına mekan temin eden bu meydan, ulusal kanalların şov içerikli yemek yarışmaları için de zaman zaman kullanılmaktadır. Konya’nın ve Konya mutfağının ulusal ve uluslararası düzeyde daha popüler hale gelmesine katkıda bulunduğu için bir tür belediyece başarı olarak dahi okunabilecek bu örnekteki dikkat çekici husus, halk dini bağlamında hayatın doğrudan içerisinde olan dini bir yapının; hemen her şeyi tüketebilme potansiyeline sahip olan turizme, tur arabalarına ve turist bakışına fazlasıyla maruz bırakılması ve böylece bölge halkının bilhassa genç kuşaklarının zihinlerinde giderek silikleşmesidir.

Konya ve Kayseri’de yer alan bazı dini yapılar üzerinden verdiğimiz örneklere Türkiye’nin hemen her şehrinde rastlamak mümkündür. Bursa’da Yeşil Külliye Medresesi, Ankara’da Hacı Bayram Camii, Şanlıurfa’da Mevlevihane Camii, Hatay’da Anadolu’nun en eski camisi olarak kabul edilen Habib-i Neccar Camii, Antalya’da Murat Paşa Camii ve İstanbul’da Eyüp Sultan Camii⁸ başta olmak üzere pek çok dini yapının restorasyon ve çevre düzenlemelerinde de benzer handicap ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak verdiğimiz bu yapılar ya da diğer tarihi ve dini niteliği haiz eserler, elbette asırlara şahitlik etmeleri bakımından pek çok kez hem mimari yapısı ve çevresi hem de ibadet edilen iç mekanı bağlamında düzenlemelerle karşı karşıya kalmıştır. Fakat bilhassa son dönemlerde gerçekleştirilen bu faaliyetlerde temel kaygı, mimari yapıyı sağlamlaştırmaktan ziyade mekanın iç ve dış bölümlerinin ne kadar daha fazla turist çekebileceği üzerine yoğunlaşmıştır.

Urry’nin turist bakışı biçimleri arasında yer verdiği romantik ve seyirlik turist bakışının örneğini teşkil eden bu bakışın en temel özelliği mutlaka bir yerden, gündelik yaşam rutininden belli bir süreliğine ayrılarak kısa zamanda yeniden eve dönme düşüncesini içermesidir (2009, ss. 15-16). Sontag’ın “dur, çek ve yürü” (2008, s. 11) şeklinde özetlediği, fotoğrafla turistik eylemin ittifakını açıkça ortaya koyan bu bakışta bir kanıksama, müdahil olmama durumu söz konusudur; yani etken pozisyondaki kişi edilgen konumundaki kişi ya da nesnenin ne hissettiğini düşünmez; çünkü bu eylem, onunla duygusal bir bağ kurmasını gerektirmez.⁹ Modern ve postmodern kent kurgusunda dini yapıların bilhassa çevrelerinin görsellikle bezenmesi, onunla kurulan ilişkiyi mesafeli hale getirdiği kadar, tüketme kültürü ile unutmaya arasındaki bağı da hatırlatmaktadır. Bauman’a göre hangi türde ve içerikte olursa olsun, tüketim kültürü ihtiyaçlar ile ihtiyaçların giderilmesi arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirerek tatmin vaadi ve umudunu ihtiyaçtan daha öncelikli hale getirir. Böylelikle hiçbir zaman

⁸ Bahsi geçen camilerin restorasyon çalışmalarıyla ilgili bazı çalışmalar için bkz. (Kuleli & Binan, 2019; Aytekin, 2020; Erdoğan, 2004; Diker & Erkan, 2017; Erdoğan vd., 2021; Aksoy, 2014).

⁹ Sontag, 1869’da Amerika’nın iki kıyısını birbirine bağlayan demiryolu ağının tamamlanmasıyla Batı’nın fotoğraf aracılığıyla sömürgeleştirme sürecinin başladığını ve kutsal kabul ettikleri nesnelere ilahi içerikli danslarına kadar bütün hayat pratikleri daha iyi fotoğraf çekme uğruna turist bakışına kurban edilen Amerikan Kızılderililerin, fotoğrafın en hoyrat tarafıyla karşılaştıklarına dikkat çeker (2008, s. 78). Mitchell (2001) de *Mısır’ın Sömürgeleştirilmesi* isimli eserinde Batılıların Doğululara sürekli bir teşhir nesnesi gözüyle baktığı ve dolayısıyla Doğu coğrafyasının onlar için büyük ölçüde bir sergi dünyası olduğu konusunda dikkat çekici bir analiz sunar. Bu yorum, aslında turist bakışı ile kolonyal bakış arasındaki irtibatı da ortaya koymaktadır.

soluklanmaya fırsat bulamayan insanlar, daima yeni ayartmaların peşine düşerek dikkatlerini bir başka noktaya yöneltirler; çünkü “her şeyi gördüğünü mü sandın, daha hiçbir şey görmedin ki!” (Bauman, 2018, ss. 86-88) mesajı turist bakışını sürekli hale getirir.

Şurası oldukça açık ki, kutsal kabul edilen bir mekan ya da tarihi/dini herhangi bir yapı ne kadar fotoğraf kadrajının, turist bakışının vazgeçilmez ögesi haline gelirse, kendisine özgü referanslarından ve kimliğinden o denli uzaklaşacaktır. Son dönemlerde çeşitli peyzaj ve rekreasyon çalışmalarıyla etrafları büyük ölçüde aynılaştırılan dini yapıları, Augé'nin “yok yerler” (2016, ss. 15-22) kavramına referansla açıklamak mümkündür. Ona göre geleneksel toplumlarda gündelik yaşam, o bölgenin coğrafi, ekonomik ve kültürel özelliklerine, iklimine sıkı sıkıya bağlıdır ve mekan ile yerin çakışması, orayı benzersiz kılar. Fakat modern dünyada yerin kendine özgü koşullarıyla değil de dünyanın farklı bölgelerini de ilgilendiren ekonomik ve toplumsal etkilerle şekillenmesi, zamanla ve hafızayla ilintisini kopartan yerin, kendisini ayırt eden niteliklerini kaybetmesine ortam hazırlar. Dolayısıyla tarihi, kültürü ve hafızası olan “yer”, yerini “yok-yer”e bırakır. Nitekim dünyanın hemen her tarafında benzer şekilde tasarlanan Hilton gibi oteller ya da Starbucks gibi kafeterya zincirleri, buldukları yerin koşullarından bağımsız, sürekli tekrar eden mekânsal aynılıklar taşıdıkları için “yok-yer” hükmündedir.

Yerin fiziksel bağlarının indirgenmesi, antropolojik anlamda “yer”in gereklerinden olan insanlar arası olağan karşılaşmaların giderek azalması, dini yapıları da yukarıda bahsi geçen tüketim mekanları gibi “yok-yer” hüviyetine yaklaştırmaktadır. Bu bakımdan dini yapıları hayatın ve hafızanın kıyısına ittiğimiz sürece sürekli bir antropolojik yer inşa etmeye çalışmaya devam ederiz, oraların sakini olamayız. Geçmişten bize miras kalan tarihi; otantik ve seyirlik turist bakışıyla bugün yeniden imar etmemiz, o tarihe veya tarihsel-dini mirasa geçmiş dönemlerdeki gibi dahil olduğumuz anlamına gelmemektedir. Çünkü zihnimizdeki geçmiş ve tarih algısı nasıl olursa olsun, yani ister ona çok mesafeli isterse hayranlıkla yaklaşalım, ancak yaşadığımız an içindeki haletiruhiyemiz, zamana ve mekana yönelik yaklaşımımız, hayatı ve dünyayı anlamlandırma tarzımız ve gündelik pratiklerimizle ilişkili olarak onu içselleştirebiliriz. Dolayısıyla yüzyıllara meydan okumuş, tarihi ve hafızası olan dini yapıları yeniden hayatın akışına dahil etmek, hayatı kuran mekanlardan biri haline getirmek ya da en azından bu farkındalıkla modern ve postmodern kent kurgusuna terk etmemeye özen göstermek son derece ehemmiyet arz etmektedir.

Sonuç

Şehirler, içerisinde nefes aldığımız, eylemlerimizi gerçekleştirdiğimiz, sevdiklerimizle halleştirdiğimiz, tarihimiz ve kültürümüzle söyleştirdiğimiz, geleneğimizin yansımalarını ya da boşluklarını gördüğümüz, kendimize ve medeniyetimize dair hafızamızı gözden geçirdiğimiz ve nihayet yaşadığımız sosyolojik değişim ve dönüşümleri müşahade edebildiğimiz en önemli yaşam alanlarıdır. Kadim geçmişimizden ne kadar beslendiğimize, bugünü ne denli yakalayıp yakalamadığımıza, geleceğe neleri taşıyıp neleri taşıyamayacağımıza dair şehirler net bir fotoğraf sunar.

Bugün halihazırda yaşamlarımızı sürdürdüğümüz şehirler, açıkça ifade etmek gerekirse, bizim olmaktan çıkmıştır. Modernitenin jakoben karakteri şehirleri de tasallutu altına almış; sosyal, kültürel, dini hemen bütün farklılıkları bertaraf ederek tekdüzeleştirmiştir. Paris'ten New York'a, Tahran'dan İstanbul'a şehirler artık hep aynı mantalite doğrultusunda dizayn edilir hale gelmiştir. Bu tekdüzeliğe ve sıradanlığa meydan okumaya çalışan, mekan anlayışında gelişen yeni politikalara ayak direyen dini yapılar da gündelik hayatın dışına taşmıştır. Şehirleri modernleştirmeye, kentleştirmeye, dijitalleştirmeye hatta akıllılaştırmaya yönelik yapılan değişiklikler, ulusal ve yerel siyasi elitler tarafından şehri çağın gereklerine uygun hale getirmek gerektiği sloganıyla meşrulaştırılmaktadır. Modern kentleri inşa eden temel dinamikler olarak gösterilen bu yeniden düzenleme çalışmalarının, büyük ölçüde -literatürdeki karşılığıyla- "gelişmekte olan ülkeler" üzerinden gerçekleştiriliyor olması da ayrı bir dikkate değer husustur. Bütün hücreleriyle modern şehri temsil ettiği ifade edilen şehirlerde iş ve ticaret sahası olarak kategorileştirilen kısımlar haricinde yatay mimari görülürken, Türkiye'nin de dahil olduğu kimi ülkelerin dikey mimaride ısrarcı olması, yalnızca kat sayısının yükselmesine ya da şehrin dış çehresinde değişikliklere sebebiyet vermemekte, sosyokültürel anlamda ve bilhassa yeni kuşaklar özelinde çok daha derin zihni dönüşüme alan açmaktadır. Artık İstanbul gibi bir metropolde değil, herhangi bir Anadolu şehrinde yaşayan bir ilkokul öğrencisinin yaptığı resimlerde, iki katlı üç katlı evlerin yerini on beş katlı evler ve kuleler almaktadır.

Beylikler dönemine damgasını vurmuş, Selçuklulara uzunca bir süre başkentlik yapmış ya da Osmanlı bakiyesi olan şehirlerimizde dahi bugün camii, medrese, külliye, kümbet ve türbe gibi dini yapılar, maketleşen yeni kent kurgusunda binalar arasına sonradan inşa edilmiş izlenimini verecek şekilde sıkışıp kalmıştır. Çalışmanın başına dönecek olursak, mekanın

yeniden üretimi ile gösterişçi tüketimi arasında çeşitli restorasyonlara, peyzaj ve rekreasyon çalışmalarına tabi tutulan dini yapılara günümüzde çoğunlukla mekanın tarihinden, hafızasından ve referanslarından beslenen bir konumlanmadan kaynaklanan hayret nazarıyla değil, perspektif fikriyle temelleri atılmış bakışın ve onun bir alt türü olan turist bakışının etkisiyle hayranlıkla bakılmaktadır. Buradaki hayranlık, daha çok hazza dönük, gelip geçici, sadece orada bulunma süresiyle sınırlı olan bir bakışla ortaya çıkmaktadır. Dini yapıların gelenekteki rollerini ve anlamlarını bağlamından kopartan bu bakışın özündeki “mesafeli duruş”, giderek daha seküler bir zemine oturmaya başlayan hayat tarzıyla birlikte yeni kuşakların söz konusu dini yapıları yeterince tanıyamaması ve dolayısıyla içselleştirememesi sonucunu doğurmaktadır. Bireysel, toplumsal ve dini hayatı inşa eden bir dinamik olmaktan giderek uzaklaşan sosyo-dini yapıları turist bakışına bütünüyle maruz bırakmadan yeniden hayatın ve hafızanın merkezine çağırarak, ancak şehre/kente dair bakış açımızı bütüncül şekilde sorgulamak ve bugünü elbette ıskalayan fakat geçmişten de izler taşıyan yeni teşebbüsleri hayata geçirmekle mümkün olacaktır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AKSOY, A. (Ed.). (2014). *Eyüp kentsel sit alanı tarihi merkez yönetim planı çalışması 2. Etap raporu*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültür Politikaları ve Yönetimi Araştırma Merkezi.

- ARSLAN, M. (2014). Modern mekânda kutsal deneyimi: Kernek'te yeniden üretilen kutsal, mit ve ritüel. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 7-36.
- AUGÉ, M. (2016). *Yok—Yerler*. Daimon Yayınları.
- AYTAÇ, Ö. (2012). Turist bakışının yapı sökümü: Turist deneyimleri ve otantisite sorunu. *Sosyologca*, 2(4), 179-207.
- AYTEKİN, Ö. (2020). Tarihi çevrede koruma ve peyzaj yaklaşımları, Hacı Bayram Camisi çevresi örneği. *Türkiye Peyzaj Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 57-76.
- BARTHES, R. (1990). *Çağdaş söylenler* (T. Yücel, Çev.). Metis Yayınları.
- BARTHES, R. (2012). *Göstergebilimsel serüven* (M. Rifat & S. Rifat, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- BAUDRILLARD, J. (2012). *Amerika* (Y. Avunç, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2000). *Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2011). *Bireyselleşmiş toplum* (Y. Alogan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2016). *Postmodern etik* (A. Türker, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2018). *Küreselleşme: Toplumsal sonuçları* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- BENJAMIN, W. (2016). *Pasajlar* (Ahmet Cemal, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- BERGER, J. (2016). *Görme biçimleri* (Yurdanur Salman, Çev.). Metis Yayınları.
- BERGER, P. L., Berger, B., & Kellner, H. (2000). *Modernleşme ve bilinç* (C. Cerid, Çev.). Pınar Yayınları.
- BİÇAKCI, H., & YILDIRIM, C. (2018). İslam Uygarlığı'nda kent ve kentleşme. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(2), 541-561.
- BOORSTIN, D. J. (1961). *The image: A guide to pseudo-events in America* (1st Vintage Books Ed edition). Vintage.
- CANSEVER, T. (2010). *Osmanlı şehri*. Timaş Yayınları.
- COHEN, E. (1979). A phenomenology of tourist experiences. *Sociology*, 13(2), 179-201.
- CRARY, J. (2015). *Gözlemcinin teknikleri: On dokuzuncu yüzyılda görme ve modernite üzerine* (E. Daldeniz, Çev.). Metis Yayınları.
- ÇELİK, C. (2014). İslam Şehri'nden Şehir İslamı'na: Tarihsel tecrübeden sosyolojik pratiğe şehrin medeniyet kodları. *Milel ve Nihal*, 9(3), 137-156.
-

- DEBORD, G. (2017). *Gösteri toplumu* (A. Ekmekçi & O. Taşkent, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- DİKER, M., & ERKAN, N. Ç. (2017). Kent kimliğinde ibadet yapıları: Antakya örneği. *Planlama*, 27(2), 180-192.
- EKEN, M. (2020). Modern görsel kültürde nesli'nin online inanç pratikleri. *Bilimname*, 2020(43), 31-71. <https://doi.org/10.28949/bilimname.762744>
- ELIADE, M. (1991). *Kutsal ve kutsal-dışı: Dinin doğası* (A. Berktaş, Çev.). Gece Yayınları.
- ELLUL, J. (1998). *Sözün düşüşü* (H. Arslan, Çev.). Paradigma Yayınları.
- ERDOĞAN, E. (2004). Şanlıurfa Mevlevihane Camii ve peyzaj tasarımı. *Vakıflar Dergisi*, 28, 173-184.
- ERDOĞAN, R., OKTAY, H., & SELİM, C. (2021). Tarihi çevre yenileme çalışmalarının peyzaj mimarlığı açısından değerlendirilmesi: Muratpaşa Camii örneği. *Journal of Architectural Sciences and Applications*, 6(1), 195-205. <https://doi.org/10.30785/mbud.886207>
- FARAGO, F. (2018). *Sanat* (Ö. Doğan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- FLORENSKI, P. (2017). *Tersten perspektif* (Y. Tükel, Çev.). Metis Yayınları.
- GIDDENS, A. (2000). *Modernliğin sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- GOFFMAN, E. (2009). *Günlük yaşamda benliğin sunumu* (B. Cezar, Çev.). Metis Yayınları.
- GÜL, A. (2000). Peyzaj-insan ilişkisi ve peyzaj mimarlığı. *Turkish Journal of Forestry*, 1(1), 97-114. <https://doi.org/10.18182/tjf.58789>
- GÜNGÖR, H. (2016). Geleneksel Türk din ve inanışlarında kutsal mekân / Ziyaret yerlerinin oluşumu. İçinde A. H. Eroğlu (Ed.), *Türkiye'de Dinler Tarihinin Kurumsallaşma Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük* (ss. 675-685). Berikan Yayınları.
- HARRIS, D. E. (2005). *Key concepts in leisure studies* (First edition). SAGE Publications Ltd.
- HARVEY, D. (2008). *Umut mekanları* (Z. Gambetti, Çev.). Metis Yayınları.
- HARVEY, D. (2013). *Asi şehirler: Şehir hakkında kentsel devrime doğru* (A. D. Temiz, Çev.). Metis Yayınları.
- HARVEY, D. (2014). *Postmodernliğin durumu: Kültürel değişimin kökenleri* (S. Savran, Çev.). Metis Yayınları.
- İNALCIK, H. (2010). İstanbul: Bir İslam şehri. *İslam Tetkikleri Dergisi*, 9, 221-

242.

- JAY, M. (1988). Scopic regimes of modernity. İçinde H. Foster (Ed.), *Vision an Visuality*. Bay Press.
- KARAARSLAN, F. (2021). Bir insanlık durumunu hatırlamak ya da gündelik hayatın sınırına dair değiniler. İçinde F. Karaarslan & S. Doğan (Ed.), *Rutin ve Hayret: Bir İmkan ve İmtihan Olarak Pandemi* (ss. 49-66).
- KARADENİZ, S. (2018). Bir kavram habitusu denemesi: "Kutsal". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(56), 376-388.
- KAYA, İ. (2020). Simgesel bir form olarak perspektiften dinin seküler inşasına mekânın poetikası. *Eskiyeni*, 41, 491-513. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.740323>
- KULELİ, A. E., & BİNAN, D. (2019). Bursa Yeşil Külliyesi Medresesinin müze işleviyle kullanımına yönelik koruma ve projelendirme yaklaşımı. *Megaron*, 14(2), 213-229. <https://doi.org/10.14744/MEGARON.2019.37048>
- LARSEN, J. (2014). The tourist gaze 1.0, 2.0, and 3.0. İçinde A. A. Lew, C. M. Hall, & A. M. Williams (Ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Tourism* (ss. 304-313).
- LEFEBVRE, H. (1998). *Modern dünyada gündelik hayat* (I. Gürbüz, Çev.). Metis Yayınları.
- LEFEBVRE, H. (2014). *Mekânın üretimi* (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayınları.
- LYON, D. (2006). *Gözetlenen toplum* (G. Soykan, Çev.). Kalkedon Yayınları.
- MACCANNELL, D. (1976). *The tourist: A new theory of the leisure class* (First Edition, With a New Introduction). University of California Press.
- MARDİN, Ş. (2017). *Din ve ideoloji*. İletişim Yayınları.
- MİTCHELL, T. (2001). *Mısır'ın sömürgeleştirilmesi* (Z. Altok, Çev.). İletişim Yayınları.
- MUMFORD, L. (2006). *Tarih boyunca kent: Kökenleri, geçirdiği değişimler ve geleceği* (G. Koca & T. Tosun, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- PANOFSKY, E. (2013). *Perspektif: Simgesel bir biçim* (Y. Tükel, Çev.). Metis Yayınları.
- PANOFSKY, E. (2015). *Gotik mimarlık ve skolastik felsefe: Ortaçağda sanat, felsefe ve din arasındaki benzerliklerin incelenmesi* (E. Akyürek, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- POLAT, A., & ÖNDER, S. (2012). *Kentsel peyzaj: Tasarım ve uygulamaya yönelik bazı öneriler*. 97-116.
-

- RITZER, G. (2011). *Büyüsü bozulmuş dünyayı büyülemek* (Ş. S. Kaya, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- ROBINS, K. (2013). *İmaj görmenin kültür ve politikası* (N. Türkoğlu, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- SAĞIROĞLU, M. (2019). Turistik mekânda gerçekliğin algısal değişimi: Modern ve post-modern turizm deneyimlerinde özgünlük. *PLANLAMA*, 29(2), 90-101. <https://doi.org/10.14744/planlama.2019.42204>
- SAYIN, Z. (2018). *İmgenin pornografisi*. Metis Yayınları.
- SENNETT, R. (1999). *Gözün vicdanı: Kentin tasarımı ve toplumsal yaşam* (S. Sertabiboğlu & C. Kurtulay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- SENNETT, R. (2010). *Kamusal insanın çöküşü* (A. Yılmaz & S. Durak, Çev.). Metis Yayınları.
- SENNETT, R. (2011). *Ten ve taş: Batı uygarlığında beden ve şehir* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- SONTAG, S. (2008). *Fotoğraf üzerine* (O. Akınhay, Çev.). Agora Kitaplığı.
- TATAR, B. (2017). 'Kutsal mekan': Fenomenolojik bir analiz. *Milel ve Nihal*, 14(2), 8-22. <https://doi.org/10.17131/milel.377607>
- URRY, J. (2009). *Turist bakışı* (Enis Tataroğlu, İbrahim Yıldız, Çev.). Bilge Su.
- URRY, J. (2015). *Mekanları tüketmek* (R. G. Ögdül, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- USTA, G. (2020). Mekan ve yer kavramlarının anlamsal açıdan irdelenmesi. *Turkish Online Journal of Design Art and Communication*, 10(1), 25-30.
- VEBLEN, T. (2005). *Aylak sınıfın teorisi* (Z. Gültekin & C. Atay, Çev.). Babil Yayınları.
- VIRILIO, P. (2018). *Hız ve politika: Dromoloji üzerine bir deneme* (M. Cansever, Çev.). Metis Yayınları.
- YILDIRIM, D. Y., & YETİM, Ş. (2020). Dini yapılar ve kent kimliği ilişkisi üzerine bir değerlendirme: Trabzon örneği. *İDEALKENT*, 11(31), 1856-1881. <https://doi.org/10.31198/idealkent.769504>
- ZUKIN, S. (1992). The city as a landscape of power: London and New York as global financial capitals. İçinde *Global Finance and Urban Living*. Routledge.



RELIGIOUS BUILDINGS ABANDONED TO THE TOURIST GAZE IN THE MODERN AND POSTMODERN URBAN SETTING

 Mustafa Derviş DERELİ^a

Extended Abstract

City/urban studies have a lifetime equivalent to the emergence of sociology and it is one of the most important research areas of sociological studies. Since the city/urban corresponds to the living spaces where the interaction between society and religion can be easily observed, it is also one of the significant study subjects of the sociology of religion. Because cities provide us the observation of whether religion plays an active role in social life or whether it withdraws from life. Even walking around the city's covered bazaar, historical buildings, mosques, madrasas, squares, streets, and bazaars gives us this impression.

Socio-religious buildings, which correspond to a more central form of city life in the traditional period, have faced the loss of importance in modern and postmodern urban mentality. One of the most notable reasons for this is the change in the time-space balance and the loss of importance of space. The postmodern perception of space, which devotes almost everything to instant interaction practices with the digital world, has revealed a touristic view even to religious buildings that have somehow challenged centuries. "How are religious buildings included in the field of tourist gaze in the modern and postmodern urban setting?" This study, which seeks an answer to that research question, aims to reveal the change in the sociological counterpart of religious buildings based on the literature and some observations.

Tourist gaze is the form of gaze that is identified with the tourist and has similar characteristics almost all over the world. The concept was first brought to the literature by John Urry with the book published under the

^a Asst. Prof., Erciyes University, mdervisdereli@erciyes.edu.tr

name *The Tourist Gaze* in 1990, and different contexts were brought to the concept by researchers in the following periods. “Gaze”, which forms the basis of the tourist gaze, has a different connotation from the words “look” and “stare”, which also mean to look. While the word “look” implies a bilateral relationship in a natural practice of seeing, “gaze” refers to a one-sided gaze that makes it passive while looking at an object carefully and systematically. The word “stare” corresponds to the act of looking for a long time by turning the eyes to a fixed point with excitement and surprise and looking at it without moving the eyes. So the word “gaze” refers to a different type of gaze that has certain implications rather than an ordinary look.

The tourist gaze, like the photographic gaze, positions itself as a gaze consisting of fragments frozen in an instant. The modern and postmodern urban areas, which have become increasingly sophisticated, mechanized, and digitalized, reveal the tourist gaze with all its dimensions. Placing the tourist gaze at the center of modern urban setting has revealed the understanding that the more tourists a city can attract, the more it is worth seeing. However, what makes a city valuable is how much it can maintain its own identity, rather than how many tourists it attracts in quantity. Historical artifacts and religious buildings that reflect the historical experience and memory of the city are constantly exposed to the domination of the tourist gaze in this urban setting.

Religion, religious buildings, and religious symbols have very different importance in urban metaphysics. Religion permeates almost all societies and cultures, from the West to the East, and is somehow involved in life from making sense of identity to everyday life practices that seem ordinary. Although secular culture and lifestyle have negatively affected the visibility, effectiveness, and dynamism of religion in society, religion tries to hold on to the world of individual and social meaning with different appearances. Religion exists with its symbols and unique buildings in society. But sacred places, historical and religious buildings are greatly affected by the filling of the epistemological content of seeing, the institutionalization of tourism, and its articulation with capitalism.

If space is a living entity that represents “us”, our space should reveal our history, tradition, and culture. However, the fact that religious buildings are directly matched with the tourist gaze, which can be consumed at any time, like other types of structures or objects in the urban setting, removes our religious buildings from their identities. The recent visualization of religious buildings with restoration, landscape, and recreation works eliminates their

unique differences and, more importantly, pushes them out of individual and social life. Reproduction of religious places or subjecting them to conspicuous consumption makes these places away from being livable places where one can go and worship at any time and sit in its courtyard for a long time. The tourist gaze, which detaches the traditional roles and meanings of religious buildings from their context, results in the inability of new generations to adequately recognize and internalize these religious buildings. Calling the socio-religious buildings, which are gradually moving away from being a dynamic that builds individual, social and religious life, to the center of life and memory without exposing them to the tourist gaze, will only be possible by questioning our perspective on the city in a holistic way and putting new initiatives into practice.

Keywords: The sociology of religion, Tourist Gaze, Urban Setting, Religious Buildings, Reproduction of Space.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.


3. Competing interests:

The author declares no competing interests.



CİNSİYETİN DİNDARLIK ÜZERİNE ETKİSİ: BİR META ANALİZ ÇALIŞMASI

 Murat DOĞAN^a

 Faruk KARACA^b

Öz

Araştırmada Türkiye’de yapılan lisansüstü tezlerden hareketle cinsiyetin dindarlık üzerindeki etkisi meta analiz yöntemiyle ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla öncelikle Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi veri tabanı taranmıştır. Tarama “dindarlık”, “dini inanç”, “dini yönelim”, “dini motivasyon”, “dini tutum” “religiosity”, “religious belief”, “religious orientation”, “religional motivations” ve “religious attitudes” anahtar kelimeleri kullanılarak yapılmıştır. 24 Şubat 2020 tarihinde yapılan son tarama işlemi sonucunda anahtar kelimeleri içeren 1790 lisansüstü teze ulaşılmıştır. Ardından çalışmalar araştırmacılar tarafından önceden belirlenen kriterlere göre ele alınmıştır. 168 çalışmanın meta analiz için uygun veri içerdiği görülmüştür. Ancak çalışmaların 9 tanesi iki farklı veri içerdiğinden her bir veri farklı bir çalışma olarak araştırmaya dahil edilmiştir. Böylece araştırmaya dahil edilen çalışma sayısı 177 olmuştur. Çalışmaların 131 tanesi yüksek lisans tezi, 36’sı doktora tezi bir tanesi ise tıpta uzmanlık tezidir. Araştırma örneklemi 42494’ü kadın (%50,9), 40966’sı erkek (% 49,1) olmak üzere toplam 83460 kişiden oluşmaktadır. Çalışmada etki büyüklüğü (Cohen d,) yayın yanlılığı ve heterojenlik testi The Comprehensive Meta-Analysis Software V.2 (CMA V.2) paket programı kullanılarak hesaplanmıştır. Rastgele etkiler modelinde yapılan meta analiz sonucunda; Thalheimer ve Cook’un (2002) sınıflandırmasına göre, cinsiyetin dindarlık üzerinde kadınlar lehine önemsiz düzeyde anlamlı etkisinin olduğu görülmüştür. (d= .064, p<.05). Araştırma sonuçları, ilgili literatür çerçevesinde tartışılmış ve öneriler sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, dindarlık, cinsiyet, meta-analiz.



THE EFFECT OF GENDER ON THE RELIGIOSITY: A META ANALYSIS STUDY

In the research, the impact of the gender on religiosity with reference to graduate thesis conducted in Turkey has been tried to put forward by the meta-analysis.

^a Doktora Öğr., Atatürk Üniversitesi, mrdogan@hotmail.com.tr

^b Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, karacafaruk@hotmail.com

For this purpose, the database of the Council of Higher Education National Thesis Center was first scanned. The screening was performed using the key words "dindarlık", "dini inanç", "dini yönelim", "dini motivasyon", "dini tutum" "religiosity", "religious belief", "religios orientation", "religional motivations" and "religious attitudes". As a result of the last screening process carried out on February 24, 2020, 1790 graduate theses containing keywords were reached. Subsequently, the studies were handled according to the criteria determined by the researchers. It was seen that 168 studies had appropriate data for meta-analysis. However, since 9 of the studies included two different data, each data was included in the study as a different study. Thus, the number of studies included in the study was 177. 131 of the studies are master's thesis, 36 of them are doctoral thesis and one is specialty thesis in medicine. The research sample consists of a total of 83460 people, 42494 women (50.9%), 40966 men (49.1%). The effect size (Cohen d,) in the study was calculated using the publication bias and heterogeneity test The Comprehensive Meta-Analysis Software V.2 (CMA V.2) package program. As a result of the meta-analysis made in the random effects model; according to the classification of Thalheimer and Cook (2002), it has been observed that gender has an insignificant level significant effect on religiousness in favor of women (d= .064, p<.05). The research results were discussed within the framework of the relevant literature and recommendations were presented.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Tarih boyunca insanlığın gündeminden düşmeyen din ve dindarlık konusu günümüzde hala güncelliğini korumaktadır. İçinde yaşanan sosyo-kültürel ortamdan tutun, ekonomik düzey, eğitim düzeyi, medeni durum yaş gibi demografik faktörlerden etkilenen dindarlık olgusunun duyarlı olduğu faktörlerden biri de cinsiyettir. Çalışmada dindarlık-cinsiyet ilişkisini ele alan ikiyüze yakın lisansüstü çalışmanın tecrübi materyalleri baz alınarak bu ilişki meta-analitik yöntemle yeniden irdelenmiştir.

Modern toplumlarda zayıflayacağı hatta yok olacağı öngörülen din, bu gün hala varlığını devam ettirdiği gibi nispi bir ilgi yüksekliğinin dahi muhatabı durumundadır. Tarih boyunca insanların en önemli mativasyon kaynaklarından biri olan din, özde insanlığın hayrına olan işlere kaynaklık ettiği gibi kötü eylemlere de alet edilmiştir (Batson vd., 2017). İnsanlar üzerinde güçlü etkiye sahip olan diğer faktörler gibi din de birçok bilimsel araştırmaya konu edilmiş ve bu çalışmalarda değişik şekillerde

tanımlanmıştır. Din olgusuyla ilgili yapılan tanımlarda uzlaşıya varılamaması sosyal bilimlerin diğer olgularında olduğu gibi dinin doğası gereğidir. Özsel, işlevsel, ve hem özsel hem işlevsel olmak üzere üç temel kategoride (Yapıcı, 2007) toplanabilecek olan din tanımları konusunda Batson ve arkadaşları (2017) yapılacak din tanımının, dinin kendine özgünlüğünü, karmaşıklığını ve çeşitliliğini yansıtması ve ayrıca bu tanımın kapsayıcı bir değere sahip olması gerekliliğine dikkat çeker. Buna göre, “biz canlıların bir gün öleceğimiz şeklindeki farkındalıkla ilgili karşılaştığımız sorunları kişisel olarak anlamak için yaptığımız her şey ne olursa olsun dindir”. Psikoloji sözlüğünde (Budak, 2005, s. 213) din, insan davranışına yön, yaşama anlam veren kutsal veya doğüstü bir veya birden çok güç ve yaratıcı kavramına dayanan inançlar, semboller ve törenler sistemi olarak tanımlanmaktadır.

Din psikolojisinin kurucularından biri olan James’e göre; dinî yaşam, görünmeyen bir düzenin var olduğu inancını içerir. İnanan birey için en uygun olan şey, kendini ona uyumlu hale getirmektir. Bu inanç ve uyum, ruhun dinî tutumudur. (James, 1958, s. 26). Thouless, dini *insanüstü olduğuna inanılan varlık ya da varlıklarla girilen tecrübî bir ilişki* şeklinde tanımlamış ve bu tanım oldukça itibar görmüştür (Thouless, 1971, ss. 3-4). Fromm (2017, s. 31) ise dini “bir grup tarafından paylaşılan ve kişiye kendine bir yön bulmasını sağlayacak bir zemin ve bir tapınma nesnesi sunan bir düşünceler ve eylemler sistemi” şeklinde açıklamaktadır.

Ne taraftan bakılırsa bakılsın din, “insan”ın kendisi dışındaki bir güce inanmasına işaret eder. Birey bu inanç sayesinde duygusal ihtiyaçlarının tatmin olması ve yaşamının istikrar kazanmasını ister. Din, kendini kültür içinde gösterdiği şekliyle sembolik bir sistem, sosyal kurum ve sübjektif hayattan ibarettir. O, var oluş konusunda genel mahiyette kavramlar dile getiren, insanda güçlü motivasyonlar uyandıracak düzeyde etkili olan semboller sistemidir. Din, doğüstü, kutsal ve ahlaki öğeler taşıyan, çeşitli ayin, uygulama, değer ve kurumlara sahip inançlar bütünüdür (Karaca, 2015, s. 70).

Din kavramının tanımlanmasında ortaya çıkan zorluklar dindarlık kavramı için de geçerlidir. Genel olarak sahip olunan dini nitelikli inancın hayata değmesi veya sahibinde varlığını bir şekilde hissettirmesi şeklinde anlaşılabilir olan dindarlığı, Hökeleki (2010, s. 43) “bir kişinin ya da grubun günlük hayatında dinin önemini ifade eden dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren bir kavram” olarak tanımlamaktadır. Günay’a (2006, s. 22) göre ise dindarlık, “kutsal olanın yahut onun özel bir formu olmak itibarıyla belli bir dinin muayyen bir zaman ve şartlarda belli bir kişi veya

grup ya da toplum tarafından yaşanmasıdır.”

Yapılan dindarlık tanımlarından hareketle dindarlığın en az üç farklı şekilde kavramlaştırıldığı söylenebilir (Yapıcı, 2012, s. 4).

- 1- Dindarlık, tamamen kurumsal dinî inanç ve öğretilerin bireysel tecrübesinden ibarettir.
- 2- Dindarlık, kurumsal dinle ilişkisi olmayan, genellikle maneviyat adı altında varoluşa anlam veren bireysel yaşantılardır.
- 3- Dindarlık, kısmen kurumsal dinle ilişkili olsa da, temelde bireysel maneviyat kapsamında yaşanan duyuş ve düşünüşlerdir.

Din psikolojisi çalışmalarının temel kavramlarının başında gelen dindarlık kavramı tarihi süreç içinde birçok araştırmaya konu edilmiş ve çeşitli bağımsız ve demografik değişkenler (Cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim durumu, yerleşim yeri, sosyo-ekonomik düzey gibi) ile ilişkisi incelenmiştir. Dindarlığı cinsiyet açısından inceleyen çalışmalar, diğer demografik değişkenler gibi farklı sonuçlar üretmiştir. Araştırma sonuçları genel olarak üç grupta değerlendirilebilir: Birincisi, kadınların erkeklere göre daha dindar olduğu çalışmalar, ikincisi, erkeklerin kadınlara göre daha dindar olduğu çalışmalar. Üçüncü grupta ise dindarlık ile cinsiyet arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin olmadığı çalışmalar bulunmaktadır (Bahadır, 2010). Çalışma sonuçlarındaki bu farklılıklar/çeşitlilikler kadınların mı yoksa erkeklerin mi daha dindar olduğu konusunda genel geçer/net bir yargıya varmayı zorlaştırmaktadır. Genel geçer bir yargıya ulaşmayı garanti etmese de bir konuda yapılan ve birden çok çalışma bulgularını birlikte değerlendiren meta-analitik çalışmalar farklı ve birbirine zıt bulgular üretilen çalışma konularında daha sağlıklı yaklaşımlar için tercih edilmektedir.

Literatürde dindarlıkta cinsiyet farkını açıklamak için çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bu teoriler iki ana grup altında toplanabilir. Birinci gruptaki teoriler “Cinsiyet Rollü Sosyalleşme Teorileri” ve “Yapısal Konum Teorileri” olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılırken, bunlar daha çok sosyal ve çevresel faktörler üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. İkinci grup teorileri ise “Derinlik Psikolojisi Teorileri”, “Kişilik Teorileri” ve “Cinsiyet Oryantasyon Teorileri” olmak üzere üç kategoride değerlendirilebilir. Bu gruptaki teoriler kadın ve erkeği birbirinden ayıran bireysel ve kişisel psikolojik özellikler üzerinde yoğunlaşmaktadır (Francis, 1997).

Ülkemiz literatürü incelendiğinde cinsiyet–dindarlık ilişkisini meta-analiz yöntemi ile inceleyen fazla çalışma bulunmamaktadır. Bu

çalışmalardan biri Cirhinlioğlu ve Ok (2011) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada Hristiyan Batı geleneğinde yapılan çalışmalardan elde edilen kadınların erkeklerden daha dindar olduğu şeklindeki bulguların Türkiye örnekleminde geçerli olup olmadığı araştırılmıştır. Araştırma kadınların erkeklerden daha dindar olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ancak bu sonuç Hristiyan kültüründe yapılan çalışma sonuçları kadar belirgin değildir. Diğer çalışmada ise Yapıcı (2012) 78 alan araştırmasının cinsiyet dindarlık farklılaşması bağlamında incelemiştir. Araştırma sonuçlarının birçok yönden ele alındığı çalışmada kadınların erkeklerden kısmen daha dindar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Korkmaz (2020) tarafından 84 lisansüstü tez çalışması üzerinde gerçekleştirilen diğer bir çalışmada genel dindarlık, dini inanç ve dini ibadet boyutları açısından yapılan karşılaştırmalar sonucunda her üç boyutta da kadınlar lehine sonuçlara ulaşılmıştır.

A. Yöntem

Çalışmanın temel problem dindarlık ile cinsiyet arasındaki ilişkidir. Bu ilişkinin yönünün belirlemek için farklı çalışmalardan elde edilen sonuçların birleştirilerek genel bir sonuç elde edilmesi için yapılan analiz olarak bilinen meta-analiz yönteminden yararlanılmıştır. Analizlerin analizi olarak da bilinen meta analiz, “bir konu, tema ya da çalışma alanı hakkındaki benzer çalışmaların belirli ölçütler altında gruplanıp, bu çalışmalara ait nicel bulguların birleştirilerek yorumlanması” olarak tanımlanmaktadır (Dincer, 2014, ss. 2-4). Bu bağlamda Türkiye’de yapılan lisansüstü (Y. Lisans ve Doktora) tezlerdeki dindarlık ile cinsiyet arasındaki ilişkiye ait etki büyüklüklerinin ve yönünün belirlenmesi ve birincil araştırmalarda göz ardı edilen bazı değişkenler açısından etki büyüklükleri arasında bir farklılığın olup olmadığı incelenmiştir.

1. Araştırmaya Dâhil Edilen Çalışmaların Belirlenmesi

Çalışmanın verilerini Türkiye’de dindarlık konusunda hazırlanan lisansüstü tezler oluşturmaktadır. İlgili tezlere Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi veri tabanı taranarak ulaşılmıştır. Veri tabanı taranırken “dindarlık”, “dini inanç”, “dini yönelim”, “dini motivasyon” ve “dini tutum” kavramları ve bunların İngilizce karşılıkları olan “religiosity”, “religious belief”, “religious orientation”, “religional motivations” ve “religious attitudes” kelimeleri kullanılmıştır. Son tarama işlemi 24 Şubat 2020 tarihinde yapılmıştır. Tarama sonucunda, 1986 yılından 2020 yılına kadar anahtar kelimeleri içeren toplam 1790 çalışmaya ulaşılmış, bu çalışmalardan meta analize uygun veri içeren 168 tanesi araştırmaya dâhil edilmiştir. İlgili çalışmalar araştırmaya dâhil edilirken;

- YÖK Tez veri tabanında tam metin olarak ulaşılabilir durumda olmaları,
- Etki büyüklüğünün hesaplanabilmesini sağlayacak sayısal veri içermeleri,
- Dindarlık ile cinsiyeti birlikte ele almış olmaları,
- Çalışmalarda kullanılan dindarlık ölçeklerinden toplam puan elde edilmiş olmaları kriterlerine göre seçilmiştir.

Meta analize dâhil edilen çalışmaların seçilme sürecine ilişkin akış diyagramı aşağıda verilmiştir:

Şekil1. Akış Diyagramı.



2. Meta Analize Dahil Edilen Çalışmaların Özellikleri

Araştırmaya 1986-2020 yılları arasında hazırlanmış 168 yüksek lisans, doktora ve uzmanlık tezi dahil edilmiştir. Araştırmaya dahil edilen çalışmalar cinsiyet açısından değerlendirildiğinde örneklemin 42.494'ü kadın, 40.966'sı erkek olmak üzere toplam 83460 bireyden oluştuğu görülmektedir. Çalışmaların 131 tanesi yüksek lisans tezi, 36'si doktora tezi bir tanesi ise tıpta uzmanlık tezidir. Araştırmaya dâhil edilen çalışmalardan bir tanesinde (Atalay, 2002) iki örneklem grubuna ilişkin veriler sunulduğundan her iki grup ayrı bir çalışma olarak kabul edilmiş ve Atalay, 2002a ve Atalay, 2002b olarak belirtilmiştir. Ayrıca Akgül, 2014; Çelik, 2010; Emre, 2019; Işık, 2018; Öztürk, 2013; Şentepe, 2016; Yanbay, 2009 ve Yazgan, 2014 tarafından yapılan çalışmalarda ise iki farklı veri olduğundan

bu çalışmalarda araştırmaya a ve b şeklinde kodlanarak araştırmaya iki ayrı çalışma olarak dahil edilmiştir. Böylece 168 olan çalışma sayısı 177'e yükselmiştir.

3. Çalışmaların Kodlanması

Çalışmada etki büyüklüğünü hesaplamak için alan yazında Cohen d olarak da bilinen standardize ortalamalar farkı (SOF) kullanılmıştır. Etki büyüklüğünü hesaplamak için çalışmalardan nicel veriler (Ortalama, Standart Sapma, t ve p değeri, Korelasyon vb.) elde edilmiştir. Bu çalışmada örneklemin cinsiyete göre kodlanmasında deney grubunu kadınlar, kontrol grubunu ise erkekler oluşturmaktadır. Analiz sonucunda etki büyüklüğü değerinin pozitif olması deney grubunun (kadınlar), negatif olması ise kontrol grubunun (erkekler) daha dindar olduğunu göstermektedir.

4. Meta-Analitik Süreç

Çalışmaların etki büyüklükleri CMA V.2 (The Comprehensive Meta-Analysis Software V.2) paket programı kullanılarak hesaplanmıştır. Sosyal bilimlerde rastgele etkiler modeli önerildiğinden (Cumming, 2012) hesaplamalar bu modelde yapılmıştır. Etki büyüklüğü değerlerinin yorumlanmasında ve açıklanmasında alanyazında farklı katsayı sınıflandırmaları bulunmaktadır. Çalışmada Thalheimer ve Cook'un (2002) aşağıdaki sınıflandırması temel alınarak bulgular yorumlanmıştır.

- $-0.15 < d < 0.15$ önemsiz düzeyde
- $0.15 < d < 0.40$ düşük düzeyde
- $0.40 < d < 0.75$ orta düzeyde
- $0.75 < d < 1.10$ yüksek düzeyde
- $1.10 < d < 1.45$ çok yüksek düzeyde
- $1.45 < d$ mükemmel düzeyde

5. Yayın Yanlılığı

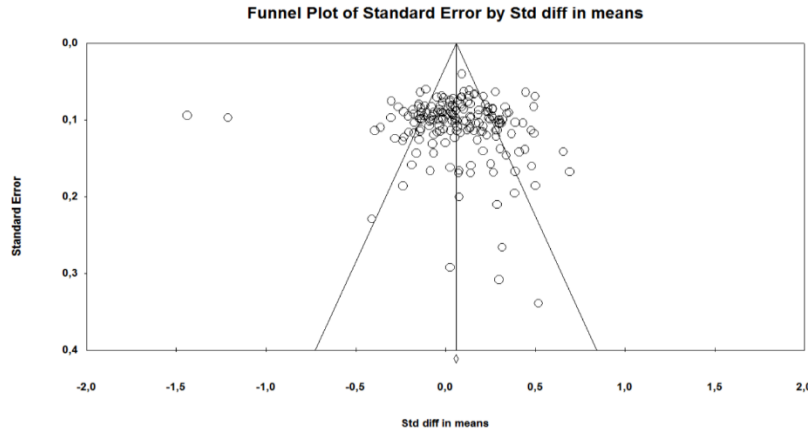
Meta analiz sonuçlarını etkileyen faktörlerin başında yayın yanlılığı gelmektedir. Yayın yanlılığının başlıca nedeni sadece belirli bir sonuca odaklanılarak ya da sadece belirli dar bir taramayla elde edilen çalışmaların meta analize dahil edilmesidir (Dincer, 2014, s. 21). Meta-analize dahil edilen çalışmalarda yayın yanlılığı olup olmadığı huni grafiği ile test edilebileceği gibi yayın yanlılığının grafik üzerinde yorumlanamadığı veya araştırmacının emin olmadığı durumlarda yayın yanlılığı istatistiği kullanılabilir (Dincer, 2014, s. 79). Çalışmada yayın yanlılığı istatistiği olarak Begg Mazumdar Rank Correlation (Kendall's Tau) istatistiği ve Egger regresyon analizinden yararlanılmıştır.

B. Bulgular

1. Yayın Yanlılığı

Araştırmanın amacı cinsiyetin dindarlık üzerinde bir etkiye sahip olup olmadığını belirlenmesidir. Bu amaçla ilk olarak çalışmalardaki yayın yanlılığı grafikler ve istatistikler aracılığıyla incelenmiştir.

Grafik 1. Dindarlık - Cinsiyet- Huni Grafiği



Yayın yanlılığının olup olmadığını belirlemede kullanılan ve görsel olarak yorumlanabilen bir yöntem olan huni grafiği ya da funnel plot, etki büyüklükleri ile örneklem büyüklüklerini değişken olarak alan bir saçılma grafiğidir (Bakioğlu & Özcan, 2016). Huni grafiğinde etki büyüklüğü X ekseninde, örneklem büyüklüğü ise Y ekseninde gösterilmektedir. Örneklem sayısı büyük olan çalışmalar huni grafiğinin üstüne doğru ve genellikle ana etki büyüklüğü çevresinde kümelenmektedir. Örneklem sayısı küçük çalışmalar ise grafiğin altına doğru toplanmakta ve değer dizisi genelinde saçılma eğilimindedir. Yayın yanlılığının olmadığı durumlarda çalışmaların etki büyüklükleri ana etki büyüklüğü çevresinde simetrik olarak dağılmaktadır (Borenstein vd., 2013; Dincer, 2014). Grafik 1'deki huni grafiği incelendiğinde, çalışmaların genelinin üst bölümlerde toplandığı ve genel etki büyüklüğünü gösteren dikey çizginin her iki tarafında neredeyse simetrik şekilde saçıldığı görülmektedir. Bu nedenle araştırmaya dahil edilen 177 çalışmanın yayın yanlılığına sahip olmadığı söylenebilir.

Yayın yanlılığını belirlemek için yapılan istatistiksel işlemlerden biri olan Tau-kare katsayısının ,064 ($p=,208$) olduğu belirlenmiştir. p değerinin anlamlı bir fark yaratmaması ($p>,05$) bu çalışmada yayın yanlılığının olmadığını istatistiksel olarak göstermektedir. Yayın yanlılığını test etmede kullanılan bir diğer test de Egger regresyon analizidir. Egger regresyon

analizi sonucunun anlamlı çıkmaması ($p>,05$), (intercept= ,329 t= ,485, 2-tailed $p=,629$) çalışmada yayın yanlılığının diğer bir göstergesidir (Egger vd., 1997).

2. Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisine İlişkin Bulgular

Cinsiyetin dindarlık üzerinde bir etkiye sahip olup olmadığını belirlemek amacıyla 177 araştırmaya ait veriler birleştirilmiştir. Meta-analize dâhil edilen araştırmalardaki veriler rastgele etkiler modeline göre; 0,019 standart hata ve %95'lik güven aralığının üst sınırı 0,100 ve alt sınırı 0,027 ile etki büyüklüğü değeri $ES=0,064$ olarak hesaplanmıştır. Q-istatistiği heterojenlik testi değerinin 1117,643 olarak hesaplanmıştır ($p=0,000$). p değeri 0,05 den küçük ve Q değeri ki-kare dağılım (χ^2) tablosunda df değerine karşılık gelen değerden büyük olduğundan çalışmanın heterojen bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Heterojenliğe ait bilgi veren I^2 istatistiği sonuçları da ($I^2 = 84,253$) Q-istatistiği verilerini desteklemektedir. I^2 istatistiği sonucunun %75 ve üzerinde olması yüksek düzeyde bir heterojenliği göstermektedir. Q istatistik analizine ilişkin veriler ile hesaplanan etki büyüklükleri Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Etki Büyüklükleri ve Heterojenlik Testi Sonuçları

Model Türü	Etki Büyüklüğü						Heterojenlik Testi				
	N	Cohen'd	sd	%95 Güven Aralığı		z	p	Q	df	p	I^2
				Alt Limit	Üst Limit						
Random	177	0,064	0,019	0,027	0,100	3,438	0,001	1117,643	176	0,000	84,253

3. Dindarlığın Cinsiyete Göre Etki Büyüklükleri Analizinin Birleştirilmemiş Bulguları

Dindarlığın cinsiyete göre incelendiği her bir çalışmanın etki büyüklükleri, %95 güven aralığına göre alt ve üst sınırları, z değeri, p değeri ve örneklem sayıları Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Meta Analize Dahil Edilen Çalışmaların Cinsiyet Değişkenine Ait Etki Büyüklüğü, Standart Hata Değerleri ile Güvenirlik Aralıkları ve Örneklem Sayıları

No	Çalışma Adı	Etki Büyüklüğü (d)	Standart Hata	Üst Limit	Alt Limit	Z	p	Örneklem	
								K	E
1	Emre, 2019a	-1,438	0,094	-1,623	-1,254	-15,284	0,000	325	251

Murat DOĞAN, Faruk KARACA

2	Davarcı, 2015	-1,211	0,097	-1,401	-1,022	-12,503	0,000	242	263
3	Bilici, 2016	-0,411	0,229	-0,860	0,038	-1,795	0,073	27	69
4	Apaydın, 2001	-0,393	0,114	-0,616	-0,170	-3,453	0,001	157	158
5	Sevindik, 2015	-0,362	0,110	-0,577	-0,147	-3,300	0,001	125	259
6	Karaca, 1997	-0,303	0,097	-0,493	-0,113	-3,124	0,002	151	372
7	Turan, 2009	-0,302	0,075	-0,449	-0,155	-4,028	0,000	323	404
8	Asar, 2016	-0,281	0,124	-0,524	-0,037	-2,259	0,024	133	129
9	Arslan, 2008	-0,263	0,083	-0,426	-0,100	-3,157	0,002	171	953
10	Adıgüzel, 2014	-0,238	0,127	-0,487	0,012	-1,867	0,062	134	116
11	Özbolat, 2011	-0,235	0,186	-0,600	0,129	-1,266	0,206	34	198
12	Yıldız, 1998	-0,232	0,089	-0,407	-0,057	-2,602	0,009	195	360
13	Kurnaz, 2019	-0,232	0,123	-0,472	0,009	-1,890	0,059	169	111
14	Erden, 2019	-0,207	0,095	-0,393	-0,021	-2,185	0,029	224	224
15	Erdoğan, 2015	-0,205	0,116	-0,432	0,022	-1,773	0,076	205	100
16	Çelik, 2015	-0,187	0,159	-0,498	0,124	-1,180	0,238	64	106
17	Karakuş, 2019	-0,180	0,086	-0,349	-0,012	-2,098	0,036	259	285
18	Koç, 2008	-0,177	0,092	-0,358	0,003	-1,925	0,054	222	253
19	Küçükalp, 2004	-0,174	0,104	-0,376	0,029	-1,677	0,094	239	154
20	Aslan, 2014	-0,173	0,117	-0,402	0,057	-1,477	0,140	121	186
21	Şakiroğlu, 2011	-0,161	0,143	-0,441	0,120	-1,120	0,263	105	94
22	Akgül, 2014b	-0,152	0,082	-0,312	0,008	-1,857	0,063	633	196
23	Gündüz, 2014	-0,150	0,094	-0,335	0,034	-1,602	0,109	248	211
24	Atalay, 2002a	-0,147	0,079	-0,302	0,009	-1,850	0,064	263	403
25	Çakır, 2015	-0,146	0,126	-0,392	0,101	-1,159	0,247	127	127
26	Elmas, 2017	-0,142	0,098	-0,335	0,051	-1,444	0,149	137	425
27	Çetin, 2018	-0,142	0,115	-0,367	0,083	-1,238	0,216	172	137
28	Kızılgeçit, 2011	-0,141	0,064	-0,266	-0,016	-2,209	0,027	437	566
29	Tellioglu, 2015	-0,139	0,111	-0,357	0,080	-1,246	0,213	137	196
30	Emre, 2019b	-0,136	0,084	-0,301	0,029	-1,619	0,105	325	251
31	Yılmaz, 2018	-0,136	0,098	-0,328	0,055	-1,393	0,164	218	202
32	Çelik, 2010a	-0,134	0,099	-0,328	0,061	-1,345	0,179	163	269
33	Yılmaz, 2017	-0,132	0,091	-0,310	0,045	-1,458	0,145	262	228
34	Çelik, 2010	-0,122	0,095	-0,307	0,064	-1,284	0,199	221	226
35	Göcen, 2012	-0,114	0,081	-0,273	0,045	-1,402	0,161	327	284
36	Korkmaz, 2019	-0,108	0,060	-0,226	0,010	-1,800	0,072	641	489

Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisi: Bir Meta Analiz Çalışması

37	Boyar, 2012	-0,102	0,090	-0,278	0,074	-1,137	0,255	250	246
38	Doruk, 2019	-0,090	0,107	-0,300	0,120	-0,838	0,402	105	503
39	Çetin, 2019	-0,088	0,102	-0,288	0,112	-0,863	0,388	269	119
40	Sain, 2014	-0,085	0,166	-0,411	0,241	-0,513	0,608	40	376
41	Yakut, 2016	-0,081	0,100	-0,278	0,115	-0,814	0,416	271	158
42	İbar Aydın, 2019	-0,079	0,083	-0,240	0,083	-0,952	0,341	301	287
43	Güloğlu, 2010	-0,076	0,095	-0,262	0,111	-0,797	0,425	199	249
44	Elifoğlu Çurum, 2015	-0,072	0,131	-0,329	0,185	-0,547	0,584	106	129
45	Yılmaz, 2016	-0,070	0,100	-0,267	0,126	-0,704	0,481	200	200
46	Farah, 2014	-0,066	0,143	-0,346	0,215	-0,458	0,647	84	116
47	Işık, 2018a	-0,065	0,089	-0,241	0,110	-0,728	0,466	251	249
48	Yıldız Türker, 2018	-0,065	0,093	-0,248	0,118	-0,698	0,485	231	230
49	Aksoy, 2019	-0,063	0,119	-0,297	0,170	-0,534	0,594	114	186
50	Cirhinlioğlu, 2006	-0,047	0,116	-0,274	0,180	-0,409	0,683	213	115
51	Demir, 2019	-0,045	0,070	-0,182	0,093	-0,634	0,526	398	412
52	Ulusal, 2019	-0,043	0,090	-0,219	0,133	-0,476	0,634	257	240
53	Temiz, 2014	-0,041	0,099	-0,235	0,154	-0,408	0,683	239	176
54	Atalay, 2002b	-0,034	0,087	-0,204	0,135	-0,397	0,692	207	375
55	Tura, 2019	-0,034	0,107	-0,244	0,177	-0,316	0,752	192	158
56	Şerefli, 2008	-0,031	0,115	-0,255	0,194	-0,267	0,789	77	231
57	Akgül, 2014a	-0,026	0,082	-0,187	0,134	-0,324	0,746	633	196
58	Işık, 2018b	-0,022	0,089	-0,197	0,153	-0,247	0,805	251	249
59	Altun, 2015	-0,020	0,068	-0,153	0,113	-0,294	0,769	499	380
60	Yürürdurmaz, 2019	-0,020	0,097	-0,210	0,170	-0,205	0,837	347	153
61	Geçioğlu, 2018	-0,017	0,098	-0,210	0,176	-0,171	0,864	186	233
62	Öztürk, 2013b	-0,017	0,077	-0,167	0,134	-0,215	0,830	496	257
63	Özkaya, 2016	-0,014	0,091	-0,191	0,164	-0,149	0,881	310	201
64	Pehlivan, 2002	-0,012	0,112	-0,231	0,208	-0,105	0,917	156	164
65	Küçükşen, 2011	-0,011	0,099	-0,205	0,183	-0,109	0,913	345	145
66	Yılmaz, 2019	-0,010	0,071	-0,148	0,129	-0,138	0,890	420	384
67	Şahin, 2019	0,000	0,130	-0,254	0,254	0,000	1,000	141	103
68	Güven, 2011	0,010	0,092	-0,171	0,191	0,108	0,914	252	219
69	Bülbül, 2011	0,026	0,292	-0,546	0,598	0,088	0,930	44	16

Murat DOĞAN, Faruk KARACA

70	Eler Çay, 2019	0,026	0,074	-0,119	0,171	0,353	0,724	361	370
71	Dalkılıç, 2019	0,026	0,162	-0,291	0,343	0,163	0,871	93	65
72	Öztürk, 2013a	0,026	0,077	-0,124	0,177	0,343	0,732	496	257
73	Çağrıçı Zengin, 2019	0,027	0,082	-0,133	0,188	0,336	0,737	306	294
74	Ekmekçi, 2016	0,028	0,114	-0,195	0,251	0,248	0,804	164	146
75	Özen, 2014	0,029	0,090	-0,147	0,205	0,323	0,747	270	230
76	Acat, 2019	0,034	0,092	-0,146	0,215	0,373	0,709	235	236
77	İncedal, 2019	0,035	0,101	-0,162	0,232	0,348	0,728	235	171
78	Sanlav, 2016	0,040	0,080	-0,117	0,197	0,500	0,617	430	243
79	Kıraç, 2007	0,040	0,093	-0,143	0,223	0,432	0,665	214	247
80	Çoban, 2013	0,042	0,093	-0,140	0,224	0,455	0,649	228	236
81	Kocagöz Uzun, 2019	0,043	0,072	-0,098	0,183	0,592	0,554	516	311
82	Gezenler, 2019	0,052	0,123	-0,189	0,293	0,424	0,671	117	153
83	Eren, 2017	0,053	0,105	-0,152	0,258	0,508	0,612	216	159
84	Nalbant, 2010	0,054	0,100	-0,142	0,250	0,539	0,590	256	164
85	Kontbay, 2005	0,055	0,083	-0,108	0,219	0,660	0,509	271	306
86	Çetin, 2010	0,056	0,097	-0,135	0,247	0,572	0,567	265	175
87	Tapdık, 2013	0,057	0,088	-0,116	0,230	0,648	0,517	300	226
88	Uslu, 2019	0,064	0,114	-0,160	0,288	0,558	0,577	270	107
89	Karaçay, 2011	0,065	0,101	-0,133	0,263	0,643	0,520	184	208
90	Keleş, 2019	0,067	0,109	-0,146	0,281	0,620	0,535	119	291
91	Özgüven, 2017	0,068	0,075	-0,078	0,215	0,912	0,362	262	566
92	Mutlu, 2013	0,073	0,169	-0,259	0,405	0,432	0,666	74	66
93	Aşkan, 2017	0,076	0,200	-0,317	0,468	0,377	0,706	50	50
94	Diñç, 2007	0,076	0,166	-0,249	0,402	0,459	0,646	100	57
95	Bayram, 2019	0,085	0,117	-0,144	0,313	0,727	0,467	170	130
96	Kavun, 2016	0,086	0,079	-0,070	0,241	1,079	0,281	306	332
97	Güven, 2019	0,087	0,070	-0,050	0,224	1,246	0,213	441	382
98	Güven, 2019	0,090	0,040	0,012	0,168	2,272	0,023	1415	1142
99	Kalaycı, 2019	0,091	0,083	-0,072	0,253	1,095	0,274	336	257
100	Baydarman, 2019	0,092	0,070	-0,045	0,229	1,317	0,188	416	405
101	Keleş, 2019	0,101	0,101	-0,097	0,300	1,002	0,316	212	181
102	Gürsu, 2011	0,102	0,063	-0,022	0,225	1,618	0,106	508	501

Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisi: Bir Meta Analiz Çalışması

103	Çapar, 2008	0,103	0,086	-0,065	0,271	1,201	0,230	263	282
104	Üzümcü, 2015	0,116	0,101	-0,083	0,315	1,140	0,254	177	216
105	Şengül, 2007	0,121	0,113	-0,101	0,343	1,065	0,287	210	124
106	Yakut, 2012	0,124	0,076	-0,026	0,273	1,621	0,105	292	418
107	Altunsu Sönmez, 2012	0,130	0,069	-0,005	0,265	1,894	0,058	500	368
108	Akkuş, 2018	0,132	0,061	0,012	0,252	2,158	0,031	505	566
109	Dalmış, 2009	0,133	0,111	-0,084	0,350	1,201	0,230	163	167
110	Çetintulum Huyut, 2013	0,138	0,079	-0,017	0,293	1,743	0,081	446	251
111	Kulu, 2019	0,138	0,095	-0,048	0,324	1,452	0,147	187	272
112	Atçeken, 2014	0,139	0,169	-0,193	0,471	0,821	0,412	86	59
113	Ataşalan, 2019	0,140	0,110	-0,075	0,354	1,274	0,203	167	167
114	Ayhan, 2019	0,140	0,097	-0,051	0,331	1,437	0,151	289	167
115	İkis, 2013	0,142	0,159	-0,170	0,454	0,892	0,372	55	140
116	Çalışkan, 2019	0,158	0,114	-0,066	0,383	1,385	0,166	114	234
117	Ayten, 2009	0,160	0,066	0,030	0,290	2,410	0,016	450	461
118	Seyhan, 2013	0,163	0,066	0,034	0,292	2,476	0,013	557	398
119	Çelik, 2019	0,170	0,104	-0,035	0,374	1,627	0,104	144	256
120	Aydemir, 2008	0,178	0,126	-0,069	0,425	1,414	0,157	136	118
121	Tokat, 2012	0,181	0,093	-0,002	0,363	1,943	0,052	319	182
122	Eraslan, 2017	0,186	0,104	-0,017	0,390	1,795	0,073	152	241
123	Çevik Demir, 2013	0,187	0,087	0,016	0,358	2,140	0,032	264	264
124	Özkan, 2016	0,197	0,115	-0,028	0,423	1,720	0,085	150	155
125	Yazgan, 2014b	0,208	0,115	-0,017	0,433	1,810	0,070	298	102
126	Karadağ, 2019	0,210	0,140	-0,066	0,485	1,493	0,136	103	101
127	Mehmedoğlu, 1999	0,210	0,069	0,075	0,346	3,037	0,002	358	504
128	Kafalı, 2005	0,212	0,108	0,000	0,423	1,962	0,050	157	192
129	Kımtır, 2008	0,221	0,080	0,065	0,378	2,772	0,006	322	309
130	Kökçü, 2019	0,228	0,089	0,054	0,402	2,574	0,010	297	225
131	Dokur, 2019	0,229	0,120	-0,006	0,465	1,914	0,056	140	140
132	Hasankahyaoğlu, 2008	0,236	0,089	0,061	0,411	2,647	0,008	314	211
133	Çamur, 2014	0,238	0,084	0,074	0,402	2,842	0,004	344	247
134	Yozgat, 2019	0,243	0,098	0,052	0,435	2,495	0,013	222	202

135	Çelik, 2010b	0,249	0,100	0,054	0,444	2,497	0,013	163	269
136	Kılıç, 2019	0,252	0,157	-0,056	0,561	1,605	0,109	142	57
137	Yüce, 2009	0,260	0,095	0,074	0,446	2,745	0,006	228	220
138	Solmaz, 2017	0,264	0,085	0,097	0,431	3,105	0,002	354	229
139	Sağır, 2019	0,265	0,086	0,097	0,433	3,085	0,002	259	291
140	Demir, 2017	0,268	0,098	0,076	0,460	2,736	0,006	204	217
141	Güven, 2008	0,268	0,168	-0,062	0,599	1,594	0,111	259	41
142	Vural, 2016	0,278	0,114	0,056	0,501	2,451	0,014	169	146
143	Şentepe, 2016a	0,280	0,063	0,156	0,403	4,428	0,000	694	398
144	Yorulmaz, 2019	0,283	0,121	0,046	0,520	2,338	0,019	107	193
145	Arslan, 2017	0,288	0,210	-0,124	0,699	1,370	0,171	34	70
146	Çalışır, 2014	0,288	0,113	0,066	0,510	2,541	0,011	116	244
147	Ercan, 2009	0,297	0,104	0,092	0,501	2,845	0,004	228	157
148	Alicıküşü, 2013	0,297	0,100	0,100	0,493	2,960	0,003	182	225
149	Özel, 2011	0,300	0,308	-0,304	0,903	0,972	0,331	11	259
150	Ashmawy, 2016	0,302	0,100	0,107	0,497	3,030	0,002	203	205
151	Soyak, 2013	0,302	0,105	0,096	0,509	2,872	0,004	175	191
152	Turan, 2019	0,303	0,104	0,099	0,506	2,918	0,004	323	132
153	Miran, 2010	0,305	0,138	0,035	0,574	2,214	0,027	119	97
154	Yavuz, 2009	0,311	0,104	0,107	0,516	2,988	0,003	257	146
155	Yılmaz Çıtır, 2016	0,316	0,266	-0,206	0,837	1,187	0,235	17	87
156	Kurnaz, 2015	0,318	0,100	0,123	0,513	3,196	0,001	289	158
157	Bener, 2011	0,333	0,083	0,170	0,495	4,013	0,000	286	305
158	Aydın, 2019	0,339	0,146	0,052	0,625	2,316	0,021	99	91
159	Dağcı, 2014	0,342	0,091	0,164	0,520	3,764	0,000	270	225
160	Köftegül, 2018	0,354	0,090	0,177	0,531	3,926	0,000	252	247
161	Yanbay, 2009b	0,367	0,118	0,137	0,598	3,119	0,002	42	259
162	Şentepe, 2009	0,385	0,195	0,002	0,768	1,972	0,049	42	73
163	Yıldırım, 2019	0,389	0,103	0,187	0,591	3,779	0,000	232	164
164	Yanbay, 2009a	0,389	0,167	0,062	0,717	2,328	0,020	42	259
165	Gencer, 2019	0,411	0,142	0,133	0,689	2,902	0,004	94	111
166	Yazgan, 2014a	0,432	0,104	0,229	0,636	4,167	0,000	245	155
167	Akbolat, 2014	0,444	0,139	0,173	0,716	3,208	0,001	91	129
168	Şentepe, 2016b	0,446	0,064	0,322	0,571	7,018	0,000	694	398
169	Harputlu, 2015	0,477	0,113	0,255	0,700	4,210	0,000	250	117

170	Omay, 2019	0,481	0,160	0,167	0,795	3,003	0,003	145	55
171	İnce, 2019	0,493	0,083	0,331	0,655	5,961	0,000	271	339
172	Yoğurtcu, 2009	0,494	0,118	0,264	0,725	4,202	0,000	163	137
173	Kavas, 2013	0,500	0,069	0,365	0,635	7,256	0,000	443	426
174	Yıldız, 2019	0,502	0,186	0,138	0,866	2,700	0,007	36	164
175	Uyaver, 2010	0,519	0,339	-0,145	1,183	1,531	0,126	25	14
176	Dağlı, 2010	0,657	0,142	0,380	0,934	4,643	0,000	115	97
177	Ceviz, 2009	0,692	0,167	0,364	1,020	4,132	0,000	114	56
Rastgele Etkiler Modeli		0,064	0,019	0,027	0,100	3,438	0,001		

Tablo 2’de görüldüğü gibi, meta analize dahil edilen 177 çalışmanın 61’inde istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunurken ($p < .05$), 116 çalışmada istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamıştır. 177 çalışmanın güven aralığı -1,623 ile 1,183 arasında değişmektedir.

4. Dindarlığın Cinsiyete Göre İncelenmesine İlişkin Orman Grafiği

Cinsiyetin dindarlık üzerine etkisini gösteren orman grafiği incelendiğinde; rastgele etkiler modeline göre, ortalama etki büyüklüğünün standart hatası ,019, ortalama etki büyüklüğünün güven aralığı alt sınırı ,027, üst sınırı ,100 ve ortalama etki büyüklüğünün ,064 olduğu görülmektedir. Bunun anlamı cinsiyetin, dindarlık üzerinde kadınlar lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olduğudur. Sonuçlar Thalheimer ve Cook’un (2002) sınıflandırmasına göre değerlendirildiğinde bu farklılığın önemsiz düzeyde olduğu belirlenmiştir.

C. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Çalışmada, dindarlık cinsiyet ilişkisi bağlamında Türkiye’de yapılan tezlerden elde edilen veriler, meta-analiz yöntemi kullanılarak cinsiyetin dindarlık üzerindeki etkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi veri tabanında dindarlığı cinsiyete göre analiz eden ve dahil edilme kriterimize uyan 177 veri olduğu tespit edilmiştir. Analizler bu 177 veri üzerinden yapılmıştır. Rastgele etkiler modeline göre yapılan meta analiz sonucunda kadınlar lehine ve istatistiksel olarak anlamlı bir etki büyüklüğü bulunmuştur ($d=,064$, $p<,05$). Ancak bu sonuç Thalheimer ve Cook’un (2002) sınıflandırmasına göre önemsiz düzeyde bir sonuçtur.

Kadınların erkeklerden daha dindar olduğuna dair genel bir kabul olmasına rağmen araştırmalardan elde edilen bulgular tamamıyla bu görüşü destekler nitelikte değildir. Deconchy (1973) kadınların erkeklerden daha dindar olduğu görüşünün bir yanlılığı olduğunu ve bu düşüncenin felsefik ve deneysel açıdan sağlam bir temele sahip olmadığını belirtmiştir. Aynı şekilde Feltey ve Poloma (1991) da kadınların erkeklerden daha dindar olduğu şeklindeki ön kabulün bir yanlılığı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bunun tersi sonuçlara ulaşan çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin Argyle ve Beit-Hallahmi (1975) yaptıkları araştırmada kadın ve erkeklerin dini davranış ve inançları arasında çok büyük farklılıklar olduğunu ve istatistiksel açıdan kadınların erkeklerden daha dindar olduğunu ifade etmişlerdir. Carapina Zovko (2015), Nelsen ve Potvin(1981), Sullins(2006), tarafından yapılan çalışmalarda da kadınların erkeklerden daha dindar olduğuna yönelik bulgular elde edilmiştir. Stark, genelde kadınların erkeklerden daha dindar oluşunu açıklamak için, evrensel düzeyde bazı tarihi ve kültürel faktörlere atıfta bulunmuştur. Ona göre bu durumun nedenlerinden biri fizyolojiktir. Zira erkeklerde bulunan testosteron hormonu onları daha atılgan yapmakta ve bu özelliğiyle risk almaya daha yatkın olan erkekler, dinî sınırlara uymaya daha az istekli olmaktadır. Ancak Carrol, günümüzde kadınların çoğu kültürde daha dindar olduğu konusunda bazı deliller ileri sürmekle birlikte, Stark’ın 19. asırdan önce durumun böyle olduğu konusunda gerçek bir delil sunamadığını bildirmiştir (Carroll, 2004).

Ülkemizdeki ilgili alan yazın incelendiğinde de dindarlık-cinsiyet ilişkisi bağlamında yapılan araştırma sonuçları arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. Adıgüzel (2014), Altun (2015), Altunsu Sönmez (2012) ve Atalay (2002) tarafından yapılan çalışmalarda kadın ve erkek dindarlığı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Yıldız (1998), Mehmedoğlu

(1999), Karaca (1997) ve Arslan'ın (2008) çalışmalarında erkekler lehine anlamlı bir ilişki çıkarken, Akbolat (2014), AlıcıKuşu (2013), Asar (2015), ve Ayten (2009) yaptıkları çalışmalarda kadınların erkeklerden daha dindar olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Araştırma sonuçlarındaki bu farklılıklardan yola çıkarak; kadınların erkeklerden daha dindar olduğu yargısına ulaşılabileceği gibi bunun tam tersi de geçerlidir. Diğer taraftan cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı yargısı da göngül olarak desteklenmektedir (Yapıcı, 2012). Bu çalışmada ulaşılan sonuç ise kısmen de olsa kadınların erkeklerden daha dindar olduğu yargısını onaylamaktadır.

Yapılan araştırmalardan elde edilen çelişkili sonuçlar kesin bir yargıya varmayı zorlaştırmaktadır. Kadınların erkeklerden daha dindar olduğu yönündeki çalışma sonuçlarının sadece cinsiyet farklılığından kaynaklandığını iddia etmek, hem insanın hayatını etkileyen hem de ondan etkilenen dindarlık olgusunun doğasına uygun düşmemektedir. Bu durum ölçme araçlarından kaynaklanabileceği gibi kültürel farklılıklardan da kaynaklanıyor olabilir (Karaca, 2016, s. 33). Zira kadınların az da olsa daha dindar gözüktüğü çalışmalarda ortaya çıkan durumun cinsiyet farklılıklarından kaynaklandığı ortaya koyacak net argümanlar bulunmadığı gibi, bu konu henüz açıklığa kavuşturulmuş bir konu değildir. Dindarlık gibi insan hayatının tamamını etkileyen ve neredeyse onun tamamından da etkilenen bir fenomende ortaya çıkan farklılıkları belirli faktörlere indirgemek olgunun doğasına uygun olmadığı gibi, bilimsel yaklaşıma da aykırıdır. Gerek batı dünyasında gerekse ülkemizde yapılan çalışmalarda her ne kadar kadınların erkeklere nispetle daha dindar olduğu yönünde bulgulara ulaşılmışsa da, bu durum evrensel bir olgu değildir. Nitekim yapılan tecrübi çalışmaların önemli bir kısmında cinsiyet faktörü ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişkiye ulaşamamış olup, özellikle ülkemizde yapılan çalışmaların bir kısmında erkeklerin daha dindar olduğu sonucunu ortaya koymuştur. Örneğin 78 alan araştırmasının cinsiyet-dindarlık farklılaşması bağlamında sorgulandığı bir meta-analiz çalışmasında elde edilen bulgulara göre kadınların erkeklere nispetle farz ve nafile ibadetleri daha fazla icra ettikleri, "bilgi" boyutu hariç dindarlığın diğer temel boyutları olan "inanç", "ibadet", "duygu" ve "etki" boyutlarında erkeklerden biraz daha dindar bir görüntü arz ettikleri, ancak "genel dindarlık" açısından cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılaşmanın mevcut olmadığı tespit edilmiştir. "İç güdümlü" ve "dogmatik" dindarlıkta erkeklerin, "dış güdümlü" ve "popüler" (fal, büyü, cinci hoca, yıldız name vb. hususlara inanma ve bu yönde davranışlarda bulunma vb. gibi) dindarlıkta ise kadınların daha ön plana çıktığının görüldüğü çalışmada; bulguların % 27.94'ünde kadınların, %

20.59'unda ise erkeklerin daha dindar oldukları tespit edilmiştir. Araştırmaların % 51.47'sinde cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir (Yapıcı, 2012). 11 tecrübi araştırmanın bulgularının incelendiği başka bir meta-analitik çalışmada ise kadınların erkeklere nispetle daha dindar olduğu, ancak cinsiyetler arasındaki farklılığın zayıf kaldığı tespit edilmiştir. (Cırhinlioğlu & Ok, 2011). Diğer iki çalışmadan daha büyük bir popülasyona uygulanan (Korkmaz, 2020) üçüncü çalışmada ise bazı çalışmaların yayın yanlılığı içerdiği, araştırmacı tarafından bahsedilmese de kadınlar lehine hesaplanan skorların "genel dindarlık" ve "inanç boyutunda" ($d=-.11$) önemsiz düzeyde, ibadet boyutunda ise ($d=-.21$) düşük düzeyde anlamlı olduğu görülmektedir.

Kadınların erkeklere oranla nispeten dine daha eğilimli olmasını açıklamak üzere çeşitli yorumlar yapılmıştır. Ancak bunların çoğu tek boyutlu bir yaklaşımın eseri olup hiçbiri olguyu tam olarak açıklayacak güçte değildir. Şöyle ki; ataerkil toplumlardaki cinsiyet anlayışının kızları itaat ve sorumluluğa, erkekleri ise kendine güvenme ve bağımsızlığa yönlendirmesi, bayanların dine yönelmeleri için bir avantaj sağlıyor gibi gözükse de, dinî motivasyonların çift kutuplu etkisi burada da geçerlidir. Bu durumda bazı bayanlar için tam tersi bir etkiden bahsedilebilir. Zira bu durumlarını kabullenmekte zorluk çeken bayanlar, dinin itaati teşvik etmesi üzerine ondan soğuyabilirler. Benzer bir durum, kadınların erkeklere nispetle, kendilerini gerçekleştirme, meslek edinme, ekonomik bağımsızlık ve cinsel hayat başta olmak üzere çeşitli konularda daha fazla engellenme ve yoksunluk yaşamalarından kaynaklanan dezavantajlarını kabullenmede dinin telefi edici etkisinden daha çok yararlanmalarına yönelik yaklaşım için de geçerlidir. Zira dinin telafi edici etkisi, salt bir telafi olmayıp metafizik unsurları da işin içine katan yeni bir anlamlandırma (yükleme) içermesinin yanında, temel ve birincil etkilerinden biri olmayıp, son sıralarda yer alan tamamlayıcı etkileri arasındadır. Bayanların dinî başa çıkma stratejilerine erkeklerden daha çok ihtiyaç duymalarıyla ilgili yorum konusunda da benzer şeyler söylenebilir. Diğer taraftan erkeklere oranla çalışma hayatının daha az içinde olan kadınların dinî aktivitelere katılmaya daha fazla imkân bulmaları dinî gelişimleri için bir fırsat yaratabilir. Ancak diğer bütün işlerde olduğu gibi dinî hayat alanında da esas olan herhangi bir etkinlik için yeterince zaman bulmaktan çok, mevcut zamanı etkili ve verimli bir şekilde değerlendirmektir. Ayrıca çeşitli faktörlerin etkisiyle dine yönelmek ile dinî gelişimde mesafe kat etmek aynı anlama gelmemektedir. Dinî gelişimde önemli olan, çeşitli motivlerin etkisiyle dine yönelen bireyin bu yönelişinde istikrar kazanması ve dinsel farkındalığını giderek yükseltmesidir. Göreceli

olarak bayanlara dindarlık açısından avantaj sağlayan faktörleri, onları dinî gelişimin başlangıç aşamasına taşıyan faktörler olarak düşünmek daha doğru bir yaklaşımdır. Ancak bir şeye başlamak ile onda ilerlemek aynı anlama gelmemektedir. Ayrıca tarih, yapısal olarak kadınlardan daha güçlü ve onlara oranla kendine daha çok güvenen ve toplumsal olarak nispeten daha özgür sosyal roller üstlenmeleri teşvik edilen erkekler arasından daha yüksek düzeyde bir dindarlığa ulaşan insanları daha çok not etmiştir. Kanaatimizce kadınların duygusal kırılğanlıkları ve kararsız ruh halleri dinî gelişim konusunda bir dezavantaj olarak değerlendirilebilir. Ancak bu dezavantajlarını nötrleştirip onları avantajlı bir konuma getirebilecek özellikleri ise, ana olma potansiyelleridir. Onlar bu özellikle yakından ilişkili olarak erkeklerden daha yüksek bir fedakârlık potansiyeline sahiptir. Ancak herhangi bir özelliğe potansiyel olarak sahip olmak ile o özelliği yeterlik düzeyine çıkarmanın aynı şey olmadığı unutulmamalıdır (Karaca, 2016, s. 34). Örneğin ana olma potansiyeline sahip her kadının ana olamadığı gibi, çocuk doğuran birçok kadının da ana olamadığı bir gerçektir. Bununla birlikte gerçek bir ana oluncaya kadar geçirilen ruhsal gelişim, dinî gelişim için önemli bir imkân ve fırsat yaratabilir.

Küçük yaşlardan itibaren şekillenmeye başlayan Allah tahayyülleri açısından kız ve erkek çocuklar arasındaki belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkların yapısal faktörlerle ilişkisi tartışmalı olsa da, onlardan kaynaklanan Allah algısındaki değişimler, yetişkinlik dönemi dindarlığında cinsler arasında meydana gelen ayrışmaların nedenlerinden biri olabilir. Zira dindarlık büyük oranda birey için Allah'ın ifade etmiş olduğu anlama göre biçimlenmektedir. Bu bağlamda erkek çocukların Allah tahayyülleri daha rasyonel olup, onlar Allah'ı her an aktif, bir şeyler yapan ve insan hayatına müdahil olan (olması istenilen), uzak bir yerde bulunan ve erkek cinsiyetine sahip bir varlık olarak tahayyül ederler. Buna mukabil kız çocuklar ise, Allah'ı daha estetik ve artistik bir dünyaya müdahil, sese ve renge, tabiat fenomenlerine daha yakın, erkeklerin algıladığından daha pasif ve insanlarla ilişkilerinde sıradan, ancak erkeklere nazaran mesafe olarak daha yakın olarak tahayyül ederler. Genellikle Allah'a duygusal bir yakınlık hisseden kız çocukları, sözel ve çizgisel tasvirlerinde onu gülen ve sempatik bir varlık olarak betimlerler (Karaca, 2016, s. 36). Bu bağlamda, kadınların fitrattan gelen duygusal yoğunluk, acıma duygusu ve empati duygusunun erkeklere nazaran fazla olması ve kadınların iletişimde paylaşma ve yardım etme özelliklerinin dinlerdeki yardımlaşma ve paylaşım kavramlarıyla örtüşmesi kadınları dine daha yakın yaptığı düşünülebilir. Ayrıca kadınların erkeklere nazaran güçsüzlüğü ve korkuya dirençlerinin az olması,

zorluklarla mücadelede direnme güçlerinin zayıf oluşunun bir sonucu olarak onlarda doğaüstü/aşkın bir güce sığınma duygusu meydana getirebilir (Tarhan, 2005, ss. 328-333).

Sonuç olarak alanyazında yapılan çalışmalardaki farklı sonuçları bir araya getirip genel bir sonuç elde etme isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve cinsiyetin dindarlık üzerindeki etkisini belirlemeye yönelik yapılan bu çalışma ilk olması ve dindarlık cinsiyet ilişkisine yönelik bütüncül bir bakış kazandırması açısından önemlidir. Elde edilen bulgular neticesinde, alanda çalışma yapan araştırmacılara şu önerilerde bulunulabilir:

1. Bu çalışmada sadece Türkiye’de yapılan ve Ulusal Tez Merkezi üzerinden tam metin erişime açık olup istatistiksel veri içeren tezler dahil edilmiştir. Erişimi olmayan tezler, makaleler, bildiriler ve diğer yayınlardaki nicel veriler elde edilerek yeni bir çalışma yapılabilir.
2. Dünya genelinde dindarlık cinsiyet ilişkisi bağlamında yapılmış araştırma sonuçlarının dahil edildiği bir meta analiz çalışma yapılarak kültürler arası karşılaştırma fırsatı sağlanabilir.
3. Bu çalışma ilerleyen yıllarda yeni araştırma sonuçları eklenerek tekrarlanabilir. Elde edilecek bulgular bu çalışmanın sonuçlarıyla karşılaştırılabilir ve zaman içindeki değişim gözlemlenerek tartışılabilir.
4. Dindarlığın cinsiyete göre farklılaşp farklılaşmadığının nedenleri üzerine yapılacak nitel veya nicel çalışmalar konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- ACAT, B. (2019). *Ergenlerde Dindarlık, Değerler, İnternet Bağımlılığı Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ADIGÜZEL, A. (2014). *Üniversite Gençliğinde Dini Yönelimin Sosyolojik Açından İncelenmesi: Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Ve Dicle Üniversitesi İİBF Karşılaştırmalı Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ADIGÜZEL, A. (2014). *Üniversite Gençliğinde Dini Yönelimin Sosyolojik Açından İncelenmesi: Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Ve Dicle Üniversitesi İİBF Karşılaştırmalı Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKBOLAT, A. (2014). *Yaşlılık Döneminde Yaşam Kalitesi Ve Dindarlık İlişkisi (Şanlıurfa İli Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKBOLAT, A. (2014). *Yaşlılık Döneminde Yaşam Kalitesi Ve Dindarlık İlişkisi (Şanlıurfa İli Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKGÜL, Ö. (2014). *Hayatı Anlamlandırma İnançın Ve Kişisel Değerlerin Rolü (Ruh Sağlığı Çalışanları Ve Öğrencileri Örneği)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKKUŞ, H. İ. (2018). *Türk Toplumunun Dindarlık Algısı (Batı Akdeniz Örneği)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKSOY, E. (2019). *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma Ve Dindarlık İlişkisi (Gaziantep Örneğinde)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALICIKUŞU, M. (2013). *Lise Öğrencilerinde Dindarlık Ve Akademik Başarı İlişkisi Kahramanmaraş Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALICIKUŞU, M. (2013). *Lise Öğrencilerinde Dindarlık Ve Akademik Başarı İlişkisi Kahramanmaraş Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALTUN, R. (2015). *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Ve Narsisizm İlişkisi (Sinop Örneği)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALTUN, R. (2015). *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Ve Narsisizm İlişkisi*
-

- (Sinop Örneği) [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALTUNSU SÖNMEZ, Ö. (2012). *Religiosity, Self-Monitoring And Political Participation: A Research On University Students* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. The Graduate School Of Social Sciences Of Middle East Technical University.
- ALTUNSU SÖNMEZ, Ö. (2012). *Religiosity, Self-Monitoring And Political Participation: A Research On University Students* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. The Graduate School Of Social Sciences Of Middle East Technical University.
- APAYDIN, H. (2001). *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum Ve Davranışlara Etkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ARGYLE, M., & BEİT-HALLAHMİ, B. (1975). *The Social Psychology of Religion*. London ; Boston : Routledge & K. Paul.
- ARSLAN, H. (2008). *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum Ve Davranışların Çift Yönlü Rolü* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ARSLAN, H. (2008). *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum Ve Davranışların Çift Yönlü Rolü* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ARSLAN, L. (2017). *Yoğun Bakımda Hastası Olan Hasta Yakınlarının Dini Tutum Düzeyleri İle Stresle Başa Çıkma Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü.
- ASAR, B. (2015). *Lise Gençliği Dindarlığı Ve Aile İçi İletişim (Çankırı İli Çerkeş İlçesi Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ASAR, B. (2015). *Lise Gençliği Dindarlığı Ve Aile İçi İletişim (Çankırı İli Çerkeş İlçesi Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ASHMAWY, M. F. A. A. A. (2016). *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık Ve Narsisizm İlişkisi (Sinop Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ASLAN, A. (2014). *Ortaöğretim Gençliğinin Kimlik Oluşumunda Aile, Din Ve Medyanın Etkileri (Çarşamba Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- AŞKAN, B. N. (2017). *Psikotik Bozukluğu Olan Çocuğa Sahip Ebeveynde Gözlemlenen Depresyon, Kaygı Ve Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ATALAY, T. (2002). *İlköğretim Ve Liselerde Dindarlık Üzerine Bir Araştırma (Diyarbakır Örneği)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ATALAY, T. (2002). *İlköğretim Ve Liselerde Dindarlık Üzerine Bir Araştırma (Diyarbakır Örneği)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ATAŞALAN, D. (2019). *Dindarlık İle Evlilik Uyumu Arasındaki İlişkinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- ATÇEKEN, M. (2014). *Dindarlık, Evlilik Doyumu Ve Kişilik Özelliklerinin Bağışlama İle İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYDEMİR, R. E. (2008). *Dindarlık Ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYDIN, F. E. (2019). *İşe Bağlılık, Dindarlık Ve Hayat Memnuniyeti Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Avukatlar Üzerine Nicel Bir Araştırma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYHAN, H. (2019). *Dini Tutumun Adalete Duyarlılık, Ahlaki Yüreklilik Ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYTEN, A. (2009). *Prososyal Davranışlarda Dindarlık Ve Empatinin Rolü* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYTEN, A. (2009). *Prososyal Davranışlarda Dindarlık Ve Empatinin Rolü* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAHADIR, A. (2010). Dindarlığı Etkileyen Faktörler. İçinde A. Hökelekli (Ed.), *Din Psikolojisi* (1. bs, ss. 99-118). Anadolu Üniversitesi.
- BAKİOĞLU, A., & ÖZCAN, Ş. (2016). *Meta-Analiz* (1. bs). Nobel Yayınları.
- BATSON, C. D., SCHOENRADE, P., & VENTİS, W. L. (2017). *Din ve Birey: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım* (A. Kuşat & A. Taştan, Çev.; 1. bs). Kimlik
-

Yayınları.

- BAYDARMAN, M. N. (2019). *Sosyal Medya Bağımlılığının Ergenlerde Dini Tutum Ve Davranışlarla İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAYRAM, N. (2019). *Popüler Ve Kitabî Dindarlık Arasındaki Gerilim Ve İletişim (Malatya Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BENER, M. (2011). *Dindarlık-Eş Seçimi İlişkisi (SdÜ Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BİLİCİ, R. (2016). *Engellilerde Dini Tutum Ve Davranışlar (Van Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BORENSTEIN, M., HEDGES, L. V., HIGGINS, J. P. T., & ROTHSTEIN, H. R. (2013). *Meta-Analize Giriş* (S. Dinçer, Çev.). Anı Yayıncılık.
- BOYAR, G. (2012). *Aileye Ve Parçalanmış Aileye Sahip Ergenlerin Dini Tutum Ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma: Kahramanmaraş Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BUDAK, S. (2005). *Psikoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- BÜLBÜL, İ. (2011). *Kendini Zehirleme Yoluyla İntihar Girişimi Nedeniyle Bir Üniversite Hastanesine Başvuranlarda Algılanan Sosyal Destek, Dini Yönelim Ve Bağlanma Özelliklerinin Araştırılması* [Yayımlanmamış Tıpta Uzmanlık Tezi]. Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi.
- ÇARAPINA ZOVKO, I. (2015). Women are More Religious Than Men; is this True? *Journal of Psychology & Clinical Psychiatry*, 2.
- CARROLL, M. P. (2004). Give Me that Ol' Time Hormonal Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43(2), 275-278.
- CEVİZ, F. H. (2009). *Orta Yas Ve Yaşlılıkta Dindarlık, Mistik Tecrübe Ve Benlik Saygısı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- CİRİNLIOĞLU, F. G. (2006). *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları Ve Psikolojik İyi Hali Arasındaki İlişkiler* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- CİRİNLIOĞLU, F. G., & OK, Ü. (2011). Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha

Dindar? *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks*, 3(1), 121-141.

CUMMING, G. (2012). *Understanding the New Statistics: Effect Sizes, Confidence Intervals, and Meta-Analysis*. Routledge, Taylor & Francis Group.

ÇAĞRICI ZENGİN, A. (2019). *Dindarlık Ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇAKIR, B. (2015). *Ortaokul Öğretmenlerinin Dindarlık Düzeyleri İle Empatik Eğilim Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Ünye Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇALIŞIR, M. (2014). *Sporcularda Psikolojik Sağlık Ve Dindarlık İlişkisinin İncelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

ÇALIŞKAN, Ö. (2019). *Dini Hayatta Köy Şehir Farklılaşması (Paşabahçe Mahallesi Ve Paşamandıra Köyü Örnekleri* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇAMUR, Ç. (2014). *Yaşamda Anlam Ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇAPAR, B. (2008). *Farklı Orta Öğretim Öğrencilerinde Dindarlık İle Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇELİK, F. (2010). *Dini Sosyalleşme Sürecinde Aile Kurumunun Önemi: Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençler İle Aile Ortamında Kalan Gençlerin Din Algısı, Dini Tutum Ve Davranışları Ve Sosyal İlişkileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇELİK, M. (2015). *Avukat, Doktor Ve Öğretmen Meslek Gruplarının Din Anlayışı (Adana Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇELİK, R. B. (2019). *Rüya Temaları- Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇELİK, Y. (2010). *Genç Ve Yetişkin Evlilerde Kıskançlığın Din Psikolojik Tahlihi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- ÇETİN, A. (2019). *Ergenlerde Sosyalleşme, Akran İlişkileri Ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇETİN, H. (2018). *Üniversite Mezunu Yetişkin Bireylerin Dini Tutum Düzeyleri İle Suçluluk-Utanç Duygularının Karşılaştırılması* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇETİN, Ü. F. (2010). *Ortaöğretim Düzeyi Gençlerde Dindarlık-Empati İlişkisi (Isparta Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇETİNTULUM HUYUT, B. (2013). *Dini Yönelim, İntihar Ve İntihara Yönelik Tutumlar* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü.
- ÇEVİK DEMİR, Ş. (2013). *Ergenlerde Benlik Saygısı Ve Dini Başa Çıkma* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇOBAN, R. (2013). *Lise Öğrencilerinde Dindarlık Ve Sanal Bağımlılık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Burdur Gölhisar Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DAĞCI, A. (2014). *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DAĞLI, E. N. (2010). *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı Ve Dindarlık* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DALKILIÇ, Ş. (2019). *Duygusal Zekâ Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DALMIŞ, L. (2009). *Dindarlık Düzeyi İle Dini Pratiklerin İlişkisi (Ankara Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DAVARCI, Y. (2015). *Aile İçinde Çocuğa Yönelik Şiddetin Dindarlıkla İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEMİR, M. (2017). *Dindarlık – Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEMİR, Z. (2019). *Ergenlik Döneminde Dinî İnanç Ve Şüpheler İle Psikososyal Değişkenler Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması: İstanbul*

- Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DİNCER, S. (2014). *Eğitim Bilimlerinde Uygulamalı Meta-Analiz*. Pegem Akademi Yayıncılık.
- DİNÇ, A. (2007). *Ergenlerde Anne-Baba Tutumları Ve Dini Yönelim* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DOKUR, A. S. (2019). *Yetişkinlik Dönemi Kişilerarası Güven Ve Dindarlık İlişkisinin Psikolojik Tahlili (Osmaniye Örneğinde)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DORUK, A. (2019). *Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutumlar: Konya Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- EGGER, M., SMİTH, G. D., SCHNEIDER, M., & MİNDER, C. (1997). Bias in Meta-Analysis Detected by a Simple, Graphical Test. *BMJ*, 315(7109), 629-634.
- EKMEKÇİ, S. (2016). *Benlik Saygısı Ve Dindarlık İlişkisi: Denizli Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ELER ÇAY, E. (2019). *Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme; Batman İl Merkezi Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ELİFOĞLU ÇURUM, E. (2015). *Dindarlık Ve İş Stresi İlişkisi (Samsun Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ELMAS, H. E. (2017). *Ortaöğretim Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerinin Bazı Kişilik Özellikleri İle İlişkisinin İncelenmesi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- EMRE, Y. (2019). *Üniversite Öğrencilerinde Mizah Anlayışı Ve Dindarlık: Çukurova Üniversitesi Örneği* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERASLAN, S. (2017). *Kamu Çalışanlarının Değer Ve İnançlarının Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarına Etkisi: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Türk Hava Kurumu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERCAN, N. (2009). *The Predictors Of Attitudes Toward Physical Wife Abuse: Ambivalent Sexism, System Justification And Religious Orientation*
-

- [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERDEN, M. (2019). *Ergenlik Döneminde Dindarlık Eğilimi Ve Riskli Davranışlar Arasındaki İlişki* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERDOĞAN, E. (2014). *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri Ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- EREN, E. (2017). *Dini Tutum-Çocuklara Yönelik Şiddet Nedenleri İlişkisi (Isparta Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- FARAH, A. M. (2014). *İşyerinde Dini İnancın Çalışan Davranışları Üzerindeki Etkisi: Cibuti Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- FELTEY, K. M., & Poloma, M. M. (1991). From Sex Differences to Gender Role Beliefs: Exploring Effects on Six Dimensions of Religiosity. *Sex Roles*, 25(3), 181-193.
- FRANCİS, L. J. (1997). The Psychology of Gender Differences in Religion: A Review of Empirical Research. *Religion*, 27(1), 81-96.
- FROMM, E. (2017). *Psikanaliz ve Din* (E. Erten, Çev.). Say Yayınları.
- GEÇİOĞLU, A. R. (2018). *Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GENCER, N. (2019). *Hemodiyaliz Hastalarında Dindarlık Ve Öznel İyi Oluş* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GEZENLER, A. (2019). *Orta Yetişkinlik Dönemi Dindarlık Ve Mutluluk İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GLASS, G. V. (1976). Primary, Secondary, and Meta-Analysis of Research. *Educational Researcher*, 5(10), 3-8.
- GÖCEN, G. (2012). *Şükür Ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜLOĞLU, M. F. (2010). *Kentte Kalış Süresi Ve Sekülerleşme: Seyhan Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü.

- GÜNAY, Ü. (2006). Dindarlığın Sosyolojisi. İçinde Ü. Günay & Çelik Celaleddin (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-psikolojisi* (1. bs). Karahan Kitabevi.
- GÜNDÜZ, Ö. (2014). *Üniversite Öğrencilerinde Affetmeyi Yordayan Değişkenlerin Belirlenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- GÜRSU, O. (2011). *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜVEN, H. (2008). *Depresyon Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜVEN, İ. F. (2019). *Makyavelizm Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜVEN, M. (2011). *Motivasyon—Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜVEN, M. (2019). *Narsisim Alçakgönüllülük Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HARPUTLU, İ. (2015). *Dinî Tutum Ve Özgeçililik İlişkisi (Sdü Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HASANKAHYAOĞLU, H. R. (2008). *Dindarlık Empati İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HÖKELEKLİ, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş* (1. basım). Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- IŞIK, H. (2018). *Kişilik ve Dindarlık İlişkisi (Artvin İli Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İBAR AYDIN, E. (2019). *Genç Yetişkinlerin Aile Planlaması Tutumu Toplumsal Cinsiyet Ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- İKİS, M. (2013). *Orta Yaş Krizi Ve Din İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İNCE, N. (2019). *Dindarlık Ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi: Burdur Örneği*
-

- [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İNCEDAL, A. (2019). *Ergenlerde Dindarlık Ve Kimlik Statüsü Arasındaki İlişki* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- JAMES, W. (1958). *The Varieties Of Religious Experience: A Study In Human Nature*. New American Library of World Literature Inc.
- KAFALI, H. (2005). *Lise Öğrencilerinde Dinin İnanç Ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi -Ergani Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KALAYCI, A. (2019). *Maneviyat Ve Ödemanik İyi Oluş Arasındaki İlişkide Bilgiğin Aracılık Rolü* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- KARACA, F. (1997). *Psikolojik Açıdan Ölüm Ve Dini İnanç İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARACA, F. (1997). *Psikolojik Açıdan Ölüm Ve Dini İnanç İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARACA, F. (2015). *Din Psikolojisi* (2. bs). Eser Ofset.
- KARACA, F. (2016). *Dini Gelişim Psikolojisi* (1. bs). Eser Ofset.
- KARAÇAY, G. (211M.S.). *İşsiz Bireylerde Yaşam Doyumu: Eğitim, Dini Duygulanım Ve Sistemi Meşrulaştırma Bakımından Bir İnceleme* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARADAĞ, M. (2019). *Anne-Baba Ayrılığının 10-14 Yaş Aralığındaki Çocukların Dini Hayatları Üzerindeki Etkisi (Kastamonu/Tosya Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARAKUŞ, F. N. (2019). *Tüketici Davranışlarını Etkileyen Bir Faktör Olarak Dindarlık Perspektifinden Sosyal Medyada Görsel Paylaşımının İncelenmesi: Ksü Öğrencileri Üzerinde Bir Uygulama* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAVAS, E. (2013). *Dini Tutum – Stresle Başa Çıkma İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- KAVUN, Y. (2016). *Ergenlerde Dindarlık Ve İnsani Değerler* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KELEŞ, A. (2019). *Din Görevlilerinde Dindarlık Ve Mutluluk Arasındaki İlişki (Sivas Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KELEŞ, F. (2019). *Duygusal Zekâ Ve Dindarlık* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KILIÇ, A. A. (2019). *Yetişkinlerin Aldıkları Din Eğitimi İle Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki (İsmek Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KIMTER, N. (2008). *Benlik Saygısı Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KIRAC, F. (2007). *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı Ve Psikolojik Sağlık* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KIZILGEÇİT, M. (2011). *Yalnızlık Umutsuzluk Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KOCAGÖZ UZUN, S. (2019). *Narsisizm Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KOÇ, M. (2008). *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KONTBAY, S. (2005). *Psiko-Sosyal Değişkenlere Göre Ortaöğretim Öğrencilerinin Dini Tutumları* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KORKMAZ, S. (2019). *Siber Zorbalık Ve Mağduriyet, Problemler İnternet Kullanımı Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KORKMAZ, S. (2020). Cinsiyete Göre Dindarlık: Bir Meta-Analiz Çalışması. *Bilimname*, 2020(43), 437-460.
- KÖFTEGİL, Ö. (2018). *Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı Ve Dindarlık* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖKCÜ, H. (2019). *Üniversite Öğrencilerinde Aile İçi Dini Aktiviteler Dini*
-

- Tutum Ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KULU, F. (2019). *Ergenlik Döneminde Dini Başa Çıkma Ve Anlam Arayışı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KURNAZ, M. (2015). *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KURNAZ, S. (2019). *İçe Dönük-Dışa Dönük Kişilik Yapısı Dindarlık İlişkisi: Sdü Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÜÇÜKALP, E. (2004). *Ahlaki Yargı Gelişimi Ve Dindarlık Arasındaki İlişki* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÜÇÜKŞEN, K. (2011). *Din Motivasyonlu Ekonomik Organizasyonlarda Yaşanan Olumsuz Tecrübelerin Din Algısı Üzerindeki Etkileri: İslâmi Holding Yatırımcıları Üzerine Bir Araştırma* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (1999). *Dindarlarda Ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (1999). *Dindarlarda Ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MİRAN, H. (2010). *Hamd Ve Şükür Kavramlarının Psikolojik Tahlili* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MUTLU, E. (2013). *İç Güdümlü Ve Dış Güdümlü Dindarlık İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- NALBANT, H. (2010). *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık İle Başarı Algısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Makü Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- NELSEN, H. M., & POTVIN, R. H. (1981). Gender and Regional Differences in the Religiosity of Protestant Adolescents. *Review of Religious Research*, 22(3), 268-285.
- OMAY, Z. M. (2019). *Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış Düzeylerinin Hayat Memnuniyeti Ve Dindarlık Yönelimleri Açısından İncelenmesi (M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZBOLAT, A. (2011). *Sosyal Hareketlilik Ve Dini Hayatta Farklılaşma –Gerdibi Köylüleri Örneği–* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZEL, İ. (2011). *Sokak Çocukları Ve Din* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZEN, M. (2014). *İlkokul Öğrencilerinin Dini Ve Ahlaki Tutumlarının Oluşmasında Anne Ve Babanın Rolü (Şırnak Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZGÜVEN, E. (2017). *Kadının Çalışmasına Yönelik Tutumda Ve Sosyal Kaytarma Davranışında Dindarlık Düzeyinin Etkisi: Otel Çalışanlarına Yönelik Bir Araştırma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZKAN, O. (2016). *Öfke Kontrolü Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZKAYA, M. (2016). *Ortaöğretim Öğrencilerinin Aşiretçilik Anlayışı Ve Dini Tutum İlişkisinin İncelenmesi (Ağrı-Patnos Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZTÜRK, E. E. (2013). *İyimserlik Ve Dindarlık* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- PEHLİVAN, Ö. (2002). *Bireyin Dini Tutum Ve Davranışlarına Etki Eden Anne Baba Davranışları Ve Diğer Çevre Faktörleri: 14—17 Yaş Grubu* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SAĞIR, R. (2019). *Ergenlerde Dindarlık, Öz Denetim Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SAİN, M. (2014). *Diyanet İhtisas Kursiyerlerinin Felsefe Ve Din Bilimleri Derslerine Yönelik Tutumları İle Dini Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
-

- SANLAV, M. (2016). *Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik Ve Dini Tutumlar* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- SEVİNDİK, D. (2015). *Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık- Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SEYHAN, B. Y. (2013). *Üniversite Öğrencilerinde İnanç Tarzları, Denetim Odağı Ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SOLMAZ, A. (2017). *Toplumsallaşma Sürecinde Din Eğitiminin Medya Algılaması Ve Medya Kullanım Alışkanlıkları Üzerindeki Rolü* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SOYAK, E. (2013). *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SULLİNS, D. P. (2006). Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity. *American Journal of Sociology*, 112(3), 838-880.
- ŞAHİN, E. (2019). *Orta Öğretim Öğrencilerinde Dindarlık Düzeyi Ve Okul Başarısı İlişkisi (Kayseri-Sarıoğlan Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ŞAKİROĞLU, M. (2011). *Positive Outcomes Among The 1999 Düzce Earthquake Survivors: Earthquake Preparedness Behavior And Posttraumatic Growth* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ŞENGÜL, F. (2007). *Dindarlık Ve Ruh Sağlığı İlişkisi*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ŞENTEPE, A. (2009). *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler Ve Dini Başa Çıkma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ŞENTEPE, A. (2016). *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ŞEREFİLİ, İ. (2008). *30-40 Yaşlar Arası Kişilerde İnanç-Korku İlişkisi (Sakarya Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- TAPDIK, S. (2013). *Dindarlık Algısı Çerçevesinde Kadın Yöneticiye Bakış: Ankara İlinde Bir Alan Çalışması* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TARHAN, N. (2005). *Kadın Psikolojisi*. Nesil Yayınları.
- TELLİOĞLU, B. (t.y.). *İlk Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TEMİZ, Y. E. (2014). *Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Duâ* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- THALHEİMER, W., & COOK, S. (2002). *How to Calculate Effect Sizes from Published Research: A Simplified Methodology*. www.uv.es/~friasnav/TEdatospublicados.xls.
- THOULESS, R. H. (1971). *An Introduction to the Psychology of Religion* (3rd ed., s.). Cambridge University Press. <http://capitadiscovery.co.uk/chi-ac/items/82542>
- TOKAT, O. (2012). *Orta Öğretim Öğrencilerinde Kaygı Ve Dindarlık İlişkisinin İncelenmesi (Denizli Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TURA, H. (2019). *Dindarlık, Affetme Ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TURAN, Ş. (2019). *Dindarlık İle Sorumluluk Ve Öz Düzenleme Arasındaki İlişki: Çukurova Üniversitesi Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TURAN, Y. (2009). *Kişilik Özellikleri Ve Dinsel Yönelimler Üzerine Bir Araştırma* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ULUSAL, R. (2019). *Ergenlik Döneminde Narsisizm, Dindarlık Ve Sosyal Medya Tutumları İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- USLU, M. (2019). *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati Ve Özgeçlilik İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- UYAVER, A. (2010). *Obsesif-Kompulsif Bozukluk Tanısı Konmuş Hastalarda Dini Tutum Ve Davranışlar İle Hastalık Semptomları Arasındaki İlişki*
-

- [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÜZÜMCÜ, H. (2015). *Üniversite Öğrencilerinde Dini İnançın Toplumsal Güvenlik Ve Olaylarla Olan İlişkinin İncelenmesi (Cumhuriyet Üniversitesi Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- VURAL, M. E. (2016). *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık Ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAKUT, S. (2012). *Lise Öğrencilerinde Dindarlık-Şiddet Eğilimi İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAKUT, S. (2016). *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık Ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YANBAY, Y. Ö. (2009). *Adana Organize Sanayi Bölgesinde Sanayileşme Ve Din İlişkileri* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAPICI, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Karahan Kitabevi.
- YAPICI, A. (2012). Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2).
- YAVUZ, A. (2009). *18-25 Yaş Üniversite Gençliğinde Dini İnanç Ve Umutsuzluk İlişkisi (Sakarya Üniversitesi Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAZGAN, E. Ö. (2014). *Kemoterapi Alan Kanser Hastalarında Dini İnanç Ve Maneviyatın Depresyon Düzeyi Ve Yaşam Kalitesine Etkisinin Belirlenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- YILDIRIM, E. (2019). *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Ve Modernleşme Algısı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILDIZ TÜRKER, N. (2018). *Yetişkinlerde Dindarlık Ve Psikolojik Sağlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILDIZ, M. (1998). *Dini Hayat İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir*

- Araştırma* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILDIZ, M. (1998). *Dini Hayat İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILDIZ, R. (2019). *Emeklilerde Başa Çıkma Ve Dindarlık İlişkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILMAZ ÇITIR, Y. (2016). *Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür Ve Hayat Memnuniyeti (İstanbul Pendik Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILMAZ, F. (2019). *Dindarlık Ve Hoşgörü İlişkisi (Konya Merkez İlçelerinde Görev Yapan Öğretmenler Örneği)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILMAZ, Sinan. (2017). *Ortaokul Öğrencilerinin (6. 7. Ve 8. Sınıf) Dindarlığına Ailenin Etkisi (Trabzon İl Merkezi Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILMAZ, Süreyya. (2016). *Ortaöğretim Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyi İle Problemler İnternet Kullanımı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILMAZ, Z. S. (2018). *Eşler Arası Uyum Ve Dindarlık (Kahramanmaraş Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YOĞURTCU, F. (2009). *Yetişkinlerde Dindarlık Ve Ruh Sağlığı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YORULMAZ, M. (2019). *Bireysel Ve Takım Sporcularının Dindarlık İle Saldırganlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YOZGAT, B. (2019). *Pozitif Psikoloji Kapsamında Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Diğerkâmlık İlişkisi (İnönü Üniversitesi Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YÜCE, F. (2009). *Gençlerde Dini Yönelim Ve Kişilik* [Yayımlanmamış Yüksek
-

Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
YÜRÜRDURMAZ, T. (2019). *Üniversite Gençliğinin Dini Hayatının Sosyolojik Açıdan İncelenmesi: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Örneği* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



THE EFFECT OF GENDER ON THE RELIGIOSITY: A META ANALYSIS STUDY

 Murat DOĞAN^a

 Faruk KARACA^b

Extended Abstract

Being one of the basic concepts of the psychology of religion, religiosity has been the subject of many studies from past to present. The recent increase in the number of studies on religiosity can be seen as an indication that religiosity will continue to remain popular in the future. When studies on religiosity are examined, it is seen that the relationship between the concept of religiosity and various variables is examined. One of these variables is gender. In studies examining religiosity in the context of gender, there are different findings as to whether women or men are more religious. Findings can be grouped and evaluated in three groups. In the first group, there are studies in which women are more religious than men, in the second group, men are more religious than women, and in the third group there is no gender difference. These different findings in the studies make it difficult to reach a final conclusion. Meta-analysis studies known as statistical analysis (Glass, 1976, s. 3), which are made to combine the findings from many individual studies, have an important function in such cases. Meta-analysis studies are an important method in terms of their function to combine many research results in a meaningful way and to reinterpret the results. In this context, the purpose of the research, based on graduate theses held in Turkey, is to determine how gender has an impact on religiosity and to determine whether the difference in gender is in favor of women or men by analysis. For this purpose, the database of the Higher Education Council National Thesis Center was scanned. While screening, "religiosity", "religious belief", "religious orientation", "religious motivation" and "religious attitude" and their Turkish equivalents "dindarlık", "dini inanç", "dini yönelim", "dini motivasyon" and "dini tutum" keywords were used. The last screening was

^a Ph.D. Students, Atatürk University, mrdogan@hotmail.com.tr

^b Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, karacafaruk@hotmail.com

done on February 24, 2020. As a result of the searches, 1790 graduate theses containing the keywords were reached. The 1790 theses reached were examined, and 1620 theses that were limited or did not contain data suitable for meta-analysis were eliminated. It was decided to conduct a meta-analysis with 168 studies containing appropriate data. However, since there were two different data in 9 of the studies, each data was evaluated as a separate study and included in the study by coding as a and b. Thus, the number of studies to be meta-analyzed was 177. 131 of the studies are master thesis, 36 are doctorate thesis and one is specialty in medicine thesis. It was observed that the theses included in the study were prepared between 1986 and 2020. The research sample consists of 83460 people, 42494 women (50.9%), 40 966 men (49.1%).

In the study, publication bias was calculated with the help of heterogeneity test and effect size were The Comprehensive Meta-Analysis Software V.2 (Cma v2) package program. In order to determine whether there was publication bias in the study, funnel plot, Begg Mazumdar Rank Correlation (Kendal's Tau) and Egger regression analysis were used. In the funnel plot, the majority of the studies are collected in the upper sections and scattering almost symmetrically on both sides of the vertical line showing the overall effect size shows that there is no publication bias in the study. The statistical operations conducted support the funnel chart. Tau-square coefficient was determined to be 064 ($p = .208$). The fact that the p value does not make a significant difference ($p > .05$) statistically shows that there is no publication bias in this study. Another test used to test publication bias is Egger regression analysis. The lack of significance of the Egger regression analysis result ($p > .05$) (intercept = 329 $t = 485$, 2-tailed $p = .629$) is another indicator that there is no publication bias in the study.

In the heterogeneity test, the Q value was calculated as 1117,643 ($p = 0.000$). The fact that p value is less than 0.05 indicates that the study has a heterogeneous structure. The results of the I^2 statistics also support the results of the Q statistics ($I^2 = 84,253$). Having the I^2 value above 75% indicates a high level of heterogeneity.

According to the results of the analysis made according to the random effects model, the standard error of the average effect size is 0.019, the lower limit of the confidence interval of the mean effect size is 0.027, the upper limit is 0.100, and the effect size (Cohen's d) is 0.064 ($d = .064$, $p < .05$). This result can be interpreted as there is a statistically significant difference in favor of women on religiousness of gender. According to Thalheimer and Cook's

(2002) classification, this difference is insignificant.

This study, which emerged as a result of the desire to bring together the different results of many studies and to obtain a general result, and aimed to determine the effect of gender on religiosity, is important in terms of providing a holistic view of the relationship between religiosity and gender. As a result of the findings, the following suggestions can be made to researchers working in the field:

1. This study is open only to do full-text access through the National Thesis Center in Turkey and the thesis which contains statistical data has been included in. A new study can be made by obtaining quantitative data from theses, articles, presentations and other publications that have no access.
2. An opportunity for cross-cultural comparison can be provided by conducting a meta-analysis study that includes the results of research conducted in the context of the relationship between religiosity and gender worldwide.
3. This study can be repeated in the following years by adding new research results. Findings to be obtained can be compared with the results of this study and the change over time can be observed and discussed.
4. Qualitative or quantitative studies on the reasons why religiosity differentiates according to gender may provide a better understanding of the issue.

Keywords: Psychology of religion, religiosity, gender, meta-analysis.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

3. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



ERİNLİK (ÖN ERGENLİK) DÖNEMİ KORKU, KAYGI ve DİN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

 Fatma BAYNAL^a

Öz

Erinlik dönemi olarak adlandırılan ön ergenlik dönemi, biyolojik ve psikolojik açıdan bireylerin hayatlarında hızlı bir değişim yaşadığı dönemdir. Soyut düşüncenin geliştiği bu dönemde dini olgulara yaklaşımlar da farklılaşmaktadır. Ayrıca bireyin hayata bakış açısı değişmekte; değişen bedenine, sosyal konumuna karşın yeni korku ve kaygılar oluşturmaktadır. Bu çalışmada erinlik döneminde yaşanan korku ve kaygılar ile din arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın amacı doğrultusunda erinlik döneminin genel özellikleri, korku ve kaygılar ile dine karşı yaklaşımlar hakkında literatür çalışması yapılmıştır. Karma desende yapılan araştırmada yapılandırılmış mülakat soruları kullanılmıştır. Nicel veri toplama araçları olarak çocuk anksiyete duyarlılığı, korku tarama ölçeği ile birlikte öznel dindarlık sorusunun da dahil edildiği kişisel bilgi formu oluşturulmuştur. Ankete 10-15 yaş arası 388 kişi katılmış; 17 kişi yaş sınırının dışında olduğu için veri setinden çıkartılmıştır. Mülakata ise 20 erkek 30 kız ve en çok 12-13 yaş arası (%52) bireyler katılmıştır. Ankete 220 kız, 151 erkek olmak üzere yaş ortalaması olarak yine 12-13 aralığında 195 kişi (M=12,49) olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırmada, erinlik dönemi bireylerin objelere, imgelere, dini olgulara, toplumsal sorunlara, akademik başarıya ve geleceğe dair korku ve kaygılarının olduğu tespit edilmiştir. Korku ve kaygılarının Covid 19 pandemi süreci veya sınav türleri gibi yaşadıkları döneme göre şekillendiği anlaşılmıştır. Bireylerin korku ve kaygılarına yönelik olarak başa çıkma stilleri geliştirdikleri; bunların arasında dua etme, Allah'a sığınma, güvenme gibi dini içerikli olguların da olduğu görülmüştür. Buna göre bu araştırma sonucunda korku ve kaygının azaltılmasında dinin önemli bir fonksiyon icra ettiği anlaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din psikolojisi, erinlik, din, korku, kaygı, covid 19.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, fatmayogurtcu@gmail.com

A RESEARCH ON THE RELATIONSHIP BETWEEN FEAR, ANXIETY AND RELIGION IN THE PUBERTY PERIOD (FIRST ADOLESCENCE)

The period of pre-adolescence, called the era of Puberty, is a period of rapid change in the lives of individuals in biological and psychological terms. In this period, approaches to religious phenomena could be different. In addition, the individual's view of life is changing; it creates new fears and concerns against its changing body and social position. When there is a particular object in fears, concerns are generally objectively free. Fear and anxiety are feelings that exist in people's jokes and protect them from various dangers or negatives. These feelings increase with the mental development process and different fears and anxieties emerge with the first adolescence period. This study aims to examine the relations between the fear and anxiety and religion that were enduring the period of plumbng. The purpose of the study was to study literature on the general characteristics of the period of puberty, fear and anxiety, and approaches to religion. Structured interview questions were used in the research carried out in the hybrid pattern. As quantitative data collection tools, a personal information form has been created, including child anxiety sensitivity, fear scanning scale, and the question of subjective religiosity...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Erinlik dönemi, bireyin çocukluk döneminden gençliğe adımındaki ilk basamak olmakla birlikte fiziksel ve psikolojik açıdan önemli gelişmelerin başladığı bir dönemdir (Oluğ, 2011a, pp. 65-68). 10-15 yaşları arasında başlayan ön ergenlik veya erinlik olarak bilinen bu dönem, biyolojik, psikolojik, sosyal ve zihinsel anlamda bütüncül açıdan ergenlik döneminin başlangıcıdır (Yavuzer, 1998, p. 277).

Erinlik dönemine geçiş öncesinde (6-11 yaş) bireyin zihni sürekli gelişim halinde olmakla beraber soyut düşünce sınırlıdır ve somut düşünce hakimdir. Oyunlar, bilgiye düşkünlük, etkilere açık olma gibi özellikler bu dönemde ön plandadır. Anne ve babanın ilgisi önemli olmakla beraber arkadaşlara çokça önem verme eğilimi görülmektedir (Selçuk, 1990, pp. 95-96). Mantıksal düşünmenin başlamasıyla beraber çocuk, duygusal yaşamında da dengeli bir boyuta geçmektedir. Ayrıca çocuklar, 8 yaşlarından itibaren sözlü becerilerde kendini göstermeye başlayacaktır. Bu dönemde kendi akranlarının görüşlerini paylaşmaya yatkınlık; kendisinden büyüklerin görüşlerine ise karşı çıkışlar olabilmektedir (Yavuzer, 1998, pp. 115-119). Erinlik dönemine gelindiğinde ise mantıklı ve soyut düşünme

yeteneği bir önceki döneme göre daha ileri düzeyde tecrübe edilmektedir (Selçuk, 1990, pp. 117–118).

Kişinin düşündüğü, algıladığı ve tasarladığı tehlikeli duruma karşı tepki göstermesi olarak tanımlanan (Köknel, 1990, p. 16) korkular, 2-3 yaşlarında ortaya çıkmakta; zihinsel gelişim çağı ile birlikte artış göstermektedir. Korkular, ilkel dürtülerimizden kaynaklı olabildiği gibi öğrenilerek de oluşabilmektedir (Albayrak, 1995, pp. 47–50). Özellikle erinlik döneminde sosyal anksiyete gibi çeşitli korku ve kaygılar ortaya çıkabilmektedir (Eroğlu & Odacı, 2019, p. 109; Mercan, 2007, pp. 100–101).

Genelde, yeni olan ve bilinmeyen şeyler tedirgin ettiği için çocuk ilk yıllarında bir çok korku durumuyla karşılaşmaktadır (Yörükoğlu, 1978, p. 220). Ergenlik dönemine gelindiğinde ise korku unsurları farklılaşabilmektedir. Bu dönemde yılan, ses, yangın gibi olay ve nesnelere karşı duyulan korkular; ölüm, hastalık, fakirlik, başarısızlık, gelecek ile ilgili genel korkular; grup içerisinde konuşma yapma, yeni insanlarla tanışma gibi sosyal ilişkilerden duyulan korkular söz konusudur (Kulaksızoğlu, 2005, p. 70).

Kaygı ise somut bir tehlike olmaksızın kişinin yaşadığı huzursuzluk ve tedirginlik halidir (Şahin, 2019, p. 117). Korkular genelde belirli bir durum, bir nesne ile ilişkiliyken; kaygılar, nesnesiz ve belirsiz ruhsal bir durumu ifade etmektedir (Schultz, 1991, p. 7). Psikolojide korku ve kaygılar için farklı yaklaşımlar öne sürülmüştür. Psikodinamik yaklaşımda kaygılar bilinçdışı çatışmalar, savunma mekanizmaları ve gelişimsel süreç içerisinde açıklanırken; öğrenme kuramları kaygılara ilişkin daha çok davranış temelli açıklamalarda bulunmuştur. Bilişsel kuramlar kaygıların, kişilerin duygu durumlarına göre değişiklik arz edeceğini öne sürmüştür; varoluşçu kuramlar ise kaygıyı kişinin anlam arayışının bir neticesi olarak belirtmiştir (Aydın, 2017, pp. 228–230). Kaygının yanıtları hızlandırmada, stresli durumlarla başa çıkmada olumlu etkileri vardır. Ancak bu tepkilerin yoğunluğu veya sürekliliği kaygının patolojikleşmesine neden olabilir (Aydın, 2017, p. 228). Sürekli ve yoğun endişe hali, güncel olaylarla ilgili hissedilen korkular anlamına gelen kaygılar, birinci dünya ülkelerinde yaygın olarak yaşanmaktadır. Bu durum yüksek depresyon, intihar ve madde bağımlılığı oranıyla eşitir (Stewart et al., 2019, pp. 1–4).

Kaygının çocuklar üzerinde olumsuz yönde etkileri olabilmektedir. Çocuklarda sınav kaygısı veya sosyal kaygılar ortaya çıkabilmektedir. Özellikle sosyal yeterlilikler, benlik saygısı ve akademik yeterlilik ile kaygı arasında negatif ilişki görülmüştür (Van Starrenburg & Vd., 2013, pp. 183–

184). Erinlik dönemi olan 10-15 yaş arası dönemlerde ağırlıklı olarak sosyal kaygının ortaya çıktığı görülmektedir (Leahy & Holland, 2009). Ergenlik döneminde ise geleceğe dair görevlere ilişkin yetersizlik duygusu kaygıya neden olabilmektedir (Wolman, 1998, p. 69).

Erinlik dönemi dini açıdan buluşa erme, yani dini sorumluluğun başlangıcıdır. Birey artık çocukluktan çıkmış, İslam dini açısından yapıp ettiklerinden mükellef durumuna geçmiştir. Bu dönemde yaşanan dini tecrübeler çok önemli olup erinin din hakkındaki görüş ve düşünceleri gelecekteki hayatını derinden etkilemektedir (Oluğ, 2011, pp. 65-68). İnsan doğduğunda herhangi bir dine bağlı olarak doğmaz. Çocuğun, dinî inançlarının gelişmesinde aile başta olmak üzere çevrenin ve eğitimin etkisi vardır. Çocukta iç ve dış etkenlerin birleşip oluşturduğu bir dinî inanç söz konusudur. Dış etkenler sosyal ortamı temsil etmektedir. İç etkenler ise dış etkenlerin motiviyiyle uyanmaya hazır halde bulunan dinî inanç söz konusudur (Yavuz, 1987, pp. 247-248). Kişi, çocukluk çağında edindiği dini bilgileri ergenlik çağına gelince sorgulayıp din ile ilgili negatif veya pozitif bir karara varabilir (Jersild, 1983, p. 381; J. J. Smith, 1979, p. 216).

Dini konularla ilgili olarak çocukların hazırbulunuşluk seviyelerine göre bilgiler aktarılmadığında ruhsal sorunlar ve davranış bozukluklarına neden olabilecek durumlar ortaya çıkabilmektedir (Selçuk, 1990, p. 42). 13-15 yaş arası bireylerde Tanrı antropomorfik özellikler yerine daha soyut olarak tasvir edilir. Ergenin içinden gelen sevgi, güven gibi duygularla Tanrı ifade edilmeye başlanır (M. Yıldız, 2007, p. 202). Yaşın ilerlemesiyle birlikte çocuktaki Tanrı tasavvuru "gökte" olması gibi tamamen kaybolmamakla birlikte antropomorfik Tanrı anlayışından uzaklaşmaya başlamaktadır. Tecrübeler, din dilinin zenginleşmesi ve kutsala ait kelimelerin derinleşmesi, 7-9 yaşlarında gökte tasavvur edilen Allah'ın 10-12 yaşlarına doğru "Allah her yerde" şeklini almasını sağlamaktadır. Çocuğun yaşı ilerledikçe dualarının içeriği de değişmekte; şeker, oyuncak istemek için yapılan dualar yerini felaketten korunma, sevdiklerinden ayrılmama, ülkenin iyiliği gibi isteklere bırakılmaktadır (Selçuk, 1990, pp. 96-102). 7-9 yaşında cennet, cehennem, melek, şeytan gibi anlamı tam olarak idrak edilmeyen tasavvurlar ileri yaşlardaki (Selçuk, 1990, pp. 103-104) (10-12 yaşlar) çocukların tasavvurlarında eğitim ve öğretimle şekillenmektedir (Yavuz, 1987, p. 256). Buna göre erinlik dönemindeki çocukta var olabilen bazı kaygı ve korkular yanlış bilgilendirme gibi nedenlerden dolayı dinî unsurlar ile ilişkili olabilmektedir.

Bu konuda literatür incelendiğinde erinlik döneminin farklı

özelliklerinin ele alındığı bir çok çalışmanın yapıldığı anlaşılmaktadır. Özyaydın'ın (2006) 6-11 yaş çocuklarının dini gelişiminde korku motifinin rolü adlı çalışması söz konusudur. Şerefli (2008) 30-40 yaşlar arası kişilerde inanç-korku ilişkisi (Sakarya örneği)'ni incelemiştir; Albayrak (1995) ise "Ergenlerin dinî gelişiminde sevgi ve korku motifinin etkinliği" adlı çalışmayı yapmıştır. Bu görüşler doğrultusunda erinlik dönemindeki bireylerin dini algı ve yaşayışında korku ve kaygı unsurlarını inceledik.

Erinlik dönemindeki bireylerin korku ve kaygıları nelerdir? Kaygı ve korkularından kurtulmak için neler yapmaktadırlar? Kaygı ve korkularda dinin fonksiyonu nedir? Bireylerin dine dair nasıl bir yaklaşımı vardır? Erinlik dönemindeki bireylerin kişisel özellikleri korku ve kaygılarda herhangi bir farklılaşmaya neden oluyor mu? Erinlik dönemindeki korku ve kaygıların öznel dindarlık algısı ile ilişkisi var mıdır?

A. Yöntem

1. Araştırmanın Modeli

Sosyal hayatın çok boyutlu olması dolayısıyla gerçeği daha iyi anlamak için nicel ve nitel yöntemler uygulanmaktadır (Şimşek & Yıldırım, 2018). Karma yöntem, bir problemi çok boyutlu bir şekilde anlamak için nitel ve nicel yöntemlerle veri toplama, analiz etme ve bütünleştirmeyi amaçlamaktadır. Karma desende araştırma sorularına göre dört farklı desen türleri vardır (Creswell & Plano Clark, 2015). Araştırmamızda erinlik dönemi korku, kaygı ve din ilişkisini daha ayrıntılı olarak ortaya koymak için karma yöntemlerden yakınsayıcı paralel desen kullanılmıştır. Bu desende nicel ve nitel yöntemle eş zamanlı olarak toplanan verilerin desteklenip karşılaştırılıp veya ilişkilendirilip yorumlanması amaçlanmıştır (Şimşek & Yıldırım, 2018).

2. Araştırma Grubu

Araştırma 10-15 yaşları arasındaki bireylere yönelik olarak gerçekleştirilmiştir. Mülakattan alınan yanıtlar, araştırmaya dahil olan katılımcıların genel özelliklerini belirlemede etken olmuştur. Araştırmaya en çok 12-13 yaş arası (%52) öğrenciler katılmıştır. Mülakata katılanların 20'si erkek ve 30'u kızlardan oluşmuştur.

Nicel araştırmaya ise 220 kız 151 erkek katılmıştır. Araştırmada 10-11 yaş 88, 12-13 yaş 195, 14-15 yaş ise 88 kişinin yaş ortalaması 12,49 çıkmıştır. Araştırmaya katılan bireylerin 9'u ilkokula 293'u ortaokula 69'u ise imam hatip ortaokuluna devam etmektedir. Araştırmada öğrencilerin büyük bir çoğunluğu %38,5 oran ile 8. Sınıf öğrencisidir (4.sınıf %2,4, 5.sınıf %11,3, 6.sınıf %22,9, 7.sınıf %19,7, 8.sınıf %38,5, 9.sınıf %5,1). Araştırmada

katılımcılar ağırlıklı olarak orta gelir düzeyinde olduklarını belirtmiştir. 37 (%10), kişi düşük, 317 (%85,6) kişi orta ve 17 kişi (%4,6) ise yüksek gelir düzeyinde olduğunu belirtmiştir. Katılımcılardan 340 kişi (%91,6) anne ve babalarının birlikte; 31'i ise ayrı (%8,4) olduklarını belirtmiştir. Katılımcılardan ailelerinin dindarlık durumu olarak 1 kişi (%2,7) ailelerinin dine karşı ilgisiz, 281 kişi dindar (%75,7) ve 80 kişi (%21,6) çok dindar olduklarını belirtmiştir.

3. Ölçekler

a. Çocuk Anksiyete Duyarlılığı İndeksi:

Çocuklar için anksiyete duyarlılığı indeksi (ÇADİ) 1991 yılında Silverman, Fleisig, Rabian ve Peterson tarafından 6-17 yaş arası okul çağı çocuklarını kapsayacak şekilde hazırlanmış bir öz bildirim ölçeğidir. Yılmaz ve Kılıç'ın yapmış oldukları Türkçe formunun geçerlik ve güvenilirlik çalışmasında Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı 0.74 ve test tekrar test güvenilirliği 0.77 bulunmuştur (Yılmaz & Kılıç, 2015, p. 1). Bu araştırmada ise ÇADİ KMO değeri, 0,87 çıkmış ve araştırmanın örneklem yönünden yeterli olduğu tespit edilmiştir. Anksiyete ölçeği Cronbach alpha değeri ise 0,96 olarak tespit edilmiştir.

b. Korku Tarama Ölçeği:

ÇKÖ, ilk kez Wolpe ve Lange'nin (1964) yetişkin versiyonu izlenerek Scherer ve Nakamura (1968) tarafından 80 maddeli ve 5'li Likert tipi olarak sunulmuştur. Daha sonra Ollendick (1983) tarafından geliştirilen Fear Survey Schedule Children Revised ölçeği (FSSC-R), araştırmalarda en çok kullanılan korku tarama ölçeğidir. Elmacı tarafından Türkçe'ye çevrilen ölçek 7 ile 19 yaş aralığındaki farklı yaş gruplarında kullanılmaktadır. Ölçek 7 faktör ve 84 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte tehlike ve ölüm korkusu, bilinmeyen korkusu, endişeler, sosyal beklenti korkuları, hayvan korkuları, sosyal korkular ve sosyal uyum korkuları olmak üzere toplamda 84 madde yer almaktadır. Ölçeğin toplam varyansı %40.52; Alpha iç tutarlılık katsayısı ise 0.95'tir (Elmacı, 2008, pp. 103-105).

Bu araştırmada ise korku ölçeğinde KMO değeri, 0,93 çıkmış ve araştırmanın örneklem yönünden yeterli olduğu tespit edilmiştir. Korku ölçeği Cronbach alpha değeri 0,81 bulunmuştur. Uzman kişilerin görüşleri alınarak korku tarama ölçeğine 85. Madde olarak Covid 19 maddesi eklenmiştir.

4. Veri Toplama ve Verilerin Analizi

Araştırmada anket ve mülakat formu hazırlandıktan sonra Yalova

Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kuruluna başvurulmuş ve kurulun 11/03/2021 tarih ve 2021/23 sayılı kararı ile formun etik yönden uygun olduğuna dair onay alınmıştır. Anketlerin uygulanması esnasında katılımcılara gerekli bilgilendirme yapılmıştır. Katılımcılar gönüllülük esasına dayalı olarak anketi doldurmuştur. Araştırmanın verileri 13/3/2021 - 1/4/2021 tarihleri arasında toplanmıştır.

Araştıma, karma desenlerden yakınsayan paralel desen ile yürütülmüştür. Bu desende nitel ve nicel desenler eş zamanlı olarak toplanarak ayrı ayrı analiz edilerek sonuçları karşılaştırılır ve bulgular ile ilgili yorum yapılır. Nitel desende belirlenen temalara göre çıkan sonuçların yorumlanması anlamına gelen betimsel analiz kullanılmıştır. Nicel desende ise veriler analiz edilirken IBM SPSS paket programı kullanılmıştır. Pandeminin de etkisiyle çevrim-içi anket sistemi hazırlanarak internet üzerinden katılan bireyler ile yürütülmüştür. Veli rızası doğrultusunda katılımcılara araştırmanın amacı, kimlik belirleyici bilgilerin istenmeyeceği ve sadece bilimsel amaçlar için kullanılacağı belirtilmiştir.

Araştırmada nitel desende katılımcıların korku, kaygı ve din konusundaki görüşlerini toplamaya yönelik yapılandırılmış mülakat formu oluşturulmuştur. Nitel araştırmada çalışma grubunun belirlenmesinde kartopu örneklem modeli kullanılmıştır. Nitel araştırmaya katılanlar, anket araştırmasına dahil edilmemiştir.

Nicel araştırmada ise verilere ulaşmak için tarama yöntemi uygulanmıştır. Anket tekniği ile değişkenlere ait bilgiler elde edilmiştir. Nicel araştırmada ele alınan demografik değişkenlere ilişkin bilgi edinmek amacıyla yaşanan yer, yaş, sosyo-ekonomik düzey, il, öznel dindarlık algısı, sınıf, cinsiyet gibi soruların yer aldığı kişisel bilgi formu hazırlanmıştır. Nicel veri toplama araçları olarak çocuk anksiyete duyarlılığı indeksi, çocuk korku tarama ölçeği ile birlikte kişisel bilgi formu kullanılmıştır. Forma öznel dindarlık algısı ile ilgili soru dahil edilmiştir. İnternet ortamı üzerinden verilere ulaşılması amaçlanmıştır. Anket ve mülakat formlarında ilk olarak çalışmanın amacı hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Nicel araştırmada elde edilen veriler IBM SPSS Statistics programıyla değerlendirilmiştir. Gruplar arası karşılaştırmalar t-test, pearson korelasyon ve ANOVA analizi, gruplar arası farkların hangileri arasında olduğunu tespit etmek maksadıyla Scheffe testi ile incelenmiştir. Ölçeklerden elde edilen puanların ortalamaları üzerinden analizler yapılmıştır.

B. Bulgu ve Yorum

Bu bölümde elde edilen veriler bir sıra içerisinde rapor edilecektir.

Öncelikle, nitel araştırma bulgularına yönelik bilgiler tablo ve katılımcıların yorumları şeklinde verilecektir. Ardından, nicel araştırma sonuçları t-test ve ANOVA testleriyle herhangi bir farklılaşmaya yol açıp açmadığına dair bulgular tablolar halinde sıralanacak, sadece anlamlı çıkan sonuçlara ilişkin tablolar verilecektir.

1. Nicel Yönteme İlişkin Bulgular

a. Demografik Özellikler, Korku ve Anksiyete ile İlgili Bulgular

Tablo 1: Cinsiyete Göre Gruplar Arası Karşılaştırmalar (T-Test Sonuçları)

	Cinsiyet	N	Mean	SS.
1: Anksiyete Ortalamaları (t (369) = (4,310; p=,000))	Kız	220	1,82	,370
	Erkek	151	1,66	,352
3: Korku Ortalamaları (t (369) = 5,733; p=,000)	Kız	267	2,02	,369
	Erkek	131	1,80	,367

Anksiyete ve korku ortalamaları ile cinsiyet arasında farklılık olup olmadığını tespitine yönelik yapılan t-test analizinde, anksiyete ve korku ortalamaları cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı anlaşılmıştır ($P < 0,05$). Kızlarda anksiyete (1,82) ve korku ortalamaları (2,02) daha yüksek seviyede çıkmıştır.

Tablo 2: Okul Türü ile Gruplar Arası Karşılaştırmalar (ANOVA)

Okul Türü	N	X	SS	F	P	Scheffe	
Anksiyete	1. ilkokul	9	1,871	,236	6,854	,001	2 ve 3 arasında anlamlı farklılık ,002
	2. ortaokul	293	1,724	,370			
	3. İmam hatip	69	1,900	,357			

Katılımcıların gittiği okul türü (1: İlkokul, 2: Ortaokul, 3: İmam hatip ortaokulu) ile anksiyete ve korku ortalamaları arasında yapılan ANOVA analizi, korku ile anlamlı bir ilişki çıkmamakla birlikte ($P > 0,05$, $F = 2,427$) anksiyete ortalamaları ile okul türü arasında $p = ,001$ ($F = 6,854$) düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu ortaya koymaktadır. Farklılığın hangi yönde olduğuna yönelik yapılan scheffe testi imam hatip orta okulu ile orta okul arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıktığı görülmüştür. Buna göre imam hatip orta okulunda okuyanların anksiyete ortalamaları orta okulda

okuyanlara göre anlamlı bir şekilde daha yüksek çıkmıştır ($p<,002$).

Tablo 3: Sınıf Düzeyi ile Gruplar Arası Karşılaştırmalar (ANOVA)

Sınıf	N	X	SS	F	P	Scheffe	
3: Korku	4	9	1,957	,348	3,860	,002	(6-8) Anlamlı farklılık ,004
	5	42	1,961	,338			
	6	85	2,057	,354			
	7	73	1,973	,394			
	8	143	1,838	,396			
	9	19	1,914	,334			
	T	371	1,936	,383			

Katılımcıların okudukları sınıf düzeyi ile anksiyete ve korku ortalamaları arasında yapılan ANOVA analizi, korku ortalamaları ile sınıf düzeyi arasında $p=,002$ ($F=3,860$) düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu ortaya koymaktadır. Farklılığın hangi yönde olduğuna yönelik yapılan scheffe testi 6. Sınıf ile 8. Sınıf arasında arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıktığı görülmüştür. Buna göre 6. sınıfta okuyanların 8.sınıfta okuyanlara göre korku ortalamaları anlamlı bir şekilde daha yüksek çıkmıştır ($p<,002$). Anksiyete arasındaki fark $p>0,05$, $F=,849$ şeklinde analiz edilmiştir.

Tablo 4: Gelir Düzeyi ile Gruplar Arası Karşılaştırmalar (ANOVA)

Gelir Düzeyi	N	X	SS	F	P	Scheffe	
3: Korku	Düşük	37	2,098	,410	4,279	,015	(D-0) arasında anlamlılık ,030
	Orta	317	1,922	,364			
	Yüksek	17	1,825	,564			
	Toplam	371	1,936	,383			

Katılımcıların gelir düzeyi ile anksiyete ve korku ortalamaları arasında yapılan ANOVA analizi, anksiyete ile gelir düzeyi arasında herhangi bir anlamlı farklılık olmamakla birlikte ($p>0,05$, $F=,621$) korku ortalamaları ile gelir düzeyi arasında $p=,015$ ($F=4,279$) düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Yapılan scheffe testinde farklılığın düşük ve orta düzey arasında olduğu tespit edilmiştir. Buna göre gelir düzeyi düşük olanların korku ortalamaları orta düzeyde olanlara göre anlamlı bir şekilde daha

yüksek çıkmıştır ($p=,030$).

Tablo 5: Yaş ile Gruplar Arası Karşılaştırmalar (Pearson Korelasyon)

			AnksiyeteOrt.	KorkuOrt.
Yaş	Pearson Korelasyon	1	-.021	-.206**
	Sig. (2-tailed)		.692	.000
	N	371	371	371

** 0.01 düzeyinde (2-tailed) değişkenler arasında korelasyon anlamlıdır.

Tablo 5 verileri incelendiğinde, yaş ile korku arasında $p=0,00$ düzeyinde istatistiki bakımdan anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Korelasyon katsayısının negatif (-) yönde bir değer alması, öngörüldüğü şekilde, ters yönde doğrusal bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Buna göre deneklerin yaşları arttıkça korku düzeyi azalmaktadır.

Tablo 6: Anksiyete ile Korku Arasında Pearson Korelasyon

			AnksiyeteOrt.	KorkuOrt.
AnksiyeteOrt.	Pearson Korelasyon	1	.419**	
	Sig. (2-tailed)		.000	
	N	371	371	

** 0.01 düzeyinde (2-tailed) değişkenler arasında korelasyon anlamlıdır.

Tablo 6 verileri incelendiğinde, anksiyete ile korku arasında $p=0,00$ düzeyinde istatistiki bakımdan anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Korelasyon katsayısının pozitif (+) yönde bir değer alması, öngörüldüğü şekilde doğrusal bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Buna göre deneklerin anksiyeteleri arttıkça korku düzeyleri de artmaktadır.

Bulgulara genel olarak bakılacak olursa cinsiyet, yaş, sosyoekonomik durum, sınıf düzeyi ve okul türünün korku veya anksiyete üzerinde etkili olduğu ortaya çıkmıştır.

b. Öznel Dindarlık Algısı, Korku ve Kaygı ile İlgili Bulgular

Bu bölümde katılımcılara erinlik çağında olmaları nedeniyle ağırlıklı olarak dindarlığın inanç boyutuna dair sorular sorulmuştur. Buna göre öznel dindarlık ve Allah algısı ve dua hakkında sorular yöneltilmiştir. Anket verilerine göre bulgular değerlendirilmiştir.

Katılımcılara “kendinizi dindar biri olarak tanımlıyor musunuz?”

sorusu sorulmuştur. Katılımcılardan 254 kişi (%68,5) “evet”, 30 kişi (%8,1) “hayır” ve 87 kişi (%23,5) “kararsızım” demiştir.

Katılımcılara Tanrı tasavvuru hakkında görüşlerini almak için “Allah” kelimesi size neyi çağrıştırıyor?” sorusu sorulmuştur.

Tablo 7: Allah Algısıyla İlgili İfadeler

Allah kelimesi size neyi çağrıştırıyor?			
Sonsuz sevgi sahibi olan	134	Kainatın sahibi	5
Affedici olan	129	Yüce olan	5
İtaat edilmesi gereken	71	Fikrim yok	3
Yaratan	21	Tek olan	2
Hepsi	9	Allah'a inanmıyorum	1

“Allah kelimesi size neyi çağrıştırıyor?” sorusuna katılımcılar, “sonsuz sevgi sahibi olan” (134 kişi), “affedici olan” (129 kişi), “itaat edilmesi gereken” (71 kişi), “yaratan” (21 kişi), “hepsi” (9), “kainatın sahibi” (5 kişi), “yüce olan” (5 kişi), “fikrim yok” (3 kişi), “tek olan” (2 kişi) ve “Allah'a inanmıyorum” (1 kişi) demişlerdir. Tablo 1'den anlaşılacağı üzere katılımcıların Allah ile ilgili tasavvurlarının sevgi ve affetme ekseninde olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 8: Dua ile İlgili Tutumlar

En son ne için dua ettiniz?		En son ne zaman dua ettiniz?	
Ailem ve kendim için	55	Dün	58
Covid -19'un bitmesi	31	Birkaç gün önce	44
LGS/Sınavlarda başarılı olmak için	46	Bugün	36
Sevdiklerimin ve kendi sağlığım için	28	Her akşam yatmadan önce	25
Ekonomik durum ve maddi istekler	27	Her zaman	20
Gelecek	10	Namazlarda	15
Huzurlu/mutlu olmak	9	Bir hafta önce	14
Şükretmek için	9	Bir ay önce	4
Vatan,millet,Müslümanlar	8	Yemeklerde	2
Affedilmek	7	1 yıl önce	2
Vefat edenler	5	Ezan vakitlerinde	1
Uyumak için	3	3 yaşımdayken	1

Araştırmada “en son ne zaman ve niçin dua ettiniz?” sorusu sorulmuştur. Çıkan sonuçlara göre “dün” (58 kişi), “birkaç gün önce” (44 kişi), “bugün” (36 kişi), “her akşam yatmadan önce” (25 kişi), “her zaman” (20 kişi), “namazlarda” (15 kişi), “bir hafta önce” (14 kişi), “bir ay önce” (4 kişi), “yemeklerde” (2 kişi), “1 yıl önce” (2 kişi), “ezan vakitlerinde” (1 kişi), “3 yaşımıdayken” (1 kişi) gibi yorumlar ile sık sık dua edildiği katılımcıların ifadelerinden anlaşılmıştır.

Katılımcılara “en son ne için dua ettiniz?” sorusuna “ailem ve kendim için” (55 kişi), “Covid-19’un bitmesi için” (31 kişi), “LGS/Sınavlarda başarılı olmak için” (46 kişi), “sevdiğimim ve kendi sağlığım için” (28 kişi), “ekonomik durum ve maddi istekler için” (27 kişi), “gelecek için” (10 kişi), “huzurlu/mutlu olmak” (9 kişi), “şükretmek için” (9 kişi), “vatan, millet, Müslümanlar için” (8 kişi), “affedilmek için” (7 kişi), “vefat edenler için” (5 kişi), “uyumak için” (3 kişi) gibi sebepler için dua ettiklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların maddi isteklerinin içerikleri arasında köpek, telefon veya bilgisayar isteğinin yanında evlerinin olması, babanın işe girmesi gibi istekleri görmekteyiz. Bu ifadelerle birlikte “arkadaşla buluşma”, “dersin boş olması”, “babam ondan ayrılсын”, “kötülüklerden korunmak”, “hafızlığın bitmesi”, “yalnız hissetmemek”, “otobüsün gelmesi”, “isteklerin karşılanması”, “hayırlısının olması”, “iyi bir kul olmak” “dünya gezisi yapmak”, “korktuğum zaman”, “iyi bir dünya için”, “ölmek”, “cennete gitmek”, “oyun oynamak”, “kimse susuz kalmasın”, “istediğim kitap çıksın” gibi nedenlerden ötürü dua ettiklerini belirtmişlerdir.

Tablo 9: Öznel Dindarlık ile Gruplar Arası Karşılaştırmalar (ANOVA)

Öznel Dindarlık	N	X	SS	F	P	Scheffe	
1: Anksiyete	Evet	254	1,726	,378	4,812	,009	(E-K) Anlamlılık ,009
	Hayır	30	1,747	,318			
	Kararsızım	87	1,867	,350			
	Toplam	371	1,761	,371			

Yapılan ANOVA testine göre korku ortalamaları ile öznel dindarlık arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($P>0,05$, $F=1,102$). Katılımcıların öznel dindarlık algıları ile anksiyete ve korku ortalamaları arasında yapılan ANOVA analizi, anksiyete ortalamaları ile öznel dindarlık arasında $p=,009$ ($F=4,812$) düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu ortaya

koymaktadır. Scheffe testinde kendisini dindar olarak görmeyen veya kararsız olanların dindar olarak algılayanlara göre anksiyete ortalamaları daha yüksek çıkmıştır ($p=,009$).

Genel olarak katılımcıların kendilerini dindar olarak ifade ettikleri, sık sık ve gündelik meselelerden toplumsal sorunlara kadar dua ettikleri tespit edilmiştir. Dindarlığın anksiyete üzerinde negatif yönde etkisi olduğu görülmüştür.

2. Nitel Araştırmaya İlişkin Bulgular

Bu bölümde nitel araştırma bulgularıyla ilgili veriler aktarılacaktır. Bu amaçla bazı veriler nicelleştirilerek verilecek; katılımcıların önemli görülen yorumları aktarılacaktır. Analiz sürecinde gerekli durumlarda nicelleştirmelere de gidilecektir. Katılımcıların gerçek adlarına yer verilmeyecektir.

a. Dini Hayata İlişkin Bulguların Değerlendirilmesi

Katılımcılara din ile ilgili bazı sorular sorulmuştur. Katılımcılar “dindar olduğunuzu düşünüyor musunuz? Sorusuna 44 kişi “evet” 6 kişi ise “hayır” yanıtını vermiştir.

Katılımcılara “Allah kelimesi size neyi çağırıyor?” Sorusu yöneltilmiş; yaratan ($n=23$), yüce ($n=11$), koruyan ($n=3$), İslam ($n=3$) teklif ($n=3$), güzel ($n=2$) ve affedici olan ($n=3$) ifadelerini kullanmışlardır. Esra (13 yaş) kodlu katılımcı Allah hakkında “göremediğimiz ama varlığını bize çevremizdeki yarattığı varlıklarla belli eden...” Tabirini kullanmış; Harun (13 yaş) “benim var olma sebepim. Beni en çok seven, benim en çok sevdiğim” şeklinde ifade etmiş; Serpil (13 yaş) “nereye baksam Allah’ı görüyorum.” Şeklinde izah etmiş; Osman ise (12 yaş) “Allah benim yaratıcım ona saygı ve sevgi duyuyorum. Onun için ve kendim için ibadetlerimi gerçekleştiriyorum” olarak düşüncelerini ifade etmiştir.

Katılımcılara dini inançları gereği neler yaptıkları sorulmuştur. Kur’an okuma ($n=17$), namaz kılma ($n=30$), dua etme ($n=18$), oruç tutma ($n=24$), zikir çekme ($n=2$) ve haramlardan kaçınma ($n=3$), iyilik yapma ($n=2$) gibi ibadetleri yerine getirmeye çalıştıklarından bahsetmişlerdir. Filiz (13 yaş) “dua ediyorum, oruç tutuyorum Allah’ın zor zamanlarımda veya normal zamanlarımda yanımda olduğunu beni koruduğunu düşünüyorum dua kadar güzel şey var mı?” olarak düşüncesini ifade etmiştir. İbrahim (10 yaş) “dua okuyorum bazen babamla Cuma’ya gidiyorum.” diyerek yapmış olduğu ibadetleri aktarmıştır. Musa ise (14 yaş) “Allah’ın ve peygamberimizin yapmayı tercih ettiği şeylere uyuyorum, haram şeylerden uzak durmaya çalışıyorum namaz çok kılmıyorum unutkanlığım olduğu için genellikle

kaçırıyorum” şeklinde ifade etmiştir. Bazı katılımcılar ise “yalan söylememek” gibi ifadeler kullanmışlardır. Ayrıca temizliğe dikkat etmenin dini açıdan önemli olduğunu düşünen katılımcılar da söz konusudur.

Katılımcılara “dini inancınız gereği nelere dikkat ediyorsunuz?” sorusuna verilen yanıtlardan çıkan kodlar, günah işlememek (n=3), haramdan kaçınmak (n=10), kötülük yapmamak / iyi davranmak (n=3), kalp kırmamak (n=2), kötü sözler söylememek (n=8), temizliğe dikkat etmek (n=2), ahlaklı olmaya dikkat etmek (n=2), dedikodu yapmamak (n=2), yalan söylememek (n=7), giyim/tesettüre dikkat etmek (n=2) şeklinde olduğu aktarılan ifadelerden anlaşılmıştır. Ahmet (14 yaş) “sigara, alkol gibi şeylerden uzak duruyorum. Haram ve günah işlememeye çalışıyorum.” Şeklinde yorum yapmıştır. Selim ise (10 yaş) “güzel ahlaklı olmaya, yalan söylememeye dikkat ediyorum” demiştir.

Katılımcıların ailelerinin dindarlık düzeyleri ile ilgili olarak 18 kişi çok dindar, 32 kişi ise dindar olarak tanımlamışlardır. Öz bildirim ifadelerine bakıldığında katılımcıların çoğunluğunun kendilerini dindar olarak nitelendirdikleri anlaşılmaktadır. İbadetler hakkında bilgi sahibidirler ve ahlaki kuralları dinin bir gereği olarak değerlendirmektedirler.

b. Korkular ile İlgili Bulguların Değerlendirilmesi

Tablo 10: Korku Türlerine Dair Bulgular

Nelerden korkarsınız?		Şu an en çok korktuğunuz şey?	
Allah	14	Covid 19	8
Karanlık	6	Ailemi/sevdiklerimi kaybetmek	8
Günahişlemek/Cehenneme gitmek	6	Allah	6
Böcek,örümcek,yılan vb.	6	Yok/bilmiyorum	6
Köpekler,vahşi hayvanlar vb.	5	Sınavlarda başarısızlık	5
Deprem/afetler vb.	3	Köpekler	3
Sevdiklerimi kaybetmek	3	Ölüm	3
Sınav	3	Deprem	3
Yangın	2	LGS	3
Palyaçolardan	2	Haramlar/günah işlemek	2

Katılımcılara “nelerden korkarsınız?” sorusuna, “Allah” (n=14),

“karanlık” (n=6), “böcek, örümcek, yılan vb.” (n=6), “günah işlemek/Cehenneme gitmek” (n=6), “köpek, vahşi hayvanlar vb.” (n=5), “deprem, afetler vb.” (n=4), “sevdiğilerimi kaybetmek” (n=3), “sınav” (n=3), “palyaçolar” (n=2), “yangın” (n=2) gibi çeşitli korkularını aktarmışlardır. Bunların dışında “anne ve babama hayırsız evlat olmaktan”, “savaştan”, “yükseklikten”, “silahlardan”, “hırsızlardan” “okyanusta tek başıma kalmaktan”, “adaletsizlikten”, “hızdan”, “kötü olan herşeyden”, “salgın hastalıklardan”, “kötü insanlardan”, “dini görevlerimi yapamamaktan” gibi yanıtlar verilmiştir. Serhat kod adlı katılımcı (11 yaş) “tövbe ettiğimde Allah kabul etmez diye korkarım” ifadesini kullanmıştır. Çiğdem ise (10 yaş) “günah işlemekten ve Allah rızasını alamamaktan korkarım” demiştir. Buna göre Allah korkusu ile ilgili olarak katılımcıların Allah rızasını önemsedikleri görülmektedir.

Katılımcılar “Şu an en çok korktuğunuz şey nedir?” sorusuna “ailemi/sevdiğilerimi kaybetmek” (n=8), “Covid-19” (n=8), “Allah” (n=6), “yok/bilmiyorum” (n=6), “sınavlarda başarısızlık” (n=5), “köpekler” (n=3), “ölüm” (n=3), “deprem” (n=3), “LGS” (n=3), “haramlar/günah işlemek” (n=2), gibi ifadelerde bulunmuşlardır. Şu an nelerden korktuklarıyla ilgili olarak ayrıca cinayetlerden, kötü insanlardan, haksızlıktan, korku filmlerinden, sağlığımın bozulmasından, palyaçolardan korktuklarını belirtenler olmuştur. Murat (10 yaş) “genellikle korku filmlerinden ve biri gizlice arkamda yaklaşmış korktuğunda ve Allah’tan.” Şeklinde korkularını sıralamıştır. Belkıs ise (13 yaş) “günahlarımın affedilmemesi dışında hiçbir şeyden...” korkmadığını belirtmiştir. Katılımcıların genelde en çok korktukları varlık “Allah” olmakla birlikte şu ana gelindiğinde hayati bir tehdit uyandıran koronavirüse yakalanma ve koronavirüs nedeniyle ölme korkusuna bağlı ölümler, Allah korkusunun önüne geçtiği görülmektedir. Nitekim Hökelekli’nin aktardığı üzere ölümü ötelemek için insanlar en yeni teknolojiler üretseler ya da onları mutlu edecek uğraşlar edinseler de insanın bilinçaltında ölüm korkusu varolmaya devam etmektedir. Ayrıca bazı araştırmalarda inançlı kişilerin bilinçdışında ölüm korkusuyla daha çok meşgul oldukları tespit edilmiştir (Hökelekli, 1991, pp. 83–85).

Katılımcılara hayatlarında korku uyandıran dini konular sorulmuştur. “dini inancınız ile ilgili herhangi bir korkunuz var mı?” sorusuna çoğunlukla yok (30 kişi) demişlerdir. Katılımcılardan bazıları ise Allah (5 kişi), günah işlemek (5 kişi) ve cehenneme gitmek (4 kişi) olarak korkularını ifade etmişlerdir. Osman (12 yaş) “..Bazı ibadetlerimi yaparken doğru yaptım mı diye korkuyorum” demiştir. Esra ise “azap görmekten korkuyorum” şeklinde yorum yapmıştır.

Tablo 11: Korkulardan Uzaklaşmak ile İlgili Yorumlar

Korkularınızdan uzaklaşmak için neler yaparsınız?	
Dua ederim	16
Düşünmemeye çalışırım/güzel şeyler düşünürüm	10
Korkularımın üzerine giderim	9
Müzik dinlerim	4
Sevap işlerim/dini emirlere uyarım	3
Kitap okurum	2

Kişinin problemler karşısında olumlu bir tavır geliştirmek, anlamı ve kontrolü tekrar sağlamak adına mücadele etmesini sağlayan başa çıkma yöntemlerinin dini ve seküler olmak üzere çeşitleri vardır. Dini açıdan başa çıkmayla ilgili olarak olumlu başa çıkma ve olumsuz başa çıkma şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Dua etme, Allah'ın yardımından umut kesmeme olumlu dini başa çıkma iken Allah tarafından cezalandırıldığını, unutulduğunu düşünme ise olumsuz dini başa çıkma yöntemlerindedir (Merey & Lokmanoğlu, 2019, p. 1120). Yapılan birçok araştırma sonucunda olumlu dini başa çıkmanın insanların stresle, travmayla başa çıkmalarında etkili olduğu görülmüştür (S. Uysal, 2019, p. 304).

“Korkularınızdan uzaklaşmak için neler yaparsınız?” sorusuna “dua ederim” (n=16), “düşünmemeye çalışırım/güzel şeyler düşünürüm” (n=10), “korkularımın üzerine giderim” (n=9), “müzik dinlerim” (n=4), “sevap işlerim/dini emirlere uyarım” (n=3), “kitap okurum” (n=2) gibi yanıtlar vermişlerdir. Asım (14 yaş), “genelde korkularımdan uzaklaşmak yerine o korkulara alışmaya çalışırım” demiştir. Semiha ise (13 yaş) “tek başıma sokağa çıkmam ve haksızlık varsa canım pahasına da olsa engellerim, haklıysam konuşurum” yorumunu yapmıştır. Esra ise (13 yaş) korkularından uzaklaşmak için “televizyonda müzik dinlerim ve resim yaparım” ifadelerini kullanmıştır. Bu yorumlarla birlikte ağlarım, oyun oynarım, resim yaparım, aileme anlatırım, hayvanlarla ilgilenirim, okyanuslardan uzak dururum, maske takarım, mesafemi korurum, ders çalışırım gibi korkularla alakalı başa çıkma yöntemlerini aktarmışlardır.

c. Kaygılar ile İlgili Faktörlerin Değerlendirilmesi

Tablo 12: Kaygılar ile İlgili Yorumlar

Sizi kaygılandıran şeyler nelerdir?	Şu an en çok kaygı duyduğunuz şey nedir?

Sınavlar/LGS	9	LGS	12
Ailemi kaybetmek	6	Gelecek	6
Covid 19	4	Sağlığı kaybetmek/Covid 19	5
Gelecek	4	Kaza yapmak/zarar görmek	2
Okul	2	Aileyi kaybetmek	2

Katılımcılara “sizi kaygılandıran şeyler nelerdir?” sorusuna “sınavlar/LGS” (n=9), “ailemi kaybetmek” (n=6), “Covid 19” (n=4), “gelecek” (n=4) ve “okul” (n=2) olarak ifade etmişlerdir. Bu yorumlarla birlikte “zarar görmek”, “karne”, “hata yapmak”, “kalbimin bazen hızlı atması”, “ahiret”, “yaşam şartları”, “cehennem”, “arkadaşsızlık”, “kaza yapmak”, “ölüm”, “deprem”, “babamın hastalığı”, “vücut kısıklığı”, “tanımadığım bir ortama girmek” ve “inancı kaybetmek” gibi kaygılardan bahsetmişlerdir.

“Şu an en çok kaygı duyduğunuz şey nedir?” sorusuna katılımcılar LGS (n=12), gelecek (n=6), kaza yapmak/zarar görmek (n=2), sağlığı kaybetmek/Covid 19 (n=5), aileyi kaybetmek (n=2) ve okul (n=2) olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca deprem, ölmek, babamın kanser tedavisi, küçük düşürülmek, sorumluluklarımı yerine getirememek, harama bulaşmak gibi yanıtlar da verilmiştir. Nergis kod adlı katılımcı (13 yaş) “pandemi nedeni ile geleceğimi görememek”; Sultan ise (12 yaş) “ya virüs hiç bitmezse?” şeklinde pandemi ile ilgili kaygılarını dile getirmişlerdir.

Tablo 13: Dini İnançla İlgili Kaygılar

Dini inancınız ile ilgili sizi neler kaygılandırır?	
Kulluk görevini yapamamak	8
Bilmiyorum/yok	8
Günah işlemek	7
Dinden uzaklaşmak/çıkılmak	6
Cehenneme gitmek	5
Dinin unutulması	3

Dini inancınız ile ilgili sizi neler kaygılandırır? Sorusuyla ilgili olarak “kulluk görevini yapamamak” (n=8) ve “bilmiyorum/yok” (n=8), “günah işlemek” (n=7), “dinden uzaklaşmak/çıkılmak” (n=6), “cehenneme gitmek” (n=5), “dinin unutulması” (n=3), şeklinde kodlamalar ortaya çıkmıştır. Bu

yorumlar dışında “ahiret”, “günahlarımın affedilmemesi”, “kötü insanlar”, “Allah’ın sevmediği kul olmak” gibi yorumlar yapılmıştır.

Elif (12 yaş) “dua okumadan uyursam kaygılanabilirim” demiştir. Sevgi ise (12 yaş) “ya birgün dinimden vazgeçmek zorunda kalırsam?” ifadesiyle mürted olmaktan korktuğunu ifade etmiştir.

Tablo 14: Kaygı Kontrolüyle İlgili Bulgular

Kaygılarınızı kontrol etmek için neler yapıyorsunuz?	
Olumlu düşünmek	10
Hiçbir şey	8
Sakin kalmaya çalışmak	7
Hobiler (müzik,hayvanlar, internet vb.)	4
Sohbet etmek/danışmak	4
Kaygıların üzerine gitmek	4
Dua etmek	2
Ders çalışmak	2

“Kaygılarınızı kontrol etmek için neler yapıyorsunuz?” “dua etmek” (n=2), “olumlu düşünmek” (n=10), “sakin kalmaya çalışmak” (n=7), “sohbet etmek/danışmak” (n=4), “hobiler (müzik, hayvanlar, internet vb.)” (n=4), “kaygıların üzerine gitmek” (n=4), “ders çalışmak” (n=2), “hiçbir şey” (n=8) gibi yorumlar yapmışlardır. Bunların dışında dikkatli davranmaya çalışıyorum, daha çok bağlanıyorum, yalnız kalmaya çalışıyorum, ağlıyorum gibi cevaplar verilmiştir. Zehra (13 yaş) “hobilerimle uğraşıyorum ya da çoğunlukla telefona bakıyorum.” Şeklinde düşüncelerini ifade etmiştir. Keriman (13 yaş) “dua ediyorum ve kendimi motive ediyorum” demiştir. Sibel ise (10 yaş) “kaygılandığım konuları tekrar gözden geçiriyorum” ifadesinde bulunmuştur.

Korku ve kaygı duyduğunuz anlarda dini inancınızın nasıl bir etkisi oluyor? Sorusuna katılımcılar, “dua ederek rahatlama” (n=17), “Allah’a sığınma/varlığını hissetme” (n=8), “güven ve huzur duyma” (n=7), “etkisi yok” (n=5) ve “Namaz kılma” (n=2) gibi ifadelerde bulunmuşlardır. Katılımcılar arasından Emre (10 yaş) “etrafımda melekler var gibi hissediyorum” şeklinde düşüncesini aktarmıştır. Murat (11 yaş) “dua ederek rahatlıyorum. Allah’ın beni sevdiğini düşünüyorum.” Demiştir. Aslı ise (14 yaş), “inancım yok, kendime her şeyin yoluna gireceği telkininde

bulunuyorum.” diyerek inançsız olduğu için kendisine telkinde bulunduğunu açıklamıştır.

Katılımcıların ifadelerine göre imgeler, objeler ve gelecekle ilgili belirsizlikler ile ilgili çeşitli korku ve kaygıları vardır. Bu duyguları ötelemek adına çeşitli yöntemlere başvurumaktadırlar. Bunların arasında dua etmek gibi dini başa çıkma stilleri de yer almaktadır.

C. Tartışma

Araştırmamızda erinlik dönemi din, korku ve kaygı arasındaki ilişki karma yöntem uygulanarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada nicel verilere bakıldığında çocuk anksiyete durum indeksi ve korku tarama ölçeği ile ilgili ortalamalar ile cinsiyet arasında yapılan t testi sonucunda cinsiyet ile anksiyete ve korku ortalamalarının anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir ($P<0,05$). Kızlarda anksiyete ve korku ortalamalarının erkeklere oranla daha yüksek seviyede olduğu anlaşılmıştır. Karşı'nın araştırmasında da benzer şekilde kadın öğrencilerin sınav kaygısı düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olduğu bulunmuştur (Karşı, 2019, p. 203).

Konuyla ilgili olarak araştırmalarda farklı sonuçlara rastlamak mümkündür. Araştırmaların bazılarında kızların erkeklere oranla olumlu sosyal davranışlarının (Toktamış, 2008, pp. 115–118), akademik başarılarının (Soner, 1995, pp. 250–251), dindarlıklarının (V. Uysal & Turan, 2019, p. 191) daha yüksek olduğu rapor edilmiştir. Bazılarında ise erkeklerin psikolojik sağlamlık ve mutluluk düzeyleri daha yüksek (Kılıç, 2019, pp. 73–74), (Karşı, 2018, p. 161), kaygı düzeyleri daha düşük çıkmıştır (Kaya & Varol, 2004, p. 61).

Işık'ın ergenlerde psikolojik sağlamlık ile ilgili yapmış olduğu araştırma sonucunda ise cinsiyet değişkeninin etkisiz olduğu tespit edilmiştir (Işık, 2019, p. 51). Toplumsal cinsiyet konusunda bireylerde cinsiyetin yavaş yavaş dezavantaj olarak kalkmasına rağmen (Işık, 2019, p. 51) kalıtsal farklılıkların psikolojik açıdan etkilerinin önemli olmaya devam ettiğini söyleyebiliriz.

İlkokul, ortaokul ve imam hatip orta okuluna giden katılımcılarla ilgili olarak anksiyete ve korku ortalamaları arasında yapılan ANOVA analizinde anksiyete ortalamaları ile okul türü arasında $p=,001$ ($F=6,854$) düzeyinde anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır. Yapılan Scheffe testi sonucunda imam hatip orta okulunda okuyanların anksiyete ortalamalarının orta okulda okuyanlara oranla anlamlı bir şekilde daha yüksek çıktığı bulgulanmıştır ($p<,002$).

Bu çalışmada imam hatip ortaokulunda okuyanların dini konularda

aldığı bilgilerin onlarda sorumluluk duygularını artırdığı ancak bu sorumlulukları yerine getirmede, derslerde ve sınavlarda başarılı olma gibi beklentiler dolayısıyla yetersiz kalabileceği düşüncesi imam hatip öğrencilerinin daha fazla kaygı duymasına yol açtığı söylenebilir. Nitekim Kurtulan ve Kararımak'ın araştırmalarına göre dini eğitim alanların almayanlara oranla daha fazla ölüm kaygısı yaşadıkları, tinsellik eğilimlerinin daha düşük olduğu ve dış güdümlü dindarlık eğiliminde oldukları görülmüştür (Halıcı Kurtulan & Kararımak, 2016, p. 163). Bu araştırmaların aksine, Kartopu'nun araştırmasında İmam hatip lisesi öğrencilerinin turizm lisesi ve düz liseye göre sorumluluk ve sürekli kaygı oranları daha düşük çıkmıştır (Kartopu, 2012, p. 167). Kaygı, bireyin harekete geçmesi ve üretkenliği için olması gereken bir duygudur. Burada önemli olan kaygı düzeyinin çok yüksek veya çok düşük olmaması gerektiğidir.

ANOVA testi sonucunda gelir düzeyi ile korku ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık olduğu $p=,015$ ($F=4,279$); maddi durumu düşük olanların orta düzeyde olanlara oranla korku ortalamalarının daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır ($p=,030$). Yapılan araştırmalarda yaş ve cinsiyet etkeni ile birlikte yaşam koşullarının, toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimlerin ergenlerin korkularında etkili olduğu tespit edilmiştir. Araştırmalarda özellikle sosyo ekonomik düzeyi düşük olan çocukların korkularının daha fazla olduğu tespit edilmiştir (B. S. Yıldız, 2018, p. 6,41).

Yapılan ANOVA testi sonucunda sınıf düzeyi ile anksiyete arasında herhangi bir farklılık çıkmazken; korku ile sınıf düzeyi arasında $p=,002$ ($F=3,860$) düzeyinde anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır. Yapılan Scheffe testinde 6. sınıfta okuyanların 8.sınıfta okuyanlara göre korku ortalamaları anlamlı bir şekilde daha yüksek çıktığı belirlenmiştir ($p<,002$).

Erinlik döneminde bedensel ve zihinsel değişimler söz konusudur. Bu durum duyguları da etkilemektedir (P. K. Smith, 2017, pp. 20–29). Fiziksel değişim duygusal açıdan stres oluşturmakta; bu durum yetişkinlere yönelik daha sert tavırlar sergilemelerine neden olmaktadır. Bu dönemde içe dönük olma, utangaç olma ve kendine güvenmeme eğilimi olabilmektedir. Birey, bu dönemde benlik oluşumunda duygusal çatışmalar yaşayabilmekte, duyguları her an değişebilmektedir. Ayrıca daha özgürce yaşama ve daha eleştirel olarak hayatı değerlendirme söz konusudur (E. Öztürk, 2003, pp. 115–116). Işık'ın araştırmasında ergenlerin 7. sınıftan 9. sınıfa kadar psikolojik sağlıklarının düştüğü gözlemlenmiştir. Bunun nedenini ise liseye geçiş sınavının olması, iyi bir liseyi kazanma stresi, 9. sınıfta ise yeni arkadaş

ortamı, ders sayısının artması gibi farklılıklarla karşılaşılmasının psikolojik sağlamlık düzeyini aşağıya çektiğinden bahsedilmiştir (Işık, 2019, p. 51). Oluğ'un araştırma sonucuna göre ise 14-16 yaş grubundaki öğrencilerin ahlak ve dini fiil boyutu ortalamalarının 11-13 yaş grubundaki öğrencilere oranla daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Sınıf düzeyi dini tutum ve davranışların bazı boyutlarında etkili olmaktadır. Araştırmada 6, 7, 8. sınıflardan oluşan öğrencilerin sınıf seviyesi yükseldikçe ahlak ve dini fiil boyutu ortalamalarının da yükseldiği, dini tutum ve davranışlar üzerinde birçok faktörün etkisi olmakla birlikte en çok etkiyi ailenin ve eğitimcilerin yaptığı ortaya çıkmıştır (Oluğ, 2011, pp. 65-68). Araştırmamızda ise 8. sınıfta lise geçiş sınavı olmasına rağmen 6. sınıfta korku ortalamaları daha yüksek çıkmıştır. Bu durum bireylerin erinlik dönemine ilk geçişin getirmiş olduğu bedensel/psikolojik değişimlerin hayata dair daha fazla korku duymalarından kaynaklı olabilir. Aynı zamanda korku nesnelere mahiyeti tam olarak bilememe ve Freudçu bir bakışla acizlik ve çaresizlik hislerinin daha güçlü yaşanmasından da kaynaklanabilir (Freud, 2014, p. 48).

Pearson korelasyon analizinde, korku ile yaş arasında $p=,001$ düzeyinde ters yönde (-) doğrusal bir ilişki ortaya çıkmıştır. Buna göre yaş arttıkça bireylerde korku düzeyi azalmaktadır. Bu bulgulara göre sınıf düzeyi ile yaş arasında aynı sonuçların çıktığı görülmektedir.

Bulgulara göre hem yaşın hem de sınıf seviyesi ile ilgili görev ve sorumlulukların bireyleri etkilediğinden söz edebiliriz. Ayrıca pearson korelasyon analizinde anksiyete ile korku arasında çift yönlü pozitif yönde bir ilişki çıkmıştır. Buna göre kişilerde korku düzeyi arttıkça anksiyete de artmakta veya anksiyete arttıkça korku düzeyi artmaktadır.

Korkunun kaynakları doğuştan gelen, sonradan öğrenilerek geliştirilen ve diğer açıklamalar olmak üzere üç gruba ayrılan türleri vardır. Temeli çocukluk dönemine dayanan korkular asansör, trafik, gürültülü makineler gibi insan icadı yeni ürünler; alay konusu olmaktan, öfkelenmek veya öfkelenmekten, terk edilmekten, dışlanmaktan korkmak olarak sayılabilir. Temeli çocukluk döneminde dayanmasa da bu kategoride ölüm, fırtına, karanlık gibi çocuğun kendisiyle veya yakınlarıyla ilintili olgular da sayılabilir. Sonradan öğrenilerek geliştirilen tepkilerde ise anne baba veya yakınların korkularını kişilerin kendilerine mal etme eğiliminden bahsedilebilir. Bu kategoride hastalanmaktan, ölümden, iş veya statü kaybından bahsedebilir. Bu olaylar başımıza gelmesede dahi onlara karşı korku duyguları gelişebilir. Diğer nedenlerde ise insanların başına gelen ağır travmalar sonrasında oluşturdukları korkuları yer almaktadır. Ayrıca troit

bezlerinin iyi çalışmaması, B12 eksikliği gibi sağlık sorunları; anti depresanlar, beyinde oluşan rahatsızlıklar da korkuyu tetikleyebilmektedir (Wolf, 2006, pp. 43–88). Katılımcıların yaşları gereği olarak ergenliğe ilk girdikleri yıllarda korkularının daha yoğun olduğunu görülmektedir. Erinliğe ilk girilmede toplumsal beklentilerin de değişmesi, yeni bir evreye girilerek bu evrenin sorumluluklarının üstlenilmesi, alışık olduğu çocukluk evresinden çıkması, korku ve kaygıları artırabilir. Nitekim Dinçel'in araştırmasında 10-13 yaşları arasındaki ilk ergenlik dönemindeki bireylerin kendilerinden daha büyük yaştaki ergenlere göre daha fazla sorumluluk hissettikleri ve kendilerini daha çok değerlendirdikleri tespit edilmiştir (Dinçel, 2006a, p. 130).

Pearson korelasyon verilerinde, anksiyete ile korku arasında $p=0,00$ düzeyinde istatistiki bakımdan anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Korelasyon katsayısının pozitif (+) yönde bir değer alması, öngörüldüğü şekilde doğrusal bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.

"Kendinizi dindar biri olarak tanımlıyor musunuz?" sorusuna katılımcılardan 254 kişi (%68,5) "evet", 30 kişi (%8,1) "hayır" ve 87 kişi (%23,5) "kararsızım" demiştir. Katılımcılara Allah tasavvuru ile ilgili olarak yöneltilen soruda çoğunlukla Allah'ın onlar için affeden, merhamet eden yönünün daha ön planda olduğu görülmüştür. Bağlanma kuramına göre Tanrı tasavvurunun oluşumunda çocuğun ilk bakımını yapan kişilerle kurduğu ilişki diğer ilişkilerine de yansımaktadır. Bu nedenle çocuğun ailesiyle kurduğu güvenli bağlanma biçimi onun Tanrı tasavvurunu da etkilemekte; ailesi ve çevresi ile ilişkisinde güvenli bağ kuran çocuklar Tanrıyı da psikolojik vb sorunlarda güvenilir bir liman olarak görmektedirler (S. Yıldırım, 2018, pp. 39–40).

Dua konusunda ise katılımcıların sık sık dua ettikleri, dua içeriklerinde ağırlık olarak ailelerinin ve kendilerinin isteklerinin ön planda olduğu ortaya çıkmıştır. Dua içerikleri genel olarak sağlıklı olmak, Covid 19'un bitmesi, LGS'den ve okul sınavlarından başarılı olmak, ailenin ekonomik anlamda daha iyi olması gibi istekleri içermektedir. Buna göre katılımcıların yaşları, sorumlulukları ve sosyal çevrede yaşananların dualarına yansıdığını görmekteyiz.

Yapılan ANOVA testine göre anksiyete ile öznel dindarlık arasında $p=,009$ ($F=4,812$) düzeyinde anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır. Scheffe testinde kendisini dindar olarak görmeyen veya kararsız olanların dindar olarak algılayanlara göre anksiyete ortalamaları daha yüksek çıkmıştır ($p=,009$).

Ergenlik döneminde cinsel ve biyolojik olgunlaşmada ortaya çıkan yeni durumlara karşı kaygılar olabilmektedir. Sınıf ortamında kendi düşüncelerini ifade edebilme kaygısı, sınav kaygısı ve bunun temel nedeni olan başarısızlık kaygısının ergenlik döneminde yaşanan en büyük kaygılar olduğu anlaşılmıştır (Kulaksızoğlu, 2005, pp. 71-72). Bu dönemde özellikle sosyal kaygılardan söz edilmektedir. Bu kaygıların yüksek olmasında arkadaşlık ilişkilerinde samimiyetin ve desteğin azlığı, aile ilişkilerinin zayıf olmasının etkileri söz konusudur (La Greca & Lopez, 1998, p. 83). Ailelerin, ergenler üzerindeki psikolojik kontrolün onlarda kaygı, depresyon ve öfke duygularının ortaya çıkmasında etkili olduğu söylenebilir (Pulat, 2011, p. 112).

Araştırmanın sonucunda öznel dindarlık algısının anksiyetenin azalmasında etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu durum dini inancın bireyi psikolojik açıdan olumlu yönde etkilediğini göstermektedir. Konuyla ilgili olarak literatürde çelişkili bulgular mevcuttur (Göcen, 2011, p. 12). Karanlı'nın üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada dindarlık ile sınav kaygısı arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca söz konusu araştırmada duanın sınav kaygısı ile başa çıkmaya olumlu katkı sağladığı bulunmuştur (Karlı, 2019, p. 190). Ayrıca Khalek ve arkadaşlarının yaptıkları meta-analiz çalışmasında dindarlık ile kaygı arasında negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir (Abdel-Khalek et al., 2019, p. 1847). Shiah ve arkadaşlarının çalışmasında ise dindarlık ile kaygı ve ruh sağlığı arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır (Shiah et al., 2015, p. 42). Öztürk'ün araştırmada kaygı halinin çocukların dinsel hayatının kaygıyı anlamlı bir biçimde azaltıcı bir fonksiyon üstlenmediği görülmüştür (Z. A. Öztürk, 2007, p. 64). Kartopu'nun lise öğrencileriyle ilgili araştırmada kendisini çok dindar olarak görenlerin dindar olanlara göre kaygı düzeyleri daha yüksek çıkmıştır (Kartopu, 2012, p. 167). Bu bulguların aksine araştırma sonucuyla paralel olarak Koç'un araştırmada içsel dindarlık arttıkça kaygının azaldığı tespit edilmiştir (Koç, 2013, p. 39). Kartopu'nun araştırmada ise 2013 yılında hayrın ve şerrin kaynağı Allah olduğu yargısına katılanların katılmayanlara göre kaygı düzeyinin daha düşük olduğu ortaya çıkmıştır (Kartopu, 2013, p. 258). Stewart ve arkadaşlarının yapmış oldukları çalışmada kaygı ile ilgili 32 makale incelenmiş, 26 tanesinin Tanrı inancının kaygıyı azalttığı ortaya çıkmıştır. Tanrı inancının kaygıyı daha da arttırdığına dair bir sonuç bulunamamıştır (Stewart et al., 2019, pp. 1-4). Turan ve Uysal'ın araştırma sonucunda dindarlığın Tanrı ile ilişki alt boyutunun, saldırganlığın şüpheli ve düşünsel düşmanlık boyutu hariç tüm boyutlarında azaltıcı bir etkiye sahip olduğu rapor edilmiştir (V. Uysal & Turan, 2019, p.

91).

Nitel araştırma verilerine bakıldığında katılımcıların çoğunluğunun (n= 44) kendisini “dindar” olarak nitelendirdikleri görülmektedir. Katılımcılar açısından Allah kelimesini ağırlıklı olarak yaratacılığı (n=) ve yüceliği (n=11) ile ön planda olduğu görülmektedir. Katılımcılar Kur’an okuma (n=17), Namaz Kılma (n=30), dua etme (n=18), oruc tutma (n=24) gibi çoğunluğu ibadet etmenin önemli olduğunu bilmekte ve uygulamaya çalışmaktadırlar. Haramlardan kaçınmakla (n=10) birlikte kötü sözler söylememek (n=8) gibi ahlaki davranışları inançları gereği önem verdikleri görülmektedir.

Bu çalışmada daha çok dinin formal tarafıyla ilgili düşüncelerin gençlerin zihninde yer etmesi ve ilk akla gelen dini davranışlar olması bununla birlikte dinin sosyal ve ahlaki boyutunun geri planda kalması Türk toplumundan din ve dindarlık algısında kurumsal bir bakış açısının hakim olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Ancak Yıldırım’ın da aktardığı üzere gerçek anlamda dini yaşantı iman, ibadet ve ahlak olmak üzere üçünün de yaşantılanmasıyla olmaktadır (Yıldırım, 2020, p. 376). Araştırma bulgularında ağırlıklı olarak bireylerin dini bilgileri ailelerinden aldıkları görülmektedir (Turan & İyibilgin, 2018). Bu çalışmada da ailelerinin dindarlıkları ile ilgili 32 kişi dindar, 18 kişi çok dindar olduklarını belirtmiştir. Bu nedenle ailelerin dindarlıkları çocukların din ile ilgili görüşlerinde önemli bir etken olmaktadır diyebiliriz.

Ergenlik çağındaki başlıca korkular; hayvanlar, bedensel sakatlıklar, kabuslar, gülünç duruma düşme veya başarısız olmaktan korkma, kazalar, karanlık, roman veya filmlerden edinilen korkular, soyguncu gibi kötü karakterli kişilere duyulan korkular sıralanabilir. Bu korkulardan bazıları (başarısızlık, kaza ve yaralanmalar vb.) yetişkinlik döneminde de devam edebilmektedir (Jersild, 1983, pp. 190–192). Araştırmamızda da genel olarak nelerden korktukları ve şu andaki korkularından bahsetmeleri istenmiştir. Yorumlara bakıldığında Allah, Cehennem, haramlar/günah işlemek karanlık, ölüm gibi dini ve bilinmeyen olgulardan, depresyon, yangın, sevdiklerin kaybı gibi kayıplardan, köpek, vahşi hayvanlar, böcekler gibi kendisine zarar vereceğini düşündüğü canlılardan, sınavlar/LGS gibi eğitimle ilgili başarısızlık korkularından, savaş, silah, Covid 19, salgın hastalıklar gibi güncel sorunlardan korktuklarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların ağırlıklı olarak “Allah” (n=14), “Karanlık” (n=6), “Böcek, örümcek, yılan vb.” (n=6), “Günah işlemek/Cehenneme gitmek” (n=6) gibi korkularının olduğu anlaşılmıştır. Buna göre genel olarak korkuları dini ve bilinmeyenle ilgili

korkular ve vahşi hayvanlar/böcekler ön planda iken; şu andaki korkuları daha çok sevdiklerin kaybı, Covid-19 ve sınavlarda başarısızlık olduğu görülmüştür. Şu anda korktukları şeyler arasında ise Covid-19 (n=8), aile, sevdiklerinin kaybı (n=8) “Allah” (n=6) ve “Sınavlarda başarısızlık” (n=5), daha ön plana çıkmıştır. Katılımcılar dini inançlarıyla ilgili korkularının ise çoğunlukla olmadığını belirtmişler; çoğunlukla Allah (n=5 kişi), günah işlemek (n=5 kişi) ve cehenneme gitmek (n=4 kişi) ifadelerine yer vermişlerdir.

Korkuların nedenleri Jung’un ifadesiyle doğuştan getirdiğimiz imgelerden kaynaklı olabildiği gibi (Jung, 2017, p. 38,41) Watson’un deneyler sonucu ortaya koyduğu üzere sonradan da oluşabilmektedir (Elmacı, 2008, p. 16). Araştırmamızda da katılımcıların hem yılan, karanlık gibi imgelerden korktukları hem de korkuların Covid 19 gibi sonradan edinilen yaşantılar sonucu oluştuğunu söyleyebiliriz.

Araştırmamızda katılımcılar korkularından uzaklaşmak için çoğunlukla dua ettiklerini (16 kişi), düşünmemeye çalıştıklarını/güzel şeyler düşündüklerini (10 kişi) veya korkularının üzerine gittiklerini (9 kişi) aktarmışlardır. Buna göre katılımcılar genel olarak dua etme, sığınma, güvenme gibi ifadelerde olumlu dini başa çıkma, üstüne gitme, düşünmeme (bastırma), hobilere yönelme gibi olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullanmışlardır. Başa çıkma ile yapılan araştırmalarda da genel olarak olumlu dini başa çıkmanın psikolojik açıdan pozitif etkileri olduğu tespit edilmiştir (Arıcı, 2005; Ayten et al., 2012; Baynal, 2017; Gashi, 2016; Turan, 2018; S. Uysal, 2019).

Allah kavramıyla ilgili olarak katılımcılar daha çok yaratıcı ve yüce bir varlık algısından bahsetmişlerdir. Herşeye gücü yeten ve yüce bir Tanrı tasavvuru çocukta güven duymaya, yaşadığı problemlerle başa çıkmada Tanrı’ya yönelip ona sığınmayı ve geleceğe yönelik daha umutlu olmasını sağlayabilir (M. Yıldız, 2007, p. 220). Bununla birlikte korkular içerisinde en fazla Allah korkusunun olması korkutucu tanrı tasavvurlarını düşündürmektedir. Çocuğun hata yapmaması için Tanrının korkutucu bir varlık olarak yansıtılması, çevrede ve medyada yanlış biçimde Tanrı tasavvurunun aktarılması bireyi yaşamı boyunca olumsuz bir biçimde etkileyebilmektedir. Bu nedenle umut-korku dengesine dikkat edilmesi ve özellikle ilk dönemlerde çocuğa Tanrı ile sağlıklı bir duygusal bağ kurması açısından sevgi içerikli bir duygusal bağ kurulması önemlidir (M. Yıldız, 2007, p. 228). Bu araştırmada nicel verilerde sevgi yönelimli Allah tasavvuru daha ön planda iken nitel bölümde Allah’tan korkunun ön plana çıkması bir

tarafından Allah'ın koruyucu ve bağışlayıcı bir varlık olarak algılandığı diğer taraftan da Allah'ın emirlerine uymamaktan kaynaklı korku duyulması, aslında İslam'da Allah sevgisi ile ilgili tariflere uyduğu düşüncesini uyandırmaktadır.

Türk'ün belirttiği üzere bireyin genel olarak korkularına karşın Allah korkusunun kişiyi doğru davranışlara ve Allah'a yöneltme gücü vardır. Farklı korkulara karşı ise kaçınma veya güvenli alana çıkmak için kişi ona hakim olmaya çalışmaktadır. Kişi dine yönelerek korku veya kaygı gibi ruhsal açıdan ona gerginlik veren duygulardan uzaklaşabilir (Türk, 2019, pp. 153-154). Arı'nın 6-12 yaş çocuklarıyla dinî gelişiminde sevgi ve korku motiflerinin etkisiyle ilgili yapmış olduğu çalışmasında 10-11 yaşlarındaki çocukların en çok sevdikleri varlığın Allah olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre Allah'ın ailelerinden daha güçlü olduğunun bilincinde oldukları ve O'ndan yardım istemek için dua ettikleri ortaya çıkmıştır (Arı, 2013, pp. 150-153).

Bu araştırma sonucunda katılımcıların en çok kaygı duydukları şeylerin başında sınavlar/LGS (9 kişi), okul/ gelecek gibi akademik kaygılar ile aile/sevdiklerini kaybetme (6 kişi) düşüncesi ve Covid 19 (4 kişi) da ön planda olmuştur. Şu anda ise yine LGS (12 kişi), gelecek kaygılarının (6 kişi) ve sağlığı kaybetme/covid 19 (5 kişi) ile ilgili kaygılardan bahsetmişlerdir. Buna göre katılımcıları en çok kaygılandıran şeylerin başında akademik başarılarının gelmekte olduğunu söyleyebiliriz. Yapıcı'ya göre bireyin birçok olayı stresli olarak algılaması sürekli kaygı; gün içerisinde karşılaştığı bazı olaylar karşısında ortaya çıkan ve geçici olan olaylar karşısında kaygılanması ise süreksiz- durumluk kaygılardır (Yapıcı, 2007, p. 106). Buna göre erinlik dönemindeki bireylerin durumluk kaygı düzeylerinin yüksek olduğu söylenebilir.

Ayrıca erinlik dönemindeki bireylerin pandemi sürecinden etkilendikleri; Covid -19 virüsü nedeniyle kendilerinin ve sevdiklerinin sağlığıyla ilgili endişeli oldukları; pandemiden dolayı akademik başarıları ile ilgili gelecek kaygıları olduğu tespit edilmiştir. Karslı'nın araştırmasında da gençlerin üst yaş gruplarına nazaran daha fazla Covid-19'ya yakalanma korkusu yaşadıkları bulgulanmıştır (Karslı, 2020, p. 297).

Twenge'in yapmış olduğu çalışmada anksiyete, intihar ve depresyon gibi olguların geçmiş yıllara göre çocuklar, erinlik dönemi ve ergenlik dönemindeki bireyler açısından arttığı ortaya çıkmıştır (Twenge, 2013, pp. 149-154). Durdu'nun araştırmasında öğrenciler sınavlardan korktukları ve kaygılandıkları; (Durdu, 2013, pp. 114-115) Başoğlunun araştırmasında ise

sınav kaygısı ile özgüven arasında negatif bir ilişki olduğu rapor edilmiştir (Başoğlu, 2007, p. 115). Kaya ve Varol'un araştırmasında öğrencilerin en önemli kaygı nedenleri olarak, "hastalık ve yakınlarını kaybetme" ile "iş bulamama ve işe girememe" yi gösterdikleri görülmüştür (Kaya & Varol, 2004b, pp. 61-62). Eroğlu ve Odacı'nın araştırma sonucuna göre ergenlerde kendini sevme ve öz yeterlilik ile sosyal anksiyete arasında negatif yönde bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır (Eroğlu & Odacı, 2019, p. 111).

Yıldız'ın araştırma sonucuna göre çocuk ve ergenlerin korkularının toplumsal, ekonomik ve kültürel koşullara göre değişiklik arz ettiği ortaya çıkmıştır. Bu nedenle AIDS veya nefes alamamaktan korkma yerine terör, bombalı saldırı, darbe girişimi veya Suriye'de yaşanan savaş ve göç durumlarından etkilendikleri görülmüştür. Suriyeliler ile iletişim onların savaş ile ilgili deneyimlerinden etkilendiklerini göstermektedir (Serim-Yıldız, 2018, pp. 202-206). Günümüzde ise yaşanan pandemi sürecinin erinlik dönemindeki bireyleri etkilediği görülmektedir. Ocak 2020 yılında WHO tarafından uluslararası kamu sağlığı acil durumu olarak belirtilerek Covid 19 virüs salgını pandemi olarak ilan edilmiştir. Bu süreç içerisinde salgın nedeniyle ölümler, karantina süreçleri, okulların kapatılması gibi çeşitli problemler ve önlemler ortaya çıkmıştır. Bu durum uygulanan çeşitli izolasyon ve korunma tedbirlerinin insanlarda kaygı ve korku düzeyini arttırdığı rapor edilmiştir (Lee, 2020).

Korkulardan insanların kaçması mümkün değildir. Korku insana "sorumluluk" yüklediği gibi hayatın belli sınırlar dâhilinde yaşanmasına da etki etmektedir (Meltem, 2014, pp. 116-117). Korkular, zihnimizin ürettiği tehlikelere karşı bir savunma mekanizmasıdır. Bu nedenle olumsuz durumlara karşı edindiğimiz yargıyı unutmamıza engel olur. Korkunun kaynağı yargılarımız ve hayal dünyamızdır. Bu nedenle korku veya kaygıları somut bir şekilde ele almak ve olumlu düşünce telkinleri yapmak kişinin korkularını ortadan kaldırmaya da korkulara bilinçli yaklaşabilmeyi sağlayabilir (Wolf, 2006, pp. 43-88). Örneğin gelecek korkusu ile mücadele edebilmek için en iyi yöntemin onu kabul etmek olduğu ileri sürülmektedir (Jersild, 1983, p. 190).

Çocukların korku, üzüntü, sevinç gibi duygularını tanımaları ve hissetmeleri için onların duygularını yaşamalarına ve bunu adlandırmalarına yardımcı olmak gerekmektedir. Kendi yaşamlarına yön verebilmek adına kaygı bozukluklarından korunarak mutlu ve sağlıklı bireyler olmaları için duygularını tanıyıp sorunlarını çözebilme yetisine sahip olmaları sağlanmalıdır (Şahin, 2019, pp. 132-133). Ergenler ise yaşlarının gereği

olarak karşılarında çıkan görevleri tamamlayamadıkları için stres yaşayabilmektedirler. Bundan dolayı ergenlerde psikolojik problemler görülebilmektedir. Bu nedenle daha erken yaşlarda bireylere kaygıyla başa çıkma, problem çözme, zaman yönetimi gibi becerileri kazandırmak faydalı olacaktır (Dinçel, 2006b, p. 140).

Ayrıca erinlik döneminde akademik başarıyla ilgili korku ve kaygının ön planda olduğu görülmüştür. Bununla ilgili olarak kaygı ve korkunun azaltılmasında ailenin önemli bir etkisi söz konusudur. Soner'in araştırmasına göre ailedeki uyum ergenin özgüvenine ve başarısına olumlu yönde etki etmektedir (Soner, 1995, pp. 250-251). Ailedeki uyum ile birlikte erinlik dönemindeki öğrencilere gelecek ile ilgili kaygılarını azaltmaya yönelik düzenlenecek olan seminerler özellikle pandemi sürecinde faydalı olabilir (E. Öztürk, 2003, p. 198). Ayrıca çocukluk döneminden başlayarak bireylerin problem çözme becerileri, iletişim becerileri, stresle ve kaygıyla başa çıkma, zaman yönetimi gibi becerileri kazanmaları için çalışmalar yapılması etkili olabilir (Dinçel, 2006b, p. 140). Elmacı'nın ergenlik dönemindeki bireylerle ilgili yapmış olduğu çalışmada korku düzeyleri ile ilgili olarak bilişsel-davranışçı yaklaşıma dayalı grupla psikolojik danışmanın, ergenlerin korkularının azaltılmasında etkili olduğu ve bu etkinin belirli bir süre devam ettiği ortaya çıkmıştır (Elmacı, 2008, p. 130).

Katılımcılar çoğunlukla kulluk görevini yapamamak (8 kişi), dinden uzaklaşmak (6 kişi), günah işlemek (7 kişi) ve cehenneme gitmek (5 kişi) gibi durumların onları kaygılandırıldığını ifade etmişlerdir. "Korku ve kaygı duyduğunuz anlarda dini inancınızın nasıl bir etkisi oluyor?" sorusuna katılımcılar, kaygılarını kontrol etmek için olumlu düşünmeye (10 kişi) ve sakin kalmaya çalıştıklarını (7 kişi) ifade etmişlerdir. Katılımcılar korku ve kaygı duydukları anlarda dua ederek rahatladıklarını (17 kişi), Allah'a sığındıklarını (8 kişi), güven ve huzur duyduklarını (7 kişi) aktarmışlardır. Etkisi olmadığını aktaranlar olsa da (5 kişi) çoğunlukla dua edip Allah'a sığındıkları anlaşılmıştır. Çocuklar, inançları doğrultusunda Allah'a yaklaşmak ve O'na bağlanmak isteyebilirler (Yavuz, 1987, p. 251). Özellikle bireyler kendisini çaresiz hissettiği anlarda korunmak ve güvenli bir alana sığınmak için Allah'a yönelebilmektedirler.

Bulgular, yapılan farklı araştırma bulgularıyla örtüşmektedir. Şerefli'nin 30-40 yaşları arası katılımcılarla yapmış olduğu araştırmasında cehennem azabı ve Allah'a karşı sorumlulukları yerine getirememek gibi korkuların dindarlık düzeyi yükseldikçe arttığı görülmüştür. Bununla birlikte sıkıntılı zamanlarda duaya yöneldikleri ve bu şekilde beğenilmeme,

gelecek ile ilgili sorunlar, geçim gibi kaygıların azaldığı görülmüştür (Şerefli, 2008, pp. 138–140). Meltem'in Kur'an Kursu öğrencileriyle yapmış olduğu çalışmada dini bilgi arttıkça insanlara karşı güven duygusunun arttığı gözlemlenmiştir (Meltem, 2014, pp. 116–117). Gürsu'nun araştırmasında ise düşük düzeyde dindarlığın ergenlerde kaygı, olumsuz benlik algısı, depresyon, somatizasyon ve hostilitenin artışına neden olduğu; yüksek düzey dindarlığın ise bu olguları azalttığı görülmüştür (Gürsu, 2011, pp. 266–267).

Covid 19 ile ilgili yapılan araştırmalarda da dua etmenin bu problemle başa çıkmada ve kaygıyı azaltmada etkili olduğu anlaşılmıştır. Luchetti ve arkadaşlarının Brezilya'da yapmış oldukları çalışmada Covid 19 sürecinde dini ve manevi inançların düşük korku ve düşük üzüntü seviyesiyle ilişkili çıktığı görülmüştür (Lucchetti & and others, 2020, p. 1). Özcan'ın araştırma sonucuna göre Covid 19 pandemi sürecinde yaşanan kaygı düzeyleri, olumlu başa çıkma süreciyle negatif yönde ilişkili çıkmıştır. Özellikle dua etme, imtihan olduğunu düşünüp kendilerini teselli etme ve Allah'a yönelmenin etkili olduğu ortaya çıkmıştır (Özcan, 2020, p. 274). Gashi'nin çalışmasında ise özellikle duanın, imtihan düşüncesinin, teslimiyet algısının, sabrın ve umudun Covid 19 sürecinde başa çıkmada olumlu etkisi olduğu görülmüştür (Gashi, 2020, p. 110). Karanlı'nın araştırmasında da dini tutum ile Covid-19'a yakalanma korkusu arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada dini tutum düzeyi yüksek olan bireylerin salgından korunmak için tedbir almanın yanında daha fazla dua ettikleri, gelecekte daha fazla ümitli oldukları ve dinden daha fazla sosyal destek sağladıkları tespit edilmiştir (Karlı, 2020, p. 317).

Bireylerde dini duygular sevgi, korku, bağlanma, ümit ve merak şeklinde tezahür edebilmektedir. Özellikle korku ve sevginin birleşiminden oluşan hayranlık duygusu Allah inancı açısından tarif edilmektedir. Çocukların dini duygu ve düşünce gelişiminde kendilerine özgü özellikler olabilmektedir (Mehmedoğlu, 1998, pp. 110–115). Yıldız'ın araştırma sonucuna göre Allah ve cehennem korkusu gibi din ile ilgili korkuların hâlâ yüksek olduğu gözlemlenmiştir (Serim-Yıldız, 2018, pp. 202–206). Bununla birlikte araştırma bulgularında da görüldüğü üzere din ile ilgili korku ve kaygılar olabildiği gibi korku ve kaygıların giderilmesinde dini inancın etkin bir rolü de olabilmektedir.

Araştırmada öznel dindarlık ile kaygı arasında negatif bir ilişki çıkmış olması dindarlığın kaygının azalmasında olumlu yönde etki ettiğine işaret etmektedir. Buna göre doğru bir dini bilgi, bireylerin kaygı ve korku gibi

duygularla baş etmelerinde destekleyici olabilir. Albayrak'ın araştırma sonucuna göre baskı ve korkuya dayalı otoriter din eğitimi alan ergenlerdeki bu durumun dini inanca olumsuz bir şekilde yansıdığı; sevgi temelli eğitimin ise dini inanca olumlu yönde etki ettiği rapor edilmektedir (Albayrak, 1995, pp. 142-143).

Sonuç

Çalışmamızda ön ergenlik olarak adlandırılan erinlik dönemi, bu dönemde var olabilen korkular, kaygılar ve bunların din ile ilişkisi teorik ve empririk açıdan incelenmeye çalışılmıştır. Araştırmamızda nicel yöntem ile korku ve kaygının demografik özelliklere ve dindarlık algısına etkileri araştırılmış; nitel araştırmada daha çok korku ve kaygı ile dinin rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde erinlik dönemindeki bireylerin kaygı ve korkuları rapor edilerek din ile ilgili algıları belirlenmiştir.

Araştırma sonucunda demografik özelliklerin korku ve anksiyete düzeyinde etkili olduğu görülmüştür. Kızlarda erkeklere oranla anksiyete ve korku düzeyi daha yüksek çıkmıştır. Sosyo ekonomik durumu düşük olanların, yaş ve sınıf düzeyi bakımından daha küçük olanların korku ortalamaları yüksek çıkmıştır. İmam hatip orta okulunda okuyanların anksiyete düzeyi daha yüksek iken kendisini dindar olarak görmeyen veya kararsız olanların anksiyete düzeyi daha yüksek çıkmıştır. Katılımcılar çoğunlukla kendisini dindar olarak nitelendirmiş; Allah'ın affeden ve merhamet eden yönü ağırlıklı olarak belirtilmiştir. Sık sık dua ettiklerini belirten katılımcıların dualarında ağırlıklı olarak sağlıklı olmak, Covid 19'un bitmesi, LGS'den ve okul sınavlarından başarılı olmak gibi istekler yer almıştır.

Nitel araştırma verilerinde erinlik dönemindeki bireylerin çeşitli korku ve kaygıları olduğu; özellikle sorumlulukları, sevdikleri ve gelecek ile ilgili kaygılarının olduğu görülmüştür. Dini inançlarla ilgili korku ve kaygılarının çoğunlukla olmadığını belirtse de Allah, kulluk görevini yapamamak, dinden uzaklaşmak/çıkma, günah işlemek ve cehenneme gitmek gibi korku ve kaygıların olduğu anlaşılmıştır. Allah'ın yaratıcılık ve yücelik yönünün ön planda olduğu; korkulan ve rızasını alamamaktan kaygı duydukları varlık olduğu yorumlardan anlaşılmıştır. Bireylerin korku ve kaygılarının pandemi süreci veya sınav türleri gibi yaşadıkları döneme göre şekillendiği tespit edilmiştir. Katılımcılar, korku ve kaygılarından uzaklaşmak için dua etmekle birlikte hobilere yönelme, olumlu düşünmeye çalışma gibi çeşitli yollara başvurdukları ortaya çıkmıştır. Dindarlığın kaygıyı azaltmada etkili olduğu gibi dua etme, Allah'a sığınmanın korku ve

kaygılardan arınmada etkili olduğu görülmüştür. Buna göre bu araştırma sonucunda korku ve kaygının azaltılmasında dinin önemli bir fonksiyon icra ettiği anlaşılmıştır.

Araştırma, anket yapılan 371 kişi ve görüşme yapılan 50 kişi ile sınırlıdır. Dolayısıyla araştırma sonuçlarının genellemesi yapılırken bu örneklem grubu göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca araştırmada, korku, kaygı ve din ilişkisi ile ilgili bulgular, uygulanan ölçme araçlarının kapasiteleri ile sınırlıdır. Konuyla ilgili olarak uygulamalı araştırmalar yapılması alana katkı sağlayacaktır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Yalova Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 11.03.2021 tarihli ve 2021/23 numaralı kararı ile alınmıştır.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ABDEL-KHALEK, A. M., NUÑO, L., GÓMEZ-BENITO, J., & LESTER, D. (2019). *The Relationship Between Religiosity and Anxiety: A Meta-analysis*. 58(5), 1847–1856.
- ALBAYRAK, A. (1995). *Ergenlerin Dinî Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- ARI, harun. (2013). *Son Çocukluk Dönemi Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motiflerinin Etkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- ARICI, A. (2005). *Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi.

- AYDIN, P. Ç. (2017). Kaygı ve Endişe. *Türkiye Klinikleri*, 10(4), 228–236.
- AYTEN, A., GÖCEN, G., SEVİNÇ, K., & ÖZTÜRK, E. E. (2012). Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 12(2), 45–79.
- BAŞOĞLU, S. T. (2007). *Sınav Kaygısı ile Özgüven Arasındaki İlişkinin Erinlik Döneminde İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Maltepe Üniversitesi.
- BAYNAL, F. (2018). Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi. *Bilimname*, 2018(35), 253–282. <https://doi.org/10.28949/bilimname.396376>
- CRESWELL, J. W., & Plano Clark, V. L. (2015). Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi. *Anı Yayınları*.
- DİNÇEL, E. (2006a). *Ergenlik Dönemi Gelişimsel Ödevleri ve Psikolojik Problemler* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- DİNÇEL, E. (2006b). *Ergenlik Dönemi Gelişimsel Ödevleri ve Psikolojik Problemler* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- DURDU, M. (2013). *Duyuşsal Davranış Eğitimi Programının Erinlik Dönemi Çocuklarının Sosyal Beceri Düzeylerine Etkisi* [Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- ELMACI, F. (2008). *Bilişsel—Davranışçı Yaklaşımına Dayalı Grupla Psikolojik Danışmanın Ergenlerin Korkuları Üzerindeki Etkisi* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- EROĞLU, K., & ODACI, H. (2019). Ortaokul Yedinci ve Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Sosyal Anksiyete Düzeyleri ile Benlik Saygıları, Anne-Baba Tutumları, Mükemmeliyetçilik Özellikleri Arasındaki İlişki. *Türk J Child Adolesc Ment Health*, 26(3), 108–115.
- FREUD, S. (2014). *Totem ve Tabu*. Kabcacı Yayınları.
- GASHİ, F. (2016). Din ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(2), 1–29.
- GASHİ, F. (2020). Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini başa Çıkmanın Etkisi. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 511–535.
- GÖCEN, G. (2011). Türkiye’de Din Psikolojisi Çalışmalarında Dindarlık ve Kaygı ilişkisi. *EKEV Akademi Dergisi*, 15(46), 1–16.

- GÜRSU, O. (2011). *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* [Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- HALICI KURTULAN, M., & KARAIRMAK, Ö. (2016). Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi. *Spiritual Psychology and Counseling*, 1(2), 163–187.
- HÖKELEKLİ, H. (1991). Ölümle İlgili Tutumlar ve Dini Davranış. *İslami Araştırmalar*, 5(2), 83–92.
- IŞIK, Y. (2019). *Ergenlerde Psikolojik Sağlamlığın Sosyal Dışlanma, Sosyal Kaygı, Cinsiyet ve Sınıf Düzeyi Açısından İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- JERSILD, A. T. (1983). *Gençlik Psikolojisi*. Eko Matbaası.
- JUNG, C. G. (2017). *Dört Arketip*. Metis yayınları.
- KARSLI, N. (2018). *Mutluluk ve Dindarlık*. Kimlik Yayınları.
- KARSLI, N. (2019). Gençlerde Sınav Kaygısı, Dindarlık ve Dua İlişkisi. *Dergiabant*, 7(13), 190–219.
- KARSLI, N. (2020). Covid 19 Algısı, Sağlık Bilişleri ve Dindarlık. In *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. Çamlıca Yayınları.
- KARTOPU, S. (2012). Lise Öğrenci Ve Öğretmenlerinin Durumluk Ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kahramanmaraş Örneği). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 147–170.
- KARTOPU, S. (2013). Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi (Kahramanmaraş Örneği). *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 238–260.
- KAYA, M., & VAROL, K. (2004). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumlüksürekli Kaygı Düzeyleri Ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(17), 31–63.
- KILIÇ, P. (2019). *Ergenlerde Beden İmgesi ile Psikolojik Sağlamlık ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişki* [Yüksek Lisans Tezi]. Yıldız Teknik Üniversitesi.
- KOÇ, M. (2014). Dinsel Yönelim Kaygıyı Nasıl Etkiler? Almanyalı Müslüman Türk Göçmenler Üzerine Bir Alan Araştırması. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 29, 39–72.
- KÖKNEL, Ö. (1990). *Korkular*. Altın Kitaplar Yayınevi.
- KULAKSIZOĞLU, A. (2005). *Ergenlik Psikolojisi*. Remzi Kitabevi.

- LA GRECA, A. M., & LOPEZ, N. (1998). Social Anxiety Among Adolescents: Linkages With Peer Relations and Friendships. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 26(2), 83–94.
- LEAHY, R. L., & HOLLAND, S. J. (2009). *Leahy, R., ve Holland, S. (2009). Depresyon ve Kaygı Bozukluğu Tedavi Planları ve Girişimleri*. HYB Yayınları.
- LEE, S. A. (2020). Koronafobi Ölçümü: Koronavirüs Anksiyete Ölçeği'nin Psikolojik Temeli. *Dusunen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences*, 33, 107–108.
- LUCCHETTI, G., & and others. (2020). Spirituality, Religiosity and the Mental Health Consequences of Social Isolation During Covid-19 Pandemic. *The International Journal of Social Psychiatry*, 1–8.
- MEHMEDOĞLU, Y. (1998). Bir Eğitim Sorunu Olarak Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi. In *Çocukluk Gelişim ve Eğitimi*. Ensar Neşriyat.
- OLUĞ, F. (2011). *Erinlik Dönemindeki Öğrencilerde Dini Tutum ve Davranışlar (Sakarya Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- ÖZCAN, Z. (2020). Yükleme, Kaygı ve Başaçıkma Bağlamında COVID 19 Salgınına Dini Bakış. In *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı* (pp. 255–283). Çamlıca Yayınları.
- ÖZTÜRK, E. (2003). *11-14 Yaş Arası Ergenlerin Problem Alanlarına Yönelik Grup Rehberliği ile Çözüm Önerisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- ÖZTÜRK, Z. A. (2007). *İlköğretim Öğrencilerinde (4., 5., 6., 7. Ve 8. Sınıflar) Dindarlık ile Kaygı Arasındaki İlişki* [Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi.
- PULAT, N. (2011). *Ebeveynlerin Uyguladığı Psikolojik Kontrolün Ergenlerin Depresyon, Kaygı ve Öfke Belirtileri Üzerindeki Etkisi: Mükemmeliyetçiliğin Aracı Rolü* [Yüksek Lisans Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- ŞAHİN, M. (2019). Korku, Kaygı Ve Kaygı (Anksiyete) Bozuklukları. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6(10), 117–135.
- SCHULTZ, W. (1991b). Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu. In *Korku ve Kaygı*. Metis yayınları.
- SELÇUK, M. (1990). *Çocuğun Gelişiminde Dinî Motifler*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ŞEREFİLİ, İ. (2008). *30–40 Yaşlar Arası Kişilerde İnanç-Korku İlişkisi (Sakarya*
-

Örneği) [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.

- SERİM-YILDIZ, B. (2018). *Çocuk ve Ergenlerin Korkuları ve Bireysel Özellikler ve Çevresel Etmenlerle İlişkisi: Enlemesine Ardışık Bir Çalışma* [Doktora Tezi]. Ortadoğu Teknik Üniversitesi.
- SHIAH et al. (2015). Religion and Health: Anxiety, Religiosity, Meaning of Life and Mental Health. *J Relig Health*, 54, 35–45.
- ŞİMŞEK, H., & YILDIRIM, A. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Teknikleri*. Seçkin Yayıncılık.
- SMITH, J. J. (1979b). Çocukta Dinsel Gelişim. In *Çocuk Psikolojisi*. İbrahim N. Özgür Yayınları.
- SMITH, P. K. (2017). *Ergenlik*. İş Bankası Yayınları.
- SONER, O. (1995). *Aile Uyumu, Öğrenci Özgüveni ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkiler* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- STEWART et al. (2019). Review of the Effect of Religion on Anxiety. *Int J Depress Anxiety*, 2(2), 1–5.
- TOKTAMIŞ, A. (2008). *Erinlik Dönemi Öğrencilerin Ebeveyn Tutumları İle Sosyal Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Yeditepe Üniversitesi.
- TURAN, Y. (2018). Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 395–434.
- TURAN, Y., & İyibilgin, O. (2018). Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Kur'an'a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örnekleme). *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 409–420.
- TÜRK, N. (2019). Kur'an Işığında Korku ve Etkileri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(19), 140–157.
- TWENGE, J. M. (2013). *Ben Nesli* (6th ed.). Kaknüs Yayınları.
- UYSAL, S. (2019). Psychological Effects of Islamophobia on Hijab Ban Victims in Turkey in The Context of February, 28 Hijab Ban Process and Religious Coping. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5(2), 281–314. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2019.5.2.03>
- UYSAL, V., & TURAN, Y. (2019). Üniversite Öğrencilerinde Sürekli Kaygı, Dindarlık ve Saldırganlık Eğilimleri Arasındaki İlişkiler. *Bilimname*, 2019(40), 67–104. <https://doi.org/10.28949/bilimname.577468>

- Van STARRENBURG, M. & Vd. (2013). Effectiveness And Underlying Mechanisms Of A Group-Based Cognitive Behavioural Therapy-Based Indicative Prevention Program For Children With Elevated Anxiety Levels. *BMC Psychiatry*, 13, 183–190.
- WOLF, D. (2006). *Korkular*. Gendaş Kültür Yayınları.
- WOLMAN, B. B. (1998). *Adolescence*. Greenwood Press.
- YAPICI, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*. Karahan Yayınları.
- YAVUZ, K. (1987). *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- YAVUZER, H. (1998b). *Çocuk Psikolojisi*. Remzi Kitabevi.
- YILDIRIM, E. T. (2020). İslam Felsefesinde İbadetler Ekseninde Dindarlık. *Darulfunun İlahiyat*, 31(2), 355–378.
- YILDIRIM, S. (2018). *13-18 Yaşlar Arası Meslek Liseli Ergenlerde Tanrı Algısı Üzerine Bir Araştırma [Yüksek Lisans Tezi]*. Süleyman Demirel Üniversitesi.
- YILDIZ, B. S. (2018). *Fears Of Children And Adolescents And Their Relation To Individual Characteristics And Contextual Factors: A Cross-Sequential Study [Doktora Tezi]*. ODTÜ.
- YILDIZ, M. (2007). *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.



A RESEARCH ON THE RELATIONSHIP BETWEEN FEAR, ANXIETY AND RELIGION IN THE PUBERTY PERIOD (FIRST ADOLESCENCE)

 Fatma BAYNAL^a

Extended Abstract

The period of pre-adolescence, called the era of Puberty, is a period of rapid change in the lives of individuals in biological and psychological terms. In this period, approaches to religious phenomena could be different. In addition, the individual's view of life is changing; it creates new fears and concerns against its changing body and social position. When there is a particular object in fears, concerns are generally objectively free. Fear and anxiety are feelings that exist in people's jokes and protect them from various dangers or negatives. These feelings increase with the mental development process and different fears and anxieties emerge with the first adolescence period. This study aims to examine the relations between the fear and anxiety and religion that were enduring the period of plumbing. The purpose of the study was to study literature on the general characteristics of the period of puberty, fear and anxiety, and approaches to religion. Structured interview questions were used in the research carried out in the hybrid pattern. As quantitative data collection tools, a personal information form has been created, including child anxiety sensitivity, fear scanning scale, and the question of subjective religiosity. The survey included 388 people between the ages of 10-15 and was removed from the dataset because 17 people were outside the age limit. The interview was attended by 20 boys, 30 girls and up to 12-13 years of age (52%). The survey found that there were 195 people (M=12,49) in the range of 12-13 again, with an average age of 220 girls and 151 men. Our research found that the CMO value was 0,87 and that the research was sufficient in terms of sampling. The anxiety scale Cronbach alpha has been determined to be 0,96. The KMO value on the horror scale is 0,93; the Cronbach alpha value

^a Dr. Öğr. Üyesi, Yalova University, fatmayogurtcu@gmail.com

is 0,81. Our dataset consists of 371 people surveyed, 50 people interviewing, and 421 people in total. In this study, the period of puberty is that individuals have objects, visions, religious facts and social problems, The research found that demographic features have an impact on fear and anxiety. It has been determined that individuals have fears and concerns about academic achievements and the future. It has been seen that individuals have developed coping styles for fear and anxiety, including religious subjects such as prayer, asylum in Allah, trust, and so on. As a result of the study, girls have a higher level of anxiety and fear averages than men. Imam Hatip Secondary School's students high anxiety compared to those who read in middle school, while those with low income had high rates of fear. The average of the people who read in class 6. have a higher average of fear than who read in the 8. And younger ones have a higher average of fear. The participants often described themselves as religious; Allah's forgiveness and compassion is predominantly stated. Participants who expressed their prayers frequently included requests to be predominantly healthy, ending Covid 19, being successful in LGS and school exams. Qualitative research data showed that individuals in the period of quenched have various fears and concerns; especially their responsibilities, loved ones and concerns about the future. Although they say that fear and anxiety about religious beliefs are not often present, it has been understood that there are fears and concerns such as not being able to do the task of being a servant for Allah, getting away from religion, committing sin and going to hell. it was understood that Allah's creative and sublime direction was at the forefront; that there was a presence that was feared and feared not to get his consent. as a result of quantitative research in this study, the mercy and forgiveness of Allah were at the forefront, while the fear of Allah, His glory and creativity were higher in qualitative research. It has been determined that their fear and anxiety is shaped according to their period of life, such as the Covid 19 pandemic process or exam types. While the participants prayed to get away from fear and anxiety, it was revealed that they had taken various ways to think positive, hobbies. It was seen that prayer, asylum in Allah, has been effective in purifying fear and anxiety, as religious has been effective in reducing anxiety. The results showed that the participants have applied positive coping and positive religious submissions to avoid fear and anxiety. According to this research, it was understood that religion performed an important function in reducing fear and anxiety. Practical research on the subject will contribute to the field.

Keywords: Psychology of religion, puberty, religion, fear, anxiety, covid 19.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Yalova University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 3.11.2021 and numbered 2021/23.

2. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.


3. Competing interests:

The author declares no competing interests.



RÜYA FORMUNDAKİ İSTİHARE YAŞANTISININ DİN PSİKOLOJİSİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ*

 Hafsa HAFIZ^a

 Gülüşan GÖCEN^b

Öz

Bu makalenin amacı, istiharenin bu tecrübeyi yaşayanlar için ne anlama geldiğini açıklamak ve bu tecrübenin onların dinî ve psikolojik yaşamlarına olan etkilerini tespit etmektir. Bu sebeple istiharenin dinî tecrübe, psikolojik iyi oluş, dinî başa çıkma ve Allah tasavvuru ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu bağlamda istiharenin pratik hayat üzerindeki etkileri incelenmiştir. Durum deseninde hazırlanmış olan bu nitel saha araştırma içerisinde, ölçüt ve kartopu örnekleme ile seçilmiş, 21-68 yaş aralığında (ort. 44,5), 16'sı kadın, 4'ü erkek toplam 20 kişi ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Çalışmada, 18 yaşından büyük, birden fazla kez istihare tecrübesi yaşamış, istihareye bir yaşam biçimi olarak hayatlarında yer açan Müslüman kişiler tercih edilmiştir. Betimsel analiz kullanılan araştırmada bulgular iki üst tema ve altı alt tema halinde sunulmuştur. Buradan elde edilen bulgulara göre, birçok uygulama biçimi olan istiharenin daha çok rüya yoluyla Allah'tan işaret beklemek şeklinde deneyimlendiği görülmekle birlikte istihare yaşantısının en önemli unsurunun dua etme yoluyla Allah'a sığınmak olduğu belirlenmiştir. İstiharenin (i) kişileri derinden etkileyen bir dinî tecrübe olarak yaşandığı, (ii) psikolojik iyi oluş ve (iii) dinî başa çıkma ile olumlu ilişki içerisinde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, (v) Olumlu Allah Tasavvuru olan kişilerin, istihareye yöneldiği ve istiharenin, bu tasavvuru daha da güçlendirdiği ve (vi) tevekkül teslimiyet veya kabullenme ve kader yaklaşımları üzerinde etkili olduğu saptanmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Rüya, İstihare, Dinî Tecrübe, Dinî Başa Çıkma, Allah Tasavvuru, Psikolojik İyi Oluş.



A RESEARCH ON THE LIFE OF ISTIKHARA AS THE FORM OF DREAM IN THE CONTEXT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

* Bu çalışma, ilk yazarın "Din Psikolojisi Bağlamında Rüya ve İstihare Yaşantısı Üzerine Nitel Bir Araştırma" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

^a Uzman, İstanbul Üniversitesi, hafsatosunhafiz@gmail.com

^b Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, gulusan.gocen@istanbul.edu.tr

The purpose of this article is to explain what *istikhara* means for those who experience it and to determine the effects of this experience on their religious and psychological lives. In this regard the relationship of *istikhara* with religious experience, psychological well-being, religious coping and the imagination of God is discussed. In this context, the effects of *istikhara* on practical life have been examined. In a qualitative field study prepared in the case design, semi-structured interviews were made with a total of 20 people, 16 females and 4 males, between the ages of 21-68 (mean 44.5) selected by criteria and snowball sampling. Muslim individuals over the age of 18, who have experienced through *istikhara* more than once, and who have placed it in their lives as a way of life, were preferred. In the research using descriptive analysis, the findings were presented in two meta-themes and six sub-themes. According to the findings obtained here, although it is seen that *istikhara*, which has many forms of practice, is experienced as waiting for a sign from Allah through dreams, it has been determined that the most important element of *istikhara* experience is taking refuge in Allah through prayer. It has been found that *istikhara* (i) emerges as a religious experience that deeply affects people, (ii) has a positive relationship with psychological well-being and religious coping. In addition, it has been determined that (iii) people with a positive imagination of Allah tend towards *istikhara* and that it further strengthens this imagination and (iv) has an effect on their approaches of tawakkul, acquiescency, acceptance, and destiny.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Birçok ilmin konusu olan rüya, hayatın uykuda devam eden diğer yüzüdür. Bu nedenle uyanıklıktaki yaşamın kapsamına giren her duygu, düşünce ve davranış gibi uykudaki hayat da üzerinde konuşulmaya ve etkileri incelenmeye değerdir. Kişilerin zor ve kararsız kaldıkları durumlarda yön tayin etmek için Allah'tan bir işaret beklemesi şeklinde tanımlanabilen istiharenin; kişilere rehberlik eden yardımcı bir uygulama olduğu söylenebilir. İslam dininin ilk kaynaklarına göre, Hz. Peygamber tarafından bir işe başlarken Allah'tan hayr dilemek için edilen bir dua olarak tavsiye edilen istiharenin, karar vermekte zorlanılan bazı durumlarda rüya yoluyla işaret beklemek biçiminde değiştiği görülmektedir. Bu çalışmada, yaygın olarak uygulanması sebebiyle istiharenin rüya formundaki biçimi araştırılmış, fakat bunun yanı sıra istiharenin kararsız kalınan ve zor zamanlarda başvurulmuş bir dua şekli olması, konunun din psikolojisi açısından çalışılmaya değer olduğunu göstermiştir.

Sözlükte “hayr” kökünden türeyen ve iyiliği istemek (Atay ve Atay, 1964: 506) anlamına gelen “istihare”, girişilecek bir işin hayırlı olup olmadığını rüyada haber almak için abdest sonrası dua okuyarak uyumak (TDK, 2005: 988), gaybı bilen Allah’a danışarak O’ndan yol göstermesini talep etmek olarak tanımlanmaktadır (Aydar, 2009: 9). İstihare, dinî açıdan sıkıntı oluşturmayacak bir iş hakkında kararsız kalındığında, iki rekat namaz kılıp dua ettikten sonra, rüyada manevi bir işaret beklemek olarak da tarif edilmektedir (Serinsu, 2009: 181).

İslam kaynaklarına göre istihare, Hz. Peygamber tarafından sadece namaz ve dua biçiminde tavsiye edilmektedir. “Her hâcetiniz hakkında hayr dileyiniz, nalinizin tasması koptuğunda bile” (Miras, 1978: 136) sözüyle çevresindekilere bir işe başlayacakları zaman istihare duası okumalarını öğütleyen Hz. Peygamber, arkasından iki rekat namaz kılıp başlayacakları iş için Allah’tan hayr dileyerek dua etmelerini telkin etmiştir (Hatipoğlu, 1983: 178). Tasavvuf literatürüne bakıldığında da, istiharenin Hz. Peygamberin öğütlediği şekilde ele alındığı görülür. Örneğin İbn Arabi (2006: 276), istiharenin Hz. Peygamberin ifade ettiği üslupla, girişilecek her türlü işte bir tevekkül biçimi olarak uygulanması gerektiğini dile getirir.

Hz. Peygamber’den sonra istiharenin, zamanla farklı uygulama biçimleri ortaya çıkmıştır. Fakat literatürde -incelenen kaynaklar çerçevesinde- bu değişimin ne zaman ve hangi sebeplerle gerçekleştiğine dair sarıh bir bilgiye ulaşılamamıştır. Dua ve rüya formatı dışında bilinen diğer istihare formlarının; Kur’an’dan bir sayfa açıp belli bir düzende veya rastgele açılan sayfadaki ilk ayetin manasının hayr veya şer olarak yorumlanması biçiminde uygulanan “Kur’an İstiharesi” ve bazı isim ve kelimeler zikredilerek tespih tanelerini sayarak gerçekleştirilen “Tesbih İstiharesi” (Elaltuntaş, 2014: 152) olduğu görülmektedir. Ancak zamanla yaygın biçimde rüyadan işaret beklemek formuna dönüştüğü gözlemlenen istihare, genel olarak İslam Hukuku’nda rüyada görülen renge göre yorumlanmakta (Bilmen, 1997: 208), beyaz ve yeşil görmek, hayra; kırmızı veya siyah görmek ise şerre işaret etmektedir (Paçacı, 2016: 119). Geleneksel istihare uygulamalarında kişilerin, evlilik, seyahat veya ticaret gibi konularda kendisi ve başkası için istihare uygulamak şeklinde iki yol izlediği bilinmektedir (İmamoğlu, 2004: 53-54).

Rüya ise Arapça “ra-e-ye” kökünden gelen uykuda bir şeyler görmek (İbn Manzur, 1994: 297), Güncel TDK Sözlüğü’nde (2021) düş, hayâl, gerçekleşmesi imkânsız durum; gerçekleşmesi beklenen, istenen şey ve umut gibi birkaç anlama gelmektedir. Rüya; insanın gündelik, zihinsel ve

ruhsal yaşamına uyku esnasında devam ettiği, imgesel tezahürlerden oluşan bir yaşantı; diğer bir ifadeyle hayatın uykudaki devamıdır (Jung, 2015: 35; Kara 2015:2; Hafız, 2020: 7). Ayrıca rüya, insanın iç ve dış dünyasının tesiriyle uyku sırasında deneyimlediği bu imgelerin uyanıklıkta hatırlanmasıdır (Çetin, 2015: 19). Rüya görmediğini söyleyen bir kişinin ya rüyasını hatırlamadığı ya da buna ilişkin bir rahatsızlık yaşadığı düşünülmektedir (İmamoğlu, 2004: 57). Tüm kültür, gelenek ve toplumlarda insanın kendisini tanıması için önemli bir bilgi ve ilham kaynağı olarak görülen rüya, her dönem insanı için ilgi çekici olmuştur. Bu noktada, modern psikolojinin de geleneksel rüya anlayışlarına yönelik eleştirel yaklaşımları söz konusudur. Bunlar arasında, bilincin derinlikleriyle açıklama (Freud, 1996; Jung, 2015; Fromm, 2015) ve fenomenolojik yaklaşım (Kara, 2017; Yalom, 2017) iki ayrı kutupta öne çıkan açıklama biçimleridir.

Freud, sözü edilen yeni rüya anlayışlarının öncüsü konumunda yerini almaktadır. *Düşlerin Yorumu* (1996) çalışması ile Freud, kendisinden sonra gelen birçok meslektaşısı için yol gösterici olmuştur. Freud (2018a: 116) rüya ile uğraşmanın mistisizmin işi olduğu ve bilimsellikte çeliştiği eleştirilerine karşı koyarak, hastalarının rüyaları üzerinde durmuş, psikanaliz kuram çerçevesinde onları tedavi etmenin yollarını aramıştır. Ona göre (1996: 69) rüyalar geçmişte yaşanan hadiselerin bilinçdışına itilmiş formlarıdır. Bu, bazen çocukluk ve gençlik yıllarında, bazen de yakın zamanda yaşananlarla ilgilidir. Bununla birlikte Freud (1996: 126) rüyanın önemli bir işleve sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre (2018b: 99-110) insanın bastırılmış istek ve arzularının tatmininde önemli bir rol oynayan rüya aynı zamanda uykunun da devamlılığını sağlamaktadır. Ancak rüya yorumlarının önemli bir kısmında cinsel öğelerle (Freud, 2018b: 67) ilişki kuran Freud'un bu anlamda indirgemeci bir bakışa sahip olduğu söylenebilir. Öte yandan Freud'un rüya yaklaşımını eleştiren Jung (2015: 35), rüyanın bilinçle ilişkisine değinmekle birlikte o da (2015: 131) rüyaları ağırlıklı olarak mitolojik öğelerle açıklayarak meselenin odağını bilinçdışına taşımaktadır.

Rüyayı bilincin farklı katmanları doğrultusunda açıklayan anlayış, bilinçle bağına tamamen koparmamış olsa da bilinçdışının derinlerinde boğulma ve bu yönüyle meseleyi tek boyuta indirgeme tehlikesi oluşturabilir (bkz. Hafız, 2020). Fenomenolojik yaklaşım ise her şeyi bilinç odaklı açıklamaktadır. Örneğin Yalom (2017: 250) benlik ve yaşamın en iyi rüyalardan öğrenildiğini, bilinçdışının rüya analizlerinde bir anlamı olmadığını söylemektedir. Rüya konusunu inceleyen transpersonel psikoloji ise kendinden önceki bu anlayışları tamamen yok saymamış ancak farklı bir perspektif geliştirmiştir. Örneğin Merter'in (2014: 616) rüyanın bilinç, alt

bilinçdışı ve üst bilinçdışı olmak üzere üç varoluş alanına ışık tuttuğunu söyleyerek, onun rüyayı maddi ve manevi yaşam arasında bir köprü olarak gördüğü söylenebilir. Tüm bu anlayışlar ışığında rüya yaşantısının, hayatın uyanıklık evresi gibi çok katmanlı ve girift bir yapıya sahip olduğunu söylemek gerekir. Buradan hareketle kişilerin istihare namazı ve duası sonrasında Allah'tan somut bir işaret almayı beklemeleri; istiharenin, gelenekte rüyaya evrilmesinde önemli bir dinamik olarak görülebilir.

Rüya formundaki istiharenin yaygın olarak uygulanması din psikolojisinin rüyaya dair ilgisini istihareye yöneltmiştir. Din psikolojisi literatürüne bakıldığında, rüya konusunun metafizik öğelerin yardımıyla işlendiği görülmektedir. Örneğin Jung (2015), kişinin bireyleşebilmesi için kolektif bilinçdışında bulunan arketiplerin bilinç düzeyine yükselebilmesinde en uygun yolun rüyalar olduğunu söyleyerek; rüyaları kişinin kendini bulabilmesi ve tamamlayabilmesi için sezgisel bir destek olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte Fromm (2015: 20), rüyaları içerik ve biçim açısından mitlere benzetmektedir. Entelektüel olarak tanımlanabilecek zihni aydın olan kişiler dahi uyku esnasında mit benzeri eserler yaratır ve Fromm'a göre mitler, her zihin seviyesindeki insan için bugünkü düşünce şemasında yerini almıştır. Transpersonel psikolojinin rüya yaklaşımında ise rüyalar ruha açılan pencerelerdir (Frager, 2003:138). Bu anlayışta bilinçüstü kavramı devreye girer ve uyku esnasında kişi bilinçaltı etkilerin dışında bilinçüstüne de bir yolculuk halindedir Bu da üst alemde kişiye rahmani haller yaşatır (Merter, 2014: 617). Sözü edilen bu rüya görüşleri göz önüne alındığında rüyanın, metafizik bir boyutunun da olduğu söylenebilir.

İlahiyat akademiasında rüya ve istihare konusu daha çok temel İslami İlimler alanında çalışılmış ve istiharenin kişilerin hayatlarına ilişkin işlevselliği meselesi göz ardı edilmiştir. Bu itibarla alanyazında konuya ilişkin din psikolojisi bağlamında derinlemesine bir değerlendirme ihtiyacı doğmuştur. Günlük yaşam içinde kişinin hayatına dair herhangi bir durum hakkında karar verme ve bunu uygulama sürecinde istihare bir başa çıkma modeline dönüşebilmekte ya da daha da derinleşerek bir dinî tecrübe olarak yaşanabilmektedir. Ayrıca din psikolojisi açısından ele alındığında istihare kişinin Allah'la olan ilişkisine de olumlu ya da olumsuz etki edebilmekte, bir yaşam deneyimi olarak kişinin iyi oluşuyla da etkileşim içinde olabilmektedir. Buradan hareketle, istiharenin (i) kişiler için anlamının ne olduğu, (ii) onların dinî ve psikolojik durumlarını nasıl etkilediği, (iii) kişiler için dinî bir tecrübe ise onlara ne anlam ifade ettiği, (iv) dinî başa çıkma olarak nasıl bir rolü olduğu, (v) istihare ile kader anlayışları ve (vi) istihare

ile Allah tasavvuru arasında nasıl bir ilişki olduğu bu araştırmanın temel sorularıdır.

A. Yöntem

Bu çalışmada istiharenin bu tecrübeyi yaşayan kişiler için ne anlama geldiğini, onların psikolojik durumlarına ve dinî hayatlarına olan etkilerini derinlikli bir yaklaşımla anlamak ve açıklamak için nitel araştırma yöntemi uygulanmış, araştırma deseni olarak durum çalışması modeli kullanılmıştır. Yıldırım ve Şimşek'e göre (2016: 73) bir kurum, kişi, grup veya ortama dair durumun detaylı şekilde araştırılması olan durum çalışmasında, kişiler, olaylar ve süreçler bütüncül bir yaklaşımla incelenerek, bunların durumu nasıl etkilediklerine ve durumdan nasıl etkilendiklerine odaklanılır. Bu çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme modeli tercih edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme; araştırmacının görüşmeye çok az müdahale ettiği, görüşmenin seyrini daha çok katılımcının yürüttüğü ve konuşma konusunun derinine inme imkanı veren bir yöntemdir (Arkonaç, 2017: 64).

1. Çalışma Grubu

Araştırmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden, ölçüt örnekleme, kartopu ve zincir örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bir nitel çalışmada, araştırmacı, araştırmanın problemini ve sorularını iyi biçimde anlamak için katılımcıları amaca yönelik seçmelidir (Creswell, 2017: 189). Ölçüt örnekleme, araştırma grubu için önceden belirlenmiş ölçütlerin araştırmacı tarafından oluşturulması ve bu ölçütleri karşılayan durumların çalışılmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 122). Bu nedenle çalışmanın katılımcıları 18 yaşından büyük, birden fazla istihare tecrübesi yaşayan ve İslam dinine müntesip kişiler olarak seçilmiştir. Ayrıca istihareye hem kendisi hem diğer kişiler için yönelen kişiler de çalışmaya dahil edilmiştir. Araştırmanın katılımcıları 44,5 yaş ortalamasında; 21-45 yaş arası 14, 46-68 arası ise 6 kişidir. 16'si kadın ve 4'ü erkek olmak üzere 20 kişidir. Katılımcıların 2'si öğrenci, 5'i eğitimci, 3'ü emekli memur ve öğretmen, 2'si din psikolojisi uzmanı, 3'ü ev hanımı, 1'i iş adamı, 1'i finans ve mali işler müdürü, 1'i ziraat teknikeri, 1'i el sanatları uygulayıcısı, 1'i ise sahaf/kitapçıdır. Görüşme gerçekleştirilen katılımcıların 1'i İzmir'de, 1'i Van'da, 1'i Kocaeli'de, 1'i Uşak'ta, 1'i Belçika'da, geri kalan tüm katılımcılar İstanbul'da ikamet etmektedir. Katılımcıların 9'u evli, 7'si bekâr, 2'si eşini kaybetmiş, 1'i ise eşinden ayrılmıştır. Dinî açıdan kendilerini "dine yakın, dindar, muhafazakâr, içsel muhafazakâr, Müslüman, Ehli-sünnet itikadına bağlı dindar, dîni bütün, mütedeyyin, eksikleri olsa da dindar olmaya çalışan" gibi ifadelerle tanımlayan katılımcılar, bazıları 2-3 kez, bazıları ise birçok kez istihareye yöneldiklerini ifade etmiştir.

2. Veri Toplama Aracının Oluşturulması

İstihareyi tecrübe eden Müslüman kişiler için bunun ne anlama geldiğini, onların dinî hayatlarına, psikolojik durumlarına olan etkilerini; önce ve sonraki süreçte bu tecrübeye nasıl yaklaştıklarını tespit etmek için görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Konu ile ilgili yapılmış, literatür çalışmasından bir soru havuzu elde edilmiş, sonrasında buradan benzer soruların elenmesi ve araştırma sorularına hizmet eden maddelerin öne çıkartılmasıyla açık uçlu soruların yer aldığı yarı yapılandırılmış görüşme formu geliştirilmiştir. Görüşme soruları her düzeyde katılımcının anlayabileceği biçimde ifade edilmiş olup bu sorular geçerlilik ve güvenilirliğini artırmak için ve soru içeriğini incelemesi amacıyla doktora eğitilmiş bir klinik psikoloğa ve iki din psikolojisi uzmanı akademisyenin değerlendirmesine sunulmuştur. Uzman psikolog ve akademisyenlerin görüşleri alındıktan sonra araştırma sürecine uygun ve mantıksal olarak sıralanarak son şekli verilen soruların, veri almaya elverişliliğinin test edilmesi için araştırmaya geçilmeden önce 2 kişi ile ön görüşme yapılmıştır. Geliştirilen görüşme formunda gerekli durumlarda da açıklayıcı bilgiler elde etmek için sondalara yer verilmiştir. Ardından en son düzenlenmiş şekliyle görüşme sorularına kişisel bilgi formu eklenerek, İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Etik Kurulu'na sunulularak, gerekli onay alınmıştır. Alıntılama izni, kişisel bilgi formu ve yarı yapılandırılmış sorular görüşme formuna eklenerek veri toplama aracı son haline getirilmiştir.

3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Katılımcılar ile görüşmeler 2019 yılının Ağustos ve Eylül aylarında gerçekleştirilmiştir. Kartopu örnekleme tekniğinden yararlanılarak görüşme yapılan katılımcılara ulaşmak için araştırmacı, kendi sosyal medya hesabından ve bazı uzman psikologların sosyal medya hesaplarından araştırmasını duyurarak istihare uygulayan kişilere ulaşmıştır. Görüşmelerin katılımcıların kendilerini rahat hissedebilecekleri ortamlarda gerçekleştirilmesine özen gösterilmiş, görüşme formundaki araştırmaya ilişkin ön bilgi katılımcılara okutulmuş, ses kaydı yapılacağı teyit edilmiştir. Alıntılama izni için ise, katılımcılardan imzaları alınmıştır. Görüşmelerden birisi katılımcının Uşak'ta yaşaması sebebiyle görüntülü konuşma şeklinde gerçekleştirilmiştir. Alıntılama izin belgeleri, görüşme deşifreleri ve ses kayıtları araştırmacı tarafından koruma altına alınmıştır.

Elde edilen verilerin, mantıksal ve anlamlı bir biçimde yorumlanmasına katkısı sebebiyle tematik biçimde kullanılması gerekmektedir. Buradan hareketle, katılımcıların istihareye verdikleri anlam

ve istihare ile verilen karar sonrasına dair durumlar temalaştırılmış ve betimsel analize tâbi tutulmuştur (Neuman, 2017: 663; Yıldırım ve Şimşek, 2016: 240). Bu araştırmada ulaşılan bulguların geçerlilik ve güvenilirlik değerlendirilmesi amacıyla inandırıcılık, aktarılabilirlik, tutarlılık ve teyit edilebilirlik yöntemleri kullanılmıştır. İnandırıcılığı sağlamak amacıyla yüz yüze görüşmeler esnasında sondalarla katılımcının ifade ettiği şey teyit edilmiştir. Bir alan uzmanı da verileri inceleyerek kod ve gruplandırmalar hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca bir yüksek lisans tezi olarak, iki uzman görüşünden daha geçerek onlardan gelen dönütlerle inandırıcılık faktörü olan uzman incelemesi, kuvvetlendirilmiştir. Ayrıca tutarlılık esasını için nitel araştırmanın her etabı şeffaf biçimde açıklanmıştır. Raporlama sürecinde görüşmelere ilişkin doğrudan alıntılara da yer verilmesi ve konunun başka çalışmalar için örnek oluşturacak sistematikte verilmiş olması aktarılabilirlik ölçütünü karşılamıştır. Doğrudan alıntılar tırnak içinde ve *italik* biçimde aktarılmıştır.

4. Araştırmacının Rolü

Nitel araştırmalarda, araştırmacı, katılımcılarla yoğun bir süreç geçirir ve onun araştırma sırasında evrildiği görülür. Ayrıca bu araştırma şekli yorumlamaya dayalı olması sebebiyle araştırmacıdan bağımsız değildir (Creswell, 2017: 187). Bu çalışmada da rüyanın, araştırmacının çocukluk yıllarından itibaren günlük hayatına ve psikolojik durumuna olan etkisi, rüyayı onun için önemli bir konuma taşımış, ayrıca birçok kez istihare tecrübesi yaşamış olması katılımcılarla verimli bir konuşma ortamı oluşmasını sağlamıştır. Araştırma sürecinde ve öncesinde rüya ile ilgili seminer ve programlara katılan araştırmacının, kavramsal metni ve görüşmelerini tamamlamadan önceki istihare algısı, çalışma bittikten sonra görüşmelerden elde ettiği bulgular çerçevesinde değişiklik göstermiştir.

B. Araştırmanın Bulguları

1. İstiharenin Anlamlandırılması

Kavramları anlamlandırmak için önemli bir araç olan dil, bir sanat olarak işaret ettiği şeyi düzenler ve onu adlandırıp cazip hale getirerek başka adlarla da süsler (Foucault, 2015: 81). Böyle bakıldığında katılımcıların istihareyi içsel manada anlamlandırmalarının, bu tecrübeye ilişkin ortaya koydukları kelimelerde ortaya çıktığı görülür. İstihare uygulaması; “İstihare kılmak” (K1K), “istihareye yatmak” (K2K, K8K, K9K, K10K, K11K, K14K, K20E), “istihare yapmak” (K3K, K4E, K5K, K6K, K7K, K13K, K16K, K17K, K19E), “istihare yapmak değil de istihare duası etmek” (K15K), “istihare etmek” (K18E), “istihare namazı kılmak, yatmak” (K12K) ifadeleriyle

tanımlanmaktadır. İstihareye ilişkin tanımlarda “yatmak, kılmak, etmek” şeklinde farklı ifade biçimleri kullanılmıştır. Bir yaşantı biçimi veya deneyim olduğu ön kabulü ile bu kavram, istihareye yönelmek, istihare yaşamak şeklinde ifade edilmeye çalışılmıştır.

Katılımcıların istihareye yükledikleri anlama dair paylaşımların tamamında Allah’a bir atıf yapıldığı ve “Bir işin hayırlı olup olmadığını anlamak için Allah’a danışmak, Allah’tan yardım dilemek” temasının ortaya çıktığı görülmüştür. İstiharenin ne demek olduğu sorulduğunda katılımcılar; “herhangi bir işin hayırlı olup olmadığını Allah’a sormak, O’ndan yardım dilemek (K1K, K5K, K8K, K10K, K12K, K14K, K20E); “Allah’a danışmak, müracaat etmek” (K2K, K7K, K16K, K17K, K19E) biçiminde temalar ortaya koymaktadır. Ayrıca istihare, kararsız kalınan bir konuda Allah’tan yardım veya hayr dilemek, O’ndan işaret almak (K3K, K4E, K6K, K9K, K11K, K13K, K15K K17K, K18E) şeklinde de tanımlanmıştır.

Katılımcıların bir kısmı, istihareyi rüya veya uyanıklık şeklinde bir ayrıma tâbi tutmadan Allah ile irtibatın bir yolu olarak görmekte, rüya ile olan ilişkisine sonraki ifadelerinde temas etmektedir. İstiharenin yalnızca rüyadan işaret beklemek olmadığını ifade eden K5K: *“Ben Allah’tan yardım dilemek diye yaparım. Biz insanlar illa yatacağız bir şey göreceğiz diye bakıyoruz ama istiharenin anlamına baktığın zaman yardım istiyorsun Allah’tan aslında. İlla rüyada değil, o duayı yapıp yatacağın görsen de olur görmeden de olur. Allah-u Teala’ya bir mesaj gönderiyorsun işte bana yardım et diye. Rüyada değil de belki gerçek hayatta da bir rehber gösterebilir. Belki biriyle karşılaşsınız”* sözleri ile istihareyi Allah’tan hayr dilemek olarak anlamlandırmaktadır. Katılımcıların bir kısmı (K3K, K9K, K11K, K12K, K15K, K16K) da bu görüşü benimsemektedir. K9K, Allah’tan gelecek cevabın kalbe bir his olarak da doğacağını, K12K, cevabın istihare namazı sırasında secdede o hissin ulaşacağını ifade etmektedir. K8K, istihareyi Allah’tan yardım diledikten sonra uykuya geçerek rüyada cevap beklemek şeklinde uygulamaktadır: *“İstihare bir işin hayırlı olup olmadığını, iyi veya kötü olduğunu öğrenmek için her yönden, eş yönünden veya iş yönünden başka niyet için veya siyah olduğunda kara olduğunda rüyanın hayırsız olduğu anlamında veya beyaz aydınlık yeşillik olunca güzel olduğunu anlamak içindir”*. Öte yandan K10K, istihareyi “sünnet” olarak uyguladığını ifade etmiş, K7K ise “manevi dünya ile iletişime geçmek” olarak anlamlandırarak bir alt tema oluşturmuştur.

İstihareyi daha çok kriz anlarında karar almaya bir yardım olarak gören katılımcılara karşın, K4E’nin istihareyi karar verme sorumluluğundan

bir kaçış noktası olarak anlamlandırması dikkate değerdir: *“Karardan kaçış noktasıdır. Çok kararsız kaldığın zaten vicdanını rahatsız eden bir şey varsa istihare yaparsın. Senin vicdanını asla tırmalamayan bir konu varsa zaten orada yürürsün. Ben de hep öyle yaptım. Ama yapmak istiyorsun aslında işin içinde başka arzuların nefsanî duyguların olduğunu da biliyorsun içten içe. O yüzden tırmalıyor. Belli ki kararı bırakmaya çalışıyorsun. O da işin kolayı gibi geliyor bazen”*. İstihareyi yüzde yüz bir karar mercii olarak görmeyen K11K, bu tecrübeyi sadece sıkışıp kaldığı zorlu durumlarda bir yardımcı olarak düşünmektedir.

İstiharenin anlamlandırılmasında ortaya çıkan, birbiriyle ilişkili olarak “samimiyetle Allah’a yönelmek” ve “istiharenin teslimiyet olduğuna inanmak” şeklinde görüş bildiren K16K, K17K ve K19E, istihareyi anlamlandırırken Allah’tan yardım dilemenin, O’na samimiyetle yönelmek şeklinde olması gerektiğini belirtmektedir. Teslimiyet vurgusunun ön plana çıktığı alt temada, katılımcılar (K4E, K8K ve K20E), istihareyi Allah’a teslim olmak şeklinde anlamlandırmaktadır: *“İstihare bu demek zaten. Ruhunu teslim ettiğin yer direk orası. Başka kimse yok”* (K4E); *“Allah’a sığınarak yatarım istihare teslimiyettir zaten. Bu neden kaynaklanıyor, ihlastan kaynaklanıyor”* (K8K). Ayrıca *“Genelde dinî tecrübe dediğimiz bir olay var ya. Ben ne kadar yaparsam yapayım sizin tecrübenizi ben hissedemem, benimkini siz hissedemezsiniz. Kişisel bir şeydir”* sözleriyle K9K ise, istiharenin bir dinî tecrübe olduğunu düşünmektedir. İstihare yaşantısını hayat içerisinde deneyimlenen heyecanlı bir süreç olarak anlamlandıran K4E, istihareyi *“7 günlük bir serüven”* olarak tanımlamakta bunu da; *“Kimse parazitsiz direk yukarıya Allah’a masum olarak bağlı olmadığı için, öyle peygamber gibi kimse yattım uyudum müthiş bir şey gördüm hadi uyguluyorum, böyle bir lüksü yok kimsenin. Öyle bir kalbi yüzde yüz temiz bir insan olacağını düşünmüyorum. Biraz da o yüzden bu işi bilenlerin önerdiği böyle bir yedi günlük bir serüven benim için”* diyerek açıklamaktadır.

Katılımcıların bir kısmı (K9K, K11K, K14K, K16K, K17K, K18E, K20E) kararsız kalınan veya girilecek yeni herhangi bir işte istihareye başvurmadan önce istihare gerçekleştirmek gerektiğine vurgu yapmaktadır. *“İstihareyi kullara sormak, istihareyi ise Allah’a sormak”* olarak tanımlayan K16K, manevî âlemde konunun mahiyetini anlamak için istihareye başvurulabileceğini dile getirmektedir. Katılımcı, rüyaya yatmadan da istihare yapılabileceğini düşünmektedir. İstihareyi bir dua olarak anlamlandıran katılımcılardan (K5K, K13K, K15K, K16K, K20E) K16K, istihareye yönelirken belirleyici olanın samimiyetle Allah’a yönelmek, O’na dua etmek olduğunu, bu şekilde Allah’a yönelen bir kişinin muhakkak cevap

alacağını belirtmiştir. Katılımcıların çoğu “danışmaya” vurgu yaparken, 2 katılımcı (K3K, K4E) “*istihare çocuk oyuncağı değildir*” diyerek istiharenin sonucuna göre hareket etme durumunu gündeme getirmiştir. Son olarak K9K, K10K ise istihareye sünnet olduğu için yöneldiğini ve çıkan sonucu uygulamak gerektiğini ifade etmektedir.

Katılımcıların önemli bir kısmı (K1K, K2K, K3K, K4E, K5K, K6K, K7K, K8K, K9K, K10K, K11K, K15K, K17K, K18E, K19E, K20E) istihareyi, onun uygulama yönünü öne çıkartarak “istihare duasını okumak ve namazını kılmak, kimseyle konuşmadan sağ tarafa dönerek yatmak” olarak tarif etmiştir: “*İki rekat namazı var o iki rekati kıldıktan sonra konuşmayacaksın. Hiç sabaha kadar konuşmayacaksın, niyetini alacaksın sağına doğru yatacaksın. Duası yazılı kitapta, o duayı yapıp yatıyorsun, Allah’ım hayırlıysa bana beyaz yeşil göster değilse kara kırmızı göster diyorsun*” (K10K). Geleneksel anlayıştan etkilenmekle birlikte katılımcıların bir kısmı (K4E, K12K, K13K, K14K, K15K, K16K) istihareyi içinden geldiği şekilde dua ederek tecrübe etmektedir: “*Şimdi istihare bizim Türk toplumunun anladığı anlamda bence namazı kılıp uykuya yatmak değil. Benim algım bu değil. İstihare Allah ile istişare etmek aslında. Yani sizin için hayır ya da şer olduğunu dediğim gibi temyiz gücüne sahip olabilmek için hayır mı şer mi diye Allah’tan yardım dilemek. Bu ama secdede olur ama belki ben biraz tefe’üle de inanırım*” (K12K). Anneanesi ve halasının özel istihare metotlarından bahseden K3K, anneanesinin uyumadan önce üç İhlas Suresi ve bir Fatıha Suresi okuduğunu, halasının ise uykudan uyandığında veya dua ettikten hemen sonra hangi yöne doğruluyorsa kararı ona göre verdiğini belirtmiştir. Buna göre karar verilecek konu için sağ yön hayırlı, sol ise şer olarak belirlenmektedir. Katılımcıların paylaşımları onların geleneksel anlayış ve klasik kaynakların etkisinde kalmalarıyla birlikte, samimi bir biçimde yöneldikleri dualar sonrasında istihare deneyiminden sonuç aldıklarını göstermektedir. K3K, K5K, K9K, K11K, K12K, K15K, K16K, istihare yaşantısının yalnızca rüyada işaret almaktan ibaret olmadığına işaret etmektedir. İstihare yaşantısının bu yönüyle Allah’tan yardım dilemek için uygulanabilecek bir dua tecrübesi olduğu söylenebilir.

Tüm katılımcılar, insanların hangi konularda istihareye başvurduğu ile ilgili, toplumun yaygın olarak *evlilik* konusunda istihareye yöneldiğini söylemiştir. Onu takiben K3K, K4E, K5K, K8K, K10K, K11K, K12K, K14K, K15K, K16K K17K, K18E, K20E *iş* konusunda, K3K, K4E, K11K, K13K, K14K, K15K, K18E, K20E, *okul, eğitim* meselesinde toplumun istihareye yöneldiğini belirtmişlerdir. K2K, K6K, K18 istihare uygulamalarında *ev, arsa gibi herhangi bir mülk satın alma* konusunun, K14K, K19E ise *çocuk sahibi olma*

konusunun istihareye yönelmede yaygın olduğunu söylemiştir. Bunların dışında *bir yere gitmek* konusu, *hastane işleri* meselesinin de istihare konusu olacağı belirtilmiştir. Ayrıca K15K istihare uygulamalarında bazı kişilerin abartılı davranış geliştirdiğini, “sütüm gelecek mi?” diye istihare yapan insanlar olduğunu eleştirerek dile getirmiştir.

Katılımcılara, kendilerinin hangi konularda istihareye yöneldiği sorulmuş, yine en yaygın olarak *evlilik* konusunda istihareye yöneldikleri (K1K, K2K, K3K, K4E, K5K, K7K, K8K, K10K, K11K, K12K, K13K, K14K, K15K, K17K, K18E) tespit edilmiştir. Sonra sırasıyla *iş* (K1K, K3K, K4E, K5K, K8K, K10K, K11K, K12K, K13K, K15K, K20E), *eğitim* (K3K, K4E, K11K, K13K, K15K, K20E), *bir yere gitmek*, *şehir değiştirmek* (K4E, K5K, K6K), *ailevi bir mesele* (K1K), *tarikata girmek* (K16K), *bir mülk satın almak* (K6K) istihare konusu olarak belirlenmiştir. Katılımcıların çoğunlukla hayatlarına ilişkin dönüm noktalarında istihareye yöneldikleri görülmektedir. Bu da katılımcıların paylaşımları istihare deneyiminin onların yaşamın tüm merhalelerini kapsayan biçimde, önemli konularda etkin bir rolü olduğunu göstermektedir.

İstihareyi anlamlandırırken ortaya çıkan en önemli bulgu, katılımcıların istihareyi Allah’a ulaşmada ve O’nunla iletişime geçmede bir vasıta olarak görmeleridir. İnanan insanın vereceği dünyevi kararlarda yüce Yaratıcı’ya sırtını dayama eğilimi, istihare yaşantısı ile pratik yaşamda karşılık bulmaktadır. Bazı katılımcıların istihare deneyiminde yalnızca dua etmenin bile kendisini huzura ulaştırdığı söylemi ve Allah’ın daima yanında olmasına ilişkin inancı bu görüşü desteklemektedir.

2. İstiharede Karar Sonrası Sürece Dair Psikolojik İyi Oluş

Pozitif psikolojinin ana konularından biri olan psikolojik iyi oluş modelini, Ryff (1989), kendini kabullenme, bireysel gelişme, yaşam amacı, başkalarıyla olumlu ilişkiler, çevresel hâkimiyet ve özerklik olarak altı boyutta açıklamıştır. Buna göre psikolojik iyi oluş; yaşam memnuniyeti, sıkıntılarla başa çıkmada, beden, zihin ve maneviyatın güçlü birlikteliğiyle sağlanan sağlıklı bir hayat şekli olarak açıklanabilir (Hefferon ve Boniell, 2018: 78; Göcen, 2014: 90-93). İbadet etmek, dua etmek gibi dine olan yakın olma halinin, psikolojik iyi oluşa katkıda bulunduğu, kişinin hayata bakış açısını olumlu yönde etkilediği, yapılan bazı araştırmalar ile (Hafız, 2020; Karslı, 2019; Gügen, 2019; Doğan, 2014; Acar, 2014; Göcen, 2014) tespit edilmiştir. Kişilerin, özellikle zorlu süreçlerde ve kararsız kaldıkları durumlarda istihareye yöneldiği görülebilir. Buradan hareketle kişinin yaşadığı duruma ilişkin karara ve sonrasında kabule varmasında, yaşamı

anlamli kılmak için bir eylemde bulunmuş olması, bireysel sorun çözme becerisini geliştirmesine katkı sağlayabilir ve bu tecrübenin insanın psikolojik iyi oluşu üzerinde etkili olacağı düşünülebilir.

İstihareye yönelen kişilerin istihare sonucuna göre aldıkları karar kadar, karar sonrası duygu durumu ve istiharenin pratik hayata ilişkin işlevsellik boyutunu ve istihare sonucuna göre karar vermenin kişiler üzerindeki etkisini anlamak önemli ve değerli görülebilir. İstihare sonrası duygu durumunu katılımcılar (K4E, K6K, K8K, K9K, K10K, K11K, K12K, K14K, K15K, K16K, K17K, K19E), “Allah’a güvenmek, teslim olmak ve tevekkül etmek” olarak açıklamaktadır. Özellikle “güven” temasının istihare uygulaması sonrasında ön plana çıktığı görülmektedir. *“Kendi açımdan bir o güven iman varsa, mukadderata teslim olma hissin varsa yapacaksın. Soruyorsan cevabına göre de hareket etmen lazım. Bu sana zor gelse de yapacaksın. Zor gelse de yaparken de güven duygusu içinde yapacaksın. Ben demedim o dedi, emir geldi yapıyorum manasında. Çünkü sen çıkamamışsın içinden”* (K4E). Katılımcı istihare öncesi ve sonrası için ortak bir duygu olarak “güvenmek” temasına vurgu yapmaktadır. Bu vurgu, “iman” kavramının sözlük manası içerisinde güven duygusunu barındırması bakımından iman-güven ilişkisi bağlamında dikkat çekicidir. Korku ve hüzün duygularının karşısında yer alan imanın içerdiği güven duygusu, inanan kimse için huzur duymaya da vesile olmaktadır (Alper, 2016: 99-100). İstiharede karar alma sonrası, sözü edilen korku ve hüzünden uzak olma durumu sayesinde Allah’a duyulan güvenin, bireyin psikolojik durumuna iyi yönde tesir ettiği düşünülebilir.

İstiharenin, Allah’a teslimiyet haline yönelttiği görülen katılımcılardan K9K, korku ve ümit arasında olmaktan söz etmiş ve durduğu o noktada teslimiyet duygusunun hâkimiyetine işaret etmiştir. K17K ise, yaşadığı sıkıntı ve zorlu tecrübelerin Allah’ın takdiri olduğu düşüncesiyle teslimiyet göstermesi gerektiği inancındadır: *“Dua ederim, Allah’tan hayırlısını isterim ama teslim olurum sonra. “Bir şeyi çok murad etme, Olduysa inad etme, O Hak’tandır reddetme” sözünü çok severim”*. Görüldüğü gibi katılımcı, istihare sonucu ne olursa olsun sorgulamamakta, teslimiyet duygusuyla kararını uygulamaktadır.

İstihare sonrası verdiği kararlar ilgili “rahatlamak” duygusuna eriştiğini söyleyen K2K, bir evlilik teklifi almış ve maddi şartlar müsait olmasına rağmen istihare rüyasını durumun hayırlı olmayacağı yönünde yorumlamıştır: *“İçim rahat olur. Ama mesela orda üzuldüm evet dese miydim diye. Ama sonra düşündüm istihareye uydum içim rahat etti. Zaten daha*

sonradan olay, hayatın akışı bana o olayın olumsuz olduğunu gösterince mutlu oldum” sözleriyle zihninde bir soru işareti kalmış olmasına rağmen istihare sonucu istikametinde karar vermekte haklı olduğunu belirtmiştir. Kararsız kaldıkları bunalımlı dönemlerinde istihareye yönelmekte olan K1K ve K5K için istihare sonrası verdikleri kararda ümit etme duygusunun etkili olduğuna kanaat edilmektedir. K8K ve K14K’nın ise istihare rüyası sonrası, kararını verdikten sonra hayata tevekkül duygusuyla devam ettiği görülmüştür. Bir karar aşamasında durumu önce istihare ederek değerlendirdiğini ifade eden K14K, istihareye karar verdiği andan itibaren de tevekkül ettiğini söylemektedir: “İstihareye karar verme aşamasına kadar geldiysem tabii tevekkül ederim. Kendi adıma yani artık istihare etmişim tıkanmışım bir karar veremiyorum istiharede tamamen olumsuz bir durum olsa istihare niyet bile etmem zaten”.

İstihare sonrası duygu durumuna bakıldığında katılımcıların çoğunluğunun bu deneyiminden olumlu yönde etkilendiği, istihare yaşantısının zor durumda kalan kişilerin psikolojik iyi oluşlarına katkısının olduğu görülmektedir.

3. İstihare ve Dinî Tecrübe İlişkisi

Dinî tecrübe bireylerin benimsedikleri din ile ilgili duygu, davranış, inanç ve tutumları, içsel yaşam halleri, deneyimleri ve duyuları ile idrak ettiği tecrübe olarak tanımlanır (Yaran, 2009: 17). Tecrübe beş duyuyla gerçekleşen bir durum olarak kabul edildiğinde, dinî tecrübe de bir içe bakış olarak yoğun bir duygu haliyle sezgisel biçimde dinî bir bilgi kazanımı olarak ifade edilebilir. Mistik anlayışa göre ise tecrübe, duyular aracılığıyla yalnızca dış dünyadaki nesnelere idrak etmek değil, bununla birlikte kişilerin iç yaşantılarında Tanrı’yı sezgi yoluyla algılaması ve hissetmesidir (Gürses, 2019: 500). Freud ve Jung’a dayanan bilincin alt katmanlarına odaklı rüya yaklaşımına benzer olarak James (2017: 255), dinî tecrübenin yaşandığı alan için “eşikaltı” kavramını kullanır ve bilinçdışı dikkat çeker. Öte yandan son dönem transpersonel psikolojinin temsilcilerinden Merter’in üst bilinçdışı yaptığı vurgu burada önem kazanmaktadır. Günlük rüyalarda alt bilinçdışı ile temas şeklinde gerçekleşen yüzleşme (Merter, 2014: 616), aşkın güç Rab ile bir temasın talep edildiği istihare tecrübesinde yukarı doğru bir iletişim ile üst bilinçdışında gerçekleştiği söylenebilir. Schimmel’in (2005: 48) çoğu kültürde uygulanan, sınanmış bir yöntem kullanılarak, aşkın güçlerle ilişki kurmak olarak tanımladığı istihare tecrübesi için, bu yönüyle James’in (2017: 255) kullandığı dinî tecrübe kavramı akla gelmektedir.

Namaz ve duadan oluşan bir ritüel şeklinde uygulanması bakımından da

istihare, dinî tecrübe olarak ele alınabilir. Bugün artık, rüya yaşantısının uyku laboratuvarlarında dahi çalışılması (Domhoff, 1996; Solms, 2000; Hobson, 2012; Revonsuo, 2017) bilimsel ve dinî argümanların da rüya ve istihareyi işlevsel olarak vurgulaması göz önüne alındığında, bu yaşantıların bilimsel ve ahlaki normlara aykırı olmadığı görülmektedir. Swinburne'un (2001: 122) de işaret ettiği gibi kişiler yaşanan diğer deneyimler gibi kendilerine özgü dinî tecrübeler yaşayabilir ve bunu kanıtlamak zorunda değildir. Ancak bu tecrübenin rahmani veya şeytani olması noktasında temel dinî ve ahlaki esaslara uyum göstermesi beklenir (Gürses, 2019: 504). Bu noktada namaz ve duanın da içerisinde olduğu rüya yoluyla Allah'tan işaret bekleme durumu olan bu formdaki istihare yaşantısı, dinî bir tecrübe olarak görülebilir.

2016 yılında yapılan bir araştırmada (Sarı, 2016: 81) kişilerin rüya yoluyla yaşadıkları dinî tecrübeler çalışılmıştır. Bu bağlamda geleneksel yaklaşımla rüyada bir işaret almak yoluyla Allah'tan hayr ve yardım dileme biçimi olarak tanımlanan istiharede, Allah ile irtibatın amaçlandığı ve katılımcıların tümünün istihare yaşantısında Allah'a atıf yapmaları ve paylaştıkları deneyimlerde metafizik bir boyuttan bahsetmeleri sebebiyle, onların dinî tecrübe yaşadıkları söylenebilir. Bu bağlamda K4E'nin rüyanın zihinle değil kalp, ruh ve sezgiyle alakalı olduğu paylaşımı ve koşulları elverişli hale getirdikten sonra istihareye yöneliyor olması yaşadığı istihareyi dinî tecrübe noktasında anlamlı bir konuma getirmektedir: *"O gün aşırı yorgun mutsuz karamsar şeyler yaşadığın bir günün ardından istihare yapmamak lazım. Mümkünse nötr bir günün sonunda istihare yapmak lazım ki başka parazitler araya girmesin diye. (...) Özellikle şeytani varlıklara da açıktır, metafizik anlamda(...) O manada her zaman parazit gelebilir ama öyle bir günde yatmayı tercih ederim. Mümkünse çok konuşmamayı tercih ederim"*.

İlahiyat eğitimi alan K9K, yaşadığı istihare deneyimlerini dinî tecrübe olarak anlamlandırıldığını ifade etmektedir: *"Genelde dinî tecrübe dediğimiz bir olay var ya. Ben ne kadar yaparsam yapayım sizin tecrübenizi ben hissedemem, benimkini siz hissedemezsiniz. Kişisel bir şeydir. Bana göre fotoğraf makinesinin anlamları olabilir ama karşıdaki insanın hayatı açısından düşündüğümüz zaman, olumsuz gibi düşündüm (...) Bence herkes kendisi yatması gerekir"*. K3K'nın istihare ritüeli bağlamında sözünü ettiği yatağının temiz olmasından giyimine dikkat etmesine kadar gösterdiği itina ile manevi bir görüşme yapacak olma beklentisi de dinî tecrübe noktasında dikkat çekici görülebilir. Benzer şekilde K7K'nın istihareyi manevi dünyayla iletişime geçmek olarak anlamlandırması ve rüya meleklarının elçiliklerinden söz etmesi, katılımcının dinî tecrübe yaşadığı görüşünü güçlendirmektedir.

K15K'nın istihareyi, kişisel bir tecrübe ve süreç olarak değerlendirdiği, istihare deneyimi esnasındaki dua etme şekli ve sonrasında gerek rüya beklemek gerekse rüya haricinde bir işaret görmek noktasında istihareyi dinî bir tecrübe olarak yaşadığı söylenebilir. Zira istihare tecrübesinde dua ederken içsel olarak kendisini dünyadan soyutladığı ve ruhsal anlamda boyut değiştirdiği görülmektedir: *“Dua ederken sanki böyle çok başka bir evrendeymişim gibi, hani nasıl diyeyim, bu odada bile değilmişim gibi, başka bir âlemdeymişim gibi hissediyorum, böyle oluyor”*. Katılımcının içsel olarak dünyadan soyutlanma halinin, içedönük ve dışadönük dua sınıflandırmasında, içedönük dua karakteristiğine uyduğu söylenebilir. Bu dua şekli, duayı tecrübe eden kişinin sessizlikte Allah'a kulak vermesi tüm kalbiyle yönelmesi suretiyle, insanlardan uzaklaşıp kendisini izole ederek içe dönmesi, dinginleşmesi ve ruhunun tazelenmesine vesile olmaktadır (Horozcu, 2010: 91). İstiharedeki, yalnızlık, insanlardan uzak olma ve onlarla konuşmama durumunun, istiharenin bu dua şekline bir örnek teşkil ettiği düşünülebilir. Bununla birlikte istihare ritüeli bu yönüyle katılımcı için tam bir dinî tecrübe emsali olarak görülebilir. Katılımcı ayrıca istihare yaşantısında ettiği dua sonrası uykudan uyanma biçiminin hem bedensel hem ruhsal olarak farklı hissettirdiğini söylemektedir: *“İstihareye yattığımda özellikle ilk yatışta çok uyandığımda çok büyük bir ağırlık hissederim ruhen. Bilmiyorum bu psikolojik mi çok hissediyorum bunu. İstihare duasını yapıp uyuduğum ilk gece özellikle. Sonrakilerde biraz daha hafifliyor ama ilk gece böyle bir nefesimin yetmediği gibi, o şekilde uyanıyormuş gibi, sanki gece nefesi çok zor almışım gibi uyanıyorum”*. Ancak katılımcı yaşadığı bu hali olumsuz olarak değerlendirmedeğini belirterek, istihareyi süreç itibarıyla başından sonuna kadar şahsına özel bir tecrübe olarak yorumlamakta ve bu yaklaşımına paralel olarak da bir başkası için istihareye yönelme durumunu doğru bulmamaktadır. Buna göre istihareye yönelen kişilerin istihare tecrübesini, dua ve niyetten süreç içerisinde birtakım olayların gerçekleşmesine kadar tümüyle alınan işaretler ve deneyimlerle değerlendirmesi gerekmektedir.

İstihare rüyasında dahlinin olmadığına, iradenin tümüyle Allah'a ait olduğuna ve samimiyetle Allah'a yönelerek dua etmeye vurgu yapan K17K: *“Namaz kılarırken ben kendimi dua ederken falan özellikle samimiyetle dua ederim. Dua çünkü istihare duasını okumak şart değil. Ben samimiyetle dua etmeyi tercih ederim. Hani bana bu rüyayı göstermesi için yardım diliyorum Allah'tan. O an içimden geldiğince dua ediyorum. Tamamen Mevla Teâla'ya yöneliyorum, rüya görüyorum diye kendimi özel hissetmiyorum çünkü. Mevla gösterirse gösterir. Göstermediği zaman Mevla göstermiyor zaten”*

demektedir. Ayrıca rüyada Allah'tan işaret aldığını ifade eden katılımcı, istihareye yöneldiği gecelerde saat üçte dinç bir şekilde uyandığını ve rüyasını net hatırladığını dile getirmektedir. Katılımcıya göre istihare Allah'tan işaret, cevap beklenen özel bir durum ve teslimiyet gerektiren bir haldir. Onun bu paylaşımları tam anlamıyla dinî bir tecrübe yaşadığını düşündürmektedir.

4. İstihare ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi

Dinî başa çıkma, kişilerin yaşadıkları zorlu olayları, olumlu bir hale dönüştürebilmeleri için seçtikleri duygu, düşünce, tutum ve davranışları dinî yaklaşımların yardımı ile sürdürebilme durumudur (Ayten, 2012: 40; Göcen, 2015: 172). İstihare, hem salt dua ile hem rüyaya yatılarak hem de kalpteki duygu uyanışları bakımından değerlendirildiğinde olumlu bir dinî başa çıkma motifi olarak kabul edilebilir. Dinî başa çıkma, kişilerin, başlarına gelen zorlu durumlar karşısında gösterdikleri anlam arayışı olarak, içerisinde dua, affetme, sabır ve şükür gibi hayatın gerek kaotik dönemlerinde gerekse yolunda gittiği süreçte yardımcı bir roledir (Pargament, 1997: 178; Ayten, 2012: 37-42).

İslami psikolojinin kurucusu sayılan Malik Bedri (2017: 102-113-145), danışanlarına, kararsız kaldıkları zorlu durumlarda –sadece dua ve namazla- istihareye yönelmelerini tavsiye etmektedir. Bu noktada istiharenin, kişilere hayatlarında yalnız olmadıklarını hissettiren, zor durumda kaldıklarında sığınacakları aşkın bir varlığa teslimiyetle onları güçlendiren önemli bir yaşantı olacağı ve bu teslimiyetin kişilerin olumlu tevekkül duygusu eşliğinde bir kader algısı ile paralel bir seyir arz edeceği söylenebilir. Bir dinî başa çıkma biçimi olarak kabul edildiğinde istihare yaşantısı, kişinin Allah'a teslim olması, O'ndan yardım dilemesi, elinin uzanamadığı çaresiz kaldığı durumlarda sabretmesi ve yalnız olmadığını düşünmesi ile ruh halinin iyileşmesini sağlayacaktır (Şahin, 2018: 184; Karaca, 2006: 482). Bu bağlamda kararsız kalınan durumun aynı zamanda zorlu bir süreç olduğuna vurgu yapan katılımcılar (K1K, K2K, K4E), kararsız kaldıkları durumlarda istihareye yöneldiğini belirtmiştir. Burada katılımcıların kararsızlıkla başa çıkmalarında istiharenin etkin bir rolü olduğu görülmektedir. K2K, bu noktada özellikle tüp bebek tedavilerinde çevresindeki bazı kişilerin istihareye yöneldiğini gözlemlemektedir. Mali ve bedensel yükü ağır olan bu süreçte kişiler, tüp bebek uygulamasını gerçekleştirme noktasında doğru karar vermek için istihareye yönelebilmektedir. Göcen'in (2015) araştırmasında tüp bebek tedavisi gören kadınların umutsuz oldukları dönemlerde deneyimledikleri bazı rüyalarla ümitlendikleri, bilhassa dinî

içerikli rüyaların süreçle başa çıkmalarında yardımcı bir hal olduğu tespiti, katılımcının gözlemini desteklemektedir. Bu noktada kişiler için sıkıntılı zamanlarda hem salt rüyanın, hem rüya bekleme biçimiyle istiharenin dinî başa çıkmada etkin bir konumda olduğu söylenebilir.

Katılımcıların önemli bir kısmı (K3K, K8K, K10K, K11K, K12K, K13K, K14K, K15K, K16K, K17K, K19E, K20E), zor dönemlerinde istihareye yöneldiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte K6K dışında tüm katılımcılar önemli dönüm noktalarında, kararsız kaldıkları konularda ve zor zamanlarda istihareye yöneldiğini ifade etmiştir. Buradan hareketle istiharenin bir sebep olmaksızın uygulanmadığı ve hayatın gidişatında tali sebeplerle Allah'tan yardım dileme biçiminde bir dua olarak gerçekleşmediği söylenebilir. K11K'nın; *"...bazı durumlarda çaresiz kaldığımız zamanda gittiğimiz bir şey. Benim için ilk etapta yapılacak bir şey değil. Zora girdiğimde yaparım tabii. Çok emin ve rahat olduğum bir konu olsa zaten istihareye gerek duymam yani."* sözleri sözü edilen dinî başa çıkma durumuna örnek teşkil etmektedir.

K15K'nın şu ifadeleri dinî başa çıkma bakımından dikkat çekicidir: *"Çok rahatlattan bir şey. Onu yanımda bir destek gibi. Allah'ın bana, hani ben size şah damarınızdan daha yakındır ayeti var ya, onu orada hissediyorum yani. Şöyle; Allah benim destekçim. Yani bu konuda yanlış bile olsa, sonuç olarak ben bu hatayı yapsam bile Allah beni mutlaka (...) zorlukla beraber kolaylık olayı, o kolaylığı çıkarıp bana gösterecek. Bendeki o tahammülle başlayan şey tevekküle dönecek diye düşünürüm. Allah ile irtibatı kesmemem lazım elbette. Kesinlikle istihare bu anlamda benim için destek, güvendir".* K17K, annesinin trafik kazası geçirdiği zor dönemde istiharenin durumla başa çıkmasını kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Katılımcı Allah'tan yardım dilemek suretiyle tedavisiyle alakalı verilecek kararlarda istiharenin desteğinden söz etmiştir. K20E, *"Kul daralmayınca Hızır yetişmezmiş"* ifadesiyle istihareyi darda kaldığı durumlarda uyguladığını belirtmiş, daralan kulu Allah'ın gevşettiğini söylemiştir. K3K ise lise döneminde okul seçimiyle ilgili yöneldiği istiharenin yardımını dile getirmiştir. İstihare sonucunun olumlu çıktığını ifade eden katılımcının *"O okulda mutsuz olduğum her an şunu dedim: Ama burası benim için hayırlı olan"* sözleri dikkat çekicidir.

İstihare sonrası herhangi bir işaret almadan veya bir karara varmadan dahi rahatladığını ifade eden katılımcılar (K5K, K6K, K7K, K9K, K11K, K12K, K13K, K15K, K17K), istihareyi sıkıntılı zamanlarda, Allah'a dua etmek, O'ndan yardım ve destek istemek olarak benimsediğini ifade etmektedir.

K5K, rüya görmeyi dahi beklemeden sıkıntılı durumlarda istihare yoluyla Allah'tan destek aldığını ve rahatladığını söylemiştir: *"Karar veremediğimde rahatlatıyor beni dua edip istihareye uyumak. Beni rahatlatıyor bu çok önemli. Çok ağır depresyonlar geçirdim. İstihare duası ederek yattığımda çok rahat uyuyordum. İyi şeyler de görüyordum. En azından rüyada rahat edeyim diyordum, gündüz kafamda çünkü çok fazla şey oluyordu. Yardım istemek için de böyle yaptım hep istihare"*. Uyanıklıkta sıkıntılı bir ruh durumu yaşayan katılımcının Allah'a sığınarak istihareye yöneldiği ve uyku halinde rüya yoluyla rahatladığı görülmektedir. K6K, hemen hemen her işinde istihareye yöneldiğini ve istiharenin yaşamında çok şeyi çözüme kavuşturduğu -evine eşya almak dahi- bilgisini paylaşmıştır. K13K ve K7K da istihare yaşantısını rüya beklemek olarak ifade etmenin sınırlı bir yaklaşım oluşturabileceği görüşündedir. K13K, sıkıştığını hissettiği meselelerde Allah'tan istihare yoluyla yardım istediğine işaret etmektedir: *"... ben istihareye sadece bir rüya olarak bakmıyorum (...) Çünkü ben orada önce dua ediyorum, hani öncelikle sıkıştığım noktadayım ve yardım istiyorum. Hani ağıladiysan rahatlama zamanın gelmiştir"*.

Allah ile irtibata geçme ihtiyacı duyan insan bunu dua biçiminde gerçekleştirmektedir. İstihare her ne kadar Hz. Peygamber döneminde dua ve hayr dileme biçiminde uygulanmış olsa da sonraki dönemde uyku alanına dolayısıyla rüya çerçevesine aktarılmıştır. Bu dönüşüm, Allah'tan talep edilen meseleye dair somut bir cevap alma beklentisi olarak yorumlanabilir. Zira bazı katılımcılar rüyalarına ilişkin yorum bile yapmaktan kaçınarak net bir cevap almak adına renklere odaklanmıştır. Bu biçimdeki istihare uygulaması ile dinî başa çıkmanın daha somut biçimde gerçekleştiği söylenebilir. Katılımcıların paylaşımları göstermektedir ki istihare, ister rüya bekleme isterse yalnızca Allah'a yönelme, O'ndan destek almak yoluyla olsun kişilerin yaşamlarında başa çıkma noktasında önemli bir destektir. Dinî bir tecrübe çerçevesinde biçimlenen istihare, kişilerin yaşamlarında rüyadan işaret ve cevap aldığı somut, iyi hissetmek ve rahatlamak duyguları eşliğinde ise soyut bir başa çıkma biçiminde değerlendirilebilir.

5. İstihare ve Kader İlişkisi

Katılımcıların tümünde, yaşanan sıkıntılı ve zorlu süreçlerin kaderlerinde var olduğu ve tüm bunları yaşamanın da bir anlamı olduğu inancı hâkim görünmektedir. Sıkıntılarla başa çıkma sürecinde istihare yaşantısının etkili olmasının yanı sıra kader algısının da önemli olduğu katılımcılarımızın (K5K, K6K, K7K, K8K, K10K, K11K, K12K, K16K, K17K, K18E) istihare süreci ile kader arasında net bir ilişki kurmasından da

anlaşılmaktadır. Örneğin K5K, evlilikle ilgili vereceği karar sürecinde yöneldiği istihareden olumsuz bir yanıt aldığını düşünmüştür. Ancak yakın çevresinin “rüya ile amel olmaz” anlayışı ile gördüğü baskı neticesinde evlenmiştir. Görüşmenin yapıldığı dönemde eşiyile ayrılık aşamasında olan katılımcının; *“Ya dedim ki herhalde bu benim kaderim, ağzım dilim bağlandı hayır diyemiyorum ben buna. Dilim ağzım bağlandı. İstihare zaten kaderin önüne geçemez ki yani. Orada kaderdi. Mevla Teala belki de göstererek bana o yolda, yaşayacağım varmış”* sözleri, yaşadığı durumu, kader ile açıkladığını göstermektedir. *“Bence kötüyü hissederek yolda yürümenin de ne olduğunu Mevla Teala bana gösterdi. Demek ki öğreneceklerim vardı. Acaba ateşle oynamak nasılmış öyle bir şey oldu”* paylaşımı, yaşadığı olumsuz süreçle başa çıkmada istiharenin ve ona bağlı olarak kader anlayışının etkili olduğunu ve evlilik tecrübesine ilişkin olumlu bir bakış açısı geliştirmesine katkı sunduğunu göstermektedir.

Kararlarını istihare sonucuna göre vermekte ve yaşadığı şey her ne olursa olsun onu kaderi olarak kabul etmekte olan K10K; *“... iyi de çıksa kaderim kötü de çıksa kaderim diyorsun. Ne çıkarsa onu uyguladığımız için. Kaderimizde ne varsa onu yaşayacağız. Aman bu kötü çıktı da aman atacağım diye bir şey yok. O artık senin kaderin, o senin nasibin varsa dolaşıp buluyor seni. Mevla'ya güveniyorsun işte orada”* diyerek Allah'ın belirlediği kadderden başka bir seçiminin olmayacağını belirtmiştir. K12K ise kaderinde ne varsa onu yaşayacağına inanmakta ve istiharenin bu noktada sadece hayatını renklendirdiğini söylemektedir.

Katılımcıların önemli bir kısmı (K1K, K2K, K3K, K4E, K5K, K6K, K8K, K9K, K10K, K11K, K12K, K15K, K16K, K17K, K18E, K20E), istiharede aldığı işaret (olumlu ya da olumsuz) her ne olursa olsun yaşadığı veya yaşayacağı olumsuz herhangi bir durumu, kaderinde yazılı olan bir imtihan olarak kabul edeceğini söylemektedir. K7K, K12K, K16K ise istihare rüyası yanlış yorumlanırsa böyle bir durumun yaşanabileceğini söyleyerek istiharenin verdiği sonuca itimat gösterdiğini ortaya koymaktadır. K3K'nın eğitim süreci ile ilgili yaptığı paylaşımında olumlu çıkan istihare rüyasının, yaşadığı olumsuz süreçle çakışmasına rağmen tecrübe ettiği zorluklarda hayır aramayı seçmiştir. K4E, K13K ve K17K da benzer yaklaşımlar sergileyerek istiharenin sonucu ile süreç devam ederken gösterilen kişisel reaksiyonların ilişkili olmadığını söylemektedir. K4E'ye göre kişi burada verdiği karardan değil süreç devam ederken tecrübelerine dair verdiği reaksiyonlardan sorumludur. K17K'nın *“Ona binaen Allah böyle takdir etmiş derim, ona teslim olurum. İmtihan olduğunu düşünürüm”* sözleri, istiharenin içeriğiyle alakalı yorumlamadan çok, istihareye yönelen kişinin kader algısındaki teslimiyet

duygusunu ön plana çıkarmaktadır. K5K, bu duruma ilişkin iradeye atıf yapmaktadır: *“Ama orda da işte gene benim iradem söz konusu. İmtihan noktası diye düşünüyorum. Allah iyi gösterdi ama kulum bakalım iyiyi kötüyü ayırt edebilecek mi diye”*. K15K ise istihare sürecine olumlu-olumsuz olarak değil, hayırlı-hayırsız olarak yaklaştığını ifade etmiştir. Yaşadığı bir tecrübesinden bahseden katılımcı, yöneldiği bir istiharede sonucun hayırlı olacağı yönünde bir yorum yaparak karar vermiş ancak süreçte sıkıntı yaşadığına işaret ederek yaşadığı bu olumsuzluğun hayırına olduğuna kanaat getirdiğini, bu süreçte geliştiğini ve yaşadıklarından çok şey öğrendiğini dile getirmiştir. Duanın hayatı şekillendirdiğine inanan katılımcı, istihareye de bu biçimde yaklaşmakta, istihare deneyiminde Allah'ın onu yalnız bırakmadığını, olumsuz görünen tecrübelerin bile kendisi için bir kazanıma dönüştüğünü ifade etmektedir.

İstiharenin kaderle ilişkisine son olarak, K7K ve K17K'nın dikkat çekici paylaşımları örnek gösterilebilir. Her iki katılımcı evlilik kararı aşamasında olumlu yorumlanan istihare rüyaları sonucunda bir karara vararak nişanlanmış, ancak süreç kendileri için olumsuz gelişmiştir. Kaderin büyük bir çark olduğu metaforunu kullanan K7K, burada istiharenin bu büyük çarkı döndürmeye gücünün yetmeyeceğine işaret etmiştir. Ona göre istihare sonucu her ne olursa olsun ve nasıl yorumlanırsa yorumlansın sonuç değişmeyecektir. K17K ise yaşadığı süreci, Allah'ın takdiri olarak değerlendirmiş, sorgulamak yerine süreçte Allah'a teslim olduğunu ve durumu kabullendiğini söylemiştir.

Sonuç itibarıyla katılımcıların paylaşımları ortak olarak, iyi ya da kötü, yaşadıkları her türlü durumun Allah'ın takdir etmesiyle gerçekleştiğine inanmaları yönündedir. Tüm katılımcılar istiharenin gerçekleşecek hayat olaylarını değiştirmediklerine, ancak yaşadıkları zorlu dönemlerde istihare yaşantısının destekleyici bir rolünün olduğuna işaret etmektedir.

6. İstihare ve Allah Tasavvuru İlişkisi

İnsanın doğumu ve çocukluğundan itibaren zihinsel gelişimi ve tecrübelerine bağlı olarak Tanrı'yı zihninde biçimlendirmesi olarak ifade edilen Allah tasavvuru (Yıldız, 2007: 10), kişinin hayatı boyunca Allah ile ilişkisini şekillendiren din psikolojisinin önemli bir konusudur. Bu süreç, kişinin içerisinde bulunduğu kültür ve kişinin tabii eğilimi ile de yakından ilişkili olup aynı zamanda duygusal ve zihinseldir (Mehmedoğlu, 2011: 27-37). Bir bireyin inandığı Tanrı'ya ilişkin ne hissettiği ve düşündüğüne, onunla ilgili kullandığı dil kılavuzluk eder (Hayta, 2017: 36; Göcen ve Genç, 2019). İstihare tanımları ve konuyla ilgili oluşturulan teorik çerçeve

düşünüldüğünde, istihareye yönelen kişilerin zihinlerindeki Olumlu Allah tasavvurunun onların verdiği kararlar ve karar verme biçimlerine pozitif bir katkısı olacağı düşünülebilir (Genç, 2019; Küşat, 2006). Özellikle yaşadığı bunaltıcı, köşeye sıkıştığı olaylar karşısında ya da herhangi bir işe başlamak noktasındaki kararsızlık dönemlerinde zihnindeki Allah tasavvuru onu bu tecrübeye yöneltebilir.

Allah tasavvuru ve istihare ilişkisi bağlamında, K2K, K3K, K4E, K6K, K8K, K9K, K10K, K13K, K14K, K17K, K18E, K19E ve K20E, Allah'ı, "Sığınılan - En Yakın", olarak tanımlamıştır. K1K, K2K, K3K, K4E, K6K, K8K, K11K, K12K, K15K, K17K, K19E ise "Kulunu Yalnız Bırakmayan, Yardım Eden" olarak tasvir etmiştir. Ortaya çıkan bu temalara göre katılımcıların Allah ile olan iletişimin samimiyete dayandığı görülmektedir. Allah tasavvurunun incelendiği bazı araştırmaların (Mehmedoğlu, 2011: 247; Genç, 2019: 69) sonuçları da bu bulguları desteklemektedir.

Katılımcıların istihareyi anlamlandırmada kullandıkları, "Allah'tan yardım ve hayr dileme" ifadeleri göz önüne alındığında, önemli bir çoğunluğun Allah'ı "en yakın", "sığınılan" ve onu takiben "kulunu yalnız bırakmayan" olarak tasvir etmesi, iki bulgunun birbirini desteklediğine işaret etmektedir. K8K'nın "*İnsanlardan daha yakın mesela. Şöyle, bunaldığın zaman kime sığınacaksın Allah'a sığınırsın. Zorda kaldığın zaman kime gideceksin O'na. İnsanlar sıkılıyor bir anlatıyorsun iki anlatıyorsun, evladın bile, ama Allah u Teâlâ sıkılmıyor o her zaman senin yanında*" paylaşımı, Allah'ın en yakın sığınak olduğu inancına dikkat çekici bir örnektir. Aynı şekilde altı yaşında babasını kaybeden K3K: "*Şöyle çok olur mesela diyelim bir görüşmeye gideceğim ya da bir durum var; Allah'ım ne olur ya hadi, o şöyle olsun ya şöyle yap. Bundan dolayı belki istihareye bu kadar yakınım. Onu gündüz böyle bir hissedecek ulviyetim yok kendimce. Gece yattığımda Rabbim o şeyi gösterecek bana*" diyerek Allah'ın baba eksikliğini de gidereceğine olan inancını ifade etmektedir. Bu inanca sahip katılımcıların, zorlu zamanlarda istihareye yönelmelerinden hareketle, kendisini Allah'a yakın hisseden ve Allah'ın onu yalnız bırakmayacağına inanan kişinin istihare yönelimine daha yakın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Allah'ı "sessiz cevap veren" olarak tasvir eden K6K'nın, Allah tasavvurundan bahsederken gözlerinin dolduğu gözlemlenmiş, duygularını çok yoğun yaşadığı izlenmiştir. Hemen her konuda istihareye yöneldiğini ifade eden katılımcı, istihare yoluyla Allah ile bağını daha da güçlendirmektedir. Bu bağlamda olumlu yönde güçlü bir Allah tasavvurunun, insanlara sıkıntılı zamanlarda kuvvet verdiği söylenebilir. Örneğin depresyon tedavisi olan K10K, Allah ile her an ilişki halinde olduğunu ifade etmiş, Allah'ı zikrettiğinde bir ferahlık duygusu

yaşadığını söylemiştir.

Katılımcılar “Biz, ona şahdamarından daha yakınız” (Kaf Suresi, 16) ayetiyle Allah’a olan yakınlıklarını dile getirmektedir. İman tanımına dair K18E’nin “Yani işte ben size şahdamarınızdan daha yakınız, yedi kat semavata sığmadım bir mümin kulumun gönlüne sığdım gibi kayıtsız şartsız ölçmeden biçmeden tartmadan, zaten Hz. Mevlana da işi laboratuvara sokmadan öyle bir iman, kamil bir iman olduğunu söyler, ben de o şekilde inanıyorum acizane” sözleri dikkat çekicidir. Ayrıca K17K’nın “...ben her şeyimi kalbimden geçiririm Mevla’dan o anda yardım isterim. Hani rahat ediyorum, şahdamarınızdan daha yakınız diyor ya. Onu hissediyorum, benimle olduğunu Allah-u Teâla’nın hissediyorum” ifadelerinden anlaşılacağı üzere Allah ile yakın temasın diğer ucunda istihare uygulamasının olması tabii görünmektedir. İstihareyi rüya beklemeden sadece bir dua olarak görme anlayışı bu yaklaşımı desteklemektedir.

Allah’ı, K4E, K7K, K11K, K12K, K15K, K16K, K19E, K20E, “Merhametli”; K1K, K6K, K12K, K15K, K16K, K20E ise “Ümit Veren, Müsamahakâr” teması ile tasvir etmiştir. K4E, Allah’ın merhametli oluşuna “Muazzam derecede merhametli görüyorum. Müthiş merhametli, senin için en iyisini o biliyor” sözleriyle işaret etmiştir. Bu tasavvur teması altında toplanan katılımcıların (K7K harici) Allah ile ilişkilerinin, güven duygusu temelli olduğu görülmektedir. K11K, Allah deyince aklına ilk olarak O’nun El-Vedûd (kullarına daima verici olan) isminin geldiğini, istihareye yalnızca dua etmek için dahi yönelebildiğini ifade etmektedir. Benzer şekilde K15K’nın, Allah’a (kendi ifadesiyle) sonsuz bir güvenle bağlı olduğu görülmektedir. Ayrıca “Çok çok müsamahakâr, affedici ama çok müsamahakâr” diyerek Allah’ın yarattıklarına karşı merhameti ve sabrına vurgu yapmaktadır. Katılımcıların genelinden ayrı düşünen K7K, Allah’ın merhametinin yanı sıra onun Kahhâr da olduğuna vurgu yapmaktadır. 20 yıl boyunca bir duada bulunduğunu ancak Allah’ın bu duaya karşılık vermediğini ifade eden katılımcı “Merhametini herhalde başka konularda gösteriyor” şeklinde sitemkâr ifadelerde bulunmuştur. Katılımcıların Allah’ı ümit veren olarak tasvir etmelerinin, istihareye yönelmede ümit duygusu ile olumlu bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. K1K, istihare uygulamanın ümidini artırdığını ifade etmiş, Allah tasavvurunda O’nun en baskın özelliğinin “ümit veren” olduğunu söylemiştir.

K2K, K3K, K4E, K11K, K15K, K16K ve K20E, Allah tasavvurunda öne çıkan bir diğer tema olan “Esirgeyen-Bağışlayan” ve “Kulunu Seven, Kuluna Zulmetmeyen” çerçevesinde paylaşımlarını aktarmıştır. Allah’ın daima

hüsnü zan edilerek anılması gerektiğini ifade eden K16K, şirk günahına bulaşmadıkları sürece Allah'ın kullarını affedeceğine olan inancını dile getirmiştir. K19E ise Allah'ı anlatırken mütebessim bir hale bürünmüş ve O'nun adaletine ve merhametine işaret etmiştir. Yakın zamanda eşini kaybeden katılımcı, yas sürecini Allah'a duyduğu güven ve sevgi ile aştığını ve Allah'ın rüyalar yoluyla eşinin ahiretteki halinin çok güzel olduğuna dair işaretler gönderdiğine olan inancını paylaşmıştır.

Allah tasavvuruna ilişkin olarak K4E, Allah'a atfedilen kötülük kavramını irdelemiş, Allah'ın kuluna zulmetmediğini, dünyadaki kötülüklerin insan iradesiyle vuku bulduğunu ve Müslümanın rolünün önemli olduğunu dile getirmiştir. İstiharede de insanın sadece süreçten sorumlu olduğuna kanaat ettiği görülmüştür: *“O yüzden Allah'a bakışım bu. O en iyisini biliyor ve senin kendisiyle olan ilişkine bakıyor. Yani dünyada ne yaşadığına değil. O yüzden istihare de dünyada ne yaşadıklarımız ve kararlarla alakalı olduğu için totalde manasız. Manasız demiyim de önemsiz. Kendimdeki hissiyat en azından o”*. Bu noktada K2K, K3K ve K20E de Allah'ın kulu için daima iyi düşündüğüne ve kulunu ateşe atmayacağına inanmaktadır: *“Rahmetine merhametine güveniyorum Rabbimin. Ümit ağır basar bende. Allah öyle asan kesen değildir. Allah durup dururken kulunu ateşe atmaz. Hayvan bile yavrusunu koruyor, Allah kulunu korumaz mı?”* (K20E). Görüşmelerin geneline bakıldığında katılımcıların Allah'ı olumlu sözlerle tasvir ettikleri ve ümidin ağır bastığı görülürken K7K ve K15K Allah'ın merhametinin yanı sıra O'nun “korkulan” da olduğuna vurgu yapmıştır. Onlara göre Allah yanlış yapan kullarına cezalandırıcı olacaktır ve Allah'tan korkmak gerekmektedir.

Katılımcıların paylaşımları, onların Allah tasavvurlarının olumlu bağlamda güçlü olduğunu göstermektedir. Özellikle “Sığınılan, Kulunu Yalnız Bırakmayan, Merhametli, Ümit Veren, Bağışlayan” gibi temalar, kişilerin Allah ile pratik hayatta iletişim halinde olduklarını ifade etmektedir. Katılımcıların istihareye dair anlamlandırmalarına bağlı olarak bu yaşantının günlük hayatta işlevsel bir boyutta olduğu görülmektedir. Bu noktada Allah'ın kişilerin hayatlarının içerisinde yer aldığı ve onların hayatlarına dokunan, verilen kararlara müdahil bir konumda olduğu söylenebilir. Allah tasavvuru istihare ilişkisinde dikkat çeken en önemli bulgu kişilerin olumlu bir Allah imgesine sahip olduğu ve bu imgenin çok güçlü görüldüğüdür. Bu da dua ile Allah tasavvuru arasındaki ilişkinin pozitif olduğunu göstermektedir. Allah'ı olumlu temalarla tasvir eden kişilerin, kaotik dünya düzeninde yaşadıkları çaresizlik ve umutsuzluk hallerinde durumla başa çıkılmalarını kolaylaştırıcaktır (Mehmedoğlu, 2011: 252). Bu noktada bir

yardım dileme ve dua biçimi olarak istihare, Olumlu Allah tasavvuruna sahip insanlar için önemli bir konuma yerleşmektedir.

Katılımcılara, istihareden sonra (sonucun olumlu veya olumsuz olması durumunda) Allah ile ilgili düşüncelerinin değişip değişmediği sorulmuş, K2K, K3K, K5K, K6K, K9K, K10K, K12K, K13K, K14K, K16K ve K17K'nın, "Allah'ın bendeki yeri hep aynıdır, her zaman çok güçlü" sözleriyle istihare sonucuna göre onların Allah tasavvurunun değişmediği bulgulanmıştır. K1K, K4E, K8K, K11K, K15K, K18E, K19E, K20E ise "*İstihare ile Allah'a olan bağımlı kuvvetlenir, Allah'a daha fazla yakınlaşıyorum*" cevabını vermiştir. K7K istihare ve Allah tasavvuru arasındaki ilişkiye net bir cevap vermemiş, duanın gücüne inanmadığını dile getirerek bu hususta çekimser kalmıştır.

Katılımcıların bir kısmının, istihare ile Allah tasavvuru arasında ilişki kurmaması, bu katılımcıların Allah'a olan yaklaşımlarının daha yerleşmiş, köklü olması ve istihare ile bunun değişmediğini düşündürmektedir. Bununla birlikte istiharenin bir ucu günlük yaşama, diğer ucu ruhsal yaşama dönük olarak işlevsel, yapıcı bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Olumlu Allah tasavvuruna sahip kişilerin istihareye yöneliyor olması araştırmanın önemli bir bulgusudur. Öte yandan katılımcıların bir kısmının istiharenin, Allah ile bağı kuvvetlendirdiğine inanması, kişilerin istihare yoluyla Allah'tan güç aldığını ortaya koymaktadır. İstihareyi bir süreç ve dua olarak anlamlandıran yaklaşım, bu güce daha fazla inanmaktadır : "*Çok kuvvetlendiriyor o tasavvuru. Allah'a inancım ya da sevgim değil, o sevginin gücü ortaya çıkabiliyor diyebilirim. Allah beni dikkate almış, kale almış beni diye düşünüp mutlu oluyorum. İlişki de tabii güçleniyor haliyle*" (K15K). İstihareye yönelen katılımcıların tümü, Allah'tan cevap aldığına inanmaktadır. İstihare yaşantısı, kişinin Allah ile olan güven ilişkisini de güçlendirmektedir: "*Bu Allah'a güvenin perçinleşmesidir (...)*" (K20E).

Bunlara ilaveten, araştırmada genel kabullerin dışında duran K7K, gerek Allah tasavvuru ile gerek çokça istihare yaşamasına karşın istihareye ilişkin net olmayan bakış açısıyla dikkat çeken bir karakterdir. Yaşadığı tecrübelerin kendisini hırçınlaştırdığını söyleyen katılımcının istiharenin bir dinî başa çıkma modeli olmasına veya psikolojik iyi oluşa katkısı olduğunu ortaya koyan yaklaşımlara mesafeli olduğu gözlenmektedir. Bundan sonraki yaşamında istihareye yönelmeyeceğini ve kimseye de tavsiye etmediğini belirten katılımcı "*Kader bellidir, siz kendinizi yırtsanız da Allah'ın dediği olur. İstihare size olumlu gösterse bile olumsuz olan şey yine sizin başınıza gelecektir. Sizin için istihare bir fal değildir. Ben yapmam da yaptırmam da*"

diyerek istihare ile arasına bir mesafe çizerek güncel fikrini ortaya koymuştur.

Son olarak; katılımcılara istihareye ilişkin son bir değerlendirme yapmaları için genel bakışları sorulduğunda; onlar, bu tecrübeyi yaşamının, hayatlarına dair yönlendirici bir etkisi olduğundan bahsetmektedir. İstihare, kişilerin aşkın bir varlığa sığınma ihtiyacını karşılamakta olduğu ve onların dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluşlarına katkıda bulunduğu gözlenmiştir. Ayrıca bir dinî tecrübe biçimi olarak açıklanabilecek olan istiharenin Allah ile iletişime elverişli bir konumda olduğu görülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmanın öncelikli amacı, rüya yoluyla uygulanan istiharenin işlevsel boyutunu incelemek, istiharenin tecrübeyi yaşayanlar için ne anlama geldiğini ve onların hayatlarına olan etkilerini tespit etmek, istihare deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarını açıklamaya çalışmaktır. Nitel araştırma modeli tercih edilen bu çalışmada görüşme tekniği kullanılmış, 18 yaşından büyük, birden fazla kez istihare tecrübesi yaşamış, istihareye bir yaşam biçimi olarak hayatlarında yer açan Müslüman kişiler tercih edilmiştir. 44,5 yaş ortalamasında 20 kişiden oluşan çalışma grubuna istihareye ilişkin sorular yöneltilmiş, bulgular betimsel analizle iki üst tema ve altı alt tema halinde sunulmuştur.

Elde edilen veriler, katılımcıların, istihareye rüyada aldıkları işaretler ve gördükleri bazı semboller aracılığıyla dünyevi yaşam ile dinî yaşam arasında bir güçlendirme anlamı yüklediğini göstermiştir. Katılımcıların çoğunun istihare deneyimini rüya aracılığıyla Allah'tan cevap bekleme şeklinde yaşadığı görülmüştür. Katılımcıların önemli bir kısmı ise zor zamanlarında ve karar vermekte güçlük çektikleri durumlarda istihareye yönelmekte ve bu tecrübeyi, Allah'tan yardım dileme ve O'na sığınma olarak anlamlandırmaktadır. Bu katılımcılar, istihareyi rüya ile sınırlamadan günlük yaşamlarının tümüne teşmil etmektedir.

Katılımcıların tamamı, istihareyi anlamlandırmada Allah'a atıf yapmaktadır. İstihare yaşantısının en önemli unsurunun dua etme yoluyla Allah'a sığınmak olduğu belirlenmiştir. Ancak istihareye yönelen kişilerin çoğunlukla zor zamanlarında ve kararsız kaldıkları durumlarda istihareye yöneliyor olmaları, istiharenin Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilen biçimini, ilk kaynaklardan okumadıkları ve geleneksel öğretiler ile hareket ettikleri tespit edilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu, istihareyi geleneksel biçimde uygulamakta, istihare namazını kılıp duasını ettikten sonra niyet edip sağ tarafa yatarak rüya yoluyla Allah'tan işaret beklemektedir.

İstiharede verilen karar sonrası duygu durumuna bakıldığında; teorik çerçevede çizilen dinî tecrübe, psikolojik iyi oluş, dinî başa çıkma ve Allah tasavvuru ile istihare ilişkisi görüşmeler sırasında elde edilen veriler ile desteklenmiştir. Katılımcıların buna dair bir soru sorulmamasına rağmen rüya ve istiharenin tecrübi doğasıyla uyumlu bazı tecrübelerini aktarması, istiharenin dinî bir tecrübe olduğu görüşünü desteklemiştir. Rüya ve istihare yaşantısında bilinçten tamamen bağın kopmadığı ancak bilinçdışı etkilerin de var olduğu kabul edilerek hem dua hem namaz hem de rüya süreci dikkate alındığında Allah ile iletişimin bu deneyimde gerçekleşeceği söylenebilir. Bu da istihare deneyiminin hem dua hem de rüya yoluyla, aşkın varlık Allah'tan yardım dileme biçimindeki anlamıyla, dindar bir kişi için işlevsel bir mahiyette olduğunu ortaya koymaktadır. Yaratıcı ile sezgisel düzeyde bir iletişim kurulan rüya ve istiharenin psikolojik iyi oluşa bu yönüyle de katkıda bulunduğu sonucuna varılmıştır. Zor durumda kalmanın ve bir konuda kararsızlık yaşamının istihareye yönelime etkisi ve akabinde kişiyi rahatlatması bulguları, araştırmayı istihare ile dinî başa çıkma ve psikolojik iyi olma ilişkisinin pozitif olduğu sonucuna götürmüştür.

İstihare sonrası verilen karara ilişkin duygu durumunda, katılımcıların çoğunun kadere vurgu yaptığı görülmüştür. Onlara göre istihare, kaderi değiştirmeyecektir ancak Allah tarafından takdir edilen yaşam yolunda, tevekkül, teslimiyet veya kabullenme ve başa çıkmada istihare deneyimi destekleyici bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda istihare, kişinin iradesini yok saymaması şartıyla, dünyevi meselelerini Allah'a danışması ve sorumluluğu Allah'tan güç alarak üzerine alması olarak düşünülebilir. Araştırmanın nihayetinde sözü edilen bu işlevsel boyutuyla istiharenin, yaşamı kolaylaştıran bir konumda varlığını sürdürdüğü kanaatine varılmıştır.

İstihareye, Olumlu Allah tasavvuruna sahip kişilerin yöneldiği ve istiharenin bu tasavvuru daha da geliştirdiği araştırmanın önemli bulgularından birisidir. Katılımcılar paylaşımlarında, Allah'ın "En Yakın", "Merhametli", "Kulunu Yalnız Bırakmayan" vb. niteliklere sahip olduğu yönünde temalar ortaya koymuştur. Bununla, kişilerin Allah ile karşılıklı bir etkileşim halinde olduğu, zor zamanlarda ve karar verme aşamalarında istihareye yönelmelerinin doğal olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca katılımcıların "Allah'a Güvenmek" temasını ön planda tutması iman-güven ilişkisi noktasında önemli görülmektedir. İman eden kişi, korku ve hüzüden uzak duygu durumu ile istihareye yönelerek Allah'a sığınmakta ve O'ndan yardım dilemektedir.

Son olarak; istiharenin, dua ve rüyadan ibaret olduğu düşüncesi, bizim

için, kapsamlı bir okuma-araştırma ve saha çalışması neticesinde değişiklik göstermiştir. Araştırma sonucu, bizi, bu tecrübenin rüyayı da içine alan, ancak kapsamı düşünüldüğünden çok daha geniş bir hayat tarzı olduğu fikrine ulaştırmıştır. İdeal istiharenin ise Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği şekilde uygulanması gereken, akıl ve sezgi birlikteliğinde, Allah'a güven ve teslimiyet odaklı bir yaşantı biçimi olduğu son not olarak eklenebilir.

Araştırmanın bulguları ve edinilen gözlemlerden hareketle akademik çalışmalara ışık tutacağı umulan bazı tavsiyeler şu şekilde ifade edilebilir: Din psikolojisi alanında az sayıda çalışmanın olduğu istihare konusu ile ilgili psikoloji ve din psikolojisinin ortak nicel ve nitel saha araştırmaları yapması önerilebilir. İstiharenin rüya ile ilişkili biçimde çalışıldığı bu nitel araştırma sonrası, bu tecrübenin farklı uygulamalarını içeren daha kapsamlı nitel ve nicel çalışmalar ayrıca kavramsal ve kuramsal çalışmalar yapılabilir. Din sosyolojisi alanında istihare yaşantısının toplumsal boyutuna dair bir yaklaşımla, kişilerin istihareye yönelmesindeki toplumsal dinamikleri ölçmeye ilişkin nitel ve nicel çalışmalar yapılabilir. Bu araştırmada din psikolojisi bağlamında kullanılan dinî tecrübe, psikolojik iyi oluş, dinî başa çıkma, Allah tasavvuru gibi kavramlar ile istihare ilişkisi üzerine daha derin ve sistemli çalışmalar yapılabilir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 9.09.2019 tarihli ve 08 numaralı kararı ile alınmıştır.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- ACAR, H. (2014). Kur'an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dinî Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyilik Halleri. *Doktora Tezi*. Danışman: Recep Yaparel. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı. İzmir.
- ALPER, H. (2016). *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- ARKONAÇ, S. (2017). Psikolojide Söz ve Anlam Analizi, Niteliksel Duruş. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- ATAY, H ve ATAY, İ. (1964). *Arapça-Türkçe Büyük Lûgat*. C.1. Ankara: Bayrak Matbaası.
- AYDAR, H. (2009). İstihare ve Rüya, Rüya Yolu ile Geleceği Önceden Öğrenme Girişimi. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*. S. 7-8, ss. 5-16.
- AYTEN, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak, Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- BEDRİ, M. (2017). *Müslüman Bir Psikolog'tan Psikososyal Çözümler*. Çev. Osman Nuriler. İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- BİLMEN, Ö. N. (1997). *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Kaya Matbaacılık.
- CRESWELL, J.W. (2017). *Araştırma Deseni, Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Çev. Ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap.
- ÇETİN, Ö. (2015). *Rüya Olgusu ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Emin Yayınları.
- DOĞAN, M. (2014). Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler. *Doktora Tezi*. Danışman: Faruk Karaca. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı. Erzurum.
- DOMHOFF, G. W. (1996). *Finding Dreaming in Dreams, A Quantitative Approach*. New York: Plenum Press.
- ELALTUNTAŞ, Ö. F. (2014). Parmak Uçlarındaki Kültürel Hazine: Tespih. *Bingöl*
- FOUCAULT, M. (2015). *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- FRAGER, R. (2003). *Kalp, Nefs ve Ruh*. Çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- FREUD, S. (1996). *Düşlerin Yorumu 1*. Çev. Emre Kapkın. İstanbul: Payel Yayınevi.

- FREUD, S. (2018a). Psikanalize Giriş 1, Yanılgılar ve Düşler Üzerine. Çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları.
- FREUD, S. (2018b). *Rüya Psikolojisi, Yeni Başlayanlar İçin Psikanaliz*. Çev. Beyza Nur Doğan İstanbul: Gece Kitaplığı Yayınları.
- FROMM, E. (2015). *Rüyalar Masallar Mitler*. Çev. Aydın Arıtan ve Kaan H. Ökten . İstanbul: Say Yayınları.
- GENÇ. M. (2019). Ebeveyn Kaybı Yaşamış Üniversite Gençlerinde Otobiyografik Bellek Üzerinden Allah Tasavvurunun İncelenmesi. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Danışman: Gülüşan Göcen. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi Bilimdalı.
- GÖCEN, G. (2014). *Şükür, Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yayınları.
- GÖCEN, G. (2015). Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.32, ss. 165217.
- GÖCEN, G. ve GENÇ, M. (2019). Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru ve Dinî Başa Çıkma. *Bilimname, The Psychology of Religion*. 313-349. DOI:10.28949/bilimname.635965
- GÜGEN, B. (2019). Gebelik Sürecindeki Kadınlarda Manevi İyi Oluş ile Hayat Memnuniyeti İlişkisi. Danışman: Doç. Dr. Gülüşan Göcen. *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Din Psikolojisi Bilimdalı.
- GÜNCEL TÜRKÇE SÖZLÜK. (23.02.2021). Türk Dil Kurumu, "rüya", <https://sozluk.gov.tr/>
- GÜRSES, İ. (2019). Dinî Tecrübenin Bilimsel Değeri. *Kaygı*. S.18 (11), ss. 498-513
- HAFIZ, H. (2020). Din Psikolojisi Bağlamında Rüya ve İstihare Yaşantısı Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Yüksek Lisans Tezi*. Danışman: Gülüşan Göcen. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HATİPOĞLU, H. (1983a). *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. C.4. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- HAYTA, A. (2017). *Allah'a Bağlanmak, Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Onto Yayıncılık.
- HEFFERON, K. ve BONIWELL, I. (2018). *Pozitif Psikoloji, Kuram, Araştırma ve Uygulamalar*. Çev. Ed. Tayfun Doğan. Ankara: Nobel Yayıncılık.

- HOBSON, J. A. (2012). *Düşler*. Çev. Hakan Gür. İstanbul: Dost Kitabevi.
- HOROZCU, Ü. (2010). Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- İBN ARABÎ. (2006). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Ekrem Demirli (Çev.). C. 4. İstanbul: Litera Yayıncılık
- İBN MANZUR. (1994). *Lisanu'l Arab*. C.14. Beyrut: Daru'l Fikr.
- İMAMOĞLU, A. (2004). Psiko-Sosyal Açıdan Rüya ve İstihare. İstanbul: Değişim Yayınları.
- JAMES, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık
- JUNG, C.G. (2015). *Rüyalar*. Aylin Kayapalı (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık
- KARA, H. (2015). Rüyalar, Hayal Kurma ve Uyanıklık. *Dinlenen Ben, Rüya ve Terapi Dergisi*. S.2, İstanbul: Yerküre Yayıncılık
- KARA, H. (2017). Belirsizlik, Karar Verme ve Rüyalar Üzerine. *Dinlenen Ben, Rüya ve Terapi Dergisi*. S.5, İstanbul: Yerküre Yayıncılık
- KARACA, F. (2006). Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma. *İslami Araştırmalar Dergisi*. S.3, ss. 479-489.
- KARSLI, N. (2019). Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 15. ss. 173-205.
- KÜŞAT, A. (2006). Ergenlerde Tanrı Tasavvuru. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Ed. Ünver Günay, Celaledin Çelik. ss.113-156. Adana: Karahan Kitabevi.
- MEHMEDOĞLU, A.U. (2011). *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- MERTER, M. (2014). *Psikolojinin Üçüncü Boyutu, Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- MİRAS, K. (1978a). *Sahîh-i Buhâri Muhtasarı, Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. C.4 Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- NEUMAN, W. L. (2017). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. 2. Cilt. Çev. Sedef Özge. Ankara: YayınOdası Yayıncılık.
- PARGAMENT, K.I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press.
- REVONSUO, A. (2017). *Bilinç, Öznelliğin Bilimi*. Çev. Selim Değirmenci.

İstanbul: Küre Yayınları.

RYFF, C. D. (1989). *Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. Journal of Personality and Social Psychology.* 57(6), p. 1069-1081.

SARI, S. (2016). Rüya Yoluyla Gerçekleşen Dinî Tecrübe Olayları Üzerine Bir Araştırma. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı.

SCHIMMEL, A. (2005). *Halifenin Rüyalari*. Çev. Tüba Erkmen. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

SERİNSU, A. N. (2009). *Dinî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Meb Yayınları.

SOLMS, M. (2000). Dreaming and REM Sleep Are Controlled by Different Brain Mechanism. *Behavioral and Brain Sciences.* 23, p. 793-1121. Cambridge University Press.

SWINBURNE, R. (1979). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

ŞAHİN, M. (2018). Dinî Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma. *Doktora Tezi*. Danışman: Hayati Hökelekli. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı.

TÜRK DİL KURUMU. (2005). *Türkçe Sözlük*. Recep Torbalı (Der.). Ankara: TDK Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.7, ss. 145-170.

YALOM, I. D. (2017). *Bağışlanan Terapi*. Çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları.

YARAN, C. S. (2009). *Dinî Tecrübe ve Meûnet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları.


YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

YILDIZ, M. (2007). *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı.



A RESEARCH ON THE LIFE OF ISTIKHARA AS THE FORM OF DREAM IN THE CONTEXT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION*

 Hafsa HAFIZ^a

 Gülüşan GÖCEN^b

Extended Abstract

Istikhara means sleeping by praying after performing ablution in order to receive some signs in a dream whether a job is good or not (TDK, 2005: 988), and asking Allah for His guidance (Aydar, 2009: 9). In addition, it is also described as waiting for a spiritual sign in a dream when after praying two rakats, when a person is undecided about any work that is not a religious obstacle (Serinsu, 2009: 181). According to Islamic sources, *istikhara* is recommended by Prophet Muhammad (SAAS) only in the form of performing prayer and reciting prayer. However, although different forms of *istikhara* such as “tasbeeh” and “Qur’an” emerged in the following period, *istikhara* as a form of waiting for a sign in a dream was widely practiced. The reason why this form has become widespread is that people want to receive a concrete sign from Allah. For dream is an experience consisting of imaginary reflections, in which people continue their daily, mental and spiritual life during sleep; in other words, it can be defined as the continuation of life in sleep (Jung, 2015: 35; Kara, 2015:2; Hafiz, 2020: 7). This study, which examines the effects of *istikhara* on people’s religious and psychological lives, is important in terms of examining the reflections of this experience on practical life in the context of the psychology of religion.

Objective: The aim of this study is to explain what *istikhara* means to those who have had this experience and to determine the effects of this experience on their religious and psychological lives. For this reason, the relationship of

* This work has been derived from the first author’s thesis entitled “*A qualitative research on the life of dream and istikhara in the context of the psychology of religion*”.

^a Specialist, İstanbul University, hafsatosunhafiz@gmail.com

^b Assoc. Prof., İstanbul University, gulusan.gocen@istanbul.edu.tr

istikhara with religious experience, psychological well-being, religious coping and God's vision has been examined. Thus, the research questions are as follows: a) What does *istikhara* mean for people and how does *istikhara* affect their religious and psychological states? b) If *istikhara* is a religious experience, what does it mean to those who have experienced it and what is the role of *istikhara* as religious coping? c) What is the relationship between *istikhara* and the understanding of destiny and the imagination of God?

Method: This research is a case study prepared in the qualitative method. A case study is a detailed investigation of the situation of an institution, person, group or environment. People, events and processes are examined with a holistic approach, focusing on how they affect the situation and how they are affected (Yıldırım and Şimşek, 2016: 73). In this research, criterion sampling, snowball and chain sampling method were used among the purposeful sampling methods, and the participants of the study were selected as people over the age of 18, having more than one *istikhara* experience among Muslims.

Data Collection and Analysis: Interviews with the participants were held in August and September 2019. Semi-structured interview technique was used in the research, whose data collection tools were interview and observation. The interviews were audio recorded with the permission of the participants, then transcribed and the identities of the participants were kept confidential. The data obtained were themed and subjected to descriptive analysis. The data should be used thematically due to its contribution to the interpretation of the data in a logical and meaningful way. (Neuman, 2017: 663; Yıldırım and Şimşek, 2016: 240). The researchers benefited from their observations when interpreting the findings. Direct quotations from the participants are included in the study.

Findings: Participants interpreted *istikhara* with themes such as consulting Allah, with asking Him for help in an undecided matter and difficult times, and turning to Him sincerely. The most important finding in making sense of *istikhara* is that the participants see it as a means of reaching Allah and communicating with Him. Most of the participants practice *istikhara* as waiting for a sign in dreams. The person who wants to make *istikhara* recites the prayer of *istikhara* and performs the two rakat prayer of it and then goes to sleep. According to the result in dream, the decision is made on the issue. On the other hand some of them understand *istikhara* as a connection with Allah without distinguishing between sleep and wakefulness. For people who experience *istikhara*, the emotional state after the decision is important just

like making a decision according to the result of *istikhara*.

Participants shared their experiences such as trust in Allah and submission to Him, and inner peace after *istikhara*. The majority of the participants were positively affected by the *istikhara* experience. In addition, it contributed to their psychological well-being in situations where they were difficult and unstable.

The practice of *istikhara* as a ritual is a suitable example for religious experience, as it is a process experienced before and after. The sharings of the participants made it possible to think about *istikhara* within this framework. A significant part of the participants states that they tend to *istikhara* during difficult times. In addition, there are participants who stated that they were relieved after *istikhara*, even without having any signs from their dreams or making any decision on that issue. These people state that they accept *istikhara* as praying to Allah and asking for help in difficult times. From these findings, it can be stated that *istikhara* is an effective practice in religious coping. Findings on religious coping also revealed that there is a relationship between participants' understanding of *istikhara* and destiny. An important part of the participants say that they will accept any negative situation they have experienced or will experience as a test written in their destiny, regardless of the sign (positive or negative) they receive in *istikhara*. In the context of the relationship between God's imagination and *istikhara*, a significant part of the participants defined God as "the closest being whom was taken refuge". In addition others described Him as a helper, the one who does not leave him/her alone, who is tolerant and giver of hope. There are also participants who especially emphasize the mercy of Allah. Another prominent theme in the imagination of God is that the participants describe Him as forgiver, lover His servant and the one who does not persecute him/her. The states of the participants shows that their God-imagination is strong in a positive context.

Result: The data obtained from the interviews have showed that the participants attributed to *istikhara* a meaning of strengthening the connection between worldly and religious life through the signs they received in the dream and some symbols they have seen. Most of the participants intend to *istikhara* in difficult times and they interpret this experience as asking for help from Allah and taking refuge to Him. Moreover, they reflect this experience to all their lives. All of the participants refer to Allah in giving a meaning to *istikhara*. It has been determined that the most important element of the *istikhara* is to take refuge to Allah through prayer.

As have been stated by the participants, the experience of *istikhara* plays a supportive role in the way of life that is ordained by Allah and in trusting, surrendering, accepting and coping.

Keywords: Psychology of Religion, Dream, Istikhara, Religious Experience, Religious Coping, Imagination of God, Psychological Well-being.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of İstanbul University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 9.9.2019 and numbered 08.

2. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

3. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



FIKİH USULÜNDE İŞARETİN DELÂLETİ

 Ali BAKKAL^a

Öz

Usulcüler lafız üzerinden hükme ulaşmak için farklı delâlet yollarından söz etmiş olsalar da, şu dört delâlet şekli üzerinde ittifak etmişlerdir: İbarenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti, iktizanın delâleti. Fıkıh usulü eserlerinde ibarenin, nassın ve iktizanın delâletleri konuları oldukça açık bir şekilde ortaya konmuştur. Ancak işaretin delâleti konusunun bu denli açık ve net olarak ortaya konulduğunu söyleyemeyiz. Bu çalışmanın amacı kavram olarak ortaya çıkışından günümüze gelinceye kadar işaretin delâleti kavramının tanımı ve özellikleri hakkındaki farklı görüşleri analiz ederek bir sonuca ulaşmaktır. Cessâs ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî isim vermeden işaretin delâletinin mahiyetinden söz etmiş olsalar da, ilk tanımı yapan usulcü Debûsî'dir. Sonradan gelen fukaha usulcülerini bu tanım üzerinde önemli bir değişiklik yapmamışlardır. Müttekellimîn usulcülerinden "işaretin delâleti" kavramına eserlerinde ilk defa yer veren kişi Gazzâlî'dir. Yaklaşık olarak o da işaretin delâletini fukaha usulcülerini gibi tanımlamıştır. Ancak Gazzâlî ile birlikte mantık ilmi fıkıh usulüne girdiği için artık tanım ve anlatımlarda mantık terimleri de kullanılmaya başlanmış; bu çerçevede işaretin delâletinin iltizamî delâlet kabilinden olduğu ifade edilmiştir. Nitel araştırma özelliğini taşıyan bu çalışmamızda dokümanter analiz yöntemi kullanılmış olup; ilk dönem kaynaklardan itibaren temel fıkıh usulü eserleri ile son dönemlerde konu üzerinde gerçekleştirilmiş araştırmalar taranarak elde edilen veriler analiz edilmiştir. Böylece bize göre işaretin delâletinin tanımı ve özellikleri konusunda tatmin edici bir sonuca ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, Lafız, Delâlet, İşaretin delâleti.



THE GUIDANCE OF THE SIGN IN THE METHODOLOGY OF ISLAMIC LAW

Although the scholars talked about different ways of deliberation to reach judgment by lafz, they agreed on the following four dalalah forms: The dalalah of the ibarah (the guidance of the word), the dalalah of the isharah (the guidance of the sign), the dalalah of the nass (the guidance of the explicit text), the dalalah of the iqtida (the guidance of the need). The subject the dalalah of the ibarah, nass,

^a Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, alibakkal52@gmail.com

and iqtida is quite clearly revealed in the usulah works, but, we can say that the subject of the dalalah of the isharah is not explained so clearly revealed. The aim of this study is to reach a conclusion by analyzing different views on the definition and characteristics of the concept of signification, from its emergence as a concept to the presentday. Although Cessas and Abu'l-Huseyn al-Basri talked about the dalalah of the isharah Debûsî was the first to define it. Subsequent usul al-fiqh scholars did not make any significant changes to this definition. One of the Mutakallimin's scholars, al-Ghazali is the first person to mention the concept of "dalalah of isharah" in his works. Approximately, he describet the dalahah of the isharah as fukaha scholars. However, since the science of logic entered the method of fiqh with al-Ghazali, the terms of logic began to be used in definitions and expressions; In this context, the dahalah of the işharah has been tried to be explained with the concept of iltizam (commitment). In this study, which has the characteristic of qualitative research, the documentary analysis method was used; the data obtained by scanning the basic fiqh works from the first period sources and the researches carried out on the subject in the recent periods were analyzed. Thus, in our opinion, a satisfactory conclusion has been reached regarding the definition and characteristics of the guidance of the sign.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Zihnin bir şey hakkındaki bilgiden başka bir şeyin bilgisine ulaşması delâlet kavramıyla ifade edilir. Mantıkta delâlet eden şeye dâl, delâlet edilen şeye ise medlûl denir. İster lafzî ister gayri lafzî olsun bütün delâletler, aklî, tabîî ve vaz'î olmak üzere üç kısma ayrılır. Aklın dâl ile medlûl arasında doğrudan ve zorunlu bir alaka görerek, ilki bilinince ikincisinin bilgisine de ulaşmayı sağlayan delâlete *aklî delâlet*, aklın dâl ile medlûl arasında biyolojik, fizyolojik veya psikolojik bir alaka görerek ilki hakkındaki bilgiden ikincisinin bilgisine ulaşmayı sağlayan delâlete *tabîî delâlet*, dâl ile medlûl arasında sadece örfe, kültüre ve ortak ilişkilere bağlı olarak aklın medlûl hakkında bilgiye ulaşmasına da *vaz'î delâlet* denir. Lafzî vaz'î delâlet de mutabakat, tazammun ve iltizam şeklinde üç kısma ayrılır.¹

Genel olarak usulcüler lafzî; vaz'olunduğu mana, vaz'olunduğu manada kullanılması, kullanıldığı manaya delâletin açık ve kapalı olması ve nihayet manaya delâlet şekli bakımından olmak üzere dört açıdan ele alıp incelemişlerdir. Manaya delâletin şeklinde farklı cihetlerden söz edilse de

¹ M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

ibarenin, işaretin, delâletin (nass) ve iktizanın delâleti üzerinde ittifak edilmiştir. Fıkıh usulü eserlerinde ibarenin (the word), nassın (explicit text) ve iktizanın (need) delâleti konusunda verilen bilgiler oldukça açık ve yeterlidir. İşaretin (the guidance of the sign) delâletiyle ilgili bilgiler ise bu derece açık ve yeterli değildir. Biz bu makalede gerek fukaha metodu gerekse mütekellimîn metoduna göre yazılmış temel fıkıh usulü eserleri ile son dönemde yapılmış bazı ilmî çalışmaları esas almak suretiyle “işaretin delâleti” konusundaki problemleri ortaya koyup çözümlenmeye çalışacağız. Bir nitel araştırma olan bu çalışmamızda doküman analizi yöntemi takip edilmiştir.

A. “İşaretin Delâleti” Kavramının Ortaya Çıkışı

Fıkıh usulünde “işaretin delâleti” kavramından ilk olarak söz eden usulcü Debûsî (430/1039) olmakla birlikte, kendisinden önce Cessâs’ın (ö. 370/981) isimlendirme yapmadan mahiyeti itibariyle bu konudan söz ettiği görülmektedir. Ona göre hakkında nas (tevkif) ve icma bulunmayan konularda hükme ulaşmanın iki yolundan biri de, tek bir manaya ihtimali olan nassın anlamından bir delâletin çıkarılmasıdır. Yani nassın tek bir manası (hükmü) vardır, ancak bu mana (hüküm) başka bir manaya da delâlet etmektedir. Debûsî’den itibaren bu manaya “işaretin delâleti” denilmiştir. Cessâs’ın bu konuda verdiği örnekler, sonraki fukaha usulcülerini tarafından işaretin delâleti için kullanılmıştır.² Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044) de Cessâs’ın verdiği iki örneği isimlendirme yapmadan “Karinelerin zâhirini tamamladığı hitapla istidlâl şekli” başlığı altında vermiştir.³ Yani lafzın zâhirini tamamlayan bazı karineler bulunmakta ve bu karineler yoluyla lafız üzerinden başka anlamlara ulaşmak mümkün olmaktadır.

Mütekellimîn usulcülerinden eserlerinde “işaretin delâleti” kavramına ilk defa yer veren Gazzâlî’dir (ö. 505/1111). Kendisinden önce gelen Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (406/1015), Ferrâ (ö. 458/1066), Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö.478/1085) Sem’ânî (ö. 489/1096) ve Bâcî (ö. 474/1081) gibi mütekellim usulcülerinin bu delâlet şeklinden söz etmemeleri, onun Debusî’den etkilendiği düşüncesini öne çıkarmaktadır.⁴ Gazzâlî’den sonra, Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1248) de etkisiyle işaretin delâleti konusu mütekellimîn usulünde yerini almıştır.

² Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, nşr. ‘Uceyl Câsim en-Neşemî, 4 Cilt (Küveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994), 4/18-19.

³ Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed fi usûli’l-fıkıh*, nşr. Halîl el-Meys, 2 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 2/347-348.

⁴ Davut İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 336.

B. “İşâretin Delâleti” Kavramının Tanımı

“İşâretin delâleti” (the guidance of the sign) kavramını ilk olarak tanımlayan kişi fukaha usulcülerinden ed-Debûsî'dir. O, rey ile kıyas yapmanın dışında zâhir nas ile sabit olan hükümlerin kısımlarından bahsederken bunların sırasıyla, a. nassın aynıyla (ibare) sabit olan, b. nassın işâretiyle sabit olan, c. nassın delâletiyle sabit olan ve d. nassın muktezasiyle sabit olan hükümler şeklinde dört kısımdan ibaret olduğunu belirtmiştir. Nasla sabit olan lafzın bizzat kendisi ve sevk sebebiyle sabit olandır. Yani lafzın kalıbı (sîgası) ve sevk amacıyla sabit olan şeydir. Lafzın işâretiyle sabit olan ise, lafzın siyakının gerektirmediği ve içine almadığı manadır; lafız bu manayı kendisinde herhangi bir ziyadelik ve noksanlık yapmadan bizzat zâhirin manasıyla gerektirir. İşâretin delâletini şöyle tanımlar: “*Kelâmın siyakının gerektirmediği ve kapsamadığı, fakat kendisinde bir ziyade ve noksan olmaksızın bizzat zâhirin anlamıyla gerektirdiği şeydir.*”⁵ Bu tanımdan anlaşılacağı üzere işâretin delâleti, sözün sevk sebebi olmadığı gibi, sözün sîgası ve kalıbıyla içine aldığı bir mana da değildir. Fakat sözün açık anlamından anlaşılacak bir manadır. Ayrıca bu mananın anlaşılması için söze bir ilave veya noksan yapmak da gerekmez. Bu kayıt onu iktizanın delâletinden ayırmak için konulmuştur.

Debûsî işâretin delâletini anlamanın zorluğu sebebiyle bazı benzetmelerle bu anlamı açmaya çalışmaktadır. Bir kişi kendisine doğru gelen kişiye bakarken, bakma kastı olmadığı halde göz ucuyla o kişinin sağındaki ve solundaki kişileri de görür.⁶ Bakışların gelen kişiye odaklanması ibarenin delâletine, göz ucuyla sağ ve soldaki kişilerin görülmesi ise işâretin delâletine benzer. Debûsî'nin ikinci benzetmesi şöyledir: Bir avcı attığı ok ile iki avı birden vurur. Birincisini vururken normal bir avcı gibi okunu kasdî olarak ona doğru atar, ikincisini ise atıcılıktaki mahareti sebebiyle vurur.⁷ Debûsî, her iki benzetme ile işâretin delâletinin sözün sevk sebebi olmadığını ve aslen kastedilmeyen bir anlam olduğunu söylemek istemekle birlikte, tebeî olarak kastedilen bir anlam olduğunu kabul etmektedir. Avcı benzetmesi ile onu belâgat ve i'câzın bir göstergesi olarak⁸ görmesi de bunu desteklemektedir.

⁵ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 130.

⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130; Alâeddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâci'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilber (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1418/1997), 397.

⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130.

⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130.

Pezdevî'nin (ö. 482/1090), "İşâretin (delâleti), birincide (ibarenin delâletinde) olduğu gibi sözün nazmıyla (kalıp ve dizilişiyile) sabit olan, fakat kastedilmeyen ve sözün kendisi için sevk edilmediği şeydir." der.⁹ Pezdevî, Debûsî'nin tanımına "kastedilmeyen" kaydını eklemek suretiyle işaretin delâletine önemli bir açıklık getirmiştir. Muhtemelen Pezdevî bu kayıt sebebiyle, Debûsî'nin onu iktizanın delâletinden ayırmak için koyduğu "kendisinde bir ziyade ve noksan olmaksızın" kaydını koyma ihtiyacı görmemiştir.

Serahsî'nin (490/1097) tanımı Debûsî'ye bir hayli yakındır: "İşaretin delâletiyle sabit olan şey, söz onun için söylenmiş olmamakla birlikte, sözde bir ilave ve noksanlık yapmadan lafzın manası üzerinde düşünmekle bilinen şeydir."¹⁰ Serahsî, "düşünmekle bilinen" kaydını koymak suretiyle işârî anlamın bir derece kapalı olduğuna işaret etmek istemiştir.

Alâeddin Semerkandî'nin (ö. 539/1144) tanımı Serahsî'nin tanımının farklı şekilde ifade edilmesinden ibarettir: "Nassın işareti, bir nevi düşünmekle, söze bir şeyi ilave etmeden ve onda eksiklik yapmadan, sözün kendisi ile bilinen şeydir."¹¹ Semerkandî bu tanıma şunu da ekler: "Bir söz, kendisi için sevk edilmediği ve inzalden maksat o olmadığı müddetçe ona nass denilmez; düşünmeye gerek kalmadan ilk duyulduğunda anlaşılmadığı müddetçe de ona zâhir ismi verilmez. Eğer bir mana, sözde ziyadelik ve noksanlık yapmadan düşünme vasıtasıyla lafzın kendisinden anlaşılıyorsa buna da işaret adı verilir."¹²

Ebü'l-Berekât en-Neseffî'ye (ö. 710/1310) göre "nassın işaretiyle istidlal, lügat bakımından nazımla sabit olan, fakat kastedilmeyen ve lafzın kendisi için sevk edilmediği bir mana ile amel etmektir."¹³ Şarih İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) kastın mana ile, sevkine ise lafızla ilgili olduğunu belirttiikten sonra, tarifte bu iki kayıttan birisinin bulunmasının yeterli olduğunu açıklar. Ona göre Neseffî, konunun daha iyi anlaşılması için her iki kaydı birlikte zikretmiştir.¹⁴ Bize göre tanımda sadece "sevk edilmediği"

⁹ Ebü'l-'Usr Fahrüslâm Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl: Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. el-Hâc Ahmed Hulusi - el-Hâc Mustafa Derviş, 4 Cilt (İstanbul: Dersaadet, 1308), 2/210.

¹⁰ Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2. Cilt, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1372), 1/236.

¹¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 397.

¹² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 397.

¹³ Neseffî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed. *Menâru'l-envâr (Şerhu Menâri'l-envâr*'in metni), 170.

¹⁴ İbn Melek, Abdüllatif, *Şerhu Menâri'l-envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1308), 170.

kaydına yer vermek yeterli değildir. Çünkü işaret anlamının temel özelliği kastedilmeyen anlam olmasıdır. Eğer sadece bu kayıtla yetinilirse onu diğer iltizamî anlamlardan ayırmak için özel kayıtlar koymak gerekecektir.

Molla Hüsrev (ö. 885/1490) işaretin delâletini, “*hükümün doğru anlaşılması için başka bir sözün eklenmesine ihtiyaç duyulmaksızın, illet vasıtasıyla da olmaksızın sözün üç delâlet yolundan biri ile sevkedilmediği manaya delâlet etmesidir*” şeklinde tanımlar. Molla Hüsrev, “kastedilmeyen” kaydını koyma ihtiyacı hissetmemiştir. Zira ona göre işaret anlam, aslen kastedilmiş olmamakla birlikte filcümle (bir parça, dolaylı olarak) kastedilmiş olabilmektedir.¹⁵

Mütekellimîn usulcülerinden işaretin delâleti kavramını ilk olarak tanımlayan kişi Gazzâlî’dir. Onun tanımı şöyledir: “*Lafzın kendisinden değil, işaretinden alınan anlamdır. Biz bununla kastedilmeksizin lafza tabi olan şeyi kastediyoruz.*”¹⁶ Kısaca Gazzâlî işaretin delâletini “*lafza tabi olan ve kastedilmeyen anlam*” şeklinde tanımlamakta ve “*tıpkı konuşanın konuşması sırasındaki işaret ve hareketlerinden lafzın delâlet etmediği şeylerin anlaşılması gibi kimi durumlarda kastedilmeyen şeylerin lafza tabi*” olacağını belirtmektedir.¹⁷

Âmidî’ye göre, lafzın mefhumunun mütekellim tarafından kastedilmeyen medlûlülüne, işaretin delâleti ismi verilmiştir.¹⁸

Gazzâlî’den sonraki mütekellim usulcüler işaretin delâletini genellikle “*konusanın kastı olmaksızın lafızdan anlaşılan mana*”¹⁹ şeklinde tanımlamışlardır.

Günümüzde yaygın olarak kullanılan bazı fıkıh usulü eserlerinde işaretin delâleti şöyle tanımlanmıştır:

Zekiyyüddin Şâban’ın tanımı: “*İşaretin delâleti, lafzın, nassın gelişinde*

¹⁵ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fi şerhi Mirkâti’l-vüsûl* (İstanbul: Bosnavî el-Hâc Muharrem Efendi, 1296), 161.

¹⁶ Hüccetü’lislâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Ahmed Zeki Hammâd (Riyad: Dâru’l-Meymân, 1987), 496.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 496.

¹⁸ Ali b. Muhammed el-Âmidî *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzak Affî, 4 Cilt (Riyad: Dâru’s-Sumey’î, 1985), 3/81.

¹⁹ Celaledin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Muğnî fi usûli’l-fıkh* (Mekke, 1403), 149; Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübki, *Cem’u’l-cevâmi’* (Mahallî şerhi ve Bennânî haşiyesi ile), 2 Cilt, (Kahire: el-Matba’atü’l-Ezheriyye, 1309), 1/240; Ebû Bekr (Ebû’l-Bekâ) İbnü’n-Neccâr, Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fütühî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, nşr. Muhammed ez-Zuhaylî – Nezih Hammâd, 4 Cilt (Dimaşk: Dâru’l-Fıkr, 1980), 3/476; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki ‘ilmi’l-usûl* (Beyrut: 2007), 588-589.

aslî veya tebeî olarak kastedilmeyen fakat asıl maksat olan mânanın gerekli kıldığı, bununla birlikte sözün doğruluğu veya şer'î yönden sağlıklı anlaşılması kendisine bağlı olmayan hükme delâletidir.”²⁰

H. Yunus Apaydın'ın tanımı: “Nassın işaretleriyle istidlâl, sözün sevk amacı olmayan ve teemmül yoluyla anlaşılacak ikincil anlamların dikkate alınmasıdır. Bu ikincil anlamlara ulaşırken söze herhangi bir ekleme veya çıkarma yapılmaz.”²¹

Bütün bu tanımları dikkate aldığımızda işaretin delâleti kavramının kısaca “Lafzın kastedilmeyen iltizamî manasıdır” şeklinde tanımlanmasını uygun buluyoruz.

C. “İşâretin Delâleti” Kavramının Özellikleri

Yukarıdaki tanımlardan işaretin delâletinin aşağıda zikredilen özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır:

1. Lafzın Manasından Çıkarılan Mana Olması

Usulcülerin ittifakıyla işaretin delâleti, lafızdan anlaşılacak bir manadır. Ancak bu mana lafzın sîga ve kalıbından değil, manasından çıkarılmaktadır. Dolayısıyla işaretin delâleti, “lafzın manasının manası” kabilindedir.

2. Sözün Kendisi İçin Sevkedilmemiş Olması

Usulcülerin ittifakıyla işaretin delâleti lafzın kendisi için sevkedilmediği, yani lafzın kendisi için söylenmediği bir manadır. Bu özellik onu ibarenin delâletinden ayırır. İşaretin delâletinin kastedilmeyen mana olduğunu belirten bazı usulcüler bu kayda yer verme ihtiyacı duymamışlardır. Zira “kastedilmeyen” kaydı, sözün sevkedilmediği anlamını da içermektedir.

3. Kastedilmeyen Mana Olması

Usulcülerin çoğuna göre işaretin delâleti tebeî/dolaylı olarak da olsa kastedilmemiş bir manadır. Özellikle fukaha usulcülerinden bazılarının göre ise tebeî olarak da olsa kastedilen bir anlamdır. İşaretin delâletini ilk olarak tanımlayan Debûsî bu konuda açık bir beyanda bulunmamakla birlikte, işaretin delâletini avcının bir okla iki avı vurmasına benzettiği için işaretin delâletinde aslî anlamda bir kasıt olmamakla birlikte tebeî bir kastın varlığına işaret etmiş gibidir. Aynı benzetmeyi yapan diğer usulcülerin de bu görüşte olduklarını söyleyebiliriz.

²⁰ Zekiyyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 512.

²¹ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilim Araştırma Yayınları, 2017), 240.

Haneffî usulcülerinden Pezdevî, Ebü'l-Berekât en-Neseffî ve onlardan sonra gelen bazı usulcüler tanımlarına “kastedilmeyen” kaydını koydukları halde, Haneffî usulcüsü olmasına rağmen eserlerinde onların anlatım tarzını seçmek yerine Râzî ekolünün yöntemini öne çıkararak bir bakıma fukaha ve mütekellemîn metotlarını mezceden ve ilk olarak mantığı fukaha metoduna sokan²² Sadrüşşerîa (ö.747/1346) işaretin delâletini “sözün kendisi için sevkedilmediği mana”²³ şeklinde tanımlamak suretiyle “kast” unsuruna yer vermemiştir. Ayrıca Sadrüşşerîa, *Tenkîh*'in kendi şerhi olan *et-Tavzîh*'te işaretin delâletine diğer usulcülerle ortaklaşa verilen örneklerden sonra “Allah alım-satımı helâl, ribayı haram kıldı”²⁴ ifadesinin alım-satım ile ribanın farklı muameleler olduğuna delâletinin ibarenin delâleti, alım-satımın helâl ribanın haram olduğuna delâletinin ise işaretin delâleti olduğunu belirtmek suretiyle²⁵ işaretin delâletinin zâhir anlam olduğunu kabul etmiş gibi görünmektedir. Nitekim Sadrüşşerîa'ya göre “lafızdan murad/maksadın ne olduğu açık ise buna zâhir; bu maksat için sevkedilmesi sebebiyle lafzın manasının açıklığı daha da ziyadeleşmiş ise buna da nas denir.”²⁶ Sonra “Allah alım-satımı helâl, ribayı haram kıldı”²⁷ ifadesinin alım-satım ile ribanın farklı muameleler olduğuna delâletinin nas, alım-satımın helâl ribanın haram olduğuna delâletinin ise zâhir olduğuna belirtir. Burada Sadrüşşerîa zâhir kavramını bir geniş, bir de dar anlamda ele aldığını söyleyebiliriz. Geniş anlamda zâhir, manası açık olan lafız olup bu anlamda zâhir, nas, müfesser ve muhkem kavramlarını içine almaktadır. Dar anlamda zâhir ise lafzın kendisi için sevkedilmediği açık anlamdır. Sadrüşşerîa'nın hem dar anlamda zâhir için, hem işaretin delâleti için aynı örneği vermesi sebebiyle *Tenkîh* şârihi Teftâzânî'nin (ö. 791/1389)de dikkatini çekmiş olup ona göre burada sevkini iki anlamı olabilir. Birincisi mutabakat anlamında olmasıdır. Buna göre, *Allah alım-satımı helâl, ribayı haram kıldı*”²⁸ ifadesi alım-satım ile ribanın farklı muameleler olduğuna delâleti ibarenin delâletidir; delâlet-i mutabıkıyye ile alım-satımın helâl ribanın haram olduğuna delâleti ise işaretin delâleti kabilindedir. Bu anlamda alış-verişin helal olması hükmü,

²² Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2008), 35/428-429.

²³ Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *Tenkîhu'l-usûl (Telvîh ile birlikte)*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1416/1996), 1/244.

²⁴ el-Bakara 2/275.

²⁵ Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh fi halli gâvâmîdî't-Tenkîh (Telvîh ile birlikte)*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1416/1996), 1/244-245.

²⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/232.

²⁷ el-Bakara 2/275.

²⁸ el-Bakara 2/275.

hayvanların misli misline satışının helal olmasını, paraların fazlalıklı olarak satışın haram olmasını; malın mülkiyetinin intikali, mislî malların satılmasında teslimin akit meclisinde gerçekleşmesi, intifanın haram olması, riba gerçekleşmişse fazlalıkların iade edilmesinin vacip olması gibi akdin gerektirdiği diğer işlemleri gerekli kılar. İkincisi fi'leyle (kısmen) kasıttır. Bu kasıt aslen ve tebe'î olarak olabilir. Fakat bu kasıt başka bir manayı tamamlamak içindir. Bu durumda söz konusu âyetten alım-satım ile ribanın farklı şeyler olduğu hükmü ile alım-satımın helal, ribanın haram olması hükmü nassın ibaresiyle sabit olur.²⁹ Teftâzânî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre Sadrüşşerîa sevk kavramını bazen dar bazen geniş anlamda kullanmaktadır. Onun işaretin delâleti konusunda verdiği örneklerin tamamına bakıldığında kasıt konusu üzerinde ısrar etmediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Sadrüşşerîa'nın konuyla ilgili sözleri çok net olmadığı için, bazı usulcüler onun zâhirle işaretin delâletini özdeşleştirdiği kanaatine sahip olmuşlardır.

Molla Hüsrev (ö. 885/1480) Sadrüşşerîa'ya atıfta bulunarak zahiri, işaretin delâleti olarak görmektedir. Bu görüşünü şu düşüncelerle desteklemeye çalışır: "Belâgatla olgunlaşması bakımından bir sözün benzerlerinden üstün olması ve İmam Serahsî'nin açıkladığı gibi i'cazın ortaya çıkması işaretin delâleti yoluyla gerçekleşir. Meânî kitaplarında yerleşmiş bir kural olduğu üzere sözün üstünlüğü, konuşan tarafından kastedilmesini gerektirir. Ne aslî ne de tebe'î olarak hiçbir şekilde kastedilmeyen bir sözle hükmün belirlenmesi doğru olmaz. Şer'î hükümlerin çoğu işaretin delâletiyle sabit olmuştur. Şâri'in hükmünün kastedilmeyen bir söz vasıtasıyla sabit olduğu görüşünün zayıf olduğu açıktır."³⁰

Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl* adlı eseri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulduğundan usul anlayışı bakımından son derece etkili olmuştur. Mesela; son dönem Osmanlı âlimlerinden Büyük Haydar Efendi de işaretin delâletini zahirle açıklamıştır.³¹ Zekiyyüddin Şâban'ın eserini tercüme eden İbrahim Kâfi Dönmez de eserin dipnotunda birçok usulcünün katıldığı bu görüşün isabetli olduğunu belirtmektedir.³²

Geleneksel Hanefî usulcüsü Sıgnâkî'ye (ö. 714/1314) göre işaretin delâleti ile zâhir arasında sevk sebebi olmaları bakımından benzerlik varsa

²⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh 'âle't-Tavzîh*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1416/1996), 1/244.

³⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 161.

³¹ Büyük Haydar Efendi, *Usûlü Fıkıh*, 2. Baskı, haz. Celaleddin Karakılıç (Kayseri: 2016), 285-286.

³² Zekiyyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 512 (Dipnot nr. 161).

da, mana bakımından farklıdırlar. Nas ve zâhir nazmın, ibare ve işare ise mananın kısımlarındandır. Nas ve zâhirde sözün sevk edilmesi veya edilmemesi, konuşanla; ibare ve işarede ise sözü işitenle ilgili bir durumdur. İlgili şahsın değişmesine göre hüküm değişir.³³ Yani Sıgnâkî'ye göre işaretin delâleti Pezdevî'nin vurguladığı gibi "kastedilmeyen" manadır.

Ebü'l-Berekât en-Neseî, işaretin delâletinin iki temel özelliğinin "kastedilmeyen ve lafzın kendisi için sevk edilmediği mana" olduğunu belirtmiştir. İbn Melek şerhinin de etkisiyle Osmanlı döneminde işaretin delâletinin "kastedilmeyen anlam" olduğu şeklindeki görüşün etkinliğini sağlamıştır. Şârih İbn Melek, kastın mana ile, sevk ise lafızla ilgili olduğunu belirttikten sonra, tarifte bu iki kayıttan birisinin bulunmasının yeterli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Neseî, konunun daha iyi anlaşılması için her iki kaydı birlikte zikretmiştir.³⁴ Bize göre tanımda sadece "sevk edilmediği" kaydına yer vermek yeterli değildir. Çünkü işaretin delâletinin en temel özelliği kastedilmeyen anlam olmasıdır. Eğer sadece bu kayıtlarla yetinilirse onu diğer iltizamî anlamlardan ayırmak için özel kayıtlar koymak gerekecektir.

Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* adlı eseri üzerine haşiye yazan Bennânî (ö. 1198/1784) işaretin delâletinin "kastedilmeyen mana" olduğunu belirtmekle birlikte, bunu "doğrudan kastedilmeme" şeklinde anlar ve tebeî olarak kastedilmiş olması gerektiğini ifade eder.³⁵ Mütekellimîn usulcülerini, işaretin delâletini bir taraftan "kastedilmeyen mana", diğer taraftan "*lafza tabi olan mana*" şeklinde tanımlarken, bu iki kayıt arasındaki münasebeti sağlamada güçlük çekmişlerdir. Bennânî'nin ileri sürdüğü gibi bir mana lafza tabi ise, doğrudan kastedilmemiş olsa bile, en azından tebeî olarak kastedilmiş olması hususu insanın aklına gelmektedir. Ancak durum böyle değildir. Çünkü işarî anlam iltizamî mana cinsindedir. İltizamî manaların bir kısmı kastedilmeyen anlamlardır.

Bize göre işarî anlamın en temel özelliği "kastedilmeyen anlam" olmasıdır. Zahir, lafzın sevk sebebi olmayan bir mana olmakla birlikte lafzın ibaresinden açıkça anlaşılabilir ve "kastedilen" bir anlamdır. Bu sebeple zahir ibarenin delâleti kabilinden sayılmalıdır. İşaretin delâleti ise her zaman

³³ Hüsâmüddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Sıgnâkî, *el-Vâfi fi usûli'l-fıkh*, nşr. Ahmed b. Mahmud el-Yemânî. 5 Cilt (Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Vizârü't-Ta'lîmî'l-Âlî, 1417/1997), 1/316-317.

³⁴ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 170.

³⁵ Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, *Hâşiye 'alâ Şerhu'l-Mahallî 'alâ metni Cem'i'l-cevâmi'*, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2003), 1/240.

iltizamın delaleti kabilindedir.

Burada kastedilmeyen bir mana ile hükümlerin sabit olmasının makul olmadığı akla gelebilir. Esasen benzeri durum fiilî tasarruflarda da mevcuttur. Mesela tessebbüben meydana gelen zararlarda genellikle zarar verme kastı yoktur, fakat zarar tessebbübe bağlı olduğu için tazminat da buna bağlanır. Söz, işaretin delâletini de içine alacak kadar geniş anlamlı bir semboldür. İltizam yoluyla bazen kastedilmeyen anlamları da içine alır ve bu anlamlar sözün sahibini bağlar.

Daha geniş düşünüldüğünde işaretin delâletiyle sabit olan manaların da kastedildiği görülür:

a) Öncelikle hukuken bağlayıcılığı olan bir konudan söz etmek, hukuk sisteminin küçük bir parçasından bahsetmek demektir. Her parçanın bütün içinde birçok parçayla yakından ilgilidir. Biz bu parçaların birisinden söz ettiğimizde iltizam yoluyla daha birçok parçadan söz etmiş oluruz ve söylediğimiz sözün bunlara da delâlet ettiğini söyleriz. Söylediğimiz sözün diğer parçalara delâleti sistem gereğince ve sistem önceden bunları kasten vazetmiştir. Eğer sistem bunları vazetmemiş olsa, söylediğimiz sözün bunlara işareti olmaz. Mesela bir kişi eşine “boş ol” dediğinde bu sözün ibaresiyle kişinin eşi boşanmış olur, işaretiyle de boşanan kadın için mehir, nafaka, iddet gibi hükümler sabit olur. Aslında bu hükümler hukuk sisteminde başka naslarla sabit olmuştur; buradaki sübut tamamen bu özel olayla ilgilidir. İki nassın mukayesesi sonucunda ortaya çıkan işarî delâletler tamamen böyledir. Bunlardan biri yok farzedildiğinde işaretin delaletiyle sabit olduğu söylenen hüküm sabit olmaz.

b) İşaretin delâleti “mananın manası” kabilinden olduğu için doğrudan lafzın ibaresiyle sabit olmasa bile manasıyla sabittir. Sözün manası geniş anlamda ele alındığında lafzın işaretin delâletine işareti vardır ve o da doğrudan olmasa bile bir bağlantı sebebiyle kastedilmiş hükmündedir. Ancak bu kasıt, aslî ve tebeî olmanın da ötesinde bir kasıttır.

4. Sözde İlave ve Noksan Yapmaya İhtiyaç Duyulmaması

Sözün doğru anlaşılması veya hükmün sahih olması için söze ilave yapmak gerekiyorsa, sözün ilave edilmesi gereken bu manaya delâleti iktizanın delâletidir. Debûsî'den itibaren usulcülerin çoğu tanımlarına bu kaydı koymuşlardır. Ancak tanıma “kastedilmeyen” kaydının konulması halinde, bu uzun kayda ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü iktizanın delâleti, kastedilen bir anlamdır.

5. Teemmül Yoluyla Bilinmesi

İşaretin delâletinin teemmülle bilinen bir mana olduğunu ilk olarak Serahsî dile getirmiş, ondan sonra gelen bazı usulcüler bu kayda fazlasıyla önem vermişlerdir.³⁶ Ahsîkesî'nin (ö. 644/1246-47) *el-Muntehab fi uşûli'l-mezheb* isimli eseri üzerine *et-Tebyîn* ismiyle bir şerh yazan İtkânî (ö. 758/1357) işârî anlamın ibarenin anlamında olduğu gibi lafızdan çıkarılan bir mana olduğunu ifade etmiş, zahir gibi onun da sözün sevk sebebi olmayan bir anlam olduğunu belirtmiş, bununla birlikte ikisi arasında şöyle bir fark olduğuna işaret etmiştir: "Zâhir, Arap dilinin özellikleri sebebiyle sözü ilk duyduğunda kişinin aklına gelen manadır; işârî mana ise sözde herhangi bir ziyadelik ve noksanlık yapmadan bir nevi teemmül ve istidlâl yoluyla çıkarılan manadır."³⁷

Bazı usulcülerin "teemmülle bilinmesi" kaydına fazlaca önem vermelerinin sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

a) İşârî mananın ikincil anlam olması. İbarenin delâleti doğrudan lafzın kalıbından anlaşıldığı için bu konuda derin düşünmeye ihtiyaç olmayabilir. Ancak ibare üzerinden, ibarenin kalıbından anlaşılmayan bir manaya gidilecekse tabii olarak biraz düşünmek gerekecektir.

b) İşârî delâletin bazen kapalı olması: İtkânî gibi bazı usulcülere göre işârî anlam her zaman kapalı bir anlamdır ve bilinmesi için derin düşünce ve araştırmaya ihtiyaç vardır. Her ne kadar işaretin delâleti her zaman kapalı anlam olmasa da çoğu kapalı niteliktedir. Bu nitelikteki manaların açığa kavuşturulması için teemmüle ihtiyaç olduğu açıktır.

Mesela; "Onların işleri aralarında şura (danışma) iledir."³⁸ âyeti ibaresiyle devlet idaresinde şuranın önemli bir esas olduğunu belirtir. İşaretiyle yönetilenlerin, yönetenleri denetleyecek ve devlet işlerini düzenlemede onlara yardımcı olacak bir topluluğu seçip görevlendirmeleri gerektiğine delâlet eder.³⁹ Bu delâlet kapalı olduğu için anlamak için derin düşünceye ihtiyaç vardır.

c) İşârî delâletin bazen kat'î olmaması: Abdülaziz Buhârî (ö. 730/1330) ibarenin delâletinin kat'î, işaretin delâletinin ise bazen kat'î,

³⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/236; Semerkandî, *Mizân*, 397.

³⁷ İtkânî, Kıvâmüddin Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-Fârâbî, *et-Tebyîn*, nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman, 2 Cilt (Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 1/314.

³⁸ eş-Şûrâ 42/38.

³⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 122-123.

bazen gayri kat'î olduğunu belirtir.⁴⁰ Bu da işaretin delâleti konusunda teemmül gerektirir.

d) İşarî anlamın bazen iki ayrı lafızdan çıkması: Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere bazı durumlarda işarî anlam tek lafız üzerinden değil, iki ayrı lafzın mukayesesinden anlaşılır. Böylesi durumlarda iki lafız üzerinde düşünme mecburiyeti vardır.

6. İltizamî Anlam Olması

İşaretin delâleti mantıkta lafzın iltizamî delâleti kapsamında değerlendirilmiştir.⁴¹ Bir şey başka bir şeyi zorunlu olarak çağrıştırıyorsa, aralarındaki ilişkiye lüzum (iltizam); bu iki şeyden gerektirene melzûm, gerekene lazım denir.⁴²

İbn Sina (ö. 428/1037) ilk defa lafzın bir manaya delâletinin üç yoldan biriyle gerçekleştiğini, bu yolların da *mutabakat (conformity)*, *tazammun (inclusion)* ve *iltizam (commitment)* olduğunu ifade etmiştir. *Mutabakat*, lafzın, içine giren şeylerin tamamına delâlet etmesidir. Bu durumda lafızla anlam birebir örtüşür. İnsan lafzının hayvan-ı nâtık'a (düşünen canlı) işaret etmesi gibi. *Tazammun*, lafzın, ifade ettiği anlamın bir kısmına veya bir parçasına delâlet etmesidir. İnsan lafzının sadece "canlı" veya "düşünen" varlığa delâlet etmesi gibi. *İltizam*, lafzın, özünden olmayan, fakat lafzın gerektirdiği başka bir manaya delâletidir. Lafızla iltizamî mana arasında doğrudan bir irtibat bulunmamakla birlikte, zihin bağlantılı gördüğü başka bir sebepten dolayı bu manayı gerekli görür.⁴³ "Mahlûk" lafzının bütün yaratılmışlara delâleti *mutabakat*; insana delâleti *tazammun*; "hâlik"a delâleti ise *iltizam*dır.⁴⁴

İbn Sina'nın sözünü ettiği delâlet şekilleri Gazzâlî ile fıkıh usulüne girmiş, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile usul konularına uyarlanmaya başlanmıştır.⁴⁵ Razî, lafzın üç delâletiyle ilgili durumu müsemmâ (ibarenin

⁴⁰ Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü Pezdevî (Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî)* Ebü'l-'Usr Fahrülislâm Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl: Usûlü'l-Pezdevî*, nşr. el-Hâc Ahmed Hulusi – el-Hâc Mustafa Derviş, 4 Cilt (İstanbul: Dersaadet, 1308), 2/210. (Konu aşağıda daha geniş olarak incelenecektir).

⁴¹ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979), 302; Ali Bardakoğlu, "Delâlet-Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/121.

⁴² Ömer Türker, "Telâzum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/394.

⁴³ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 4-6.

⁴⁴ Bolay, "Delâlet", 9/119.

⁴⁵ Fetullah Yılmaz, "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usulüne Girişi", *Usul İslam Araştırmaları* 26 (Temmuz-Aralık 2016), 114.

delâlet ettiği nesne) açısından ele almıştır. Lafız müsemâmına dahil olan mananın tamamına delâlet ederse buna *mutabakat*, bir parçasına delâlet ederse *tazammun*, müsemâmının dışındaki bir manaya delâlet ederse buna *iltizam* denir. Mutabikî delâlet, lafzın vaz'î delâletidir. Tazammunî ve iltizamî delâletler ise aklî delâletlerdir. Lafız, bir müsemâm için konulduğunda zihin müsemâdan onun lazımına intikal eder. Eğer bu lazım, müsemâmaya dâhil ise, bu tazammundur. Eğer lazım müsemâmın dışında ise, bu iltizamdır.⁴⁶ Buna göre Razî, tazammunî delâleti, iltizamî delâlet olarak görmektedir. Bunun sebebi tazammunî delâleti aklî delâlet olarak kabul etmesi olmalıdır.

Âmidî (ö. 631/1233), Razî'nin bu görüşünü kabul etmez. Ona göre mutabakat ve tazammun yoluyla delâlet, lafzî delâlettir; iltizamî delâlet ise gayr-i lafzî delâlettir.⁴⁷ Merdâvî (ö. 885/1480) gibi bazı usulcüler ise her üç delâlet şeklinin lafzî delâlet olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁸

Ayrıca Razî'ye göre iltizamî delâlette hâricî lüzuma değil, zihnî lüzuma itibar edilir. Bu lüzum, şart olup mûcib (gerekirici) değildir.⁴⁹ Ancak mantık, usul ve beyan ilimlerinde lazımın hangi türlerinin dikkate alınması gerektiği hususunda farklı görüşler vardır. Bu görüş farklılıkları, iltizamî delâletin dikkate alınması için öngörülen şartların farklılığından kaynaklanmaktadır.⁵⁰

"Mantıkçılar, gereklilik ilişkisinin zihindeki tasavvuru ile onun dış dünyada gerçekleşmesi arasında fark olduğuna dikkat çekmişlerdir. Meselâ bir kavramın tasavvuru zihnin bir başka kavramı tasavvur etmesini gerektiriyorsa bu iki kavram arasındaki gereklilik ilişkisine 'zihnî lüzum' adı verilir. Delâlet türlerinden biri olan iltizam veya lüzum delâletinde bu gereklilik dikkate alınır. Eğer bir şeyin dışta gerçekleşmesi başka bir şeyin de gerçekleşmesini gerektiriyorsa bu iki şey arasındaki gereklilik ilişkisine 'hâricî lüzum' adı verilir. Meselâ güneşin doğması gündüz olmasını gerektirir. Güneşle gündüz kavramları arasında zihnî bir lüzum yoksa da güneşin doğuşu ile gündüzün varlığı arasında hâricî lüzum vardır."⁵¹

⁴⁶ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, 2 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 14008/1988),1/76.

⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/159, 3/81.

⁴⁸ Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdurrahman b. Abdullah - Avad b. Muhammed - Ahmed b. Muhammed, 8 Cilt (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 8/321-322.

⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/76.

⁵⁰ Yılmaz, "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi", 121.

⁵¹ Ömer Türker, "Telâzum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/394.

Razî iltizamî delâlette sadece “zihnî lüzum”un dikkate alınması gerektiğini söylerken, mantıkçılarla aynı safta yer almış olmaktadır. Ancak usul ve beyan âlimleri iltizamî delâlette mutlak anlamda “lüzum”un yeterli olduğunu belirtmişlerdir. Bu lüzum aklî veya gayr-i aklî (şer’î, hissî, örffî) olabileceği gibi açık veya kapalı da olabilir.⁵²

Razî, mücmel, zâhir, nass, emir, nehiy gibi konuları mutabakatın delâleti; iktizâ, işaret, mefhum-i mavafakat ve mefhum-i muhalefetin delâletlerini ise iltizamî delâletin kapsamında görür.⁵³ Burada tazammunî delâletin ihmal edildiğini farkederek Karâfî (ö. 684/1285) üç delâlet türü ile usuldeki delâlet türleri arasında şöyle bir ilişki kurmuştur: Âm lafızların delâleti mutabakat yoluyla; emir ve nehiylerin delâletleri tazammun yoluyla; mefhumun delâleti ise iltizam yoluyla delâlete karşılık gelir.⁵⁴ Mantıktaki bu üç delâletin fıkıh usulünde ibarenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâletleriyle ilişkilendirilmesi Hanefiler arasında ilk olarak Sardüşşerîa (ö. 747/1346) tarafından yapılmıştır. Ona göre, lafzın kastedildiği manaya delâleti, ister mutabakat, ister tazammun, ister iltizam yoluyla olsun ibarenin delâletidir. Lafız bu üç yoldan biriyle kastedilmeyen bir manaya delâlet ediyorsa, bu, işaretin delâletidir. Lafzın ardından değil, önceden sabit olan manaya delâlet etmesi iktizânın delâletidir. Eğer lafız bu üç yolun dışında dili bilen kişinin anladığı bir manaya delalet ediyorsa, bu da nassın (illet yoluyla) delâletidir.⁵⁵

Sadrüşşerîa’ya göre usuldeki her dört delâlet şekli, mantıktaki üç delâlet yoluyla gerçekleşebilmektedir.⁵⁶ Bir kadın kocasına “Üzerime bir kadını nikâhladın; onu boşla!” dese, koca da bu eşini razı etmek için “Bütün eşlerim boş olsun!” dese, kazaen bütün eşleri boş olur. Burada talâk sözünün konulduğu mana adamın bütün eşlerinin talâkıdır. Ancak buradaki talâk sözü, konulan mananın bir kısmını ifade eden adamın en son nikâhladığı kadının boşanması içindir. Buna göre buradaki talâk sözü, vazedildiği mananın bir kısmı için ibarenin delâletidir. Kadınların hepsi, sözün sevk edildiği kadının dışındaki diğer kadınlar ve mehir, iddet ve bunlara benzer talâkın iltizam yoluyla gereken diğer hükümlere delâleti işaretin delâletidir.⁵⁷ İbnü’l-Hâcib ibarenin delâletini lafzın mutabakat ve tazammunî

⁵² Yılmaz, “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi”, 121.

⁵³ Razî, *el-Mahsûl*, 1/81-83.

⁵⁴ Ebü’l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdrîs el-Mısırî el-Karâfî, *el-İkdü’l-manzûm fi’l-husûs ve’l-umûm*, nşr. Ahmed el-Hatm Abdullah (Mekke: Dâru’l-Kütüb, 1999), 1/247-250.

⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/242-243.

⁵⁶ Sadrüşşerîa, *Tenkîh*, 1/242.

⁵⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/244.

delâletine hasretmiştir.⁵⁸ İşaretin delâleti iltizamî delâletten ibarettir.

Şakir Hanbelî (1876-1958) ibarenin delâletini “lafzın kendisi için sevk edildiği üç delâletten birine delâlet eden şey”; işaretin delâletini ise “lafzın, üç delâletten biriyle sevk olunduğu mananın dışındaki bir manaya delâlet ettiği şey” diye tanımlar.⁵⁹ Ona göre ibarenin delâleti ile işaretin delâleti arasındaki fark, birinin sözün sevk edildiği, diğerinin sözün sevk edilmediği anlam olmasıdır. Bu sebeple ona göre işaretin delâleti üç delâlet yolundan her biriyle sabit olabilir. Nitekim Hanbelî, ibarenin delâleti için lafzın manaya delaletinin açıklığı yönünden “nas” için verilen örnekleri; işaretin delâleti için de “zahir” için verilen örnekleri verir.⁶⁰ Oysa lafzın tebeî olarak delâlet ettiği mana, ibarenin delâleti kapsamındadır. Dolayısıyla “nas” veya “zahir” denilen anlamlar ibarenin delâletinden ibarettir. Debûsî'nin vurguladığı gibi işaretin delâleti, zahirin delâleti değil, “bizzat zahirin anlamıyla gerekli olan şeydir.”⁶¹

İşaretin delâletinin mantıktaki üç delâlet şeklinin üçüyle de sübut bulacağını söyleyenler genellikle işaretin delâletini tebeî olarak kastedilen bir mana olarak kabul etmekte ve lafzın manaya delâletinin açıklığı bakımından “zahir” denilen kısmı işaretin delâleti kapsamında görmektedirler. Zahir, lafzın kalıbından anlaşılacak açık anlam olduğu için, her üç delâlet şekliyle lafzın bu manaya delâleti mümkündür. İşaretin delâletini “kastedilmeyen anlam” olarak kabul eden usulcülere göre ise işaretin delâleti iltizamî delâletten ibarettir. Bize göre de işaretin delâleti “kastedilmeyen anlam”dır, bunun mantıktaki karşılığı iltizamî delâlettir. İbarenin delâleti ile işaretin delâleti arasındaki ölçü lafzın sevk amacı olması değil, kasıttır.

a. İltizamın Tek veya Çift Yönlü Olması

Melzûm-lazım ilişkisinde her biri diğerini gerektiriyorsa bu ilişkiye “telâzum/karşılıklı gerektirme” adı verilir. İltizamî delâlette -her ne kadar ibarenin delâleti/hükmü melzûm, işaretin delâleti lazım kabilinden olması sebebiyle ibarenin delâlet ettiği anlam gerektiren, işaretin delâleti gereken olarak değerlendirilse de- çoğu kez bu iki delâlet arasında telâzum bulunur, yani her iki taraf birbirini gerektirir. Baba-evlat ilişkisinde olduğu gibi. İltizamî delâletlerde bazen gereklilik tek taraftan olur. Mesela; insan ve

⁵⁸ İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer, *Şerhu Muhtasarı'l-Muntehe'l-usûlî*, thk. Muhammad Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/160.

⁵⁹ Şakir Hanbelî, *Fıkıh Usûlü*, çev. Mustafa Yıldırım (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 187.

⁶⁰ Hanbelî, *Fıkıh Usûlü*, 139, 140, 188.

⁶¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130.

hayret kavramları arasında telâzum vardır. Fakat daima “insan” gerektiren (melzûm), “hayret” gerekendir (lazım).⁶²

Bazen iltizamî anlam, tek bir söz veya tek bir hükümden (önerme) çıkmaz, iki ayrı söz veya iki ayrı hükmün mukayesesi neticesinde ortaya çıkar. Meselâ “İstanbul-Ankara arası 450 km.dir” denildiğinde, bu hükümden sözgelimi İstanbul-Kayseri arasının kaç km. olduğuna dair bir bilgi çıkmaz. Fakat bu hükmün yanı sıra bir de “Ankara-Kayseri arası 325 km.dir” önermesi kullanılırsa, söylenmemiş ve kastedilmemiş olduğu halde, İstanbul-Kayseri arasının 775 km. olduğu bilgisi ortaya çıkar. İşaretin delâletine Kur’an ve Sünnet’ten verilen örneklerin bir kısmı bu kabildendir.

b. İltizamî Delâletin Nisbî Hakikatlerle İlişkisi

Fârâbî (ö. 339/950) var olan bir şeyin hakikatini “bir şeyin kendine özgü varlığı” diye açıklar. İbn Sina da “şeyin hakikati”ni benzer bir yaklaşımla izah eder. Ona göre her şeyin bir hakikati vardır ve o şey bu hakikatle “kendi kendisi” olur. Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ’ya göre hakikat, “her bir varlığın kendisi için gerekli olan ve ona belli bir gerçeklik değeri kazandıran özelliğidir.”⁶³ Biz bu hakikate “zâtî hakikat” diyoruz. Bu anlamda “zâtî hakikat”, bir şeyin mâhiyetiyle aynı şeydir. Bir şeyin mâhiyeti, o şey ne ise onu o yapan özüdür. Meselâ; somut bir varlık olarak ağacın mâhiyeti, ağaçlar arasında müşterek olan, onları ağaç olmayanlardan farklı kılan özüdür. Buna “ağacın mâhiyeti” anlamında “ağaçlık” denilir.”⁶⁴

Bir de iki varlık arasında ilişkiyel özellikler vardır. Bunlara da “nisbî hakikat” denir. Tek başına bir kişi özü itibariyle “baba” diye isimlendirilemez. Bir kişiye “baba” denmesi, başka birinin onun “oğlu” olması hasebiyledir. Oğul tabiri de böyledir. Baba ve oğul olmak, nisbî hakikattir. Nisbî hakikatlerin miktarı zâtî hakikatlerden çok fazladır. Mesela zâtî itibariyle bir kişiye tek bir isim verilirken, sadece akrabalık ilişkileri açısından baba, dede, büyük dede, oğul, torun, küçük torun, kardeş, amca, dayı, yeğen, kuzen gibi birçok isimle anılır.

c. İltizamî Delâletin Ârızî Küllîlerle İlişkisi

Mantıkta cins, nevi, fasıl, hassa ve araz-ı âm diye adlandırılan tümel kavramlara beş küllî denir. Bunlardan cins, nevi ve fasıl zâtî küllîler, hassa ve

⁶² Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, 2 Cilt (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1995), 2/1405-1406.

⁶³ Mustafa Çağrı, “Hakikat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/177-178.

⁶⁴ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/336-338.

araz-ı âm ise ârizî küllîlerdir. Hassa, bir nevin mahiyetine, özüne dahil olmayan fakat sadece o nev'e has olan sıfatlardır. Meselâ insanın "gülen varlık" olarak nitelendirilmesi küllî bir kavramdır ve bu kavram insanın mahiyetinin dışındadır. Zira insan her zaman gülmez. Ayrıca gülme sadece insana özgü bir hassadır. Araz-ı âm ise çeşitli neveleri kapsayan, ancak her durumda varlıkla birlikte bulunmayan anlamlardır. Meselâ; "hareket", her durumda varlıkla beraber bulunan bir anlam değildir. Varlık her zaman hareket halinde olmadığı için bu anlam bir araz sayılmıştır. İnsan, at, kuş vb. nevelere şâmil olduğu için de âm sayılmıştır.⁶⁵ Hassa ve araz-ı âmlar bir şeyin özüne dahil olmadıklarından iltizamî anlam sayılırlar. Ancak bunlar nisbî varlıklarda olduğu gibi iki taraf arasındaki bir ilişkiyi değil, bir şeyin sıfatını ifade ederler. Bu anlamların var olması için başka bir şeyin de var olması gerekmez. Tek kelime veya tek hükmün delâlet ettiği işarî anlamlar böyledir.

d. İltizamî Delâletin Tasarruf ve Hükümlerle İlişkisi

Fürû-i fıkhîta genel olarak hükümlerin kaynağı ya hukuki fiil veya hukuki tasarruftur. Tasarruf da insanların tek veya çift taraflı olarak hukuki sonuç doğuracak söz söylemeleridir. İşte bu sözlerin doğurduğu bütün hukuki sonuçlar, işaretin delâleti kabilindedir. Sadrüşşerîa'nın ifade ettiği gibi bir kişi eşine "Sen boşsun!" dese, ibarenin delâletiyle kadın boş olur, işaretin delaletiyle de kadın için mehir, iddet ve boşanmanın sonuçlarından olan bunlara benzer diğer hükümler sabit olur.⁶⁶ Burada, "boşamanın hukukî sonuçları gibi şeylere işaretin delâleti denilecek olursa, o zaman neredeyse hukuk işaretin delâletinden ibarettir" şeklinde bir düşünceye kapılmamak gerekir. Esasen burada işaretin delâletiyle sabit olduğunu söylediğimiz hükümler önce müstakil delillerle sabit olup sonra bunlar bir bütün olarak hukukî bir sistem oluştururlar. Ne zaman bu sistem içinde yer alan herhangi bir hukukî unsurdan, mesela nikâh akdinin inşasından söz edilse, bu söz ibaresiyle nikâh akdinin rükünlerine ve sıhhatinin şartlarına ibaresiyle delâlet ederken, nikah akdinin hukukî sonuçlarından olan talâk, nafaka, neseb, miras gibi haklar işaretin delaletiyle sabit olur. Burada özel bir olaya ilişkin olarak bu hakların işaretin delâletiyle sabit olması bu hakların ibtidaen bu tür bir delaletle sabit olduğu anlamına gelmez. Ayrıca hukuk sisteminde bu haklar yoksa, bir kişinin nikah akdi icra etmesiyle de bunlar işaretin delâletiyle sabit olmaz.

⁶⁵ M. Naci Bolay, "Beş Küllî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/545.

⁶⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/244.

e. İşaretin Delâletini Zincirleme Olarak Kullanmanın Tehlikesi

Gazzâlî, iltizamî delâletin ilmî tanım ve incelemelerde kullanılmaması gerektiğini hassasiyetle vurgular. Çünkü iltizam yoluyla sabit olan delâlet, tek bir bağlantı ile ifade edilmekle kalmaz; zincirleme yürütülebilir. Mesela; çatı duvara, duvar temele, temel yere... iltizamen delâlet eder ve bunun bir sonu yoktur.⁶⁷ İlimlerde kullanılan kavramlar mutabakat ve tazammuna dayanmalıdır. İltizam, gerektirenin gerekeni olduğu için zincirleme sınırsız nesnelere çağırır. Dolayısıyla ilimlerde iltizam yoluyla sabit olan sözlerle anlaşmak mümkün olmaz.⁶⁸ Esasen Gazzâlî iltizamî delâletin kendisine değil, bu delâletin zincirleme kullanılmasına karşıdır. Mesela; çatının üstümüzde durması ilk iltizamî anlamı olan duvara bağlı olmayı gerektirir. Ancak burada durulmayıp çatının üstümüzde durması üçüncü halkadaki “yer”e bağlanırsa, tavanın üstümüzde durması izah edilemez bir hal alır. İltizamî anlamda ilk basamaktaki anlamdan öteye geçmemek lazımdır.

İşaretin delâletinin sıhhati açısından da zincirleme iltizamı kullanmak mümkün değildir. İşaretin delâleti ikincil anlam da olsa lafız üzerinden anlaşılabilir bir mana olmak durumundadır. Eğer bir işaret manadan, başka bir işaret manaya geçilirse lafza dayanma şartı ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla zincirleme iltizamî anlam sahih olmaz.

D. İşaretin Delâletinin İlişkili Olduğu Bazı Meseleler

1. Mantuk veya Mefhumun Delâletiyle İlişkisi

Hanefî usulcülerinin mantuk (the mentioned) –mefhum (the congruent) ayırımı yapmaksızın Debûsî’den itibaren lafzın delâletini, “ibare’nin, işaretin, nassın ve iltizamın delâleti” şeklinde dört kısımda incelemişlerdir. Fukaha metodunda “işaretin delâleti (the guidance of the sign)” müstakil bir delâlet türü olarak ortaya çıkmaktadır.

Mütakellimîn usulcülerinin işaretin delâletinin mahiyeti konusundaki görüşleri Hanefî usulcülerinin görüşüyle uyuşmakla birlikte, onu müstakil bir delâlet türü olarak değerlendirmeyip mantukun veya mefhumun delâletinin alt kısımlarından biri olarak görmüşlerdir. Bu da, bu kavramları dar veya geniş anlamda ele almanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Mantuk, “söylenen, sözde belirtilmiş olan”, mefhum ise “sözden anlaşılabilir” manalar anlamına gelir. Mantûkun delâleti, sözün/lafzın sigası ve kalıbıyla işaret ettiği anlamları; mefhumun delâleti ise sözün kendisinde

⁶⁷ Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem: Mihakku'n-Nazar*, çev. A. Kayacık (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 65-66.

⁶⁸ Gazzâlî, *Makâsıd ü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Tahran: Şemsi Tebrizi, 1382), 46.

açıkça belirtilmemekle birlikte onlardan anlaşılan manaları ifade eder. Mütakellimîn usulcileri lafzın delâletini genellikle *mantukun delâleti* ve *mefhumun delâleti* şeklinde iki başlık altında incelemişlerdir. Mütakellimîn usulcileri genel olarak sarîh mantuk, işaretin delâleti, îmanın delâleti, iktizanın delâleti, mefhum-ı muvafakat ve mefhum-i muhalefet olmak üzere altı çeşit delalet şekline söz ederler. Sarîh mantûk Hanefî usulcülerinin ibarenin delâleti dedikleri kısmın içinde yer alır. İşaretin delâleti ve iktizanın delâleti Hanefî usulcileri arasında da aynı isimle anılmaktadır. Mefhum-i muvafakat Hanefîlerin nassın delâleti dedikleri kısma karşılık gelir. Mefhum-i muhalefeti Hanefîler kabul etmezler. Abdülhalim Süleyman Rabi'ye göre îmanın delâleti, Hanefîlerin ibarenin delâleti dedikleri kısım içinde yer alır.⁶⁹ Mütakellimîn usulcileri bu delâlet türünü "Mesâlikü'l-ille" başlığı altında, illeti belirlemenin diğer yolları ile birlikte kıyas konusunda incelemişlerdir.⁷⁰ Ancak mütakellimîn usulcülerinin işaretin, îmanın ve iktizanın delâletlerini mantukun delâleti mi mefhumun delâleti mi sayacakları hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Mütakellimîn usulcileri içinde işaretin delâletinden ilk olarak söz eden kişinin Gazzâlî olduğunu söylemiştik. Onun lafzın delâleti konusundaki tasnifi şöyledir:

1. Lafızların sîga ve manzumunun delâleti (İbarenin delâleti)
2. Lafızların fahvâ (mefhum-i muvafakat)⁷¹ ve işaretinin delâleti
 - a. İktizanın delâleti
 - b. İşaretin delâleti
 - c. Hükmün münasip vasfa izafesinden ta'lili anlamak (îmanın delâleti)
 - d. Fahve'l-hitâb (mefhum-i muvafakat)
 - e. Delîlü'l-hitap (mefhum-i muhalefet)
3. Lafzın ma'kûlü ve manası ile delâleti (kıyas)⁷²

Bu tasnif içinde Gazzâlî'nin işaretin delâletini mefhumun delâleti sınıfı içinde mütalaa ettiği anlaşılmaktadır.

⁶⁹ Abdülhalim Süleyman Rabi, "Delillerden Hüküm Çıkarmada Fıkıh Usulcülerinin Metodları", *Diyanet İlmî Dergi* 36/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2000), çev. Mustafa Baş - İbrahim Paçacı, 95.

⁷⁰ İltaş, *Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 344.

⁷¹ "Lafzın söylenen kısmının hükmü söylenmeyen kısım hakkında evleviyetle geçerli ise buna "fahve'l-hitâb", aynı kuvvette ise "lahnü'l-hitâb" demektir." Ali Bardakoğlu, "Delâlet-Fıkıh", 9/122.

⁷² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 422-512 ; İltaş, *Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 408.

Âmidî'nin tasnifi:

1. Manzûmun delâleti: İbâre yerine manzûm ifadesini kullanmaktadır.
2. Gayr-ı manzûmun delâleti: Bunu dört kısma ayırıyor:
 - a. İktizanın delâleti
 - b. Tenbîh ve îmanın delaleti
 - c. İşaretin delâleti
 - d. Mefhum
 - aa. Mefhum-i muvafakat
 - bb. Mefhum-i muhalefet⁷³

Bu iki tasniften anlaşılacağı üzere Gazzâlî ve Âmidî mefhum kavramına geniş anlam yükleyerek iktiza, işaret ve îmanın delâletlerini mantukun dışında görmektedirler. İbnü'l-Hâcib'e kadar gelen kullanım genel olarak bu şekildedir.

İbnü'l-Hâcib, "mefhum" teriminin anlamını daraltarak bu terimi sadece mefhum-i muvafakat ve mefhum-i muhalefete şamil olacak şekilde kullanılmaya başlamıştır.⁷⁴ İktiza, işaret ve îmanın delâletlerini ise mantûkun gayri sarîh kısmı içine yerleştirmiştir. İbnü'l-Hâcib'e göre sarîh, lafzın kendisi için konulduğu şey (mana) olup lafız bu manaya mutabakat veya tazammun yoluyla delâlet eder. Gayri sarîh mantuk ise bunun zıddına olmandır. Dolayısıyla lafız bu mana için vaz' olunmamıştır; lafzın konulduğu mana bu manaya iltizam yoluyla delâlet eder. Gayri sarîh mantuk da iktizâ, îma ve işaret olmak üzere üç kısma ayrılır. Eğer bu gayri sarîh mantuk, konuşanın maksûdu olup sözün doğru ve şer'î hükmün sahîh olması için lafza bir ilave yapmak gerekiyorsa buna *iktizâ* denir. Yine konuşanın maksûdu olup illet için konulmuş olmamakla birlikte ondan hükmün illeti anlaşılıyorsa buna *îma* denir. Eğer konuşanın maksûdu değilse buna da *işâret* denir.⁷⁵ Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'ten itibaren gayri sarîh kısmı içinde de olsa işaretin delâleti mantukun delâleti çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ancak bu durum, işaretin delaletine bakış açısını değiştirmemiş ve onda mahiyet itibariyle bir değişikliğe sebebiyet vermemiştir.

2. Mecazla İlişkisi

Fıkıh usulünde bir lafzın konulduğu anlamda kullanılmasına "hakikat"; hakikat anlamının kastedilmediğini gösteren bir "alâka" veya "karîne"den

⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/159-3/126; İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 409.

⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 3/163.

⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 3/160.

dolayı konulduğu manada kullanılmayıp başka bir manada kullanılmasına “mecaz” denir.⁷⁶ Beyan ilminde de mecaz yaklaşık olarak bu şekilde tanımlanmış olup, lafzın başka bir anlamda kullanıldığını gösteren “alâka” sayısının kırka kadar çıktığı ifade edilmiştir.⁷⁷ Bu alakalardan biri lazımiyet, diğeri melzumiyettir. Lazımiyet, lazımı (varlığı başkasının varlığına bağlı olan şeyi) zikredip melzûmu kastetmektir. “Işık doğdu” denildiğinde bu cümledeki ışık kelimesinden maksat güneştir. Çünkü ışık, güneşin lâzımıdır. Güneş (melzum) olmazsa ışık ortaya çıkmaz.⁷⁸ Melzumiyet ise, melzumu söyleyip lâzımı kastetmektir. “Güneş odaya girdi” cümlesinde, güneş melzûmdur. Bu cümle ile kastedilen güneşin değil, ışığın odaya girmiş olmasıdır. Melzum (güneş) söylenerek lazımı (ışık) kastedilmiştir.⁷⁹ Lazımiyet ve melzumiyet alakası sebebiyle bir söz konulduğu anlamın dışında başka bir manada kullanılırsa iltizamî manada kullanılmış olur. İşaretin delâleti, iltizamî anlam olması bakımından mecazla birleşiyor gibi görünmekle birlikte, aralarında aşağıda zikrettiğimiz farkların varlığı sebebiyle ikisi arasında mugayeret ilişkisinin olduğunu söyleyebiliriz:

a) Birincil anlamın kastedilmesi bakımından: Mecazın sahih olması için sözün birincil anlamının, yani konulduğu anlamın kastedilmemesi gerekir. Mecaz ile hakikati kastetmek mümkün olmaz.⁸⁰ İşaretin delâletinde ise durum tersinedir. İşaretin delâletinin sahih olması için onu gerektiren ibarenin anlamı aslen veya tebeî olarak kastedilmek zorundadır. İbarenin anlamı kastedilmezse, işaretin anlamı da kastedilmemiş olur. Çünkü işaretin delâletinin varlığı, ibarenin delâletinin varlığına bağlıdır.

b) İkincil anlamın kastedilmesi bakımından: Mecazın sahih olması için kastedilen anlam olması gerekir. Mecazın kastedilen anlam olması, birincil anlamının kastedilmesine engel teşkil eden bir “alaka”nın bulunması sebebiyledir. Söz önce ibaresiyle bir anlama delâlet etmelidir. Birincil anlama delâlet edemezse, ikincil anlama delâlet eder. Bu da mecazın kastedilen anlam olmasını gerekli kılar. İşârî anlamın özelliği ise kastedilmeyen anlam olmasıdır.

c) İbarenin delâleti bakımından: Mecaz ibarenin delâletiyle, işârî anlam ise ibarenin manasının delâletiyle sabit olur.

d) Mecaz sadece lazımiyet ve melzumiyet alakası bulunduğu zaman

⁷⁶ Zekiyyüddin Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 473-474.

⁷⁷ Hikmet Akdemir, *Belâgat* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 214.

⁷⁸ Akdemir, *Belâgat*, 218.

⁷⁹ Akdemir, *Belâgat*, 218.

⁸⁰ İsmetullah Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 159.

iltizamî mana cinsinden olur. Yani mecaz bazen iltizamî mana olur, işaret anlam ise her zaman iltizamî anlamdır

Şu halde “hiçbir mecaz işareti değildir; hiçbir işaretin delâleti de mecaz değildir” diyebiliriz. Dolayısıyla mecaz ile işaretin delâleti arasında mugayeret ilişkisi vardır.

3. Belâgat ve İ'cazla İlişkisi

Debûsî'den itibaren bazı usulcüler işaretin delâletini belâgat ve i'cazın bir göstergesi olarak⁸¹ görmüşlerdir. Molla Hüsrev'e göre belâgatın kemal noktasına erişmesi ve i'cazın zuhuru işaretin delâleti sayesinde gerçekleşmektedir.⁸² Ancak usulcülerin çoğu işaretin delâleti ile belâgat ve Kur'an'ın i'cazı arasında bir ilişki kurmamışlardır. Bu ilişkiyi kuranlar daha çok dolaylı olarak da olsa işaretin delâletinin kasdî olduğunu kabul edenlerdir. Bize göre işaretin delâletinde kasıt unsuru olmadığı için, belâgat ve i'caz ile de bir ilişkisi olamaz. Ancak konu beşerin sözleri bağlamında değil de, Kur'an bağlamında ele alınırsa, Yüce Allah'ın herhangi bir şeyden gafil olması düşünülmemeyeceği için, o bir şey söylediği zaman, işaretin anlamı da kastettiğini söyleyebiliriz. Ancak Yüce Allah peygamberine vahyettiği sözün işaret anlamlarını kastetmiş olsa dahi, sözün anlaşılması bakımından Kur'an lafızları da diğer insanların sözleri gibidir.

4. Açık veya Kapalı Olması

Lafzın işaretinin delâlet ettiği mana bazen az bir düşünceyle anlaşılır, bazen de teemmülle ve derin düşünceye ihtiyaç olur. Bazı müctehidler diğerlerinin fark edemediği anlamları işaretin delâleti yoluyla tespit etmek suretiyle aynı ibareden birçok hüküm çıkarabilmektedir.⁸³

“Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların dinen ve örfen makul ölçüler içinde yiyeceğini ve giyeceğini sağlamak babasına aittir.”⁸⁴ âyeti ibaresiyle süt annelerin nafaka ve giyim masraflarının babaya ait olduğuna; işareti ile de çocuğun nafakası ile sadece babanın mükellef olduğuna ve muhtaç olması halinde sadece babanın karşılıksız olarak çocuğun malını temellük edebileceğine işaret etmektedir.⁸⁵ Esasen âyet tek başına ele alındığında bu anlam âyetten zorunlu olarak çıkmaz. Bu anlam “Sen de malın da babanıza aitsiniz” hadisine

⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130.

⁸² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 161.

⁸³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/245; Zekiyyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* 512; Nuri Kahveci, “Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delâleti”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009), 193-194.

⁸⁴ el-Bakara 2/233.

⁸⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, 2/211; Serahsî, *Usûl*, 1/237.

dayanılarak çıkarılmış bir sonuçtur. Yani sistemin bir tarafında bu hadis mevcuttur. Biz tek başına âyeti okuduğumuzda âyetten zorunlu olarak bu anlamı çıkarmamız mümkün olmamakla birlikte, hadisin varlığı dikkate alınarak sistem içinde ikisi arasında zorunlu bir ilişki bulunduğundan, âyeti okuduğumuzda artık işaretin delâleti yoluyla bu ilişkiyi anlar ve bu anlamı çıkarırız. Âyetin yanında hadisin de var olduğunu bildiğimiz zaman hadisi hiç okumasak da burada işaretin delâleti yoluyla sabit olan manaları fazla teemmüle ihtiyaç duymadan anlayabiliriz.

“Biz, insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve sütten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır.”⁸⁶ âyeti ile “İnsana da, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi, onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur.”⁸⁷ âyeti ibareleriyle ana-babaya iyi muamele etmeyi tavsiye etmekte, ananın üstünlüğüne ve onun hamilelik ve emzirme süresinde çektiği sıkıntılara delâlet etmektedir. Fakat bu âyetlerden işaret yoluyla en az hamilelik süresinin altı ay olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü bir önceki âyetten iki yıllık süt emme süresi çıkarıldığı zaman geriye altı ay kalmaktadır ki bu da asgarî hamilelik müddetidir.⁸⁸ Burada iki yıl emzirmenin kesin bir hüküm olmaması sebebiyle otuz aydan yirmi dört ayın çıkarılıp altı aylık kesin asgarî hamilelik müddetinin çıkarılmasının doğru olmadığı hatıra gelebilir. Esasen konu hükmün kesinliği değil, tabîî sürenin tespitidir. İki âyetin mukayesesinden normal emzirme süresinin yirmi bir - yirmi dört ay, hamilelik süresinin de altı - dokuz ay olduğu anlaşılmaktadır. Yirmi dört aylık süt emzirme süresinin kesin olmaması yukarıdaki ikinci âyetle değil, bu süreye kadar emzirmenin kesinlik ifade etmediğini ifade eden başka naslar sebebiyledir.

Sahabenin çoğu iki âyeti mukayese edip asgarî hamilelik müddetinin altı ay olduğu hükmü bulamamıştı. İbn Abbas ilk olarak bu hususa dikkat çekince, onun bu görüşünü güzel karşılayıp kabul etmişlerdi.⁸⁹ Burada işaretin delâletindeki kapalılık, lafızla bu anlam arasındaki irtibatın hemen kurulamamasından kaynaklanmaktadır.

⁸⁶ el-Ahkâf 46/15.

⁸⁷ Lokmân 31/14.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 496-497; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/83; İbnü'l-Hâcib, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 3/161; İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meshûr b. Hasan Âl-i Süleyman (Riyad: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 2/154.

⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/237.

5. Tek İbare veya İki İbare Üzerinden Bilinmesi

İşaretin delâleti bazen tek ibare, bazen de iki ibarenin mukayesesi neticesinde elde edilir.

“(Bu mallar özellikle) ... yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir.”⁹⁰ âyeti, *ibaresi* ile feyde fakir muhacirlerin hissesi olduğunu gösterir. Âyet bu hükmü bildirmek için sevk edilmiştir. *İşareti* ile kâfirlerin, Mekke’den Medine’ye hicret eden Müslümanların Mekke’de bıraktıkları malları üzerine konmaları sebebiyle, muhacirlerin bu malları üzerindeki mülkiyetlerinin zail olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü Allah muhacirler “fukara” diye zikretmiştir. Hakiki anlamda fakir, malından uzak düşmüş kişi değil, mala malik olmayan kişidir.⁹¹ Bu anlam tek bir ibare üzerinden anlaşılmaktadır. İşarete dayalı delâletlerin çoğu bu kabildendir.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi çocuğun hamilelik ve süttten kesilme süresinin otuz ay olduğunu⁹² bildiren âyet ile süttten kesilme süresinin iki yıl olduğunu⁹³ bildiren âyet mukayese edildiğinde asgarî hamilelik müddetinin altı ay olduğu ortaya çıkmaktadır. ⁹⁴ Bu hüküm tek âyetten değil, iki âyetin mukayesesi neticesinde elde edilmiştir.

F. İşaretin Delâletinin Hükümü

Bütün usulcülere⁹⁵ göre işaretin delâletiyle istidlalde bulunmak sahihtir ve bu delâlet sebebiyle hüküm sabit olur. Başka bir ifade ile işaretin delâleti bir hüküm kaynağıdır. Ancak bu konuda üç meselenin tartışıldığı görülmektedir:

1. Delâletinin Kesinliği/Zannîliği

İşaretin delâletinin, ibarenin delâleti gibi kat’î olup olmadığı hususunda Hanefî usulcülere iki ayrı görüşe sahiptir.

Debûsî ve Serahsî’ye göre işaretin delâleti kat’î olabileceği gibi zannî de olabilir.⁹⁶ Pezdevî’nin bu konudaki görüşü net değildir. Abdülazîz el-

⁹⁰ el-Haşr 59/8

⁹¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 130; Serahsî, *Usûl*, 1/236; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 397-398; Siğnâkî, *el-Vâfi* 1/315, 317-324; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 161-162.

⁹² el-Ahkâf 46/15.

⁹³ Lokmân 31/14.

⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 496-497; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/83; İbnü’l-Hâcib, *Şerhu Muhtasari’l-Muntehâ*, 3/161.

⁹⁵ Şâtübî, işaretin delâleti konusunu “tebe’î iktiza” bağlamında ele almaktadır. Şâtübî’nin konuya yaklaşımı farklı olduğundan burada ayrıntıya girmek için onun görüşleri dikkate alınmamıştır. Onun bakış açısıyla konuyu incelemek ayrı bir çalışmayı gerektirir (Bk. *el-Muvâfakât*, 2/151-162; 3/292-302).

⁹⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 132; Serahsî, *Usûl*, 1/236-237.

Buhârî (ö. 730/1330) onun görüşünü Debûsî ve Serahsî'nin görüşü istikametinde yorumlamıştır. Sonra gelen bazı Hanefî usulcülerinin görüşü de böyledir. Mesela; Abdülaziz el-Buhârî'ye göre ibarenin delâleti kat'î, işaretin delâleti ise bazen kat'î, bazen gayri kat'îdir.⁹⁷

Molla Hüsrev'e (ö. 885/1480) göre usulcülerin çoğu, işaretin delâletinin mutlak olarak kat'î olduğu görüşünü tercih etmişlerdir.⁹⁸ Ancak İltaş, erken dönem Hanefî usulcülerinden Cessâs'ın dışında Molla Hüsrev'in bu görüşünü destekleyecek bir usulcüye rastlamadığını belirtmiştir.⁹⁹

İşârî anlamın karakteri gereğince biz Debûsî ve Serahsî'nin görüşünün isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Hanefî usulcülerini işaretin delâletinin hükmü konusunda ayrıntılı açıklamalar yaparken mütekellimîn usulcülerini ayrıntılara girmemişlerdir. Onlara göre işaretin delâleti, iktizanın delâletinden sonra; mefhum-i muvafakat ve mefhum-i muhalefetten ise önce gelir.¹⁰⁰ Yine işaretin delâletinin mi, yoksa îmânın delâletinin mi öncelikli olduğu hususunda da net bir açıklamada bulunmamışlardır. Bununla birlikte İltaş'ın da dikkat çektiği gibi "konuşanın kastı olup olmama" durumu ölçü alınırsa mütekellimîn usulcülerinin îmânın delâletini önceliklerini söyleyebiliriz. Sıralamadan yola çıkarak bu konuda bir fikir yürütmek de mümkün görünmemektedir. Zira Gazzâlî, işaretin delâletine îmânın delâletinden önce yer verdiği halde, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib îmânın delâletinden sonra yer vermiştir.

Lafızlar bir mana için konulan ve bu mana için kullanılan söz kalıplarıdır. Dil bu sözlerden meydana gelir. Martin Heidegger (1889-1976) dili, "varlığın ışıkla örtüsünü açtığı yer"¹⁰¹ olarak tanımlar. Takiyettin Mengüşoğlu'nun vurguladığı gibi dil, mevcut olanı işaret eder ve var olanı gösterir. Dilin varlık yapısı ile onun yansıttığı varlık yapısı arasında karşılıklı bir bağ vardır. Dilde gördüğümüz her şeyi varlık dünyasında bir şey karşılar. Dil ile varlık dünyası arasındaki bu sıkı bağ, kelimelerle sağlanır.¹⁰²

Biz konuştuğumuz zaman genellikle varlık aleminin bir parçasından

⁹⁷ Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü Pezdevî (Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî)* Ebû'l-'Usr Fahrülislâm Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl: Usûlü'l-Pezdevî*, nşr. el-Hâc Ahmed Hulusi – el-Hâc Mustafa Derviş, 4 Cilt (İstanbul: Dersaadet, 1308), 2/210. (Konu aşağıda daha geniş olarak izah edilecektir).

⁹⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 162.

⁹⁹ İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 342.

¹⁰⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/81; İbnü'l-Hâcib, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 3/159-160; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 8/4174.

¹⁰¹ Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1997), 515.

¹⁰² Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 3.

söz etmiş oluruz. Varlık aleminde her şey birbirine bağlıdır ve sistem oluşturur. Biz bir cüz'den söz edince, esasen hem bu cüz'ün mahiyetini oluşturan temel özelliklerinden, hem de bu cüz'ün varlık alemiyle olan ilişkisinden söz etmiş oluruz. Ancak söz söylerken bunları kastetmeyiz. İşte kastetmediğimiz bütün bu delâletler işarî anlamlardır. Söz bazen bu anlamlara açık şekilde, bazen de kapalı şekilde delâlet eder. Açık anlamların delâleti kesin, kapalı anlamların delâleti zannî, hatta bazen vehmîdir.¹⁰³ Lafzın bir manaya delâleti açıksa, aynı zamanda bu delâlet kesin sayılır. Kapalı delâletin kesinliğinden bahsedilemez.

Esasen kesinlik meselesi tamamen lafızla ilgili bir durum olmayıp bazen söz konusu olayın toplumda gerçekleşme oranıyla ilgili bir durumdur. Mesela; Konyalı Hasan, bir kadın ve bir erkekle yanımıza gelip, “Bu annem, bu da babamdır” dese, bu söz ibaresi ile bu kişilerin Hasan'ın anne ve babası olduklarına delâlet eder ve bu delâlet kesindir. İşaretin delâletiyle bu sözden birçok anlam çıkar. Bu söz işaretiyle aynı kesinlikte Hasan'ın da onların oğlu olduğunu ifade eder. Konya'lı evli çiftler evlendikten sonra % 90 oranında evli kalıyorlarsa, bu söz Hasan'ın getirdiği kişilerin şu anda % 90 oranında evli olduklarına; Konyalı erkekler % 80 oranında Konyalı kadınlarla evleniyorsa, kadının aynı oranda Konyalı olduğuna; Konyalılar binde bir oranında Mısır'lı bir kadınla evleniyorsa aynı oranda kadının da Mısırlı olduğuna işaret eder. Sosyal hayatta yüksek oranlı işarî delâletler kanaat sahibi olma hususunda kullanılabilir ise de, şeriatta delâlet seviyesi kesin olmayanlar delil olarak kullanılamaz.

İşarî delâlette kapalılık, genellikle lafzın hangi manaya delâlet ettiğiyle değil, delâlet ettiği mananın şumulüyle ilgilidir. Bu açıdan işarî anlam âmm lafızlara benzer. Her ne kadar zahir itibariyle lafız şamil olduğu bütün fertlerini içine alıyor görünüyorsa da pratik hayattaki kullanımı açısından çoğunlukla sınırlı sayıdaki fertlerini kastetmek için kullanılırlar. Bu sebeple “Tahsis edilmemiş âmm yoktur” sözü meşhur olmuştur.

İşarî delâletin kesinlikten vehmiyyâta kadar çeşitli delâlet dereceleri olduğu için usulcülerin bu konuda ihtilaf etmelerini son derece normal karşılamak gerekir. Esasen işaretin delâleti bir yana, ibarenin delâletinin dahi her zaman kesin olduğunu söyleyemeyiz. Zira ibare dediğimiz şey bir manaya delâlet eden lafzın kendisidir. Lafız ise kullanıldığı manaya delâletinin açıklığı bakımından *zahir, nas, müfesser, muhkem*; kapalılığı

¹⁰³ Mantıkta vehmiyyât tabiri, “genellikle vehim gücünün doğru kabul ettiği, ancak doğru veya yanlış olması muhtemel hükümler” için kullanılır. (Ali Durusoy, “Vehmiyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/617.

bakımından da *hafî, müşkil, mücmel, müteşabih* olmak üzere dörder kısma ayrılır. İbarenin delâletinin kesinlik ifade etmesi açık ifadelerle ilgilidir. Eğer lafzın, kullandığı manaya delâleti kapalıysa, burada ibarenin delâletinin kesinliğinden söz edilemez. İşaretin delâletinde durum aynıdır. İşaretin delâletinin kesin olduğunu söyleyenler ibarenin delâletinde olduğu gibi delâletin açık olması halinde durumun böyle olduğunu kastetmektedirler.

Osman Güman'a göre işaretin delâleti "Kur'an-ı Kerim'de sarîh bir şekilde yer almayan, rivayetlere dayalı ahkâmı ve fikhî veya kelâmî görüşleri Kur'an-ı Kerim'le temellendirme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı" için "bu delalet türünün kesin sınırları çizilerek nerede durulacağı net bir şekilde belirlenmeli ya da bu tür, fasit delaletler kapsamına alınmalıdır."¹⁰⁴ Bu delâletin sınırı kesin gerekliliktir. Gerektirme seviyesi kesin olmayan işarî delâletlere fıkıhta itibar edilmez. Gerektirme seviyesi yüksek düzeyde olan delâletlerle dahi hüküm vermek doğru olmaz. Ancak kesin olmayan delâletin sahih olduğunu destekleyen ve en az zann-ı galebe seviyesinde bilgi sağlayan başka bir delil varsa, bu durumda delil olarak kullanılabilir.

2. Delâletler Arasında Teâruz ve Tercih

Hanefî usulcüler işaretin delâletini nassın nazmı ile sabit bir mana olarak kabul ettikleri için, hükmü gerektirmesi bakımından ibarenin delâleti ile işaretin delâletini eşdeğer görürler. Ancak işaretin delâleti sözün kendisi için sevk edilmediği ve konuşanın kastetmediği bir anlam olması hasebiyle çatışma halinde ibarenin delâletini tercih ederler.¹⁰⁵

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî teâruz halinde ibarenin delâletinin tercih edileceğini belirtmiş olmalarına rağmen konuya ilişkin herhangi bir örnek vermemişlerdir. Sonraki Hanefî usulcüler ise Mütakellimîn usulcülerin verdikleri şu örneği verirler: Kadınların namaz kılmadan ve oruç tutmadan ömürlerinin yarısını evlerinin köşelerinde geçirdiklerini ifade eden hadisin işaretinden Şâfiî fakihler hayız müddetinin âzamî süresinin on beş gün olduğu hükmünü çıkarmışlardır. Bu hüküm, "Bakire kız için hayzın en az süresi üç gün, en çoğu da on gündür"¹⁰⁶ hadisinin hükmü ile çatışmaktadır. İkinci hüküm ibarenin delâleti ile sabit olduğundan, işaretin delâletiyle sabit

¹⁰⁴ Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012/2), 130 103-132

¹⁰⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 139; Pezdevî, *el-Usûl*, 2/210; Serahsî, *Usûl*, 1/236; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 171; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/210; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 163.

¹⁰⁶ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, 1/191.

olan birinci hükme tercih edilir.¹⁰⁷ Bize göre birinci rivayetten işaretin delâleti yoluyla hayız müddetinin azamî süresinin on beş gün olduğu hükmü çıkarılamayacağı için ortada bir teâruzun olduğu da söylenemez.

“Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyiniz. Aksine onlar diridirler ve rableri katında rızıklandırılmaktadırlar.”¹⁰⁸ âyetinin işarî delâletinden hareketle İmam Şâfiî şehid üzerine cenaze namazının kılınmayacağına hükmetmiştir. Çünkü Allah şehitleri diri olarak nitelemiştir. Diri olan kimse üzerine cenaze namazı kılınmaz. Abdülaziz Buhârî, Siğnâkî, öğrencisi İtkânî gibi Hanefî usulcülerini ise “Onlar için namaz kıl, çünkü senin namazın onlar için rahmettir”¹⁰⁹ âyetinin ibaresiyle, cenaze namazının kılınmasının vacip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şehitler hem hakikaten hem hükmen ölüdürler. Hakikaten ölü oldukları herkesin malumdur. Hükmen ölü oldukları ise, mallarının varisleri tarafından taksim edilmesinden, zevceleriyle başkalarının evlenmesinin caiz olmasından anlaşılmaktadır. İbarenin delâleti daha kuvvetli olduğu için şehitler üzerine de cenaze namazı kılınması tercih edilmiştir.¹¹⁰

Bu örneklerde görüldüğü üzere usulcüler ibarenin delâletiyle işaretin delâleti arasında ittifakla teâruz teşkil eden bir örnek bulamamışlardır. Mantıkî olarak bakıldığında gerçek bir teâruzun bulunması da zor görünmektedir. Zira işaretin delâleti varlık ve değerler sistemi içinde ibarenin delâletiyle varlığı bilinen bir hükmün başka bir hükmü gerektirmesinden ibarettir. Varlık ve hukuk düzeninde yaratılış ve vaz’ itibarıyla teâruz olmadığı için ibarenin delâleti ile işaretin delâleti arasında kolay kolay bir teâruz olmaz.

Teâruz halinde prensip olarak ibarenin delâleti işaretin delâletine tercih edilmekle birlikte, somut olaya ilişkin bir teâruzun meydana gelmesi halinde delâletin kuvvetine göre tercih yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Bazen işaretin delâleti ibarenin delâletinden daha kuvvetli olabilir. Bu durumda işaretin delâleti ibarenin delâletine tercih edilmelidir.

Yine Hanefî usulcüler nassın delâletiyle teâruz etmesi halinde işaretin delâletini tercih ederler. Bunun iki sebebi olduğunu söyleyebiliriz:

a) Nassın delâleti illet yoluyla sabittir. İlet ise çoğunlukla icthad

¹⁰⁷ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* 2/210-211; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 171; Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usûl*, 162.

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/169.

¹⁰⁹ et-Tevbe 9/103.

¹¹⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/210; Siğnâkî, *el-Vafî*, 1/325-326; İtkânî, *et-Tebyîn*, 1/316-317.

yoluyla tespit edilir. İşin içine ictihad girdiği zaman orada zannîlik olur. Dolayısıyla nassın delâleti yoluyla sabit olan hükümlerin çoğunda zann-ı galebe seviyesinde olsa da zannîlik olduğunu söyleyebiliriz. İşaretin delâletiyle sabit olan hükümler doğrudan lafzın manası üzerinden anlaşılır. Araya ictihad gibi bir şey girmez. Yani işaretin delâletiyle sabit olan manalar, nassın delâletiyle sabit olan manalara göre lafza daha yakın ve onun daha çok gerektirdiği manalardır. Burada Mütakellimin usulcülerinin işaretinin delâletini mantukun delâleti çerçevesinde düşündüklerini de dikkate almak gerekir.

b) Nasla da sabit olsa işaretin delâletiyle sabit olduğunu söylediğimiz hükümlerin çoğu esasen daha önce sistem içinde kesin naslarla sabit olan hükümlerdir. Yani işaretin delâleti çoğu kez yeni bir hüküm getirmiyor, özel olayla ilgili olarak önceden vazedilmiş olan hükmün varlığından söz ediyor. Nassın delâletiyle sabit olan hükümler ise yeni bir hüküm getirmektedir.

3. İşarî Delâletin Umum İfade Etmesi

Hanefî usulcüler arasında tartışmalı konulardan birisi de işaretin delâletinin umum ifade edip etmediği meselesidir. Debûsî'ye göre nassın anlamına eklenen bir anlam olması sebebiyle işaretin delâletinin umumu yoktur, yani işaretin delâleti umum ifade etmez.¹¹¹ Başta Serahsî olmak üzere Hanefî usulcülerinin büyük çoğunluğu, nazımla (sîga) sabit olması sebebiyle işaretin delâletinin umumu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre ibarenin delâleti için geçerli olan umum, işaretin delâleti için de geçerlidir. Durum böyle olunca işaretin delâleti de, ibarenin delâleti gibi tahsisi kabul eder. Umum lafza ait (sîga) bir özelliktir. İşarî mana, ibarenin delaletinde olduğu gibi lafız yoluyla sabit olduğu için, burada da tahsis geçerli olur.¹¹² Abdülaziz Buhârî ve İbn Melek işaretin delâletinin tahsisine şu örneği verirler: “Onların rızıkları babaya aittir”¹¹³ âyeti işaretin delâletiyle oğlun malının babaya ait olduğunu gösterir. Bir babanın oğlunun cariyesiyle cinsel ilişkide bulunmasının helal olması da bu kapsamda düşünülebilir. Ancak fakihler bunun caiz olmadığını söylemişler ve işaretin delâletinin tahsis edildiğini belirtmişlerdir.¹¹⁴ Bize göre babanın, oğlunun cariyesiyle cinsel ilişkide bulunması meselesi zincirleme işarî delâlettir. İmam Gazzâlî bunun tehlikeli

¹¹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 139.

¹¹² Serahsî, *Usûl*, 1/236; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 171; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 163.

¹¹³ el-Bakara 2/233. Âyetin çevirisinden bu işaret tam olarak çıkmıyor. Çeviride “baba” diye çevirdiğimiz kelimenin aslı âyette “el-mevlûdü leh: çocuğun kendisi için doğurulduğu kişi” şeklindedir ve ibareden söz konusu anlam daha iyi anlaşılacaktır.

¹¹⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/211; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 171.

olduğuna dikkat çekmiştir. İşaretin delâletinin, ayrıca kendisine ait işarî delâleti kapsamadığını ve onunla hüküm verilemeyeceğini söyleyebiliriz. Biz de işaretin delâletinin umumu olduğu ve tahsis edilebileceği görüşünü tercih ediyoruz.

Sonuç

Mantığın fıkıh usulüne girişinden önce Hanefî usulcülerinin lafzı, manaya doğrudan veya dolaylı olarak delâlet etmesi açısından ele almışlar ve Debûsî'den itibaren delâlet yollarını ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delâleti şeklinde dört kısma ayırmışlardır. Mütakellimin usulcülerinin ise lafzı, mananın lafzın kalıp dizilişinde (nazım) zikredilip zikredilmemesi açısından ele incelemişlerdir. Eğer mana lafzın kalıp ve dizilişinde zikredilmişse buna "mantuk", zikredilmemişse "mefhum" demişlerdir. Genel olarak onlar Hanefîler'in ibarenin, işaretin ve iktizanın delâleti saydıkları durumları *mantuk*, mefhum-i muvafakat (nassın delâleti) ve mefhum-i muhalefeti ise *mefhum* terimleriyle ifade etmişlerdir.

Mütakellim'in metodunda Gazzâlî, Fukaha metodunda ise Sadrüşşerîa ile mantığın fıkıh usulüne girmesiyle birlikte lafzın manaya delâleti konusu bir de mantık terimleri açısından ele alınıp incelenmeye başlanmıştır. Genel olarak ibarenin delâleti mutabakat ve tazammunî delâlet; iktizâ, işaret, mefhum-i muvafakat ve mefhum-i muhalefetin delâletleri ise iltizamî delâlet olarak kabul edilmiştir. Hanefîler mefhum-i muhalefeti delil olarak kabul etmezler. Ancak mefhumun delâleti veya iltizamî delâlet olması bakımından işaretin delâleti, nassın ve iktizanın delâletiyle aynı sınıfta yer alır.

İşaretin delâleti iki açıdan nassın delâletinden ayrılır: a) İbn Hâcib sonrası mütakellimin usulcülerine göre işaretin delâleti mantukun delâleti, mefhum-i muvafakat ise mefhumun delâleti kabilindedir. b) İşaretin delâleti kastedilmeyen anlamdır, nassın delâleti ise kastedilen anlamdır. Meselâ, "Ana-babaya öf deme ve onları azarlama"¹¹⁵ âyeti, ibaresiyle anne ve babaya öf diyerek azarlamak suretiyle onlara *eziyet* etmeyi yasaklamıştır. İlet yoluyla âyetten ana-babaya kötü söz söylemenin ve onları dövmenin de haram olduğunu anlıyoruz. Eziyet illeti, hem ayetin ibaresi hem de delâleti yoluyla sabit olan hükümler için geçerlidir ve bu illet ayette kastedilmiştir. İşaretin delâleti ise kastedilmeyen hükümlerden ibarettir. Tanımlarda zikredilen "kastedilmeyen" kaydı, işaretin delâletini nassın delâletinden ayıran en önemli unsurdur.

İşaretin delâleti, iktizanın delâletinden de iki açıdan ayrılır: a) İşaretin

¹¹⁵ el-İsrâ 17/23.

delâleti kastedilmeyen, iktizanın delâleti kastedilen anlamdır. b) İşaretin delâletinin doğru ve şer'î yönden sağlıklı anlaşılması için söze herhangi bir şeyin eklenmesi veya ondan herhangi bir şeyin çıkarılması gerekmez, iktizanın delâletinde ise durum tersinedir; yani anlamın doğru ve şer'î yönden sağlıklı anlaşılması için söze zorunlu olarak bir ilave yapmak gerekir. Mesela; “*Ümmetimden hata ve unutmaya kaldırıldı.*”¹¹⁶ Hadisinin zahirinden İslam ümmetinde hata ve unutmamanın olmadığı anlaşılır. Oysa bu anlam gerçeklere aykırıdır. İslâm ümmeti hata da yapar, unutkanlığı da çoktur. Hadisin doğru anlaşılması için metne “ism: günah” kelimesinin eklenmesi gerekir. O zaman hadisin manası, “*Ümmetimden hata ve unutmamanın günahı kaldırıldı*” şeklinde olur ki; doğru anlam budur.

İşaretin delâleti konusunda en önemli ihtilaf tebeî olarak da olsa kastedilip kastedilmediği meselesidir. Hanefî usulcülerinden Pezdevî ve Neseffî tanımlarında işaretin delâletinin “kastedilmeyen delâlet” olduğunu belirtmişlerdir. Mütekellimin usulcülerini işaretin delâletini genellikle “konuşanın kastı olmaksızın lafızdan anlaşılman mana” şeklinde değerlendirmişlerdir. Debûsî işaretin delâletini bir avcının tek okla iki av vurmasına benzettiği ve bunun bir maharet olduğunu ifade etmesi sebebiyle aslen bir kasıt olmasa da tebeî olarak bir kasıt olabileceğine işaret etmiştir. Hanefî usulcüsü Sadrüşşerîfa manaya delâletinin açıklığı bakımından *zahir* lafzın işaretin delâleti olduğunu belirtmiş, Molla Hüsrev de sözü söyleyenin hiç kastetmediği bir mananın hüküm kaynağı olamayacağını belirterek işaretin delâletinde tebeî olarak kasıt olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte olan usulcüler *zahiri* işaretin delâleti kapsamında gördükleri için işaretin delâletini de sadece iltizamî delâlet olarak görmemişler, her üç delâlet yoluyla sabit olacağını ifade etmişlerdir. Zahirin işaretin delâleti kapsamına dahil edilmesi halinde, her üç delâletle sabit olması görüşü makul olacaktır. Zahirî, işaretin delâleti kapsamında düşünenler tanımlarında “sevk sebebi olmayan” kaydını koymak suretiyle onu nassın delâletinden ayırmışlardır.

Ancak çoğu usulcülere göre zahir anlam, ibarenin delâletiyle sabittir. Sözü sevk amacı olmaması onu işaretin delâleti kapsama dahil etmek için yeterli bir sebep değildir. Ayrıca zahir kastedilen bir anlamdır. Oysa usulcülerin çoğu işaretin delâletinin kastedilmeyen anlam olduğunu ifade etmişlerdir.

İşaretin delâletinin kastedilmeyen mana olması dar anlamdadır. Geniş anlamda bu delâletin de kastedilmiş olduğunu söyleyebiliriz. İşaretin

¹¹⁶ İbn Mâce, *Talak*, 16.

delâletiyle sabit olan hükümlerin çoğu önceden İslâm hukuk sistemi içinde başka naslarla sabit olmuştur. Lafız iltizam yoluyla bunlara da işaret eder. Bir kısmı da lafzın manasının gereğidir. Lafız nazmıyla bu manalara işaret etmese de, manasının bu manaları gerektirmesi sebebiyle dolaylı olarak kastedilen anlam çerçevesine dahil olmaktadır.

Dil, varlık ve değerler âleminin aynasıdır. Biz gerek varlık gerekse değerler âleminin bir parçasından söz ediyorsak, zorunlu olarak bu şey sistem içinde kendisiyle ilgili her şey hakkında bir şey söylememiz anlamına gelmektedir. Hukuk sistemi içinde bütün söz ve tasarruflar, sonuçları hakkında işaretin delâleti kabilindedir. Hukuk sisteminde bütün söz ve tasarruflarda işaretin delâleti ile elde edilebilecek sonuçlar bulunabilir. Bu alaka bazen zorunlu olarak hemen fark edilir, bazen de derin düşünme ve detaylı bir araştırmayı gerektirir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ABDÜLAZİZ el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. nşr. el-Hâc Ahmed Hulusi – el-Hâc Mustafa Derviş. 4 Cilt. İstanbul: Dersaadet, 1308.

AKDEMİR, Hikmet. *Belâgat*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.

ÂMİDÎ, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. nşr. Abdürrezzak Affî. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1985.

- APAYDIN, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.
- BARDAKOĞLU, Ali. "Delâlet-Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- BASRÎ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. nşr. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- BENNÂNÎ, Abdurrahman b. Câdullah. *Hâşiye 'alâ Şerhı'l-Mahallî 'alâ metni Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- BOLAY, M. Naci. "Beş Külli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/545-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- BOLAY, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- BÜYÜK HAYDAR EFENDİ. *Fıkıh Usulü*. 2. Baskı. haz. Celâleddin Karakılıç (Kayseri: 2016).
- CESSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "Hakikat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/177-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- DURUSOY, Ali. "Vehmiyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/617-618. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- EBU ZEHRA, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- GAZZÂLÎ. *Düşünmede Doğru Yöntem: Mihakku'n-Nazar*. çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- GAZZÂLÎ. *Makâsidü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Tahran: Şemsi Tebrizi, 1382.
- GAZZÂLÎ, Hüccetü'lislâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed Zeki Hammâd. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1987.
- GÖRGÜN, Tahsin. "Mâhiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- GÜMAN, Osman. "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği". *Dîvân Disiplinlerarası*

Çalışmalar Dergisi 17/33 (2012/2), 103-132.

HABBÂZÎ, Celeddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. Mekke: 1403.

HANBELÎ, Şakir. *Fıkıh Usûlü*. çev. Mustafa Yıldırım. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.

İBN MELEK, Abdüllatif. *Şerhu Menâri'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1308.

İBN SÎNA. *İşaretler ve Tembihler*. çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İBNÜ'L-HÂCİB, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer. *Şerhu Muhtasaru'l-Muntehe'l-usûlî*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2004.

İBNÜ'N-NECCÂR, Ebû Bekr (Ebü'l/Bekâ) Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fütühî. *Şerhu'l- Kevkebi'l-münîr*. nşr. Muhammed ez-Zühaylî – Nezih Hammâd. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980.

İLTAŞ, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütetekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

İTKÂNÎ, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-Fârâbî. *et-Tebyîn*. nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman. 2 Cilt. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.

KAHVECİ, Nuri. "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 185-202.

KARÂFÎ, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdrîs el-Mısırî. *el-'İkdü'l-manzûm fî'l-husûs ve'l-umûm*. nşr. Ahmed el-Hatm Abdullah. Mekke: Dâru'l-Kütüb, 1999.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

MERDÂVÎ, Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdurrahman b. Abdullah – Avad b. Muhammed – Ahmed b. Muhammed. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

MOLLA HÜSREV. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Bosnavî el-Hâc Muharrem Efendi, 1296.

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed. *Menâru'l-envâr (Şerhu Menâri'l-envâr'in metni)*.

ÖZEN, Şükrü. "Sadrüşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul, TDV Yayınları, 2008.

PEZDEVÎ, Ebü'l-'Usr Fahrüli'lâm Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-*

vüsûl: Usûlü'l- Pezdevî Ebü'l-'Usr (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde). nşr. el-Hâc Ahmed Hulusi – el-Hâc Mustafa Derviş. 4 Cilt. İstanbul: Dersaadet, 1308.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Kitâb fîhi ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. nşr. M. Bernard – E. Chaumont. Kahire: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî el'l-âsârî's-Şarkıyye, 2003.

RABÎ, Abdülhalim Süleyman. "Delillerden Hüküm Çıkarmada Fıkıh Usulcülerinin Metodları". *Diyanet İlmî Dergi* 36/4. çev. Mustafa Baş - İbrahim Paçacı (Ekim-Kasım-Aralık 2000), 89-128.

RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 14008/1988.

SADRÜŞŞERÎA, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh fî usuli'l-fikh*. thk. Zereriyyâ 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1416/1996.

SAMÎ, İsmetullah. *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

SEMERKANDÎ, Alâeddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-. *Mîzânü'l-usûl fî netâci'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdilber. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1418/1997.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2. Cilt. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1372.

SİĞNÂKÎ, Hüsâmüddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali. *el-Vâfi fî usûli'l-fikh*. nşr. Ahmed b. Mahmud el-Yemânî. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Câmîatiü Ümmi'l-Kurâ, Vizâru't-Ta'lîmi'l-'Âlî, 1417/1997.

SÜBKÎ, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhi ve Bennânî haşiyesi ile). 2 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Ezheriyye, 1309.

ŞÂBAN, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

ŞÂTIBÎ, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Â-i Süleyman. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: 2007.

SENSOY, Sedat. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- TEFTÂZÂNÎ, Sadeddin Mes'ûd b. Ömer. *et-Telvîh 'ale't-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh*. thk. Zekerayya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1995.
- TÛRKER, Ömer. "Telâzum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/394. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- YILMAZ, Fetullah. "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delaletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usulüne Girişi". *Usul İslam Araştırmaları* 26 (Temmuz-Aralık 2016), 101 - 136.
- ZEYDÂN, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.



THE GUIDANCE OF THE SIGN IN THE METHODOLOGY OF ISLAMIC LAW

 Ali BAKKAL^a

Extended Abstract

Although methodologists mentioned different ways to reach a verdict from certain words, they had agreed on those four styles of indication: The dalalah of the ibarah (the guidance of the word), the dalalah of the isharah (the guidance of the sign), the dalalah of the nass (the guidance of the explicit text), the dalalah of the iqtida (the guidance of the need). The dalalah of the ibarah, the dalalah of the nass, the dalalah of the iqtida has explained in the books of methodologists' sufficient clarity, the dalalah of the isharah is not that clear.

Although Debusi is the first methodologist who used the concept of "the guidance of the sign", Cessas and Abu'l-Huseyn al-Basri, who lived before him, mentioned about the nature of this kind of implication. Even though, methodologists who came after them used similar examples for the guidance of the sign. Debusi explained "*It is what the siyaq (the context) of the word does not cover and require, but in its apparent meaning without any excess or deficiency in itself.*" The methodologists after him continued to define it in the same way. However, some of them included the word "not intentional" into the same definition.

The first who included the concept of the guidance in to his books among the theologian (Mutakallimin) methodologists is Ghazali. However, because the logic as a part of science entered in methodology, the logical terms were started to be in definitions and explanations. At this respect the guidance of the sign is explained as evidences of sign. The implied meanings, in general, are not in the core of the meaning together with apparent properties and attached descriptions and relative realities.

Besides the meaning implied by a word, if there is other meanings related with the same word, this is called iltizam (commitment). It is like the word

^a Prof., Akdeniz University, alibakkal52@gmail.com

son require a meaning father, and creature require a creator. In the perspective of the science logic, required evidence is like evidence of requirements. However, the commitment contains the dalalah of the nass (the guidance of the explicit text), the dalalah of the iqtida (the guidance of the need).

The methodologists wanted to remove the dalalah of the ibarah by saying “not required by the word”, the dalalah of the nass by saying “not implied”, again the dalalah of the iqtida by saying “without anything missing”. They wanted to left out the dalalah of the isharah by saying “required by appearance”. Some methodologists found sufficient to left away by saying “not required and not covered by the word”. While some methodologists did not see it as sufficient, therefore, included “not intended by the word” in the definition.

After paying attention to all of the definitions the guidance of the sign has following features:

- a) The evidence of the guidance of the sign not clearly implied by the word. The implied meaning is not the essence or secondary implied meaning. But this does not mean that the implied meaning could not be understood from the word.
- b) The guidance of the sign is a meaning of a meaning. At this respect, the guidance of the sign is evaluated as the guidance of the commitment.
- c) Although some of the methodologists clearly said that guidance of the sign is not the meaning implied directly or indirectly, in reality it is not implying directly nor indirectly. This a normal situation if one considers in detail on the guidance of the commitment.
- d) The guidance of the sign is not also a figurative expression. This is because; a figurative expression intentionally prevents direct implied meanings of the word. However, the guidance of the sign is not an intentional meaning.
- e) Although the guidance of the sign includes part of the commitment meaning, because it is not intentional, aty this respect, it is different than implication of nass.
- f) One does not need to add any extra word to the sentence in order to understand its implied meaning. At this respect it is different than dalalah of the iqtida.

Hanafi methodologists studied implied meaning of word as “the dalalah of the ibarah, the dalalah of the isharah, the dalalah of the nass, the dalalah of the iqtida” in the four parts and the guidance of the sing as independent

subject. While theologian (mutakallimin) methodologists were divided the subject into two parts: as mantuk (the mentioned) and mefhum (the congruent) first and then they studied it under congruents.

In some cases, the guidance of the sign is very clear, but in some cases it is not clear. In the cases if it is not clear, to extract of the real meaning commitments a deep analysis.

A meaning understood from the guidance of the sign, sometimes comes out from single word, sometime from comparison of two words and verdicts. In the second case, the guidance of the sign cannot be obtained from a single word and single verdict.

In principle, meaning of the word is preferred to the guidance of the sign. So, the strength of the guidance plays a major role. Sometimes the guidance of the sign could be stronger than the intended meaning of the word.

Ghazali look attention to the danger caused by the chain of guidance. This is because, the guidance of the sign is a meaning extracted from the word even if it is like the meaning of the meaning. It is not possible to reduce the chain of the guidance of the sign to a word. Thus, an extracted meaning from such this chain could not be true.

Even though the examples in the books of Fiqh are very limited, in practical life, especially, in solving legal problems it is used very much. The most common field is the law of the evidence.

Keywords: Islamic law, The word, The guidance, The guidance of the sign.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Erciyes University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 5.21.2021 and numbered 2021/23.

2. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

The authors declare they have contributed equally to the article.

3. Competing interests:

The author declares no competing interests.

The authors declare no competing interests.





bilimname 45, 2021/2, 379-426


Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 14.06.2021, Kabul Tarihi: 08.09.2021, Yayın Tarihi: 31.10.2021

doi: 10.28949/bilimname.952124

HUNAT HATUN CAMİ'NİN OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE GEÇİRDİĞİ ONARIMLAR

 Ayşegül AKŞEHİRLİOĞLU^a

 Can Şakir BİNAN^b

Öz

Geçmişten günümüze ilettikleri izlerle sürekliliği sağlayan anıtsal yapılar taşıdıkları sosyal, kültürel, dini, ekonomik, tarihsel değerler ve sembolik anlamlar nedeniyle özenle korunarak gelecek nesillere aktarılmayı hak etmektedir. Türkiye'nin zengin kültürel mirasının önemli bir kolunu oluşturan Selçuklu Dönemi Anıtsal Yapıları, güçlü yer ve bağlam duygusu barındıran, kentsel algı ve kent kimliğinin belirleyicisi olan ve hafıza noktaları oluşturarak röper niteliği taşıyan konumlarıyla korunması gereken önemli yapı gruplarından. Türkiye anıtsal mimari miras açısından çok zengin bir konumda olmakla birlikte, bu yapıların özgün değerleri ile korunarak yaşatılması ve sürdürülebilirliğinin sağlanması konusu yeterince gündeme gelmemektedir. Yapıların süreç içinde yapılan eklemeler ve onarımlar sonrasında kazandığı tüm tarihsel katmanlar ile birlikte bir bütün olarak korunması gerekmektedir.

Çalışmada Kayseri'de Selçuklu Dönemi'ne ait ilk külliye olan Hunat Hatun Külliyesi'nin en önemli yapılarından olan Hunat Hatun Cami'nin Osmanlı'dan günümüze farklı dönemlerde geçirdiği onarım süreçleri ele alınacaktır. Bu kapsamda, ilk olarak külliyenin tarih içindeki yapım süreci, gelişim ve değişimi, mimari özellikleri kısaca anlatılmaktadır. Caminin koruma ve onarım süreç değerlendirilmesi amacıyla detaylı kaynak taraması yapılmış, tespit edilen veriler ışığında, yapının geçirdiği bakım ve onarım çalışmaları kronolojik sırayla aktarılmıştır. Anıtsal yapıların onarım ve restorasyonu konusunda ülkedeki koruma anlayışı ve bu doğrultuda gerçekleştirilen koruma faaliyetleri tartışılmakta, koruma alanında farklı dönemlerde yaşanan önemli gelişmelerin Hunat Hatun Cami'nin değişim ve dönüşümüne etkisi tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bir anlamda onarım tarihi araştırması olarak değerlendirilebilecek çalışmanın sonuç bölümünde ise yapının geçirdiği koruma, onarım uygulamaları ve müdahaleler sonrasında güncel durumdaki özgünlük değeri sorgulanacak, benzer nitelikteki kültürel mirasımız için koruma yaklaşımı önerisi getirilmeye çalışılacaktır.

^a Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, aysegul_pusat@hotmail.com

^b Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, binancb@gmail.com

Anahtar kelimeler: Türk İslam Sanatları, Selçuklu Mimarisi, Koruma, Hunat Hatun Camii, Kayseri.



REPAIRS TO HUNAT HATUN MOSQUE FROM THE OTTOMAN PERIOD TO THE PRESENT

Monumental structures that achieve continuity through traces from the past to the present should be carefully preserved and handed down to future generations because of their social, cultural, religious, economic, and historical values and symbolic meanings. The monumental buildings of the Seljuk Period, which constitute a significant part of Turkey's rich cultural heritage, are important landmarks that deserve to be preserved for their strong sense of place and context, as determinants of urban perception and urban identity, and as memorials. Although Turkey has an abundant monumental architectural heritage, the issue of preserving these structures with their original values and ensuring their sustainability is not the main topic of conversation often enough. The buildings should be preserved as a whole, together with all the historical layers gained after the additions and repairs.

In today's preservation criteria, the historical document quality of cultural assets is not limited to its original version but includes period annexes added later. Determining these additions, and transferring the monuments to the future with all their value, depend on proper maintenance and repair. The proper restoration process, which includes maintenance and repair, can be achieved by thoroughly understanding the repair chronology of the monument...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Anıtsal yapılar, tarihsel süreç boyunca yaşamış olan kültür ve medeniyetlerin var olduğunu kanıtlayan tarihi belge niteliğindeki önemli kültür varlıklarımızdır. Yapıldıkları dönemin inanışları, yapım teknikleri, yaşam biçimleri, mimari üslubu, yapı malzemeleri ve sanatsal özellikleri gibi pek çok konuya ışık tutan bu yapıların, belge niteliğini kaybetmemeleri; özgün nitelikleriyle korunmalarına ve taşıdıkları tarihi, mimari, kültürel değerlerin zarar görmemesine bağlıdır. Anıtsal yapıların korunması ve bu kapsamda yapılan bakım, onarım çalışmaları da tarihsel sürdürülebilirliğin sağlanması ve kültür mirası niteliğindeki bu eserlerin tarihi belge değerleri ile gelecek nesillere sorunsuz bir biçimde aktarılması bakımından önem taşımaktadır.

Koruma olgusunun evrimsel süreci incelendiğinde, koruma kavramının kapsam ve içeriğinin değiştiği görülmektedir. İlk olarak tek ve anıtsal yapı ölçeğinde olan koruma düşüncesi zamanla toplumsal tarihe ait diğer yapı grupları, sit alanları ya da sivil mimarlık örneklerinden oluşan tarihi dokuları kapsar niteliğe bürünmüştür. Koruma tarihinin ülkemizdeki sürecine bakıldığında Vakıf onarımları ile başladığı görülmekte, asıl eylemsel ve uygulama döneminin başlangıcı ise 19. yüzyıl başı olarak kabul edilmektedir.

Osmanlı'nın klasik döneminde, anıtsal yapılar dönemin anlayış ve yaklaşımı çerçevesinde, geleceğe aktarılma kaygısından çok geçmişi yaşatma isteği ile saygı görmüş, ata yadigârı olarak görülmüş ve koruma konusunda öncelikli konumda yer alarak bakım, onarımları için gerekli özen gösterilmiştir (Madran, 2004, s. 34). Tanzimat öncesi dönemde, bugün taşınır ve taşınmaz eski eserler olarak nitelendiren kültür varlıklarının bakım ve onarımları için etkin mekanizmalar ve süreçler kurgulanmış, sistematik bir işleyiş düzenlenmiştir (Dündar, 2001, ss. 269-270). Bu kapsamda, onarım gereksinimi olan yapıların tümü için ilk olarak Divanı-ı Hümayun'a başvuru yapılmış, başvuru kabulü sonrasında kadıların başkanlık ettiği bir kurul tarafından onarım detaylarının belirlendiği keşif raporları hazırlanarak merkezi yönetime gönderilmiştir. Görevlendirilen ekip uygulamayı gerçekleştirmiş, uygulama sonucunda hazırlanan keşif raporunun ilk keşif ile tutarlı olması ve durumun Divan'a bildirilmesi ile süreç sonlandırılmıştır (Dündar, 2001, ss. 272-273). Dündar (2001, ss. 274-280) Osmanlı döneminde yapılan onarımları; "*Hey'et-i Asliye Üzere Tamir, Tarz-ı Kadim veya Vaz'ı Kadim Üzere Tamir, Evvelki Vaz'ı Üzere Bina ve Tamir, Hey'eti Kadim Üzere Tecdid, Ol Havalı Ebniyesi Misillü Tamir ve İnşa, Müceddeden Bina, İnşa, İhya ve Tekmil, Çeşidi Belirtilmeyen Tamirler ve Tamiri Mümkün Olmayan Yapıların Durumu*" olmak üzere sekiz başlık altında gruplandırmıştır. Farklı terimlerle ifade edilen onarım faaliyetinin ölçek ve niteliği, bakım ve onarımı gerektiren nedenlere göre çeşitlenmektedir. Yapıların durumları ve tamirlerin hangi üslup üzerine yapılacağı ise yapılan keşifler sonucu oluşturulmaktadır (Dündar, 2001, s. 273).

Osmanlı İmparatorluğu'nda birçok alanda olduğu gibi koruma alanında da yasal düzenlemelerin en önemli dönüm noktası, Tanzimat Fermanı'nın ilanı olarak kabul edilmektedir. Avrupa'da koruma konusunda oluşan ilkesel, yönetsel, örgütsel yaklaşıma yasal olarak katılma süreci 1839 yılında Tanzimat Fermanının ilanı ile oluşmaya başlamış ve batılılaşma döneminde gerçekleşmiştir. 1869'da ilki yayınlanan Asar-ı Atika Nizamnamelerini, 1874, 1884, 1906 yıllarında tekrar düzenlenmiş ve

koruma konusunda yeni bir yasal, kurumsal ve yönetsel zemin kurulmaya çalışılmıştır. Bu dönemde koruma daha çok arkeolojik eserlere yönelmiş ve anıtsal mimari mirasın korunması genelde amaca hizmet etmesi için basit onarım şeklinde gerçekleştirilmiştir.

Anıtsal yapıların kültür mirası olarak değerlendirilmesi ve tarihi belge değeri ile korunmaya başlaması, Atatürk'ün 1931 yılında Başvekil İsmet İnönü'ye yolladığı ve Selçuklu mirasının uzmanlar eliyle korunması gerektiğini belirttiği telgrafi ile başlamıştır (BCA.030.10.213.445.12, t.y.). Bu gelişmenin ardından, yapılar üzerine uzmanların çalışması yoğunlaşmış; erken Cumhuriyet döneminde hazırladığı bir raporla Albert Gabriel dönemin anıtsal yapı korumasını ortaya koymuş, Ali Saim Ülgen hem yaptığı çalışmalar hem yayınladığı kitapla anıtsal yapıların korunmasına dair önemli çalışmalar yapmıştır.

Cumhuriyetin erken yıllarında anıtsal yapılar, savaş ve yeni devlet düzeni kurma çalışmaları nedeniyle ihmal edilmiş olduklarından fiziki olarak yıpranmış durumda olup, acil bakım ve onarım yapılması gerekmektedir. Albert Gabriel "Kayseri Türk Anıtları (1954)" adlı eserinde Kayseri'deki tarihi eserlerden şu şekilde söz edilmektedir: *"tarihi abidelerin bir çoğu acınacak durumdadır. Bunlardan bir kısmı harap bir haldedir. İbadet için bina edilip halen ibadete tahsis edilen binalar dahi birçok defalar manzarasızca sıkıca beceriksiz tamirler görmüşlerdir... Çeşitli renkli sıvalarla çirkinleşen camiler, depolara ve ahırlara çevrilen medreseler, mezarlıkların sessizliği içinde yavaş yavaş dağılan, kırılıp dökülen terk edilmiş türbeler, bununla beraber bugün süssüz metanetleriyle olduğu kadar sayı ve çeşitlilikleriyle de tarihi ve arkeolojik değeri yüksek bir mimari grubu teşkil etmektedir"* (Gabriel, 1954, s. 10).

Türkiye koruma tarihi okumasında ve tarihi eserlerin korunması eylemlerinin incelenmesinde 1950 yılı; yeni yasa ve kurumların oluşturulması, yeni eğitim kurumlarının oluşturulması ve korumaya ayrılan ekonomik bütçenin eskiye nazaran artmış olması gibi nedenlerden dolayı önemli bir dönüm noktasıdır. 1951 yılında, Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu, ilke koymak, uygulamaya yönelik kararlar almak için kurulmuş, 1973'de Türkiye'nin ilk koruma yasası olan 1710 sayılı Eski Eserler Kanunu kabul edilmiş ve birçok tespit, tescil çalışmaları ve bazı koruma uygulamaları gerçekleştirilmiştir. 1983'te bu kanunun yetersiz olduğu görülerek, günümüzde de geçerliliğini koruyan 2863 sayılı Koruma Kanunu kabul edilmiştir. Koruma alanında, Türkiye Dünyadaki gelişmelere paralel nitelikte yasalar oluşturmakta, ancak bunların uygulamaya

geçirilmesi konusunda gecikmeler yaşanmaktadır.

Günümüzde koruma ölçütlerinde kültürel varlıkların tarihi belge niteliği yalnızca ilk yapıldığı hali ile sınırlı olmayıp, daha sonraki süreçlerde eklenmiş dönem eklerini de kapsamaktadır. Bu eklerin tespit edilebilmesi ve anıtsal yapıların tüm değerleri ile özgün bir şekilde geleceğe aktarılabilmesi bakım ve onarım çalışmalarının sorunsuz bir şekilde gerçekleştirilmesine bağlıdır. Bakım onarım çalışmalarını kapsayan restorasyon sürecinin sağlıklı bir şekilde sonuçlanması ise anıtsal yapının geçirdiği onarım kronolojisine hakim olmakla gerçekleştirilebilir.

Kayseri şehir merkezinde bulunan, kentsel algı ve kent kimliğinin belirleyicisi olan, kentin toplumsal hafızada yer etmiş en önemli yapılarından biri olan Hunat Hatun Külliyesi'nin de günümüzde varlığını sürdürebiliyor olması, yapıldığı günden bugüne kadar gördüğü bakım ve onarım çalışmaları sayesinde. Külliye yapıyı oluşturan cami, medrese, türbe ve hamam yapılarından, bu makalede kapsamında detaylı olarak incelenecek olan Hunat Hatun Cami üzerine Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Kayseri Şer'iyye Sicilleri, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Koruma Bölge Kurul Arşivi ve birçok yazılı ve görsel kaynak taranmıştır. Tarama sonucu ulaşılan verilerde, yedi yüzyıldır var olmaya devam eden ve Selçuklu eserleri içinde önemli bir yere sahip olan yapının; Osmanlı'nın hem klasik dönemine denk gelen, hem de batılılaşma dönemine denk gelen yıllar arasında kapsamlı onarım geçirmiş olduğu tespit edilmiştir. Cumhuriyet döneminde de, kültürel miras niteliğindeki yapının koruma ve restorasyon çalışmaları gerçekleştirilmiştir.

Bu makalede, elde edilen bilgi ve belgelere dayanarak yapının onarım süreci kronolojik olarak detaylı bir şekilde irdelenmiş, bu sayede ülkemiz koruma tarihinin de kısa bir okuması yapılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda öncelikle Hunat Hatun Külliyesi'nin tarihçesi, mimari ve yapısal özellikleri kısa bir şekilde özetlenmiştir. Ardından, Hunat Hatun Cami'nin Osmanlı Dönemi'nden günümüze kadar geçirmiş olduğu bakım ve onarım çalışmalarının detaylı anlatımına yer verilmiştir. Hunat Hatun Cami'nin geçirmiş olduğu sürecin tüm netliği ile resmedilebilmesi için yapının onarımlar öncesi durumu, özgün mimari özellikleri aktarılmış, gördüğü onarımlar sonrasındaki değişimler not edilmiştir. Onarımların anlatıldığı bölümün ardından, yapıda meydana gelen değişim ve dönüşümler korumadaki gelişmelere paralel olarak değerlendirme bölümünde ele alınmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde ise, Selçuklu Anıtsal yapıları içinde önemli bir yere sahip olan Hunat Hatun Cami'nin geçirdiği dönüşümler ile özgün durumu sorgulanmış ve yapı üzerinden, bu çerçevede yer alan kültür

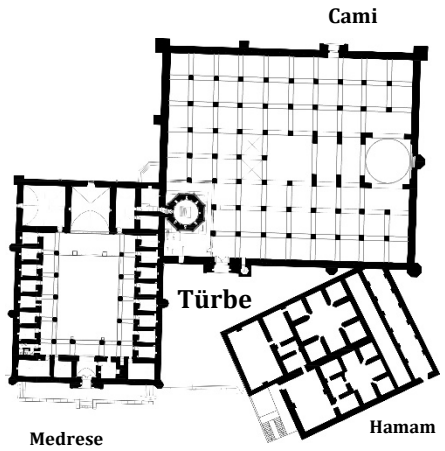
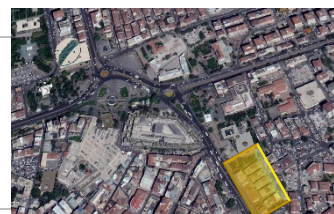
mirası yapılarımız için takınılması gereken yaklaşımların neler olabileceği tartışılmıştır.

A. Hunat Hatun Külliyesi

1. Tarihçesi

Hunat Hatun Külliyesi, surların dışında, Kayseri İç Kalesi'nin doğusunda yer alan ve cami, medrese, türbe ve çifte hamam yapılarının mimari kompozisyonundan meydana gelen yapılar topluluğudur. Evliya Çelebi, külliyeyle ait bir imaret yapısının varlığından bahsetmiştir ancak günümüzde bu yapıya ilişkin herhangi bir kanıt mevcut değildir (Evliya Çelebi, 2011, s. 67). Külliye, Selçukluların en güçlü olduğu dönemde I. Alaeddin Keykubad'ın eşi ve II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in annesi Mahperi Hatun tarafından inşa ettirilmiştir (Akozan, 1969, s. 306; Aslanapa, 1991, s. 46; Eldem, 1982, s. 82; Kuran, 1969, s. 70; Sözen, 1970, s. 109). Mahperi Hunat Hatun'un tam olarak ne zaman Müslüman olduğu bilinmemekle birlikte, oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in tahta çıkmasını kolaylaştırmak için 1237-38 yılları arasında Müslüman olduğu kabul edilmektedir (Karamağaralı, 1976, s. 213; Kaymaz, 2009, ss. 31-38). (Şekil 1)

Şekil 1. Hunat Hatun Külliyesi Kimlik Bilgileri (Akşehirlioğlu, 2021)

Yapı Kimliği		Külliye Planı	
Yapı	Hunat (Hunat/ Hant/ Huvand) Hatun Külliyesi		
Adres	Kayseri merkez, İç Kale'nin Doğusu Sur Dışı		
Yapım Yılı	635 H. / 1237-38 M.		
Bani	I. Alaeddin Keykubad'ın eşi ve II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in annesi Mahperi Huand Hatun		
Tipoloji	İki eyvanlı, revaklı, açık avlulu tek katlı medrese plan tipi, çok ayaklı cami, çifte hamam		
Vakfiye	Vakfiye mevcut değil	Konumu	
Özgün İşlev	Cami, Medrese, Hamam ve Türbe		

Güncel İşlev	Cami, Hamam, Türbe, Atölye/Çarşı/Kafeterya		
---------------------	--	--	--

Külliyeyi oluşturan yapılardan sadece camide, batı ve doğu taç kapılarının kemeri üzerinde inşa tarihi ve banisi hakkında bilgi veren Arapça kitabeler bulunmaktadır (Şekil 2). Caminin batı taç kapısı üzerinde bulunan inşa kitabesinde; *"Bu mübarek caminin inşasını Keykubad oğlu, yüce sultan, din ve dünyanın koruyucusu, fetihler sahibi, Keyhüsrev Devri'nde, Şevval 635 (Mayıs 1238) yılında büyük, âlim, kanaatkâr, dünya ve dinin yüz akı, hayırlar fatihi Melike oğluna emretti-Allah onun yüce varlığını devamlı kılsın, gücünü arttırsın"* yazılıdır (Eldem, 1982, ss. 89-90).

Doğu taç kapısı üzerinde bulunan inşa kitabesinde ise *"Bu mubârek mescidin inşasını Keykubad oğlu, büyük sultan, din ve dünyanın koruyucusu, fetihler sahibi Keyhüsrev devrinde 635 (1238) yılında, büyük melike, din ve dünyanın yüz akı Mahperi Hatun emretti-Allah onun yüce varlığını sürekli kılsın"* yazılıdır (Eldem, 1982, s. 90).

Şekil 2: Hunat Hatun Külliyesinin genel görünümü (Havadan Kayseri, 2019)



Külliyeyi oluşturan yapıların inşa tarihleri hakkında farklı görüşler söz konusudur. Gabriel (1954, s. 48), Sözen (1970, s. 109) ve Kuban (2002, s. 137) ilk olarak caminin, sonra medresenin en son türbenin inşa edildiğini düşünmektedir. Cami, medrese ve türbe yapılarının beden duvarı bileşim detaylarına göre bu kanıya varan Gabriel (1954, s. 48) türbenin yapılabilmesi için caminin kuzey-güney doğrultuda iki, doğu-batı doğrultuda ise üç sahnının, ayak ve tonozlarının yıkıldığını ifade etmektedir. Kuran (1969, s. 73) da cami ve medrese duvar birleşim şekillerine göre inşa edilen ilk yapının hamam olduğunu, daha sonra cami ve ondan birkaç yıl gibi çok kısa bir süre sonra ise medresenin yapıldığını kabul etmektedir.

Akok (1967, s. 5), külliye'nin esas yapıları olan cami ve medresenin düşünölmüş bir program ile eş zamanlı olarak yapıldığı, türbenin ise bu yapılarla ikinci aşamada eklendiğı kanısındadır. Hamam binasının ise, Külhan tesisinin bir parçasının külliye'nin cami kitlesi altına rastlamış olmasıyla yıktırılmış olmasından ve kuruluş biçimlenişi olarak binalara çok farklı yönde ve açıda oturtulduğundan, külliye'nin ilk yapısı olabileceğini ileri sürmüştür.

Bu konuda yaptığı araştırmalarda Karamağaralı (1976, s. 213), külliye'nin vaziyet planında görölen düzenin başlangıçta planlanarak kurgulanmadığı, farklı zamanlarda birbirine eklenen yapılardan oluştuğı ve bu nedenle her yeni yapı yapılırken var olan yapı ve çevre düzenine göre şekillendiğı fikrine sahiptir. Karamağaralı (1976, s. 213), diğeri araştırmacıların görüşlerinin tam tersine Külliye'nin ilk yapısının medrese olduğı, daha sonra caminin medreseye eklenildiğı görüşünü savunmaktadır. Caminin batı taç kapısının, cephenin kuzeyine çok yakın olması gerekçesiyle de, hamamın erkekler kısmının camiden önce yapıldığını, kadınlar kısmının ise sonra yapıldığını düşünmektedir. Türbenin ise hâlihazırda var olan bir türbe olduğunu, zamanla bu türbenin İslami kimlik kazandığını ve tüm yapıların var olan türbeye göre şekillendiğini ifade etmektedir. Bu açıklamalar doğrultusunda Karamağaralı, yapıların inşa sıralamasını; erkekler hamamı, medrese, cami, bayanlar hamamı ve türbe olarak sıralamaktadır (Karamağaralı, 1976, s. 216). (Şekil 3). Çayırdağ (2013, s. 220) bu görüşe paralel olacak şekilde ilk medresenin camiden biraz daha önce yapıldığı kanısındadır.

Şekil 3: Hunat Hatun Cami'nin 20. Yüzyıl başlarında minaresiz hali (*Faruk Yaman-Eski Kayseri Fotoğrafları*, t.y.)

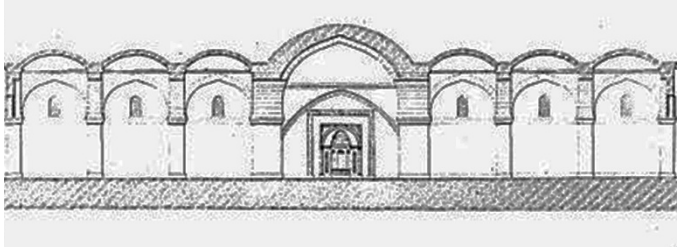


2. Mimari Özellikleri

İnşa evresi hakkında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü külliye; cami, caminin içinde kuzeydoğu köşede bulunan türbe, caminin kuzey cephesine birleşik medrese ve caminin batı cephesi önünde çapraz yerleşen ve geçirdiği onarımlar neticesinde özgünlüğünü neredeyse tamamen kaybeden çifte hamamdan oluşmaktadır. Hunat Hatun Külliyesi, Moğol egemenliği öncesinde Selçuklu mimarisinin yaygın tasarım düzeyini ve yapım tekniğini göstermesi, dönemin kavramsal yaklaşımı sergilemesi, şehir surları ve iç kale ile kurduğu ilişki bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca dönemin eyvan, taç kapı, revak, örtü sistemleri, cephe tasarımı gibi genel karakteristiğini yansıtmaları açısından da çok önemli bir mimari strüktürdür (Kuban, 2002, s. 134).

Külliye'nin günümüze kadar çizilmiş olan plan şemalarında çeşitli değişiklikler söz konusudur. Külliye'ye ait ilk plan çizimleri 1834 yılında Anadolu'yu ziyaret eden Fransız seyyah ve mimar Texier tarafından gerçekleştirilmiştir. Texier'in planı incelendiğinde, caminin üst örtüsünün çok kubbeli olarak gösterilmesi ve Osmanlı dönemi onarımlarının izlenmesi dikkat çekmektedir (Şekil 4). Osmanlı dönemi onarımları sırasında cami ikiye bölünmüş, üst taraf kışlık alt taraf ise yazlık mekân olarak düzenlenmiştir. Texier de (2002, s. 69) "Küçük Asya" isimli eserinin 3. Cildinde Hunat Cami ve Türbesi hakkında gözlemlerini şu şekilde aktarmaktadır: "Binanın şekli dört köşedir; yuvarlak kuleler konulmuş kalın bir duvarla çevrilidir. Az bir zarafeti olan kapısından girilerek Türklerin harem dedikleri kısma gelinir; burası eski tapınakların ön tarafı ve Hristiyan kiliselerinin kapalı koridoru yerindedir. Bu geniş avlu, Romalıların Atrium dedikleri etrafı kemerli ve direkli bir duvarla çevrili, üzeri açık meydanların aynısıdır... Huand Camisi revaklı kemeri, hem yükseltilmiş kemere hem de sivri İslam tarzı kemere benzeyerek çifte özellik taşır. Cami avlusu esas tapınaktan çok sayıda penceresi olan bir ara duvar ile ayrılır." (Şekil 6).

Şekil 4. 1834 yılında Texier tarafından yapılmış kesit çizimi (Texier, 2002, s. 66).



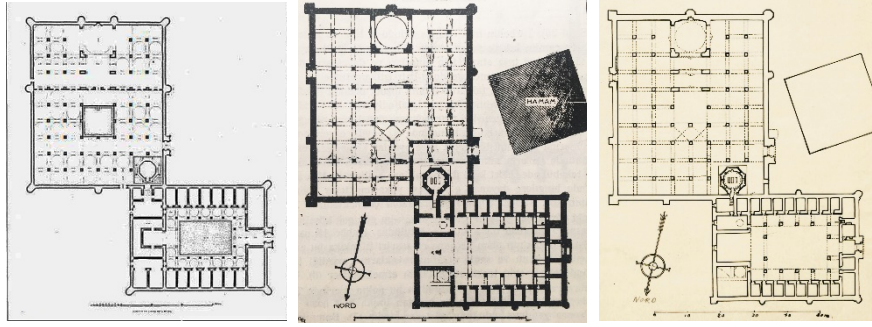
Texier'in incelemelerinden sonra yapı hakkında bilgi edindiğimiz bir diğer kaynak, İngiliz seyyah Getrude Bell'in (1909), Kayseri gezisi sırasında çekmiş olduğu fotoğraflardır (*Gertrude Bell Arşivi*, 1909)(Şekil 5). Haziran 1909 yılında gerçekleştirilen gezi sırasında çekilmiş fotoğraflar incelendiğinde, 1899 yılında sultan Abdülhamid tarafından yaptırılmış olan minarenin renk olarak yapıdan farklı olduğu, daha sonraki onarımlarda yenilenecek olan toprak dam örtüsü görülmektedir. Sonraki onarımlar ile kaldırılacak olan cami önündeki hazire alanı ve batı taç kapısının alt sıralarındaki bezemelerin o dönem nispeten daha sağlam olduğu dikkat çekmektedir.

Şekil 5. Hunat Hatun Cami'nin Haziran 1909'da Getrude Bell tarafından çekilmiş fotoğrafları (*Gertrude Bell Arşivi*, 1909)

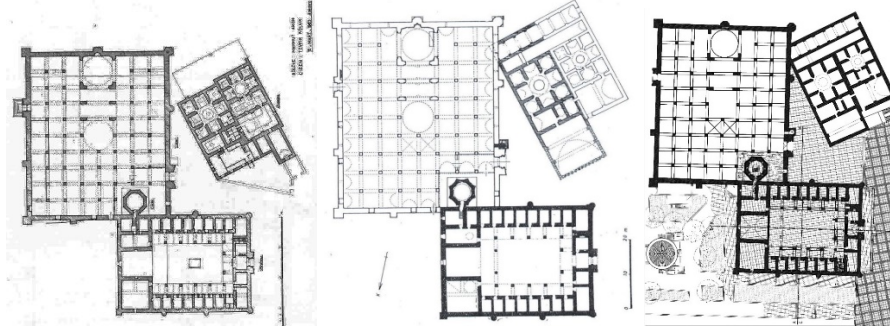


Cumhuriyet dönemine denk gelen yıllarda yapı üzerine yapılmış en erken tarihli çalışma Albert Gabriel'e aittir (Şekil 6). Gabriel planında türbenin etrafının duvarlar ile çevrilerek caminin iç mekânından ayrılmış olduğu görülmektedir. Texier'in plan çizimlerinde yer alan camiyi ortadan ikiye bölen duvar kaldırılmış, caminin beden duvarlarındaki destek kuleleri gerçeğe uygun şekilde kare ve dairesel kesitli olarak çizilmiştir. Texier'in planından farklı olarak mihrap nişini çizmiş ve o cephede sadece köşelerde biri kare, diğeri dairesel kesitli iki köşe payandalarını göstermiştir. Gabriel'in plan çizimleri incelendiğinde tam bir rölöve çizimi olmadığı, yorumlanarak restitüsyon çizimi gibi ele alındığı düşünülebilir. Yapının o tarihteki durumunu tam yansıtmayan, özgün biçimine göre yapıya ait olduğunu düşündüğü bölümler de çizilen çalışmalar da görülmektedir.

Şekil 6. Hunat Hatun Külliyesi'nin plan çizimleri, sırasıyla 1834 Ch. Texier (Texier, 2002), 1931 Gabriel (1954), 1955 Ülgen (ASÜA, 1955b)

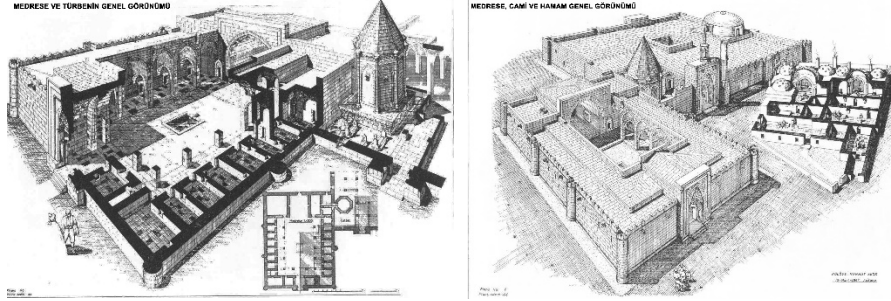


Şekil 7. Hunat Hatun Külliyesi'nin plan çizimleri, sırasıyla 1967 Akok (Akok, 1967), 1976 Karamağaralı (Karamağaralı, 1976), 2007 VGM Arşivi (VGMA, t.y.)



Ali Saim Ülgen de yapı üzerinde çalışmalar yapmış ancak bunlar daha çok inceleme ve basit onarım olarak kalmıştır (Şekil 6). Yapının detaylı rölöve ve onarım çalışması 1960'larda Mahmut Akok ve Tefik Kölük tarafından gerçekleştirilmiştir (Şekil 8). Başkanlığını Akok'un yaptığı bir ekip, yapının detaylı rölöve çizimlerini gerçekleştirmiş, restorasyon projelerini yapmıştır (Şekil 7). Bu çalışma ile yapının ilk kez mevcut hali çizime aktarılmış, restitüsyon çizimleri gibi var olduğu düşünülen bölümlerine yer verilmemiştir (Akok, 1967).

Şekil 8. Huand Hatun Külliyesi genel görünümü (Akok, 1967)

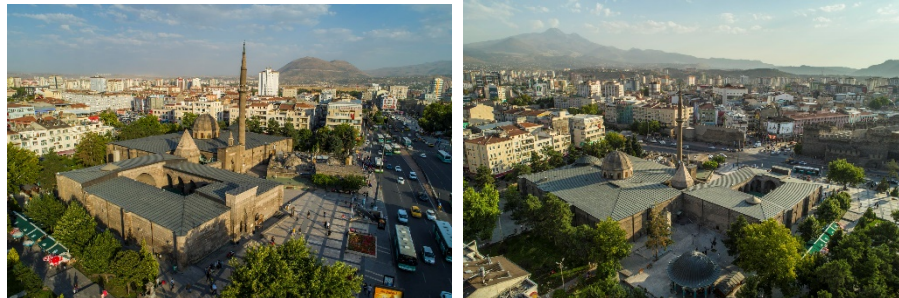


1970'li yıllarda külliye'nin özgünlüğünü neredeyse tamamen kaybetmiş olan hamam yapısının detaylı rölöve, restorasyon çalışmaları Erol Yurdakul ve Yılmaz Önge tarafından gerçekleştirilmiştir (VGMA, t.y.). Karamağaralı 1976 yılında yapının kronolojisi ve restitüsyonuna ait bir çalışma yapmıştır (Karamağaralı, 1976)(şekil 7). Uygulamaya yönelik olmayıp, restitüsyon çizimi olarak ele alınan çalışmada cami ve medrese planları Akok'un çizmiş olduğu plan ile neredeyse aynı özelliktedir. Külliye'ye ait onarım çalışmaları en son Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yaptırılmıştır (Şekil 7).

B. Hunat Hatun Cami

Külliye'yi oluşturan yapılar içinde en önemli bileşen olarak değerlendirilen cami, dikdörtgen planlı ve çok ayaklı cami tipolojisindedir. Yapıya doğu ve batıda olmak üzere, süsleme yönünden oldukça zengin iki taç kapıdan girilmektedir. Caminin en dikkat çeken ve diğer camilerden ayıran özelliği; kalın çevre duvarlarının aralarında ve köşelerinde bulunan yuvarlak ya da dikdörtgen kesite sahip destek kuleleri/payandalarıdır (Şekil 9). Bu mimari elemanların, yapının bulunduğu konum ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Kayseri İç Kalesi'nin karşısında olduğundan, askeri mimari öğelerin yapıda estetik kaygılarla kullanıldığı öngörülmektedir.

Şekil 9. Hunat Hatun Cami'nin Genel Görünümü (Havadan Kayseri, 2019)



Cami, 43,67 m. x 52,93 m. kenar ölçülerine sahip dikdörtgen plan şemasına sahip olup o dönem için karakteristik olarak nitelendirilebilecek mihrap aksında kubbeli maksure, aydınlık mekânı ve tonoz örtülü koridorlardan meydana gelmektedir (Kuban, 2002, s. 135). Mihrap önü kubbesi ve bu kubbenin bulunduğu orta sahnin, mihraptan geçen kuzey-güney aksına paralel olan diğer sahninlerden daha geniş ve yüksektir. Mihrap önü kubbesinin iki yanında iki sahnin genişliğinde kibleye dik beşik tonozlu birer sahnin, doğu-batı yönünde ve kible duvarına paralel yine beşik tonozlarla örtülü sahninler bulunmaktadır. Caminin doğusunda kibleye paralel on sahnin varken, batısında türbe yapısı bulunduğu için kibleye paralel yedi, bir de dik sahnin bulunmaktadır. Dik olan sahninler aynı zamanda caminin batı taç kapısının açıldığı yerdir.

Caminin mihrap önü kubbesi iki gömme, iki L şeklinde biçimlenmiş ayaklarla, diğer sahninleri örten beşik tonozlar ise tekil ayaklar ile taşınmaktadır. Bu ayakların hepsi kâgir yapıdadır. Orta sahnin mihrap üstünde, kemerler ve pandantifler üzerine oturan pencere kubbesi bulunmaktadır. Orta sahnin mihrap önü kubbesi ve sivri beşik tonozların örttüğü alandan sonra caminin orta aydınlık yeri bulunmaktadır ve günümüzde büyük bir kubbe ile kapatılmıştır. Osmanlı döneminde yapıldığı tahmin edilen kubbe, yüksek bir kasnak üzerinde basamaklı taş levhalar ile kaplanmıştır. On ikigen kasnağın her yüzünde dikdörtgen şeklinde pencereler bulunmaktadır. Gabriel (1954, s. 49) orta açıklığın yapının özgün halinde açık olabileceğini düşünmektedir. Ancak Kuban (Kuban, 2002, s. 135), bu boyutlardaki açıklıklı bir camide kışın namaz kılmanın mümkün olmadığını, bu açıklığın ahşap fenerle örtülü olabileceğini düşünmektedir. Camideki bütün kemer ve tonozlar sivri kemer şeklindedir.

Caminin cephe düzeni oldukça sade bir biçimlenişle, düz ve muntazam bir çerçeve oluşturmaktadır. Bütün cepheler düzgün kesme taşla kaplanmış ve üstte dışa doğru taşan bir kornişle sınırlanmıştır. Caminin bu biçimlenişi güçlü ve sağlam bir mimari etkiye sahiptir.

Caminin süsleme yönünden en gösterişli mekânı geometrik ve bitkisel süslemelerin birlikteliğinden oluşan batı ve doğu taç kapılarıdır. Yapısal özellikleri bakımından birbirine benzer nitelikte olan kapılardan batıdaki taç kapı, doğudakine göre daha büyük ve daha özenli süsleme kompozisyonuna sahiptir. Kapıların giriş kısımlarının yanlarında mihrabiyeler ve bu mihrabiyelerin üzerinde mukarnaslı yarım kubbeler bulunmaktadır. Kenar çerçevelerinde geometrik süslemelerin hâkim olduğu kapılarda, taş işçiliği aynı olgunluk ve ustalıktadır (Akok, 1967, s. 11).

Hunat Cami özgün halinde minareye sahip değildir. Batı taç kapısının üzerinde görülen köşk minare muhtemelen XVIII. Yüzyılda, diğer minare ise XX. Yüzyılda camiye ek olarak yapılmışlardır (Aydın, 2013, s. 84).

1. Hunat Hatun Cami'nin Geçirdiği Onarımlar

Hunat Hatun Cami'nin yapıldığı ve ibadet mekânı olarak kullanıldığı 13. Yüzyılda, Anadolu Selçuklu topraklarında yer alan diğer camiler gibi bu yapı da vakıfla yönetilmekteydi. Ancak Hunat Hatun Camisinin vakıf bilgileri günümüze ulaşamadığından, Selçuklu döneminde geçirdiği bakım ve onarımlara dair bilgiler mevcut değildir. Yapı üzerinde yer alan kitabelerden ise, yapının yapım tarihi ve banisi hakkında bilgi edinilebilirken, onarım ile ilgili bir veriye ulaşılamamaktadır.

Caminin Osmanlı Dönemine kadarki tarihi faaliyetleri, geçirdiği bakım ve onarımlara dair bilgi oldukça kısıtlıdır. Osmanlı tahrirlerindeki 1500 ve 1587 tarihli belgelerde Hunat Hatun Külliyesi'ne vakfedilen gelir bilgileri yer almıştır. 1500 tarihli olan Vakıf Tahrir belgelerinde mütevellî bilgisi verilmiş ve yapıya vakfedilen malların neler olduğu listelenmiştir. Vakıf tahrir belgesinde, akarların isimleri ve elde edilen gelirler kaydedilmiş, cami ve medresede görevli kişiler ve vakıf için gerekli ihtiyaçların karşılanmasına yetecek ücretler not edilmiştir. 1584 tarihli Vakıf Tahrir belgesinde ise yine vakfedilen köylerin isimleri verilmiş olup, daha önceki yıla göre akar sayısında azalma olduğu görülmektedir (Çayırdağ, 2013, s. 217)

Hunat Hatun Cami'nin Osmanlı onarımına dair ilk kayıt, 1729-27 (H. 1140) yıllarına aittir¹. Halil Edhem (Eldem)'in Vakfiye Arşivi'nde tespit ettiği dava sonucunu gösterir ilamda, vakıf görevlilerinin vakıf mütevellîsi hakkındaki şikâyetleri, yapılan onarım ve eklemeler konusunda bilgiler mevcuttur (Eldem, 1334, ss. 63-64). Bu kapsamda, cami ortadan bir duvarla ikiye bölünmüş, duvar, kemer ve üst örtü gibi yapı elemanları kireçle sıvanmış ve zemin döşemesi sal taşları ile kaplanmıştır. Ayrıca yapıya minare, mahfil ve kubbe eklendiği çıkarımı yapılabilmektedir. Mütevellî tarafından yaptırılan bu onarımlara gerek olmadığı iddia edilmiş, mütevellî ise caminin konumundan ve orta açıklığından kaynaklı bozulmaları ifade

¹ Hunat Hatun Cami'nin Osmanlı dönemi onarımlarına dair veriler anlatılırken Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nden ulaşılan belgelerden, Aydın'ın doktora tezinden ve bu konuda yapmış olduğu bildiriden yararlanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Aydın, R. (2014), *Huvand Hatun Camisi'ne Osmanlı Dönemindeki Müdahaleler*, XVI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Sivas. 35-51., Aydın, R. (2013), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Onarım Faaliyetleri: Kayseri Örneği*, [Doktora Tezi].Erciyes Üniversitesi.

etmiş ve şahitler göstererek kendini savunmuştur (Aydın, 2013, s. 86; Eldem, 1334, ss. 63-64, 1982, s. 89). Bu ifadelerden, caminin orta sahnında bulunan aydınlık yerinin üzerinin 1726-1727 yılında yapılan bu tamirat sırasında kubbe ile kapatıldığı anlaşılmaktadır (Aydın, 2013, s. 86; Eldem, 1982, s. 89).

Albert Gabriel ise kubbe ile ilgili olarak, Texier'in Anadolu ziyareti sırasında yaptığı çizimden hareketle, avlunun üzerinin 1834 yılında açık olduğunu belirtmektedir. Gabriel (1954, ss. 49-50) bu nedenle, 1726-1727 yılında caminin orta sahnında bulunan avlunun üzerinin bir kubbe ile kapatıldığını ve bu kubbenin daha sonra bilinmeyen bir nedenle yıkılmış olabileceğini ifade etmiştir. 1726-1727 yıllarındaki Kayseri Şer'iyye Sicil Defterinde de vakfiye şartlarına uymayan vakıf görevlileri hakkında şikâyetle bulunmuş ve bu görevlilerin yaptıkları yolsuzluklar tespit edilmiştir (Aydın, 2013, s. 87; KŞS., 147/79-2, t.y.).

Hunat Hatun Cami ile ilgili Kayseri Şer'iyye Sicillerinde bunun dışında birçok bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiler; Hunat Cami için, 1640, 1644, 1657, 1658, 1687, 1871 yıllarında oluşturulan Kayseri Şer'iyye Sicil Defterlerinde bulunmaktadır (Özgen Fidan, 2007, s. 11). Bu belgedeki bilgiler genel olarak; cemaat arasındaki anlaşmazlıklardan, camiye vakfedilen dükkânların kullanılması, camide dua okutulması, cami hatibindeki ve müezzinindeki değişiklikler ile ilgilidir. Bu belgelerde onarımlar, onarımların kimler tarafından ve ne kadar ücretle gerçekleştirildiğine dair bilgiler mevcut değildir.

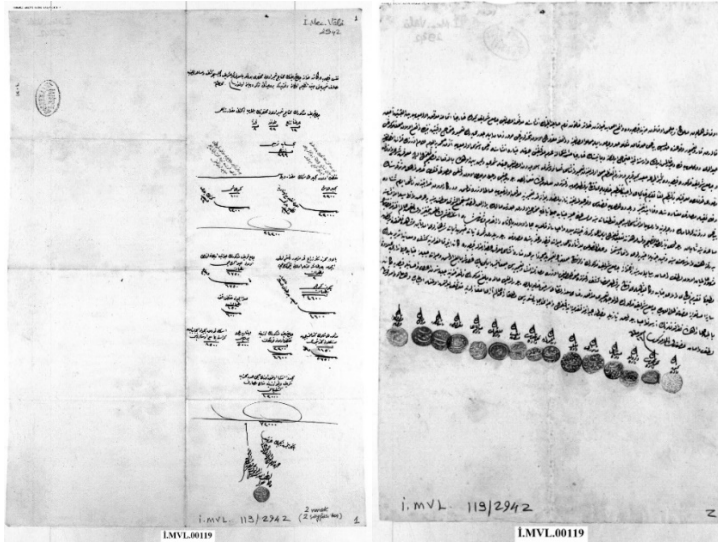
17. Yüzyılda yaklaşık 1649 (H. 1059) tarihleri civarında, Kayseri'yi gezen Evliya Çelebi de külliyyeyi oluşturan yapılar hakkında bilgi vermektedir. Hunat Hatun Cami için "*Eski melik hanımlarından Ahund adında bir melike hatunun camiidir ki medrese ve imareti vardır ve cemaati çok boldur*" (Evliya Çelebi, 2011, s. 236) ifadelerini kullanmıştır. Külliyyeye ya da camiye ait bir imaret yapısından Evliya Çelebi dışında kimse bahsetmemektedir. Bazı araştırmacılar Evliya Çelebi'nin bahsettiği imaretin sonradan yok olmuş olabileceğini ifade ederken, bazıları ise bu imaret yapısını medresedeki mutfak birimi olarak yorumlamışlardır. Evliya Çelebi'nin verdiği bu bilgilerden yapının o dönemde kendi işlevi ile yoğun bir biçimde kullanıldığı görülmektedir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde Hunat Hatun Cami'nin onarım ve bakımı ile ilgili belgeler yer almaktadır. 24 Aralık 1847 tarihli belgede, yapının mevcut durumunun iyi olmadığı, yapının su aldığı ve bu nedenle yapının, zemin, tavan ve duvarlarında bozulma olduğu not edilmiş, ayrıca yapıya bir minare yapılmak istendiği ancak ekonomik yetersizlikler ve vakfın gelirinin azlığı nedeni ile bu inşa ve onarım işleminin gerçekleştirilemediği

ifade edilmiştir. Hunat Hatun Cami'nin onarım bütçesinin belirlenmesi için Şehrin ebniye kalfası bakım ve onarımda, yeni yapılacak mihrap ve kapı üzerindeki minarede kullanılacak olan malzemeler, miktarları, fiyatları ve işçilik ücretlerini içeren keşif raporu hazırlamıştır (Aydın, 2014, s. 37; BOA,İ.MVL. 2942-1, t.y.; BOA,İ.MVL. 2942-2, t.y.). (Şekil 10).

30 Aralık 1847 tarihli belgeden, keşif defteri ve muhasebe evraklarının görüşüldüğü ve yapının vakıf gelirinden artan ücretin görevliler arasında paylaşıldığı tespit edilmiştir. Komisyon, caminin bakım ve onarım masraflarının artan bu ücret ile yapılmasına ve bu ücretten sadece caminin imamının maaşının ödenmesine karar verilmiş, karar 15 Ocak 1848 tarihinde padişah tarafından tasdik edilmiştir (Aydın, 2013, s. 89; BOA,İ.MVL. 2942-3, t.y.; BOA,İ.MVL. 2942-5, t.y.)

Şekil 10. Hunat Cami'nin 1847 yılında yapılan onarımlarına dair belgeler (BOA,İ.MVL. 2942-1, t.y.; BOA,İ.MVL. 2942-2, t.y.)



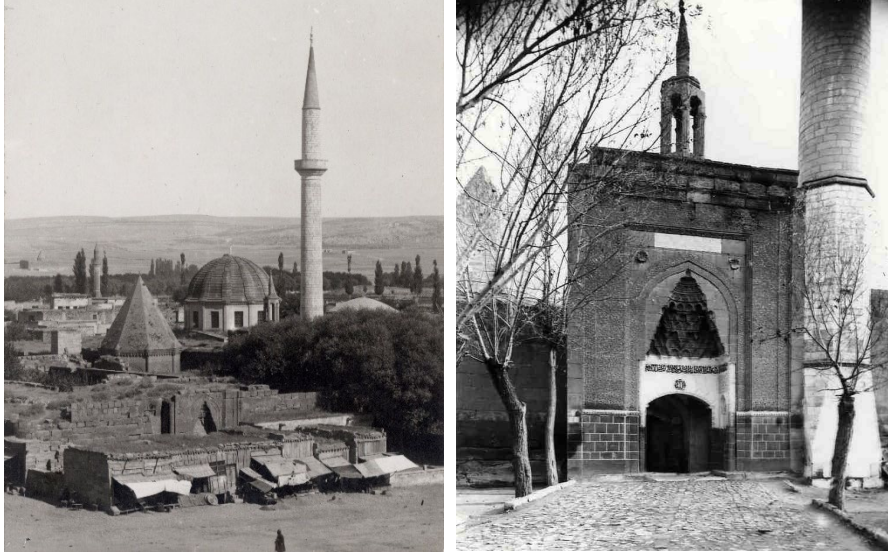
Osmanlı döneminde yapılan onarımlardan bir diğeri de 1898/1899 yıllarında gerçekleştirilmiştir. Bu onarımlar sırasında yapının doğu taç kapısından karşıya kadar olacak şekilde ortasına duvar örülmüş ve günümüzde batı taç kapısının sağında yer alan minare eklenmiştir (Ahmet Nazif Efendi, 1987, s. 20). Minarenin sülüs yazı Arapça kitabe metninde “Şehriyar-ı a“zamü“l-gazi, Sultan Hamid-i sani, Hazretlerinin müberratındandır. 16 Şaban 1317” ifadesi yer almaktadır. Bu metinden, minarenin 19 Aralık 1899-1900 yılında Sultan II. Abdülhamid tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır (Eldem, 1982, s. 89). Minarenin inşasının

tamamlandığına ilişkin bir başka belge de Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 1 Mart 1900 tarihli belgedir (BOA, DH.MKT. 2316/60, t.y.)

Hunat Cami, Kayseri'nin Osmanlı egemenliği altında bulunduğu dönemde özgün işlevi ile kullanılmıştır. Ancak Osmanlı'nın son dönemlerindeki savaşlar, bunlara bağlı olarak gelişen ekonomik darlık ve kaynak yetersizliği gibi nedenler Cumhuriyet'in ilk yıllarında inşaat faaliyetlerinin oldukça kısıtlı kalmasına neden olmuştur. Bu durumdan Hunat Hatun Cami de kendine düşen payı almış, ilk kapsamlı onarımlar ancak 1960'lardan sonra gerçekleştirilebilmiştir.

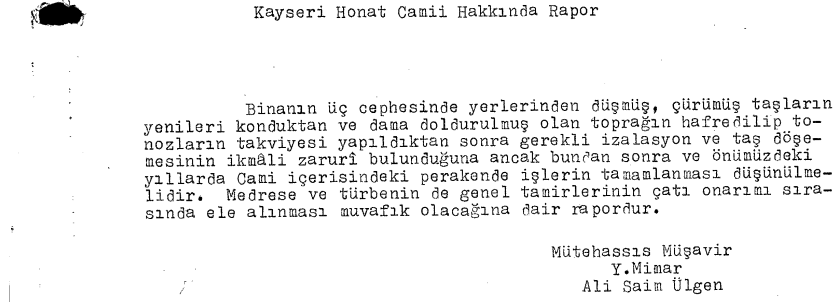
Cumhuriyet'in ilk yıllarına denk gelen 1930'lu yıllarda yapı üzerine ilk gözlemler Albert Gabriel tarafından gerçekleştirilmiştir. Gabriel'den (1954, s. 57) külliye'nin cami, medrese ve türbe yapılarının iyi durumda olduğu, kısmen harap olan hamam yapısının ise tadilat geçirdiği öğrenilmektedir. Gabriel'in çalışmalarından cami ile türbenin bir duvar ile ayrıldığı, caminin batı taç kapısında neredeyse kapı yüksekliğine kadar bezemelerde bozulmalar meydana geldiği görülmektedir (Şekil 11). Gabriel (1954) inceleme yaptığı dönemde medrese duvarlarının kuzey-batı tarafında, köşede birkaç adet mazgal kankanlarının bulunduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle, medrese ve caminin duvarlarının üst kısmının, kale yapısı gibi dandanlar ile bittiğini düşünmektedir. Medrese ve camideki payandalar ve mazgalların, karşısında bulunan kale yapısını referans alarak, askeri mimari öğelerin süsleme amacıyla kullanılması nedeniyle yapıldığını ifade etmiş, yaptığı çizimlerde de bu mazgalları göstermiştir.

Şekil 11. Hunat Hatun Cami'nin Gabriel tarafından çekilmiş fotoğrafları (Gabriel, 1954).



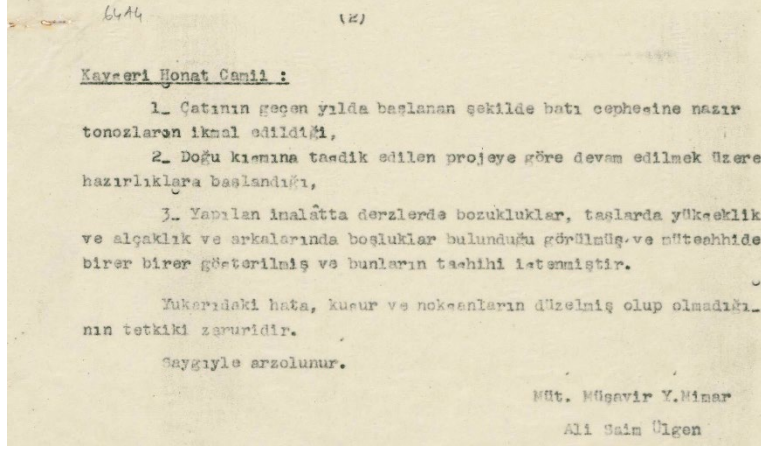
1950’li yıllarda yapının durumu, Ali Saim Ülgen tarafından hazırlanmış raporlardan öğrenilmektedir. Ülgen (1950), “Kayseri Honat Camii Hakkında Rapor” isimli belgede, Hunat Cami’nin üç cephesinde yerlerinden düşmüş, çürümüş taşların olduğunu ve bakım onarım kapsamında bu taşların yerine yenilerinin konulması gerektiğini not edilmiştir (VGMA, t.y.) (Şekil 12). Ayrıca damdaki toprağın hafriyatının ve tonozların takviyesinin yapılması gerektiği, bu çalışmalardan sonra ise gerekli izolasyon ve taş döşeme bütünlemesinin yapılmasının zorunlu olduğu belirtilmiştir. Vakıflar bünyesinde yapılmış olduğu tahmin edilen bu basit onarımın çizimi bulunmamakla birlikte Ülgen’in tam olarak nasıl bir tadilat yaptığı bilinmemektedir.

Şekil 12: Ali Saim Ülgen’in Hunat Hatun Camii onarımıyla ilgili kısa raporu (VGMA, t.y.)



Ali Saim Ülgen arşivinde yer alan “Anadolu Abidelerinin Onarımı Hakkında Rapor (25.03.1931)” isimli belgede de Ülgen, Hunat Cami’ye yapılan ve yapılması gerekli onarımları şöyle dile getirmektedir; “Çatının geçen yılda başlanan şekilde batı cephesine nazır tonozların ikmal edildiği, doğu kısmına tasdik edilen projeye devam edilmek üzere hazırlıklara başlandığı, yapıların imalatta derzlerde bozukluklar, taşlarda yükseklik ve alçaklık, arkalarında boşluklar bulunduğu görülmüş ve müteahhide birer birer gösterilmiş ve bunların tashihi istenmiştir” (ASÜA, 1955a) (Şekil 13). Bu belirtilen durumların düzeltilip düzeltilmediğinin kontrol edilmesinin zorunlu olduğunu da not etmiştir.

Şekil 13. Ali Saim Ülgen'in Hunat Cami Onarımları Hakkındaki Raporu (ASÜA, 1955a)



Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1960'lı yıllarda düzenlenen onarım fişinden edinilen bilgilere göre Hunat Hatun Cami 1960 yılında onarılmaya başlanmış, onarımlar 1961 yılında da devam etmiştir. Belgede, yapının faaliyetine devam ettiği, sağlam bir vaziyette bulunduğu ifade edilmiştir. Aynı belgenin devamında yapının mimari özellikleri de anlatılmış; planın dikdörtgen şeklinde olduğu, duvarların gri kesme taştan ve üstünün toprak dam ile örtülü olduğu ifade edilmiştir. 49 dikdörtgen, 25 duvarlara gömülü 74 fil ayağının üzerinde sivri kemerli tonoz örtü ile örtülü olan caminin, mihrabının çok güzel detaylara sahip olduğu not edilmiştir (VGMA, t.y.).

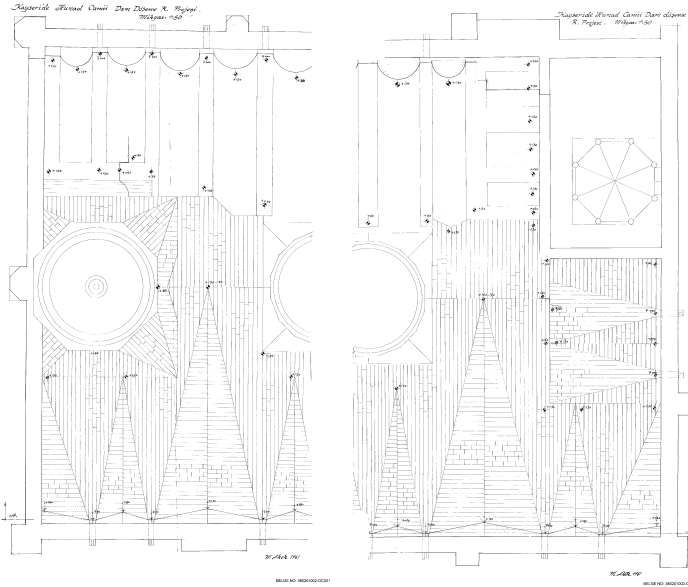
1960 yılında Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün merkezindeki Rölöve Bürosunca, Arkeolog Mahmut Akok'un başkanlığında, Desinatör Tefik Kölük, Ressam Cengiz Erol ve Foto uzmanı Selahattin Öztartar'dan kurulu bir heyet, Kayseri'de çeşitli eserler üzerinde rölöve çalışmaları yapmışlardır (Akok, 1967, s. 5). Bu yapılardan biri de Hunat Hatun Cami olup, 1960 onarımları olarak nitelendirilebilecek koruma çalışmalarında kapsamlı bakım onarım gerçekleştirilmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan fişte bahsedilen Hunat Hatun Cami'nin 1961 yılında gördüğü müdahale de bu kapsamda yapılmış olmalıdır.

Rölöve bürosunca başlatılan çalışmalar sırasında külliye, yapı bütünlüğünü korumakta, külliyei oluşturan birimlerden özgün durumuna en uzak olan yapı ise hamam yapısı olarak nitelendirilmektedir (Akok, 1967, s. 6). Akok (1967), 20.yy başında külliyenin işlek, asfalt yolun kenarında ve bir asfalt alanın üzerinde konumlandığını belirtmiştir. Bu biçimlenişle tarihi

anlamından uzaklaşan külliye'nin çevresinde geniş, yeşil alanlarla sakin bir konumda bulunması gerektiğine dikkat çekmiştir (Akok, 1967, s. 7). Külliye'nin o dönem ki çevre düzenlemesinin, Türkiye'de 1945 sonrası toplumsal, ekonomik ve sosyal alanlarda meydana gelen önemli değişim ve dönüşüm sonrasında şekillenmiştir. Kayseri'de 1945 yılında Aru ve Oelsner İmar Planları uygulanmaya başlanmış, bu planlarda geleneksel doku dikkate alınmadan ızgara plan sistemi uygulanmış ve yerel yönetimlerin batılı kentsel dokuya sahip olma düşüncesi tarihi dokuya zarar vererek, yok olmasını hızlandırmıştır (Sönmez, 2012, ss. 47-48). Bu planlama Hunat Hatun Cami'nin de payına düşeni almasına neden olmuş, kentsel bütünlük içinde değer kazanan külliye'nin yalnız kalmasına, bağlamından kopmasına sebebiyet vermiştir. Akok da gelişme ve yenileme içinde olan Anadolu kentlerinde, bu yapıların modern şehir ile iç içe bırakılmalarının, onların tarihi kimliğine zarar verdiğini belirtmiştir (Akok, 1967, s. 7).

Yapı ile ilgili onarım çalışmaları 1960'lı yılların sonlarına doğru da devam etmektedir. Hunat Cami dam örtüsünün, Akok'un gerçekleştirdiği onarım ve restorasyon sırasında taş döşemeli oldukları görülmüştür. Akok (1967, s. 11), vakıflar idaresince yapılan restorasyon projesinde yerinde görülen bu durumun uygulandığını belirtmiştir. Bu onarımlarda tonozlar taş kaplama ile yenilenmiştir (Şekil 14-15).

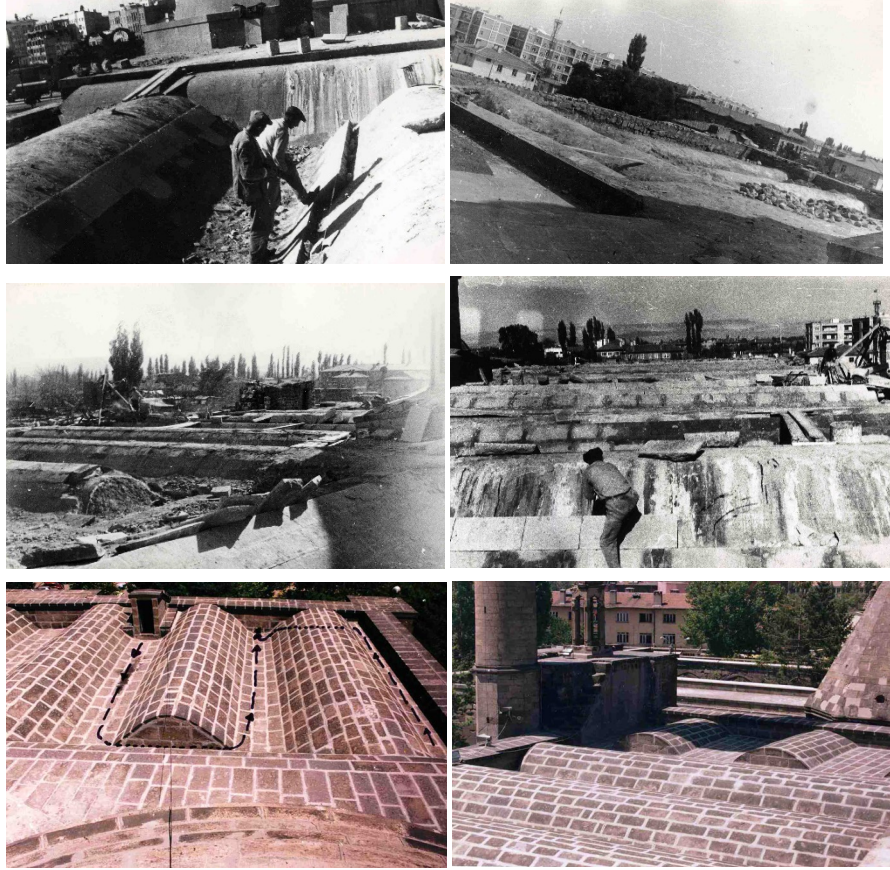
Şekil 14. Mahmut Akok tarafından yapılan çatı projesine ait çizimler 1961 (VGMA, t.y.)



Karamağaralı (1976, s. 201) yapılan uygulamayı eleştirmiş, damın onarımı sırasında toprak altından çıkan taş döşemenin fazla

kıymetlendirildiğini ifade etmiştir. Toprağın kaldırıldığı sırada çekilen fotoğraflar incelendiğinde, tonoz sırtlarının toprakla örtüldüğü, iki tonoz arasındaki çukur oluşturan tonozun yan kısımlarının ise moloz olduğu görülmektedir. Tonoz sırtlarının aşağısında boydan boya uzanan yarıklar hizasında sal taşı döşeme kaplanmış, salların dar kenarları yanlarda bulunan açıklıklara yerleştirilmiş ve üstü kireç harçlı sıva tabakası ile örtülmüştür. Böylece kemer ve ayakların üzerine gelen yük azaltılmış, aynı zamanda kar ve yağmur sularının tonozların aralarında toplanması sağlanarak çörlenere sevk eden kanallar meydana getirilmiştir (Karamağaralı, 1976, s. 201).

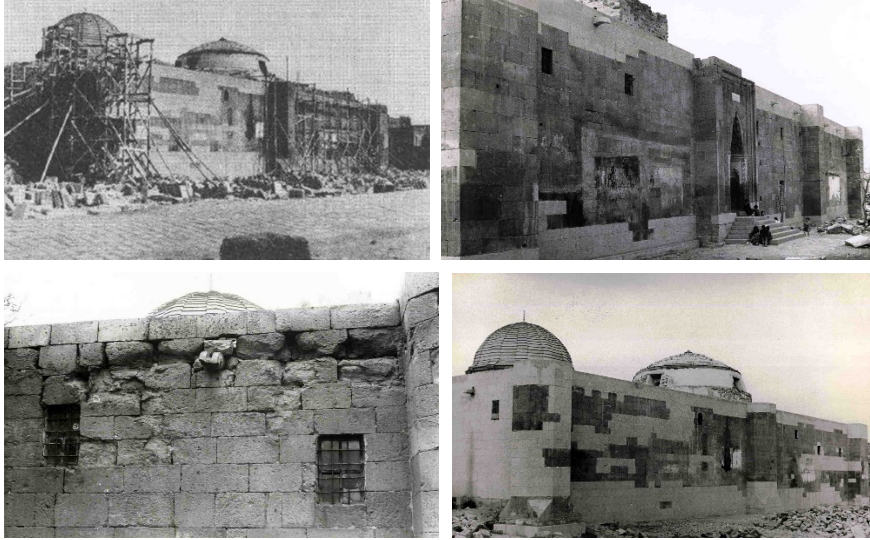
Şekil 15. Üst örtünün Mahmut Akok tarafından yapılan onarımlar sırasında taş kaplama görünümü (Akok, 1967).



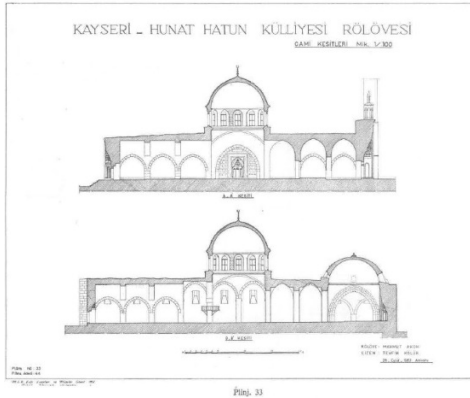
1960 onarımları sırasında Akok, mihrap üstü kubbesi üzerinde de çalışmalar gerçekleştirmiştir. Akok (1967, s. 12), bu kapsamda Selçuklu yapı geleneğinde olduğu gibi külahlı bir üst örtü yapmayı düşünmüşse de, bu

düşünceyi gerçekleştirmemiştir. Hunat Cami'ye hayırseverler tarafından yapılan onarımlar sırasında, batı taç kapısı girişinin içine revak altı döşemesi olarak anıta uymayan şekilde siyah ve beyaz mermer döşenmiştir. Cami harimindeki döşeme zeminleri, cemaatin ibadetlerini rahat yapabilmesi amacıyla ahşap hale getirilmiştir. Ahşap malzemedan yapılmış olan, eski müezzin mahfilleri, mihrap ve maksure sekileri mermer ve beton malzeme ile yenilenmiştir. Akok (1967, s. 12), yapının yaşatılması ve geleceğe aktarılması için onarımın gerektiği, ancak bu durumun yapının tarihi ve sanat değerini zedelediğini belirtmiş, onarım ve tamirlerin uzmanlar gözetiminde yapılması gerektiği vurgulanmıştır.

Şekil 16. Mahmut Akok tarafından yapılan onarımlara ait fotoğraflar 1959-1960 (Akok, 1967; VGMA, t.y.)

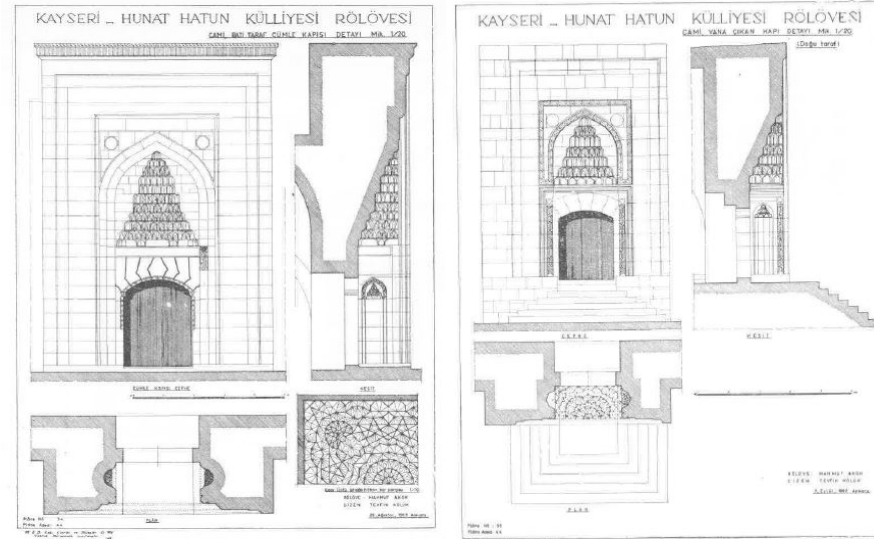


Şekil 17. Mahmut Akok tarafından rölöve projesine ait çizimler 1959-1960 (Akok, 1967; VGMA, t.y.)



Yapının bakım ve onarım çalışmaları öncesinde ve çalışmalar sonrasındaki fotoğrafları incelendiğinde, ilk olarak kot yükselmesinden kaynaklı gömülü olan taç kapının toprak altında kalan kısmının çıkarıldığı görülmektedir. Düzgün kesme taş olan yapının destek kulelerinde ve beden duvarlarında kırılma, erime, nemlenme, kararma gibi çeşitli bozulmaların meydana geldiği taşlar tespit edilmiş, yeni kesme taşlar ile değiştirilerek onarımları yapılmıştır. Onarımlar sırasında eskimiş olan taş çörtenler yenileri ile değiştirilmiş, yeni kota göre yüksekte kalan taç kapılara çıkışı sağlayan merdivenler yapılmış ve caminin ahşap pencere doğramaları yenilenmiştir (Şekil 16-17-18).

Şekil 18. Mahmut Akok tarafından rölöve projesine ait çizimler 1959-1960 (Akok, 1967; VGMA, t.y.)



1960'ların sonunda Nedim Onat tarafından hazırlanan Abide ve Eski Onarım Fişinden de bu onarımların gerçekleştirildiği öğrenilmekte, yapılması planlanan yeni çalışmalar ifade edilmektedir. Bu kapsamda, Cami üst doğu kısmı, düz ve münhani taş döşemesi, kubbe kısmında yarım kalan küfeki kaplamaları, bütçenin yettiği ölçüde cami içindeki sıva ve badana rasparları ve ahşap döşemesine blokaj betonu yaptırılacağı not edilmiştir. Bu işlemler için toplam 250.000 Türk lirası bütçe ayrılmıştır (VGMA, t.y.).

Bu dönem gerçekleştirilen ve değinilmesi gerekli bir diğer onarım çalışması, Hunat Hatun Cami Çeşmesi'ne yapılan uygulamadır. Uygulama doğrudan Cami onarımı ile ilgili olmasa da, o dönemki yaklaşımı yansıtmaya bakımdan oldukça önemlidir. Çeşme medrese üzerinde günümüzde halen yer alan kitabesine göre 1905 (H. 1326) yılında, Osmanlı'nın son döneminde

inşa edilmiştir (Çayırdag, 2013, s. 229). 1965 yılında Fen Heyeti İmar Müdürü, Osmanlı döneminde eklenen Hunat Hatun Medresesi önünde bulunan cami çeşmesini çökmekte olduğu gerekçesi ile yıkmak istemiştir. Bu isteğe karşılık, dönemin Kayseri Vakıflar Bölge Müdürü olan Sebahattin Teomete tarafından rapor hazırlanmış ve Yüksek Dereceli Asliye Hukuk Mahkemesi'ne dilekçe yazılmıştır. Buna göre; Hunat Cami'nin ayrılmaz parçası sayılabilecek ve caminin onarım stiline uygun olarak dış kapı cephesinde mevcut olan Çeşme'nin; eski eser olup olmadığı, eski eserin yıkılması halinde idareye işlenecek maddi zararın ve gerçekten yıkılma tehlikesi olup olmadığının tespitinin yapılması istenmiştir (VGMA, t.y.).

Şekil 19. Çeşme'nin yıkılma istemine Mühendis Kamil Başoğlu tarafından hazırlanan rapor (VGMA, t.y.)

Netice

Adı geçen kemerli sundurmanın halen maily inhidam durumunda olduğu pahalı olmakla beraber tamirinin müküb bulundugunu yaktırıldığı takdirde degeriinin çu günkü rayice ve emsallerine göre 5200 lira olacağı kanaat ve neticesine varılmıştır; Yüksek mahkemeye saygıyla arz olunur. 28/10/1965

Bilirkişi
V; İnşaat Mühendisi
Kamil Başoğlu

Not: Bilirkişi tarafından mahkemeye
verilen raporun sonucunun aynıdır

Mahkeme tarihi eser niteliği taşıyan bu çeşmenin yıkımına karşı çıkmış, Başbakanlık 11.02.1962 tarih ve devlet bakanlığı 17.02.1965 tarih ve T-B/T.13 sayılı yazıları ile belediyeye duyuruda bulunmuştur. Ancak belediye eski eser düşmanlığı sayılabilecek şekilde, yıkıma olanak vermiştir. Sebahattin Teomete yıkımın acilen durdurulması için dilekçe hazırlamıştır (VGMA, t.y.). 1965 yılında İnşaat Mühendisi Kamil Başoğlu tarafından yapılan bilirkişilik sonucu hazırlanan raporda, kemerli sundurmanın yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya olduğu belirtilmiş ve tamiri ve sağlamlaştırılmasının çok pahalı olmakla birlikte mümkün olduğu açıklanmıştır Ayrıca yaktırılması durumunda değerinin o günkü emsallerine göre 5200 lira olacağı belirtilmiştir (VGMA, t.y.)(Şekil 19). Tüm çabalara rağmen, Anıtın yaşadığı uzun süreçte, tarihsel katmanlarından birini oluşturan ve yapının özgün değerleri arasında sayılabilecek Osmanlı dönem eki olan ve cami ile birlikte korunması gerekli olan çeşme yok edilmiştir (Şekil 20).

Şekil 20. Çeşme'nin yıkıldıktan sonrasını gösteren fotoğraf (VGMA, t.y.)



Hunat Hatun Cami bu onarım sonrasında uzun yıllar kullanılmaya devam etmiş, 1977 yılında Halit Çal'ın oluşturduğu listelerde de belirtilen onarım görmüş yapılar içinde yer almıştır. Kayseri Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulunun 8 Nisan 1977 gün ve 479 sayılı kararı ile Hunat Cami Minaresi Kûlahının onarılmasına karar verilmiştir (VGMA, t.y.). Restorasyon Yüksek Teknikeri Ömer Ertan ve Restorasyon Grup Müşaviri Erol Yurdakul bu onarımın maliyetini 87.000 tl olarak belirtmiştir.

Hunat Hatun Cami'ni etkileyen bir diğer gelişme 1993 yılında Restorasyon Uzmanı Mustafa Altan ve Semih Tuncer tarafından yapılan Kayseri Hunat Hatun Camii Çatı Yenileme Projesi olmuştur. Söz konusu projede ilk olarak çatının rölöve ölçümleri alınmış ve mevcut durumu belgelenmiştir. Yazılan mevcut durum raporunda;

- Yapının 1960'lı yıllarda özgün halinden oldukça uzaklaşarak tonozlarının ortaya çıkarıldığı ve derelerin hepsinin sorun yarattığı bir onarım ile taş kaplandığı,
- Bazı yerlerde çok uzun dereler oluştuğu,
- Su akışının ufak delikler ile yapılmaya çalışılması sonucu deliklerin tıkanması ile bu çözümün sorun haline geldiği ve su birikintilerinin oluştuğu,
- Çörtten ağızlarına yakın yerlerde taş kaplama dere eğimlerinin az olmasına bağlı olarak kışın donan taşların ufalandığı ve su akışının engellendiği,
- Birbirine dik yöndeki tonozların arasında suyun zorluklarla dolaştırıldığı ve bu nedenle derelerin tahrip olduğu,
- Tüm bu yanlış uygulamalar neticesinde yapı dışına atılamayan su, buz vb. iç kısımlarda iç sıva ve taş işçiliğini tahrip ettiği tespit edilmiştir (VGMA, t.y.).

Yapılan durum tespiti sonucunda restorasyon yaklaşımı

belirlenmiştir. Restorasyon ilkesi; yapının su problemini en iyi şekilde çözüme kavuştururken yapının özgünlüğüne zarar vermemek olarak belirlenmiş ve sağlıklı çözüm için bazı muhdes eklerin yıkılmasından kaçınıldığı belirtilmiştir. Bu karar doğrultusunda seçilen öneride, mevcut damın üzerine ahşap oturtma çatı yapılıp dört bir tarafa eğim verilerek yağışın en kısa yoldan engelsiz bir şekilde yapı dışına atılması düşünülmüştür. Bu öneride mevcut dam üst örtü üzerine ahşap oturtma çatı yapılmaktadır. Bu çatıda bazı noktalar hariç, hemen hemen her yerde dikme araları 2.30m, aşık araları 2.00m ve mertek araları 46 cm. olarak tasarlanmış, aşıklar göğüslemelerle takviye edilmiş, dikmeler kuşaklamalarla desteklenmiştir (VGMA, t.y.).

Oturtma çatı üzerine en az bir yüzü rendeli kaplama tahtası çakılıp, üzerine kumsuz rüberoit serilmiş ve ek yerlerinde alt tabakadan çakılmıştır. Bu uygulamanın üzerine +140 dereceden sonra yumuşamaya başlayan BTM CP 2000 serilmiş ve ek yerleri üst üste 15 cm gelecek şekilde bindirilerek çakılmış, ayrıca ek yerleri birbirine yapıştırılmıştır. Bunun üzerine ise klasik yöntemlerle bakır kaplaması yapılmıştır. Bu kaplamanın tüm detayları çizimlere uygun olarak uygulanması gerektiği belirtilmiş, verilecek eğim ise %10 olarak tespit edilmiştir (VGMA, t.y.).

Çatı eğiminin kalkan duvarlarının sökülmeden yapılması durumunda eğim Bayındırlık Bakanlığı'nın Kayseri için önerdiği %15'den iyice uzaklaşarak %8'e kadar düşmektedir (VGMA, t.y.). Bu nedenle kalkan duvarlarının özgün olmadığı tespit edilerek, çatı eğimini sağlayabilmek için duvarların ortalama 40 cm indirilmesine karar verilmiştir. O dönem mevcut durumda taç kapı ile yan duvar yükseklikleri eşit olarak görünmektedir. Yapılacak bu uygulama ile taç kapıdan biraz daha alçaltılan duvarın, yapının özgün haline daha yakın bir görünüme kavuştuğu ifade edilmiştir. Anlatılan çatı çözümünün sağlıklı yapılabilmesi için mevcut çatı çıkış yeri, çatı arasına çıkışı engellemeyecek kadar yıkılmış ve aynı şekilde özgün olmadığı tespit edilen mihrap önü kubbe kenar duvarı ve kubbe çevresindeki silme kaldırılmıştır (VGMA, t.y.).

Söz konusu proje, Kayseri KTVKKB'nun 9 Ekim 1993 gün ve 1589 sayılı kararında görüşülmüş, Hunat Hatun Cami'nin mevcut durumda taş kaplama olan üst örtüsünün bakır kaplama çatı yapılabilmesi için yerinde inceleme yapılması gerektiğine karar verilmiştir. Daha sonra Kayseri KTVKKB 6 Kasım 1993 gün ve 1615 sayılı karar ile çatı yenileme projesinin yapılmasını kabul etmiştir. Kararda, Hunat Cami'nin çatısının eğimin %8 olması, kalkan duvarlarının yıkılmaması ve mihrap önü kubbesinin bakır

kaplama yapılmaması koşulu ile uygun olduğu belirtilmiştir. Ayrıca uygulamanın Vakıflar Genel Müdürlüğü teknik elemanları denetiminde yapılabileceğine karar verilmiştir (VGMA, t.y.).

Uygulamanın yapımından hemen sonra 1994 yılında Sanat Tarihçisi Emine Altıntaş tarafından denetim yapılmış ve mihrap önü kubbesinin önceden yapıldığı gibi bakır kaplama olmamasına karar verildiği halde, mahallinde yapılan incelemede mihrap önü kubbesinin de bakır kaplandığı tespit edilmiştir (VGMA, t.y.). Bu kapsamda Kayseri KTVKKB'nun kararına uyulması için bir an önce gereğinin yapılması gerektiği belirtilmiştir. Aynı belgede, Hunat Hatun Cami ve hamamı arasında, Caminin batı taç kapısının güneyinde Vakıfların hiç görüşü alınmadan betonarme bir yapı inşa edildiği belirtilmiş, yapılan betonarme yapının eski eser niteliği taşıyan Külliye içinde Külliye'nin bütünlüğünü bozacak yerde ve tarzda inşa edildiği belirtilmiş ve derhal bu yapının yıktırılması istenmiştir (VGMA, t.y.).

Hunat Hatun Cami ve çevresi ile ilgili bir çalışma Kayseri KTVKKB'nun 29 Mart 2001 gün ve 2769 sayılı kararıdır. Bu karar doğrultusunda, Hunat Cami, Kale ve Sur Duvarları üçgeni içinde yer alan, araç ve yaya trafiğinin ve kesişim noktalarının yoğun olduğu bölgede, pasajlı ve yürüyen merdivenli alt geçit yapılmasına onay verilmiştir (VGMA, t.y.).

21 Haziran 2002 gün ve 3057 sayılı KVKBK kararı ile Hunat Hatun Caminin avluyu sınırlayan duvarlarında drenaj yapılması, avlu zemininin taş kaplanması, Cami-Medrese-Hamam etrafında sonradan yapılmış salaş haldeki eklentilerin kaldırılması konusunda istekte bulunulmuş ancak avluda yapılmak istenen onarımlar için hazırlanan projenin yeterli olmadığına karar verilmiştir. Cami girişinin sağında yer alan kitap satış ünitesinin ise, caminin görünümünü olumsuz etkilemesi nedeniyle kaldırılmasına karar verilmiştir (VGMA, t.y.). Kurulun 01 Kasım 2002 gün ve 3179 sayılı kararı doğrultusunda, Hunat Cami avlusundaki abdest alma ünitesinin yenilenmesi ve Hunat Camii çevre düzenleme projesinin Zeynel Abidin Türbesi ve Okburcunun sınırladığı Cumhuriyet Meydanı düzenleme projesi ile bütünleşmesi için yeni proje hazırlanması istenmiştir (VGMA, t.y.). 14 Mart 2003 gün ve 3258 sayılı karar ile Hunat Camii çevre düzenleme projesinin ilke olarak uygun olduğuna, 1/500 ölçekli mevcut durum analizi ve önerilerinin hazırlanmasına ve abdest alma kısımlarının ise yapılan düzeltmelerden sonra uygun olacağına karar verilmiştir (VGMA, t.y.).

2004 yılında, Yegân Kahya'nın başkanlık yaptığı Kayseri Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulunun 27 Şubat 2004 gün ve 306 sayılı kararında, Hunat Cami'nin doğusunda yer alan cenaze alanında sundurma

yapılması istemi, anıtsal yapının görünümünü engellemesi ve kentsel silueti olumsuz etkilemesi nedeniyle reddedilmiştir (VGMA, t.y.).

2012 yılının Temmuz ayında 290 sayılı karar ile Hunat Cami'nin kuzeydoğusunda yer alan şadırvan ve tuvaletlerin tamiri için hazırlanan rölöve çizimlerinde şadırvan kubbesinin, cephe çizimlerinin, öneri kesitlerin, uygulama detaylarının ve Hunat Cami ile ilişkisini gösteren silüetlerin çizilmesi gerektiğine karar verilmiştir. Hunat Cami Şadırvan ve tuvaletlerinde tadilat istemine yönelik istenilenlerin yapılmaması nedeni ile projede KTVKKBK'nun 13 Haziran 2013 tarih ve 633 sayılı kararı ile tekrar revize istenmiştir. Ayrıca 2017, 2018 yıllarında Hunat Hatun Cami'nin koruma alanında yapılması istenilen yeni yapılara dair de alınmış mevcut kararlar bulunmaktadır (*Kayseri Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü*, t.y.).

2. Onarımların Değerlendirilmesi

Hunat Hatun Külliyesi'nin kısa bir tanıtımından sonra Hunat Hatun Cami onarımlarının detaylı bir şekilde ele alındığı çalışmada, Selçuklular ve Beylikler dönemi, yapıların onarımı hakkında bilgi verecek yazılı belgeler yönünden oldukça fakirdir. Bu döneme ait temel kaynaklar yapının inşa ya da onarım kitabelerinden oluşmaktadır. Bunların yanı sıra yapıların vakıflarından elde edilen bilgiler anıtların onarımı ile ilgili bazı veriler içermektedir. Hunat Hatun Cami üzerinde onarıma ait bir kitabe yer almamakta, sadece taç kapılar üzerindeki inşa kitabeleri bulunmaktadır.

Selçuklu dönemindeki koruma anlayışına dair kısıtlı bilginiz bulunmasına rağmen, yapıların tarihsel süreklilik içerisindeki varlıklarını devam ettirdiklerini göz önüne alarak, yapının belirli periyotlarla basit ya da kapsamlı onarım gördüğü düşünülebilir. Onarımın vakıf hükümlerinde yeri ve önemi bilinmekle birlikte, onarımın içeriğini, süreç ve yöntemini tanımlamak zordur. Selçuklu döneminde onarımlar dönemin mevcut yapı sistemini ile yapılmış, onarımda kullanılan teknik ve yöntemin ise o döneme ait tekniklerle gerçekleştirilmiş olmalıdır. Bu dönemde vakıf eserlerindeki onarım anlayışını şekillendiren en önemli etken vakfın sürdürülebilirliğini sağlamak içindir. Vakfın sürdürülmesi, vakıf eserinin sağlam ve kullanılabilir olması ile ilgili olduğundan, eserlerin sürekli bakım ve onarımları yapılmış olmalıdır.

Osmanlı döneminde vakıf eserlerinin onarımları 19. yüzyılda gerçekleştirilen köklü değişimlere kadar belli bir sistematik ve kurumsal yapılanma bünyesinde gerçekleştirilmiştir. Tamire ihtiyaç olan yapının onarım isteği genellikle vakıf mütevellisi tarafından yapılmakla birlikte

kadılar, vakıf nazırları, yöre halkı, naibler de bu görevi yerine getirebilmektedir. Onarım işlemlerinin başlayabilmesi için eserin Divan-ı Hümayun'a bildirilmesi gereklidir. Bu başvurudan sonra onarımın nitel ve nicel özelliklerini belirlemek için keşif, bozulma durumlarını içeren raporlar ve bu durumlara nasıl müdahale edileceğini açıklayan raporlar hazırlanır. Vakfın eserinin ve dolayısıyla vakfın sürdürülebilirliği amacıyla hazırlanan raporlarda, gerçekleştirilen müdahaleler tamir, tadilat, tecdid (yenileme) şeklinde tanımlanmaktadır. Yapının bakım, onarım veya tecdid (yenileme) durumlarını detaylı bir şekilde anlatıldığı raporlar, merkezi yönetim tarafından değerlendirilir (Dündar, 2001; Madran, 2002, ss. 10-11). Tanzimat öncesindeki onarımlarda işlemin tamamlanıp kadıya bildirilmesinden sonra, onarımın başında keşif yapan kurul, onarımın bitmiş halini teknik ve ekonomik yönden inceleyerek ikinci keşif raporlarını hazırlar. Kadı ise onarım süreçlerinde önemli bir konumda bulunmakta, kuruldaki sonuçları Divan'a, Divan'dan gelen sonuçları ise tekrar kurula bildirmektedir (D. Binan, 2007).

Hunat Hatun Cami'nin 1726-1727 yılında Osmanlı döneminde geçirdiği kapsamlı onarım sırasında, Osmanlı'nın klasik dönem vakıf sistemi işleyişinin basamakları izlenmiş ve yapıya kapsamlı bir müdahale gerçekleştirilmiştir. Bu onarımda; günümüzdeki koruma anlayışı kapsamında yeni ek olarak nitelendirilebilecek uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Caminin ortasına örülen duvar, mahfil ve orta açıklığı kapatmak için yapılan kubbe yeni ek uygulamaları olarak değerlendirilebilir. Eklenen bu elemanlar ile yapının hem kütle algısı hem de planı değişikliğe uğramıştır. Ayrıca basit onarım kapsamında, yapının duvarları, kemerleri ve üst örtüsü kireçle sıvanmış ve zemin ise sal taşlarıyla kaplanmıştır. Vakıf görevlilerinin bu onarımların gerekli olmadığı konusundaki şikâyetlerine karşı, onarımı yaptıran mütevellî caminin harap vaziyette bulunduğunu, kullanımının zor olduğunu gerekçe göstermiştir. Binan, Osmanlı'da 19. Yüzyıl öncesi onarımlarını genellikle bozulmaya neden olan etkenlerin kaldırılmasına yönelik uygulamalar olduğunu ifade etmiştir (C. Binan, 1994, s. 281). 1726-27 yılında gerçekleştirilen onarımlar bu görüşü destekler niteliktedir. Onarımı yaptıran mütevellînin, caminin onarımları konusundaki savunmasında, caminin kullanılmadığı, harap durumu geldiği anlaşılmakta, sürekliliği sağlamak için bu onarımları gerçekleştirdiği çıkarımı yapılmaktadır. Günümüz koruma anlayışında yapıyı özgün değerleri ile gelecek kuşaklara aktarma amacı, o dönem özelinde düşünülememektedir. O dönem onarım daha çok yapının ayakta kalmasını sağlayacak nitelikte ve kullanım odaklı olmaktadır.

1726-27 yıllarında gerçekleştirilen onarımlara dair yapı üzerinde bir iz kalmamasına rağmen, belgenin diğer bir önemli özelliği ise onarım zincirini ve vakıf gelirlerinin nasıl kullanıldığını göstermesidir. Kamu yararı amacı gözetilerek kurulan vakıfların en büyük amacı, vakıf yapılarının korunması ve sürekliliğin sağlanmasıdır (Bakırcı, 1973, s. 113). Vakıf şartlarının olup olmasına bakılmaksızın, mütevellinin en önemli görevi vakıf yapılarını tamir ettirmektir (Akgündüz, 1994, s. 115). Onarıma ihtiyaç olan bir yapı için, vakfın giderlerinin kısıtlanabileceği, hatta çalışanların ücretlerinin dahi ödenmeyebileceği bildirilmiştir. Bu duruma ne mütevellî ne de vakfın akrabalarının itiraz hakkı yoktur (Ömer Hilmi Efendi, 1977). 1726-27'de gerçekleştirilen onarım ile ilgili Kayseri Şer'iyeye Sicil Defterindeki mahkeme kayıtları incelendiğinde, Camiyi tamir ettiren müderris ve mütevellî olan Hacı Ebubekir Efendi, vakfiye şartlarına aykırı olarak fazla para alan vakıf görevlilerinin yolsuzluklarını ortaya çıkarmıştır (Aydın, 2013, s. 87; *KŞS*, 147/79-2, t.y.). Vakıf sistemi için birincil öneme sahip olan bakım onarım yapılması ilkesine uyulmadığı hatta belirtilenin tam aksine davranıldığı net bir şekilde görülmektedir.

Osmanlı dönemine dair onarım kayıtları kısıtlı olmakla birlikte, Şer'iyeye Sicil Defterlerinde vakıf gelirleri, mütevellî atamaları, müderris tayinleri, vakıf varlıklarının kullanımına dair birçok belge bulunmaktadır. 1649 yılları civarında, 17. Yüzyılda Kayseri'yi ziyaret eden Evliya Çelebi, Hunat Hatun Cami'nin oldukça önemli ve büyük olduğunu ve çok yoğun kullanıldığını belirtmektedir. Bu verilerden yapının işlevini sürdürebilmesi için düzenli bakım onarım geçirdiği çıkarımına varılabilmektedir.

Batılılaşma Dönemi'nde tüm alanlara paralel nitelikte, Osmanlı'nın mimari ve koruma anlayışında da köklü değişimler olmuştur. Bu değişimden vakıflar ve vakıf onarımlarında izlenen süreç de etkilenmiştir. Vakıflardaki yönetsel değişimde genel dönüşüm etkisinde şekillenmiş ve vakıfların özerk yönetimi sonlandırılmıştır. 1838 yılında tüm vakıflar Evkaf Nezareti'nin idaresi altında birleştirilmiş, nezaret için ayrı bir bütçe ve hazine oluşturulmuştur. Yapılan düzenlemeler ile mütevellîlerin yetkileri kısıtlanmış, 500 kuruşa kadarki onarımları yapabilecekleri, daha fazla olan harcamalarda Evkaf Müdüründen, 2500 kuruşun üzerindeki harcamalarda ise Evkaf Nezareti'nden izin alınması şartı getirilmiştir (Madran, 2002, s. 9).

Hunat Cami'nin 1847 yılında geçirdiği kapsamlı onarım sürecinin yeni sistem içerisinde yürütüldüğü görülmektedir. 1847 yılında, yapının üst örtüsünün, zemin döşemelerinin iç ve dış etkenlerden kaynaklı nedenlerle kullanılamaz hale geldiği ve yapıya bir minare eklemek istediği

belirtilmiştir. Belgede yapının vakıf gelirlerinin yapının onarımı için yetersiz kaldığı açıklanmakta ve yapının onarımı için padişah'tan yardım istenmektedir. Evkaf Nazırı, yapının onarım masraflarının vakıf gelirlerinin fazlasıyla karşılanması ve bu onarım süreci boyunca sadece caminin imamına ücret ödenmesini önermiş ve bu öneri Meclis-i Vâlâ'da kararlaştırılmıştır. Ayrıca caminin bakım ve onarım masrafları bitene kadar, vakıf gelirlerinin sonraki yıllara ait fazlalığına da peşinen el konulması kararlaştırılmıştır. Yapının 1847-48 yıllarına ait bu belgeler incelendiğinde, Osmanlı Devleti'nde koruma ve onarımdan sorumlu yeni kurumun rol aldığı görülmektedir. Tamir için gerekli miktarın 500 kuruştan fazla olması konunun Evkaf Nezareti'nde görüşülmesine neden olmuştur (*BOA, İ.MVL. 2942-1, t.y.; BOA, İ.MVL. 2942-2, t.y.; BOA, İ.MVL. 2942-3, t.y.; BOA, İ.MVL. 2942-4, t.y.; BOA, İ.MVL. 2942-5, t.y.*). Ancak bu görüşmelerde dikkat çeken, 1726-27 yıllarındaki onarımlar da olduğu gibi vakıf yolsuzluklarıdır. Onarım için harcanması gereken paraların, başka şekilde kullanılması nedeniyle yapılar neredeyse kullanılamaz hale gelmiştir.

1847 yılında yazılan raporlara göre, yapının kapsamlı bir bakım onarım geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu kapsamda yapının bozulan taş tonozları yenilenmiş, dökülen sıvalar tekrar yapılmış, taşların strüktürel sağlamlığını sağlamak amacıyla demir kenetleme yapılmıştır. Ayrıca camiye köşk minare ve mihrap eklendiğine, hazırlanan keşif belgelerinden ulaşılabilmektedir. Yapılan bu yeni eklentiler ile yapının kütleli algısında değişim meydana gelmiştir. Osmanlı Dönemi'ndeki bakım onarımların günümüz restorasyon anlayışı ile yapılmadığı açık olup, ortak görüş genelde yapının niteliğine, yerine, onarımın yapıldığı döneme ve sahibinin kim olduğuna göre farklı yaklaşımların olduğu yönündedir (Durukan, 2004, s. 11).

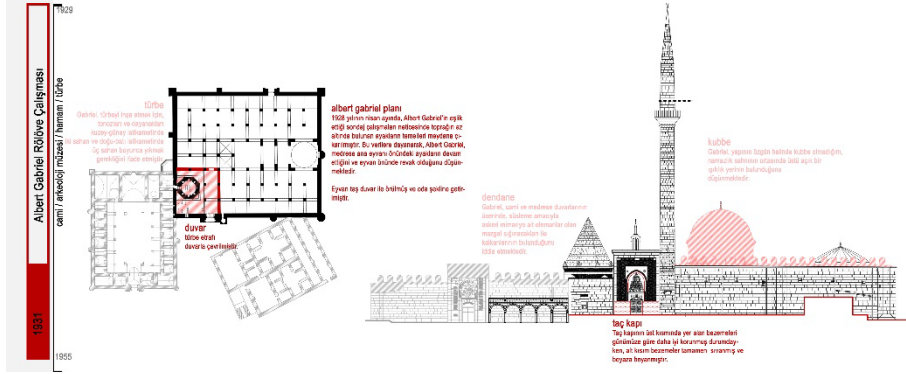
1898-99 yılındaki onarımlar, Osmanlı Dönemi'nde yapılan bir başka kapsamlı bakım onarım çalışmasıdır. Yapılan çalışmalar sırasında 1727 yılında caminin ortasına örülmüş olan duvar kaldırılmış, yapının orta açıklık yerine yapılıp yıkılan kubbe yerine günümüzde hala varlığını sürdüren kubbe yapılmış ve batı taç kapısının hemen yanına büyük bir minare eklenmiştir. Minareye eklenen kitabe de minarenin dönemin padişahı II. Abdülhamit tarafından yaptırıldığı yazmaktadır. Bu dönemde yapılan müdahaleler hem niteliksiz ekleri kaldırmak hem de yeni ekler yapmak şeklinde gerçekleştirilmiş olup, onarımlar için vakıf gelirlerinin yetersiz olduğu, padişah'tan yardım istendiği görülmektedir.

1847-1899 yıllarındaki onarım kapsamında da yapının kullanımı ve sürekliliğinin sağlanması için onarıma ihtiyaç olduğunun belirtilmesi,

çalışmalarda, farkındalık düzeyi ne kadar artsa da bunun uygulamaya dönüşmesi yok denecek kadar az olmuştur. Bunun en önemli nedeni ülkede savaşın neden olduğu ekonomik zorluğun vakıflara da yansımadır.

20. yüzyıl başlarında yapıya ait en önemli belgeleme çalışmaları şehri ziyaret eden yabancı seyyahlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Yapının bakım ve onarıma yönelik kapsamlı projeleri hazırlanmamış olsa da, Gabriel'in Anadolu gezisi sırasında yapıyı fotoğraflaması ve taslak çizimlerini yapması, yapıların o dönem içinde bulunduğu mevcut durumu öğrenmemize katkı sağlamıştır. Gabriel yapılar üzerinde onarım uygulaması gerçekleştirilmemiş olsa da, yapının mevcut durumunu belgelemesi ve ilk haline dair düşünceleri aktarması açısından önem taşımaktadır (Şekil 22). Yapıların 19. Yüzyıldaki mevcut durumlarının, onarım süreçlerinin kapsam ve boyutunu oluşturduğu düşünülürse, Hunat Hatun Cami'nin onarım sürecinin buna göre şekillendiği izlenebilir.

Şekil 22. Hunat Hatun Cami Albert Gabriel (1931) Onarım Müdahale Analizi

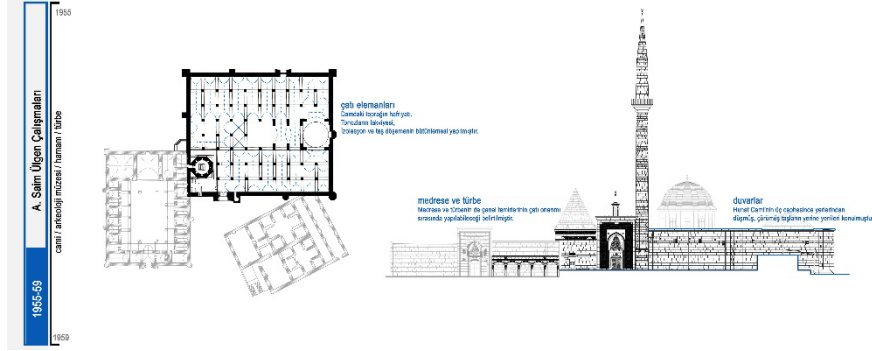


Yapı hakkında genel çalışmalar değerlendirildiğinde, yapının cumhuriyet dönemindeki ilk kapsamlı onarımlarının 1950'lerden sonra yapıldığı tespit edilmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında başlatılan anıtsal yapıları koruma ve onarım çalışmaları maddi kaynak, eleman azlığı ve yönetsel eksikliklerden kaynaklanan kısıtlardan dolayı yeteri kadar etkin olamamıştır. Acil onarıma ihtiyacı olan yapılara dahi ancak yıllar sonra müdahale edilebilmiştir. Hunat Hatun Cami işlevine devam ettiği için benzer özellikteki diğer yapılara göre o dönemde daha sağlam ve iyi durumdadır.

Hunat Hatun Cami'nin ilk incelemeleri 1955'li yıllarda Ali Saim Ülgen tarafından yapılmıştır. Ali Saim Ülgen yapıyı incelemiş ve yapının bakım ve onarımı için gerekli hususları raporlamıştır. Geniş kapsamlı bir bakım çalışması olmayan bu müdahalede, cephede yerlerinden düşmüş, çürümüş taşların yerlerine yenilerinin konulması gerektiği not edilmiştir. Ancak hangi

taşların ne şekilde değiştirileceği ve yeni taşın özellikleri konusunda detaylı bilgi verilmemiştir. Bu nedenle bu uygulamaları da yapının sürekliliğini devam ettirmek amacıyla yapılan basit onarım olarak görmek mümkündür. Ali Saim Ülgen, yapılan uygulamaları daha sonra incelemiş ve yapılan imalatta derzde bozukluklar, taşlarda yükseklik ve alçaklık, arkalarında boşluk bulunduğunu tespit etmiştir. Bunların düzeltilmesi için uyarıda bulunmuştur. Onarılması ve belgelenmesi gerekli birçok yapının bulunması ve bunu gerçekleştirecek teknik personel sayısının yetersizliği, o dönemin en önemli sorunlarından. Bu kapsamda dönemin şartları çerçevesinde değerlendirildiğinde, Ülgen'in yaptığı bu kontrolün kıymeti daha iyi anlaşılacaktır (Şekil 23).

Şekil 23. Hunat Hatun Cami Ali Saim Ülgen (1955) Onarım Müdahale Analizi

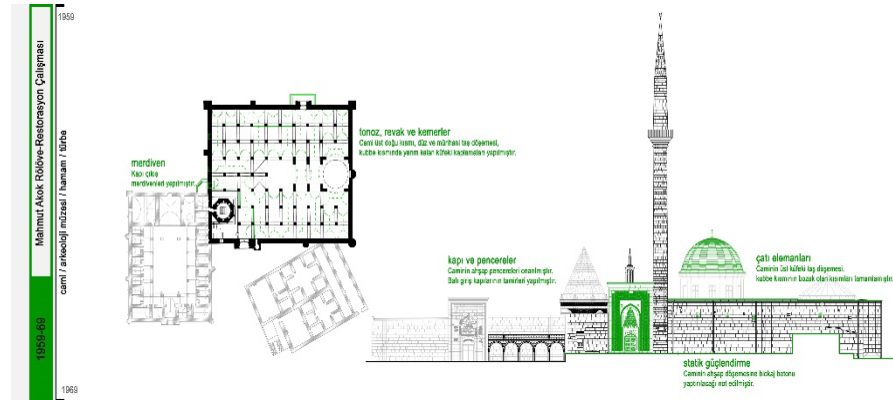


Yapıya ait koruma onarım belgeleri kronolojisi incelendiğinde, 1951-73 yılları arasının Türkiye koruma tarihine paralel olarak, yapılara da en yoğun koruma çalışmalarının uygulandığı dönem olduğu görülmektedir. Ali Saim Ülgen'den sonra, 1960 yılında Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün merkezindeki Rölöve Bürosunca, Arkeolog Mahmut Akok'un başkanlığında yapı üzerine koruma çalışmaları yapılmıştır. Hunat Hatun Cami'nin Akok tarafından çalışılmış olmasının en önemli avantajı yapının hem dönemine özgü çizimlerin, hem de yapının güncel durumunun yapılmasıdır. Ayrıca yapılan uygulamaları anlatan raporlarının bulunması da o dönem korumaya bakış açısını tariflemek için önemli verilerdir. Akok'un onarımları arasında en dikkat çekenlerden biri Hunat Cami'nin üst örtüsüne uyguladığı onarımdır. Hunat Cami dam örtüsünün incelemeler sırasında taş olduğunu tespit eden Akok, çatı örtüsünü rölövede kırma çatı taş kaplama olarak göstermiş, uygulama da ise tonozlar kesme taşlarla kaplanmıştır. Burada, rölövenin aslında uygun olarak değil idealize edilmiş olarak çizildiğini görmekle birlikte, yapının özgün dam örtüsünün değiştirildiği bir uygulama ile karşılaşılmaktadır. Ayrıca çizilen proje ile uygulama arasında

farklılığın bulunması da, dönemin koruma sisteminin tam oturmadığını gösteren uygulamalardandır. Dam üst örtünün altındaki taşların referans olarak alınıp yapılan uygulama daha sonra Haluk Karamağaralı tarafından eleştirilmiştir. Akok, üst örtü olarak mihrap üstü kubbesini de külahlı bir örtü ile kapatmayı düşünmüş ancak uygulamamıştır. Akok'un yapmış olduğu projelerde idealleştirme görülmekle birlikte, proje ve uygulama arasında da uyumsuzluk söz konudur. Ancak, tüm bu tutarsızlıklarına rağmen projelerle ilgili araştırmalar göz önünde tutulduğunda, Akok tarafından yapının o tarihe kadar en kapsamlı projesinin hazırlandığı görülmektedir.

Nedim Onat tarafından 1964 yılında doldurulan Abide ve Eski Eser Onarım Fişi incelendiğinde Mahmut Akok'un uygulamalarının gerçekleştirildiği çıkarımına varılmaktadır. Bu onarımlar kapsamında küfeki taş döşemesi, kubbe kısmının bozuk kısımları, batı taç kapıları, ahşap doğramaları ve merdivenler yenilenmiştir. Yapı üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmalar, dönem onarımlarının ortak özelliği olan yeniden yapım müdahalelerine örnek niteliktedir. 1960'lı yıllarda yapılan onarımların en belirgin özelliklerinden biri bütünleme ve çimento kullanımıdır. Özgün özellikleri ile korunması gereken anıtsal yapılara özgün olmayan çimento harç ile onarım yapılması, dönemin koruma çalışmalarının mantığını açıklaması bakımından dikkat çekicidir. Çimentonun yapıya verdiği zararın tam olarak bilinmemesinden dolayı, o dönem iyi niyetli uygulamalar olarak onarımlarda kullanılmıştır. 1964 yılında çıkarılan Venedik Tüzüğü'nün 10. Maddesindeki "Geleneksel tekniklerin yetersiz kaldığı yerlerde, koruma ve inşaa için bilimsel verilerle ve deneylerle geçerliliği saptanmış herhangi çağdaş bir teknik kullanılarak anıt sağlamlştırılabilir (Venedik Tüzüğü, 1964)" ilkesiyle çelişki yaratacak şekilde, geçerliliği saptanmamış çimento malzeme kullanımına devam edilmiştir (Şekil 24).

Şekil 24. Hunat Hatun Cami Mahmut Akok (1960-65) Onarım Müdahale Analizi



1964 yılında yazılan raporda, devam eden uygulamalar da belirtilmiş ve bunun için ayrılan bütçe not edilmiştir. Bütçenin yettiği ölçüde cami içindeki sıva raspa onarımlarının yapılacağı notu dikkat çekicidir. Çünkü 1960'lı yıllarda dönemin koruma anlayışını belirleyen en önemli girdilerden bir tanesi de ekonomidir. Buna en büyük etken 1957 yılında çıkarılan 7044 sayılı "*Aslında Vakıf Olan Tarihi ve Mimari Kıymeti Haiz Eski Eserlerin Vakıflar Umum Müdürlüğüne Devrine Dair Kanun*"dur. Yasa öncesinde vakıflar sadece ibadet amacı ile kullanılan yapıların onarımlarını yaparken, yasa ile birlikte medrese, han gibi Orta Çağ anıtsal yapıları tekrar vakıflara devredilmiştir. Böylece vakıflar sorumluluğundaki yapı sayısı birden çoğalmış ve bu yapıların onarımları için teknik ve maddi zorluklar çekilmesine neden olmuştur.

1965 yılında yapılan uygulama koruma anlayışına tamamen aykırı bir uygulama olarak nitelenecek bir örnektir. Uygulanan müdahalenin boyutu açısından da oldukça dikkate değerdir. Bahsi geçen onarım, Hunat Hatun Medresesi önünde bulunan, üstündeki kitabesine göre 1905 yılında yapılan ve dönem eki olan Hunat Cami'nin revaklı çeşmesinin kaldırılmasıdır. Venedik Tüzüğü'nün 11. Maddesinde stil birliğinin restorasyon sırasında ulaşılması gerekli bir amaç olmadığı vurgulanmış, bir anıtın meydana gelişinde yer almış bütün devirlerin değerli katkılarına saygı duyulması gerektiği belirtilmiştir. Ancak uygulamada, yapının bünyesiyle kaynaşmış olup kendisi de tarihi değer taşıyan dönem eki niteliğindeki çeşmenin korunması gerekliliği tamamen göz ardı edilmiştir. Cumhuriyet'in 50. Yılında Vakıflar yayınındaki "*Eski Eserlerin Korunması Konusundaki Prensipler*" bölümünde de yapıların onarımlarına dair prensipler belirlenmiş ve sonradan yapılmış olmakla beraber mimari periyot ifade eden kıymetli unsurların da özgün olarak kabul edildiği ve bunların da korunması gerektiği belirtilmiştir (Cumhuriyetimizin 50. Yılında Vakıflar, 1973). Günümüzde dünyada ve ülkemizde koruma alanında kabul gören bu görüşler, 1965'te kaldırılan revaklarda hiçe sayılmıştır. 1965'te hazırlanan raporda, çeşmenin tamirinin çok pahalı olduğu ve yıktırıldığındaki maddi değeri belirtilmiştir. Burada tamire harcanacak masrafın gereksiz olduğu onun yerine yenisinin yapılmasının daha iyi olacağı gibi bir düşüncenin varlığı ile korumanın geri plana atıldığı görülmektedir.

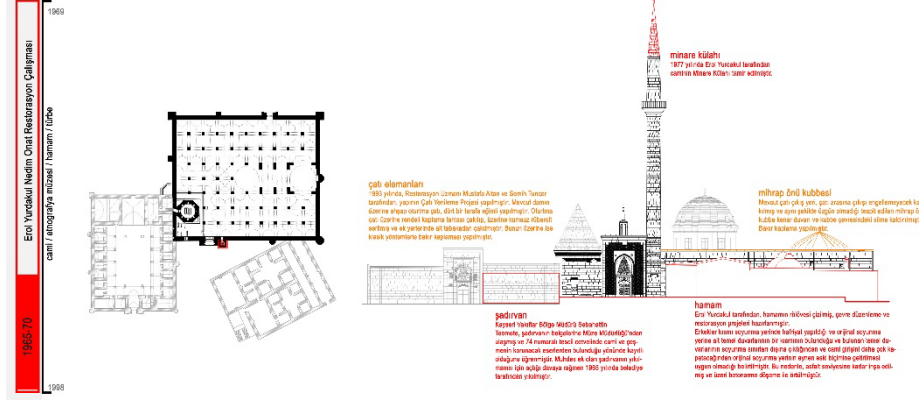
1973-1983 yılları arasındaki en önemli gelişme, koruma alanında uzun süredir eksikliği hissedilen yasanın çıkarılmış olmasıdır. 1710 sayılı Eski Eserleri Koruma Kanunu ile bu yasa oluşturulmuş ve bu yasa ile Asar-ı Atika Nizamnamelerinde abide kavramı yerine eski eser kavramı kullanılmış, anıtların tekil olarak korunmasından ziyade çevresi ile birlikte korunması

gerekliliği üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu dönemde, Türkiye uluslararası koruma sözleşmelerini imzalamış ve koruma örgütlerine katılmıştır. Kuramsal ve yönetsel açıdan koruma düşüncesine katılımın arttığı dönemde uygulamanın aynı paralellikte olmadığı, teori ve uygulamanın örtüşmediği görülmektedir. Kronolojik onarım süreci ve arşiv belgeleri izlendiğinde, yapıya 1977-83 yılları arasındaki dönemde, önceki döneme göre daha küçük kapsamlı bakım onarım çalışmaları yapıldığı görülmektedir. Bu dönemde Hunat Hatun Cami'nin batı taç kapısının önüne bir çeşme projesi hazırlanmıştır. Anıtsal yapıların çevresiyle birlikte değerlendirilmesi düşüncesinin filizlendiği ve korumanın çok boyutlu bir olgu olduğunun fark edilmeye başlandığı dönemde, bu çalışma talihsiz bir öneri niteliğindedir. Dönem eki niteliğindeki çeşmenin kaldırılıp, yerine caminin en önemli girişini kapatacak nitelikte bir çeşme eklenme fikri kuramsal alanda kabul gören koruma anlayışı ile ne kadar uzak olduğunun göstergesidir.

Koruma tarihinde 1983'ten günümüze olan dönemin başlangıcı 2863 sayılı "*Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Yasası*"nın çıkışı ile başlamaktadır. Bu yasa ile korumanın kapsamında ve tanımlamalarında değişiklikler meydana gelmiştir. Yasada korumanın önemli ayağını oluşturan proje süreçlerine dair ilkeler de bulunmaktadır. 18. Madde de "*tescilli taşınmaz kültür varlıklarının rölöve, restorasyon ve restitüsyon projeleri ve bunların uygulanmasında restoratör mimar veya mimarın bulunması zorunludur*" (Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Yasası, 1983) ifadesi bulunmakta ve bundan sonra işin uzmanlar tarafından gerçekleştirilmesi gerektiği zorunla hale getirilmektedir.

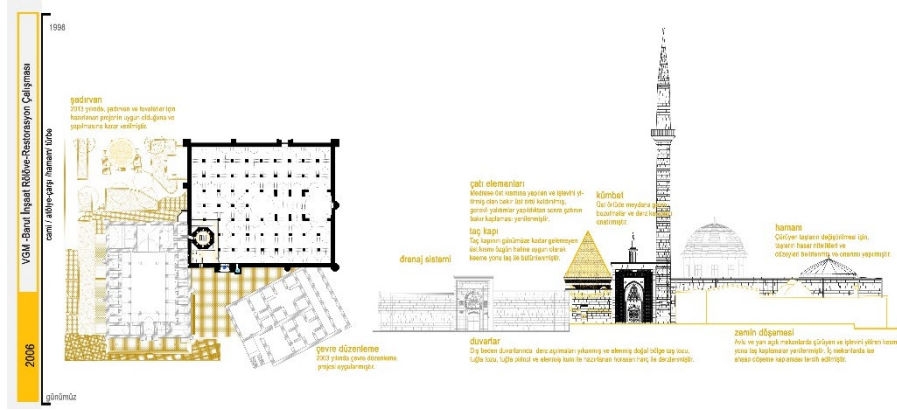
Bu dönemde yapılan ilk büyük müdahalenin yapının çatı yenileme projesi olduğu görülmektedir. Çatının projesi yasada belirtilen şekilde takım proje olarak hazırlanmış, rölöve ölçümleri çağın ileri teknolojik yöntemleri ile alındıktan sonra restorasyon kararları verilmiş ve restorasyon projesi hazırlanmıştır. Hazırlanan mevcut durum raporu bir nevi hasar tespit raporu niteliğinde olup, önceden yapılan onarımların yapının çatısında meydana getirdiği sorunlar tespit edilmiştir. Bu sorunlar göz önünde bulundurularak yapının üst örtüsünün ahşap oturtma çatı üzerine bakır kaplama yapılması kararı alınmıştır. 1993 yılında proje koruma kuruluna sunulmuş ve kurul kalkan duvarlarının yıkılmaması ve mihrap önü kubbesinin bakır kaplama olmaması koşulu ile projeyi onaylamıştır. Ancak daha sonra yerinde yapılan incelemelerde mihrap önü kubbesinin de bakır kaplandığı görülmüştür. Yapılan onarım yeni çıkarılan yasa ve yönetmelik çerçevesinde gerçekleştirilmekle birlikte, uygulama da kurul kararının hiçe sayılması dikkat çekicidir (Şekil 25).

Şekil 25. Hunat Hatun Cami Erol Yurdakul, Nedim Onat (1965-70)- Çatı Yenileme (1993) Müdahale Analizi



Bu dönemde yapılan bir diğer uygulama ise Hunat Hatun Külliyesi'nin çevre düzenlenmesidir. Venedik Tüzüğü'nün 6. Maddesinde de, anıtın çevresi ile birlikte düşünülmesi ve eğer geleneksel bir ortam var ise, olduğu gibi bırakılması gerektiği, anıtın kütle-renk ilişkilerini değiştirecek hiçbir eklenti ve yok etmeye izin verilmemesi gerektiği belirtilmiştir (Venedik Tüzüğü, 1964). 2000'lerde yapılan çevre düzenlemesinden çok önceki çevre düzenlemeleri sırasında külliye etrafındaki geleneksel doku, kent planlamaları ve düzenlemeleri kapsamında yok edilmiştir. Bu öneride de, cumhuriyet meydanı ile birlikte düşünülerek bir öneri geliştirilmiş olması yapının çevresinin de dikkate alınması açısından önem taşımaktadır. Ancak medresenin batı cephesinde bulunan ve 1965 yılında kaldırılan dönem eki niteliğindeki abdest alma yerinden sonra, medresenin güney duvarına yapılan abdest alma yerlerinin onarılması isteği Venedik Tüzüğü'ndeki koruma anlayışı ile de çelişmektedir. Anıtsal yapının özgünlüğüne zarar verecek hiçbir yok etme ve yeni eke izin verilmemesi gerektiği kararı tamamen yok sayılmış ve özgün abdest alma birimi yok edilerek yerine caminin en gösterişli girişi olan batı taç kapısı önüne abdest alma birimi yapılmıştır. Bu dönemde caminin doğu kısmına ise sundurma yapılması teklif edilmiş ve kurul tarafından anıtsal yapının görünümünü ve kentsel silüeti olumsuz etkileyeceği belirtilerek kabul edilmemiştir. Bu dönemde kurul her ne kadar koruma düşüncesine paralel hareket etmeye çalışsa da, uygulama da bunun tam tersinin meydana gelmesine engel olamadığı durumlar mevcuttur (Şekil 26).

Şekil 26. Hunat Hatun Cami VGM (Barut İnş.) Müdahale Analizi



Sonuç

Kayseri kent merkezinde bulunan ve Selçuklu Anıtsal yapılarının en önemli ve karakteristik örneklerinden biri olan Hunat Hatun Cami'nin onarım süreci ülkemiz koruma tarihinin gelişim ve değişimine ışık tutan bir projeksiyon niteliğindedir. Osmanlı dönemi onarımlarında en temel yaklaşım, yapının ata yadigârı ve gündelik yaşamın parçası olması nedeniyle korunması ve vakıf yapılarının sürekliliğinin sağlanması anlayışı içinde şekillenmiştir. Sürekli bakım ve onarım kavramları çağdaş koruma ilkelerinin bir parçası olmakla birlikte, bu anlayış çağdaş yaklaşımların nispeten Osmanlı dönemi uygulamalarında gerçekleştirilmesini sağlamıştır. Koruma çalışmalarında ilk tercih her zaman özgünlüğe zarar verecek kapsamlı müdahaleler yerine, periyodik bakımlarla yapıları yaşatmak olmuştur. Uluslararası ve ulusal düzeyde birçok çalışmada, sürekli bakım yaklaşımının, kültürel mirasın özgün özelliklerini kaybetmeden varlığını sürdürmeleri için en uygun çözüm olduğu konusuna vurgu yapılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik döneminde vakıflar eliyle, batılılaşma döneminde ise Evkaf Nezareti aracılığıyla yapılan onarımlarda, belli aralıklarla gerçekleştirilen küçük ölçekli çalışmalar, neredeyse arkeolojik miras olarak nitelendirilebilecek Selçuklu Anıtsal yapılarının yüzyıllarca ayakta kalarak günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

Koruma çalışmalarının kronolojik değişimi takip edildiğinde, yapılan müdahale ve onarımlarda, mevcut dönemin ekonomik, sosyal, siyasi şartlarına bağlı olarak şekillenen koruma anlayışının etkin olduğu görülmektedir. Cumhuriyet'in erken yıllarında daha çok arkeolojik alanları koruma odaklı çalışmalar yapılmış, anıtsal yapılar ilk kez kültür mirası

niteliğinde değerlendirilerek korunmaya başlanmıştır. Ancak erken Cumhuriyet döneminde, vakıf sisteminde yaşanan ekonomik ve kurumsal sorunlar nedeni ile tüm ülke genelinde çok az onarım gerçekleştirilebilmiş, kapsamlı onarımların yapılması için 1950'li yıllara kadar beklemek gerekmiştir. 1950 yılında koruma konusunda gerçekleşen önemli değişim dönüşümler ve 1970'li yıllarda oluşturulan yasal çerçeve ile anıtsal yapıların bakım ve onarımları yoğunlaşmış, 21. Yüzyılda da bu kapsamda yapılan çalışmalar yoğunluğunu sürdürmüştür.

Selçuklu anıtsal yapılarının yapıldığı günden bugüne varlığını sürdürebilmesi geçirdiği bu tarihsel onarım süreci ile mümkün olabilmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gerekli en önemli nokta, uzun yıllar var olmayı başarmış orta çağ kültürel mirasını özgün özellikleri ve bileşenleri ile korumak ve geleceğe aktarılmasını sağlamak olmalıdır. Yapılan her türlü bakım ve onarım çalışmasında, Ruskin'in önderliğini yaptığı Anti-restorasyon hareketinden günümüze, özgünlük kavramının önemi göz önünde tutularak adımların atılması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Carta del Restauro (1931), Venedik Tüzüğü (1964) ve diğer birçok uluslararası metinde özgünlük kavramına değinilmiş, Nara Özgünlük Belgesi'nde ise özgünlük kavramını içeren kaynaklar "*tasarım ve biçimi, malzeme ve nesneyi, kullanım ve işlevi, gelenek ve teknikleri, konum ve yerleşimi, ruh ve anlatımı, ilk tasarım ve tarihsel evrimi*" şeklinde ifade edilmiştir. Bu kaynaklar sayesinde kültür mirasının, sanatsal, teknik, tarihsel ve toplumsal tanımlamalarının yapılabileceği belirtilmiştir (Nara Özgünlük Belgesi, 1994).

Hunat Hatun Cami'nin de içinde yer aldığı Ortaçağ Anadolu mirasının en önemli bölümünü oluşturan Selçuklu Anıtsal yapıları, onarımlar açısından katmanlı bir niteliğe sahip olup, günümüze kadar geçirdikleri birçok onarım sayesinde varlıklarını sürdürmektedir. Doğal olarak, zaman içerisinde gerçekleştirilen onarımlar sırasında yapıların bünyelerinde birçok değişiklikler gerçekleşmiş, özellikle 20. Yüzyıl ortasında yapılan kapsamlı müdahaleler ile yapıların özgünlükleri ciddi oranda zedelenmiştir. Bu nedenle, arkeolojik miras niteliğinde değerlendirilebilecek bu yapıların özensiz onarımlar ile kendilerine özgü özelliklerini kaybetmeye en ufak tahammülü kalmamıştır.

Tüm bu durum göz önünde bulundurularak, Selçuklu Anıtsal yapıları nitelikli onarımlar ile uluslararası koruma düzeyinde özgün bileşenleri ile korunmalı, bu yapı gruplarında koruma çalışmalarının daha hassas yürütülmesine özen gösterilmelidir. Koruma amacıyla yapılan çalışmalar, kültür mirası üzerinde önemli kayıplara neden olmamalı, özgün özelliklerin

kaybedildiği bir zarara dönüşmemelidir. Yapılacak olan uygulamaların ve detay çözümlerinin yapının özgünlüğüne zarar verip vermeyeceği iyi irdelenmelidir. Kültür varlığının korunmasında esas teşkil eden özgünlük kavramının korumaya yönelik bakım, basit onarım ve esaslı onarım çalışmalarında ön planda tutulması ve eserin özgün özellikleri korunarak kullanımının devamı sağlanmalıdır. Bu yaklaşım ile özgün yapının kendine özgü teknik, tarihi, sanatsal özellikleri korunurken, aynı zamanda geliştirilen yeni yaklaşımlar ile koruma alanına katma değer üretilmiş olacaktır. Sonraki çalışmalar, geçmişte yapılan yanlışlardan ders alan ve en küçük hata payı içermeyen bir yaklaşımla, alanında yetkin uzmanlar eliyle ve gerekli kurumsal koordinasyonlar ile gerçekleştirilmelidir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

AHMET NAZİF EFENDİ. (1987). *Mir'at-i Kayseriyye* (M. Palamutluoğlu, Çev.). Kayseri Özel İdare Müdürlüğü ve Kayseri Belediyesi Birliği.

AKGÜNDÜZ, A. (1994). Eski Hukukumuzda Vakıf Malların Tamiri ve Muhafazası. *Vakıf Haftası Dergisi*, 11, 155-122.

AKOK, M. (1967). Kayseri Hunad Mimari Külliyesinin Rölövesi. *Türk Arkeoloji Dergisi*, XVI-I, 5-44.

AKOZAN, F. (1969). Türk Külliyesi. *Vakıflar Dergisi*, VIII, 303-308.

- ASLANAPA, O. (1991). *Anadolu'da ilk Türk Mimarîsi: Başlangıcı ve Gelişmesi*. Atatürk Kültür Dil, ve Tarih Yüksek Kurumu.
- ASÜA. (1955a). *Anadolu Abidelerinin Onarımı Hakkında Rapor* (Sy TASUDOC0062004). Ali Saim Ülgen Arşivi (ASÜA). <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/85529>
- ASÜA. (1955b). *Sivas, Akşehir, Diyarbakır, Niksar, Kayseri, Konya, Tokat, Kastomunu, Amasya Ve Niğde'de Bulunan Camii Ve Medreseler Hakkında Notlar*. (Sy TASUDOC1146010). Ali Saim Ülgen Arşivi (ASÜA). <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/76905>
- AYDIN, R. (2013). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Onarım Faaliyetleri: Kayseri Örneği* [Doktora Tezi]. Erciyes üniversitesi.
- AYDIN, R. (2014). *Huvand Hatun Camisi'ne Osmanlı Dönemindeki Müdahaleler*. XVI. Ortaçağ Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları, Sivas.
- BAKIRER, Ö. (1973). Vakfiyelerde Binaların Tamirâtı İle İlgili Şartlar ve Bunlara Uyulması. *Vakıflar Dergisi*, X, 113-126.
- BCA, 030.10., Kutu:213, Gömlek:445, Sıra: 12. (t.y.).
- BİNAN, C. (1994). *Türkiye'de Koruma Konusundaki Temel Çelişkiler ve Toplumsal Yansımaları Üzerine Saptamaları*. Ulusal Koruma Planlaması Semineri II, İstanbul.
- BİNAN, D. (2007). *Kültür Varlıklarının Koruma ve Onarımlarına Mimar Sinan Dönemi Bağlamında Bakış*. Uluslararası Mimar Sinan'ı Anma Günleri-Mimar Sinan Konferansları, Kayseri.
- BOA., Fon Kodu: DH. MKT., Dosya: 2316, Gömlek: 60. (t.y.).
- BOA., Fon Kodu: İ. MVL., Dosya: 119, Gömlek 2942-1. (t.y.).
- BOA., Fon Kodu: İ. MVL., Dosya: 119, Gömlek 2942-2. (t.y.).
- BOA., Fon Kodu: İ. MVL., Dosya: 119, Gömlek 2942-3. (t.y.).
- BOA., Fon Kodu: İ. MVL., Dosya: 119, Gömlek 2942-4. (t.y.).
- BOA., Fon Kodu: İ. MVL., Dosya: 119, Gömlek 2942-5. (t.y.).
- Cumhuriyetimizin 50. Yılında Vakıflar. (1973). *Cumhuriyetimizin 50. Yılında Vakıflar*. Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- ÇAYIRDAĞ, M. (2013). Hunat (Huvand/Huand) Külliyesi. İçinde *Kayseri Ansiklopedisi* (C. 3).
- DURUKAN, İ. (2004). *Türkiye'de Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek*

Kurulu Sonrası Kültür Mirası Korumasının Gelişimi ve Uygulama Sorunları [Doktora Tezi]. İstanbul Teknik Üniversitesi.

DÜNDAR, A. (2001). *Osmanlılarda Tamir Süreci, Çeşitleri ve Bazı Selçuklu Yapılarındaki Uygulamalar. 1*, 269-281.

ELDEM, H. E. (1334). *Kayseriyye şehri*. Matbaa-i Orhaniye (Tarih-i Osmanî Encümeni).

ELDEM, H. E. (1982). *Kayseri şehri* (K. Göde, Çev.). Kültür ve Turizm Bakanlığı.

EVLİYA ÇELEBİ. (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul* (S. A. Kahraman & Y. Dağlı, Ed.). YKY.

Faruk Yaman-Eski Kayseri Fotoğrafları. (t.y.). Otuzsekiz.org. Geliş tarihi 14 Haziran 2021, gönderen <https://www.otuzsekiz.org/nostalji/faruk-yaman-eski-kayseri-fotograf-lari-95>

GABRİEL, A. (1954). *Kayseri Türk Anıtları* (A. A. Tütenk, Çev.). Güneş Matbası.

Gertrude Bell Arşivi. (1909). http://gertrudebell.ncl.ac.uk/photo_details.php?photo_id=3953

Havadan Kayseri. (2019). *Hunat Hatun Camii ve Külliyesi*. <http://www.havadankayseri.net/portfolio/hunat-hatun-camii-ve-kulliyesi/>

KARAMAĞARALI, H. (1976). Kayseri Hunad Camii Restitüsyonu ve Huand Manzumesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülâhazalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 199-245.

KAYMAZ, N. (2009). *Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Gıyâsü'd-Din Keyhüsrev ve Devri*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kayseri Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü. (t.y.). Geliş tarihi 18 Haziran 2021, gönderen <https://korumakurullari.ktb.gov.tr/TR-89400/kurul-gundemleri.html>

Kayseri Şer'iyye Sicil Defteri (KŞS), 147/79-2. (t.y.).

KUBAN, D. (2002). *Selçuklu çağında Anadolu Sanatı* (1. baskı). YKY.

KURAN, A. (1969). *Anadolu Medreseleri*. O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi.

Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Yasası, (1983). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2863.pdf>

MADRAN, E. (2002). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kültür Varlıklarının Korunmasına İlişkin Tutumlar ve Düzenlemeler: 1800-1950*. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları.

MADRAN, E. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Klasik Çağlarında Onarım Alanının Örgütlenmesi. 16.-18. Yüzyıllar*. ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.

Nara Özgünlük Belgesi, (1994).
http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0756646001536913861.pdf

ÖMER HİLMİ EFENDİ. (1977). *İthaf-ül-Ahlâfi Ahkâm-il-Evkaf*. Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.

ÖZGEN FİDAN, S. (2007). *Kayseri Şer'iyye Sicilleri'nde Adı Geçen Yapılar* [Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes üniversitesi.

SÖNMEZ, F. (2012). *Kayseri Barınma Kültüründe Değişim: 1930-1970* [Doktora Tezi]. Yıldız Teknik Üniversitesi.

SÖZEN, M. (1970). *Anadolu Medreseleri I; Selçuklular ve Beylikler Devri*. İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları. <https://www.nadirkitap.com/anadolu-medreseleri-cilt-1-selcuklular-ve-beylikler-devri-metin-sozen-kitap6462581.html>

TEXİER, C. (2002). *Küçük Asya, Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi* (A. Suat, Çev.). Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı.


Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Hunat Hatun Külliyesi Genel İdari, Fotoğraf ve Teknik Klasörleri. (t.y.). Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA).

Venedik Tüzüğü, (1964).
http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0243603001536681730.pdf.



REPAIRS TO HUNAT HATUN MOSQUE FROM THE OTTOMAN PERIOD TO THE PRESENT

 Ayşegül AKŞEHİRLİOĞLU^a

 Can Şakir BİNAN^b

Extended Abstract

Monumental structures that achieve continuity through traces from the past to the present should be carefully preserved and handed down to future generations because of their social, cultural, religious, economic, and historical values and symbolic meanings. The monumental buildings of the Seljuk Period, which constitute a significant part of Turkey's rich cultural heritage, are important landmarks that deserve to be preserved for their strong sense of place and context, as determinants of urban perception and urban identity, and as memorials. Although Turkey has an abundant monumental architectural heritage, the issue of preserving these structures with their original values and ensuring their sustainability is not the main topic of conversation often enough. The buildings should be preserved as a whole, together with all the historical layers gained after the additions and repairs.

In today's preservation criteria, the historical document quality of cultural assets is not limited to its original version but includes period annexes added later. Determining these additions, and transferring the monuments to the future with all their value, depend on proper maintenance and repair. The proper restoration process, which includes maintenance and repair, can be achieved by thoroughly understanding the repair chronology of the monument.

The Hunat Hatun Complex in the center of the city of Kayseri is one of its most important structures, the determinant of its urban perception and identity. It is a collection of structures including a mosque, a madrasah, a tomb and a double bath located outside the city walls, east of Kayseri Citadel. Evliya

^a Res. Asst., Erciyes University, aysegul_pusat@hotmail.com

^b Prof., Yıldız Teknik University, binancb@gmail.com

Celebi mentioned the existence of an imaret building belonging to the complex, but there is no evidence of this structure today (Evliya Çelebi, 2011). The Hunat Hatun Complex was built by Mahperi Hatun, the wife of Kayqubad I and mother of Gıyaseddin Kaykhusraw II, during the most powerful period of the Seljuks (Akozan, 1969; Aslanapa, 1991; Eldem, 1982; Kuran, 1969; Sözen, 1970). The complex, about whose construction phase various opinions have been suggested, consists of a mosque, a tomb in the northeast corner of the mosque, a madrasah adjacent to the west of the north facade of the mosque, and, located diagonally in front of its west facade, a double bath that has almost completely lost its originality as a result of repairs. Hunat Hatun Complex is important because of its relationship with the city walls and citadel and especially because it represents the widespread design levels and construction techniques of the Seljuk architecture before the Mongolian sovereignty, exhibiting the conceptual approach of the period. It is a very significant architectural structure because it reflects the general characteristics of the period, such as iwan, crown gate, portico, cover systems, and facade design (Kuban, 2002). The mosque has a rectangular plan and a multi-legged mosque typology. The building is entered through two crown gates in the east and west that are rich in ornamentation. The most significant features of the mosque, distinguishing it from others, are the support towers/buttresses, round or rectangular in cross-section, located between and at the corners of thick perimeter walls. These architectural elements are considered to be connected to the location of the building. Because the building is opposite the Kayseri Citadel, it is thought that military architectural elements were used in the building with aesthetic concerns.

The Hunat Hatun Complex has only survived to today because of the maintenance and repair work on it since it was built. The Prime Ministry Ottoman Archive, Kayseri Court Records, General Directorate of Foundations, Regional Preservation Board Archive and many written and visual resources were reviewed for the complex buildings to be examined in detail in this study. According to the data obtained as a result of the review, the complex, which is among the significant works of Seljuks and has existed for seven centuries, underwent extensive repairs between the classical and westernization periods of the Ottoman Empire. In the Republican period, preservation and restoration work was carried out on the building because it was considered a cultural heritage.

In this article, according to the data obtained as a result of reviewing the resources for the complex, the restoration process of the building is

examined chronologically, after a brief discussion of the preservation history of Turkey. First, the history and the architectural and structural features of the Hunat Hatun Complex are summarized. Then, the maintenance and repair work on Hunat Hatun Mosque from the Ottoman Period to the present is explained in detail.

The original architectural features of the building are discussed, and the changes after repairs are noted. Then the changes to the building are evaluated in parallel with the developments in preservation in the evaluation section. The conclusion section interrogates the originality value of the building. In addition, conservation approaches that should be implemented for other similar cultural assets of Turkey are suggested.

In this study, the restoration processes of Hunat Hatun Mosque, an important structure of Hunat Hatun Complex, which is the first complex in the Seljuk Period in Kayseri, are discussed based on different periods from the Ottoman period to the present. In this context, first, the construction, development and change, and architectural features of the Complex are briefly explained. To evaluate the preservation and repair process of the mosque, a detailed literature review was made, and based on the data obtained, the maintenance and repair works of the building were noted chronologically. The understanding of preservation in Turkey regarding the repair and restoration of monumental structures, as well as the preservation activities are discussed, and the effect of important developments in the field of preservation on the change and transformation of Hunat Hatun Mosque is determined. In the conclusion section, which can be considered research on the history of restoration, the originality value of the building after the preservation, restoration practices and interventions is questioned. This study discussing a conservation approach to be implemented for similar cultural assets is expected to be a guide for further studies.

Keywords: Turkish Islamic Arts, Seljuk architecture, Preservation, Hunat Hatun Mosque, Kayseri.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

3. Competing interests:

The authors declare no competing interests.






bilimname 45, 2021/2, 427-461


Research Article

Received: 6.14.2021, Accepted: 10.5.2021, Published: 10.31.2021


doi: 10.28949/bilimname.952079

FAMA FRENCH 5 FACTOR MODEL VERSUS ALTERNATIVE FAMA FRENCH 5 FACTOR MODEL: EVIDENCE FROM SELECTED ISLAMIC COUNTRIES

 Nevin ÖZER^a

 Ali ÖZER^c

 Mehmet Akif ÖNCÜ^b

 İstemi ÇÖMLEKÇİ^d

Abstract

In this study, the validity of the five-factor model in developing and underdeveloped countries was investigated in 2012-2020, as well as the validity of the model to be created by using the inflation rate instead of the risk-free interest rate, and the answers to the questions of its comparison with the original model. In seeking an answer to this question, Pakistan, Malaysia, Indonesia and Turkey were selected as the countries with interest-sensitive investors. In the study, the Kuala Lumpur Composite Index (KLCI) for Malaysia, the Jakarta Islamic Index (JKII) for Indonesia, the Karachi Meezan Index (KMI) for Pakistan and the Participation Index (KATLM) for Turkey were selected for the study and analysis was carried out on the top 30 companies in the index.

In terms of the created portfolios, it is seen that different portfolios are effective in terms of the highest excess return in selected countries. In fact, it has been observed that the portfolio with the highest extreme return in a country has the lowest return in the other country. It can only be said that the excessive return of small firms is greater than that of large firms. Looking at the fluctuation of excess returns, it is seen that Pakistan and Indonesia markets are risky, while Malaysia is the least risky. As a result of the analysis, evidence has been obtained that the original model has little advantage over the inflation model and that they are very close to each other. It can be said that the FF5F model is also effective in developing and underdeveloped country markets, and interest-sensitive investors can model using the inflation rate.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Düzce University, nevinozer@duzce.edu.tr

^b Prof. Dr., Düzce University, mehmetakifoncu@duzce.edu.tr

^c Doç. Dr., Düzce University, aliozer@duzce.edu.tr

^d Doç. Dr., Düzce University, istemicomlekci@duzce.edu.tr

Keywords: Islamic Economy, Finance, CAPM, Fama-French 5 Factor, Interest Rate, Inflation.



FAMA FRENCH 5 FAKTÖR MODELİNE KARŞI ALTERNATİF FAMA FRENCH 5 FAKTÖR MODELİ: SEÇİLMİŞ İSLAM ÜLKELERİ UYGULAMASI

Bu çalışmada, 2012-2020 yıllarında hem beş faktörlü modelin gelişmekte olan ve az gelişmiş ülkelerde geçerliliğine cevap aranırken, bir yandan da risksiz faiz oranı yerine enflasyon oranı kullanılarak oluşturulacak modelin geçerliliği ve orijinal model ile karşılaştırılması sorularına cevap aranmıştır. Bu soruya cevap aranırken faiz hassasiyeti olan yatırımcıların olabileceği ülkeler olarak Pakistan, Malezya, Endonezya ve Türkiye seçilmiştir. Çalışmada Malezya için Kuala Lumpur Bileşik Endeksi (KLCI), Endonezya için Jakarta İslami Endeksi (JKII), Pakistan için Karachi Meezan Endeksi (KMI) ve Türkiye için ise Katılım Endeksi (KATLM) seçilmiş ve endeksteki en büyük 30 firma üzerinden analiz gerçekleştirilmiştir.

Oluşturulan portföyler açısından, seçilen ülkelerde en yüksek aşırı getiri açısından farklı portföylerin etkin olduğu görülmektedir. Hatta bir ülkede en yüksek aşırı getiriye sahip olan portföyün, diğer ülkede en düşük getiriye sahip olduğu görülmüştür. Sadece küçük firmaların aşırı getirisinin, büyük firmalardan fazla olduğu söylenebilir. Aşırı getirilerin dalgalanmasına bakıldığında Pakistan ve Endonezya piyasalarının riskli olduğu, Malezya'nın ise en az riskli olduğu görülmektedir. Yapılan analizler sonucunda, orijinal modelin enflasyonlu modelden küçük üstünlüğünün bulunduğu ve birbirlerine çok yakın olduğuna dair kanıtlar elde edilmiştir. FF5F modelinin gelişmekte olan ve az gelişmiş ülke piyasalarında da etkin olduğu ve faiz hassasiyeti olan yatırımcıların enflasyon oranını kullanarak modelleme yapabileceği söylenebilir...

[Türkçe Geniş Öz, makalenin sonunda yer almaktadır.]



Introduction

Islamic financial assets have an increasing prominence day by day. Islamic financial assets, which had a size of \$ 1.76 billion in 2012, reached \$ 2.8 billion in 2019. 69% of Islamic financial assets, which is expected to reach approximately \$ 3.7 billion in 2024, are comprised of Islamic Banks (ICB, 2020).

Islamic finance is shaped according to Islamic principles. It cannot provide financing for an activity prohibited by Islamic law (alcohol, gambling, pork, etc.), or cannot put out to loan at interest (only charitable

loans are allowed), and when financing is provided within the scope of profit and loss sharing, it is shared according to capital contribution / ownership (Hanif, 2011). The most important issue regarding the concept of Islamic finance based on Islamic principles is the principle of interest-free stated in Aya 275 of the Sura Al-Baqarah in Quran (Allah has permitted trading and forbidden Ribâ).

On the other hand, models developed on asset pricing theory generally focused on the relationship between risk and return. Capital asset pricing model (CAPM) propounded by Sharpe (1964), Lintner (1965) and Mossin (1966), three-factor asset pricing model asserted by Fama and French (1993,2015), and five-factor asset pricing model have been developed based upon the risk-free rate of return. In the literature, it is obviously seen that government bonds as the risk-free rate of return have been reviewed. In this concept, it is inevitable to advance an interest-free asset pricing model, while practising of asset pricing model by investors of Islamic financial assets planning to act by the principle of interest-free.

The growth and development of Islamic finance is a topic discussed by academics (Yücel and Köseoğlu, 2020). On the other hand, the fact that the Islamic economy was built on the principle of interest-free has led to the development of various models for the advancement of the interest-free financial asset pricing model. Tomkins and Karim (1987) suggested a model in which they did not work in risk-free rate of return, whereas Ashker (1987) asserted that instead of a risk-free rate of return, rate of zakat (rate of zakat/ (1-rate of zakat)) may be used. Shaikh (2009) suggested that nominal gross domestic product might be used instead of a risk-free rate of return. Hanif (2011) also advocated that Islamic financial asset pricing models predicated on a basket organized by currencies, selected goods or Consumer Price Index (CPI), and Wholesale Price Index (WPI) could be developed. Under the Islamic financial system, the investor's compensation in the economy at least equal to the inflation rate is on the agenda. For this reason, instead of the risk-free interest rate in the Fama French 5 factor model, the inflation rate was considered and the results were compared with the risk-free interest rate.

The main purpose of this study is to practice the validity of the Fama & French Five-Factor Asset Pricing Model on Islamic Finance. In line with this, an interest-free model has been developed by using inflation value instead of risk-free interest rate approved in Fama & French Five-Factor Asset Pricing Model. Then, the results of the Fama & French Five-Factor Asset

Pricing Model and Islamic Fama & French Five-Factor Asset Pricing Model were compared.

A. Literature

The Capital Asset Pricing Model (CAPM), which emerged on the basis of the efficient markets hypothesis, provides the opportunity to be applied to both a financial asset and a portfolio. It examines the relationship between the CAPM model and the risk and return of the investment (Merton, 1973: 867). It uses market beta to measure systematic risk. It practices upon price differences applied in various markets by differentiating the market with the Arbitrage Pricing Theory (APT) developed as an alternative to CAPM by Ross (1976:345). In the model of APT, variances of return have been clarified by systematic risk. In his study, Banz (1981) advocated that not only systematic risk is sufficient, but also variable of firm size is also effective to clarify return. Practicing upon common stock in NYSE, the author detected that small firms yield more returns than large firms and this influence has existed for many years. Moreover, he advocated that CAPM has been described inaccurately. Basu (1983) tried to explain returns of NYSE stocks by inseting price-earnings ratio to the model. The author found that stocks that have high price-earnings ratio yield more return than stocks that have low price-earnings ratio. Rosenberg et al. (1985) in their study examining NYSE added the market to book value ratio. Debont and Thaler (1985) explained the excessive movements in stock prices with the hypothesis of overreactivity in their work with CRSP monthly return data. Researchers also emphasize that CAPM does not explain the change in returns by the result of an event or news that affect stocks. Stoll and Whaley (1990) used transaction costs and a high degree of leverage to explain the changes in S & P500 and MM futures index returns. Bhandari (1988) tried to clarify changes in returns of stocks with risk and size by adding leverage rate to the model. He found that there were positive relationships between returns and risk, and also size and leverage rate.

Fama and French (1992), tried to explain returns of stock by adding on short and long term past returns, and rate of cash flows besides determinants added by researchers. In this study, panel data analysis were conducted with NYSE, AMEX and NASDAQ data between 1962-1989. As a result of the study, although the CAPM reached consistent results, it was found that it was not explanatory enough, and there was a strong relationship between firm size and market to book value ratio and stock returns.

In a similar study, Fama and French (1993) applied the FF3 model on NYSE and NASD stocks and found that small-sized companies with high market to book value ratios provided higher returns due to their higher risk level. In addition to their previous studies, Fama and French (1995) examined the relationship between stock size and earnings with the market to book value ratio. They applied the FF3 model and regression analysis by grouping them with NYSE, AMEX and NASDAQ stocks according to size and market to book value ratio between 1963-1992. As a result of the study, they found that size and market to book value ratio are effective in stock earnings and the stocks of small-scale and high market to book value ratio companies get more earnings.

Fama and French (2015), in their study regarding stock returns of NYSE, AMEX and NASDAQ between 1963-2013, extended the model by adding the profitability and investment factors as a solution to matters encountered due to anomalies of three-factor model FF. They applied panel data analysis by using the FF3 and FF5 asset pricing model. They also found that model FF5 that emerged by adding profitability and investment factors to the model FF3 performed measures more sensitive.

Cakici (2015) created three different sized portfolios with groups of 25 in 23 developed country stock exchanges during the period 1992-2014, and analyzed the returns with the model FF5 globally and regionally. They have found similar results in the US, European and Global stock markets. They emphasized that the value factor maintains its importance in all markets except the USA, with the inclusion of gross profitability and investment variables. They also found that regional models give better results than global models. Chiah et al. (2016), in the period 1982-2013 and Heaney et al. (2016), in the period 1993-2012 found that the model was successful in their studies where they applied the model FF5 on stock returns in Australia. Yang et al. (2017), with the aim of analyzing service sector in USA, compared three types of 5 factors used on the point of Global 5 factors and North America 5 factors with monthly returns of 1990-2017 term. Likewise, Zhou et al. (2016) found in the study that the model FF5 was also successful in explaining in the USA.

Erdoğan (2018), in his study applying in BIST between 2000-2017 and examining model FF3 and FF5, found that FF5 factor clarified changes in stocks better than model FF3. Coşkun and Torun (2021) analyzed stock exchange securities by using regression analysis on BIST100 between 2009-2018 with models FF3 and FF5. As a result of the study, it was found that

both two models were practicable in BIST and model FF3 showed better performance.

B. Data and Methodology

In this study, the original model of the Fama-French 5-factor model with the risk-free interest rate in Islamic countries and the Fama-French 5-factor model, which were created by using the inflation rate instead of the interest rate in 2012-2019, have been analyzed comparatively. In order to eliminate the negative effects of the Covid-19 pandemic on the financial statements of the businesses and the inflation rates of the countries, 2020 data have not been included in the scope of the research.

According to the financial information and awareness indicators (ICD, 2020) of the Islamic Finance Development Report, the top three countries are Malaysia, Indonesia and Pakistan. Within the scope of the study, these three countries and Turkey, a country where Islamic finance has developed rapidly, are discussed. In this study for Malaysia Kuala Lumpur Composite Index (KLCI), for Indonesia Jakarta Islamic Index (JKII), for Pakistan Karachi Meezan Index (KMI), and for Turkey, Participation Index (KATLM) have been chosen for the study and analysis has been conducted by way of biggest 30 firms in the index. The data of the companies included in the study have been obtained from Thomson Reuters Eikon database.

Factors required to test the model in the study are SMB (Small Minus Big- Size Factor), HLM (High Minus Low-Value Factor, Market to Book Value Ratio), RMW (Robust Minus Weak-Profitability Factor) and CMA (Conservative Minus Aggressive- Investment Factor) four factors of the model and $(R_m - R_i)$ that are market premium factor, and inflation rate factor $(R_m - R_{inf})$ that has been used instead of risk-free interest rate in this study. A separate data set has been created for the stocks selected from the countries and countries used in the study and then combined for the formation of factors and portfolios. The size factor is obtained by calculating the market values of each firm at the end of June of the t year. After calculating the market value for June, firms are divided into two groups as large and small. The portfolios are recalculated and updated each year from July of year t to the end of June of year $t + 1$. While calculating the value factor, market to book value ratio has been used. While calculating the market to book value, it has been calculated by considering the price of the stock in June and the paid-in capital value at the end of the period $t-1$. Then the results obtained have been listed in descending order. Later, firms are divided into three groups according to their B / M values as lower 30%, middle 40% and

upper 30%. These groups are named as high, medium and low. For this factor, portfolios are updated annually. The profitability factor is calculated by dividing the t-1 period end value of the operating profitability by the year t-1 equity value. In establishing the investment factor, the difference between the year t-1 and t-2 of the total assets have been taken and proportioned to the year t-2. Profitability and investment factors, as in the value factor, are ranked in descending order and divided into three groups. Table 1 shows the portfolios obtained from these factors and intersections.

Table 1: Fama-French Portfolio Construction and Fama-French Factors

		B/M		Profitability		Investment	
		H	L	W	R	A	C
Size	B	BH	BL	BW	BR	BA	BC
	S	SH	SL	SW	SR	SA	SC
2 × 2 sorts on Size and B/M, or Size and OP, or Size and INV Size: Median B/M: Median OP: Median INV: Median		$SMB = (SH + SL + SR + SW + SC + SA)/6 - (BH + BL + BR + BW + BC + BA)/6$ $HML = (SH + BH) / 2 - (SL + BL) / 2$ $RMW = (SR + BR) / 2 - (SW + BW) / 2$ $CMA = (SC + BC) / 2 - (SA + BA) / 2$					

Note: B: Big, S: Small, H: High, L: Low, W: Weak, R: Robust, A: Aggressive, C: Conservative

Since the largest 30 companies from each country were included, factor formation has been made according to 2x2. Table 1 shows the way in which size, value, profitability and investment factors are calculated and the intersection portfolios used in the study. BH, BL, SH and SL portfolios have been obtained from the size-value intersection. BW, BR, SW and SR portfolios have been obtained from the size-profitability intersection. BA, BC, SA and SC portfolios have been obtained from the intersection of size-investment. The middle groups of factors are not needed in factor formation according to 2x2, so they are not shown in the table. The size factor (SMB) is calculated by taking the difference between the average of portfolios consisting of the intersection of small firms, B / M ratio, profitability and investment factors, and the average of portfolios consisting of the intersection of large firms with B / M ratio, profitability and investment factors. The value factor (HML) is calculated by taking the difference between the average of firms with high B

/ M ratio and the average of firms with low B / M ratio. Profitability factor (RMW) is calculated by taking the difference between the average of firms with strong profitability and the average of firms with weak profitability. While creating the investment factor (CMA), it is calculated by taking the difference between companies with conservative and aggressive investment conceptions.

The econometric representation of the five-factor model proposed by Fama and French (2015) is as in model-1, furthermore, model-2 shows the model in which inflation is used instead of the risk-free interest rate;

$$R_t - R_{f(t)} = \alpha + b[R_{M(t)} - R_{F(t)}] + sSMB_{(t)} + hHML_{(t)} + rRMW_{(t)} + cCMA_{(t)} + e_{(t)} \tag{1}$$

R_t = Return of equity or portfolio

$R_{f(t)}$ = Risk-free return

$R_{M(t)}$ = Market Return

$$R_t - R_{INF(t)} = \alpha + b[R_{M(t)} - R_{F(t)}] + sSMB_{(t)} + hHML_{(t)} + rRMW_{(t)} + cCMA_{(t)} + e_{(t)} \tag{2}$$

$R_{INF(t)}$ = Inflation

α , constant term; b, s, h, r, c are factor coefficients expressing the slope of multiple regressions between $R_m - R_f$, SMB, HML, RMW and CMA, and $e(t)$ is the zero mean error term. If the coefficients b, s, h, r, c obtained in the study reflect the real values, the coefficient α must be equal to zero for all stocks and portfolios. Therefore, theoretically a good factor model should have a constant coefficient that is not statistically different from zero. The GRS test statistic, developed by Gibbons, Ross, and Shanken (1989), is often recommended in studies to determine whether alpha coefficient values differ significantly from zero. (Gibbons et al., 1989, p. 1124).

C. Findings

Before testing the models to be used in the study, basic information about the data has been presented and the unit roots of the obtained factors have been examined in terms of stationarity.

Table 2: Average Monthly Excess Returns and Standard Deviations (%)

Pakistan			Indonesia		
	Excess Return	Standard Deviation		Excess Return	Standard Deviation
SL	1,036	7,757	SL	-0,011	6,458

SH	1,476	8,752	SH	-0,249	7,544
BL	0,752	8,878	BL	0,612	7,275
BH	0,647	10,208	BH	-0,217	8,285
SR	0,420	6,591	SR	0,588	10,780
SW	1,594	8,703	SW	-0,243	6,025
BR	2,844	10,400	BR	-0,833	7,007
BW	1,563	9,770	BW	-0,197	5,969
SC	2,009	8,006	SC	0,449	12,602
SA	1,029	8,314	SA	0,912	7,872
BC	1,269	7,926	BC	0,390	8,282
BA	1,350	9,764	BA	1,198	13,279
Malaysia			Turkey		
	Excess Return	Standard Deviation		Excess Return	Standard Deviation
SL	0,125	3,186	SL	2,099	1,175
SH	0,959	3,652	SH	1,164	1,273
BL	-0,290	3,106	BL	0,470	6,700
BH	0,721	4,043	BH	0,982	5,802
SR	0,136	3,011	SR	0,522	6,380
SW	0,260	3,318	SW	0,871	6,895
BR	0,938	2,676	BR	0,653	6,148
BW	0,154	3,132	BW	-0,152	6,019
SC	0,353	3,323	SC	0,782	6,321
SA	-0,338	3,094	SA	1,008	6,470
BC	-0,475	3,598	BC	0,814	6,701
BA	0,204	2,704	BA	0,449	5,059

Table 2 shows the statistics about the parts of the intersection portfolios used in the study that exceeds the market return on average. While the monthly excess return of the portfolio formed by large and profitable companies in Pakistan is the highest, small and thrifty companies in terms of investment take second place. The lowest excess return is seen in small and highly profitable firms. Looking at Indonesia, it is seen that the highest excess return is in large and investment-aggressive firms, and the second is in small and investment-aggressive firms. It can be said that the average return

exceeding the market return of companies with an aggressive investment approach in Indonesia is the highest. The lowest-return portfolio has been seen in small firms with a high B / M ratio. While small and high B / M ratio companies have the highest excess return in Malaysia, there are large and profitable companies in second place. The lowest return has been seen in large and conservative firms in terms of investment. Finally, when looking at Turkey's highest excess return on small and B / M ratio in the low company and the second is small and B / M ratio seems to be in high company. It can be said that firms that have small market value have higher excess returns. On the other hand, the lowest excess return is seen to be in large companies with low profitability. It is seen that different portfolios are effective in terms of the highest excess return in countries. In fact, it has been observed that the portfolio with the highest excess return in a country has the lowest return in the other country. It can only be said that the excess returns of small firms are greater than large firms. Looking at the fluctuation in excess returns, it is seen that Pakistan and Indonesia markets are risky, while Malaysia is the least risky. After the statistics about the portfolios created in the study, the correlation relationship of the factors to be used in the models created by the portfolios has been examined.

Table 3: Correlation Matrix

	PAKISTAN					INDONESIA				
	RMRF	CMA	HML	RMW	SMB	RMRF	CMA	HML	RMW	SMB
RMRF	1,000					1,000				
CMA	0,204	1,000				0,088	1,000			
HML	-0,175	-0,258	1,000			0,146	0,041	1,000		
RMW	-0,427	0,157	0,005	1,000		0,031	0,193	-0,213	1,000	
SMB	0,015	-0,002	0,360	0,126	1,000	0,254	0,396	0,415	0,091	1,000
	RMINF	CMA	HML	RMW	SMB	RMINF	CMA	HML	RMW	SMB
RMINF	1,000					1,000				
CMA	0,205	1,000				0,088	1,000			
HML	-0,175	-0,258	1,000			0,146	0,041	1,000		
RMW	-0,424	0,157	0,005	1,000		0,029	0,193	-0,213	1,000	
SMB	0,013	-0,002	0,360	0,126	1,000	0,253	0,396	0,415	0,091	1,000

Fama French 5 Factor Model Versus Alternative Fama French 5 Factor Model

	MALAYSIA					TURKEY				
	RMRF	CMA	HML	RMW	SMB	RMRF	CMA	HML	RMW	SMB
RMRF	1,000					1,000				
CMA	0,314	1,000				-0,005	1,000			
HML	0,053	0,041	1,000			-0,065	-0,322	1,000		
RMW	-0,061	-0,008	0,253	1,000		0,007	0,248	-0,271	1,000	
SMB	0,096	0,022	0,326	0,448	1,000	-0,086	-0,200	0,157	-0,210	1,000
	RMINF	CMA	HML	RMW	SMB	RMINF	CMA	HML	RMW	SMB
RMINF	1,000					1,000				
CMA	0,309	1,000				-0,006	1,000			
HML	0,055	0,041	1,000			-0,059	-0,322	1,000		
RMW	-0,060	-0,008	0,253	1,000		0,004	0,248	-0,271	1,000	
SMB	0,097	0,022	0,326	0,448	1,000	-0,086	-0,200	0,157	-0,210	1,000

Regarding Table 3, the highest correlation in Pakistan is between HML and SMB by 36 %, in Indonesia it is between HML and SMB by 41, 5 %, it is also in Malaysia between SMB and RMW by 44,8 %, and in Turkey the highest correlation is seen between HML and CMA by 32,2 %. It is seen that the correlation relationship between the factors created for the countries used in the study is below 45%. Therefore, there does not appear to be a multi-linearity problem in terms of regression analysis. In all countries, it has been observed that the risk-free interest rate used in the study and the inflation rate are close to each other and in the same direction. Before proceeding to the regression analysis, the stationarity of the factors used in the study has been examined lastly. While examining the stationarity of the series, the Augmented Dickey–Fuller (ADF) unit root test (Dickey and Fuller, 1981) and the Phillips-Perron (PP) unit root test (Phillips and Perron, 1988) were used.

Table 4: Unit Root Tests

	PAKISTAN		INDONESIA	
	ADF	PP	ADF	PP
RMENF	-11,48094*	-11,33554*	-9,953048*	-10,02475*
RMRF	-11,42729*	-11,28722*	-9,952929*	-10,02525*
CMA	-9,767305*	-9,767599*	-11,01596*	-10,93525*

HML	-8,157976*	-8,261705*	-9,990382*	-9,990741*
RMW	-7,221668*	-7,221668*	-12,21333*	-12,19652*
SMB	-10,52529*	-10,52289*	-11,67837*	-11,69345*
	MALAYSIA		TURKEY	
	ADF	PP	ADF	PP
RMENF	-10,80937*	-11,36910*	-10,05164*	-10,29729*
RMRF	-10,73094*	-11,19046*	-10,09567*	-10,50269*
CMA	-7,779462*	-7,802283*	-10,64292*	-10,63729*
HML	-9,555595*	-9,570519*	-8,350289*	-8,353929*
RMW	-9,396933*	-9,396933*	-9,712000*	-9,774785*
SMB	-8,693862*	-8,673675*	-10,44401*	-10,43753*

Note: * denote statistical significance at the 1% level.

In Table 4, the stationarity of the factors used in the study was investigated by both Augmented Dickey Fuller (ADF) and Philips-Perron (PP) unit root tests. As a result of both tests, it was determined that all factors were stationary at 1% for all countries.

In their study, Fama and French (2015) found that the HML factor was close to zero in the formation of 2 * 3 factors, as a result of the regression in which the formed factors has been made as independent variables. In the formation of a 2 * 2 factor, it took the value 0. It has begun to be discussed whether the HML factor is insufficient to explain the average returns. In their study, Fama and French (2017) revealed that HML is not unnecessary when it includes different countries from the USA. In this study, whether the factors created according to the 2 * 2 factor formation are different from zero in explaining the average returns are examined both in terms of countries used in the study and in terms of the model in which inflation is used.

Four Factor Regression Analysis Results are presented in Table 5 as an appendix. (Table 5a-Pakistan, Table 5b-Indonesia, Table 5c-Malaysia, Table 5d -Turkey). When Table 5 is examined, it is found that the factors used are non-zero in both the original Fama-French 5 factor (FF5F) model and the inflation model for all countries. Thus, it can be said that the average returns of all the factors used are appropriate in the explanation. It has been concluded that the HML factor is not an unnecessary factor for the countries used in the study. In addition, when compared the original model FF5F with the inflation model, it is seen that the average returns in both models are very close to each other in explanation. Looking at the coefficients and R² values,

it is seen that the original model can explain better with a little difference. When Table 5a is examined for Pakistan, the average R² for the original model is 32.78%, while the average R² for the inflationary model is 32.58%. When Table 5b is examined for Indonesia, the average R² is 36.88% in the original model, while the average R² in the inflation model is 36.04%. When Table 5c is examined for Malaysia, the average R² for the original model is 26.14%, while the average R² for the inflation model is 26.12%. When Table 5d is examined, While the average R² for Turkey is 14.14% in the original model, average R² in inflation model is 14.12%. It can be said that the explanatory power of the model established with the FF5F risk-free interest rate and the model established with the inflation rate are very close.

There are 12 intersection portfolios of SL, SH, BL, BH, SR, SW, BR, BW, SC, SA, BC and BA used in factor calculations in the study. The explanatory power of these 12 portfolios as dependent variables separately, the FF5F model and the inflationary FF5F model are calculated for each country and presented in the tables.

Table 6: FF5F Regressions for 12 portfolios of Pakistan

Pakistan								
$R_t - R_f(t) = \alpha + b[R_M(t) - R_f(t)] + sSMB(t) + hHML(t) + rRMW(t) + cCMA(t) + e(t)$								
		α	Rm-Rf	SMB	HML	RMW	CMA	R ²
SL	Coeff.	-0,004	1,199	0,816	-0,408	-0,187	0,103	0,8195
	t-Stat	-0,922	14,453*	4,547*	-3,818*	-1,901**	0,912	
SH	Coeff.	0,003	0,947	0,811	0,440	-0,206	-0,221	0,6492
	t-Stat	0,573	8,505*	3,370*	3,070*	-1,561	-1,464	
BL	Coeff.	-0,001	1,036	0,465	-1,343	-0,361	-0,340	0,7769
	t-Stat	-0,156	9,144*	1,898**	-9,205*	-2,684*	-2,212**	
BH	Coeff.	-0,008	1,288	0,469	-0,191	-0,342	-0,016	0,7917
	t-Stat	-1,662	13,554*	2,283**	-1,563	-3,031*	-0,127	
SR	Coeff.	0,002	1,234	0,798	-0,425	0,447	-0,048	0,7313
	t-Stat	0,398	12,804*	3,827*	-3,424*	3,908*	-0,371	
SW	Coeff.	-0,004	1,099	1,045	-0,443	-0,891	0,419	0,8988
	t-Stat	-1,219	15,076*	6,626*	-4,719*	-10,301*	4,241*	
BR	Coeff.	-0,002	1,039	-0,100	0,038	0,115	0,204	0,7129
	t-Stat	-0,462	12,513*	-0,558	0,360	1,164	1,813***	

BW	Coeff.	0,004	1,174	-0,347	0,057	-0,548	-0,264	0,7751
	t-Stat	0,916	12,096*	-1,655	0,453	-4,756*	-2,004**	
SC	Coeff.	-0,001	1,168	1,213	-0,331	-0,482	0,532	0,7904
	t-Stat	-0,175	11,111*	5,335*	-2,441**	-3,865*	3,728*	
SA	Coeff.	0,001	1,010	2,076	-0,706	-0,878	-0,938	0,8039
	t-Stat	0,146	9,330*	8,867*	-5,064*	-6,839*	-6,391*	
BC	Coeff.	0,002	0,980	0,567	-0,404	-0,729	0,396	0,8417
	t-Stat	0,572	11,977*	3,203*	-3,832*	-7,510*	3,568*	
BA	Coeff.	0,001	1,139	-0,295	-0,029	-0,333	-0,134	0,7958
	t-Stat	0,152	13,839*	-1,659	-0,270	-3,413*	-1,201	
$R_t - R_{ENF}(t) = \alpha + b[R_M(t) - R_{ENF}(t)] + sSMB(t) + hHML(t) + rRMW(t) + cCMA(t) + e(t)$								
		α	Rm-RInf	SMB	HML	RMW	CMA	R²
SL	Coeff.	-0,002	1,196	0,827	-0,413	-0,194	0,103	0,8178
	t-Stat	-0,566	14,355*	4,591*	-3,851*	-1,968**	0,907	
SH	Coeff.	0,003	0,947	0,811	0,440	-0,206	-0,221	0,6481
	t-Stat	0,563	8,503*	3,371*	3,073*	-1,563	-1,464	
BL	Coeff.	-0,001	1,036	0,466	-1,344	-0,361	-0,340	0,7762
	t-Stat	-0,148	9,138*	1,901**	-9,211*	-2,692*	-2,211**	
BH	Coeff.	-0,007	1,286	0,473	-0,193	-0,345	-0,016	0,7904
	t-Stat	-1,588	13,516*	2,299**	-1,576	-3,058*	-0,123	
SR	Coeff.	0,002	1,230	0,801	-0,427	0,444	-0,048	0,7295
	t-Stat	0,459	12,757*	3,842*	-3,436*	3,886*	-0,365	
SW	Coeff.	-0,004	1,096	1,047	-0,444	-0,893	0,420	0,8981
	t-Stat	-1,185	15,017*	6,640*	-4,731*	-10,342*	4,247*	
BR	Coeff.	-0,002	1,036	-0,099	0,038	0,113	0,205	0,7113
	t-Stat	-0,449	12,478*	-0,551	0,353	1,149	1,819***	
BW	Coeff.	0,004	1,171	-0,345	0,055	-0,550	-0,263	0,7739
	t-Stat	0,962	12,064*	-1,644	0,443	-4,782*	-1,998**	
SC	Coeff.	-0,001	1,167	1,216	-0,332	-0,484	0,532	0,7894
	t-Stat	-0,135	11,089*	5,346*	-2,449**	-3,886*	3,729*	
SA	Coeff.	0,001	1,003	2,078	-0,707	-0,882	-0,936	0,8026
	t-Stat	0,152	9,270*	8,883*	-5,077*	-6,880*	-6,378*	

BC	Coeff.	0,002	0,974	0,569	-0,405	-0,733	0,398	0,8406
	t-Stat	0,572	11,898*	3,219*	-3,848*	-7,565*	3,586*	
BA	Coeff.	0,001	1,137	-0,293	-0,030	-0,335	-0,134	0,7946
	t-Stat	0,195	13,803*	-1,648	-0,279	-3,437*	-1,196	

Note: *, **, *** denote statistical significance at the 1%, 5% and 10% levels, respectively.

Looking at the FF5F regression results of 12 portfolios calculated for Pakistan in Table 6, it is seen that α values are insignificant in both the original model and the inflation model. This shows that the 5 factor model is effective in explaining portfolio returns. Both the risk-free interest rate and the over-market return based on inflation are significant in all models. For both original and inflated FF5F, SMB factor is significant and explanatory factors in 9 models, HML factor in 8 models, RMW factor in 10 models and CMA factor in 5% of 6 models. Significant factors and R^2 in both models are similar. The explanatory power of R^2 's in all models is quite high. This shows that both the original version and the inflationary version of the FF5F model are effective in explaining the returns from portfolios. In addition, the fact of being insignificant of α values for both models shows that they are effective in explaining excess returns.

Table 7: FF5F Regressions for 12 portfolios of Indonesia

Indonesia								
$R_t - R_f(t) = \alpha + b[R_M(t) - R_f(t)] + sSMB(t) + hHML(t) + rRMW(t) + cCMA(t) + e(t)$								
		α	Rm-Rf	SMB	HML	RMW	CMA	R^2
SL	Coeff.	0,011	0,701	0,967	-0,433	0,701	-0,578	0,5262
	t-Stat	1,872***	4,953*	4,192*	-3,538*	4,761*	-2,304**	
SH	Coeff.	0,005	0,890	0,455	1,070	-0,024	-0,304	0,7814
	t-Stat	0,744	5,780*	1,813***	8,040*	-0,152	-1,115	
BL	Coeff.	0,002	0,934	-0,001	-0,763	-0,309	-0,208	0,6215
	t-Stat	0,443	7,013*	-0,003	-6,622*	-2,234**	-0,883	
BH	Coeff.	0,009	0,745	0,512	-0,266	0,416	-0,482	0,3416
	t-Stat	1,358	4,833*	2,036**	-1,995**	2,593**	-1,765***	
SR	Coeff.	0,006	0,849	0,893	-0,470	0,828	-0,482	0,6036
	t-Stat	1,080	6,229*	4,022*	-3,993*	5,841*	-1,996**	
SW	Coeff.	0,011	1,168	1,103	0,540	-0,516	0,602	0,7381
	t-Stat	1,474	6,577*	3,811*	3,515*	-2,792*	1,914***	

BR	Coeff.	0,007	1,088	-0,216	0,999	0,543	0,345	0,6919
	t-Stat	1,102	6,957*	-0,849	7,389*	3,341*	1,244	
BW	Coeff.	0,002	0,769	-0,426	-0,011	-0,114	-0,740	0,4861
	t-Stat	0,511	6,811*	-2,316**	-0,113	-0,968	-3,698*	
SC	Coeff.	-0,001	0,787	0,460	-0,341	-0,223	0,370	0,4830
	t-Stat	-0,191	7,018*	2,518**	-3,520*	-1,912**	1,861***	
SA	Coeff.	-0,006	0,871	0,727	-0,664	-0,576	-0,297	0,5089
	t-Stat	-1,094	6,785*	3,476*	-5,983*	-4,321*	-1,308	
BC	Coeff.	0,001	0,907	-0,499	-0,290	-0,350	0,865	0,4774
	t-Stat	0,032	6,361*	-2,146**	-2,354**	-2,363**	3,423*	
BA	Coeff.	0,005	0,823	-0,765	0,032	0,003	-0,468	0,5030
	t-Stat	1,038	6,919*	-3,945*	0,313	0,027	-2,221**	
$R_t - R_{ENF}(t) = \alpha + b[R_M(t) - R_{ENF}(t)] + sSMB(t) + hHML(t) + rRMW(t) + cCMA(t) + e(t)$								
		α	Rm-RInf	SMB	HML	RMW	CMA	R²
SL	Coeff.	0,011	0,697	0,969	-0,434	0,700	-0,578	0,5256
	t-Stat	1,977***	4,932*	4,202*	-3,544*	4,759*	-2,306**	
SH	Coeff.	0,005	0,892	0,454	1,070	-0,025	-0,304	0,7814
	t-Stat	0,780	5,797*	1,810***	8,039*	-0,153	-1,114	
BL	Coeff.	0,003	0,937	-0,002	-0,763	-0,310	-0,208	0,6223
	t-Stat	0,468	7,039*	-0,007	-6,620*	-2,234**	-0,882	
BH	Coeff.	0,009	0,742	0,513	-0,267	0,415	-0,482	0,3406
	t-Stat	1,439	4,817*	2,041**	-1,999**	2,590*	-1,765***	
SR	Coeff.	0,006	0,850	0,893	-0,471	0,827	-0,482	0,6034
	t-Stat	1,135	6,238*	4,021*	-3,994*	5,839*	-1,995***	
SW	Coeff.	0,010	1,174	1,101	0,540	-0,515	0,602	0,7386
	t-Stat	1,436	6,615*	3,806*	3,519*	-2,790*	1,915***	
BR	Coeff.	0,007	1,091	-0,218	0,999	0,544	0,345	0,6922
	t-Stat	1,080	6,985*	-0,854	7,392*	3,343*	1,244	
BW	Coeff.	0,003	0,768	-0,426	-0,011	-0,114	-0,739	0,4860
	t-Stat	0,609	6,806*	-2,314**	-0,116	-0,973	-3,698*	
SC	Coeff.	0,001	0,786	0,461	-0,342	-0,223	0,370	0,4832

	t-Stat	-0,103	7,016*	2,521**	-3,523*	-1,916***	1,862***	
SA	Coeff.	-0,005	0,871	0,727	-0,664	-0,577	-0,297	0,5096
	t-Stat	-1,050	6,791*	3,476*	-5,983*	-4,323*	-1,307	
BC	Coeff.	0,0001	0,908	-0,499	-0,290	-0,350	0,865	0,4783
	t-Stat	0,063	6,374*	-2,148**	-2,354**	-2,364**	3,424*	
BA	Coeff.	0,005	0,823	-0,765	0,032	0,003	-0,468	0,5033
	t-Stat	1,111	6,924*	-3,945*	0,312	0,024	-2,220**	

Note: *, **, *** denote statistical significance at the 1%, 5% and 10% levels, respectively.

When looked FF5F regression results of 12 portfolios calculated for Indonesia in Table 7, α value in both original model and inflated model at 5% level are insignificant. This shows that the 5 factor model is effective in explaining portfolio returns. Both the risk-free interest rate and the over-market return based on inflation have proved meaningful in all models as in Pakistan. For both the original and inflated FF5F, the SMB factor is significant in 9 models and the HML factor is significant at 5% in 10 models. In the risk-free interest rate based FF5F model, the RMW factor was significant in 9 models, and in the FF5F model based on inflation, at 5% in 8 models. The CMA factor is significant in 5 models in the original FF5F model, and in 5% in 4 models in the inflation model. The original model has little advantage over the inflation model in terms of significant factors. Although the explanatory power of R^2 's in all models is not as strong as Pakistan, it is generally above 50%. It shows that both the original version and the inflationary version of the FF5F model are effective in explaining the returns from portfolios. In addition, at 5% of α value for both models, being all of them insignificant shows that they are effective in explaining excess returns.

Table 8: FF5F Regressions for 12 portfolios of Malaysia

Malaysia								
$R_t - R_f(t) = \alpha + b[R_M(t) - R_f(t)] + sSMB(t) + hHML(t) + rRMW(t) + cCMA(t) + e(t)$								
		α	Rm-Rf	SMB	HML	RMW	CMA	R^2
SL	Coeff.	0,0002	0,337	0,294	-0,056	0,530	-0,051	0,2485
	t-Stat	-0,091	2,787*	1,178	-0,345	3,426*	-0,343	
SH	Coeff.	0,005	0,325	-0,082	0,767	-0,118	0,033	0,310
	t-Stat	1,569	2,618**	-0,318	4,572*	-0,744	0,212	
BL	Coeff.	0,005	0,358	-0,396	-1,035	-0,137	0,026	0,532
	t-Stat	1,640	2,881*	-1,540	-6,163*	-0,862	0,172	

BH	Coeff.	0,0004	0,370	-0,020	0,143	0,511	-0,057	0,213
	t-Stat	-0,016	2,981*	-0,079	0,853	3,216*	-0,374	
SR	Coeff.	0,0006	0,397	0,165	0,041	0,950	-0,035	0,410
	t-Stat	0,022	3,194*	0,640	0,243	5,960*	-0,228	
SW	Coeff.	0,002	0,387	0,724	-0,063	-0,418	0,034	0,322
	t-Stat	0,910	3,862*	3,498*	-0,463	-3,253*	0,275	
BR	Coeff.	0,004	0,279	-0,452	0,588	0,371	-0,171	0,225
	t-Stat	1,224	2,340**	-1,831***	3,653*	2,429**	-1,157	
BW	Coeff.	0,001	0,290	-1,011	0,692	-0,261	-0,240	0,269
	t-Stat	0,451	2,270**	-3,833*	4,015*	-1,593	-1,519	
SC	Coeff.	0,002	0,398	0,259	0,254	-0,181	0,264	0,255
	t-Stat	0,776	3,268*	1,029	1,547	-1,160	1,756***	
SA	Coeff.	0,010	0,281	0,384	0,114	-0,162	-0,190	0,154
	t-Stat	3,830*	2,536**	1,677**	0,765	-1,144	-1,385	
BC	Coeff.	0,009	0,355	-1,126	0,265	0,068	1,021	0,591
	t-Stat	3,429*	3,383*	-5,185*	1,867**	0,504	7,855*	
BA	Coeff.	0,001	0,472	-1,251	0,404	0,049	-0,525	0,373
	t-Stat	0,269	4,159*	-5,331*	2,640*	0,338	-3,735*	
$R_t - R_{ENF}(t) = \alpha + b[R_M(t) - R_{ENF}(t)] + sSMB(t) + hHML(t) + rRMW(t) + cCMA(t) + e(t)$								
		α	Rm-RInf	SMB	HML	RMW	CMA	R²
SL	Coeff.	0,0002	0,335	0,293	-0,054	0,530	-0,056	0,247
	t-Stat	0,081	2,769*	1,175	-0,333	3,427*	-0,376	
SH	Coeff.	0,005	0,318	-0,081	0,768	-0,119	0,030	0,310
	t-Stat	1,746***	2,567**	-0,318	4,596*	-0,751	0,194	
BL	Coeff.	0,005	0,352	-0,396	-1,033	-0,138	0,024	0,532
	t-Stat	1,808***	2,830*	-1,543	-6,171*	-0,870	0,156	
BH	Coeff.	0,0004	0,368	-0,021	0,145	0,511	-0,062	0,213
	t-Stat	0,143	2,963*	-0,082	0,864	3,218*	-0,404	
SR	Coeff.	0,001	0,394	0,164	0,043	0,950	-0,039	0,409
	t-Stat	0,174	3,168*	0,639	0,254	5,964*	-0,253	
SW	Coeff.	0,003	0,383	0,724	-0,061	-0,418	0,031	0,320

	t-Stat	1,105	3,826*	3,505*	-0,452	-3,262*	0,247	
BR	Coeff.	0,004	0,275	-0,452	0,590	0,371	-0,175	0,226
	t-Stat	1,418	2,303**	-1,836***	3,673*	2,432**	-1,189	
BW	Coeff.	0,002	0,286	-1,012	0,694	-0,261	-0,244	0,270
	t-Stat	0,627	2,240**	-3,841*	4,032*	-1,597	-1,552	
SC	Coeff.	0,003	0,391	0,259	0,256	-0,182	0,262	0,252
	t-Stat	0,933	3,218*	1,034	1,561	-1,168	1,748***	
SA	Coeff.	0,011	0,273	0,384	0,116	-0,163	-0,193	0,153
	t-Stat	4,056*	2,477**	1,686***	0,781	-1,154	-1,417	
BC	Coeff.	0,009	0,349	-1,126	0,266	0,067	1,018	0,590
	t-Stat	3,639*	3,329*	-5,203*	1,887***	0,500	7,878*	
BA	Coeff.	0,001	0,466	-1,250	0,406	0,049	-0,527	0,374
	t-Stat	0,415	4,113*	-5,342*	2,656*	0,335	-3,766*	

Note: *, **, *** denote statistical significance at the 1%, 5% and 10% levels, respectively.

Looking at the FF5F regression results of 12 portfolios calculated for Malaysia in Table 8, it is seen that the α values are significant at 1% in the models that explain the excess returns of SA and SC portfolios in both the original model and the inflation model. Although there is no other significant α value in 5%, the inflation model also has 2 more significant α values in 10%. It can be said that the 5-factor model is generally effective in explaining portfolio excess returns, but the efficiency obtained for Malaysia is lower than that for Indonesia and Pakistan. Both the risk-free interest rate and the over-market return based on inflation were significant in all models, as in Pakistan and Indonesia. For both the original and inflated FF5F, the RMW factor is significant in 5 models, while the CMA factor is significant at 5% in 2 models. In the risk-free interest rate based FF5F model, the SMB factor was found to be significant in 5 models, and in the FF5F model based on inflation, at 5% in 4 models. The HML factor is significant in 6 models in the original FF5F model and 5% in 5 models with inflation. The original model has little advantage over the inflation model in terms of significant factors. The explanatory power of R^2 in all models has decreased considerably in Malaysia compared to Pakistan and Indonesia and is mostly below 50%. It is seen that both the original version and the inflationary version of the FF5F model are effective in explaining 10 portfolios from 12 portfolios in explaining the returns from portfolios.

Table 9: FF5F Regressions for 12 portfolios of Turkey

Turkey								
$R_t - R_f(t) = \alpha + b[R_M(t) - R_f(t)] + sSMB(t) + hHML(t) + rRMW(t) + cCMA(t) + e(t)$								
		α	Rm-Rf	SMB	HML	RMW	CMA	R ²
SL	Coeff.	0,043	1,396	1,451	-0,891	-0,088	0,554	0,4853
	t-Stat	0,124	3,724*	4,196*	-3,695*	-3,458*	2,447**	
SH	Coeff.	0,007	0,769	1,140	1,266	0,033	-0,073	0,4639
	t-Stat	0,842	4,592*	3,387*	3,907*	0,178	-0,208	
BL	Coeff.	0,001	0,950	0,118	-0,732	-0,313	-0,208	0,6060
	t-Stat	0,259	6,607*	0,340	-6,926*	-2,374**	-0,619	
BH	Coeff.	0,044	0,844	0,546	-0,185	1,165	-0,421	0,3868
	t-Stat	0,148	4,079*	2,374**	-1,656**	3,331*	-1,924**	
SR	Coeff.	0,043	0,399	0,865	-0,641	0,848	-0,219	0,6328
	t-Stat	1,025	3,525*	4,159*	-4,484*	5,234*	-1,927**	
SW	Coeff.	0,050	1,391	1,212	0,557	-0,561	0,946	0,6981
	t-Stat	1,036	6,549*	4,696*	3,258*	-2,689*	2,955**	
BR	Coeff.	0,048	1,392	0,395	0,939	0,110	0,660	0,5544
	t-Stat	0,613	3,816*	3,083*	4,148*	0,588	3,169*	
BW	Coeff.	0,028	0,125	0,574	0,652	0,073	-0,913	0,4215
	t-Stat	0,947	0,751	3,465*	3,884*	0,362	-4,298*	
SC	Coeff.	-0,061	0,348	0,464	0,386	-0,253	0,286	0,4397
	t-Stat	-0,273	0,487	2,464**	3,334*	-2,295**	3,832*	
SA	Coeff.	-0,035	0,494	0,757	0,254	-0,039	0,305	0,3228
	t-Stat	-2,719*	4,920*	3,721*	0,980	-0,215	4,305*	
BC	Coeff.	-0,051	0,321	-1,143	0,543	0,458	-0,192	0,4546
	t-Stat	-6,011*	0,136	-5,018*	2,422**	2,107**	-1,415	
BA	Coeff.	0,038	0,361	0,870	-0,051	0,327	-0,221	0,4577
	t-Stat	0,671	8,167*	4,089*	-0,446	3,087*	-1,453	
$R_t - R_{ENF}(t) = \alpha + b[R_M(t) - R_{ENF}(t)] + sSMB(t) + hHML(t) + rRMW(t) + cCMA(t) + e(t)$								
		α	Rm-RInf	SMB	HML	RMW	CMA	R ²
SL	Coeff.	0,041	1,399	1,476	-0,751	-0,118	0,525	0,4755

Fama French 5 Factor Model Versus Alternative Fama French 5 Factor Model

	t-Stat	0,049	3,803*	4,264*	-3,550*	-3,613*	2,344**	
SH	Coeff.	0,033	0,492	0,264	1,305	0,007	-0,001	0,4602
	t-Stat	0,583	4,829*	3,448*	3,148*	0,037	-0,004	
BL	Coeff.	-0,040	0,944	0,139	0,744	-0,340	-0,148	0,6037
	t-Stat	0,282	6,631*	0,405	5,115*	-2,227**	-0,444	
BH	Coeff.	0,042	0,847	0,669	-0,147	1,093	-0,456	0,3818
	t-Stat	0,187	4,159*	2,137**	-1,525**	3,470*	-1,950**	
SR	Coeff.	0,039	0,419	0,891	-0,698	0,878	0,298	0,6460
	t-Stat	0,706	3,723*	4,216*	-4,333*	5,376*	1,963**	
SW	Coeff.	0,046	1,417	1,239	0,512	-0,591	0,936	0,7149
	t-Stat	1,172	6,823*	4,772*	3,054*	-2,572	2,121**	
BR	Coeff.	0,044	1,413	0,421	0,783	-0,140	0,740	0,5220
	t-Stat	0,369	4,031*	3,146*	3,312*	-0,743	3,393*	
BW	Coeff.	0,024	0,148	0,595	0,588	0,049	-0,779	0,4395
	t-Stat	0,713	0,980	3,509*	3,004*	0,243	-3,469*	
SC	Coeff.	-0,056	0,382	0,494	0,336	0,221	-0,295	0,4149
	t-Stat	-0,385	0,800	2,538**	3,517*	3,114*	-2,559**	
SA	Coeff.	-0,032	0,509	0,578	0,291	-0,064	0,371	0,3090
	t-Stat	-2,536*	5,098*	3,779*	1,117	-0,350	4,094*	
BC	Coeff.	-0,047	0,343	-1,172	0,456	-0,426	-0,104	0,4495
	t-Stat	-5,828*	0,246	-4,153*	3,054*	-2,337**	-0,721	
BA	Coeff.	0,034	0,379	0,898	-0,005	-0,324	-0,139	0,4482
	t-Stat	0,934	8,354*	4,218*	-0,044	-3,294*	-0,884	

Note: *, **, *** denote statistical significance at the 1%, 5% and 10% levels, respectively.

Referring to Table 9 calculated for Turkey 12 portfolio FF5F regression results, both in the original model inflationary model SE and models explaining excess returns of the BC portfolio, it is seen that α values were significant at 1%. It is seen that both the original version and the inflationary version of the FF5F model are effective in explaining 10 portfolios from 12 portfolios in explaining the returns from portfolios. Both risk-free interest rate, as well as the returns are significantly excessive market-based inflation in Turkey in 9 of 12 models. For both the original and inflated FF5F, the SMB factor was significant in 11 models, the HML factor in 10 models, and the CMA factor at 5% in 8 models. In the risk-free interest

rate based FF5F model, the RMW factor was significant in 8 models, and in the FF5F model based on inflation, at 5% in 7 models. The original model has a factor surplus in terms of factors that are significant compared to the inflation model. Explanatory power all models of R^2 is higher than in Turkey, from Malaysia, however closer to Indonesia. In the study, the average α , average R^2 and the GRS test described in the method section have been used to compare the performance of the original FF5F model based on the risk-free interest rate tested in 4 different countries and the alternative model in which the inflation rate is used, and it is presented in Table 10.

Table 10: Performance Evaluation of Models (12 Portfolio)

	F-GRS	Prop-GRS	Avg $ \alpha $	Avg R^2
Pakistan				
5-Factor (Rf)	1,94	0,0000	0,6127	0,7823
5-Factor (REnf)	2,10	0,0000	0,5812	0,7811
Indonesia				
5-Factor (Rf)	1,54	0,0000	0,9116	0,5636
5-Factor (REnf)	1,65	0,0000	0,9376	0,5635
Malaysia				
5-Factor (Rf)	2,98	0,0000	0,8921	0,3252
5-Factor (REnf)	3,22	0,0000	0,9454	0,3251
Turkey				
5-Factor (Rf)	2,01	0,0000	0,8223	0,4936
5-Factor (REnf)	2,36	0,0000	0,8453	0,4928

Looking at the GRS test statistics in Table 10, it is seen that both the original FF5F model and the alternative model based on inflation are significant in 1% of all countries. From this point of view, it can be said that both models have sufficient models to explain average returns. Looking at the GRS test statistics, it is seen that the risk-free interest rate model is a more explanatory model with a slight difference from the inflation model. Looking at the average R^2 values, it is seen that the explanatory power of both models is almost the same in all countries, and there is a very small difference in support of the GRS results. Looking at the average α values, results supporting the previous two tests are obtained. In line with this result, it can be said that the model based on risk-free interest rate has better explanatory

power by a canvas; however, the model based on inflation could be used for clarifying average returns.

Conclusion

Financial asset pricing models are one of the important topics of finance literature, which attracts the attention of both investors and academics. Fama and French (2015) presented a five-factor model by including the investment and profitability factor in their study, as the three-factor model, which is put forward by Fama and French (1993), is insufficient to explain the returns. While the validity of the five-factor model is tested in developed countries, its validity in developing or underdeveloped countries is also an important question. It is also known that there is an interest-sensitive investor group in the world. In this study, an answer is sought for the validity of the five-factor model in developing and less developed countries, and the validity of the model to be created by using the inflation rate instead of the risk-free interest rate and the comparison with the original model. When searching for the answer to this question, as countries that might have sensitive investors to interest, Pakistan, Malaysia, Indonesia and Turkey have been selected.

First of all, in the study, country-based portfolios have been created according to the FF5F model, and crossover portfolios to be used in factor calculations were created. 12 portfolios are obtained to be used in 2x2 factor formation. When looked average excess return in terms of countries BA portfolio for Indonesia, SH portfolio for Malaysia, SL portfolio for Turkey are highest. On the other hand, the lowest excess returns are; SR portfolio for Pakistan, SH portfolio for Indonesia, Malaysia portfolio BC, and BW portfolio for Turkey. It has been observed that there are different portfolios in each country in terms of highest and lowest excess returns. In fact, it has been observed that the portfolio with the lowest return in Indonesia has the highest return in Malaysia.

As a result of the models in which each of the factors in the FF5F model is used as the dependent variable and other factors are used as independent variables; each of the factors included in the FF5F model is found to be necessary in all countries in the study. In this 4-factor analysis, it was seen that the explanatory powers of both the original model and the inflation model were close to each other. Later, it is determined that the explanatory power of the FF5F model factors in models where 12 portfolios are included as individual dependent variables are effective in all countries. In addition, it is observed that the explanatory power of the original FF5F model and the

inflationary FF5F model are close in all countries. When we look at the GRS test, average α values and average R^2 values, there is evidence that the original model has little superiority over the inflation model and is very close to each other. The results of the study show parallelism with the studies of Hanif (2011), Dar and Hanif (2012), which predict that the inflation rate can be used in the CAPM model, and Çömlekçi & Sondemir (2021), who use the inflation rate in the Fama French three-factor model. In this context, it can be argued that the inflation rate can be used in the Fama French five factor model. Investors who invest in line with Islamic principles can use the inflation rate instead of the risk-free rate of return in their asset pricing models.

It can be said that the FF5F model is also effective in developing and underdeveloped country markets and that investors with interest sensitivity can model using the inflation rate.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

3. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



REFERENCES

- ASHKER, A.A.F., (1987). Islamic business enterprise. Cengage Learning EMEA.
- BANZ, R. W. (1981). The relationship between return and market value of common stocks. *Journal of financial economics*, 9(1), 3-18.
- BASU, S. (1983). The relationship between earnings' yield, market value and return for NYSE common stocks: Further evidence. *Journal of Financial Economics*, 12(1), 129-156.

- BHANDARI, L. C. (1988). Debt/equity ratio and expected common stock returns: Empirical evidence. *The Journal of Finance*, 43(2), 507-528.
- CAKICI, N. (2015). The five-factor Fama-French model: International evidence. Available at SSRN 2601662.
- CARHART M. M. (1997). "On persistence in mutual fund performance", *The Journal of Finance*, 52/1, 57-82.
- CHIAH, M., CHAI, D., ZHONG, A., & LI, S. (2016). A better model? An empirical investigation of the Fama-French five-factor model in Australia. *International Review of Finance*, 16(4), 595-638.
- COŞKUN, K., & TORUN, T. (2021). Fama & French üç ve beş faktörlü fiyatlama modellerinin geçerliliği: Borsa İstanbul örneği. *İktisadi İdari ve Siyasal Araştırmalar Dergisi*, 6(14), 84-102.
- ÇÖMLEKÇİ, İ. & SONDEMİR, S. (2020). İslami Üç Faktör Varlık Fiyatlama Modeli: Katılım Endeksi Üzerine Bir Uygulama. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (1). 203-211.
- DAR, Abubakar Javaid, & HANIF, Muhammad, Comparative Testing of Capital Asset Pricing Model (CAPM) and Shari'a Compliant Asset Pricing Model (SCAPM): Evidence from Karachi Stock Exchange – Pakistan, 4th South Asian International conference (SAICON-2012), Bhurban, Pakistan, 05-07 December, 2012.
- De BONDT, W. F., & THALER, R. (1985). Does the stock market overreact? *The Journal of finance*, 40(3), 793-805.
- DICKEY, D. A. & WAYNE A. F. (1981). Likelihood ratio statistics for autoregressive time series with a unit root, *Econometrica*, 49(4), 1057-1072.
- ERDİNÇ, Y. (2018). Comparison of CAPM, Three-Factor Fama-French Model and Five-Factor Fama-French Model for the Turkish Stock Market. *MANAGEMENT FROM AN EMERGING MARKET PERSPECTIVE*, 69.
- FAMA, E. F., & FRENCH, K. R. (1992). The cross-section of expected stock returns. *the Journal of Finance*, 47(2), 427-465.
- FAMA, E. F., & FRENCH, K. R. (1993). Common risk factors in the returns on stocks and bonds. *Journal of financial economics*, 33(1), 3-56.
- FAMA, E. F., & FRENCH, K. R. (1995). Size and book-to-market factors in earnings and returns. *The journal of finance*, 50(1), 131-155.
- FAMA, E. F., & FRENCH, K. R. (2015). A five-factor asset pricing model. *Journal*

- of financial economics*, 116(1), 1-22.
- FAMA, E., & K. R. FRENCH, (1993), "Common Risk Factors in The Returns on Stocks and Bonds", *Journal of Financial Economics* 33, no. 1: 3-56.
- FAMA, Eugene. F. & FRENCH, Kenneth, R. (2015). "A Five-Factor Asset Pricing Model". *Journal of Financial Economics*, 116, 1-22.
- HANIF, Muhammad (2011), Risk and return under Shari'a frame work: An attempt to develop Shari'a compliant asset pricing model (SCAPM), *Pakistan Journal of Commerce and Social Sciences (PJCSS)*, Vol. 5, Iss. 2, pp. 283-292.
- HEANEY, R., KOH, S. & LAN, Y. (2016). Australian Firm Characteristics and The Cross Section Variation in Equity Returns. *Pacific-Basin Finance Journal*, 37, 104-115.
- ICD –Islamic Corporation For the Development of the Private Sector (2020), Islamic Finance Development Report, https://icd-ps.org/uploads/files/ICD-Refinitiv%20IFDI%20Report%2020201607502893_2100.pdf
- LINTNER, J. (1965). "The valuation of risk assets and the selection of risky investments in stock portfolios and capital budgets", *There view of economics and statistics*, 13- 37.
- MERTON, R. C. (1973). An intertemporal capital asset pricing model. *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, 867-887.
- MOSSIN, J. (1966). "Equilibrium in a capital asset market", *Econometrica: Journal of the econometric society*, 768-783.
- PHILLIPS, P., & PERRON P., (1988). Testing for a unit root in time series regression, *Biometrika*, 75, 335-46.
- ROSENBERG, B., REID, K., & LANSTEIN, R. (1985). Persuasive evidence of market inefficiency. *The Journal of Portfolio Management*, 11(3), 9-16.
- ROSS, S. A. (1976). Options and efficiency. *The Quarterly Journal of Economics*, 90(1), 75-89.
- SHAIKH, S. (2010). Corporate Finance in an Interest free economy: An alternate approach to practiced Islamic Corporate finance. Munich Personal RePEc Archive (MPRA), Paper No. 19459.
- SHARPE W. (1964). "Capital Asset Prices – A Theory of Market Equilibrium Under Conditions of Risk", *Journal of Finance*, Vol: 19, ss. 425-442.
- STOLL, H. R., & WHALEY, R. E. (1990). The Dynamics of Stock Index and Stock Index Futures Returns. *Journal of Financial and Quantitative analysis*,
-

441-468.

TOMKINS, C., & 'Abdul Karim, R. A. (1987). The Shari'ah and its Implications for Islamic Financial Analysis: An Opportunity to Study Interactions Among Society, Organization, and Accounting. *American Journal of Islam and Society*, 4(1), 101-115.


YANG, Q., LI, L., ZHU, Q., & MIZRACH, B. (2017). Analysis of US Sector of Services with a New Fama-French 5-Factor Model. *Applied Mathematics*, 8(9), 1307-1319.

YÜCEL, A. G., & KÖSEOĞLU, A. (2020). Do participation banks contribute to economic growth? Time-series evidence from Turkey. *Bilimname*, 2020(42), 155-180.


ZHOU, W., & LI, L. (2016). A New Fama-French 5-Factor Model Based on SSAEPD Error and GARCH-Type Volatility. *Journal of Mathematical Finance*, 6(5), 711-727.




FAMA FRENCH 5 FAKTÖR MODELİNE KARŞI ALTERNATİF FAMA FRENCH 5 FAKTÖR MODELİ: SEÇİLMİŞ İSLAM ÜLKELERİ UYGULAMASI

 Nevin ÖZER^a

 Mehmet Akif ÖNCÜ^b

 Ali ÖZER^c

 İstemi ÇÖMLEKÇİ^d

Extended Abstract

Sharpe (1964), Lintner (1965) ve Mossin (1966) tarafından ileri sürülen finansal varlık fiyatlama modeli (CAPM), Carhart (1997) tarafından sunulan 4 faktör varlık fiyatlama modeli, Fama – French (1993 ve 2015) tarafından ortaya konan 3 faktör varlık fiyatlama modeli ve 5 faktör varlık fiyatlama modeli risksiz getiri oranı temel alınarak geliştirilmiştir. Literatürde risksiz getiri oranı olarak ise faiz getirili bir finansal varlık olan devlet tahvillerinin ele alındığı görülmektedir. Bu kapsamda varlık fiyatlandırma modellerinin faizsizlik prensibi ile hareket etmeyi planlayan İslami finansal varlık yatırımcıları tarafından uygulanması mümkün olmamakla beraber, faizsiz bir finansal varlık fiyatlama modelinin geliştirilmesini kaçınılmaz kılmıştır.

Faizsiz bir finansal varlık fiyatlama modeli geliştirilmesi ile ilgili olarak farklı modeller geliştirilmiştir. Tomkins ve Karim (1987) CAPM modelinde risksiz getiri oranına yer vermedikleri bir model önerirken Ashker (1987) ise risksiz getiri oranı yerine zekat oranının (zekat oranı / (1- zekat oranı)) kullanılabilirliğini ileri sürmüştür. Shaikh (2009) risksiz getiri oranı yerine Nominal gayri safi yurtiçi hasılanın kullanılabilirliğini ileri sürmüştür. Hanif ise risksiz getiri oranı yerine enflasyon oranını, Tüketici Fiyat Endeksini (TÜFE), toptan eşya fiyat endeksini (TEFE) veya seçilmiş malların yadapara

^a Asst. Prof., Düzce Üniversitesi, nevinozer@duzce.edu.tr

^b Prof., Düzce Üniversitesi, mehmetakifoncu@duzce.edu.tr

^c Assoc. Prof., Düzce Üniversitesi, aliozer@duzce.edu.tr

^d Assoc. Prof., Düzce Üniversitesi, istemicomlekci@duzce.edu.tr

birimlerinin oluşturduğu bir sepeti baz alan İslami Finansal varlık fiyatlama modellerinin kurulabileceğini savunmuştur.

Bu çalışmada, 2012-2020 yıllarında İslam ülkelerinde Fama-French 5 faktör modelinin risksiz faiz oranıyla olan orijinal modeli ile faiz oranı yerine enflasyon oranı kullanılarak oluşturulan Fama-French 5 faktör modeli karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. İslami ülkeleri olarak Endonezya, Malezya, Türkiye ve Pakistan çalışmaya dahil edilmiştir. Çalışmada Malezya için Kuala Lumpur Bileşik Endeksi (KLCI), Endonezya için Jakarta İslami Endeksi (JKII), Pakistan için Karachi Meezan Endeksi (KMI) ve Türkiye için ise Katılım Endeksi (KATLM) çalışma için seçilmiş ve endeksteki en büyük 30 firma üzerinden analiz gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya dahil edilen firmalara ait veriler Thomson Reuters Eikon veritabanından elde edilmiştir.

Çalışmada, modelin test edilebilmesi için gerekli olan faktörler SMB (Büyüklik Faktörü), HML (Değer Faktörü, DD/PD Oranı), RMW (Karlılık Faktörü) ve CMA (Yatırım Faktörü) olarak modelin 4 faktörü ve Pazar Primi faktörü olan $(R_m - R_i)$ ve bu çalışmada risksiz faiz oranı yerine kullanılan enflasyon oranı $(R_m - R_{inf})$ faktörleridir. Çalışmada kullanılan ülkeler ve ülkelere seçilmiş olan hisse senetleri için ayrı ayrı veri seti oluşturulmuş ve daha sonra faktör ve portföylerin oluşumu için birleştirilmiştir. Büyüklik faktörü, her bir firmanın t yılının Haziran ayı sonundaki piyasa değerleri hesaplanarak elde edilmiştir. Haziran ayı piyasa değeri hesaplandıktan sonra firmalar büyük ve küçük olarak iki gruba ayrılmıştır. Portföyler her yıl, t yılının Temmuz ayından t+1 yılının Haziran ayı sonu için yeniden hesaplanmış ve güncellenmiştir. Değer faktörü hesaplanırken Defter Değeri/Piyasa Değeri oranı kullanılmıştır. Defter Değeri/Piyasa değeri hesaplanırken Haziran ayındaki hisse senedinin fiyatı ile t-1 yılı dönem sonundaki ödenmiş sermaye değeri dikkate alınarak hesaplanmıştır. Daha sonra elde edilen sonuçlar büyükten küçüğe doğru sıralanmıştır. Daha sonra firmalar B/M değerlerine göre alt %30, orta %40 ve üst %30 şeklinde üç gruba ayrılmıştır. Bu gruplar yüksek, orta ve düşük olarak isimlendirilmiştir. Bu faktör için de portföyler yıllık olarak güncellenmiştir. Karlılık faktörü oluşturulurken, faaliyet karlılığının t-1 dönem sonu değerinin, t-1 yılı öz kaynak değerine bölünmesiyle elde edilmiştir. Yatırım faktörünün oluşturulmasında, toplam aktiflerin t-1 yılı ile t-2 yılı arasındaki fark alınarak, t-2 yılına oranlanmıştır. Karlılık ve yatırım faktörleri, değer faktöründe olduğu gibi büyükten küçüğe doğru sıralanmış ve üç gruba ayrılmıştır.

Çalışmada oluşturulan portföy getirileri ülkeler açısından incelendiğinde,

Pakistan'da büyük ve karlılığı güçlü firmaların oluşturduğu portföyün aylık aşırı getirisi en fazla iken, ikinci sırada küçük ve yatırım açısından tutumlu firmalar yer almaktadır. En düşük aşırı getiri ise küçük ve karlılığı güçlü firmalarda görülmektedir. Endonezya'ya bakıldığında, en yüksek aşırı getirinin büyük ve yatırım açısından agresif firmalarda olduğu, ikinci sırada ise küçük ve yatırım açısından agresif firmalarda olduğu görülmüştür. Endonezya'da agresif yatırım anlayışına sahip firmaların pazar getirisini aşan ortalama getirisinin en yüksek olduğu söylenebilir. En düşük getiriye sahip portföy ise küçük ve B/M oranı yüksek firmalarda görülmüştür. Malezya'da en yüksek aşırı getiriye küçük ve B/M oranı yüksek firmalar sahipken, ikinci sırada büyük ve karlılığı güçlü firmalar bulunmaktadır. En düşük getirisi ise büyük ve yatırım açısından tutucu firmalarda görülmüştür. Son olarak Türkiye'ye bakıldığında en yüksek aşırı getirinin küçük ve B/M oranı düşük firmalarda, ikinci sırada ise küçük ve B/M oranı yüksek firmalarda olduğu görülmektedir. Türkiye'de piyasa değeri küçük firmaların daha yüksek aşırı getiriye sahip olduğu söylenebilir. Diğer taraftan en düşük aşırı getiri ise büyük ve karlılığı zayıf firmalarda olduğu görülmektedir. Ülkelerde en yüksek aşırı getiri açısından farklı portföylerin etkin olduğu görülmektedir. Hatta bir ülkede en yüksek aşırı getiriye sahip olan portföyün, diğer ülkede en düşük getiriye sahip olduğu görülmüştür. Sadece küçük firmaların aşırı getirisinin, büyük firmalardan fazla olduğu söylenebilir. Aşırı getirilerin dalgalanmasına bakıldığında Pakistan ve Endonezya piyasalarının riskli olduğu, Malezya'nın ise en az riskli olduğu görülmektedir.

FF5F modelinde yer alan faktörlerin her birinin bağımlı değişken olarak kullanıldığı ve diğer faktörlerin bağımsız değişken olarak kullanıldığı modeller sonucunda; FF5F modelinde yer alan faktörlerin her birinin çalışmadaki bütün ülkelerde gerekli olduğu görülmüştür. Yapılan 4 faktörlü bu analizde hem orijinal modelin hem de enflasyonlu modelin açıklama güçlerinin birbirine yakın olduğu görülmüştür. Daha sonra 12 portföyün tek tek bağımlı değişken olarak yer aldığı modellerde FF5F modeli faktörlerinin açıklama gücünün bütün ülkelerde etkin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bütün ülkelerde orijinal FF5F modeli ile enflasyonlu FF5F modelin açıklama güçlerinin yakın olduğu görülmüştür. Yapılan GRS testi, ortalama α değerleri ve ortalama R^2 değerleri açısından bakıldığında orijinal modelin enflasyonlu modelden küçük üstünlüğünün bulunduğu ve birbirilerine çok yakın olduğuna dair kanıtlar elde edilmiştir. FF5F modelinin gelişmekte olan ve az gelişmiş ülke piyasalarında da etkin olduğu ve faiz hassasiyeti olan yatırımcıların enflasyon oranını kullanarak modelleme yapabileceği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Finans, CAPM, Fama-French 5 Faktör, Faiz, Enflasyon

Ekler:

Table 5a) PAKİSTAN

PAKİSTAN					
	RmRf	SMB	HML	RMW	CMA
Int.	0,144066 (0,8080)	0,21530 (2,3421)**	-0,10265 (-0,6762)	-0,11358 (-0,84364)	-0,16424 (-1,1459)
RmRf	-	0,08205 (1,71059)***	-0,13931 (-1,73021)**	-0,41151 (-5,30912)*	0,157564 (2,07546)**
SMB	0,38375 (1,71059)***	-	1,02389 (7,29912)*	0,330575 (1,75003)***	0,303388 (1,83882)***
HML	-0,23108 (-1,7302)***	0,36317 (7,29912)*	-	-0,10755 (-0,94475)	-0,35124 (-3,77708)*
RMW	-0,5795 (-5,30911)*	0,099552 (1,75006)**	-0,09131 (-0,94475)	-	0,193881 (2,15582)**
CMA	0,28988 (2,07546)*	0,11935 (1,83882)**	-0,38955 (-3,77708)*	0,253267 (2,15582)**	-
R²	0,287	0,387	0,459	0,269	0,237
	RmInf	SMB	HML	RMW	CMA
Int.	0,142885 (0,57350)	0,215419 (2,39638)**	-0,102819 (-0,721976)	-0,114087 (-0,965308)	-0,164050 (-1,097127)
RmInf	-	0,080324 (1,671882)***	-0,137147 (-1,701306)***	-0,409785 (-5,265447)*	0,157889 (2,079821)**
SMB	0,375009 (1,67188)***	-	1,022900 (7,289868)*	0,327009 (1,72829)***	0,304574 (1,847818)***
HML	-0,227190 (-1,7013)***	0,362943 (7,289868)*	-	-0,105601 (-0,926172)	-0,351703 (-3,785644)*
RMW	-0,574706 (-5,26544)*	0,098232 (1,728293)***	-0,089403 (-0,926172)	-	0,193283 (2,153472)**
CMA	0,290449 (2,07981)**	0,120008 (1,847818)**	-0,390562 (-3,785644)*	0,253525 (2,153472)**	-
R²	0,283	0,385	0,458	0,266	0,237

Tablo 5b) ENDONEZYA

ENDONEZYA					
	RmRf	SMB	HML	RMW	CMA
Int.	-0,053438 (-0,810173)	0,05907 (0,347333)	-0,08459 (-0,093253)	-0,03551 (-0,134583)	0,101148 (0,478240)
RmRf	-	0,121643 (1,929366)***	-0,072803 (-0,601718)	-0,012665 (-0,125637)	-0,020791 (-0,351694)
SMB	0,323065 (1,929366)***	-	1,473192 (11,95509)*	0,462660 (2,947370)**	0,452417 (5,389990)*
HML	-0,054434 (-0,601718)	0,414735 (11,95509)*	-	-0,305611 (-3,769597)*	-0,168118 (-3,500899)*
RMW	-0,013693 (-0,125637)	0,188352 (2,947370)*	-0,441941 (-3,769597)*	-	0,013382 (0,217601)
CMA	-0,065285 (-0,351694)	0,534894 (5,389990)*	-0,706040 (-3,500899)*	0,038863 (0,217601)	-
R²	0,068	0,691	0,639	0,167	0,279
	RmInf	SMB	HML	RMW	CMA
Int.	-0,051513 (-0,356329)	0,06673 (0,258374)	-0,08321 (-0,065314)	-0,03530 (-0,129784)	0,101188 (0,496658)
RmInf	-	0,121716 (1,931806)***	-0,073884 (-0,611064)	-0,014786 (-0,146770)	-0,020402 (-0,345283)
SMB	0,323656 (1,931806)***	-	1,473405 (11,95990)*	0,463325 (2,951953)*	0,452325 (5,388018)*
HML	-0,055310 (-0,611064)	0,414806 (11,95990)*	-	-0,305720 (-3,771021)*	-0,168122 (-3,500670)*
RMW	-0,016006 (-0,146770)	0,188615 (2,951953)*	-0,442072 (-3,771021)*	-	0,013341 (0,216919)
CMA	-0,064131 (-0,345283)	0,534705 (5,388018)*	-0,705939 (-3,500670)*	0,038739 (0,216919)	-
R²	0,068	0,691	0,639	0,167	0,279

Tablo 5c) MALEZYA

MALEZYA					
	RmRf	SMB	HML	RMW	CMA
Int.	-0,051846 (-0,737879)	-0,02456 (-0,081591)	-0,05174 (-0,093525)	-0,03096 (-1,602795)	0,10684 (0,337300)
RmRf	-	0,060455 (1,201556)	-0,019283 (-0,248301)	-0,091124 (-1,121479)	0,254070 (3,159817)*
SMB	0,258333 (1,201556)	-	0,903960 (6,972248)*	0,632735 (4,067159)*	-0,061140 (-0,349418)
HML	-0,035111 (-0,248301)	0,385188 (6,972248)*	-	-0,042647 (-0,386617)	0,044123 (0,386357)
RMW	-0,149605 (-1,121479)	0,243099 (4,067159)*	-0,038452 (-0,386617)	-	0,019516 (0,179855)
CMA	0,389149 (3,159817)*	-0,021915 (-0,349418)	0,037116 (0,386357)	0,018208 (0,179855)	-
R²	0,119	0,488	0,393	0,212	0,100
	RmInf	SMB	HML	RMW	CMA
Int.	-0,041081 (-0,432656)	-0,034146 (-0,120234)	-0,05157 (-0,084833)	-0,03026 (-1,568870)	0,09486 (0,239741)
RmInf	-	0,060148 (1,193560)	-0,017691 (-0,227458)	-0,091073 (-1,119235)	0,250386 (3,097749)*
SMB	0,256260 (1,193560)	-	0,903610 (6,968631)*	0,632566 (4,066242)*	-0,059652 (-0,340282)
HML	-0,032120 (-0,227458)	0,385077 (6,968631)*	-	-0,042375 (-0,384156)	0,043381 (0,379133)
RMW	-0,149099 (-1,119235)	0,243071 (4,066242)*	-0,038209 (-0,384156)	-	0,018767 (0,172622)
CMA	0,380979 (3,097749)*	-0,021304 (-0,340282)	0,036355 (0,379133)	0,017442 (0,172622)	-
R²	0,116	0,488	0,393	0,212	0,097

Table 5d) TÜRKİYE

TÜRKİYE					
	RmRf	SMB	HML	RMW	CMA
Int.	-0,04656 (-0,739989)	-0,04591 (-1,9652)***	-0,08523 (-1,7056)***	-0,06509 (-1,408220)	-0,08256 (-3,530832)*
RmRf	-	-0,027014 (-0,683502)	-0,023635 (-0,432965)	-0,008214 (-0,105837)	-0,011550 (-0,278985)
SMB	-0,189074 (-0,683502)	-	0,402661 (2,912099)*	-0,203211 (-0,995060)	-0,067850 (-0,620497)
HML	-0,086978 (-0,432965)	0,211707 (2,912099)*	-	-0,198706 (-1,347902)	-0,168970 (-2,18149)**
RMW	-0,014985 (-0,105837)	-0,052968 (-0,995060)	-0,098510 (-1,347902)	-	0,148036 (2,754214)*
CMA	-0,073987 (-0,278985)	-0,062095 (-0,620497)	-0,294118 (-2,18149)**	0,519772 (2,754214)*	-
R²	0,009	0,149	0,210	0,158	0,181
	RmInf	SMB	HML	RMW	CMA
Int.	0,01163 (0,184309)	-0,04432 (-1,9002)***	-0,08391 (-1,6681)***	-0,06459 (-1,401370)	-0,08190 (-3,509610)*
RmInf	-	-0,027652 (-0,701873)	-0,020906 (-0,383905)	-0,009312 (-0,120337)	-0,011287 (-0,273393)
SMB	-0,194718 (-0,701873)	-	0,403239 (2,915518)*	-0,203464 (-0,996190)	-0,067866 (-0,620547)
HML	-0,077345 (-0,383905)	0,211858 (2,915518)*	-	-0,198704 (-1,348220)	-0,168844 (-2,18025)**
RMW	-0,017087 (-0,120337)	-0,053021 (-0,996190)	-0,098556 (-1,348220)	-	0,148022 (2,753812)*
CMA	-0,072713 (-0,273393)	-0,062090 (-0,620547)	-0,294018 (-2,18025)**	0,519684 (2,753812)*	-
R²	0,009	0,149	0,209	0,158	0,181



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:


Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



TEFSİR TARİHİNDE İLK REDDİYELER: ŞÂRİMSÂHÎ'NİN EL-ME'ÂHİZ 'ALÂ MEFÂTÎHİ'L- GAYB'I ÜZERİNE

 Mesut KAYA^a

Öz

Karşit fikirlerin ve delillerin ortaya konulması esasına dayalı olarak yazılmış reddiyeler, İslâm düşünce tarihinin en gözde eserleri arasında yer alır. İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde daha çok kelim, fıkıh ve dilbilim ağırlıklı olan bu tür, zamanla tefsir gibi diğer alanlarda da görülür. Bu alanın en meşhur eseri İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284), 7. asırdan itibaren İslam dünyasında ciddi bir şöhret kazanan, Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) ait *el-Keşşâf*'ın i'tizâlî görüşlerini tenkit ettiği *el-İntisâf*'ıdır. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından sonra Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kaleme aldığı *Mefâtîgu'l-gayb*, tefsir tarihinin en kayda değer eserlerinden biridir. Râzî, kendinden önceki tefsir mirasını gerek rivayet gerekse dirayet yönüyle cem, tahkik ve tenkit etmenin yanı sıra re'y ve içtihadı dayalı yorumlarıyla da dikkati çeken bir müfessirdir. Müfessirin kelimî-felsefî-fikhî pek çok re'y ve içtihadını içeren *Mefâtihu'l-gayb*, tefsir ilminin sınırlarını aştığı ve dinin temel konularında şüpheler uyandırdığı gerekçesiyle eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Gerek Râzî'nin hayatı ve eserlerinin anlatıldığı biyografik kitaplarda gerekse tefsirler ve tefsirlere dair kaleme alınmış literatür içinde Râzî'ye yönelik bu tür tenkitlere rastlamak mümkündür. Bu arada Necmeddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) tefsir usulüne dair kaleme aldığı *el-İksîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr* adlı eserinin satır arasında Şemseddin eş-Şârimşâhî (ö. 669/1271) tarafından Râzî'nin tefsirine yönelik *el-Meâhiz 'alâ Mafâtîhi'l-gayb* adlı bir reddiye yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Ancak tefsirde reddiye türünün de ilk örneklerinden birini oluşturan Şemseddin eş-Şârimşâhî'nin bu eseri, şimdiye kadar neredeyse hiçbir çalışmaya konu olmamıştır. Bu makalede, kaynaklarda mevcut olan sınırlı sayıdaki verilerden hareketle söz konusu eserin yazılmasına etki eden dönemseller koşullar, eserin içeriği, tefsir tarihindeki yeri ve etkileri gibi hususlar ele alınıp incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, reddiye, Râzî, Şârimşâhî, el-Me'âhiz

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, mesudkaya@hotmail.com



THE FIRST REFUTATIONS IN THE HISTORY OF TAFSİR: ON SHĀRIMSĀHĪ'S AL-MA'ĀKHIDH 'ALĀ MAFĀTĪH AL-GHAYB

Written with a view to revealing opposing ideas and evidence, refutations (raddiyya) are among the most popular works in the history of Islamic thought. This genre, predominant in theology, fiqh and linguistic disciplines during the formation period of Islamic thought, has in time come to be also visible in other fields, such as tafsİR. This occurred as continuation of the critical approaches towards different views in tafsİR, which had existed since the early periods and manifested itself more with the emergence of sects pertaining to the religious practices and dogmas. In particular, the exegetical position based heavily on personal opinion (ra'y) and reasoning has brought along opposing ideas in tafsİR as well as refutations as a new genre.

However, while the occurrence of the first refutations in Islamic culture dates back to the second century of Hijrah, the earliest known refutations in tafsİR seem to have appeared in the seventh century. The most famous work of the genre is al-Intiṣāf authored by Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) to refute Mu'tazilite ideas held in the renowned exegesis al-Kashshāf by Jār Allāh al-Zamahksharī (d. 538/1144), to be prominent particularly after seventh Islamic century. This work was followed by al-Inṣāf written by 'Alam al-Dīn al-'Irāqī (d. 704/1304) as a critique to Ibn al-Munayyir and yet another refutation against Zamahksharī, al-Tamyīz by 'Umar al-Sakūnī (d. 717/1317). Among the refutations against al-Kashshāf is Taqī al-Dīn al-Subkī's (d. 756/1355) Sabab al-inkifāf, in which he explains the reason why he stopped using al-Kashshāf in his classes after having taught it for many years in madrasas. A refutation of al-Bayḍāwī, al-Ithāf by Muḥammad b. Yūsuf al-Dimashqī (d. 942/1536), which was modelled on the glosses on al-Bayḍāwī by Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505), is also one of the well-known works of this literature...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Kur'ân'ın tefsiri faaliyetinde karşıt fikirlerin ortaya çıkışı erken döneme kadar uzanır. Sahabe, özellikle de tâbiîn ve etbau't-tâbiîn dönemlerinde bir âyet üzerinde ihtilaf edilip farklı yorumlar serdedilebilmiştir. Bu, amelî ve itikadî mezhep ve firkaların ortaya çıkıp bu mezheplere ait düşüncelerin tedvin edilen tefsirlere yansmasıyla hız kazanan ve tefsir tarihi boyunca var olan bir olgudur. Özellikle re'y ve istinbata dayalı tefsir anlayışı, tefsirde muhalif fikirleri ortaya çıkaran ve

karşılıklı eleştirileri besleyen en önemli etken olmuştur.

Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi tefsire dair farklı rivayet ve görüşlerin bir araya toplandığı antolojik tefsirlerde, Kur'ân'ın anlaşılması amacıyla ileri sürülen farklı ve karşıt görüşleri fazlasıyla görmek mümkündür. Adı geçen müfessirler, bu tür görüşleri ciddi bir eleştiriye tabi tutup çeşitli deliller ve kaidelerden hareketle ileri derecede bir tercih ve tenkit faaliyeti yürütmüşler, Kur'ân'a en uygun yorumları tespitiye çalışmışlardır. Bu esnada tabiatıyla kendilerinden önceki müfessirlere yönelik tenkit ve reddiyelerde bulunmuşlardır. Mesela Taberî, tâbiîn müfessirlerinin önde gelenlerinden Mücâhid'in (ö. 103/721) re'ye dayalı kimi tefsirlerini çeşitli delillere dayalı olarak açıkça reddetmiştir.¹ Mâtürîdî, özellikle Mu'tezilî âlimlere ait tefsirleri, sıklıkla eleştiri konusu yapmıştır.²

Tefsir kitapları içinde farklı fikirlerin tenkidi ve reddi, İslam kültürü içinde farklı yorum ve düşüncelere yönelik reddiye türü eserlerin varlığıyla harmanlanarak tefsirde de benzer bir türün ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte İslam kültüründeki ilk reddiyelerin varlığı hicri 2. asra kadar uzanırken, tefsirde bildiğimiz en erken reddiyeler hicri 7. asırda ortaya çıkmış görünmektedir. Bu alanın en meşhur eseri İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) kaleme aldığı, 7. asırdan itibaren İslam dünyasında ciddi bir şöhret kazanan, Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) ait *el-Keşşâf*'in i'tizâlî görüşlerinin tenkit edildiği *el-İntisâf*'tır. Bu eseri Alemüddin el-İrâkî'nin (ö. 704/1304) İbnü'l-Müneyyir'e reddiye olarak telif ettiği *el-İnsâf* ile Ömer es-Sekûnî'nin (ö. 717/1317) yine Zemahşerî'ye yönelik yazdığı *et-Temyîz* adlı reddiyesi takip etmiştir. Takıyyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355) medreselerde uzun yıllar *el-Keşşâf* okuttuktan sonra bundan niçin vazgeçtiğini anlattığı *Sebebü'l-İnkifâf'an İkrâi'l-Keşşâf* adlı risalesi de yine *el-Keşşâf*'a yönelik yazılmış reddiyeler arasında sayılabilir. Muhammed b. Yûsuf ed-Dımaşkî'nin (ö. 942/1536) Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Beyzâvî haşiyesinden hareketle kaleme aldığı, *el-İthâf bi-temyîzi mâ tebia fihî'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf* adlı Beyzâvî eleştirisi yine bu literatürün bilinen

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 2/65, 24/72, 73; Mesut Kaya, "Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 9-14, 17-19, 24-29.

² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 1/407, 441, 456; Fethi Ahmet Polat, "Te'vilâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği", *Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 230-267.

eserlerinden biridir.

Fahredden er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîgu'l-gayb* adlı tefsiri, tefsir tarihinin en kayda değer eserlerinden biridir. Râzî, kendinden önceki tefsir mirasını gerek rivayet gerek dirayet yönüyle cem, tahkik ve tenkit etmenin yanı sıra re'y ve içtihadı dayalı yorumlarıyla da dikkati çeken bir tefsir kaleme almıştır. Dirayet ağırlıklı yorumların ön plana çıktığı bu tefsir, doğal olarak eleştiri oklarının hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Gerek Râzî'nin hayatı ve eserlerinin anlatıldığı biyografik kitaplarda gerekse tefsirler ve tefsirlere dair kaleme alınmış literatür içinde Râzî'ye yönelik tenkitlere rastlamak mümkündür. Bu arada Necmeddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) tefsir usulüne dair kaleme aldığı *el-İksîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr* adlı eserinin satır arasında Şemseddîn eş-Şârimisâhî (ö. 669/1271) tarafından Râzî'nin tefsirine yönelik *el-Meâhiz 'alâ Mafâtîhi'l-gayb* adlı bir reddiye yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Ancak Şârimisâhî'nin bu eseri üzerinde neredeyse hiç durulmamış hakkında herhangi bir çalışma da yapılmamıştır.

Esasen bir Mâlikî fakihî olup Abbâsî halifesi el-Müstansır-Billâh (1226-1242) döneminde İskenderiye'den Bağdat'a göç eden Abdullah b. Abdurrahman eş-Şârimisâhî'nin isminin nasıl yazılacağı bile tam tespit edilmiş değildir. İsmi yazılışına, kaynaklarda farklı şekillerde rastlamak mümkün olan müellif hakkında, Türkçede henüz herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle müellifin isminin ve biyografisinin tespiti zorunluluğu kendini göstermiştir. İkinci olarak eldeki veriler göz önüne alındığında görünen o ki Şârimisâhî'nin adı geçen eseri yukarıda zikredilen reddiyelerden önce yazılmış, böylelikle eserin tefsir tarihindeki en erken reddiyelerden biri olduğu anlaşılmıştır. Eserden yapılan ıktibastan hareketle, eserin muhtevası, yazılmasına etki eden faktörler, bilahare Şârimisâhî'den sonra Râzî'ye yönelik eleştirilerin nirengi noktaları üzerinde durulmuş, eserin tefsir tarihindeki önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tefsir tarihinde ciddi bir önemi haiz olmakla birlikte bahse konu kitap hakkında bize ulaşan bilgilerin oldukça sınırlı olması ve büyük ihtimalle eserin günümüze ulaşmamış olmasının etkenleri üzerinde durulmuştur. Bu makalenin özellikle, üzerinde çok durulmayan tefsir tarihindeki reddiyeler için bir giriş, bunun yanı sıra reddiye literatürünün ilk örneklerinden biri olan Şârimisâhî'nin adı geçen eserinin de gün yüzüne çıkarılması için bir ilk adım olması hedeflenmiştir.

A. Şârimisâhî Hakkında Biyografik Bilgiler

Tam adı, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Ömer eş-

Şârimisâhî,³ el-İskenderî'dir. Şârimisâhî'nin hayatı ve eserleri çeşitli tabakât kitaplarında anlatılmıştır. Bunların başında Mâlikî ulemasının biyografilerinin yer aldığı İbn Ferhûn'un (ö. 769/1367) *ed-Dîbâcû'l-müzheb'i* gelir. İbn Ferhûn şunları kaydeder: "Mağrib asıllı, hicrî 589/1193 Şârimisâh doğumlu, İskenderiye'de yetişip yerleşmiş, Mâlikî mezhebinde imam ve âlim, derinliğine ulaşamayacak bir deryaydı. 633/1235 yılında, ailesi ve fakih dostlarından oluşan bir toplulukla Bağdat'a göç etti. Halife Müstansır-Billâh onu hoş-safa ile karşıladı."⁴

İbn Ferhûn'un verdiği bilgiye göre, onun Bağdat'a girişi 17 Muharrem'dir (2 Ekim). Safer'in 10'unda (25 Ekim) vezaret makamına davet edilmiş, kendisine siyah bir halifelik hilati ve bir sarık (turfe) giydirilmiş, güzel binekler verilmiş, Müstansırıyye medresesinin müderrisliğine tayin edilmiştir. Sonra bir meclis tertip edilip Bağdat'ın bütün medrese müderrisleri, devlet erkânı ve divan üyeleri mecliste hazır bulunmuş, Şârimisâhî, irticali bir hutbe irat etmiş, 12 ders vermiş, sordukları sorulara verdiği cevaplar karşısında herkes şeyhin üstünlüğünü ve ilminin genişliğini kabul etmiştir.⁵

İbnü'l-Fuvatî'ye (ö. 723/1323) nispet edilen bir başka eserde benzer bir anlatım görülmekte olup sorulan sorular "Mâlikî mezhebine göre pek çok meseleye kaynaklık eden bir mesele" diye nitelendirilmiş, ulemanın da müzakereye katıldığı ve konuşmasını beğendikleri ifade edilmiştir. Orada ilaveten kardeşine [Alemüddin Ahmed'e] de hilat verilip onun derslerine muîd olarak tayin edildiği, sohbetine katılan fakihlere de hilat verildiği dile getirilmiştir.⁶ Aynı eserin 634/1236 yılı olaylarının anlatıldığı kısımda, Şârimisâhî'nin bu yıl Müstansırıyye'nin Mâlikî müderrisliğine atandığı,

³ Yâkût el-Hamevî, *Şarımâh*'in "el-Bahru'l-milh'in (Dimyat'ın kuzeyinde Nil nehrinin döküldüğü yer, Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* Beyrut: Dâru Sâdır, 1977, 2/247.) yakınında Dimyat nahiyelerinden bir belde" olduğunu kaydetmiş fakat zaptını vermemiştir. Bir başka yerde *Şarımâh* diye kaydedip şehir gibi büyük bir köy olduğunu söylemiş, Bora ve Dimyat'a olan uzaklıklarını belirtmiştir. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/308, 338. İbn Ferhûn da buranın ismini *Şarımâh* diye kaydetmiş, zaptını da, "râ" harfinin harekesini belirtmemekle birlikte Şârimisâh diye vermiştir. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed Ahmed Ebu'n-Nur (Kahire: Dâru't-Türas, t.y.), 1/448. İbn Hacer ise bir hocası vesilesiyle şehrin isminin zaptını tam olarak eş-Şârimisâhî diye kaydetmiştir. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-müesses li'l-Mu'cemi'l-müfehres* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413), 3/231. Belde bugün de aynı isimle anılmakta, yalnız el-Yâkût'un ilk kaydı gibi elif olmaksızın yazılmaktadır. <https://goo.gl/maps/D45SmmHRuKEwAEBm7>

⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 1/448.

⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 1/248, 249.

⁶ Ebu'l-Fazl Kemâleddin İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribü'n-nâfi'a fi'l-mieti's-sâbi'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 78.

halifeye vekâletle fütüvvet libası ihsan edildiği belirtilmiştir.⁷ Onun vefat ettiği 669/1271 yılı olaylarında ise, hakkında bu bilgiler tekrar edildikten sonra “çok ibadet eden bir âlim olduğu” vurgulanmış, vefatından sonra kardeşi Alemüddin’in (ö. 673/1274) Beşîriyye medresesinden naklen onun yerine atandığı kaydedilmiştir.⁸ İbnü’l-Fuvatî, Mâlikî fakihlerinden İzzeddîn en-Neylî’nin ondan eserlerini ve iki aslı (kelâm ve fıkıh usulü) okuduğunu ve daha sonra Müstansırıyye Mâlikî müderrisliğine tayin edildiğini söylemiştir.⁹ Burhâneddin el-Ca’berî’nin (ö. 732/1332) de Nizâmiye’nin yanı sıra Müstansırıyye’de eğitim aldığı, Şârimisâhî’ye muîd olduğu, Şâfîî olması hasebiyle hocası Şârimisâhî’nin diğer hocası İbn Yûnus’un (ö. 671/1272) *et-Ta’cîz fi’htisâri’l-Vecîz*’ine yazdığı *el-Meâhizü’l-vâride ‘alâ kitâbi’t-ta’cîz* adlı esere bir reddiye kaleme aldığı ve hayatta iken İbn Yûnus’a bu eseri sunduğu söylenmiştir.¹⁰

Birzâlî (ö. 739/1339) “eş-Şeyh el-İmâm” diye tanıttığı Şârimisâhî’nin, 669 yılı Cemaziyelahir ayının 26. günü pazartesi gecesi (9 Şubat 1271) vefat ettiği bilgisini verir.¹¹ Bu bilgiye göre Şârimisâhî 80 yaşında vefat etmiştir. Zehebî (ö. 748/1348) ise onu “el-Müftî el-Allâme, Mâlikî fâkihi” diye tanıtır. Şârimisâhî’nin faziletlerinin Müstansırıyye müderrisliği döneminde tebarüz ettiğini, bunun yanında mezhebin ileri gelenlerinden zâhid, sâlih ve mutasavvıf biri olduğunu kaydeder.¹² Süyûtî de Şârimisâhî’nin fıkıh, nazar ve hilaf ilminde tasnifleri olduğunu söyler.¹³

İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) verdiği bilgiye göre, İskenderiye’de bulunduğu dönemde Mağrib tarihiyle Mısır tariki baskın iken, Şârimisâhî’nin Bağdat’a intikali sonrası Mağrib Mâlikîliği ile Irak Mâlikîliği Şârimisâhî eliyle mezcedilmiştir. İbn Haldûn, Şârimisâhî’nin Bağdat’a giriş sebebini ise şöyle izah etmiştir: “Abbâsî halifesi Ebu’l-Müsta’sım Müstansır b. Zâhir Bağdat’ta medresesini inşa ettirmiş, o günlerde Kahire’de bulunan Fâtımî (Ubeydî) halifelerinden onu medresesi için istemiş, onlar da gitmesine izin

⁷ İbnü’l-Fuvatî, *el-Havâdisü’l-câmi’a*, 84.

⁸ İbnü’l-Fuvatî, *el-Havâdisü’l-câmi’a*, 261.

⁹ Ebü’l-Fazl Kemâleddin İbnü’l-Fuvatî, *Mecma’u’l-âdâb fî mu’cemi’l-elkâb*, thk. Muhammed el-Kâzım (İran: Müessesetü’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1416), 1/139.

¹⁰ Burhâneddin el-Ca’berî, *Rûsûhu’l-ahbâr fî mensûhi’l-ahbâr*, thk. Hasen Muhammed Makbûlî (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1409), 39, 40 (neşredenin mukaddimesi).

¹¹ Kâsım b. Muhammed el-Birzâlî, *Târîhu Birzâlî el-Muktefâ ‘alâ kitâbi’r-Ravzateyn*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Saydâ: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2006), 1/226.

¹² Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003), 14/13.

¹³ Celâleddin es-Süyûtî, *Hüsnü’l-muhâdara fî târihi Mısır ve’l-Kâhira* (Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1387), 1/457.

vermişlerdir. Bağdat'a geldiği zaman, Müstansiriyye'ye davet edilmiş, Hülâgû 656/1258 senesinde Bağdat'ı işgal edene kadar orada ikametini sürdürmüş, bu felaketin etkilerinden kurtulup yoluna devam etmiştir. Müstansır'ın oğlu Ahmed'in döneminde, vefat edene kadar orada kalmıştır.”¹⁴

Bu bilgi bize iki sorunun cevabını vermektedir. İlki Şârimisâhî'nin İskenderiye'den Bağdat'a niçin gittiği, ikincisi de Moğollar'ın Bağdat'ı ele geçirdiği dönemde Şârimisâhî'nin ne yaptığıdır. Anlaşılan o ki Müstansır, medresesini inşa ettiği zaman, medresede Mâlikî mezhebini iyi seviyede tedris edecek bir müderrise ihtiyaç duymuş, o zamana kadar mezhepte bir şöhrete ulaşan Şârimisâhî'yi Bağdat'a davet etmiştir. Yukarıdaki anlatımlarda onun Şârimisâhî'yi karşılaması ve şerefine bir meclis tertip etmesi, ulemanın da onun Mâlikî mezhebindeki yeterliliğini ve Bağdat'a davet edilmesindeki hikmeti anlamak için, çözümü zor meseleler sorarak deyim yerindeyse onu imtihan etmeleri, onun da onları hayrette bırakacak derecede cevaplar vermesi gibi bilgiler de bunu desteklemektedir.¹⁵

İkinci soru da Moğollar'ın 656/1258 yılında Bağdat'ı işgal edip Bağdat'ın son Abbâsî halifesi Müsta'sım'ı ve devlet erkânını idam ettirdikten sonra Müstansiriyye'nin durumunun ne olduğudur. Muhtemelen işgal ve yağma sırasında medresedeki derslere ara verilmişse de anlaşılan o ki, bu uzun sürmemiştir. Vefatına kadar tedris görevini yürüttüğü bilgisi, Şârimisâhî'nin Moğol hâkimiyeti altında da tedris faaliyetlerini sürdürdüğünü göstermektedir.

Şârimisâhî'nin Mâlikî fıkına dair telif ettiği kayda değer eserleri vardır. İbn Ferhûn bu eserlerin başında *Nazmü'd-dürrer fi'htisâri'l-Müdevvene* adlı eseri kaydeder. Ona göre Sahnûn'un (ö. 240/854) Mâlikî fıkının temel eserlerinden biri olan *el-Müdevvene*'sinin ihtisarı olan bu eserin,¹⁶ nazım ve tertip bakımından ilginç bir yöntemi, harikulade bir üslubu olup bundan dolayı *Nazmü'd-dürrer* diye isimlendirmiştir. Bu müsemmaya uyan bir tesmiyedir. Müellif iki ayrı eserle bu ihtisarını şerh etmiştir.¹⁷ Diğer eserleri ise şunlardır: *el-Fevâid fi'l-fıkh*, *Kitâbü't-Ta'lik fi 'ilmi'l-hılâf* ve *Kitâbü Şerhi âdâbi'n-nazar* ve *Kitâbu Şerhi'l-Cellâb* (Mâlikî fakihî İbnü'l-Cellâb'ın bir eseri)

¹⁴ Abdurrahman b. Muhamammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Abdullah Şehhâte - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1408), 1/570; Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 60-61.

¹⁵ Krş. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya el-Venşerîsî, *İzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idi İmâm Mâlik*, thk. Ahmed el-Hitâbî (Mağrib: Matbaatü Fadâle, 1400), (neşredenin notu), 238, 239.

¹⁶ Ali Hakan Çavuşoğlu, “el-Müdevvenetü'l-Kübrâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/470-473.

¹⁷ Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, 1/457.

vd.¹⁸ Venşerîsî (ö. 914/1508) de onun *Şerhu't-Tehzîb* adında bir eserini kaynak olarak kullanmıştır. Buradan Şârimîsâhî'nin, Ebû Saîd el-Berâziî (ö. 430/1039) tarafından *el-Müdevvene*'nin ihtisarı olarak kaleme alınan *et-Tehzîb*'i -ki bu, Kuzey Afrika, Sicilya ve Endülüs Mâlikîleri arasında en önemli başvuru kaynağı olup *el-Müdevvene* denince akla ilk gelen ve yaygın biçimde ders kitabı olarak okutulan bir eserdir-¹⁹ de şerh ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Ferhûn, konumuz olan *el-Me'âhiz 'alâ Mefâtîhi'l-gayb*'a ve Ca'berî'nin sözünü ettiği *el-Meâhizü'l-vâride 'alâ kitâbi't-ta'cîz* adlı eserlerine değinmemiştir. Bununla birlikte bu eser listesi, İbnü'l-Cellâb'a ait şerh ettiği eserin onun ilmü'l-hilafa dair eseri olduğu varsayılırsa,²⁰ üç ayrı eser üzerinde çalışmış olması, Şârimîsâhî'nin cedel ve hilaf ilmine olan ilgisini göstermektedir. Şârimîsâhî'nin *el-Me'âhiz 'alâ Mefâtîhi'l-gayb* adlı eseri, bu minvalde kaleme alınmış bir eser olarak düşünölebilecek bir mahiyettedir.

B. Hicrî VII. Yüzyılda Reddiye Kültürü

“المأخذ” “المأخذ” kelimesinin çoğulu olup “bir işin veya o işi yapanın kusurlu bulunması, tenkit edilmesi” anlamına gelmektedir. Genellikle eserlerin tenkit edilen noktalarını vurgulamak üzere “المأخذ على الكتاب” (Kitaba Yönelik Eleştiriler) ifadesi, bir başlık olarak kullanılmaktadır. Bu isimle çeşitli ilim dallarında yazılmış pek çok eser de mevcuttur. Mesela, İbn Nâsir es-Selâmî'nin (ö. 550/1155) Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 401/1011) *Kitâbü'l-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs* adlı eserindeki hataları tenkit etmek üzere, *el-Me'âhiz 'alâ Ebî 'Ubeyd el-Herevî fi Kitâbi'l-Garîbeyn*'i bu isimde yazılmış ilk eserlerdendir.²¹ Kitaplarından hilaf ve cedel ilmine meraklı olduğu anlaşılan Seyfeddin Ali b. Ali el-Âmidî'nin (ö. 631/1233)²² Fahreddin er-Râzî'ye yönelik, *el-Me'âhiz 'alâ Fahreddîn ibn Hatîb fi Şerhi'l-İşârât*,²³ *Me'âhiz 'ale'l-Mahsûl*'ü,²⁴ *el-Me'âhiz 'alel-İmâm er-Râzî* veya

¹⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1/499.

¹⁹ Venşerîsî, *İzâhu'l-mesâlik*, 97, 238; Çavuşoğlu, “el-Müdevvenetü'l-Kübrâ”.

²⁰ Ahmet Özel, “İbnü'l-Cellâb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/538-539.

²¹ Tâceddin İbnü's-Sâ'î, *ed-Dürü's-semîn fi esmâi'l-musannefin*, thk. Ahmed Şevkî Benbîn (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430), 140; Ebu's-Safâ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaûd (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 5/73.

²² Ebu'l-Abbas İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 3/294.

²³ Cemâleddin el-Kiftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, thk. İbrâhim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 185; Safedî, *el-Vâfi*, 21/29; Durusoy Ali, “el-İşârât ve't-Tenbîhât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/421-422.

²⁴ Safedî, *el-Vâfi*, 2/229.

*Telhîsu'l-Metâlibi'l-âliye ve nakduh'u*²⁵ ve *el-Me'âhizü'l-celiyye fî'l-mü'âhazâti'l-cedeliyye* adlı eserleri²⁶ bu isimle yazılmış kayda değer kitaplardır. Ahmed b. Ali el-Mühellebî'nin (ö. 644/1246), *el-Me'âhiz 'alâ şurrâhi Dîvânî'l-Mütenebbî* adıyla bazı Mütenebbî şarihlerini tenkit ettiği kitabı da yine bu minvalde telif edilmiş eserlerdendir.

Esasen el-Me'âhiz adıyla kaleme alınan bu eserler, İslam ilim ve düşünce tarihinin erken bir döneminde kendini gösteren reddiye yazım geleneğinin farklı bir isimlendirmesinden ibarettir. Yalnız reddiye ile bu tür eserler arasında dikkatimizi çeken şöyle bir farklılık olmuştur: Reddiye kültürü veya literatüründe, daha çok bir mezhebin, bir düşünce sisteminin eleştirisi kendini göstermektedir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red 'ale'l-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *er-Red 'ale'l-Kaderiyye*, İbn Küllâb (ö. 240/854) *er-Red 'ale'l-Mu'tezile*, Hişâm b. Hakem'in *er-Red 'ale'l-Mu'tezile* gibi eserleri buna örnek olarak verilebilir. Bazen bir mezhebin önemli bir siması da aynı isimli eserlerle eleştirinin hedefi olabilir. Osman b. Saîd'in *er-Red 'ale'l-Bişr el-Merîsî*, Mâtürîdî'nin, *Reddü'l-Usûli'l-hamse li-Ebî 'Umer el-Bâhilî*, *Reddü Evâ'ili'l-edille li'l-Ka'bî* gibi eserleri de şahıs merkezli reddiyelere örnek verilebilir.²⁷

Görüşler ve görüş sahiplerinin yanı sıra belli kitaplar ve kitaplarda üretilen fikirler üzerinden de bir reddiye kültürü oluşmuştur. Mesela Abdullah b. Ca'fer Dersteveyh el-Fesevî'nin (ö. 330/941) *Nakzu Kitâbi'bni'r-Râvendî 'ale'n-nahviyyîn*²⁸ Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) *Nakzu Kitâbi Ebî 'Alî el-Cübbâi fî'l-irâde'si*,²⁹ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Nakzu Kitâbi'l-Usûl li'l-Cübbâi'si*, Bekr b. Alâ'nın (ö. 344/955) *Nakzu Kitâbi'l-Eşribe li't-Tahâvî'si* ve Nevbahtî'nin (ö. 311/924) *Nakzu Kitâbi 'Abesi'l-hikme 'ale'r-Râvendî ve Nakzu Risâleti's-Şâfi'*si bunlara örnek verilebilir.

el-Me'âhiz adıyla kaleme alınan eserler, daha çok son sırada verdiğimiz

²⁵ Abdurrahman b. Sâlih, *Mevkîfu İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ıra* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415), 2/280; Yusuf Şevki Yavuz, "el-Metâlibü'l-Âliye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/402-403.

²⁶ Safedî, *el-Vâfi*, 21/229; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifin ve esmaü'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/707.

²⁷ Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 516-521.

²⁸ Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417), 87.

²⁹ Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414), 4/1493.

kitaplar üzerinden müelliflerin görüşlerinin eleştirildiği bir mahiyet arz eder. Üzerinde duracağımız Şârimî'nin *el-Meâhiz 'alâ Mefâtîhi'l-gayb'*'ı da bu minvalde kaleme alınmış bir reddiyedir. Bir diğer deyişle *Mefâtîhu'l-gayb'*ı üzerinden Râzî'nin içine düştüğü hataların eleştirisidir. Eserle ilgili bilgilere geçmeden önce böyle bir eserin yazılmasını doğuran süreci de kısaca ele almak gerekecektir. Bunu da iki noktadan değerlendirmemiz mümkün görünmektedir.

İlki yukarıdan beri zikrede geldiğimiz eserlerde de görüldüğü üzere, İslam ilim ve düşünce tarihi çok dinamik bir yapı arz etmekte, erken bir tarihten itibaren farklı mezhep ve görüşlerin birbirlerini eleştirilerine şahit olunmaktadır. Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile, Şîa ve diğer fırkalara, Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet, Şîa ve diğer fırkalara veya Ehl-i Sünnet içindeki mezheplerin birbirlerine karşı tenkitler yöneltip reddiyeler kaleme aldıkları görülmektedir. Hatta aynı mezhep içindeki müellifler de birbirlerine reddiye yazabilmekte veya görüşlerini tenkit edebilmektedirler. Sözgelimi yukarıda eserlerine yer verdiğimiz Seyfeddin el-Âmidî hem amelde hem de itikatta aynı mezhebi paylaştığı Şâfiî-Eş'arî Fahreddin er-Râzî'nin farklı eserlerine eleştiriler yöneltebilmiştir. Şârimî'nin yazdığı eseri de bu geleneğin bir devamı olarak görmek mümkündür. Tabii ki burada özellikle Âmidî'nin Râzî'ye yönelik *el-Meâhiz* serisi diyebileceğimiz tenkitlerinin, Şârimî'nin de aynı minvalde ve aynı adlandırma ile bir eser kaleme almasına etki etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

İkinci nokta ise Şârimî'nin yaşadığı VII. yüzyılda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına yönelik reddiyelerin kaleme alınmaya başlanmış olmasıdır. Sözgelimi bu dönemde İbnü'l-Müneyyir diye meşhur İskenderiye kadısı Ahmed b. Muhammed el-İskenderî'nin (ö. 683/1284) *el-İntisâf fî mâ tedammenühül-Keşşâf mine'l-i'tizâl* adlı, zamanla yazılacak *el-Keşşâf* eleştirilerinin de nüvesini teşkil edecek olan eseri bu dönemde kaleme alınmıştır. Aynı şekilde Mağrib-Endülüs âlimlerinden Ömer b. Muhammed es-Sekûnî (ö. 717/1317) de, *et-Temyîz li-mâ evde'ahü'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* adıyla bir eser telif etmiş, bu eserinde Zemahşerî'ye sert eleştiriler yöneltmiştir.³⁰ Dolayısıyla bu dönemde tefsirlerde Ehl-i sünnet akaidine muhalif olan görüşlerin tenkidine yönelik bir akımın varlığı kendini göstermektedir. Dikkati çeken diğer bir husus ise adı geçen her iki müellifin de Şârimî gibi Mâlikî ve Eş'arî olmalarıdır. Taceddîn es-Sübki'nin de dikkat çektiği gibi, Mağripli âlimler, Eş'arîliğe

³⁰ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV, 2019), 85-89.

muhalefet edenlere karşı sert bir tutum içinde olup onlara çeşitli reddiyeler kaleme almışlardır.³¹ Hatta Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'sına* da bir reddiye yazmak isteyen İbnü'l-Müneyyir'e annesinin "Dirilerle vuruşmayı bitirdin de ölülerle vuruşmaya mı başladın?" diye serzenişte bulunduğu, onun da bundan vazgeçtiği söylenir:³²

İlk bakışta Şârimşâhî'nin Zemahşerî üzerine yazılmaya başlanan bu tür tenkitlerden etkilenip Râzî'ye yönelik bir eleştiri kaleme almış olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Ancak dikkatlice incelendiğinde Şârimşâhî'nin bu reddiyesinin adı geçen her iki esere göre önceliğe sahip olduğu görülür. Şöyle ki, kayıtlarda da verdiğimiz üzere Şârimşâhî 589 yılında doğmuş, 633 yılında İskendireye'den ayrılıp Bağdat'a gitmiştir. İbnü'l-Müneyyir ise 620 yılında doğmuştur. Dolayısıyla Şârimşâhî İbnü'l-Müneyyir'den otuz bir yaş daha büyüktür. Şârimşâhî, İskenderiye'den ayrıldığında kırk dört yaşında İbnü'l-Müneyyir de on üç yaşındadır. Kayıtlarda rastlanmıyorsa da Şârimşâhî'nin İbnü'l-Müneyyir'in hocalarından biri olma ihtimali de vardır. Eğer kitap hakkında bilgi veren Şerefüddin en-Nasîbî'nin (ö. 707/1307) Kavslı olduğu ve muhtemelen Şârimşâhî'nin İskenderiye'den öğrencisi olduğu hesaba katılırsa, Şârimşâhî'nin adı geçen eserini İskenderiye'de yazmış olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Şârimşâhî bu eserini İbnü'l-Müneyyir'den önce kaleme almış ve hatta İbnü'l-Müneyyir'de Zemahşerî'ye yönelik tenkit kaleme alma fikrini uyandırmış olabilir. Sekûnî'nin vefatı ise daha geçtir ve büyük ihtimalle reddiyesini bu eserlerden sonra kaleme almıştır.³³

O zaman burada şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Her ne kadar eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı hakkında elimizde şu ana kadar kesin bir veri yoksa da Şârimşâhî'nin adı geçen eseri, devasa bir literatür oluşturacak olan *el-Keşşâf* eleştirilerinden önce kaleme alınmış bir eser olma ve muhtemelen bu literatüre ilham verme gibi bir görev üstlenmiştir. Hatta şunu söylemek de mümkündür: Bir ihtiyat kaydı bırakmakla birlikte Şârimşâhî öncesi doğrudan bir tefsir kitabı merkeze alınarak bir reddiye yazıldığına tesadüf edilmemektedir. Dolayısıyla Şârimşâhî'nin bu eseri tefsirde reddiye literatürünün de ilk örneğini oluşturmaktadır.

³¹ Tâceddîn Abdülkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Hecr et-Tıbbâa ve'n Neşr ve't Tevzî', 1992), 8/122.

³² Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l Asriyye, ts.), 1/384.

³³ Sekûnî her ne kadar bu eseri babası Muhammed b. Ahmed es-Sekûnî'nin (ö. 652/1254) yazmaya başladığını söylemişse de onun ne kadarını yazdığına dair bir ipucu yoktur. Ömer b. Muhammed el-Sekûnî, *et-Temyîz li-mâ evde'ahû ez-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/183, 184.

C. Şârimşâhî'nin *el-Me'âhiz*'i ve Râzî Eleştirisi

Esasen hayatının yer aldığı tabakât kitaplarında Şârimşâhî'nin bu eserinden söz edilmemiştir. Böyle bir eserin varlığına dair şimdilik elimizdeki yegâne kaynak, Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*'idir. Tûfî, tefsir usulüne dair yazdığı bu kitabında, "Kur'ân'ın kapsadığı ve müfessirin üzerinde düşünmesi ve özen göstermesi gereken ilimlerin beyanı" başlığı altında, ilimden ve ilimlerin taksiminden, Kur'ân'la ilgili ilimlerden söz etmiş, nihayetinde tefsir kitaplarını sözünü ettiği ilimler bakımından değerlendirmiştir.³⁴ Buna göre kadim müfessirlerden Abd b. Ubeyd ve Abdürrezzâk gibi esbâb-ı nüzûl ve tefsirle ilgili hadisleri nakletmekle; Zeccâc, Ferrâ ve Zemahşerî gibi biraz meâni biraz da sarf ve i'râb gibi lügavî hükümlerle; İbnü'l-Cevzî ve Rüşgatî gibi Kur'ân ilimleriyle kendilerini sınırlandıran müfessirler vardır. Tûfî, gördüğü tefsirler arasında tefsir ilminin ağırlıkta olduğu en kapsamlı tefsirlerin, Kurtubî'nin kitabı ile Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'i olduğunu söylemiştir. Ne var ki hemen peşinden "Yemin ederek söylüyorum, onda da pek çok sürçme ve kusur vardır" diyerek Râzî'nin tefsirine yönelik tenkidini dile getirmiştir.

Tûfî, bu düşünesine şahit olarak da şu sözleri nakletmiştir: "Bana Şeyh Şerefüddin en-Nasîbî el-Mâlikî'nin anlattığına göre hocası el-İmâm el-Fazıl Sirâcüddin el-Mağribî es-Şârimşâhî el-Mâlikî, *el-Me'âhiz 'alâ Mefâtihu'l-gayb* kitabını telif etmiş ve oradaki "değersiz" ve "sahte görüşleri", yaklaşık iki ciltte açıklamıştır. Ona çok sert tenkitler yöneltmiştir. Özellikle de mezhep ve dinle ilgili muhaliflerin şüphelerine son derece güçlü bir biçimde yer verirken, Ehl-i Hakk'ın cevaplarını son derece zayıf bir biçimde ortaya koyması yönüyle onu eleştirmiştir."³⁵

Eserin ismine bazı tasarruflarla, İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mizân*'ında rastlanmaktadır. Ancak İbn Hacer'in kaynağı da yine Tûfî ve *el-İksîr*'dir. İbn Hacer, Râzî'nin biyografik bilgileri arasında, Râzî'ye yönelik tenkitlere de yer vermiştir. Mesela onun kuvvetli şüpheleri zikredip onları çözüme kavuştururken yetersiz kalmakla eleştirildiğini, hatta Mağriplilerden birinin, "Şüphelere peşinen yer verir; fakat onları çözüme kavuşturmayı erteler" dediğini nakletmiştir. İbn Hacer, bu bağlamda, "Necmeddin et-Tûfî'nin *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*'inde şöyle gördüm..." diyerek bazı tasarruflarla Tûfî'nin

³⁴ Necmeddin et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkâdir Hüseyin (Beyrut: Dâru'l Evzâi, 1989), 47-54.

³⁵ Tûfî, *el-İksîr*, 55.

cümlelerini alıntılamıştır. Şârimisâhî'nin³⁶ eserinin ismini de sadece *el-Me'âhiz* diye kaydetmiştir.³⁷

M. Hüseyin ez-Zehebî ve M. Hâdî Ma'rifet gibi çağdaş dönem tefsir tarihi yazarlarının da Fahreddîn er-Râzî ve tefsirine ayırdıkları bölümde esere işaret ettikleri görülmektedir. Tahmin edilebileceği gibi her iki yazarın kaynağı da İbn Hacer vasıtasıyla Tûfî'nin *el-İksîr*'idir.³⁸ Aynı şekilde Râzî'nin tefsiri üzerine hazırlanan bazı çalışmalarda da eserin ismine rastlanmaktadır.³⁹ İbnü'l-Fuvatî'nin *Mecma'u'l-âdâb* adlı eserini tahkik eden Muhammed el-Kâzım, İzzeddîn en-Neylî'nin hocaları bahsinde geçen Şârimisâhî'nin biyografisini vermiş, orada İbn Hacer'in ilgili nakline yer verdikten sonra, onun eserleri arasında, aynı eser olduğu anlaşılan *Evhâmü'r-Râzî fi't-tefsîr* adıyla kaydetmiş fakat herhangi bir kaynak zikretmemiştir.⁴⁰

Tûfî'nin verdiği gerek eserin isminden gerekse naklin genel çerçevesinden de anlaşıldığı gibi, Şârimisâhî'nin eserinin muhtevasını, Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde görülen "el-behrec" (değersiz) ve "ez-zeyyif" (sahte) görüşlerin eleştirisi oluşturmaktadır. Bunlar, öncelikle tefsirin kavram ve kapsam alanını aşip daha çok kelam ve felsefe, edebiyat ve usûl, cedel ve hilaf kitaplarında yer alması gereken meseleleri, Râzî'nin tefsirine taşımış olduğu konular olmalıdır. Tûfî'nin Şârimisâhî'den iktibasta bulunmasının esas nedeninin de bu olduğu anlaşılmaktadır.

Bunlar, Râzî muhalifi diğer müelliflerin de eleştirilerinin yoğunlaştığı noktalardır. Mesela her fırsatta kendisini tenkit etmekten geri durmayan Eş'ariyye muhalifi İbn Teymiyye (ö. 728/1328), o meşhur sözünü tefsirin bu yönünü ifade etmek için kullanmıştır: "Onda tefsirden başka her şey vardır."⁴¹ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da tefsirlerde farklı ilim dallarına dair yersiz tartışmalar yürüttüklerini ifade edip buna Râzî'yi örnek vererek: "O, tefsirinde çok uzun bilgileri bir araya toplamıştır. Tefsir ilminde bunlara

³⁶ eş-Şârimisâhî ismi *el-İksîr* neşrinde noktasız "se" ile es-Serimsâhî, *Lisânü'l-Mizân*'ın Ebû Gudde tahkikinde, yaygın olan diğer bir yazım şekliyle elif olmaksızın eş-Şerimsâhî diye yazılmıştır.

³⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l Matbûâtî'l İslâmiyyeti, 2002), 6/318.

³⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/210; Muhammed Hâdî Marifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihi'l-kaşib* (Meşhed: Menşûrâtü'l-Câmiati'r-Radaviyye, 1418), 2/414.

³⁹ Muhsin Abdülhamid, *er-Râzî Müfessiren* (Bağdat: Dârü'l-Hürriyye, 1974), 194.

⁴⁰ İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb*, (neşredeninin notu) 1/140.

⁴¹ Ebu's-Safâ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaûd (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 4/179.

ihtiyaç yoktur” demiştir. Sonra da isim vermeden “Aşırı giden âlimlerden birinden nakledildiğine göre” diyerek İbn Teymiyye’nin mezkûr sözüne yer vermiştir.⁴² Süyûtî’nin selef sonrası tefsirin gelişimiyle ilgili çizdiği olumsuz tabloda ve her fen ve ilim sahibinin kendi ilminin teferruatıyla tefsiri boğduğu düşüncesi içinde Râzî’yi de eleştirmesi şaşırtıcı değildir. Ona göre de Râzî gibi aklî ilimlerde ileri gidenler, tefsirlerini hikmet ehli ve felsefecilerin görüşleriyle doldurmuş, konudan konuya atlayarak ileri sürülen görüşlerin âyete uygun düşmemesi nedeniyle okuyucuyu şaşkınlık içinde bırakmıştır. Süyûtî, Ebû Hayyân’ın yukarıda yer verdiğimiz görüşünü de alıntılamaştır.⁴³

İkinci olarak, Şârimisâhî’nin diğer bir tenkit noktasını Râzî’nin daha çok eleştiriye uğrayan yönü olan muhaliflerin görüşlerini, kendilerinin bile dile getiremeyecekleri kadar sistemli ve bütüncül bir şekilde dile getirip kendi görüş ve düşüncelerini yeteri kadar sistematik ortaya koyamaması olmuş olmalıdır. Nitekim İbn Hacer de Tûfî’nin alıntısını bu minvalde zikretmiştir. Tûfî, Şârimisâhî’nin görüşlerine yer verdikten sonra kendisi de Râzî’ye yönelik eleştirilerini bu nokta üzerinde sürdürmüş ve şöyle demiştir: “Vallahi aynı durum onun *el-Erbaîn*, *el-Muhassal*, *en-Nihâye*, *el-Me’âlim*, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* vb. gibi kelimâ-felsefî eserleri için de geçerlidir. Hatta bazı kimseler onun hakkında, ‘O bu yöntemle inandığı ve fakat açıkça söylemeye cesaret edemediği (muhaliflere ait görüşü) desteklemektedir’ ithamında bulunmuştur.”⁴⁴ Tûfî, mümkün olmakla birlikte, bu yaklaşımın onun genel tutumuna aykırı olduğunu, çünkü onun benimsediği bir görüşü söylemekten ve tercihini desteklemekten korkmadığını, bundan dolayı farklı kitaplarında görüşlerinin çeliştiğini ifade etmiştir. Ona göre bunun sebebi, ölümü esnasında yazdırdığı vasiyetinde de dile getirdiği gibi, onun hakka ulaşmaya yönelik güçlü arzudur. Bu amaçla bütün gücünü hasımlarının şüphelerini ortaya koymaya harcamış, sıra kendi delillerine gelince tam anlamıyla cevap verecek kuvveti kalmamıştır. Çünkü ruhî kuvvetler, bedeni kuvvetlere bağlıdır. Nitekim *Nihâyetü'l-ukûl*’ün mukaddimesinde kendisinin hasmın görüşünü çok iyi takrir ettiğini, eğer hasmı kendi delillerini takrir etseydi,

⁴² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/547.

⁴³ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Mısır: el-Hey'etü'l Mısriyye, 1974), 4/243; Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi'nin erken Osmanlı düşüncesinin kurucu isimlerinden Fahreddin er-Râzî'ye yönelik bu ifadeleri tahkik etmeden almış olmaları oldukça şaşırtıcıdır. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968), 2/76; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1941), 1/427.

⁴⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/319-320.

bunun üzerine bir şey koyamayacağını ifade eder. Hatta *el-Erbaîn* adlı eserinde de muhatabın delillerini bütün yönleriyle takrir etmiş, sonra cevaba geçmiş fakat bunu tam manasıyla yapamamıştır; iki kötü noktada safsata yapmış ve bunları birçok yerde tekrar etmiştir.⁴⁵ İbn Kesîr (ö. 774/1373) de Şârimisâhî'nin dile getirdiği bu eleştirileri isim vermeksizin şöyle nakletmektedir: "Eskilerin onu sert bir şekilde eleştirdikleri noktalardan biri de (eş-şenâât aleyh), hasımlarının şüphelerini uzun uzun nakledip bu şüphelere cevapları ise en küçük işaretle cevaplamış olmasıdır."⁴⁶

Her iki noktaya ilave olarak Şârimisâhî'nin bir üçüncü noktadan Râzî'yi tenkit etmiş olması muhtemeldir ki, o da yukarıda yer verilen tenkitlerin satır aralarından da anlaşılan, Râzî'nin görüş serdederken şüphe uyandırması, içtihadı açık alanlarda zayıf görüş ve iddialar dile getirmiş olmasıdır. Nitekim Şârimisâhî'nin bahse konu eserinin isminin *Evhâmü'r-Râzî fi't-tefsîr: Râzî'nin Tefsirdeki Şüpheleri* adını taşıdığı bilgisi bu bakımdan manidardır. Zehebî'nin Râzî'yi tenkidi de bu yöndedir: "Zekâ ve aklî ilimlerde öncüdür. Fakat naklî ilimlerde behresi yoktur. Dinin temel dayanakları olan meselelerde şaşkınlık verecek şüpheler uyandırmıştır."⁴⁷ Böylelikle Şârimisâhî'nin kitabının daha çok bu noktalardan hareketle yazılmış olabileceğini düşünmek mümkündür.

D. Şârimisâhî'nin Dikkat Çektiği Eleştiri Noktalarına Örnekler

Şârimisâhî'nin dile getirdiği tarzda, Râzî'nin temel bazı konularda şüpheler uyandırmasına veya muhaliflerinin itirazlarına yer verip zayıf deliller ileri sürmesine çeşitli örnekler zikredilebilir. Bu örneklerin başında el-Bakara sûresi 2. ayette geçen "hüden" ifadesinin tefsirinde muhaliflerinin şu iddiasına yönelik cevabı gelmektedir: "Kur'ân'ın tamamı nasıl hidayet olarak nitelendirilebilir? Hâlbuki onda mücmeller ve pek çok müteşabihler vardır; şayet aklın delaleti olmazsa, muhkemler müteşabihlerden ayırt edilemez. Şu halde aslında hidayet, Kur'ân değil aklî delalet olur. Nitekim Ali b. Ebî Tâlib'in (r.a), kendisini Hâricîler'e elçi gönderdiğinde İbn Abbas'a şöyle dediği nakledilmiştir: 'Onlara karşı Kur'ân'la delil getirme. Çünkü Kur'ân çift yönlü bir hasımdır (İki ucu keskin kılıç gibidir).' Şayet hidayet olsaydı, Kur'ân hakkında bunu söylemezdi. Zira biz bütün İslâmî fırkaların onunla delil getirdiğini, Kur'ân'ın hem sarahaten cebrî, hem de sarahaten kaderî ayetlerle dolu olduğunu görürüz. Bunların arası ancak çok zorlama te'villerle

⁴⁵ Tûfî, *el-İksîr*, 55; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/318.

⁴⁶ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1418), 17/12.

⁴⁷ Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963), 3/340; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/318.

uzlaştırılabilir. O zaman Kur'ân nasıl hidayet oluyor?"⁴⁸

Râzî'nin bu iddiaya verdiği cevabın oldukça kısa olduğu ve iddiayı etraflı bir şekilde ortaya koymasına denk bir teferruatta olmadığı görülür: "Ya aklın ya da naklin delaletiyle sözü edilen mücmel ve müteşabihlerden asıl maksadın ne olduğu belirlenebildiği sürece Kur'ân'ın hepsi hidayet olur."⁴⁹ Bu cevap çok kısa olsa da esasen meramı anlatmak için yeterli görünmektedir. Yani Kur'ân'da mücmel ve müteşabih ayetlerin olması onun hidayet olmasını gölgelemez. Zira bunlar ya aklî istidlaller ya da Kur'ân'ın bir başka ayeti veya Allah Resûlü'nün hadisleriyle açıklanıp bunlardan muradın ne olduğu ortaya konur, böylelikle de Kur'ân'ın hidayet özelliği tezahür etmiş olur. Sorunun devamında gelen cebr ve kader (irade hürriyeti) ihtiva eden ayetler de yine bu minvalde çözülür.

Anlaşılan o ki Râzî verdiği cevabın sadra şifa olacağını düşünmüş, sözü uzatmak istememiştir. Nitekim Râzî'nin görüşlerini tefsirinde yakından takip eden Beyzâvî, onun bu cümlesini daha muhtasar bir şekilde şöyle ifade etmiştir: "Maksadın ne olduğuna yardımcı olacak bir beyan olduğu sürece, içinde mücmel ve müteşabih ayetlerin olması onun hidayet olmasına zarar vermez".⁵⁰ Beyzâvî şârihi Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659), musannifin zikrettiği bu cümlenin el-İmâm'ın (Râzî) sorduğu bir soru ve verdiği cevap olduğunu belirtmiş, Râzî'nin müteşabihleri Allah'tan başka râsih âlimlerin de bildiğini düşünen Şâfi mezhebinden olduğunu, diğerleri açısından ise şöyle denebileceğini ifade etmiştir: "Onun hidayet olması, ondan her bir cüzün hidayet olmasını gerektirmez." Hafâcî'ye göre Kur'ân'da müteşabihlerin zikredilmesinin sebebi akılların idrak edememesi nedeniyle akıl sahiplerinin sınanmasıdır. Musannif, açıklandıktan sonra kendisinden maksadın ne olduğuna yardım edecek bir açıklama olduğu sürece Kur'ân'da hidayet ve yol göstericilik olduğunu düşünür. Buradaki yardımcı, diğer müfessirlerin de açıkladıkları gibi, akıl ve nakildir (sem').⁵¹ Beyzâvî şârihlerinin açıklamaları da dikkate alındığında, Râzî'nin böyle bir itirazı geçersiz kılacak derecede bir cevap verdiği kanaatimizde daha iyi anlaşılacaktır.

Râzî'nin tefsirinde İslâmî fırkalara özellikle de Mu'tezile ve Şîa'ya sürekli reddiyeler yönelttiği, önce muhaliflerinin görüşlerine bütün ayrıntılarıyla yer verip sonra kendi görüşünü serdettiği, ancak muhatabın

⁴⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1999), 2/268.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/268.

⁵⁰ Nâsırüddin el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. M. Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 1/36.

⁵¹ Şehâbeddin el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî (Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî)* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/196.

delilleri karşısında kendi savunmasının yetersiz kaldığı eleştirilerine muhatap olduğu ifade edilmişti. Burada Râzî'nin Âl-i İmrân sûresinde yer alan “Allah âlemlere zulüm etmek istemez” (Âl-i İmrân 3/108) ifadesinin tefsirinde, Mu'tezile'nin hüsün-kubuh meselesindeki yaklaşımını ele alması örnek olarak zikredilebilir. Râzî âyetle ilgili kaydettiği ikinci meselede [Ebû Ali] el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) şöyle dediğini nakleder: “Bu âyet işaret etmektedir ki, Allah Teâlâ gerek kendi gerekse kullarının fiillerinden kabih bir şey istememekte, bunlardan hiçbirini de yapmamaktadır. Buna göre, zulmün ya Allah'tan ya da kuldân kaynaklandığı düşünülür. Kulun zulmü de günahlara yeltenmesi sebebiyle ya kendine ya da başkasına zulüm şeklinde olur. Buna göre zulüm bu üç şekilde olmuş olur. ‘Allah âlemlere zulmetmek istemez’ sözü siyak-ı nefiyde nekre olarak gelip (umum ifade ettiğine) göre, Allah'ın ister kendisinden ister bir başkasından kaynaklansın zulüm olabilecek hiçbir şeyi istememesi vacip olur. O zaman bu âyet, Allah Teâlâ'nın bu üç zulümden hiçbirini istemediğine işaret etmiş olur.”⁵² Râzî'nin uzun uzadıya naklettiğine göre, Cübbâî Allah Teâlâ'nın kulların zulüm içerikli fiillerini yaratmadığını, bu fiillerin sorumlusunun kullar olduğunu ifade etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, bizim “buna göre” diye çevirdiğimiz “beyânühû” ifadesinin devamı Râzî'nin kendi cümleleridir ve o bu cümleleriyle Cübbâî'nin konuyla ilgili görüşlerinin bütün ayrıntılarını ve delillerini ortaya koymaktadır. Sonra da “Bu, Mu'tezile'nin bahse konu ayetle ilgili görüşlerinin özetidir; belki bu görüş şu vecihle de dile getirebilirler” deyip Mu'tezile'nin görüşünü farklı bir biçimde gerekçelendirmektedir.⁵³

Râzî'nin bu uzun mülâhazalara verdiği cevap oldukça veciz olmuştur: “Bu görüşler iki şekilde cevaplandırılabilir: (1) Uyku ve yemenin ona isnadı doğru olmadığı halde Allah Teâlâ, ‘Onu ne bir uyuklama ne de bir uyku tutar’ (el-Bakara 2/255) ve ‘O doyurur ve doyurulmaz’ (el-En'âm 6/14) sözleriyle kendini sena etmiştir. Buradaki durum da böyledir. (2) Allah Teâlâ zulmü hak etmeyen kimseye azap ederse, haddi zatında bu bir zulüm olmasa bile zulüm suretindedir. ‘Kötülüğün karşılığı benzeri bir kötülüktür’ (eş-Şûrâ 42/40) sözünde olduğu gibi, iki benzer şeyden birinin anlamı diğerine verilebilir. Bunun Kur'ân'daki örnekleri çoktur. Bu münazarada söylenebilecekler bundan ibarettir.”⁵⁴

Râzî, bu veciz cevabıyla esasen meseleye noktayı koymuş görünmekte ve bu cevabın yeterli olacağını düşünmüş olmaktadır. Ancak o niye

⁵² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/321, 322.

⁵³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/322.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/321, 322.

muhaliflerin görüşlerini böyle uzun uzun anlatma gereği duymuştur? Abdülhamîd'in bu soruya verdiği cevaba göre o, muhaliflerin görüşünü bütün yönleriyle vererek taassup görüntüsü vermek istememiş, böylelikle emaneti yerine getirmek istemiş, insaf ölçülerinden en ufak bir taviz vermemiş, sonra da kendi dönemindeki âlimlerce maruf olduğu şekliyle öz bir cevap vermiş olabilir. Abdülhamîd şunları da ilave etmektedir: "Râzî'nin tefsirinin tamamında Mu'tezile ile yaptığı münakaşaları okumayanlar, Râzî'nin onlarla münakaşada yetersiz kalıp kalmadığı noktasında hüküm veremezler. Bazı âlimleri buna sevk eden şey, onun tefsirinin tamamında belirli bir konuda yazdıklarını tetkik etmemeleridir. Bazı ayetlerin tefsirinde bu münakaşalardan bir parçayı okuyanlar, bu münakaşaların zayıf ve eksik olduğunu düşünürler."⁵⁵ Ona göre, Râzî'nin bu reddiyeleri her zaman eksik değildir. O çoğu zaman hasmının görüşlerini muhkem bir şekilde tartışır. Zaman zaman bunları ihmal ya daha önce bunları reddetmiş olmasından ya da söz konusu meselenin tartışmayı uzatmayı gerektirmeyecek kadar açık olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁶

Muhsin Abdülhamîd'in, Râzî'nin bu tür tavırları karşısında haklı olarak bir mahmil-i sahih bulma çabasına girdiği üzere, Râzî hakkında hüsn-i niyeti muhafaza edip onu ta'n etme yoluna gitmemek daha isabetli olmalıdır. Zira İbn Âşûr'un da dile getirdiği ve yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere, Beyzâvî gibi kendisinden sonra gelen müfessirler, onun bu, kaynağından fıskıran ırmaklar gibi düşüncelerinden istifade edip bunları özetlemişler, kusurlu buldukları bazı ibarelerini tahkik ve tetkik ederek daha düzgün bir üslupla ifade etmişlerdir.⁵⁷ Öte yandan Râzî'nin muhaliflerin görüşlerini bu şekilde bütün teferruatıyla nakletmiş olmasının, zamanla kaybolan bu eserler ve müelliflerin görüşleri hakkında zengin bir kaynak olarak ilim erbabının önünde durması bile onun hanesine bir değer olarak yazılabilecek niteliktedir.

E. Şârimisâhî'nin Kitabının Şöhret Bulmama Nedenleri

Burada "Tefsir tarihindeki ilk reddiyelerden biri olduğuna ve Râzî'ye yönelik benzer eleştiriler sonraki dönemlerde de devam ettiğine göre Şârimisâhî'nin bu eseri sonraki dönemlerde niye yaygınlaşmamış, günümüze kadar niye intikal etmemiştir?" gibi bir soru akla gelebilir.

⁵⁵ Muhsin Abdülhamîd, *er-Râzî Müfessiren*, 196.

⁵⁶ Muhsin Abdülhamîd, *er-Râzî Müfessiren*, 196-197.

⁵⁷ Muhammed Fadıl İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluh* (Kahire: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1970), 94; Râzî'nin dağınık bir şekilde ifade ettiği orijinal tespitlerini Beyzâvî'nin birkaç cümlede nasıl bir araya getirdiğini gösteren bir örnek için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/279; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/40.

Bunun öncelikli sebebi, Fahreddin er-Râzî'nin yüksek seviyeli bir Sünnî kelim ve usul-i fıkıh âlimi olması ve mezhep içindeki bu tür keskin eleştirilerin çok hoş karşılanmamış olması olmalıdır. Zira İslam ilim ve düşüncesi, Râzî ile birlikte gelişen ve muhakkikler dönemi diye isimlendirilen müteahhir dönemin kurucu isimlerinden biridir. Bu bakımdan Ömer Nasuhi Bilmen'in de ifade ettiği üzere "قال الامام" denildiği zaman bu ifadeyle mutlaka Râzî kastedilmiş;⁵⁸ kelim-felsefe, usul-i fıkıh ve belagat gibi müteahhir dönemin en gözde ilimleri söz konusu edildiğinde görüş ve eserlerine mutlaka müracaat edilmiştir. Dolayısıyla kurucu bir isme yönelik muhtemel sert eleştirilerin bulunduğu bir kitap çok fazla revaç görmemiş olsa gerektir.

Râzî'ye yönelik bu tür tenkitlere karşı ulemanın gösterdiği reaksiyonlarda bu tavrı görmek mümkündür. Nitekim İbn Teymiyye'nin yukarıda yer verdiğimiz tenkidine Şâfiî-Eş'arî Takıyyüddin es-Sübkî, "Öyle değil, onda tefsirin yanı sıra her şey vardır" diyerek karşılık vermiştir.⁵⁹ Aynı tavrı Zehebî'nin yukarıda naklettiğimiz *el-Mîzân*'daki görüşlerine Tâceddin es-Sübkî'nin tepkisinde de görmek mümkündür: "Bilmelisiniz ki, üstadımız Zehebî zayıf râvilere dair telif ettiği *el-Mîzân*'da İmâm'a da yer vermiştir. Hâlbuki onun burada zikredilmesinin hiçbir manası olmadığı gibi, bu pek çok yönden de caiz değildir. En önemlisi o, sika olup ümmetin allâmelerinden bir allâmedir (habrun min ahbârî'l-ümme). En önemsizi de onun rivayeti yoktur ki râvî kitaplarında zikredilmiş olsun. Bu, insanın tüylerini ürperten fuzulîlik, taassup ve zorlamadan başka bir şey değildir."⁶⁰

Sübkî'nin söz konusu tavrı, daha sert bir üslupla, Zemahşerî'nin yanı sıra Râzî'ye de sert tenkitlerde bulunan Sekûnî'ye de sergilediğini görmek mümkündür. Sübkî'nin kaydına göre Sekûnî, Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* üzerine yazdığı mezkûr *et-Temyîz* adlı kitapta, Kutbeddin el-Mısrî lakaplı İbrahim b. Ali ve hocası Fahreddin er-Râzî'yi, İmâm Eş'arî, Ebû't-Tayyib el-Bâkılânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, İbn Fûrek, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi âlimlerin görüşlerine muhalefet ettikleri gerekçesiyle tenkit etmiştir.

⁵⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/493.

⁵⁹ Safedî, *el-Vâfi*, 4/179.

⁶⁰ Sübkî, *Tabakatü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 8/88; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 6/318; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/494; Taşköprizâde Sübkî'nin referans verdiğimiz eserinde bulunmayan bir kısım ilave itirazlarına da yer vermektedir. Sübkî'ye göre Zehebî'nin taassubuna işaret eden yeterli bir delil de onun Râzî'nin ismine fâ harfinde yer vermiş olmasıdır ki, Fahr-i Râzî, İbnü'l-Hatîb ve el-İmâm diye meşhur olmuştur, adı da Muhammed'dir. bkz. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/106.

Râzî'nin kirletilemeyecek bir deniz, erişilemeyecek bir zekâ olduğunu söyleyen Sübkî, Mağrip âlimlerinin âdeti olduğu üzere bu tür âlimlerin görüşleri üzerinde şüpheler uyandırdığını, onları Eş'arî'ye muhalefet eden hiç kimseye tahammülleri olmadığını ve kendilerinin de itiraz etmediğini dile getirmiştir. Nihayetinde de şunları söylemiştir: "Kaldı ki İmâm, Eş'arî'nin büyüklüğünü inkâr etmemiştir; nasıl inkâr edebilir ki, onun yolu üzere yürümekte, onun görüşlerini benimsemektedir. Hâlihazırda sonraki imamlar, öncekilere muhalefet edebilmektedirler; bunu da onları karalamak için değil, onları zenginleştirmek için yapmaktadırlar."⁶¹

Burada dikkati çeken husus, Râzî'ye yönelik eleştirilerin genellikle Ehl-i hadis kesiminden ve Sübkî'nin dikkat çektiği gibi Mâlikîlerden gelmiş olmasıdır. Aynı kesimin 8. yüzyıl İslam coğrafyasının hemen her bölgesinde etkinliğini hızla artıran Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına yönelik de sert eleştiriler yönelttiklerini görmek mümkündür.⁶² Dolayısıyla gerek Şârimisâhî'nin bahse konusu eserinin gerekse Râzî'ye yönelik eleştirilerin çok ciddiye alınmadığı söylenebilir.

Akla gelebilecek diğer bir soru da Râzî'ye yönelik bu reddiye çok fazla etkili olmazken, İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî eleştirisinin niçin bu kadar revaç bulduğudur. Bu soruyu da şöyle cevaplandırmak mümkündür. Zemahşerî, Mu'tezilî'dir ve İbnü'l-Müneyyir Ehl-i Sünnet'e ciddi eleştiriler yöneltten Zemahşerî'ye bunların cevabını vermek istemiştir. Gerçi eser hakkında, isminden de anlaşıldığı gibi İbnü'l-Müneyyir'in insaf ve hakkaniyet ölçülerini mümkün mertebe korumaya özen gösterdiği, ancak Zemahşerî'nin eleştiride çok aşırı gittiği yerlerde onun da üslubunu sertleştirdiği kanaati hâkimdir.⁶³ Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'in bu eseri, Ehl-i Sünnet'in itikadî, fikhî ve belagî konulardaki görüşlerini tahkim edip Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerde önemli bir işlev görmüş, özellikle kendisinden sonraki yazılacak *el-Keşşâf* şerhleri için sağlam bir zemin oluşturmuştur. Bununla birlikte İbnü'l-Müneyyir'e yönelik tenkitler de yok değildir. Ebû Hayyân ve Takıyyüddin es-Sübkî gibi âlimlerin de hocası olan Alemüddin el-İrâkî (ö. 704/1304), İbnü'l-Müneyyir'e yönelik bir reddiye kaleme almış, bizzat kendisi kitabını "Reddiye'nin Reddiyesi" olarak nitelendirmiştir. Ne var ki, Zemahşerî'ye destek çıkmak amacıyla yazdığı bu eser sebebiyle el-İrâkî de

⁶¹ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi' iyyeti'l-kübrâ*, 8/121, 122; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1482.

⁶² Bkz. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 43-47.

⁶³ Mehmet Emin Maşalı, "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 61-89; Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğine Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 123-130.

eleştiri oklarının hedefi olmaktan kurtulamamıştır.⁶⁴ Öte yandan belagat ilimlerine yönelik ilginin artmasına ve Kur'ân i'câzının daha çok onun fesahat ve belagatinde aranmasına bağlı olarak Zemahşerî'ye yönelik ciddi teveccüh, *el-Keşşâf* üzerine yazılan bu ilk eserin mütemadiyen gündemde kalmasına imkân sağlamıştır.

Dikkat çekici olan çağdaş dönemde de Râzî'ye yönelik eleştirilerin selefi eğilimli müelliflerden gelmiş olmasıdır. Mesela Reşîd Rızâ mukaddimesinde, çeşitli ilmî disiplinlere ait verilerin tefsirlere yansıtılması sonucu, tefsirlerin okuyucuyu Kur'ân'ın yüce maksatlarından ve üstün hidayetinden alıkoyduğunu söylemekte, bu tefsirlere Râzî'nin tefsirini de örnek vermektedir. Reşîd Rızâ'nın Râzî'ye yönelik benzer eleştirilerine zaman zaman rastlanmaktadır.⁶⁵ Muhammed Abduh'un "Bunlar, Râzî'nin tartışmalarına ve şüphelerine benzer tartışma ve şüphelerdir"⁶⁶ sözü, Râzî hakkında onun da benzer kanaatlere sahip olduğunu göstermektedir.

M. Hüseyin ez-Zehebî de benzer eleştirileri tekrar etmekte, Râzî'nin Kur'ân lafzından istinbat yapacak ve istitratta bulunacak bir bağlantı bulduğu anda, istinbata ve istitrata kendini fazla kaptırdığını söyleyerek şu kesin hükmü vermektedir: "Kitap önünüzde, bütün yönlerini araştırın, benim tefsir hakkında söylediğimden ve verdiğim hükümden başkasını göremeyeceksiniz."⁶⁷

Bununla birlikte günümüzde Râzî'ye yönelik menfi tutumun genellikle kabul edilmediği görülmekte hatta tefsirinin tefsir tarihinde bir dönüm noktası olduğu vurgulanmaktadır. Ömer Nasuhi Bilmen, hakkındaki tenkitlere -ki "tenkidimsi lakırtılar" diye nitelendirerek bunların ciddiye alınacak tarafının olmadığını ifade etmek istemiş gibidir- işaret ettikten sonra, "Hâlbuki böyle bir iddia doğru değildir. Tefsir-i Râzî'deki felsefeye vesâir fûnuna müteallik malumat çıkarılacak olsa yine bu kitap, yalnız tefsire ait kalacak mesâil ve mebâhisi itibariyle sair bir kısım tefsir kitaplarının birkaçına muadil olarak müstesna mevkiini yine muhafaza eder."⁶⁸ Bilmen, Râzî'yi böyle bir yöntemle tefsir kaleme almaya sevk eden dönemsel şartları ve bu minvalde bir tefsire duyulan ihtiyacı özellikle vurgulamakta ve güçlü

⁶⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1930), 3/201; Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 81-83.

⁶⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1990), 1/8, 1/84.

⁶⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/103.

⁶⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/210.

⁶⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/493.

argümanlarla ciddi bir Râzî savunması yapmaktadır.⁶⁹

Fâzıl İbn Âşûr, Râzî'nin tefsiri konusunda bazı kimselerin hâlâ şüphe içinde bulduklarını, eskiden beri dillere pelesenk olan "Râzî'nin tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" sözünün bu şüphelere sebep olduğunu dile getirip bu tenkitlere şöyle cevap vermiştir: "Bu, düşünülmeden ve tahkik edilmeden sarf edilmiş bir sözdür. Bizzat Fahreddin er-Râzî'nin işaret ettiği yüzeysel bir mukayeseye dayanmaktadır ki, ondan önce tefsirde uygulanan alışılmış yöntem, cümlelerin tahlili ve bunlardan çeşitli yönlerden çıkarımda bulunma esasına dayalıydı. Bu kesinlikle, tefsir talibinin hiçbir şekilde kayıtsız kalmayacağı değerli bir yöntemdir. Fakat tefsir bundan ibaret değildir. Bunların tefsirin sonuçlarına değil, öncüllerine girdiğini söyleyebiliriz."⁷⁰

Zemahşerî'nin tefsiri ile Râzî tefsiri arasında mukayesede bulunan İbn Âşûr, *el-Keşşâf*'ın büyük bir önemi haiz olduğunu kabul ettiğini, ancak bu konuda taassuba kapılıp da Râzî'nin tefsirinin değerini göz ardı etmemek gerektiğini söyleyip Bilmen gibi o da tefsirin felsefi-ilmî bir çizgide yazılışının haklı gerekçeleri üzerinde durur.⁷¹ Hatta İbn Âşûr, tefsirde bir çığır olarak nitelendirdiği tefsiriyle Râzî'nin tefsir ilmini muhaddis ve dilcilerin kontrolünden çıkarıp hikmet ehlinin kontrolüne geçirdiğini, tefsir ilmini farklı bir konuma yerleştirdiğini söyler.⁷²

Şârimisâhî ve Tûffî'nin tenkitlerini ele alan Muhsin Abdulhamîd de, "Bu tefsiri tetkikim esnasında benim gördüğüm, bu görüşler bütünüyle hakikate işaret etmezler. Bunlar taassup ve safsatadan uzak değildir" diyerek itirazını dile getirir. Ona göre, Râzî pek çok yerde güçlü deliller ortaya koymadığı için eleştirilebilir. Fakat Râzî'nin diğer yerlerde güçlü cevaplar verdiği, delile delille karşı koyma kudretini gösteren orijinal ilmî tartışmalar yürüttüğü görülür. Klasik ve modern kitaplara girmiş olan kadîm âlimlerin ve İbn Teymiyye'nin görüşleri, tahkik edilmeden ve ölçüp tartılmadan nakledilmiştir. Doğru olmaktan çok uzak olan bu sözler, nesillerle bu değerli tefsirin hakikatleri, nazariyeleri ve dinin temel meselelerini savunma üslubu

⁶⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/493, 494; Gerçi Bilmen de Râzî'ye latif bir tenkit yöneltmekten kendini alamamaktadır: Selefe karşı çok hürmetkâr olan Fahr-i Râzî kendisinden pek ziyade yüksek olan İmam-ı A'zam gibi büyük imamlara içtihadî bazı meselelerden dolayı her nasılsa hürmete aykırı bir dil kullanmıştır. Bu halde kendisinin uğradığı tenkitler de bir nevi ma'nevî ceza mahiyetinde görülebilir: el-Cezâü min cinsi'l-amel. (kısmi tasarrufla).

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluh*, 77-78.

⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluh*, 78.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluh*, 89.

arasına perde çekmiştir.⁷³

Sonuç

İslam düşünce tarihinde karşıt görüşlerin ortaya çıkışı, dinî nasların ruhuna uygun bir biçimde anlaşılmasıyla alakalıdır. Özellikle siyasi hareketler sonucu, İslam düşüncesinin kadim düşünce sistemleriyle karşılaşması, bu ve benzeri etkenlere bağlı olarak farklı fraksiyonların ortaya çıkışı, sünnet ve cemaat merkezli hareket eden ulemanın karşıt fikirlere yönelik eserler telif etmesini beraberinde getirmiştir. Reddîyeler bir nevi bu savunma refleksinin ürettiği eserlerdir.

Bu tür eserler başlangıçta, Kur'ân ve Sünnet merkezinde oluşan Sünnî düşünceye aykırı görüşler ileri süren, Cehmiyye, Müşebbihe, Mu'tezile ve Şîa gibi itikadi mezheplere yönelik olsa da, zamanla Sünnî düşünce içinde de benzer eserlerin yazılmaya başladığı görülür. Ancak bu reddîyelerin ağırlık noktasını genelde kelimeler, fıkıh ve dil ilimleri oluşturur. Tefsirde ise bu tür daha geç bir dönemde yaygınlık kazanmış gibidir. İbnü'l-Müneyyir'in *el-Keşşâf*'in i'tizâlî noktalarını tenkit etmek amacıyla kaleme aldığı reddîyesi, bu türün tefsir tarihindeki en meşhur örneğidir. Bu türün nispeten ondan sonra yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Tefsir tarihindeki bu reddîyelerin ne zaman yazılmaya başladığı henüz tam netlik kazanmamış olmakla birlikte, Mâlikî fakih Şemseddin eş-Şârimî'nin Râzî tefsirine yönelik yazdığı *el-Me'âhiz 'alâ Mefâtih'l-gayb* adlı eseri, bu türün İbnü'l-Müneyyir'den de önceye tarihlendirebileceğimiz ilk örneklerinden birini oluşturur. Hakkında detaylı bilgiye sahip olmasak bile, eserin tefsir merkezli reddîye türündeki ilk örneklerden biri olması onu önemli kılar. Eldeki verilerden hareketle bu eserin, sonraki reddîye türüne de örneklik oluşturduğu sonucuna ulaşılır.

Râzî, tefsirinde özellikle muhatapların görüşlerini bütün detaylarıyla nakledip Ehl-i sünnet'in düşüncelerini savunmada yetersiz kaldığı, dinin temel meselelerinde şüpheler uyandırdığı ve bu şüpheleri cevapsız bıraktığı yönünde eleştirilir. Şârimî'nin eserinin bu minvalde yazıldığı ve fakat sonraki literatürde ciddi bir karşılık bulmadığı anlaşılmaktadır. Bunun muhtemel sebeplerinin başında, Râzî'nin muhakkikler dönemi diye ortaya çıkacak ve Memlûkler-Osmanlılar boyunca sürecek bir düşünce sisteminin kurucu âlimlerinden biri olması gelir.

Tefsir faaliyetleri daha çok Zemahşerî-Beyzâvî çizgisinde üretilen şerh-hâşiye ve reddîye çalışmaları minvalinde akarken, Râzî mutlak manada

⁷³ Muhsin Abdülhamîd, *er-Râzî Müfessiren*, 194, 197.

el-İmâm diye atıfta bulunularak üstün mevkiini korumuştur. Bu da ona yönelik eleştirileri ikinci plana itmiştir. Her ne kadar ona yönelik eleştiriler bahse konu dönemde devam etse de bu görüşler daha çok Ehl-i hadis kesiminden gelmiş, genel kabule mazhar olmamış gibidir. Günümüzde benzer eleştiriler yine aynı eğilimli müelliflerden gelirken, tefsir tarihi üzerine yazanlar, bu eleştirileri deyim yerindeyse göğüsleyip Râzî'nin haksız eleştirilerin muhatabı olduğu görüşünü sürdürmüşlerdir.

Gerek tefsirde reddiye türünün ortaya çıkışı ve tefsir tarihi içindeki yeri gerekse Râzî'nin tefsiri çok daha ileri düzeyde ve bütüncül araştırma ve incelemeleri beklemektedir. Özellikle Râzî'nin Cebriye, Mu'tezile ve Şîa gibi muhalif mezheplere yönelik reddiyeleri, bu muhalif kesimler karşısında kendi argümanlarını ortaya koyuş biçimi ve görüşlerinde çelişkiye düştüğü noktalar gibi hususların hâlâ yeterli seviyede çalışılmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ABDURRAHMAN b. SÂLİH. *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ıra*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415.

BEYZÂVÎ, Nâsirüddin el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. M. Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.

- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- BİRZÂLÎ, Kâsım b. Muhammed el-. *Târîhu Birzâlî el-Muktefâ 'alâ kitâbi'r-Ravzateyn*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 2 Cilt. Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- CA'BERÎ, Burhaneddin el-. *Rüsûhu'l-ahbâr fî mensûhi'l-ahbâr*. thk. Hasen Muhammed Makbûlî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1409.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan. "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/470-473. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V. / IX.-XI. yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi (Doktora Tezi), 2004.
- DURUSOY, Ali. "el-İşârât ve't-Tenbîhât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/421-422. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- EBÛ HAYYÂN, Endelüsî el-. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- HAFÂCÎ, Şehâbeddin el-. *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- HAMEVÎ, Yâkût el-. *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414.
- HAMEVÎ, Yâkût el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Fadıl. *et-Tefsîr ve ricâluh*. Kahire: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1970.
- İBN FERHÛN. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'il-mezheb*. thk. Muhammed Ahmed Ebu'n-Nur. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türas, t.y.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *el-Mecma'u'l-müesses li'l-Mu'cemi'l-müfehres*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413.
- İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *ed-Dürrü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l Maârifî'l Osmâniyye, 1930.
- İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Matbûâtî'l İslâmiyyeti, 2002.
- İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-berber ve men âsarahüm min zevi's-se'ni'l-ekber*. thk. Abdullah Şehhâte - Süheyl Zekkâr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408.

- İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1418.
- İBNÜ'L-FUVATÎ, Ebü'l-Fazl Kemâleddin. *el-Havâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribu'n-nâfi'a fi'l-mieti's-sâbi'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İBNÜ'L-FUVATÎ, Ebü'l-Fazl Kemâleddin. *Mecma'u'l-âdâb ve fi mu'cemi'l-elkâb*. thk. Muhammed el-Kâzım. 6 Cilt. İran: Müessesetü't-Tibâa ve'n-Neşr, 1416.
- İBNÜ'N-NEDÎM, Ebu'l-Ferec. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417.
- İBNÜ'S-SÂÎ, Tâceddin. *ed-Dürü's-semîn fi esmâi'l-musannefin*. thk. Ahmed Şevkî Benbîn. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430.
- İSMAİL PAŞA. *Hediyetü'l-'arifîn ve esmaü'l-müellifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- KÂTİB Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- KAYA, Mesut. "Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları". *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 1-35.
- KAYA, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV, 2019.
- KIFTÎ, Cemâleddin el-. *İhbâru'l-'ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*. thk. İbrâhim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- MARİFET, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihi'l-kaşîb*. 2 Cilt. Meşhed: Menşûrâtü'l-Câmiati'r-Radaviyye, 1418.
- MAŞALI, Mehmet Emin. "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 61-90.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- MUHSİN ABDÜLHAMÎD. *er-Râzî Müfessiren*. Bağdat: Dârü'l-Hürriyye, 1974.
- ÖZEL, Ahmet. "İbnü'l-Cellâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/538-539. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- POLAT, Fethi Ahmet. "Te'vîlâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği". *Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.


- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğine Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- RÂZÎ, Fahreddîn er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1999.
- REŞİD RIZÂ, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1990.
- SAFEDÎ, Ebu's-Safâ. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaûd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- SEKÛNÎ, Ömer b. Muhammed el-. *et-Temyîz li-mâ evde'ahû ez-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- SİNANOĞLU, Mustafa. "Reddiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 516-521. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- SÛBKÎ, Tâceddîn Abdülkâfi es-. *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Hecr et-Tıbbâ ve'n Neşr ve't Tevzî', 1992.
- SÛYÛTÎ, Celâleddin es-. *Buğyetü'l-vü'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l Asriyye, ts.
- SÛYÛTÎ, Celâleddin es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l Mısriyye, 1974.
- SÛYÛTÎ, Celâleddin es-. *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l- Kâhira*. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1387.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- TÛFÎ, Necmeddin et-. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdülkâdir Hüseyin. Beyrut: Dâru'l Evzâi, 1989.
- VENŞERİSÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya el-. *Îzâhu'l-mesâlik ilâ kavâ'idi İmâm Mâlik*. thk. Ahmed el-Hitâbî. Mağrib: Matbaatü Fadâle, 1400.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "el-Metâlibü'l-Âliye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/402-403. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdullah ez-. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-

Mesut KAYA

Garbi'l-İslâmî, 2003.



THE FIRST REFUTATIONS IN THE HISTORY OF TAFSĪR: ON SHĀRIMSĀHĪ'S AL-MA'ĀKHIDH ‘ALĀ MAFĀTĪḤ AL-GHAYB

 Mesut KAYA^a

Extended Abstract

Written with a view to revealing opposing ideas and evidence, refutations (*raddiyya*) are among the most popular works in the history of Islamic thought. This genre, predominant in theology, *fiqh* and linguistic disciplines during the formation period of Islamic thought, has in time come to be also visible in other fields, such as *tafsīr*. This occurred as continuation of the critical approaches towards different views in *tafsīr*, which had existed since the early periods and manifested itself more with the emergence of sects pertaining to the religious practices and dogmas. In particular, the exegetical position based heavily on personal opinion (*ra'y*) and reasoning has brought along opposing ideas in *tafsīr* as well as refutations as a new genre.

However, while the occurrence of the first refutations in Islamic culture dates back to the second century of Hijrah, the earliest known refutations in *tafsīr* seem to have appeared in the seventh century. The most famous work of the genre is *al-Intiṣāf* authored by Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) to refute Mu'tazilite ideas held in the renowned exegesis *al-Kashshāf* by Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144), to be prominent particularly after seventh Islamic century. This work was followed by *al-Inṣāf* written by 'Alam al-Dīn al-'Irāqī (d. 704/1304) as a critique to Ibn al-Munayyir and yet another refutation against Zamakhsharī, *al-Tamyīz* by 'Umar al-Sakūnī (d. 717/1317). Among the refutations against *al-Kashshāf* is Taqī al-Dīn al-Subkī's (d. 756/1355) *Sabab al-inkifāf*, in which he explains the reason why he stopped using *al-Kashshāf* in his classes after having taught it for many years in *madrasas*. A refutation of al-Bayḍāwī, *al-Ithāf* by Muḥammad b. Yūsuf al-Dimashqī (d. 942/1536), which was modelled on the glosses on al-

^a Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, mesudkaya@hotmail.com

Bayḍāwī by Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505), is also one of the well-known works of this literature.

In his *Mafātīḥ al-ghayb*, arguably one of the most remarkable works of the *tafsīr* history, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) creates an exegesis that draws attention because of his interpretations heavily based on his personal opinion and *ijtihād*, as well as collecting, verifying and critically evaluating the legacy of *tafsīr* before him. The *Mafātīḥ al-ghayb*, which is rich in the author's theological-philosophical-juridical ideas and *ijtihāds*, has been the target of criticisms on the grounds that it exceeds the boundaries of the *tafsīr* discipline and raises doubts about the fundamental articles of the religion. It is highly probable to come across criticisms against Rāzī in the biographical sources describing his life and works as well as in the *tafsīr* works and the literature written on them. Incidentally, between the lines of Najm al-Dīn al-Ṭūfī's (d. 716/1316) *al-Iksīr fī qawā'id 'ilm al-tafsīr* occurs that a critique of Rāzī's exegesis was written by Shams al-Dīn al-Shārimṣāḥī (d. 669/1271) and titled as *al-Ma'ākhidh 'alā Mafātīḥ al-ghayb*. According to Ṭūfī, Sheikh Sharaf al-Dīn al-Naṣībī al-Mālikī relates that his teacher al-Imām al-Fāḍil Sirāj al-Dīn al-Maghribī al-Shārimṣāḥī al-Mālikī wrote a book titled as *al-Ma'ākhidh 'alā Mafātīḥ al-ghayb* in two volumes, in which he explained the "worthless" and "false views" in the *Mafātīḥ al-ghayb* and raised very harsh criticisms against Rāzī. Shārimṣāḥī strongly criticized him, he says, particularly on the ground that Rāzī featured the doubts of the opponents of the sect and religion in a detailed manner whereas he only inadequately touched upon the counter-arguments of the *Ahl al-Ḥaqq* (i.e. *Ahl al-Sunna*). However, this work of Shārimṣāḥī's has been given almost no attention with no study carried out on it.

‘AbdAllāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-Shārimṣāḥī, a Mālikī jurist by profession who moved to Baghdad during the reign of the Abbasid caliph al-Mustansīr billāh (r. 1226-1242) is so unknown to us that even the exact spelling of his attributive is far from clear. Different sources give various spellings for his attributive and no work has been carried out on his life and works. Therefore, in this study, the necessity of first determining the name and biography of the author has shown itself. Secondly, based on the data obtained, it has been revealed that the afore-mentioned work by Shārimṣāḥī was written before all the refutations mentioned above, thus it is one of the earliest refutations in the history of *tafsīr*. Based on the excerpts from the work, this paper examines its content and the factors affecting its writing as well as discussing the landmarks of the criticisms against Rāzī after Shārimṣāḥī. By doing so, it aims to reveal the importance of the work in the history of *tafsīr*. The paper

also deals with the reasons of the fact that little information has come down to us of the book in question and that very probably it is not extant although it is of historical importance. This article aims also to be an introduction to the refutations in the history of *tafsir*, which have not been sufficiently studied yet, as well as a first step to bring to the light the afore-mentioned work by Shārimṣāḥī as one of the earliest examples of the refutation literature.

Keywords: *Tafsir*, refutation, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Shams al-Dīn al-Shārimṣāḥī, *al-Ma'ākhidh 'alā Mafātīḥ al-ghayb*.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

3. Competing interests:

The author declares no competing interests.



ARAPÇADA ÜÇ HARFLİ FİİL KÖKLERİNİ OLUŞTURAN İKİLİ HARF KOMBİNASYONLARININ ANALİZİ

 Metin PARILDI^a

Öz

Morfolojisi “*kök sistemi*” üzerine kurulmuş Sâmi dil ailesinin bir üyesi olan Arapçada fiillerin kaynağını oluşturan kökler, sülâsî (üç kök harfli) ve rubâî (dört kök harfli) olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Klasik ve modern Arapça sözlükler taranarak, fiil köklerinin hemen hepsi tespit edilmiş ve bir elemenden geçirilerek incelemeye tabi tutulacak fiil kökleri seçilmiştir. Sâmi kök sisteminin esasen üç harf üzerine dayalı olmasını göz önünde bulundurarak, bu eleme işleminde öncelikle rubâî (dört harfli) fiil kökleri inceleme dışında tutulmuştur. Sülâsi (üç harfli) olanlardan da anlamları farklı fakat aynı harflerden oluşan kökler listeden çıkarılmıştır. Sonuçta incelemeye tabi tutulacak 5073 fiil kökü kalmıştır.

İnceleme çerçevesinde, seçilen köklerde yer alan harflerin hem tek başına hem de “*ikili kombinasyonlar*” şeklinde bulunma sıklıkları tespit edilmiş, en sık kullanılan harf ve harf kombinasyonlarının özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Tek başına harflerin birinci, ikinci ve üçüncü kök harf olarak bulunma sıklıkları; ikili kombinasyonların ise önce birinci-ikinci; sonra da ikinci-üçüncü kök harfler olarak bulunma sıklıkları belirlenmiştir. İnceleme sonucunda bazı harf kombinasyonlarının hiç kullanılmadığı görülmüştür. Toplam sayısı yüz yirmi beş olan bu hiç kullanılmayan kombinasyonlardaki harflerin çoğunluğunu ıslıklı ünsüzler (sibilant sound) oluşturmaktadır.

İkili harf kombinasyonları içinde sadece ikinci ve üçüncü kök harfler olarak bulunan aynı harf çiftlerinin de tamamı tespit edilmiş; bunlardan en sık bulunanlar, en az bulunanlar ve hiç bulunmayanlar belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Arapça, morfoloji, fiil kökleri, harf kombinasyonları.



^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, mparildi@erciyes.edu.tr

ANALYSIS OF BINARY LETTER COMBINATIONS THAT FORM ARABIC TRILITERAL VERB ROOTS

Arabic is a semitic language that is based on a "root" system. This means that all Arabic words are derived from a "root" set of consonants or radicals. These root consonants are put into "patterns" which morph the meaning of the root to create a variety of related words.

This article examines letter combinations of the root consonants that form Arabic verbs. The total number of verb roots dealt in the review (article) is 5073. These roots were derived from 6846 roots from classic and modern Arabic dictionaries, excluding other vowel combinations in the same root that are included more than one in the six trilateral verb groups (vowel combinations). According to the common view, the words that make up Arabic are mainly (essentially) derived from trilateral roots (with three consonants). Therefore, these trilateral verb roots were chosen (selected), and quadrilateral verb roots (with four consonants) were excluded from the study.

Frequencies of individual letters were firstly determined in the selected 5073 verb roots; Then, the frequency of binary letter combinations were determined. The characteristics (properties) of the most frequently used letters and letter combinations were tried to be determined.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Sâmî dillerin morfolojisinin en temel özelliği, genel olarak üç (az sayıda dört) sessiz harf (konsonant) üzerinden kelime türetmeye dayalı bir "kök sistemi"ne sahip olmasıdır.¹ Sâmî dil ailesinde yer alan Arapça da bu sisteme dayalı olarak kelime dağarcığını oluşturmuştur. Bu dil ailesinde isimlerin büyük bölümünün fiil köklerinden türetilmiş olduğu görüşü hakimdir.² Bu durum göz önünde bulundurularak inceleme için fiil köklerinin esas alınmasının uygun olacağı düşünülmüştür.

¹ William Wright, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages* (Cambridge The University Press, 1890), 31; İsrail Wilfonson, *Târîhu'l-Lugâti's-Sâmiyye* (Beyrut: Matbaatu'l-İ'timâd, 1929), 20; Erica Reiner, *A linguistic analysis of Akkadian*, Mouton & Co. (The Hague, 1966), 54; Stefan Weninger, "Reconstructive Morphology", *The Semitic Languages*, ed. Stefan Weninger (Berlin: De Gruyter Mouton, 2011), 152; Orin D. Gensler, "Morphological Typology of Semitic", *The Semitic Languages* (Berlin: De Gruyter Mouton, 2011), 283; Holger Gzella, *A Cultural History of Aramaic: From the Beginnings to the Advent of Islam* (Leiden: Brill, 2015), 17.

² Wilfonson, *Târîhu'l-Lugâti's-Sâmiyye*, 14.

Makalede, klasik ve modern Arapça sözlüklerden³ karşılaştırılarak alınmış 5073 fiili oluşturan kök harfler incelemeye tabi tutulmuştur. Arapça gramer kitapları fiillerin kaynağını oluşturan kökleri, sülâsî (üç kök harfli) ve rubâî (dört kök harfli) diye iki gruba ayırmaktadır. Ancak, Sâmî dil ailesine mensup olan diğer dillerde de olduğu gibi Arapça isimlerde ve fiillerde sülâsî (üç harfli) kökler temeldir ve çoğunluktadır.⁴ Dolayısıyla rubâî (dört kök harfli) fiiller inceleme dışında tutulmuştur. Ayrıca, sülâsi (üç harfli) olanlardan anlamları farklı fakat aynı harflerden oluşan kökler bir kök sayılarak incelemeye alınmıştır. Dolayısıyla, yukarıda verilen sayının bazı kaynaklarda geçen kök sayısından az olmasının sebebi budur.

İnceleme çerçevesinde, seçilmiş köklerde yer alan harflerin hem tek başına hem de “*ikili kombinasyonlar*” şeklinde bulunma sıklıkları tespit edilmiş, en sık kullanılan harf ve harf kombinasyonlarının özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Tek başına harflerin birinci, ikinci ve üçüncü kök harf olarak bulunma sıklıkları; ikili kombinasyonların ise önce birinci-ikinci; sonra da ikinci-üçüncü kök harfler olarak bulunma sıklıkları belirlenmeye çalışılmıştır. Fiil köklerinde hiç bulunmayan harf kombinasyonları varsa bunların hangileri olduğu ve bu kombinasyonlardaki harflerin özelliklerinin belirlenmesi de inceleme kapsamına alınması gerektiği düşünülmüştür.

İkili harf kombinasyonları içinde sadece ikinci ve üçüncü kök harf sırasında bulunan aynı cinsten harf çiftleri de tespit edilmiş; bunlardan en sık bulunanlar, en az bulunanlar ve hiç bulunmayanlar belirlenmeye çalışılmıştır.

Fiil köklerinin listelenmesi, karşılaştırılması, sıralanması gibi işlemler, bilgisayar ortamında Microsoft Excel uygulaması ile yapılmıştır. Fiil köklerindeki kombinasyonların tespit edilmesi de yine Microsoft Excel uygulamasında koşullu formüllerle gerçekleştirilmiştir.

³ Köklerin tespit edilmesinde esas alınan sözlükler: Ebû Usmân Saîd b. Muhammed el-Meâfirî es-Serakustî, *Kitâbu'l-Ef'âl*, thk. Huseyn Muhammed M. Şeref (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbii'l-Emîriyye, 1992); Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997); Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, ed. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Küveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ Lecnetu't-Turâsi'l-Arabî, 1965); Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008); *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Kahire: Mektebetu's-Şurûk ed-Devliyye, 2004); Ahmed Muhtâr Umer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsira* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2008).

⁴ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-beyânî* (Ammân: Dâru Ammâr, 2000), 280.; Âmir Suleymân, *el-Lugatu'l-Akkâdiyye (el-Bâbiliyye-el-Âşûriyye): Târihuhâ ve Tedvînuhâ ve Kavâiduhâ* (Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2005), 92.

A. Fiil Köklerindeki Harflerin Analizi

1. Fiil Köklerindeki Harflerin Cinslerine Göre Gruplandırılması

Arapça sülâsî mücerred ve sülâsî mezid fiillerin temelini oluşturan kök harfler, geleneksel olarak *sahih*, *hemzeli*, *aynı cinsten* ya da *illetli* olmalarına göre tasnif edilmiş ve “*el-aksâmu’s-seb’a*” adı verilen yedi ana grupta toplanmıştır. Ancak, yukarıda bahsedilen harf cinslerinin tüm kombinasyonları bağımsız olarak düşünüldüğünde bu “*yedi grup*” “*otuz bir grup*”a kadar çıkmaktadır. Sözelimi (ودد) kökü, hem “*misâl*” hem “*muda’af*”; (جياً) hem “*ecvef*” hem “*mehmûzu’l-lâm*”; (أوي) hem “*mehmûzu’l-fâ*” hem de “*lefif makrûn*” gruplarına girmektedir. Ayrıca, az sayıda standarda uymayan “*lefif*” kökleri de bulunmaktadır. Lefif köklerinde standard olan, birinci illet harfinin “و”, ikinci illet harfinin “ي” olmasıdır. Makalede *lefif makrûn yâi* “حيي” ve *lefif mefrûk yâi* “يدي” diye isimlendirilen kökler genel sınıflandırmaya uymayanlardır.

Bu otuz bir gruba göre 5073 fiil kökünün dağılımı *Tablo 1a* ve *Tablo 1b*'de yer almaktadır. Makale boyutunu çok fazla aşacağından dolayı köklerin tamamının listesi verilmedi ancak genel sınıflandırmaya uymayan fiil kökleri *Tablo 1b*'de verildi.

Tablo 1a. *Arapça Fiil Köklerinin 31 Kısma Göre Dağılımı (1)*

1	Sâlim	2947	8	Ecvef vâvî	375
2	Mehmûzu’l-fâ	112	9	Ecvef yâi	78
3	Mehmûzu’l-ayn	114	10	Nakıs vâvî	268
4	Mehmûzu’l-lam	141	11	Nakıs yâi	248
5	Muda’af	396	12	Lefif makrun	22
6	Misâl vâvî	222	13	Lefif mefruk	17
7	Misâl yâi	12			

Tablo 1b. Arapça Fiil Köklerinin 31 Kısma Göre Dağılımı (2)

14	Lefif makrûn yâî*	2	6، عيي ⁵ حيي
15	Lefif mefrûk yâî*	1	7يدي
16	Mehmûzu'l-fâ ve'l-lâm	5	أبا، آنا، أجا، أزا، أكأ
17	Mehmûzu'l-fâ + Muda'af	19	أب، أمت، أئت، أجت، أحم، أدد، أزز، أسس، أشش، أضض، أضض، أظط، أفف، أكك، ألل، أأم، أئن، أهه
18	Misâl vâvî + Mehmûzu'l-ayn	7	واب، واد، وار، واص، واظ، وال، وأم
19	Misâl vâvî + Mehmûzu'l-lâm	12	وبأ، ونا، وئا، وجا، ودأ، ودأ، ورا، ورا، وصأ، وضا، وطا، وما
20	Misâl yâî + Mehmûzu'l-ayn	1	يأس
21	Mehmûzu'l-fâ + Ecvef vâvî	3	أوب، أود، أول
22	Mehmûzu'l-fâ + Ecvef yâî	2	أيس، أيك
23	Misâl vâvî + Muda'af	4	وجج، ودد، ووض، وظظ
24	Misâl yâî + Muda'af	4	يرر، يسس، يقق، يلل
25	Ecvef vâvî + Mehmûzu'l-lâm	11	بوا، سوا، شوا، ضوا، طوا، قوا، كوا، موا، نوا، هوا
26	Ecvef yâî + Mehmûzu'l-lâm	3	جيا، نيا، هيا
27	Mehmûzu'l-fâ + Nâkis vâvî	11	أبو، أتو، أئو، أحو، أذو، أزو، أسو، أصو، ألو، أمو
28	Mehmûzu'l-fâ + Nâkis yâî	15	أبي، أئي، أئي، أدي، أذي، أزي، أزي، أسي، أشي، أصي، أفي، أكفي، ألي، أئي، أهي
29	Mehmûzu'l-ayn + Nâkis yâî	17	بأي، نأي، نأي، جأي، دأي، ذأي، رأي، زأي، سأي، صأي، ضأي، فأي، فأي، كأي، لأي، مأي، نأي
30	Mehmûzu'l-fâ + Lefif makrûn	1	أوي
31	Lefif mefrûk + Mehmûzu'l-ayn	1	وأي

2.Fiil Köklerindeki Harflerin Tek Başına Bulunma Sıklıkları

Bu makalenin esas konusu ikili harf kombinasyonları olmakla birlikte,

* Lefif köklerde standart olan, birinci illet harfinin “و”, ikinci illet harfinin de “ي” olmasıdır. Bu incelemede “leffif makrûn yâî” ve “leffif mefrûk yâî” diye isimlendirilen köklerde illet harflerinin her ikisi de “ي” olarak gelen toplam üç fiil bulunmaktadır: “حيي، عيي، يدي”.

⁵ es-Serakustî, *Kitâbu'l-Ef'âl*, 1/372.

⁶ es-Serakustî, *Kitâbu'l-Ef'âl*, 1/241.

⁷ es-Serakustî, *Kitâbu'l-Ef'âl*, 4/297.

bu kombinasyonları oluşturan harflerin davranış biçimlerini tespit etmek amacıyla öncelikle harflerin tek başına başta, ortada ve sonda bulunma sıklıkları belirlenmiştir. Elde edilen sonuçlar aşağıdaki tablolarda önce alfabetik sırayla (Tablo 2), sonra da en çoktan en aza doğru; başta (Tablo 3), ortada (Tablo 4) ve sonda (Tablo 5) bulunma sıklıkları verilmiştir.

Bu sonuçlara göre fiil köklerinin başında en çok “ن” harfi, en az “ي” harfi (Tablo 3); ortada en çok “و” harfi, en az “ظ” harfi (Tablo 4); sonda ise en çok “ر” harfi, en az “ذ” harfi (Tablo 5) bulunmaktadır. Tek başına harflerin toplam bulunma sıklığında ilk sırayı “ر” harfi, son sırayı ise “ظ” harfi almaktadır (Tablo 6).

Tablo 2. Harflerin Fiil Köklerinde Başta-Ortada-Sonda Bulunma Sıklığı

HARFLER	BAŞTA	ORTADA	SONDA	TOPLAM	HARFLER	BAŞTA	ORTADA	SONDA	TOPLAM
أ	68	140	173	481	ص	111	93	78	282
ب	247	290	254	791	ط	128	134	155	417
ت	83	172	125	380	ظ	21	38	44	103
ث	95	112	101	308	ع	260	202	245	707
ج	212	169	177	558	غ	138	109	77	324
ح	245	184	177	606	ف	205	239	236	680
خ	190	121	112	423	ق	228	181	206	615
د	195	215	224	634	ك	194	158	118	470
ذ	83	97	41	221	ل	218	290	307	815
ر	277	369	361	1007	م	249	286	323	858
ز	150	151	144	445	ن	350	209	240	799
س	208	166	201	575	هـ	191	193	92	476
ش	215	142	138	495	و	263	412	282	957
ص	134	115	119	368	ي	18	87	324	429

Tablo 3. Harflerin “Başta” Bulunma Sıklığı

ن	350	ق	228	ك	194	ط	128
ر	277	ل	218	هـ	191	ض	111
و	263	ش	215	خ	190	ث	95
ع	260	ج	212	أ	168	ت	83
م	249	س	208	ز	150	ذ	83
ب	247	ف	205	غ	138	ظ	21
ح	245	د	195	ص	134	ي	18

Tablo 4. Harflerin “Ortada” Bulunma Sıklığı

و	412	ن	209	س	166	ص	115
ر	369	ع	202	ك	158	ث	112
ب	290	هـ	193	ز	151	غ	109
ل	290	ح	184	ش	142	ذ	97
م	286	ق	181	أ	140	ض	93
ف	239	ت	172	ط	134	ي	87
د	215	ج	169	خ	121	ظ	38

Tablo 5. Harflerin Sonda Bulunma Sıklığı

ر	361	ن	240	أ	173	خ	112
ي	324	ف	236	ط	155	ث	101
م	323	د	224	ز	144	هـ	92
ل	307	ق	206	ش	138	ض	78
و	282	س	201	ت	125	غ	77
ب	254	ج	177	ص	119	ظ	44
ع	245	ح	177	ك	118	ذ	41

Tablo 6. Harflerin Toplam Bulunma Sıklığı

ر	1007	ف	680	أ	481	ت	380
و	957	د	634	هـ	476	ص	368
م	858	ق	615	ك	470	غ	324
ل	815	ح	606	ز	445	ث	308
ن	799	س	575	ي	429	ض	282
ب	791	ج	558	خ	423	ذ	221
ع	707	ش	495	ط	417	ظ	103

“ أ ”, “ و ” ve “ ي ” harflerinin başta, ortada ve sonda bulunma sıklığı karşılaştırıldığında illet harfleri olan “ و ” ve “ ي ” harflerinin “hemze”den daha çok bulunduğu; “ و ” harfinin başta ve ortada “ ي ” harfinden; “ ي ” harfinin ise sonda “ و ” harfinden daha çok bulunduğu görülmüştür. Özellikle “ ي ” harfi kök başlarında çok az bulunmaktadır. (Tablo 7)

Tablo 7. “ و ”, “ ي ” ve “ ا ” Harflerinin Başta, Ortada ve Sonda Bulunma Sıklığı

BAŞTA		ORTADA		SONDA		TOPLAM	
و	263	و	412	ي	324	و	957
أ	168	أ	140	و	282	أ	481
ي	18	ي	87	أ	173	ي	429

B. Fiil Köklerinde İkili Harf Kombinasyonları

Sâmî dillerde fiil köklerinin çoğunluğunda iki konsonantın temel ve ortak olduğu düşünülmektedir⁸ ve bunun örnekleri de bulunmaktadır. Ancak bu düşüncenin tüm fiil köklerini kapsayıp kapsamadığını tespit edebilmek için tüm örnekleri çıkarmak gerekmektedir ki bu daha geniş bir çalışmayı gerektirir. Bu çalışmanın hedefi sadece bu ikili harfleri ve köklerde bulunma sıklığını tespit etmektir. Dolayısıyla burada bazı örnekler vererek konuyu kapatıyoruz.

⁸ Wright, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, 32.

1. Fiil Köklerinde İkili Harf Kombinasyonlarının Bulunma Sıklığı

Fiil köklerinde toplam 659 ikili kombinasyon bulunmaktadır. Bunlardan 26 tanesi aynı cinstendir. 125 kombinasyon ise hiç kullanılmamaktadır. Bu kombinasyonların bulunma sıklığı 1 ilâ 43 arasında değişmektedir ve hepsinin bir tabloda gösterilmesi görsel açıdan problem çıkaracağı için birden fazla tabloda bölüm bölüm verilmiştir. (Tablo 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.)

Tablo 8. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 43-30 Arası)

İKİLİ HARFLER	BAŞTA			SONDA			İKİLİ HARFLER	BAŞTA			SONDA			
	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	BAŞTA	SONDA	TOPLAM		BAŞTA	SONDA	TOPLAM	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	
رب	1	2	3	رو	13	21	34	لق	18	13	31			
بر	21	20	41	بر	16	17	33	لم	16	15	31			
مر	20	21	41	مر	14	19	33	وج	16	15	31			
فر	20	20	40	عل	16	17	33	وع	18	13	31			
ور	22	18	40	نب	11	22	33	در	16	14	30			
رم	20	19	39	نف	12	21	33	دم	14	16	30			
لو	16	22	38	هي	14	19	33	رس	19	11	30			
ول	23	15	38	يل	17	15	32	رق	16	14	30			
رع	19	18	37	رد	19	13	32	سل	13	17	30			
بو	15	21	36	رف	17	15	32	سو	13	17	30			
عر	18	18	36	عو	12	20	32	شر	12	18	30			
مل	19	17	36	قر	11	21	32	شو	11	19	30			
وق	19	17	36	هو	14	18	32	كر	13	17	30			
فو	16	19	35	وب	22	10	32	لب	15	15	30			
نق	14	21	35	ود	19	13	32	نو	10	20	30			
هر	17	18	35	أب	12	19	31	وف	22	8	30			
دل	16	18	34	دو	13	18	31							

Tablo 9. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 29-25 Arası)

İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM
ر	1	8	9	ر	12	16	28	ر	13	13	26
ر	12	17	29	ر	18	10	28	ر	10	16	26
ر	16	13	29	ر	12	15	27	ر	13	13	26
ر	14	15	29	ر	15	12	27	ر	11	15	26
ر	13	16	29	ر	11	16	27	ر	16	10	26
ر	14	15	29	ر	16	11	27	ر	8	18	26
ر	12	17	29	ر	10	17	27	ر	14	12	26
ر	18	11	29	ر	12	15	27	ر	12	14	26
ر	11	17	28	ر	11	16	27	ر	11	15	26
ر	14	14	28	ر	12	15	27	ر	12	13	25
ر	12	16	28	ر	8	19	27	ر	15	10	25
ر	11	17	28	ر	17	10	27	ر	9	16	25
ر	13	15	28	ر	20	7	27	ر	11	14	25
ر	14	14	28	ر	14	12	26	ر	12	13	25
ر	10	18	28	ر	12	14	26	ر	11	14	25
ر	18	10	28	ر	11	15	26	ر	9	16	25
ر	16	12	28	ر	10	16	26	ر	16	9	25
ر	13	15	28	ر	14	12	26	ر	16	9	25
ر	12	16	28	ر	12	14	26				
ر	13	15	28	ر	12	14	26				

Tablo 10. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 24-22 Arası)

İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM
تو	10	14	24	تو	15	8	23	وي	0	23	23
رد	0	24	24	رذ	11	12	23	رذ	0	22	22
رك	12	12	24	دن	10	13	23	تن	7	15	22
ري	1	23	24	رش	9	14	23	شر	10	12	22
عف	15	9	24	رض	11	12	23	رذ	14	8	22
فت	13	11	24	رط	8	15	23	رذ	0	22	22
فن	9	15	24	رم	11	12	23	رذ	10	12	22
لل	0	24	24	ضو	15	8	23	رح	7	15	22
مت	13	11	24	عس	13	10	23	ره	13	9	22
مد	9	15	24	غل	13	10	23	سب	13	9	22
مش	12	12	24	كل	12	11	23	صل	13	9	22
نج	14	10	24	كو	16	7	23	غب	12	10	22
نس	16	8	24	له	14	9	23	كد	13	9	22
نك	18	6	24	مح	14	9	23	حج	7	15	22
هل	9	15	24	مه	11	12	23	لظ	12	10	22
أل	12	11	23	نأ	10	13	23	م	0	22	22
أم	11	12	23	ند	16	7	23	نذ	17	5	22
بد	13	10	23	نن	0	23	23	نح	14	8	22
بط	8	15	23	وش	10	13	23	نث	17	5	22
حب	13	10	23	ون	3	20	23				

Tablo 11. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 21-19 Arası)

İkili HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İkili HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İkili HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM
بن	6	15	21	قہ	10	10	20	تن	4	15	19
ثم	8	13	21	عہ	16	4	20	تہ	11	8	19
خفی	13	8	21	دد	0	20	20	حہ	12	7	19
ذو	13	8	21	دفا	8	12	20	چہ	10	9	19
زل	12	9	21	ذر	11	9	20	حص	11	8	19
سد	13	8	21	رت	12	8	20	دی	0	19	19
سف	13	8	21	زن	12	8	20	دم	8	11	19
سن	13	8	21	صر	10	10	20	زب	8	11	19
ضب	13	8	21	طفا	11	9	20	زق	9	10	19
طل	12	9	21	طم	10	10	20	تھ	13	6	19
عن	12	9	21	عج	11	9	20	تق	11	8	19
فد	9	12	21	عز	11	9	20	م	10	9	19
قب	12	9	21	قفا	0	20	20	طر	12	7	19
قن	13	8	21	کس	12	8	20	عد	11	8	19
کن	13	8	21	کھ	8	12	20	عق	9	10	19
ما	9	12	21	لک	11	9	20	فس	9	10	19
مط	10	11	21	مچ	7	13	20	فح	12	7	19
مق	10	11	21	مز	9	11	20	قط	9	10	19
وأ	8	13	21	نہ	17	3	20	فق	0	19	19
وہ	8	13	21	وچ	14	6	20	کہ	12	7	19
وز	9	12	21	وٹ	10	10	20	لک	7	12	19
أبی	2	18	20	أف	10	9	19	لس	6	13	19
بأ	7	13	20	بز	11	8	19	لح	8	11	19
بج	8	12	20	بس	7	12	19	نز	14	5	19
بہ	16	4	20	بس	7	12	19	نہ	10	9	19
بڈ	12	8	20	بٹ	5	14	19	ہز	10	9	19

Tablo 12. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 18-17 Arası)

İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM
بآ	6	12	18	بآ	10	8	18	بآ	10	7	17
بج	11	7	18	بج	11	7	18	بج	11	6	17
بک	10	8	18	بک	9	9	18	بک	12	5	17
بذ	0	18	18	بذ	14	4	18	بذ	4	13	17
بع	10	8	18	بع	11	7	18	بع	7	10	17
بخز	12	6	18	بخز	10	8	18	بخز	0	17	17
بعل	13	5	18	بعل	6	12	18	بعل	9	8	17
بخن	12	6	18	بخن	1	17	18	بخن	11	6	17
دآ	9	9	18	دآ	9	9	18	دآ	10	7	17
دس	6	12	18	دس	10	8	18	دس	10	7	17
ده	11	7	18	ده	6	12	18	ده	0	17	17
دأ	6	12	18	دأ	9	9	18	دأ	9	8	17
دث	8	10	18	دث	8	10	18	دث	9	8	17
دص	6	12	18	دص	7	10	17	دص	9	8	17
دزأ	10	8	18	دزأ	7	10	17	دزأ	13	4	17
دزع	9	9	18	دزع	6	11	17	دزع	9	8	17
دسس	0	18	18	دسس	11	6	17	دسس	6	11	17
دسع	7	11	18	دسع	7	10	17	دسع	10	7	17
دشب	11	7	18	دشب	11	6	17	دشب	7	10	17
دشع	12	6	18	دشع	12	5	17	دشع	0	17	17
دشع	9	9	18	دشع	0	17	17	دشع	1	16	17
دصب	9	9	18	دصب	12	5	17				

Tablo 13. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 16-13 Arası)

İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM
آز	12	4	16	ذآ	6	9	15	آذ	7	7	14
ثآ	0	16	16	عآ	10	5	15	آع	9	5	14
حآ	8	8	16	عآ	11	4	15	آن	11	2	13
حآ	8	8	16	ثآ	9	6	15	بآ	9	4	13
حآ	11	5	16	طآ	8	7	15	ثآ	6	7	13
خآ	0	16	16	فآ	8	7	15	هآ	11	2	13
دآ	8	8	16	فآ	3	12	15	حض	8	5	13
دآ	8	8	16	كآ	7	8	15	حك	8	5	13
شش	0	16	16	زآ	7	8	15	خص	7	6	13
صف	10	6	16	مآ	6	9	15	دج	6	7	13
طس	7	9	16	وآ	6	9	15	ذذ	0	13	13
طع	8	8	16	بص	6	8	14	رآ	6	7	13
عث	8	8	16	ثآ	4	10	14	زآ	5	8	13
قد	9	7	16	ثو	4	10	14	شك	10	3	13
كت	10	6	16	زآ	9	5	14	مع	6	7	13
كش	11	5	16	ذآ	10	4	14	طط	0	13	13
نظ	10	6	16	زآ	8	6	14	عآ	5	8	13
هت	11	5	16	زف	6	8	14	غآ	4	9	13
هق	5	11	16	مآ	9	5	14	فآ	6	7	13
هن	7	9	16	شد	8	6	14	قت	9	4	13
أج	7	8	15	عش	11	3	14	قس	7	6	13
أس	8	7	15	عآ	0	14	14	قش	9	4	13
أش	10	5	15	فآ	10	4	14	قآ	0	13	13
دب	9	6	15	فظ	8	6	14	نث	8	5	13
دخ	9	6	15	فآ	1	13	14	نض	11	2	13
دع	7	8	15	كف	10	4	14	نع	12	1	13

Tablo 14. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 12-10 Arası)

İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM
تـبـ	6	6	12	أـثـ	8	3	11	مـضـ	6	5	11
حـطـ	6	6	12	أـصـ	7	4	11	مـفـ	4	7	11
خـدـ	10	2	12	بـيـ	6	5	11	أـشـ	5	5	10
حـذـ	9	3	12	ثـجـ	5	6	11	نـقـ	5	5	10
خـطـ	8	4	12	بـعـ	6	5	11	ثـبـ	8	2	10
دـكـ	7	5	12	ثـيـ	0	11	11	نـظـ	5	5	10
زـيـ	2	10	12	جـذـ	9	2	11	ثـفـ	7	3	10
سـكـ	8	4	12	حـثـ	6	5	11	جـشـ	7	3	10
سـيـ	2	10	12	حـتـ	8	3	11	عـسـ	6	4	10
شـعـ	8	4	12	حـضـ	8	3	11	ذـفـ	3	7	10
ضـضـ	0	12	12	ذـيـ	0	11	11	سـطـ	6	4	10
ضـنـ	7	5	12	زـكـ	9	2	11	ثـنـجـ	9	1	10
عـضـ	7	5	12	ثـأـ	5	6	11	صـحـ	7	3	10
عـظـ	7	5	12	ثـجـ	7	4	11	طـهـ	7	3	10
غـدـ	7	5	12	ثـلـ	5	6	11	ظـظـ	0	10	10
غـفـ	5	7	12	صـيـ	1	10	11	غـسـ	8	2	10
فـصـ	8	4	12	ضـعـ	5	6	11	غـطـ	7	3	10
فـضـ	7	5	12	طـأـ	0	11	11	قـذـ	7	3	10
قـهـ	8	4	12	غـنـ	8	3	11	قـزـ	7	3	10
كـثـ	9	3	12	فـزـ	3	8	11	هـسـ	2	8	10
لـأـ	5	7	12	كـزـ	4	7	11	هـكـ	4	6	10
نـصـ	9	3	12	كـيـ	1	10	11	وـذـ	7	3	10
أـتـ	6	5	11	لـصـ	7	4	11				

Tablo 15. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 9-7 Arası)

İkili HARFLER	BAŞTA			SONDA			İkili HARFLER	BAŞTA			SONDA		
	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İkili HARFLER	BAŞTA	SONDA		TOPLAM	İkili HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	
أط	3	6	9	طأ	5	4	9	ئا	5	3	8		
أك	6	3	9	كأ	2	7	9	ئا	6	2	8		
بض	4	5	9	بض	3	5	8	بض	3	5	8		
تاك	1	8	9	بج	4	4	8	ئا	8	0	8		
حاذ	8	1	9	نه	3	5	8	هه	0	8	8		
حجي	4	5	9	ئج	5	3	8	بج	2	6	8		
دش	3	6	9	حظ	6	2	8	بظ	2	6	8		
ذب	4	5	9	ذح	5	3	8	بج	1	6	7		
زج	5	4	9	ئج	8	0	8	بج	4	3	7		
زه	8	1	9	شه	8	0	8	بئ	3	4	7		
سه	9	0	9	صت	5	3	8	بئ	6	1	7		
شي	1	8	9	صح	6	2	8	بج	4	3	7		
صن	6	3	9	صق	5	3	8	بذ	4	3	7		
ضح	4	5	9	ضأ	5	3	8	بئ	5	2	7		
ضج	7	2	9	ضد	4	4	8	بأ	5	2	7		
ظر	4	5	9	ضل	2	6	8	بض	3	4	7		
غث	5	4	9	ضه	7	1	8	بئ	4	3	7		
غض	7	2	9	عذ	8	0	8	بئ	4	3	7		
فك	5	4	9	غز	4	4	8	بص	4	3	7		
كج	5	4	9	عش	4	4	8	بض	4	3	7		
كه	7	2	9	فج	5	3	8	بظ	2	5	7		
مث	6	3	9	قض	7	1	8	بم	1	6	7		
عش	3	6	9	كظ	5	3	8						

Tablo 16. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 6-4 Arası)

İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM
تد	0	6	6	تد	1	4	5	تد	1	4	5
تق	3	3	6	تق	4	1	5	تق	3	1	4
ذق	2	4	6	ذق	4	1	5	ذق	3	1	4
زح	4	2	6	زه	5	0	5	زه	3	1	4
مع	4	2	6	مظ	3	2	5	أو	4	0	4
شص	5	1	6	صح	4	1	5	ذج	2	2	4
صه	6	0	6	نصي	0	5	5	شمس	4	0	4
ضج	4	2	6	طج	4	1	5	طج	3	1	4
طح	4	2	6	طش	1	4	5	طأ	4	0	4
طي	1	5	6	طف	2	3	5	طب	0	4	4
ظل	4	2	6	ظم	2	3	5	ظي	0	4	4
ظو	1	5	6	غج	0	5	5	عه	4	0	4
غت	3	3	6	نظ	2	3	5	قج	2	2	4
غص	3	3	6	كص	3	2	5	لظ	2	2	4
قأ	3	3	6	نظ	3	2	5	مظ	2	2	4
ند	5	1	6	بـ	1	4	5	بأ	1	3	4
يد	1	5	6	يد	2	3	5	يغ	0	4	4
يل	1	5	6	يغ	0	5	5	يق	3	1	4
أق	2	3	5	يظ	0	5	5				
تش	0	5	5	يج	1	4	5				

Metin PARILDI

Tablo 17. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 3-2 Arası)

İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM
أص	2	1	3	ظح	1	2	3	ظح	0	2	2
بظ	3	0	3	غذ	3	0	3	غز	2	0	2
بج	1	2	3	فد	1	2	3	ظف	1	1	2
ثك	3	0	3	كح	2	1	3	نغ	1	1	2
جث	3	0	3	لض	2	1	3	قظ	0	2	2
جح	1	2	3	يضي	0	3	3	كذ	2	0	2
جق	1	2	3	يه	0	3	3	لض	1	1	2
ذح	1	2	3	أح	2	0	2	لن	0	2	2
ذك	3	0	3	أظ	0	2	2	نر	0	2	2
ذن	2	1	3	م	0	2	2	حآ	0	2	2
زد	2	1	3	نض	1	1	2	نر	0	2	2
سث	3	0	3	ثا	2	0	2	يش	0	2	2
شث	3	0	3	بج	1	1	2	بج	0	2	2
شذ	3	0	3	بج	2	0	2	بي	0	2	2
صك	3	0	3	به	2	0	2				
صك	2	1	3	دص	1	1	2				

Tablo 18. İkili Harflerin Başta ve Sonda Bulunma Sıklığı (Toplam 1)

İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM	İKİLİ HARFLER	BAŞTA	SONDA	TOPLAM
بذ	0	1	1	نح	1	0	1	ظح	1	0	1
بض	0	1	1	زنا	1	0	1	لض	0	1	1
جذ	1	0	1	مچ	1	0	1	ظا	0	1	1
جض	1	0	1	مظ	0	1	1	ع	0	1	1

حض	1	0	1	طح	1	0	1	بث	0	1	1
حظ	1	0	1	طد	0	1	1	بج	0	1	1
حق	1	0	1	ظج	1	0	1	بج	0	1	1
حأ	0	1	1	ظن	1	0	1	بظ	0	1	1
حظ	1	0	1	ظه	1	0	1	بك	0	1	1
دز	1	0	1	غه	1	0	1				
دظ	1	0	1	قم	0	1	1				

2. Fiil Köklerinde Aynı Cinsten Harf Çiftlerinin Bulunma Sıklığı

Arapça fiillerin hiçbirinde aynı cinsten harfler, kök harflerin birincisi ve ikincisi olarak gelmeyip, ikincisi ve üçüncüsü olarak gelir. Dolayısıyla çift harflerin bulunma sıklığı tabloda başta ve sonda diye ayırım yapılmadan verilmiştir. Bu harf çiftlerinden en çok yan yana gelenlerin “رر”, “لل” ve “نن” harfleri olduğu görülmektedir. En az yan yana gelenlerin ise “هه”, “غغ” ve “بي” harfleri olduğu görülmektedir. “أأ” ve “وو” harf çiftleri ise Arapça fiil köklerinde bulunmamaktadır (Tablo 19).

Tablo 19. Harf Çiftlerinin Bulunma Sıklığı

HARF ÇİFTİ	SIKLIK	HARF ÇİFTİ	SIKLIK	HARF ÇİFTİ	SIKLIK	HARF ÇİFTİ	SIKLIK
رر	24	فف	20	كك	17	ضض	12
لل	24	قق	19	ثث	16	ظظ	10
نن	23	تت	18	خخ	16	هه	8
بب	22	سس	18	شش	16	غغ	5
جج	22	حح	17	عع	14	بي	2
مم	22	زز	17	ذذ	13	أأ	0
دد	20	صص	17	طط	13	وو	0

3. Fiil Köklerinde Hiç Kullanılmayan İkili Harf Kombinasyonları

Kök harfler içinde hiç kullanılmayan 125 tane ikili kombinasyon bulunmaktadır. Arap alfabesindeki harflerin büyük bir kısmı bu

kombinasyonlarda yer almaktadır ancak yoğunluk “d, t” ve “s, z” gibi ıslıklı ünsüzler (sibilant sound) etrafında görülmektedir. (Tablo 20)

Tablo 20. Hiç Kullanılmayan Kombinasyonları Oluşturan Harfler

ظ	22	س	13	د	6	ق	2
ذ	18	ت	9	أ	5	هـ	2
ض	17	ث	8	غ	5	ب	1
ث	14	ح	7	ج	3	ر	1
ص	14	ط	7	ك	3	ف	1
ز	13	خ	6	ع	2	ل	1

Bu kombinasyonların çoğunluğu (on beş kombinasyon) “ظ” harfi ile başlamaktadır. “ذ” harfi ile başlayan on kombinasyon; “ض” harfi ile başlayan dokuz kombinasyon; “ز” harfi ile başlayan sekiz kombinasyon; “ث”, “س”, “ص”, “ظ” ve “ع” harfleriyle başlayan yedişer kombinasyon; “ت” ve “ح” harfleriyle başlayan beşer kombinasyon; “خ”, “د” ve “ع” harfleriyle başlayan dörder kombinasyon; “أ”, “ج”, “ق”, “ك” ve “هـ” harfleriyle başlayan üçer kombinasyon; “م” ve “ي” harfleriyle başlayan ikişer kombinasyon; “ب”, “ر”, “ش”, “ف”, “ل”, “ن” ve “و” harfleriyle başlayan birer kombinasyon bulunmaktadır (Tablo 21).

Tablo 21. Fiil Köklerinde Hiç Kullanılmayan İkili Harf Kombinasyonları

BAŞLANGIÇ HARFİ	İKİLİ HARF KOMBİNASYONLARI	KOMB. SAYISI
ظ	ظط / ظث / ظح / ظغ / ظج / ظر / ظس / ظش / ظص / ظض / ظظ / ظط / ظث / ظح / ظغ / ظج / ظر / ظس / ظش / ظص / ظض / ظظ / ظط / ظث / ظح / ظغ / ظج / ظر / ظس / ظش / ظص / ظض / ظظ	15
ذ	ذت / ذث / ذح / ذغ / ذج / ذر / ذس / ذش / ذص / ذض / ذظ / ذط / ذث / ذح / ذغ / ذج / ذر / ذس / ذش / ذص / ذض / ذظ	10
ض	ضت / ضث / ضح / ضغ / ضج / ضر / ضس / ضش / ضص / ضض / ضظ / ضط / ضث / ضح / ضغ / ضج / ضر / ضس / ضش / ضص / ضض / ضظ	9
ز	زت / زث / زح / زغ / زج / زر / زس / زش / زص / زض / زظ / زط / زث / زح / زغ / زج / زر / زس / زش / زص / زض / زظ	8
ث	ثت / ثث / ثح / ثغ / ثج / ثر / ثس / ثش / ثص / ثض / ثظ / ثط / ثث / ثح / ثغ / ثج / ثر / ثس / ثش / ثص / ثض / ثظ	7
س	ست / سث / سح / سغ / سج / سر / سس / سش / سص / سض / سظ / ست / سث / سح / سغ / سج / سر / سس / سش / سص / سض / سظ	7
ص	صت / صث / صح / صغ / صج / صر / صس / صش / صص / صض / صظ / صت / صث / صح / صغ / صج / صر / صس / صش / صص / صض / صظ	7

Arapçada Üç Harfli Fiil Köklerini Oluşturan İkili Harf Kombinasyonlarının Analizi

ط	طت / طذ / طنز / طص / طض / طظ / طك	7
غ	غأ / غج / غح / غخ / غط / غظ / غك	7
ت	تث / تذ / تص / تط / تظ	5
ح	حأ / حج / حخ / حص / حظ	5
خ	خج / خح / خط / خظ / خك	4
د	دت / دذ / دص / دط	4
ع	عأ / عح / عخ / عط	4
أ	أأ / أع / أغ	3
ج	جط / جح / جك	3
ق	قح / قع / قك	3
ك	كط / كح / كع	3
هـ	هح / هخ / هع	3
م	مب / مف	2
ي	يد / يو	2
ب	بف	1
ر	رل	1
ش	شض	1
ف	فب	1
ل	لر	1
ن	نل	1
و	وو	1
	TOPLAM	125

Sonuç

Arapça sülasi mücerred ve sülasi mezid fiillerin temelini oluşturan kök harfler, geleneksel olarak sahih, hemzeli, aynı cinsten ya da illetli olmalarına göre tasnif edilmiş ve “*el-aksâmu’s-seb’a*” adı verilen yedi ana grupta toplanmıştır. Ancak, harf cinslerinin tüm kombinasyonları bağımsız olarak düşünüldüğünde bu “yedi grup” “otuz bir grup” a çıkmaktadır.

Otuz bir grupta toplanan Arapça fiil köklerinin başında en çok “ن” harfi, en az “ي” harfi; ortada en çok “و” harfi, en az “ظ” harfi; sonda ise en çok “ر” harfi, en az “ذ” harfi bulunmaktadır. Toplam bulunma sıklığında ilk sırayı “ر” harfi, son sırayı ise “ظ” harfi almaktadır. “ا”, “و”, “ي” ve “ي” harfleri kendi aralarında değerlendirildiğinde, illet harfleri olan “و” ve “ي” “hemze”den daha çok; “و” harfi başta ve ortada “ي” harfinden daha çok, “ي” harfi ise sonda “و” harfinden daha çok bulunmaktadır. Özellikle “ي” harfi kök başlarında çok az bulunmaktadır.

Fiil köklerinde toplam 659 ikili kombinasyon bulunmaktadır. Bu kombi-nasyonların bulunma sıklığı “43” ilâ “1” arasında değişmektedir. Bunlardan en çok bulunanlar “رب” (43), “بر”, “مر” (41), “فر”, “ور” (40) kombinasyonlarıdır. En az bulunanlar ise “تر”, “نض”, “جت”, “جص”, “جض”, “حظ”, “جق”, “خأ”, “حظ”, “دز”, “دظ”, “ذغ”, “زت”, “صح”, “صط”, “طج”, “طد”, “طح”, “ظن”, “ظه”, “غه”, “يخ”, “يظ”, “يك” kombinasyonlarıdır ve sadece bir kombinasyonda bulunmaktadır.

Bunlardan 26 tanesi aynı harftir. Bu harf çiftlerinden en çok yan yana gelenler “لل”, “رر” ve “نن” harfleridir. En az yan yana gelenler ise “غه”, “هه” ve “يي” harfleridir. “اا” ve “وو” harf çiftleri ise Arapça fiil köklerinde bulunmamaktadır.

125 ikili kombinasyon ise Arapça kök harfler içinde hiç bulunmamaktadır. Bu kombinasyonların çoğunluğu (15 kombinasyon) “ظ” harfi ile başlamaktadır. Bunları oluşturan harflerin çoğunluğu ıslıklı ünsüzler (*sibilant sound*) etrafında kümelenmektedir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- EL-FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebu't-Tâhir Mecdudî Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- EL-HÂLÎDÎ, Salâh Abdulfettâh. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-beyânî*. Ammân: Dâru Ammâr, Çev., 2000.
- ES-SERAKUSTÎ, Ebû Usmân Saîd b. Muhammed el-Meâfirî. *Kitâbu'l-Ef'âl*. Thk. Huseyn Muhammed M. Şeref. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbii'l-Emîriyye, 1992.
- EZ-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. ed. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Küveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ Lecnetu't-Turâsi'l-Arabî, 1965.
- GENSLER, Orin D. "Morphological Typology of Semitic". *The Semitic Languages*. Berlin: De Gruyter Mouton, 2011.
- GZELLA, Holger. *A Cultural History of Aramaic: From the Beginnings to the Advent of Islam*. Leiden: Brill, 2015.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mektebetu'ş-Şurûk ed-Devliyye, 2004.
- REINER, Erica. *A linguistic analysis of Akkadian*. Mouton & Co. The Hague, 1966. <https://doi.org/10.1515/ling.1967.5.33.68>
- SULEYMÂN, Âmir. *el-Lugatu'l-Akkâdiyye (el-Bâbiliyye-el-Âşûriyye): Târîhuhâ ve Tedvînuhâ ve Kavâiduhâ*. Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2005.
- UMER, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2008.
- WENINGER, Stefan. "Reconstructive Morphology". *The Semitic Languages*. ed. Stefan Weninger. Berlin: De Gruyter Mouton, 2011.
- WILFONSON, Israil. *Târîhu'l-Lugâti's-Sâmiyye*. Beyrut: Matbaatu'l-İ'timâd, 1929.

Metin PARILDI

WRIGHT, William. *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Cambridge The University Press, 1890.



ANALYSIS OF BINARY LETTER COMBINATIONS THAT FORM ARABIC TRILITERAL VERB ROOTS

 Metin PARILDI^a

Extended Abstract

Arabic is a semitic language that is based on a "root" system. This means that all Arabic words are derived from a "root" set of consonants or radicals. These root consonants are put into "patterns" which morph the meaning of the root to create a variety of related words.

This article examines letter combinations of the root consonants that form Arabic verbs. The total number of verb roots dealt in the article is 5073. These roots were derived from 6846 roots from classic and modern Arabic dictionaries, excluding other vowel combinations in the same root that are included more than one in the six trilateral verb groups (vowel combinations). According to the common view, the words in Arabic language are mainly (essentially) derived from trilateral roots (with three consonants). Therefore, these trilateral verb roots were chosen (selected), and quadrilateral verb roots (with four consonants) were excluded from the study.

Frequencies of individual letters were firstly determined in the selected 5073 verb roots; Then, the frequency of binary letter combinations were determined. The characteristics (properties) of the most frequently used letters and letter combinations were tried to be determined.

The root letters, which form the Arabic trilateral simple verbs and the basis of the four, five and six-letter derived verbs obtained by adding specific letters to three root consonants, are traditionally gathered in seven main groups called '*al-aqsām al-sab'a*' according to the characteristics of their letters i.e. '*sahih*' (strong verbs), "*mu'tall*" (weak verbs; which have a weak

^a Assoc. Prof., Erciyes University, mparildi@erciyes.edu.tr

consonant 'wāw' or 'yā' as one of their radicals), "mahmūz" (hamzated; with the letter 'hamza'), 'muda'af' (doubled; the second and third root letter are the same consonant), 'lafif' (doubly weak verbs; which contain two weak radicals) or mixed verbs.

However, considering all the combinations of the letter types mentioned above independently, these "seven groups" reach up to "thirty-one groups". For example the root 'wdd', both 'mithāl' (assimilated verbs - begin with 'wāw' or 'yā' (usually 'wāw') and 'muda'af'; the root 'gy' both "ajwaf" and "mahmūz al-lām"; the root 'wy' is included in both "mahmūz al-fā" and "lafif maqrūn" groups. The distributions of 5073 verb roots according to these thirty groups are given in Tables. Giving all the roots is given only to all the roots entering both parts due to the fact that it is seen as unnecessary in the context of the article and due to limited space.

Although the main subject of this article is binary letter combinations in the verb roots, to determine the frequency of the letters in these roots alone, at the beginning, in the middle and at the end of these roots in order to determine the behavior patterns of the letters that form these combinations. The obtained results are given in the order to alphabetical order in the tables, and then from most frequent to least frequent (from the most to the lowest).

According to the results, at the beginning of the verb roots, the letter 'nūn' is the most frequent, the letter 'yā' is the least frequent; in the middle, the letter 'wāw' is the most frequent, the letter 'zā' is the least frequent; at the end, the letter 'rā' is the most frequent and the letter 'dhāl' is the least frequent. In the total frequency of the letters alone, the letter 'rā' takes the first place and the letter 'zā' takes the last place.

Comparing the frequency of the letters 'wāw', 'hamza' and 'yā' at the beginning, middle and end, the letters 'wāw' and 'yā' which are the weak letters are more frequent than 'hamza'; It is seen that the letter 'wāw' is more frequent than the letter 'yā' at the beginning and middle, and at the end, the letter 'yā' is more frequent than the letter 'wāw'. Especially the letter 'yā' is very rare at the beginning of roots.

The two same letters which are adjacent to each other do not come as the first and second of the root, but come as the second and third. These same letters that come most frequent are 'll', 'rr' and 'nn'. The same letters the least frequent are 'gg', 'hh' and 'yy'. The letter pairs 'hamza-hamza' and 'ww' are not included in Arabic verb roots at all.

There are 125 binary letter combinations that are never used in root letters. The majority of these letters are clustered around sibilant sound (whistle

consonants) such as 'd, t' and 's, z'. Among the combinations that have never been used are the ones that begin with the letter 'zā'. There is only one unused combination of these combinations starting with the letters 'b', 'r' and 'ṣ'.

Keywords: *Arabic, morphologie, verb roots, letter combinations.*



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

3. Competing interests:

The author declares no competing interests.



EŞ'ARİLİĞİN ŞAM BÖLGESİNDE YAYILMA SÜRECİ

 Abdullah Ömer YAVUZ^a

Öz

Tarihsel süreçte İslam düşünce ekolleri tek tip bir bütüncüllüğe sahip değillerdir. Bundan dolayı mezhepler mekân ve zamanın değişmesi, muhataplık ilişkileri gibi çeşitli etkenlere bağlı olarak farklılaşmalar gösterebilirler. Sünnîliğin ana mezheplerinden birisi olan Eş'arîlik, Irak coğrafyasında ortaya çıktı. Farklı bölgelere yayılan Eş'arîliğin Şam coğrafyasında nasıl ve ne şekilde tezahür ettiği bu araştırmanın ana problemini oluşturmaktadır. İlk olarak İmam Eş'arî ve Bâkîllânî'nin öğrencileri vasıtasıyla bölgeye intikal eden mezhep Gazzâlî'nin Dımaşk'a gelmesi ile güçlendi. Bölgede Şâfîlik zemininde nüvelenen Eş'arîliğin muhatapları arasında Hanbelîler de yer almaktadır. Selçuklular ile başlayan Sünnîlik merkezli siyaset anlayışı Şam coğrafyasına etki etti. Zengîler ve Eyyûbîler'in Selçuklu mirasına sahip çıktılar. Hem Nureddîn Mahmûd Zengî hem de Selâhaddîn-i Eyyûbî bu sürecin önemli aktörleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu politikaların sonucunda Sünnî mezheplere alan açan medreseler kuruldu. Kurulan medreselerin Nizâmiye etkisinde kaldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Eş'arîliğin bu medreseler vasıtasıyla güçlendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Sünnîliğin güçlenmesi ile Şam bölgesinde Şîlîğin izleri de silinmeye başlandı. Eş'arîlik ise Hadis taraftarlığının etkisi ile şekillendi. Aynı zamanda felsefeye yönelik sert tutumların ortaya çıkması Eş'arî düşüncenin daha da sınırlı kalmasına yol açtı. Dolayısıyla Eş'arîlik hem bölgedeki düşünce atmosferinden etkilendi hem de siyasi otoritelerin çizdiği Sünnî üst kimliğinin bir parçası oldu. Araştırmamızda sosyal tarihçiliğin yöntemlerinden faydalanıldığı gibi süreç takibi yapıldı.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Eş'arîlik, Şam, Gazzâlî.



SPREAD PROCESS OF ASH'ARISM IN THE DAMASCUS REGION

In the historical process, Islamic thought schools do not have a uniform integrity. For this reason, sects may differ depending on various factors such as the change

^a Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, aomer87@gmail.com

of space and time, and relations of interlocutorship. Ash'arism one of the main sects of Sunnism, emerged in the Iraqi geography. The main problem of this research is how and in what way the Ash'arism, which spread to different regions, manifested in the geography of Damascus. First of all, the sect, which was transferred to the region through the students of Imam As'harī and al-Bāqillānī became stronger with the arrival of al-Ghazzālī to Damascus. Ḥanbalīs are among the interlocutors of the Ash'arism, which took place on the basis of Shāfi'ism in the region. The Sunnite-centered understanding of politics that started with the Seljuks had an impact on the Damascus geography. They protected the Seljuk heritage of the Zengīs and the Ayyūbids. Both Nūr ad-Dīn Maḥmūd Zengī and Salah ad-Dīn al-Ayyūbi appear as important actors of this process. Indeed, as a result of these policies, madrasahs were established that opened up space for Sunni sects. It is possible to say that the madrasahs established were under the influence of the Nizamiyyāh. However, it is understood that the Ash'arism got stronger through these madrasahs. In addition, with the strengthening of Sunnism, the traces of Shiism began to be erased in the Damascus region. Ash'arism, on the other hand, was shaped by the influence of the Ashāb al-Hadith. At the same time, the emergence of harsh attitudes towards philosophy led to a further limitation of Ash'arī thought. Therefore, Ash'arism was both influenced by the thought atmosphere in the region and became a part of the Sunni supreme identity drawn by the political authorities. In our research, the methods of social historiography were used and the process was followed.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslam düşüncesinde mezheplerin oluşumu ve gelişimi çeşitli aşamalar üzerinden şekillenmektedir. Her şeyden önce İslam düşünce ekollerini kuş bakışı genellemelerle anlamak yerine ara sokaklarına inerek detaylı incelemeler yapıldığında mezheplerin zannedildiği gibi tek tip bir bütüncüllüğe pek sahip olmadıkları fark edilecektir. Mezhep içerisinde farklılaşmaların çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Ana etkenler olarak coğrafya-mekân, zaman-çağ değişimleri öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra siyasi, sosyal, ekonomik ve diğer beşeri gelişmelerin mezhep düşüncesine etki ettiği bilinmektedir. Bu durum mezhepleri birbirinden ayrı portreler üzerinden değerlendirmeye sebep olmaktadır. Söz konusu bağlamda mezhep mensubu toplulukların mezhebi algılamaları bir boyuta, mezhebe farklı yorumlar getirmeleri de başka bir boyuta zemin açmaktadır. Söz konusu meselenin arka planında ise mezhebi benimseyen kitlelerin fikri ve

sosyal durumu öne çıkmaktadır. Daha da önemlisi mezhep mensuplarının muhalefet ettiği “öteki” mezhepler, savunulan mezhebin şekillenmesinde belirleyici bir öneme sahip olmaktadır. Muhaliflik bağlamında mezheplere mensubiyeti anlamlı kılan şeyin, salt bir fikri bağlılık olarak daraltılmaması gerekir. Çünkü mezheplere mensubiyet, düşünsel bağlılıktan öte bir aidiyet ve kimlik meselesi olarak belirginleşmektedir. Başka bir anlatımla İslam coğrafyasının geniş bir mekân ağına sahip olması, her havzada mezheplerin farklı ekollerle muhataplığını ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, mezhep içinde değişik yorumların nüvelenmesini sağlamaktadır. Sürecin içinde çeşitli etkenlerin rolleri yadsınmamakla birlikte mezhebin şekillenmesinde coğrafya-mekân ve muhataplık durumlarının çok daha öne çıktığını ifade edebiliriz.

Mezheplerin genel görünümünün bölgesel farklılıklar ile çeşitlilik arz ettiğini baştan kabul eden bu araştırma, söz konusu durumu coğrafya ve düşünce denklemleri üzerinden incelemeyi denemektedir. Araştırmanın ifade ettiğimiz bu teorik planı, Eş'arîliğin Şam bölgesinde (Bilâdü's-Şam) yayılması üzerinden pratik bir düzlemde tespit ve değerlendirmeler yapmayı amaçlamaktadır. Bilindiği üzere Eş'arîlik, Basra'da doğup Bağdât'ta vefat eden Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî'nin¹ (ö. 324/935) Küllâbî geleneğinin içinde öne çıkması ile filizlenmeye başladı.² Eş'arî; Ehl-i Sünnet içinde Ashâbu'l-Hadis, onlar içinde de Şâfiî muhaddîslerin yer aldığı grubu tercih etti. Bunlar arasında da i'tikâdî konularla ilgilenen Küllâbî geleneğe dâhil oldu. İmam Eş'arî isminin bir kelâm düşüncesi çerçevesinde benimsenerek ön plana çıkarılması ise onun vefatından sonra gerçekleşti. Tam da bu noktada Eş'arîliğin şekillenmesinde Irak yerine Horasan coğrafyası ön plana çıktı. Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek en-Nîsâbûrî (ö. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi ilim adamları ile başlayan, Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî

¹ İmam Eş'arî'nin hayatı ve düşünce dünyası hakkında detaylı bilgiler için bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fîma nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 34 vd.; Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbau ebnâ'iz-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1994), 3: 284; Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmut Muhammed et-Tenâhî (Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1964), 3: 347 vd.; Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yay., 2013), 97-173; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yay., 2018), 19-324; Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arilik* (Ankara: Anadolu Ay Yay., 2019), 43-86.

² Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arilik*, 90.

(ö. 505/1111) ve Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile devam eden Eş'arîlik, bölgedeki Mu'tezilî, Mâtûrîdî ve İsmâilî gibi güçlü muhataplarının da etkisi ile özgün bir kelâm düşüncesi geliştirmeye çalıştı.³

Eş'arîliğin Horasan'daki tecrübesinin yanı sıra İslam coğrafyasının diğer havzalarında yayılması, farklı tecrübeler ve düşünce çeşitliliğine yol açtı. Eş'arîliği benimseyen kitlelerin farklılaşması, Eş'arîliği anlama ve biçimlendirme formasyonlarını ciddi olarak etkiledi. Buna ek olarak muhatap olunan mezheplerin değişmesi de Eş'arî düşüncesine farklılaşmalar kazandırdı. Söz konusu bağlamda araştırmamızın temel problemi, Eş'arîliğin mühim bir İslam coğrafyası olan Şam bölgesinde benimsenmesi ve yaygınlık kazanması süreci üzerine kuruludur.

Öncelikle Şam bölgesi olarak ifade ettiğimiz yer üzerinde durmak gerekmektedir. Coğrafya kaynaklarında Bilâdü's-Şam olarak geçen, Şam beldeleri/ülkeleri anlamına gelen bu tabir; Müslümanların bölgeyi ele geçirmesi ile kullanılmaya başlanmıştır.⁴ Bu yönüyle Şam bölgesinin coğrafi değil siyasi ve kültürel bir çizimle sınırlarının belirlenmeye çalışıldığı söylenebilir. Tarihsel olarak bakıldığında Şam'ın sınırları sürekli genişlemiştir. Araştırmamızda Şam bölgesi olarak Dımaşk, Halep ile etrafındaki çevreyi kapsayan bölge kastedilmektedir.⁵

Eş'arîliğin Şam bölgesine intikali ve yayılması süreci nasıl gerçekleşmiştir? Bölgede Eş'arîliği hangi toplumsal kitleler kabul etmiştir? Şam coğrafyasında Eş'arîlik hangi düzlemde düşüncelerini ortaya koymuştur? Eş'arîliğe muhalif olan mezhepler hangileridir? Eş'arîliğin bölgede temsiliyetinde ve yayılmasında Nizâmiye medreselerinin etkisi var mıdır? Siyasal aktörlerin Eş'arîliğin yayılmasına katkısı nasıldır? Bu sorular etrafında Eş'arîliğin Bilâdü's-Şam'daki tarihsel gelişimi anlamaya gayret

³ Bu konuda detaylı bilgiler ve değerlendirmeler için bk. Abdullah Ömer Yavuz, *Horasan'da Eş'arîlik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE, 2019).

⁴ Bu bölgeye Şam isminin verilmesi ile ilgili çeşitli bilgiler dikkat çekmektedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, thk. Muhibüddin Ebû Said (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996), 1: 7-10. Kaynaklarda Şam isminin Kâ'be'nin şâmesi yani sol tarafında yer alması nedeniyle olduğu aktarılmaktadır. Öte yandan uğursuzluk ifade ettiği ya da Iraklıların Fırat'ın öte yakasındaki toprakları bu isimle andığı şeklinde açıklamalar da bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. Muhammed Emin ed-Dannâbî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 156-157.

⁵ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1977), 3: 311-312; *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrîb*, thk. Yusuf Hâdî (Kahire: ed-Dâru's-Sekâfeti li'n-Nâşir, 2002), 175. Makdisî, bölgeyi altı eyalete ayırmakta ve bugünkü Suriye, Filistin, Ürdün sınırlarını kapsayacak şekilde bir bölgeden bahsetmektedir. Bk. Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 158.

edilecektir. Araştırmanın ana merkezi, tarihsel bir kesitin daha doğru anlaşılması üzerine kurulu olduğu için sosyal tarihçiliğin yöntemlerinden faydalanılacaktır.⁶ Ayrıca İslam Mezhepleri Tarihi'nin "fikir-hadise irtibatı" ve "şahıslar üzerinde derinleşme" prensipleri de dikkate alınmaktadır.

A. Şam'da Eş'arî Düşüncenin İlk Temsilcileri

Eş'arîliğin bir mezhep boyutuna kısa sürede ulaşmasının pek çok nedeni bulunmaktadır. İmam Eş'arî isminin Küllâbî gelenek içinde ön plana çıkması kadar Şâfiî, Mâlikî, sûfî ve diğer yaygın topluluklarca benimsenmesi de sözü edilen nedenlerin başında gelir. Bu durum Eş'arîliğin yayılmasına ciddi bir ivme kazandırdı.⁷ Eş'arîliğin Bilâdü's-Şam'da yayılması sürecinde toplumsal tabanın belirleyici bir rolü oldu. Makdisî, Bilâdü's-Şam'da Mu'tezile'nin çok etkin olmadığını, bazı şehirlerde Şiîlerin, Beytül-Makdis'de Kerrâmîlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bölgede Ehl-i sünnet mezheplerin ağırlığı vardır. Özellikle Ashâbu'l-Hadis ve Şâfiî kimliğine sahip olan Sünnî kesim, çoğunluğu temsil etmektedir.⁸ Aslına bakılacak olursa bölgede Eş'arîliğin intikali öncesinde Şâfiîliğin yayılmaya başlaması söz konusudur. Bilindiği üzere Mısır, Bağdat ve Horasan ana merkezleri ile gelişen Şâfiîlik, Bilâdü's-Şam'da ise Evzâî geleneğin yerini almaya başladı. Mısır'da yetişmiş olan Muhammed b. Osman Ebû Zür'a (ö. 302/914), Dimaşk'ta kadılık görevini üstlendi. Bu meşhur Şâfiî âlim, Şâfiîliğin önde gelen klasiklerinden olan Müzenî'nin *el-Muhtasâr*'ını ezberleyenlere para ödülleri verdi. Ebû Zür'a'nın etkisi ile kadıların Şâfiîliğe geçtikleri ifade edilir.⁹ Ebû Zür'a'dan sonra oğlu Hüseyin b. Muhammed b. Osman başta olmak üzere Dimaşk kadıları Şâfiîler arasından seçildi.¹⁰ Sehâvî, Ebû Zür'a'nın etkisi ile bu bölgede Evzâîliğin zayıfladığını ve Şâfiîliğin yaygınlaştığını aktarmaktadır.¹¹ Bu çerçevede Şâfiîliğin Bilâdü's-Şam'da

⁶ Peter Burke, *Annales Okulu: Fransız Tarih Devrimi*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Doğu Batı Yay., 2014), 47-53; Mark T. Gilderhus, *Tarih ve Tarihçiler - Tarih Yazıcılığına Giriş*, çev. Emine Sonnur Özcan (Ankara: Birleşik Dağıtım Yay., 2011), 124-125.

⁷ Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*, 96.

⁸ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 176-177.

⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3: 196-198; Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 1: 64-71.

¹⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 14: 317-318. Dimaşk'ta kadılık görevine getirilen Şâfiîlerin büyük çoğunluğu Ashâbu'l-Hadis geleneğinden beslenmektedir. Mesela bunlardan birisi Zekeriyâ b. Ahmed b. Yahyâ el-Belhî (ö. 330/941) olup Dimaşk'ta Şâfiîlerin şeyhleri arasında gösterilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 19: 58-59; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3: 298.

¹¹ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 12/2: 72-73.

yayılması hemen akabinde ise Eş'arîliğin bölgeye gelmesi ve benimsenmeye başlanması arka arkaya gelişmiş olan süreçlerdir.

Eş'arîliğin bölgeye gelişi, ilk başlarda hoca-talebe ilişkileri çerçevesinde bir geçiş sürecine sahiptir. İlk temsilciler olarak görülebilecek kimselerin varlığı, zaman içinde mezhebin benimsenmesine ve yayılmasına direkt etki etti. Bu bağlamda İmam Eş'arî'nin gözde talebelerinden olan Ebü'l-Hasan Abdülaziz b. Muhammed b. İshâk et-Taberî (ö. 361/972) Şam'a gitti. Ebü'l-Hasan et-Taberî'nin, İmam Eş'arî ile kayda değer bir süre hoca-talebe ilişkisi kurdukları göz önüne alınacak olursa Şam'a giden bu öğrencinin Eş'arîliğin gelişimi açısından kritik bir noktayı oluşturduğu anlaşılacaktır. Nitekim kendisi Eş'arî düşüncesinin yayılması için hayli çaba sarf etti.¹² Ebü'l-Hasan et-Taberî, birikimli bir kelâmcı olarak Mu'tezile'ye karşı reddiyeler de yazdı. Bağdât Mu'tezilesinden Ca'fer b. Harb'a karşı yazdığı *Riyâzetü'l-mübtedî ve basîratü'l-mustehdî* isimli reddiyesi bunlardan birisidir.¹³ İmam Eş'arî'nin önemli talebelerinden bir diğeri Ebû Süleyman Muhammed b. Abdullah b. Süleyman es-Sa'dî ed-Dımaşkî'dir. Kelâm'ın yanı sıra Şâfiî fihhına da hâkim olan Ebû Süleyman ed-Dımaşkî, tefsirle de ilgilenmiş çok yönlü bir bilgidir.¹⁴ Kaynaklarda İmam Eş'arî'den ders alan çok sayıda öğrenci olduğu ifade edilir. Ancak burada ismini zikrettiğimiz öğrencileri, İmam Eş'arî ile kısa süreli karşılaşmalardan ziyade hoca-talebe ilişkine bağlı olan, Eş'arî nosyonuna sahip, ilmî kişilikleri ile öne çıkan kimselerdir.

Eş'arîliğin tarihsel gelişiminde, mezhebin yayılması sürecinde Bâkılânî, farklı aidiyetler içinde alan açarak büyük bir rol üstlendi. Özellikle fıkıhta Mâlikî kimliği sayesinde Eş'arîlik, önce Irak ardından da Kuzey Afrika'daki Mâlikîler arasında hızla yayıldı. Yetiştirdiği öğrencilerin bu süreçte önemli bir payı bulunmaktadır.¹⁵ Bâkılânî, sadece Eş'arî-Mâlikî çizgi içinde kalmayıp aynı zamanda yaşadığı dönemin Eş'arî otoritesi olarak saygın bir konuma da sahip oldu. Bu nedenle Eş'arî fikirleri benimsemeye başlayan kimselerle kesintisiz diyaloglar kurdu. Bilâdü's-Şam'ın önemli şehirlerinden Dımaşk'ta bulunan Ebû'l-Hasen Ali b. Dâvud b. Abdullâh ed-Dârânî (ö. 402/1011), Eş'arîliğe mensuptu. Ebû'l-Hasen ed-Dârânî, camide namaz kıldığı bir zamanda Haşevîler ile tartışmaya başladı. Kaynaklardaki

¹² İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 195.

¹³ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 36: 339.

¹⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 53: 349-351.

¹⁵ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 17: 190; Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*, 101.

anlatımlardan anlaşıldığına göre Haşevîler, Ashâbu'l-Hadis taraftarları arasında aşırıya kaçan kimselerdi. Sözü edilen bu kimselerin Hanbelî geleneğe mensup oldukları düşünülebilir. Ancak Haşevîler, Ebûl-Hasen ed-Dârânî'ye cevap vermekte zorlandığı sorular yönelttiler. O da çözüm bulmak için Bâkîllânî'ye mektup yazarak öğrencilerinden birisinin gönderilmesini talep etti. Bâkîllânî ise talebesi Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Hâtem el-Ezraî'yi (ö. 431/1040) Dımaşk'a gönderdi. Ebû Abdullâh el-Ezraî, şehre gelip camide Ebûl-Hasen ed-Dârânî'nin yanında yer alarak Haşevî düşünceye karşı Eş'arîliği savundu, tevhid ve teşbih meselelerine açıklık getirdi. Bir süre Dımaşk'ta kalan Ebû Abdullâh el-Ezraî daha sonra Kuzey Afrika'ya geçti.¹⁶ Bilâdü's-Şam'da Eş'arîliğin yavaş yavaş temsil edilmeye başlandığı ve camilerde, ilim meclislerinde tartışma konusu haline geldiği anlaşılmaktadır. Eş'arîliğin ilim meclislerinde gündeme gelmesi, taraftar bulmasını da tetikledi. Örneğin, Dımaşk cami imamı Ebû Tâhir b. Harâşe ed-Dımaşkî (ö. 428/1037) bunlardan birisidir.¹⁷

Bilâdü's-Şam'da Eş'arîliğin taban bulmaya başlamasıyla birlikte Bağdât ile temasların da artmaya başladığı anlaşılmaktadır. Daha çok muhaddis ve tarihçi olarak bilinen Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Şâfiî-Eş'arî bir ilim adamı olarak Şam bölgesine gelenler arasında yer almaktadır. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Hatîb el-Bağdâdî'nin önceleri Hanbelî olup daha sonra mezhep değiştirerek Şâfiî-Eş'arî olduğunu iddia etse de¹⁸ Hatîb'in Şâfiî hocalardan ders alarak yetişmesi ve tabakât bilgileri bu tespiti haksız çıkarmaktadır.¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî'nin Hanbelîler ile arasındaki sorun eserlerinde onların aleyhine rivâyette bulunması gibi gözükse²⁰ de Hanbelîler ile Şâfiî-Eş'arîler arasındaki çekişmenin asıl neden olduğu söylenebilir. Bağdât'ın kaos ortamındaki bir diğer çatışma Şiî Fâtımîler ile Abbâsî hilafeti arasındaydı. Bu hadiselerde Hatîb el-Bağdâdî'nin yakın dostu ve destekçisi olan Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh'ın veziri Reîsü'r-Rüesâ İbnü'l-Müslime'nin öldürülmesi²¹ onun için büyük bir kayıp oldu. Hanbelîlerin durumdan istifade ile Hatîb el-

¹⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 41:471; İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 216.

¹⁷ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 252.

¹⁸ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazâm fi târihi'l-müluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 16: 132.

¹⁹ Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 8: 390; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 271; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4: 30.

²⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 289.

²¹ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazâm fi târihi'l-müluk ve'l-ümem*, 16: 41-42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 344.

Bağdâdî'yi öldürme teşebbüsü üzerine o da kurtuluşu Dımaşk'a gitmekte (451/1059) buldu. Dımaşk'ta Emeviyye Camii'nde ders veren ve kitap yazan Hatîb el-Bağdâdî, Fâtımî Valisinin ölüm tehditleri üzerine bir diğer Şam şehri Sûr'a gitti. Beytûlmakdis, Halep, Trablus gibi Şam bölgesinin şehirlerinde ilmi faaliyetlerde bulunan Bağdâdî, ölümünden kısa bir süre önce Bağdât'a geri döndü ve burada vefat etti.²² Hatîb el-Bağdâdî'nin Eş'arî-Şâfiî ve Ashâbu'l-Hadis geleneğine mensup olması, Eş'arîliğin bölgedeki tarihsel gelişimi açısından önemlidir. Ayrıca Eş'arî-Şâfiîlere karşı tavır alan rakipleri Mu'tezile, Mâtürîdîlik ve Kerrâmiyye gibi rey düşüncesine yakın ekoller değil Hanbelîlik gibi daha çok metin merkezli düşünen yapılardır. Bu bağlamda Eş'arîlik yayılırken düşünce dünyası da sosyo-kültürel iklimden etkilenmektedir.

B. Kurumsallaşma Öncesi Şam'da Eş'arîliğin Görünümü

Mezheplerin belirli bir bölgede kökleşmeleri için çeşitli etkenler olmakla birlikte mezhebin düşünsel boyutunu güçlendirecek mekânlara da ihtiyaç duyulmaktadır. Mezhebin genişlemesinde kurumların ve kurumsallaşmanın değeri tarihsel süreç içerisinde daha da anlaşılır hale gelmektedir. Eş'arîliğin tarihsel gelişiminde Nizâmiye medreselerinin özgün bir değeri bulunmaktadır. Sünnîliği merkeze alan, buna bağlı olarak da Eş'arîliği öne çıkaran bu proje, mezhebin toplumsal tabanını ve düşünsel alanını genişletti.²³ Sünnîlik merkezli siyaset stratejisi, Şam bölgesine etki ettiği gibi Eş'arîliğin gelişimini de doğrudan şekillendirdi. Sözü ettiğimiz bu durum, belirli bir zaman içinde gerçekleşti. Eş'arîliğin medrese türü kurumlar aracılığıyla gelişmeye başlamasının hemen öncesinde Şam ve Bağdât ekseninde dikkat çekici etkileşimlerin yaşanması üzerinde durmayı fazlaca hak etmektedir.

Eş'arîliğin bu dönemdeki ilerleyişi Şâfiîlik kimliğiyle birlikte sürmektedir. Buna binaen ön planda olan bir ilim adamı olarak Ebü'l-Feth Nâsr b. İbrâhîm el-Makdisî (ö. 490/1096) Şâfiî-Eş'arî kimliği ile Gazze, Sûr, Dımaşk ve diğer Şam şehirlerinde ilmi faaliyetlerde bulundu.²⁴ Daha da önemlisi Horasan'da (muhtemelen Nişâbur'da) İmâm Cüveynî'den, Bağdât'ta ise Ebû İshâk eş-Şîrâzî'den dersler aldığı söylenir.²⁵ Makdisî'nin bu dersleri özel ders olarak mı yoksa Nizamiye medreselerinde bulunarak mı aldığı belli

²² İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 269; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4: 37.

²³ Richard W. Bulliet, *The Particians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University, 1972), 74; Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2017), 281-292.

²⁴ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 286.

²⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 62: 18; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5: 353.

değildir. Ancak Ocak, onu Nizâmiye'den ders alan âlimler arasında zikretmektedir.²⁶ Üzerinde durulması gereken nokta ise Makdisî'nin Horasan ve Bağdât'ta kelâm ve fıkıh birikimi elde etmiş olmasıdır. Bu açıdan Eş'arîliğin söz konusu merkezlerden Şam'a intikal ettiği anlaşılmaktadır. Makdisî'nin aynı zamanda muhaddis olarak hadis ile ilgilenmesi, çeşitli şehirlerde rivâyette bulunmuş olması da dikkat çekmektedir. Bütün bunların yanı sıra Dımaşk'ta verdiği fıkıh dersleri meşhur olup Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin şehirde bulunduğu dönemde söz konusu faaliyetlere katılmış olması ayrıca mühimdir.²⁷ Makdisî ve Gazzâlî'nin aynı mecliste yer alıp, Şâfîî fikhî ile Eş'arî kelâmına dair soruları tartışıp, gelen eleştirilere cevap verdiklerini tahmin etmek mümkündür. Makdisî'nin mezhep imamlarının görüşlerini aktarması yönünden İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî'den daha üstün olduğu şeklindeki değerlendirmeler²⁸ göz önüne alınca Şam'da Eş'arîliğin gelişiminin ilerleme kaydettiğini söyleyebiliriz. Makdisî, ilmî birikiminin yanı sıra takvâsıyla da bilinmektedir. O, Selçuklu Meliki Tutuş'un hediyelerini kabul etmeyip, zâhidâne bir hayatı tercih etmiştir.²⁹ Bu durum onun tasavvufî yönünü ön plana çıkarmaktadır.

Şam'da Eş'arîliğin şekillenmesinde etkili olan isimlerin başında İmam Gazzâlî gelmektedir. Gazzâlî'nin çocukluk ve gençlik yılları Horasan'da geçti. Ardından Nîşâbur'da Cüveynî'nin talebesi oldu. Fıkıh, kelâm, felsefe ve diğer ilimlere merakı, tasavvufa meyli bu dönemde başladı. Cüveynî'nin vefatı üzerine Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün himayesine giren Gazzâlî, Bağdât Nizâmiye Medresesi'nde müderris olarak görev yaptı. Selçuklular'ın Sünnîlik eksenli vizyonunun şekillenmesinde başat role³⁰ sahip olan Gazzâlî, Bağdât'tan uzlete çekilmek üzere Şam şehirlerine geldi. Ömrünün son döneminde tekraren Horasan'a dönünceye kadar Dımaşk, Kudüs, Mekke ve

²⁶ Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, 329.

²⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19: 138-139.

²⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 62: 17-18.

²⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 62: 17; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5: 353.

³⁰ Gazzâlî'nin süresi tahmin edilemeyen bir zaman diliminde Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün yeri tam olarak bilinmeyen karargahında yaşadığı ve burada bazı ilim adamları ile görüştüğü aktarılmaktadır. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 4: 217. Gazzâlî'nin hakkında pek bilgi olmayan bu dönemde neler yaşadığı ve Nizâmülmülk ile yaptıkları muamma olsa da söz konusu sürecin akabinde Nizâmiye medreselerinin yaygınlaşması ilginçtir. Öte yandan Selçuklular'ın Fâtımî-İsmâîlî tehdidine yönelik hamlelerin artması da dikkat çekicidir. Şam bölgesinin Fâtımî-İsmâîlîler ile sorunlarının olması ve ilerleyen zamanda Gazzâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye (Müstazhiri)* adlı eseri kaleme alması ise Şam bölgesinde onun tanınırlığını artırmıştır. Bk. Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Fedâihü'l-Bâtıniyye* (Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1964), 1-3; Yavuz, *Horasan'da Eş'arîlik*, 206-207.

diğer şehirler arasında seyahatlerde bulundu.³¹ Gazzâlî'nin Dımaşk'ta geçirdiği yıllar içe dönük bir uzlet olarak görünse de *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*'in bazı bölümlerini yazması³², Ebü'l-Feth Makdisî'nin meclisinde ilmî tartışmalarda yer alması ve öğrencileri ile irtibatını sürdürmüş olması fikrî boyutta yeni bir söyleme geçişin emareleridir. Kalaycı'ya göre batıda Eş'arîliğin şekillenmesinde Gazzâlî'nin sûfî ve hadis taraftarı tavrı takınması ile kelâm ve felsefe ekseninden uzaklaşmasının önemli bir payı bulunmaktadır.³³ Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin Horasan ve Bağdât ile Şam'daki muhatapları arasındaki farklılığı da göz önünde tutmak gerekir. Tüm bu çerçevede Şam bölgesinde Eş'arî zihniyeti, Gazzâlî'den etkilenmiştir. Ayrıca artık Eş'arîlik, Nizâmiye geleneği ile bağ kurmaktadır. Eş'arîliğin Nizâmiye medreselerinden beslenmesi hem bilimsel bir birikimi bölgeye taşıdığı gibi Selçuklular'ın Nizâmiye merkezli Sünnîlik politikalarını da bölgeye intikal ettirmektedir. Eş'arîliğin gelişimiyle Şam'ın kültürel ve politik atmosferi de yeni bir hal almaktaydı. Bu durum ilerleyen süreçte mezhebin konumunu da önemli oranda etkilemiştir.

Gazzâlî ve Nizâmiye geleneğinin Şam'da düşünce hayatını etkilediği hususlardan birisi de medrese türü kurumlar öncesinde, kurumsallaşmaya dönük yapıları ortaya çıkarmış olmasıdır. Bilindiği üzere câmî, mektep, imlâ meclisleri, dâru'l-ilm, beytü'l-hikme ve hankâh gibi mekanlar ilim meclisleri olarak kullanılmış daha sonra bu birikimler neticesinde sistematik, planlı, amaçları olan ilmî müesseseler yani medreseler ortaya çıkmıştır.³⁴ Bu minvalde Gazzâlî'nin Dımaşk'ta kaldığı dönemde Emevî Camiinde ders verdiği yer, el-Medresetü'l-Gazzâliyye şeklinde isimlendirildi. Hatta kendisinden sonra da burada ders veren çok sayıda ilim adamı oldu.³⁵ Bilinen anlamda buranın bir medrese değil de ders halkası olarak ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü bir mekân olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâliyye'ye medrese tanımının sonraki bir dönemde yapılması ayrı bir tartışma konusudur. Bununla birlikte medreselerin açılmasının hemen öncesinde

³¹ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfteri*, 291-293; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 4: 216-219; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19: 323-325; Sabri Orman, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 [Gazzâlî Özel Sayısı] (2000), 237-238; Süleyman Uludağ, "Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazzâlî", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî* (Ankara: DİB Yay., 2013), 65-67.

³² İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, 1: 279-280.

³³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 186-187.

³⁴ Şakir Gözütök, "İslam Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 2.

³⁵ Harun Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese* (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 64.

böyle ilmi faaliyet alanların kurulmuş olması bir hazırlık süreci olduğu gibi Eş'arî düşüncenin canlanmaya başladığını da göstermektedir.

Sözü edilen dönemde Şam'da ilim halkalarının/meclislerinin oluşması kadar Nizâmiye medreselerinde eğitim alan kimselerin de Şam'a dönmesi önemli bir birikimin bölgeye aktarılması anlamına gelmektedir. Kâdî Ebü'l-Fazl, Abdurrahman ez-Zencânî gibi Nizâmiye'de yetişen kimseler birikimlerini Şam şehirlerine aktardılar.³⁶ Bu ilim adamları arasında yer alan Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir (ö. 571/1176) de ilk olarak Dımaşk'ta ilim öğrenip, ardından Bağdât Nizâmiye Medresesi'nde eğitim aldı. İbn Asâkir, fıkıh, kelâm, hadis ve diğer ilimler üzerine tahsil yaptı.³⁷ Bağdât'ta geçirdiği yıllar içinde ilim dünyasında tanınan İbn Asâkir, Dımaşk'a geri döndü. İbn Asâkir, Dımaşk'ta belirli bir süre kaldıktan sonra ilim yolculuğu için bu kez Horasan'a gitti. Burada Abdülkerîm es-Sem'ânî ile tanışıp, Horasan şehirlerini birlikte dolaştılar. Horasan'da çok sayıda ilim adamı ile görüşen İbn Asâkir, dönüş yolunda Bağdât'ta iki yıl kadar daha kaldı.³⁸ Eş'arîliğin savunusu ve temsiliyetindeki yeri³⁹ bilinen İbn Asâkir, Bağdât ve Horasan tecrübesini Ebü'l-Kâsım el-Melikü'l-Âdil Nüreddîn Mahmûd Zengî b. İmâdiddîn Zengî'nin (ö. 569/1174) açtığı medreselerde ders vererek aktardı. Eş'arîliğin Bilâdü's-Şam'da nüvelenmesi, Nizâmiye geleneğinden beslenmesiyle de güç kazandı. Eş'arîlik bir yandan taraftar kitlesini artırırken öte taraftan Eş'arî düşüncüyü temsil eden ilim adamlarını yetiştirmeye başlamış oldu.

C. Siyasi Otoritelerin Mezhep Politikaları: Sünnîliğin Gölgesinde Eş'arîliğin Yayılması

Tarihsel süreçte mezhep ve siyaset ilişkisi çok yönlü gelişmeler üzerinden şekillendi. Tek bir düzleme ve salt determinist bir yoruma indirgenemeyecek kadar karmaşık bir görünüme sahip olan bu sosyal doku; siyasi, toplumsal ve ekonomik gerekçelere bağlı olarak gelişti. Genelde Sünnîlik özeldir Eş'arîlik tarihi açısından Büyük Selçuklu Devleti'nin siyaseti ve yaptıkları sadece kendi dönemlerini değil sonraki asırları da etkiledi. Zengîler ve Eyyûbiler'in politikaları da Selçuklu mirasından beslendi.

Selçuklular'ın siyasi hamlelerinin kolay anlaşılabilmesi ve bu döneme dair Eş'arîlik algısının baştan kabullere dayalı olması hem bilgi kirliliğine yol

³⁶ Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, 329-332.

³⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3: 309; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20: 554-555; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7: 217.

³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3: 309-310; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20: 555.

³⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Maturidilik İlişkisi*, 187-189.

açmakta hem de problemin zor tarafı olarak karşımıza çıkmaktadır. Büyük Selçuklu Devleti'nin tarihsel serüveni, Horasan'da Gazneliler, Büveyhîler ve diğer devletlerle siyasi mücadeleler üzerinden başladı. Kuruluş döneminde Hanefîler ile Şâfîiler arasındaki çatışmada devlet yönetimi, Hanefîler ve Mu'tezilîlerden yana tavır aldı.⁴⁰ Bu dönemden sonra Sultan Alp Arslan ve Vezir Nizâmülmülk ile tek eksenli politikalarından vazgeçilerek Şîî-İsmâîlî tehdidine karşı⁴¹ Sünnîlik eksenli siyasi bir tavır geliştirildi. Sünnîlik, içerisine mezhepleri alan daha üst bir kimlik haline getirildi. Selçuklular'ın Sünnî siyaseti hiçbir zaman tek bir hedefe dayalı olarak ilerlemedi. Bu açıdan meseleyi sadece Nizâmiye medreseleri üzerinden ele almak isabetli değildir. Medrese geleneği içinde Nizâmiye'nin şöhreti, diğer mezhepler için kurulan medreseleri gölgede bırakmaktadır. Ayrıca Nizâmiye'ye gereğinden fazla anlam yüklenmesine de neden olmaktadır. Anlam yükünün önemli bir basamağını Eş'arîliği de sadece medrese eksenini üzerinden değerlendirme çabası oluşturmaktadır. Eş'arîlik ile medrese gelenekleri arasındaki etkileşim dengeli bir yorum zeminine ihtiyaç duymaktadır. Bu açıdan Eş'arîliğin tarihsel sürecinde medreselerin önemi ve etki sınırlarının doğru çizilmesi kritik bir aşamadır.

Bilâdü's-Şam'da Eş'arîliğin gelişiminde Musul ve Halep merkezli atabegler olarak bilinen, Selçuklu siyasi ve mezhebi mirasını sürdüren Zengîler'in katkısı bulunmaktadır. İmâdüddîn Zengî'nin⁴² oğlu Nüreddîn Mahmûd Zengî, 541/1146 yılında Halep'i ardından 549/1154 senesinde ise Dımaşk'ı ele geçirdi.⁴³ Böylece uzun zamandır Fâtımîler ile Haçlıların mücadele sahasına dönen Şam bölgesinde, Sünnî bir yönetimin ağırlığı hissedilmeye başlandı. Nüreddîn Mahmûd Zengî, Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte onun takip ettiği siyasette daha kapsayıcı bir yapı olarak Sünnîliği merkeze aldığı anlaşılmaktadır. Nüreddîn Zengî, Şam şehirlerinin

⁴⁰ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Abdullah Ömer Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", *Bilimname* 34 (2017), 511-532.

⁴¹ Bu tehdide karşı ilim adamlarının yazdıkları eserlerin haricinde Vezir Nizâmülmülk'ün de çok sert eleştirileri bulunmaktadır. Bk. Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: İş Bankası Yay., 2018), 297-325.

⁴² İmâdüddîn Zengî, Selçuklu komutanlarından Kasîmüddeve'nin oğludur. Pek çok devlet görevinden bulunmuştur. Urfa Haçlı Kontluğunu ortadan kaldırarak önemli bir başarı elde etmiştir. Detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Osman Gürbüz, "XII. Yüzyıl İslâm Dünyasında Örnek Bir Yönetici: İmâmeddin Zengî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 51-66.

⁴³ Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *et-Târîhü'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekîyye*, thk. Ahmed Tuleymât (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, ts.), 84, 106-108; Ebû Muhammed Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybak (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1: 301.

hemen hepsinde Hanefîler, Şâfiîler, Hanbelîler için medreseler açmaktan çekinmedi. Sûfîler için hankâhlar yaptırıp onları da ciddi olarak destekledi. Genel çerçeveye bakıldığında Sünnîliğin her koluna sahip çıkan ve destek veren bir yönetimin olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Sünnîliği öne çıkararak bölgedeki Şiî-İsmâîlî Fâtımîlerin etkisi kırılmak istenmiş ayrıca Haçlılara karşı da güçlü bir birlikteliğin oluşması sağlanmıştır. Nûreddîn Mahmûd Zengî'nin, Selçuklular'dan gelen Sünnîliği üst bir çatı olarak konumlandırıp mezhepleri bu çatı altında toplama politikalarını kararlı bir şekilde devam ettirdiği anlaşılmaktadır.⁴⁴

İlk olarak Hanefî bir medreseyi Halep'te inşa ettiren Nûreddîn Zengî,⁴⁵ ikinci medreseyi ise Şâfiî-Eş'arîler için yaptırdı. Medresenin başına ise Kutbüddîn en-Nîsâbü'rî (ö. 578/1183) getirildi. Kutbüddîn en-Nîsâbü'rî, Nîşâbur Nizamiye Medresesi'nde yetişmiş ardından Dımaşk'a gelerek verdiği dersler ile öne çıkmış Şâfiî fakihî Eş'arî kelâmcısı bir ilim adamıydı. Nûreddîn Zengî'nin daveti ile Halep'e gelen Nîsâbü'rî, Nûriyye Medresesi ve sonrasında Esediyye Medresesi'nde dersler verdi, talebeler yetiştirdi.⁴⁶ Horasan Eş'arîlerinden olan Kutbüddîn en-Nîsâbü'rî'nin medreselerde görev alması Eş'arîliğin bölgede varlığı açısından son derece kıymetliydi. Ayrıca felsefi birikimi ve kelâmdaki yetkinliğiyle ön plana çıkması bölgede Şiî-İsmâîlî varlığına karşı mücadele açısından değer taşımaktaydı. Halep'te inşa ettirdiği üç medreseyi Şâfiî-Eş'arîlere teslim eden Nûreddîn Zengî, Bağdât ve civarında yetişmiş, Şâfiî-Eş'arî kimliği ile bilinen Ebû Sa'd Şerefüddîn Abdullah b. Muhammed el-Mevsilî'yi (ö. 585/1189) ya da meşhur ismi ile İbn Ebî Asrûn'u medreselerden sorumlu bir idareci olarak göreve getirdi. Cüveynî'nin fıkıh eserlerine şerh yazacak kadar donamlı bir kimse olan İbn Ebî Asrûn, fakih olarak öne çıkmaktaydı. O, dönemin medreselerindeki eğitim faaliyetlerinden hoca-talebe seçimine kadar hemen her konuda belirleyici bir konuma sahipti.⁴⁷

Nûreddîn Mahmûd Zengî, Bilâdü's-Şam'ın kalbi olan Dımaşk'ı ele

⁴⁴ İbnü'l-Esir, *et-Târîhü'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, 165-170; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 5: 185; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20: 532; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*, 167-170.

⁴⁵ Nûreddîn Zengî'nin Hanefî ve Mâtürîdîliğin bölgede gelişimine katkısı için bk. Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2016), 125-127.

⁴⁶ Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrâhim İbn Şeddâd, *el-A'lâkü'l-hâtîre fî zikri ümerâi's-Şam ve'l-cezire* (Dimeşk: Vizaretü's-Sekâfe, 1991), 249; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 5: 196; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7: 297.

⁴⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3: 53-54; İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler* (Dicle Üniversitesi SBE, 2017), 166.

geçirdiği zaman tıpkı Halep'teki gibi Sünnî mezhepleri desteklemeye devam etti. Bu dönemde Hanefîler ve Şâfiî-Eş'arîler başta olmak üzere hemen herkes için medreseler açıldı. Mesela Hanefîlere tahsis edilen en-Nûriyyetü'l-Kübrâ, Emevî halifelerinin evlerinin bulunduğu yerde inşa edilmiş son derece önemli bir medresedir.⁴⁸ Nûreddîn Zengî'nin Şâfiî-Eş'arîler için inşa ettirdiği çok sayıda medrese bulunmaktadır. Bunların başında ise Asrûniyye gelmektedir. Daha önce Halep, Hama, Humus gibi Şam şehirlerinde İbn Ebî Asrûn için medreseler açan Nûreddîn Zengî, Dımaşk'ta da onun için bir medrese yaptırdı.⁴⁹ İbn Ebî Asrûn'un Şam şehirlerindeki Şâfiî-Eş'arî medreselerinden sorumlu olması ve Dımaşk'ta da ona medresenin tahsis edilmesi dikkat çekicidir. Ama daha da önemlisi bu medresenin İbn Ebî Asrûn'un soyundan gelen oğullarına ve torunlarına da bırakılacak kadar ayrıcalıklı niteliklerinin olmasıdır.⁵⁰ Zengî'nin İbn Ebî Asrûn'a verdiği değer sanılandan daha da çok olduğunu tahmin etmek güç değildir. Bu dönemde açılan medreselerden bir diğeri ise İmâdiyye Medresesi olup ismini İmâdüddîn el-Kâtib el-İsfehânî'nin (ö. 597/1201) bu medresenin başına geçmesiyle aldı.⁵¹ İmâdüddîn el-İsfehânî, İsfahanlı olup Rey başta olmak üzere çeşitli beldelerde ilim tahsil etti daha sonra Bağdât Nizâmiye Medresesi'nde eğitim gördü. Abbâsî Vezirinin yanında devlet işlerinde görev alan İmâdüddîn el-İsfehânî, vezirin ölümü sonrasında Dımaşk'a geldi. Nûreddîn Zengî tarafından karşılanıp medreselerde dersler verdi. Ayrıca devlet tecrübesi ile Zengî'nin siyasi işlerinde de görev aldı. İmâdüddîn el-İsfehânî, Şâfiî ve Eş'arî olarak ilmi birikimin yanı sıra edebiyatla da ilgilenen çok yönlü bir kişiliktir. Onun hem müderris hem de devlet adamı olarak görevler üstlenmesi Nûreddîn Zengî'nin vefatından sonra da devam etti.⁵²

Nûreddîn Mahmûd Zengî, Selçuklular'ın Sünnîlik siyasetini Şam bölgesine taşıyarak bölgedeki Şiî varlığının karşısında Sünnî bir bloğun tesisini sağladı. Sünnî mezheplerin tamamına alan açıp destek oldu. Bu dönemde Nizâmiye geleneğinin yansıması olan medreseler inşa edildi. Şâfiî-Eş'arîler için de Şam şehirlerinde çeşitli medreseler kuruldu. Sözü ettiğimiz medreselerde Horasan ve Bağdât'ta eğitim almış Eş'arîler de görev

⁴⁸ İbn Şeddâd, *el-A'lâkü'l-hâtîre*, 203; Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, thk. Ca'fer el-Hasenî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1988), 1: 607; Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 92.

⁴⁹ İbn Şeddâd, *el-A'lâkü'l-hâtîre*, 238; Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 1: 399.

⁵⁰ İbn Şeddâd, *el-A'lâkü'l-hâtîre*, 238-239.

⁵¹ Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 1: 406-407.

⁵² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 5: 147-148; Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 408-411.

aldı. Bölgede Eş'arîliğin yayılmasında etkili olan medreseler, çok sayıda öğrencinin yetişmesini sağladı. Medreselerde bazı ulema aileler oluşmaya başladı. Eş'arîler içinde Nûreddîn Zengî'nin devlet işlerinde görev alan müderrisler de oldu. Bütün bu gelişmelere bağlı olarak bölgenin Sünnî bir kimliğe bürünmesinde etkili olan Zengî hâkimiyeti, Eş'arîliğin gelişiminde ve yayılmasında etkili oldu.

Selçuklular'ın tarih sahnesine çıktıkları dönemden itibaren güç kaybeden Fâtımîler, Nûreddîn Zengî'nin Bilâdü's-Şam'ı kontrol altına almasıyla daha da güç kaybetti. Bu dönemde Zengî'nin önde gelen komutan ve yöneticilerinden Ebü'l-Muzaffer el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddîn Yûsuf b. Necmiddîn Eyyûb b. Şâdî (ö. 589/1193), Fâtımî veziri olup Mısır'da bu iktidarın sonunu getirdi.⁵³ Zengîler'in devamı olarak hareket eden Selâhaddîn-i Eyyûbî, Eyyûbîler Devleti'ni kurup zaman içinde Mısır ve Şam'ı kontrol edecek güce erişti.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, Zengîler'in mirası olarak Sünnîliği merkeze alan politikalar takip etti. Bunun yanı sıra Şâfiî-Eş'arî olan sultan, dönemin Eş'arî bilginleri ile yakından ilgilendi. Ayrıca Kutbüddîn en-Nîsâbü'rî'nin kendisi için yazdığı akâid risâlesini okumuş, çocuklarına okutmuş ve ezberlemelerini istemiştir. Söz konusu risâle, Eş'arî kelâmının öz ve yüzeysel bilgilerini ihtiva etmektedir.⁵⁴ Burada Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Nîsâbü'rî'nin risâlesine verdiği değer kadar önemli olan bir diğer husus, Eş'arîliğe sahip çıkmasıdır. Selâhaddîn-i Eyyûbî, ilerleyen zamanda Mısır'da *Mürşide* isimli akâid risâlesini yayınladı ve halkın bu risâleyi kabul etmesini istedi.⁵⁵ Mısır'da uzun zaman okutulan bu risâle Memlûklüler devrinde de devam etti. Anlaşıldığı kadarıyla Eş'arîlik, Bilâdü's-Şam'dan sonra Mısır coğrafyasında da yaygınlık kazanmaya başlamış ve Eyyûbîler'in de Eş'arîliğe desteği sürmüştür.

Şam coğrafyasında Zengîler gibi Eyyûbî iktidarı da çeşitli medreseler açıp Sünnî mezheplere ciddi destek verdi. Bu durum bir yandan bölgenin Şîî atmosferden çıkışına yardım ettiği gibi kurumlar üzerinden mezhebi yapıların yaygınlaşmasında etkili oldu. Eş'arîlik de bu imkânlardan faydalandı. Eyyûbîler döneminde Eş'arîler için çok sayıda medrese açılmış olmakla birlikte bunlar içinde Âdiliyye Medresesi öne çıkmaktadır. Eş'arî âlim Kutbüddîn en-Nîsâbü'rî için planlanan bu medresenin yapımına

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10: 33-35.

⁵⁴ Bahauddîn Ebu'l-Mehâsin b. Yusuf İbn Şeddâd, *en-Nevaldirü's-sultaniyye ve'l-mehasinü'l-Yusufiyye = Siretu Selahuddin*, thk. Cemalüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 33.

⁵⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 172.

Nûreddîn Zengî döneminde başlandı. Zengî'nin vefatı ile yarım kalan Selâhaddîn-i Eyyûbî ve el-Melikü'l-Efdâl dönemlerinde ilgilenilmeyen medrese el-Melikü'l-Âdil döneminde tekrar inşa edilmeye başlanmış ve oğlu el-Melikü'l-Muazzâm İsa döneminde, 619/1222 yılında tamamlanmıştır. Kutbüddîn en-Nîsâbü'rî'nin vasiyeti gereği kütüphanesi bu medreseye taşınmıştır.⁵⁶ Açılışında Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî (ö. 631/1233) gibi meşhur simaların olduğu bu medresede Dımaşk kadıları baş müderris olarak görev yaptı. Sadece Eyyûbîler değil Memlûklüler döneminde de medrese işlevini sürdürdüğünden Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), İbn Hâllikân (ö. 681/1282) gibi Eş'arîler bu medreselerde dersler verdi.⁵⁷

Zamanın önemli yapılarından bir diğeri Eyyûbî devlet adamlarından Cemâleddin İkbâl (ö. 603/1207) tarafından yaptırılan İkbâliyye Medresesi'dir. Müderris olarak görevlendirilen Şemseddîn Yahya b. Hibetullâh b. Seniyyüddeve (ö. 635/1239) Kutbüddîn en-Nîsâbü'rî'nin talebelerindedir. Şemseddîn Seniyyüddeve, ilim adamlığının yanı sıra Kudüs ve Dımaşk kadılığı yaptı.⁵⁸ Artık Nîsâbü'rî'nin talebeleri medreselerin başına geçecek birikime ulaşmıştı. Ayrıca bu dönemde Şemseddîn Seniyyüddeve'nin Eyyûbî melikleriyle iyi ilişkiler kurması da göze çarpmaktadır.

Medrese açmanın ya da desteklemenin meşhur olduğu söz konusu dönemde iktidar ailesinden kimseler de bu işlerle ilgilendi. Sözün gelişi, Eyyûbî ailesinden Zümrüd Hatun'un desteği ile kurulan Şâmiyye Berrâniyye Medresesi de Şâfiî-Eş'arîlere tahsis edildi. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245)(bilinen ismiyle İbnü's-Salâh) başta olmak üzere pek çok âlim bu medresede dersler verdi.⁵⁹ Bunun gibi daha pek çok medrese kurularak Şâfiî-Eş'arî âlimlerinin hizmetine sunuldu. Medreseler için çeşitli vakıflar ve gelirler de oluşturularak hizmetin devamlılığı hedeflendi. Eyyûbî ailesine mensup bazı kimselerin mezarları da bu medreselerin bahçelerinde yer aldı.⁶⁰ Bundan dolayı medreseler bu dönemde sadece eğitim amaçlı yapılar değil çok yönlü kurumlar olarak siyasi ve fikri hayatın merkezinde yer aldılar.

Zengî iktidarı gibi Eyyûbîler'in de Sünnîliği merkeze alan siyaset

⁵⁶ İbn Şeddâd, *el-A'lâkü'l-hâtîre*, 340; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 1: 359-361.

⁵⁷ Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 1: 362; Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 57-58.

⁵⁸ İbn Şeddâd, *el-A'lâkü'l-hâtîre*, 234; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 1: 160.

⁵⁹ İbn Şeddâd, *en-Nevaldirü's-sultaniyye*, 241; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 1: 277-279.

⁶⁰ Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 78-92.

anlayışları, Şam bölgesinde Şîliğin izlerinin silinmesini sağladığı gibi siyasi otoritelerin de güçlü bir taban elde etmelerine imkân tanıdı. Şafî-Eş'arî düşüncenin yayılmasında siyasi otoritelerin alan açmalarının etkisi vardı. Bu bağlamda inşa edilen medreseler hem bir ilim geleneğini oluşturuyor hem de mezhebin yayılmasına aracılık ediyordu. Horasan ve Bağdât'tan gelen Eş'arîlerin zaman içinde nitelikli talebeler yetiştirmesi, ulema ailelerin oluşması ve kurumsallaşma ile bu durumun silsileler halinde devam etmesi gerçekten önemliydi. Bu bağlamda Eş'arîliğin Şam şehirlerindeki gelişimini medreseler ile sınırlandırmamak gerekir. Medreseler bir araç olarak düşüncenin yaygınlığına katkı sunmaktadırlar. Fakat mezheplerin düşünce evrenleri araçlarla değil muhatap oldukları düşünsel dünyanın birikimi ile gelişirler. Bu bağlamda Eş'arîliğin Bilâdü's-Şam'daki durumunu bir de fikri boyutu ile değerlendirmek gerekmektedir.

D. Ashâbu'l-Hadis ve Fukahâ Etkisinde Eş'arî Düşüncesi

Mezhepleri tek boyutlu ve değişmez ilkelere sahip ekoller olarak göremeyiz. Tarihsel tecrübeler, mezhep içerisinde farklı kolların oluşabildiğini göstermektedir. Mezheplerin farklı düşünce kodlarını aynı çatıda tutuyor olması gerçekten dikkat çekicidir. Teorik planda çeşitli tartışmalar ortaya çıksa da konumuz bağlamında üzerinde durduğumuz husus mekânın değişmesi meselesidir. Şam coğrafyasında Eş'arîliğin fikri gelişimi, Gazzâlî'nin görüşlerinden etkilenerek şekillendi. Felsefe ve kelâm ilişkisi açısından kritik bir noktada yer alan Gazzâlî, mantığın İslamî ilimlerde kullanılmasında öncü bir rol üstlenmişti.⁶¹ Gazzâlî, Dımaşk'ta uzlete çekildiğinde ise artık felsefe ve kelâm eksenli arayışı, sûfî ve Hadis taraftarı bir kimliğe dönüşmeye başlamıştı. Şam coğrafyasında Eş'arîliğin Ashâbu'l-Hadis-tasavvuf çizgisi üzerinden şekillenmesinde Gazzâlî'nin etkisi mutlaka göz önüne alınmalıdır.⁶²

Eş'arî fikirlerin tesisinde bölgenin ilmi-fikri atmosferinin etkili olduğunu da söylemek mümkündür. Eş'arî kitlenin Hanbelîler ile yaşadıkları çatışmalar son derece önemlidir. Hanbelîlerin Ahmed b. Hanbel döneminden beri Ashâbu'l-Hadis içinde kelâma yönelen, akla karşı ılımlı yaklaşan Şafî kimselere yönelik sert muhalefetleri söz konusudur.⁶³ Ashâbu'l-Hadis içerisindeki Hanbelî ve Şafî düşünce arasındaki ayrışmanın bir yansıması, Eş'arîliğe yöneltilen eleştirilerde kendisini göstermiştir. Nitekim İbn

⁶¹ İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yay., 2011), 15.

⁶² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 186.

⁶³ Christopher Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 84-98.

Asâkir'in meşhur eseri *Tebyînu kezibi'l-müfterî fîma nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Hanbelî Ebû Ali el-Hasan b. Ali el-Ehvâzî'nin (ö. 446/1055) *Mesâlibu İbn Ebî Bişr* isimli eserine cevap olarak yazılmıştır.⁶⁴ Kalaycı'ya göre bu gerilim ortamı, İbn Asâkir'in Eş'arîlik algısını etkileyerek Hadis taraftarlığına daha yakın bir Eş'arîlik tasavvurunu ortaya çıkardı.⁶⁵ Hanbelîler ile Eş'arîler arasındaki mücadele Eyyûbîler döneminde Şam şehirleri ile sınırlı kalmayıp Mısır'a da yansıdı.

Şam bölgesinde şekillenen Eş'arî düşünce içinde de farklılaşmalar vardı. Bunun bir örneği olarak kelâmcı yönü daha ağır basan Kutbüddîn en-Nîsâbü'rî ile fakihliği öne çıkmış olan İbn Ebî Asrûn'u destekleyenler arasında medreselerin idaresi noktasında çekişmeler yaşandı.⁶⁶ Nîsâbü'rî'nin Horasan eksenli bir ilim anlayışına sahip olması nedeniyle kelâm-fıkıh dengesinde daha akli bir yoruma sahipti. İbn Ebî Asrûn ise ağırlıklı olarak fıkıh merkezli bir mecradan ilerlemekteydi. Zira mühim olan gelişme de fıkıh merkezli din anlayışına sahip entlektüel yapının egemen olmasıydı. Eş'arîliğin Şâfiî fıkıh anlayışına bağımlı kalması bu atmosferle doğrudan irtibatlıydı. Dolayısıyla Eş'arîlik iki yönlü bir kıskacın tam ortasındaydı.

İncelediğimiz dönemin rengi fazlasıyla Hanbelî gelenekçiliğinden etkilendi. Bunun bir yansıması olarak felsefe karşıtlığının baskın olduğunu söylemek mümkündür. Mesela İbnü's-Salâh, mantığa dair sorulara verdiği cevaplara mantığı kötileyerek söze başlar.⁶⁷ Ardından felsefeye geçerek sert eleştiriler yöneltir. Felsefeyle ilgilenenlerin şer'î hakikatleri anlayamayacağını iddia eder.⁶⁸ Müslümanların felsefenin şerrinden korunması gerektiğine dair son derece sert yorumlarda bulunur.⁶⁹ İbnü's-Salâh, felsefe öğretiminin medreselerden menedilmesi için idarecilere görev düştüğünü söylemekten de geri durmamaktadır.

Şam coğrafyasında felsefe karşıtlığı belirgin bir tavır olmasına karşın Felsefi Eş'arîliğin önde gelen temsilcilerinden Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) burada bulunmuş ilim adamlarından birisidir.⁷⁰ Kelâmın

⁶⁴ Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, 43.

⁶⁵ Bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 189.

⁶⁶ Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 228.

⁶⁷ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh fi't-tefsir ve'l-hadis ve'l-usûl ve'l-fikh*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 1: 2010-211.

⁶⁸ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh*, 1: 210.

⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh*, 211-212.

⁷⁰ Bağdât'tan felsefi yönü nedeniyle eleştirilere maruz kalıp ayrılan Âmidî, önce Dımaşk'a ardından Mısır'a geçip Eş'arî-Şâfiîlerin Nâsırıyye Medresesi'nde dersler verdi. Dönemin fakihleri tarafından i'tikâdının bozuk olduğu eleştirilerine maruz kalarak öldürülme riski

konularını akli delillerle temellendirip felsefi bir izah ile açıklayan Âmidî, felsefeye hâkim olduğu kadar yeri geldiğinde kelâmın hatalı yönlerini ifade etmekten de çekinmemektedir. Mesela zorunlu varlık için varlık-mahiyet ayrımı meselesinde Fahreddîn er-Râzî'yi eleştirerek İbn Sînâ'nın görüşünü savunmaktadır.⁷¹ Hayatının sonuna doğru Eyyûbî yönetimiyle yaşanan sorunlara bağlı olarak görevlerine son verilip ev hapsine mahkûm edilmesi Âmidî'nin etkinliği zayıflatmıştır. Dönemin fakihlerinin Âmidî hakkındaki sert eleştirileri ve felsefe karşıtı tutumları bu süreçteki etkili enstrümanların başında gelmektedir.⁷² Âmidî'ye karşı alınan tavrın Eyyûbî siyaseti ile ilgisi ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte felsefe karşıtlığının ne kadar da baskın bir eğilim olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda Eş'arîliğin Âmidî gibi felsefi birikime sahip bir çizgiden ilerlemesi pek mümkün olmadı. Bunun yerine Ehl-i Hadis geleneği ve Şâfilik çerçevesinde bir Eş'arîlik zamanla daha ağır gelmeye başlamıştır.

Sonuç

Tarihsel serüveninde Eş'arîliğin, farklı coğrafyalarda birbiriyle örtüşmeyen tezahürleri oldu. Horasan'da, Bağdât'ta, Şam ve Mısır'da farklılaşmanın izlerini sürmek mümkün gözükmemektedir. Şam coğrafyasında Eş'arîliğin gelişimi ve yayılması; bölgenin ilmi durumu, muhataplık kurduğu mezheplerin konumu ile siyasi, sosyal ve diğer beşeri unsurlara bağlı olarak yol aldı. Eş'arîlik ilk olarak İmam Eş'arî ve Bâkılânî gibi otoritelerin öğrencileriyle ya da bu otoritelerden yardım isteyen bölge insanlarıyla temsil edildi. Şam'da Eş'arî düşüncenin gelişiminde başat rolü ise İmam Gazzâlî üstlendi. Uzlet için Dimaşk'a gelen Gazzâlî çokça meşgul olduğu felsefe, kelâm ve bunlara dair tartışmaları geride bırakmıştı. Yazdığı metinler, katıldığı ilim meclisleri ve yetiştirdiği talebeleri ile Gazzâlî'nin uzleti Hadis taraftarlığına ve sūfliğe dayalı bir din yorumunu inkişaf ettirdi. Eş'arîliğin gelişimi fikri düzeyde Gazzâlî, siyasi mecrada Selçuklu mirası üzerinden şekillendi. Selçuklular'ın Sünnîliği odak noktası haline getiren politikaları, Zengî ve Eyyûbî iktidarlarınca sahiplenildi, Şam ve Mısır coğrafyalarına taşındı. Fâtımî

nedeniyle Mısır'dan kaçarak Şam şehirlerinden Hama'ya geldi. Hama'da verdiği derslerin ardından Eyyûbî Meliki Muazzâm İsa'nın daveti üzerine Dimaşk'a gelerek Azîziyye Medresesi'nde görev yaptı. Daha sonra Meliki Eşref döneminde siyasi bazı nedenlere dayalı olarak Âmid'e gitmeye çalışması üzerine ölünceye kadar ev hapsine mahkûm edildi. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3: 293; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8: 306-307.

⁷¹ Detaylı bilgi ve değerlendirme için bk. Hakan Coşar, "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İSAM Yay., 2013), 555-577.

⁷² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8: 218; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22: 365-366.

izlerini silmek ve Haçlı istilasına karşı set çekmek için Sünnî düşünceye alan açan bu gelişmeler, medreseler üzerinden kurumsal boyuta evrildi. İlim geleneğinin oluşması, ulema ailelerin ortaya çıkması ve buna benzer sonuçlarıyla medrese tecrübesi Eş'arîliğin yayılmasında etkili oldu. Sözünü ettiğimiz süreçte Eş'arîliğin fikri gelişimi bölgenin düşünce yapısına göre şekillendi. Hanbelî geleneğin sert eleştirileri nedeniyle Ashâbu'l-Hadis çizgisine yaklaşan Eş'arîlik, üzerinde fukahânın baskısını da yoğun bir şekilde hissetti. Nitekim fıkıh merkezli felsefe karşıtlığı nedeniyle Felsefi Eş'arîliğin mimarlarından Âmidî'ye karşı yapılanlar, söz konusu felsefi çizginin devamlılığına ket vurdu. Eş'arîlik ise tüm bu gelişmelerin arasında kendisine bir yol bulmaya çalıştı.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AK, Ahmet. "Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2016), 119-138.

BARAN, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler*. Dicle Üniversitesi SBE, 2017.

BULLIET, Richard W. *The Particians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge: Harvard University, 1972.

BURKE, Peter. *Annales Okulu: Fransız Tarih Devrimi*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Doğu Batı Yay., 4. Basım, 2014.

- COŞAR, Hakan. "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker, Osman Demir. 555-577. İstanbul: İSAM Yay., 2013.
- ÇAPAK, İbrahim. *Gazali'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yay., 2. Basım, 2011.
- EBÛ ŞÂME, Ebû Muhammed Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim ez-Zeybak. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed. *Fedâihü'l-Bâtıniyye*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1964.
- GILDERHUS, Mark T. *Tarih ve Tarihçiler - Tarih Yazıcılığına Giriş*. çev. Emine Sonnur Özcan. Ankara: Birleşik Dağıtım Yay., 2011.
- GÖZÜTOK, Şakir. "İslam Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 33-64.
- GÜRBÜZ, Osman. "XII. Yüzyıl İslâm Dünyasında Örnek Bir Yönetici: İmâmeddin Zengi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 51-66.
- Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*. thk. Yusuf Hâdî. Kahire: ed-Dâru's-Sekâfeti li'n-Nâsir, 2002.
- İBN ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Târîhu Medineti Dımaşk*. thk. Muhibüddin Ebû Said. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İBN ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fîma nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İBN HALLİKÂN, Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1994.
- İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- İBN ŞEDDÂD, Bahauddîn Ebu'l-Mehâsin b. Yusuf. *en-Nevadirü's-sultaniyye ve'l-mehasinü'l-Yusufiyye*. thk. Cemalüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994.
- İBN ŞEDDÂD, Ebû Abdullâh İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrâhim. *el-A'lâkü'l-hâtîre fî zikri ümerâi's-Şam ve'l-cezire*. Dımeşk: Vizaretü's-Sekâfe, 1991.

- İBNÜ'L-CEVZİ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazâm fi târîhi'l-müluk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *et-Târîhü'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*. thk. Ahmed Tuleymât. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, ts.
- İBNÜ'S-SALÂH, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân. *Fetâvâ ve mesâilu İbni's-Salâh fi't-tefsir ve'l-hadis ve'l-usûl ve'l-fikh*. thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- KALAYCI, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yay., 2019.
- KALAYCI, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013.
- KESKİN, Mehmet. *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yay., 2013.
- MAKDÎSÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. thk. Muhammed Emin ed-Dannâbî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- MAVİL, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yay., 2018.
- MELCHERT, Christopher. *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2018.
- NİZÂMÜLMÜLK, Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: İş Bankası Yay., 14. Basım, 2018.
- NUAYMÎ, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer. *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris*. thk. Ca'fer el-Hasenî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1988.
- OCAK, Ahmet. *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2017.
- ORMAN, Sabri. "Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 [Gazâlî Özel Sayısı] (2000), 237-248.
- SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-*

Şâfiyyeti'l-kübrâ. thk. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmut Muhammed et-Tenâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1964.

ULUDAĞ, Süleyman. "Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazâlî". *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*. 65-81. Ankara: DİB Yay., 2013.

YÂKÛT el-HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1977.

YAVUZ, Abdullah Ömer. "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları". *Bilimname* 34 (2017), 511-532.


YAVUZ, Abdullah Ömer. *Horasan'da Eş'arîlik*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE, 2019.

YILMAZ, Harun. *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*. İstanbul: Klasik Yay., 2017.

ZEHEBÎ, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.



SPREAD PROCESS OF ASH'ARISM IN THE DAMASCUS REGION

 Abdullah Ömer YAVUZ^a

Extended Abstract

The development of sects in Islamic thought is shaped over various stages. In the historical process, Islamic thought schools do not have a uniform integrity. For this reason, sects may differ depending on various factors such as the change of space and time, and relations of interlocutorship. Ash'arism, one of the main sects of Sunnism, emerged in the Iraqi geography. It was after his death that the name Imam As'harī was adopted and brought to the forefront within the framework of a kalām thought. At this point, Khorasan geography came to the fore instead of Iraq in shaping the Ash'arism. The spread of Ash'arism in other basins of the Islamic geography besides its experience in Khorasan led to different experiences and diversity of thought. The differentiation of the mass that adopted Ash'arism seriously affected the formation of understanding and shaping Ash'arism.

The main problem of this research is how and in what way the Ash'arism, which spread to different regions, manifested in the geography of Damascus. First of all, the sect, which was transferred to the region through the students of Imam As'harī and al-Bāqillānī, became stronger with the arrival of al-Ghazzālī in the region. Al-Ghazzālī served as a mudarris at the Baghdad Nizamiyyāh Madrasah. Al-Ghazzālī who played a dominant role in shaping the Sunni vision of the Seljuks, came to Damascus to retreat from Baghdad. Although al-Ghazzālī's years in Damascus seem to be an introverted conclusion, a new intellectual discourse has developed here. Al-Ghazzālī's attitude towards sūfi and hadith and his departure from the axis of theology and philosophy played an important role in the shaping of Ash'arism in the west.

In the historical process, the relationship between sect and politics has been

^a Res. Asst. Ph.D., Erciyes University, aomer87@gmail.com

shaped over multiple policies. This context, which has a single plane and a complex appearance that cannot be reduced to a purely deterministic interpretation; It developed depending on political, social and economic reasons. In general, Sunnism in particular, in terms of the history of the As'harī, the politics and actions of the Great Seljuk State affected not only its own periods, but also the following centuries. The policies of the Zengīs and the Ayyūbids were also fed by the Seljuk legacy.

The Zengīs who are based in Mosul and Aleppo, who continue their Seljuk political and sectarian legacy, have contributed to the development of the Ash'arism in Damascus. With their arrival, the Damascus region, which has long turned into the field of struggle between the Fātimids and the Crusaders, began to feel the weight of a Sunni administration. Nūr ad-Dīn Maḥmūd Zengī did not hesitate to open madrasahs for Hanafīs, Shāfi'īs and Ḥanbalīs in almost all of Damascus cities. He made khānaqāh built for the sūfis and supported them seriously. Looking at the general framework, there was a government that protected and supported every branch of Sunnism. It is understood that Nūr ad-Dīn Maḥmūd Zengī has positioned the Sunnism coming from the Seljuks as an upper roof and resolutely continued his policies of gathering the sects under this roof.

Salah ad-Dīn al-Ayyūbi, as the legacy of the Zengīs, followed policies that centered Sunnism. In addition, the sultan was closely interested in the As'harī scholars of the period. In Damascus, the Ayyūbid government also opened various madrasahs and gave serious support to the Sunni sects. This situation, on the one hand, helped the region to exit the Shiite atmosphere and was effective in the spread of sectarian structures through institutions. The madrasahs built in this context both constituted a tradition of science and mediated the spread of the sect.

It is possible to say that the madrasahs established were under the influence of the Nizamiyyāh. However, it is understood that the Ash'arism got stronger through these madrasahs. In addition, with the strengthening of Sunnism, the traces of Shiism began to be erased in the Damascus region. Ash'arism, on the other hand, was shaped by the influence of the Ashāb al-Hadith. We cannot see sects as one-dimensional schools with unchangeable principles. Historical experiences show that there are different branches within the sect. It is really striking that the sects have different codes of thought under the same roof.

It is possible to say that the scientific and intellectual atmosphere of the region was influential in the establishment of Ash'arī ideas. The conflicts that

the Ash'arī mass had with the Ḥanbalīs are extremely important. The color of the period we are examining was greatly influenced by Ḥanbalī traditionalism. As a reflection of this, it is possible to say that anti-philosophy is dominant. The emergence of harsh attitudes towards philosophy led to a further limitation of Ash'arī thought. Therefore, Ash'arism was both influenced by the thought atmosphere in the region and became a part of the Sunni supreme identity drawn by the political authorities.

Keywords: History of Islamic Sects, Ash'arism, Damascus, al-Ghazzālī.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.


3. Competing interests:

The author declares no competing interests.



منهجية الإمام الحصري في ترتيب الأبواب الفقهية من خلال كتابه الحاوي في الفتاوى - دراسة مقارنة

 Zehra ELBAKRİ^a

 Shaker JABARİ^b

مللخص

تتناول هذه الدراسة تقسيمات الأبواب الفقهية عند الإمام الحصري في كتابه حاوي الفتاوى والمعروف أيضا بحاوي الحصري، مع مقارنة تقسيم الأبواب الفقهية بمنهجية علماء المذهب الحنفي في تقسيمات الأبواب الفقهية، وبعدها يتم مقارنتها بمنهجية تقسيمات علماء الشافعية لأبواب الفقه، يقسم الإمام الحصري الأبواب الفقهية إلى أربعة أقسام، القسم الأول: في العبادات، القسم الثاني في المعاملات والمباحات، القسم الثالث: في المحظورات والمكروهات، القسم الرابع في الجنائيات والعقوبات، وجعل تحت كل قسم أبواب متعددة، وختم كتابه بخاتمة سماها القسم الأخير تناول فيها موضوعات متفرقة مثل عقيدة السلف الصالح، ومناقب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن.

من خلال الدراسة يتم عرض الموضوعات الفقهية التي ذكرها الإمام الحصري واحدة تلو الأخرى، ومن ثمة نحاول بيان وتوضيح أسباب ورود الأبواب الفقهية في تلك الأقسام وتعلقها، وذكر مناسبة الكتب في ورودها وترتيبها من خلال مراجعة الكتب الفقهية الحنفية، وبعد ذلك يتم ذكر موضع كل كتاب عند علماء الشافعية في كتبهم الفقهية ومناسبة ورودها، ومحاولة تمييز الاختلاف بين تقسيمات الحصري للأبواب الفقهية وتقسيمات علماء المذهب الحنفي، وكذلك الأمر مع تقسيمات المذهب الشافعي للأبواب الفقهية.

تميز ترتيب الإمام الحصري للموضوعات الفقهية في كتابه حاوي الفتاوى عن نط ترتيب الأبواب الفقهية عند علماء المذهب الحنفي، ومن باب أولى كان تميزه واختلافه عن علماء الشافعية في ترتيباتهم لأبواب موضوعات الفقه.

الكلمات المفتاحية: الحصري، التبويب الفقهي، الحاوي. موضوعات الفقه.



^a دكتور، جامعة ساكاريبا، zahra.albakri7@gmail.com

^b دكتور، جامعة ساكاريبا، std_shaker@hotmail.com

İMAM EL-HASİRÎ'NİN (500/1107) EL-HAVÎ FİL-FETÂVÂ ADLI ESERİNİN FIKH BABLARININ SİSTEMATİĞİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA

Makelede imam Hasirî'nin Havi'l-Hasirî ismiyle meşhur olan, "el-Havi fi'l-fetâvâ" adlı eserindeki fıkıh bablarının taksimi, önce Hanefi mezhebi alimlerinin daha sonra da Şâfi mezhebi alimlerinin kendilerine has sistemateriyle yazılmış fıkıh bablarının taksimiyle kıyaslanmıştır. Hasirî eserini dört kısımdan oluşturmaktadır. Bu dört kısım "el-ibadat ve'l-kurubât", "el-muâmelât ve'l-mübâhât", "el-mahzûrat ve'l-mekrûhat" ve "el-cinâyât" başlıklarını taşımaktadır. Bu dört kısmın ardından eser "hâtîme" adı verilen kısımla bitirilmektedir. Bu bölümde ehl-i sünnet akidesiyle, fıkıhın şerefiyle, fetvanın adabıyla; Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in menkıbeleriyle ve en son mezhebini terk edenlere eleştiriyi ilgili konular yer almaktadır.

Makelede Hasirî'nin eserinde zikrettiği fıkıh konularını tek tek ele alarak açıklanmış, daha sonra bütün bölümlerdeki fıkıh bablarının sistematerini, nedeni ve bunlarla ilgisinin kapsamını açıklamaya ve netleştirmeye çalışılmıştır. Bu eserin sistematiğinin keyfiyeti, gerekçeleri ve varsa özgünlüğünü izah edebilmek için diğer hanefi ve şâfi mezhebindeki eserlerin sistemiyle mukayese edildiğini de belirtmek yerinde olacaktır. Makelede Hasirî'nin fıkıh bablarını taksim metodu ile Hanefi mezhebi alimlerinin metodu arasındaki farklılıklar ortaya konulmuştur. Ve bütün konularda Şâfi mezhebi alimlerinin sistemateriyle kıyaslanarak aralarındaki fark ortaya konulmuştur. İmam Hasirî'nin kitabı olan el-Hâvi fi'l-fetâvâ daki fıkıh bablarının tertip edilme üslubu ve sistematiği, Hanefi mezhebi alimlerinin fikhî konulardaki fıkıh bablarının sistematiğinden farklılık ve ayrıcalık göstermektedir. Şâfi mezhebi alimlerinin fıkıh konularındaki babları ile kıyaslandığında Hâsirî'nin eserinin ilk bablarının oldukça özgün ve şahsına münhasır bir metoda sahip olduğunu söylemek mümkündür.

[Geniş Türkçe Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



METHODOLOGY OF IMAM AL-HUSAYRI IN STRUCTURING THE FIQH TOPICS IN HIS BOOK, AL-HAWI FIL FATAWA: A COMPARATIVE STUDY

This study deals with the divisions of the jurisprudential chapters of Imam al-Husayri in his book Hawi al-Fatwa, also known as Hawi al-Husayri, and compares them to the division of the jurisprudential chapters with the methodology of the scholars of the Hanafi school of jurisprudential divisions. After that, it is compared with the methodology of the Shafi'i scholars's divisions of the chapters on jurisprudence Imam Al-Husayri divides the chapters on jurisprudence into four sections, The first section: On acts of worship, the second section in transactions and permissible, the third section: On the prohibitions and dislikes,

the fourth section in the crimes and penalties He made multiple chapters under each section, and concluded his book with a conclusion which he called the last section, in it he dealt with various topics such as the doctrine of the righteous predecessors, the virtues of Abu Hanifa, Abu Yusuf and Muhammad ibn al-Hasan. Through the study, the jurisprudential topics mentioned by Imam Al-Husayri are presented one by one, after that we try to explain and clarify the reasons for the emergence of the jurisprudential chapters in those sections and attach them, also mentioned the reasons for choosing and arranging the books by reviewing the Hanafi jurisprudence books,, and after that the position of each book is mentioned when Shafi'i scholars in their books of jurisprudence and the occasion of its introduction, and try to distinguish the difference between the divisions of Al-Husayri of the chapters of jurisprudence and the divisions of scholars of the Hanafi school, as well as the matter with the divisions of the Shafi'i school of chapters of jurisprudence. The order of Imam al-Husayri of jurisprudential topics in his book Hawi al-Fatawa distinguished from the pattern of arranging the chapters of jurisprudence among the scholars of the Hanafi school, And his distinction and difference from the Shafi'i scholars were in their arrangements for the chapters on the topics of jurisprudence.

[The Extended Abstract is the end of article.]



المقدمة

تتناول هذه الدراسة تقسيمات الأبواب الفقهية عند الإمام الحصري لما حواه حاوي الإمام الحصري من فهرس بديع بأسر لب من يلقي نظرة عليه عند الإطلاع على بداية صفحات نسخ مخطوط الحاوي في الفتاوى، وكانت ترتيبات موضوعاته الفقهية لافتة للانتباه، وخصوصاً أن يحتوي هذا المخطوط الذي تم تأليفه في القرن الخامس للهجرة على نظام فهرسة يشبه نظام الفهرسة المتبع في عصرنا الحاضر، حيث قسمه المؤلف إلى أقسام، وتحت كل قسم كتاب، وتحت كل كتاب فصول. سيندرج في إطار الدراسة توضيحات لتقسيمات الأبواب الفقهية في حاوي الحصري مع بيان عام لتقسيمات المذهب الحنفي لتلك الأبواب، ومحاولة ضبط أسباب إيراد الأبواب والتقسيمات الفقهية بترتيبها الموجود من خلال نسخ المخطوطات التي اطلعنا عليها لكتاب حاوي الفتاوى، وبعدها سيتم مقارنة تقسيمات الإمام الحصري والمذهب الحنفي للأبواب الفقهية مع تقسيمات المذهب الشافعي للأبواب الفقهية، وسبب الاقتصار على المذهب الشافعي في هذه المقارنة أن أئمة علماء المذهب المالكي وعلماء الحنابلة نصوا في بعض كتبهم على تأثرهم بتقسيمات الشافعية لأبواب الكتب الفقهية.

والناظر في كتب الفقه الإسلامي ومن خلال الإستقراء لأبواب الكتب الفقهية تلك يلاحظ على سبيل المثال في قسم المعاملات، أن المالكية والشافعية والحنابلة يثبتون في كتبهم أن المعاملات لا تعني سوى عقود البيوع وما شابهها، في حين أن هذا القسم عند الأحناف فيه من العموم والتوسع ما فيه، إذ أدخلوا في باب المعاملات: عندهم المعاوضات

المالية والمناكحات والمخاصمات والأمانات، والتركات¹.

وقد نص بعض العلماء السابقين من المالكية والحنابلة بشكل واضح وصريح على تأثرهم في ترتيب الأبواب الفقهية عندهم بما قدمه علماء الشافعية من ترتيب للأبواب الفقهية، ومن أولئك:

ابن شاس المالكي المتوفى في سنة 616هـ. حيث ذكر في كتابه عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، أنه قرر أن يقوم بترتيب أبواب المذهب المالكي والذي بعثه على جمع كتابه أن المنتسبين للمذهب قد تركوا الاشتغال بعلم مالك والإقبال عليه، واعتقاد بعض علماء المذهب المالكي أنه لا يمكن القيام بترتيب أبواب الفقه في المذهب المالكي وداعى بعضهم تعذر ذلك؛ لعدم انحصار ضوابطه، وقد صرفهم عدم اعتناء أئمة المذهب المالكي عن استفادة ما اشتمل عليه من تحقيق للمعاني النفيسة والدقيقة²، وقد نص على أنه قد تأثر بترتيب الأبواب الفقهية من كتاب الوجيز للإمام أبي حامد الغزالي الشافعي -رحمه الله- (ت 505هـ)؛ ذلك أنه كان آخر ما حرر مما حرره غيره من متقدمي الأئمة ومتأخريهم، فكان غاية المقصود من الترتيب في الأبواب الفقهية، وذكر أنه قد لخص مذهب الإمام مالك في هذا المجموع وعلى القرب من محاذاته³.

ومن هنا بدأ ترتيب أبواب الفقه في المذهب المالكي، وكل من جاء بعد الإمام ابن شاس من المالكية اعتمد ترتيب ابن شاس في تصنيفه في كتب الفقه. وعلى سبيل المثال قد ذكر الخطاب الرعيني المالكي (ت 954) أن ترتيبه للأبواب الفقهية كان من خلال ترتيب ابن شاس، وذكر أيضاً أن ابن شاس تأثر في ترتيبه بالمذهب الشافعي، من خلال القول بأن المؤلف قد ابتدأ كتاب النكاح تبعاً لابن شاس، وتبع ابن شاس في ذلك الشافعية⁴.

وبالنظر إلى موضوعات مختصر خليل (ت 767هـ) من خلال شرحه للخرشي نجد أيضاً مدى تأثر المالكية بترتيب الإمام ابن شاس والذي تأثر بترتيبات الإمام الغزالي الشافعي⁵.

وقد ورد تأثر الحنابلة أيضاً بترتيباتهم لأبواب الفقه بالمذهب الشافعي، حيث أن الكتب الفقهية الحنبلية دائماً تبدأ بكتاب الطهارة، وأول من وضع كتاب الطهارة قبل الصلاة في الفقه هو الإمام الشافعي (ت 204)، وقد نص صراحة على تأثر ابن قدامة (ت 682هـ) بترتيب كتابه تأثراً بالإمام الشافعي الإمام ابن مفلح الحنبلي في شرح المقنع، حيث ذكر أن ابن قدامة قد اقتدى في ترتيب كتابه بالإمام الشافعي⁶.

ومما أوردناه نصل إلى نتيجة صريحة مفادها: تأثر علماء المذهب المالكي والحنبلي بتقسيمات الشافعية، وإن وجد بعض الاختلاف البسيط بين ترتيبات الشافعية والمالكية، وبين ترتيبات الشافعية والحنابلة للأبواب الفقهية إلا أن

¹ عبد الوهاب أبو سليمان، ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباتها في المذاهب الأربعة، ط: الأولى (مكة)، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1988، ص: 7-8.

² جلال الدين ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ط: الأولى، (لبنان، دار الغرب، 2003) حققه: حميد لحر، 3/1.

³ ابن شاس، الجواهر الثمينة، 4/1.

⁴ الخطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط: الثالثة، (بيروت، دار الفكر، 1992) 393/3.

⁵ سيتم وضع جدول بموضوعات كتاب مختصر خليل في نهاية البحث في الجدول الأول.

⁶ إبراهيم ابن مفلح، المدع في شرح المقنع، ط: الأولى، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1997)، 20/1.

العناوين الرئيسية كانت متطابقة وطريقة التقسيمات للأبواب الفقهية متشابهة، تتغير فيها عناوين داخلية بسيطة تقدماً وتأخيراً لا أكثر.

وفي عموم كتب هذه المذاهب الثلاثة، كان تقسيمهم لموضوعات الفقه تقسيماً رباعياً -أي منقسماً إلى أربعة أرباع رئيسية-، وهي: الربع الأول عندهم هو ربع العبادات وتوابعه، والربع الثاني يشمل النكاح وتوابعه، والربع الثالث: يشمل البيع وتوابعه، والربع الأخير كان خلاف بين هذه المذاهب الثلاثة في ترتيبه وتسميته، فالمالكية جعلوه في الإجارة وتوابعها (وأدخلوا في توابع الإجارة الجنايات والعقوبات والفرائض)، أما الشافعية والحنابلة فقد جعلوه تحت عنوان الجنايات⁷.

ويمكن للتأكد من هذه المعلومات الإطلاع على كتاب مختصر خليل كنموذج لترتيب الأبواب الفقهية عند المالكية، وكتاب المنهاج للنووي عند الشافعية، وكتاب منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح والزيادات عند الحنابلة، وسوف نقوم بإدراج ترتيب هذه الكتب في نهاية البحث هذا.

وبهذا نكون قد بيّنا سبب الاختصار بالمقارنة بين ترتيب الأبواب الفقهية عند الحصري وعند الشافعية.

1. التعريف بالإمام الحصري:

1.1. اسمه: هو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن أنوش بن إبراهيم بن محمد البخاري الحنفي⁸.

1.2. لقبه: الحصري⁹.

1.3. مشايخه: ذكر الإمام الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام¹⁰: أنه روى وسمع لكل من:

عمر بن منصور البخاري الحافظ، وهو: عمر بن منصور بن أحمد بن محمد بن منصور الحافظ أبو حفص البخاري البزاز، محدث ما وراء النهر، مات 461هـ¹¹.

عبد الكريم بن أبي حنيفة، وهو عبد الكريم بن أبي حنيفة بن العباس أبو المظفر الأندقي البخاري، شيخ الحنفية في زمانه بما وراء النهر، توفي 481هـ¹².

عبد الواحد الزبيري المعمر، وهو عبد الواحد بن عبد الرحمن بن القاسم بن إسماعيل، أبو محمد الزبيري الورسكي الفقيه الزاهد، ولقب بالمعمر لوفاته بعمر المائة والثلاثين، قال الذهبي هذا لا نظير له في العالم، توفي سنة 495هـ¹³.

الأمير بن ماكولا، وهو علي بن هبة الله بن علي بن جعفر بن علي بن محمد بن دلف ابن الأمير، يعرف بـ "

⁷ أدب الضمور، تقسيم موضوعات الفقه وترتيبها في كتب المذاهب الفقهية الأربعة، (السعودية، مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية، جامعة سطات بن عبد العزيز) العدد: 5، ص: 177-179.

⁸ عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (باكستان، مير محمد كتاب خانه)، 3/2.

⁹ القرشي، الجواهر المضية، 3/2.

¹⁰ شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ط: الأولى، تحقيق: بشار معروف، (دار الغرب الإسلامي)، 828/10.

¹¹ الذهبي، تاريخ الإسلام، 158/10.

¹² الذهبي، تاريخ الإسلام، 495/10.

¹³ الذهبي، تاريخ الإسلام، 769/10.

بالوزير سعد الملك ابن ماكولا" توفي سنة 487¹⁴.

وقد اتفقت جميع الكتب التي أوردت معلومات عن الإمام الحصري أنه كان تلميذاً للإمام شمس الإئمة السرخسي رحمه الله تعالى.

1.4. طلبته: لم يرد لنا في كتب الطبقات عن طلبة للإمام الحصري إلا ابن اخت له واسمه أبو عمر، وطالب آخر اسمه عثمان بن علي البيكندي¹⁵. وفي الموسوعة الإسلامية¹⁶ ذكر أن عثمان هو نفسه أبو عمر، وأن ابن ماكولا أحد تلامذته، ونرى أن ما ورد في كتاب القرشي "الجواهر المضية" بأن له طالبان ابن اخته وهو أبو عمر، وطالب آخر اسمه عثمان بن علي هو الصواب.

ويبدو أنه وقع خطأ في بعض المصادر بذكرهم أن ابن ماكولا كان أحد طلبته كما أورد ذلك أحمد اوزيل¹⁷ في كتابه نقلاً عن الجواهر المضية، فقد ورد في كتاب تاريخ الإسلام للإمام الذهبي، بشكل واضح أن ابن ماكولا كان أحد اساتذة الإمام الحصري وليس أحد طلبته، وهو متقدم على الإمام الحصري بسنة الوفاة¹⁸.

2. نظرة على فهرس مخطوط¹⁹ كتاب الحاوي:

في الواقع احتوت جميع نسخ مخطوطات الإمام الحصري على فهرس للموضوعات شديد الإبداع والإتقان، حيث تم تفصيل جميع موضوعات المخطوط في أوائل الصفحات الموجودة في المخطوط، وهو فهرس فريد من نوعه، وندر وجوده في المخطوطات الفقهية، ويمكن القول أن الفهرس الموجود في بداية المخطوط مطابق للنظام العالمي المتبع في عصرنا بالنسبة لفهرسة موضوعات الكتب - كما أسلفنا -.

وما يلفت النظر أن هذا الفهرس تم كتابته في القرن الخامس هجري أي قبل ما يقارب من ألف سنة من يومنا هذا، فيعطي جمالية عالية، وفهما لما وضعه علماؤنا السابقون في مجال عمل فهرس الكتب في ذلك الوقت.

وموضوعات المخطوط كما وردت في فهرس المخطوطات التي وقفنا عليها كما يلي.

اشتمل كتاب الحاوي في الفتاوى على خمسة أقسام:

القسم الأول: العبادات:

1- الصلاة.

¹⁴ الذهبي، تاريخ الإسلام، 581/10.

¹⁵ القرشي، الجواهر المضية، 3/2.

¹⁶ Saffet Köse de İslam Ansiklopedisinde İbn Makula'nın Hasîrî'nin öğrencisi olduğunu belirtmiştir. Bkz. Köse, "Hasîrî, Muhammed b. İbrâhim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasiri-muhammed-b-ibrahim> (12.11.2020).

¹⁷ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meshurları*, Baskı. 4., (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi), s.61.

¹⁸ الذهبي، تاريخ الإسلام، 581/10.

¹⁹ استخدمنا خلال بحثنا هذا أربع نسخ من مخطوطات حاوي الحصري الموجودة في المكتبات التركية، وهي: جار الله علي، شهيد علي باشا، قاصدجي زاده، و فاضل أحمد باشا.

- 2- الصوم.
- 3- الزكاة.
- 4- الأوقاف.
- 5- العتاق.
- 6- الوصايا.
- 7- النكاح.
- 8- السير.
- 9- الأضحية والذبائح.
- 10- الوديعة.
- 11- العارية.
- 12- الهبة.
- 13- اللقطة.

القسم الثاني في المعاملات والمباحات:

- 1- البيوع.
- 2- الشفعة.
- 3- الإجارة.
- 4- الشركة.
- 5- المزارعة.
- 6- المضاربة.
- 7- الشرب.
- 8- الرهن.

القسم الثالث: في المحظورات والمكروهات:

- 1- الطلاق.
- 2- الأيمان.
- 3- الغضب.
- 4- الضمان.
- 5- الحظر والإباحة والكراهة والإجازة.

القسم الرابع: في الجنايات والعقوبات:

- 1- الجنايات.
- 2- السرقة.
- 3- الحدود.
- 4- الإكراه.
- 5- القضاء.
- 6- الوكالة.
- 7- الدعوى.
- 8- الإقرار.
- 9- الشهادات.
- 10- الصلح.
- 11- القسمة.
- 12- المواريث.

القسم الخامس، القسم الأخير: وجعله في ثمانية فصول:

- 1- في بيان اعتقاد السلف الصالح وحسن سيرتهم وبيان شرح البدع وكيفية التعامل معهم.
- 2- الاحتياط في أمر الفتوى.
- 3- في شرف الفقه.
- 4- في مناقب أبي حنيفة رضي الله عنه.
- 5- في الذم على من يترك مذهبه.
- 6- في مناقب أبي يوسف رحمه الله.
- 7- في مناقب محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله.
- 8- في معاملة الفقهاء.

والذي وقفنا عليه من خلال اطلاعنا على نسخ المخطوطات هو: اختلاف نسخة (جار الله علي)، في فهرسة الموضوعات من خلال تقسيم الموضوعات إلى ثلاثة أقسام لا أربعة وهي "العبادات، المعاملات والمباحات، والمكروهات والمخطورات"، وباقي النسخ جعلتها من أربعة أبواب كما قمنا بعرضه في أعلاه، حيث أن نسخ المخطوط اعتبرت باب المكروهات باباً لوحدها، و المخطورات باباً لوحدها، لكن في نسخة جار الله عليه وضعت تحت باب واحد.

3. تحليل تقسيمات الأبواب الفقهية عند الإمام الحصري.

لقد جرت العادة في كتب الفقه أن تقسم موضوعاته تحت عناوين رئيسية، ويجمع تحت كل عنوان ما يخصه

من من تلك الموضوعات، وفي العموم كانت العناوين الرئيسية في كتب الفقه تبدأ بالعنوان الكبير باسم "الكتاب"، ثم يكون تحت هذا العنوان الكبير، عنوان صغير اسمه "الباب" وتحت عنوان "الباب" تأتي التقسيمات على "الفصل"²⁰.

وبالنظر إلى كتب الفقه نجد أن العلماء اختلفوا في تقسيمات أبواب الفقه في كتبهم، وكل شخص اجتهد في تقسيم كتابه حسب رؤيته الشخصية، فبعضهم قسم الكتب إلى قسمين، هما العبادات والمعاملات²¹، وبعضهم قسمه إلى ثلاثة أقسام هي: العبادات والمعاملات والعقوبات، لكن التقسيم الذي اشتهر في تقسيم أبواب الفقه، هو التقسيم الرباعي المكون من: العبادات، المناكحات، المعاملات، والعقوبات²². كان الحنفية يعتمدون على التقسيم الثلاثي لترتيب أبواب الفقه وتناولها من خلال العبادات والمعاملات والعقوبات، بينما الشافعية كانوا يعتمدون التقسيم الرباعي لتناول أبواب الفقه من خلال: العبادات، المعاملات، المناكحات، والعقوبات²³.

وأهم أسباب الاختلاف في ترتيب الأبواب الفقهية، هي اختلاف الأولويات بين متقدمي كل مذهب ومتأخريه في التأليف، ولعل سبب ذلك هو انتقال العلم من مرحلة الاستقرار إلى مرحلة الصناعة، وهذه الصناعة تقوم على تصنيف وترتيب الأبواب الفقهية بطريقة سهلة يمكن لطلاب العلم فهمهما²⁴.

قسم الإمام الحصري كتابه الحاوي إلى أربعة أقسام رئيسية، ويبدو أن تقسيم الحصري كان بداية عهد ترتيب الأبواب الفقهية في المذهب الحنفي، وجعل الأقسام الأربعة عنده تحت: قسم العبادات، وقسم المعاملات، وقسم المكروهات والمحظورات، وقسم الجنائيات والعقوبات. وإن كان في ظاهره مشابه لتقسيمات المذاهب الثلاثة الأخرى، إلا أن ما احتوته من مواضيع لا تتطابق وما كان في المذاهب الأخرى.

لم يرقم الحصري عند فهرسة كتابه بتوضيح أسباب ترتيبه للأبواب الفقهية -كما قمنا بذكره سابقاً-، ومحاولة فهم وربط ترتيب الموضوعات بعضها ببعض فإننا سوف نقوم بالرجوع إلى مصادر الحنفية من أجل الوقوف على أسباب ترتيب الأبواب الفقهية عنده، وبعد ذلك نقوم بمقارنة ترتيب الإمام الحصري وترتيب المذهب الحنفي مع ترتيبات الأبواب الفقهية عند الشافعية.

قرر ابن عابدين في ترتيب حاشيته وترتيب الكتب الفقهية عند الحنفية أن مدار أمور الدين ينبغي على الاعتقادات والآداب، والعبادات والمعاملات والعقوبات، ويفيد ابن عابدين أن الاعتقادات والآداب ليست من ضمن أبواب الفقه، ثم يذكر ابن عابدين تفصيلات تلك الأمور، حيث يقسم ابن عابدين العبادات إلى خمسة أقسام الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد، ويقسم العبادات إلى خمسة أقسام: المعاوضات المالية، والمناكحات، والمخاصمات، والأمانات، والتركات،

²⁰ Bilal Aybakan, "Fürû' Fıkıh Sistematiği Üzerine", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31 (2006/2), 6.

²¹ Aybakan, "Fürû' Fıkıh Sistematiği Üzerine", 8.

²² Yıldız Demir-Ahmet M. Peşe, "İslâm Hukuk Sistematiği ve Literatürü", İslâm Hukuku El Kitabı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 107. Bekir KARADAĞ, İslâm Hukuku Sistematiğine Dair Bir İnceleme (Kitâbu'n-Nikâh Örneği), (Harran, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:43), 111:

²³ Karadağ, İslâm Hukuku Sistematiğine Dair Bir İnceleme, 111.

²⁴ الضمور، تقسيم موضوعات الفقه، ص: 200.

ثم القسم الثالث وهو العقوبات، ويجعله في خمسة أقسام: القصاص، وحد السرقة، والزنا، والقذف، والردة.²⁵ وفي تقديم العبادات على المعاملات والحدود يرى العيني أن العبادات قدمت على غيرها من المعاملات والعقوبات لأنها الأهم؛ حيث أن العبادة هي التي تحقق معنى العبودية التي لم يخلق الجن والإنس إلا من أجل تحقيقها.²⁶

ويرى الشافعية أن أحكام الشرع متعلقة بالعبادات أو بمعاملات أو بمناكحات أو بجناية.²⁷ ولهذا كان تقسمهم لأبواب الفقه على أربعة أرباع لكل ما يحتاجه الناس من أحكام الشرع.

وسبب هذا التقسيم عند الشافعية هو نظرهم لغرض بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا الغرض كان انتظام أحوال الناس في معاشهم ومعادهم، وهذه الأحوال لا يمكن انتظامها إلا بكمال قواهم الإدراكية وقواهم الشهوانية وقواهم الغضبية، ولذلك وضعوا لكمال قواهم الإدراكية ربع العبادات، ومن أجل قواهم الشهوانية البطنية ربع المعاملات، وقواهم الشهوانية الفرجية ربع النكاح وقواهم الغضبية ربع الجنائيات،²⁸ وختموا لكتبهم الفقهية بكتاب العتق، تسولا ورجاء في أن يعتقوا من النار.²⁹

وقد ذكر الشافعية أن تقديم العبادات بسبب تعلقها بالأشرف، وبعدها تناولوا المعاملات لشدة الحاجة إليها والتعامل فيها، وبعدها المناكحة لدونها في الحاجة عن المعاملات، ثم ذكروا الجنائيات لقلّة وقوعها بالنسبة لما قبلها، فرتبها ترتيبا تصاعديا من الأهم إلى المهم.³⁰

ومن هنا يتبين لنا كيف قام الشافعية بتقسيم كتبهم الفقهية إلى أربعة أقسام، فالعبادات والتي تشمل (الطهارة والصلاة والجنائز والزكاة والصيام والاعتكاف والحج)، جاءت في القسم الأول لشرفها وحاجة الناس لكمال قواهم الإدراكية، وربع المعاملات الذي يحوي (البيع والسلم والقرض والرهن والتفليس والحوالة والشركة والوكالة والعارية والغصب والشفعة والقراض والمساقاة، والإجارة، وإحياء الموات والوقف والهبة واللقطة والجماعة، والفرائض والوصايا وقسم الفيء والصدقات) جاء في الربع الثاني؛ ذلك أنه تنظيم لشؤون الناس فيما يتعلق بمعاملاتهم التي تأتي بعد العبادات، وهي الأكثر شهرة ووقوعا بين الناس في حياتهم اليومية، وأما الربع الثالث فكان في النكاح وما يتعلق به من القسم والخلع والطلاق والرجعة والإيلاء والظهار والكفارة واللعان والعدد، والرضاع، والنفقات)، من أجل صيانة حاجة الناس الشهوانية في فروجهم، وأما الربع الأخير فقد تناولوا فيه الجنائيات وما تعلق بها من (جراح وديات ودعوى الدم والبعاء والردة والزنا والقذف والسرقة، وقطع الطريق والأشربة والصيال والسير والجزية والمهدنة، والصدى والأضحية وما يحل ويحرم من الأطعمة والمسابقة، والأيمان والنذر والقضاء والشهادات والدعوى والبيانات والعتق والتدبر والكتابة وأمّهات الأولاد)؛ وذلك من

²⁵ محمد أمين بن عابدين، رد المختار على الدر المختار المعروف بـ "حاشية ابن عابدين"، ط: الثانية، (بيروت، دار الفكر، 1992)، 79/1.

²⁶ بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، ط: الأولى، (لبنان، دار الكتب العلمية، 2000)، 139/1.

²⁷ شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ط: الأخيرة، (بيروت، دار الفكر، 1984)، 58/1.

²⁸ محمد الدميري، النجم الوهاج في شرح المنهاج، (جدة، دار المنهاج، 2004)، 7/4.

²⁹ عثمان الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ الفتح المعين، ط: الأولى (بيروت، دار الفكر، 1997)، ص: 29. سليمان الجمل،

فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بـ "حاشية الجمل"، (دار الفكر) 26/1.

³⁰ الرملي، نهاية المحتاج، 59/1.

أجل مراعاة قواهم الغضبية، ولأنها الأقل وقوعاً بين الناس بعد المناكحات.

وهنا يظهر لنا أن الحنفية والشافعية اتفقوا في تقديم باب العبادات على ما سواها إلا أن الحنفية جعلوا الجهاد في قسم العبادات والشافعية جعلوه في الربع الرابع تحت باب السير لتعلقه بالدماء.

3.1. قسم العبادات.

وقد ساق الإمام الحصري كتاب الصلاة، والصوم، والزكاة في بداية قسم العبادات، وبحسب إطلاعنا فإن جميع علماء المذاهب الأربعة قد اتفقوا على ترتيب هذه الكتب في بداية أي كتاب فقهي يبدؤون بتأليفه، والسبب في ذلك أنهم اعتمدوا في ترتيبهم على ترتيب حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (بني الإسلام على خمس)³¹.

وبعدها تناول الإمام الحصري موضوعات "الوقف، والأضحية، والعنق" تحت باب العبادات، وذلك أن في هذه الأمور الثلاثة معنى العبادة³². ويطلق على هذه العبادات مصطلح العبادات الفرعية، وهذه الموضوعات اختلف العلماء في ترتيب وضعها في كتبهم كل حسب اجتهاده³³. فمنهم من جعلها في قسم العبادات؛ لأنها واجبة وجوبا تعديدا عند الأحناف³⁴ كالْحَصْرِيِّ، والشافعية جعلوا الوقف في قسم المعاملات لما فيها من معنى حبس المال -كما سيأتي -، والعنق وضعوه في آخر كتبهم. - كما ذكرنا-.

ويؤخر متأخروا الحنفية الوقف إلى بعد كتاب الشركة؛ لأنه مناسب للشركة باعتبار أن المقصود بكل منهما الانتفاع بما يزيد على أصل المال، إلا أن الأصل في الشركة مستقبلي في ملك الإنسان، وفي الوقف مخرج عنه عند الأكثر³⁵. ولكن الشافعية وضعوا الوقف في ربع المعاملات بعد باب البيع، ولعل المناسبة في ذلك من حيث أن في كل منهما معنى إزالة الملك، ففي الوقف يزول الملك عن الواقف بعد حكم الحاكم، من غير أن يدخل في ملك الموقوف عليه، وفي البيع يزول الملك عن البائع ويدخل في ملك المشتري³⁶، فيكون الوقف تبعا للبيع.

والشافعية جعلوا الوقف بعد إحياء الموات، وتعليل ذكر الوقف عَقَبَ إِحْيَاءِ الْمَوَاتِ عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ مُنَاسِبَةً لَهُ لِأَنَّ الْوَقْفَ إِثْبَاتٌ مِلْكٍ وَإِحْدَاثُهُ وَفِي إِحْيَاءِ الْمَوَاتِ إِزَالَةٌ مِلْكٍ وَهُوَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَلَلَاتِ الضَّدِيَّةِ"³⁷.

ومن هنا يمكننا أن نفهم سبب وضع الشافعية لكتاب الوقف في قسم المعاملات؛ لإعتبارهم أن الوقف عبارة عن معاملة مالية، وفيها حبس للمال لصالح جهة ما.

ذهب علماء الحنفية في ترتيب كتاب النكاح إلى طريقتين، فبعضهم جعل باب النكاح بعد كتاب العبادات

³¹ الدماطي، إعانة الطالبين، 29/1.

³² ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 3/3.

³³ Karadağ, İslâm Hukuku Sistematiğine Dair Bir İnceleme, 111-112.

³⁴ الضمور، تقسيم موضوعات الفقه، ص: 184.

³⁵ فخر الدين الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية شلي، ط: الأولى، (القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ)، 324/3.

³⁶ العيني، البناء، 4/8.

³⁷ سليمان البحروري، حاشية البحروري على الخطيب، (لبنان، دار الفكر، 1995)، 241/3.

مباشرة، والكثير من المختصرات جعلوا البيوع بعد كتاب العبادات، وبعد البيوع تناولوا مسألة النكاح³⁸. والذين قدموا النكاح على البيوع اتفقوا على أن كتاب النكاح دارج تحت قسم المعاملات، إلا أنه في كتاب الحصري تم وضع النكاح تحت باب العبادات، ولعل سبب إيراده في العبادات ما خرّجه العالم الحنفي شيخي زاده (ت 1078هـ) من أن العلاقة بين النكاح والعبادات كالبيوع إلى المركب؛ لأن الزواج عبادة من وجه ومعاملة من وجه، وأما معنى العبادة فيه، فإن الاشتغال به أفضل من التخلي عنه لمحض العبادة، ولما فيه من حفظ النفس عن الوقوع في الزنا، ولما فيه من مباحة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولما فيه من تهذيب وتوسعة الباطن بالتحمّل في معايشة أبناء النوع وتربية الولد والقيام بمصالح المسلم العاجز عن القيام بها، والنفقة على الأقارب والمستضعفين وإعفاف الزوجات ودفع الفتنة عنه وعنهن³⁹.

وتوجيه إدراج النكاح في باب المعاملات لما فيه من المال الذي هو عوض البضع، والإيجاب والقبول والشهادة، ودخوله تحت القضاء⁴⁰. وأيضاً في النكاح إنشاء عقد، والعقود لا تكون إلا في المعاملات.

وكما ذكرنا فإن الشافعية قد جعلوا النكاح في ربيع منفرد، وعادة ما يذكره في مؤلفات بعنوان "كتاب النكاح"، ويضعون هذا الكتاب بعد ربيع المعاملات؛ وذلك أنه دون المعاملات في الحاجة إليها، إذ أن الإنسان أول ما يحتاجه التكسب الذي يقيه على حياته، فعند توفر الكسب، وعند حصول الإنسان على حد الكفاية وزيادة ذلك عنده، فإنه يتطلع للنكاح من النساء، حيث أن النكاح يأتي في الدرجة الثانية بعد ضرورة العيش، وقد نص على ذلك الشافعية في كتبهم أنه لما تمّ الإنتهاء من الكلام عن ربيع العبادات، التي المقصود منها التحصيل الأخروي - وهي أهم ما خلق له الإنسان - أعقبه بربيع المعاملات، التي المقصود منها التحصيل الدنيوي - ليكون سبباً للأخروي - وأخر عنهما ربيع النكاح - لأن شهوته متأخرة عن شهوة البطن⁴¹. إذاً وعلى ما تقدم تأتي العبادات ثم المعاملات ثم بعدها يأتي النكاح؛ وسبب ذلك أنه يأتي بعد استيفاء شهوة البطن⁴².

يشتمل كتاب النكاح عند الشافعية على عدة موضوعات هي: (الصدّاق، الخلع، الطلاق، الرجعة، الإيلاء، الظهار، اللعان، العدد، الرضاع، النفقات).

وقدم الحصري كتاب النكاح على كتاب السير، وهو ما تعاقب عليه علماء المذهب الحنفي في تقديم كتاب النكاح على كتاب السير-الجهاد-؛ لأنه وإن اشترك النكاح والجهاد في أن كلاهما سبب لوجود المسلم والإسلام؛ إلا أن ما يحصل بأنكحة أفراد المسلمين أضعاف ما يحصل بالقتال، فإن الغالب في الجهاد حصول القتل والذمة على أن في

³⁸ الشيباني في الأصل، والطحاوي والكرخي والقُدوري، والموصلي وابن الساعاتي في مختصراتهم جعلوا البيوع بعد العبادات وبعدها النكاح، وفي الجامع الصغير والذين اعتمدوا في ترتيب كتبهم عليه مثل الهداية والوقاية وكنز الدقائق تناولوا بعد العبادات النكاح وبعدها البيوع. ينظر: Orhan Ençaka. "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasar'ül-Kerhî". İslâm Araştırmaları Dergis, sayı: 37, (2017, s 13. Karadağ, İslâm Hukuku Sistematiğine Dair Bir İnceleme, 113.

³⁹ عبد الرحمن شيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، (دار إحياء التراث العربي)، 315/1.

⁴⁰ شيخي زاده، مجمع الأنهر، 315/1. النسفي، كنز الدقائق، 251/1. السرخسي، المبسوط، 192/4. أحمد القدوري، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، ط: 1، حقيقه: كامل عويضة، (دار الكتب العلمية، 1997)، ص: 145. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 3/3.

⁴¹ عثمان الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، ط: 1، (لبنان، دار الفكر، 1997)، 5/3.

⁴² البجيرمي، حاشية البجيرمي، 356/3.

كونه سبباً لوجود المسلم تسامحاً نظراً إلى أن تجدد الصفة بمنزلة تجدد الذات⁴³.

وقد أدرج الشافعية كتاب السير في الربع الرابع تحت كتاب الجنائيات؛ وذلك أنهم لما فرغوا البحث من أحكام المرتدين، وأحكام تاركي الصلاة جحداً شرع في الطائفة الثالثة وهي الكفار الأصليين⁴⁴، والسبب يكون لبيان أحكامهم، ويعرض أحكام الكفار تتم أقسام الفئات المعتدية على أصل الإسلام، المعلنة خروجها عليه.

ثم تناول الحصري كتاب العتق؛ لأن فيه معنى العبادة والقربى إلى الله، ومتأخروا الحنفية غالباً ما يؤخرون كتاب العتق إلى ما بعد كتاب الطلاق؛ لإشتراكهما في أن كلاً منهما إسقاط للحق، وقدم الطلاق لمناسبة النكاح⁴⁵.

وفي كتب الشافعية دائماً يؤخرون كتاب العتق إلى آخر أبواب الفقه، -أي في آخر ربيع الجنائيات- قبل أحكام الأمهات، وسبب ذلك عندهم أنهم رجاء عتقهم من النار، وأخر عنه كتاب أمهات الأولاد لأن العتق به يستعقب الموت الذي هو خاتمة أمر العبد في الدنيا ويترتب العتق فيه على عمل عمله العبد في حياته، والعتق فيه قهري مشوب بقضاء أوطار وهو قرينة في حق من قصد به حصول ولد وما يترتب عليه من عتق وغيره، والأصل أن العتق باللفظ أقوى من الاستيلاء لترتب سببه عليه في الحال وتأخره في الاستيلاء والحصول المسبب بالقول قطعاً بخلاف الاستيلاء لجواز موت المستولدة أولاً⁴⁶.

ويلاحظ هنا أن تأخير الشافعية لكتاب العتق تأخير معنوي ولا رابط بينه وبين ما سبقه من الموضوعات.

وأما الأضحية فوردت في كتاب العبادات عند الحصري؛ لأنها مقرونة بالحيح؛ حيث شرط تقديمها في وقت ذبحها أن تذبح في أيام النحر قرينة لله تعالى⁴⁷.

الشافعية يضعون الأضحية في إطار كتاب الذبائح والصيد، وبالنظر إلى كتب الشافعية نجد أن منهجهم يختلف في ترتيب كتاب الذبائح والصيد، فبعضهم جعله في آخر ربيع العبادات، وبعضهم يذكره بعد كتاب الحدود، يقول الخطيب الشربيني: " ذكر المصنف كالمناهج وأكثر الأصحاب هذا الكتاب - الذبائح - وما بعدها هنا - بعد الحدود - وفقاً للمزني، وخالف في الروضة فذكره آخر العبادات تبعاً لطائفة من الأصحاب. قال: وهو أنسب، قال ابن قاسم (ت 918هـ): ولعل وجه النسبية أن طلب الحلال فرض عين"⁴⁸.

وعلى ما ذكره الشربيني (ت 977 هـ)، فإننا نلاحظ أن بعض الشافعية كان منهجهم في الأضحية كمنهج الإمام الحصري في جعل الأضحية تحت قسم العبادات.

ثم ذكر الإمام الحصري كتاب الوديعه، وفي كتب الفقه الحنفي يتم سرد كتاب الوديعه بعد كتب الإقرار والصلح والمضاربة والوديعه؛ لأن دعوى المدعي إذا توجه على المدعى عليه فأمره لا يخلو من إقرار أو إنكار، والإنكار يكون مسبباً للخصومة، والخصومة مستدعية للصلح، وبعدها يحصل على ماله بالإقرار أو بالصلح فأمر صاحب المال لا

⁴³ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 3/3.

⁴⁴ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 250/4.

⁴⁵ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 639.

⁴⁶ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 449/4.

⁴⁷ عبد الله البلدهي، الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة، مطبعة الحلبي، 1937)، 16/5.

⁴⁸ الخطيب الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، (لبنان، دار الفكر)، 576/2.

يخلو من استرباح أو لا، واسترباحه إما بنفسه أو بغيره، فإذا كان بغيره فهو مضاربة⁴⁹. ولم نستطع رصد سبب إيراد كتاب الودیعة تحت قسم العبادات عند الحصري، ولعل السبب في ذلك أن في الودیعة معنى العبادة، وأن قبولها من طرف الودیع عند المودع عنده تكون بلا أجرة، وهي قرينة، فأدخلها الحصري في قسم العبادات.

ويورد الشافعية كتاب الودیعة بعد كتاب اللقطة، لأن كلاهما في معنى الأمانة، وهي موضوعة في ربع المعاملات عند الشافعية⁵⁰. وتوجيه آخر يمكن ذكره لوضع الشافعية للودیعة في قسم المعاملات أنهم يرون بأن الودیعة عبارة عن عقد توكيل من جهة المودع، وتوكيل من جهة الودیع⁵¹.

ثم ذكر الحصري كتاب العارية وكتاب الهبة بعد كتاب الودیعة، وهذا الترتيب فيه تناسب بالترقي من الأدنى إلى الأعلى؛ لأن الودیعة أمانة لا تملك، وفي العارية تملك المنفعة بلا عوض، وفي الهبة تملك العين بلا عوض⁵². العارية والهبة من عقود التبرع، وعقود التبرع هي: العقود التي لا ينتظر منها أي ربح أو منفعة، والتي تقدم بدون عوض، ومن هذه العقود الهبة والعارية، والوقف والقرض، ولصحة هذه العقود تصبح لا بد من وجود الإيجاب والقبول من طرفي العقد، لكن يشترط لتمام هذا العقد انتقال الملكية بشكل كامل وأن تصبح تحت تصرفه من خلال القبض⁵³.

ولأن هذه العقود لم يكن فيها مكتسب دنوي وأن القيام بها كان من أجل القرينة وتطوعاً، فمن هنا يدخل فيها معنى العبادة لأن القصد منها التقرب إلى الله، ولعل هذا هو سبب إيرادها في قسم العبادات عند الإمام الحصري.

ويضع بعض الشافعية كتاب العارية بعد كتاب الإقرار، وذلك أن العارية تشبه الإقرار من حيث أن في كل من الإقرار والعارية إزالة لما هو تحت يده لغيره، لكن في الإقرار لا عود، وفي العارية عود، وذكرها بعضهم عقب الإجارة، وهو أنسب؛ لأن كل منهما استيفاء منفعة، لكن الإجارة استيفاء منفعة بمقابل والعارية استيفاء منفعة بلا مقابل، والاتحاد شرط ما يؤجر وما يعار دائماً أو غالباً⁵⁴.

أما كتاب الهبة الذي وضعه الحصري في العبادات، فإن الشافعية يضعونه في قسم المعاملات عقب الوقف؛ لأن كلاً منهما تبرع وتملك، حيث أن الموقوف عليه يملك المنافع، وقال بعضهم ذكرها عقب الوقف؛ لأن فيها تملك المنافع مع العين، كما أن الوقف فيه تملك المنافع مع العين⁵⁵.

أما كتاب اللقطة فيوردها الأحناف عادة بعد كتاب اللقطة؛ لوجود معنى اللقطة فيهما، إلا أن اللقطة اختص بالمنبذ من بني آدم، واللقطة اختصت بالمنبذ من المال⁵⁶.

أما عن مناسبة إيراد كتاب اللقطة في قسم العبادات عند الحصري، -فعلى ما يبدو- لأنها حق من حقوق الله

⁴⁹ محمد الباقر، العناية شرح الهداية، (لبنان، دار الفكر)، 317/8-320.

⁵⁰ الشريبي، الإقناع، 377/2.

⁵¹ إبراهيم الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (بيروت، دار الكتب العلمية)، 181/2.

⁵² الباقر، العناية، 484/8.

⁵³ Arif Atalay, İslam Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz) (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 109

⁵⁴ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 154/3.

⁵⁵ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 259/3.

⁵⁶ الزيلعي، تبين الحقائق، 301/1.

تعالى الخالصة؛ لانتداب لقطها، وقد تكون واجبة⁵⁷.

وذكر شيخ زاده، أن كتاب اللقطة يأتي في موضوعه بعد كتاب السير في كتب الفقه الحنفي؛ لما أن النفوس والأموال في الجهاد على شرف الهلاك، فكذلك اللقطة واللقطة على شرف الهلاك، وقدم اللقطة على اللقطة لكون النفس أعرز من المال، وقدم السير عليهما؛ لأن في الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى⁵⁸.

ولعل الحصري رتب كتب السير والأضحية والوديعة والغارية والهبة واللقطة من باب أن كلا منهم فيه حفظ من الهلاك، وجميعها يدخل في معنى العبادة لما فيه من قرب إلى الله تعالى.

أو لأنها حق من حقوق الله تعالى.

والشافعية يضعون اللقطة عقب الهبة كما ذكرنا سابقاً، وذلك أن اللقطة نوع من الكسب كما أن الهبة نوع منه وإن كان للموهوب⁵⁹.

أما كتاب الوصايا، فلعل وروده في قسم العبادات؛ لأن بعض العلماء يرون أن الوصية فرض، وبعضهم يرى بأنها واجبة⁶⁰.

فإذا كانت الوصية واجبة أو فرض عند بعض العلماء، فيصبح من المفهوم ورود كتاب الوصايا عند الحصري في قسم العبادات.

والشافعية يضعون كتاب الوصايا عقب الفرائض أو عقب الحوالة، وسبب ذكرها عقب الفرائض المتعلقة بالموت؛ لأن الإجارة والرد والقبول وثالث المال إنما تعتبر بعد الموت، وذكرها شيخ الإسلام في التحرير عقب الحوالة، ومناسبة ذلك أن الحوالة تحول من ذمة إلى ذمة، والوصية تحول الموصى به إلى الموصى له، في الشخص لها حالتان، حالة حياة وحالة موت، فالحوالة انتقال للمال في حال الحياة والوصية انتقال له بعد الموت، فالجامع بينهما مطلق الانتقال⁶¹.

في ختام تحليلنا لترتيب لقسم العبادات، يلاحظ أن الإمام الحصري كان قد أدخل في هذا القسم كل ما كان متعلقاً بالعبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، وكل ما يطلق عليه العلماء لفظ العبادة الفرعية مثل الأضحية والوقف، وأدخل أيضاً في هذا القسم كل ما كان فيه معنى للعبادة والقربى، مثل الهبة والغارية واللقطة، وهذا يدل على أن الإمام الحصري كان يتوسع في معنى العبادة وما يدخل فيها.

3.2. قسم المعاملات:

بدأ الإمام الحصري قسم المعاملات والمباحات بكتاب البيوع.

سبب إيراد كتاب البيوع بعد قسم العبادات، هو أن مشروعات الشارع منقسمة إلى حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما اجتمع فيه الحقان وحقه تعالى غالب، وما اجتمع فيه وحق العبد غالب، فحقوق الله تعالى

⁵⁷ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 4/500.

⁵⁸ أحمد شلبي، حاشية شلبي على تبين الحقائق، 3/397.

⁵⁹ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 3/273.

⁶⁰ محمد السرخسي، المبسوط، (بيروت، دار المعرفة، 1993)، 27/142.

⁶¹ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 3/333.

عبادات وعقوبات وكفارات، فيبدأ بحقوق الله تعالى الخالصة، ثم تأتي حقوق العباد وهي المعاملات ووقع ترتيب أول أقسام حقوق العباد في البيع⁶².

ويبدو أن الحصري كان ينتهج هذا التمهيد في تقسيم كتابه، فبعد ذكر حقوق الله (العبادات) شرع في ذكر حقوق العباد (المعاملات)، وابتدأ بكتاب البيوع.

وقد وضع الشافعية كتاب البيع بعد قسم العبادات مباشرة كما فعل الحصري وعلماء الحنفية، وعللوا إيراد كتاب البيع بعد العبادات بأنه لما انتهى ربع العبادات المقصود بها التحصيل الأخرى وهي أهم ما خلق له الإنسان أعقبه بربع المعاملات المقصود منها التحصيل الدينوي ليكون سبباً للأخروي⁶³.

ويلاحظ أن الحنفية والشافعية اتفقوا على تعليل سبب قدوم قسم المعاملات بعد العبادات.

ثم ألحق الإمام الحصري كتاب البيوع بكتاب الشفعة، ويبدو أن إلحاق كتاب الشفعة بالبيوع لقيام حق الشفعة وتعلقه بالبيع.

وفي عموم كتب الفقه الحنفي يأتي كتاب الشفعة بعد كتاب الغضب؛ لأنه تملك لمال الغير بغير رضاه، وكذا الغضب، وقدم بعض العلماء الأحناف الغضب على الشفعة، لكثرة وقوعه، وأنه قد يدخل في العقار والمنقول، بخلاف الشفعة⁶⁴.

ويرى الإمام البايزي أنه كان لا بد من ذكر كتاب الشفعة قبل كتاب الغضب؛ لأن الشفعة حلال والغضب حرام⁶⁵.

وقد وافق علماء المذهب الشافعي جمهور علماء الحنفية بوضع كتاب الشفعة بعد الغضب؛ لأن الشفعة شيء يؤخذ قهراً عن مالكة ولا حرمة⁶⁶، والشفعة مستثناة من الغضب وهو ظاهر؛ ذلك أن الغضب اعتبر فيه أنه يكون بغير حق⁶⁷.

وبعدها ذكر كتاب الإجازات، ولعل كتاب الإجازة جاء لاحقاً لكتاب البيوع والشفعة؛ لما فيه معنى التملك للمنفعة بعوض⁶⁸.

وفي كتب الفقه الحنفية، يتم ذكر كتاب الإجازة بعد كتابي العارية والهبة، للتناسب بالترقي من الأدنى إلى الأعلى، ففي العارية أمانة مع تملك المنفعة بلا عوض، وفي الهبة تملك بلا عوض، وهي الهبة المحضنة التي ليس فيها معنى البيع، وفي الإجازة تملك منفعة بعوض، وفيه معنى اللزوم، وما كان لازماً كان أقوى وأعلى مما هو ليس باللام⁶⁹.

⁶² كمال الدين محمد ابن المهام، فتح القدير، (دار الفكر)، 246/6.

⁶³ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 3/3.

⁶⁴ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 216/6.

⁶⁵ البايزي، العناية، 368/9.

⁶⁶ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 174/3.

⁶⁷ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 176/3.

⁶⁸ البايزي، العناية، 484/8.

⁶⁹ الشلبي، حاشية الشلبي، 76/5.

ويورد الشافعية الشفعة قبل باب الإجارة⁷⁰، ويتناولون بعد الإجارة كتاب الجعالة وذلك لاشتراك الإجارة والجعالة في غالب الأحكام⁷¹.

بعدها ذكر كتاب الشركة، وفي عموم كتب الأحناف كتاب الشركة يأتي بعد كتاب المفقود لوجود مناسبة خاصة بالمفقود من حيث إن نصيب المفقود من مال مورثه مختلط بنصيب غيره كاختلاط المالكين في الشركة⁷².

ولم نقف على مناسبة تبويب الشركة بعد كتاب الإجازات عند الحصري، ولكنها داخلية في باب المعاملات، فلا يشترط أن يكون هناك علاقة مباشرة بالإجازات لتذكر بعدها مباشرة.

ويضع الشافعية كتاب الشركة بعد باب الضمان، ومناسبة ذلك ضمان أحد الشريكين في بعض الصور⁷³ أي في بعض حالات الشركة.

ثم ذكر الحصري كتاب المزارعة، والمزارعة واحدة من أنواع الشركات، وقد تكون إجارة أيضاً⁷⁴. ولذلك يمكن فهم مناسبة وضع كتاب المزارعة بعد كتابي الشركات والإجازات عند الحصري في هذا الإطار، حيث أنها إما أن تكون مزارعة وإما أن تكون إجارة.

وفي كتب الفقه الحنفي عند المتأخرين، يضعون كتاب المزارعة بعد كتاب القسمة، وذلك لما كان الخارج من الأرض من أنواع ما يقع فيه القسمة ذكروا المزارعة عقب القسمة؛ ولأن الأرض بعض ما يجري فيه القسمة، ثم بعد قسمة الأرض قد يحتاج إلى الزراعة فيها، فذكر المزارعة عقبها⁷⁵.

ويتناول الشافعية موضوع المزارعة عقب الجعالة، ويعللون ذلك أن في كل من المزارعة والجعالة عملاً مجهولاً⁷⁶، وتكون الجهالة في المدة أو ذات العمل.

وبعدها تناول الإمام الحصري كتاب المضاربة، وقد رتب كتب الفقه الحنفي كتاب المضاربة بعد كتاب الصلح، ووجه المناسبة بين الصلح والمضاربة، أن كلاهما مشتمل على الاسترباح، أما المضاربة فإن مبنائها على هذا، وأما الصلح فإن المصالح سعى المدعى عليه مستريح، سواء كان الصلح بإقرار أو إنكار أو بسكوت⁷⁷.

ويبدو أن الإمام الحصري اتسق مع نفسه بإتباع المضاربة بعد كتاب الشركة على أساس أنها نوع من أنواع الشركات كما فعل بكتاب المزارعة.

ويتناول الشافعية كتاب المضاربة تحت عنوان "القراض"، ويتناولها بعضهم عقب الشفعة، وبعضهم عقب الوديعة، والذين تناولوها عقب الشفعة عللوا ذلك بأن الحاجة داعية إلى جواز كل منها، لكن الحاجة في الشفعة لدفع الضرر،

⁷⁰ الدمياطي، إعانة الطالبين، 119/3 وما بعدها.

⁷¹ الجبرمي، حاشية البجيرمي، 220/3.

⁷² البابرقي، العناية، 152/6.

⁷³ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 124/3.

⁷⁴ البلدحي، الاختيار لتعليل المختار، 74/3.

⁷⁵ الشلبي، حاشية شلبي، 278/5.

⁷⁶ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 227/3.

⁷⁷ العيني، البنائة، 42/10.

والحاجة في المضاربة لنفع المالك والعامل، والذين تناولوها عقب الوديعة عللوا مناسبة ذكرها بعد الوديعة بأن الشفعة والوديعة يشتملان على دفع المالك عين ماله لغيره وعلى تصديق الآخذ فيهما في الرد والتلف⁷⁸. ويتناولون بعد المضاربة باب المساقاة لوجود الشبه بين المضاربة وبين المساقاة من جهة العمل في شيء ببعض نمائه وجهالة العوض، وشبهها من الإجارة من جهة اللزوم والتأقيت⁷⁹.

ثم ختم الحصري قسم المعاملات بكتاب الرهن، والرهن عبارة عن عقد له شروطه وأركانه⁸⁰، ولعل هذا هو السبب الذي جعل الحصري يضعه في قسم المعاملات.

ويتناول الشافعية الرهن قبل باب الحجر، ووجه مناسبة ذلك أن الراهن يكون من جملة المحجور عليهم⁸¹. وفي ختام قسم المعاملات، وبنظرة عامة على الأبواب التي وضعها الإمام الحصري تحت هذا القسم نرى أن الإمام الحصري حاول ترتيب الأبواب الفقهية هنا، بالتناسب بين الموضوعات فالبيع يلحق به الشفعة، وأما الإجارة فهي جزء داخل في البيع من ناحية تمليك المنفعة مقابل الأجرة، وأتى على باب الشركة، لما في الشركة ويفهم ورود الشركة في قسم المعاملات مبرر ومفهوم لتعامل الناس بها في مناحي الحياة كافة، وذكر المزارعة والمضاربة بعد الشركة لعلاقة المزارعة والمضاربات التشارك بين أكثر من شخص، وبعدها أتى على كتاب الشرب، والشرب لا بد له من وجود مزارعة أو مضاربة في العمل في الأرض فهنا يظهر لنا تلك العلاقة الخفية لوضع الشرب بعد كتابي المزارعة والمضاربة، وذكر الرهن في المعاملات لأنه عقد له شروط وأركان لا بد منها لتحقيقه، فكان الإمام الحصري منضبطاً في سرد موضوعات هذا القسم ومتجانساً.

3.3. الحظورات والمكروهات.

تعددت تسميات أئمة الحنفية في عنوانة موضوعات هذا القسم، فبعضهم ذكره تحت قسم الكراهية، فمن الكتب التي خصته بلفظ "الكراهية" الجامع الصغير، ومختصر الطحاوي، وكتاب الهداية، وكتاب كنز الدقائق، وبعض الأحناف جعل هذا القسم تحت اسم الحظر والإباحة كما في كتاب القدوري، والإيضاح، وتحفة الفقهاء، وفتاوى قاضيخان، والكرخي في مختصره، وورد تسميته بالاستحسان عند صاحب المحيط، والذخيرة، والكافي، وبعضهم ترجم هذا القسم تحت كتاب الزهد والورع، وسمي بالكراهة لما فيه من بيان ما يكره من الأفعال وما لا يكره، وبيان المكروه أهم لوجوب الاحتراز عنه، وأما التسمية بالحظر؛ فلأن فيه ما منع من استعماله شرعاً، والمحظور ضد المباح، والمباح ما خير المكلف بين فعله وتركه من غير استحقاق ثواب ولا عقاب، وأما تسميته بالاستحسان فلما فيه من بيان ما حسنه الشرع وقبحه، ولفظة الاستحسان أحسن، وأما تسميته بالزهد والورع؛ فلأن فيه كثيراً من المسائل أطلقها الشرع، والزهد والورع تركها⁸².

ومما سبق فإن الإمام الحصري هنا يعرض الكتب التي يذكر فيها ما يكره من الأفعال وما لا يكره، وما يمنع استعماله شرعاً وما لا يمنع، وأول ما بدأ به الإمام الحصري في هذا القسم كتاب الطلاق، ويبدو أن منطلق الحصري

⁷⁸ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 188/3.

⁷⁹ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 197/3.

⁸⁰ علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة: الثانية، (لبنان، دار الكتب العلمية، 1986)، 135/6.

⁸¹ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 81/3.

⁸² محمد ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (دار إحياء الكتب العربية)، 309/1. الزيلعي، تبين الحقائق، 10/6.

بذكر كتاب الطلاق في أول قسم المحظورات والمكروهات هو حديث النبي صلى الله عليه وسلم : (أبغض الحلال إلى الله الطلاق)⁸³.

وجرت عادة الحنفية أنهم يضعون كتاب الطلاق بعد كتاب النكاح، وذلك أنه عندما يتم الفراغ من كتاب النكاح وبيان أحكامه اللازمة عند وجوده والمتأخرة عنه وهي أحكام الرضاع شرع فيما به يرتفع؛ لأنه فرع تقدم وجوده وأعقبه أحكامه، وأيضاً بينه وبين الرضاع مناسبة من جهة أن كلا منهما يوجب الحرمة إلا أن ما بالرضاع حرمة مؤبده وما بالطلاق حرمة محددة بوقت معلومة فقدم بيان الحكم الأشد اهتماماً بشأنه، ثم ثنى بالآخر، وأيضاً الترتيب الوجودي يناسب الترتيب الوضعي، والنكاح ثابت في الوجود بأحكامه ويتلوه الطلاق⁸⁴.

ويعرض الشافعية موضوع الطلاق في ربيع المنكاحات بعد باب الخلع، وسبب ذكره عقب الخلع عندهم؛ لأن كلا منهما فيه معنى الفرقة⁸⁵.

ثم بعدها يتناول الإمام الحصري كتاب الأيمان، وكتاب الأيمان يتم تناوله بعد الطلاق في كتب الحنفية؛ لأن اليمين والطلاق لا يؤثر فيهما الهزل والإكراه⁸⁶. وقد ذكرنا عندما تناولنا كتاب العتق أن الأحناف يضعون كتاب العتق بعد كتاب الطلاق، ويضعونه أيضاً قبل كتاب الأيمان⁸⁷، وهنا يظهر اتساق الإمام الحصري حيث أنه اعتبر كتاب العتق من العبادات فأخرجه من مكانه المعتاد -أي- من بعد كتاب الطلاق، وألحق بكتاب الطلاق كتاب الأيمان اتساقاً بمنهج الحنفية في تناول هذين الموضوعين.

بينما الشافعية يتناولون كتاب الأيمان في الربع الرابع من تقسيماتهم لأبواب الفقه حيث وضعوا الأيمان في قسم الجنائيات، ويدرجونه تحت "كتاب الأيمان والنذور"، ويجعلونه مقدماً على كتاب القضاء، وذلك أنهم ربطوا اليمين بالقضاء فالقاضي يحتاج إلى اليمين من الخصوم وجمع النذور معها؛ لأن كلاهما عقد يعقده المرء على نفسه؛ ولأن بعض أقسام النذر فيه كفارة يمين، ولا يقال كان المناسب ذكر الأيمان عقب القضاء؛ لأنها لا توجد إلا بعد حصول الدعوى، لأننا نقول: ذكرها هنا لتكون معلومة الثبوت فيصح الحكم بما على من هي واجبة عليه⁸⁸.

ثم تناول بعد كتاب الأيمان كتاب الغضب، وكما ذكرنا سابقاً فإن الأحناف يضعونه في قسم المعاملات قبل كتاب الشفعة؛ لأنه تملك للشيء بغير رضا من صاحبه⁸⁹.

ومناسبة وجوده في المكروهات والمحظورات عند الحصري واضحة السبب؛ لأنه مما يحرم ويحظر القيام به.

أما الشافعية فإنهم يجعلون الغضب بعد العارية، وذلك لأن العارية توجب الضمان، والغضب كذلك، ولأن كلا

⁸³ أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، حققه شعيب الأرنؤوط، ط1، (دار الرسالة، 2009)، حديث رقم: 2179.

⁸⁴ الزيلعي، تبين الحقائق، 188/2.

⁸⁵ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 487/3.

⁸⁶ الشلبي، 106/3.

⁸⁷ الشلبي، حاشية شلبي، 106/3.

⁸⁸ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 355/4.

⁸⁹ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 216/6.

من العارية والغضب فيه وضع اليد على مال الغير⁹⁰.

وتناول الحصري بعد كتاب الغضب، كتاب الضمان، وفي كتب الفقه الحنفي لم نقف على تبويب لكتاب تحت عنوان "كتاب الضمان" إلا في كتاب الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير⁹¹. ويبدو أن إيراد كتاب الضمان ملحقاً بكتاب الغضب؛ لأن الغاصب يضمن ما غضبه عند هلاكه⁹²، فأتبعه به.

والضمان عند الشافعية يأتي بعد باب الحوالة؛ لأن كلا منهما يترتب عليه قطع النزاع؛ ولأن في الضمان والحوالة شغل في ذمة بدين لم تكن مشغولة به قبل ذلك⁹³.

وبعدها تناول كتاب الحظر والإباحة والكراهة والإجازة، وتناول في هذا الكتاب المسائل المتعلقة بالتناول من الحرام والشبهات، وما يجب الاحتراز عنه وما لا يجب، فيما يكره التناول منها وما لا يكره، وفي الأحكام التي تجري على المائدة (الطعام).

ورابط هذه الموضوعات مرتبط بما قبلها ارتباطاً معنوياً لا ارتباطاً موضوعياً، فبعد ما ذكره الإمام الحصري من موضوعات المكروهات جاء على كتاب مستقل سماه الحظر والإباحة والكراهة، وجعل فيها موضوعات متلازمة من جهة ومتضادة من جهة، فخرج على هذه الموضوعات من أجل تمام هذا القسم بما يتم تناوله في كتب الفقهاء تحت هذا الباب.

في ختام قسم المكروهات والمخطورات، نجد أن الإمام الحصري قد رتب هذا الكتاب ترتيباً مختلطاً فتارة كان ترتيبه لموضوعات ترتيباً معنوياً، وتارة أخرى كان ترتيبه ترتيباً موضوعياً، مثل تناول كتاب الأيمان الذي ربطه بكتاب الطلاق، ثم بعدها تناول مثل إدراج كتاب الغضب بعد كتاب الأيمان لوجود معنى النهي من الإتيان بفعل الغضب وهو ترتيب معنوي، ثم عاد للترتيب الموضوعي حيث أدرج بعد الغضب الضمان لوجود علاقة بين الغضب والضمان بإيجاب ضمان المغضوب عند هلاكه، ثم يعود إلى الترتيب المعنوي من خلال تناول كتاب الحظر والإباحة والكراهة والإجازة.

3.4. القسم الرابع: كتاب الجنائيات.

في الفتح القدير أتبع كتاب الرهن بكتاب الجنائيات، وهو ترتيب متأخري الأحناف، وعلل ذلك أن كل واحد منهما للوقاية والصيانة، فإن الرهن وثيقة لصيانة المال، وحكم الجناية لصيانة النفس⁹⁴، وورد عند ابن عابدين أن بعض علماء الأحناف اعترضوا على تقديم الرهن على النفس، بالقول أن صيانة النفس أولى من صيانة المال⁹⁵.

لأن في الجنائيات معنى لضمان التلف الواقع على أعضاء الجسم بالمال⁹⁶. ويبدو أن لهذا المعنى الحق الإمام الحصري كتاب الجنائيات بكتاب الضمان.

وعند الشافعية يرد كتاب الجنائيات بعد ربع المناكحات، وذلك كما ذكروا أن بعد العبادة والمعاملة والمناكحة

⁹⁰ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 165/3.

⁹¹ محمد الشيباني، الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، ط1، (بيروت، عالم الكتب 1046هـ)، ص: 379.

⁹² الكاساني، بدائع الصنائع، 150/7.

⁹³ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 114/3.

⁹⁴ كمال الدين ابن الهمام، فتح القدير، (بيروت دار الفكر)، 203/10.

⁹⁵ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 527/6.

⁹⁶ الكاساني، بدائع الصنائع، 164/7.

تأتي الجناية لقلّة وقوعها بالنسبة لما قبلها، فرتبها على هذا الترتيب⁹⁷. وسبب ذكرها باسم الجنايات وليس الجراحت لإخراج القتل بالسحر ونحوه كالحنق، وإخراج إزالة المعاني كالسمع فيقضي فيها بأن حكمها ليس كالحكم في الجراح⁹⁸.

وبعد كتاب الجنايات تناول الإمام الحصري كتاب السرقة، والأحناف يتناولون كتاب السرقة في آخر باب من أبواب الحدود، لأن المقصود من الحدود الزجر عن أسبابها لما اشتملت عليها من المفساد، روعي ترتيبها بترتيب أسباب مفسادها، فجعل ما كان مفسدته أعظم وأشدّ قدم على ما كانت مفسدته أدنى وأخف، وأعظم تلك المفساد وأشدّها ما كان فيه تفويت للنفس فكان الزنا أعظم المفساد لما فيه معنى القتل، وبعدها يأتي ما هو أدنى من فوات النفس وهو فوات العقل، فجاء باب الشرب؛ لأن في الشرب معنى في فوات النفس من حيث إن عدم العقل لا ينتفع بنفسه، ويليه ما يفسد العرض وهو القذف، فإنه أمر خارج عن الذات وإلزام أمر قبيح بها، وينتهي بما يؤدي إلى تلف المال⁹⁹.

إلا أن الإمام الحصري قدمه على كتاب الحدود وجعله بعد الجنايات، تماشياً مع ما ذكرنا باتباع الحصري مسائل الضمان وما في معناها بالضمان، فقد ذكر ابن عابدين في حاشيته أن السرقة منها ما يكون مع الضمان، وكأنهم ترجعوا لها بالكتاب دون الباب - باب الحدود- لاشتمالها على بيان حكم الضمان الخارج عن الحدود، فكانت كغيرها من وجه فأوردت عنها بكتاب متضمن لأبواب¹⁰⁰.

ويتناول الشافعية كتاب السرقة تحت باب الحدود، ويؤخرونها عن حد الزنا والقذف وشرب الخمر ويقدمونها على قطع الطريق، وذكرها بعد ما تقدم من حدود لمناسبتها له في أن كلاً منها من الكبائر، ومن الكليات الخمس التي تلزم حفظها، وقدم السرقة على قطع الطريق؛ لأنها كالجزء منه، ولعمومها وخفائها وقلة الحد فيها¹⁰¹.

وبعد كتاب السرقة جاء كتاب الحدود عند الإمام الحصري، وفي عموم كتب الحنفية يتم تناول كتاب الحدود بعد كتاب الأيمان مباشرة، ووجه مناسبتها لكتاب الأيمان، أن الأيمان فيها الكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة، والحدود من العقوبات المحضة¹⁰².

إلا أن الحصري بسوقه كتاب السرقة بعد كتاب الحدود، توافقاً مع ما جاء من أن حفظ المال يلزمه أيضاً حفظ النفس.

ويذكر الشافعية كتاب الحدود بعد كتاب القتل، وذلك أن القتل أفحش الكبائر¹⁰³.

ثم تناول كتاب الإكراه، وكتاب الإكراه في كتب الأحناف يأتي بعد كتاب الولاء، وذلك لما كان من آثار العتق والعتق لا يؤثر فيه الإكراه، فناسب ذكر الإكراه عقب الولاء.

ويبدو أن الحصري كان له مسار آخر في وضع كتاب الإكراه بعد كتاب الحدود، حيث أن الإكراه عادة ما

⁹⁷ الرملي، نهاية المحتاج، 59/1.

⁹⁸ الدمياطي، إعانة الطالبين، 124/4.

⁹⁹ ابن الهمام، فتح القدير، 352/5-353.

¹⁰⁰ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 82/4.

¹⁰¹ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 194/4.

¹⁰² العيني، البناءة، 256/6.

¹⁰³ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 167/4.

يكون فيه إضرار بالنفس أو المال كما ذكر ذلك الإمام السمرقندي من أن الإكراه نوعان: نوع يوجب الإلجاء والإضرار كالتخويف بالقتل وقطع العضو، والضرب المبرح الذي يخاف منه التلف، والثاني يوجب الإلجاء والإضرار كالتخويف بالحبس والقيود والضرب¹⁰⁴.

فلما كان الإضرار بالجسد المسمى جنائية، والإضرار بالمال يسمى سرقة، والإضرار بالنفس بالزنا أو القتل وغيره يسمى حدوداً، فكان لا بد من إدراج كتاب الإكراه لما فيه من إضرار بعد تلك الكتب جميعاً.

ولم يضع الشافعية كتاباً منفرداً للإكراه وجعلوه داخلاً في المسائل المتعلقة بالطلاق¹⁰⁵.

ثم تناول الإمام الحصري كتاب القضاء، وعادة كتب الفقه الحنفي أن تضع كتاب القضاء بعد كتاب البيوع، وذلك أن أكثر المنازعات في الديون والبيوع، والمنازعات محتاجة إلى قطعها أعقب كتاب البيوع بما هو القاطع لها وهو القضاء¹⁰⁶.

إلا أن الحصري أتبع كتاب القضاء لكتاب الإكراه والذي سبقه كتاب الحدود، تناسقاً مع ما سبقه من كتب، وأن الإكراه لا يرفعه إلا القاضي، ولأن الحدود لا يمكن إيقاعها إلا بقضاء القاضي، أتبع هذه الكتب بكتاب القضاء.

ويتناول الشافعية كتاب القضاء تحت عنوان "كتاب الأفضية والشهادات"، ويجعلونها في آخر كتبهم بعد كتاب الأيمان، والسبب أنها تجري في جميع ما قبلها من معاملات وغيرها، وقدم الأيمان عليها لأن القاضي يحتاج إلى اليمين¹⁰⁷.

ثم تناول الإمام الحصري كتاب الوكالة بعد كتاب القضاء، وعموم كتب الحنفية تتناول كتاب الوكالة بعد كتاب الشهادة وذلك أن كلاً من الشاهد والوكيل ساع في تحصيل مراد غيره¹⁰⁸.

لكن الحصري على ما يبدو أتبع كتاب الوكالة بكتاب القضاء لأن الوكالة نوعان، أحدها يكون في حقوق الله، والوكالة في حقوق الله نوعان في الإثبات وفي الإستيفاء، فالأول وهي الوكالة في إثبات الحدود، وهو الذي يحتاج إلى الخصومة من حد السرقة وحد القذف وفيه خلاف فأجازه أبو حنيفة ومحمد، ولم يجوز أبو يوسف، وكذا في إثبات القصاص، أما في غيرها فلا يحتاج فيه إلى الخصومة، فلا يصح فيه التوكيل في الإثبات بل يثبت ذلك عند القاضي بالشهود والإقرار، وأما في التوكيل بالاستيفاء فإن كان المسروق منه حاضراً والمقذوف يجوز التوكيل بالاستيفاء؛ لأن ذلك إلى الأمام وهو لا يقدر أن يباشر بنفسه على كل حال¹⁰⁹.

ويذكر الشافعية كتاب الوكالة بعد الشركة؛ لأن كلاً منهما عقد جائز يفسخ بالموت ونحوه، والوكيل أمين كالشريك، وفي الشركة معنى التوكيل والتوكيل¹¹⁰، والوكالة ترد عند الشافعية في الربع الثاني، أي في ربع المعاملات.

¹⁰⁴ محمد السمرقندي، تحفة الفقهاء، الطبعة الثانية، (لبنان، دار الكتب العلمية، 1994)، 273/3.

¹⁰⁵ زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (دار الكتاب الإسلامي)، 282/3. عز الدين بن عبد السلام، الغاية في

اختصار النهاية، ط: الأولى، حققه: إباد الطباع، (لبنان، دار النوادر، 2016)، 419.

¹⁰⁶ ابن الهمام، فتح القدير، 251/7.

¹⁰⁷ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 378/4. الجمل، حاشية الجمل، 26/1.

¹⁰⁸ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 509/5.

¹⁰⁹ السمرقندي، تحفة الفقهاء، 227/3.

¹¹⁰ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 133/3.

ثم ذكر كتاب الإمام الحصري كتاب الدعوى ملحقاً بكتاب الوكالة، وذلك أنه لما كانت الوكالة بالخصومة والتي هي أشهر أنواع الوكالات سبباً داعياً إلى الدعوى، يتم ذكر كتاب الدعوى عقب كتاب الوكالة؛ لأن المسبب دائماً ما يتلو السبب¹¹¹.

والشافعية يتناولون كتاب الدعوى في باب الأفضية والشهادات، وذلك أن الدعوى والبيئات لا تكون إلا عند قاض أو محكم¹¹².

وبعد كتاب الدعوى ذكر الحصري كتاب الإقرار، ومناسبة كتاب الإقرار بعد كتاب الدعوى أن المدعى عليه إما أن يقر أو ينكر، فإن أقر فبابه الإقرار، وإن أنكر فالإنكار منازعة وخصومة¹¹³. والخصومة مستدعية للدعوى والقضاء.

والشافعية يجعلون كتاب الإقرار بعد الوكالة، لشبهه بالوكالة من حيث أن المقر قبل إقراره كان متصرفاً فيما بيده وليس له، وقد عزل عنه بإقراره، ذكر عقبها، فالمقر له شبيه بالموكل، والمقر شبيه بالوكيل، والمقر به شبيه بالموكل فيه¹¹⁴.

ثم جاء كتاب الشهادات، بعد كتاب الإقرار، يذكر علماء الحنفية كتاب الشهادة متعباً لكتاب القضاء، رغم أنه يتبادر تقديمها على القضاء أولى؛ لأن القضاء موقوف عليها، إذ كان ثبوت الحق به؛ إلا أنه لما كان القضاء هو المقصود من الشهادة قدمه مقدمة للمقصود على الوسيلة¹¹⁵. لكن الحصري ذكرها بعد باب الإقرار، ولعل سبب ذلك أن الإقرار فيه معنى الشهادة، حيث أن شهادة المرء على نفسه تعتبر إقراراً¹¹⁶.

والشافعية يتناولون كتاب الشهادات بعد الدعوى؛ لأنها تكون بعدها، ومن قدم الشهادة نظر للتحمل؛ لأنه يكون قبل الدعوى¹¹⁷.

ثم ذكر الحصري كتاب الصلح بعد كتاب الشهادات، والربط بين الصلح وبين كتاب الإقرار، أن كتاب الإقرار وكتاب الصلح يأتون بعد كتاب الدعوى للمناسبة، حيث المدعى عليه إما أن يقر أو ينكر، فإن أقر فبابه الإقرار، وإن أنكر فالإنكار منازعة وخصومة، والخصومة تستدعي الصلح¹¹⁸.

الشافعية يذكرون الصلح بعد الحجر، وذلك أن غالب وقوعه بعد حجر الفليس¹¹⁹، إلا أن البيهقي الشافعي يعترض على إيراد فصل الصلح بعد الحجر، حيث يقول: فكان المناسب تأخيره-أي الصلح- عما في الكتاب كله -

¹¹¹ ابن الهمام، فتح القدير، 152/8.

¹¹² البيهقي، حاشية البيهقي، 411/4.

¹¹³ ابن الهمام، فتح القدير، 317/8.

¹¹⁴ البيهقي، حاشية البيهقي، 142/3.

¹¹⁵ شيخه زاده، مجمع الأنهر، 64/7.

¹¹⁶ ابن الهمام، فتح القدير، 319/8.

¹¹⁷ البيهقي، حاشية البيهقي، 426/4.

¹¹⁸ ابن الهمام، فتح القدير، 317/8.

¹¹⁹ البيهقي، حاشية البيهقي، 91/3.

أي المعاملات-؛ لأنه يجري في غالبها، فيكون بيعا وسلما وهبة وإجارة"¹²⁰.

ثم ذكر الحصري كتاب القسمة، وفي ترتيب الأبواب الفقهية عند الأحناف يذكرون كتاب القسمة عقب الشفعة؛ لأن كلاً منهما من نتائج النصيب الشائع، فإن أحد الشريكين إذا أراد الافتراق مع بقاء ملكه يطلب القسمة، ومع عدمه باع، ووجب عنده الشفعة¹²¹.

ولم نقف على ما يمكن ذكره في مناسبة إيراد الإمام الحصري لكتاب القسمة بعد كتاب الصلح.

والشافعية يدرجون القسمة في كتاب الأفضية والشهادات، وذلك لاحتياج القاضي إليها، ولأن القاسم كالقاضي في وجوب امتثال قسمته¹²².

وبعد كتاب القسمة تناول الحصري كتاب الموارث، وبه ختم القسم الرابع من المخطوطات والمكروهات، وفي عموم ترتيب الأحناف فإن كتاب الموارث يأتي بعد كتاب الوصية؛ وذلك أن الوصية مقرونة بالميراث، ولوقوعها في مرض الموت، وقسمة الميراث بعد الموت، فأخروا الموارث على الوصية¹²³.

ولكن الحصري ذكر الوصايا في قسم العبادات لما فيها من معنى للعبادة كما ذكرناه سابقاً، وإيراد كتاب الميراث بعد كتاب القسمة يبدو لما في الميراث من قسمة لأموال الميت بعد ثبوت موته والله أعلم.

والشافعية يتناولون الفرائض تحت "كتاب بيان أحكام الفرائض والوصايا"، وأخروا كتاب الفرائض عن العبادات والمعاملات لاضطرار الإنسان إليهما، أو إلى أحدهما من حين ولادته دائماً أو غالباً إلى موته، ولأنهما متعلقان بإدامة الحياة السابقة على الموت¹²⁴، ولعل تأخير الموارث لكونها علماً مستقلاً، أو يجعلها من المعاملات حكماً؛ لأن أساسها قائم على قسمة التركة، وهي تشبه المعاملات.¹²⁵

في ختام قسم الجنائيات والعقوبات، نلاحظ أن الإمام الحصري جعل الجنائيات في بداية هذا القسم، وبدأ بالجنائيات لما فيها إضرار بالجسد، وربطها بما بعدها بالسرقة، لما كان في هذه الجريمة من إضرار بالمال، وبعدها تناول الحدود لما فيها إضرار بالنفس من خلال الزنا والقتل فوضع لها الحدود فأدرجها في هذا الموضوع، ثم بعد الحدود تناول الإكراه كتاب منفصل رابطاً إياه بمعنى في ذات الإكراه حيث إن في الإكراه تهديداً بالإضرار بالنفس أو بالمال، فكان في تناسق مع ذاته عند إدراجه لهذا الكتاب في موضعه، ثم جاء بكتاب القضاء لما في القضاء رفع للإكراه، ولما في القضاء من صلاحية في الحكم في الكتب التي سبقته من جنائيات وسرقة وحدود، ثم تناول كتاب الوكالة، لاعتبار الوكالة فيها معنى الشهادة عند تحصيل حقوق الله بالاستيفاء والإثبات، ولذلك ذكر بعد الوكالة كتاب الدعوى لأرتباط الدعوى عادة بالوكالة وهي أكثر ما اشتهر بالتوكيل فيه بالقضايا، ثم جاء بعدها على كتاب الإقرار لوجود علاقة بالدعوى بمسألة الإقرار أو الإنكار، فكان لا بد من ذكرها بعد هذا الكتاب، ثم تناول كتاب الشهادات بعد الإقرار لما في الشهادات من

¹²⁰ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 91/3.

¹²¹ العيني، البناء، 398/11.

¹²² البجيرمي، حاشية البجيرمي، 403/4.

¹²³ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 757/6.

¹²⁴ البجيرمي، حاشية البجيرمي، 304/3.

¹²⁵ سليمان الجمل، حاشية الجمل، 126/1.

إقرار على النفس، وجاء بعدها على كتاب الصلح لما في عدم الإقرار بالذهاب إلى الخصومة، وما تستدعيه الخصومة من الصلح بين المتخاصمين، وبعدها أتى على كتاب القسمة، لما فيه من معنى للتصالح والتقاضي لقبول قسمة القاسم، وختتم بكتاب الموارث وهي آخر ما يمكن أن ينظر فيه من الخصومات بعد وفاة الإنسان.

3.5. القسم الأخير.

أدرج في نهاية بعض المخطوطات قسم رابع تحت عنوان القسم الأخير، وهذا القسم الأخير مفقود في بعض المخطوطات ولم يتم وضعه فيها، احتوى القسم الأخير على موضوعات متفرقة لا مناسبة بينها، فقد اشتمل -كما بينا سابقاً- على باب في عقيدة أهل السنة، وشرف الفقه وآداب الفتوى ومناقبة أئمة المذهب الحنفي أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، وباب في ذم ترك المذهب.. وغيرها.

وهذه العناوين غير موجودة في كتب الفقه الشافعي.

النتائج :

رغم أن علماء المذهب الحنفي في غالب كتبهم كانوا يميلون في تقسيمهم لأبواب الفقه على التقسيم الثلاثي لكتب الفقه وتناول الموضوعات الفقهية من خلال أقسام العبادات، والمعاملات، والعقوبات، إلا أن الإمام الحصري قام بتقسيم كتابه إلى أربع أقسام أساسية هي العبادات، والمعاملات، والمحظورات والمكروهات، والجنائيات، وهذا التقسيم شبيه بتقسيم أبواب الفقه عند الشافعية والمالكية والحنابلة.

تميز الحاوي الحصري بفهرس لم نقف على مثيله ممن سبقه من العلماء حسب اطلاعنا، ورغم الاختلاف بين منهجية الإمام الحصري في عرض الموضوعات الفقهية وتبويبها وبين منهجية علماء المذهب الحنفي المتأخرين وعلماء الشافعية في تبويب المسائل الفقهية، إلا أن الإمام الحصري كان متسقاً بمنهجيته في عرض المسائل، فاختلاف طرح المسائل في قسم العبادات والقربات وإضافة بعض العناوين التي يتم ذكرها في المعاملات أو الجنائيات أو القضاء عند علماء المذهب الحنفي والمذهب الشافعي، كان لتغليب معنى العبادة في الموضوع الذي تم إدراجه في باب العبادات.

ويلاحظ أن تقسيمات الإمام الحصري لكتابه الحاوي في الفتاوى تقسيمات معتمدة على الإرتباط الموضوعي بين الكتب الفقهية أحياناً وأحياناً أخرى كان يتعامل في ترتيب كتبه مع الترتيب المعنوي للموضوعات، وأن الإمام الحصري كان يرجح المعنى العبادي على المعاني الأخرى فأدرج في قسم العبادات ما لم تجر العادة على إدخاله في قسم العبادات مثل النكاح والهبة والعارية.

بعد المقايسة ما بين منهجية الإمام الحصري وعلماء المذهب الحنفي، ومقارنة منهجيتهم بمنهجية علماء المذهب الشافعي في ترتيب الأبواب الفقهية والذي وضحه أن علماء المذهب المالكي وعلماء المذهب الحنبلي قد اقتفوا أثرهم في ترتيب الأبواب الفقهية على نهج الشافعية، فقد تبين لنا أن علماء المذهب الشافعي كانوا أكثر تناسقاً في منهجية وترتيب الأبواب الفقهية والموضوعات من خلال الترتيب الموضوعي الذي اعتمده لذلك، ولقد لاحظنا أن الإمام الحصري وعلماء المذهب الحنفي كانوا يلتصقون العلاقات المعنوية بين الأبواب الفقهية، مثل التقابل والتناسق في ترتيب بعض الموضوعات كالعارية والهبة والوديعة فقد برروا ترتيبها بالتناسب بالترقي من الأدنى إلى الأعلى، أو بحثوا عن معان مشتركة بين الباب والآخر مثل الطلاق والعتاق والذي هو بمعنى التخلية والحرية، والحصري كان يركز في بعض الموضوعات الفقهية على معنى العبادة فيه فإذا ما وجد معنى العبادة غالباً في الموضوع، جعل ذلك الموضوع في باب العبادة وإن كان في أصله

أو الأولى به أن يكون في باب المعاملات مثل النكاح كنوع من أنواع العقود، والرهن كذلك، وكجعل كتاب الوصية والميراث في الباب الأخير من كتب الفقه بسبب معنى خارجي مستقل وهو أن آخر أحوال الإنسان الوفاة، والوصية والميراث تكون في وقت الموت وبعده، وما إلى ذلك.

أما علماء المذهب الشافعي فقد كانوا متسقين جدا في طرح موضوعاتهم دون تكلف في إيجاد المناسبات والعلاقة في إيراد الأبواب الفقهية، فبالعموم كانت الأبواب الفقهية في ترتيبها منسجمة تحت أقسامها، وكان فيها تلاؤم وموازنة، ونادر وجود ما يمكن أن يقول أنه غير متناسق ولا متلائم في طرح موضوعاته وفي ترتيبه، ورغم ذلك كان لهم مبرراتهم التي يسوقونها لتوضيح سبب ورود هذه الموضوعات في موضعها، كوضع كتاب الوديعة وكتاب الصدقات بعد كتاب الفرائض والوصايا، ووضع كتاب السير بعد كتاب الجنائيات وقسما من أقسامه، وجعلهم كتاب العتق عادة في الباب الأخير من القسم الأخير في الكتب الفقهية

من خلال البحث قمنا بتعريف القارئ على كتاب ما زال مخطوطا في المكتبات، ولم يحقق منه إلا الشيء اليسير، كما قمنا بتوضيح منهجية الإمام الحصري في عرضه للأبواب الفقهية، والوقوف على فهرسه البديع الذي سبق به الكثير من علماء المذهب الحنفي، حتى أننا قمنا بتشبيبه بنظام الفهرسة المتعارف عليه في عصرنا الحالي .

وحاولنا أن نحدد أسباب إيراد الحصري للأبواب الفقهية، والوقوف على سر ومناسبة كل باب وعلاقته بما قبله أو ما يليه من الأبواب الفقهية، مستعينين بما كتبه متأخرو المذهب الحنفي من أجل الوقوف على أسرار ومناسبة ترتيب الكتب الفقهية.

وعمقنا لكتاب الحصري في ترتيبه مع علماء المذهب الحنفي، ومن ثم مع ترتيب علماء المذهب الشافعي للأبواب الفقهية، نكون قد وضعنا القارئ بصورة مقارنة لترتيب الكتب الفقهية عند مذاهب أهل السنة الأربعة، وذلك أن المالكية والحنبلية اقتدوا بالشافعية في ترتيبهم لأبواب الفقه - كما أسلفنا

الجدول الأول: جدول ترتيب أبواب الفقه عند المالكية: مختصر خليل نموذجاً.

الموضوعات المنضوية تحت التقسيم	تقسيمات الكتاب
باب الطهارة. باب الصلاة. باب الزكاة. باب وجوب وجوب الصوم على المكلف. باب الاعتكاف. باب بيان الحج. باب في حقيقة اليمين. باب الجهاد. باب المسابقة.	القسم الأول: العبادات

	<p>القسم الثاني: النكاح.</p> <p>باب في النكاح.</p> <p>باب في الظهار.</p> <p>باب في حقيقة اللعان.</p> <p>باب في حقيقة العدة وأحكامها.</p> <p>باب في وجوب النفقة على الغير</p>	
<p>القسم الثالث: البيوع</p>	<p>باب في البيوع وأحكامها.</p> <p>باب في بيان حكم السلم وشروطه.</p> <p>باب في بيان القرض وأحكامه.</p> <p>باب في الرهن وأحكامه.</p> <p>باب في الفلوس وأحكامه.</p> <p>باب في بيان أسباب الحجر.</p> <p>باب في بيان أحكام الصلح.</p> <p>باب في الحوالة.</p> <p>باب في الضمان.</p> <p>باب في بيان الشركة وأحكامها</p> <p>وَأَقْسَامِهَا</p> <p>باب في الوكالة وأحكامها</p> <p>باب في الإقرار: (فصل في الاستلحاق - وأحكامه)</p>	<p>باب في الوديعة وأحكامها -</p> <p>باب في الإعارة -</p> <p>باب في الشفعة -</p> <p>باب في القسمة وأقسامها، -</p> <p>وَأحكامها</p> <p>باب في القراض -</p> <p>باب في المساقاة -</p> <p>باب في الإجارة -</p> <p>باب في إحياء الموات -</p> <p>باب في الوقف وأحكامه -</p> <p>باب في الهبة والصدقة -</p> <p>وَأحكامها</p> <p>باب في اللقطة -</p>
	<p>القسم الرابع: الأفضية والجنايات</p> <p>أحكام القضاء: (باب في بيان أحكام - القضاء وشروطه، باب في الشهادة وما يتعلق بها من الأحكام)</p> <p>أحكام الدماء والقصاص: باب في - أحكام الجناية على النفس أو على ما دونها، باب الباغية (فرقة خالفت الإمام)، باب الردة (كفر المسلم)، باب الزنا (وطء مكلف مسلم)، قذف</p>	

	<p>المكلف حرّاً، باب تقطع اليمين وتحسم بالنار، باب المحارب قاطع الطريق، باب يشرب المسلم المكلف ما يسكر</p> <p>- العتق: (باب في العتق وأحكامه، باب في التدبير وأحكامه، باب في أحكام الكتابة، باب في أحكام أم الولد، باب ذكر فيه الولاء)</p> <p>- باب الوصية -</p> <p>- باب الفرائض -</p> <p>- الكتاب الجامع، أو باب في جملة من مسائل شتى</p>
--	---

الجدول الثاني: ترتيب الأبواب الفقهية عند (الشافعية) كتاب منهاج الطالبين نموذجاً.

الموضوعات المنقسمة تحته.	تقسيمات الكتاب
<p>كتاب الطهارة</p> <p>- كتاب الصلاة -</p> <p>- كتاب الزكاة -</p> <p>- كتاب الصيام -</p> <p>- كتاب الاعتكاف -</p> <p>- كتاب الحج -</p>	الربع الأول: العبادات
<p>كتاب البيع: (باب الربا، باب في البيوع المنهي عنها وما يتبعها، باب الخيار، باب التولية، باب بيع الأصول والثمار، باب اختلاف المتابعين، باب معاملة الرقيق)</p> <p>- كتاب السلم -</p> <p>- كتاب الرهن -</p> <p>- كتاب التفليس -</p> <p>- كتاب الشركة -</p> <p>- كتاب الوكالة -</p>	الربع الثاني: المعاملات

<ul style="list-style-type: none"> . كتاب الإقرار - . كتاب العارية - . كتاب الغصب - . كتاب القراض - . كتاب الإجارة - . كتاب إحياء الموات - . كتاب الوقف - . كتاب الهبة - . كتاب اللقطة - . كتاب اللقيط - . كتاب الجعالة - . كتاب الفرائض - . كتاب الوديعة - . كتاب قسم الصدقات - 	
<ul style="list-style-type: none"> . كتاب النكاح . كتاب الصداق - . كتاب الخلع - . كتاب الطلاق - . كتاب الرجعة - . كتاب الإيلاء - . كتاب الظهار - . كتاب اللعان - . كتاب العدد - . كتاب الرضاع - . كتاب النفقات - 	<p>الربع الثالث: النكاح.</p>
<ul style="list-style-type: none"> . كتاب الديات . كتاب البُعُات - 	<p>الربع الرابع: الجنائيات والمخاصمات</p>

<ul style="list-style-type: none"> • كتاب الردة - • كتاب الزنا - • كتاب حد القذف - • كتاب قطع السرقة - • كتاب الأثرية - • فصل في التعزير - • كتاب الصّيبال - • كتاب البسّير: (كتاب الجزية, كتاب الهدنة) - • كتاب الصيد والذبائح: (كتاب الأضحية, كتاب ما يحل وما يحرم من الأضحية) • كتاب المسابقة على نحو خيل (المسابقة والمناصلة) - • كتاب الأيمان والندور - • كتاب الأقضية والشهادات (كتاب القضاء, كتاب - • الشهادات, كتاب الدعوى والبيّنات) • كتاب العتق - 	
--	--

الجدول الثالث: ترتيب الأبواب الفقهية عند (الحنابلة) كتاب منتهى الإيرادات نموذجاً.

الموضوعات المنضوية تحت كل تقسيم	تقسيمات الكتاب
<ul style="list-style-type: none"> • كتاب الطهارة - • كتاب الصلاة - • كتاب الزكاة - • كتاب الصيام - • كتاب الحج - 	القسم الأول: العبادات.
<ul style="list-style-type: none"> • كتاب البيع: (باب الربا والصرف وتحريم الخيل, باب - • القرض, باب الرهن, باب الضمان والكفالة, باب • الحوالة, باب الصلح وأحكام الجوار, باب الحجر, باب • الوكالة) 	القسم الثاني: المعاملات:

<p>كتاب الشركة: (باب الإجارة, باب الشفعة, باب - الجمالة, باب اللقطة, باب الهبة والعطية) - كتاب الوصايا - - كتاب الفرائض -</p>	
<p>كتاب النكاح: (باب ركن النكاح وشروطه, باب الشروط في النكاح, باب حكم العيوب في النكاح, باب نكاح الكفار) - كتاب الصداق: (باب الوليمة, باب عشرة النساء) - - كتاب الخلع - - كتاب الطلاق: (باب صرح الطلاق وكنايته, باب - ما يختلف به عدد الطلاق, وما يتعلق به, باب الاستثناء في الطلاق, باب الطلاق في الماضي والمستقبل, باب تعليق الطلاق, باب في التأويل في الحلف, باب الشك في الطلاق) - كتاب الرجعة - - كتاب الإيلاء وأحكام المولى - - كتاب الظهار - - كتاب اللعان - - كتاب العدد - - كتاب الرضاع - - كتاب النفقات -</p>	<p>القسم الثالث: كتاب المناكحات</p>
<p>كتاب الجنائيات, باب شروط القصاص, باب استيفاء القصاص, باب العفو عن القصاص, باب ما يوجب (القصاص فيما دون النفس) - كتاب الديات: (باب الشجاج وكسر العظام, باب - العاقلة وما تحمله, باب كفارة القتل, باب القسامة) - كتاب الحدود: (باب حد الزنا, باب حد القذف, - باب حد متناول السكر, باب التعزير, باب القطع في السرقه, باب حد قطاع الطريق, باب قتال أهل البغي,</p>	<p>القسم الرابع: كتاب الجنائيات:</p>

<p>• باب حكم المرتد</p> <p>• كتاب الأطعمة: (باب الذكاة) -</p> <p>• كتاب الصيد -</p> <p>• كتاب الأيمان: (باب النذر) -</p> <p>القضاء والخصومات (كتاب القضاء والفتيا, باب آداب القاضي, باب طريق الحكم وصفته, باب حكم كتاب القاضي إلى القاضي, باب القسمة, باب الدعاوى والبيئات)</p>	
---	--



المصادر والمراجع

- ملا خسرو، محمد، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (دار إحياء الكتب العربية).
- عبد الوهاب أبو سليمان، ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المذاهب الأربعة، ط: الأولى (مكة، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1988).
- جلال الدين ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ط: الأولى، (لبنان، دار الغرب، 2003) حققه: حميد لحمر.
- الخطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط: الثالثة، (بيروت، دار الفكر، 1992).
- إبراهيم ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، ط: الأولى، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1997).
- أديب الضمور، تقسيم موضوعات الفقه وترتيبها في كتب المذاهب الفقهية الأربعة، (السعودية، مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية، جامعة سطاتم بن عبد العزيز) العدد: 5.
- عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (باكستان، مير محمد كتاب خانه).
- شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ط: الأولى، تحقيق: بشار معروف، (دار الغرب الإسلامي).
- محمد أمين بن عابدين، رد المختار على الدر المختار المعروف بـ "حاشية ابن عابدين"، ط: الثانية، (بيروت، دار الفكر).
- بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، ط: الأولى، (لبنان، دار الكتب العلمية، 2000).

- شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ط: الأخيرة، (بيروت، دار الفكر، 1984).
- محمد الدميري، النجم الوهاج في شرح المنهاج، (جدة، دار المنهاج، 2004).
- عثمان الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ الفتح المعين، ط: الأولى (بيروت، دار الفكر، 1997).
- سليمان الجمل، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بـ" حاشية الجمل"، (دار الفكر).
- فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية شلبي، ط: الأولى، (القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ).
- سليمان البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب، (لبنان، دار الفكر، 1995).
- عبد الرحمن شبيخي زاده، مجمع الأئمة في شرح ملتقى الأبحر، (دار إحياء التراث العربي).
- أحمد القدوري، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، ط: 1، حققه: كامل عويضة، (دار الكتب العلمية، 1997).
- عبد الله البلدحي، الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة، مطبعة الحلبي، 1937).
- الخطيب الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، (لبنان، دار الفكر).
- محمد البابرتي، العناية شرح الهداية، (لبنان، دار الفكر).
- إبراهيم الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (بيروت، دار الكتب العلمية).
- السرخسي، المبسوط، (بيروت، دار المعرفة، 1993).
- كمال الدين محمد ابن الهمام، فتح القدير، (دار الفكر).
- علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة: الثانية، (لبنان، دار الكتب العلمية، 1986).
- محمد ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (دار إحياء الكتب العربية).
- أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، حققه شعيب الأرنؤوط، ط: 1، (دار الرسالة، 2009).
- محمد الشيباني، الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، ط: 1، (بيروت، عالم الكتب 1046هـ).
- كمال الدين ابن الهمام، فتح القدير، (بيروت، دار الفكر).
- محمد السمرقندي، تحفة الفقهاء، الطبعة الثانية، (لبنان، دار الكتب العلمية، 1994).
- زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (دار الكتاب الإسلامي).
- عز الدين بن عبد السلام، الغاية في اختصار النهاية، ط: الأولى، حققه: إياد الطباع، (لبنان، دار النوادر، 2016).

olduğunu belirtmiştir. Bkz. Köse, "Hasîrî, Muhammed b. İbrâhim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasiri-muhammed-b-ibrahim> (12.11.2020).

Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Baskı. 4., (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi).

Orhan Ençaka. "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü'l-Kerhî". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 37, (2017).

Arif Atalay, *İslam Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 109


Bilal Aybakan, "Fürû' Fıkıh Sistematiği Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2).


Yıldız Demir-Ahmet M. Peşe, "İslâm Hukuk Sistematiği ve Literatürü", *İslâm Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015).

Bekir KARADAĞ, *İslâm Hukuku Sistematiğine Dair Bir İnceleme (Kitâbu'n-Nikâh Örneği)*, (Harran, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:43).



İMAM EL-HASİRÎ (500/1107)'İN EL-HAVÎ FİL-FETÂVÂ ADLI ESERİNİN FIKH BABLARININ SİSTEMATİĞİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA

 Zehra ELBAKRİ^a

 Shaker JABARİ^b

Geniş Öz

Çalışmada Hanefi mezhebi klasik eserlerini dikkate alarak İmam Hasirî'nin fıkıh bablarını taksimatından ve konuları ele alma metodundan bahsedilmiştir. Daha sonra fıkıh konularının Şafii mezhebindeki taksimatına ve neye göre taksim edildiklerini zikretmeye çalıştık.

Giriş bölümünde genel olarak Hanefi alimleri, özel olarak da Hasirî'nin eseri ile Şafii mezhebindeki eserlerini mukayese ettik. Zira bu mukayese dört mezhebi mukayese etmek demektir. Şafii mezhebi alimlerinin Maliki ve Hanefi alimlerine etkisinden bahsettik.

Çalışmanın ilk bölümünde Hasirî'nin eserinin içindekiler kısmından bahsedilmiştir.

Birinci bölümde Hasirî'nin ibadat konusunu ele alarak dört mezhebin eserlerine mutabık kaldığını izah ettik. Ancak ne varki ibadat bölümünde ele aldığı bölümler diğer mezheplerden farklılık arz etmektedir.

Hasirî ibadat bölümünde diğer alimler gibi oruç namaz ve zekat bablarını ele almıştır. Ancak zekat babından hemen sonra evkaf, 'itak, udhiye bablarına yer vermiştir. Hasirî, hanefi mezhebindeki diğer alimlerinin muamelat bölümünde ele aldığı bu konuları, ibadat bölümünde zikretmesinin sebebini, ibadet manasının bu üç başlıkta mündemiç olduğu şeklinde izah etmektedir.

Vakıf konusu şafii mezhebinin bazı eserlerinde bey' kitabında geçmektedir. Bunun gerekçesinin de bu konuların her birinde zevalü'l mülk (malın kaybı)

^a Dr., Sakarya Üniversitesi, zahra.albakri7@gmail.com

^b Dr., Sakarya Üniversitesi, std_shaker@hotmail.com

manasının olduğunu söylemektedirler. Ancak yine şafii mezhebinin diğer bazı eserlerinde ise bu konular ihyaü'l emvat bölümünden sonra zikredilmiştir. Bunun gerekçesini ise bu konuların ihdasü'l mülk ifade ettiği şeklinde açıklamışlardır.

Daha sonra Hasirî hem ibadet hem ticaret manası taşıyan nikah babını, ibadet ile alakasından dolayı bu bölümde zikretmeyi uygun görmüştür. Oysa Hanefi mezhebinde bu konu muamelat bölümünün ilk konusudur. Şafiiler ise bu konuyu ayrı bir bölüm olarak zikretmiş ve konuya tealluk eden her konuyu (mehir, nafaka, boşanma vb.) bu bölümde zikretmiştir.

Hasirî nikah bahsinden sonra cihad babını ele almıştır, bu da nikah ve cihadın her ikisinin Müslümanın varlığının temel nedeni olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Şafii mezhebi alimleri ise cihad konusunu cezalar bahsinde ele almıştır.

Daha sonra Hasirî ibadet bölümünde 'itak babını ele almıştır. Şafiiler ise bu konuyu itakü'n nar, cehennem ateşinden men edilmek ümidiyle son bölüm olarak ele almışlardır. Hasirî bu bölümde hac ibadetiyle bağlantılı olduğu için kurban konusunu da ele almıştır. Şafii mezhebinde ise kurban konusunun nereye dahil olacağı hakkında farklı görüşler vardır. Kimisi zebaih kimisi hudut bölümleri altında ele almıştır.

Sonra uhdiyye babından bahseder çünkü bunda da ibadet manası vardır. Şafii ise lukatadan sonra daman konusunu ele alır çünkü her ikisinde de dürüslük hakimdir. Hasirî daha sonra ibadetler bölümünde bağış ve ariyet babını ele alır. Şafii ise ikrardan sonra ariyeti ele alır ve vakfın hemen ardından da bağış babını zikreder.

Hasirî ibadet bölümünde lukatadan bahseder ve bunun sebebi de Allah'ın haklarından biri olup farz mesabesinde olmasıdır. Şafiiler ise bağışlardan sonra lukatayı ele aldılar. Ve Hasirî bu bölümü vasiyet babıyla bitirdi, Allah tarafından bir emir olduğu için.

Şafiye gelince onlar vasiyyeti farzlardan sonra zikrederler. Muamelat bölümüne gelince Hasirî burada ilk olarak buyu' bölümünü zikreder. Çünkü ibadetlerden bahsettikten sonra Allah'ın haklarından biriyle başlamış ve böylece de Şafii kitaplarındaki metodu takip etmiştir.

Buyu' babından sonra şufa babı gelmektedir çünkü konular birbiriyle bağlantılıdır.

Şafii, şufa konusunu gasp konusundan sonra ele alarak Hanefi mezhebini takip etmiştir. Sonra Hasirî şufa ve buyu' ile bağlantılı olduğu için icara konusunu ele almıştır. Şafii alimleri ise icara'dan önce şufadan bahseder ve

icara'dan sonra juala babını ele alırlar. Bundan sonra Şafii şerike'den bahseder. Hanefiler ise şerike'yi mefkud babından sonra ele alırlar. Hasirî şerike'den sonra ortakçılık babını ele alır, Şafii ise ortakçılığı juala babından sonra ele alır. Hasirî daha sonra mudarebe babını zikreder ki bu da bir şerike'dir. Şafii mezhebi alimleri ön alım ve mevduattan sonra gelen el-kirad (borç veren) başlığı altında ele almıştır.

Hasirî'nin eserinde muamelat bölümün rehin babıyla sonlandırır. Daha sonra üçüncü bölüm olan el-mahzurât ve ve'l mekruhat bölümüne geçer. Bu bölümde hanefi alimleri yapılmasını kerih gördükleri şeyleri ele alırlar ve ilk olarak boşanma konusunu zikrederler. Şafii alimleri ise nikah bölümünde hula' dan sonra boşanma konusunu ele alırlar.

Daha sonra gasp veya zorlama babı gelir ve bunlar haram olduğu için yasaklar bölümünde ele almıştır. Şafiiler ise bu konuları ariyet babında ele almışlardır. Daha sonra bu bölümü de kefalet babıyla bitirir. Şafii alimleri havale'den sonra daman konusunu ele almıştır.

Hasirî dördüncü bölüme ise rehin konusuna en yakın konu olduğu için cinayat babıyla başlamıştır. Şafiide ise cinayat nikah bölümünden sonra ayrı bir bölümdür. Hasirî bu bölümü daha sonra hırsızlık, ondan sonra hudut, sonra da ikrah ve ikrar, sonra da şehadet, sulh ve bu bölümü son olarak da miras konusunu ele alarak tamamlamıştır.

Son olarak bir Hâtime ele aldieserde müellif tarafından "hâtime" adı verilen bir kısım daha yer almakta olup bu bölüm şu başlıkları taşıyan 8 fasıldan oluşmaktadır: 1) Selef-i Salihinin itikadını, siyerleri, bidatlerin şerhi ve bidatlere karşı nasıl muamele edileceğinin beyânı, 2) Fetva konusunda ihtiyatlı davranmak, 3) Fıkıhın Şerefi, 4) Ebu Hanife'nin menkıbeleri, 5) Mezhebini terk eden kişinin zemmedilmesi, 6) Ebu Yusuf'un menkıbeleri, 7) Muhammed b. Hasen el-Şeybanî'nin menkıbeleri, 8) Fakihlere davranma şekli.

Anahtar Kelimeler: Mushaf-ı Şerif, Mekkî hattı, Vahiy Kâtibi, Medenî hattı, İbnü'n-Nedîm.

METHODOLOGY OF IMAM AL-HUSAYRI IN STRUCTURING THE FIQH TOPICS IN HIS BOOK, AL-HAWI FIL FATAWA: A COMPARATIVE STUDY

 Zehra ELBAKRİ^a

 Shaker JABARI^b

Extended Abstract

In our study here we talked about Imam Hosary's division of the Islamic laws or and we tried to understand Imam-Hosary's presentation formats of the topics by going back through the Hanafi schools' books and look for the machinery of mentioning and presenting of topics and division of the Islamic laws in their books.

After that we approach the division of the Islamic laws for "Al-Shafiya" and why they mentioned ways and directions of how to present the jurisprudence laws.

In the introduction we mentioned why we compared the Imam Hosary and the Hanafi schools' divisions of The Islamic laws with Shafiya scientists' division and we explained how the Malikiya and hanabla scientists were effected by the shafiya's divisions while writing their divisions of The Islamic laws in their books, and us comparing the hanafy and Hosary's divisions with the shafiya's divisions is like comparing the Islamic laws' divisions of the four "Mathahb" or the four schools.

In the first part of the research we talked about the Hosary's book's catalogue and we presented the catalogue's content which was written at the beginning of Al-Hawy-Al-Hosary's manuscripts. After that in the third part we analyzed the doctrinal substantive arrangements for the Imam-Al-Hosary, and we explained that Imam-Al-Hosary agreed with the four schools or the four

^a Ph.D., Sakarya University, zahra.albakri7@gmail.com

^b Ph.D., Sakarya University, std_shaker@hotmail.com

Mathahb on putting the worships part in the first branch and we explained their justification and reasoning for this agreement, but Even though Al-Imam-Al-Hosary agreed on that he still included some books in the worships branch that the other scientists didn't include. Al-Imam-Al-Hosary put the fasting, prayer, and zakat book symmetric with the other four schools' scientists, directly after the zakat he put the book of Waqef, Odhiya (sacrifice), And Ataq, even though the Hanifa scientists put the waqaf after the Sherk (polytheism) book which is in the transactions branch, and we explained that the reasoning for that according to Al-Imam-Al-Hosary is that the meaning of worshipping is found in these three things or these three topics. Some of the Shafiya put the "Wakaf" after the

"Bayi" book because there is a meaning for Zawal-Al-Mlk in each one of them. And some of them put it after the book of bringing back the dead which is called Ehyaa-Al-Amwat and that's because bringing back the dead to life is considered Zawal-Al-Mlk unlike the Wakaf which is Ehdath-Al-Mlk which is the opposite of Zawal-Al-Mlk.

And then after that the Hosary Imam mentions the Nikokh book in the worships branch, and we explained that the Hosary talked about the nikokh book during the worships branch because in someway it's considered worshipping and in another way it's considered a transaction but it's presented as worshipping and not as a transaction.

While The Ahnaf put the nikokh in the first book of the transactions branch, and The Shafiya put it in a quarter separately alone and underneath it they put everything that has to do with nikokh whether it's dowry, alimony, divorce, depose etc...

And after nikokh, The Hosary mentions the book of Sayr, and the reason for that is because nikokh and the jihad (battle) are reasons for the Islam and Muslim's existence, and The Shafiya include it in the quarter of crimes.

After that The Hosary talks about the book of Ataq, as it has a meaning for worshipping. The Shafiya include the Ataq book during their last Fiqh books in hopes to be prohibited from hell fire.

And after that The Hosary mentions the Odhiya or the sacrifice and that's Because it's attached and paired with pilgrimage. The Shafiya put the Sacrifice in the book of carcasses, they disagreed on where to put it, some of them wrote it during the last quarter of the worships branch and some of them wrote it in the book of limitations. Then he talks about the book of deposit, it has a meaning of worshipping. The Shafiya include the deposits after The Luqatah because they both have a meaning for honesty. The Hosary

then talks about the book of donations and the book of nude during the worships branch. The Shafiya include the nudity book after the book of disclosure and put donations during the transitions branch right after the Waqaf. In the branch of worships, The Hosary talks about luqatah and that's because it's a right from god's rights and it might be obligatory. For Shafiya they put luqatah after donations. Then end Hosary the branch of worships with commandments (or wills) and maybe a reason for that is that commandments are obligatory and some scientists say it's a must. As for The Shafiya they put the commandments right after the obligations. Started the Hosary Imam the transactions branch with the sales book, because after mentioning worships which are one of God's right. He started with the transactions which are worshipping's right and he similarly followed what The Shafiya followed in their books.

And after the sales book comes the Shufa book because thy are connected together.

The Shafiya followed the Hanifa schools by putting the shufa after usurper. Then the Hosary talked about the book of rents because it's connected to shufa and sales. And The Shafiya mention the shufa before rents and after rents they put the book about rules of rewards (juala). After that The Shafiya Imam mentions Al-Shareeka (rules of partnership), usually for The Ahnaf Shareeka comes after The Book of Mafqood". "After that The Hosary talks about the book of sharecropping which is a type of Shareeka, The Shafiya put sharecropping after jaala. After that he talks about the book of mudaraba (investment)and it's a type of Shareeka, The shafiya put it under the title of Al-Qarad (loaner) after preemptions or after deposits.

The Hosary ends the transactions branch with the book of "Raham" and the reason for why it's included in this branch is because it has its terms and conditions. Then he starts with the third branch, Forbidden and hated in divorce. In this branch the Shafiiy mentions the things he hates doing, that's why he started with divorce. The Shafiya mention divorce during the quarter of nikokh after Khula.

After that comes the book of usurpation or (forcing), because it's haram to do it, he put it with the forbiddens branch. The Shafiya put it after the book of Aarya (nude) because both of them must get acceptance. He then ends this branch with the book of guarantees, it's clear why it's mentioned after usurpation (Ghasib). The Shafiya include guarantees after Hwala (rules of transference of debts) and in the fourth branch: book of "Jinayat", The Hosary started with the book of jinayat, it's connected with the book of mortgage,

mortgage is connected to money and jinayat is connected to self profit. For Shafiya, jinayat comes after the quarter of nikokh. After that he talks about the book of Robbing or stealing, then book of limits, then the book of hatred, then the book of Qadaa, then the book for rules of agency, then the book of daawa, then the book for rules of admission, then the book of Shahadaat (witnesses), then the book of sulh (rules for settlement). The the Hosary ends the fourth branch with the book of inheritance.

Keywords: Al-Husayri, Jurisprudential Tab, Al-Hawi. Jurisprudence topics.





bilimname 45, 2021/2, 591-619

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 14.06.2021, Kabul Tarihi: 30.10.2021, Yayın Tarihi: 31.10.2021

doi: 10.28949/bilimname.952018

ALMANYA'DA DİN GÖREVLİLERİNİN İSTİHDAM VE EĞİTİMİNDE YENİ YÖNTEM ARAYIŞLARI

Hasan SÖZEN^a

Hayriye GENCEL SÖZEN^b

Öz

Bu çalışmanın konusu, Almanya'da din görevlilerinin istihdam ve eğitiminde benimsenen yeni yöntem ve uygulamalardır. Buna göre çalışmanın amacı, Almanya'da din görevlisi istihdam ve eğitiminde yeni yöntem arayışlarını tespit etmek, bunların imkân ve sınırlarını ortaya koymaktır. Verilerin toplanmasında nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması (doküman incelemesi) kullanılmıştır. Böylece konuya ilişkin kaynaklar/dokümanlar tespit edilmiş, toplanmış ve bütüncül bir anlayışla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz yaklaşımı ile analiz edilmiş; alt problemlerle uyumlu bir şekilde temalara göre düzenlenmiş, tanımlanmış ve açıklanmıştır.

Araştırma sonucunda, Almanya'daki din görevlilerinin büyük bir bölümünün yurt dışından, özellikle de Türkiye'den geldiği, bunların da önemli bir bölümünün Diyanet İşleri Türk İslam Birliğine bağlı cami ve derneklerde görev aldıkları tespit edilmiştir. Almanya'daki din görevlilerinin eğitim ve istihdamının dini toplulukların görev ve sorumluluğu altında olduğu, bu durumun Federal Anayasa'nın ilgili maddelerince güvence altına alındığı belirlenmiştir. Bazı dini toplulukların bu konuda uzun yıllara dayanan deneyim ve tecrübelere sahip olmakla birlikte bu eğitimlerin kurumsal ve sistematik olmadığı saptanmıştır. Artan siyasi baskıların Müslüman çatı örgütleri din görevlisi eğitim ve istihdamında resmi kurum ve kuruluşlarla iş birliği yapmaya zorladığı belirlenmiştir. Buna göre bazı dini topluluklar söz konusu sürecin birer parçası olurken, bazıları Alman devletinin taleplerine ihtiyatlı yaklaşmaya devam etmektedir. Alman devleti, ilahiyat programlarının içeriğini doğrudan belirleyemediği gibi din görevlilerinin sahip olması gereken özellikler ile din görevliliğinin gerektirdiği şartları da düzenleyememektedir. Bu nedenle yetkililer bir taraftan din görevlisi eğitimine dair akademik düzeyde öneriler geliştirirken, diğer taraftan bu önerilerin Müslüman örgütler tarafından kabul edilmesi için çaba göstermektedir.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, hasan.sozen@mail.com

^b Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, hayriyegencel@erciyes.edu.tr

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Din Görevlisi, Almanya, İstihdam Politikası, Eğitim Yöntemi.



NEW METHODS AND PRACTICES IN THE EMPLOYMENT AND EDUCATION OF RELIGIOUS OFFICIALS IN GERMANY

The subject of this study is the new methods and practices adopted in the employment and education of religious officials in Germany. Accordingly, the aim of the study is to identify the search for new methods in the employment and education of religious officials in Germany and to reveal their possibilities and limits. The study is bounded by the employment and education of religious officials in Germany. The searches for employment and education of religious officials in other countries falls outside the study area of this paper. In this study document analysis method was used to collect data. Relsted documents were read using the inductive method, accordingly coding was done and themes were created. In the research, case study design, one of the qualitative research desings and survey model were preferred. In this context, it has been tried to obtain data from as many different sources as possible about the employment and education of religious officials in Germany. The obtained data were analysed by descriptive analysis method. The data were organised, defined and explained according to the themes in accordance with the sub problems. The findings are limited to the data obtained from the sources that the researchers could identify and access on the subject and to the comments made accordingly.

As a result of the research, it has been determined that most of the religious officials in Germany come from abroad, especially from Turkey, and a significant part of them work in mosques and associations affiliated to DITIB. It has been observed that the education and employment of the staff to be employed in the religious services in Germany is under the duty and responsibility of the religious communities, and this situation is guaranteed in accordance with the relevant articles of the Basic Law for the Federal Republic of Germany. It has been determined that some religious communities have many years of practice and experience in the employment and education of religious officials...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Müslüman toplumun Almanya’da örgütlü bir yapıya dönüşmesi, Müslümanların bir araya gelip teşkilatlanmaları nispeten geç zamanlara, bir diğer ifadeyle 1970 ve sonrasına rastlamaktadır. 1960’lardan sonra Almanya’ya göç etmeye başlayan Müslümanlara başlarda “misafir işçi”

gözüyle bakılmış, birkaç yıl içinde tekrar geldikleri ülkelere dönecekleri düşünülmüştür. Bu durum başlangıçta ne Müslümanların ne de Alman devletinin dini, sosyal ve kültürel alanlara ne de bunlara yönelik alt yapıya gerekli önemi vermemesi sonucunu doğurmuştur (Jacobs & Lipowsky, 2019).

Başlarda maddi kazanç sağlayıp ülkelerine geri dönmeyi düşünen Müslümanların Almanya'da geçici olmayıp kalıcı oldukları kanaati oluşmaya başlayınca, bir başka ifadeyle Müslümanların Almanya'da kalma arzu ve isteklerinin daha belirgin hale gelmesiyle birtakım politikalar geliştirilmeye başlanmıştır (Çoştu & Ceyhan, 2015; Jacobs & Lipowsky, 2019). Bu dönemde, özellikle dini ve kültürel değerlerin yabancı bir ortamda nasıl muhafaza edilip yaşanacağı sorusu ön plana çıkmıştır.

Müslümanlar gerek kendilerinin gerekse yakınlarının hissettikleri dini, sosyal ve kültürel gereksinimleri karşılamak, sorun ve çıkmazları çözüme kavuşturmak üzere çeşitli arayışlara yönelmişlerdir (Latifoğlu, 2015). Bu arayışların başında cami içi ve cami dışı din hizmetleri ve bu hizmetlerin verilmesini mümkün kılacak yapılar gelmiştir. Müslümanlar kendi yaşam alanlarını oluşturmaya, ihtiyaç duydukları yapıları kurmaya başlamışlardır. Bu dönemde söz konusu yapıların başında dernekler, özellikle de cami dernekleri gelmiştir. Bu cami derneklerinin kurulması dini ve milli kimliğin korunması ve geliştirilmesi yönünde atılan en önemli adımlardan biri olmuştur.

Cami derneklerinin kurulması, burada din hizmetleri sunacak nitelikli personel (imam) ihtiyacını da ortaya çıkarmıştır. Bu görev, başlarda Müslüman göçmenler arasından, imamlık yapabilme bilgi ve becerisine sahip olduğu düşünülen insanlara verilmiştir. Din görevlileri, ilerleyen yıllarda bizzat cami dernekleri bünyesinde yetiştirilmeye başlanmıştır. Bu uygulamayı yurt dışından, özellikle de Türkiye'den din görevlilerinin cemaatin/derneğin kendi imkânlarıyla getirilmesi takip etmiştir. Böylece din hizmetleri sunacak personel sorununa geçici de olsa çözüm bulunmaya çalışılmıştır.

Müslümanların Almanya'daki bu çabaları kaynak ülkelerin dikkatini çekmiş ve ilgili ülkerce desteklenmeye başlanmıştır. Müslümanların, özellikle de Müslüman Türklerin çaba ve çalışmalarına kayıtsız kalmayan Türkiye Cumhuriyeti, tüm bu gelişmelere paralel olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla Almanya'nın Köln şehrinde Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'nin (DİTİB) kuruluşunu (1984) gerçekleştirmiştir (Beilschmidt, 2015). Bu durum, din hizmetleri sunacak personelin temin edilmesini, dini

ihtiyaç ve beklentilerin resmi yollarla karşılanmasını sağlamıştır. Böylece Müslüman Türklerin dini, sosyal, kültürel, sportif vb. faaliyetleri desteklenmeye, Türkiye Cumhuriyeti ile olan bağları güçlendirilmeye çalışılmıştır (Çoştu & Ceyhan, 2015).

Almanya'da din hizmetleri sunan din görevlilerinin büyük bir kısmı halen yurt dışından, özellikle de Türkiye'den gelmektedir. Bunların da önemli bir bölümü DİTİB'e bağlı cami ve derneklerde görev almaktadır. Bu şekilde istihdam edilen din görevlileri, Almanya'da görev yapan din görevlilerinin yaklaşık yüzde 40'ına (Ceylan, 2019) takabül etmektedir. Kalan din görevlilerinin büyük bir bölümü yine yurt dışından, başta Kuzey Afrika Ülkeleri olmak üzere Balkan Ülkeleri ile İran'dan gelmektedir (Uçar, 2010)

Uzun yıllar devam eden bu uygulama, 90'lı yıllara gelindiğinde çeşitli paydaşlar tarafından eleştirilmeye başlanmıştır. Eleştirilerin başında, kaynak ülkelerden gönderilen din görevlilerinin Alman diline, kültürüne ve toplum yapısına aşina olmamaları gelmekteydi. Bir diğer eleştiri konusu ise söz konusu din görevlilerinin kaynak ülke ve aktörlerle olan bağlarını devam ettirmeleriydi (DIK, 2020).

İlk defa 2006 yılında toplanan Almanya İslam Konferansı'nın (AİK) önemli gündem maddelerinden birisi, din hizmetleri sunacak personelin nerede yetiştirileceği meselesi olmuştur (Busch & Goltz, 2011). Geline süreçte, başta federal hükümetler olmak üzere birçok kurum ve kuruluş Almanya'da istihdam edilecek din görevlilerinin (imam, dini danışman vb.) ilke olarak Almanya'da, Alman üniversitelerinde kurulacak teoloji fakültelerinde öğrenim görmelerini istemiştir. Böylece din hizmetlerinde yabancı ülkelerden gönderilen din görevlileri yerine, Almanya'da eğitim almış, ülkenin dilini, kültürünü ve toplum yapısını bilen kimselerin görev alması hedeflenmiştir.

Bu bağlamda Federal Eğitim ve Araştırma Bakanlığı ile eyalet hükümetlerinden sağlanan fonlarla Almanya'nın çeşitli eyalet ve şehirlerinde üniversitelere bağlı ilahiyat kürsüleri/enstitüleri¹ kurulmuş, kurulmaya da devam etmektedir. Bunların kuruluş amacı, orta vadede İslam din dersi öğretmenleri ile din hizmetleri sunacak personelin yetiştirilmesidir. Buna karşın dini topluluklar, din hizmetlerinde bulunacak personelin kendileri

¹ Humboldt Üniversitesi Berlin İslam İlahiyat Enstitüsü, Osnabrück Üniversitesi İslam İlahiyat Enstitüsü, Wilhelms Üniversitesi Münster İslam İlahiyat Merkezi, Goethe Üniversitesi İslami Araştırmalar Merkezi, Friedrich-Alexander Üniversitesi İslami-Dini Araştırmalar Departmanı, Eberhard Karls Üniversitesi Tübingen İslam İlahiyatı Merkezi.

tarafından yetiştirilmesini, görev ve sorumluluklarının yanı sıra sahip olmaları gereken yeterliklerin de kendileri tarafından belirlenmesini istemektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere çalışmanın konusu, Almanya'da din görevlilerinin eğitim ve istihdamında benimsenen yeni yöntem ve uygulamalardır. Buna göre araştırmanın problemi, "Almanya'da din görevlilerinin istihdam ve eğitiminde yeni yöntem arayışlarının durumu nedir?" sorusu üzerine kurgulanmıştır. Bu temel problem bağlamında araştırılacak alt problemler ise şunlardır:

- a) Almanya'da din görevlisi istihdam ve eğitiminde mevcut uygulamalar hangileridir?
- b) Almanya'da din görevlisi istihdam ve eğitimine ilişkin tartışmalar nelerdir?
- c) Almanya'da din görevlisi yetiştirilmenin imkân ve sınırlıkları nelerdir?

Buna göre çalışmanın amacı, Almanya'da din görevlisi istihdam ve eğitiminde yeni yöntem arayışlarını tespit etmek, bunların imkân ve sınırlarını ortaya koymaktır. Araştırma Almanya'daki din görevlilerinin istihdam ve eğitimi konuları ile sınırlıdır. Diğer ülkelerdeki eğitim ve istihdam bu araştırmanın problem alanının dışındadır. Bulgular araştırmacıların konuyla ilgili tespit edip ulaşabildikleri kaynaklardan elde edilen veriler ve bunlara bağlı yapılan yorumlarla sınırlıdır.

A. Yöntem

Araştırmada Almanya'daki din görevlilerinin istihdam ve eğitiminin durumunun ortaya konması amaçlandığından nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Araştırmamızda araştırma modellerinden tarama modeli tercih edilmiştir.

Verilerin toplanmasında nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması (doküman incelemesi) kullanılmıştır. Konu hakkında yapılacak ilk müstakil çalışma olması sebebiyle birçok kaynaktan veri elde edilmesi konuya dair bütüncül bir resim sunabilmek açısından oldukça önemlidir. Doküman analizi ile görece az maliyetle çok sayıda kaynağa ulaşma imkânı vardır (Yıldırım & Şimşek, 2018). Çalışmamızın konuyla ilgili ilk müstakil araştırma olmasından dolayı doküman analizinin bu avantajından da faydalanılmak istenmiştir.

İncelenen dokümanlar problem ve alt problemlerle doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan kitap, makale, gazete yazıları ve raporlardan

oluşmaktadır. Bunların tespitinde öncelikli olarak kütüphane ve akademik yayınlara ilişkin internet veri tabanlarından yararlanılmıştır. Almanya’da din görevlisi yetiştirme konusu kamuoyunun gündeminde olan bir konu olduğu için konuyla ilgili basındaki haberler de incelenen dokümanlar arasında yer almaktadır.

Elde edilen veriler betimsel analiz yaklaşımı ile analiz edilmiştir. İlgili dokümanlar tümevarım yöntemi kullanılarak okunmuş, buna göre kodlamalar yapılmış ve temalar oluşturulmuştur. Veriler alt problemlerle uyumlu bir şekilde temalara göre düzenlenmiş, tanımlanmış, açıklanmış ve yorumlanmıştır. Ardından sonuç ve öneriler sunulmuştur.

B. Bulgular

1. Almanya’da Din Görevlisi İstihdamı

Almanya'daki din görevlilerinin heterojenliği sadece etnik ve kültürel çeşitliliklerine veya farklı nitelik ve yeterliklerine dayanmamaktadır. Din görevlileri arasında istihdam edilme şekli açısından da birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Din görevlilerinin istihdam edilme biçimleri dört başlık altında ele alınmıştır.

a. Almanya Dışından Gönderilen (Memur) Din Görevlileri

Bunların başında Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından belli bir süre için yurt dışına gönderilen din görevlileri gelmektedir. Bunlar, DİB’in Almanya’daki bir kolu niteliğinde faaliyet gösteren DİTİB bünyesinde istihdam edilmektedir. Bu şekilde istihdam edilen din görevlileri, Almanya’da görev yapan din görevlilerinin yaklaşık % 40’ına tekabül etmektedir. Din görevlilerinin Türkiye Cumhuriyeti tarafından gönderilmesi, bunların maaşlarının da Türkiye Cumhuriyeti tarafından karşılanması anlamına gelmektedir. Bu durum, cami cemaatleri ve dernekleri için önemli bir finansal destek anlamına da gelmektedir (Ceylan, 2019). Böylece cami cemaatleri ve derneklerinin yükümlülükleri sadece bu din görevlilerinin barınma masrafları ile sınırlı kalmaktadır.

Türkiye’den gönderilen din görevlilerini iki başlıkta ele almak gerekir. Bunlardan ilki, Türkiye’de doğup büyümüş, eğitim almış ve Türkiye’deki Müslümanların din hizmetlerini karşılamak üzere görevlendirilmiş din hizmetlileridir. Bunlar arasından, mesleki yeterlik sınavı ile temsil yeteneği sınavlarından başarıyla geçenler geçici süreyle (en fazla 5 yıl) “Yurt Dışı Uzun Süreli Din Görevlisi” kadrosu kapsamında Almanya’da görevlendirilmektedir (DİB, 2020). Bunların büyük çoğunluğu göreve başladığında Almanca’ya, Almanya’daki sosyo-kültürel hayata ve Almanya’daki Müslümanların sorunlarına yeterince vakıf olmadan göreve

başlayıp, görev esnasında bu alanlarda belli düzeyde yeterlikler kazanmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti tarafından görevlendirilen diğer din görevlileri ise yurt dışında, özellikle de Almanya'da doğup büyümüş veya uzun süre Almanya'da yaşamış, eğitimlerini Almanya'da, Türkiye'de veya Türkiye'de Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) tarafından denkliği kabul edilen başka bir ülkede ilahiyat fakültesinden mezun kişilerden oluşmaktadır. Bunlar DİB tarafından açılan "Yurt Dışı Sözleşmeli Din Görevlisi" kadrosu dâhilinde görevlendirilmektedir. Bu kadroya başvurmak isteyenlerin Almanca'yı belli düzeyde bilmeleri ve Alman vatandaşlığına veya Almanya'da süresiz oturma iznine sahip olmaları gerekmektedir. Mesleki ehliyet sınav ve yurtdışı temsil ve yeterlik sınavlarının her birinden en az 70 puan alanlar yurt dışı sözleşmeli din görevlisi olarak görevlendirilmektedir. Bunların sözleşme süreleri bir yıl ile sınırlandırılmaktadır. Bu sözleşmeler ihtiyaç olduğu sürece yenilenmektedir (DİB, 2020). Bu din görevlilerinin büyük çoğunluğunu DİB ve Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) bursiyerleri olarak Türkiye'deki belli ilahiyat fakültelerinden mezun olan gurbetçi gençlerden oluşan Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) mezunları oluşturmaktadır. UİP mezunlarının bu bağlamda Almanya'nın sosyo-kültürel yapısına ve Almanya'daki Müslümanların ilgi ve ihtiyaçlarına diğer din görevlilerine nazaran daha fazla vakıf oldukları aşikâr olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu programın kendi amaçlarına yeterince ulaşmak gibi çeşitli sorunlarının bulunduğu da bir gerçektir (Gencel, 2020).

b. Sözleşmeli Din Görevlileri

Din görevlilerinin önemli bir kısmı cami cemaati tarafından istihdam edilmektedir. Bunların maaşları yine ilgili cemaatler tarafından ödenmektedir. Dolayısıyla din görevlilerinin maaşları, büyük ölçüde dini cemaatlerin gelir durumlarına bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Dini topluluklar istihdam ettikleri din görevlileri için lojman tahsis ederken, kendilerinden herhangi bir kira bedeli istenmemektedir. Din görevlilerinin yerleşim hakkı statüleri (Aufenthaltsstatus) büyük ölçüde farklılık göstermektedir. Örneğin, İslam Kültür Merkezleri Derneği (VIKZ) veya Almanya Boşnak İslam Cemiyeti (IGBD) tarafından istihdam edilen din görevlileri süresiz oturum ve çalışma hakkına sahipken, diğerleri sadece geçici ikamet statüsüne veya sadece turist vizesine sahiptirler (Ceylan, 2019).

c. Emekli Din Görevlileri

Bunlar kendi ülkelerinde din görevliliğinden emekli olmuş, üç aylık

turist vizesiyle Almanya'ya gelen imamlardır. Ucuz iş/hizmet gücü olarak da değerlendirilen emekli din görevlilerine yaklaşık 500 Euro/Avro ödenmektedir. Bu meblağ, emekli din görevlilerinin gereksinimlerine cevap verir düzeyde görülmektedir (Ceylan, 2019).

d. Fahri Din Görevlileri

Din görevlilerinin bir kısmı da gönüllülük esasına göre çalışmaktadır. Bunlar genellikle asgari düzeyde alan yeterliliğe sahip olan ve boş zamanlarını camide geçiren cami cemaati üyelerinden (öğrenci, ev hanımı, işçi, emekli) oluşmaktadır. Cami içi ve dışı çeşitli hizmetlerde bulunan fahri din görevlileri, imamların çeşitli nedenlerle (hastalık vb.) hizmet veremediği durumlarda, din hizmetlerinin aksamaması için gerekli önlemleri almaktadır (Ceylan, 2019). Fahri din görevlileri aynı zamanda asıl din görevlisinin yardımcıları fonksiyonunu da icra edebilmektedir. Özellikle kalabalık cemaate sahip cami derneklerinde "okutman" olarak adlandırılan görevliler din eğitimi (Kur'an öğretimi, temel dini bilgiler öğretimi vb.) ile din hizmetlerinin (cenaze yıkama, mevlüt vb.) yürütülmesinde önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte fahri din görevlilerinin planlı, programlı ve nitelikli bir eğitim-öğretim ile ölçme ve değerlendirme sürecinden geçtiğini söylemek oldukça güçtür.

2. Almanya'daki Din Görevlilerine Yönelik Tartışmalar

Almanya'da din görevlilerinin eğitimi, finansmanı ve istihdamı hakkındaki tartışmalar yeni değildir. Almanya'da, bir diğer ifadeyle Alman dilinde eğitim almış din görevlilerine olan talep her geçen gün biraz daha artmaktadır. Ancak şu ana kadar Almanya'da istihdam edilen din görevlilerinin geldikleri ülkeye yönelik yönelimlerinde çok az değişiklik olmuştur. Bunun başlıca nedeni, Müslüman çatı örgütlerin kaynak ülke ve aktörlerle olan güçlü bağlarıdır.

Din görevlilerinin Almanya'da yetiştirilmesi meselesi, Alman kamuoyunu uzun süredir meşgul etmiş, din görevlilerinin Almanya dışında yetiştirilmiş/yetiştiriliyor olup Almanya'da görev almalarından duyulan rahatsızlığın da bir neticesi olarak birtakım uygulamalara gidilmiştir. Özellikle 2010 yılından itibaren Alman üniversitelerinde kurulmaya başlanan İslami teoloji enstitüleri/kürsüleri açılması, Alman üniversitelerinde İslam din eğitimi öğretmeni eğitimi kadar din görevlisi eğitimi için bazı önkoşulların sağlanması için de atılan ilk adım olmuştur.

Almanya İçişleri Bakanı Horst Seehofer, Kasım 2018'de dördüncüsü düzenlenen Alman İslam Konferansı (DIK) açılış konuşmasında, Almanya'da din görevlisi eğitimi meselesinin Alman İslam Konferansı'nın yeni odak

noktası olacağını belirtmiştir. Şansölye Merkel de 12 Aralık 2018'de Federal Meclis'te yaptığı bir konuşmada benzer açıklamalarda bulunmuş, "Almanya'da din görevlisi eğitimine ihtiyaç olduğunu, bunun Almanya'yı daha bağımsız kılacağını ve gelecek için gerekli" olduğunu ifade etmiştir (Deutsche Welle, 2021).

Almanya'daki mevcut Müslüman din görevlisi eğitimi ve istihdamına dair eleştiriler temelde üç başlık altında toplanabilir. Bunlar din görevlilerinde yabancı ülkelerin/aktörlerin tesiri, muhatap kitleye karşı yabancılaşma ve din görevlilerinin sahip oldukları din anlayışıdır.

a. Yabancı Aktörlerin Siyasi Etkileri

Din görevlilerinin genelde yurt dışından, özelde ise Türkiye'den gönderilmesi uzun süredir tartışılan ve eleştirilen konuların başında gelmektedir. Türkiye'deki siyasi gelişmeler, özellikle de 15 Temmuz 2016 tarihindeki darbe girişiminden sonra yaşanan gelişmeler bu sorunu kalıcı hale getirmiştir. Almanya'da yerleşik Türk-İslam örgütlerinin Türkiye'deki seçimlerde taraf olduğu ve casusluk faaliyetlerinde bulunduğu iddiası, Alman kamuoyunda tepkiyle karşılanmıştır. Çok sayıda Müslüman çatı örgütün, özellikle de DİTİB'in Almanya'daki Müslümanlar yerine yabancı aktör ve hükümetleri temsil ettiği iddiası güçlenerek devam etmektedir. Bu noktada Alman politika yapıcılar din görevlilerinin yurt dışından gönderilmesi uygulamasının son bulması, yabancı aktörlerin finansman desteğinin engellenmesi için uğraş vermektedirler (Hans, 2017).

b. Muhatap Olunan/Hizmet Götürülen Kitleye Olan Yabancılaşma

Din görevlilerine getirilen bir diğer eleştiri, bunların Alman dilini, kültür ve politikasını bilmemeleri, toplum yapısını tanımamalarıyla ilgilidir. Artık din görevlilerinden, klasik cami içi din hizmetlerinin ötesinde, konjonktürün ortaya çıkardığı ihtiyaç ve sorunlarla ilgili hizmetler de beklenmektedir. Din görevlilerinin, buldukları ülkeye dair dil ve bilgi eksikliği hem din hizmetlerini hem de uyum çalışmalarını olumsuz yönde etkilemektedir (Pick, 2021). Günümüzde din görevlilerinden Alman diline hâkim olmaları, ilahiyat alanında pedagojik formasyon kazanmaları, çoğul toplum yapısına sahip olan Almanya'nın kültür ve geleneğini bilmeleri, toplumda zaman zaman ortaya çıkma eğilimi gösteren dini aşırılığın önüne geçmeleri ve İslam dinini temsil etmeleri beklenmektedir.

Söz konusu din görevlileri, özellikle Almanya'da doğup büyüyen Müslüman gençlerin ilgi ve ihtiyaçlarını karşılama, onlara hitap edebilme noktasında sorunlar yaşamaktadır. Bu durum genç Müslümanların dini yapılardan (cami, dernek, kültür merkezi vb.) uzaklaşmasına, dini alanı

toplumsal boyuttan koparıp bireysel boyuta indirgemesine neden olmaktadır (Blume, 2017).

c. Din Görevlilerinin Din Anlayışı

Eleştirilen bir diğer husus din görevlilerinin benimsedikleri/temsil ettikleri din anlayışıdır. Almanya'da bulunan din görevlilerinin, geldikleri ülke ile de bağlantılı olarak genellikle muhafazakâr ve anti-demokratik bir din anlayışına sahip oldukları öne sürülmektedir. Tüm bu iddiaların ortaya çıkmasında Almanya'daki Selefi vaizlerin propaganda faaliyetlerinin de etkili olduğu görülmektedir (BMI, 2017).

Din görevlilerine ilişkin tartışmalar incelendiğinde, bunların nihai hedefinin Almanya'daki din hizmetlerinin yerel dinamiklerden hareketle belirlenmesi/karşılanması isteği ve beklentisi olduğu görülmektedir. Yapılan eleştiriler aslında yetiştirilmek istenen din görevlisi profilini ortaya koyarken, din görevlilerinin eğitim ve istihdam şekline ilişkin de ipuçları vermektedir.

3. Almanya'da Din Görevlilerinin Eğitimi

a. Almanya'da Din Görevlisi Yetiştirmeye Yönelik Tartışmalar

Almanya'da din hizmetlerinde görev alacak personelin (rahip, papaz, haham veya imam) eğitimi, Federal Anayasa'nın 7. maddesine göre dini toplulukların sorumluluğu altındadır. Buna göre, din görevlilerinin görev ve sorumluluklarının yanı sıra sahip olmaları gereken yeterlikleri belirleme hakkı da dini toplulukların uhdesine bırakılmıştır. Buna yurt dışından din görevlisi talep ve istihdam etmek de dâhildir.

Din hizmetleri sunacak din görevlilerinin Almanya'da yaşayan Müslüman topluma aşina olmaları, onların ilgi, ihtiyaç ve beklentilerinin farkında olmaları gerekmektedir. Artık din görevlilerinden Müslümanlara, hem Müslüman olmalarından kaynaklanan sorularına cevap vermeleri hem de Alman toplumunda yaşamalarından kaynaklanan sorunlara çözüm önerisi geliştirmeleri beklenmektedir. Alman İslam Konferansı'na (Deutsche Islam Konferenz) göre ilgili bütün paydaşlar (cami cemaati, bölge yönetimleri ve uyum bakanlığı) Almanca'yı bilen; yerel yönetimlerin beklentilerine, hizmet verdikleri topluluğun yapısına, bunların ilgi ve ihtiyaçlarına aşina olan din görevlileri istemektedirler (DIK, 2020). Ancak Almanya'daki din görevlilerinin büyük çoğunluğu hala yurt dışından gelen din görevlilerinden oluşmaktadır. Bu din görevlilerinin ve sundukları din eğitim ve din hizmetlerinin niteliği hem Almanya'daki Müslümanların ihtiyaçlarının gereğince karşılanmıyor olması, hem de bu Müslümanların Almanya'ya uyumunu engellediği gerekçesiyle eleştiri konusu olmaktadır.

Bu bağlamda Almanya’da istihdam edilmiş/edilmekte olan din görevlilerinin aldıkları eğitimin mahiyeti ve buna yönelik eleştiriler ortaya konması gereken önemli konular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Din görevlilerinin eğitim ve istihdamı, Almanya’da üç ana başlık altında ele alınmaktadır. Bunlar; cami dernekleri tarafından din görevlilerine verilecek eğitimler, cami derneklerinin finanse edilmesi (desteklenmesi) ve bazı pilot uygulamaların (geçici çözüm yollarının) test edilmesidir (Jacobs & Lipowsky, 2019). Alman devleti (federal hükümet ve eyalet yönetimleri) söz konusu meseleler nihai çözüme kavuşturulana kadar bir dizi ara formülle günü kurtarmanın peşine düşmektedir. Bunun en somut örneğini, örgün eğitim kurumlarında verilen İslam din derslerinde görmek mümkündür. Eyalet yönetimlerinin İslam din dersleri konusunda Müslüman çatı örgütlerle iş birliğine gitmediği, öğretim programlarının hazırlanmasından öğretmen istihdamına kadar birçok konuda tek başına karar verdiği görülmektedir. Benzer bir durum üniversiteler bünyesinde kurulan İslam teoloji kürsüleri/enstitüleri için de söz konusudur. Eyalet yönetimleri Müslüman çatı örgütleri dini topluluk olarak tanımak, bir diğer ifadeyle kamu tüzel kişiliği statüsü vermek yerine, İslam ve Müslümanlar söz konusu olduğunda “muhatap” alabilecekleri danışma kurulları oluşturdu. Bu kurullar, din-devlet ilişkilerinde dini toplulukların rolünü üstlenmeye başladılar. Bazı eyaletlerde, Müslümanlarla ilgili konularda istişare etmek, iş birliği yapmak ve böylece muhatap sorununu çözmek üzere Şura adı verilen dernekler kurulmasına vesile oldular.

Almanya’da her ne kadar üniversitelerde İslam ilahiyat eğitimi verilse de din görevlilerine bu eğitimi zorunlu tutmak gibi bir durum söz konusu değildir. Bu noktada, devlet ile Müslüman çatı örgütler arasında kurulacak ilişkilerin ve yapılacak iş birliğinin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Artan siyasi baskılar ve toplumsal beklentiler, çatı örgütleri din görevlisi eğitim ve istihdamı konusunda Alman devletiyle iş birliği yapmaya zorlamaktadır. Bazı dini topluluklar (cami dernekleri) bu sürecin bir parçası olurken, bazıları Alman devletinin bu önerisine ihtiyatlı davranmaya, köken ülkelerle yakın ilişkiler kurmaya ve din görevlilerini buralardan temin etmeye devam etmektedir.

Almanya’da devlet, Federal Anayasa’ya göre ilahiyat programının içeriğini doğrudan belirlemediği gibi din görevlilerinin sahip olması gereken nitelik ve yeterlikler ile din görevliliğinin gerektirdiği şartları da düzenleyememektedir. Bu nedenle yetkililer bir taraftan din görevlisi eğitimine dair akademik düzeyde öneriler geliştirirken, diğer taraftan bu

önerilerin Müslüman örgütler tarafından kabul edilmesi için çabalamaktadır.

b. Uygulanmakta Olan Din Görevlisi Eğitimleri

Almanya'da doğup büyümüş, toplumsallaşmış ve ilahiyat öğrenimini Almanya'da tamamlamış din görevlilerine olan ihtiyaç kuşkusuz büyüktür. Nitekim Almanya'da din görevlilerinin yerine getirmesi gereken görev ve sorumluluklar cami içi din hizmetleriyle sınırlı değildir. Din görevlilerinden beş vakit namaz, cuma ve bayram namazları, Kur'an-ı Kerim ve temel dini bilgiler kurslarının yanı sıra Müslüman kimliğinin korunması, yerel yönetimlerle ilişkiler, dinler ve kültürlerarası diyalog çalışmaları, dini rehberlik ve manevi danışmanlık hizmetleri gibi çeşitli cami dışı görev ve sorumlulukları da yerine getirmeleri beklenmektedir. Bu ihtiyaçlardan hareketle Almanya'da aşağıda betimlenecek olan çeşitli din görevlisi eğitimleri uygulanmaktadır.

Almanya'da faaliyet gösteren bazı dini topluluklar/dernekler, din görevlisi eğitim ve istihdamında uzun yıllara dayanan deneyim ve tecrübeye sahiptir. Bununla birlikte dini toplulukların himayesinde sürdürülen eğitimlerden kurumsal, ama özellikle de akademik düzeyde verilen din görevlisi (imam) eğitimleri anlaşılmalıdır. Söz konusu eğitim durumları, daha çok dini toplulukların ihtiyaç ve beklentileri etrafında şekillenmektedir. Bu kuruluşların başında Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion), İslam Toplumu Milli Görüş (Islamische Gemeinschaft Millî Görüş), İslam Kültür Merkezleri Derneği (Verband der Islamischen Kulturzentren) ve Almanya'nın bazı eyaletlerinde kamu tüzel kişiliği statüsü hakkı elde eden Müslüman Ahmediye Cemaati (Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland) gelmektedir.

i. Almanya Müslüman Ahmediye Cemaati (Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland)

Almanya Müslüman Ahmediye Cemaati (AMAC), yaklaşık 40.000 üyesiyle Almanya'nın önemli ve etkili dini toplulukları arasında yer almaktadır. Almanya genelinde 50'den fazla cami ve 225 civarında derneğe sahip olan bu topluluğun bir televizyon kanalı, bir de yayınevi bulunmaktadır. AMAC, Almanya'da dini topluluk statüsü (kamu tüzel kişiliği) kazanan ilk Müslüman çatı örgüt olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla Almanya'da yerleşik olan, Almanya'nın kültür ve medeniyetinin şekillenmesinde önemli roller üstlenen büyük kiliselerle (Katolik ve Protestan) aynı imtiyazlara maliktir. AMAC, Federal İçişleri Bakanlığı tarafından ilk defa 2006 yılında toplanan Alman İslam Konferansı'nın daimî üyeleri arasında yer almaktadır (AMJ, 2021).

AMAC 2008 yılında, ihtiyaç duyduğu din görevlilerinin yetiştirilmesi için bir İslam İlahiyat Enstitüsü kurmuştur. Buradaki eğitim başlarda Frankfurt'ta, dini topluluğun merkezinin de yer aldığı bir kompleks içerisinde gerçekleştirilmiştir. Enstitü 2012'de Riedstadt şehrinde özel olarak inşa edilen kampüse taşınmıştır. Bu kampüs içerisinde kütüphane ve amfilerin yanı sıra bir de öğrenci yurdu bulunmaktadır. Üyeler tarafından sağlanan bağışlarla finanse edilen eğitimler sadece erkek öğrencilere yöneliktir (Funke & Halle, 2020).

İslam İlahiyat Enstitüsü'ne başvuracak adayların bazı ön koşulları sağlamış olmaları gerekmektedir. Bunlar;

- Ortaokul diplomasına (Realschulabschluss) sahip olmak,
- 19 yaşını doldurmamış olmak (lise mezunları istisna),
- Ku'an'ı doğru ve kurallı okuma bilgi ve becerisine sahip olmak,
- Waqf-e Nau öğretim programına aşina olmak,
- Temel İslam ve Ahmedilik bilgisine vakıf olmak,
- Mesih'in yazmış olduğu eserler hakkında yeterli bilgiye sahip olmaktır (Jamia Ahmadiyya Deutschland, 2021).

Aranan bu ön koşullar arasında dikkat çeken nokta kişilerin lise mezunu, yani üniversiteye gidebilme yeterliğine sahip olmalarının beklenmemesidir. Bu durum, din görevlilerinin yükseköğretim mezunu olması gerektiğine dair vurgular dikkate alındığında, eleştiriye açık bir konudur.

İslam İlahiyat Enstitüsü'ne başvurmak için ön koşulları sağlayan adaylar, sözlü ve yazılı olmak üzere iki bölümden oluşan bir sınava tabi tutulmaktadır. Sözlü sınavda, adayların genel kültür ve din bilgileri, özellikle de İslam ve Ahmedilik hakkındaki bilgileri sınanırken, yazılı bölümde Almanca, İngilizce, Arapça ve Urduca okuma bilgi ve becerileri test edilmektedir (Funke & Halle, 2020).

İslam İlahiyat Enstitüsü, eğitim ve öğretim faaliyetlerine Almanya'nın farklı bölgelerinden gelen 91 erkek öğrenciyle devam etmektedir. Bunlar sadece Alman diline hâkim olmakla kalmayıp, Almanya toplum yapısını da yakinen bilen, çokkültürlü genç bireylerden oluşmaktadır. Bu eğitimdeki öğretim süresi on dört yarıyıldır (yedi yıl). Bunun ilk dört yarıyılı temel eğitim özelliği taşıırken, son on yarıyılı ileri eğitimidir (Jamia Ahmadiyya Deutschland, 2021). Temel eğitimde, öğrencilerde teolojik-bilimsel öğrenim için gerekli olan dilsel ve metodolojik yeterlikler geliştirilmektedir. Temel eğitim programında yer alan başlıca dersler şunlardır:

- Dil: Arapça, Urduca, İngilizce, Almanca.
- Kur'an Kıraat ve Meali (Jamia Ahmadiyya Deutschland, 2021).

Temel eğitimde başlayan dil eğitimi, ileri eğitim dönemi boyunca genişleyerek devam etmektedir. İlaveten temel İslam bilimlerinden, İslam tarihi ve sanatları alanlarından çeşitli derslere de yer verilmektedir. Bunlar;

- Dil: Arapça, Urduca, İngilizce, Almanca, Farsça (Temel Düzey) Antik Yunanca (Temel Düzey), İbranice (Temel Düzey).
- Kur'an Meali, Kur'an Tefsiri, İslam Tarihi ve Siret-i Nebi, Karşılaştırmalı Din Çalışmaları, Hadis, Fıkıh Kelam ve Tasavvufur (Jamia Ahmadiyya Deutschland, 2021).

İslam İlahiyat Enstitüsü mezunları, AMAC'ta din hizmetlerinin yanı sıra ihtiyaç duyulan pek çok alanda istihdam edilmektedir. Bugüne kadar mezun olan 71 öğrenciden bir kısmı Almanya'da din görevlisi veya teolog olarak görev alırken, bir diğer kısmı İtalya, İsviçre, Gürcistan, Kosova, Hırvatistan ve Birleşik Krallık gibi ülkelerde istihdam edilmektedir. Mezunlar cami içi ve cami dışı (topluluğa ait özel televizyon kanalında yayıncılık, gençlik çalışmaları vb.) olmak üzere çok farklı alan ve hizmetlerde görev alabilmektedir (Funke & Halle, 2020; DIK, 2020).

ii. İslam Toplumu Millî Görüş (Islamische Gemeinschaft Millî Görüş)

İslam Toplumu Millî Görüş (IGMG) üyelerine dini, sosyal ve kültürel hizmetler sunan bir Müslüman çatı örgüttür. 1995 yılında kurulan IGMG, hizmet alanını ve hizmet verdiği üye sayısını her geçen gün artırmış, Avrupa'nın en büyük sivil toplum kuruluşları arasında yer almıştır. IGMG, bünyesinde barındırdığı kadın kolları, gençlik kolları, üniversiteliler ve kadınlar gençlik teşkilatları ile birlikte yaklaşık 2330 şube/dernek sayısına ulaşmıştır. Avrupa'nın 12 ülkesinde, ayrıca Avustralya ve Kanada'da hizmet veren kuruluş; 35 bölge, 17.000'i aşkın idareci ve 127.000 civarında üye olmak üzere toplam 350 bini aşkın cemaatiyle dini, sosyal ve kültürel hizmetlerine devam etmektedir (IGMG, 2021).

İslam Toplumu Milli Görüş, kendi üyeleri arasından seçtiği, yetkin olduğunu düşündüğü üyelerinin din hizmetlerinde görev alabilmesi için çeşitli eğitim ve öğretim faaliyetleri yürütmektedir. Bunların başında 2014 yılında Mainz'da (Rheinland-Pfalz) kurulan İlahiyat Meslek Okulu ile 2016 yılında Bergkamen'da (NRW) kurulan Eğitim Akademisi gelmektedir. İçerik anlamında, kısmen de olsa Türkiye'deki İmam Hatip Okulları baz alınarak tasarlandığı ifade edilen bu okullar, üyelerden alınan aidat ve bağışlarla

finanse edilmektedir (Ceylan, 2019).

Adaylar başvurmaları halinde hem İlahiyat Meslek Okulunda hem de Eğitim Akademisinde eğitim alma imkânına sahip olmaktadır. İlahiyat Meslek Okulunda erkek öğrencilere yönelik eğitim verilirken Eğitim Akademisine yalnızca kız öğrenciler devam edebilmektedir (DIK, 2020; Funke & Halle, 2020). Mainz İlahiyat Meslek Okulu ile Eğitim Akademisinin kuruluş amacı, buldukları Avrupa ülkesinde zorunlu eğitimlerini tamamlamış, kendilerini Avrupalı Müslüman kimliğiyle tanımlayan öğrencilere İslam dininin esaslarını, evrensel mesajını, tarihi gelişimini, süreç içerisinde oluşan kültürel, sanatsal ve ahlaki değerleri aktarmak, bu anlamda akademik bir yeterlik kazandırmaktır. Her iki eğitim kurumunun bir diğer hedefi, muhataplarında Kuran ve Sünnet konusunda doğru bir anlayış geliştirebilen, sorumluluk sahibi din görevlileri yetiştirmek, onlara mesleki yeterlik kazandırmaktır (BEMUF, 2021).

Mainz İlahiyat Meslek Okuluna kayıtlar mülakat ile gerçekleştirilmektedir. İlahiyat Meslek Okuluna başvuracak adayların aşağıdaki şartları sağlamış olmaları gerekmektedir. Bunlar;

- 16-21 yaşları arasında olmak,
- Herhangi bir Avrupa ülkesinde ikamet etme hakkına sahip olmak,
- Bulunduğu ülkenin zorunlu eğitimini tamamlamış olmak,
- Eğitime engel olabilecek herhangi bir ruhsal veya fiziksel rahatsızlığı (sağlık sorunu) bulunmamak,
- Bulunduğu ülkede 'Realschule' ya da dengi bir diplomaya sahip olmak,
- Kur'an okuma bilgi ve becerisi ile İslami ilimleri hakkında bilgi sahibi olmak,
- Türkçeyi konuşup yazabilecek kadar bilmektir (BEMUF, 2021).

Eğitim, her iki kurumunda da dört yıl sürerken ve bunun ilk yılı zorunlu hazırlık eğitiminden oluşmaktadır. Öğrencileri dört yıllık eğitimin sonunda uygulamalı öğrenme (staj) dönemi beklemektedir (DIK, 2020; Funke & Halle, 2020).

Mainz İlahiyat Meslek Okulu ile Eğitim Akademisinden mezun olacak öğrencilerin; din hizmetlerinde görev almaları, muhatap oldukları kitlenin ibadet ve din eğitimi ihtiyaçlarını karşılamaları beklenmektedir. Ayrıca üyelerine, dini/manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde bulunmaları, gençlik çalışmalarına liderlik etmeleri, cemaat içi ve dışı topluluklarla ilişki ve iletişim kurmaları istenmektedir (BEMUF, 2021).

Programın içeriği genel olarak Kur'an Okuma ve Tecvid, Kur'an Bilimleri, Hadis Bilimleri, Akide, Kalam, Tefsir, İbadet Esasları derslerinden oluşmaktadır. Dersler Almanca, Türkçe ve Arapça olmak üzere üç dilde verilmektedir. Öğretim kadrosu, daha çok üniversite, medrese veya meslek yüksekokullarından mezun olan ilahiyatçılardan, sosyologlardan ve eğitimcilerden oluşmaktadır (DIK, 2020).

Mezun olan öğrenciler, iş hayatına atılırken, mezun oldukları kurumun yanı sıra İslam Toplumu Millî Görüş yöneticilerinin de bulunduğu bir kurul tarafından desteklenmekte, yönlendirilmektedir. IGMG üyesi cami dernekleri de din görevlisi talep edebilmekte, istihdam arzusunun ilgili kurullara bildirebilmektedir (DIK, 2020). Nisan 2019 itibarıyla mezun olan 30 öğrenciden 23'ü IGMG'ye bağlı çeşitli cami derneklerinde istihdam edilmiş ve din hizmetlerine başlamıştır (DIK, 2020; Funke & Halle, 2020).

iii. Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion)

Din görevlileri için eğitim programı sunan bir diğer Müslüman çatı örgüt Diyanet İşleri Türk İslam Birliğidir (DİTİB). Müslümanlara yönelik sosyal, kültürel, eğitsel ve dinsel faaliyetleri gerçekleştirmek ve kendisine bağlı derneklerin faaliyetlerini koordine etmek amacıyla 05.07.1984 tarihinde kurulan DİTİB, Almanya'nın en büyük Müslüman çatı örgütüdür (DİTİB, 2021). DİTİB, kendisine bağlı cami ve dernekleriyle, başta Türkiye kökenli Müslümanlar olmak üzere, Almanya'daki diğer Müslümanların temsil edilmesi ve örgütlenmesi için çeşitli faaliyetler gerçekleştirmektedir. Hizmetlerini T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı ile kurumsal iş birliği içerisinde yürüten DİTİB, Merkez teşkilatı, Eyalet birlikleri ve bunlara bağlı derneklerden oluşmaktadır (Çoştı & Ceyhan, 2015).

Günümüzde 1000'e yakın cami ve derneğiyle Almanya'daki en büyük sivil toplum kuruluşlarından biri olan DİTİB, Ocak 2020'de DİTİB Akademi bünyesinde "Camiler İçin Din Görevlileri" adı altında bir eğitim programını başlatmıştır (DİTİB, 2021). Programın amacı, Almanya'da bulunan ilahiyat fakültesi mezunlarının (Uluslararası İlahiyat, Almanya İslam İlahiyat Merkezleri vb.), görevleriyle ilgili rollerini yerine getirebilmeleri, bunun için gereken bilgi ve becerilerle (Kur'an-ı Kerim, tecvid, akâid, hitâbet vb) donatılmasıdır (DIK, 2020; Funke & Halle, 2020). Öğrencilere, mezun oldukları ilahiyat fakültelerinde daha çok teorik/akademik bilgiler sunulurken, eğitim programı daha çok uygulamaya dönük çalışmalarını kapsamaktadır. Bu yönüyle eğitim programı, ilahiyat eğitiminin bir alternatifi olarak değil, tamamlayıcısı olarak değerlendirilmektedir (İslamiq,

2020).

DİTİB Akademi programının amacı, Almanya'da bulunan ilahiyat fakültesi mezunu öğrencilerinin, başta Kur'an-ı Kerim, tecvid, akâid, hitâbet gibi alanlarda yeterlilik kazanmalarıdır (Çoştı & Ceyhan, 2015). Bunun için öngörülen süre 2 yıldır. Söz konusu eğitim programı ile öğrenciler, din hizmetleriyle ilgili rollerini (imamlık, müezzinlik, vaizlik, Kur'an kursu öğreticiliği vb.) yerine getirebilmeleri için hazırlanmaktadır (DIK, 2020; Funke & Halle, 2020). Eğitim programına başvurular ve başvuruların değerlendirilme işlemleri Diyanet İşleri Türk İslam Birliği tarafından gerçekleştirilmektedir. Başvuracak adayların sağlamaları gereken şartlar ise şu şekildedir:

- Müslüman olmak,
- Devlet tarafından tanınan bir ilahiyat fakültesinden mezun olmak,
- İleri düzeyde Almanca ve Türkçe bilmek,
- DİTİB'e bağlı herhangi bir cami derneğinde istihdam edilmiş olmak (DIK, 2020; Funke & Halle, 2020; ZDF, 2020).

Eğitim programı, 1-2 aylık hazırlık döneminin (Propädeutikum) yanı sıra öğrenim süreci ile öğrencilerin bilgi ve becerilerini işe koşabilecekleri uygulamalı öğrenme/staj dönemine (yaklaşık 2 yıl) ayrılmıştır. Bu sürecin sonunda öğrencileri düzey belirlemeye ve değer biçmeye dönük sınav ve çalışmalar (Prüfungen, Abschlussarbeit) beklemektedir (DIK, 2020; DİTİB, 2021). Hazırlık döneminde öğrencilere, din görevlilerinin görev ve sorumlulukları, cami içi ve cami dışı hizmetler (ibadetler, vaaz ve sohbetler, Kur'an-ı Kerim ve temel dini bilgiler kursları, dini rehberlik ve manevi danışmanlık, irşad faaliyetleri vb.) hakkında bilgiler verilmektedir (Funke & Halle, 2020). Eğitim programının esas kısmı, bu hazırlık aşamasından sonra başlamaktadır. Öğretim süreci, İslam dininin farklı alanlarına (fıkıh, tefsir vb.) ilişkin girdiler içermektedir. Bu amaçla DİTİB, Almanya'daki İslam ilahiyat enstitülerinden ve alanında uzman öğretim üyelerinden istifade etmektedir. Bundan sonra, öğrencilerin hazırlık döneminde öğrendikleri teorik bilgileri uygulamaya koyabilecekleri staj dönemi başlamaktadır. Bu aşamada öğrenciler, çeşitli performans görevleri ile proje odaklı çalışmalar ortaya koymaktadır.

Öğretim dili genel olarak Almancadır. Ayrıca Türkçe ve Arapçadan da istifade edilmektedir (Funke & Halle, 2020). Bununla, eğitim programından mezun olacak din görevlilerinin bütün Müslümanlara hitap edebilmeleri, onlara dini konularda rehberlik edebilmeleri hedeflenmektedir. Eğitim programı altı modülden oluşmaktadır. Bunlar:

- Kur'an-ı Kerim
- Uygulamalı/Pratik Teoloji
- Yaygın Din Eğitimi
- Dini Danışmanlık ve Rehberlik
- Uygulamalı Hizmetlerde İslami İlimler (Islamische Wissenschaften in den religiös-praktischen Diensten)
- İslam, Cami ve Toplum (Ditibakademie, 2020).

iv. İslam Kültür Merkezleri Birliği (Verband der Islamischen Kulturzentren e. V.)

İslam Kültür Merkezleri Birliği (VIKZ); sosyal, kültürel ve dini alanda faaliyet gösteren bir topluluktur. Faaliyetlerine Eylül 1973'te (Köln) Türk Birliği adı altında başlayan topluluk, 1980 yılına gelindiğinde İslam Kültür Merkezleri Birliği çatısı altında birleşmiştir. Birlik, Türkiye'de Süleymanlılar olarak tanınan topluluğun Avrupa şubesi olarak tanımlanmaktadır (Perşembe, 1996). Ülke çapında 300'ü aşkın cami ve derneği bulunan birliğin amacı, başta Almanya'daki Türk misafir işçiler olmak üzere bütün Müslümanların dini, sosyal ve kültürel ihtiyaç ve beklentilerini karşılamaktır (VIKZ, 2021).

Topluluk kaynaklarından edinilen bilgiye göre, İslam Kültür Merkezleri Birliği din hizmetlerinde bulunacak görevlilerin eğitimine 80'li yıllarda başlamıştır. Günümüzde, din görevlilerine dinler ve kültürlerarası yeterlik eğitimlerine ilaveten, İslam ilahiyatı alanında dört yıllık eğitim programı sunmaktadır. Bu eğitimin ilk üç yılı teori (kuramsal), son bir yılı uygulamalı öğrenme (staj) dönemidir. Eğitim programının amacı, mezunlarının cami cemaatine liderlik edebilmeleri için gerekli önlemler almak; onların dini, sosyal ve kültürel gereksinimlerini karşılayacak, sorularını yanıtlayacak, sorunlarına çözüm önerisi geliştirecek yeterlikler kazandırmaktır (Funke & Halle, 2020; VIKZ, 2021).

Eğitim programına, Almanya'da doğup büyüyen, toplumun diline ve düşünce yapısına hâkim, ortaokul diplomasına sahip (zorunlu eğitimi tamamlamış) olan erkek ve kadınlar başvurabilmektedir (VIKZ, 2021). Başvuruların değerlendirilme işlemleri İslam Kültür Merkezleri Birliği tarafından yapılmaktadır (Funke & Halle, 2020). Eğitim programının finansmanı ise dernek gelirleri ve üyelere alınmış bağışlarla sağlanmaktadır. Dolayısıyla öğrencilerden herhangi bir ücret talep edilmemektedir (DIK, 2020).

Eğitim programı, ilk üç yılı teorik, son bir yılı uygulamalı öğrenme

(staj) olmak üzere dört yıldan oluşmaktadır. Öğrencilere, eğitimin ilk üç yılında Kur'an okuma (kıraat), Arapça, hadis, tefsir, İslam tarihi ve İslam teolojisi alanlarında teorik dersler verilmektedir. Teorik kısmın eğitim dili genel olarak Türkçe ve Arapça olmaktadır. Eğitimin son yılında öğrenciler, alanında uzman din görevlileri (imam, vaiz vb.) eşliğinde staj yapmaktadır (VIKZ, 2021).

Eğitim programını başarıyla tamamlayanlar, ihtiyaç durumunda doğrudan İslam Kültür Merkezleri Birliğine bağlı cami ve derneklere istihdam edilmektedir. Bunlar genellikle tam zamanlı pozisyonlarda görevlendirilmektedir. Ayrıca bunlar söz konusu cami derneklerinde hafta sonu ve tatil günlerinde fahri olarak görev yapma imkânına da sahiptir. İstihdam ve kariyer planlaması, ilgili cami derneklerinin talebine bağlı olarak gerçekleşmektedir (Funke & Halle, 2020).

v. Almanya İslam Koleji (Islamkolleg Deutschland e. V.)

Almanya İslam Koleji, 2019 yılında, birçok kişi ve kuruluşun (dini topluluklar, ilahiyatçılar, bilim insanları) bir araya gelmesi ve ortak paydada buluşması (Almanca din görevlisi eğitimi) sonucunda başlamış bir projedir. Almanya İslam Koleji kurucuları arasında Almanya Maliki Cemiyetleri Birliği (Bündnis Malikitischer Gemeinden), Almanya Boşnak İslam Toplumu (Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland), Almanya'daki Faslılar Merkez Konseyi (Zentralrat der Marokkaner in Deutschland), Almanya Müslümanları Merkez Konseyi (Zentralrat der Muslime in Deutschland) ve Aşağı Saksonya Müslümanları (Muslime in Niedersachsen) bulunmaktadır. Almanya İslam Koleji projesiyle din hizmetlerinde istihdam edilecek personelin eğitilmesi, böylece bazı yerel cami ve derneklerin din görevlisi ihtiyacının karşılanması hedeflenmiştir (Islamkolleg, 2021).

Projenin bir diğer amacı, din hizmetlerinde bulunacak personele görevleriyle ilgili gerekli bilgi, beceri ve tutum kazandırmak isteyen, ancak bunun için gerekli olan kaynaklara (maddi imkânlar, fiziki olanaklar, iş gücü vb.) sahip olmayan küçük ölçekli dini toplulukların ihtiyaç ve beklentilerinin karşılanmasıdır. Böylece söz konusu dini topluluklar da Almanya'da, Alman dilinde eğitim almış din görevlilerinden istifade edebilecek, nitelikli din hizmetlerinden yararlanabilecektir (DIK, 2020).

Almanya İslam Koleji, her ne kadar Federal İçişleri Bakanlığı ve Aşağı Saksonya Bilim ve Kültür Bakanlığı tarafından destekleniyor olsa da, aynı desteği Müslümanlardan, bir diğer ifadeyle Müslüman çatı örgütlerden gördüğünü iddia etmek mümkün değildir. Söz konusu projeye İslami çatı örgütlerden, bünyesinde sadece 22 cami derneği bulunan Almanya

Müslümanları Merkez Konseyi desteklemektedir (Tagesschau, 2021).

Almanya İslam Kolejinin hedef kitlesi, Almanya'da veya Almanca konuşulan herhangi bir ülkede İslam ilahiyat programından mezun olmuş bireylerdir. Bunlar, her ne kadar ilahiyat öğrenimleri esnasında kapsamlı teolojik bilgiler edinseler de din hizmetlerine yönelik pratik becerileri sınırlıdır. İslam Kolejinin bir diğer hedef kitlesi, hâlihazırda dini topluluklarda (cami, dernek vb.) istihdam edilerek çalışmaya başlayan, ancak yeterli bilgi ve becerisi bulunmayan din görevlileridir (imam, vaiz vb.) Böylece din görevlilerinin mesleki bilgi ve becerilerini çalıştıkları süre içerisinde (hizmet içi) geliştirmelerine imkân verilmektedir (DIK, 2020).

Eğitim programının geliştirilmesinde, Almanya'daki Müslümanların ihtiyaç ve beklentileri, bir diğer ifadeyle yaşam gerçeklikleri temele alınmaktadır (Islamkolleg, 2021). İçinde bilim insanlarının yanı sıra Almanya İslam Koleji tarafından hazırlanan programın eğitim dili Almanca'dır (Islamkolleg, 2021; Tagesschau, 2021). Eğitim programının yedi ayrı modülden oluşması planlanmaktadır. Bunlar;

- Kur'an: Kur'an'ı doğru ve ezberden okuma bilgi ve becerisi,
- Vaaz: Din hizmetlerinde iletişim, konu seçiminde yeterlik,
- İbadet: Dua ve ibadetler, gündelik hayata dair dini sorular, yaşam gerçekliği ile dini esaslar arasındaki zorluklar.
- Yaygın Eğitim: Hedef kitleye yönelik eğitim yeterliklerinin, topluluk dinamiklerinin ve ekip çalışması becerilerinin edinilmesi, dâhil etme, kimlik oluşturma ve kişilik gelişimi.
- Manevi Bakım: Dini danışma ve rehberlik hakkında temel bilgiler, Müslümanlara yönelik dini danışmanlığın temel meseleleri.
- Sosyal Hizmet: Müslüman kadınların ve gençlerin sosyal alanlarda teşvik edilmesi, din eğitiminden toplumsal sorunların çözümünde istifade edilmesi.
- Siyasal İşlev: Toplumsal ve siyasal ilişkiler hakkında temel bilgiler, Temel haklar, hoşgörü gelişimi, dinlerarası diyalog yetkinliği (Islamkolleg, 2021).

İki yıllık eğitim programıyla, her yıl yaklaşık 30-40 öğrenciye din görevlisinde bulunması gereken bilgi ve becerilerin (yeterlik) kazandırılması hedeflenmektedir. Eğitimlerini başarıyla tamamlayan öğrencilere Almanya İslam Koleji tarafından sertifika verilmektedir (DIK, 2020).

4. Diğer İslami Çatı Örgütlerin Durumu

Yukarıda isimleri verilen Müslüman çatı örgütler dışında başka dini topluluklar da bulunmaktadır. Bunlar arasında Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (Alevitische Gemeinde Deutschlands e.V.), Liberal İslam Birliği (Liberal-Islamischer Bund e.V.) ve Almanya İslam-Arnavut Merkezleri Birliği (Union der Islamisch-Albanischen Zentren in Deutschland e.V.) sayılabilir. Ancak bunların din hizmetlerinde bulunacak personel yetiştirmeye yönelik herhangi bir eğitim programı bulunmamaktadır (DIK, 2020). Mevcut din görevlilerinin bilgi ve becerilerini geliştirmeleri için çalıştıkları süre içerisinde verilen "hizmet içi eğitimler" ise bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

Sonuç ve Öneriler

Almanya'da faaliyet gösteren bazı dini topluluklar, din görevlisi eğitim ve istihdamında uzun yıllara dayanan deneyim ve tecrübelere sahiptir. Bununla birlikte dini toplulukların himayesinde sürdürülen eğitimlerin kurumsal ve sistematik olmadığı da ortadadır. Artan siyasi baskılar Müslüman çatı örgütleri din görevlisi eğitim ve istihdamında Alman devletiyle iş birliği yapmaya zorlamaktadır. Bazı dini topluluklar bu sürecin bir parçası olurken, bazıları Alman devletinin taleplerine ihtiyatlı yaklaşmaya devam etmektedir. Alman devletinin, din görevlilerinin ilke olarak Almanya'da, Alman üniversitelerine bağlı olarak kurulan ilahiyat fakültelerinde/enstitülerinde yetiştirilmesini istemesi anlayışla karşılanabilir. Bununla birlikte din görevlilerinin eğitim ve istihdamının Federal Anayasa'ya göre dini toplulukların yetki ve sorumluluğu alanında olduğu da unutulmamalıdır.

Almanya'da din görevlileri, sadece cami içi (geleneksel) din hizmetlerini yürüten kimseler olarak değerlendirilmemelidir. Din görevlileri aynı zamanda sosyal, kültürel, ilmî, sportif vb. birçok işlevsel maksada hizmet eden kimseler olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada Almanya'daki din görevlilerinin sahip olmaları gereken ortak nitelikler, yeterlikler, görev ve sorumluluklar belirlenmeli, eğitim programları söz konusu nitelikler, yeterlikler, görev ve sorumluluklar ekseninde geliştirilmelidir. Tersine bir durum hem din görevlisi eğitim programının hem de istihdam şeklinin etkinliğinin ve uygulanabilirliğinin sorgulanmasına neden olacaktır.

Buna göre Almanya'da din görevlisi eğitim ve istihdamında göz önünde bulundurulması gereken bazı nitelik ve yeterlikler ile görev ve sorumluluklar şu şekilde sıralanabilir;

- **Müslüman Kimliğin Korunması:** Din görevlilerinin görev ve sorumluluklarının başında toplumun dini hafızasının

oluşturulması ve geliştirilmesi gelmektedir. Din görevlilerinden, Müslümanların azınlık veya göçmen oldukları toplumlarda asimile olmalarına engel olacak önlemler almaları, kimlik ve aidiyet dünyalarını sağlıklı bir şekilde inşa etmeleri beklenmektedir.

- **Uyum/Entegrasyon Çalışmaları:** Din görevlilerinin Almanya'da yaşayan Müslüman göçmenlerin uyum ve entegrasyon süreçlerine katkı sunacak donanıma sahip olmaları gerekmektedir. Burada din görevlilerinden ev sahibi toplum ile göçmen azınlığın etkileşimine dönük çalışmalara ağırlık vermeleri, böylece farklılıkları bir arada yaşatma yolunu takip etmeleri beklenmektedir.
- **Dinlerarası/Kültürlerarası Diyalog:** Din görevlileri, diğer din mensupları ve dini topluluklarla geliştirilecek ilişkilerde öncü role sahiptir. Din görevlileri diğer din ve kültürden olan insanları bir araya getirebilir, ortak çalışmalara imza atmak suretiyle dinler ve toplumlar arasında barış ve hoşgörü köprüleri kurabilirler. Böylece karşılıklı önyargıların azalmasına ve her çeşit ayrımcılığın ortadan kalkmasına yardımcı olabilirler.
- **Yerel Yönetimlerle İlişkiler:** Din görevlilerinin bir diğer sorumluluğu, yerel yönetimlerle iletişime geçmek, Almanya'nın demokratik yapısına katkı sunmaktır. Müslümanların yerel gündeme kayıtsız kalmalarına engel olmak, çeşitli konu ve alanlarda iş birliğine gitmelerini sağlamak din görevlilerinin sorumluluklarındandır. Burada din görevlilerine, Müslümanların yerel gündeme yönlendirilmesinde, siyasal katılım konusunda bilinçlendirilmesinde, yerel meclislerde görev almaya teşvik edilmesinde önemli görevler düşmektedir.
- **Alman Diline, Kültür ve Toplum Yapısına Hâkimiyet:** Din görevlilerinden Alman diline, kültürüne ve toplum yapısına vakıf olmaları beklenmektedir. Ancak Alman diline, kültür ve toplum yapısına hâkim olan din görevlileri, farklı kültür ve dinler arası barışçıl ortak yaşamı tesis edebilir, Müslüman göçmenlerin Almanya'ya entegrasyonu için örnek ve rehber olabilirler.
- **Tören ve Merasimlere Eşlik Etmek:** Din görevlisinin bir diğer sorumluluğu bazı tören ve etkinliklere katılması, liderlik etmesidir. Bu noktada din görevlilerinden nikâh ve düğün merasimlerine, sünnet düğünlerine, cenaze törenlerine eşlik etmeleri, sorun ve engellerin aşılması noktasında yerel makamlarla işbirliği yapabilecek donanıma sahip olmaları gerekmektedir.

- **Gençlik Çalışmaları Yapma:** Din görevlilerinin bir diğer görevi, Müslüman çocuk ve gençlere yönelik çalışmalara liderlik etmek, onların dini topluluk içerisinde kalmalarını sağlamaktır. Din görevlileri Almanya'daki Müslüman gençlerin ihtiyaç ve beklentilerine göre çalışma planları hazırlayabilmeli, maddi-manevi imkânlar ölçüsünde gençleri dernek çalışmalarına katılmaya teşvik edebilmelidir. Gençlik konularında projeler geliştirmeli, yürütülen projeleri desteklemelidir.
- **Dini Danışmanlık ve Rehberlik:** Din görevlileri Almanya'da bulunan Müslümanlara dini danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sunmalı, sorularına cevap verebilecek, sorunlarına (kültürel çatışmalar, ötekileştirme, vb.) çözüm önerisi geliştirebilecek donanıma sahip olmalıdır. Bunun yanında din görevlilerinin dini danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde irşat, tebliğ ve nasihat gibi klasik yöntemlerin dışında yeni ve alternatif yöntem ve araçların bilgisine hâkim olmaları beklenmektedir.

Din görevlilerinin kendilerinden beklenen görev ve sorumlulukları yerine getirebilmeleri ancak belli nitelik ve yeterliklere sahip olmalarıyla mümkündür. Din görevlilerinin geleneksel görevlerinin yanı sıra Almanya'ya, Almanya'daki Müslümanlara özgü birtakım sorumlulukları da bulunmaktadır. Bu bağlamda din görevlilerinin Almanya'daki hedef kitlesi (hizmet sahası), Almanya'da istihdam edilecek din görevlilerinin eğitim ve istihdam şeklini de yakından ilgilendirmektedir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA


- AMJ. (2021, Nisan 1). Einführung. <https://ahmadiyya.de/ahmadiyya/einfuehrung/> adresinden alındı
- BAMF. (2012). *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- BEILSCHMIDT, T. (2015). *Gelebter Islam Eine empirische Studie zu DİTİB-Moscheegemeinden in Deutschland*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- BEMUF. (2021, Nisan 1). *Berufsfachschule Muslimischer Führungskräfte*. <https://bemuf.de/> adresinden alındı
- BLUME, M. (2017). *Islam in der Krise Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*. Ostfildern: Patmos Verlag.
- BMI. (2017). *Verfassungsschutzbericht 2017*. Nürnberg: Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat. Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (BMİ). (2021, 06 Haziran). *Verfassungsschutzber*<https://www.verfassungsschutz.de/embed/vs-bericht-2017.pdf> adresinden alındı
- BMJV. (1949). *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Berlin: BMJV.
- BUSCH, R., & GOLTZ, G. (2011). Die Deutsche Islam Konferenz. Ein Übergangsformat für die Kommunikation zwischen Staat und Muslimen in Deutschland. H. Meyer, & K. Schubert içinde, *Politik und Islam* (s. 29-46). Wiesbaden: Nomos Verlag.
- CEYLAN, R. (2019). *Imamausbildung in Deutschland Perspektiven aus Gemeinden und Theologie*. Berlin: AWG.
- ÇOŞTU, Y., & CEYHAN, M. (2015). DİTİB'in Din Eğitimi Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Çoştı, Y. ve Ceyhan, M. (2015). DİTİB'in Din Eğitimi Üni*[versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1\(8\), 39-51.](https://www.ditib.org.tr/medya/18/39-51)
- DEUTSCHE WELLE. (2021, Mayıs 8). *Almanya'nın imam çıkmazı*. Deutsche Welle: <https://www.dw.com/tr/almanyan%C4%B1n-imam-%C3%A7%C4%B1kmaz%C4%B1/a-46761398> adresinden alındı
- DİB. (2020, Temmuz 14). *Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü*. <https://disiliskiler.diyamet.gov.tr/Detay/390/2020-yılı-yurt-dışı-uzun-sürelili-din-görevlisi-sınav-duyurusu> adresinden alındı
- DIK. (2020). *Bestandserhebung zur Ausbildung religiöser Personals*

- islamischer Gemeinden*. Nürnberg: BAMF.
- DITIB. (2021, Mayıs 5). *Ditib*. <https://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=en> adresinden alındı
- DITIBAKADEMIE. (2020). *Informationsblatt zur Imamausbildung in Deutschland. Ausbildung zur/zum islamischen Religionsbeauftragten*. Köln: DİTİB. Ditibakademie. (2020b). *Informationsblatt zur Imamausbildung in Deutschland. Ausbildung zur/zum islamischen Religionsbeauftragten*. Köln: Ditib. adresinden alındı
- FUNKE, C., & HALLE, N. (2020). *Bestandserhebung zur Ausbildung religiöser Personals islamischer Gemeinden*. Nürnberg: BAMF.
- GENCEL, H. (2020). Öğrenci ve öğretim elemanlarının görüşlerine göre uluslararası ilahiyat programının sorunları. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜNDOĞMUŞ, B. (2017). Sosyo-Politik Etkileri Bakımından İslam Toplumu Milli Görüş Teşkilatı: Almanya Örneği. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HANS, M. (2017). Bindung an Ankara. Warum der Prozess mit den Islamverträgen ins Stocken geraten ist. *Zeitzeichen*, 2017(4).
- IGMG. (2021, Nisan 1). *Hakkımızda*. <https://www.igmg.org/tr/hakkimizda/> adresinden alındı
- ISLAMIQ. (2020, Nisan 3). *DITIB startet Ausbildungsprogramm für Imame*. <https://www.islamiq.de/2020/01/09/bildungszentrum-fuer-imame-eroeffnet/> adresinden alındı
- ISLAMKOLLEG. (2021, Nisan 28). *Das Islamkolleg*. <https://www.islamkolleg.de/das-islamkolleg/> adresinden alındı
- JACOBS, A. v. (2019). *Imame – made in Europe? Ausbildung und Beschäftigung von islamischen Geistlichen in Deutschland und Frankreich*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- JACOBS, A., & LIPOWSKY, J. (2019). *Jacobs, Imame – made in Europe? Ausbildung und Beschäftigung von islamischen Geistlichen in Deutschland und Frankreich*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- JAMIA AHMADIYYA DEUTSCHLAND. (2021, Nisan 1). *Institut für Islamische Theologie und Sprachen*. <https://www.jamia.de/studium/studienordnung/> adresinden alındı
- LATİFOĞLU, F. (2015). Yurt Dışında Görev Yapan Din Görevlilerinin

- Problemleri: Almanya Örneği. *PESA International Journal of Social Studies*, 2(1), 1-10.
- MEDIENDIENST-INTEGRATION. (2021). *Islam und Muslime*. <https://mediendienst-integration.de/gruppen/islam-und-muslime.html> adresinden alındı
- PERŞEMBE, E. (1996). Almanya'da Türklere Ait Dini Kuruluşlar. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996(8), 157-180.
- PICK, U. (2021, Mayıs 5). *Das ungelöste Problem der Imam-Ausbildung*. https://www.deutschlandfunk.de/islamische-gemeinden-in-deutschland-das-ungeloeste-problem.724.de.html?dram:article_id=419883 adresinden alındı
- TAGESSCHAU. (2021, Nisan 21). *Imam-Ausbildung in Deutschland Vorzeigemodell mit Startschwierigkeiten*. <https://www.tagesschau.de/inland/imame-osnabrueck-101.html> adresinden alındı
- UÇAR, B. (2010). *Imamausbildung in Deutschland. Islamische Theologie im europäischen Kontext*. Osnabrück: V&R unipress.
- UNİVERSİTÄT OSNABRÜCK. (2020, Kasım 23). *imamweiterbildung*. https://www.irp-cms.uni-osnabrueck.de/studium/imamweiterbildung.html?no_cache=1 adresinden alındı
- VIKZ. (2021, Nisan 6). *Organisation*. <https://vikz.de/index.php/ueberuns.html> adresinden alındı
- YEPREM, S. (2011). Frankfurt Goethe Üniversitesi İslam Dini ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü. *Kelam Araştırmaları*, 9(1), 11-39.
- YILDIRIM, A., & ŞİMŞEK, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin.
- ZDF. (2020, Nisan 4). *Neues Ausbildungszentrum Ditib-Imame aus der Eifel*. <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/ditib-imame-made-in-germany-neues-ausbildungszentrum-in-der-eifel-100.html> adresinden alındı.



NEW METHODS AND PRACTICES IN THE EMPLOYMENT AND EDUCATION OF RELIGIOUS OFFICIALS IN GERMANY

 Hasan SÖZEN^a

 Hayriye GENÇEL SÖZEN^b

Extended Abstract

The subject of this study is the new methods and practices adopted in the employment and education of religious officials in Germany. Accordingly, the aim of the study is to identify the search for new methods in the employment and education of religious officials in Germany and to reveal their possibilities and limits. The study is bounded by the employment and education of religious officials in Germany. The searches for employment and education of religious officials in other countries falls outside the study area of this paper. In this study document analysis method was used to collect data. Related documents were read using the inductive method, accordingly coding was done and themes were created. In the research, case study design, one of the qualitative research designs and survey model were preferred. In this context, it has been tried to obtain data from as many different sources as possible about the employment and education of religious officials in Germany. The obtained data were analysed by descriptive analysis method. The data were organised, defined and explained according to the themes in accordance with the sub problems. The findings are limited to the data obtained from the sources that the researchers could identify and access on the subject and to the comments made accordingly.

As a result of the research, it has been determined that most of the religious officials in Germany come from abroad, especially from Turkey, and a significant part of them work in mosques and associations affiliated to DİTİB. It has been observed that the education and employment of the staff to be employed in the religious services in Germany is under the duty and

^a Asst. Prof., Bayburt University, hasan.sozen@mail.com

^b Res. Asst., Erciyes University, hayriyegencel@erciyes.edu.tr

responsibility of the religious communities, and this situation is guaranteed in accordance with the relevant articles of the Basic Law for the Federal Republic of Germany. It has been determined that some religious communities have many years of practice and experience in the employment and education of religious officials. However, these educations are neither institutional nor systematic. Increasing political pressures have forced Islamic umbrella organizations to cooperate with official institutions and organizations in the employment and education of religious officials. Accordingly, while some religious communities are a part of the process in question, some are cautious about the demands of the German state. It has been determined that the German state can not directly determine the content of the theology programs, nor can it regulate qualifications and competencies that the religious officials should have and the conditions of the religious officials. For this reason, the authorities, on the one hand, develop recommendations on the training of religious officials at the academic level. On the other hand, they strive for the acceptance of these proposals by the Islamic organisations.

Another result of the research is that the criticisms against the current employment and education of religious officials are grouped under three main headings. These are the continuation of the relations of the religious officials with the source countries and actors and being under their influence, the foreignness felt to the interlocutors and the understanding of religion one has. According to these criticisms, religious officials consider the interests and expectations of foreign countries/governments rather than those of Muslims in Germany, do not know the German language, culture and social structure, and generally have a conservative and anti-democratic religion and world view in relation to the countries and geographies they come from.

In Germany, religious officials are not only those who carry out traditional religious services in mosques, but they are also understood as persons that serve many functional purposes like social, cultural, scientific, sports, etc. aims. It is only possible for religious officials to fulfill these duties and responsibilities expected of them if they have certain qualifications and competencies. At this point, common qualifications, competencies, duties and responsibilities that religious officials should have should be determined, and education programs should be developed in line with these qualifications, competencies, duties and responsibilities. In this context, it can be suggested that religious officials fulfill various duties and have features in the context of religious services both inside and outside the mosque. Religious officials in Germany should contribute to the adaptation

of Muslims to Germany as much as they should contribute to the preservation of the Muslim identity of the Muslims here. It is inevitable for these religious officials to take an active role in inter-religious/intercultural dialogue studies. Religious officials are also expected to establish healthy relations with German local governments. As an extension of this, accompanying various ceremonies and celebrations and doing youth work are among the duties and responsibilities expected from religious officials. In order to be able to do all these, the precondition is that they are competent on the German language, culture and social structure. In addition, they must have the knowledge and skills to provide traditional religious services.

Keywords: Religious Education, Religious Official, Germany, Employment Policy, Education Method.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

3. Competing interests:

The authors declare no competing interests.

