

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806
e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24 | Sayı/Issue: 45 | Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: 24 Sayı: 45 Yıl: 2022 (Haziran)	Volume: 24 Issue: 45 Year: 2022 (June)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Doç. Dr. Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Arş. Gör. Ayşe KAYA Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK Dr. Öğr. Üyesi Aysegül METE Dil Editörü/Language Editor Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖÇE Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Enes TARHAN Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya, 2022 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Taramım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenicami, Adapazarı Tel: +90 (264) 273 52 53 – Faks: +90 (264) 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54050 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 – Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi)</p> <p>Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Emekli) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Bolu A.İ.B. Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mürteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modarrés Uni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zarqa University) Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 281-289 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atınlı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 30- MLA - Modern Language Association (2018)
- 31- ATLA Religion Database (2019)

İİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

Günümüzde Fındık Bahçelerinde Gerekleştirilen Yarıcılık Uygulamalarının Hanefi Mezhebindeki Müsâkât Akdi Hükümleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi / The Evaluation of Current Sharecropping Practices on Hazelnut Orchards within the Framework of the Musaqat Agreement in Hanafi School

Dr. Öğr. Üyesi Salih Ülev - Dr. Öğr. Üyesi Mervan Selçuk - Arş. Gör. Nazan Lila
1-27

Türkiye’de Şer’i Yönetişim: Banka İçi Danışma Komiteleri Örneği / Shariah Governance in Turkey: A Case Study on In-Bank Ad-visorv Committees
Arş. Gör. İsmail Bektaş - Arş. Gör. Ali Can Yenice
29-60

Abdullâh b. Abbâs’ın (ö. 68/687) Mirasa Dair İstidrâkleri / Abdullâh Ibn Abbâs’s (d. 68/687) Corrections (Istidrâk) Regarding Inheritance
Dr. Öğr. Üyesi Emine Demil
61-84

4-6 Yaş Kur’an Kursu Etkinlik Kitaplarının Hikâye İçeriği ve Resimleme Özellikleri Açısından İncelenmesi / Examination of Qur’an Course Activity Books for 4-6 Year-Old Children in Terms of Story Content and Illustration Features
Dr. Zehra Gelici
85-115

Mevlevî Usulü Teravih: Çeşitlilik Bağlamında Kasımpaşa Mevlevîhânesi’nden Teravihe Mahsus Âyin Mecmuası / Mawlawî Style Tarâwîh: Âyîn Mecmua for Tarâwîh from Kasımpaşa Mawlawî Lodge in the Context of Diversity
Dr. Öğr. Üyesi Selman Benlioğlu
117-140

20. Yüzyıl Başlarında Cidde’de Su Temininde Yaşanan Güçlükler ve Azmzâde Sâdık el-Müeyyed’in Teşebbüsleri / Water Supply Problems in Jeddah in the Early Twentieth Century and the Attempts of Azmzâde Sâdık al-Muayyad (1910)
Arş. Gör. Ömer Faruk Can
141-164

Büyük Selçukluların Yıkılışından Moğol İstilasına Kadar Eşarîliğin Durumu / The Status of The Ash'arism From The Destruction of The Great Seljuk to The Mongolic Invasion

Dr. Abdullah Ömer Yavuz

165-184

Peirce'ün Felsefî Pozisyonunun Gösterge Anlayışına Etkisi / The Effect of Peirce's Philosophical Position on His Understanding of the Sign

Dr. Şeyma Gülsüm Önder

185-210

Nicholas of Cusa'da Varlık ve İdrak / Existence and Intellect in Nicholas of Cusa

Doç. Dr. Fatih Topaloğlu

211-234

19. Yüzyıl Alman-Yahudi Oryantalizminde İslâm Algısı / Perception of Islam in 19th Century German-Jewish Orientalism

Arş. Gör. Necmettin Salih Ekiz

235-260

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Wael B. Hallaq. *İmkânsız Devlet*. çev. Aziz Hikmet.

Dr. Öğr. Üyesi Bedir Sala

261-267

Mustafa Öztürk. *Osmanlı Tefsir Mirası*.

Esmâ Topal

269-274

Alev Duran. *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Eğitim 1876-1923*.

Arş. Gör. Dr. Kübra Cevherli

275-280

Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

281-289

Editör'den

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 45. sayısını tam vaktinde yayımlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin bir standart haline gelen sadece nitelikli yayınlara yer verme, akademik etik ilkelerine riayet etme ve vaktinde yayımlanma gibi hususları bu sayımızda da muhafaza ettiğimizi belirtmeliyiz.

Bu sayıda üç tanesi kitap değerlendirmesi, on adedi de araştırma makalesi olmak üzere on üç akademik yayını sizlerin istifadesine sunuyoruz. Böylece fıkıh, felsefe, tasavvuf, dinler tarihi, din eğitimi ve mezhepler tarihi alanlarından araştırma makaleleri ile yayın yelpazemizin genişliğini bu sayıda da korumuş olduk.

Ayrıca günümüz itibariyle ilahiyat fakülteleri tarafından yayımlanan yüz civarı akademik dergiden yedi tanesi Web of Science – ESCI tarafından taranmaktadır. Bu dergiler arasında da Q değeri bakımından Q3 ile ikinci sırada bulunmaktayız. Bu, dergimizin en somut başarı göstergelerinden biridir ve Web of Science atıflarıyla bu başarının daha da artacağını ümit ediyoruz.

Yayın kalitesiyle birlikte yayıncılığı da geliştirmek adına sürekli kendimizi yenilemekteyiz. Mesela, çift taraflı kör hakemlik uygulamasına daha uygun olacağını düşündüğümüz için bu sayıdan itibaren sayı hakemlerinin listesini yayımlamaktan vazgeçiyoruz.

Bu sayıda da dergimize yoğun teveccüh gösteren araştırmacılara, kıymetli görüşlerini paylaşarak makalelerin ilmî düzeyine katkı sunan hakemlere, özveriyle tüm süreçte destek olan dergi ekibine ve fakültemizin akademik/idari mensuplarına çok teşekkür ederiz.

Ayrıca fakülte dergimizin gelişmesi için her zaman olduğu gibi elinden gelen desteğini esirgemeyen ve yayın kuruluna rahat bir çalışma ortamı sunan dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza da dergi ekibi olarak teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Emrah KAYA

Editör

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

**Günümüzde Fındık Bahçelerinde Gerçekleştirilen Yarıcılık
Uygulamalarının Hanefi Mezhebindeki Müsâkât Akdi Hükümleri
Çerçevesinde Değerlendirilmesi**

*The Evaluation of Current Sharecropping Practices on Hazelnut Orchards
within the Framework of the Musaqaat Agreement in Hanafi School*

Salih Ülev

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, İslam İktisadı ve Finans Bölümü -Dr., Sakarya University, Faculty of Political Sciences, Islamic Economics and Finance Department / salihulev@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0002-0653-6821>

Mervan Selçuk

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, İslam İktisadı ve Finans Bölümü -Dr., Sakarya University, Faculty of Political Sciences, Islamic Economics and Finance Dept. / mervanselcuk@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0001-8384-373X>

Nazan Lila

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi - Res. Asst., Sakarya University, Research Center for Islamic Economics and Finance / nazankapici@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0003-4858-233X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 16/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Ülev, Salih vd. "Günümüzde Fındık Bahçelerinde Gerçekleştirilen Yarıcılık Uygulamalarının Hanefi Mezhebindeki Müsâkât Akdi Hükümleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 1-27. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1066486>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Tarımsal üretim pek çok ekonomide olduğu gibi Türkiye’de de önemli bir paya sahiptir. Özellikle fındık, çay ve yaş meyvelerin üretimi yakın tarihe kadar bilinçsizce gerçekleştirilse de günümüzde üretim imkânlarının gelişmesi sayesinde az maliyetle yüksek verim alınabilmektedir. Fakat başta miras yoluyla arazilerin bölünmesi, köyden şehre göç olmak üzere çeşitli nedenlerden dolayı ya tarım arazileri sahipleri tarafından terk edilmekte ya da yarıcılığa verilmek suretiyle işlenmeye devam edilmektedir. Halk arasında yarıcılık olarak bilinen bu ortaklıkların temeli, fıkihtaki müzâraa ve müsâkât ortaklıklarına dayanmaktadır. Bu çalışmanın amacı halk arasında yarıcılık olarak bilinen ve uygulanan müsâkât ortaklıklarının fındık bahçelerinde nasıl yapıldığını tespit etmek ve fıkihi problemlere neden olan uygulamadaki aksaklıkların giderilmesi için öneriler geliştirmektedir. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada, araştırma deseni olarak fenomenolojik yaklaşım kullanılmıştır. Araştırmamızın veri toplama yöntemi yarı yapılandırılmış görüşme ve doküman incelemesidir. Araştırmanın çalışma grubu kartopu örnekleme yöntemiyle seçilen ve daha önce müsâkât akdi yapmış fındık bahçesi sahibi veya fındık bahçesinin mahsulüne ortak olmuş 8 kişiden oluşmaktadır. Çalışmanın, klasik fıkihta iribatının yanı sıra, halk arasında güncel bir uygulamanın nasıl yapıldığını ayrıntılarıyla ortaya koyması açısından sosyolojik, tarımsal üretimi konu edinmesi açısından ise tarım ekonomisini ilgilendiren boyutları bulunmaktadır. **Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Tarım Ekonomisi, Muamelat Fıkhı, Müsâkât, Müzâraa.

Abstract

Agricultural production has an important role in the Turkish economy as in many countries. However, the hazelnuts, tea and fresh fruits have been produced through inefficient methods for a long time. With the development of technology and new techniques, farmers have started to produce more efficient agricultural production with low costs. The basis of these partnerships, known as sharecroppers among the farmers, is based on muzara’ah and musaqat partnerships in Islamic Law. However, today it is not known whether these partnerships are made in accordance with the conditions of muzara’ah and musaqat agreements. In this study, we investigate how musaqat partnerships are made over hazelnut production, and we also try to detect problems that appear during the partnership. In addition, we offer suggestions to eliminate the detected problems.

When the literature on musaqat is examined, it is seen that this partnership agreement is not the subject of research separately, and that the issue is generally discussed in some fiqh issues that concern partnership agreements. During the literature review, it was seen that today there are no studies on how the partnership contract is fulfilled and what problems emerge in terms of Islamic law. The fact that this study directly focuses on the current practices of musaqat partnership and identifies the emerging fiqh problems will fill a gap in the literature.

In the study in which the qualitative research method was adopted, the phenomenological approach was used as the research design. Data collection methods of the study are semi-structured interviews and document analysis. The sampling of the study consists of 8 people selected by the snowball sampling. Six of the participants are sharecroppers, and two of them are owner of hazelnut orchards. As a result of the analysis of qualitative data, eight themes emerged, and these themes were presented in the findings section. The prominent points regarding the findings are listed below.

Orchard owners often manage their orchards through the musaqat partnership because they are not able to take care of their orchards adequately. Families who do not have enough workforce to maintain the hazelnut orchard and people who do not have technical knowledge about the hazelnut orchard prefer the musaqat partnership. It has been observed that the musaqat partnership established between the orchard owner and the sharecropper is usually established verbally, and the parties do not feel the need to make a written contract. The duration of the musaqat partnerships varies between one year and seven years. The way of expense sharing also varies.

One of the common occurrences in the partnership established between the sharecropper and the orchard owner is that the orchard owner terminates the partnership before the contract expires. The reason for the orchard owner to terminate the partnership is generally not justified. One of the conflict reasons between the partners is that they do not talk about the details of the

partnership when making an agreement at the beginning. For example, although they agree on making a partnership, they do not discuss the basic issues such as which expenses will be shared, which expenses will not be shared, and how the crop will be shared in detail. This situation causes conflicts among the parties in the process. After the partnership has been established, another point that the sharecroppers say is that the orchard owner frequently intervenes in the orchard maintenance and wants to have the orchard maintained in his own way. In some cases, a fixed amount of crop has been adopted in crop sharing. The mention of a fixed price emerges as an element affecting the legitimacy of the contract in terms of fiqh.

Keywords: Islamic Law, Agricultural Economics, Mu'âmalât, MUSAQAT, MUZÂRA'A.

Giriş¹

Tarihten günümüze tarımsal üretim birçok ülkede önemli bir paya sahip olmuştur ve Türkiye de bu ülkelerden biridir. Türkiye'nin 2019 verilerine baktığımız zaman, tarım sektörünün Gayri Safi Yurtiçi Hasıla (GSYH) içindeki payının yüzde 6,4 olduğu görülmektedir.² Özellikle fındık, çay ve yaş meyvelerin üretimi yakın tarihe kadar bilinçsizce gerçekleştirilse de günümüzde üretim imkânlarının gelişmesi sayesinde az maliyetle yüksek verim alınabilmektedir. Türkiye'nin tarımsal ürün ihracatında birinci sırada olan fındık, başta Doğu Karadeniz bölgesi olmak üzere Karadeniz bölgesinin orta ve batı kısımlarında yoğun olarak üretilmekte ve fındık üretimi bu bölgede yaşayan halkın temel geçim kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Sakarya, Türkiye'deki fındık üretim alanının yüzde 10'una, fındık üretim miktarının ise yüzde 15'ine sahiptir. 2019 yılında Sakarya ilinde 72 bin hektar fındık ekim alanından hasat edilen toplam fındık miktarı 102 bin ton olarak gerçekleşmiştir.³

Günümüzde arazi sahipleri, çeşitli nedenlerden dolayı arazilerini işlemeyi bırakmaktadır. Miras paylaşımı neticesinde arazilerin küçük parçalara bölünmesi, arazilerden elde edilen gelirin ailelerin geçimini temin edecek seviyede olmamasına neden olmakta ve köylerden kente göçleri hızlandırmaktadır.⁴ Yarıcılık uygulamasında bahçe/tarla sahibi, bahçesinin bakımını başka bir kişiye vermekte ve elde edilen mahsul bahçe sahibi ile bahçenin bakımını üstlenen kişi arasında paylaşılmaktadır. Halk arasında uygulanan yarıcılık uygulamaları, klasik fıkihta yer alan müzâraa⁵ ve müsâkât ortaklıklarına tekabül

1 Bu makale, 25-26 Mart 2021 tarihinde Uluslararası İslami Sigortacılık ve Finans Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve sempozyum bildiriler kitabında özet olarak yayımlanan "Günümüzde Müsâkât Ortaklığı Uygulamaları: Fındık Üretimi Üzerine Keşifsel Bir Araştırma" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

2 The World Bank (WB), "Agriculture, forestry, and fishing, value added (% of GDP) - Turkey" (Erişim 15 Nisan 2021).

3 Toprak Mahsulleri Ofisi (TMO), 2019 Yılı Fındık Sektör Raporu (Ankara: TMO, 2020), 3.

4 Elif Aşkın vd., "Kırsal Göçün Ekonometrik Analizi:Yeşilyurt İlçesi Örneği" *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 14/2 (2013), 231-252.

5 Müzâraa, "tohum ekmek ve mahsulü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibiyle emek sahibi arasında yapılan ziraî ortaklık sözleşmesini ifade eder." Bk. Hüseyin Kayapınar,

etmektedir. Hz. Peygamber'in Hayber Yahudileri ile hurma bahçelerinin meyvelerinin paylaşımı üzerine anlaşma yapması, dört halifenin ve Medinelilerin uygulamaları müsâkât ortaklığının meşru bir akit oluşuna delil teşkil etmiştir.⁶ Günümüzde de çiftçiler arasında fındık üzerine yarıcılık uygulaması, yaygın olarak kullanılmaktadır. Fakat mevcut uygulamalarda fikhî esaslara riayet hususunda birtakım problemler gözlenmektedir.

Klasik fıkıh eserlerinin müsâkât babını incelediğimizde, bu konunun müzâraa akdinin peşi sıra ele alındığı görülmektedir. Birincil kaynaklarda konu, genellikle üç başlık altında ele alınmaktadır. Bunlar; müsâkâtın cevazı, akdin sıhhatini etkileyen unsurlar ve müsâkâtın ahkâmıdır. Müsâkât babında öncelikli olarak ortaklık kurulacak akdin konusu ile ilgili tartışmalara yer verilmiştir. Müsâkât akdini meşru gören çoğunluk, bir yıldan fazla canlı kalan meyve ağaçlarının bu akde konu olabileceği görüşündedir. Müsâkât akdinin vadesinin belirlenmesiyle ilgili meseleler, akdin sona ermesi ve akdin hangi koşullar altında feshedileceği bu eserlerde geniş bir çerçevede tartışılmıştır.⁷ Araştırma sahası olan bölgede çoğunluk olarak Hanefi mezhebinin takip edilmesi sebebiyle konunun teorik boyutu incelenirken Hanefi mezhebi eserlerinden yararlanılmıştır.

Müsâkâtla ilgili Türkiye'de yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde, bu ortaklık akdini müstakil olarak konu edinen birkaç çalışma olduğu görülmüştür.⁸ Söz konusu çalışmalar müsâkât akdini genel olarak teorik çerçevede ele almakta, meselenin uygulamadaki problemlerine değinmemektedirler. Ayrıca İslam hukukunda akitleri farklı açılardan ele alan çalışmalarda da müsâkât akdine sınırlı şekilde ve sadece bir yönden değinilmektedir. Örneğin bir çalışmada kabzın selem, mudârebe, müzâraa ve müsâkât akitlerine olan

"Müzâraa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/234-236.

- 6 Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 8/284-85; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 9/412; Ali Haydar Efendi (küçük), *Dürrü'l-hukkâm şerh-u Mecelleti'l-Ahkâm* (Suud: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/476; Hamdi Döndüren, "Müsâkât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/70-71.
- 7 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 8/285; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 9/414; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 3/476-485.
- 8 Söz konusu çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: Hüseyin Kayapınar, *İslam Hukukunda Ortaklık ve Kira Yoluyla Arazinin İşletilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993); Ahmet Yılmaz, *İslam Hukukunda Muzaraa* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Hanefi Çakmak, *İslam Hukukunda Tarım İşletmeciliği ve Tarım Ortaklığı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

etkisi ele alınmıştır.⁹ Bir diğer çalışmada ise İslam hukukunda özür meselesinin süreli akitlere olan etkisi incelenirken müsâkât akdine de değinilmiştir.¹⁰ Mezhepler arası mukayese niteliğinde olan bir tez çalışmasında¹¹ ise İbn Rüşd'ün *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*¹² adlı eserinde Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e nispet edilen görüşler ele alınıp Hanefi mezhebi açısından değerlendirilmiştir. Bu bağlamda çalışmada İbn Rüşd'ün müsâkât ile ilgili Hanefi imamlardan yaptığı nakillere yer verilmiştir. Bu nakillerin çalışmada sınırlı şekilde ve mezhepsel bir değerlendirme yapmak amacıyla verildiği, güncel durumla herhangi bir bağlantı kurulmadığı görülmektedir. Türkiye özelinde müsâkâtın güncel uygulamalarıyla ilgili herhangi bir çalışmaya da rastlanmamakta, konunun genellikle klasik fıkhıdaki işleyişi ve klasik fıkhıdaki tartışmalara temas edilerek işlendiği görülmektedir.

Konu ile ilgili uluslararası literatür incelendiğinde Türkiye'dekine benzer bir durumla karşılaşmaktadır. Müsâkâtın modern anlamda nasıl uygulanabileceğine yönelik sınırlı çalışma bulunmaktadır. Endonezya'da yapılan bir çalışmada, ülkenin tarımsal arazilerinin dönüşümüyle beraber ortaya çıkan sürdürülebilir tarım alanı oluşturma sorunu ele alınmıştır. Yazarlar bu zorlukların oluşturduğu kayıp ve maliyetlerin giderilmesi için müsâkât ortaklığının bölgesel olarak kamu arazileri üzerinden kurulmasını önermektedir.¹³ Bu ortaklığın devlet güvencesi altında oluşturulması, âtl arazilerin yeni istihdam kaynağı sağlayarak fakirlik probleminin ortadan kaldırılmasına katkı sağlayacağını belirtmektedirler. Ayrıca bu tarım arazilerinde üretilen tarımsal ürünlerin ihtiyaç sahiplerine piyasa fiyatından daha uyguna ulaştırılması da önerilmektedir.

Malezya'nın Selangor eyaletinde yapılan çalışmada, pirinç üreticilerinin arazi kiralama uygulaması İslami perspektiften ele alınmıştır. 403 pirinç üreticisi ile yapılan anketin sonuçlarına göre; arazilerin çoğunlukla icâre akdiyle maktu bir bedel karşılığında kiralandığı tespit edilirken çok az bir kısmının

9 Mustafa Kisbet, "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Akitlere Etkisi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015).

10 Mehmet Selim Aslan, *Süreli Akidlere Etkisi Açısından İslam Borçlar Hukukunda Özür* (Bursa: Emin Yayınları, 2018).

11 Salih Güner, *İbn Rüşd'ün Bidayetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserinde Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüşler ve Bunların Hanefi Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

12 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd El-Hafid, *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1991).

13 Ujang Maman Maman vd., "'Al-Musaqah' and Sharia Agribusiness System: An Alternative Way to Meet Staple Food Self-Sufficiency in Contemporary Indonesia", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 14/2 (2017), 189-231.

müzâraa ve müsâkât akdine konu olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca ankete katılan çoğunluğun görüşüne göre öşürün kiracı veya müsâkât sözleşmesinde hasat eden kişi tarafından ödenmesi gerekmektedir.¹⁴

Literatür taraması sırasında görülmüştür ki müsâkât akdi ile ilgili olarak klasik fıkıh kitaplarımız daha ziyade hurma ile üzüm veya bunlara kıyas yoluyla diğer ağaç ve meyvelere değinmişlerdir. Bu çalışmada ise ülkemizde önemli bir yer tutan fındık bahçeleri özelindeki müsâkât konusu ele alınacak olup çalışmanın bu hususta literatüre bir katkı sağlaması hedeflenmektedir. Çalışmanın, klasik fıkıhla irtibatının yanı sıra, halk arasında güncel bir uygulamanın nasıl yapıldığını ayrıntılarıyla ortaya koyması açısından sosyolojik, tarımsal üretimi konu edinmesi açısından ise tarım ekonomisini ilgilendiren boyutları bulunmaktadır.

Bu çalışmada, bölgede yarıcılık olarak bilinen ve uygulanan müsâkât ortaklıklarının fındık bahçeleri üzerinden nasıl yapıldığı açıklanacak ve uygulamadaki aksaklıkları giderecek öneriler geliştirilecektir. Uygulamada yaşanan sorunlar, fıkhi problemler, taraflar arasındaki uyumsuzluk, gelir ve gider paylaşımlarının nasıl yapıldığı gibi faktörler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışmamızın ana başlıkları; müsâkât ortaklığının fikhî esasları, yöntem, bulgular ve mevcut durumun fikhî değerlendirmesinden oluşmaktadır.

1. Müsâkât Ortaklığının Fikhî Esasları

Sözlükte *hayvana veya ağaca su vermek* anlamındaki müsâkât (مُسَاكَاة) kelimesi¹⁵ fıkıh terimi olarak bahçenin bakım, gübreleme ve sulamasını üstlenecek olan çiftçi/işletmeci ile bahçe sahibi arasında, hasat edilecek ürünü belirlenen bir oranda paylaşmak üzere yapılan sözleşmeyi ifade etmektedir.¹⁶ Medinelilerin *muamele* olarak isimlendirdiği¹⁷ müsâkât akdinin dayanağı, sünnet ve toplumun bu tür bir sözleşmeye duyduğu genel ihtiyaçtır.¹⁸ Hangi tür bitkilerde müsâkât akdi kurulabileceği konusunda döneme ve toplumun ihtiyacına göre alimler arasında farklı görüşler söz konusu olmuştur. Sulama ve bakım ile büyüyen, bir yıldan daha uzun süre yaşayan meyve ağaçları ile üzüm

14 Asmak Ab. Rahman - Pazim Fadzim Othman, "The Agricultural Land Tenancy Contract from The Islamic Perspective And Its Practice Among Farmers: A Study in Selangor, Malaysia", *African Journal of Agricultural Research* 7/10 (2012), 1587-1594.

15 Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 274; Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 14/390.

16 Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Merğânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübtedi* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslamiyye, 1995), 7/110; Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 3/476.

17 Merğânî, *el-Hidâye*, 7/110; Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 3/476.

18 Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 3/476.

bağlarının müsâkât akdine konu edilmesi Hanefi mezhebinde caiz görülmüştür.¹⁹ Ayrıca patlıcan vb. sebzeler ile dut ve gül gibi yapraklarından istifade edilen bitkiler de müsâkât akdinin konusu olabilmektedir.²⁰ Sonraki Hanefi alimleri ise toplumun ihtiyacına binaen kerestesinden istifade edilen ve bakım ve sulama yoluyla büyüyen kavak gibi ağaçların da müsâkât akdine konu olabileceğini ifade etmişlerdir.²¹

Tarafların irade beyanları ve akdin konusu olan meyve ağaçları müsâkât akdinin unsurlarını oluşturmaktadır.²² Tarafların hukuki işlem yapma ehliyetine sahip olması, akde konu olacak ağaçların anlaşmazlığa yol açmayacak şekilde belirlenmesi, mahsul paylaşımında oranın ve müsâkâta konu olan işin belirlenmesi ve bakımı yapılacak yerin işletmeciye teslim edilmesi ise müsâkât akdinin sıhhat şartlarını oluşturmaktadır.²³ Müsâkât akdinde tarafların hisselerinin şâyî hisse olarak belirlenmesi gerekmektedir.²⁴ Ürün olgunlaşmaya kadar taraflar, karşılıklı rıza ile mahsul paylaşım oranında değişiklik yapabilirler.²⁵ Buna ilave olarak üzerinde ortaklık kurulan ürünün, çalışma ve emekle artıp büyüyecek bir durumda olması da müsâkât akdinin sıhhat şartıdır. Dolayısıyla olgunlaşmış bir ürünün müsâkâta konu edilmesi akdi fasit kılar.²⁶ Müsâkâta süre olarak, ağaçların ürün vermeyeceği bir mevsimin belirlenmesi de akdi fasit kılan unsurlardandır.²⁷ Ayrıca işletmecinin üstlenmesi gereken işleri bahçe sahibine şart koşturmak, elde edilecek mahsulün tamamının veya belli bir miktarının taraflardan birine verilmek üzere maktu olarak önceden belirlenmesi ve ürünün olgunlaşmasına fırsat vermeyecek ölçüde vadenin kısa olarak belirlenmesi de akdin sıhhatine engel olan hususlardandır.²⁸

Müsâkât akdinde emek sahibinin alacağı ücret, elde edilecek mahsulün bir kısmından ödenir. Dolayısıyla akit anında ücret miktarı net olarak bilinmemektedir. İslam akit hukuku çerçevesinde bakıldığında ücretin belirsizliği sözleşmeyi fasit kılan bir unsur olmasına rağmen, duyulan toplumsal ihtiyaca

19 Ebû'l-Fazl Mevdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 3/80.

20 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 8/286; Esad Muhammed Said Es-Sağircî, *Delilleri İle Hanefî Fıkhu*, çev. Halil Aldemir vd. (İstanbul: Polen Yayınları, 2010), 1028.

21 Döndüren, "Müsâkât", 32/70-71.

22 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 8/285; Ali Haydar Efendi, *Dürreru'l-hukkâm*, 3/480.

23 Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 3/267-270; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 8/286; Merğunânî, *el-Hidâye*, 7/110; Ali Haydar Efendi, *Dürreru'l-hukkâm*, 3/480-482.

24 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 8/285-286; Merğunânî, *el-Hidâye*, 7/110.

25 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 8/289.

26 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 8/286.

27 Ali Haydar Efendi, *Dürreru'l-hukkâm*, 3/481-482.

28 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 8/286; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 9/415; Döndüren, "Müsâkât", 32/70.

binaen müsâkât akdine istihsanen cevaz verilmiştir.²⁹ Müsâkât akdinde istihsana konu olan bir diğer husus ise vadedir. Hanefiler; her tarımsal ürünün olgunlaşma süresi ve hasat zamanının genel olarak bilindiğini ve bu konuda oluşan yörenin örfü göz önüne alınarak istihsan yoluyla müsâkât akdinde vadenin belirlenmesini zorunlu görmemektedirler.³⁰

Müsâkât akdinde bahçeyi işleyen tarafın sorumluluğunda mahsulün niteliğine ve niceliğine katkı sağlayan sulama, ilaçlama, gübreleme, ayıklama, budama, mahsulün hasat edilmesi ve bekçilik gibi işler bulunmaktadır.³¹ Buna karşın mahsulün artışına doğrudan etkisi olmayan, bahçenin çevresini hayvanlardan korumak için tel örgü çekme, çit ve kapı yapma gibi bahçenin demirbaşı olarak katkı sağlayan kalıcı işler bahçeyi işleyen kişinin sorumluluğunda değildir.³² Müsâkâtta tarafların sorumluluğunu belirlemeye yönelik olarak oluşturulan bir başka kriter ise akdin hangi aşamada olduğudur. Meyvenin oluşumundan önceki sulama, ayıklama gibi bakım işleri bahçeyi işleyen kişinin sorumluluğundadır. Meyve oluşumundan sonra, ancak mahsulün taksiminden önceki işler tarafların her ikisinin de sorumluluğundadır. Aynı şekilde taksimden sonraki işler de iki tarafın sorumluluğunda bulunmaktadır.³³

Hasat sonucunda elde edilen mahsul, akdi yapan taraflar arasında akit sırasında belirlenen oranda paylaşılmaktadır. Akdin gereği, çıkan mahsule ortak olmaktır. Eğer mahsul elde edilememişse taraflar sonuca katlanmakta ve birinin diğerine karşı bir hakkı söz konusu olmamaktadır.³⁴ Elde edilen mahsulün öşürü, tarafların mahsul paylaşımından sonra kendi paylarına düşen mahsul miktarları üzerinden hesaplanmaktadır. Her bir taraf kendi payına düşen ürünün nisap miktarını aşması durumunda, bu ürün üzerinden öşür miktarını hesaplayıp vermelidir.³⁵ Bahçe sahibinin izni bulunmadığı sürece işletmecinin, bahçeyi müsâkât ile üçüncü bir kişiye verme yetkisi yoktur.³⁶ Ayrıca fasit bir müsâkât akdi yapılması durumunda, elde edilen ürünlerin tamamı bahçe sahibine ait olup bahçeyi işleyen kişi emeğinin karşılığı olarak ecr-i misli hak eder.³⁷

29 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/264.

30 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 8/286; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 9/414.

31 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 8/289; Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 3/482.

32 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 8/289; Döndüren, "Müsâkât", 32/71.

33 Merğınânî, *el-Hidâye*, 7/109.

34 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 8/289; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 9/415; Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 3/484.

35 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 3/278; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim 18 Nisan 2022).

36 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 8/290.

37 Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 3/484-485.

Hasat zamanı gelmeden bahçe sahibinin vefat etmesi halinde, bahçe sahibinin mirasçıları bahçeyi işleyen kişinin işine engel olamamaktadır.³⁸ Sözleşmede belirtilen vade tamamlanmasına rağmen mahsul henüz hasat edilmişse istihsan deliline binaen müsâkât akdinin süresi hasat edilecek vakte kadar uzatılır.³⁹ Ancak bu ek sürede işletmecinin, ağaçların ecr-i mislini ödeme sorumluluğu yoktur. Bu hükmün sebebi ağaçlar üzerinde icâre akdi kurulmasının varid olmamasıdır.⁴⁰

Müsâkât bağlayıcılığı olan, lâzım bir akit olduğundan haklı bir sebep bulunmadıkça tek taraflı olarak feshedilememektedir.⁴¹ Örneğin bahçeyi işleyecek kişinin hırsızlıkla tanınması, bahçe sahibinin müsâkât akdine konu olan bahçeyi satmadan ödeyemeyeceği büyük bir borç altına girmesi bahçe sahibi için haklı sebep sayılmaktadır. Diğer yandan bahçeyi işleyen işi yürütemeyecek derecede hasta olması yahut yolculuğa çıkmak durumunda kalması, kendisi için bir fesih sebebidir.⁴²

Bahçeyi işleyen kişinin akde konu işe başlamadan taraflardan birinin vefat etmesi, sözleşmede belirlenen vadenin sona ermesi, bahçe üzerinde üçüncü bir kişinin hakkının ortaya çıkması, tarafların akdi feshetme konusunda karar alması (ikâle) veya yukarıda zikredilen haklı/mücbir sebeplerden birine dayanarak sözleşmenin tek taraflı olarak feshedilmesi müsâkât akdini sona erdirmektedir.⁴³

2. Yöntem

Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada, araştırma deseni olarak fenomenolojik yaklaşım kullanılacaktır. Fenomenolojik araştırma, kişilerin bir fenomen ile ilgili tecrübelerini açıklayan, kişilerin bu tecrübelerindeki ortak özelliklere odaklanan bir nitel araştırma desnidir. Yapılan bu betimlemede kişilerin neyi, nasıl tecrübe ettikleri ortaya çıkarılmaktadır.⁴⁴ Çalışmamızda halk arasındaki *yarıcılık uygulamaları* bizim fenomenimiz olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda, çalışmanın çalışma grubu, yarıcılık uygulamasını tecrübe etmiş, bu akitle fındık bahçesini işleyen veya kendi fındık bahçesini başkasına işlettiren 8 kişiden oluşmaktadır. Çalışma grubu amaçlı örneklem yöntemlerinden kartopu örnekleme tekniğiyle seçilmiştir. Kartopu örnekle-

38 Mevsîfî, *el-İhtiyâr*, 3/80.

39 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtar*, 9/413; Döndüren, “Müsâkât”, 32/71.

40 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hukkâm*, 3/480-485.

41 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 8/289; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hukkâm*, 3/484.

42 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/270; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 8/291; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hukkâm*, 3/487.

43 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/270; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 8/291-92; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hukkâm*, 3/485-486; es-Sağircî, *Delilleri İle Hanefî Fıkhı*, 1030.

44 John Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 77-79.

leme, evreni oluşturan bireylere ulaşmanın zor olduğu durumlarda kullanılan bir örneklem seçim tekniğidir. Bu teknikte, örnekleme girmeye uygun bir kişiyle görüştüktan sonra o kişiden bilgi alınarak aynı ölçüte uyan diğer kişilere ulaşılmaktadır.⁴⁵ Yarı yapılandırılmış görüşme yapılan kişilerden altısı yarıcı ikisi ise fındık bahçesi sahibidir. Araştırmamızın veri toplama yöntemi yarı yapılandırılmış görüşme ve doküman incelemesidir. Araştırmanın yayınlanması için Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'ndan (05.05.2021 tarih ve E-61923333-050.99-29203 sayılı) etik onay alınmış ve yarı yapılandırılmış görüşmelere başlanmadan önce katılımcılara bilgilendirilmiş onam formu imzalatılmıştır.

Yarı yapılandırılmış görüşmelerde katılımcılara, araştırmacılar tarafından hazırlanmış 10 soru sorulmuştur. Sorular, katılımcıların müsâkât ortaklığı tecrübelerinin ayrıntılarını keşfetmeye yöneliktir. Bu bağlamda katılımcılara; müsâkât ortaklarına nasıl ulaştıkları, ortaklıkları nasıl başlattıkları, ortaklarıyla ne tür bir anlaşma yaptıkları, bahçelerini yarıya vermelerinin sebepleri, gübre, ilaçlama ve diğer bakımların masraflarının nasıl karşılandığı, elde edilen mahsulü nasıl paylaştıkları, ortaklarıyla yaşadıkları anlaşmazlıkların sebeplerinin neler olduğu gibi sorular sorulmuştur. Yapılan yarı yapılandırılmış görüşmeler bir ses kayıt cihazıyla kaydedilmiş ve ortalama 25 dakika sürmüştür. Ses kayıtları metne aktarılarak ATLAS.ti nitel araştırma programı vasıtasıyla analiz edilmiştir. Analiz sonucunda 8 tema ortaya çıkmış ve bu temalar bulgular kısmında başlıklar halinde sunulmuştur. Araştırma sonuçlarının mümkün olduğunca yansız aktarılması ve ulaşılan sonuçların geçerliliğini kontrol etmek amacıyla meslektaş teyidine başvurulmuştur. Görüşmelerin metin çözümleri ve temaların uyumluluğu nitel araştırma konusunda uzman bir akademisyen tarafından kontrol edilmiştir. Görüşmelerde müsâkât akdi yapan tarafların bu ortaklıkla ilgili tecrübelerinin ayrıntıları keşfedilmiş ve bulgular değerlendirilerek ortaya çıkan fikhî sorunlara ilişkin değerlendirmeler yapılmıştır.

3. Bulgular

3.1. Katılımcıların Demografik Bilgileri

Katılımcıların demografik bilgileri Tablo 1'de gösterilmiştir. Buna göre katılımcıların yaşları 41 ila 65 arasında değişmektedir. Katılımcıların 6'sı erkek, 2'si kadındır. Benzer şekilde 6'sının müsâkât ortaklığındaki konumu yarıcı iken 2'si bahçe sahibidir. Katılımcıların tamamı evli olmakla birlikte aylık gelirleri 2500 ila 5000TL arasında değişmektedir.

45 Nadir Suğur (ed.), *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2009)

Tablo 1: Demografik Bilgiler

Katılımcı	Yaş	Meslek	Medeni Durum	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Aylık Gelir	Ortaklıktaki Konumu
K1	64	Emekli	Evli	Erkek	Lise	3000	Yarıcı
K2	60	Emekli	Evli	Erkek	Lise	5000	Bahçe Sahibi
K3	60	Çiftçi	Evli	Erkek	Ön lisans	5000	Yarıcı
K4	41	Çiftçi	Evli	Kadın	Lise	2500	Yarıcı
K5	55	Çiftçi	Evli	Erkek	İlkokul	3500	Yarıcı
K6	65	Esnaf	Evli	Erkek	İlkokul	5000	Yarıcı
K7	61	Emekli	Evli	Kadın	İlkokul	3500	Yarıcı
K8	59	Esnaf	Evli	Erkek	Lise	5000	Bahçe Sahibi

3.2. Bahçe Sahibinin Tarlasını Yarıya Verme Sebepleri

Bahçe sahipleri genellikle bahçeleriyle yeterince ilgilenemediği için yarıcılık yoluyla bahçelerini işlettikleri görülmektedir. Fındık bahçesinin bakımını yapacak yeterli işgücü bulunmayan aileler, yaşlılar ve miras yoluyla fındık bahçesi sahibi olan ama fındıkçılık işi hakkında bilgisi olmayan kişiler bahçelerini yarıya vermeyi tercih etmektedir.⁴⁶ Genellikle üst soydan miras olarak kalan bahçeler, varisler tarafından yeterince ilgi görmemektedir. Bahçe sahibinin çocukları genellikle fındık dışında başka işlerde çalışmakta fındıkçılık bir yan gelir olarak kalmaktadır. Böyle olunca, fındık bahçesi ile ilgilenmek kendilerine ekstra bir iş yükü getirmektedir. Mevcut durumda 6 tane fındık bahçesini yarıya alarak bakımını yapan Katılımcı 3, bahçe sahiplerinin yarıya verme sebebi olarak şunları ifade etmektedir:

“Şimdi vermesinin sebebi babası ölmüş anası ölmüş. Zaten bahçeleri, anası babası yapmış. Kendisi devlet memuru olmuş veyahut gurbete çıkmış. Veyahut bir dükkân almış zenginleşmiş. Bahçede işler yolunda gitmiyor. Bahçeye zamanı yok gitmeye. Onun için bize veriyor bahçeyi. Olay genelde bu yani. Bahçeye bakılamaması. Bir de girdi maliyetleri çok yüksek. Adam nasıl yapıyor biliyor musun? Bahçeyi kendisi toplasa, mesela 5 tonluk bahçe olsa, kendisine bir ton kalır. 4 tonunu bahçede yer. Hep işçi ile yapsa bunu. Yani işçiye yaptırıp makineye yaptırsa 4 tonunu bahçede yer. Kendisine bir ton kalmaz. Ama bize verince iki buçuk ton fındığı oluyor. Hem de bahçesi güzelleşiyor. Biz kendimiz yaptığımız için işçiliği hesaba katmıyoruz genelde.” (K3, Yarıcı)

Bahçesini iki yıldan beri yarıya veren Katılımcı 2 ise yarıya verme sebebi olarak sağlık problemlerini göstermektedir:

46 Ertan Karabıyık - Saniye Dedeoğlu, *Yeşimiyeci, Yarıcı Veya Kürekçi; Hepsi Çocuk Tarımsal Üretimde Ücret Tipleri ve Çocuk İşçiliğinin Görünümleri* (Ankara: Kalkınma Atölyesi, 2018), 65.

“Sağlık nedenlerinden dolayı yarıcılığı tercih ettim. Sağlık problemlerim nedeniyle yeterince ilgilenemiyordum. Çocuklar da burada değil. Onlar da ilgilenmiyor. O nedenle yarıya verdim” (K2, Bahçe sahibi)

3.3. Ortakların Birbirlerini Tercih Etmelerinin Sebepleri

Müsâkât ortaklığı kurulurken, tarafların ortak olmak için birbirlerine nasıl ulaştığı ve bu ortaklık tercihlerinde etkili olan faktörler incelendiğinde, kimi zaman yarıcının bahçe sahibine teklif götürdüğü, kimi zaman ise bahçesi ile ilgilenemeyen bahçe sahibinin bahçesini yarıya alabileceği kişileri bulmak için çevresine haber verdiği, çevresindekilerin tavsiye ettiği kişi ile görüşerek ortaklığı başlatmaya karar verdikleri görülmektedir.

“Yarıcılık yaptığım bahçe sahiplerinden birkaç tanesi araştırarak beni bulmuş. Fındığa hastalık gelmiş, böcek gelmiş, diken gelmiş. Bu işin altından kalkacak birini araştırmışlar. Tavsiye üzerine beni buldular. Hiç tanıdığım insanlar değil.” (K3, Yarıcı)

Bahçe sahiplerinin Katılımcı 3’ü tercih etmelerinin sebebi olarak bahçesinin bakımını en iyi şekilde onun yapacağını ve teknik bilgiye sahip olduğunu düşünmeleri iken, bahçe sahibi olarak Katılımcı 2’nin yarıya vereceği kişiyi tercih etmesindeki temel faktör o kişiye güven duyması olmuştur:

“Bu yarıcı daha önceden iki üç sene önce bir yarıya yer olursa bana söyle diye haber bırakmıştı. Biz bu kişiye inşaat yaptırmıştık. Çatıyı tamir ettirdik. Çatıyı yaptırırken çivi vermiştim bu kişiye, heybesine koymuştu. En son giderken az bir kalan çiviye bana teslim etmişti. Komşunun tarlasını da 10-12 sene toplamışlardı. Karşıda onun kardeşleri bir polislin yerini topluyorlar. 5 vakit namazlı dürüst çocuklar, mülayim insanlar. Tanıyorum yani. Bundan dolayı bu kişiyi tercih ettim.” (K2, Bahçe sahibi)

Fındık bahçesinin çok bakımsız olduğu durumlarda, bahçenin bakımı çok işçilik gerektirdiğinden, bahçe sahiplerinin kimi zaman bahçesini yarıya vermede zorlandıkları görülmüş, bu durumda yarıya alma teklifini kim kabul ederse ona bahçenin işletmesini teslim ettikleri olmuştur. Örneğin Katılımcı 4 daha önce bahçe sahibinin teklif götürdüğü kişilerin bahçeyi çok bakımsız bularak teklifi kabul etmediklerini ifade etmektedir:

“Ben birinci yarıcılığı yaptıktan sonra bana teklif geldi. Başka yerden. Şimdi yaptığım yerden... Benden önce birkaç kişiye teklif etmişler, yarıya alması için. Adamlar yeri beğenmemiş. Çünkü yer diken içinde. Kaç sene bahçeye hiçbir şey yapılmamış. Şimdi pis de olsa ben görevimi biliyorum adam yerini biliyor.” (K4, Yarıcı)

3.4. Ortaklığın Kurulma Usulü

Bahçe sahibi ile yarıcı arasında kurulan ortaklığın genellikle sözlü olarak kurulduğu, tarafların yazılı bir sözleşme yapma ihtiyacı hissetmedikleri görülmüştür. Halihazırda 6 bahçe sahibiyle müsâkât ortaklığı yapan Katılımcı 3, bahçe sahiplerinden hiçbirisiyle yazılı sözleşme yapmadığını ifade etmektedir:

“Biz nasıl yapıyoruz biliyor musun? Kimseyle daha sözleşme yapmadık. Karşılıklı güven esasına dayalı, söze dayalı itimada dayalı ortaklık kurduk herkesle. 5 yıl 3 yıl süreyle. Bu aslında yasal olarak yapılması gereken bir olay. Hem İslami açıdan hem de kanuni dayanağı olması için yasal sözleşmesi yapılması gereken bir ortaklık bu.” (K3, Yarıcı)

Bahçe sahibi Katılımcı 2 ise sözleşmeyi yazılı olarak yapmanın daha doğru olduğunu düşünerek yazılı sözleşme yapmak istemesine karşın yarıcının buna yanaşmadığını ifade etmektedir.

“Yazmak lazım ama yarıcı gerek yok dedi. Her sene yaptığım şeyleri söyledim. Bizde ekstradan bir şey yok zaten tarla bakımlı. Gir tarlaya topla, tırpanını yap. Ben verdiğimde hiç filiz ve dal yoktu. Bunları yapmadan topladı. Ama bunları her sene yapmazsan tarla düşer, adam üç sene filiz almamış.⁴⁷ Bu tip tarlaları zaten 3’te 1’e topluyorlar... Sözleşmeyi yazalım dedim. Ben yazdım sözleşmeyi. Yarıcı ‘Abi gerek yok’ dedi. Tereddüt etti. Bir sene sonra ne gösterir diye. Tabi o da araştırıyor soruyor. Kafasında birkaç tane soru işareti oluştu alıp almamak konusunda. Dedim muhayyersin diye, topladıktan sonra bırakabilirsin diye. Sen de muhayyersin ben de muhayyerim dedim. Öyle bir bağlayıcı bir hüküm koymadık. Çünkü bunların abileri başkasına yarıcılık yaparken başta anlaşılıyorlar, cayana 200bin TL ceza koymuşlardı. Babaları şey oldu. Bozuldu. Alamadılar parayı. Sözleşmelerde cayma parası koyuyorlar ya o da haklı.” (K2, Bahçe sahibi)

Katılımcı 4 ise yaptığı müsâkât ortaklığında ilk başta yazılı bir sözleşme yapmamasına rağmen, bahçe sahibiyle arasında yaşanan bir olaydan sonra, bahçe sahibinin yazılı sözleşme yapmak istediğini ve yazılı sözleşme yaptıklarını dile getirmektedir.

“-Biz tarla sahibiyle anlaştık. Tarlada işimizi yapmaya başladık. Sonra güvensizlik oldu. Ben filizi aldım. Şimdi sen bana yarılık veriyorsun. Zamanı geldi filizini aldım. Başka komşular diyor ki adama, bu kişi filizleri bahçeden dışarı attı. Ben dedim ki abi dedim taksit tut gel bakalım nereye atmışım. Böyle dedim siz başkasının ağzına bakacaksınız dedim....”

-Siz sözleşme imzalamadan önce mi oldu bu?

47 Filiz alma, olgun fındık ağaçlarının dibinde kendiliğinden büyüyen genç fındık ağaçlarının kesilerek olgun ağacın yanından çıkarılması işlemi ifade etmektedir. Bu filizlerin erken gelişme aşamasında çıkarılmasının nedeni, olgun ağaçlardan alınacak verimi artırmaktır.

-Evet. İmzalamadan önce. Başkasına inanacaksan buyur dedim tarla burada. Gittik beraber baktık. Nereye atmışım dedim. Ben dedim yeomiyemi alır çıkarırım. Siz başkasının sözüne bakacaksınız, güven olayı ortada yoksa yeomiyemi alır çıkarırım. Siz kendi başımızın çaresine bakın dedim. Olur mu abisi falan filan. Baktı ki söylenen gibi değil. O şekilde dedi. Sözleşme yapalım.” (K4, Yarıcı)

3.5. Ortaklığın Süresi

Fındık bahçesi üzerine kurulan müsâkât ortaklıklarında anlaşma süreleri değişkenlik göstermektedir. Yapılan görüşmelerde dile getirilen süreler 1 yıl ile 7 yıl arasında değişmekte ya da tarafların yıllık olarak muhayyer bir şekilde sözleşme yenileme opsiyonu olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların müsâkât sözleşmesi yaparken belirlediği süreler ve daha önceki ortaklık deneyim süreleri Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2: Katılımcıların Ortaklık Tecrübesi ve Ortaklık Süreleri

Katılımcı	Sözleşmede Belirlenen Ortaklık Süresi (Yıl)	Müsâkât Ortaklığı Tecrübesi (Yıl)
K1	5 yıl	3 yıl
K2	1 yıl	1 yıl
K3	7 yıl	8 yıl
K4	5 yıl	3 yıl
K5	2 Yıl	5 yıl
K6	2 yıl	4 yıl
K7	Belirsiz	10 yıl
K8	1 yıl	3 yıl

Bakımsız bahçelerde yarıcı olan tarafın, bahçeye yapacakları bakımın mevesini alabilmelerine imkân sağlayacak uzun bir süre üzerinden sözleşme yapmak istedikleri görülmüştür. Bakımlı bahçelerde ise ortaklık süresinin daha kısa tutulabildiği tespit edilmiştir.

“Şimdi bu 7 sene sözleşme yapmamızın sebebi ne biliyor musun? Fındık verim nöbeti var. Bir sene veriyor bir sene vermiyor. O yüzden biz yıl arıyoruz. Biz verim nöbetini iyi besleme ile kaldırıyoruz ama nasıl oluyor? Mesela 5 tonluk bir bahçe bazen bir tona düşüyor bazen 5 ton veriyor. Biz onu nasıl yapıyoruz? 5 ton alıyoruz ondan. Vermediği sene 1 tonu 3 tona çıkarıyoruz, iyi beslemeyle. Bor, çinko eksikliğinden kaynaklanıyor genelde. Mesela adam nasıl yapıyor bazısı. Verim nöbeti olduğu sene sana veriyor fındıklığı. Az vereceği sene sana yaptırıyor. Çok vereceği sene kendisi yapıyor.” (K3, Yarıcı)

“Yazılı sözleşme yaptık. Peki uyduk mu buna? Ben uydum ama karşı taraf uymadı. Mesela 5 yıllık bir sözleşme yaptım, Kızılıklı bir adamın yeri için. İyiymi adamın yeri. Dedim ki ben senin yerinin bakımını yapacağım ama 1 sene

sonra bende alacaksan ona göre konuşalım. Yani 5 yıllığına burayı bana verirsen benim yapacağım bakım ve masraf kurtarır dedim. Adam da bunu kabul etti. 5 yıllık sözleşme yaptık. Ben ona göre bahçenin bakımını güzel yaptım. Hem fındık dallarını seyreltme anlamında hem otunu kesme anlamında tam gerektiği gibi yaptım. İki sene geçtikten sonra fındıklık toparlanmaya başladı.” (K1, Yarıcı)

“Sözleşmeyi yazalım dedik. Ben yazdım sözleşmeyi. Abi gerek yok dedi. Tereddüt etti. 1 sene sonra ne gösterir diye. Tabi o da araştırıyor soruyor. Kafasında birkaç tane soru işareti oluştu alıp almamak konusunda. Dedim muhayyersin diye, topladıktan sonra bırakabilirsin diye. Sen de muhayyersin ben de muhayyerim dedim. Öyle bir bağlayıcı bir hüküm koymadık.” (K2, Bahçe Sahibi)

3.6. Masrafların Paylaşımı

Yapılan ortaklıklarda masrafların paylaşım şekli de değişiklik göstermektedir. Sadece tek bir uygulamadan ziyade pek çok farklı masraf paylaşım şekli bulunmaktadır. Birinci paylaşım şeklinde yarıcı, sene boyunca bahçenin bakımı için yaptığı bütün masrafları yazmakta ve bu masraflar bahçe sahibi ile yarı yarıya paylaşılmaktadır. Bu masrafların içerisinde gübre, ilaç gibi girdi maliyetlerinin yanında yarıcının yapmış olduğu işçilik yevmiyelerinin de yarısı bahçe sahibi tarafından karşılanmaktadır. Mahsulün paylaşımı da yarı yarıya yapılmaktadır. Örneğin Katılımcı 4’ün yaptığı ortaklık şekli bu şekildedir:

“-Her şey bana ait. İçinin ağaç bakımı, başka ağaç varsa kesimi, temizliği her şey bana ait. Mesela 3 gün mü gittim. 1,5 yevmiye bana ait. 1,5 yevmiye ona ait.

-Peki elde edilen ürünü nasıl paylaştınız? Sözleşmede nasıl yazdınız?

-Sözleşmede her şeyi bana ait, her çalıştığımın yarı işçiliği adama ait. Ama sene sonunda fındık ortaya koyulacak. Yani adamın cebinden bir şey çıkmayacak. Mahsulden çıkacak.” (K4, Yarıcı)

İkinci paylaşım şeklinde ise bahçe sahibi sadece gübre fiyatının yarısına katlanmakta, kalan bütün bakım masrafları ve işçilik maliyeti yarıcıya ait olmaktadır. Mahsulün paylaşımı yarı yarıya yapılmaktadır. Katılımcı 3’ün yapmış olduğu ortaklık türü bu şekildedir:

“-Anlaşmaya bağlı. Piyasada tüm işçilik ortak yapan da var. Ama beni soruyorsan işçilik bana ait. Bahçeyi o koyuyor. Bütün diğer masraflar benim oluyor. Bir nevi iş ortaklığı bu zaten. Gübre ortak ikimizin.

-Gübreyi ortak alıyorsunuz ama atması senden öyle mi?

-Gübreyi atması, fındığı toplaması, bitki koruma ürünleri oluyor onların da hepsi bana ait. Mesela hastalıklar giriyor devreye. Fındık kurtları, fındık mantarı gibi hastalıklar oluyor. Onların ilaçlaması hepsi bende.

-İlacı da sen kendi cebinden alıyorsun? Sadece gübrenin parasını yarı yarıya karşılıyorsunuz öyle mi?

-Tabii sadece gübreyi ortak karşılıyoruz.

-Mahsulü nasıl paylaşıyorsunuz?

-Mahsulü yarı yarıya paylaşıyoruz." (K3, Yarıcı)

Üçüncü ortaklık şeklinde ise bahçe sahibi hiçbir masrafa katılmamaktadır. Bu ortaklık türünde gübre, ilaç ve her türlü işçilik maliyetleri yarıcıya ait olmaktadır. Mahsulün paylaşımında ise genellikle mahsulün 1/3'ü bahçe sahibine, 2/3'ü yarıcıya kalacak şekilde yapılmaktadır.

"-Piyasada yapanlar başka nasıl yapıyor?

-Piyasada üçte birini mal sahibine bırakıp üçte ikisini alan var. Onda bütün masraflar kendisine ait oluyor. Mal sahibi hiçbir şeye karışmıyor." (K3, Yarıcı)

Bu üç ortaklık türü dışında farklı masraf kalemlerini, farklı şekilde paylaşarak ortaklığı kuranlar da olmaktadır. Örneğin Katılımcı 4'ün yaptığı ilk müsâkât ortaklığında belli işçilikleri bahçe sahibi, belli işçilikleri yarıcı yapacak şekilde anlaşma yapılmıştır:

"Bahçe sahibi diyor ki sana ben bütün işçiliğini yaptım. Tırpanımı yaptırdım. Filizini yarı yarıya yaptırıyor. Toplamaya karışmam diyor. Toplama işi senin. İçindeki dalı kesme işi senin. Mahsulü yarı yarıya bölüyor." (K4, Yarıcı)

3.7. Diğer Masraflar

Sene içerisinde mahsulün verimine etki edecek bakım giderleri olabildiği gibi, mahsul verimine doğrudan etki etmeyen, bahçe çitlerinin tamiri, bahçede bulunan fındık harici meyve ağaçlarının bakımı gibi giderler de bulunmaktadır. Bu tür bakım giderlerini kimin hangi oranda karşıladığı incelendiğinde bu konuda da sabit bir uygulamanın olmadığı, yapılan yarıcılık usulüne göre uygulamanın değiştiği görülmektedir. Örneğin bütün masrafların bahçe sahibi ile yarıcı arasında yarı yarıya bölüldüğü bir durumda çitlerin yapımı için gereken işçilik de yarı yarıya karşılanmakta, tel ve kazıkların bedelleri ise bahçe sahibine ait olmaktadır. Bahçe sahibinin hiçbir masrafa katlanmadığı uygulamada ise çit yapımı için gerekli işçiliğin yarıcı tarafından karşılandığı uygulamalar olduğu gibi yarıcıların çit işçiliğine hiç karışmadığı uygulamalar da bulunmaktadır.

"-Tarlanın avla bakımı, fındık harici ağaçların bakımı kime aitti?

-Her şey bana ait. İçinin ağaç bakımı, başka ağaç varsa kesimi, temizliği her şey bana ait. Mesela 3 gün mü gittim. 1,5 yevmiye bana ait. 1,5 yevmiye ona ait." (K4, Yarıcı)

"-Genelde avla çok yok yani fındık bahçelerinde. Sınır var. Avla olan için de zaten iki günlük iş. İsterse ben yapıyorum. Kazığı mal sahibi alıyor. Kazık ve teli mal sahibi olması lazım zaten. İşçiliği yine bizden.

-Teamül o yani?

-Tabi demirbaş olduğu için. Çünkü o 20 yıl orada kalacak. Ben 2 sene sonra gideceğim. Kazık ve tel adama ait. İşçilik bizim. 2 günlük iş." (K3, Yarıcı)

"Yarıcı avla yapmıyor. Kapı yapmıyor. Yarıcı bunlara emek harcamayarak kendini koruyor. Bu yarıcı da kendini koruyor ileri yatırım yapmıyor. Bir defa niyet halis olmadıktan sonra illa açık yer oluyor." (K2, Bahçe sahibi)

3.8. Mahsulün Paylaşımı

Görüşme yapılan kişilerin tecrübe ettikleri ortaklık şekillerinden biri hariç diğerlerinin tamamında mahsul paylaşımı bir oran üzerinden (1/2-1/2, 1/3-2/3) yapılmakta, maktu bir mahsul miktarı zikredilmemektedir. Yalnızca Katılımcı 4'ün yapmış olduğu bir ortaklığın ilk senesinde bahçe sahibinin sadece 100 kg. fındık talep etmiş ve o sene mahsul paylaşılırken 100 kg. fındık almıştır.

"İlk senesi dedi ki kesinlikle sadece yeme fındığı alırım, 100 kg. Kendi komşularına çoluğuna çocuğuna." (K4, Yarıcı)

Mahsulün paylaşma zamanı geldiğinde, fındığın satılacağı tüccarın harmana çağrılarak veya fındık tüccarının işyerine gidilerek hem bahçe sahibi hem de yarıcının bulunduğu bir ortamda tartım yapılmakta ve anlaşılan orana göre paylaşım yapılmaktadır.

"Fındıkçıya fındığı satmaya gideceğim zaman diyorum ki abi fındıkçıya gidiyorum. Onun gözünün önünde tartılıyor ama. Elek fındığı bile elde kalmayacak şekilde ona da bölüyorum." (K4, Yarıcı)

"Bölüşümü şöyle yapıyoruz. Fındıkçıyı bahçeye çağırıyoruz. Ya onun istediği fındıkçı ya benim istediğim fındıkçı. Birisini çağırıyoruz. Makineye vurduk fındığı ya. Makine de bizden. Fındıkçı kaldırıyor. Tartıyoruz çuvalda, bölüşüyoruz. Teneke usulü değil. Kilo ile bölüşüyoruz yani." (K3, Yarıcı)

Bazı katılımcıların ise terazi ile tartmadan çuval hesabı tartım yaptıkları görülmüştür. Fındık toplandıktan ve kurutulduktan sonra çuvallama işlemi yapılarak depoya kaldırmaya veya satıma hazır hale getirilmektedir.

“Tartmadık. Harmana koyduğumuz zaman çuval hesabı. Çıkan fındığı çuvaldadık. Aynı ebattaki çuvala koyduk. Kaç çuval çıktıysa üçte birini ona verdik. Üçte ikisini biz aldık. Mesela dokuz çuval mı çıktı. Üç çuvalı ona verdik altı çuval biz aldık.” (K6, Yarıcı)

Mahsul toplandıktan ve tartım yapıldıktan sonra gündeme gelen konulardan biri de öşürdür. Mahsul öşürünün nasıl verildiği incelendiğinde, tarafların başlangıçta konu ile ilgili herhangi bir hususu konuşmadıkları görülmüştür. Öşürün hesaplama ve dağıtım işi, genellikle tarafların kendi sorumluluğuna bırakılmaktadır.

“Mesela bana düşen kısmı 500 kilo diyelim. 500 kilonun öşürünü ya para olarak veriyorum ya da fındığı olmayana kilo olarak fındık veriyorum. Bana düşeni ben veriyorum. Ona [bahçe sahibi] düşen ona kalmış. Çünkü o beni ilgilendirmez. Onun şahsi malı.” (K4, Yarıcı)

“Zekât [öşür] şöyle. Zekât senin şahsi şeyin. Biz gizli veririz onu. Herkes kendi fındığını alır. Ondan sonra ister kumarda yesin ister zekâtını versin o ona kalmış bir şey.” (K3, Yarıcı)

“Herkes kendi öşürünü hesaplayıp kendi veriyor. Sulamada 20’de 1. Böyle bir fetva verilmiştir. Çok masrafı olduğu için, işçilik olduğu için.” (K8, Bahçe sahibi)

3.9. Ortaklar Arasındaki Anlaşmazlık Sebepleri

Yapılan görüşmelerde ortaklar arasında meydana gelen anlaşmazlık sebeplerinden ilki, baştan belirlenen ortaklık süresinin bahçe sahibi tarafından bozulmak istenmesi, yani bahçe sahibinin tekrar kendi bahçesinin bakımını üstlenmek istemesidir. Ortaklık kurulurken yarıcı olacak taraf daha uzun süreli sözleşme istemektedir. Zira fındık bahçesine yapacağı bakımın verimi en az iki sene sonra kendisini göstermektedir. Baştan 5 sene gibi bir süre ile anlaşılmasına rağmen 2-3 sene sonra fındığın verimi arttığında, artan verimi gören bahçe sahipleri ortaklığı bozma yoluna gitmektedir. Örneğin Katılımcı 1 kendi yaşadığı tecrübeyi şu şekilde anlatmaktadır:

“Yazılı sözleşme yaptık. Peki uyduk mu buna ben uydum ama şöyle karşı taraf uymadı. Mesela 5 yıllık bir sözleşme yaptım. Kızılıklı bir adamın yeri için. İyiymi adamın yeri. Dedim ki ben senin yerinin bakımını yapacağım. Ama 1 sene sonra benden geri alacaksan ona göre konuşalım. Yani 5 yıllığına burayı bana verirsen benim yapacağım bakım ve masraf kurtarır dedim. Adam da bunu kabul etti. 5 yıllık sözleşme yaptık. Ben ona göre bahçenin bakımını güzel yaptım. Hem fındık dallarını seyreltme anlamında hem otunu kesme anlamında tam gerektiği gibi yaptım. 2 sene geçtikten sonra fındıklık toparlanmaya başladı. Zaten ilk aldığımda yaptığın bakımdan çok fazla istifade edemiyorsun. İkinci sezon bakımın faydasını daha fazla görüyorsun. İkinci, üçüncü sezon

devam edersen katlıyorsun yani. Tabi ikinci yıl adamın yeri artık iyi vermeye başladı. Adam bahçenin iyi verdiğini görünce üçüncü sene için, artık ben toplayacağım dedi. Sen üçüncü sene yapmıyorsun dedi. Ben de o sırada üçüncü sezon için bahçenin yarı bakımını yapmıştım. Kesim ve kesilen dalların toplanması gibi. İçini tertemiz yapmıştım. Bahara doğru, bir tek gübre atması kalmıştı. Tarla sahibi verimi görünce üçüncü dönem yaptırmayacağım dedi. Dedim ki bizim 5 yıllık anlaşmamız var. Yok dedi, ben yapacağım dedi. Ben de bak dedim fındıklığım yarı hizmetini görmüşüm dedim. Bir gübre atılması kalmış dedim, hem yere hem dala. Diğer işleri yaptım seyreltmesini yaptım, dalları çektim. Bunların hepsi bir işçilik dedim. Arabayla gittim geldim Karasu'dan, işçi çalıştırdım dedim. O da yaptıysan yaptın dedi. Ben de baktım adam şey etmiyor ben de hesaplarım dedim. Kendi yevmiyemi de hesaplarım dedim. Kendi yerim olduğu için kendi yevmiyemi hesaplamıyordum ama geri alacaksan hepsini hesaplarım dedim. Masrafı ortaya çıkarırım dedim. Benim masrafımı karşılarsın dedim. Bunu da kabul etmedi" (K1, Yarıcı)

Katılımcı 1'in yaşadığı benzer bir olayı Katılımcı 3 de yaşamıştır:

-Adamın bahçesi diken. Dikeni 3 senede temizledim. Bahçe bir vermeye başladı, adam elimizden aldı bahçeyi. 7 yıllığına almıştım. 3 senede adam bahçeyi geri aldı. Bahçeyi temizledim güzel çapaladım. Dikenleri yok ettim. Adam elimizden aldı.

-Peki baştan nasıl almıştınız süre konuşmuş muydunuz?

-Baştan 7 yıllığına konuşmuştuk. 2-3 senede bahçeyi temizledim hastalıkları yok ettim. Daha sonra geldi. Baktım dövüşeceğiz, gönül kırılmasın dedim. Allah'a havale ettim. Ayrıldım." (K3, Yarıcı)

Ortakların yaşadığı ikinci anlaşmazlık sebebi ise masrafların ve mahsulün paylaşımını baştan ayrıntılı olarak konuşmamalarından ve yazılı sözleşme yapmamalarından kaynaklanmaktadır. Uygulamada birden fazla paylaşım usulü olmasına rağmen tarafların düşündükleri paylaşım usulü birbirinden farklı olabilmekte bu durum da mahsulün paylaşımına sıra geldiğinde sorunlara yol açmaktadır.

"-Bana telefon geldi. Karşı taraf dedi ki yarılık yapar mısınız? Filizini almışım, tırpanını yapmışım. Filizi atacaksın, fındığı toplamaya karışmam. Sene sonunda da dalı keserim. Temizleme işi sana ait. Eyoallah dedim ben. Fındık toplandı, bölündü. Dedi ki böyle yarılık olmuyormuş. Kadın dedi ki bizim yaptığımız doğru değılmış. Sen dedi bizim hakkımıza girdin.

-Yarı yarıya mı bölüştünüz?

-Yarı yarıya bölüştük. Ama diyor ki sen diyor tırpan yapmadın. Filiz almadın. Ama sen de hiç fındık toplamadın. Fındık yeşmiyesi vermedin. Ben de şöyle dedim kadına. Abla dedim toplama işi 30 yeşmiye yiyor dedim. Bu fındık daldan toplandı. Fındıkta bir de yaptığın mahsulün masrafı çok önemli. Biliyorsa delisava fındığı daldan toplanır. Yere düşmüyor. Bu sistemde dedim ben yapamam. Benim çocuklarım büyük değil. Kendim toplayabilsem derim ki başkasına yeşmiyeye gideceğime kendim toplarım. O yüzden dedim ben ona gelemem. O da dedi ki şimdi hak olmadı mı? O zaman hak olduysa şöyle yapayım dedim. Dalını da temizleyeyim. Sana teslim edeyim dedim. Helalleşelim. Daha da yapmadım. Yapmam da.” (K4, Yarıcı)

Ortaklar arasında ortaya çıkan üçüncü anlaşmazlık sebebi ise bahçenin bakımında uygulanan usulle ilgilidir. Yarıcının kullanacağı gübrenin türü ve dal budama şekline bahçe sahibinin müdahale etmesi, kendi istediği şekilde yapmasını istemesinden dolayı anlaşmazlıkların çıktığı görülebilmektedir:

“Şöyle bir şey yaşadığım oldu. Adam mesela kulaktan dolma gübre atmak istiyor. Öyle olmaz. Analiz yapmadan ben gübre atmam. Toprak analizini yapacağım. Toprakta ne eksik, bitki ne istiyor onu göreceğim. Ben ondan sonra gübre atarım. O diyor ki benim komşum 3.15 gübre atıyor sen de 3.15 at. Sonra kavga ediyoruz. Daha sonra da adamla sorun yaşıyoruz. Ben budamayı usulüne göre yapıyorum. 5 dal bırakıyorum. O ne yapıyor 20’den aşağı inmeyeceksin diyor. Veyahut nasıl istiyor biliyor musun? Ben gece gündüz onun bahçesinde olayım. Gece gündüz yatayım orada. Öyle olmaz ki. Biz sezonluk işlerimizi yapıp başka işlerimize gideriz. Çünkü cevize de gidiyorum ben.” (K3, Yarıcı)

Diğer bakımların yanında devletin üretimi desteklemek için dönüm başına vermiş olduğu 170 liralık alan bazlı gelir desteğinin bahçe sahibine mi yoksa üretimi yapan yarıcıya mı ait olacağı da kimi zaman gündeme gelebilmektedir. Genellikle taraflar arasında yazılı bir sözleşme bulunmadığı için yarıcılık resmîyet kazanmamakta, bu nedenle Tarım Bakanlığı rutinde olduğu gibi ödemeleri bahçe sahiplerinin hesaplarına yapmaktadır. Bu ödemelerin bir kısmının yarıcıya verilip verilmemesi kararı da böylece bahçe sahibinin inisiyatifine kalmaktadır. Bahçe sahipleri genelde bu paraları yarıcılarla paylaşmamaktadır.

4. Tartışma (Günümüzdeki Yarıcılık Uygulamalarının Fıkhî Değerlendirmesi)

Müsâkât ortaklığının fındık bahçeleri üzerinden günümüzde nasıl yapıldığını ortaya koyan bulgular değerlendirildiğinde bazı fıkhi meselelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu fıkhi meseleler aşağıda maddeler halinde sıralanmakta ve bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır:

(1) Yarıcı ile bahçe sahibi arasında kurulan ortaklıkta en dikkat çeken ve sık rastlanan olaylardan biri, bahçe sahibinin sözleşme süresi bitmeden ortaklığı feshetmesidir. Bahçe sahibinin ortaklığı feshetme sebebi ise genellikle haklı bir gerekçeye dayanmamaktadır. Fesihteki temel sebep genellikle bahçe sahibinin, yarıcının bahçeye yaptığı 1-2 yıllık bakımın mahsuldeki verim artışına olan etkisini görmesi ve artık bu mahsulü kendi toplamak istemesidir. Bu tür bir gerekçe müsâkât ortaklığını bitirmek için haklı bir gerekçe olmamakla birlikte bu durum alenen yarıcının hakkını gasp etmektir. Fıkıh literatüründe müsâkât ortaklığını bitiren sebepler olarak; tarlayı işleyen kişinin akde konu işe başlamadan taraflardan birinin vefat etmesi, sözleşmede belirlenen vadenin sona ermesi, tarafların akdi feshetme konusunda karar alması (ikâle) veya haklı/mücbir sebebe dayanarak sözleşmenin tek taraflı olarak feshedilmesi zikredilmektedir.⁴⁸ Haklı sebepler olarak ise yarıcının hastalanması, acze düşmesi, başka yere göçmesi, bahçe sahibinin mevcut olan bir borç sebebiyle ve başka malı da bulunmadığı için arazisini satmak zorunda kalması, yarıcının bahçedeki meyveleri çalmasından korkulacak kadar hırsız olduğunun anlaşılması gibi sebepler zikredilmektedir.⁴⁹ Mahsuldeki verim artışını gördükten sonra bahçe sahibinin ortaklığı feshetmesi haklı bir sebep olarak görülemez ve bu nedenle bu tür bir fesih caiz değildir.

Mevcut uygulamada taraflar arasında genellikle yazılı bir sözleşme imzalanmadığı için bahçe sahibi tarafından yapılan haksız fesih nedeniyle yarıcının konuyu dava konusu edemediği ve mağdur olduğu görülmektedir. Ayrıca yine ortaklar arasında yazılı bir belgenin bulunmamasının müsâkât sözleşmesinin süresi ile ilgili ihtilafa neden olduğu görülmüştür. Her ne kadar taraflar bunu anlaşmadan önce konuşsa da sözleşmenin süresi ile ilgili şahit tutulması ve bunun yazılı bir belge ile ihtilafa neden olmayacak bir şekle sokulması gerekmektedir. Müsâkât akdinin yazılı bir sözleşme ile kurulması İslam akit hukuku açısından akdin sıhhat yahut inikat şartlarından biri olmakla beraber, akitteki belirsiz ve tarafları anlaşmazlığa götürebilecek hususları ortadan kaldırıp mağduriyeti engelleme açısından sözleşmenin yazılı olarak yapılmasının fıkhi anlayışa daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Öyle ki, yazılı bir sözleşme yapılmadığı takdirde, örfen yerleşik bir uygulama bulunmaması sebebiyle çoğunlukla akitte belirsizlik durumlarının meydana gelmesi ve tarafların ihtilafa düşmesi söz konusu ise, yazılı sözleşmenin akdin sıhhat şartı derecesinde bir gereklilik olduğu söylenebilir.

(2) Ortaklar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların bir sebebinin de baştan anlaşma yaparken ortaklığın ayrıntılarını konuşmamalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin yarıcılık yapma konusunda anlaşmalarına rağmen hangi

48 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/270; Döndüren, "Müsâkât", 32/71.

49 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 3/487; Hüseyin Kayapınar, "Müzâraa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/236.

masrafların paylaşılacağı, hangi masrafların paylaşılmayacağı, mahsul paylaşımının nasıl gerçekleşeceği gibi temel hususları ayrıntılı konuşmalarını, sürece içerisinde tarafları ihtilafa düşürmektedir. Bu konuları ayrıntılı konuşmalarının sebebi, kanaatimizce bu konuları konuşmanın karşı tarafa güvenmediği izlenimi vereceğini düşünmeleridir. Fıkhi açıdan müsâkât akdinin sahih bir şekilde kurulabilmesi için tarafların elde edilecek mahsulü hangi oranda paylaşacağı ve ne sürede sözleşme yapacakları konusunda anlaşması gerekmektedir.⁵⁰

(3) Müsâkât ortaklığı kurulduktan sonra yarıcılarının dile getirdiği bir husus da bahçe sahibinin bahçe bakımı konusunda yarıcılara sıklıkla müdahale etmesi ve kendi istediği şekilde bahçenin bakımını yaptırmak istemesidir. Örneğin yarıcının kullanacağı gübrenin türü, yarıcının dal budama şekli gibi hususlarda bahçe sahibinin yarıcıya aşırı müdahalesi taraflar arasında anlaşmazlığa sebep olmaktadır. Bu problem de yine baştan ortaklık kurulurken şartların yeterince ayrıntılı konuşulmamasından kaynaklanmaktadır. Bahçe sahibi tarafından, kendi talep ettiği gübrenin, ilaç türünün atılması, onun talep edeceği şekilde fındık dallarının budanması gibi şartların yazılı sözleşmenin kuruluş aşamasında bahçeyi işleyecek kişiye bildirilmesi ve bu şartları kabul etmesi halinde yarıcının işe başlaması bu niza problemini ortadan kaldıracaktır. Nitekim İslam hukukunda, sözleşmelerde anlaşmazlığa yol açacak belirsizlikleri ortadan kaldırmak, akdin sıhhat şartlarından biri olarak görülmektedir.

(4) Ürün hasat edildikten sonra tarafların ürünü paylaşırken nizaya sebep olmayacak yöntemleri belirlemesi gerekmektedir. Bazı uygulamalarda ürünün tartılmadan, çuval sayısı veya teneke hesabına göre paylaştırıldığı görülmüştür. Çuvala koyulan mahsuller hacimsel açıdan birbiriyle aynı gibi gözükse de fındık gibi ürünler kilo hesabı ile değerlendirildiği için bu durum, tarafların haklarının birbirine geçmesine neden olabilir. Bunu önlemek adına paylaşım sırasında ürünler tartılarak taksim edilmelidir. Yapılan görüşmelerde sadece bir uygulamada mahsul paylaşımında maktu bir mahsul miktarı benimsenmiştir. Maktû bir bedelin zikredilmesi fikhî açıdan akdi fasit kılacak bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Zira mahsulün tamamının veya belli bir miktarının maktû olarak taraflardan birine ait olacağı şeklinde anlaşma yapmak, bahçe sahibinin de çalışmasını veya işletmecinin yapması gereken işleri üstlenmesini şart koşturmak, ürünün yetişmesine imkân vermeyecek kadar kısa bir süre belirlemek müsâkât akdini fasit kılmaktadır.⁵¹

(5) Mahsulün öşürünün nasıl verildiği incelendiğinde, tarafların başlangıçta konu ile ilgili herhangi bir hususu konuşmadıkları, öşürün hesaplama

50 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 8/286; Merğınânî, *el-Hidâye*, 7/110; Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm*, 3/480-482.

51 Döndüren, "Müsâkât", 32/70-71.

ve dağıtım işini mahsul paylaşıldıktan sonra tarafların kendi sorumluluğuna bıraktıkları görülmüştür. Bu noktada, fıkha uygun bir öşür dağıtımının olabilmesi için tarafların kendi paylarına düşen mahsul miktarları üzerinden öşürlerini vermeleri gerekmektedir. Her bir taraf kendi payına düşen ürünün nisap miktarını aşması durumunda, bu ürün üzerinden öşür miktarını hesaplayıp vermelidir.⁵² Tarım ürünlerinde nisap miktarı, buğday, arpa, mısır, pirinç gibi saklanabilir ürünlerde, beş vesktir. Vesk bir hacim ölçüsü olduğundan, veskin günümüzde kullanılan ağırlık ölçüsü karşılığı, ürüne göre 653-1000 kg arasında değişmektedir.⁵³

Tablo 3: Müsâkât ve Yarıcılık Uygulamalarının Mukayesesi

	Müsâkât	Fındıkta Yarıcılık
Ortaklığın Kurulma Usulü	Yazılı sözleşme ile kurmak şart değildir.	Çoğunlukla sözlü ortaklık kurulmaktadır.
Ortaklığın süresi	Müsâkât akdinde istihsana konu olan bir diğer husus ise vadedir. Hanefiler; her tarımsal ürünün olgunlaşma süresi ve hasat zamanının genel olarak bildiğini ve bu konuda oluşan yörenin örfü göz önüne alınarak istihsan yoluyla müsâkât akdinde vadenin belirlenmesini zorunlu görmemektedirler.	Yapılan görüşmelerde dile getirilen süreler 1 yıl ila 7 yıl arasında değişmekte ya da tarafların yıllık olarak muhayyer bir şekilde sözleşme yaptıkları görülmüştür.
Masrafların paylaşımı	Mahsulün niteliğine ve niceliğine katkı sağlayan sulama, ilaçlama, gübreleme, budama, mahsulün hasat edilmesi ve bekçilik gibi işler bahçeyi işleyen tarafın sorumluluğundadır. Emek sahibinin alacağı ücret, elde edilecek mahsulün bir kısmından ödenir.	Üç farklı şekilde yapılmaktadır. 1- Gübre, ilaç gibi girdi maliyetlerinin yanında yarıcının yapmış olduğu işçilik maliyetlerinin de yarısı bahçe sahibi tarafından karşılanmaktadır. 2- Bahçe sahibi sadece gübre maliyetinin yarısına katlanmakta, kalan bütün bakım masrafları ve işçilik maliyeti yarıcıya ait olmaktadır. 3-Üçüncü ortaklık şeklinde ise bahçe sahibi hiçbir masrafa katlanmamaktadır.

52 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 3/278; DİB, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı".

53 DİB, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı".

Diğer masrafların paylaşımı	Buna karşın mahsulün artışına doğrudan etkisi olmayan, bahçenin çevresini hayvanlardan korumak için tel örgü çekme, çit ve kapı yapma gibi bahçenin demirbaşı olarak katkı sağlayan kalıcı işler bahçeyi işleyen kişinin sorumluluğunda değildir.	Mahsul verimine doğrudan etki etmeyen, bahçe çitlerinin tamiri, bahçede bulunan fındık harici meyve ağaçlarının bakımı gibi giderlerin paylaşımına ilişkin sabit bir uygulamanın olmadığı, yapılan yarıcılık usulüne göre uygulamanın değiştiği görülmektedir. Çitlerin yapımı için gereken işçiliğin yarı yarıya karşılıandığı, tel ve kazıkların bedellerinin ise bahçe sahibine ait olduğu uygulamalar olduğu gibi yarıcıların çit işçiliğine hiç karışmadığı uygulamalar da bulunmaktadır.
Mahsulün paylaşımı	Hasat sonucunda elde edilen mahsul, akdi yapan taraflar arasında akit sırasında belirlenen oranda paylaşılmaktadır.	Mahsul paylaşımı genellikle bir oran üzerinden (1/2-1/2, 1/3-2/3) yapılmakta, maktu bir mahsul miktarı zikredilmemektedir.
Öşür	Elde edilen mahsulün öşürü, tarafların mahsul paylaşımından sonra kendi paylarına düşen mahsul miktarları üzerinden hesaplanmalıdır. Her bir taraf, kendi payına düşen ürünün nisap miktarını aşması durumunda, bu ürün üzerinden öşür miktarını hesaplayıp vermelidir	Öşür konusu sözleşmeye konu edinmemekte, genellikle tarafların kendi sorumluluklarına bırakılmaktadır.
Fesih sebebi	Lâzım bir akit olduğundan haklı bir sebep bulunmadıkça tek taraflı olarak feshedilememektedir. Bahçeyi işleyecek kişinin hırsızlıkla tanınması, büyük bir borç altına girmesi, bahçeyi işleyeninin işi yürütemeyecek derecede hasta olması yahut yolculuğa çıkmak durumunda kalması, haklı sebepler olarak zikredilmektedir.	Fesihteki temel sebep genellikle bahçe sahibinin, yarıcının bahçeye yaptığı 1-2 yıllık bakımın mahsuldeki verim artışına olan etkisini görmesi ve artık bu mahsulü kendi toplamak istemesidir.

Sonuç

Bu çalışmada, halk arasında yarıcılık olarak bilinen ve uygulanan müsâkât ortaklıklarının fındık bahçeleri üzerinden nasıl yapıldığı ortaya konulmuştur. 8 katılımcıyla yapılan yarı yapılandırılmış görüşmelerin analizi sonucunda 8 tema ortaya çıkmıştır. Bahçe sahiplerinin genellikle bahçeleriyle yeterince ilgilenemedikleri için müsâkât ortaklığı yoluyla bahçelerini işlettirdikleri görülmüştür. Müsâkât ortaklığı kurulurken kimi zaman yarıcının bahçe sahibine teklif götürdüğü, kimi zaman ise bahçesiyle ilgilenemeyen bahçe sahibinin bahçesini yarıya alabileceği kişileri bulmak için çevresine haber verdiği, çevresindekilerin tavsiye ettiği kişi ile görüşerek ortaklığı başlatmaya karar verdikleri görülmektedir. Bahçe sahibi ile yarıcı arasında kurulan ortaklığın genellikle sözlü olarak kurulduğu, tarafların yazılı bir sözleşme yapma ihtiyacı hissetmedikleri görülmüştür. Fındık bahçesi üzerine kurulan müsâkât ortaklıklarında anlaşma süreleri 1 yıl ila 7 yıl arasında değişmektedir.

Yapılan ortaklıklarda masrafların paylaşım şekli de değişiklik göstermektedir. Sadece tek bir uygulamadan ziyade pek çok farklı masraf paylaşım şekli bulunmaktadır. En sık rastlanan iki uygulamanın ilkinde yarıcı, sene boyunca bahçenin bakımı için yaptığı bütün masrafları yazmakta ve bu masraflar bahçe sahibi ile yarı yarıya paylaşılmaktadır. İkincisinde ise masrafların tamamı yarıcıya ait olmaktadır. İkinci uygulamanın klasik fıkihtaki müsâkât uygulamalarına daha çok benzediği, birinci uygulamanın ise günümüzde değişen modern tarım teknikleri neticesinde ortaya çıkan sulama, gübreleme, ilaçlama gibi farklı masraf kalemlerinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Günümüzde bahçenin bakımını üstlenen kişinin tek başına karşılayamayacağı ekstra masrafların çıkması neticesinde birinci uygulamanın da bir örf haline geldiği düşünülebilir. Mahsul paylaşımında da farklı uygulamalar olmakla birlikte genellikle en sık rastlanan mahsul paylaşım şeklinin (1/2-1/2, 1/3-2/3) oranında yapıldığı görülmektedir. Mahsul paylaşımında genellikle oran usulünün kullanıldığı, maktû bir mahsul miktarı zikredilmediği tespit edilmiştir. Sadece bir uygulamada maktu bir mahsul miktarı zikredilmiştir. Maktû bir mahsul miktarının zikredilmesi, yapılan anlaşmanın bir kira mı yoksa ortaklık mı olduğu sorusunu ortaya çıkarabilir. Zira, tarım arazilerinin kiraya verilmesi de oldukça yaygın olan bir uygulamadır. Fakat fındık bahçelerindeki örfün ürün paylaşımı şeklinde oluştuğu, kiralamaya benzemediği rahatlıkla söylenebilir. Tarım arazisi kiralama işlemlerinin daha çok buğday, arpa, ayçiçeği, yonca gibi ürünlerin yetiştirilebileceği boş tarlalar için mümkün olduğu ifade edilebilir. Bu uygulamada dönüm başı yıllık bir miktar belirlenmekte ve tarlayı kiralayan kişiden bu miktar tahsil edilmektedir. 20-30 yıllık ağaçların olduğu fındık bahçeleri için ise dönüm başı kiralama uygulamalarının olmadığı, uygulamanın mahsul paylaşımı şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Maktû bir mahsul miktarının zikredildiği yukarıdaki örnekte de gerek miktarın para

cinsinden ifade edilmesi ve görüşme yapılırken katılımcının ifade ettiği bilgiler, yapılan anlaşmanın bir ortaklık olduğunu göstermektedir.

Ortaklar arasında ortaya çıkan anlaşmazlık sebepleri incelendiğinde, en sık rastlanan anlaşmazlık sebebi baştan belirlenen ortaklık süresinin bahçe sahibi tarafından bozulmak istenmesidir. Örneğin baştan 5 sene gibi bir süre ile anlaşılmasına rağmen 2-3 sene sonra, yarıcının bakımı sayesinde fındığın verimi arttığında, artan verimi gören bahçe sahipleri ortaklığı bozma yoluna gitmektedir.

Netice olarak, müsâkât ortaklığının Sakarya ilindeki fındık üreticileri arasında yaygın olarak kullanılan bir uygulama olduğu söylenebilir. Müsâkât ortaklığı, halk arasında bu isimle kullanılmamakta, bu ortaklığa genellikle yarıcılık dendiği görülmektedir. Müsâkât ortaklığının fıkhi esasları, genellikle halk arasında bilinmemekte, uygulamanın esaslarında örf belirleyici bir rol oynamaktadır. Örf ile şekillenen uygulamanın da belli noktalarda fıkhi mahzurları bulunabilmektedir. Ortaklıkla ilgili tâli sayılabilecek hususların kimi zaman net olarak belirlenmediği, bu belirsizliğin de tarafları anlaşmazlığa götürdüğü ifade edilebilir.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi (Küçük). *Düreru'l-hukkâm şerh-u Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Suud: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Aslan, Mehmet Selim. *Sürelî Akidlere Etkisi Açısından İslam Borçlar Hukukunda Özur*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Aşkın, Elif vd. "Kırsal Göçün Ekonometrik Analizi:Yeşilyurt İlçesi Örneği". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 14/2 (2013).
- Creswell, John. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Çakmak, Hanefi. *İslam Hukukunda Tarım İşletmeciliği ve Tarım Ortaklığı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". Erişim 18 Nisan 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/420/ekilmesi-icin-baskasina-verilen-tarlanin-osru-kim-tarafından-verilir->, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/414/toprak-urunlerinin-zekati-nasil-verilir->
- Döndüren, Hamdi. "Müsâkât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- el-Merğmânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidaye fi şerhi Bidayetü'l-mübtedi*. 8 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslamiyye, 1995.
- el-Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir. *Muhtârü's-sihâh*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.

- es-Sağircî, Esad Muhammed Said. *Delilleri Ile Hanefî Fıkhu*. çev. Halil Aldemir vd. İstanbul: Polen Yayınları, 2010.
- es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Güner, Salih. *İbn Rüşd'ün Bidayetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserinde Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüşler ve Bunların Hanefî Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Manzûr, Cemaleddin. *Lisânü'l-arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Rüşd (el-Hafid), Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.
- Karabıyık, Ertan - Dedeoğlu, Saniye. *Yeşimiyeci, Yarıcılık veya Kürekçi; Hepsî Çocuk Tarımsal Üretimde Ücret Tipleri ve Çocuk İşçiliğinin Görünümleri*. Ankara: Kalkınma Atölyesi, 1. Basım, 2018.
- Kayapınar, Hüseyin. "Müzâraa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kayapınar, Hüseyin. *İslam Hukukunda Ortaklık ve Kira Yoluyla Arazinin İşletilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Kisbet, Mustafa. "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Akitlere Etkisi." *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015).
- Maman, Ujang Maman vd. "'Al-Musaqah' and Sharia Agribusiness System: An Alternative Way to Meet Staple Food Self-Sufficiency in Contemporary Indonesia". *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 14/2 (2017), 189-231. <https://doi.org/10.24239/jsi.v14i2.448.189-231>
- Rahman, Asmak Ab. - Othman, Pazim Fadzim. "The Agricultural Land Tenancy Contract From The Islamic Perspective and Its Practice Among Farmers: A Study in Selangor, Malaysia". *African Journal of Agricultural Research* 7/10 (2012). <https://doi.org/10.5897/AJAR10.050>
- Suğur, Nadir (ed.). *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2009.
- TMO, Toprak Mahsulleri Ofisi. *2019 Yılı Fındık Sektör Raporu*. Ankara: TMO, 2020. <https://www.tmo.gov.tr/Upload/Document/sektorraporlari/findik2019.pdf>
- WB, The World Bank. "Agriculture, forestry, and fishing, value added (% of GDP) - Turkey". Erişim 15 Nisan 2021. <https://data.worldbank.org/indicator/NV.AGR.TOTL.ZS?locations=TR>
- Yılmaz, Ahmet. *İslam Hukukunda Muzaraa*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Türkiye’de Şer’i Yönetişim: Banka İçİ Danışma Komiteleri Örneği

*Shariah Governance in Turkey: A Case Study on In-Bank
Advisory Committees*

İsmail Bektaş

Arş. Gör., Araştırma Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı
Uygulama ve Araştırma Merkezi - Res. Asst., Sakarya University, Research Center
for Islamic Economics and Finance

ismailbektas@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0002-4229-4583>

Ali Can Yenice

Arş. Gör., Araştırma Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı
Uygulama ve Araştırma Merkezi - Res. Asst., Sakarya University, Research Center
for Islamic Economics and Finance

ayenice@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0002-1869-6814>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 16/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Bektaş, İsmail – Yenice, Ali Can. "Türkiye’de Şer’i Yönetişim: Banka İçİ Danışma Komiteleri Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 29-60. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1067325>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Bu çalışma, Türkiye'deki Şer'i yönetim aktörlerinden olan banka içi danışma komitelerinin (BİDK) Şer'i yönetimdeki yeri ve önemini keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu minvalde nitel araştırma desenlerinden olan durum çalışması (*case study*) tercih edilmiş ve 5 danışma komitesi üyesi ve 2 danışma komitesi başkanıyla yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar neticesinde toplam 625 dakikalık ses kayıtları elde edilerek çözümlenmiş ve 85 sayfalık metin elde edilmiştir. Elde edilen metinler ve görüşme notları ATLAS.ti programı aracılığıyla analiz edilerek BİDK, Şer'i yönetim ve Merkezi Danışma Kurulu (MDK) olmak üzere 3 ana tema ve bunlara bağlı 26 alt temaya ulaşılmıştır. İlgili temalar BİDK'nin Türkiye'deki Şer'i yönetimdeki yeri ve önemini keşfetmek açısından zengin bir içerik sunmaktadır. Türkiye'deki Şer'i yönetimi ele alan çalışmaların literatürde sınırlı olması ve bu çalışmanın hem saha çalışmasına hem de Türkiye'deki Şer'i yönetimde yer alan, katılım bankacılığının tarihine eş bir ömre sahip BİDK'ları konu etmesi literatürde özgün bir yere sahip olacağına işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Ekonomisi, Şeri Yönetişim, Türkiye'de Şer'i Yönetişim, Banka İçi Danışma Komiteleri, Durum Çalışması, Fetva.

Abstract

Islamic finance has developed the Shariah governance mechanism to ensure compliance and control of IFIs with the principles of Islamic law. However, the levels of Shariah governance are different from each other due to the different legal affiliations of each country, the level of development of Islamic finance, and regime differences. International Islamic financial institutions such as Islamic Financial Services Board (IFSB) and The Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) have published standards to define the general lines of Shariah governance and have brought Shariah governance practices to a certain point, at least in principle. After the Shariah governance standards of IFSB (2009) and AAOIFI (1997), studies on Shariah governance have increased rapidly. By 2010, while there were only 18 publications on Shariah governance in the two most well-known indexes (Scopus and Web of Science), this number increased to 42 in 2015 and 159 in 2020. This academic interest shows that Shariah governance issues are followed closely. In this context, there have been some remarkable developments at the regulatory and supervisory level in terms of Shariah governance in Turkey, and the TKBB (Participation Banks Association of Turkey) Advisory Board was established in 2018, bringing one step closer to international Shariah governance practices. Although the developments in the context of Shariah governance in Turkey have accelerated in the last ten years, the legal consultancy services that Islamic financial institutions have received since their establishment are seen as the first applications in this sense. Accordingly, some individual efforts in the past and consultancy services that continue with the institutional structure as in-bank advisory committees today, and the place and importance of this service within the framework of Shariah governance is a field waiting to be explored in the context of Shariah governance in Turkey.

In Turkey, there are three separate actors in Shariah governance that are authorized to issue Shariah rulings/fatwas. The first of these is the TKBB Advisory Board, which is the central committee; the second is the High Council of Religious Affairs (DIYK) within the body of the Presidency of Religious Affairs (DIB), and the third is the special advisory committees. It is possible to consider special advisory committees in two separate categories, namely in-bank advisory committees (BİDK) and independent special advisory committees.

The main purpose of this study is to explore the place and importance of BİDK in the context of Shariah governance in Turkey. The fact that the studies conducted in Turkey in the context of Shariah governance are quite limited and supported by qualitative research methods indicates that this study will have an original and important place in the literature. In this regard, a case study, which is one of the qualitative research designs, was preferred, and semi-structured interviews were conducted with seven advisory committee members. As a result of the interviews, a total of 625 minutes of interview recording was obtained and analyzed, and the analysis text was obtained. The obtained texts were analyzed through the ATLAS.ti program, a qualitative data analysis program, and three main themes and 26 sub-themes related to them were reached. Related themes provide rich content to explore the place and importance of BİDK in Shariah

governance in Turkey. The study is also important in terms of its contribution to the field by evaluating the Shariah governance literature and identifying the literature gaps.

Since the research question of our study is designed as "What is the place of Internal Bank Advisory Committees in Shariah governance in Turkey?", the place (duties, responsibilities, activities) of in-bank advisory committees in Shariah governance in Turkey is investigated in a descriptive manner.

The study consists of five main parts, namely the literature review, method, findings, discussion and conclusion and recommendations on Shariah governance in the world and in Turkey.

In the light of the findings obtained from the interviews, the institutional structure of BIDKs is discussed in the context of their historical background, compliance department, activities, access channels and their contributions to the field of Islamic economics and finance (IEF).

Since it is the most basic activity of the advisory committees, the opinions of the members were requested on key points such as the process, subjects and procedure of the committee's fatwas. In this context, nine different sub-themes were identified under the theme of the fatwa, and the interviews were analyzed.

In-bank advisory committees are discussed in the context of their institutional structures and fatwa, as well as in the context of the members assigned to the committees themselves.

Besides the main issues related to BIDK, two more main themes were determined: the evaluation of the current Shariah governance in Turkey and the issues discussed around the TKBB advisory board.

Keywords: Islamic Economics, Shariah Governance, Shariah Governance in Turkey, In-Bank Advisory Committees, Case Study, Fatwa.

Giriş

İslami finans, son yıllarda hızlı büyümesiyle (%14-17) oldukça dikkat çeken ve 3.34 trilyon dolara ulaşan küresel varlıklarıyla oldukça büyük bir sektör haline gelmiştir. Bu büyümeyi sürdüreceği beklenen sektörün 2025 yılına geldiğinde varlıklarını 4.94 trilyon dolara çıkarması beklenmektedir.¹ Her geçen gün yeni enstrümanlarla büyümesini hızlandırmayı amaçlayan İslami finans kurumları (İFK'lar), bir yandan konvansiyonel rakipleriyle rekabet etmekten diğer yandan İslam hukukunun ilkelerine uyumlarına hizmet eden Şer'i yönetimlerini de sağlamlaştırmaları gerekmektedir. Bu doğrultuda İFK'ların görevleri ürün ve hizmetlerinin İslam hukuku ilkelerine uygun olmasını sağlayarak paydaşlarının, Şer'i uyumluluğa sahip finans isteklerini karşılamaktır. Bunun için de kurumsal yönetimlerinin bir parçası olan Şer'i yönetim çerçevelerini oluşturmaları gerekmektedir.

Islamic Financial Services Board (IFSB)'nin 10 numaralı standardına göre Şer'i yönetim dört unsurdan oluşmaktadır:

- Şer'i kararlar/fetvalar,
- Kararların ilgili birimlere aktarılması ve günlük takibi (uyum),
- Kurum içi Şer'i takip-denetim,
- Senelik Şer'i uyumluluk raporu hazırlanması (dış denetim).

1 Refinitiv, *Islamic Finance Development Report 2021*, Thomson Reuters (2021).

Bununla birlikte her bir ülkenin farklı hukuki yapıları sahip olması, gelişmişlik düzeylerinin ve rejimlerinin farklılığı Şer'i yönetim tarzlarını etkilemektedir.² Örneğin Malezya'da Şer'i yönetim noktasında en üst yetkili merci Malezya Merkez Bankası (*Bank Negara Malaysia*) bünyesinde bulunan -merkezi danışma kurulu (MDK) hüviyetindeki- Şer'i Danışma Kurulu (*Shariah Advisory Council*) iken Suudi Arabistan'da MDK bulunmamakta, her bir banka kendi bünyesinde bir danışma kurulu vasıtasıyla Şer'i yönetimlerini sürdürmektedir. Bu kapsamda literatüre göre Malezya merkezi, Suudi Arabistan ise merkezi olmayan Şer'i yönetim yapılarına sahiptir.³

Türkiye'deki Şer'i yönetimde fetva düzeyinde üç aktör bulunmaktadır. İlki, Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB) bünyesindeki Danışma Kurulu; ikincisi Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesindeki Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK) ve üçüncüsü özel danışma kurullarıdır. Özel danışma kurullarını da kendi içerisinde banka içi danışma komiteleri (BİDK'lar) ve bağımsız komiteler olarak tasnif etmek mümkündür. Her bir aktörün Türkiye'deki Şer'i yönetimde çeşitli görevleri bulunmaktadır. Bu bağlamda, TKBB Danışma Kurulu, katılım bankacılığı sektörüne yönelik bağlayıcı standart ve kararlar hazırlamaktadır. Aynı zamanda diğer İFK'lar ve kamu kuruluşlarına yönelik de başvurulması halinde görüş sunarak bir bakıma merkezi danışma kurulu hizmeti sağlamaktadır. DİYK karar/fetvaları, Türkiye'deki İFK'lar açısından bağlayıcı olmamasına karşın vatandaşların kurumlara ve ürünlerine yönelik oluşturdukları yaklaşımlarda belirleyici olması hasebiyle dolaylı bir etkiye sahiptir. BİDK'lar ise Türkiye'deki katılım bankacılığının tarihine neredeyse eş bir tecrübeye sahip olarak bankalardaki Şer'i yönetime fetva düzeyinde katkı sağlamaktadır.

Türkiye'de Şer'i yönetim bağlamında yaşanan gelişmeler her ne kadar son on senelik periyotta hız kazanmış olsa da İslami finans kurumlarının kuruluş aşamasından itibaren var olan BİDK'ların fikhî danışmanlık hizmetleri, bu anlamda ilk uygulamalardır. Bununla birlikte Türkiye'deki Şer'i yönetime yönelik çalışmalar literatürde oldukça az sayıdadır. Şer'i yönetim aktörlerine yönelik saha çalışmasına ise yazarlar tarafından rastlanmamıştır. Bu doğrultuda geçmişte bir takım bireysel gayretler, günümüzde ise BİDK'lar olarak kurumsal bir yapıya kavuşmuş olan fikhî danışmanlık hizmetleri ve bu hizmetlerin Türkiye'deki Şer'i yönetim çerçevesindeki yeri ve önemi keşfedilmeyi bekleyen bir araştırma sahasıdır.

2 Abdulrahman B. AlQassar - Habib Ahmed, "Regulatory regimes for Shari'ah governance: A framework of assessment and analysis", *Journal of Banking Regulation* (March 2021).

3 Dewi Fatmawati vd., "Shariah Governance in Islamic Banks: Practices, Practitioners and Praxis", *Global Finance Journal* 51/1, (Şubat 2020) 1-20.

Bu çalışmanın temel amacı, BİDK’ların Türkiye’deki Şer’i yönetimdeki yeri ve önemini keşfetmektir. Çalışma, nitel bir araştırmayla doğrudan Türkiye’deki Şer’i yönetim aktörlerinin görüşlerine dayanması ve konuyu derinlemesine ele almasıyla literatürde ilk ve özgün bir yere sahiptir.

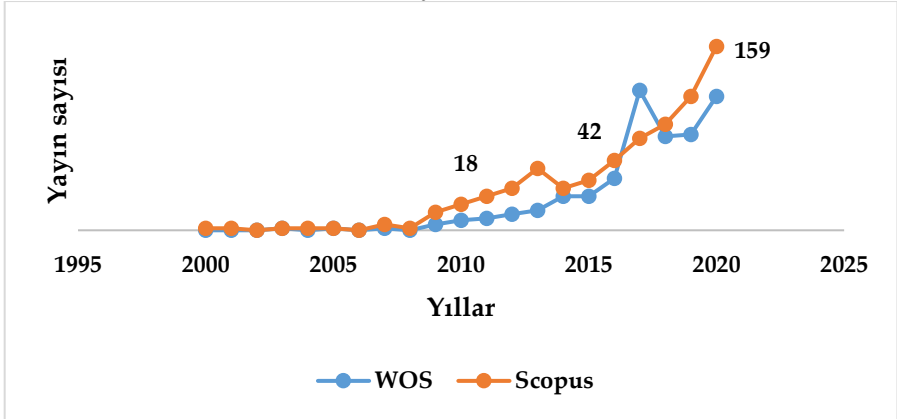
Çalışmada nitel bir araştırma yöntemi ve durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Çalışmanın araştırma sorusu olan “Türkiye’deki Şer’i yönetiminde BİDK’nin yeri ve önemi nedir?” bağlamında, 5 danışma komitesi üyesi ve 2 danışma komitesi başkanıyla yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiş olup elde edilen veriler ATLAS.ti programıyla analiz edilmiştir. Bu kapsamda BİDK, MDK, Şer’i yönetim olmak üzere üç ana ve 26 alt temaya ulaşılmıştır.

Çalışma, dünyada ve Türkiye’de Şer’i yönetime yönelik literatür değerlendirmesi, yöntem, bulgular, tartışma ve sonuç ve öneriler olmak üzere beş ayrı bölümden meydana gelmektedir.

Literatür

Şer’i yönetim AAOIFI⁴ ve IFSB⁵ gibi standart yayımlayan kuruluşların ilgili standartlarından sonra İFK’ların daha fazla gündemine geldiğinden akademik çalışmalarda da kendisine daha fazla yer bulmuştur.

Şekil 1: Şer’i Yönetime Yönelik Yayınlar



Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Bahsi geçen standartlardan sonra Şer’i yönetime dair çalışmalar hızla artmıştır. 2010 yılında en bilinen iki indekste (Scopus ve Web of Science) Şer’i yönetime yönelik sadece 18 yayın bulunuyorken, bu rakam 2015 yılında 42

4 The Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *Shari’ah Supervisory Board: Appointment, Composition and Report* (Bahreyn: AAOIFI, Kabul 15-16 Haziran 1997).

5 Islamic Financial Services Board (IFSB), *Guiding Principles on Shari’ah Governance Systems for Institutions Offering Islamic Financial Services*, (Malezya: IFSB, Kabul Aralık 2009).

ve 2020 yılında 159'a çıkmıştır. Bu akademik ilgi, sektördeki Şer'i yönetişimin yakından takip edildiğini göstermektedir.

Literatürde Şer'i yönetişim; İslami bankalar, banka dışı İFK'lar, ülkeler ve teorik-fıkhi çerçeve bağlamlarında ele alınmaktadır.

- *İslami Bankalar*: İFK'lar içerisinde en büyük payı alan İslami bankaların -Türkiye'deki adıyla katılım bankalarının- ürün ve hizmetlerinin uygunluğu ve Şer'i süreç yönetimleri açısından Şer'i yönetişim ele alınmaktadır.⁶
- *Banka dışı İFK'lar*: İslami sigortacılık (*tekâfül*) ve diğer İslami fon yönetim şirketlerinin ürün ve hizmetleri bağlamında Şer'i yönetişim tartışılmaktadır.⁷
- *Ülkeler*: Literatürde çeşitli ülkelerin Şer'i yönetişim sistemlerinin etkinliğine yönelik çalışmalar yer almaktadır.⁸

-
- 6 Bk. Alam vd., "The reasons behind the absence of a comprehensive shariah governance framework of Islamic Banks in Bangladesh" *International Journal of Economics and Business Administration* 8/1, (Ocak 2020) 134-145; Alam vd., "The practices of Shariah governance systems of Islamic banks in Bangladesh", *Pacific Accounting Review* 33/4, (Temmuz 2021); Alam vd., "The influences of board of directors and management in Shariah governance guidelines of the Islamic banks in Bangladesh", *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/9, (Ocak 2020) 1633-1647; Basiruddin - Ahmed, "Corporate governance and Shariah non-compliant risk in Islamic banks: evidence from Southeast Asia", *Corporate Governance* 20/2, (Şubat 2020); Fatmawati vd., "Shariah governance in Islamic banks: Practices, practitioners and praxis", *Global Finance Journal* 51/1, (Şubat 2020); Hamza, "Sharia governance in Islamic banks: effectiveness and supervision model", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 6/3, (Ağustos 2013); Karbhari vd., "Relevance of the application of institutional theory in Shariah governance of Islamic banks", *PSU Research Review* 5/1, (Ekim 2020); Masruki vd., "Shariah Governance Practices of Malaysian Islamic Banks in the Light of Shariah Compliance", *Asian Journal of Accounting and Governance* 13, (2020) 91-97; Nawaz vd., "On intellectual capital efficiency and shariah governance in Islamic banking business model", *International Journal of Finance and Economics* 26/3, (2021) 1-18; Ridwan - Mayapada, "Does sharia governance influence corporate social responsibility disclosure in Indonesia Islamic banks?", *Journal of Sustainable Finance and Investment* 12/2, (2022) 299-318.
- 7 Amiratul Nadiyah Hasan vd., "Shariah Governance Practices at Islamic Fund Management Companies", *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/2 (2020), 309-325; Toseef Azid - Ali A. Alnodel, "Determinants of Shari'ah Governance Disclosure in Financial Institutions: Evidence from Saudi Arabia." *International Journal of Ethics and Systems* 35/2, (Haziran 2019) 207-226.
- 8 Ayedh - Echchabi, "Shari'ah supervision in the Yemeni Islamic banks: a qualitative survey", *Qualitative Research in Financial Markets* 7/2, (Mayıs 2015) 159-172; Farooq vd., "Regulatory Arrangement for Shariah Governance Practice of Islamic Banking Institutions in Pakistan: Issues and Challenges", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1, (Haziran 2021); Hasan vd., "Shariah Governance Practices at Islamic Fund Management Companies." *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/2, (Ocak 2020) 309-325.

- *Teorik ve fıkhi çerçeve*: Şer’i yönetişimin fıkhi temelleri, unsurları ve bileşenleri teorik düzeydeki çalışmalarla incelenmiştir.⁹

Azid ve Alnodel (2019) yapmış oldukları çalışmada sektörün, kurumun mülkiyet yapısının ve yönetim kurulu kompozisyonunun Şer’i yönetişim söylemini ve kapsamını önemli ölçüde belirlediğini ortaya koymuştur.¹⁰ Bu kapsamda diğer çalışmalarda da vurgulandığı üzere, hukuki alt yapı ve düzenlemeler, Şer’i kurullardaki kompozisyonun/liyakat farklılıklarının ve banka yönetim kurullarında olan kişilerin İFK’ların Şer’i yönetişim ve söylemleri üzerinde doğrudan etkili olduğu tespit edilmiştir. Hatta İslami bankalardaki yönetim kurullarının Şer’i kararları dolaylı olarak etkilediği de ileri sürülmektedir.¹¹

Şer’i yönetişime yönelik düzenleyici çerçevenin ülkedeki Şer’i yönetişim süreci üzerindeki etkilerini ortaya koyan başka bir çalışmada, Bangladeş’te Şer’i yönetişime yönelik hukuki çerçevenin bulunmayışının nedenleri olarak; kurumlardaki uzman eksikliği, politika yapıcılar arasında Şer’i yönetişime yönelik bilgi ve hedef eksikliği olduğu keşfedilmiştir.¹²

Şer’i yönetişimin önemli bir aktörü olan müftünün sayısının, akademik geçmiş ve uzmanlığının, kurul içerisindeki kompozisyonun Şer’i yönetişim süreci üzerinde etkili olduğu ifade edilmektedir.¹³ Bununla birlikte kurullarda

- 9 Habib Ahmed, “Maqasid Al-Shari’ah and Islamic Financial Products: A Framework for Assessment”, *ISRA International Journal of Islamic Finance* 3/1 (2011), 149-160; Md. Kausar Alam, “Rationality of Fourth Party in Legitimacy Theory: Shariah Governance of Islamic Financial Institutions”, *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 12/3 (2021), 418-438; Rihab Grassa, “Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions: New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models”, *Humanomics* 29/4 (2013), 333-348; Muhammad Iqmal Hisham Kamaruddin vd., “Comparative Analysis on Shariah Governance in Malaysia: SGF 2010, IFSA 2013 and SGPD 2019”, *Journal of Public Administration and Governance* 10/1 (2020), 110; Mosab I. Tabash vd., “Ethical Legitimacy of Islamic Banks and Shariah Governance: Evidence from Bangladesh”, *Journal of Public Affairs* 22/2 (Ağustos 2020); Noordin - Kassim, “Does Shariah Committee Composition Influence Shariah Governance Disclosure?: Evidence from Malaysian Islamic Banks” *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 10/2, (Mart 2019) 158-184; Ridwan - Mayapada, “Does sharia governance influence corporate social responsibility disclosure in Indonesia Islamic banks?”, *Journal of Sustainable Finance and Investment* 12/2, (2022) 299-318.
- 10 Toseef Azid - Ali A. Alnodel, “Determinants of Shari’ah Governance Disclosure in Financial Institutions: Evidence from Saudi Arabia.” *International Journal of Ethics and Systems* 35/2, (Haziran 2019) 207-226.
- 11 Alam vd., “The influences of board of directors and management in Shariah governance guidelines of the Islamic banks in Bangladesh”, *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/9, (Ocak 2020) 1633-1647.
- 12 Alam vd., “The reasons behind the absence of a comprehensive shariah governance framework of Islamic Banks in Bangladesh” *International Journal of Economics and Business Administration* 8/1, (Ocak 2020) 134-145.
- 13 Noordin - Kassim, “Does Shariah Committee Composition Influence Shariah Governance Disclosure?: Evidence from Malaysian Islamic Banks” *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 10/2, (Mart 2019) 158-184.

yer alan kişilerin İEF alanında önde gelen akademisyenlerden olmasının İslami bankaların kârlılığını artırdığını ancak toplum nezdinde bu kişilerin kuruldaki vazifelerini etkin bir şekilde yerine getiremeyecek düzeyde meşgul olduklarına yönelik algının da ilgili İslami bankanın piyasa değerini düşürdüğü tespit edilmiştir.¹⁴ Diğer bir yandan, Yemen'deki kurul üyelerinin, fetvalarında, herhangi bir zorlama olmamasına rağmen AAOIFI standartlarını kılavuz olarak kullandığı ve komşu ülkelerdeki İslami bankacılık modellerini takip ettiğini ortaya koyan çalışmalar bulunmaktadır.¹⁵

Türkiye'deki İFK'ların Şer'i yönetişimine yönelik oldukça sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Esen ve Karabacak'ın kaleme aldığı çalışmada, Türkiye'deki katılım bankacılığının ve diğer İslami finans ürünlerinin gelişimi için toplumun bu sektöre olan güveninin artması, bunun için de ulusal merkezi danışma kuruluna duyulan ihtiyaç vurgulanmaktadır.¹⁶ Güney (2015) çalışmasında Şer'i yönetişimi bir bütün olarak değerlendirmekte ve Türkiye'deki şer'i yönetişimin güçlenmesi için merkezi danışma kurulunun oluşturulmasına işaret etmektedir.¹⁷ Kartal'ın (2019) Türkiye'de danışma komitelerine yönelik 2019 yılında yayımlanan tebliği,¹⁸ AAOIFI standartları açısından ele alarak tebliğin bazı hususlarda AAOIFI ile uyumlu olmadığına işaret ederek doğabilecek muhtemel problemleri ortaya koymuştur.¹⁹ Farklı ülkelerin MDK'lerini karşılaştıran başka bir çalışmada, Türkiye'deki TKBB bünyesindeki MDK'nin özel sektör ve ulus-devlet kurumları arasında sıkışan yapısına atıfta bulunmaktadır.²⁰ Bir diğer çalışmada, Türkiye'deki mer'i hukukun danışma kurullarının faaliyetlerini tanımadığı hatta danışma kurullarının faaliyet alanını daralttığı ifade edilmektedir. Bu sorunun ortadan kaldırılması için de MDK oluşturulması önerilmektedir.²¹ Fatmawati vd. ise çalışmalarında, 11 farklı ülkedeki İslami bankalardaki Şer'i yönetim uygulamalarını sıkı (*strict*), ılımlı (*moderate*) ve esnek (*flexible*) olmak üzere üç farklı kategoride

14 Nawaz vd., "On intellectual capital efficiency and shariah governance in Islamic banking business model", *International Journal of Finance and Economics* 26/3, (2021) 1-18.

15 Ayedh - Echchabi, "Shari'ah supervision in the Yemeni Islamic banks: a qualitative survey", *Qualitative Research in Financial Markets* 7/2, (Mayıs 2015) 159-172.

16 Adem Esen - Serkan Karabacak, "National Shariah boards: Global applications and the case of Turkey", *Afro Eurasian Studies* 3/2 (2014), 5-16.

17 Necmeddin Güney, "İslami Finansta Şer'i Yönetim Uygulamaları ve Konuyla İlgili Tartışmalara Genel Bir Bakış", *Türkiye İslam İktisadi Dergisi* 2/2 (2015), 45-69.

18 Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartlarına Uyuma İlişkin Tebliğ (FBİSÜİT), *Resmî Gazete* 30888 (14 Eylül 2019).

19 Mustafa Tevfik Kartal, "Katılım Bankacılığında Danışma Komiteleri: Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartlarına Uyuma İlişkin Tebliğ (Tebliğ) Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Bankacılık Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 93-108.

20 Hakan Safa Yılmaz - Harun Şencal, "İslam Politik Ekonomisi Açısından Merkezi Fetva Kurullarının Yapısına Dair Bir Değerlendirme", *Journal of Islamic Economics* 2/1 (2022), 92-105.

21 Yusuf Dinç, "Katılım Bankalarının Danışma Kurullarının Kurumsal Yönetim Unsuru Olarak Değerlendirmesi", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 2/2 (2016), 83-103.

değerlendirmiştir. Türkiye ve Suudi Arabistan, MDK ve sektöre yönelik bağlayıcı kararları olmadığı düşüncesiyle esnek kategorisinde yer almıştır.²² Bununla birlikte bahsi geçen ülkeler MDK olmayan Şer’i yönetim sistemleri olarak tanımlanmıştır. Türkiye’de 2018 yılında TKBB Danışma Kurulu kurulmuş ve 2019 yılında da komitelerle ilgili tebliğ açıklanmış olmasına rağmen bu bilgiler ihmal edilmiştir. Bu durum yazarların Türkiye’deki gelişmeleri gözden kaçırmış olmalarının yanında Türkiye’de Şer’i yönetime dair literatür boşluğuna da açıkça işaret etmektedir.

Yöntem

Bu kısımda, sırasıyla, araştırmanın yöntemi ve deseni, tekniği, araştırma grubu ve araştırmanın aşamaları yer almaktadır.

Araştırmanın Yöntemi ve Deseni

Katılım bankaları bünyesindeki Danışma Komitelerinin Türkiye’de Şer’i yönetim mekanizması içerisindeki yeri ve önemini keşfetmek amacıyla yapılan bu çalışmada nitel araştırma yöntemi ve durum çalışması deseni benimsenmiştir. Durum çalışması tek veya çoklu bir durumu “yakından veya derinlemesine ortaya çıkarma isteği” ile bir olgu ve süreci kendi bağlamında keşfetmeyi amaçlayan nitel bir desendir.²³ Bu araştırma deseni üç durumda tercih edilmektedir:

- Araştırma sorusunun açıklayıcı ve betimleyici olması,
- Araştırmanın gerçek bir uygulamaya dayanması,
- Araştırma neticesinde değerlendirme yapmak amaçlanması.²⁴

Çalışmamızın araştırma sorusu “Banka İçi Danışma Komitelerinin Türkiye’deki Şer’i yönetiminde nasıl bir yeri vardır?” olarak tasarlandığından, BİDK’nin Türkiye’deki Şer’i yönetimdeki yeri (görevleri, sorumlulukları, faaliyetleri) betimleyici bir şekilde araştırılmaktadır. Aynı zamanda BİDK’lar yaklaşık kırk yıl boyunca katılım bankacılığı sektörünün bir parçası olduğundan aktörlerin kişisel tanıklıkları önemli bir bilgi kaynağı oluşturmaktadır. Bu bağlamda aktörlerin kişisel tecrübelerinden yola çıkarak danışma komitelerini ele almak, değerlendirme yapmak için uygun bir seçenek olmaktadır.

Araştırmanın Çalışma Grubu

Çalışma grubunu Türkiye’deki çeşitli katılım bankalarının danışma komitelerinde başkanlık ve üyelik yapan yedi katılımcı oluşturmaktadır.

22 Fatmawati vd., “Shariah Governance in Islamic Banks: Practices, Practitioners and Praxis”

23 Robert K. Yin, *Durum Çalışması Araştırması Uygulamaları*, ed. İlhan Günbay (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 4.

24 Yin, *Durum Çalışması Araştırması Uygulamaları*.

Tablo 1: Araştırmanın Çalışma Grubu

Kod	Uzmanlık	Unvan	Görev*	BİDK'da** Çalışma Yılı
K1	İslami finans	Dr. adayı	Komite Başkanı	2004-...
K2	İslam hukuku- İslam iktisadı	Prof. Dr.	Komitesi Üyesi	2019-...
K3	İslami finans- İslam hukuku	Prof. Dr.	Komite Başkanı	2004-...
K4	İslam hukuku- İslam iktisadı	Prof. Dr.	Komitesi Üyesi	2019-...
K5	İslam hukuku- İslam iktisadı	Prof. Dr.	Komite Üyesi	2002-...
K6	İslam iktisadı- İslami finans	Prof. Dr.	Komite Üyesi	2019-...
K7	İslam hukuku- İslam iktisadı	Prof. Dr.	Komite Üyesi	2002-...

Kaynak: Yazarlar tarafından mülakat metinlerine dayanılarak oluşturulmuştur.

Araştırmanın Veri Toplama Tekniği ve Aşamaları

Araştırmada Türkiye'deki katılım bankalarında faaliyet gösteren beş komite üyesi ve iki komite başkanından nitel veriler elde etmek amacıyla yarı-yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Bu teknik, araştırma grubunun BİDK'ların Türkiye'deki Şer'i yönetimdeki yeri ve önemine dair düşüncelerini elde etmek amacıyla literatürden elde edilen standart sorular sorulmasına ve mülakat esnasında Türkiye'deki Şer'i yönetişimin özgün boyutlarını keşfetmeye yönelik spontan sorular sorulabilmesine de olanak sağladığından tercih edilmiştir.

* Aynı anda farklı danışma komitelerinden üye ve başkan olan katılımcılar için üst pozisyon yazılmıştır.

** Katılımcıların danışma komitesiyle ilişkili şimdiki adıyla uyum biriminin faaliyet alanına giren görevleri dahil edilerek toplam yıl yazılmıştır.

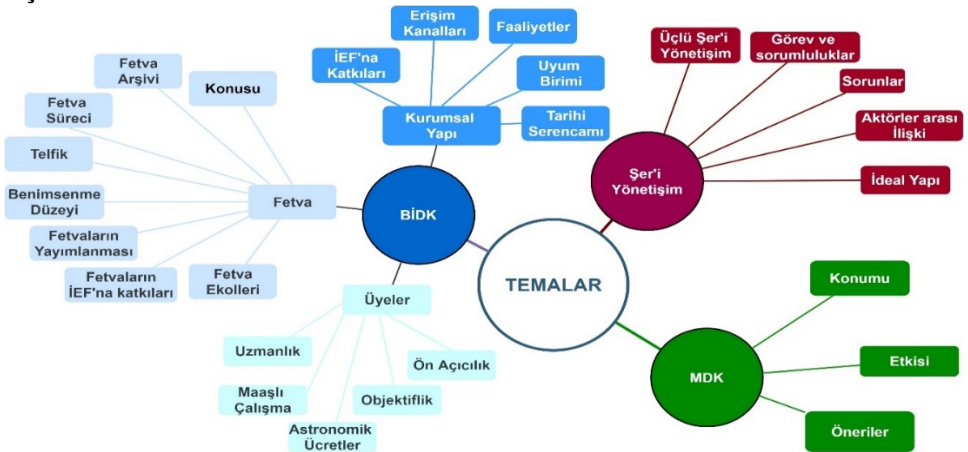
Şekil 2: Araştırmanın Aşamaları

Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Çalışmanın ilk aşamasında Türkiye’de ve dünyada Şer’i yönetime yönelik literatür taraması yapılmıştır. Sonrasında nitel araştırma deseni ve yarı-yapılandırılmış mülakat tekniğiyle BİDK üyeleri ve başkanlarıyla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. 637 dakikalık ses kaydı çözümlenerek 85 sayfalık metin elde edilmiş ve ATLAS.ti programıyla metinler analiz edilerek 3 ana tema ve bunlara bağlı 26 alt temaya ulaşılmıştır. Ayrıca araştırmanın geçerliliğini sağlamak amacıyla bağımsız bir uzman görüşüne başvurulmuş; tema ve alt temaların uyumluluğu teyit edilmiştir.

Bulgular

Araştırmanın bulguları, Şekil 3’te gösterildiği üzere tema ve alt temalar şeklinde ortaya konulmaktadır. Bu tema ve alt temalar çalışmamızın araştırma sorusu etrafında şekillenen BİDK’nin Türkiye’deki Şer’i yönetiminde yeri ve önemine işaret etmektedir.

Şekil 3: Tema ve Alt Temalar

Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

1. BANKA İÇİ DANIŞMA KOMİTESİ (BİDK)

Türkiye’de Şer’i yönetim aktörlerinin önemli bir paydaşı olan BİDK gerek kurumsal yapısı gerek ana faaliyet alanı olan fetva hususu gerekse komitelerde görevli üyeler açısından detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda komite üyeleriyle gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakatlar ve yapılan analiz çerçevesinde BİDK üç tema (kurumsal yapı, fetva ve üyeler) ve bunlarla ilişkili 18 alt tema belirlenerek ele alınmıştır.

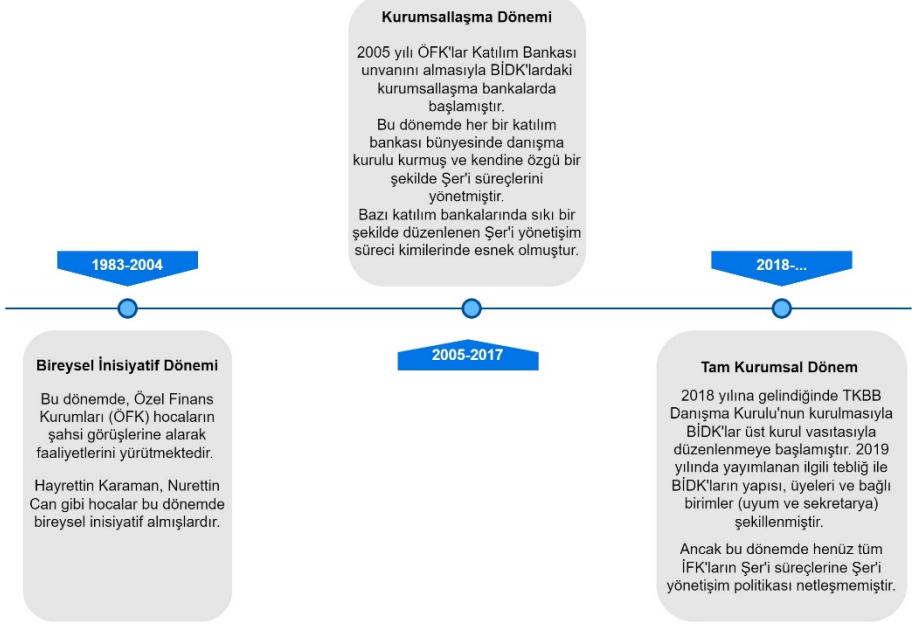
1.1. Kurumsal Yapı

Görüşmelerden elde edilen bulgular ışığında BİDK’ların kurumsal yapısı tarihi serencamları, uyum birimi, faaliyetleri, erişim kanalları ve İslam ekonomisi ve finansı (İEF) alanına katkıları bağlamında ele alınmıştır.

1.1.1. Tarihi Serencamı

Türkiye’de danışma komiteleri, katılım finans alanının gelişimine paralel olarak bireysel inisiyatiflerden kurumsal yapılara doğru bir seyir izlemiştir. Katılımcılarla yapılan mülakatlar ışığında, Türkiye’de Özel Finans Kurumlarının ilk olarak kurulduğu 1983 ile 5411 sayılı bankacılık kanunuyla Katılım Bankası unvanını aldıkları 2005 senesi arasındaki 22 senelik (1983-2004) süreç, K5’in de ifadesiyle “*bireysel inisiyatif dönemi*” olarak isimlendirilebilir. Bu süreçte bankalarda herhangi bir danışma komitesi yapısı söz konusu olmamış, Hayrettin Karaman ve Nurettin Can gibi hocaların şahsi görüşleri etkili olmuştur. Bankada görevli genel müdürler veya çalışanlar doğrudan hocalardan fetva almak suretiyle bu süreci yönetseler de herhangi bir arşivleme çalışması yürütülmemiştir. 2005 yılından sonraki süreçte danışma komitelerinde başlayan kurumsallaşma süreci 2018’de kurulan TKBB Danışma Kurulu ve 2019’da yayımlanan “*Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartlarına Uyuma İlişkin Tebliğ*” ile şekillenmiştir. Bu doğrultuda 2005-2018 arasındaki döneme her bankanın kendi danışma komitesiyle yürüttüğü “*kurumsallaşma dönemi*”, 2018’den sonraki özellikle de 2019 yılındaki tebliğiyle devam eden süreci de “*tam kurumsal dönem*” olarak tasnif etmek mümkündür. 2005-2018 yılları arasındaki kurumsallaşma döneminde, katılım bankaları bünyesinde resmi danışma komitelerinin kurulduğu ve arşivleme çalışmalarının yürütüldüğü bilinmektedir (bkz şekil 4).

Şekil 4: BİDK'ların Kurumsallaşma Dönemleri



Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Şekil 4'te de gösterildiği üzere, BİDK'ların bireysel inisiyatiftan kurumsallaşmaya doğru seyreden yapısına rağmen kurumsallaşmanın yeterli düzeyde olmadığını katılımcılar aktarmıştır. K3'e göre bunun nedeni "İlahiyat camiasının İslami finansa iğreti bakması ve bu alana girmemesi" iken K1'göre "siyasi baskıların olması", K5'e göre "MDK'nin [TKBB Danışma Kurulu] etki etmemek üzere kurulması, K2, K4 ve K6'ya göre ise de tam kurumsallaşmanın sağlanması için zamana ihtiyaç olduğudur.

1.1.2. Uyum Birimi

İlgili tebliğ (2019) gereğince katılım bankaları danışma komitesi oluşturmakla yükümlü oldukları gibi banka faaliyetlerinin danışma komitesi kararlarına uyumunu temin etmek amacıyla uyum faaliyetlerini yürütecek bir birim tesis etmekle de yükümlüdür. Bu, danışma komitelerinin çalışma şekillerini değiştirdiği gibi Şer'i yönetim sistemlerini de dünyadaki örneklerine yaklaştırmıştır. Bu bağlamda uyum birimi, bir yandan danışma komitesinden önce ilgili hususu inceleyip bir rapor sunarak komiteyi bilgilendirirken diğer yandan ilgili hususta, komitenin kararına göre uygulanma yapıp yapılmadığını da inceleyerek "uyum" hizmeti sağlamaktadır (K2 ve K4).

1.1.3. Faaliyetler

Danışma komitelerinin en temel faaliyeti banka tarafından talep edilen hususlarda görüş bildirmek olarak ifade edilmektedir (K1, K2, K3, K4). Ayrıca BİDK

üyeleri tarafından banka personeline yönelik hizmet içi eğitimler de verilmektedir (K4).

1.1.4. Erişim Kanalları ve Gelen Sorular

Danışma komiteleri kurumsallaşma dönemi öncesinde tamamen bireysel ilişkiler üzerinden üyelere görüş talep edilmesi şeklinde hizmet verirken kurumsallaşma sonrasında danışma komitesi sekreteryası ve uyum birimi vasıtasıyla hizmet verilmeye başlanmıştır.

“Eskiden bir genel müdür, GM yardımcısı, hazineden sorumlu kişi kendisiyle alakalı bir konu varsa, hocaya telefon açıp bunu sorabilirken artık bunu kestik.” (K3)

1.1.5. Komitelerin İEF Alanına Katkısı

Danışma komitelerinin İslami finans alanına akademik ve pratik olarak katkıları olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda K2 komitelere yöneltilen soruların fikhî bir çalışma çerçevesinde cevaplanıyor olmasıyla akademik olarak katkı sağladığını, K5 ise bu katkıların daha ziyade İslami finansın pratik yönüne dair olduğunu ifade etmişlerdir.

1.2. Fetva

Danışma komitelerinin en temel faaliyeti olması hasebiyle komite fetvalarının süreci, konuları ve usulü gibi temel noktalarda üyelerin görüşleri talep edilmiştir. Bu bağlamda fetva teması altında dokuz farklı alt tema tespit edilerek mülakatlar analiz edilmiştir.

1.2.1. Konusu

Danışma komitelerinde görüşülen konuların genel yapısını K6 şu şekilde ifade ederek özetlemektedir:

“Genel olarak iki kategoriye ayırabiliriz:

- 1- Şubelerin müşterileriyle ilgili bir vakaya dayanan konular. Burada şubenin yaptığı bir işlem var ve bunun uygunluğu aranıyor. Çok farklı hususlarla ilgili olabilir. Fon toplama veya kullandırma gibi.
- 2- Merkezden gelen ürün geliştirmeye yönelik konular.” (K6)

K1 ve K7 görüş talep edilen hususlar noktasında dönemsel yoğunlukların olduğunu ve soruların İslami finansın güncel gündemine göre farklılaştığını, K2 ise elde ettiği tecrübeler ışığında bugüne kadar en çok gündeme gelen soruların murabaha ve vekâlet ile ilgili sorular olduğunu ifade etmiştir.

1.2.2. Fetva Arşivi

Komitelerde görüşülen hususların kurumsallaşma dönemi öncesinde sistematik bir arşivleme faaliyetiyle arşivlenmediği ve arşivleme faaliyetlerinin bireysel inisiyatif döneminden kurumsallaşma dönemlerine geçilmesiyle daha

ziyade başladığı ifade edilmişti. Bu noktada her bir komite üyesi banka içerisinde fetva arşivlerinin olduğunu ifade etmiştir.

Ayrıca K6, arşiv oluşturmanın önemine değinerek kurumlar arasında mukayeseli bir ahengin sağlanmasında önemli bir rol oynayabileceğini de ifade etmiştir:

“Bu komite görüşlerinin, fetvalarının, güzelce bir tasnif edilip kayıtlanıp, bir veri tabanına, bir külliyata dönüştürülmesi çok önemli. Fakat en azından şimdi bir kayıtlama çalışması başladı, bundan sonra bu kayıtların gayet güzel ve etkin bir şekilde tasnif edilmesini bekliyoruz. Bunlar, belki farklı kurumların verdiği görüşlerin mukayesesi yapılarak kurumlar arası ahengin sağlanmasında da üst kurulun bir dayanağı olacak.” (K6)

1.2.3. Fetva Süreci

Danışma komitelerinin fetva süreçleri noktasında her kurumun kendine has işleyişinin olduğu keşfedilmiştir. Ancak süreç genel itibarıyla danışma komitesi sekreteryası üzerinden yürütülmektedir. Gelen soruların tasnifi, uygun formatta hazırlanıp komiteye sunulması, fetvaların ilgililere ulaştırılması gibi görevler tebliğ gereğince de uyum birimi veya sekreteryanın görevleri olarak ifade edilmektedir.

“Soru öncelikle uyum birimindeki sekreteryaya gelir, sekreterya konuya dair soru havuzunda daha önceden benzer bir soru veya aynı soru varsa gelen soruyu bu minvalde cevaplar, yoksa uyum birimi ya da sekreterya konuyu bir soru formatında hazırlar ve komitenin toplandığı hafta komiteye soruyu arz eder.” (K4)

1.2.4. Fetva Usulü

Danışma komitelerinin (diğer bir ifadeyle fetva kurullarının) en temel vazifesi olan fetva verme hususunda nasıl bir yol izledikleri, hangi gerekçelere ve kaynaklara dayanarak görüş bildirdikleri literatürde çokça merak edilen ve tartışılan konuların başında gelmektedir. Bu minvalde katılımcılara kendi fetva usullerini, görev aldıkları komitenin fetva noktasındaki tutumunu ve genel olarak Türkiye’deki fetva usullerini keşfetmeye yönelik sorular yöneltilmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre fetva usulü danışma komiteleri arasında farklılaşsa da bu farklılığın temel nedeninin, üyelerin tecrübeleri ve şahsi fetva usulleri olduğu düşünülmektedir. K3 bu noktadaki farklılıkları üyelerin muhafazakâr ve yenilikçi tavırları üzerinden okumaktadır:

“Hocalar iki türlüdür. Bazı hocalar mevcudu koruma ve yeniliklere kapalı olma gibi bir özellik taşıyor; yenilikleri problem olarak görüyor ve katılım bankacılığında yenileşmeyi, yeni ürünleri katılım bankalarının ruhuna aykırı gibi görüyor.” (K3)

K1 fetva usulünü;

“Genel olarak fıkhî mantalitem şu: Dört mezhepten birinde ya da bu mezheplerin dışında hatta mesela İbn-i Hazm ve Zahiriye mezhebinde bir şey buldunuz diyelim; Kur-an’a ve sünnete de muhalif değil yani açıkça bir nassa aykırı değil, bunlarla amel etmemiz lazım” şeklinde ifade ederken K5 ise;

“Ben açıkçası bu noktada mezhebe göre değil de olaya göre fetva verilmesi gerektiği kanaatindeyim. Olayın kendisini bizatihi araştırıp, anlayıp yani bir finansal mesele ise finans mühendisleri buna ne diyor? İktisatçılar bu olaya ne diyor? ...Önemli olan o olay İslam'ın kırmızı çizgilerini barındırıyor mu, barındırmıyor mu? Ona göre bakılır ve caiz olur.” (K5)

K2 fetva usulü noktasındaki asıl problemin fetvaların mutlaka geçmiş bir fakihin görüşüne dayandırılma gayreti olduğunu ifade ederek günümüz meselelerini bugünün fakihlerinin çözmesi gerektiğini “finansal hayatta bizim müçtehit imamlarımızın yaşadığı dönemlerde olmayan birçok şey var. Biz bunlara dair fetvaları bile onların görüşlerine dayanarak vermeye çalışıyoruz. Problem de buradan kaynaklanıyor” şeklinde ifade etmekte, K6 ise piyasa odaklı bir fetva usulünün kısa vadede sorunları çözeceğini ve bunun pragmatik bir yaklaşım olduğunu ancak kısa ve uzun vadede optimali sağlayan yaklaşımın ideal olacağını şöyle ifade etmiştir:

“Kısa vadede tamam, bir çözümdür ama orta vadede veya uzun vadede de olması gereken bu mudur? Dolayısıyla hem kısa vade hem de uzun vade gayretlerini aynı anda sürdürmemiz lazım, bizim ideal İslami finansın gerçekleşmesi için uzun vadeli yaklaşımın daha fazla cidiye alınması gerekiyor.” (K6)

1.2.5. *Telfik*

Telfik gerek fıkıh usulü gerekse İslami finans açısından tartışmalara konu olması hasebiyle fetva usulü bağlamında çalışmaya konu edilmiş ve danışma komitelerinin telfik noktasında hem dünyada hem Türkiye’de eleştirilmesini nasıl değerlendirdikleri sorulmuştur. Bu bağlamda K7 “bir meselede farklı mezheplerin görüşlerini tek bir görüşte toplamak” olarak ifade edilen caiz olmayan telfikin eleştirildiği kadar yaygın olmadığını, diğer taraftan farklı meselelerde farklı mezheplerin veya şahısların görüşlerini alma şeklinde uygulanan ve özünde telfik açısından bir problem taşımayan fetva usulünün zaman zaman tercih edildiğini ifade etmiştir. Ayrıca günümüz muamelat meselelerinin tek bir mezhebin görüşleri çerçevesinde çözüme kavuşturulmasının oldukça güç olduğu ve diğer mezheplerden istifade edilmesi gerektiği noktasında da komite üyeleri arasında görüş birliği olduğu görülmüştür. Burada telfik açısından komite üyelerini birbirinden ayıran noktanın bazı üyelerin genel hatlarıyla tek bir mezhebe bağlı kalmaya gayret etmesi ve gerektiği noktada farklı mezheplerden görüş alması, bazı üyelerin ise mezhep noktasında

herhangi bir ayırım yapmadan farklı mezheplerden görüş almaları olarak tespit edilmiştir.

K5 fetva verilirken mezhebe göre değil de olaya göre fetva verilmesi gerektiğini ifade ederek konuya farklı bir bakış açısı sunmaktadır. K2 ise "Benim şahsi kanaatim teflik yapmanın çok doğru olmadığı yönünde. Kendim şahsen teflik yaparak karar vermemeye gayret ediyorum. Burada birilerinin teflik yaparak vermiş oldukları kararın teflik yapmadan da verilebileceği kanaatindeyim" ifadeleriyle mezhep içerisindeki çözümlere odaklanılması gerektiğini vurgulamaktadır.

K6 teflik hususuna bir açıklık getirilmesi gerektiğini ve bu noktada DİYYK'nun önemli bir rolü olduğunu ifade etmiştir:

"Bu teflik meselesinin bir açıklığa ve çözüme kavuşturulması lazım. Sadece katılım bankacılığı hususunda değil, her hususta. Din İşleri Yüksek Kurulu ve akademinin neyin teflik olup olmadığını, neyin nereye kadar kabul edilebileceği hususunda bir mutabakatın, üst konsensüsün sağlanmış olmasını arzu ederiz." (K6)

K5 ise tefliğin iki farklı gerçekçyle yapıldığını ifade ederek günümüz meselelerini çözüme kavuşturma noktasında teflike mecbur kaldığını ve danışma komitelerinin farklı mezheplerden oluşan üye yapısının otomatik olarak buna götürdüğünü ifade etmiştir.

1.2.6. Benimsenme Düzeyi

Komite fetvalarının benimsenme düzeyi noktasında şu anki hukuki düzenleme gereği zaten bağlayıcılık arz ettiği için bankaların fetvaları uygulamak zorunda olduğu ve banka çalışanlarının ve yöneticilerinin iç dünyalarında bu noktada ne düzeyde olduklarının tespitinin zor olduğu ifade edilmiştir.

"Benimsenme düzeyi çok değişik. Bu nedenle benimsenme düzeyi açısından şunu söyleyeyim; üst yönetimin de, idari yönetiminde benimsenme düzeyi yüksek olsun benim için kâfi." (K1)

"Tabii iç dünyalarında ne olduğunu bilmemiz mümkün değil. Benimsedikleri de oluyor mudur bilmiyorum yani belki "*hocalar bu iktisadi ve finansı da bilmiyor*" dedikleri oluyordur ama şu anki durumda alınan her karar zaten bağlayıcı. (K7)

1.2.7. Fetvaların Yayınlanması

BİDK fetvalarının yayınlanması noktasında komite üyeleri arasında iki farklı tavır görülmüştür. K3, K4 ve K6, fetva metinlerinde uzun uzadıya bir ilmi tartışmanın yer almadığı ve bankanın diğer birimleri gibi özel bilgiler içerdiğinden mahfuz kalması gerektiği gibi gerekçelerle fetvaların yayınlanmasının gerekli olmadığını ifade ederken diğer komite üyeleri fetvaların bankanın özel bilgilerini içermeyen kısımlarının yayınlanmasının akademik anlamda araştırmacılara önemli bir kaynak teşkil edeceğini ifade etmiştir.

K1 ve K7 fetvaların günümüze kadar yayımlanmamış olmasını Türkiye'nin siyasi ve konjonktürel şartlarıyla alakalı olduğunu ifade ederek günümüzde bu tür endişelerin azaldığını ve şartların yayımlamaya uygun olduğunu ifade etmiştir.

“Eskiden de biz yayınlamama konusunda daha hassas davranıyorduk çünkü katılım bankaları çok fazla bilinmiyordu ve siyaseten de üzerinde baskılar vardı. Maalesef böyleydi. Bu nedenle fetvaların yayımlanması ve dışarıya açılması bana uygun gelmiyordu. Hatta alışkanlık gereği metinlerimizde mesela Şer'an, fıkhen, caizdir, caiz değildir gibi ibareleri kullanmıyorduk. Uygundur, uygun değildir şeklinde ifade ediyorduk. Fakat şimdilerde yavaş yavaş o metinleri yazıyoruz; caizdir değildir gibi. Burada bir sürecin etkisi söz konusu.” (K1)

“Bunların yayımlanmaması biraz da Türkiye'nin genel şartlarıyla alakalı. Şimdiki durum değil belki ama bundan 20 yıl öncesine gittiğiniz zaman katılım bankalarının fetva alarak işlem yapmaları bile gizli şeyler sayılırdı yani bunların duyulması, bilinmesi Türkiye'deki belli hassasiyetleri harekete geçirme noktasında endişeler taşıyordu. Bu yüzden oradan kalan bir alışkanlık da olabilir ama seçilerek bazıları yayımlanabilir dediğim gibi.” (K7)

K5 ise fetvaların yayımlanmamasıyla ilgili gerekçeleri gerçekçi bulmadığını, asıl gerekçenin komite üyelerin verdikleri fetvalara güvenmemeleri olduğunu dile getirmiştir.

“Asıl gerekçe danışma komitelerinin verdikleri fetvalara güvenmemeleridir. Komitelerin verdikleri fetvaların halkın huzurunda ilgililer tarafından tartışılmasının kendileri açısından hiç de sağlıklı olmayacağı ve imaj zedelenmesine yol açabileceği endişesidir. Temel neden budur.” (K5)

1.2.8. Fetvaların İEF Alanına Katkısı

Danışma komitelerinin temel faaliyeti olan fetva üretiminin İslam ekonomisi ve finansı alanına olan katkıları komite üyelerince değerlendirilmiştir. K1 fetvaların katkısını kişilere helal-haram noktasında yol gösterici niteliği üzerinde durarak fetvaların kişileri haram olandan helal olana yönlendirerek alana katkı sunduğunu, K2 komite fetvalarının pratikte ortaya çıkan problemlere çözüm üreterek aynı zamanda teoriye de katkı sunduğunu, K6 ise kısa vadede pratik çözümler sunan fetvalardan ziyade ideal İslami finans ilkeleri gözetilerek verilen fetvaların İEF alanına asıl katkıyı sunacağını ifade etmiştir.

1.2.9. Fetva Ekolleri

İslami finans alanında özellikle sermaye yoğunluğu, akademik çalışma ve fetva usulü anlamında Güneydoğu Asya ülkeleri (Malezya, Endonezya...) ve

Körfez ülkeleri (S. Arabistan, Katar, Bahreyn, Kuveyt...) öne çıkmakta ve literatürde de zaman zaman bu yönleriyle Malezya ekolü, Körfez ekolü gibi ifadelerle anılmaktadırlar. Bu bağlamda komite üyelerine Türkiye için de benzer bir ekol niteliğinin imkânı ve eğer bir ekol ise ekol olarak ifade edilen diğer sistemlerden hangisine daha yakın olduğunu keşfetmeye yönelik soru yöneltilmiştir. Katılımcıların ortak kanaatine göre fetvada ekolden ziyade bireysel tecrübe ve usuller etkilidir ve dolayısıyla Türkiye’deki danışma komitelerinin kendine has, ekol olmasını gerektirecek bir tarzı yoktur. Ayrıca K2 ve K4 literatürde ekol olarak ifade edilen Malezya ve Körfez ülkelerinin de ekol olmasını gerektirecek sistematik bir yapılarının olmadığını, söz konusu ifadelerin ciddi akademik çalışmalara dayanmayan yüzeysel değerlendirmeler olduğunu ifade ederek bu tarz kullanımların doğru olmadığına dikkat çekmiştir. K5 ise Türkiye’de günümüze kadar usul anlamında baskın olan tarafın Körfez merkezli kurumlar ve komite başkanları olduğunu ifade etmiş ve meseleye kurum bazlı bir bakış açısı getirerek kurumlar üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur.

“Ben Malezya ekolünün de Suud ekolünün de kendi içerisinde öyle sistematik bir yapıda olduğunu düşünmüyorum. Bu durum komiteden ziyade zaten üyeden üyeye de değişebilen bir durum.” (K2)

“Ben bu bahsedilen ekollerin ekol olmasını gerektirecek prensipler ve temel unsurlar noktasında ciddi bir çalışma yapıldığı kanaatinde değilim... Ben bu manada henüz bir ekolden bahsetmenin doğru olmadığını düşünüyorum. Körfez için de aynı şeyi söyleyebiliriz.” (K4)

“Bugüne kadar Türkiye’de bu süreci domine eden Körfez merkezli kurumlar ve onların danışma komiteleri ve dolayısıyla danışma komitesi başkanlarıydı. Çeşitli kurumlar baskındı halen de baskın ve bunların danışma komitesi başkanları da genelde yabancı. Geri kalanı ise bizim Türk hocalar yani bizim hocalarımız da diğer taraftan başkanlardan aldıkları fetvayı bu tarafta başkan olarak uyguluyorlar.” (K5)

1.3. Üyeler

BİDK kurumsal yapıları ve fetva bağlamında ele alındığı gibi bizzat komitelerde görevli üyeler bağlamında da ele alınmıştır. Bu minvalde üyelerle ilgili tartışılan güncel meseleler ve bir takım eleştiri noktaları üzerinden katılımcılara sorular yöneltilmiştir. Danışma komitesi üyeleri etrafında çoğu zaman akademik söylemden uzak ve magazinsel boyutlara ulaşan birtakım spekülasyonlar ve söylemler yapıldığı bilinmektedir. Örneğin danışma komitesi üyelerinin “parayla fetva verdikleri” ve buna binaen “objektif olmadıkları”, “astronomik ücretler aldıkları”, “finansal okuryazarlıklarının zayıf olduğu”, “komite üyeliği yapacak düzeyde bilgi ve tecrübe sahibi olmadıkları” gibi söylemlere rastlanmaktadır. Üyeler üzerinde cereyan eden bu tarz meselelerin çalışmada gündeme getirilmesinin temel maksadı söz konusu eleştirilere

karşı komite üyelerinin tavrının keşfedilmesi ve birinci ağızdan eleştirilere cevap verilmesidir. Komite üyeleri bağlamındaki sorular temelde beş alt temada şekillenmektedir:

1.3.1. Ön Açıcı Tavır

Komite üyelerinin banka gibi sürekli pratik ve dinamik hayatın içinde olan bir kurumda çalışıyor olmalarının beraberinde birtakım dezavantajları getirdiği ifade edilmektedir. Eleştiri sahiplerinin iddiasına göre komite üyeleri bankanın çoğu zaman günlük pratik işlerine fetva verdikleri, hızlı ve çözüm odaklı bir yapıda oldukları için zaman zaman İslami finansın ideallerinden uzaklaşmaktadırlar. Ancak katılımcıların genel kanaatine göre bu bir dezavantaj değil aksine avantajdır. Zira fikhın pratik hayattan kopuk olmasının dezavantajları daha fazla görülmektedir. K1'in ifadeleri bu kanaatin özeti niteliğindedir:

“Zaten hayat da dinamik, senin orada durmaman lazım. Senin fetva vermen, o dinamik hayat içerisine adapte olman sana farz. Bundan kaçamazsın ki. Müminler bir iş yapacak, sen diyorsun ki “yok dur.” Ya arkadaş ticaret yapacağım ben, ticaretin de olmazsa olmazı artık bankalar. Yurtdışından nasıl mal alacaksın? Yurtdışına nasıl para göndereceksin? Oradaki muhabir bankalarla nasıl çalışacaksın? Mecbur bunları yapacaksın. O zaman bunlara ilişkin çözümler de üretmek zorundasın.” (K1)

K4 ise teorinin pratikle karşılaşmadığı zaman hayattan kopuk olduğunu ve aslında komitelerin bu anlamda teoriyle pratik arasında önemli bir köprü niteliğinde olduğunu ifade etmiştir.

1.3.2. Objektiflik

Danışma komitesi üyelerinin çalıştıkları bankadan ücret alıyor olmasından dolayı objektif değil banka yanlısı fetva verdikleri gibi bir söylemi beraberinde getirmektedir. Bu noktada katılımcılar bu tarz söylemlerin yersiz olduğunu ve bu konuda oldukça hassas olduklarını ifade etmektedirler. K5 ayrıca objektiflik meselesinin tamamen üyelerin şahsi karakterleriyle bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır:

“Eğer o danışma komitesi üyesi ahlaki olarak karakter olarak maddi beklentiye göre fetva veriyorsa parayı veren düdüğü çalar zaten nerede para verirseniz oradaki adama gider. Ben buna ne dünyada ne Türkiye'de inanmıyorum yani bireysel olarak böyle kişiler var mı? Var, onu da söyleyeyim ama genel anlamda bu bir zihniyet meselesidir. Hocaların sahip olduğu akademik bakış açısı, mantalite, olaylara yaklaşımı meselesidir. Eğer problem varsa buradadır.” (K5)

Danışma komitelerine objektiflik üzerinden getirilen eleştiriler, sübjektif kararlar verildiği ve bankanın üst yönetiminden bağımsız olmadıkları iddialarını da beraberinde getirmektedir. AAOIFI ve IFSB ortaklığıyla 2022 yılında revize edilen “İslami Finansal Hizmetler Sunan Kurumlar için Şeri Yönetişim Çerçevesi”nin altıncı ilkesi, İslami finansal hizmetler sunan kurumların bağımsız, yetkin ve yeterli kaynaklara sahip bir danışma komitesine sahip olması gerektirir. Ayrıca aynı ilkede yer alan 76. maddede danışma komitesinin yalnızca idari konularda yönetim kuruluna bağlı olması, diğer tüm faaliyetlerinde ise bağımsız olması gerektiği vurgulanmaktadır.²⁵ Bu bağlamda BİDK’lerin hizmet verdikleri bankanın yönetim kurulundan etkilenmeden bağımsız bir şekilde karar alması beklenmektedir. Nitekim K2 danışma komitelerinin bağımsızlığı noktasında Türkiye’de katılım bankacılığının kuruluşundan bu yana çok saygın hocaların görev yapmış olmasının büyük etkisi olduğunu vurgulamakta ve:

“Mevcut haliyle bu yönde bir baskı yapıldığına şahit olmadım. Çok yeni bir tez okudum, tam da bu konuyu soruyor, bu konuyu ele alıyor. Komite üyelerinin hepsi benim söylediğim şekilde cevap veriyor. Nedir o cevap; “herhangi bir baskıyla karşılaşmıyoruz” yani tamamen bağımsız olarak ilmi açıdan konuyu ele alıyoruz... Elbette uygulamada kolaylık sağlayacak birtakım talepleri oluyor. Bu tür şeyleri biz değerlendiriyoruz ama sonuç itibarıyla fikhî açıdan sorun olduğu kanaatine vardığımız hiçbir şeye cevaz vermedik bugüne kadar. Biz cevaz vermediğimiz için de belki banka çok yüklü miktarlarda gelirlerden mahrum kalıyor ama itiraz etmiyorlar. Çok ciddi meblağları ceza havuzuna atmaları noktasında kararlar verdik mesela.”

İfadeleriyle katılım bankalarından fetva ve icazet noktasında herhangi bir baskı görmediklerini ifade etmektedir.

1.3.3. *Astronomik Ücretler*

Danışma komitesi üyelerinin bankalardan astronomik ücretler aldığı noktasında alenen olmasa da bankaların istedikleri yönde fetva verildiği ifade edilerek zımnen bir algı oluşturulduğu görülmektedir. Bu noktada konunun bizzat muhatabı olan komite üyelerinin bu tarz bir kanaatten oldukça muzdarip oldukları ve böyle bir algının tamamen asılsız olduğu anlaşılmaktadır.

“Burada bir kere kamuoyunda bu eleştiriyi yönelten insanlar hocaların çok büyük paralar aldığını düşünüyor. Öyle bir durum yok zaten çok cüzi şeyler alınıyor.” (K4)

“Yani öncelikle şunu söyleyeyim komite üyelerine verilen ücretler öyle burs gibi bir şey. Sanki doktora öğrencisine burs veriliyor yani benim

25 AAOIFI - IFSB, “Exposure Draft IFSB – AAOIFI Revised Shari’ah Governance Framework for Institutions Offering Islamic Financial Services” (2022).

oraya harcadığım vaktin yarım saati anca o kadar eder aslında. Diğer bankalarda ne kadar alınıyor bilmiyorum ama öyle astronomik ücretler zaten yok. Bankalar bir hukukçu çağırdığı zaman orada kronometre çalışıyor. Hele ki finansçı çağırdı mı zaten saniyesini sayıyor ama danışma komitesi üyelerine bunun yüzde birini vermiyorlar ki harcadıkları zaman onlardan kesinlikle çok daha fazla. Maalesef bizde şöyle bir algı var; hoca bizim istediklerimizi yapsın, çalışsın, didinsin ama sü-rünsün.” (K5)

1.3.4. Maaşlı Çalışma

Danışma komiteleriyle ilgili tartışılan güncel meselelerden biri de üyelerin danışmanlık yaptıkları kurumdan ücret alıyor olmalarıdır. Bu husus komite üyelerinin ücret olarak çalışmasının fetva noktasındaki objektifliği zedeleyebileceği endişesine dayanmaktadır. Katılımcıların neredeyse hepsi bankalardan ücret almanın bu noktada herhangi bir endişeye mahal vermemesi gerektiği ve yapılan işin neticede bir hayır işi olmayıp profesyonel bir danışmanlık hizmeti olduğu ve ücret alınması gerektiği kanaatini taşıırken K7, komite üyelerinin mali haklarının banka içerisinde değil de daha üst bağımsız bir kurumda olmasının en azından insanların kafasında oluşan soru işareti ve olumsuz kanaatleri bir nebze rahatlatılabileceğini ifade etmiştir:

“Bu noktada şu olsa daha iyi olur dediğim bir şey var; danışma komitelerinin mali hakları kurumların kendi bünyelerinde değil de daha üst, daha bağımsız, mesela Katılım Bankaları Birliği veya hatta bir devlet kurumu olabilir BDDK gibi yani kurumlardan ücret almayacak bir yapıya dönüştürülebilirse o zaman insanların zihnindeki bu soru işaretleri de kısmen giderilmiş olur. Ama yine de çok değişir mi? Bence kararlara öyle çok da yansımaz ama en azından insanlar rahatlamış olur, daha güzel olabilir.” (K7)

1.3.5. Uzmanlık

BİDK ile ilgili gündeme gelen bir diğer mesele, komite üyelerinin bankalara danışmanlık yapacak düzeyde teoriye ve sektöre hâkim olup olmadıklarıdır. Her ne kadar düzenleyici kurumlar tarafından yayımlanan tebliğlerde belli asgari şartlar aranıyor olsa da bankaların üye seçimlerinde titiz davrandığı ve asgari şartlarla yetinmediği ifade edilmektedir. K1 üyelerin saha tecrübesini vurgularken K2, asgari kriterleri yeterli bulmakta ve daha özel şartların aranması halinde üye bulmakta zorluk yaşanabileceğini ifade etmiştir. K6 ise konunun sadece üyede aranacak şartlarla sınırlı olmadığı, bankaların da bu noktada yetkinliklerini arttırmaları gerektiğine dikkat çekmiştir.

“BDDK'nın yayımladığı tebliğde danışma komitesi üyelerinde aranacak vasıflarla ilgili bankada çalışma tecrübesi aramak daha önemli

bence. Bankada çalışmaktan kastım da fetva birimlerinde çalışmış olması. Bu birimlerde yetişerek en az 1-3 yıl pişmesi lazım ki olayları görsün. Banka içerisinde neler oluyor bunlara vakıf olsun.” (K1)

2. ŞER’İ YÖNETİŞİM

Türkiye’deki Şer’i yönetim İFK’lar açısından son yıllarda değişim yaşamaktadır. Özellikle 2018 yılı itibarıyla TKBB Danışma Kurulu’nun kurulması ve 2019 yılında yayımlanan ilgili tebliğ, bankalardaki danışma komitelerinin işleyişinden isimlendirmesine kadar birçok değişikliği beraberinde getirmiştir. Bu durum, Türkiye’deki fetva düzeyindeki aktörlerin sayısını artırmakla kalmamış sektörün disipline edilmesi, rekabet koşullarının düzenlenmesi ve aktörlerin sorumluluklarını da revize etmiştir. Katılımcılara bu sürece dair yöneltilen sorular beş alt (üçlü Şer’i yönetim, görev ve sorumluluklar, sorunlar, aktörler arası ilişki ve ideal yapı) tema etrafında toplanmıştır.

2.1. Üçlü Şer’i Yönetişim

Hâlihazırda Türkiye’deki Şer’i yönetimde etkili olan üç aktör olduğu ifade edilmişti. Bu bağlamda Türkiye’deki İFK’lar fetva düzeyinde üçlü bir Şer’i yönetime muhatap olmaktadır. TKBB standart ve kararlarına BİDK’lar doğrudan bağlı olarak faaliyet gösterirken DİYK kararları ise toplum nezdinde bir karşılık bulması hasebiyle dolaylı etkiye sahip olmaktadır.

Bu değişim sürecine yönelik katılımcıların Türkiye’deki Şer’i yönetim açısından çeşitli endişeleri ve talepleri –ideal alt temasında ele alınacak olduğu gözlenmiştir. Katılımcıların Türkiye’deki değişen Şer’i yönetim sürecine dair endişelerini sıralayacak olursak;

- Merkezi bir danışma kurulunun (TKBB Danışma Kurulu) ihdasının ardından komitelere ihtiyaç kalmayabileceği (K1),
- Yeni kurumca fetva faaliyetlerinin sınırlandırılması (K1, K3),
- TKBB Danışma Kurulu üyelerinin sektöre dair yeterli birikime sahip olmaması (K2, K4, K7) denebilir.

K6 ve K7 ise bu yönetim yapısının zamanla işlevsellik kazanarak sektörün gelişimine hizmet edeceğini vurgulamaktadır.

“Bu çoklu yönetim yapısının mevcudiyeti kaçınılmaz gibi duruyor. Önemli olan tutarlılığın sağlanması. Bu tutarlılığın sağlanması biraz da süreç içinde olacaktır.” (K6)

“İkili bir yapı olması çok da sorun değil. Bir cüzi meseleler var bir de külli meseleler var. Külli meseleler merkezi danışma kurulunda, daha cüzi meseleler ise BİDK’de görüşülmesi isabetlidir. Ben bu noktada herhangi bir problem görmüyorum.” (K7)

2.2. Görev ve Sorumluluklar

Şer'i yönetimdeki aktörlerin görev ve sorumluluklarına dair yönelttiğimiz sorularda, her bir aktörün kendine has sorumlulukları olduğu ve en önemli sorumluluğun ise araştırma faaliyetlerinin sektördeki aktörlerle işbirliği yapılarak artırılması olduğu aktarılmıştır.

“Bence ilk mesele bilim. Üniversitelerdeki sizler gibi kurumların diğer yapılarla (TKBB, Merkezi Danışma Kurulu, Bankalar vd.) bilfiil hakikaten iletişime geçmesi lazım. Hangi tezleri yapmalıyız, yaptırmalıyız. Bence birinci mevzu bu.” (K3)

“Doğrudan pratikle ilişkili olacak şekilde katılım bankacılığı ürünlerini vesaire geliştirme ve ileriye taşıma noktasında araştırma birimlerinin banka içerisinde kurulması ve bu birimlerin de değişik departmanlarla uyumlu bir şekilde çalışması gerekir.” (K4)

2.3. Sorunlar

Katılımcıların Şer'i yönetim aktörlerine ve sistemin işleyişine yönelik çeşitli sorunları tespit ettikleri keşfedilmiştir. Bu bağlamda katılımcıların ifade ettiği aktörlerle ilgili sorunlar şu hususlarda toplanmaktadır:

- Özel danışma komitelerinden olan bağımsız komitelerin işleyişi,
- TKBB Danışma Kurulu'nun klasik fıkıhın ötesine geçememesi (K3) ve her bir katılım bankasını “tek tipleştirme” (K4)
- DİYK'nun, muamelat konularında fetva yayımlaması (K1), muamelat konularında yeterli düzeyde fetva üretmemiş olması (K3-K5),
- Aktörler arasındaki ilişkinin zayıf olması.

Özel danışma komitelerinde birçok sorun olduğuna değinen K7 şunları aktarmıştır:

“Özel danışma komiteleri hakkında benim görüşüm olumsuz.

...Hatta içeriden birileri bizzat şöyle bir problemden de bahsetti: mesela bir konuyla ilgili fetva talep edildiği zaman o şirketle çalışan farklı hocalara gönderip hangilerinden cevaz fetvası gelirse onları kullanıp diğerlerini göz ardı edip o şekilde fetva çıkarıldığı söyleniyor.” (K7)

Fetva düzeyinde Türkiye'deki en köklü mirasa sahip olan DİYK'nun İslam iktisadi alanındaki fetvalarına ve fetva vermesine yönelik katılımcıların çeşitli eleştirileri bulunmaktadır. K1, K3, K5 DİYK'nun bu alanda yeterli düzeyde birikime sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda K1 İFK'ların ürün ve hizmetlerine yönelik vatandaşta kafa karışıklığı olmaması için DİYK'nun bu konularda fetva vermemesi gerektiğine, K5 DİYK'nun “devlet refleksi” ne sahip olduğuna ve K6 ise DİYK'nun “aktif katılımıyla” “sahih yürüyüşün” bulunabileceğini aktarmıştır.

2.4. Aktörler Arası İlişki

Türkiye’deki Şer’i yönetişimde yer alan aktörler arasındaki ilişki hususunda K3 ve K1 ilişkilerin çok zayıf olduğunu aktarırken, K2 ilişkilerin bulunduğunu ancak artırılması gerektiğini ifade etmektedir.

“Ben orada ilişkinin daha sıcak tutulması gerektiğini; banka danışma komitelerinden istifade edilmesi gerektiğini ve daha fazla iletişim içinde olunması gerektiğini düşünüyorum. Şu anda öyle bir iletişim kanalları tam açık değil; resmi yürüyor, sıcak yürümüyor.” (K3)

“Orada bir iletişim kanalı oluşmadı. Orada ne görüşüldü, ne fetva verildi bilmiyoruz.” (K1)

“Daha fazla olması gerekir ki bunu kısmen Merkezi Danışma Kurulu yapıyor diyebiliriz. Herhangi bir konuya dair standart hazırlanacaksa bir takım ön hazırlıklar yapılıyor kurul tarafından. Bu hazırlıklar katılım bankaları bünyesindeki danışma komiteleriyle paylaşılıyor.” (K2)

2.5. İdeal Yapı

Türkiye’deki Şer’i yönetişimin daha iyi olması için nasıl düzenlemeler yapılması gerektiğine yönelik sorduğumuz sorular çerçevesinde ideal yapı alt teması şekillenmiştir. Buna göre katılımcıların Türkiye’deki Şer’i yönetişimin her bir aktörüne özgü idealleri tablo 2’de ele alınmaktadır. Tabloda da görüleceği üzere her bir aktörün kendine has ideal yapılarının farklılaştığı ancak sadece bazı noktalarda benzerliklerin olduğu fark edilecektir.

Tablo 2: İdeal Şer’i Yönetişim Yapısına Dair Öneriler

Katılımcı	DİYK	Merkezi Danışma Kurulu	Özel Danışma Komiteleri	
			BİDK	Bağımsız Komiteler
K1	İslami finans kurumlarıyla ilgili fetva vermeme, onların fetva kurumlarına yönlendirmeli	- İhtilaf mesele de yasaklayan görüş/standart bildirmemeli -Üyeleri BİDK başkanlarından oluşmalı. -TKBB nezdinde olmamalı bağımsız bir üst kurul oluşturulmalı	Kurum sırrı olmayan fetvaları yayımlanmalı	-
K2	-	-Üyeleri BİDK başkanlarından oluşmalı. - TKBB nezdinde olmamalı bağımsız bir üst kurul oluşturulmalı	Kurum sırrı olmayan fetvaları yayımlanmalı	-
K3	İslami finans alanına yönelik fetvaları yetersiz düzeyde	-Cesur olmalı ve klasik fikhın tekrarı olmamalı -Kararları bağlayıcı olmamalı	-	-
K4	-	-Yasaklayıcı standart/karar koymamalı	Yayımlanmasının bir faydası olmayacaktır, fetvalar mahfuz kalmalı	-
K5	-Finansal konularda yeterli değil ancak son dönemki ihtisaslaşma çalışması önemli	-MDK üyeleri ilahiyat ve fikh kökenli olmalı. -MDK ayrı bağımsız bir kuruluşa bağlı olmalı	-Verilen fetvaların sorumluluğunun tam alınması için komite başkanları Türk olmalı -MDK eğer bağımsız bir yapıda olursa BİDK’lerine gerek yok bankalar sadece uyum birimiyle süreci yürütebilir	-
K6	Fikhi stratejiyi (shariah policy) ve üslubu belirlemeli	-MDK üyeleri arasında BİDK üyeleri yer almalı ve koordinasyon sağlanmalı	-İcazetnameler yayımlanıyor her fetvanın yayımlanması faydalı olmayacaktır	-
K7	Bütün dini meseleleri ele alan bir kurum	Tüm İslami finans aktörlerine hitap eden bir üst kurul olmalı ve sektörü disipline etmeli	Fetvaları yayımlanmalı	Sıkı düzenlemeye tabi tutulmalı veya kaldırılmalı

Kaynak: Mülakatlara dayanılarak yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

3. MERKEZİ DANIŞMA KURULU

TKBB Danışma Kurulu'nun kurulması katılım finans sektörü açısından yeni bir dönemi başlatmıştır. Ancak bu yeni sürece dair katılımcıların gözlemleri farklılık arz etmekte ve çeşitli hususlarda eleştiriler ortaya çıkmaktadır. Bu eleştirilerin başında danışma kurulunun TKBB bünyesinde yer alan "*konumu*" gelmektedir. Bu bağlamda katılımcıların büyük kısmı merkezi danışma kurulunun TKBB bünyesinde yer almasına şerh koyarken bir kısmı "*etkisi*" zliğine yönelik vurgularda bulunmaktadır. Bu bağlamda Merkezi danışma kurulunun yapısına ve Şer'i yönetimdeki yerine yönelik de çeşitli "*öneriler*" yer almaktadır.

3.1. Konumu

Katılım finans sektörünün bir üst kurulu olarak tasarlanan ancak sadece katılım bankacılığına yönelik bağlayıcı standart ve kararları olan TKBB Danışma Kurulu'nun konumu, yani TKBB bünyesinde olması, katılımcıların büyük kısmına göre tartışmalıdır. K1, K2, K5 ve K7 danışma kurulunun daha bağımsız üst yapıya sahip olması gerektiği kanaatini taşımaktadır. K5 bu noktadaki kanaatini "Yönetimin, Katılım Bankaları Birliği bünyesinde olduğu bir yapı düşünülebilir mi? Bu bir cinayettir. Bu bir ihanettir" ifadeleriyle ortaya koymaktadır.

K2 danışma kurulunun TKBB bünyesinde olmaması gerektiğini ifade ederken kurulun tüm faizsiz finans sistemini kapsamaması gerektiğini de vurgulamakta, K7 de aynı kanaati desteklemektedir.

"Bu kurul sadece katılım bankacılığı üst kurulu. Benim acizane kanaatim bütün faizsiz finans sistemi için kararlar alan üst bir kurul olması. (K2)

K4 ise MDK'nın bağımsız bir yapıda olması tartışmasına ayrı bir bakış getirerek ulus devlet içerisinde bağımsızlığın "sözde" olacağı dolayısıyla bağımsız bir MDK düşüncesinin sağlıklı olmadığını ifade etmiştir:

"Ben TKKB'de olmasıyla Merkez Bankası, Cumhurbaşkanlığı veya Maliye Bakanlığı'nda olması arasında hiçbir fark görmüyorum bağımsızlık açısından. Dolayısıyla bana göre bu bağımsızlık kavramı çok yanlış şekilde tanımlanıyor." (K4)

3.2. Etkisi

Katılımcıların büyük kısmının (K1, K3, K5), TKBB Danışma kurulunun BİDK'leri açısından fetva düzeyinde henüz kuvvetli bir etkiye sahip olmadığını, bir kısmının (K6, K7) ise etkisinin zamanla ortaya çıkacağını ve K4 ise "frenleyici bir etkiye sahip olacağını" ifade ettikleri gözlenmiştir.

“...Merkezi danışma kurulu etki etmemek üzere kuruldu. Etkilememek üzere kuruldu. Kendisine biçilen rolün dışına çıkarak bir takım anarşik tavırlarla etkide bulunmaya çalışıyor. Yönetimin Katılım Bankaları Birliği bünyesinde olduğu bir yapı düşünülebilir mi? Bu bir cinayettir. Bu bir ihanettir. Ben kurul üyelerini kastetmiyorum, onu söyleyeyim. Kurulu oluşturanlar bu ihaneti yaptılar. Niyetleri üzüm yemek değil niyetleri doğrunun ortaya çıkmaması.” (K5)

3.3. Öneriler

Katılımcıların Merkezi Danışma Kurulu’na yönelik eleştirilerinden sonra yönelttiğimiz sorular çerçevesinde çeşitli önerileri olduğu keşfedilmiştir. Bu önerilerin bir kısmı MDK’nun üye yapısına, bir kısmı işleyiş tarzına bir kısmı da konumuna yöneliktir.

- Yasaklayıcı karar almamalı (K1,K2, K4),
- Kararları bağlayıcı olmamalı (K3),
- MDK, BİDK’ların üyelerinden oluşmalı (K1,K2,K6),
- MDK bağımsız üst bir yapıda oluşturulmalı (K7, K1,K2,K5).

“Ben bu kurulun daha üst bir yapıda, daha devlet kurumuna bağlı bir yapıda toplanması gerektiği kanaatindeyim. ... BDDK gibi tamamen devlet kurumu olan İslami Finans Düzenleme Denetleme Kurumu gibi mesela bir kurum oluşturulabilir.” (K7)

Tartışma

Çalışmamızda, “Türkiye’deki Şer’i yönetiminde BİDK’nin yeri ve önemi nedir?” sorusu BİDK, Şer’i yönetim ve MDK olmak üzere üç tema ve bunlara bağlı 26 alt tema çerçevesinde ele alınmıştır.

Azid ve Alnodel (2019)’un ifade ettiği üzere hukuki düzenlemeler Şer’i yönetim kapsamını ve etkinliğini etkilemektedir. Çalışmamızda da görüldüğü üzere BİDK’lar, bireysel inisiyatiften kurumsallaşmaya doğru yönelen bir serencama sahiptir. Bunun arkasında hukuki düzenlemelerin yapılması bulunmaktadır. Ancak ne var ki Md. Kausar Alam ve diğerlerinin (2020) vurguladığı üzere, Şer’i yönetime yönelik bir hukuki çerçevenin bulunmaması, yetersiz bilgi ve hedef eksikliği Türkiye’de de kısmen görülmektedir. Hukuki düzenlemeler yapılmaya başlansa da Türkiye’deki tüm katılım finans sektörünü hedefleyen bir Şer’i yönetim politikasının varlığından söz etmek mümkün değildir. Merkezi Danışma Kurulu “hüviyetinde” bir danışma kurulu (TKBB Danışma Kurulu) kurulmuş olmasına rağmen bu kurulun sadece katılım bankacılığına yönelik bağlayıcılığa sahip bir hizmet vermesi ve katılımcıların da ifade ettiği üzere yeterli caydırıcılığa sahip yapılandırılmamış olması sorunlardan bazılardır.

Bir diğer yandan Şer'i yönetim açısından Noordin ve Kassim (2019)'in aktardığı üzere kurullarda yer alan kişilerin akademisyen olması oldukça önemlidir. Türkiye'deki BİDK üyelerinin neredeyse hepsi akademisyenlik yapmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızdaki katılımcıların da biri haricinde tamamı akademisyendir. Bu da bahsi geçen çalışmada vurgulandığı üzere fetvalara güveni artırmaktadır. Ancak bununla birlikte BİDK üyelerinin objektifliğine, astronomik ücretler aldığına, maaşlı çalışılan kuruma fetva verdiklerine yönelik yapılan spekülasyonların verilen hizmetin (fetvanın) değerini düşürdüğünü ve *“normal banka ve katılım bankası arasında bir fark yok”* algısını desteklediğini ifade etmek mümkündür. Çalışmamızda da görüldüğü üzere, Türkiye'deki katılım bankalarının kurulduğu günden bu yana bir şekilde faaliyetlerine yönelik fetva almış olmaları ve bir takım uygulama farklılıkları olmasına rağmen Türkiye'deki İslami finans sektörünün Şer'i yönetim süreçlerinin kurumsallaşmaya başlaması, bu algının değişmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Çalışmamız kapsamında, Fatmawati ve diğerleri (2020)'nin merkezi danışma kurulu olmaması ve sektöre yönelik hukuki alt yapının oluşmaması düşüncesiyle Türkiye'yi esnek kategoride değerlendirmesinin bilgi eksikliğine dayandığı; onun kategorizasyonuna göre Türkiye'nin en azından ılımlı kategoride olması gerektiği ifade edilebilir. Ancak bununla birlikte Türkiye'deki merkezi danışma kurulu vazifesini; henüz tam olarak yetkilendirilmemiş TKBB Danışma Kurulu'nun mu yürüttüğü yoksa ayrı bir merkezi kurul mu oluşturulacağı noktasında, katılımcılardan da edindiğimiz izlenime göre soru işaretleri bulunmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

BİDK, bireysel inisiyatif döneminden tam kurumsal döneme kadar olan sürecin tamamına şahit olması, Merkezi kurul ihdasına kadarki süreçte en etkin aktör konumunda olması ve geçmişten günümüze gerek Şer'i yönetimin teorik alt yapısı gerekse güncel uygulama tarafındaki tecrübesiyle tüm süreçlerde etkin rol oynamış ve İslami finans alanındaki gelişmeleri ilk elden desteklemiştir. BİDK bu itibarla Türkiye'deki Şer'i yönetim mekanizmasının önemli bir paydaşdır. Öte yandan merkezi danışma kurulunun kurulması ve faizsiz bankacılığa dair tebliğ yayımlanması Şer'i yönetim anlamında bir hareketlilik getirmiş olsa da tüm aktörler için sürece uyum aşaması devam etmektedir.

Çalışmadan elde edilen bulgular ışığında, BİDK'nin Şer'i yönetimdeki etkinliğini artırmak ve Türkiye'deki Şer'i yönetimin iyileştirilmesini sağlamak amacıyla çeşitli öneriler sunulmuştur:

- BİDK’nin daha etkin ve verimli çalışmasını temin etmek amacıyla uyum birimi personelinin uzmanlıkları ve İslami finans yetkinliklerinin artırılması önem arz etmektedir.
- BİDK fetva ve kararlarının her bir bankada sistematik bir arşivlemeye tabi tutulması ve kurumlar arası ahengin sağlanması açısından belli konularda karşılaştırmalı analizlere imkan tanıyacak bir üst yapı nezaretinde bütünlüklü bir arşivleme faaliyeti yürütülmesi hem şeffaflığı artıracaktır hem de akademik ve sektörel gelişimi destekleyecektir.
- Türkiye’deki mevcut Şer’i yönetim mekanizmasının etkinliğini artırmak ve bahsi geçen sorunları ortadan kaldırmak amacıyla Şer’i politikaların belirlenmesi için bir eylem planı hazırlanmalıdır. Bu eylem planı, paydaşlardan bilgi alınarak Katılım Finans Dairesi Başkanlığı bünyesinde “Şer’i Yönetişim Koordinasyon Birimi” kurularak, bu kurum nezaretinde gerçekleştirilebilir. Bu doğrultuda Şer’i yönetim koordinasyon biriminin kurulması, sistemin daha sağlıklı ilerlemesine katkı sunabilir. Ancak, giriş bölümünde de ifade edildiği üzere şeri yönetime dair atılacak bu tür adımlar, ülkenin sahip olduğu hukuki altyapı ve siyasi konjonktür ile doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla koordinasyon biriminin katılım finans sektörünün ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda objektif ve şeffaf ilkeler ile hayata geçirilmesi önem arz etmektedir.
- Bağımsız özel danışma komitelerinin fetva süreçleri ve işleyişleri İEF alanına dair verilen fetvaların sağlıklı işlemesi açısından sıkı takip ve dış denetime tabi tutulmalı, Şer’i yönetim yapısındaki yeri tespit edilerek görev ve sorumluluklarının çerçevesi belirlenmelidir.
- BİDK üyelerinin çoğunun akademik görevleri olduğu görülmektedir. Bu durum üniversiteler ve bankalar açısından bir avantaj olarak görülmeli ve üniversite-banka işbirliği sahaları geliştirilmelidir.

Kaynakça

- AAOIFI. *Shari'a Supervisory Board: Appointment, Composition and Report*. Bahreyn, 1997. 883–893. <http://aaoifi.com/aaoifi-gs-1-sharia-supervisory-board-appointment-composition-and-report/?lang=en>
- AAOIFI - IFSB. "Exposure Draft IFSB – AAOIFI Revised Shari'ah Governance Framework for Institutions Offering Islamic Financial Services". 2022. http://aaoifi.com/wp-content/uploads/2022/04/ED-IFSB-AAOIFI-Revised-Shariah-Governance-Framework_En.pdf
- Ahmed, Habib. "Maqasid al-Shari'ah and Islamic Financial products : A Framework for Assessment". *ISRA International journal of Islamic Finance* 3/1 (2011), 149–160. https://doi.org/10.1142/9789812569394_0005
- Alam, M. Kausar vd. "The reasons behind the absence of a comprehensive shariah governance framework of Islamic Banks in Bangladesh". *International Journal of Economics and Business Administration* 8/1 (2020), 134–145. <https://doi.org/10.35808/ijeba/414>
- Alam, Md Kausar vd. "Problems of Shariah governance framework and different bodies: An empirical investigation of Islamic Banks in Bangladesh". *Journal of Asian Finance, Economics and Business* 7/3 (2020), 265–276. <https://doi.org/10.13106/jafeb.2020.vol7.no3.265>
- Alam, Md Kausar. "Rationality of fourth party in legitimacy theory: Shariah governance of Islamic financial institutions". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 12/3 (2021), 418–438. <https://doi.org/10.1108/JIABR-08-2019-0154>
- Alam, Md Kausar vd. "The influences of board of directors and management in Shariah governance guidelines of the Islamic banks in Bangladesh". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/9 (2020), 1633–1647. <https://doi.org/10.1108/JIABR-08-2019-0155>
- Alam, Md Kausar vd. "The practices of Shariah governance systems of Islamic banks in Bangladesh". *Pacific Accounting Review* 33/4 (2021), 505–524. <https://doi.org/10.1108/PAR-10-2020-0195>
- AlQassar, Abdulrahman B. - Ahmed, Habib. "Regulatory regimes for Shari'ah governance: A framework of assessment and analysis". *Journal of Banking Regulation* 0123456789 (2021). <https://doi.org/10.1057/s41261-021-00153-5>
- Ayedh, Abdullah Mohammed - Echchabi, Abdelghani. "Shari'ah supervision in the Yemeni Islamic banks: a qualitative survey". *Qualitative Research in Financial Markets* 7/2 (2015), 159–172. <https://doi.org/10.1108/QRFM-06-2014-0017>
- Azid, Toseef - Alnodeh, Ali A. "Determinants of Shari'ah governance disclosure in financial institutions: Evidence from Saudi Arabia". *International Journal of Ethics and Systems* 35/2 (2019), 207–226. <https://doi.org/10.1108/IJOES-07-2018-0111>
- Basiruddin, Rohaida - Ahmed, Habib. "Corporate governance and Shariah non-compliant risk in Islamic banks: evidence from Southeast Asia". *Corporate Governance (Bingley)* 20/2 (2020), 240–262. <https://doi.org/10.1108/CG-05-2019-0138>

- Dinç, Yusuf. "Katılım Bankalarının Danışma Kurullarının Kurumsal Yönetim Unsuru Olarak Değerlendirmesi". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 2/2 (2016), 83–103. <http://dergipark.gov.tr/jief/issue/27745/293244>
- Esen, Adem - Karabacak, Serkan. "National Shariah boards: Global applications and the case of Turkey". *Afro Eurasian Studies* 3/2 (2014), 5–16.
- Farooq, Waqas vd. "Regulatory Arrangement for Shariah Governance Practice of Islamic Banking Institutions in Pakistan: Issues and Challenges". *Hitit İlahiyat Dergisi* June (2021), 167–194. <https://doi.org/10.14395/hid.947530>
- Fatmawati, Dewi vd. "Shariah governance in Islamic banks: Practices, practitioners and praxis". *Global Finance Journal* June (2020), 100555. <https://doi.org/10.1016/j.gfj.2020.100555>
- Grassa, Rihab. "Shariah supervisory system in Islamic financial institutions: New issues and challenges: A comparative analysis between Southeast Asia models and GCC models". *Humanomics* 29/4 (2013), 333–348. <https://doi.org/10.1108/H-01-2013-0001>
- Güney, Necmeddin. "İslami Finansa Şer'i Yönetim Uygulamaları ve Konuyla İlgili Tartışmalara Genel Bir Bakış". *Türkiye İslam İktisadi Dergisi* 2/2 (2015), 45–69.
- Hamza, Hichem. "Sharia governance in Islamic banks: effectiveness and supervision model". *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 6/3 (2013), 226–237. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-02-2013-0021>
- Hasan, Amiratul Nadiah vd. "Shariah governance practices at Islamic fund management companies". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/2 (2020), 309–325. <https://doi.org/10.1108/JIABR-03-2017-0045>
- IFSB, Islamic Financial Services Board. "Guiding Principles on Shari`ah Governance Systems for Institutions offering Islamic Financial Services". 1–39, 2009.
- Kamaruddin, Muhammad Iqmal Hisham vd. "Comparative Analysis on Shariah Governance in Malaysia: SGF 2010, IFSA 2013 and SGPD 2019". *Journal of Public Administration and Governance* 10/1 (2020), 110. <https://doi.org/10.5296/jpag.v10i1.16157>
- Karbhari, Yusuf vd. "Relevance of the application of institutional theory in Shariah governance of Islamic banks". *PSU Research Review* 5/1 (2020), 1–15. <https://doi.org/10.1108/prr-05-2020-0015>
- Kartal, Mustafa Tefvik. "Katılım Bankacılığında Danışma Komiteleri: Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartlarına Uyuma İlişkin Tebliğ (Tebliğ) Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Bankacılık Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 93–108. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ubeyad/issue/48439/629346>
- Masruki, Rosnia vd. "Shariah Governance Practices of Malaysian Islamic Banks in the Light of Shariah Compliance". *Asian Journal of Accounting and Governance* 13/ (2020), 91–97. <https://doi.org/10.17576/ajag-2020-13-08>
- Nawaz, Tasawar. "Intellectual capital, financial crisis and performance of Islamic banks: Does Shariah governance matter?" *International Journal of Business and Society* 18/1 (2017), 211–226. <https://doi.org/10.33736/ijbs.497.2017>
- Nawaz, Tasawar vd. "On intellectual capital efficiency and shariah governance in Islamic banking business model". *International Journal of Finance and Economics* 26/3 (2021), 3770–3787. <https://doi.org/10.1002/ijfe.1986>

- Noordin, Nazrul Hazizi - Kassim, Salina. "Does Shariah committee composition influence Shariah governance disclosure?: Evidence from Malaysian Islamic banks". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 10/2 (2019), 158–184. <https://doi.org/10.1108/JIABR-04-2016-0047>
- Refinitiv. *Islamic Finance Development Report 2021*. Thomson Reuters (2021).
- Ridwan, Ridwan - Mayapada, Arung Gihna. "Does sharia governance influence corporate social responsibility disclosure in Indonesia Islamic banks?" *Journal of Sustainable Finance and Investment* 12/2 (2022), 299-318. <https://doi.org/10.1080/20430795.2020.1749819>
- Tabash, Mosab I. vd. "Ethical legitimacy of Islamic banks and Shariah governance: Evidence from Bangladesh". *Journal of Public Affairs* August (2020). <https://doi.org/10.1002/pa.2487>
- Yin, Robert K. *Durum Çalışması Araştırması Uygulamaları*. ed. İlhan Günbay. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Hakan Safa - Şencal, Harun. "İslam Politik Ekonomisi Açısından Merkezi Fetva Kurullarının Yapısına Dair Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Economics* 2/1 (2022), 92–105.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Abdullâh b. Abbâs'ın (ö. 68/687) Mirasa Dair İstidrâkleri

Abdullâh Ibn Abbâs's (d. 68/687) Corrections (Istidrâk)
Regarding Inheritance

Emine Demil

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis
Ana Bilim Dalı - Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Department of Hadîth

eminedemil@nevsehir.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5966-4651>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atf/Citation: Demil, Emine. "Abdullâh b. Abbâs'ın (ö. 68/687) Mirasa Dair İstidrâkleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 61-84.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.1079111>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Müsrûndan biri olan Abdullâh b. Abbâs 1660 hadis nakletmiş ve İslâmi ilimlerin farklı birçok alanlarıyla birlikte hadis ilmiyle temâyüz etmiştir. Kur'ân'daki incelikleri kavrayıp yorumlaması için Rasûlullah'ın özel duasına mazhar olan Abdullâh b. Abbâs, fetvaları oldukça meşhur fakih bir sahâbîdir. Rasûlullah'ın sünnetini anlamaya yönelik çabaları sahâbenin gözlemine bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Ayrıca onların her birinin hadisleri anlayış ve kavrayışları aynı seviyede değildi. Bundan dolayı rivâyetler hususunda farklı anlayışlar, yorumlamalar, unutmalar ve yapılan hatalar sebebiyle sahâbe birbirini tenkit etmiştir. Büyük bir ilmi birikime sahip olan İbn Abbâs sahâbeden mirasa dair nakledilen bazı rivâyetleri, uygulama ve fetvaları düzeltilmiş ve onları tenkit etmiştir. İbn Abbâs'ın hayatına ve hadis, tefsir ve fıkıh ilmindeki konumuna dair çalışmalar yapılmıştır. Ancak onun ferâiz hususundaki istidrâkleri hadis ilmi açısından incelenmemiştir. Araştırmamızda onun hadis ilmi çerçevesinde Rasûlullah'ın sözlerinin ve uygulamasının doğru anlaşılması için mirasa dair yaptığı istidrâkleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Abbâs, Fıkıh, Ferâiz, İstidrâk.

Abstract

Abdullâh Ibn Abbâs is one of the companions well known for his verdicts in the area of the Islamic law of inheritance and the abundance of his verdicts in jurisprudence. In this regard, the inheritance sections of the jurisprudence books often include Ibn Abbâs's verdicts and applications. He approached the matters regarding jurisprudence from a different perspective, ruled differently from the companions, and provided corrections mainly in terms of the science of inheritance regarding the sayings narrated by the companions, applications and verdicts of the companions. In this regard, Ibn Abbâs considered the jurisprudential aspects of the sayings and applications of Prophet Muhammad and made a ruling by interpreting the same narration by his wide understanding and knowledge and considering the meaning of the sayings. Ibn Abbâs, who made different interpretations and evaluations in his corrections (istidrâk) regarding the law of inheritance, objected to Umar Ibn Al-Khattab and Uthman Ibn Affan, criticized and corrected the narrations of Zayd Ibn Thabit. Ibn Abbâs, who interpreted the matters regarding inheritance according to the principles of the Qur'ân, made rulings according to the apparent meanings of the related verses of the Qur'ân.

In regards to the inheritance of the grandfather and siblings, Ibn Abbâs gave fatwas that were different from the fatwas of Umar Ibn Al-Khattab, Uthman Ibn Affan, Ali Ibn Abi Talib, Abdullâh Ibn Masud, and Zayd Ibn Thabit. He interpreted the matters regarding the inheritance of the grandfather and siblings according to the principles of the Qur'ân and indicated that the position of the grandfather was that of the father, and in the event that there was no father, the grandfather would be an inheritor, and the grandfather would cause the disinheritance of the brothers.

In his corrections (istidrâk) regarding the inheritance of the mother, Ibn Abbâs objected to Zayd Ibn Thabit and indicated that $1/3^{rd}$ of the total assets would be given to the mother. Abdullâh Ibn Abbâs gave $1/3^{rd}$ share over the whole inheritance to the mother in accordance with the apparent meaning of the verse, which reads as follows: "... if no children and the parents are the (only) heirs the mother has a third ..." in this matter where the parents of the deceased along with either one of the spouses are the only inheritors, which is known as the matter of *Umariyyatayn*. It is indicated that Ibn Abbâs discussed the matter with Zayd Ibn Thabit, one of the companions, where there was the husband, mother and father and criticized Zayd when he learned that Zayd indicated his opinion based on his own reasoning.

Ibn Abbâs objected to Uthman Ibn Affan regarding the matter where two siblings reduce the share of inheritance of the mother to $1/6^{th}$. Upon the reduction of the share of the two sisters and the mother from $1/3^{rd}$ to $1/6^{th}$, Ibn Abbâs applied the principles of the Qur'ân to the matter, and Uthman Ibn Affan indicated that he made such a ruling because that ruling was given in different locations. However, all of the companions and the jurists in the following periods accorded that the share of the mother would be reduced, and the mother would get $1/6^{th}$ in the event that the number of the siblings was two.

Abdullâh Ibn Abbâs rejected the inheritance of the sister who survived along with the daughter by indicating that this was clearly against the Qur'ân. However, the existence of the daughter of

the deceased does not prevent the sisters from receiving shares as *asabah* (inheritor who receives the entire inheritance when he/she is the only inheritor but receives the remainder of the inheritance along with other inheritors receiving shares). It is clear that Ibn Abbâs rejected the inheritance of "*asabah ma ghayrihi*" in different versions of this narration; the expression of "the remainder belongs to his/her *asabah*" exists, which indicates that the remainder of the inheritance was given to the *asabah*, not to the sister after the daughter gets her share. Abd Al-Razzaq (d. 211/827) narrates Al-Bayhaqî's (d. 458/1066) narration in *Al-Musannaf*. al-Hâkim (d. 405/1014) narrates this narration in his *Al-Mustadrak*; however, the expression of "the remainder belongs to his/her *asabah*" does not exist in his book. Therefore, it is possible to state that expression "the remainder belongs to his/her *asabah*" was added. On the other hand, the fact that Ibn Abbâs refrained from giving the remainder share after giving half of the inheritance to the daughter and gave the remaining share to the *asabah* contradicts the application of *al-awliyyah* (pro-rata reduction of inheritance).

In the matter of *al-awl*, in the beginning, Ibn Abbâs did not object to Umar Ibn Al-Khattab's application; however, later on, he rejected *al-awl*.

Keywords: Hadith, Ibn Abbâs, Fiqh, Faraidh, Istidrâk.

Giriş

Rasûlullah'ın (s.a.s) sözleri ve uygulamaları, sahâbenin müşahedesine bağlı olarak değişik şekillerde yorumlanıp değerlendirilmiştir. Sahâbenin aynı rivâyeti farklı sûretlerde anlamlandırmaları onların anlayış, kavrayış ve hadiselerle bakış açılarının birbirinden ne denli farklılık arz ettiğini göstermektedir.¹ Bu bağlamda sahâbe rivâyetler, uygulamalar ve fetvalar hususunda birbirlerinin hatalarını düzeltmiş ve diğer sahâbîleri tenkit etmekten çekinmemiştir.²

Abdullah b. Abbâs'ın "Sen '(Mirastan) geriye kalanın üçte biri anneye aittir' hükmünü Allah'ın Kitabı'nda bulabiliyor musun?" şeklindeki sorusuna Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) "Sen kendi görüşünü söyleyen bir adamsın, ben de kendi görüşümü söyleyen bir adamım" şeklinde cevap vermesi,³ ayrıca Hz. Ömer'in dedenin mirası hakkında görüş bildirdikten sonra, "Ben, dede mirası hakkında bir görüş belirtmişim. Eğer siz de uygun görürseniz ona uyun"⁴ ya da "İleride siz kendi fikrinizi belirtirsiniz"⁵ demesi, ashâbın farklılıkları doğal karşıladığını ve yadsımadıklarını göstermesi bakımından mühimdir.⁶

Abdullah b. Abbâs'ın istidrâklarının hadis ilmine fıkhı'l-hadis bağlamında katkı sunacağı aşîkârdır. Ancak onun mirasa ve diğer dini hükümlere

1 Abdulvahap Özsoy, "Sahâbe Yorumunun Mutlaklaşması –Hüzeyme'nin Şahitliği Örneği-", *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016), 1-6.

2 Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed, *ez-Zerkeşi, Hz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 69-166.

3 Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân, ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim ed-Dârânî (Beyrut: Dâru İhyâ-i Sunneti'n-Nebeviyye, 1401/1981), "Ferâiz", 3, 2/346.

4 Dârimî, *Sünen*, "Ferâiz", 12.

5 Dârimî, *Sünen*, "Ferâiz", 10.

6 Komisyon, *Hadislerle İslâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 6/648.

dair istidrâklerini rivâyetler çerçevesinde ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu araştırmada evvela onun mirasa dair rivâyetlerinin isnad açısından sahih olup olmadıklarının tesbiti yapılacaktır. Bu bağlamda cerh ve ta'dile dair eserlerden râvîlerin sika olup olmadıkları tek tek tespit edilecek, rivâyetlerin sahih, hasen ya da zayıf olup olmadığı belirlenecektir. Daha sonra Abdullâh b. Abbâs'ın miras hususunda sahâbeye yönelttiği eleştiriler âyetler ve rivâyetler çerçevesinde incelenecek, onun mirasa dair ağırlıklı olarak Kur'ân'a, Sünnet'e ve akla dayalı yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Abdullâh b. Abbâs'ın İlmî Kişiliği

İlmiyle temayüz etmiş sahâbîlerden biri olan Abdullâh b. Abbâs⁷ hadis⁸, tefsir⁹ ve fıkhıta¹⁰ otorite kabul edilmiştir. Bu ilimlerdeki birikimini göstermek

-
- 7 Abdullâh b. Abbâs'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1376/1957), 2/366-368; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *el-Metâlibu'l-âliye*, thk. Habîbu'r-Rahman el-Azamî (Kuveyt: el-Matbaatu'l-Asrî, 1393/1973), 4/114-115; İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/76-79; Ali Akbıyık, *Abdullah b. Abbâs'ın Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Ahmet Bulut, "Abdullah b. Abbâs'ın Şahsiyeti ve İlmî Faaliyetleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 219-227.
- 8 Geniş bilgi için bk. Nihat Yatkın, "Abdullah b. Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber'le İlişkisi", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II- Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler* (2016), 389-420; Recep Tuzcu, "Fıkhi ve Siyasi İhtilaflar Bakımından İbn Abbas'ın Asabe Rivâyetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 55-82; Yaser Assil, *Abdullah b. Abbas'ın Hadis İlimine Katkıları* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Abdurrahman Sayılğan, "Allah'ım Ona Kitabı ve Hikmeti Öğret" Hadisi Çerçevesinde Abdullah b. Abbâs'ın Hadis İlimindeki Yeri (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- 9 Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah İbn Abbâs ve Tefsir İlimindeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/2 (1972), 74-83; Mustafa Çetin, "Abdullah b. Abbâs ve Tefsiri", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 227-238; Harun Savut, "Abdullah b. Abbâs'a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivâyetler", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015)*, ed. Hasan Keskin, Abdullah Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 253-275; Ali Özek, "Dirayet Müfessiri İbn Abbâs", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 67-74; İsmail Aydın, "İbn Abbâs: Filolojik Tefsirin Öncüsü", *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 117-132.
- 10 Abdulğalip Aslan, *Abdullah İbn Abbâs'ın Fıkıhcılığı ve Hac İbadetiyle İlgili İçtihatları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Yunus Kocabıyık, *İbâdât Bağlamında İbn Abbâs'ın Fıkıh Mezhepleri Üzerindeki Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

üzere, o 'Tercümânü'l-Kur'ân'¹¹, 'Hıbru'l-ümme'¹², 'Fakîhu'l-asr'¹³, 'Âlimu'l-asr'¹⁴ şeklinde vasıflandırılmıştır. Kur'ân ve sünneti sonraki nesillere aktarmak için büyük bir çaba sarf eden Abdullâh b. Abbâs'ın fikhî değerlendirmeleri sahâbe tarafından da kabul görmüştür.¹⁵

Onun müksirûndan¹⁶ ve Medine'deki dört Abdullâh'tan (Abâdile'den)¹⁷ biri olmasında iki vasfı etkili olmuştur: Birincisi Abdullâh b. Abbâs, Rasûlullah'a (s.a.s) duyduğu sevgi ve bağlılığı sebebiyle onun takdirini kazanmıştır. Bu bağlamda İbn Abbâs şöyle demektedir: "Rasûlullah (s.a.s), Meymûne'nin evindeydi. Gece ona abdest için su hazırladım. Meymûne; 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bunu Abdullâh b. Abbâs hazırladı' dedi. Rasûlullah (s.a.s), bunun üzerine ona: 'Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret' diyerek dua etmiştir.¹⁸ İbn Abbâs, Rasûlullah'ın (s.a.s); 'Allah'ım! Ona Kitab'ı öğret ve onu dinde mütehasıs kıl';¹⁹ 'Allah'ım! Abdullâh'a Kitab'ı ve hikmeti öğret'²⁰ şeklindeki dualarına da mazhar olmuştur. İkincisi, o ilme aşırı merak duymuştur. İbn Abbâs'ın ilme olan düşkünlüğü o kadar fazlaydı ki, bir meseleyi tam olarak öğrenmek için çok sayıda sahâbeye soru sormuştur.²¹ Muğire bu bağlamda şu rivâyeti nakleder: "İbn Abbâs'a bu ilmi nasıl elde ettiği soruldu. O da: "Soran bir dil, akıllı bir kalp ile" şeklinde cevap vermiştir.²² Bunu teyit eder mahiyette İbn Abbâs: "Ben Muhacir ve Ensâr'dan sahâbenin ileri gelenlerine, Hz. Peygamber'in savaşlarını ve Kur'ân'da nazil olan şeyleri sorardım.

11 Ebû Abdullâh Şemsüddîn Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 3/347.

12 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr - Riyad Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417-1996), 4/39; Zehebî, *Siyer*, 3/339, 348, 350; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh Hâkim, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru Kü-tübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/616.

13 Zehebî, *Siyer*, 3/331.

14 Ebû Abdullâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, thk. Zekerriyya Ümeyrât (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1347/1928), 1/40.

15 Muhammed Ravvâs Kal'aci, *Mevsûatü fikhî Abdillâh b. Abbâs* (Mekke: et-Türâsü'l-İslâmî, t.y), 2/286.

16 Müksirûn: Binden fazla hadis rivâyet etmiş sahâbilerden denir. Bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 73.

17 Abâdile: Abdullâhlar manasındadır. Bunlar fukahaya göre, Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullâh b. Ömer b. el-Hattâb, Abdullâh b. Abbâs; muhaddislere göre ise Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullâh b. Ömer b. el-Hattâb, Abdullâh b. Abbâs ve Abdullâh b. Zübeyr'dir. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 9.

18 Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017/1438), "İlim", 17; "Fezâilu's-Sahâbe", 24; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Menâkıb", 43; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Mukaddime", 11; Hâkim, *Müstedrek*, 3/615.

19 Buhârî, *Sahîh*, "Vudû", 10.

20 Buhârî, *Sahîh*, "İlim", 17.

21 Zehebî, *Siyer*, 3/344.

22 Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 4/46.

Onlardan hangisinin yanına gitsem, Rasûlullah'a (s.a.s) yakınlığımdan dolayı beni iyi karşılar ve sorduklarıma büyük bir şevkle cevap verirdi" demiştir.²³ Bu durum İbn Abbâs'ın rivâyetleri sadece Rasûlullah'tan (s.a.s) bizzat işiterek almadığını, başta Hz. Ömer, Hz. Ali ve Übey b. Ka'b olmak üzere pek çok rivayeti sahâbeden naklettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bunlara ilâveten İbn Abbâs'ın ilmî kişiliğine dair onu öven birçok rivâyet yer almaktadır. Örneğin Hz. Ömer, yaşı oldukça genç olmasına rağmen, Abdullâh b. Abbâs'a büyük bir değer vermiş ve onu "Bilmedikleri şeylerde bilgi sahibi olan, gençlerin olgunu ve yaşlıların genci" şeklinde vasıflandırmıştır.²⁴ Hz. Ali: "İbn Abbâs, gayba sanki ince bir perdeden bakardı" diyerek²⁵ onun Kur'ân'ı tefsir edişini takdir etmiştir.²⁶ Bazı kaynaklarda merfû' hadis, bazılarında ise İbn Mes'ûd'un (ö. 35/655) sözü şeklinde kaydedilen "İbn Abbâs Kur'ân'ın ne güzel tercümanıdır"²⁷ şeklindeki övgü onun tefsir ilmindeki yetkinliğini göstermesi bakımından mühimdir.²⁸

Hocası Übey b. Ka'b (ö. 33/654) onun için: "O, ümmetin âlimi olacaktır" demiştir.²⁹ Aynı şekilde Tâvus (ö. 106/724): "Ben İbn Abbâs ile beraber bulundum. Hz. Peygamber'in ashâbının büyükleri bir hususta ihtilaf ettikleri zaman, İbn Abbâs'a müracaat ederlerdi"³⁰ demiştir. İbn Abbâs'ın talebesi ve hadis râvîsi Ubeydullah b. Abdullâh b. Utbe (ö. 98/716): "O, hadisleri iyi biliyordu. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfeti esnasında Medine'de yargı makamındakilerin en önde gelen fakîh sahâbîlerinden birisiydi. Şiir, Arapça, Kur'ân tefsiri, hesap, ferâiz, geçmişteki olaylar ve kendisine ihtiyaç duyulan şeylerin inceliklerine vâkıftı" demektedir.³¹

Abdullah b. Abbâs, hadis ilminde mümtaz bir konuma sahiptir. Nitekim o, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu olması ve teyzesi Meymûne'nin yanında zaman zaman gecelemesi dolayısıyla Hz. Peygamber'in sözlerini bizzat ondan işitmiş ve fiillerini yakinen gözlemlemiştir. İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in

23 İbn Sa'd, *Tabakat*, 2/124; Ebu'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdu'l-muhsin (Kahire: Dâru Hicr, 1418/1998), 12/82-83.

24 Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 4/51.

25 Muhammed b. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), 1/67; Çetin, "Abdullah b. Abbâs ve Tefsiri", 227.

26 Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû min'e's-Sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 1/60.

27 İbn Sa'd, *Tabakat*, 2/315; Hâkim, *Müstedrek*, 3/618; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Matbaatü's-Saadet, 1328/1910), 4/92.

28 Aydın, "İbn Abbâs: Filolojik Tefsirin Öncüsü", 119.

29 İbn Sa'd, *Tabakat*, 2/368.

30 İbn Sa'd, *Tabakat*, 2/366; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Halil Me'mûn (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1433/2012), 1/466; Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 4/42-43.

31 İbn Sa'd, *Tabakat*, 2/122.

vefatı esnasında 13 yaşlarında idi ve onunla birlikteliği az değildir. 100 civarında hadisi de bizzat ondan işterek ve görerek rivayet etmiştir. Ancak İbn Abbâs, Rasûlullah'ın vefatında henüz çocuk yaşta olduğu için diğer sahâbîlerden de hadis nakletmiştir.³² Mekke'de ikâmet etmiş olan İbn Abbâs, öğrendiği hadisleri tâbiûn nesline aktarmıştır.³³

İbn Abbâs, rivâyet ettiği hadislerin Kur'ân-ı Kerim'e uygun olması hususunda oldukça titizlik göstermiş, şu sözlerle de şu hususa dikkat çekmiştir: "Benden Rasûlullah'tan (s.a.s) bir hadis duyduğunuzda onun Kitap'la uyum arz etmediğini görürseniz veya bunu insanların hepsi güzel görmezse bilin ki Hz. Peygamber'e yalan isnad etmişimdir."³⁴ Büyük bir ilmî birikime sahip olan İbn Abbâs, hüküm istinbatında Kur'ân, Sünnet, merfû hadis ve rey sıralamasını takip etmiştir.³⁵

Abdullah b. Abbâs fıkıh ilminde de önemli bir konuma sahip olmuştur. O, kendi döneminde Mekke'nin fıkıh otoritesi olarak kabul edilmiştir. Ahkâma dair bir değerlendirme yapan Ali b. Abdullâh el-Medîni (ö. 234/848): "Rasûlullah'ın (s.a.s) ashâbının ahkâma dair ilimleri, Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Zeyd b. Sâbit ve Abdullâh b. Abbâs'ta toplanmıştır" demektedir.³⁶

Mümtaz bir ilmî kişiliğe sahip olan İbn Abbâs hem sahâbe hem de tabiîn âlimleri tarafından büyük bir övgüye mazhar olmuştur.

2. İstidrâk Kavramı

İstidrâk, "Telafi etmek, düzeltmek, hatayı tamir etmek, kusuru örtmek, herhangi bir kitaptaki yanlışları sonradan farkına varıp düzeltmek, anlamak, ulaşmak ve erişmek" manasındadır. Ayrıca "Bir nesne ile diğerini anlamak, istemek, kaçırılan bir şeyi diğer bir şeyle yerine getirmek" gibi manalara da gelmektedir.³⁷

İstidrâk teriminin hadis ilminde; "Yanlış veya eksik rivâyetleri düzeltme, tenkit etme" ile "Bir müellifin şartlarına uyduğu halde kitabına almamış olduğu hadisleri bir kitapta toplamak" şeklinde iki kullanımı bulunmaktadır.³⁸

32 Nihat Yatkın, *Abdullah İbn Abbâs ve Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Yatkın N. Yayınevi, 2012), 409.

33 Geniş bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan, 2017), 54-65.

34 Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime", 50, 1/146.

35 Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, 4/45.

36 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 421.

37 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-lisân tehzîbu lisâni'l-Arab*, thk. Abdülemîr Ali Mühennâ (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/400; İsmail Durmuş, "İstidrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001) 23/329-330.

38 Abdullah Aydınli, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 157; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 168.

Sahâbe döneminde sahâbilerin unutmaya da yanılma sebebiyle zaman zaman rivâyetlerde hatalar yaptığı, diğerlerinin ise bunları düzelttiği görülmektedir. Sahâbenin rivâyetlerdeki hataları düzelterek birbirini tenkit etmesine istidrâk denilmektedir. Hz. Âişe istidrâkleriyle temayüz etmiştir. Ancak diğer sahâbilerin de pek çok istidrâklarının olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Abdullâh b. Abbâs'ın mirasa dair sahâbeden nakledilen rivâyetleri düzelttiği ve onları tenkit ettiği anlaşılmaktadır.

3. Abdullâh b. Abbâs'ın Mirasa Dair İstidrâkleri

Dinin temel rükünlerini öğrendikten sonra Rasûlullah'ın (s.a.s) öğretilmesine ve öğrenilmesine teşvik ettiği bir ilim de miras sahibinden kalan malların kimlere nasıl dağıtılacağını gösteren ferâiz ilmidir. Bu bağlamda ashâb, ferâizle ilgili bir konuyu izah ederken değişik yollar izlemiş, mirasla ilgili birçok hususu kendi aralarında müzakere etmiştir. Sahâbenin bu anlamda bazı miras meselelerindeki ictihadları farklılık arz etmiştir. Bu meyanda Abdullâh b. Abbâs, dede ve kardeşlerin, annenin, kızla birlikte kalan kız kardeşin mirası ile avl³⁹ ve mübâhele⁴⁰ meselelerinde sahâbenin rivâyetlerini tenkit etmiştir.

3.1. Dede ve Kardeşlerin Mirası

Ferâiz konuları arasındaki ihtilaflı konulardan birisi de bir arada kalmış olan dede ve kardeşlerin mirası meselesidir. Vefat eden kişinin babası hayatta ise, kardeşleri miras alamaz. Ama baba vefat etmiş olur da yerinde dede kalmış ise, dedenin ölenin kardeşlerini mirastan engelleyip engelleyemeyeceği veya her ikisi de mirasçı olacaklarsa hangi oranlarda mirasçı olacakları hususu tartışmalıdır.

İbn Abbâs: “Zeyd b. Sâbit, Allah'tan korkmuyor mu ki, oğlunun oğlunu oğul yerine koyuyor da babanın babasını baba yerine koymuyor? Hâlbuki usul-fürû ilişkisinden dolayı dede, pek çok hükümlerinde babaya eşittir. İşte, bu hacb⁴¹ da ona denk olur” demiştir.⁴² Buhârî: “Hz. Ebû Bekir, İbn Abbâs ve

39 Avl: Hisseler toplamı, mahreç (ortak payda) miktarını aşan, yani ortak paydadan büyük olan miras meselesidir. Böyle bir meseleye “fariza-i âile”, “fariza-ı kâsıra” da denir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 38.

40 Mübâhele: Taraflardan her birinin haksız olana Allah'ın lânetini ilenmesi manasındadır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 407.

41 Hacb: Bir mirasçının, ölen kimseye kendisinden daha yakın mirasçı bulunması dolayısıyla mirastan mahrum olması manasındadır. (Hamza Aktan, “Hacb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/424-425); Başka vâris bulunmaması sebebiyle, bir şahsı tamamen veya kısmen mirastan mahrum bırakmaktır. Engel olan vârise hâcib”, mahrum kalan vârise “mahcûb” denir. İkiye ayrılır: 1. Hacb-ı hurmân: Bir vârisi mirastan tamamen mahrum bırakmaktır. 2. Hacb-ı noksan: Bir vârisi kısmen mirastan mahrum bırakmak, hissesini azaltmaktır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 164.

42 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh Muhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1367/1948), 6/217.

İbn Zübeyr'in "Dede, babadır" dediklerini, Hz. Ebû Bekir'in zamanında sahâbeden hiç kimsenin buna muhalefet etmediğini nakletmiştir.⁴³ Bu hususta Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit'ten ise farklı görüşler nakledilmiştir.⁴⁴ Onlar dede ile birlikte kardeşlerin de miras alacağını savunmuşlar, fakat mirasın onlar arasında nasıl paylaşılacağı hususunda birbirinden farklı görüşleri ileri sürmüşlerdir.⁴⁵

İbn Abbâs'ın bu meseledeki itirazları rivâyetlere yansımıştır. Yukarıda zikredilen metinde, Zeyd b. Sâbit'e açıkça itiraz ettiği anlaşılrsa da çoğu rivâyette kime itiraz ettiği açıkça bilinmemektedir. Onun bazen çok sert bir şekilde itirazda bulunduğu görülmektedir.

Buhârî'nin *Kitâbu'l-Ferâiz*'de bab başlığı altında ta'lik yoluyla İbn Abbâs'ın dört sözünü, hadis kısmında ise onun iki rivâyetini zikretmesi, kendisinin bu konuda İbn Abbâs'ın görüşünü benimsediğini göstermesi bakımından mühimdir.⁴⁶

İbn Hacer, Yezîd b. Hârûn'un *Kitâbu'l-Ferâid*'de, Muhammed b. Sâlim'in, Şa'bî'den naklen Ebû Bekir, İbn Abbâs ve İbn Zübeyr'in dedeyi baba olarak kabul ettiklerini, babanın mirasçı kıldığını onun da mirasçı kıldığını, babanın hacb ettiğini onun da hacb ettiğini kaydeder. İbn Hacer, Muhammed b. Sâlim'in zayıf olduğunu ve Şa'bî'nin Ebû Bekir'den rivâyetinin munkatı olduğunu belirtir. Ayrıca rivâyetin Ebû Saîd el-Hudrî'den, Ebû Mûsâ el-Eşarî'den ve Osmân b. Affân'dan gelen tariklerinin sahih olduğunu nakleder.⁴⁷

Burada şunu belirtelim ki, Buhârî bu rivâyetleri bab başlığında sahâbî râvisinin ismini zikretmek suretiyle ta'lik yoluyla aktarmıştır. İsnadın hazfedilmesi sebebiyle bu rivâyetler muallaktır.⁴⁸

43 Buhârî, *Sahih*, "Ferâiz", 9.

44 Buhârî, *Sahih*, "Ferâiz", 9.

45 Geniş bilgi için bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'liku't-ta'lik*, thk. Saîd Abdurrahman Mûsa el-Kazekî (Ürdün: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1420/1999), 5/215-222.

46 Buhârî, *Sahih*, "Ferâiz", 9.

47 Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdullah bin Bâz - Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004), 12/22-23.

48 Halil İbrahim Turhan - Ayşegül Toprak, "Sahih'i Buhârî'de Temrîz Sığasıyla Aktarılan Mu'alak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 55-99.

Konuya dair Abdurrezzâk⁴⁹-Ma'mer⁵⁰ senediyle gelen rivâyette Katâde⁵¹ şöyle dedi: Hz. Ömer, bu konuda Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve İbn Abbâs'ın görüşlerini sorduğu zaman; Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit, dede ile kardeşlerin arasında farklı şekilde miras paylaşılacağına dair görüş bildirir. İbn Abbâs ise, "Dede, babadır. Onun için dede varken kardeşlere miras yoktur. Allah, "Babanız İbrahim'in dini⁵² diye buyurmaktadır. Hâlbuki onunla bizim aramızda nice babalar vardır" diye itirazda bulunur. Buna rağmen Hz. Ömer, Zeyd'in görüşünü kabul eder.⁵³

Hüseyim⁵⁴→Haccâc⁵⁵→Atâ⁵⁶ senediyle gelen bir rivâyette İbn Abbâs şöyle dedi: "İsteyen herkes ile Hacerü'l-Esved yanında lanetleşebilirim. Allah Teâlâ, Kur'an'da hangi dedeleri zikretmişse, muhakkak "babalar" olarak zikretmiştir" demiş, sonra da "Babalarım İbrahim, İshâk ve Ya'kûb'un dinine uydum"⁵⁷ âyetini okumuştur.⁵⁸

İbn Abbâs: "Oğlumun oğlu, benim kardeşlerimi mirastan engelleyerek benden miras alıyorsa ben neden kardeşlerini engelleyerek ondan miras alamıyorum?" diye itiraz etmiştir.⁵⁹

49 Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî: Hadisin yazılıp onunla ihticâc edilmeyeceği belirtilse de Ebû Zür'a onun İbn Sev'r'den, Hişâm b. Yûsuf'tan daha hafız olduğunu ifade etmektedir. Bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 6/49-51.

50 Ma'mer b. Râşid Ebû Urve el-Mühellebî: "Onun zamanında ondan daha bilgili kimsenin olmadığı belirtilmektedir." Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/291-294.

51 Katâde b. Diame es-Sedûsî el-Basrî: "İnsanların en hafızı olduğu belirtilmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/179-182.

52 el-Hac 22/78.

53 Rivâyet ise isnaddaki râvîlerin sika olması sebebiyle sahihtir. (Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım. 1403/1983), 10/266).

54 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru Sadr, 1326/1908), 11/59-64.

55 Haccâc b. Ertât b. Sev'r b. Hübeyra b. Şerâhîl en-Nehaî, Ebû Ertât el-Kûfî el-Kâdî: Atâ b. Ebî Rabâh'tan nakletti. Onan Hüseyim rivâyet etti. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim, sadûk olduğunu, tedlîs yaptığını; Nesâî, kuvvetli olmadığını belirtti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 2/196-198.

56 Atâ b. Ebî Rabâh: İbn Abbâs'tan rivâyet etmiştir. İbn Hibbân onu *Sikât*'ta zikretmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 7/199-203.

57 Yûsuf 12/38.

58 Hüseyim'in ve Haccâc'ın durumu sebebiyle bu rivâyet zayıftır. (Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *Sünen*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/47).

59 Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 1/46; (Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'inde bu rivâyette "İbnü İbnî" yerine "İbnî" olarak yazılmıştır. Bu apaçık bir hatadır. İbn Hacer, *Ta'liku't-ta'lik*'te Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'ine atfen, "İbnü İbnî" lafzıyla nakletmiş ve doğrusu budur, demiştir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'liku't-ta'lik*, 5/215.

İsmail→Eyyûb senediyle gelen bir rivâyette İkrime⁶⁰ şöyle dedi: İbn Abbâs, "Hakkınızda Hz. Peygamber'in 'Eğer bu ümmetten birisini dost edinecek olsaydım, muhakkak onu dost edinirdim' dediği Hz. Ebû Bekir, dedeyi babanın yerine koymuştur" demiştir.⁶¹

Abdullah b. Abbâs'ın Ebû Bekir, Hz. Osman ve Abdullâh b. Zübeyr gibi dedeye baba diyerek onu baba mesabesinde gördüğü kaydedilmektedir.⁶² İbn Abbâs'ın bu hususta "Ey Âdemoğulları!"⁶³ ile "Babalarım İbrahim, İshâk ve Yakûb'un dinine uydum"⁶⁴ âyetlerini esas aldığı, ayrıca "Oğlumun oğlu, kardeşim mirasçı olmaksızın bana mirasçı olacak da ben oğlumun oğluna mirasçı olamayacak mıyım?" dediği nakledilmektedir.⁶⁵

Fukahadan Osmân el-Bettî (ö. 143/760), Ebû Hanife (ö. 150/767), İshak b. Rahuye (ö. 238/853), Davud ez-Zahirî (ö. 270/883) ve Taberî (ö. 310/923) İbn Abbâs'ın görüşü çerçevesinde hüküm verdikleri, bu bağlamda dedeye kardeşleri hacb ettikleri nakledilmektedir.⁶⁶

Kıscası, rivâyetlerden Abdullâh b. Abbâs'ın, baba vefat etmiş ise dedeyi baba gibi mirasçı yaptığı, dede olduğu takdirde kardeşleri hacb ettiği anlaşılmaktadır. İbn Abbâs'ın bu istidrâkinin, meseleyi Kur'ân'a arz etmesinden kaynaklandığı görülmektedir.

3.2. Annenin Miras Payı

İbn Abbâs'ın, mirasa dair istidrâklerinden birisi de annenin payı ile ilgili olmuştur. Annenin alacağı mirasa dair İbn Abbâs'ın Zeyd b. Sâbit'e itiraz ettiği mesele, Feraiz ilminde ilk olarak Hz. Ömer'in uyguladığı bir durum olduğu için "Ömeriyyeteyn meselesi" şeklinde, çok meşhur olduğu için de "Gurra-
teyn meselesi" şeklinde adlandırılır.⁶⁷

Bu mesele, kadın ölmüşse "anne-baba ile kocanın" veya koca ölmüşse "anne-baba ile kadının" mirası nasıl pay edileceği meselesidir. Bu bağlamda koca veya kadın kendi payını aldıktan sonra, ondan kalan malın 1/3 kısmı anneye, bundan sonra kalan malın hepsi babaya verilir.

60 Rivâyet Buhârî'nin şartına göre sahihtir. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/374-375).

61 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/374.

62 Buhârî, *Sahih*, "Ferâiz", 9.

63 el-A'raf 7/26.

64 Yûsuf 12/38.

65 Buhârî, *Sahih*, "Ferâiz", 9.

66 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Havî'l-kebir hüve şerhu muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 8/122; Abdurrahman Yazıcı, "Abdullah b. Abbâs (r.a)'ın Ferâiz İlmindeki İçtihat ve Uygulamaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 320.

67 Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn: Kaynağı, Ortaya Çıktığı Haller ve Çözümü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 223-244.

Abdurrezzâk→es-Sevrî⁶⁸→Abdurrahmân b. Abdullâh el-Esbahânî⁶⁹ sene-diyle gelen bir rivâyette İkrime⁷⁰ şöyle dedi: “İbn Abbâs, “Vefat eden kadının, kocası ve ebeveyninin mirasını” sormam için, beni Zeyd b. Sâbit’e gönderdi. Zeyd: “Kocaya malın yarısı; anneye, (koca hakkını aldıktan sonra) kalan malın üçte biri; babaya arta kalan malın hepsi verilir” dedi. Buna karşı İbn Abbâs Zeyd’e: “Bunu Allah’ın Kitabı’nda mı buldun, yoksa kendi görüşün müdür?” diye sordurdu. Zeyd: “Kendi görüşümdür. Anneyi, babadan üstün tutmam” dedi. İbn Abbâs ise, anneye, toplam malın üçte birini veriyordu.”⁷¹

Başka bir rivâyette, Zeyd b. Sâbit bunun kendi görüşü olduğunu söyle-yince, İbn Abbâs ona: “Allah’ın Kitabı’ndan hüküm istinbat edilmesi gerekti-ğini” ifade etmiştir.⁷²

Burada şunu belirtelim ki, bu meselede esasında koca 1/2 ve anne 1/3 al-dıktan sonra, baba asabe olarak kalan malı alması lazım gelir. Fakat bu du-rumda kocaya 3/6, anneye 2/6, babaya 1/6 pay düşecektir. Bu durumda baba-nın payı, annenin payının tam yarısı kadar olur. İşte bunun doğru olmadığını düşünen Hz. Ömer, anneye toplam malın 1/3’ini değil, koca kendi payını al-dıktan sonra kalan malın 1/3 kısmını vermeyi uygun görmüştür. Buna göre kocaya 3/6, anneye 1/6, babaya 2/6 pay düşmektedir. Zeyd b. Sâbit, başta ol-mak üzere sahâbenin çoğu bu uygulamayı kabul etmiştir. Âyette, “Eğer öle-nin çocuğu yoksa ve anne-babası ona varis olmuş ise, anneye üçte bir düşer”⁷³ buyrulmuştur. Hz. Ömer ve onun görüşünü kabul edenler, bu âyeti şöyle izah etmişlerdir: “Âyette geçen “anne-babası ona varis olmuş ise, anneye üçte bir düşer” ifadesinden anlaşılıyor ki, anne-babadan başka varis yoksa veya başka varis (koca veya kadın) mirastan payını almış ve sadece anne-baba kalmışsa, o zaman kalan malın 1/3 kısmı anneye verilecektir ve kalan 2/3 kısmı babaya verilecektir. Zira miras meselelerinin usulü gereğince, aynı tabakada olan va-rislerde erkeğin hissesi iki kadının hissesi kadardır. Anne-baba da aynı taba-kada oldukları için babanın payı annenin payının iki katı kadar olmalıdır. İbn Abbâs ise, bu mezkûr âyeti hiçbir te’vile gitmeden olduğu gibi kabul etmiş

68 Süfyan b. Saïd b. Mesrûk es-Sevrî Ebû Abdullâh: Ahmed b. Yunûs, Zâide’nin yanında Süfyan zikredildi. O: “Bizim nezdimizde insanların en bilgisi bu” dedi. Yahyâ b. Saïd el-Kattân, Süfyan es-Sevrî’den daha hafız kimseyi görmediğini belirtti. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 4/208-211.

69 Abdurrahmân b. Abdullâh el-Esbahânî: Ondan Sevrî rivayet etti. Ebû Hâtim onda bir beis olmadığını söyledi. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 5/314.

70 İkrime: İbn Abbâs’ın mevlâsı olan İkrime’nin sika olduğu belirtilmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 7/10-13.

71 İkrime’den nakledilen rivâyet, Abdurrahmân b. Abdullâh el-Esbahânî’nin durumu sebebiyle hasendir. (Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10/254).

72 Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebcut*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efğâni (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 29/146.

73 en-Nisâ 4/11.

“anneye toplam malın 1/3 kısmının verileceği görüşünü benimsemiştir. Karşı tarafın görüşünü de Kur’ân’a muhalif olarak değerlendirmiştir.⁷⁴

Son olarak şunu belirtelim ki, Hanefî mezhebi İbn Abbâs’ın görüşünü, Şâfiî mezhebi ise Zeyd b. Sabit başta olmak üzere diğer sahâbenin görüşünü benimsemiştir.⁷⁵

3.3. Kardeşlerin Anneyi Mirastan Mahrum Bırakması

İbn Abbâs’ın, mirasa dair istidrâklerinden birisi de kardeşlerin anneyi mirastan mahrum bırakması meselesi olmuştur. İbn Abbâs’ın bu konuda da kendine has görüşü vardır.

Konu ile ilgili kendisinden farklı düşünen Hz. Osman’ın yanına gelerek şöyle demiştir: “İki kardeş nasıl oldu da annenin miras payını altıda bire indirir oldu? Hâlbuki Allah Teâlâ, “Ölenin kardeşleri varsa...”⁷⁶ buyurmaktadır. Senin kavminin (Kureyş’in) dilinde de “iki kardeş, ‘kardeşler’ değildir” diye itirazda bulunmuştur. Hz. Osman, ona: “Kendimden önce uygulanan bir işi bozamam. Öncekiler böyle mirası paylaştırdı ve bütün bölgelerde de bu böyle uygulanmıştır.” demiştir.⁷⁷ İbn Abbâs’ın bu itirazı, Nisâ sûresi 11. âyetinin yorumuyla ilgilidir. Annenin mirastaki hissesi, âyette şöyle ifade edilmektedir: “Ölenin çocuğu varsa, anne-babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne-babası ona vâris olmuşlarsa, annenin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa, annenin payı altıda birdir.”⁷⁸

Cumhur, kardeşlerin sayısı iki olsa da üç veya daha fazla olduğu durumdaki gibi, aynı şekilde annenin payının azalacağında ve annenin 1/6 alacağında ittifak etmiştir. İbn Abbâs ise buna karşı çıkmıştır. Muaz b. Cebel’in de

74 Hadislerin isnadları ise şöyledir: “Abdurrezzâk-Ma’mer-Katâde-İbn Müseyyeb-Zeyd b. Sâbit”; “Abdurrezzâk-Ma’mer-Zührî-Ubeydullâh b. Abdullâh-İbn Abbâs”. (Abdurrezzak, *el-Musanef*, 10/254); İbn Müseyyeb: “Ondan Katâde zikretti. Kâsum b. Muhammed: ‘Saîd bizim en fakihimiz ve en hayırlımızdır’ dedi.” Bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/58-60; Ubeydullâh b. Abdullâh b. Utbe b. Mes’ûd el-Hüzelî el-A’mâ: “İbn Abbâs’tan işitti. Ebû Zür’a’ya Ubeydullâh b. Abdullâh b. Utbe’den soruldu. O: ‘Medinelidir, sikadır’ dedi. Bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/383. İbn Şihâb ez-Zührî: Muhammed b. Müslim b. Abdullâh b. Ubeydullâh b. Muhâcirîn el-Hâris b. Zühre: Fakihdir, hafızdır, Medinelidir. Şam ve Hicaz âlimlerindedir. Meşhur imamlardan birisidir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu’l-tehzîb*, 9/445-451. İsnaddaki râvîlerin sika olması sebebiyle rivâyet sahihtir. (Rivâyetler için bk. Abdurrezzak, *el-Musanef*, 10/254).

75 Ebü’l-Hâkim Abdullâh b. İbrâhîm el-Habrî, *Kitâbu’t-telhîs fi ilmi’l-ferâiz*, thk. Nasır b. Fenhir Ferîdî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1995), 161; Yazıcı, “Fıkhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn”, 223-244.

76 en-Nisâ 4/11.

77 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 6/465.

78 en-Nisâ 4/11.

bu görüşte olduğu aktarılmıştır.⁷⁹ Zâhirîlerin de genel görüşleri budur.⁸⁰ Bu bağlamda İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Abbâs ve Hz. Osman'ın tartışmasını şöyle izah etmiştir: "İbn Abbâs, Hz. Osman'a Kur'ân ve lügat ile itiraz etmiştir. Hz. Osman ise bunları inkâr etmemiştir. Şüphesiz, eğer Osman'ın elinde bu konuda Hz. Peygamber'in sünneti ve lügatten bir hüccet olmuş olsaydı, muhakkak İbn Abbâs'ın sözüne onunla karşı çıkacaktı. Hâlbuki sadece geçmiş dönemlerde insanların böyle uyguladıklarını delil göstermiştir. Hz. Osman, geçmişteki uygulamayı hüccet görürken, İbn Abbâs bu hususu hüccet olarak kabul etmemiştir. Tartışma esnasında müracaat edilecek merci', ancak Kur'ân ve sünnettir. Kur'an ve sünnetin nassı ise, İbn Abbâs'ın sözünün sıhhatine delâlet etmektedir."⁸¹

Kardeşlerin sayısı iki tane olsa da cem' olarak hesap edileceği görüşünde olan cumhurun delilleri özetle şöyledir: Miras meselesine bakıldığında, genel uygulama, "ikili" (iki kişi) cem' hükmüne geçmektedir. Örneğin: Vefat edenin tek kız çocuğu kalmışsa, o tek kıza malın yarısı verilir. İki veya daha fazla sayıda kızları kalmışsa, o kızlara malın 2/3'si verilir. Vefat edenin babası ve çocukları yoksa tek kız kardeş varsa, o kız kardeşe malın yarısı verilir. Eğer kız kardeşler iki veya fazla olsalar, onlara malın 2/3 kısmı verilir. Terekenin mirasçılara paylaşılmasında, iki rakamı cem' (çoğul) olarak itibara alındığı gibi; bir varisin hissesini engellemekte de durum aynıdır. Rivâyette tartışma konusu olan iki kardeş de bu bağlamda annenin payını kısmen hacb eder.⁸²

Kısacası Arapça'da, bazen "ikili" (tesniye) için cem' lafzı kullanılmaktadır. Buna Kurtubî, birkaç şii delil getirmiştir. Bir rivâyete göre İbn Abbâs'ın itirazına Hz. Osman'ın: "Senin kavmin (yani Kureyş) anneyi (1/3 hisseden, 1/6 hisseye) hacb ettiler. Onlar, belagat ve fesahat ehlidirler" diye cevap vermesi de bu hususu kuvvetlendirmektedir.⁸³

Mirasa dair bir diğer tartışma kızla birlikte kalan kız kardeşin mirası hususundadır.

3.4. Kızla Birlikte Kalan Kız Kardeşin Mirası

Kız ve kız kardeşin mirası tartışması 'Onunla birlikte kalan kız kardeşler asabedir' kaidesi çerçevesindedir.⁸⁴

79 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/276.

80 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: İdâretü Tıbaati'l-Müniriyye, 1347/1928), 9/258-259.

81 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/258-259.

82 Serahsî, *el-Mebsût*, 29/145.

83 Kurtubî, *el-Câmi*, 5/73.

84 Geniş bilgi için bk. Muhammed Çuçak, "İslam Miras Hukukunda Asabe ve Bu Yolla Mirasçı Olmak", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2020), 25-43; Abdurrahman Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bölümler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

Abdurrezzâk→Ma'mer→Zühri senediyle gelen bir rivâyette Ebî Seleme b. Abdirrahmân⁸⁵ şöyle dedi: Birisi İbn Abbâs'a gelerek: "Falanca kişi vefat etti. Bir tane kızı ve ana-baba bir olan kız kardeşi kaldı" dedi. İbn Abbâs: "Malın yarısı kızına, diğer yarısı asabeye verilir. Kız kardeşe hiçbir şey yoktur" dedi. O kimse itiraz ederek: "Hz. Ömer, bundan farklı hükmetmişti. Hem kızına hem de kız kardeşine malın yarısını vermişti" dedi. İbn Abbâs: "Siz mi daha iyi bilirsiniz yoksa Allah mı?" dedi. Ma'mer (ö.153/770) şöyle der: "İbn Abbâs'ın 'Siz mi daha iyi bilirsiniz yoksa Allah mı?' derken, ne demek istediğini anlayamadım. İbn Tâvûs (ö.132/750) ile görüştüğümde, bunu ona sordum. İbn Tâvûs bu sözü şöyle izah etti: 'Babam (Tavus) İbn Abbâs'ın şöyle dediğini işitmiş: Kur'an'da: "Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, terekesinin yarısı onadır"⁸⁶ buyruluyor. Sizler: 'Onun çocuğu varsa, kız kardeşine malın yarısı verilir' diyorsunuz' demiştir."⁸⁷

Başka bir rivayette, İbn Abbâs'a: "Hz. Ali, Abdullâh b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit, öz kız ile beraber kalan kız kardeşleri asabe yaparlardı ve arta kalan malı onlara verirlerdi" denildiğinde, 'Siz mi daha iyi bilirsiniz yoksa Allah mı?' diyerek, ilgili âyeti okumuş ve 'Sizler, ölen kişinin çocuğu olduğu halde, kız kardeşine malın yarısını veriyorsunuz' demiştir."⁸⁸

İbn Abbâs ve Abdullâh b. Zübeyr dışındaki bütün sahâbiler, vefat eden kişinin öz kızı ile birlikte kız kardeşi kalmışsa, kız kardeşin asabe olacağını belirtmişlerdir.⁸⁹ Yani onlara göre vefat eden kişinin tek kızı ve kız kardeşi kalmışsa, öz kıza ashâbu'l-ferâizden olması sebebiyle pay olarak malın yarısı, kız kardeşine kalan yarısı verilir. İki tane öz kız ile birlikte, kız kardeş kalmışsa; öz kızlara, farz olan hisseleri, yani ashabu'l-ferâizden olması sebebiyle malın 2/3 kısmı verilir. Kız kardeş ise, asabe olarak kızlardan arta kalan malın hepsini, yani toplam malın 1/3'lük kısmını alır.

85 Ebû Seleme b. Abdirrahmân b. Avf b. Abdiavf ez-Zühri el-Medenî: "İbn Abbâs'tan işitti. On-
dan da Zühri nakletti. İbn Sa'd onun Medineliler'in ikinci tabakasında olduğunu, sika, fakih
ve hadisinin çokça olduğunu belirtti. Ebû Zür'a sika olduğunu söyledi." Bk. İbn Hacer, *Teh-
zîbu't-tehziib*, 12/116-118.

86 en-Nisâ, 4/176.

87 İsnaddaki râvîlerin sika olması sebebiyle rivâyet sahihtir. (Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10/254-
255).

88 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî (Bey-
rut: Dâru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabî, 1412/1992), 3/26.

89 Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût
(Kâhire: Mektebetü'r-Rüşd, 1427/2006), 6/243.

Uygulamaya dair bir-iki örnek şöyledir: Amr b. Abbâs⁹⁰→Abdurrahmân⁹¹→Süfyân⁹²→Ebî Kays⁹³→Hüzeyl⁹⁴ senediyle gelen bir rivâyete göre Abdullâh b. Mes'ûd'a, 'Bir tane öz kız, bir tane oğulun kızı (torun) ve bir tane kız kardeşin mirası' hakkında sorulduğunda, o; "Bu konuda Hz. Peygamber'in hükmettiği ile hükmedeceğim" diyerek; öz kıza 1/2, toruna 1/6, kız kardeşe ise onlardan arta kalan malı vermiştir.⁹⁵

Bişr b. Hâlid⁹⁶→Muhammed b. Ca'fer⁹⁷→Şu'be⁹⁸→Süleymân⁹⁹→İbrahim¹⁰⁰ senediyle gelen bir rivâyette Esved şöyle dedi¹⁰¹: Muâz b. Cebel, Hz. Peygamber hayattayken, Yemen'de, 'Öz kıza malın yarısını, kız kardeşe kalan yarısını' vermiş ve bunu Hz. Peygamber reddetmemiştir.^{102, 103}

Vefat eden kişinin öz kızı varsa, kız kardeşin miras alamayacağı görüşünde olan Abdullâh b. Zübeyr'e Muâz b. Cebel'in bu uygulaması haber verildiğinde, kendi görüşünden rücû' ederek, Muâz'ın görüşünü kabul etmiştir.¹⁰⁴

90 Amr b. Abbâs el-Bâhilî Ebû Osmân el-Basrî: İbn Mehdî'den nakletti. Ondan Buhârî rivâyet etti. İbn Hibbân onu *Sikât'* ta zikretti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 8/60.

91 Abdurrahmân b. Mehdî: Süfyân'dan işitti. Ebû Hâtim, imamdır, sikadır, Yahyâ b. Saîd'den daha sebtir dedi. İbn Hibbân onu *Sikât'* ta zikretti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6/279-281.

92 Süfyân b. Saîd b. Mesruk es-Sevrî: Ondan Abdurrahmân b. Mehdî rivâyet etti. Şu'be, bn Uyeyne, Ebû Âsım, İbn Maîn, Süfyân 'Hadiste Emîri'l-Mü'minîn'dir' dedi. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/111-115.

93 Abdurrahmân b. Sevrân Ebû'l-Kays el-Evdî el-Kûfî: Ondan Süfyân es-Sevrî nakletti. İbn Maîn ve Iclî sika olduğunu belirtti, fakat Ebû Hâtim, kuvvetli değildir dedi. Nesâî onda bir beis olmadığını ifade etti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6/152-153.

94 Hüzeyl b. Şurahbil olduğu belirtilmektedir. Cerh ve ta'dile dair eserlerde onun hakkında bir bilgi tespit edemedik.

95 Rivâyet Ebû Kays'ın durumu sebebiyle hasendir. Buhârî, *Sahîh*, "Ferâiz", 12.

96 Bişr b. Hâlid el-Askerî Ebû Muhammed el-Ferâidî: Ondan Buhârî rivâyet etti. Ebû Hâtim, şeyhtir dedi. Nesâî, sika olduğunu belirtti. İbn Hibbân, *Sikât'* ta zikretti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/448.

97 Muhammed b. Ca'fer el-Hüzeli: Ebû Abdullâh el-Basrî, Çunder: Şu'be'den rivâyet etti. Ondan Bişr b. Hâlid el-Askerî nakletti. İbn Ebî Hâtim, Şu'be'nin hadisinde sika olduğunu belirtti. İbn Hibbân onu *Sikât'* ta zikretti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9/96-98.

98 Şu'be b. Haccâc b. el-Verd el-İtkî el-Ezdî: İbn Sa'd, Iclî onun sika olduğunu söyledi. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/338-346.

99 Süleymân b. Mihrân el-Esedî el-Kâhilî el-A'meş: İbrahim en-Nehâî'den nakletti. Ondan Şu'be rivâyet etti. Iclî, İbn Main ve Nesâî sikadır, dedi. İbn Hibbân onu *Sikât'* ta zikretti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/222-226.

100 İbrahim b. Yezîd b. Kays b. el-Esved b. Amr b. Rebîa b. Zehl en-Nehâî: Ondan el-A'meş rivâyet etti. İbn Hibbân onu *Sikât'* ta zikretti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/177-179.

101 Esved b. Hilâl el-Muhâribî Ebû Selâm el-Kûfî: Ondan İbrahim en-Nehâî nakletti. İbn Main ve Nesâî, sikadır, dedi. İbn Main onu *Sikât'* ta zikretti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/342.

102 Buhârî, *Sahîh*, "Ferâiz", 12.

103 İbn Hacer zikredilen senedin mevsul olduğunu kaydeder. İsnaddaki râviler sika olduğu için rivâyet sahihtir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/28.

104 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 6/242.

Sahâbiler arasında bu görüşe karşı çıkma hususunda Abdullâh b. Abbâs tek kalmıştır. Sonraki dönemlerdeki fikhî mezheplerin tatbikatlarına bakıldığında, İbn Abbâs'ın görüşünün Zâhirîler tarafından kabul edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁵ İbaziyye ve Şia'nın görüşü de bu yöndedir. Onun görüşüne göre eğer kişinin çocuğu varsa kardeşler (ister kız ister erkek olsun) mirastan hiçbir hisse alamazlar.

İbn Abbâs, öz kız ile birlikte kalan kız kardeşin mirasını reddederken, sadece Kur'ân'a dayanmadığını, bu hususta Hz. Peygamber'in hiçbir uygulamasının olmadığını da iddia etmiştir. Bu bağlamda İbn Abbâs: 'Ne Rabbimizin Kitabı'nda ne de O'nun Rasûlü'nün sünnetinde olmayan bir şeyi, insanların arasında buluyorsunuz' demiştir. Ona: 'O nedir?' dendiğinde, 'Öz kız ile birlikte kalan kız kardeşin mirası' diye cevap vermiştir.¹⁰⁶

İbn Abbâs'ın, öz kız ile birlikte kalan kız kardeşin mirasının Hz. Peygamber'in sünnetinde olmadığını söylemesi şöyle izah edilebilir: Abdullâh b. Mes'ûd'un; "Bu hususta Hz. Peygamber'in hükmettiği ile hükmedeceğim" derken, kastettiği hadiseyi İbn Abbâs bilmiyor olabilir. Ayrıca Muaz b. Cebel'in Yemen'deyken verdiği hükmü, Hz. Peygamber'in onaylayıp onaylamadığı hususunda da tereddüdü olmuş olabilir. Fakat bu meselenin Kur'ân'a açıkça aykırı olduğunu ileri sürmesi ve bu görüşünde ısrar etmesinin tutarlılığı üzerinde durulmalıdır. Şayet âyetteki¹⁰⁷ "Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, terekesinin yarısı onadır" ifadesinden, "Eğer kız çocuğu varsa, kız kardeşi miras alamaz" sonucu çıkarılırsa; o zaman âyetin devamında gelen "Kız kardeş ölüp çocuğu yoksa erkek kardeş ona varis olur" cümlesinden de "Eğer kız çocuğu varsa, erkek kardeşi miras alamaz" sonucunun çıkarılması gerekir. Hâlbuki vefât eden kimsenin oğlu varsa, kardeşlerin miras alamayacağı ve erkek çocuğu yoksa erkek kardeşlerin miras alacağı hiçbir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla İbn Abbâs bu hususta Nisâ 176'da kelâleyle¹⁰⁸ ilgili, kardeşlerin mirasçılığı ile ilgili "veled" bulunmaması âyetiyle istidlal ediyor olmalıdır. Nitekim bu günümüzde de Pakistan'dan Tunus'a kadar birçok İslâm ülkesinde kabul edilerek ahvali şahsiye kanunlarına girmiş durumdadır.

Âyette yer alan "Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, terekesinin yarısı onadır" ifadesini, "Çocuğu olmayan kimsenin kız kardeşi, farz hisse olarak ashâbu'l-ferâizden olması sebebiyle malın yarısını alır" diye anlamak gerekir. Ancak kız çocuğu bulunursa, kız kardeş âyette söylenen farz hisseyi alamaz. Fakat kız çocuğunun bulunması, kız kar-

105 Tartışmalar için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/257.

106 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/257; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 8/21.

107 en-Nisâ 4/176.

108 Kelâle: "Baba ve oğul dışında olan akrabalardır. Ölüp geride baba ve oğul bırakmayan kimsedir. Bk. Erdoğlan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 303.

deşlerin asabe olarak hisse almalarına mâni değildir. Zira oğlu olmayan kişinin, öz kızıyla birlikte erkek ve kız kardeşleri varsa, kardeşlerin hepsi asabe olarak miras alır. Buna âyetin devamında yer alan “Eğer daha fazla kız kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır” ifadesi delâlet eder. Kız çocuk, erkek kardeşlerle birlikte olan kız kardeşin mirastan hisse almasına mâni olmadığı gibi, yalnız kız kardeşlerin de asabe olarak hisse almalarına mâni değildir.

3.5. Avl ve Mübâhele Meselesi

İslâm miras hukukunda bir mirasın paylaşılmasında, pay sahiplerinin terekeden alacakları hissenin oranı hesaplanırken, payların toplamının ortak paydadadan fazla çıkması sebebiyle ortaya çıkan miras meselesine avliyye denir.¹⁰⁹ İbn Abbâs bu hususta da farklı düşünmüştür.

Ebû Abdullâh el-Hâfız ve Ebû Saîd b. Ebî Amr → Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kûb → Ahmed b. Abdilcebbâr¹¹⁰ → Yûnus b. Bükeyr¹¹¹ → İbn İshâk¹¹² → Zührî senediyle gelen bir rivâyette Ubeydullah b. Abdullâh b. Utbe b. Mes'ûd (ö. 98/716) şöyle dedi: “Ben ve Züfer b. Evs, âmâ olduğu zaman İbn Abbâs'ın huzuruna girdik. Orada miras meselelerini müzakere ettik. İbn Abbâs: “Sahra kumunun sayısını hesaplayan Allah; maldaki yarımı, yarımı ve üçte biri hesap edememiş mi diyorsunuz? Maldan yarım ve yarım gitse, üçte biri nasıl yaparsınız?” dedi. Züfer: “Ey Abbâs'ın oğlu, feraizde avlı ilk kullanan kimdi?” diye sordu. İbn Abbâs: “Ömer b. Hattâb” dedi. Züfer: “Niçin?” diye sorunca, İbn Abbâs şöyle cevap verdi: “Farz hisseler çakışınca ve birbirinin üzerine binince, Ömer: “Allah'a yemin ederim; size nasıl yapacağımı bilemiyorum. Allah'ın hanginizi öncelediğini ve hanginizi ertelediğini de bilemiyorum. Hepinizin hissesine göre malı paylaşmaktan daha uygun bir yol bulamadım” demiştir. Akabinde İbn Abbâs: “Allah'a yemin olsun ki, eğer Allah'ın öncelediğini öncelemiş, ertelediğini ertelemiş olsaydı, mirasta avl olmazdı” dedi. Züfer ona: “Vârislerden hangilerini öncelemiş ve hangilerini ertelemiş?”

109 Hamdi Döndüren, “Avl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/117-118.

110 Ahmed b. Abdilcebbâr b. Muhammed b. Umeyr b. Atâ' b. Hâcib b. Zürâra et-Teymî el-Atâridî Ebû Ömer el-Kûfî: Ebû Ahmed el-Hâkim, kuvvetli değildir, dedi. İbn Adî onun zayıflığına Irak Ehlî'nin icma ettiğini gördüğünü ifade etti. Darekutnî onda bir beis olmadığını belirtti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/51-52.

111 Yûnus b. Bükeyr b. Vâsıl eş-Şeybânî: Muhammed b. İshâk'tan rivâyet etti. Ondandır Abdullâh b. Abdilcebbâr nakletti. İbn Main sika olduğunu belirtti. Nesâî, kuvvetli değildir, dedi. Murre zayıf olduğunu ifade etti. İbn Hibbân onu *Sikât*'ta zikretti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 11/434-436.

112 Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr: Zührî'den rivâyet etti. Ondandır Yûnus b. Bükeyr nakletti. İbn Main, sikadır, dedi. Ebû Hâtım hadisi yazılır derken, Ebû Zür'a saduk olduğunu belirtti. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9/38-46.

diye sordu. İbn Abbâs şöyle cevap verdi: “Herhangi bir farz payı, hiç yok olmayıp sadece başka bir farz paya geçiyorsa; işte Allah'ın öncelediği pay budur. Böyle farzlara örnek; kocanın payı 1/2'dir. Bu giderse 1/4 olur, bundan hiç azalmaz. Kadının payı 1/4'dir. Bu giderse 1/8 olur, bundan hiç azalmaz. (Fakat) kız kardeşlerin payı 2/3'dir, tek kız kardeş olursa payı 1/2'dir; fakat onların arasına öz kız girerse, onların payı farz pay sahiplerinden kalanıdır. İşte Allah'ın te'hîr ettikleri, erteledikleri bunlardır. Allah'ın öncelediklerine farz paylarını tam olarak verdikten sonra kalan malı Allah'ın ertelediklerinin arasında hisselerine göre paylaşırsa idi, mirasta avl olmazdı” dedi. Züfer ona: “Bu görüşünü Ömer'e söylemekten seni ne engelledi?” diye sordu. İbn Abbâs: “Vallahi, ondan korktum” dedi.¹¹³

Nevevî (ö. 676/1277), bu rivâyette geçen konuşmayı aktarırken, Abdullâh b. Mes'ûd ile Züfer b. Evs et-Tâî'nin İbn Abbâs'ın yanına vardıklarını ve bu konuyu konuştuklarını anlatır.¹¹⁴ Hâlbuki bu bir hatadır.¹¹⁵ İbn Mes'ûd hicrî 32'de vefat etmiştir. İbn Abbâs hayatının son zamanlarında âmâ olmuştur. Vefatı hicrî 68'dir. Dolayısıyla bu rivâyette zikredilen kimse, Abdullâh b. Mes'ûd değil, muhtemelen hicrî 94 yılında vefat eden ve tabîlerin fakihlerinden olan İbn Mes'ûd'un yeğeninin oğlu Ubeydullah b. Abdullâh b. Utbe b. Mes'ûd'dur. Öte yandan avl meselesi, ilk olarak Hz. Ömer zamanında uygulanmış ve o dönemde bu hususta büyük ölçüde görüş birliği oluşmuştur. Başlangıçta Hz. Ömer'e itiraz etmeyen İbn Abbâs'ın ise daha sonra farklı görüş beyan ettiği anlaşılmaktadır.

Avl meselesine karşı olduğunu farklı şekillerde açıklayan İbn Abbâs, lanetleşme teklifine kadar gitmiştir. Hatta bu mesele ferâiz ilminde “Mübâhele meselesi” olarak meşhur olmuştur. Mübâhele meselesinin esası kısaca şöyledir: “Hz. Ömer döneminde, vefat eden bir kadından, kocası, annesi ve bir tane anne-baba bir kız kardeşi kalmıştı. Onların mirastan alacakları pay; koca 1/2, anne 1/3, kız kardeş 1/2 iken, Hz. Ömer bu meselede avlı kullanmış ve mirası koca 3/7, anne 2/7, kız 3/7 şeklinde paylaşmıştır. Fakat İbn Abbâs'ın yukarıda zikredilen görüşüne göre, bu miras, kocaya 3/6, anneye 2/6, kız kardeşe ise onlardan kalan malın 1/6 şeklinde paylaşılması gerekir.¹¹⁶

İbn Abbâs'ın mirası taksim işine anne, baba gibi ashâbü'l-ferâizden başladığı, kalan mirası ise asabeden öncelikli olanlar arasında pay ettiği anlaşıl-

113 Rivâyet Ahmed b. Abdilcebbâr'ın zayıf olduğu hususunda icma olması sebebiyle zayıftır. (Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/414.).

114 Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutîî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 16/94-95.

115 Bu hata Nevevî'den kaynaklanmış olabilir.

116 Cum'a Muhammed Berrâc, *Ahkâmü'l-mîrâs fi ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Ummân: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 620-621.

maktadır. Buna göre o, mesela, koca ve iki öz kız kardeşin bulunduğu bir te-rekeyi, kocaya yarım hisse vererek kalanı da iki kız kardeş arasında paylaş-tırmaktayken, koca, anne, anne-baba bir kardeşin bulunduğu bir terekede ise kocaya yarım, anneye üçte bir pay verdikten sonra kalanın tamamını anne-baba bir kardeşe vererek paylaşmıştır.¹¹⁷

Sonuç

Erken dönemden itibaren sahâbenin aynı konu hakkında farklı görüşler ser-dettikleri görülmektedir. Bu husus daha çok hadiseleri müşahade ve dinleme farklılıklarından kaynaklanmıştır. Başka bir sebebi ise rivâyetlerdeki yorum-larının ve değerlendirmelerinin farklılık arz etmesidir. Abdullâh b. Abbâs, Hz. Peygamber'in sözlerini ve uygulamalarını naklederken onları fikhî bir ba-kış açısıyla değerlendirmiştir. Bu nedenle sahâbenin naklettiği rivâyetleri ve fetvaları zaman zaman düzeltilmiş ve tenkit etmiştir. O, büyük bir ilmi birikime sahip olduğu için aynı rivâyeti farklı anlayış ve bilgisiyle yorumlamıştır. Ken-disine Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri hakkında bir mesele sorulduğu zaman, Kur'ân'da varsa onunla, Kur'ân'da bulamazsa sünnetle, orada da bulamazsa hadisle, onda da bir şey bulamazsa kendi re'yi ile ictihâd etmiştir. Meseleleri Kur'ân ve sünnete arz etmiş, sözün maksadını dikkate alarak hüküm istinba-tına gitmiştir.

Erken dönemden itibaren Abdullâh b. Abbâs'ın uygulamalarının çeşitli miras hukuku meselelerinin çözümünde mühim bir yere sahip olduğu an-laşılmaktadır. Onun uygulamaları, ferâiz ilminin gelişimine ve ferâiz meselele-rinin kolay anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca mirasla ilgili istidrakle-rinde meselelere sistematik yaklaştığı anlaşılmıştır.

Dede ve kardeşlerin mirasları hususu, ferâizde en çok ihtilâf edilen husus-lardan birisidir. Bu meyanda baba yerinde dede kalmışsa, dedenin kardeşleri mirastan engelleyip engelleyemeyeceği hususu sahâbîler arasında tartışılmış-tır. Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullâh b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit dede ile birlikte kardeşlerin de miras alacağını savunmuşken, İbn Abbâs'a göre, ve-fat eden kimsenin babası varsa kardeşleri miras alamamaktadır.

Diğer ihtilâflı bir konu vefat eden eşin annenin mirastaki payı ile ilgilidir. Zeyd, kocaya malın yarısını verirken, İbn Abbâs, anneye toplam malın üçte birisini vermiştir. Âyette, 'Eğer ölenin çocuğu yoksa ve anne babası ona varis olmuş ise, anneye üçte bir düşer' buyurulmuştur. Buna dayanarak Hz. Ömer ve onun görüşünü kabul edenler, anne babadan başka vâris olmadığı takdirde anneye 1/3 verilebileceğini kabul ederken, İbn Abbâs, anneye toplam malın 1/3 kısmının verileceği görüşünü benimsemiştir.

117 Yazıcı, "Abdullah b. Abbâs (r.a.)'ın Ferâiz İlmindeki İctihât ve Uygulamaları", 315.

Kardeşlerin anneyi mirastan mahrum bırakması meselesi de ihtilaflıdır. Vefat eden kimsenin çocukları ve kardeşleri yoksa anneye malın 1/3 kısmı verilir. Eğer çocukları olmayıp bir tane kardeşi varsa, yine annenin hissesi 1/3'dir. Eğer üç veya daha fazla kardeşi varsa o zaman annenin hissesi azalarak, 1/3'ten 1/6'e inecektir. Kardeşlerin sayısı iki olduğu zaman, annenin 1/3 mi, yoksa 1/6 mi alacağı hususu ise tartışmalıdır. İbn Abbâs'ın Hz. Osman'ın yanına gelerek, "İki kardeş nasıl olur da annenin miras payını 1/6'ya indirir oldu? Hâlbuki Allah Teâlâ, 'Onun kardeşleri olsa!' buyurmaktadır" diyerek ona itiraz ettiği görülmektedir. Bu bağlamda bütün sahâbîler ve fakihler, kardeşlerin sayısı iki olsa da üç veya daha fazla olduğu durumdaki gibi aynı şekilde annenin payının azalacağı ve annenin 1/6 alacağı ittifâk etmiş iken, İbn Abbâs bu hususu tenkit etmiştir. Hz. Osman önceki dönemdeki uygulamayı hüccet olarak görürken, İbn Abbâs önceki uygulamayı hüccet olarak kabul etmemiştir. Fakat iki, tıpkı hissenin istihkakında çoğul kabul edildiği gibi varisin hacbinde de çoğul kabul edilir. Buna göre rivâyette tartışma konusu olan iki kardeşin annenin payını kısmen hacb ettiği dikkate alındığında İbn Abbâs'ın itirazının isabetli olmadığı anlaşılmıştır.

Kızla birlikte kalan kız kardeşin mirası konusunda, İbn Abbâs, öz kızla birlikte kalan kız kardeşin mirasını reddetmiş, bu hususta sadece Kur'ân'a dayanmadığını, ayrıca Hz. Peygamber'in de hiçbir uygulamasının olmadığını iddia etmiştir. Oysa bu meselenin Kur'ân'a açıkça aykırı olduğunu ileri sürmenin ve bu görüşte ısrar etmenin isabetli olmadığı kanaatine varılmıştır. Zira ölen kimsenin kız çocuğunun bulunması, kız kardeşlerin asabe olarak hisse almalarına engel değildir. Nitekim erkek çocuğu olmayan kimsenin, öz kızıyla birlikte erkek ve kız kardeşlerinin olması durumunda, bütün kardeşlerin asabe olarak miras aldıkları malumdur.

Avl meselesinde, başlangıçta İbn Abbâs'ın Hz. Ömer'e itiraz etmediği, daha sonraları farklı görüşleri dile getirdiği görülmüştür. Avliyede, koca ve iki öz kız kardeş bulunduğu İbn Abbâs, kocaya yarım hisse verdikten sonra kalanı iki kız kardeşe vermiş; koca, anne, anne-baba bir kardeş bulunduğu kocaya yarım, anneye üçte bir, kalanı ise anne baba bir kardeşe vermiştir. Böylece bu hususta da diğer sahâbîlerden ayrılmıştır.

Neticede, Abdullâh b. Abbâs'ın ferâize dair istidrâklerine bakıldığında, bazı miras meselelerinde farklı görüşlere sahip olduğu, mirasa dair birçok hususu sahâbeyle müzakere ettiği ve Zeyd b. Sâbit başta olmak üzere bazı sahâbîlerin rivâyetlerini ve uygulamalarını isabetli görmeyerek tenkit ettiği söylenebilir.

Kaynakça

Abdurrezzâk, Ebû Bekir, Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.

- Akbıyık, Ali. *Abdullah b. Abbâs'ın Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Aktan, Hamza. "Hacb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/424-425. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Aslan, Abdulgalip. *Abdullah İbn Abbâs'ın Fıkıhçılığı ve Hac İbadetiyle İlgili İçtihatları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Assil, Yaser. *Abdullah b. Abbas'ın Hadis İlmine Katkıları*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aydın, İsmail. "İbn Abbâs: Filolojik Tefsirin Öncüsü". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 117-132.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Suheyl Zekkâr - Riyad Zirikî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417-1996.
- Berrâc, Cum'a Muhammed. *Ahkâmü'l-Mîrâs fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*. Ummân: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1424-2003.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- Bulut, Ahmet. "Abdullah b. Abbâs'ın Şahsiyeti ve İlmî Faaliyetleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 219-227.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah İbn Abbâs ve Tefsir İlmindeki Yeri". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/2 (1972), 74-83.
- Cessâs, Ebû Bekir, Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, 1412/1992.
- Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Çetin, Mustafa. "Abdullah b. Abbâs ve Tefsiri". *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 227-238.
- Çuçak, Muhammed. "İslam Miras Hukukunda Asabe ve Bu Yolla Mirasçı Olmak". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2020), 25-43.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim ed-Dârânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Sünneti'n-Nebeviyye, 1981.
- Döndüren, Hamdi. "Avl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/117-118, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Durmuş, İsmail. "İstidrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/329-330, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Habrî, Ebu'l-Hâkim Abdullâh b. İbrâhîm el-Habrî. *Kitâbu't-telhîs fi' ilmi'l-ferâiz*. thk. Nasr b. Fenhîr Ferîdî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tâhân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Halil Me'mûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1433/2012.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Kâhire: Mektebetü'r-Rüşd, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 8 Cilt. Beyrut: Matbatü's-Saadet, 1328/1910.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Ta'lîku't-ta'lik*. thk. Saîd Abdurrahman Mûsa el-Kazekî. 5 Cilt. Ürdün: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1420/1999.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Metâlibu'l-âliye*. thk. Habîbu'r-Rahman el-Azamî. 5 Cilt. Kuveyt: el-Matbaatu'l-Asrî, 1393/1973.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1326/1908.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 11 Cilt. Kahire: İdâretü Tibaati'l-Müniriyye, 1347/1928.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdu'l-muhsin. 20 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1418/1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğni*. thk. Abdullah Muhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1367/1948.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-lisân tehzîbu lisâni'l-Arab*. thk. Abdülemîr Ali Mühennâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1376/1957.
- Kal'aci, Muhammed Ravvâs. *Mevsûatü Fıkhi Abdillâh b. Abbâs*. Mekke: et-Türâsü'l-İslâmî, t.y.
- Kocabıyık, Yunus. *İbâdât Bağlamında İbn Abbâs'ın Fıkıh Mezhepleri Üzerindeki Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Komisyon. *Hadislerle İslâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2017.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Havî'l-Kebîr Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Mecmû'*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.
- Özek, Ali. "Dirayet Müfessiri İbn Abbâs". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 67-74.

- Özsoy, Abdulvahap. "Sahâbe Yorumunun Mutlaklaşması –Hüzeyme'nin Şahitliği Örneği-". *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016), 1-40.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *Sünen*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Savut, Harun. "Abdullah b. Abbâs'a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivâyetler". *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015)*. ed. Hasan Keskin, Abdullah Demir. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016, 253-275.
- Sayılgan, Abdurrahman. "*Allah'ım Ona Kitabı ve Hikmeti Öğret*" Hadisi Çerçevesinde Abdullah b. Abbâs'ın Hadis İlmindeki Yeri. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Serahsî, Ebû Bekir, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebcut*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğâni. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin, et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Turhan, Halil İbrahim - Toprak, Ayşegül. "Sahîh'i Buhârî'de Temrîz Sığasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 55-99.
- Tuzcu, Recep. "Fıkhi ve Siyasi İhtilaflar Bakımından İbn Abbas'ın Asabe Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1, (2017), 55-82.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Yatkın, Nihat. "Abdullah b. Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber'le İlişkisi". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II- Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler* (2016). 389-420.
- Yatkın, Nihat. *Abdullah İbn Abbâs ve Hadis İlmindeki Yeri*. Ankara: Yatkın N. Yayınevi, 2012.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Abdullah b. Abbâs (r.a)'ın Ferâiz İlmindeki İçtihat ve Uygulamaları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 307-326.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn: Kaynağı, Ortaya Çıktığı Haller ve Çözümü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013) 223-244.
- Yazıcı, Abdurrahman. *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bölümler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddin. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddin. *Tezkiretu'l-huffâz*. thk. Zekeriyya Ümeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1347/1928.
- Zehebî, Muhammed b. Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessîrun*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed. *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Kitâbiyât, 2002.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

**4-6 Yaş Kur'an Kursu Etkinlik Kitaplarının Hikâye İçeriği ve
Resimleme Özellikleri Açısından İncelenmesi**

*Examination of Qur'an Course Activity Books for 4-6 Year-Old
Children in Terms of Story Content and Illustration Features*

Zehra Gelici

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı - Dr., Presidency of Religious Affairs

zehra3772@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0622-5062>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 09/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 12/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Gelici, Zehra. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Etkinlik Kitaplarının Hikâye İçeriği ve Resimleme Özellikleri Açısından İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 85-115. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1070414>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Diyanet İşleri Başkanlığı 2013-2014 eğitim yılıyla birlikte kendine yeni bir hizmet alanı açmış ve Cumhuriyet tarihinde ilk olarak resmi okul öncesi din eğitimini 4-6 yaş Kur'an Kursları ile başlatmıştır. Bu alanda her geçen yıl tecrübe kazanılmış olsa da çeşitli noktalarda bazı sorunların devam ettiği görülmektedir. Araştırmanın konusu 4-6 yaş Kur'an Kursları etkinlik kitaplarında yer alan hikâyelerin içerik ve resimlendirme bakımından okul öncesi çağındaki çocuklar için uygunluğunun incelenmesidir. Araştırmamızın amacı, okul öncesi dönemde okuma yazma bilmeyen çocuklar için hikâyelerin ve özellikle de hikâyelerde yer alan resimlerin ve görsellerin öğrenmede çok önemli bir paya sahip olduğunun altını çizerek etkinlik ve ders kitaplarının düzenlenmesine ve zenginleştirilmesine katkı sağlamaktır. Nitel bir araştırma olan çalışmada mevcut etkinlik kitapları incelenmiştir. Araştırma, var olan durumu, var olduğu şekilde betimlemeyi amaçlayan tarama modelidir ve etkinlik kitaplarındaki hikâyeler ve resimler betimsel analiz yoluyla incelenmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre; 4-6 yaş Kur'an Kurslarındaki etkinlik kitaplarındaki hikâyelerin içeriklerinin okul öncesi çocukların seviyesine göre, bilgilendirme işlevini gören ancak etkileme ve çocukta merak uyandırma noktasında yetersiz olduğu, resimlerinin ise bazı hikâyelerde metne uygun olmadığı ve çocuğun hayal dünyasına hitap etmediği tespit edilmiştir. Bu konuda daha hareketli ve renkli resimlerle hazırlanmış ders ve etkinlik kitaplarının gerekliliği ortaya konmuş ve önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Etkinlik Kitapları, Hikâyeler, Resimler

Abstract

The Presidency of Religious Affairs initiated a new service area in the 2013-2014 Academic Year. The Presidency, which previously provided educational activities for young and middle-aged groups and primary school children during summer courses, started official preschool religious education for the 4-6-year-old age group in Quran Courses for the first time in 2013-2014. Although the experience has been acquired in this field with each passing year, some problems are still noticeable at various points. The present study examines the contents and aesthetic aspects of the stories included in Quran Courses activity books for 4-6-year-old children. The purpose of the study is to underline that stories and especially the illustrations and visuals in stories, have very important roles in learning for children who are illiterate in the preschool period, and the study aims to contribute to the organization and enrichment of the activities and textbooks by drawing attention to this field. In this study, which has a qualitative design, the existing activity books are examined. The study also has a screening model, which aims to explain the present situation in the way it is. The stories and illustrations in the activity books were examined in this study via descriptive analysis based on the criteria that should exist in children's literature books. In this respect, we tried to summarize and interpret the data obtained in the study according to the pre-determined criteria.

This study, which draws attention to the importance of books with illustrations, which have an important function in the development of preschool children, and their effects on children, examined the contents of the stories and the pictures used in the narration of the stories in the activity books used in the Qur'an Courses for 4-6-year-old children. Before making an assessment on the subject, the author tried to find an answer to the question of what stories and pictures mean for preschool children and what is the function and importance of pictures and stories in their education. According to the criteria, the author examined and evaluated nine stories in the activity books prepared for the Qur'an Courses for the ages of 4-6, in which especially pictures are used in the narration.

When the Qur'an Courses activity books for the ages of 4-6 are examined, it draws attention that the books are prepared in large size to please children. However, although the volume has been thinned compared to previous periods, it is still seen that the activity books are quite thick and not suitable for the physical development of children. When the children using these books were observed, it was seen that the children had difficulty carrying them. For this reason, it would be more appropriate to print the activity books as separate books like 1 and 2 without combining them.

Besides, the first stimulus that attracts children to a book is the cover of the book. When the cover of the Quran Course activity books for 4-6 years old is evaluated visually, one or two animal and flower pictures stand out, mostly with Arabic letters. This situation evokes the feeling of an Elif Juz book, although there is no study on letters in the content of the book. Instead, it may be more appropriate to have small cuts from the pictures on the cover of the book or children's pictures that will make the child feel close to the book.

As a result, the commission that prepares the Qur'an Course books for 4-6-year-old children consists of an experienced staff, which will contribute to the emergence of more qualified and more interesting activity books for children. For example, academicians from the religious education department, pre-school teachers, pedagogues, Qur'an Course instructors, Imam-Hatip and children's book writers are included in the commission that prepares the current curriculum and books. In order to eliminate the problems identified in this study, it would be beneficial to include experts in the field of literature and people who will contribute to the aesthetic aspect of the books, especially those who are experts in the field of pictures for children.

The results reveal that activity books should be made richer in terms of pictures and should be reviewed by experts in this field before publication. This is as necessary as reviewing the information contained in the books because the thing that makes the biggest contribution to the learning of the child is the pictures. The power of pictures should not be underestimated in this regard, and therefore, there should be plenty of pictures in activity books.

Keywords: Religious Education, 4-6-year-of-age Qur'an Courses, Activity Books, Stories, Images

Giriş

İlk çocukluk dönemi olarak adlandırılan okul öncesi dönem, çocuğun fiziksel, duyuşsal ve bilişsel gelişiminin en hızlı olduğu dönemlerden biridir. Bu dönemde çocuklar, hızlı bir öğrenme sürecindedir ve hayal dünyaları son derece geniştir. Çocuklar, etrafını izleyerek ve özellikle anne baba gibi sık beraber olduğu kimseleri taklit ederek öğrenmeye çalışır. Çocuğun bu dönemin özelliklerinden hareketle uygulanan öğretim faaliyetlerinin içinde bulunması onun gelişiminde önemli bir ilerleme sağlayabilmektedir. Bu anlamda çocuğun bu süreci verimli geçirmesinde, içinde bulunduğu çevrenin önemli rolü olduğunu söylemek mümkündür.

Çocuğun içinde olduğu çevrelerden biri olarak anaokulları ya da kreşlerde çocukları eğlendirecek ve eğitim öğretim faaliyetlerinde kullanılacak materyallerin titizlikle belirlenmesi gerekir. Eğitim öğretim söz konusu olduğu zaman akla gelen ilk materyal olarak kitaplar, okul öncesinde de öğretmenin en temel öğretim materyalidir. Bu dönemde sadece çocuklar için kaleme alınmış ve çocuk edebiyatı olarak isimlendirilen her türlü kitabı çocuk kitabı olarak adlandırmak mümkündür. Çocuk edebiyatının en temel niteliği, çocuk ve çocukluğu esas alan, çocukları ve çocuğu tanıyan, çocuk gerçekliğine ve çocuğa görelilik kavramına uygun bir şekilde yazılmış olmasıdır.¹ Bunun için çocuğa görelilik kavramının iyi anlaşılması önemlidir. Zira çocuklar için iyi eserler ortaya koyabilmek onları çok iyi tanımakla mümkün olabilir. Çocuğa görelilik kavramı ile, yazılan ya da çizilen her türlü eserin çocuğun gelişim özelliklerine,

1 Mehmet Ruhi Şirin, "Çocuk ve Çocuk Edebiyatı – Edebiyatın Amacı ve İşlevi", *Türk Dili* 110/780 (2016), 17.

psikolojisine, algı ve anlama düzeyi ile okul öncesi çocuğunun anlayacağı dil seviyesine uygunluğu kastedilmektedir. Çocuğa göre bir şeyler üretebilmek için her şeyden önce çocuk ve çocukluk kavramı gerçek anlamda anlaşılmalı ve çocukla ilgili her şey iyi bilinmelidir. Çocukları anlayabilmek için en temel şart ise onları ayrı birer insan olarak kabuk etmek ve her birini önemli görmektir.² Bundan dolayı çocuklar için seçilen her kitabın onların seviyesine, ilgilerine, istek ve ihtiyaçlarına uygun olması gerekir.

Çocukların kolay ve kalıcı bir şekilde öğrenebilmesini sağlayan tüm uyarıcılarda olduğu gibi kitapların da çocukların görme, dokunma gibi birden fazla duyu organına hitap etmesi önemlidir. Günümüzde, sadece öğretmenin anlattığı öğrencilerin ise pasif bir şekilde dinlediği duyma duyusunun esas kabul edildiği eğitim şeklinden ziyade aynı zamanda onların görerek, dokunarak, konuşarak, paylaşarak öğrenmeleri kabul görmektedir. Okul öncesi dönemde özellikle görme duyusunun öğrenmede etkili olması, çocukların görsel yazın ile öğrenmelerine olanak sağlayan en önemli araçlardan biri olan resimli çocuk kitaplarını önemli bir konuma getirmektedir. Sözel anlatımı kolaylaştıran ve somutlaştıran görsel bir uyaran olan resim için Gregorius'un "yazının okuyabilenlere verdiğini, okuma yazma bilmeyenlere resim verir"³ sözü çocuk için resmin ne kadar önemli bir fonksiyonu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebepten çocukluk çağında, çocukların gelişim özelliklerinin, ilgilerinin, meraklarının ve keşfetme duygularının bir gereği olarak çocuk kitaplarında resimler olmazsa olmazlardandır. Bunun için okul öncesi çocukların gelişimine katkı sağlamak ve onlara okuma alışkanlığı kazandırmak amacıyla okul öncesi çocukların eğitiminde, büyük resimli ve az yazılı resimli kitaplar hazırlanmaktadır. Bu kitaplar vasıtasıyla çocuğun eğitiminin kolaylaşması yanında çocukta bir estetik anlayışın gelişmesi de beklenir. Bu açıdan çocukların resimli kitaplarla erken yaşlardan itibaren etkileşime geçmesi de çok önemlidir.⁴ Dolayısıyla gerek çocuğun eğitimi gerekse estetik anlayışının gelişmesi ve çocuğun duyu dünyasına hitap etmesi yönünden çocuklar için hazırlanmış kitaplarda editör, yayınevi, yazar ve çizerin her birinin ayrı sorumluluğu vardır. Editör kitapta yayınlanacak hikâyeye ya da diğer türleri çocuğa görelilik süzgecinden geçirmekle yükümlüyken yazar, çocuk için bir şeyler kaleme alırken her şeyden önce onların gelişimini ve yaşını göz önünde bulundurmakla, onların anlayacağı bir dil ve üslup kullanmakla sorumludur. Yine aşırı buyurgan ve didaktik bir anlatımda bulunmamak, çocuğu bir özne

2 Sedat Karagül, "Çocuk Edebiyatının Temel İşlevleri: Felski'nin Yaklaşımı Doğrultusunda Bir Değerlendirme", *Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 336.

3 Cihan Şule Külük, "Resimli Çocuk Kitaplarının Nitelik Sorunsalı ve Çocuğun Sanat Eğitimi Sürecindeki Yeri: "Delioğlu'nun Resimlediği Yapıtlar Üzerine Bir İnceleme", *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/ 2 (2013), 397.

4 Külük, "Resimli Çocuk Kitaplarının Nitelik Sorunsalı", 401.

olarak görmek ve ona tepeden bir yaklaşımdan uzak durmak da yazarın sorumlulukları arasında sayılabilir. Çizer ise anlatılanı görsel anlamda metinleştirmek, çocuğun metni anlamasını kolaylaştırmak ve metinle iletişimini güçlendirerek resim üzerinden kendi metnini oluşturabilmesi için ona görsel bir yolculuk hazırlamakla yükümlüdür. Ayrıca bütün bunları estetik bir görünümlü ve renk harmonisiyle sunması gerekir.⁵

Konuyla ilgili değerlendirme yapmadan önce okul öncesi çocukları için öncelikle hikâye ve resim ne anlama gelir, onların eğitiminde resim ve hikâyelerin işlevi ve önemi nedir sorusuna cevap aranmıştır.

1. Çocuk Kitaplarında Hikâyelerin Önemi ve İşlevi

Hikâye, edebiyatta, gerçek veya gerçek hayatta olması muhtemel tasarlanmış olayları anlatan bir düz yazı türüdür. Hikâyeler, edebiyatın bazı işlevlerini yerini getirmesinde kullanılan önemli argümanlardır. Edebiyatın bu işlevlerini bir İngiliz edebiyatçısı Rita Felski, "tanıma⁶, büyüleme⁷, bilgilenendirme⁸ ve şaşırtma⁹" şeklinde açıklamaktadır. Dolayısıyla çocuk için yazılan hikâyelerin de edebi bir metin olarak bu işlevleri yerine getirmesi beklenir.

Tanıma deyince her şeyden önce yazarın çocukları tanıması ve ona göre bir dil ve içerik kullanması, çocuğun okuduğu şeylerle kendini ve çevresini tanımasına fırsat sunulması anlaşılmalıdır.

Büyüleme işlevinden maksat yazarın anlatımı ve anlattığı ile muhatabını etkilemesidir. Bir hikâye insana düş kurdurabiliyorsa büyüleme işlevini yerine getirmiş demektir. Çocukların sağlıklı gelişimleri için hikâyeler aracılığıyla düş kurmalarını sağlamak çok önemlidir. Çünkü düş kurmak insanı psikolojik olarak rahatlatan, insana moral veren, insanın geleceğe umutla bakmasını sağlayan, yaratıcılığını ve düşünme becerilerini artıran önemli bir olaydır.¹⁰ Ancak hikâyelerde çocuklara olumsuz düşler kurduracak unsurlar bulunmaması gerekir. Hikâyeler, çocukların ruhsal, kişisel ve sosyal yönlerini olumlu anlamda geliştirmeli ve bir bütünlük içinde olmalıdır.¹¹

Bilgilenendirme işlevi sanatsal bir uyaran olarak hikâyelerin insanların ilgisini çeken en önemli özelliğidir. Hikâyeler vasıtasıyla bilmediğimiz pek çok olayı ya da duyguyu öğrenme fırsatı buluruz. Ayrıca özellikle çocuklar için hazırlanmış hikâyelerin resimlerle süslenmesi ayrı bir bilgilenme olarak görülebilir. Örneğin, Aristo'ya göre insanların resimlere bakmaktan hoşlanmasının

5 Necdet Neydim, *Çocuk Edebiyatı* (PDF: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2020), 288.

6 Rita Felski, *Edebiyat Ne İşe Yarar*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Metis Yayınları 2010), 37.

7 Felski, *Edebiyat Ne İşe Yarar*, 68.

8 Felski, *Edebiyat Ne İşe Yarar*, 99.

9 Felski, *Edebiyat Ne İşe Yarar*, 132.

10 Sedat Karagül, "Çocuk Edebiyatı ve Bibliyoterapi", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 3/ 6 (2018), 52.

11 Karagül, "Çocuk Edebiyatının Temel İşlevleri", 342.

nedeni, onlara bakarken öğrenebilmesi ve akıl yürütebilmesidir. Bu yüzden insanlar sanata meyillidirler.¹²

Şaşırtma ise hikâye gibi yapıtlarda sarsıcı, acı verici, hatta korkunç olana verilen tepkiyi ifade eder. Edebiyatta şaşırtma işlevinden çocuklar için hazırlanan hikâyelerde sıklıkla faydalanılmaktadır. Çünkü, insanın özellikle de çocukların en önemli vasıflarından biri meraktır. İnsanda merak uyandıran en önemli refleks ise şaşırmaktır.¹³ Dolayısıyla çocuk için hazırlanmış hikâyelerin onu bilgilendirmesi, çevresini ve insanları tanınmasına yardımcı olması, üslubuyla onu etkilemesi, anlatımıyla onu heyecanlandırması, onda merak uyandırması ve ona düş kurdurması gerekir. Bütün bunları yaparken çocuğa görelilik ilkesini göz önünde bulundurmak, dil olarak onun kolay anlayabileceği zevkli bir dil kullanmak ve ilgi duyacağı konuları işlemek gerekir. Kısacası hikâyelerin çocuğu, duygu ve düşünce yönünden beslemesi, kurgusunun ve olay örgüsünün çocuğun kavrayacağı düzeyde basit olması dikkat dağıtıcı ayrıntılardan arındırılmış olması gerekir. Yine hikâyelerde çocuğun sağlıklı bir gelişim süreci için onun özdeşim kurabileceği model karakterlerin varlığı da önemlidir. Bununla beraber, burada çocukların özdeşim kuracağı kişiler olumlu özellikler taşımalıdır. Çünkü hikâyedeki kahramanların genel ahlaka aykırı davranışlarının olması ya da olumsuz örnekler sergilemesi durumunda çocuklar bu kötü örnekleri model alabilir. Buda, çocukların kişilik gelişimlerini olumsuz etkileyebilir.¹⁴ Çocuklar, hikâyelerde ya da resimlerde yer alan kahramanlarla kendilerini özdeşleştirerek iyi, güzel ve doğru olan şeylere yönelebilir, yine metin ve resimlerden etkilenerek bazı kötü duygulardan arınabilirler.¹⁵ Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde hikâyenin çocuk eğitiminde çok önemli ve hassas bir yere sahip olduğu açıkça görülmektedir.

2. Çocuk Kitaplarında Resmin Önemi ve İşlevi

Şiir, kurgu, bilgilendirici gibi farklı türleri de içinde barındıran genel edebiyat olarak da kabul edilebilen resimli kitaplar, öğretmenlerin çocuklara sesli olarak okumak için tercih ettikleri ya da çocukların bağımsız olarak kullanabildikleri kitaplardır.¹⁶ Resimli kitaplar aynı zamanda çocuklar için, dil, kavram ve ders kaynağıdır.¹⁷ Okul öncesi eğitimde resimler eğer etkili bir şekilde kullanılabilirse, sadece çocukların kelime hazinesini geliştirmekle kalmaz, aynı

12 Aristoteles, *Poetika*, çev. Semih Rifat (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 24.

13 Karagül, "Çocuk Edebiyatı", 53.

14 Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 244.

15 Sedat Sever, *Çocuk ve Edebiyat* (Ankara: Kök Yayıncılık, 2003), 12.

16 Jean Mendoza -Debbie Reese, "Examining Multicultural Picture Books for the Early Childhood Classroom: Possibilities and Pitfalls", *Early Childhood Research & Practice* 3/2 (2001), 5.

17 Gabrielle A. Strouse vd., "The Role of Book Features in Young Childrens Transfer of Information From Picture Books to Real World Contexts", *Frontiers in Psychology* 9 (2018), 2.

zamanda öğretmeyi kolaylaştırır ve çocuklardaki farklı yeteneklerin açığa çıkarılmasına da katkıda bulunur.¹⁸ Çocuk kitaplarında resimlerin süsleme, metni açıklama ve metni tamamlama olmak üzere üç esas görevi vardır. Süsleme maksadıyla çizilen resimler, kitabı daha cazip kılan, sembolik anlatımlı yer yer masal tadı veren resimlerdir. Metni açıklamak için çizilen resimler, yeni okumaya başlayan çocuklara anlatımı somutlaştırmakta; düşüncüyü, kavramları ve nesnelere kelimelerle beraber açıklayarak öğrenmeyi çabuklaştırmaktadır. Hikâyede çocuk tarafından henüz öğrenilmemiş bazı kavramlar da yine resim yoluyla aktarılarak çocukların zihninde metnin tamamlanmasına yardımcı olur. Örneğin hiç tilki görmemiş bir çocuğa onu yazıyla anlatmak güçtür. Metnin yanına bir tilki resmi çizmek çocuğun anlamasına, bilmediği bir varlığı böylece tanınmasına yardımcı olur. Çocuğun anlama seviyesi ve kelime hazinesi sınırlı ise bu tür resimlerden genellikle hoşlanır.¹⁹ Resimler, anlatılmak istenilen şeyi daha etkili kılmada önemli bir araçtır. Bu yüzden ki resim, insanlık tarihinin en eski iletişim araçlarından biri olmuştur. Eski medeniyetlerin yaşadığı bilinen bölgelerde bulunan mağara resimleri o günün insanları tarafından anlatılmak istenen duygu ve düşüncelerin tezhürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir resimle, sayfalarca yazı yazarak anlatılmaya çalışılan şeyi daha etkili bir şekilde anlatma fırsatı bulunabilir. Üstelik yazıyla anlatılan bir konuyu resimlendirip renklendirerek konuyu çok daha ilginç ve çekici hale getirmek mümkündür. Resimler sayesinde çocukların anlatılmak istenileni daha kolay anlaması sağlanabilir ve onun kendine kavramlar oluşturmaya yardım ederek kelime hazinesinin zenginleşmesine katkıda bulunmak mümkün olabilir. Böylelikle resimler, çocuğun kitaba daha fazla dâhil olmasını sağlar ve onları daha sonra ne olacağını tahmin etmeye veya kitaptaki nesnelere bulmaya motive eder.

Resimler ayrıca anlatılan hikâyeyi çocukların daha kolay anlamasını sağlar. Bu yüzden resim ve metin arasındaki uyum çocuğun hikâyeyi anlama yeteneğini etkilemektedir. Özellikle okuma yazma bilmeyen ve hikâyeyi resimlerden anlamaya çalışan çocuklar için resim metin uyumu önemlidir. İlk çocukluk dönemindeki çocuklar için hikâyelerdeki kelimeler soyuttur. Bu bir çocuğun metindeki bilinmeyen sözcükleri bulmak için resimleri kullanabileceği anlamına gelir. Çünkü resimdeki sahne çocuğa tanıdık gelir. Çocuk kitaplarında resimlerin kullanımındaki en önemli sebeplerden biri, çocuk okuyucular için yazılı metni daha kolay anlayabilmeleri ve daha uzun süre hatırlayabilmeleri için zihinsel görüntüler sunmasıdır. Bir çocuğun kelime dağar-

18 Julia Byrnes, – Barbara A. Wasik, "Picture This: Using Photography as a Learning Tool in Early Childhood Classrooms", *Childhood Education* (Summer 2009), 243.

19 Tacettin Şimşek, "Çocuklar İçin Edebiyat Ama Önce Çocuk", *Özgür Pencere, Edebiyat ve Sanat Derneği* (2007), 3.

cığı, sözdizimi ve dünya bilgisinin ne kadar sınırlı olduğu dikkate alındığında, okul öncesi kitaplarda resimlerin ne kadar büyük öneme sahip olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca yapılan bazı çalışmalarda kitaplardaki resimlerin kitaplarda aktarılan bilgiyi öğrenmeyi ve daha sonra bunları hatırlamayı kolaylaştırdığı da tespit edilmiştir. Yine kitaplardaki resimlerin çocuk için önemli olduğunu savunan bazı araştırmacıların motivasyon hipotezine göre, çocuklar resimler sayesinde hikâyelerden daha çok keyif alabilirler ve bunun neticesinde de metni anlamak için daha çok çalışabilirler. Yine anlama hipotezine göre resimler metindeki bilgiyi tekrar işlevi gördüğünden anlama ve hatırlama performansını etkiler.²⁰ Bu sebepten okulöncesi dönemde, görsel imgeleri çocukların zihinlerinde kavramlaştırma, görme algılarını harekete geçirme, metnin mesajını görsel olarak tamamlama ve çocuğun zihninde canlandırmasına imkân veren resimleri öğrenmeyi kolaylaştıran bir araç olarak düşünmek mümkündür. Ayrıca resimler sayesinde çocuklarla çok daha yakın bir ilişki kurulabilmektedir. Çünkü resimler, çok uyaranlı bir etkileşim ortamı oluşturmaktadır. Çocuklar, okumayı bilmedikleri için resimlerle anlatılanı daha rahat anlar ve dinlemekten zevk alır. Erken çocukluk döneminde resimlerle anlatım, sözle anlatıma göre iletişimde daha doğrudan bir araçtır.²¹ Özellikle çocuğa anlatmakta zorlanılan soyut kavramları anlatabilmenin en etkili yöntemlerinden biri resimler vasıtasıyla onun duyuşsal yönüne hitap etmektir. Bu dönemde çocuklar duyuşsal yönden ne kadar beslenirse soyut düşünmeye o kadar rahat geçecektir. Örneğin anlatılması zor olan soyut kavramları resmederken metaforlardan faydalanılabilir. İnsanın duygu yönüne hitap eden sanatsal etkinliklerin hangi yaşta olursa olsun insanı etkilediği bir gerçektir. Bu sebepten okul öncesi çocukların dikkatini de çok net bir şekilde söylelenebilir ki, metinden daha çok çizimler çekmektedir. Bizler, hikâyeye anlatılırken içeriğiyle oynayabilir bazı yerlerini kendimize göre değiştirebiliriz ancak çizimler doğrudan çocuğa ulaşır.

3. Okul Öncesi Kitaplarında Resimlerle İlgili Dikkat Edilmesi Gereken Noktalar

Okul öncesi kitaplarında yer alan resimlerin çocuklarla kurulan en doğal iletişim yollarından biri olduğu belirtilmişti. Bu iletişimi sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmek için resimlerin anlatılan hikâyelerin ana temasıyla uyumlu olması, kullanılan renklerle ilgi uyandırması ve anlatmaya çalışılan şeyi kavramsallaştırması gerekir. Sözü yetersiz kaldığı durumlarda, görsel etkisi nedeniyle resmin biz yetişkinleri etkilemesinin yanında, çocuklar için çok daha

20 Jamye Brookshire vd., "The Influence of Illustrations on Children's Book Preferences and Comprehension", *Reading Psychology* 23/ 4 (2002), 326.

21 Külük, "Resimli Çocuk Kitaplarının Nitelik Sorunsalı", 401.

etkileyici ve değerli bir tarafı olduğu muhakkaktır. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus çocuk için hazırlanmış metinlerin ya da resimlerin çocuğa görelilik ilkesine göre hazırlanması gerektiğidir. Bunun için kullanılacak materyallerin dikkatli bir kontrol sürecinden geçirilmesi gerekir.

Okul öncesi çocukları için tercih edilen kitapların büyük boyda olması ve sayfalarının ya tamamının ya da en azından dörtte üçünün resimli olması tercih edilmelidir. Ayrıca çizilen resimlerin metni tamamlayan, sade, açık ve tek başına bir olayı anlatabilecek güçte olması gerekir. Resimlerin ayrıca çocuğun hayal gücünü ve yaratıcılığını harekete geçirmesi beklenir. Çocuğun yaş grubuna uygun bir şekilde hazırlanmış kitaplarda fazla resim bulunması durumunda çocukların dikkat süreleri artar, dinleme ve sebep sonuç ilişkisi kurma becerisi gelişir. Ancak çocuk kitaplarına çizilen resimlerde yer alan öğelerin çocukların dikkatini çekecek biçimde sevimli olması ve birbiriyle uyumlu renklerle renklendirilmesi gerekir. Ayrıca çocuk kitaplarında çizilen resimler, kitabın konusuyla ilişkili olmalı ve çocuklara hayatı, insanları ve çevreyi sevdirecek şekilde onların çevresinde görebilecekleri konulardan seçilmelidir.²²

Resmin bir sanat dalı olmasından dolayı resimli çocuk kitapları da sanat değeri olan bir nesneye dönüşür. Bu nedenle çocuk kitabı illüstratörleri temel olarak estetik ilkesine itina göstermelidirler. Bunu ancak çocukların özelliklerini iyi bilen sanatçılar gerçekleştirebilir. Çocuğun seviyesine inebilmiş onun hayal dünyasına hitap edebilen resimler sayesinde çocukta resim yapma, resim diliyle iletişim kurma isteği uyanır. Kitapla çocuk arasında sevgi bağı oluşur. Çocuğa göre çizilmiş her resim, metinde anlatılanı sanatsal açıdan tamamlar ve ona görsel bir renk katar. Böylece hikâyede yazıyla anlatılamayanı resimler, somut hale getirerek daha iyi anlaşılır hale getirir. Ayrıca resimler, hikâyede anlatılan olayla bütünleştirildiği zaman çocuğu bazen güldürür, bazen heyecan yaşatır, bazen de düşündürür. Resimlerin çocukların tüm duyularını harekete geçirerek, onların hissetme, hayal kurma, düşünme ve sezme kabiliyetlerini artırma özelliği de vardır. Kaliteli ve işin uzmanı tarafından çizilmiş her resim çocuklar için bir zevk kaynağıdır ve bu resimler sayesinde çocuklar, kafalarında farklı hikâyeler üretebilirler. Böylece, çocuğun renkli dünyasına resmin anlatım diliyle girmeyi başarabilen bir çizer, onların yaratıcılıklarını işleterek dil gelişimlerine de katkı sağlamış olur.²³ Çocuk eğer dinlediği bir hikâyenin resimlerine bakarak yazarın kendisine anlatmak istediği şeylerin üzerine yorum yapabiliyorsa o resmin çocukta yaratıcı fikirler ortaya çıkardığından söz edilebilir.²⁴

22 Külük, "Resimli Çocuk Kitaplarının Nitelik Sorunsalı", 402.

23 Sedat Sever, "Okulöncesi Dönemdeki Çocuklara Seslenen Kitaplarda Bulunması Gereken Özellikler", *Çocuk Edebiyatı*, ed. Zeliha Güneş (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2008), 60.

24 Mehmet Ruhi Şirin, *99 Soruda Çocuk Dizisi: Çocuk Edebiyatı* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2000), 45.

Çocuklar için hazırlanmış etkinlik ya da hikâye kitaplarında çizilen görsellerde yakından başlayıp uzağa doğru giden bir yol izlenmelidir. Bunun için illüstratörler önce anne, baba, kardeş, nine; ev, ağaç, telefon gibi çocuğun bildiği ve çevresinde gördüğü varlıkları çizmeli; bundan sonra ise çocuğun kavram gelişimine göre çocuğun zihninde yeni ufuklar, yeni yollar açacak resimler çizmelidir.²⁵

Çocuklar, hikâyelerde akranlarının başından geçenleri dinlerken, anlatılanı resimlere bakarak takip etmekten hoşlanmaktadırlar. Bu sebeple, kahramanı çocuklar olan hikayelerde resimlerin renkli ve sevimli olması ve çok ayrıntılı çizilmemesi gerekir. Çizimler, çocukların yaşlarına göre, dünyayı anlama biçimine uygun, okulöncesi çocuklarına has özellikler barındırmalıdır.²⁶ Çizimler, çocuklar için kitapla bağ kurmanın ve anlatılan şeyi daha iyi kavramalarının en temel vasıtasıdır. Bu sebeple çocuğa göre hazırlanmış her kitabın resimlerinde ortaya konulan bu ilkelere itina gösterilmelidir. Bu ilkelere bir diğeri, çizimlerin çocuğun estetik beğenisini artıracak özellikte sanatsal bir yönünün olmasıdır. Resimler, çocuğu bazı kalıplara sıkıştırmamalı, onların bağımsız bir şekilde düş kurmalarını desteklemelidir. Örneğin yapılan çizimlerde bulutların sürekli beyaz, denizin mavi, çiçeklerin kırmızı, ağacın yeşil olduğu çocuklara dayatılmamalı, doğadaki tüm varlıkların değişik renk tonlarında olabileceği hakikati çocuklara hissettirilmelidir. Daha açık bir ifadeyle, bulutu daima beyaz çizmek yerine onu bazen grinin bazen siyahın bazen de kızılın tonlarıyla çizerek göstermek gerekir.²⁷

Resimlerde kullanılan çizgilerin yuvarlak ve sevimli olması, çocuklar için kitabı daha cazip kılan niteliklerdendir. Çocuğa anlatılan hikâyenin tamamının resimlerde çizgilerle çok iyi ortaya konmuş olması, özellikle hareketlilik özelliğinin bulunması resim-metin ilişkisinin kurulmasını kolaylaştırır. Hareketsiz adeta bir fotoğraf görünümünde çizilen resimler çocuklar için cazip olmamaktadır. Çizimlerde kullanılan hayal öğeleri abartılmamak kaydıyla bu yaş grubunun özelliklerine daha uygundur. Resimlerde çocuğun dikkatini dağıtacak gereksiz ayrıntılar bulunmaması gerekir. Çocuğun hikâyeye ilişki kurabileceği, kolay algılayabileceği basit ve sade bir resimlemenin tercih edilmesinde yarar vardır. Hikâyelerin görsellerinde kompozisyon en iyi biçimde olmalı ve çizimlerin anlatılana uygun, birbiriyle alakalı çizimler olmasına özen gösterilmeli ve hikâyede anlatılan kahramanlarla hikâyeye ait diğer unsurlar resimde bir bütünü oluşturabilmelidir. Resimlerde içeriğe uygun şekilde mizahın kullanılması da çocukların hoşuna gitmektedir ancak açıkça ya-

25 Oğuzhan Yılmaz, "Çocuk Kitaplarında Bulunması Gereken Özellikler", *Okul Öncesinde Çocuk Edebiyatı ve Medya*, ed. Tacettin Şimşek (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 65.

26 Mübeccel Gönen vd., "Resimli Çocuk Kitaplarının İçerik ve Fiziki Özelliklerinin İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/4 (2016), 725.

27 Yılmaz, "Çocuk Kitaplarında Bulunması Gereken Özellikler", 62.

pilmayan bir espriyi okul öncesi çocuğunun anlaması zor olacağından çizimlerdeki esprinin karikatür tarzı bir çizim özelliği taşımaması gerekir. Çocuklar için karikatür tarzı çizimlerin önemli bir anlamı yoktur. Bu nedenle hikâyelerdeki mizah resimlerde net bir şekilde ortaya konmalıdır.²⁸

Çocuğun ilgisini çekecek bir diğer teknik, resimlerdeki karakterlerin hayatın içinden olmasıdır. Çocuklar, kitaplardaki görsellerle hayattaki hakiki görüntüler arasında bağ kurmaya çalışırlar. O bağ ile hayal dünyalarını zenginleştirir, kendi kendilerine farklı hikâyeler uydurur ve oyunlar oynarlar.²⁹

Resimlerde renk seçimi de dikkat edilmesi gereken bir diğer husustur. Özellikle okul öncesi dönemde çocuklar, rengarenk resimleri bulunan kitapları daha ilgi çekici bulmaktadırlar ancak resimlemede kullanılan renklerin birbirine uygunluğuna, koyu ve soğuk renkler tercih etmektense sıcak renkleri seçmeye özen göstermek gerekir.³⁰ Çocuk kitapları resimleyen çizerler bütün bunları hesaba katarak çocuğun bilişsel ve duyuşsal gelişim aşamaları ile çocuk resimleri gelişim aşamaları arasında bağ kurmalı, renklerin çocuklar üzerindeki etkisine özen göstermelidir.³¹

Özet olarak diyebiliriz ki, iyi bir illüstratör, renkler hakkında bilgi sahibi olmalı, çocukların duyularına hitap edebilecek renkleri seçmeli ve hatta renklerin çocukların üzerinde oluşturabileceği psikolojik etkilerin bilincinde olmalıdır.³² Ayrıca resimdeki renklerle resmedilen temanın bağlantılı olmasına özen göstermesi gerekir. Böylece çocuk, içeriği bilmeden de resimde kullanılan renklerden çıkarımlarda bulunabilir.³³ Son olarak, okul öncesi çocukları için hazırlanan kitaplarda resimler bolca yer almalıdır. Zira anaokulu dönemindeki çocukların okuma yazma bilmemeleri onların hikâyeleri resimlerle anlamlandırmasına ve bu şekilde bir okuma çabasına itmektedir. Bu yüzden kitaplardaki resimler, tek başlarına bile çocukların kendilerine düşündürülme isteneni düşünebilmelerini sağlar.³⁴

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmanın konusu, 4-6 yaş Kur'an Kursları etkinlik kitaplarında yer alan hikâyelerin, içerik ve estetik bakımından resimleri ile birlikte incelenmesidir. Araştırmanın amacı, okul öncesi din eğitiminde çocuklara ulaşmanın en kolay

28 *Çocuk Edebiyatına Giriş: Çocuk Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: MEB, 2013), 28.

29 Hacer Elif Dağlıoğlu - Özlem Çamlıbel Çakmak, "Okul Öncesi Çocuklarına Yönelik Yayınlanan Hikâye Kitaplarının Şiddet ve Korku Öğeleri Açısından İncelenmesi", *Türk Kütüphaneciliği* 23/ 3 (2009), 513.

30 *Çocuk Edebiyatına Giriş*, 65.

31 Mehmet Kaya, "Çocuk Edebiyatı Kitaplarında Resim", *Eğitim-Sen Okul Öncesi Çocuk Edebiyatı Kitap Kataloğu* (Ankara: Eğitim Sen Yayınları, 2011), 18.

32 Dağlıoğlu - Çakmak, "Okul Öncesi Çocuklarına Yönelik Yayınlanan Hikâye Kitapları", 513.

33 Yılmaz, "Çocuk Kitaplarında Bulunması Gereken Özellikler", 68.

34 Ayhan Özer, "Çocuk Kitaplarındaki Resimlerin Çocuğa Göreliliği", *II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 429.

yolu olan resimli kitapların önemine vurgu yaparak bu tür materyaller oluşturulurken başta çocuğa görelilik ilkesi olmak üzere pek çok detayın göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Okul öncesi din eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı açısından yeni bir alandır. Buna rağmen 4-6 yaş Kur'an Kursları haktan her geçen gün daha fazla ilgi görmekte ve hızla yaygınlaşmaktadır. Ancak beklenenden hızlı büyüyen bu kurslar, gelinen süreçte önemli bir tecrübe kazanılmış olsa da çeşitli noktalarda çözüm bekleyen bazı sorunlara sahiptir. Ecer ve Çakmak, bugüne kadar 4-6 yaş Kur'an Kurslarıyla ilgili yapılan araştırmaları analiz ettikleri çalışmalarında bu sorunların en başında okul öncesi alanda görev yapacak uzman personel bulmakta yaşanan sıkıntıyı tespit etmişlerdir. Bununla birlikte yine aynı çalışmada kursların fiziki yapısıyla ilgili sorunlar, 4-6 yaş Kur'an Kurslarında uygulanan programların içeriği ve bu içeriğin çocuklara uygunluğu ile ilgili sıkıntılıların da varlığı ortaya konmuştur.³⁵ Özel olarak ders kitaplarıyla ilgili tespit edilebildiği kadarıyla bir tez ve az sayıda makale bulunmaktadır.³⁶ Ancak, 4-6 yaş Kur'an Kurslarında kullanılan mevcut ders ve etkinlik kitaplarının özellikle resimlendirme yönünün, ulaşılan akademik çalışmalarda ele alınmadığı görülmektedir. Oysa erken çocukluk döneminde görsel materyaller büyük önem taşımakta ve verilen eğitimin etkisini artırmaktadır. Bu bağlamda yapılan bu araştırma, alana önemli bir katkı sağlayacaktır.

Araştırmada 4-6 yaş Kur'an Kurslarında kullanılan "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Etkinlik Kitabı I ve II" ile "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretici kitabı I ve II" adlı dört kitap incelenmiştir. Mevcut kitaplarda hikâyeler, öğretici kitabında, hikâyelerin resimleri ise etkinlik kitaplarında yer almış ancak bütün hikâyeler için resim kullanılmamıştır. Bu nedenle araştırma, anlatımında resim kullanılan dokuz hikâyeye ile sınırlandırılarak hikâyeler hem içerik hem de kullanılan resimler bakımından şu sorular çerçevesinde incelenmiştir:

1. 4-6 yaş Kur'an Kursu etkinlik kitaplarında bulunan hikâyeler, içerik yönünden okul öncesi çocukların ilgisini çekecek nitelikte midir?
2. 4-6 yaş Kur'an Kursu etkinlik kitaplarındaki hikâyeler, içerik olarak okul öncesi çocukların bilişsel özelliklerine uygun mudur?

35 Münir Ecer – Ahmet Çakmak, "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021).

36 Bk. Bekir Sarı, *Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), M. Fatih Genç "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), Hatice Ayar, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ Öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları", *Erken Çocukluk Dönemi, Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Konya: Palet Yayınları, 2020), Cemal Tosun - Fatma Çapçioğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015).

3. 4-6 yaş Kur'an Kursu etkinlik kitaplarında bulunan hikâyelerde çocuklar için anlaşılır bir dil kullanılmış mıdır?
4. 4-6 yaş Kur'an Kursu etkinlik kitaplarındaki hikâyeler, hikâyelerin başlıca işlevleri olan, tanıma, bilgilendirme, şaşırtma ve büyüleme görevlerini yerine getiriyor mu?
5. 4-6 yaş Kur'an Kursu etkinlik kitaplarındaki hikâyeler, çocuğa iletilen mesajlarda hangi yolu izlemiştir? Metinler, öğretici mi yoksa yazınsal mı? Öğretici ise, mesajlar, tanımlama, örneklendirme, karşılaştırma yollarından hangisiyle iletilmiştir. Yazınsal ise mesajlar, çocuğun düşünmesine olanak sağlıyor mu ve çocuğun yaş ve anlam evrenine uygun mu?
6. 4-6 yaş Kur'an Kursu etkinlik kitaplarındaki hikâyelerin resimleri, hikâyede anlatılan konuyla uyumluluk gösteriyor mu?
7. 4-6 yaş Kur'an Kursu etkinlik kitaplarındaki hikâyeler, çocukların hayal dünyasına hitap ediyor mu?
8. 4-6 yaş Kur'an Kursu etkinlik kitaplarındaki hikâyelerin resimlerinde kullanılan renkler, çocukların ilgisini çekecek düzeyde midir?

Gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi veri toplama yöntemlerinin kullanılabilirdiği nitel yöntemin³⁷ kullanıldığı bu çalışmada mevcut ders kitaplarının değerlendirilmesi yapılırken araştırılan konuyla ilgili yazılı materyaller taranarak doküman incelemesi yapılmıştır. Bu kapsamda 4-6 yaş Kur'an Kursları için hazırlanmış etkinlik kitaplarında bulunan ve anlatımında özellikle resimlerin kullanıldığı dokuz hikâye betimsel analiz yoluyla incelenip değerlendirilmiştir. Çeşitli veri toplama teknikleri ile elde edilmiş verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını içeren betimsel analiz türünde esas gaye, elde edilmiş olan bulguların okuyucuya özetlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde sunulmasıdır.³⁸

Hikâyeler ve hikâye resimleri incelenirken özellikle çocuğa görelilik ilkesi çerçevesinde daha önce benzer konularda yapılan çalışmalardan da faydalanılarak değerlendirmeler yapılmıştır. Hikâyelerin incelenmesinde özellikle Rita Felski'nin "Edebiyat Ne İşe Yarar?" eseri ile Türkiye'de çocuk edebiyatı alanında öncü isimlerden olan Sedat Sever'in "Çocuk ve Edebiyat", Necdet Neydim'in "Çocuk Edebiyatı" ve M. Ruhi Şirin'in "99 Soruda Çocuk Dizisi: Çocuk Edebiyatı" kitaplarından hikâye içerik ve resimlerinin hangi sorular çerçevesinde değerlendirileceği noktasında faydalanılmıştır.

37 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2006), 39.

38 Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2010), 336.

Bulgular ve Yorumlar

Okul öncesi çocuklar için hazırlanmış kitapların, çocukların yazılı ve görsel kültürle iletişimini sağlaması bakımından okul öncesi eğitimde önemli bir yeri vardır. Ancak çocuk için seçilen her materyalde olduğu gibi kitap seçiminde de tercih edilen kitabın çocuğun fiziksel, duyuşsal ve bilişsel gelişimine uygun olması gerekir. Bu sebepten kitaplar öncelikle biçimsel açıdan ilgi çekici ve kullanışlı olmalıdır. Bu bölüme ilk olarak 4-6 yaş Kur'an Kursları etkinlik kitaplarının biçimsel açıdan değerlendirmesi yapılacak daha sonra söz konusu kitaplardaki hikâyeler ve resimler değerlendirilecektir.

1. 4-6 Yaş Kur'an Kursları Etkinlik Kitabının Biçimsel Açıdan Değerlendirilmesi

3-6 yaş grubundaki çocuklar için hazırlanan kitapların büyük boyutlu olması çocukların hoşuna gitmektedir. Ancak okul öncesi dönem çocuğuna hitap eden kitapların, çocuğun el ve göz yapısına uygun, hacim ve ağırlık bakımından da taşınabilir olmasına dikkat edilmelidir. Kitaplar, çocuğun sayfalarını rahatça çevirebileceği, gündelik hayatında istediği zaman kullanabileceği, kullanırken de zorlanmayacağı bir araç özelliği taşınmalıdır. Bu kitapların çocuklar için ideal boyutu 16x23 olmalıdır.³⁹ 4-6 yaş Kur'an Kursları etkinlik kitabı biçimsel olarak incelendiğinde kitapların ideal ölçülere yakın ve büyük boyda hazırlandığı görülmektedir. Ancak 4-6 yaş grubu çocuklar için oldukça kalın ve kullanışsız olduğu söylenebilir.

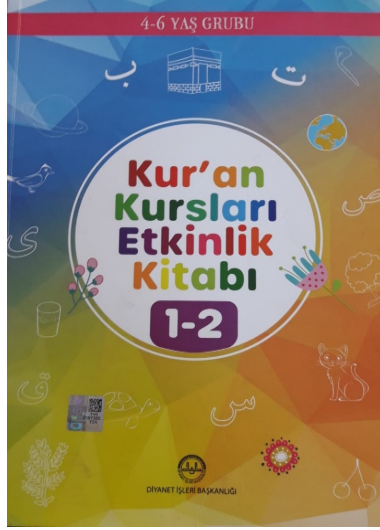
Bunun yanında çocukları bir kitaba çeken ilk uyarıcı kitabın kapağıdır. Bu sebepten okul öncesi çocuklar için hazırlanan bir materyal olarak kitapların kapaklarından başlayarak onun ilgi ve beğenisini çeken, kitaba ve okumaya yönelik olumlu duyuşsal davranışlar kazanmasını sağlayabilecek nitelikte, sanatçı duyarlılığı ile resimlendirilmesi gerekir. Ayrıca kapak resimlemesinde, çocuklara kitabın içinde neler olabileceğine dair fikir verilmesi önemli bir ilke olarak görülmelidir. Böylece çocuklar, kapak resimlerine bakarak kitap içeriği ile ilgili olarak düşünsel bir hazırlık yapma fırsatı elde ederler. Ayrıca kitabın kapağına göre birtakım kurgulamalar yapmış olan çocuk için kendi düşündüğü şeyler ile kitabın içeriği arasında karşılaştırmalar yapmasına imkân sunulmuş olur.⁴⁰ 4-6 yaş Kur'an Kursu etkinlik kitabının kapağı bu kapsamda incelendiğinde Arapça harflerin ağırlıkta olduğu, bir iki hayvan ve çiçek resminin kullanıldığı görülmektedir. Bu durum kitabın içeriğinde harflerle ilgili bir çalışma olmamasına rağmen sanki bir elif cüzü kitabı hissi uyandırmaktadır. Yine kitabın kapağındaki renkler çocuğun ilgisini çekebilecek canlı renkler yerine pastel tonlarda renklendirilmiştir. Etkinlik kitabının

39 Sever, "Okulöncesi Dönemdeki Çocuklara Seslenen Kitaplar", 62.

40 Sever, "Okulöncesi Dönemdeki Çocuklara Seslenen Kitaplar", 63.

başta kalın olması, kapağındaki gölge şeklinde belli belirsiz olan birkaç resim dışında resim bulunmaması, kapak rengi olarak pastel tonlara yer verilmesi hatta kitap kapağındaki yazının monoton olması gibi yönlerden 4-6 yaş çocukları için ilgi çekici bir materyal olmaktan uzak olduğu görülmektedir.

Şekil 1: Kur'an Kursları Etkinlik Kitabı Kapak Resmi



2. 4-6 Yaş Kur'an Kursları Etkinlik Kitabındaki Hikâyelerin İçerik Açısından Değerlendirilmesi

Kitaplar özenli hazırlandıklarında biçimsel ve içerik özellikleriyle, okul öncesi dönemdeki çocukların öncelikle eğlenme-oyun ve keşfederek öğrenme gereksinimini karşılamakta ve onların algısal gelişimine katkı sağlamaktadır.⁴¹ Bu sebeple okul öncesi çocukları için hazırlanan etkinlik kitaplarının, belirlenen hikâyelerin, kullanılan resimlerin ve çocuğa eğlenerek öğretmeyi amaçladığımız her türlü faaliyetin özenle seçilmesi, belirlenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada 4-6 yaş Kur'an Kursları kitaplarında yer alan dokuz hikâye incelenmiştir. Bu hikâyeler ve konuları Tablo 1'deki gibidir:

41 Dağlıoğlu - Çakmak, "Okul Öncesi Çocuklarına Yönelik Yayınlanan Hikâye Kitapları", 513.

Tablo 1: 4-6 Yaş Kur'an Kursu Etkinlik Kitaplarında İncelenen Hikâyeler ve Konuları

<i>Hikâyenin İsmi</i>	<i>Hikâyenin Konusu</i>	<i>Hikâyede Verilmek İstenen Mesaj</i>
Kandil Simidi	Dua, Şükür ve Özür Dileme	Kandil ve kandil günü yapılanlar
Minik Meşe'nin Endişesi	Dua, Şükür ve Özür Dileme	Sabır
Filli Kazağı Paylaşmak	Yardımlaşma	Paylaşmak
Hayvanlar Aleminde Yarış	Adalet	Yarış ve oyunlarda haksızlık yapmama
Arı Zuzz	İnsanları Seviyorum	Ailenin ve birlikte yaşamının önemi
Minik Pirinç	Sorumluluk	Nimetin değeri ve israftan kaçınmak
Sadaka Taşları	İyilik	İnsanları kırmadan yardım etmek
Akıllı Karınca ile Bilgin Ağaç	Allah'ı Seviyorum	Allah'ın verdiği nimetler
Kuş Sarayları	Yardımlaşma	İyilik

İncelenen bu hikâyelerden ilk olarak çıkarılan sonuç, hikâyelerin içeriğinin çocukların hayatlarında olan güncel ve sıradan olaylarla örgülü olduğudur. Örneğin "Minik Pirinç" hikayesinde rüyasında tabağında yemek bırakan bir çocuktan bahsedilirken, "Filli Kazağı Paylaşmak" hikâyesinde kıyafetleri büyüdüğü için kendisine küçük gelen bir çocuğun annesiyle arasındaki diyaloga yer verilmiştir. Bu da hikâyelerin konularının, çocuğun güncel hayatı ile doğrudan ilgili olması ve gerçeğe uygun düşmesi⁴² gerektiği kuralıyla uyumluluk göstermektedir. Yine hikayelerin acı, tatlı hayatın her tür gerçeğini içinde barındırması da hayatın bir gerçeği olarak yaşamımızda her zaman güzel şeyler olmadığını ve kimi zaman daha çocukken insanın karşısına yaşamın acı gerçeklerinin de çıkabileceğini çocuklara sunması önemlidir. Hikâyelerle ve resimlerle bu tür konuların çocuğa görelilik ilkesi dikkate alınarak aktarılması ve

42 Alemdar Yalçın - Gıyasettin Aytas, *Çocuk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 88.

çocuğun bilgilendirilmesi olumsuz bir durum olarak görülmemelidir. Hayatın bu yönünü çocuktan gizlemek değil, tam aksine çocuğu yaşamın tüm gerçeklerine hazırlamak hikâyelerin görevidir ve hayatta var olan her şey, çocuğun gelişim düzeyine uygun bir şekilde anlatılabilir ve anlatılmalıdır.⁴³ “Minik Meşe'nin Endişesi” hikâyesinde anlatılan sonbaharın gelmesiyle yeşil yapraklarını dolayısıyla da güzelliğini kaybeden meşe ağacıyla bu anlamda başarılı bir sunum yapılmıştır.

Hikâyelerde aranılan bilgilendirme işlevi incelenen tüm hikâyelerde görülmektedir. Çünkü her hikâye açık bir şekilde çocuğa bir konuyu öğretmek üzere kurgulanmıştır. Bunun yanında bilgilendirme işlemi kavram gelişimiyle bağlantılı olan düşünmeden bağımsız görülemez. Bu sebeple hikâyeler çocukların kavram gelişimini desteklemelidir.⁴⁴ Bu açıdan incelenen hikâyelerde, dini günlerin ele alındığı “Kandil Simidi” hikâyesinde kandil, israf konusunun ele alındığı “Minik Pirinç” hikâyesinde nimet, fakirlere yardım konusunun işlendiği “Sadaka Taşları” hikâyesinde sadaka ve sadaka taşı, yardımlaşma konusunun işlendiği “Kuş Sarayları” hikâyesinde şefkatli gibi 4-6 yaş grubu çocuğunun ilk defa duyması muhtemel farklı kavramların hikâyeler vasıtasıyla öğretilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca, “Akıllı Karınca ve Bilgin Ağaç” hikâyesinde dini bir kavram olan şükür kavramı öğretilirken hikâyenin kahramanı karınca ile bilgin ağaç arasındaki konuşmaya yer verilerek çocuklar düşündürülmeye çalışılmıştır. Bu konuşmada akıllı karınca, karanlıkta görebilmesi için ayın ışığını yaratan Allah'a şükredip sevinirken, bilgin ağaç, karıncaya kendisi olmasa neyin üstünde yürüyeceği, toprak olmasa yiyeceklerini nerede saklayacağı, solucanlar olmasa toprağın nasıl nefes alacağı, güneş olmasa nasıl ısınacağı gibi sorular sormuştur. Bu sorularla aslında çocuklara da Allah'ın canlılar için yarattığı güzellikler konusunda beyin fırtınası yaptırılmıştır.

Yine hikâyeler, çocukların düşünmesine ve düşünmesine fırsat tanıyarak çocuklar, kurgunun yapılandırılmasına ve metnin anlamının oluşturulmasına ortak edilmeli, çocuğun kendi dünyasında anlamlandırabileceği ve kendince yorumlayacağı kurgulara yer veren bir anlatımı seçmelidir.⁴⁵ Bu anlatım şekli ise sadece “Hayvanlar Aleminde Yarış” hikâyesinde görülmektedir. Bu hikâyede, aslan kral ormandaki tüm hayvanları toplayarak yüzme ve koşma gibi alanlarda yarış yapılacağını söyler. Yarışmaya su aygırı, sincap, zürafa ve fil gibi hayvanlar katılacaktır diye bir giriş yapılır hikâyenin devamında herhangi bir şey anlatılmayıp, öğretmenin sizce yüzme yarışını kim kazanır? Neden? gibi çocuklara yönelttiği sorularla hikâye çocukların cevaplarına göre

43 Canan Aslan, “Yazınsal çocuk kitaplarında neler olmalı, neler olmamalı?”, *Okuma Kültürü ve Söz Varlığının Geliştirilmesi Çalıştayı Konuşmalar – Bildiriler Kitabı 19-23 Ekim 2010* (Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2011), 216.

44 Karagül, “Çocuk Edebiyatının Temel İşlevleri”, 346.

45 Karagül, “Çocuk Edebiyatının Temel İşlevleri”, 346.

tamamlanır. Analitik düşüncenin öne çıktığı bu tarz hikâyelerin çocukları eğlendirdiği söylenebilir.

Hikâyeler, konunun içerikle ve verilen mesajla ilişkisi bakımından ele alındığında “Minik Meşe’nin Endişesi” ve “Arı Zuzz” hikâyeleri dışında diğer altı hikâyenin uyumlu olduğu görülmektedir. “Minik Meşe’nin Endişesi” hikâyesinde konu, dua ve şükür olmasına karşın içerikte yaprakları dökülen bir meşenin kupkuru kalmasıyla endişeye kapılması ve babasının ona üzülmemesini ilkbahar geldiğinde tekrar yeşillenip güzelleşeceğini, bu konuda sabretmesi gerektiği söylediği aktarılmaktadır. Bu hikâyede verilen mesajın konu ile bir ilgisi olmadığı gibi hikâyenin girişinde belirtilen meşe ağacının endişesinin sabırla bağlantı kurularak sonuçlandırılması da hikâyenin mantıklı bir şekilde kurgulanmadığını göstermektedir. Yine “Arı Zuzz” hikâyesinde konu insanları seviyorum olmasına karşın, burada artık işlerini tek başına halletmek isteyen ve bu yüzden ailesinden ayrı hareket eden Arı Zuzz’un ailesi olmadan hiçbir şey yapamadığı, onları çok özlediği ve pişman olduğu anlatılarak aile olmanın ve sorunların üstesinden gelmede aile desteğinin ne kadar önemli olduğu mesajı verilmektedir.

Daha önce değinildiği üzere çocuklar, kahramanı çocuk olan hikâyelere ayrı bir ilgi duymaktadır. Bu açıdan incelenen hikâyeler değerlendirildiğinde sadece “Filli kazağı Paylaşmak” ve “Kandil Simidi” hikâyelerinde kahraman çocuktur. Bununla birlikte, hikâyelerde kahramanlar, çocuğa verilmek istenen bilginin aktarıcısı olarak kullanılmıştır. Bir başka deyişle hikâyedeki kahramanlar bir nevi öğretmen rolüne sokulmuştur. Bu sırada bilgiler, niteliğinde hiçbir değişiklik yapılmadan doğrudan verilmiştir. Oysaki Piaget’in eğitime katkılarından biri olarak görülen küçük çocukların yetişkinler gibi öğrenmedikleri ve çıkarsamalarda bulunmadıklarını bundan dolayı da çocuklara verilen bilginin sadece niceliğinde değil niteliğinde de değişiklik yapılmasının gerekliliğini vurgulamasıdır.⁴⁶ Örneğin, “Minik Meşe’nin Endişesi” hikâyesinde meşe ağacının babası Minik Meşe’ye anlatıyormuş gibi aslında hikâyeyi dinleyen çocuklara şu bilgiyi verir:

Yavrucuğum, sen daha dünyaya gelmeden önce de kupkuru bir tohumdun. Bizi yaratan Allah, yağmur gönderdi, seni filizlendirdi. Güneş ile büyütüp yapraklarını yeşertti. Üzülme, Allah, bahar geldiğinde dallarını yeniden yeşillendirecektir. Çünkü Allah, yarattığı tüm canlılardan haberdardır. Nerede olursa olsun onları görür, seslerini işitir ve ihtiyaçlarını giderir. Bak! Kur’an-ı Kerim’de ne buyuruyor: “...O, karada ve denizde ne varsa bilir; O’nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir...” (En’am, 6/59) Biz de yavrucuğum bizi gören işiten Allah’a dua edip, sabırla baharı bekleyeceğiz.

46 Tosun - Çapçioğlu, “4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programı”, 714.

Bu hikâyede kahramanın çocuğa göre olması dışında bilginin sunumunda çocuğa görelilik ilkesine uyulmamış ve bilgi bir vaaz üslubuyla sanki bir yetiştirilme anlatılır gibi anlatılmıştır. Ancak, tamamen öğretmek maksatlı, sadece bilgi yüklemeyi hedef alan ve aslında hikâye olmayıp hikâyeye benzer bir sunumla anlatılan konular, çocuklar için sıkıcı olabilmektedir. Yine, "Sadaka Taşları" hikayesi aslında, hikâye zaman kipiyle didaktik bir üslupla anlatılan tarihi bir olaydır. Bu hikâyedeki, sadaka taşlarının fakirlere yardım etmek için kullanılan bir yöntem olduğu, paraların herkesin kolaylıkla alabileceği hafifçe uzun silindirik taşların üzerindeki oyuklara koyulduğu, fakirlerin de ihtiyaçları kadar parayı buralardan rahatlıkla aldığı bilgisi verilmektedir. İncelenen hikâyelerin çoğunda görülen bu didaktik üsluptan kaçınılması gerekmektedir. Bu sebepten etkinlik kitaplarında çocukları heyecanlandırarak, dikkatle öğretmenlerini dinleyecekleri gerçek anlamda hikâye özellikleri taşıyan, bir plan dahilinde kurgulanmış ve sürükleyici bir özelliğe sahip hikâyelere ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu bağlamda incelenen "Filli Kazağı Paylaşmak" hikâyesinde bir gelişme bölümünün dahi olmadığı görülmektedir. Bu hikâyede annesinin çamaşırlarını düzenlediği Mustafa, çamaşırlar içinden filli kazağını bulur, giymeğe çalışır. Fakat kendisi büyümüş olduğu için kazak olmaz. Annesi de bak oğlum kazağı denedin olmadı. Sen artık büyüdün der. Mustafa da kazağı çok sevdiğini saklamak istediğini söyler. Hikâyenin devamında herhangi bir şey olmadan Mustafa o sırada kapıdan içeri giren kardeşine kazağı hediye eder.

Yine hikâyelerin tümünde tanıma işlevinin yerine getirildiği, içeriğin çocukların seviyesine göre ve kendi gerçeklikleri üzerine kurgulandığı, onların hayatı tanımasına yönelik öğeleri barındırdığı ve çocukların seviyesine göre bir dil kullanıldığı söylenebilir. Hikâyelerdeki bilgilendirme ve tanıma işlevi yerine getirildiği halde şaşırtma ve merak uyandırma işlevi, "Hayvanlar Aleminde Yarış" ve "Minik Pirinç" gibi iki hikâye dışında tespit edilememiştir. Örneğin "Minik Pirinç" hikâyesinde bir pirinç tanesinin tarladan sofraya geliş süreci ve Neşe adlı bir kız çocuğunun tabağındaki pilavı yarım bırakmasından dolayı pirincin üzüntüsü anlatılmış ancak hikâyenin sonunda bütün bunların aslında Neşe'nin gördüğü bir rüya olduğu aktarılmıştır. Böylece bu hikâyede bir şaşırtma eyleminin gerçekleşeceği varsayılabilir.

Büyüleme işlevinin ise hiçbir hikâyede olmadığı söylenebilir. Daha önce ifade edildiği üzere bir hikâye, çocuğa düş kurdurabilecek kadar onu etkilemişse büyüleme işlevini yerine getirmiş demektir. Ancak hikâyelerdeki bilginin oluşturulan kahramanlar tarafından bir öğretmen gibi aktarılması ve didaktik bir tarzın seçilmesi sadece çocuklara bir şey öğretme maksadının ön planda tutulduğu izlenimini uyandırmaktadır ki, bu şekilde oluşturulan hikâyelerin çocukları etkilemesi, onlarda iz bırakması zor görünmektedir.

3. 4-6 Yaş Kur'an Kursları Etkinlik Kitaplarındaki Hikâyelerin Resimlendirme Açısından Değerlendirilmesi

Okul öncesi dönemde hikâyeler, resimlerle ve yazıyla çocuğa anlatılır. Bu dönem için hazırlanan kitaplar okuma yazma bilmeyen çocuklara hitap ettiği için bazen yazısız olarak sadece resimli şekilde de olabilmektedir. Çünkü resimler tek başına olayları tanımlayacak güçtedir. Ancak metin varsa, resimle metin birbirinin tamamlayıcısı durumundadır.⁴⁷ Resmin tek başına ifade gücü sebebiyle olsa gerek 4-6 yaş Kur'an Kursları yardımcı kitabında etkinlik kitabında anlatılan hikâyeleri görsel olarak desteklemek için resimlerden yararlanılmıştır. Bu şekilde hikâyelerdeki resimlerin anlatımı kolaylaştırmak için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu resimlerin öğretmenlerin işlerini ne kadar kolaylaştırdığı yukarıda da etraflıca ele aldığımız resmin işlevini yerine getirmesiyle ilgili kurallara uyulup uyulmamasıyla yakından ilgilidir. Zira okumayı bilmeyen çocuklara hikâyeyi öğretmenleri anlatmakta bu sırada çocuklar resimleri takip etmektedir. Bu sebepten kitaplardaki resimlerin kolay yorumlanabilmesi bunun için de çizimlerinin çocuğun dünyası, ruhsal yapısı ve zihinsel gelişimi göz önüne alınarak yapılması önemlidir.⁴⁸ Çünkü okuryazarlığı olmayan okul öncesi çocukları resimleri takip ederek duyduğu ile gördüğünü eşleştirmek suretiyle kendileri için metni anlamayı kolaylaştırır. Aksi takdirde okuma ve anlamlandırma eylemi çocukta tam bir kafa karışıklığına neden olmaktadır.⁴⁹

4-6 yaş etkinlik kitaplarında çocukların bu şekilde kafa karışıklığı yaşayabileceğini düşündüğümüz hikâye olarak Şekil 2 ve Şekil 3'te görseli verilen "Kuş Sarayları" hikâyesini gösterebiliriz. Hikâyede kış tasvirleri yapılarak uzak diyarlardan gelen bir kuşun kendine sığınacak bir yer aradığı, başka bir kuşun ise onu Osmanlı mimarisinin bir ürünü olan ve genelde binaların dış cephelerine yapılan kuş saraylarına yönlendirmesi ve o dönemdeki insanların ne kadar ince fikirli ve yardımsever oldukları vurgulanıyor. Ancak hikâyenin görseline baktığımızda kış günü kendine barınacak yer arayan bir kuştan bahsedilmesine rağmen resimde ne kış ayına dair bir ayrıntı ne de bir kuş resmi vardır. Üstelik çizilen kuş sarayı sanki bir nesneye çok yakından bakılıyormuş gibi yakın plandan çizilmiş dolayısıyla da bir bina ya da duvar üzerinde olduğu anlaşılmamakta etrafında bir şey görünmemektedir. Bu da hem gözü yormakta hem de resme ilk bakışta ne olduğu anlaşılmamaktadır. Çocuklar için bu resim biraz daha geniş açıdan ve etrafında farklı nesnelere birlikte,

47 Gönen vd., "Resimli Çocuk Kitapları", 725.

48 Güliz Şahin, "Okul Öncesi Dönem Çocuk Kitaplarında Görsel Bir Uyarı Olarak Resim", *Turkish Studies, International Periodical For the Languages Literature And History of Turkish or Turkic* 9/3 (2014), 1312.

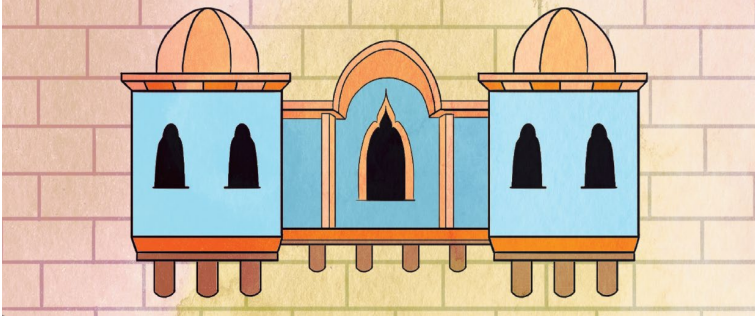
49 Yılmaz, "Çocuk Kitaplarında Bulunması Gereken Özellikler", 64.

kuş saraylarını daha az odalı çizerek, etrafında kuşlar olduğu halde veya odacıkların içinden kafasını çıkarmış bir kuş çizerek daha anlamlı hale getirilebilir.

Şekil 2: "Kuş Sarayları" Hikâyesinin 1. Görseli



Şekil 3: "Kuş Sarayları" Hikâyesinin 2. Görseli



Üzerinde durulan bir diğer hikâye "Minik Pirinç" hikâyesidir. Bu hikâyede küçük bir pirinç tanesinin tarladan başlayarak eve ulaşan yolculuğu ve israf etmeden tüketilmesi anlatılmaktadır. Daha önce çocuk hikâyelerinde renklerin kullanımıyla ilgili olarak, çocuklarda ilgi uyandıran, onlara neşe ve zevk hissi veren sarı turuncu, kırmızı ve bunların tonları gibi sıcak renkler kullanılması gerektiğinin altı çizilmiştir. Bu hikâyenin resimlerinde hikâye canlandırılmış olmakla beraber renklerin çok soluk ve cansız kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu da resmi ve hikâyeyi çocuklar için ilgi çekici olmaktan çıkarabilmektedir. Hâlbuki çocuklar, resimleri incelerken çizgileri, şekilleri, renkler arasındaki uyum ve harmoni gibi sanatsal değerleri edinebilmelidir. Bir hikâyede resimler, gerçeğe uygun, ilgi çekici, renkleri canlı, detaylı ve kahramanlarının ön planda olması gerekir. Ancak hikâye resimlerinde maalesef resimlerde olması gereken özelliklerin pek çoğu bir arada görülmemektedir. Örneğin, Şekil 4 ve Şekil 5'te görseli verilen "Minik Pirinç" hikâyesi resimlerindeki anlatımın zayıf ve yeterli olmadığı görülmektedir. Resimler basit çizimlerden oluşturulmuş ve ayrıntıları yeterince açığa çıkarılmamıştır. Bu hikâyenin resminde tarladaki pirinç başakları, çuval ve tabak içindeki gö-

rüntü hiçbir şekilde pirinç algısı uyandırmamaktadır. Bunun için tarladaki pirinç tasvirlerinde daha çok başak çizilebilir ve birkaç tanesine odaklanılabilir. Aynı şekilde çuval ve tabak içindeki pirinçlerde biraz daha net çizilebilir.

Şekil 4: "Minik Pirinç" Hikâyesinin 1. Görseli



Şekil 5: "Minik Pirinç" Hikâyesinin 2. Görseli



Etkinlik kitaplarında yer alan Şekil 6'da görseli verilen "Kandil Simidi" hikâyesinde ise dini kültürümüzün özel günlerinden olan bir kandil gününün nasıl geçirildiği, ikram olarak hazırlanan kandil simitleri bağlamında anlatılmaktadır. Hikâyede küçük bir kızın annesinden kandilin ne demek olduğunu öğrenmesi, o gün beraberce camiye giderek dua etmeleri ve yaptıkları simitleri camide dağıttıkları hikâye ediliyor. Hikâyenin resimlerine baktığımızda metni görsel olarak canlandırdığı sıcak renklerle çocukların ilgisini çekebilecek düzeyde olduğu söylenebilir. Ancak camide birbirlerine kandil simidi ikram eden bir kalabalık çizilmiştir. Bu görselde resimde perspektif kuralından yararlanılsaydı resme ilk bakıldığında bir kalabalığa bakılıyormuş duygusu uyandırmayabilirdi. Çünkü resimde perspektif nesnelerin göze olan uzaklığına ve yakınlığına, göz hizasından aşağıda ve yukarıda oluşuna göre çizgi, yüzey, renk değişikliklerini kolayca çizme ve ifade etme görevi gördüğün-

den⁵⁰ odak noktasının hikâyenin kahramanı olmasını sağlayabilirdi. Dolayısıyla hikâyenin kahramanını ve onun simit ikram ettiği kişiyi biraz daha farklı renk ve boyutta çizerek ayırtırmak hikâyeyi metinden takip eden çocukların dikkatinin dağılmasını önlemeye yardımcı olabilir.

Şekil 6: "Kandil Simidi" Hikâyesinin Görseli



Yine Şekil 7'de görseli verilen "Akıllı Karınca ile Bilgin Ağaç" hikâyesinde, hikâyenin kahramanı bir karınca olmasına rağmen resimlerde karınca, ağacın gövdesiyle aynı renkte çizilmiştir. Bundan dolayı karıncayı hemen görmek ve bulmak pek mümkün değildir. Buna karşın, üzerindeki gözlerle ilgi çekici olan ağaç ve canlı renkleri nedeniyle ağacın etrafındaki diğer hayvanlar daha ön plana çıkmıştır. Hâlbuki bu resimde de perspektif kuralından istifade edilerek karınca, hikâyenin asıl kahramanı olduğu için gerek rengi gerekse boyutuyla daha net hale getirilebilirdi. Çünkü resimden beklenen yazarın sözle anlattığını görsel olarak da net bir biçimde yansıtabilmesi, dilsel kurguyu tamamlaması, metne yeni bir anlam katmasıdır.⁵¹ Bu resimde ayrıca metin ve resim arasında da bir uyumsuzluk vardır. Zira hikâyede karıncanın gece karanlığında ay ışığında bir ağaç üzerinde dolaşırken "bu karanlıkta ay ışığı olmasa ne yapardım" diye tefekkür ettiği ve bunun arkasından Allah'ın faydasız hiçbir şey yaratmadığı üzerine ağaçla aralarında geçen bir diyaloga yer verilmiştir. Ancak hikâyenin resminde ne karanlık ne de ay vardır. Aksine resimde ilk göze çarpanlardan biri sapsarı bir şekilde parlayan güneştir. Metin ve görsel arasındaki bu uyumsuzluğun hikâyenin verdiği mesaja katkı sağlaması bir yana okuyucu ya da dinleyici üzerindeki etkisini azaltması kaçınılmazdır.

50 Hüseyin Öznülür, "Yüksek Rönesans'tan Çağdaş Döneme Figürün Mekân İçerisindeki Konumu", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/1 (2019), 162.

51 Sever, *Çocuk Edebiyatı*, 159.

Şekil 7: "Akıllı Karınca ile Bilgin Ağaç" Hikâyesinin Görseli



Etkinlik kitaplarında yer alan diğer hikâyelerin resimlerinde ise hikâyelerin metne uygun bir şekilde canlandırıldığı, sıcak renkler kullanıldığı, zaman zaman nesnelere bilinenden farklı renkler verilerek çocukların yaratıcılıklarının harekete geçirilmesinin hedeflendiği görülmektedir. Ayrıca "Minik Meşe'nin Endişesi" hikâyesinin resimlerinde olduğu gibi anlatıdaki endişe, üzüntü, mutluluk gibi sözcüklerin soyut dünyasını görselleştirmeyi başardığı söylenebilir. Ayrıca ağaçlara gözler çizerek çocuklardaki antropomorfik özelliğe vurgu yapıldığı ve onların seviyelerine inildiği görülmektedir.

Şekil 8: "Minik Meşe'nin Endişesi" Hikâyesinin Görseli



Gerek Şekil 8'de görseli verilen "Minik Meşe'nin Endişesi" gerekse de Şekil 9'da görseli verilen ve üzerinde fil resmi olan kazağını çok seven Mustafa'nın kendisine küçük geldiği halde kazağı saklamak istemesini konu edinen "Filli Kazağı Paylaşmak" hikâyelerinde yazı-resim uyumu ile birlikte resimler hikâyeyi canlandırmaktadır.

Şekil 9: "Filli Kazağı Paylaşmak" Hikâyesinin Görseli



Bu olumlu yönlerine karşın resimler, hikâyelerden bağımsız olarak değerlendirildiğinde resimlerde çocukların kendi kendilerine bir hikâye oluşturacak kadar detaya yer verilmediği görülmektedir. Resimlerin çocukların kendi hayalleriyle süsleyerek bir hikâye oluşturabilmesi için resimlerle birden fazla davranışın çizilmesi, duyguları yansıtabilmesi ve resimlerin daha hareketli olması önem taşımaktadır.

Sonuç

Okul öncesi dönemdeki çocuklar için kitapların çocukların gelişimi ve öğrenmesi açısından önemi büyüktür. Kitaplardan okunan hikâyeler ve hikâyelerin görselleri okuma yazma bilmeyen çocuklar için çok önemlidir. Çünkü çocuklar, resimler aracılığıyla hikâyelerle bağ kurarlar ve hikâyede yazan şeylere mana vermeye çalışırlar.⁵² Bu sebeple çocuk için hazırlanan kitaplarda başta çocuğa görelilik ilkesi olmak üzere araştırmada ortaya konulan diğer kriterlere özen gösterilmesi gerekmektedir. Bunun için 4-6 yaş Kur'an Kursları kitaplarını hazırlayan komisyonun biraz daha zengin bir kadrodan oluşması hem daha nitelikli hem de çocuklar için daha ilgi çekici etkinlik kitaplarının ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır. Örneğin mevcut müfredat ve kitapları hazırlayan komisyonda din eğitimi anabilim dalından akademisyenler, başkanlık eğitim uzmanları, okul öncesi öğretmenleri, pedagoglar, Kur'an Kursu öğreticileri, imam-hatip ve çocuk kitabı yazarları yer almaktadır. Bu çalışmada tespit edilen problemleri ortadan kaldırmak adına edebiyat alanında uzman kimseler ve kitapların estetik yönüne katkı sağlayacak, özellikle çocuklara yönelik resimler alanında uzman kimselerin de komisyona dâhil edilmesi faydalı olacaktır. Çünkü özellikle 3-6 yaş grubu çocuklara yönelik hazırlanan kitapların temel amacı, çocukları kitapla buluşturmak, çocuklara kitap sevgisi aşılamak ve çocuğun dil gelişimine katkı sağlamaktır. Bu amaçları gerçekle-

52 Gönen vd., "Resimli Çocuk Kitapları", 725.

tirebilmek için de kitapları başta biçim olmak üzere içerik, dil ve anlatım yönüyle çocukların seveceği ve aynı zamanda onların ilgilerini çekecek şekilde hazırlamak gerekmektedir.⁵³ Aksi takdirde çocukları kitaba çeken en önemli etkenlerden biri olan kitapların sanatsal yönü zayıf kalacaktır.

Nitekim daha önce yapılan bir alan araştırmasında 4-6 yaş Kur'an Kurslarına yönelik hazırlanan kitaplarla ilgili olarak öğretmenlerin kitapların, özellikle resimler ve hikâyelerin içeriği bakımından çocukların ilgisini çekecek düzeyde olmadığından şikayetçi oldukları görülmektedir. Araştırmada mevcut kitapları öğrencilerle birlikte deneyimleyen öğretmenlerin, kitaplarda konu ve resim uyumsuzluğunun olması ya da resimlerin çocukların hayal dünyasına çok hitap etmediği, kitaplarda yeteri kadar resim bulunmadığı bundan dolayı da çocuklara sıkıcı geldiği⁵⁴ gibi belirttikleri problemler, bu araştırmadaki tespitlerle örtüşmektedir.

Ortaya çıkan bu sonuçlar, etkinlik kitaplarının resimler açısından daha zengin hale getirilmesini ve bu alanda uzman kimseler tarafından yayın öncesi gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu, kitapların içeriğindeki bilgilerin gözden geçirilmesi kadar gereklidir. Çünkü, çocuğun öğrenmesine en büyük katkıyı sağlayan şey resimlerdir. Bu konuda resimlerin gücü göz ardı edilmemelidir ve bu yüzden etkinlik kitaplarında bolca resim olmalıdır. Zira 3-6 yaş grubu çocuklara hitap eden kitaplarda yazıdan çok resim olması çocukların yaratıcılığını harekete geçirme ve onlara resim üzerinden farklı metinler üretme fırsatı sağlamaktadır. Çünkü çocuklar resimlere bakarak keşfetmekten ve renklerin cazibesine kapılmaktan büyük zevk alırlar. Çocuğun bu keyfini destekleyecek bir görsel metnin oluşturulması ve çocuğun keşif yolculuğu yapabileceği sadelikte ama yoğunlukta bir çalışma gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bütün bunları yaparken yazılı ve görsel metin arasındaki uyuma da dikkat etmek gerekir.⁵⁵ Oysaki incelenen etkinlik kitaplarında hikâyelerle resimler arasında uyumsuzluklar tespit edilmiştir. Bütün bunlar, hazırlanan kitaplarda deneyimli illüstratörlerle çalışmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Zira, çocuk kitaplarının hem biçimsel bakımdan hem de resimlemeler ve içerik bakımından sanat yönünün ağır olması önemlidir.⁵⁶

Bu nedenle 4-6 yaş Kur'an Kursları için hazırlanan etkinlik kitaplarının başta kitabın biçimsel özellikleri olmak üzere tekrar ele alınması zaruri görülmektedir. Öncelikle 2019 baskısında 2 cilt halinde hazırlanan, kalınlık bakı-

53 Yılmaz, "Çocuk Kitaplarında Bulunması Gereken Özellikler", 61.

54 Zehra Gelici, "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri (İstanbul-Üsküdar Örneği)", *Erken Çocukluk Dönemi, Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*, ed. Mehmet Bayyığı vd. (Konya: Palet Yayınları, 2020), 147-148.

55 Neydim, *Çocuk Edebiyatı*, 100.

56 Dağlıoğlu - Çakmak, "Okul Öncesi Çocuklarına Yönelik Yayınlanan Hikâye Kitapları", 513.

mından küçük çocuklar için oldukça kullanışsız olan kitaplar, 2021-2022 eğitim döneminde içeriğindeki pek çok etkinlik çıkarılarak hacim düşürülmüştür. Daha önce 1. cildi 236 sayfa, 2. cildi 223 sayfa, toplamda 459 sayfa olan etkinlik kitapları son basımda birleştirilerek 192 sayfaya düşürülmüştür. Ancak yine de kalın olan bu kitapların 50'şer sayfalık bölümler halinde kitaplaştırılması ve içeriğindeki etkinlik ve görsellerin çocuğa görelilik ilkesinden hareketle artırılması çok daha faydalı olacaktır. Çocukların kitabı görür görmez beğenmesi, eline alıp incelemesi için öncelikle kapak düzenlemesinde tipografi, resim ve renklerin önemli olduğu unutulmamalıdır. Bunun için kitaplar, kapağından itibaren yeniden elden geçirilerek gerek resimleme, gerek renkler, gerekse de yazı tipi olmak üzere düzenlenmeli, çocuk için daha cazip hale getirilmelidir. Örneğin mevcut kitap kapağında bulunan dümdüz bir yazı yerine harflerin aşağı yukarı şeklinde sıralandığı bir yazı çeşidi tercih edilebilir. Ayrıca kitabın ismi "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Etkinlik Kitabı" yerine kısa ve çocuklar için ilgi çekici başka bir isimle değiştirilmelidir.

Araştırmada çıkarılan sonuçlardan bir diğeri de, hikâyelerin bazılarının içerik bazılarının da görsel olarak çocuğa görelilik ilkesine uyulmadığıdır. Bu nedenle hikâyelerin çocukları etkilemeyeceği ve onlarda heyecan uyandırmayacağı kanaati oluşmuştur. Unutulmamalıdır ki, kitaplardaki resimler, simgeler aracılığıyla insanlara bir şeyler aktarır. 4-6 yaş etkinlik kitaplarını resimleyen illüstratörlerin de çocuğa aktarmak istediği mesajla ilgili simgeleri seçerken çocuğun duygu dünyasını, hazır bulunmuşluğunu, yaşının özelliklerini ve o simgeleri kavrama becerilerini göz önünde bulundurması, çocuklara en münasip simgelere hikâye görsellerinde yer vermesi gerekmektedir. Çocuk tanıdığı simgelerle iletişim halinde olacağından hikâyeleri resimleyen illüstratörün özgün ama çocuğa yakın, çocuğu heyecanlandıracak, meraklandıracak, duygulandıracak, daha da önemlisi düşündürecek simgeler tercih etmesi önemlidir.⁵⁷ Çocuklarda bu duyguları uyandıracak simgelerle resimlerin çizilmesi, çocukları resim çizmeye yönlendirecek, duygularını harekete geçirerek farklı şeyler üretmesini sağlayabilecektir. Bunun için bir sanatçı duyarlılığına ihtiyaç vardır.⁵⁸ Bu duyarlılığın incelenen etkinlik kitaplarında hissedilmediği söylenebilir. Resimlerin genel olarak metinle uyumlu ve hikâyeleri canlandırdığı söylenebilir. Ancak, çocuk kitaplarında bulunan resimlerin herhangi bir metin olmadan da çocuğun o resimlere bakarak kendince bir hikâye uydurması beklenir. Bu açıdan değerlendirildiğinde hikayelerde yer alan resimlerin basit ve hareketsiz oluşu çocukların bu resimler üzerinden bir hikâye oluşturamayacağı fikrini doğurmuştur. Halbuki çocuklar, hikâyelerin görseleline sadece bakarak da kendilerine yeni öyküler oluşturabilmelidir.⁵⁹ Etkinlik

57 Özer, "Çocuk Kitaplarındaki Resimlerin Çocuğa Göreliliği", 430.

58 Özer, "Çocuk Kitaplarındaki Resimlerin Çocuğa Göreliliği", 429.

59 Sever, *Çocuk Edebiyatı*, 176.

kitaplarında bu sorunun en önemli sebebi olarak genellikle hikâyelerin canlandırılmasında ya tek resim ya da çok basit çizilmiş birkaç resim kullanılması olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle hikâyelerin canlandırılmasında daha fazla resim kullanılması, bu resimlerin biraz daha ayrıntılı, yorumlamaya açık ve hareket halinde olması hem çocukların daha çok dikkatini çekecek ve hikâyeye odaklanmasını sağlayacak hem de onlara hayaller kurdurarak kendi hikâyelerini oluşturmalarını sağlayacaktır.

Okul öncesi çocuklara okuma yapılırken resimler, hikâyenin anlaşılmasına katkı sağlamakla birlikte çocuğun dikkatini diri tutmaktadır. Bir çocuk, eline bir kitap aldığı anda öncelikle resimleri inceler. Sonrasında resimler, kendilerinde merak uyandırdıysa kitapta ne anlatıldığını merak ederler. Bu nedenle resimler, çocuğa hayal kurduracak şekilde heyecan uyandırmalıdır.⁶⁰ Yine daha önce belirtildiği gibi çocuğun grup içinde dikkatini toplayabilmesi için kitaplarda bol resim olması gerekir. Çünkü, bu yaş grubu çocuklar için grup içinde, öğretmenin okuduğu bir hikâyeyi dinlemek farklıdır, evde herhangi birinin kendisine okuma yapması farklıdır. Birebir okumalarda çocuğun dikkati daha uzun olurken grup okumalarında çabuk dağılabilmektedir.⁶¹ Bu nedenle sınıf gibi ortamlarda okumak için seçilen hikâyeler, sürükleyici, heyecanlı ve merak uyandırıcı olmalıdır.

Etkinlik kitaplarında incelenen hikâyelerin birkaç tanesi dışında merak ve heyecan unsuru olmadığı, konunun çocukların dikkatini çekecek şekilde sunulmadığı ve en önemlisi edebi yönünün eksik olduğu görülmüştür. Bununla beraber “Kuş Sarayları” ve “Arı Zuzz” hikâyeleri, incelenen hikâyeler arasında kurgusu ve verilen mesajın sunumu bakımından başarılı bulunmuştur. “Arı Zuzz” hikâyesinde küçük bir arının yaşadığı tecrübe üzerinden mantıksal çıkarsama yoluyla verilen bilgi, diğer çoğu hikâyede düz bir anlatımla aktarılmış, verilmek istenen mesajlarda didaktik bir yol izlenmiştir. Örneğin “Sadaka Taşları” hikâyesinde kullanılan hikâyeleştirme kipi dışında hikâyeye ait bir özellik bulunmamaktadır. Aslında tarihi bir olay olan bu bilginin “Kuş Sarayları” hikâyesinde olduğu gibi bir sunumu yapılabilirdi. “Kuş Sarayları” hikâyesinde yine tarihi bir gerçeklik olan duvarlara kuşlar için yuvalar yapıldığı bilgisi, soğuk bir kış günü kendisine barınacak yer arayan bir kuşun yaşadıkları üzerinden daha çocukça bir üslupla verilmiştir. Bütün bunlar, etkinlik kitaplarındaki hikayelerin tekrar gözden geçirilmesini, “Filli Kazağı Paylaşmak” gibi hiçbir şekilde hikaye olarak değerlendirilemeyecek bazı parçaların kitaptan çıkarılarak konuları destekleyici, çocuklarda ilgi ve merak uyandıracak hikâyelere ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

60 Belma Tuğrul - Nihan Feyman, “Okul Öncesi Çocukları İçin Hazırlanmış Resimli Öykü Kitaplarında Kullanılan Temalar”, *II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 88.

61 Kaya, “Çocuk Edebiyatı Kitaplarında Resim”, 20.

4-6 yaş Kur'an Kurslarıyla okul öncesi din eğitimini üstlenen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özellikle materyal geliştirme ve içerik üretme konusunda sahip olduğu imkânları sonuna kadar kullanması büyük önem taşımaktadır. Aksi takdirde her öğretmen, eğitim öğretime başlarken bireysel olarak çocukların eğitiminde kullanmak üzere bazı kitaplar tercih etmektedir. Bu ve benzeri bireysel çabaların sonucu bazı mahzurlu durumların ortaya çıkması ihtimal dahilindedir. Zira, yukarıda da ifade edildiği üzere öğretmenlerin genel olarak okul öncesi formasyon eksikliği bulunmasından dolayı hatalı tercihler söz konusu olabilir. Bunun için öncelikle 4-6 yaş Kur'an Kursları etkinlik kitaplarında konusuyla, kahramanlarıyla, resimleriyle ve renkleriyle çocuklara göre hikâyeler olması ve bu kurslara yayın desteği sağlanması gerekmektedir. Örneğin, öğretmenlerin çok büyük eksiklik olarak gördüğü hikâye kitaplarıyla ilgili olarak Diyanet yayınlarından çıkan ve okul öncesine yönelik hazırlanmış "Hikâye ve Etkinliklerle Değerler Eğitimi" seti gibi eserler tüm kurslara ulaştırılabilir. Zira bu setin konularına bakıldığında, sabır, adalet, iyilik, Allah'ı seviyorum, kitabımı seviyorum gibi konuları ele aldığı bu açıdan 4-6 yaş Kur'an Kursları müfredatıyla benzer içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bu hikâyelerin her kursta demirbaş olarak bulunması hem öğretmenlerin işini kolaylaştıracaktır hem de çocuklar için daha eğitici, dikkat çekici ve eğlendirici hikâyeler kullanılmış olacaktır. Yine bu hikâyelere pdf olarak öğretmenlerin ulaşabilmesi sağlarsa öğretmenlerin okurken resimleriyle beraber tepegöz vasıtasıyla çocukların büyük bir ekrandan takibi sağlanabilir. Üstelik tepegöz veya akıllı tahta vasıtasıyla sağlanacak ortam çocukların hazır bulunuşluğunun artırmasına ve hikâyeye odaklanmalarına, merak duygularının uyanmasına katkı sağlayarak hikâyeye ile verilmek istenen mesaj çocuklara etkili bir şekilde sunulmuş olacaktır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Poetika*. çev. Semih Rifat. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018.
- Aslan, Canan. "Yazınsal Çocuk Kitaplarında Neler Olmalı, Neler Olmamalı?". *Okuma Kültürü ve Söz Varlığının Geliştirilmesi Çalıştay Konuşmalar – Bildiriler Kitabı 19-23 Ekim 2010*. 214-220. Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Ayar, Hatice. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ Öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları". *Erken Çocukluk Dönemi, Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyığıt vd. 161-186. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Brookshire, Jamye vd. "The Influence of Illustrations on Children's Book Preferences and Comprehension". *Reading Psychology* 23/4 (2002), 323-339.
- Byrnes, Julia – Wasik, Barbara A. "Picture This: Using Photography as a Learning Tool in Early Childhood Classrooms". *Childhood Education (Summer 2009)*, 243-248.
- Dağlıoğlu, Hacer Elif - Çakmak, Özlem Çamlıbel. "Okul Öncesi Çocuklarına Yönelik Yayınlanan Hikâye Kitaplarının Şiddet ve Korku Öğeleri Açısından İncelenmesi". *Türk Kütüphaneciliği* 23/3 (2009), 510-534.
- Ecer, Münir - Çakmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 803-831.
- Felski, Rita. *Edebiyat Ne İşe Yarar?*. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Gelici, Zehra. "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri (İstanbul-Üsküdar Örneği)". *Erken Çocukluk Dönemi, Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyığıt vd. 143-160. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Genç, Muhammed Fatih. "Diyaret İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 506-521.
- Gönen, Mübcecel vd. "Resimli Çocuk Kitaplarının İçerik ve Fiziki Özelliklerinin İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/4 (2016), 724-735.
- Karagül, Sedat. "Çocuk Edebiyatının Temel İşlevleri: Felski'nin Yaklaşımı Doğrultusunda Bir Değerlendirme". *Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 334-351.
- Karagül, Sedat. "Çocuk Edebiyatı ve Bibliyoterapi". *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 3/6 (2018), 43-55.
- Kaya, Mehmet. "Çocuk Edebiyatı Kitaplarında Resim". *Eğitim-Sen Okul Öncesi Çocuk Edebiyatı Kitap Kataloğu*. Ankara: Eğitim Sen Yayınları, 2011.
- Külük, Cihan Şule. "Resimli Çocuk Kitaplarının Nitelik Sorunsalı ve Çocuğun Sanat Eğitimi Sürecindeki Yeri: Delioğlu'nun Resimlediği Yapıtlar Üzerine Bir İnceleme". *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013), 393-417.
- Mendoza, Jean - Reese, Debbie. "Examining Multicultural Picture Books for the Early Childhood Classroom: Possibilities and Pitfalls". *Early Childhood Research & Practice* 3/2 (Fall 2001), 2-30.
- MEB. *Çocuk Edebiyatına Giriş: Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara. 2013. http://megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/%C3%87ocuk%20Edebiyat%C4%B1na%20Giri%C5%9F.pdf
- Neydim, Necdet. *Çocuk Edebiyatı*. PDF: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi. 2020. http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/kok/cocuk_edebiyati_au284.pdf

- Özdemir, Murat. "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2010), 323-343.
- Özer, Ayhan. "Çocuk Kitaplarındaki Resimlerin Çocuğa Göreliliği". *II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007, 425-433.
- Öznülüer, Hüseyin. "Yüksek Rönesans'tan Çağdaş Döneme Figürün Mekân İçerisindeki Konumu". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/1 (2019), 160-176.
- Sarı, Bekir. *Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sever, Sedat. *Çocuk ve Edebiyat*. Ankara: Kök Yayıncılık, 2003.
- Sever, Sedat. "Okulöncesi Dönemdeki Çocuklara Seslenen Kitaplarda Bulunması Gereken Özellikler". *Çocuk Edebiyatı*. ed. Zeliha Güneş. 55-70. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Strouse, Gabrielle A. vd. "The Role of Book Features in Young Childrens Transfer of Information From Picture Books to Real World Contexts". *Frontiers in Psychology* 9 (February 2018), 1-14.
- Şahin, Güliz. "Okul Öncesi Dönem Çocuk Kitaplarında Görsel Bir Uyarın Olarak Resim". *Türkish Studies, International Periodical For the Languages Literature And History of Turkish or Turkic* 9/3 (2014), 1309-1324.
- Şimşek, Tacettin. "Çocuklar İçin Edebiyat Ama Önce Çocuk". *Özgür Pencere, Edebiyat ve Sanat Derneği* (2007), 1-6.
- Şirin, Mehmet Ruhi. *99 Soruda Çocuk Dizisi: Çocuk Edebiyatı*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2000.
- Şirin, Mehmet Ruhi. "Çocuk ve Çocuk Edebiyatı – Edebiyatın Amacı ve İşlevi". *Türk Dili* 110/780 (2016), 12-31.
- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.
- Tuğrul, Belma - Feyman, Nihan. "Okul Öncesi Çocukları İçin Hazırlanmış Resimli Öykü Kitaplarında Kullanılan Temalar". *II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007, 387-393.
- Yalçın, Alemdar - Aytas, Gıyasettin. *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk ve Suç*. İstanbul: Remzi Kitabevi. 9. Basım, 1998.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Oğuzhan. "Çocuk Kitaplarında Bulunması Gereken Özellikler". *Okul Öncesinde Çocuk Edebiyatı ve Medya*. ed. Tacettin Şimşek. 61-109. Ankara: Grafiker yayınları, 2016.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

**Mevlevî Usulü Teravîh: Çeşitlilik Bağlamında Kasımpaşa
Mevlevîhânesi'nden Teravîhe Mahsus Âyin Mecmuası**

*Mawlawî Style Tarāwîh: Āyîn Mecmua for Tarāwîh from
Kasımpaşa Mawlawî Lodge in the Context of Diversity*

Selman Benlioğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türk Din Musikisi
Ana Bilim Dalı - Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Turkish Religious Music

selmanbenlioglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3735-0261>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Benlioğlu, Selman. "Mevlevî Usulü Teravîh: Çeşitlilik Bağlamında Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nden Teravîhe Mahsus Âyin Mecmuası". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 117-140. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1068031>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Teravih namazının dört rekâtlık bölümlerinin farklı makamlardan tilavetle kılınması ile aralarında uygun ilahi ve salavatların okunması şeklindeki cami musikisi uygulaması teravih tertibi adıyla anılmaktadır. Tarihi süreciyle ilgili detaylı bilgi bulunmasa da özellikle son yüzyılda Ramazan ayının her gecesi için seçilmiş ilahilerin yer aldığı birkaç derleme kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Kasımpaşa Mevlevîhânesi dervişlerinden Edirneli Ömer Efendi tarafından 1889'da hazırlanan, bugün Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda A-1258 numarada kayıtlı, *Ramazân-ı Şerife Mahsûs Âyîn-i Şerif Mecmûası* değerlendirilecektir. Mecmuanın diğer tertiplerden farkı, repertuarın ağırlıklı olarak Mevlevî âyinlerinden seçilen pasajlardan oluşmasıdır. Yirmi altı gece için hazırlanan mecmuanın girişinde bir fihrist yer almaktadır. İlerleyen sayfalarda her gece için seçilen âyin pasajları ve az sayıdaki ilahinin güfteleri yazılmıştır. Çalışmada öncelikle mecmuanın yapısı, düzeni ve kullanımı analiz edilmiştir. Ardından pasajlarının hangi Mevlevî âyinlerine ait olduğu tespit edilerek mecmuanın repertuarı ortaya konmuştur. Buradan hareketle ilgili mecmua ile sonraki teravihe mahsus ilahi derlemelerinin mukayesesi yapılarak teravih tertibinde ortaya çıkan çeşitlilik tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Musikisi, Mevlevî âyini, Teravih, Ramazan, Kasımpaşa Mevlevîhânesi.

Abstract

The part of the four-*rakat* of the *tarāwīh* prayer, which is specific worship during the month of Ramadan, is called *tarwīha*. The tradition of performing the recitation of the Qur'ān in different *maqāms* at each *tarwīha* and reciting various hymns and *şalawāts* between the prayers is called the *tarāwīh tartibi* (order of *tarāwīh*). There is no detailed information about the beginning and development of this tradition. Some compilations were prepared at the beginning of the 20th century. In these compilations, five hymns were selected for each night of the month of Ramadan, and their lyrics were written. Although it is not found in the primary sources, the narration that the *tarāwīh tartibi* was arranged by Buhūrîzāde Muştafâ 'İtrî (d. 1712) is dominant in the literature. In addition, the practice of *tarāwīh tartibi* has been called "*Enderûn style tarāwīh*" in recent years. Again, this definition, which is not based on a historical record, emphasizes that the practice originates from the Ottoman court.

In this study, the manuscript titled *Ramazân-ı Şerife Mahsûs Âyîn-i Şerif Mecmû'ası*, registered in the National Library (Ankara) Manuscripts Collection numbered A-1258 will be evaluated (The manuscript will be referred as *Mecmua* hereafter). *Mecmua* was prepared by Edirneli Ömer Efendi, one of the dervishes of Kasımpaşa Mawlawî Lodge, in 1889. The difference between *Mecmua* and other compilations is that the former consists mainly of passages selected from the Mawlawî rites (*âyîn*). In *Mecmua*, five compositions were selected for twenty-six nights, and their lyrics were written regularly. There is an index prepared for the selected pieces on the first pages of the manuscript (fol. 1b-5a). On the following pages, the lyrics of the selected repertoire for each *tarāwīh* are written in order. On the last page of *Mecmua* (fol. 31b), there is a salary list added later. Therefore, it can be said that the manuscript was prepared and constrained exclusively for the practice of *tarāwīh tartibi*.

Most of the works in *Mecmua* are selected passages from various Mawlawî *âyîns*. As it is known, the Mawlawî rites consist of four sections called *selam*. However, *selams* were not taken as a whole, while the passages were selected for the manuscript. Generally, four-line parts, which are shorter than *selams*, are preferred. Although it varies according to the speed of performance, it can be said that these passages will last about two to three minutes on average.

Mecmua has been prepared for twenty-six-day *tarāwīh tertibi*. It is unclear why the last few days of Ramadan were left blank. Passages from 33 different Mawlawî rites were selected in *Mecmua*. This number is equivalent to about half of the *âyîns* composed until the date the manuscript was written. The earliest examples in *Mecmua* repertoire were taken from the three *Beste-i Kadim* (old composition) *âyîn* (in *maqām Pencğāh*, *Dügāh*, and *Hüseynî*) composed in the middle of the 17th century. Among the passages, the most recent ones are selected from Hüseyin Fahreddin Dede's (d. 1911) *Acemaşirân âyîn*. This rite is also the most frequently used composition in *Mecmua* repertoire (35 times in total). The rite passages were generally taken from the

first and third *selams*. The selected passages from the second *selams* were recorded only twice. Apart from the rite passages, three *Uşşāk*, three *Acemaşirān*, and one *Hüzzām*, *Sūzidil* and *Irak* hymns were included in *Mecmua*. All but one of the hymns were devoted to the last three nights.

Due to its systematical structure, it can be claimed that *Mecmua* was used in practice as a guide in *tarāwîhs*. Moreover, the additions and changes made over time are evidence that the manuscript continued to be used and updated in the following years. Eight of these were the addition of new pieces, and two of them were the correction of the initial pitch per verse. For example, different lyrics were added under the second piece of the sixteenth night. In addition, introductory pitches were written on the verse heads that were previously left blank (fol. 19b). Some of the opening pitches of the second piece of the twenty-first night, previously written in red pen, have been corrected by crossing over (fol. 24b).

Another noteworthy musical element in *Mecmua* is the expressions written in red ink on some lines of the lyrics to the right. These are terms used as both *maqām* and pitch names in tradition, such as *çargāh*, *nevā* and *evîç*. Presumably, these expressions were written to remind the beginning sound of the melody of the related lyrics. In this way, the reader who sees the phrase *çargāh* at the beginning of the line can remember that the melody begins with this sound. In *Mecmua*, for a total of 466 lines of lyrics, 204 initial pitch per line was noted (43.7% of the lines). Of these recorded 204 pitches, 138 corresponds with the note versions commonly used today (67.6%).

Mecmua is not the only compilation of *tarāwîh tartibi* that includes sections from the Mawlawî rites. There are ten *āyîn* passages among the repertoire of 150 pieces in total, in the book titled *Ramazān-ı Şerîfe Mahsûs Salât-ı Terāvîh İçün İlahiyyât Tertibâtı*, published by the Rufai sheikh Hayrullah Tâceddin Efendi in 1910. In the book *Ramazānı Şerîfe Mahsus Elli Yıllık Ünlü İlahiler* published by Hafız Yaşar Okur in 1963, six of the 150 works in total are passages from various Mawlawî rites. Most of the *āyîn* passages in *Mecmua* and the next two collections are in common. However, it is unclear whether these compilations were formed as a result of interaction with each other. These inferences show once again that there is a transition and diversity between repertoires.

Keywords: Turkish Religious Music, Mawlawî rite, Tarāwîh, Ramadan, Kasımpaşa Mawlawî Lodge.

Giriş

Ramazān ayına mahsus bir ibadet olan teravîh namazının terviha denen dört rekâtlık bölümleri arasında çeşitli makamlardan salavat ve ilahilerin okunması ile namazdaki tilavetin bu makamlardan tatbiki şeklindeki cami musiki uygulaması teravîh tertibi adıyla anılır. Ortaya çıktığı dönem, uygulama şekli ve tertibin kimin tarafından şekillendirildiği gibi hususlara cevap 20. yüzyıl öncesi birincil kaynaklarda neredeyse yoktur. Özellikle bu yüzyıldan itibaren teravîh tertibi ile ilgili bazı kaynaklarda tertipte kullanılacak makamların Buhûrîzâde Mustafa İtrî (ö. 1712) tarafından tespit edildiği veya düzenlendiği rivayet edilmiştir. Muhtemelen ilk kez Rauf Yekta Bey'in kayda geçirdiği bu iddiayı¹ ne inkâr ne de ispat edecek kaynak bulunmadığından tertibin İtrî tarafından şekillendirildiğine ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Bu atıfta, musiki tarihi yazımında kimi sahipsiz gelişmelerin bazı büyük isimlerin hanesine yazılması eğiliminin etkili olduğu söylenebilir. Her halükârda döneme, yöreye ve icracılara göre çeşitlilik gösterecek şekilde teravîh aralarında muhtelif eserlerin okunduğu ve bu geleneğin bir ölçüde bugün de sürdüğü bilinmektedir.

Teravîh tertibi hakkında 20. yüzyıl öncesine ait birkaç kaynak ise uygulamanın detaylarını ve mucidini aktarmaz ve sadece teravîh aralarında çeşitli

1 Rauf Yekta, "Mebâhis-i Mûsikiyye: İtrî", *Tevhîd-i Efkar* (15 Şubat 1338).

eserlerin icra edildiğine delil olabilir. Mesela Abdürrahim Efendi (ö. 1716) bir fetvasında teravih esnasında zikir şeklinde tesbih ve tehlil edilirken lahn ve teganni yapılmasının caiz olmadığına hükmetmiştir.² Detaylara dair çıkarıma imkân sağlamasa da fetvaya konu olduğuna göre yaklaşık olarak 17. yüzyıl sonlarında teravih aralarında çeşitli eserlerin okunduğu söylenebilir. Yine bu meyanda Ali Ufkî Bey'in (ö. 1675[?]) on yedinci yüzyıl ortalarında hazırladığı ve Osmanlı/Türk müziğinde bilinen ilk nota koleksiyonu olan *Mecmûa-i Sâz ü Söz*'de Ramazan ilahisi olarak tasnif edilebilecek, güftelerinde “*merhabâ yâ şeh-r-i Ramazân*”, “*mâh-ı Ramazân elvedâ*”, “*şehr-i Kur'ân*” gibi atflar taşıyan beş adet eser bulunması dikkat çekicidir. Ali Ufkî'nin genelde “tesbih” diye başlıklandığı ikisi Arapça, ikisi Farsça ve biri de Türkçe güfteli bu beş eserin her ne kadar teravih aralarında okunduğuna dair bir işaret yoksa da Ramazanla ilgili erken dönem repertuarı açısından önem taşıdığı muhakkaktır.³

Tespit edebildiğimiz kadarıyla teravih namazının her dört rekâtlık bölümünde farklı makamların kullanımına ilişkin en erken kayıt Hızır İlyas Ağa'nın *Letâif-i Vekâyi'-i Enderûniyye* adlı eserinde yer almaktadır. Yirmi yılı aşkın süre sarayda görev yapan müellifin hatıralarını derlediği bu kaynakta hicrî 1244 yılının ilk Ramazan gecesi [7 Mart 1829] anlatılırken teravihte imam ve müezzinlerin ahenk ve perde uyumundan övgüyle söz edilmiş ve “*dört rekâtta bir makam tebdîl olunması*” ifadesiyle makam değişimi zikredilmiştir.⁴ Ancak namazda hangi makamların tatbik edildiği, aralarda ilahilerin okunup okunmadığı gibi sorular cevapsız bırakılmıştır.

Çalışmada detaylı şekilde incelenecek Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nden çıkma 1889 tarihli teravihe mahsus eserler mecmuası hariç tutulacak olursa yukarıda zikredilen kayıtlar dışında teravih tertibiyle ilgili elde bulunan tüm veriler 20. yüzyıl ve sonrasına aittir. Sırasıyla Üsküdar Debbağlar Tekkesi postnişinlerinden Hayrullah Tâceddin Efendi (ö. 1954) hazırladığı 1910 (H. 1326) tarihli *Mecmû'a-i İlâhiyyât* adlı eserinde kısa bir girişin ardından teravih aralarında okunmak üzere otuz gecelik bir tertip hazırlamıştır.⁵ Otuz gece için beşer eser olmak üzere benzer şekilde hazırlanan diğer tertiplere

2 Fetva metni şu şekildedir: “*Mes'ele: Zeyd-i müezzin esnâ-i terâvîhde zikr oechi üzre tesbîh ve tehlîl itdikde lahn ve tegannî ile itmek câiz olur mı? el-Cevâb: Olmaz.*” Tacetdin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Müsîkî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 88.

3 Ali Ufkî derlemesindeki Ramazan ile ilgili eserler için bk. Şükrü Elçin, *Ali Ufkî: Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-i Sâz ü Söz (Tıpkıbasım)* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976), 121, 171, 186, 316; Eserlerin transkripsiyonları için bk. M. Hakan Cevher, *Ali Ufkî Bey ve Hâzâ Mecmû'a-i Sâz ü Söz (Transkripsiyon, İnceleme)* (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995), 446, 574, 575, 611, 919.

4 Hızır İlyas Ağa, *Osmanlı Sarayında Gündelik Hayat: Letâif-i Vekâyi'-i Enderûniyye* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 501.

5 Hayrullah Tâceddin Efendi, *Mecmû'a-i İlâhiyyât* (İstanbul: Asır Matbaası, 1326); Eserin transkripsiyonlu neşri için bk. Hayrullah Tâceddin, *Şeyh Hayrullah Tâceddin er-Rifâi Külliyyâtı* (İstanbul: Revak Kitabevi, 2012), 245-340.

Hâfız Yaşar Okur'un (ö. 1966) 1963 tarihli çalışması⁶, Muzaffer Ozak'ın (ö. 1985) 1969 yılında neşredilen mecmuası⁷ ile özel bir koleksiyonda bulunan ve henüz neşredilmeyen Şehzâde Mahmud Şevket Efendi'nin (ö. 1973) defteri⁸ örnek gösterilebilir.

Teravîh tertibiyle ilgili hatıralar ve rivayetlere bakıldığında son yüzyılda çeşitli yerlerde yoğun olmasa da uygulamaların sürdüğü görülür.⁹ Özellikle 2010 yılında İstanbul'un Avrupa Kültür Başkenti seçilmesi kapsamında konuyla ilgili bir proje tertibin tanınması ve yaygınlaşması açısından kayda değer bir adımdır.¹⁰ Burada özet şekilde aktarılan sürecin nihayetinde bugün literatürde hâkim olan kanaat, teravîh tertibinin Osmanlı sarayından -bilhassa Enderun'daki uygulamadan- neşet ettiği, İtrî veya Hatîb Zâkirî Hasan Efendi (ö. 1623) tarafından tanzim edildiği yönündedir.¹¹ Muhtemelen aynı bakış açısının bir neticesi olarak teravîh tertibine son yıllarda tarihi kaynaklarda yer almayan "Enderun usulü teravîh" isimlendirilmesi yakıştırılmıştır. Bu isimlendirme ve tertibin İtrî'ye mâl edilmesi durumu, orijini ve gelişim süreci belli olmayan teravîh tertibinin saray ve büyük bestekâr kaynaklı gösterilip, ona itibar zemini sağlanması yönünde bir eğilimin mahsulü olarak okunabilir.

Bu çalışmada 1889'da Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nde hazırlanmış, teravîh aralarında okunmak üzere seçilen Mevlevî âyini pasajlarından ve ilahilerden müteşekkil bir yazma mecmua çeşitli boyutlarıyla ele alınacaktır. İlgili mecmua; hazırlanış amacı, teravîh tertibi içinde kullanımı ve repertuarı yönünden tahlil edilecektir. Ardından teravîh tertibinde merkez (saray ya da Enderun) odaklı inşa ve gelişim anlayışına karşılık, mezkûr mecmua ve çeşitli tertiplerden istifadeyle çeşitlilik zaviyesinden bir yaklaşım teklif edilecektir.

1. Mecmua: Amaç ve Kullanım

Çalışmada incelenecek eser bugün Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda A-1258 numarada kayıtlı, otuz bir varaklık ciltsiz bir yazmadır.

-
- 6 Yaşar Okur, *Ramazânı Şerîfe Mahsus Elli Yıllık Ünlü İlahiler* (İstanbul: Sabah Yayınları, 1963).
 7 Muzaffer Ozak, *Gülzar'ı Ârifan: Aşk Bahçesi Seçme Kaside-İlahîlerle Nâ't-ı Şerifler ve Dualar Mecmuası* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1969), 281-312.
 8 Emin Saraç Koleksiyonu'nda bulunan defterden örnek birkaç sayfa için bk. Ahmed Şahin - Mehmet Kemiksiz, *İstanbul 2010 Ramazan Enderûn Terâvîhi ve Cumhuri Müezzinliği* (İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, 2010), 13.
 9 Detaylı örnekler ve hatıralar için bk. Halil İbrahim Önder, *Ramazân Musıkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
 10 Proje hakkında detaylı bilgi için bk. Şahin ve Kemiksiz, *İstanbul 2010 Ramazan Enderûn Terâvîhi ve Cumhuri Müezzinliği*; İstanbul'un fethinin 566. yıldönümü kutlamaları kapsamında devlet erkânının da yer aldığı oldukça geniş katılımlı bir örnek için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Yüzbinler Yenikapı'da Enderun usulü teravîh kıldı" (Erişim 28 Eylül 2021).
 11 Önder, *Ramazân Musıkisi*, 137.

*Ramazân-ı Şerîfe Mahsûs Âyîn-i Şerîf Mecmûası*¹² başlıklı eserin iç kapağındaki (vr. 1a) bilgiler şu şekildedir:

*Şehr-i Ramazân-ı Şerîfde Salât-ı Terâvihe Mahsûs Âyîn-i Şerîf Mecmûası
İstanbul 1306*

İşbu mecmûa-i şerîfi tarîkat-i aliyeye-i Mevlevîye muhibbânından ve Kâsımpaşa Dergâhı feyz-resâmı hâdim ve derûşânından Edirneli Ömer Efendi cem' ve tertîb ve tahrîr idüüb dergâh-ı şerîf-i mezkûra tevdi' ve vakf eyledi.

Dersââdet

Fî 5 Şa'bân 1306 ve 25 Mart 1305 [6 Nisan 1889]

Mecmua''yı hazırlayan Kasımpaşa Mevlevîhânesi dervişlerinden Edirneli Ömer Efendi hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmamıştır. Ancak böylesi bir çalışma için müellifin âyin repertuarına hâkim ve iyi derecede musiki bilgisine vâkıf olduğu söylenebilir. Oldukça sistemli şekilde hazırlanmış *Mecmua'*'nın başında (vr. 1b-5a) yirmi altı gece için her dört rekâtlık namazın ardından okunacak beşer eserin makamı ve güftesinden ilk birkaç kelimesi tablo halinde kaydedilmiştir (Fihristin transkripsiyonu ve ilgili pasajların yer aldığı âyinler için bk. Ek 1; fihristten örnek bir sayfa için bk. Ek 2). Bu fihristin ardından sırasıyla her gece için okunacak eserlerin güfteleri yazılmış, başlıklar ve bazı ifadeler sürhle belirtilmiştir. *Mecmua'*'nın düzenli yapısının ve muhtemelen kullanımında sağlayacağı bir kolaylığın göstergesi olarak her gece için seçilen eser güftelerinin karşılıklı iki sayfayla sınırlı olacak şekilde yerleştirildiği belirtilmelidir (Güftelerin bulunduğu sayfalara örnek için bk. Ek 3). Son sayfada (vr. 31b) farklı bir kalemle yazılmış ve muahhar bir ilave olması muhtemel Kasımpaşa Mevlevîhânesi dedegânının maaşlarına ilişkin bir liste yer almaktadır. Literatürde *Mecmua'*'dan ilk -ve görebildiğimiz kadarıyla tek bahseden Cemal Karabaşoğlu olmuş, muhtelif teravîh tertiplerini değerlendirdiği kitabında *Mecmua'*'nın fihristine, *Mecmua'*'da geçen ilahilere ve kullanılan makamlara yer vermiştir.¹³

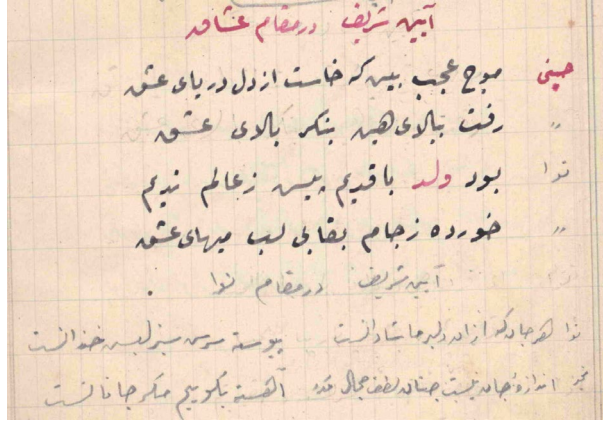
Sondaki maaş listesi haricinde *Mecmua'*'daki tüm içerik; fihrist ve her gece için seçilen eserlerin güftelerinden ibarettir ve *Mecmua'*'nın münhasıran teravîh tertibi amacıyla hazırlandığını ve sınırlandırıldığını gösterir. Diğer bir ifadeyle *Mecmua'*, bazı diğer güfte ya da âyin mecmualarında olduğu gibi hazırlayanın şahsi repertuarını not ettiği ve çoğunlukla belli bir düzen içermeyen yazmalar gibi dağınık ve kişiye özel şekillenmiş bir yapıda değildir. Planlı şekilde hazırlanmıştır. Teravîh tertibinin uygulaması esnasında icracılara kılavuzluk sağlayacak yapıdadır. Kaleme alındığı yıldan sonraki Ramazan aylarında da takip edilebilecek bir düzen tesisi niyeti taşıdığı düşünülebilir.

12 Edirneli Ömer Efendi, *Ramazân-ı Şerîfe Mahsûs Âyîn-i Şerîf Mecmûası* (İstanbul: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A-1258). Çalışma boyunca *Mecmua* olarak anılacaktır.

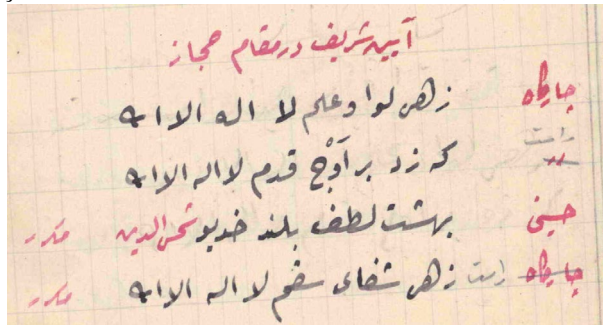
13 Cemal Karabaşoğlu, *Ramazan Ayına Mahsus Tekke Mûsikisi ve İlâhîleri* (İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2016), 101-107.

Sistemli kurgusunun ötesinde *Mecmua*'nın sonraki yıllarda teravîhlerde kullanılmış olması ihtimalini artıran somut göstergelerin başında muahhar ilave olması muhtemel ekleme ve değişiklikler gelir. Farklı kalemle yapılan bu uygulamaların sekizi yeni eser ilavesi, ikisi de mısra başına yazılan başlangıç perdelerinin tashihi şeklinde olmuştur. Mesela Şekil 1'de görüleceği gibi on altıncı gecenin ikinci eserinin altına farklı bir eser güftesi daha eklenmiştir. Ayrıca daha evvel boş bırakılan mısra başlarına ilgili satırın nağmesinde giriş perdesi olan sesler yazılmıştır. Bir düzeltme örneği olarak ise yirmi birinci gecenin ikinci eserinin daha evvel sürhle yazılmış başlangıç perdelerinden bazıları üzeri çizilerek tashih edilmiştir (Şekil 2). Gerçekten de bu örnekte iki yerde çargâh perdesinin rast perdesine çevrilmesi sayesinde ilgili âyinin bugün elde mevcut notalarındaki perdeyle aynı sesin tespit edildiği, yani hatanın düzeltildiği görülmektedir.

Şekil 1: Muahhar İlâvelere Örnek. *Mecmua*, vr. 19b.



Şekil 2: Perde Düzeltmelerine Örnek. *Mecmua*, vr. 24b.



Bilindiği üzere teravîh tertibinde her dört rekâtlık bölümde farklı makamlar kullanılır ve terviha aralarında makamın değişimi (geçki) gereklidir. Bu değişim için gelenekte iki yol izlenmiştir: İlkinde imam dört rekâtlık namazın bir yerinde -çoğunlukla son rekâta- makam geçkisini yaparak yönlendirir; ikinci şekilde ise müezzinler tervihaların öncesinde okudukları salavatlarla

bunu sağlar.¹⁴ *Mecmua'*nın fihristindeki yapı bu iki yoldan imamın yönlendirci olduğu ilkinin tercih edildiğini gösterir mahiyettedir.

Tablo 1: *Mecmua Fihristinde İlk Gecede Okunacak Eserler*

İlk dört rekâta	İkinci dört rekâta	Üçüncü dört rekâta	Dördüncü dört rekâta	Beşinci dört rekâta	Sonda
Nevâ Sübhânallah	Rast În hâne ki peyveste [<i>Rast / Nâyî</i> <i>Osman Dede</i> / 1. selam]	Uşşâk Aşkest tarîk [<i>Dügâh /</i> <i>Beste-i</i> <i>Kadîm /</i> 1. selam]	Eviç Mâhest ne- mî dânem [<i>Irak / Şeydâ</i> <i>Abdürrahîm</i> <i>Dede /</i> 1. selam]	Acem An kes ki [<i>Acembûselik</i> / <i>Abdülbâkî</i> <i>Nâsır Dede /</i> 1. selam]	Acem Ey ki hezâr âferin [<i>Acemaşîrân /</i> <i>H. Fahreddin</i> <i>Dede / 3.selam</i>]

Örnek olarak *Mecmua'*daki birinci geceyi açıklamak yerinde olacaktır (Tablo 1). Fihristte “ilk dört rekâta” sütununda Nevâ makamı ve “Sübhânallah” lafzı yazılıdır. Demek oluyor ki teravihe kalkışta okunan “Sübhânallâhi ve'l-hamdülillâhi ve lâ ilâhe illallâhü va'llâhü ekber ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ bi'llâhi'l-aliyyi'l-azîm” şeklindeki tesbih cümlesi Nevâ makamında okunmalıdır. Bu başlangıçla beraber imamın ilk dört rekâta Nevâ makamıyla başlaması, fakat ardından fihristte “ikinci dört rekâta” sütununda Rast makamında âyin pasajı yazılı olduğundan, ilk teraviha tamamlanmadan Nevâdan Rast makamına geçmesi gereklidir. Bu sayede Rast makamında tamamlanan ilk dört rekâtın ardından Rast âyininden “În hâne ki peyveste” diye başlayan pasajın okunması mümkün olacaktır. Benzer şekilde ikinci dört rekâta Rast makamıyla başlanıp Uşşâk makamına geçki yapılarak selam verilecek ve Dügâh âyininden seçili pasaj okunacaktır. Üçüncü dört rekât Uşşâk makamıyla başlayacak, Eviç makamına geçkinin ardından tamamlanacak ve peşi sıra Irak âyininden bir pasaj okunacaktır. Makamın devamlılığını sağlayacak şekilde dördüncü dört rekât Eviç makamıyla başlayıp Acem ya da sonrasında okunacak âyin pasajı esas alınır. Acembûselik makamına geçkiyle tamamlanacaktır. Beşinci ve son dört rekât da Acem/Acembûselik başlayıp Acemaşîran kararı ile sonlacak ve *Mecmua'*da her teravih sonu için olduğu gibi ilk teravihin de son eseri olan Acemaşîrân âyininden “Ey ki hezâr âferin” diye başlayan yürük semai usullü pasaj okunacaktır.

Görüldüğü gibi bu uygulamada imam makam değişimlerini üstlenmekte ve bunu her teravihanın dört rekâtlık müddeti dahilinde gerçekleştirmektedir. Burada gözden kaçırılmaması gereken *Mecmua'*da her teravih gecesi için aynı ve standart bir makam sırasının izlenmiyor oluşudur. Dolayısıyla imamın her teravih öncesinde o gecede takip edilecek makamları sırasıyla bilmesi zaruridir. Elbette bu denli farklı makamı ve aralarındaki geçkileri uygulayabilecek donanımda olması gerektiği unutulmamalıdır.

14 Şahin - Kemiksiz, İstanbul 2010 Ramazan Enderûn Terâvihi ve Cumhuriyet Müezzinliği, 14.

2. *Mecmua'nın Repertuarı*

*Mecmua'*da teravîh aralarında okunmak üzere derlenen eserlerin büyük çoğunluğu muhtelif Mevlevî âyinlerinden pasajlardır. Bilindiği üzere Mevlevî âyinleri selam adı verilen dört bölümden oluşur. Ancak *Mecmua'*ya pasajlar seçilirken bir bütün olarak selam değil, selamlardan daha kısa olarak genelde dört mısralık alt bölümler tercih edilmiştir. İcra hızına göre değişmekle beraber bu pasajların uygulamada ortalama iki-üç dakika kadar süreceği tahmin edilebilir.

Dört selamlık uzun sayılabilecek nağme yapısı boyunca muhtelif makamlar kullanılsa da Mevlevî âyinleri başlangıcında, eserin ilk selamında kullanılan makam adıyla anılır. Fakat *Mecmua'*da okunacak âyin pasajlarına başlık olarak seçilen kısmın nağmesinde hâkim olan makam adı yazılmıştır. Dolayısıyla genel olarak âyine adını veren makam ile *Mecmua'*ya alınan kısımdaki başlıkta geçen makam farklı olabilmektedir. Mesela on ikinci gece için seçilen “*Âyin-i şerîf der makâm eviç*” başlıklı *Rûyet çü gülzâr la'let güher-bâr* mısraıyla başlayan bölüm (vr. 16a) esasen Hamâmîzâde İsmâil Dede'ye ait Ferahfezâ âyinin üçüncü selamından bir parçadır. İlgili bölümde Eviç makamına yakın bir seyrin bulunması sebebiyle *Mecmua'*daki başlıkta bu makam yazılmıştır.

Tam da bu noktada *Mecmua'*nun repertuarını tespit etmek, kayıtlı güftelerin hangi âyine ait olduğunu saptamak güçleşmektedir. Âyin adı ile *Mecmua'*da kayıtlı başlığın yer yer uyumsuzluğu ve genel itibarıyla Mevlevî âyinlerinde ortak güftelerin kullanılması sebebiyle her durumda net şekilde okunacak pasajların hangi âyine ait olduğu saptamak zordur. Bu meyanda başlıkta kayıtlı makam seyri, güftede kayıtlı *yar, hey, vay* gibi terennüm ifadeleri ve satır başlarına yazılmış nağmenin giriş perdeleri dikkate alınarak *Mecmua'*da bulunan âyin bölümleri tespit edilmiştir (İlgili âyin pasajlarının hangi eserden alındığına dair detaylar için bk. Ek 1).

Mecmua, yirmi altı günlük teravîh tertibi için hazırlanmıştır ve Ramazanın son birkaç gününün niçin boş bırakıldığı belli değildir. *Mecmua'*da 33 farklı Mevlevî âyininin pasajlar seçilmiştir, ki bu sayı o tarihe kadar bestelenmiş âyinlerin neredeyse yarısına denktir. Âyin repertuarının en eski örnekleri kabul edilen ve muhtemelen 17. yüzyılın ortalarında bestelenmiş üç Beste-i Kadim âyinden (Pençgâh, Dügâh ve Hüseyin) *Mecmua'*nun kaleme alındığı 1889'da henüz yeni bestelenmiş sayılacak Hüseyin Fahreddin Dede'nin (ö. 1911) Acemaşîrân âyinine uzanan bir repertuar kullanılmıştır.¹⁵ Teravîh aralarında okunmak üzere seçilen âyin pasajları ağırlıklı olarak birinci ve üçüncü selamlardan alınmıştır. İkinci selamdan seçilen kısımlar ise ancak iki kez kayda geçmiştir (*Mecmua'*da yer alan pasajların hangi âyinin hangi sela-

15 Acemaşîrân âyininin ilk mukabelesi 29 Nisan 1885'te Bahariye Mevlevîhânesi'nde yapılmıştır. Nuri Özcan, “Hüseyin Fahreddin Dede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/547.

mundan alındığına dair liste için bk. Tablo 2). Tekrar etmek gerekirse *Mecmua*'daki âyin pasajları bir bütün olarak eserin bir selamını kuşatacak şekilde değildir. Selamların başı, orta kısmı yahut sonuna denk düşen genelde dört mısralık kısımlar seçilmiştir. Dolayısıyla aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere herhangi bir âyin belli bir selamından birden fazla farklı pasaj seçilebilmiştir.

Tablo 2: *Mecmua* Repertuarındaki Âyin Pasajları

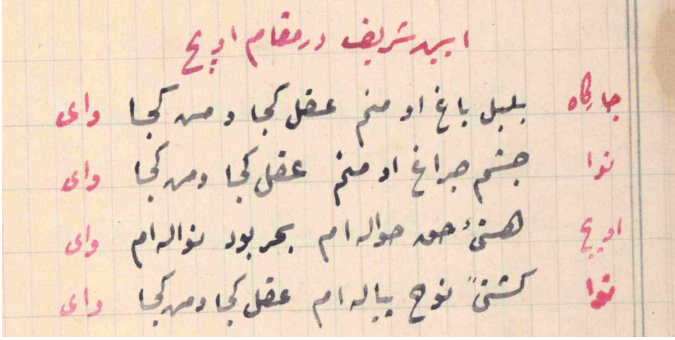
Âyin / Bestekâr	Pasajın Yer Aldığı Selam ve Toplam Kullanım Adedi					
	1.selam	3	2.selam	1	3.selam	31
Acemaşirân / Hüseyin Fahreddin Dede	1.selam	3		1	3.selam	31
Acembüselik / Abdülbâkî Nâsır Dede	1.selam	3			3.selam	4
Besteniğâr / Bursalı Sâdık Efendi	1.selam	3			3.selam	4
Besteniğâr / Dede Efendi	1.selam	1			3.selam	2
Beyâtî / Kûçek Mustafa Dede	1.selam	1			3.selam	2
Çargâh / Nâyî Osman Dede	1.selam	1				
Dügâh / Beste-i Kadîm	1.selam	2				
Ferahfezâ / Dede Efendi	1.selam	1			3.selam	1
Ferahnâk / Rıfat Bey	1.selam	3				
Hicâz / Abdürrahîm Künhî Dede	1.selam	1			3.selam	1
Hicâz / Musâhib Ahmed Ağa	1.selam	1				
Hicâz / Nâyî Osman Dede	1.selam	1				
Hüseyinî / Beste-i Kadîm	1.selam	1				
Hüzzâm / Dede Efendi	1.selam	1				
Irak / Şeydâ Abdürrahîm Dede	1.selam	3			3.selam	3
İsfahân / Zekâî Dede	1.selam	1				
Mâye / Zekâî Dede	1.selam	1				
Nevâ / Dede Efendi	1.selam	1				
Neveser / Rıfat Bey	1.selam	1			3.selam	1
Nihâvend / Musâhib Ahmed Ağa	1.selam	3			3.selam	3
Nühüft / Eyyübî Hüseyin Dede	1.selam	1			3.selam	1
Pençgâh / Beste-i Kadîm	1.selam	2	2.selam	1	3.selam	3
Rast / Nâyî Osman Dede	1.selam	1				
Sabâ / Dede Efendi	1.selam	1			3.selam	1
Sabâbüselik / Dede Efendi	1.selam	2			3.selam	1
Sabâzemzeme / Zekâî Dede	1.selam	1				
Segâh / İtrî	1.selam	3			3.selam	3
Sûzidil / Zekâî Dede	1.selam	1				
Sûzidilâra / III. Selim	1.selam	1				
Sûzinâk / Zekâî Dede	1.selam	2			3.selam	1
Şedarabân / Nakşî Mustafa Dede	1.selam	1			3.selam	1
Şevkutarâb / Ali Nutkî Dede	1.selam	2			3.selam	2
Uşşâk / Nâyî Osman Dede	1.selam	1				
Toplam 33 Âyin		52		2		65

Mecmua' da vazgeçilmez bir tercih olarak teravîhin sonu için Acemaşîran âyinin üçüncü selamındaki *Ey ki hezâr âferin* şeklinde başlayan bölüm kaydedilmiştir. Gerçekten de yirmi üçüncü gecede muhtemelen gözden kaçtığı için boş bırakılması dışında her teravîhin sonunda bahsi geçen pasajın tercih edildiği görülmektedir. Bu sebeple *Mecmua* repertuvarında en çok yer bulan kısım Acemaşîran âyininin üçüncü selamdaki ilgili yer olmuştur. Bunun dışında nadiren de olsa bazı noktalarda âyin pasajlarında devamlılık sağlanmıştır. Mesela ilk üç gecenin dördüncü tervihası öncesi Şeydâ Abdürrahîm Dede'nin Irak âyini birinci selamından sırasıyla pasajlar okunmuş ve bu selam tamamlanmıştır. Benzer şekilde ilk üç gecede Abdülbâkî Nâsır Dede'nin Acembûselik âyini birinci selamı da parça parça okunarak bitirilmiştir. Dahası ilk üç geceden sonra bu kez mezkûr iki âyinin üçüncü selamlarına geçilerek süreklilik sağlanmıştır.

İlk yirmi üç gece boyunca *Mecmua* repertuarı ağırlıklı olarak âyinlerden seçilen pasajlardan oluşmaktadır. Bunun tek istisnası ikinci geceye eklenen Uşşâk makamındaki bir ilahidir. Yirmi dördüncü geceden itibaren ise kalan üç teravîh için bu kez repertuarın ağırlığı ilahilere bırakılmış görünür. Tespit edilebildiği kadarıyla *Mecmua'* da neredeyse tamamı son üç gecede okunacak şekilde planlanmış üç adet Uşşâk, üç adet Acemaşîrân ve birer adet Hüzzâm, Sûzidil ve Irak makamında ilahiye yer verilmiştir (bk. Ek 1).

Mecmua' da dikkat çeken müzikal bir unsur olarak güftelerin yazıldığı kısımda kimi yerlerde mısraların sağ baş tarafına sürhle yazılmış ifadeler görülmektedir. Şekil 3'te de görüleceği üzere satır başına yazılan *çargâh*, *nevâ* ve *evîç* gibi gelenekte hem makam hem de perde isimleri olarak kullanılan bu ifadelerin *Mecmua'* da hangi maksatla yer aldığı açıkça belirtilmemiştir. Bu noktada yapılacak en makul tahmin bu ifadelerin ilgili güfthenin melodisindeki başlangıç sesi (perdesi) olarak kaydedilmiş olmasıdır. Esasen *Mecmua* gibi güftelerin -yani sadece sözün- kayda geçirildiği kaynaklarda melodiyi çağrıştıracak, hatırlatacak böylesi müzikal eklemelerin varlığı çok nadir bir durumdur. Muhtemelen bu uygulama ile eserin icrasına yardımcı olacak küçük bir hatırlatma amaçlanmış olmalıdır. *Mecmua'* da yer alan âyin ve ilahi güftelerinin her birinde ve bunların her satırında perde isimlerinin kaydedildiği söylenemez. Nadiren -Şekil 3'te olduğu gibi- her bir satıra, çoğunlukla ilk satıra yazılmış, bazen de hiçbirine yazılmamıştır. Şurası muhakkak ki sadece başlangıç perdesinin yazılması, melodinin tümünün notaya alınmasının yanında çok zayıf bir kâğıda dökme işlemi olsa da okuyucular için nağmeyi hafızadan çağırmaya yönelik bir yardımcıdır.

Şekil 3: Satır Başlarına Nağmenin Başlangıç Perdesinin Yazılması.
Mecmua, vr. 26a.



Mecmua' da yer alan 466 satırlık güfte için 204 satır başına başlangıç perdesi not düşülmüştür (Satırların %43,7'sine). Kaydedilen bu 204 perdeden 138'i bugün yaygın olarak kullanılan nota versiyonlarına göre doğru, kalan 66'sı ise farklıdır. Diğer bir ifadeyle *Mecmua'* da satır başlarına yazılan ve giriş perdesi olduğunu düşündüğümüz perde isimlerinin %67,6'sı yaygın nota versiyonları ile uyumludur.¹⁶ Farklı nota versiyonlarının da mukayeseye dahil edilmesiyle tutarlılık oranının artması muhtemeldir. Dahası *Mecmua'* da kayıtlı perde isimlerinin farklı olduğu noktalarda (%32,4) yazılan perdeler nağmenin ikinci ya da üçüncü sesi olacak şekilde ana melodi hattıyla uyumludur.

Teravîh namazının edasında tilavette kullanılacak makamlar *Mecmua'* daki repertuvar ile doğrudan ilişkili olacaktır. *Mecmua'* daki eserlerin makam çeşitliliğine bakıldığında ilk üç tervihalarda birbirini tekrar etmeyen ve oldukça çeşitli bir makam yelpazesi göze çarpmaktadır.¹⁷ Esasen ilk üç tervihada kullanılacak makamlar açısından literatürdeki aktarımlar da bu yöndedir ve makam tercihleri esnek tutulmuştur. Dördüncü dört rekâtlık bölümler için *Mecmua'* da Eviç makamı baskın olup haricinde kalan birkaç gecede kullanılan Ferahnâk ve Irak gibi makamların da Eviç makamına oldukça yakın bir seyir izlediği düşünüldüğünde aynı eksenin muhafaza edildiği görülmektedir. Beşinci ve son dört rekâtlık kısım için *Mecmua'* da yer verilen repertuvarın neredeyse tamamı Acem makamı başlığıyla sunulmuş olsa da eserlerin melodik seyirleri incelendiğinde Acemaşîrân, Acemkürdî ve Acembûselik gibi makamların karakterini gösteren pasajların da varlığı tespit edilmektedir. Bu

16 Bilindiği üzere ağırlıklı olarak sözlü şekilde intikal eden Osmanlı/Türk müziği repertuvarında çoğu eser için bazen küçük, bazense derin farklılıklar taşıyan birden fazla nota versiyonu oluşmuştur. Teknik olarak bu versiyonlardan hangisinin "doğru" olduğunu saptamak çoğunlukla mümkün değildir -dahası geleneğin aktarım mekanizması açısından anlamlı da değildir. Bu çalışmada âyin notaları için Sadettin Heper'in *Mevlevî Âyinleri* (Konya Turizm Derneği Yayını, 1974) kitabı, ilahiler için de çoğu Cüneyt Kosal imzalı notalar referans alınmıştır.

17 Karabaşoğlu, *Ramazan Ayına Mahsus Tekke Müsîkîsi ve İlâhîleri*, 106-107.

noktada özellikle karara giderken farklılaşan bu makamların *Mecmua'*da Acem makamı ailesi içinde görülerek başlıklandırıldığı düşünülebilir. Dolayısıyla *Mecmua'*da takip edilen repertuvar ve bununla paralel olarak teravihlerdeki tilavette uygulanan makamların, ilk üç dört rekâtlık kısmın muhtelif makamlarda olabileceği ve son iki teravih için bilhassa Eviç ve Acemaşîrân makamlarının tercih edildiği şeklindeki literatürdeki genel teravih tertibi tarifleriyle uyum gösterdiği söylenebilir.¹⁸

3. *Mecmua'*dan Ötesi: Teravih Tertibinde Çeşitlilik

Teravih aralarında Mevlevî âyininin pasajların okunması, teravih tertibiyle ilgili literatürdeki hâkim çerçeveye göre sıra dışı bir uygulamadır. *Mecmua'*nun ağırlıklı olarak âyinlerden bölümler ihtiva eden repertuvarının Mevlevîhane mensuplarının aşına olduğu külliyyatı yansıttığı düşünüldüğünde bu durum anlaşılabilir hale gelir. Bugün dahi teravih aralarında muhtelif camilerde okunan salavatlar, kasideler veya ilahiler, büyük oranda bölge halkının alışkanlıkları ve tercihleri ile imam-müezzin kadrosunun birikimi ve mahareti ile şekillenmektedir.¹⁹ Dolayısıyla *Mecmua'*nın üretildiği çevrenin -Kasım-paşa Mevlevîhânesi'nin- bir mahsulü olarak Mevlevî âyinlerinden beslenmiş olması olağan bir netice olarak yorumlanabilir.

Ancak şu var ki, teravih tertibinde Mevlevî âyininin bölümlere yer veren tek derleme *Mecmua* değildir. Yukarıda değinildiği üzere neredeyse tamamı 20. yüzyıl ve sonrasına ait olan neşredilmiş az sayıdaki tertipten ikisinde âyin pasajlarına rastlamak mümkündür. *Mecmua'*daki yoğunlukta olmasa da Hayrullah Tâceddin Efendi'nin 1910'da, Hâfız Yaşar Okur'un da 1963'te yayınladığı tertiplerde âyin bölümlerinden hatırı sayılır miktarda örneğe yer verilmiştir.

*Mecmua'*dan yaklaşık yirmi sene sonra Rifâî şeyhi Hayrullah Tâceddin Efendi'nin yayınladığı *Ramazân-ı Şerîfe Mahsûs Salât-ı Teravîh İçin İlâhiyyât Tertîbâtı* başlıklı mecmua bölümünde otuz gece için seçilen beşer eserle toplamda yüz elli eserlik repertuvar arasında on adet âyin pasajı bulunmaktadır. Müellif on birinci gecenin tüm eserlerini Mevlevî âyinlerinden bölümlere hasrederek bu gece için sırasıyla Sabâ (bestekârı Dede Efendi), Beyâtî (Kûçek Mustafa Dede), Hicâz (Abdürrahîm Künhî Dede) ve Ferahfezâ (Dede Efendi) âyinlerinin birinci selamlarının ilk pasajları ile Acemaşîrân (Hüseyn Fahred-din Dede) âyininin üçüncü selamından *Mecmua'*da sıklıkla yer verilen *Ey ki*

18 Nuri Özcan, "Kültür ve Geleneğimizde Teravih Namazı-Mûsiki İlişkisi", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 5 (2008), 62-63.

19 Bölgelere göre teravih aralarında okunan eserlerin çeşitlenmesine bir örnek olarak bk. Seda Düzyol Yılmaz, *Şanlıurfa'daki Teravihlerde Okunan Salât-ı Kemâliyeler* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2016).

hezâr âferin diye başlayan kısmı seçmiştir.²⁰ Yirmi ikinci gecenin beş eserinden dördü yine âyin pasajlarına ayrılmış olup Hüzâm (Dede Efendi), Sûzinâk (Selanikli Necib Dede) ve tekraren Ferahfezâ (Dede Efendi) âyinlerinin ilk selamlarının başlangıç bölümleri dercedilmiş, birinin makamı eksik bırakılmıştır.²¹ Ertesi yirmi üçüncü teravih içinse sadece Ali Nutkî Dede'nin Şevkutarâb âyinin yine birinci selam başı alınmıştır.²² Görüldüğü üzere Hayrullah Tâceddin Efendi neredeyse tüm âyin pasajlarını ilgili Mevlevî âyinlerinin hemen başından, birinci selamların başlangıç kısımlarından almıştır. Dikkat çekici diğer bir nokta ise seçtiği âyin pasajlarının biri -Sûzinâk âyininin olanı- hariç tümünün *Mecmua* repertuarında da bulunmasıdır. Ancak bu ortaklığa rağmen Hayrullah Tâceddin Efendi'nin derlemesine âyinden pasajlar koyma fikri için yahut seçtiği repertuvarda bir örnek olarak *Mecmua*'dan yararlanmış ya da etkilenmiş olduğuna ilişkin herhangi bir somut işaret yoktur.

Devrinin tasavvuf çevreleri ile yakın ilişkileri olan, tekke kültürü içinde yetişen ve hizmet eden Hayrullah Tâceddin Efendi'nin teravih tertibine âyinden pasajları dahil etmesi onun müktesebatı ve döneminde Mevlevîhânelerde böylesi bir uygulamanın varlığından haberdar olması ile açıklanabilir.²³ Ancak yaklaşık yarım yüzyıl sonra, görece oldukça geç bir tarih sayılabilecek 1963'te Hâfız Yaşar Okur'un da neşrettiği teravih tertibine âyinlerden bölümler koyması oldukça dikkat çekicidir. Sancakdar Hayreddin Sâdî Dergâhu şeyhi ve Meclis-i Meşâyih üyelerinden Rifat Efendi'nin oğlu olan ve erken yaşta itibaren dinî musiki kültürünün içinde büyüyen Hâfız Yaşar, aynı zamanda uzun yıllar Atatürk'ün yakın çevresinde bulunmuş, ezanın Türkçeleştirilmesinde görev almış biridir.²⁴ Bilindiği kadarıyla Yaşar Okur'un Mevlevî çevreleriyle yoğun bir ilişkisi olmamıştır. Çeşitli dergilerde yayınlanan yazılarından mürekkep *Atatürk'le On Beş Yıl: Dinî Hatıralar* başlığıyla yayınlanan eserinde 1932 yılı Ramazan ayında katıldığı bir teravihten aktardıkları, tertibin içinde âyinden bölümlerin okunmasıyla ilgili ipuçları taşır. Atatürk'ün talimatıyla 1932 senesi Kadir gecesinde kalabalık bir cemaatle Ayasofya Camii'nde teravih namazı kılınmış, ardından Mevlid okunmuş ve bu program ilk kez olarak radyodan canlı yayınlanmıştır. Hâfız Yaşar bu teravihin Hacı Faik Efendi tarafından kaldırıldığını, namaz aralarında da "*ilâhi ve âyin-i şerif*" okunduğunu belirtmektedir.²⁵

20 Hayrullah Tâceddin, *Şeyh Hayrullah Tâceddin er-Rifâi Külliyyâtı*, 278-280.

21 Hayrullah Tâceddin, *Şeyh Hayrullah Tâceddin er-Rifâi Külliyyâtı*, 312-314.

22 Hayrullah Tâceddin, *Şeyh Hayrullah Tâceddin er-Rifâi Külliyyâtı*, 317.

23 Hayrullah Tâceddin Efendi'nin hayatı ve tekke çevreleriyle ilişkisi için bk. Hayrullah Tâceddin, *Şeyh Hayrullah Tâceddin er-Rifâi Külliyyâtı*, 21-38.

24 Nuri Özcan, "Okur, Yaşar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/340-341.

25 Yaşar Okur, *Atatürk'le On Beş Yıl: Dinî Hatıralar* (İstanbul: Sabah Yayınları, 1962), 22.

Böylesi tarihi -ve başka bir yönüyle de siyasi- öneme sahip, kamuya açık ve geniş katımlı, radyodan neşredilen bir programda teravîh araları için seçilen repertuvarda Mevlevî âyininden pasajların bulunması her açıdan dikkat çekici ve çeşitli yönleriyle değerlendirmeye değerdir. *Mecmua'*nın üretildiği ve kullanıldığı Mevlevîhâne çevresinde aşına olunan repertuvarın bir uzantısı olarak âyin pasajlarının kullanılması beklenebilir bir netice iken umuma yönelik büyük bir programda âyin repertuvarından örneklere yer verilmesi genel kabullerin dışında görülebilecek bir durum oluşturur. Diğer bir ifadeyle Mevlevîye mensuplarının muayyen toplantılarında zikrin bir unsuru olarak icra ettikleri âyinlerden bölümlere, Mevlevîhânelerle beraber tüm tekkelerin faaliyetlerinin yasaklandığı 1925 senesinin henüz birkaç yıl sonrasında, devlete bağlı yayın organı radyonun da yayınladığı, halkın tüm kesimlerinden katılımcının bulunduğu bir teravîh namazının aralarında rastlamak kayda değerdir.

Yukarıdaki münferit örnekten uzun zaman sonra Hâfız Yaşar, “*Bugün tatbik edilmeyen bu tarihî ân'âneyi din kardeşlerime bir hatıra olmak üzere arz ediyorum*”²⁶ diye takdim ettiği bir teravîh tertibi yayınlamıştır. Eserin önsözündeki “*İstanbul'un bazı büyük Cami-î şeriflerinde teravîh namazı aralarında okunan ilâhiyat*” ifadesine bakılırsa Hâfız Yaşar derlemesini zaman içinde bizzat katıldığı veya haberdar olduğu teravîh namazlarında okunan eserlerden hareketle oluşturmuştur. *Ramazanı Şerife Mahsus Elli Yıllık Ünlü İlâhiler* başlığını taşıyan bu kitapta otuz gece için beşer eser olmak üzere toplamda seçilen yüz elli eserden altısı muhtelif Mevlevî âyinlerinden bölümlerdir. Bunlar dördüncü, sekizinci ve on üçüncü geceler için Acemaşîrân (Hüseyn Fahreddin Dede), altıncı gece için Beyâti (Kûçek Mustafa Dede), onuncu gece için Neveser (Sermüezzin Rifat Bey) ve on ikinci gece için Şevkutarâb (Ali Nutkî Dede) âyininden seçilmiş pasajlardır,²⁷ ki bunlardan üçü *Mecmua'* da da yer alan bölümlerdir.

Şekillendiği ve kullanıldığı çevrenin bir Mevlevîhâne olması sebebiyle *Mecmua'* da teravîh aralarında okunmak üzere Mevlevî âyinlerinin -ritüel dışına taşınarak ve küçük pasajlara ayrılarak da olsa- tercih edilmesi bir yönüyle sıra dışı, diğer bir yönüyle de tertibin inşa edildiği muhitten beslenmesi açısından öngörülebilir bir tablodur. *Mecmua'* dan öteye geçildiğinde ise Hayrullah Tâceddin Efendi ve Hâfız Yaşar'ın tertiplerinde âyinlerden pasajlara rastlamak bu tercihin Mevlevî çevreleriyle sınırlı kalmadığını, teravîh tertiplerine repertuvar anlamında bir çeşitliliğin yansıdığını gösterir. Açıkça telif sebeplerini ifade etmeseler de bu iki müellif, ortaya koydukları ve umuma neşrettikleri planlı tertiplerle bunların bir Mevlevî dergâhı veya bir tekke ile sınırlı olmaksızın muhtelif camilerde uygulanabilmesini hedeflemiş olmalıdır. Nite-

26 Okur, *Ramazanı Şerife Mahsus*, 2.

27 Okur, *Ramazanı Şerife Mahsus*, 6, 8, 10, 12, 14, 15.

kim Hâfız Yaşar'ın 1932'de Ayasofya Camii'nde kılınan teravih namazı ile ilgili aktardıkları âyinden pasajların Mevlevîhâne dışında da kullanıldığını somutlaştırmaktadır. Neticede geneli Farsça güfteli, melodik kurgusu ve kullanıldığı usuller itibariyle ortalama olarak camilerde icra edilen ilahi repertuarına göre icrası maharet isteyen âyin pasajları bir anlamda Mevlevî muhitinden taşarak kamusal daireye taşınmış olmaktadır.

Sonuç

Çalışmada Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nden çıkma *Mecmua* ekseninde teravih tertibinin bu muhite has, Mevlevî âyinlerinden pasajların okunduğu bir uygulaması çeşitli açılardan analiz edilmiştir. Buna göre *Mecmua*'nın düzenli, repertuarı açısından üzerinde dikkatle çalışılmış, pratik kullanımına göre yapılandırılmış bir kılavuz niteliğinde olduğu söylenebilir. Ancak yine de *Mecmua*'daki tertibin Kasımpaşa dergâhında veya farklı bir Mevlevîhâne keskin olarak uygulandığını ispat edecek kanıt mevcut değildir. *Mecmua*'nın kaleme alınışından sonra Hayrullah Tâceddin Efendi ve Hâfız Yaşar Okur'a ait iki farklı teravih tertibi neşrinde hatırı sayılır miktarda âyin pasajına yer verilmesi, bu repertuarın Mevlevî muhitleri dışında da tertibin bir ögesi olarak kullanılabileceğine önemli bir gösterge olmuştur.

Mecmua repertuarının oluşumunda Mevlevî âyinlerinin tamamının veya doğal alt bölümleri olan selamlarının seçilmesi yerine âyinlerin muhtelif yerlerinden seçilen pasajların tercih edilmesi de üzerinde düşünölmeye değer bir noktadır. Bazılarında müşterek kısımlar, birbirlerinden alınan pasajlar olsa da Mevlevî âyinleri genelde bir bestekâr tarafından baştan sona bir bütün olarak bestelenmiştir. Dört selamdan oluşan bu büyük form bütünleşik bir yapı olarak inşa edilmiş ve bu hâliyle Mevlevî mukabelelerinde icra edilegelmiştir. Dolayısıyla bu eserler Mevlevîlikte zikrin, semanın, mukabelenin bir unsurudur ve *Mecmua*'da olduğu gibi âyin bütünlüğünden ayrılan bir pasajın müstakil bir eser olarak icra edilmesi istisnai bir durumdur. Böylelikle baştan sona icrası neredeyse bir saat kadar süren Mevlevî âyinlerinden birkaç dakikalık pasajlar çekilerek âyin repertuarından bir ilahi hacminde/süresinde küçük bölümler üretilmiştir. Tekrar etmek gerekirse bir bütün olarak inşa ve icra edilen âyin geleneğinde bu uygulama eşine az rastlanır bir durumdur. *Mecmua*'dan sonra Hayrullah Tâceddin Efendi ve Yaşar Okur'un tertiplerinde de âyinlerden seçilen küçük pasajlara yer verilmesi bu uygulamanın farklı tezahürleri olarak görölebilir.

Genel itibariyle teravih tertibinin bugünkü tanım ve uygulamasında ilahi formu başat rol üstlenmiştir. Ancak hem *Mecmua*'da hem de çalışmada ele alınan diğer tertiplerde terviha aralarında okunmak üzere seçilmiş repertuarın çeşitlilik sergilediği görölmektedir. Mevlevî âyinlerden pasajların bir Mevlevî dergâhında kılınacak teravihte kullanılmaları muhitin repertuarı

şekillendirmesi ile açıklanabilecek iken Hâfız Yaşar derlemesinde olduğu gibi umumi kullanıma yönelik, söz gelimi herhangi bir camide tatbik edilmesi niyetiyle hazırlanmış bir tertipte âyin repertuarından örneklere rastlamak, farklı muhitler ve buralarda oluşan repertuar gelenekleri arasındaki geçişkenliğin kabulüyle izah edilebilir. Kaldı ki *Mecmua'* da âyin pasajlarının dışında çeşitli ilahilere de yer verilmiş olması bu geçişkenliğin bir uzantısı olarak okunabilir.

Bu meyanda çok da uzak olmayan bir zamandan bu yana teravîh tertibinin Osmanlı sarayından neşet ettiği, “Enderun usulü teravîh” isimlendirmesinde de vurgulandığı gibi buradaki uygulamalarla ortaya çıktığı ya da İtrî tarafından icat edildiği/düzenlendiği yönündeki kabullerin gözden geçirilmesi gerektiği açıktır. Esasen musiki tarihi yazımında farklı sahalarda da karşılaşılan bu tutum, genelde birtakım gelişmeleri, yenilikleri, değişimleri merkezi bir figürün başarısı olarak takdim etme eğilimindedir. Böylelikle teravîh tertibi de “olsa olsa saraydan çıkmıştır” veya bu tertibi “olsa olsa İtrî gibi büyük bir bestekâr düzene sokmuştur” şeklinde temellendirilmeye çalışılmış gibidir. Herhangi bir tarihsel dayanağı olmayan bu görüş doğru kabul edilse bile, geleniğin çeşitlilik ve geçişkenlik içinde seyrettiği vakıadır. Nihayetinde kullanılan makamlar; imam veya müezzinlerin yönlendirmesiyle ilerleyen iki farklı şekil; terviha aralarında dinî musikinin salavat, salât-ı kemâliye, ilahi, şughul, Mevlevî âyini pasajları gibi muhtelif öğelerinin tercihi gibi başlıklar altında çeşitliliğin hâkim olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Bıyık, Tacetdin. *Osmanlı Fetvâlarında Mûsikî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Cevher, M. Hakan. Ali Ufkî Bey ve Hâzâ Mecmû'a-i Sâz ü Söz (Transkripsiyon, İnceleme). İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.
- Düzyol Yılmaz, Seda. *Şanlıurfa'daki Teravîhlerde Okunan Salât-ı Kemâliyeler*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2016.
- Edirneli Ömer Efendi. *Ramazân-ı Şerîfe Mahsûs Âyîn-i Şerîf Mecmûası*. İstanbul: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A-1258, 1a-31b.
- Elçin, Şükrü. Ali Ufkî: Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-i Sâz ü Söz (Tıpkıbasım). İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976.
- Hayrullah Tâceddin. *Şeyh Hayrullah Tâceddin er-Rifâi Külliyyâtı*. İstanbul: Revak Kitabevi, 2012.
- Hayrullah Tâceddin Efendi. *Mecmû'a-i İlâhiyyât*. İstanbul: Asır Matbaası, 1326/1908-1909.
- Hızır İlyas Ağa. Osmanlı Sarayında Gündelik Hayat: Letâif-i Vekâyi'-i Enderûniyye. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Karabaşoğlu, Cemal. *Ramazan Ayına Mahsus Tekke Mûsikîsi ve İlâhîleri*. İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2016.
- Okur, Yaşar. *Atatürk'le On Beş Yıl: Dinî Hatıralar*. İstanbul: Sabah Yayınları, 1962.
- Okur, Yaşar. *Ramazânı Şerîfe Mahsus Elli Yıllık Ünlü İlâhiler*. İstanbul: Sabah Yayınları, 1963.
- Ozak, Muzaffer. Gülzar'ı Ârifan: Aşk Bahçesi Seçme Kaside-İlâhilerle Nâ't-ı Şerifler ve Dualar Mecmuası. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1969.
- Önder, Halil İbrahim. *Ramazân Musikîsi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özcan, Nuri. "Hüseyin Fahreddin Dede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Nuri. "Kültür ve Geleneğimizde Teravîh Namazı-Mûsikî İlişkisi". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 5 (2008), 60-63.
- Özcan, Nuri. "Okur, Yaşar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Rauf Yekta. "Mebâhis-i Mûsikîyye: İtrî". *Tevhîd-i Efkâr* (15 Şubat 1338).
- Şahin, Ahmed - Kemiksiz, Mehmet. *İstanbul 2010 Ramazan Enderûn Terâvîhi ve Cumhuriyet Müezzinliği*. İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, 2010.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Yüzbinler Yenikapı'da Enderun usulü teravîh kıldı". Erişim 28 Eylül 2021. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/De-tay/25666/yuzbinler-yenikapida-enderun-usulu-teravîh-kildi>

Ek 1: “Ramazân-ı Şerîfde Terâvîh İçin Müretteb Âyîn-i Şerîflerin Hâtıra Fihristi”, Mecmua, vr. 1b-5a. (Fihristteki âyin pasajları ve ilahilerin makam, bes-te-kâr ve hangi selamdan alındıkları tespit edilip [] içinde verilmiştir. “S” kısaltması selam için kullanılmıştır. Birinci selam için “1.S” gibi.)

	İlk dört rekâta	İkinci dört rekâta	Üçüncü dört rekâta	Dördüncü dört rekâta	Beşinci dört rekâta	Sonda
1	Nevâ Sübhânallah	Rast İn hâne ki pey- veste [Rast/ Nâyî Osman Dede/ 1.S]	Uşşâk Aşkest tarîk [Dügâh/Beste-i Kadîm/ 1.S]	Eviç Mâhest ne-mî dânem [Irak/ Ş. Abdürrahîm Dede/ 1.S]	Acem An kes ki [Acembûselik/ A. Nâsır Dede/ 1.S]	Acem Ey ki hezâr âferin [Acemaşîrân/ H. Fahreddîn Dede/ 3.S]
2	Rast Sübhânallah	Uşşâk Ey enbiyâlar: Şeh-bâz-ı Cenâb [Uşşâk İlähi/ Lâ- edri; Pencgâh/ Beste-i Kadîm/ 1.S]	Hicâz Yâ men livâu: Men şâh-bâz [Hicâz/ Nâyî Osman Dede/ 1.S]	Eviç Ey kâdir-i her ins [Irak/ Şeydâ Abdürrahîm Dede/ 1.S]	Acem İmrûz cemâl-i tü [Acembûselik/ Abdülbâkî Nâsır Dede/ 1.S]	Acem Ey ki hezâr âferin [Acemaşîrân/ H. F. Dede/ 3.S]
3	Sabâ Sübhânallah	Hüseynî Âteş ne-zened [Hüseynî/ Beste-i Kadîm/ 1.S]	Nihâvend Dûş ber dergâh-i izzet [Nihâvend/ Musâhib Ahmed Ağa/ 1.S]	Eviç Dûş reftem [Irak/ Şeydâ Abdürrahîm Dede/ 1.S]	Acem Ey ki ez hurşîd [Acembûselik/ Abdülbâkî Nâsır Dede/ 1.S]	Acem Ey ki hezâr âferin [Acemaşîrân/ H. F. Dede/ 3.S]
4	Hüseynî Sübhânallah	İsfahân Çün dilest bâ men [İsfahân/ Zekâi Dede/ 1.S]	Segâh Ey âşık-ı rûy- i tu [Segâh/ İtrî/ 1.S]	Eviç Der dil ü can [Irak/ Şeydâ Abdürrahîm Dede/ 3.S]	Acem Bâz ez an kûy-i kâf/ Tâ arş zi sevdâ- yi [Acembûselik/ A. Nâsır Dede/ 3.S]	Acem Ey ki hezâr âferin [Acemaşîrân/ H. F. Dede/ 3.S]
5	Rast Sübhânallah	Sabâ Bişnevîd ez: Her çü Âdem [Sabâ/ Dede Ef./ 1.S]	Neveser Mâ der dü cihan [Neveser/ Rıfat Bey/ 1.S]	Eviç Vesvese-i ten güzeşt [Irak/ Ş. Abdürrahîm Dede/ 3.S]	Acem Câme siyeh kerd küfr [Acembûselik/ A. Nâsır Dede/ 3.S]	Acem Ey ki hezâr âferin [Acemaşîrân/ H. F. Dede/ 3.S]
6	Nevâ Sübhânallah	Beyâtî Şeh-bâz-ı Cenâb; Aşkest tarîk [Pencgâh/ Beste-i Kadîm/ 1.S; Dügâh/ Beste-i Kadîm/ 1.S]	Hicâz Men âşık-ı an hüs-nem [Hicâz / Abdürrahîm Künhî Dede / 1.S]	Eviç Gözüm ki kane boyandı [Irak/ Şeydâ Abdürrahîm Dede/ 3.S]	Acem Bişnev ez ney çün hikâyet [Ferahfezâ/ Dede Efendî/ 1.S]	Acem Ey ki hezâr âferin [Acemaşîrân/ H. F. Dede/ 3.S]

	İlk dört rektta	İkinci dört rektta	üçüncü dört rektta	Dördüncü dört rektta	Beşinci drt rektta	Sonda
7	Sab Sbhnallah	Hzzm Mhest ne-m dnem [<i>Hzzm/ Dede Efendi/ 1.S</i>]	Muhayyer Men bende-i sultnem [<i>Segh/ Itr/ 1.S</i>]	Eviç Akbele's-sk [<i>Bestenigr/ Bursal Sdik Efendi/ 1.S</i>]	Acem Ngehn anber-feşn [<i>Beyt/ Kçek Mustafa Dedel/ 3.S</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşirn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
8	Uşşk Sbhnallah	Arabn Ey Resl-i Hazret-i Hak [<i>Şedarabn/ Nakş Mustafa Dedel/ 1.S</i>]	Nev Ey tecelligh [<i>Nev/ Dede Efendi/ 1.S</i>]	Eviç Her ki cyed rz u şeb [<i>Bestenigr/ Bursal Sdik Efendi/ 1.S</i>]	Acem An surh-kaby ki [<i>Beyt/ Kçek Mustafa Dedel/ 3.S</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşirn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
9	Rast Sbhnallah	Beyt Şh zi kerem [<i>Beyt/ Kçek Mustafa Dedel/ 1.S</i>]	Çargh teş ne-zened [<i>Çargh/ Ny Osman Dedel/ 1.S</i>]	Eviç med an mahbb-i insan [<i>Bestenigr/ Bursal Sdik Efendi/ 3.S</i>]	Acem Her rz bmdd [<i>Acemaşirn/ H. Fahreddn Dedel/ 1.S</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşirn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
10	Nev Sbhnallah	Hicz Kcst mutrib [<i>Hicz/ Abdrrahm Knh Dedel/ 3.S</i>]	Hzzm Ey Ysuf-i meh-ryan [<i>Myel/ Zeki Dedel/ 1.S</i>]	Eviç Ey bt-i nzenn-i men [<i>Bestenigr/ Bursal Sdik Efendi/ 3.S</i>]	Acem Haber kn ey sitre [<i>Acemaşirn/ H. F. Dedel/ 1.S</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşirn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
11	Hseyin Sbhnallah	Sab şikan der ky-i [<i>Sabbselik/ Dede Efendi/ 3.S</i>]	Segh h mine'l-aşk [<i>Pençgh/ Beste-i Kadm/ 3.S; Ferahmk/ Rfat Bey/ 1.S</i>]	Eviç Her ki ruh-sr- t bned [<i>Bestenigr/ Bursal Sdik Efendi/ 3.S</i>]	Acem Derd-i Şem-seddin bved [<i>Acemaşirn/ H. Fahreddn Dedel/ 1.S</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşirn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
12	Rast Sbhnallah	Nhft M r reh-i dgerest [<i>Nhft/ Eyyb Hseyin Dedel/ 1.S</i>]	Szink Ben bilmez idim [<i>Sabbselik/ Dede Efendi/ 1.S</i>]	Eviç Ryet c glzr [<i>Ferahfez/ Dede Efendi/ 3.S</i>]	Acem B-dil şdeem: Y Rab zi gnh [<i>Acemaşirn/ H. F. Dedel/ 2.S ve 3.S</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşirn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
13	Sab Sbhnallah	Uşşk teş ne-zened [<i>Uşşk/ Ny Osman Dedel/ 1.S</i>]	Hzzm şikan r kble [<i>Nihvend/ Mushib Ahmed Ağa/3.S</i>]	Eviç Ey kble-i ikbl-i cihan [<i>Bestenigr/ Dede Efendi/ 1.S</i>]	Acem Ey hasret-i hbn [<i>Şevkutarb/ Ali Nutk Dedel/ 1.S</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşirn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]

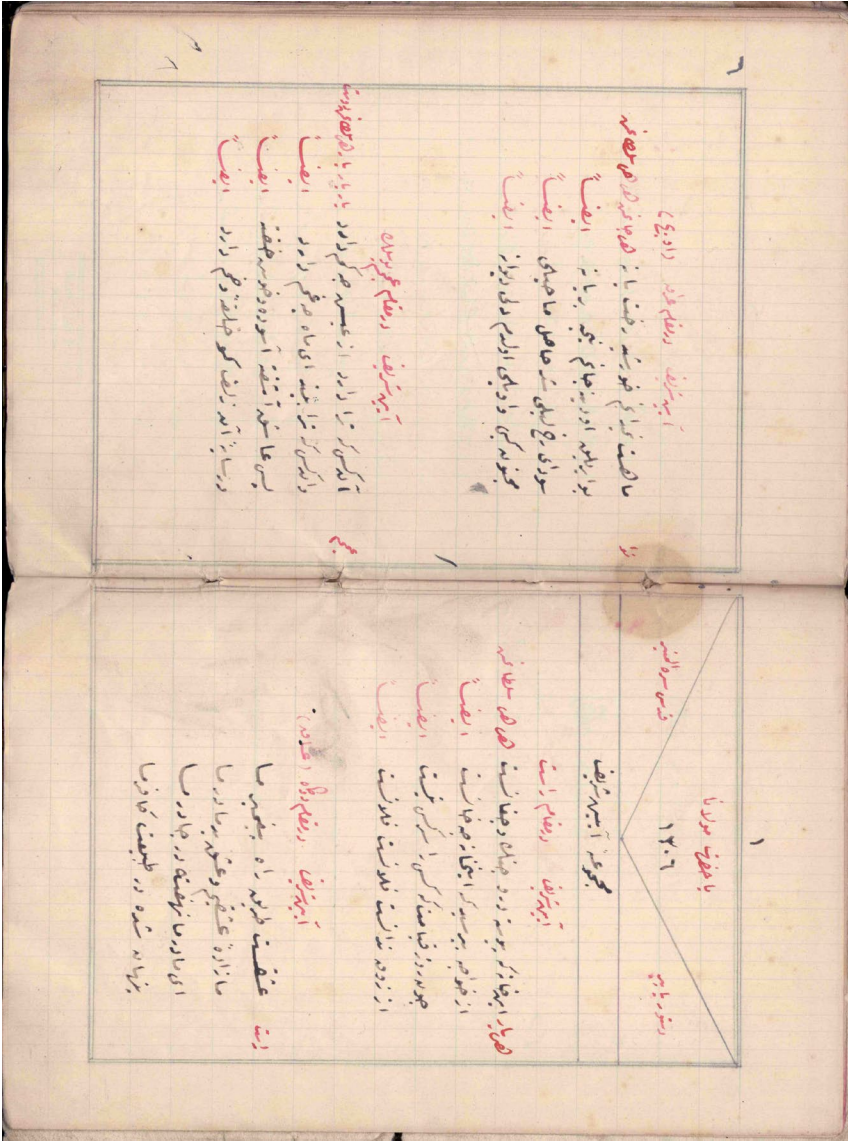
	İlk dört rektta	İkinci dört rektta	nc dört rektta	Dördüncü dört rektta	Beşinci dört rektta	Sonda
14	Nev Sbhnallah	Sabbselik Teş ne-zened [Sabbselik/ Dede Efendi/ 1.S]	Hicz Men şh-bz [Hicz/ Mushib Ahmed Ağa/ 1.S]	Eviç Ey maksad-ı şıkn [Besteniğr/ Dede Efendi/ 3.S]	Acem Hk-i kademet [Şevokutarb/ Ali Nutk Dedel/ 1.S]	Acem Ey ki hezr ferin [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]
15	Uşşk Sbhnallah	Szink Y skiye'l- mdmeti [Szink/ Zekt Dede/ 1.S]	Szidil Y sağire's- sinni [Szidil/ Zekt Dede/ 1.S]	Eviç Ey aşk-ı tu bigrişte [Segh/ Itr/ 3.S]	Acem Ne aşka sabreder [Şevokutarb/ Ali Nutk Dedel/ 3.S]	Acem Ey ki hezr ferin [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]
16	Rast Sbhnallah	Arabn Kad sabbahanallh [Szink/ Zekt Dede/ 1.S]	Uşşk Mevc-i aceb bin ki [Şedarabn/ Nakş Mustafa Dedel/ 3.S]	Eviç Bdr şev [Besteniğr/ Dede Efendi/ 3.S]	Acem Pinhn meşev ki [Şevokutarb/ Ali Nutk Dedel/ 3.S]	Acem Ey ki hezr ferin [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]
17	Dğh Sbhnallah	BeYt Bişnev zi t ney [Nihvend/ Mushib Ahmed Ağa/ 3.S]	Hzzm Yek dem gavvs [Nihvend/ Mushib Ah- med Ağa/ 1.S]	Eviç Her h ki ez derd [Segh/ Itr/ 3.S]	Acem An hce-i hoş [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]	Acem Ey ki hezr ferin [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]
18	Segh Sbhnallah	Sab Ey zi hicrn [Segh/ Itr/ 1.S]	Hseyn Ez evvel-i imrz [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]	Eviç Ey geşte fed [Segh/ Itr/ 3.S]	Acem Bz resdm [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]	Acem Ey ki hezr ferin [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]
19	Çargh Sbhnallah	Yegh Dn sem' çib' ved [Nihvend/ Mushib Ahmed Ağa/ 3.S]	Mhur Y men nam [Szink/ Zekt Dedel/ 3.S]	Ferahnk M r zi aşk-ı cnan [Ferahnk/ Rıfat Bey/ 1.S]	Acemaşırn şık ger zin ser  [Acemaşırn/ H. Fahreddin Dedel/ 3.S]	Acem Ey ki hezr ferin [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]
20	Hicz Sbhnallah	Nihvend Ey çerğ-ı sumn [Nihvend/ Mushib Ahmed Ağa/ 1.S]	Sab Hem-ç dem [Sab/ Dede Efendi/ 3.S]	Ferahnk Ey sancak-ı nasrullah [Ferahnk/ Rıfat Bey/ 1.S]	Acem Ey kşif-i esrr-ı Hud [Eser tespit edilemedi]	Acem Ey ki hezr ferin [Acemaşırn/ H. F. Dedel/ 3.S]

	İlk dört rektta	İkinci drt rektta	çnc drt rektta	Drdnc drt rektta	Beşinci drt rektta	Sonda
21	Sab Sbhnallah	Szidilra Dilber v bdili [<i>Szidilra/ III. Selim/ 1.S</i>]	Hicz Zeh liv v alem [<i>Nhift/ Eyyb Hseyin Dedel/ 3.S</i>]	Eviç Beste-nigr İn sem [<i>Bestenigr/ Bursal Sdk Efendi/ 1.S</i>]	Acem T arş zi sevda [<i>Acembselik/ A. Nsr Dedel/ 3.S</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşrn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
22	Nev Sbhnallah	Hseyn Ey kavm be hac [<i>Pençgh/ Beste-i Kadm/ 3.S</i>]	Segh Der ky-i harbt [<i>Pençgh/ Beste-i Kadm/ 3.S</i>]	Eviç Blbl-i bğ [<i>Bestenigr/ Bursal Sdk Efendi/ 3.S</i>]	Acem şkan lf ez [<i>Acembselik/ A. Nsr Dedel/ 3.S</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşrn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
23	Beyt Sbhnallah	Sabzemzeme Her çz ki [<i>Sabzemzeme/ Zekt Dedel/ 1.S</i>]	(Beyt) Pençgh Smin-zekan [<i>Pençgh/ Beste-i Kadm/ 2.S</i>]	Eviç Ey bi-gfte [<i>Neveser/ Rfat Bey/ 3.S</i>]	Acem [<i>Acemaşrn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]	[Boş]
24	[Boş]	Uşşk Ey enbiylar serveri [<i>Uşşk İlhi/ L-edri</i>]	Hzzm Merhab ey fahr-i lem [<i>Hzzm İlhi/ Hacı Faik Bey</i>]	Eviç mede Şehr-i sıym [<i>Eser tespt edilemedi</i>]	Acem Merhab ey pertev [<i>Eser tespt edilemedi</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşrn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
25	[Boş]	Uşşk Mştk [<i>Uşşk İlhi/ Rfat Bey</i>]	Szidil Yce sultnum [<i>Szidil İlhi/ Zekt Dedel</i>]	Irk Mahbb-i Hd [<i>Irk Tevşih/ Muhammedi-yeci Mustafa Efendi</i>]	Acem Feyz-i Hd [<i>Acemaşrn İlhi/ L-edri</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşrn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]
26	[Boş]	Acem Ey Şehr-i nzl [<i>Acemaşrn İlhi/ Bolahenk Nuri Bey</i>]	Acemaşrn Geldin gider [<i>Acemaşrn İlhi/ Ahmet Irsoy</i>]	Eviç Bz ez an kh-i kf [<i>Eser tespt edilemedi</i>]	[Silinmiş] İmrz ceml-i t [<i>Eser tespt edilemedi</i>]	Acem Ey ki hezr ferin [<i>Acemaşrn/ H. F. Dedel/ 3.S</i>]

Ek 2: Mecmuâ'nın Fihristinden İlk Sayfa (vr. 1b-2a)

سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية
سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية
سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية
سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية
سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية
سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية
سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية
سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية
سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية
سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية	سوره جاثية

Ek 3: Mecmua' dan Birinci Gecenin Güfteleri (vr. 5b-6a)



Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

**20. Yüzyıl Başlarında Cidde’de Su Temininde Yaşanan Güçlükler
ve Azmzâde Sâdık el-Müeyyed’in Teşebbüsleri**

*Water Supply Problems in Jeddah in the Early Twentieth Century and
the Attempts of Azmzâde Sâdık al-Muayyad*

Ömer Faruk Can

Doktora öğrencisi; Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih
Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate; Res.Asst., Sakarya University, Faculty of
Science and Literature, Department of History.

omerfarukcan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3024-524X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Can, Ömer Faruk. “20. Yüzyıl Başlarında Cidde’de Su Temininde Yaşanan Güçlükler ve Azmzâde Sâdık el-Müeyyed’in Teşebbüsleri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 141-164. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1066239>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Bu araştırma, hac yolculuğunda önemli bir noktayı temsil eden Cidde'nin öteden beri en büyük meselelerinden olan içme suyu tedariki konusuna odaklanmaktadır. Makalede, önceki dönemlerden kalma su sistemlerinin her zaman düzgün bir şekilde işletilmesinin veya işler kalmasını sağlamanın zorluğuna değinilmiş ve Cidde'deki su ticaretinin, mevcut su kanallarının çeşitli sabotajlarla harap edilmesi sonucunda sarnıç sahiplerinin tekeline düştüğü vurgulanmıştır. Ayrıca aynı dönemde şehrin nüfus yoğunluğunun büyük bir artış kaydetmesinin, içme suyunun arz-talep dengesinin iyice bozulmasına yol açtığına işaret edilmiştir. Çalışmada, 1910 yılında şehre idareci olarak tayin edilen II. Abdülhamid'in eski yaverlerinden Azmzâde Sâdık el-Müeyyed Bey'in (1858-1910) kısa görev süresi içinde kronikleşen su sorununu çözmeye yönelik teşebbüsleri mercek altına alınmıştır. Bu girişimleri esnasında ilk olarak Mısır Hıdivi II. Abbas Hilmi Paşa'nın (1892-1914) müdahalesi, ikinci olarak ise bazı yerel aktörlerin muhalefeti ile karşılaşan Sâdık Bey'in sorunları aşmak için gösterdiği çabalar etraflıca incelenmiştir. Böylece, yüzyıllardır devam edegelen bir soruna 20. yüzyılın ilk yıllarında bulunmaya çalışılan çözüm yolları ortaya konarak, Hicaz tarihiyle ilgili literatüre katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tarihi, Hac, Hicaz, Mısır hıdivi, Abbas Hilmi Paşa, Su sorunu.

Abstract

The provision of potable water was one of the most pressing concerns of the Hijaz peninsula's cities. This issue, which has been significant since the Age of Ignorance, preserved its importance after the advent of Islam and evolved into public service over time. For ages, Muslim rulers were concerned about the lack of fresh water in Haramain, i.e., Mecca and Medina, and they invested there considerably. These investments have also benefited Jeddah, known as Mecca's gate. Even though the investments allowed the problem to be solved, the water scarcity was reiterated over time.

The water shortage that pilgrims, troops, and city dwellers in Jeddah suffered at the turn of the twentieth century is discussed in this article. In this regard, Azmzâde Sâdık al-Muayyad Bey's (1858-1910) initiatives will be examined in-depth, as will his struggle against the preventive efforts of local and regional actors confronted during this time. He was a significant diplomat throughout the Hamidian era and one of the project implementers in the field. In this research, the initiatives of a statesman from the *ancien régime* to solve a centuries-old problem will be studied. It makes sense to comprehend these attempts for at least two reasons. Firstly, it emphasizes that traditional water supply methods have not lost their popularity despite the increased usage of modern filtration and distillation technologies. Second, it provides a striking example of local actors' resistance levels in the first decade of the twentieth century. It would be beneficial to review the historical context of the city's water issue to understand the situation better.

When it comes to the Ottoman ages, it is known that the region's water supply was delivered via canals, cisterns, and fountains, both old and new infrastructures. Although plenty of investments were made in the second part of the nineteenth century, the city's supply-demand water balance deteriorated due to increased population density. To begin with, despite the fact that the Ayn al-Hamidiyya aqueduct, which was constructed during this time, mainly solved the water supply problem, it was damaged within a quarter-century. Second, water was occasionally transported from adjacent regions, such as Suez, by water-laden ships, but this was just a temporary solution. Third, filtration, distillation and ice machines were brought to Jeddah with the emergence of new water purification technologies; however, the necessary efficiency could not be achieved since these systems were generally not operated properly.

Consequently, drinking water had to be brought in from kilometers distant by aqueducts or supplied from unsanitary cisterns during this period. The water market became monopolized by the cisterns' owners due to water scarcity. Actually, they played a significant role in the monopoly's emergence, as their sabotage destroyed a significant portion of the canals created at considerable expenditure.

Jeddah's thirst had reached critical proportions by 1909. Meanwhile, Egypt's Khedive, Abbas Hilmi Pasha, went on a pilgrimage pledged to fix the water crisis and made some attempts.

However, central and local authorities thwarted the Khedive's endeavor, which suspected him of engaging in this operation for political purposes.

At the beginning of 1910, Azmzâde Sâdık al-Muayyad was appointed the city's highest civil and military head. He was a statesman from the *ancien régime* who was downgraded from the rank of pasha following the Second Constitutional Monarchy and dismissed from his post as the Sultan's aide-de-camp. One of his efforts in Jeddah, which he could only undertake for five months owing to health issues, was an attempt to tackle the city's ongoing water problem.

Sâdık Bey's initial move was to cooperate with the Sublime Porte and other provincial authorities to stop the Khedive's activities. After that, Sâdık looked for alternative possibilities and began repairing the Ayn Faraj Yusr aqueduct. The most pressing issue, however, was one of funding. He hoped to overcome this problem by enlisting the help of the city's merchants and wealthy, as well as the notables.

Monahan, the British consul in Jeddah, on the other hand, claims that Sâdık Bey was manipulated into selecting Ayn Faraj Yusr. Many sources of water with a somewhat salty flavor, similar to this one, he reported, already existed in the area. However, what was clear was that the city's residents had long been affected by water scarcity. At the same time, it was also known long ago that the waters in the area had a saline taste.

Despite its salty taste, this source could provide the drinking water needs of the underprivileged with low financial resources. It can be thought that Sâdık Bey began the repair of Ayn Faraj Yusr due to the apparent demand and the fact that only this project could be accomplished with the available funds.

On the other hand, a group of merchants in the city were opposed to such investments. This group, who monopolized the water economy, was naturally opposed to Sâdık's project and addressed petitions to the Sublime Porte. However, the administration of Hijaz backed Sâdık al-Muayyad, claiming that the job he did was in the best interests of the inhabitants. Notwithstanding the objections and financial challenges, the construction was mostly completed within two months. Meantime, Sâdık Bey left the city and went to Istanbul because of his health issues. The project failed due to this inevitable departure; in other words, the months of effort were for naught.

As a result, the administrators assigned to Jeddah on the eve of the Empire's collapse made a sincere and significant effort to resolve the water crisis. Yet, it also highlights the challenge city dwellers and pilgrims faced in changing the status quo regarding water scarcity due to budgetary constraints and opposition and interference by local and regional actors. Furthermore, the Ottoman Empire's political and financial crisis and the Muslim world's existential concerns throughout the time under review caused such critical investments to fall out of favor and the current projects to fail.

Keywords: Ottoman History, Hajj, Hijaz, Khedive of Egypt, Abbas Hilmi Pasha, Water scarcity.

Giriş

Mekke'nin giriş kapısı, diğer bir ifadeyle 'dehliz'i olma sıfatını üzerinde taşıyan Cidde, 20. yüzyıl başlarında 25-30 bin nüfuslu, dönemine nazaran büyük bir şehirdi. Özellikle hac lojistiğinde buharlı gemilerin payının günden güne artması ve Süveyş Kanalı'nın 1869'da faaliyete geçmesiyle birlikte, 19. asrın ikinci yarısında ziyaretçi sayısı fevkalade artan Hicaz yarımadasının bu en kozmopolit şehrinin nüfusu hac mevsiminde üçe beşe katlanmaktaydı. Şehrin ekonomisini ayakta tutan en önemli faktör, Hindistan'dan Avrupa'ya, Çin'den Afrika'ya ve oradan Akdeniz havzasına uzanan ticaret ve ulaşım ağlarının birleştirici unsuru olarak haccın geçiş güzergâhında bulunmasından

başka bir şey değildi.¹ Ayrıca Avrupalı gayrimüslim misyon şefleri, Haremeyn bölgesine giremediklerinden, burayla olan irtibat ve faaliyetlerini yine Cidde üzerinden yürütmek durumundaydılar. Bütün bunlar şehri istisnâ bir mevkiye taşıyan unsurlardı.

Hicaz yarımadasındaki şehirlerin hayati ihtiyaçlarının başında su gelmektedir. Hem bölge halkının hem de müslüman hacı kabilelerinin ihtiyaçlarını temin etmek üzere düzenli işleyen su sistemlerinin kurulması ve işletilmesi idarecilerin önemli sorumlulukları arasındaydı. Bunun tarihi kökenleri Câhiliye devrine kadar götürülmektedir. Bu dönemde, Mekke halkı ile Kâbe'yi ziyarete gelenlerin tatlı su ihtiyaçlarının karşılanmasını ifade eden *sikâye* görevi, bir şeref ve itibar vesilesiydi. Hz. Peygamber'in "Kâbe'nin hizmeti ve hacılara su temini dışında geçmişe ait bütün övünç vesileleri, kan ve mal davaları şu iki ayağımın altındadır" hadisi, İslâmiyet'le birlikte bu görevin muteber mevkiini korumasını sağlamış ve önceleri tek kişi tarafından yürütülen sikâye, Abbasîler devrinden itibaren bir kamu hizmetine dönüşmüştü.²

Asırlar boyunca müslüman hükümdarlar mukaddes Haremeyn'deki tatlı su ihtiyacını önemsemiş ve muhtelif çözümler geliştirme çabası içinde olmuşlardı. Mekke'nin dış dünyaya açılan kapısı mesabesinde oluşu, Cidde'nin de bu çerçevede değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştu. Osmanlı arşiv kaynaklarında genelde *su muzâyakası* ifadesiyle dile getirilen bu problem, Cidde'deki İngiliz misyonunca hazırlanan yıllık hac raporlarında mutlaka yer verilen bahislerden biriydi.³ Bu mühim sorun için bulunan çözümler belli bir dönem için aşılmasını sağlamışsa da zamanla bu ihtiyaç yine kendisini gös-

-
- 1 Daha ziyade mahallinde kullanıldığı anlaşılan "Mekke'nin dehlizi" tabiri Osmanlı kaynaklarında "Mekke-i Mükerreme'nin iskelesi" ifadesiyle karşılığını bulmuştur (Şemseddin Sami, "Cidde", *Kâmûsü'l-A'lâm* (İstanbul: Mihan Matbaası, 1306/1889), 1774). Şehrin "dehliz" sıfatına dair değerlendirmeler için bk. Ulrike Freitag, *A History of Jeddah: The Gate to Mecca in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 11–17, 84–85. Şehir –modern olmasa da– önemli bir limana sahipti. Kızıldeniz'deki Kurfude, Kamaran, Elveh ve Cizan limanları, bu limana bağlı olarak faaliyet gösteriyorlardı. Gemi işletmeciliğinin iki kayda değer göstergesi –şehirde limanın yanı sıra kömür ambarının bulunması–, Cidde'nin bölgesel ehemmiyetine işaret eden unsurlardandı (Mehmet Korkmaz, *XX. Yüzyıl Başlarında Kızıldeniz'de Osmanlı Denizcilik Faaliyetleri* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012), 68, 76).
 - 2 Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Haremeyn Tarihi): Mir'ât-ı Mekke (İnceleme-Metin)*, haz. Ömer Faruk Can – F. Zehra Can (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1/484; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Sikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/177-178.
 - 3 Mesela bk. The National Archives (TNA), *Foreign Office [FO]*, No. 685/3, 46; TNA, *FO*, No. 685/3, 69; TNA, *FO*, No. 195/2350, 161-163.

termiştir. Mesela 10. yüzyılda Cidde'de pek çok su deposu olduğundan bahseden Makdisî, yine de su sıkıntısı çekildiğini bildirir.⁴ Osmanlı asırlarına gelindiğinde, bölgedeki yerleşim birimlerinde su tedarikinin, hem önceki dönemlerden kalan hem de yeni yapılan kanal, sarnıç ve çeşmelerden sağlandığı anlaşılmaktadır. Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*'de 16. yüzyıldan itibaren bölgedeki bu tür yapıların inşa ve tamir faaliyetlerinden genişçe bahseder.⁵ Mahallî idarecilere gönderilen hükümler incelendiğinde, bunlardan azımsanmayacak kısmının su yollarının yapım, bakım ve onarımına dair olduğu görülür.⁶ Ayrıca bu dönemde imparatorluk coğrafyasında kurulan ve Haremeyn vakıfları olarak bilinen binlerce hayrî kurum vasıtasıyla Mekke yolundaki hacılarla ilgili yapılan yatırım kalemlerinden en mühimlerinden birisinin tatlı su ihtiyacıyla doğrudan ilgili olduğu belirtilmelidir.⁷

19. yüzyıl ikinci yarısına gelindiğinde, şehrin nüfus yoğunluğunun büyük bir artış kaydetmesiyle birlikte suya olan ihtiyaç da ziyadeleşmişti; zira artan sadece hacı sayısı değildi. Bu dönemden itibaren bölgede devletin askerî varlığı da tedricî olarak büyümüştü. 20. yüzyıl başına gelindiğinde Cidde'deki asker sayısı yüzlerle ifade ediliyordu; Meşrutiyet devrinde ise sayı bini aşmıştı.⁸ Tüm bu gelişmeler içme suyunun arz-talep dengesinin iyiden iyiye bozulmasına yol açtı. Öte taraftan şehre su sağlayan mevcut kanallar zamanla bir şekilde ya tamirlik hâle gelmiş ya da getirilmişti.

4 Osman Ciner, *El-Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm İsimli Eserinin Değerlendirilmesi ve Türkçe Tercemesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 94.

5 Eyüb Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Mekke*, 2/896-921.

6 16. yüzyıldaki hükümlerin bir seçkisi için bk. Tariğ Mohamed Nour, *XVI. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Cidde* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002).

7 Adil Erken, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şam Valilerinin Emirü'l-Hacc Olarak Hizmetleri* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2017), 37. Bu tedarik kanallarının yanı sıra özellikle hac yolculuğunun çöl safhasında duyulacak su ihtiyacını gidermek de oldukça mühimdi. Bu ihtiyaç, başta padişahlar ve Osmanlı hanedan üyeleri olmak üzere hayırseverlerin kurdukları çeşitli vakıflar vasıtasıyla, su taşıyacak develerin kiralanması veya saka tayin edilmesi kadim bir uygulamaydı (Mustafa Güler, *XVI.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları ve Ehemmiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1999), 37-38).

8 İbrahim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l Haremeyn: Bir Generalin Hac Notları (Muhtasar)*, çev. Lütfullah Yavuz (İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2010), 50. Şehirde daimî olarak bulunan askerler haricinde, bilhassa Yemen'de 1909'da başlayan isyan sebebiyle o cihetten gelen gemilerle taşınan yüzlerce asker için Cidde, ara durak özelliğini taşımaktaydı. Kimi yaralı, hasta kimi ise terhis vakti gelmiş bu askerlerin bazen aylarca İstanbul'a gitmek üzere bekledikleri oluyordu (TNA, FO, No. 195/2350, 319). İngiliz raporlarına göre 1909 Aralık'tan 1910 Nisan'ına dek sadece dört ayda bölgedeki çeşitli şehirlere gitmek üzere Cidde'ye gelen asker sayısı 1500'e yakındı (TNA, FO, No. 195/2350, 97-98).

Bu makalede, Cidde’de başta hacılar olmak üzere askerler ve şehir sakinlerinin 20. yüzyıl başlarında yaşadığı su sıkıntısını gidermeye yönelik uğraşlar konu edilecektir. Bu minvalde, 1910 yılında beş ay gibi kısa bir süre şehirde idarecilik yapan, II. Abdülhamid devrinin önde gelen diplomatlarından olmakla birlikte aynı zamanda Hicaz telgraf hattı ve demiryolu gibi projelerin sahadaki uygulayıcılarından olan Azmzâde Sâdık el-Müeyyed Bey’in (1858-1910) girişimleri etraflıca ele alınacak ve bu sırada karşılaştığı yerel ve bölgesel aktörlerin müdahale ve muhalefetinin üstesinden gelme çabaları incelenecektir. Aslı kaynaklarını ağırlıklı olarak Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA) ile İngiliz Milli Arşivleri’nin (TNA) yanı sıra Fransız basınının oluşturduğu makalede, yüzyıllardır süren bir probleme ‘devr-i sâbık’tan kalma bir devlet adamının Meşrutiyet devrinde bulmaya çalıştığı çözüm yolları gözlemlenecektir. Bu çabalar en azından iki sebepten anlamlıdır. Öncelikle gelişen su arıtma ve damıtma teknolojilerinin gitgide daha fazla kullanılmaya başlandığı bir çağda, eski usûl su tedarik yollarının popülerliğini tamamen kaybetmediğine işaret etmesi, ikinci olarak ise mahallî aktörlerin 20. yüzyılın ilk on yılındaki direnç seviyelerinin çarpıcı bir örneğini sunmasıdır. Esas konuya geçmeden evvel, meselenin daha iyi kavranabilmesi adına şehrin su meselesinin tarihî arka planına kısaca göz atmakta fayda vardır.

1.1. Şehrin Yüzyıllardır Süregelen Su Meselesi

Osmanlı merkezî yönetimi, Hicaz’daki hâkimiyetinin ilk yüzyılında sorunların tespit ve çözümü amacıyla bölgeye bazı görevliler göndermekteydi.⁹ İncelemeler yapmak üzere 1525-26 dolaylarında Hicaz’a gelen bir müfettişin raporundan, su sıkıntısı büyük ölçüde çözülen Mekke’deki yeni bir su yolu projesinde devletin iki bin kişi istihdam edebilecek durumda olduğu ve su yollarında kullanılmak üzere şehre gönderilen büyük miktardaki malî kaynağın sadece üçte birinin harcanıp kalanının emine teslim edildiği anlaşılmaktadır. Cidde’ye de uğrayan müfettişin söz konusu raporunda şehrin pek çok problemine değinildiği halde su meselesinden bahsedilmemesi, şehrin böyle bir meselesi olmadığına yahut kalmadığını gösterir.¹⁰ Bununla birlikte, yarım asır sonra şehrin su ihtiyacı gündeme gelmiş ve Cidde’ye su götürülmesinin babası Kânûnî Sultan Süleyman’ın (1520-1566) vasiyeti olduğunu söyleyen II.

9 Aynı zamanda bölgedeki idareciler, hacıların muhafazasına ihtimam göstermeleri hususunda mütemadiyen uyarılmışlardır (Matrakçı Nasuh, *Rüstem Paşa Tarihi Olarak Bilinen Târih-i Âl-i Osmân: Osmanlı Tarihi, 699-968/1299-1561 (İnceleme-Tenkitli Metin)*, haz. Göker İnan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 365). Bu eserin müellifine dair tartışmalar için bk. Göker İnan, “Târih-i Âl-i Osmân (Rüstem Paşa Tarihi) Üzerine Notlar”, *Kadim* 1 (Nisan 2021), 11-35.

10 Uğur Demir, “Haremeyn, Şam, Cidde, Habeş, Yemen, Hindistan ve Mısır ile İlgili Bir Takrir”, *Osmanlı Araştırmaları* 43 (Haziran 2014), 304, 309, 313-315, 329-330, 334.

Selim (1566-1574), yeterli miktarda sarnıç inşasını emretmişti.¹¹ Sonraki yüzyıllarda benzer çabaların sürdüğü görülür. *Cihannümâ*'da zikri geçen; "Bunda birkeler vardır, ammâ suları vefâ etmez, gâyetle suya muzâyaka olurdu. Sonra 1094 [1683] târîhinde Gâzî Ebülfeth Sultân Mehemed Hân b. İbrâhîm Hân Hazretlerinin vezîr-i a'zamı olan Kara Mustafa Paşa hazretleri ba'îd yerlerden dağlar kesdirüp hâlâ Cidde'ye vâfir sular getirmiştir. Hakkâ ki azîm hayrâtdır" ifadeleri, öteden beri imar ve tamir edilmeye çalışılsa da Cidde'nin su probleminin dönem dönem nüksettiğine işaret eder.¹² Nitekim 1814'te şehri ziyaret eden İsviçre asıllı müsteşrik ve seyyah John Lewis Burckhardt'ın vurguları da bu yöndedir.¹³

Temiz suya erişim açısından şehrin 19. asır sonlarındaki tablosu pek farklı sayılmazdı; zira doğal kaynaklardan mahrum olan şehir bu dönemde de su kıtlığından muzdaripti. İçme suyu ya kilometrelerce öteden kanallarla getirilmek durumundaydı veya yağmur suyuyla beslenen, sıtma ve kolera gibi hastalıkların başat yayılma sebeplerinden biri addedilebilecek, hijyenik olmayan sarnıçlardan temin edilmekteydi. 1884 yılına ait devletin resmî yayını olan bir salnâmede, valiliğin Cidde dışından su getirmek için büyük bir projeye giriştiği belirtilmekte ve hacıların hâlihazırda içmek zorunda kaldıkları sağlıksız sarnıç sularından kurtarılmasına çalışıldığı bildirilmektedir.¹⁴

Su sorununu çözmek Hicaz'daki mahalli idarecilerin çoğu zaman en önemli gündem maddelerinden biri oldu. Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa tarafından 1884'te şehrin beş kilometre doğusundaki bir vadiden demir borularla getirilen Ayn-ı Hamidî, tedarik sorununu büyük ölçüde sona erdirmiş

11 Evvela Hâb mevkiinden bir kanal açılarak suyun getirilmesi gündeme gelmiş, fakat yapılan keşifte buna engel pek çok hususun olduğu ve buradan gelecek suyun yolda acımsı bir hâl alacağı anlaşıldığından sarnıç inşasında karar kılınmıştı (Nour, XVI. Yüzyılda Cidde, 79-81).

12 Kâtib Çelebi, *Kitab-ı Cihannümâ li-Kâtib Çelebi* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1145/1732-33), 519. Bilge'nin bu satırların müellifi olarak Kâtib Çelebi'yi (ö. 1657) işaret etmesi hatalıdır (Mustafa L. Bilge, "Cidde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/525). Kronolojik açıdan bunlar, kitabın nâşiri İbrahim Müteferrika'ya ait olmalıdır. Müteferrika'nın Cihannümâ'daki katkı ve müdahalelerine dair bk. Bekir Sıdkı Küttükoğlu, "Cihannüma'ya Dair", *Bilgi: Aylık Meslekî Fikir Dergisi* 11/128 (1957), 10-12; H. Hüsnü Koyunoğlu, "Kâtip Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Bu Kitaba İbrahim Müteferrika'nın Yaptığı Eklemler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 147-166.

13 Orta halli her evin bir sarnıcı olmakla birlikte yağın yağmurların bunları doldurmakta yetersiz kaldığını söyleyen Burckhardt, içme suyunun genellikle şehrin dışındaki -sadece ikisi tatlı olan- kuyulardan tedarik edildiğini dile getirir (John Lewis Burckhardt, *Travels in Arabia* (London: Henry Colburn, 1829), 1/21-22).

14 Freitag, *A History of Jeddah*, 40; Mevlüt Kırat, *1884 (H. 1301) Tarihlî Hicaz Vilayet Salnâmesi (Transkripsiyon-Değerlendirme)* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 97-98. Şemseddin Sami, 1880'lerde şehirde 300 sarnıç ve bir büyük su mahzeni olduğunu söyler (Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, "Cidde", 1774). 20. yüzyılın ilk yıllarında hac emiri olarak Mısır mahmiline başkanlık eden İbrahim Rifat Paşa, şehre artezyen kuyulardan da su sağlandığını belirtmektedir (İbrahim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l Harameyn*, 56).

görünüyordu.¹⁵ Öyle ki talep fazlası sular gemilere satılıyor ve 15-20 bin kuruş civarında aylık gelir sağlıyordu. Fakat çeyrek asırda bu kaynağın harap hâle gelişiyse şehirdeki su ihtiyacı kendini tekrar iyice hissettirdi. Zaman zaman acil ihtiyaca binaen hızlı ama geçici bir çare olmak üzere, su yüklü gemilerle Süveyş gibi yakın bölgelerden su taşıdığı da vâkiydi.¹⁶ Bunun yanında liman şehirlerindeki bu problemi halletmek üzere dünyada 19. yüzyıl ortalarında kullanılmaya başlanan su arıtma teknolojileri kullanılmaya başlandı. Bu yaklaşımla Yenbu ve Cidde'ye filtre ve damıtma makineleri ile buz makineleri getirilerek imparatorluk coğrafyasında ilk kez deniz suyu arıtma tesisleri Hicaz'da kuruldu; ancak bu sistemler genelde düzgün işletilemediğinden istenen verim alınamadı.¹⁷

Nüfus artışı hiç şüphesiz suya olan talebi artırıyor, lâkin su muzâyakasını doruk noktasına ulaştıran en önde gelen faktörlerden biri, şehre su sağlayan mevcut tedarik kanallarının ve bu amaçla kullanılan makinelerin tamirlik hâle gelmesiydi. Yaşanan su kıtlığının sonuçlarından biri olarak, su ticareti 19. yüzyıl sonlarından itibaren sarnıç sahiplerinin tekeline düştü. Esasında bu tekelleşmede sarnıç sahibi tüccarların büyük payı vardı, çünkü büyük masraflarla yapılan kanalların azımsanmayacak bir kısmı çeşitli sabotajlarla tahrip edilmişti.¹⁸ Sonuç olarak şehir halkı, bulaşıcı hastalıklara yol açabilecek sağlıklı ve kalitesiz sarnıç sularına muhtaç hâle geldi. 1894'teki Paris Sağlık Konferansı'nda Osmanlı delegesi Turhan Paşa, padişahın bölgede yapılmasını emrettiği şeyleri sıralarken, henüz on yıl önce döşenmiş olan Cidde su

15 Surre emini atanan babası Ali Kemâlî Bey'le birlikte Hicaz'a giden Süleyman Şefik Bey, Cidde'de bu dönemde inşa edilen pek çok çeşmenin, hem humma denilen astım hastalığını bir nebze ortadan kaldırdığından hem de şehrin havasını müspet yönde değiştirdiğinden bahseder (Süleyman Şefik Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnâmesi*, haz. Ahmet Çaycı – Bayram Ürekli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 146.

16 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzât Evrakı [Y.MTV]*, No. 313, Gömlek No. 69; BOA, *Bâbîlî Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No. 571, Gömlek No. 42805, 1; BOA, *Sadaret Mektubî Mühimme Kalemi [A.]MKT.MHM*, No. 579, Gömlek No. 21, 2.

17 Filtre ve damıtma makineleri ile buz makinelerinin kurulumu ve verimlilik sorunlarına dair bk. BOA, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 2351, Gömlek No. 106; No. 841, Gömlek No. 6; No. 2617, Gömlek No. 43; TNA, FO, No. 685/3, 46; Low, 2015: 962-964. Ayrıca çeşitli görseller için bk. Ömer Faruk Yılmaz, *Osmanlı'nın Hicaz'da Deniz Suyu Arıtma Tesisleri Projesi* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2012).

18 Kanalların harap olmasındaki önemli bir diğer unsur ise 19. yüzyılın ilk yıllarındaki Vehhabi istilasıydı. Türbeler, mezarlar ve diğer birçok yapı gibi su kanalları da işgalden nasibini almıştı. Sonrasında çeşitli onarımlar yapılmakla birlikte, istilanın yaraları uzun yıllar tamamen sarılamadı. Geniş bilgi için bk. Eyüb Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Mekke*, 914; Michael Christopher Low, "Ottoman Infrastructures of the Saudi Hydro-State: The Technopolitics of Pilgrimage and Potable Water in the Hijaz", *Comparative Studies in Society and History* 57/4 (2015), 955-956, 960-962; Jean Toy, *La réglementation de la défense sanitaire contre la peste, la choléra, et la fièvre jaune d'après la Convention de Paris, 1903* (Paris: J.-B. Baillièere et fils, 1905), 139.

kanallarının tamirine derhal girişileceğini ifade etmişti; ama 1903'e gelindiğinde su tedariki hâlâ sarnıç sahiplerinin inhisarındaydı.¹⁹

1.2. Mısır Hıdivi Abbas Hilmi Paşa'nın (1892-1914) Su Sorununa Müdâhil Oluşu

Hicaz'ın su yolları meselesi, tarih boyunca sıradan bir hayır faaliyetinden daha fazla anlam taşımıştır. Zira kutsal beldelere hizmet etmek, İslâm'ın sancaktarlığına soyunan hanedan ve devletler için aynı zamanda siyâsî meşruyetlerini sağlama veya tahkim etmenin yollarından biri olmuş; hatta bu tür faaliyetler zaman zaman gerilimlere de sebebiyet vermiştir. Mesela 1325 yılında İlhanlı hükümdarı Emir Çoban'ın (ö. 1327) Hicaz'da yaptığı imar faaliyetleri, özellikle Arafat'tan Mekke'ye büyük masraflarla su akıtması, İlhanlılarla Memlûklüler arasında çeşitli sorunlara yol açmıştı.²⁰ Henüz Hicaz'da hâkimiyetlerini tesis etmeden evvel Osmanlı padişahlarının da bölgeye ilgileri söz konusuydu. Nitekim bu cümleden olarak Fatih Sultan Mehmed (1451-1481), harap hâle gelen su birkelerinin tamiri için ustalar göndermiş; ancak Memlûklülerin ustaları tahkir ederek geri göndermeleri iki devlet arasında bir süredir devam eden problemleri krize çevirmişti.²¹

Esasında Mekke'nin giriş kapısı (dehlizi) konumunda bulunması, Cidde'nin yaşadığı problemlerin başka beldelerin idarecilerinin de ilgi alanına girmesi için yeterli bir nedendi. Nitekim 1909 yılı sonunda hacca gelen Mısır Hıdivi Abbas Hilmi Paşa, büyük dedesi Mehmed Ali Paşa (1805-1848) ile oğullarının bir dönem Hicaz'daki *de facto* hâkimiyetlerini hatırlatırcasına davranışlarda bulunup bölge sorunlarına yakın bir alâka gösterdi. Su sorunu da bu meselelerin başında geliyordu.²²

Bu noktada, hıdivin su kanalları hususundaki faaliyetlerini tarihî bir bağlama oturtmak için Mısır'ın Hicaz coğrafyası için ifade ettiği mânâyaya da kısaca değinmek gerekmektedir. Doğrusu, tarih boyunca Mısır'da hüküm süren güçler, coğrafi yakınlık avantajını da kullanarak Hicaz'ı hinterlandları

19 Toy, *Réglementation de la défense*, 182; Ministère des affaires étrangères, *Conférence sanitaire internationale de Paris, 10 octobre-3 décembre 1903: Procès-verbaux* (Paris: Imprimerie nationale, 1904), 402.

20 Eyüb Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Mekke*, 902; Muammer Gül, "İlhanlı-Memlûk Rekabetinden Osmanlı-Memlûk Rekabetine: Hicaz Su Yollarının Tamiri Meselesinin Tarihi Arka Planı", *Belle-ten* 70/259 (2006), 852-853, 859.

21 Aşıkpaşazade bu konuyla ilgili "Osman-oğlu'nun hiyesi vardır kim gele bizim vilâyetimizde binâ ide, biz âcizmiyizkim bürkemizi ol meremet ide" diyerek Memlûklülerin ustaları geri gönderdiklerini zikreder. Öyle anlaşılıyor ki Fatih'in bu hamlesi, Haremeyn toprakları üzerindeki bir nüfuz mücadelesine, dahası İslâm dünyasının liderliği iddialarına işaret etmektedir (Şehabettin Tekindağ, "Fâtih Devrinde Osmanlı-Memlûklu Münasebetleri", *Tarih Dergisi* 30 (2011), 77).

22 TNA, FO, No. 195/2350, 162.

olarak görmüşler ve varlıklarını hissettirmeye, buldukları ilk fırsatta da hâkimiyet tesis etmeye gayret etmişlerdir. Mısır'ın özel konumunu en veciz şekilde Evliya Çelebi, "Mısır'a kankı pâdişâh mutasarrıf ise Mekke ve Medîne dahi anın hükmündedir" sözleriyle anlatır. Aynı zamanda "Eğer Mısır olmasa Hicâz ve Tâ'if kavmi cû'dan [açlıktan] helâk olurlar" ve "Eğer keştiler [gemiler] Mısır'dan gelmese âdem âdemi tenâvül eder [yer]" diyerek lojistik bakımdan Mısır'ın vazgeçilmezliğine atıfta bulunur.²³

Bu durum 19. asrın sonlarına gelindiğinde de pek değişmemiştir. Mesela 1895 yılında Yenbu'da su kıtlığı yaşandığında hacıların Cidde'ye yönlendirilmesi istenmiş, ayrıca Mısır'dan su yüklü gemiler gönderilmesi istenmişti.²⁴ Yine Cidde'de yaşanan bir başka su muzâyakasında dört Avrupalı konsolos (İngiliz, Fransız, Rus ve Felemenk), hacıların gelişinin yakın olduğu gerekçeyle acilen Süveyş gibi yakın yerlerden su yüklü gemilerin gönderilmesi talebinde bulunmuştu.²⁵ Ezcümle, Mısır tarihte olduğu gibi 20. yüzyıl eşliğinde de Hicaz'ın su temininde müstesna mevkiini muhafaza etmekteydi.

Abbas Hilmi'nin, yukarıda belirtilen, 1909 hacı esnasında Cidde'nin kronik su meselesine yakın ilgisinin İstanbul'daki siyaset mahfillerinde, Mısır'ın Osmanlı idaresinden ayrılarak hıdivin müstakil bir devlet kuracağı söylentilerini kuvvetlendiren birer delil olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu hac ziyaretiyle ilgili bir haber neşreden *Le Figaro*, sadrazamın Hicaz valisine gönderdiği şifreli bir telgrafta, hıdivin hareketlerinin sıkı gözetim altında tutulmasını emrettiğini yazmaktaydı.²⁶

Aslında Mısır'ın Osmanlı idaresinden çıkacağı söylentisi 1897-98 yıllarında da dolaşımdaydı;²⁷ ancak Meşrutiyet'in iade edilmesinden bir müddet sonra, Araplar arasında yeni idareye karşı duyulan memnuniyetsizliklerin artmasıyla birlikte bu söylenti ayyuka çıktı. Öyle ki 1910'da Mısır, Yemen ve Hicaz taraflarından İstanbul'a, hıdivin Hicaz topraklarını da içine alan bir devlet kuracağını iddia eden kimi mektuplar gönderildi. Bu mektuplarda Abbas Hilmi'nin faaliyetlerinden bahsediliyor; Hicaz ve Suriye taraflarına gizli amaçlarla temsilciler göndermesinin ve birkaç ay öncesinde büyük paralar harcayarak Hicaz'a gitmesinin asıl amacının "Mısır-Arap İmparatorluğu"

23 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 306, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmaların Mukayeseli Transkripsiyonu-Dizini*, haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman – Robert Dankoff (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 9/308, 398.

24 BOA, BEO, No. 571, Gömlek No. 42805, 1.

25 BOA, A.İMKT.MHM, No. 579, Gömlek No. 21, 2.

26 *Le Figaro*, "Le pèlerinage du Khédive" (24 Aralık 1909), 2. Ayrıca *L'Éclair* gazetesinde yayınlanan bir haberde hıdivin haccetmek ve isyankâr bazı kabilelere nasihat etmek yanında, bu seyahatte Hicaz Demiryolu'nu satın almak gibi üçüncü bir amacı olduğu ifade edilmiştir (*L'Éclair*, "Le Khédive à la Mecque" (26 Aralık 1909), 3; BOA, BEO, No. 3758, Gömlek No. 281798, 26).

27 BOA, *Yıldız Perakende, Müteferrik [Y.PRK.M]*, No. 4, Gömlek No. 14.

emellerini gerçekleştirmek olduğu belirtiliyordu.²⁸ Bu iddialar Avrupa basınında da yankı buldu. Fransız *L'Intransigeant* gazetesinde 1908'de bu yönde bir haber çıktı.²⁹ Ayrıca *Daily Telegraph* ve daha başka pek çok gazete, Bâbiâli'nin hıdivin Yemen isyanları ve Hicaz'a yönelik tavırlarından kuşku duyduğunu ve faaliyetlerini pür dikkat gözlemlediğini haberleştirdiler; Bâbiâli ise bu iddiaları tekzip etti.³⁰

Bu sırada Cidde'deki susuzluk oldukça vahim bir noktaya ulaşmıştı: İngiliz konsolosluğunun 1908-09 yılı hac raporunda, şehrin su sorununun hiç olmadığı kadar kötü bir vaziyette olduğu belirtiliyordu. 1907 yılında şehre getirilen buz makinelerinden, sistemin işletilmesinden sorumlu olan belediyenin düzenli ve adamakıllı çalıştıramamasından ötürü istenen verim alınamamıştı. Öte yandan Mekke emiri olarak tayin edilen Şerif Hüseyin'in Aralık 1908'de bölgeye varışından sonra Cidde'deki su tedarikinin iyileştirilmesi için bir komite kurulmuş; teşkil edilen su fonuna tüccarlar ithal ettikleri her paket ticarî mal için çeyrek kuruş iane yapmayı kabul etmişti. Mekke emiri de Cidde'den çıkan ve ticarî emtia taşıyan develerden toplanan vergideki payı ile bu fona katkı sağlamayı taahhüt etmişti. Diğer taraftan şehir ve civarında incelemeler yapması için Mısır'dan bir uzman getirilmiş; çalışmalar neticesinde Ayn-ı Hamidî civarında bazı su kaynakları bulunmuştu. Ancak projenin tamamlanamadığı anlaşılmaktadır. Şerif Hüseyin de çalışmaların arzu edilen seviyede ilerlemediğini bahane ederek verdiği desteği kesti.³¹

Bu durumda Hıdiv Abbas Hilmi'nin su problemini çözme vaadi, bazı kesimler için bulunmaz bir fırsat olarak görülmekteydi. Ancak işin siyasî ciheti İstanbul'un dikkat nazarından kaçmamıştı. Hıdiv, şehrin özel konumu itibarıyla su sorununu halletmesinin oldukça büyük önemi hâiz olduğunun hiç şüphesiz farkında olmalıydı. Cidde'deki İngiliz Konsolos Yardımcısı Vekili Dr. Abdurrahman'ın hac raporunda da belirttiği gibi, eğer hıdiv verdiği sözü yerine getirirse, sadece Cidde'de değil, tüm İslâm dünyasında ona karşı daimî bir minnettarlık beslenecek ve namı aynı Mekke'de su yolları inşa eden Zübeyde Hatun gibi tarihe geçecek, gelecek kuşaklara aktarılacaktı.³²

Abbas Hilmi Paşa, şehir sakinlerine verdiği sözü yerine getirmek üzere birtakım girişimlerde bulundu. Öncelikle Mısır hizmetindeki Alman mühendis Karl Abel, Cidde'ye gönderildi. 26 Ocak 1910'da şehre varan Abel, mahallî

28 British Library (BL), *India Office Records and Private Papers [IOR], L/PS/10/68, 275/692 [135v]*. Bu söylentiler Yemen'deki isyan esnasında İttihad ve Terakki'ye yakın gazetelerde de dile getirilmişti (TNA, FO, No. 881/9811, 38).

29 *L'Intransigeant*, "Le khédive d'Egypte négocie son indépendance" (10 Ekim 1908), 1; *L'Intransigeant*, "L'Egypte et la Turquie" (11 Ekim 1908), 1; BOA, *Yıldız Esas Kamil Paşa Evrakı [Y.EE.KP]*, No. 33, Gömlek No. 3239.

30 BL, *IOR/L/PS/10/68, 324/692 [160r-163v]*.

31 TNA, FO, No. 685/3, 78. Sistemlerin düzgün işletilememesi hakkında ayrıca bk. BOA, Y.MTV, No. 304, Gömlek No. 14; BOA, *DH.MKT*, No. 2673, Gömlek No. 93.

32 TNA, FO, No. 195/2350, 163.

otoritelerin ilgisizliğinden dolayı ilk iki hafta boyunca hiçbir şey yapamadan başıboş hâlde dolaştığından şikâyet edince Mısır idaresi harekete geçti. Kahire'den Cidde mebusu Kasım Zeynel Efendi'ye gönderilen bir telgrafla durumun anlatılıp nezaretin duruma el atması istendikten sonra Abel, mahallî idarecilerin yardımına mazhar olabildi. Bununla birlikte tek başına incelemeler yapması uygun görülmediğinden Ayn-ı Zübeyde tamirat mühendisi Ali Rıza Bey'in kendisine refakat etmesi kararlaştırıldı.³³

İngiliz Konsolosu Monahan'ın anlatısına göre Türkler kıskançlık ve şüpheden dolayı, bazı sarnıç ve su kaynağı sahipleri ise ticarî mülahazalarla Abel'i hoş karşılamadılar. Bununla birlikte iki mühendis yaptıkları inceleme ve keşif çalışmaları sonucunda Cidde'ye 30-40 kilometre mesafedeki Bahre'de içmeye ve ziraate elverişli su bulunduğunu rapor ederek incelemelerini tamamladı. Mısır Kimyahanesi'nde tahlil edilip saflık derecesi tespit edilen suyun 40-50 bin liralık bir masrafla şehre getirilebileceği anlaşıldı ve Alman mühendis 24 Şubat'ta şehirden ayrıldı. Mısırlı bir başka mühendisin gelerek sondaj aletiyle ikinci bir inceleme yapacağı söylendiğinden şehrin sakinleri yeni gelişmeleri bekler olmuşlardı. Fakat Monahan 10 Mayıs'taki raporunda mühendisin artık geleceğine ihtimal vermediğini ve mevcut duruma bakıldığına hıdivin şehre su getirmesine dair bir umudunun kalmadığını açıkça ifade etmekteydi.³⁴

Aslında Mısır Hıdivi projeden vazgeçmiş gözüküyordu. Ticaret ve Nafia Nezaretinde görüşülen proje uygun bulunmuştu; bununla birlikte ihtiyaç duyulan meblağın bütçenin yetersizliği sebebiyle Hazine-i Celile'den karşılanması imkân dâhilinde değildi. Bu sebeple kâr ve zarar kendisine ait olmak üzere veya belediye gelirlerinden de belli bir meblağ verilerek imtiyaz usulüyle projenin yapılması, imtiyaza hiçbir talip çıkmadığı takdirde ise belediyenin üstleneceği emanet usulünün devreye sokulması tavsiye edilmekteydi.³⁵

Burada dikkati çeken mühim bir husus ise masrafların karşılanması noktasında bir alternatif olarak hıdivin ima yoluyla dahi zikredilmemesidir. Halbuki su getireceği vaadini o vermiş, Alman mühendisi de kendisi göndermişti. Zaten halihazırda zengin Mısır vakıfları vasıtasıyla bölgedeki pek çok kuruma yardım ediyor, çeşitli faaliyetler yürütüyordu.³⁶ Monahan'ın raporunda Türklerin mühendisi "kıskançlık ve şüphe"yle karşıladığı ifadesiyle beraber, Avrupa basınında aynı konuda çıkan haberleri göz önünde bulundurduğumuzda, siyasî mülahazalarla işe giriştiği şüphesiyle Mısır hıdivinin

33 BOA, *Dahiliye Nezâreti Muhaberât-ı Umumiye İdaresi [DH.MUİ]*, No. 59-2, Gömlek No. 27, 5, 8, 9.

34 TNA, *FO*, No. 195/2350, 163; TNA, *FO*, No. 195/2350, 183-184.

35 BOA, *DH.MUİ*, No. 59-2, Gömlek No. 27, 9.

36 Mesela Mekke'deki Fahriye Mektebi'ne her ay düzenli para yardımında bulunuluyordu (TNA, *FO*, No. 195/2376, 36).

projeye –en azından maddî olarak– müdahil olmasının Bâbüali ile Sâdık el-Müeyyed'in de aralarında bulunduğu yerel makamlarca arzulanmadığı ve engellendiği söylenebilir.

1.3. Azmzâde Sâdık el-Müeyyed'in Cidde'ye Tayini ve Su Sıkıntısını Çözmeye Yönelik Çabaları

1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra devlet idaresini yavaş yavaş eline alan İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin II. Abdülhamid'i (1876-1909) yakın çevresindeki bendegânından mahrum etme arzusu,³⁷ Mabeyn-i Hümayun'un personelce en kalabalık kısmını oluşturan Yaverân teşkilatında³⁸ büyük bir tensikat yapılmasıyla sonuçlandı. Bu tasfiye ile yaverlik silkinde veda edenler arasında Birinci Ferik Azmzâde Sâdık el-Müeyyed Paşa da vardı.³⁹ Yirmi dört yıl boyunca yaverân zümresinde bulunan ve padişahın has bendeganı arasına girmeyi başaran Paşa,⁴⁰ Afrika, Almanya ve Rusya gibi yerlerdeki kritik diplomatik görevlerinin yanında imparatorluk coğrafyasında Hicaz, Balkanlar ve Anadolu cihetlerinde çeşitli projeler ve teftiş görevleri icra etmiş bir devlet adamıydı.

Yeni rejimden bir yıl sonra yediği ikinci darbeye –pek çok II. Abdülhamid devri ricali gibi– paşalık rütbesi elinden alınıp miralaylığa tenzil-i rütbe edilen Sâdık el-Müeyyed,⁴¹ emekliğe ayrılmayı tasavvur etmekteydi.⁴² Bununla birlikte jurnalcılık ve hafiyelik gibi suçlarla itham edilmediğinden yeniden resmî

37 Abdulhamit Kırmızı, “Meşrutiyette İstibdat Kadroları: 1908 İhtilalinin Bürokraside Tasfiye ve İkame Kabiliyeti”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin vd. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 335.

38 Ali Karaca, “II. Abdülhamid'in İdareyi Kontrol Mekanizmalarından Yaverlik Kurumu”, *XIII. Türk Tarih Kongresi: Ankara, 4-8 Ekim 1999 : Kongreye Sunulan Bildiriler (III. Cilt-III. Kısım)* (Türk Tarih Kurumu, 2002), 1704.

39 Yaverlerin görevlerine son verilmesine gerekçe olarak, birçoğunun yaverlik nöbetlerini yerine getirmeyip başka memuriyetlerde görevlendirilmeleri gösterilmişti. Bu tensikatta 217 yaver-i harbden 116'sı tasfiye edildi. Yaver-i ekremlerin aynı anda yaver-i harb olarak da kayıtlı olmaları sebebiyle iki tahsisat almaları, daha düşük rütbeli ümera ve zabitanın ise sayıca kalabalık oluşları tasfiye gerekçesi oldu (BOA, *Yıldız Perakende, Yaveran, Maiyyet, Erkân-ı Harbiye Dairesi Evrakı [Y.PRK.MYD]*, No. 26, Gömlek No. 104).

40 Sâdık Paşa'ya dair bk. İdris Bostan, “Giriş: Azmzâde Sâdık el-Müeyyed Paşa”, *Afrika Sahrâ-yı Kebiri'nde Seyahat: Bir Osmanlı Zabitanın Büyük Sahra'da Seyahati*, mlf. Sâdık el-Müeyyed (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2015), 11–25; İdris Bostan, “Sâdık el-Müeyyed Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/399-400.

41 BOA, *İrade Dahiliye [İ.DH]*, No. 1479, Gömlek No. 37, 1; BOA, *İ.DH*, No. 1479, Gömlek No. 37, 4; BOA, *BEO*, No. 3697, Gömlek No. 277208. Bu dönemde, ordudaki tasfiyeleri hukuk çerçevesine sokmak isteyen Hareket Ordusu Komutanlığı'nın girişimiyle Tasfiye-i Rütbe-i Askeriye Kanunu çıkarılmış (7 Ağustos 1909) ve çoğu aylaylı bir kısım askerinin orduyla ilişkisi kesilmiş; pek çok subay ise tenzil-i rütbeye tâbi tutulmuştu (Zekeriya Türkmen, “II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlı Ordusunda Ordu-Siyaset İlişkileri”, *Erdem* 12/35 (2000), 578).

42 Ekrem Reşad – Osman Ferid, *1327 Sene-i Maliyesine Mahsus Musavver Nevval-i Osmânî, Üçüncü Sene* (İstanbul: İktal Kitabhanesi, 1327-1329), s. 216.

bir göreve atanması kararlaştırıldı ve 1910 Ocak'ının sonunda Cidde şehrine "vali kaymakamı" (daha sonra mutasarrıf) olarak tayin edildi.⁴³ Şehrin en yüksek mülkî ve askerî âmiri atanarak aynı zamanda İstanbul'dan da uzaklaştırılan "devr-i sâbık bakıyesi" Sâdık Bey, son vazifesine fiilen ancak Mart ayında başlayabildi. Sağlık sorunlarından ötürü sadece beş ay sürdürebildiği görevinde kamu sağlığından asayişin teminine, beledî işlerden hacıların durumlarının iyileştirilmesine kadar pek çok sahada icraat yapmaya gayret etti. Bunlardan biri de şehrin kronikleşmiş su probleminin çözümüne yönelik teşebbüsleridir.

Sâdık Bey'in şehre varışından kısa bir süre önce yağın yoğun yağmurlardan bölgedeki diğer şehirler gibi Cidde de nasibini almış ve sel taşkınlarına sebep olan bu yağışlar sayesinde her zaman için kıt olan tatlı su 1910 yılının başlarında bollaşmış ve mebzul miktara ulaşmıştı. Bununla birlikte "hüccâc ve asâkir-i şâhâne ve ahâlî-i mahalliyenin terfîhi" için her hâlükârda su tekelini kırmak, su tedarik yollarını çeşitlendirmek ve böylece suya ucuz erişimi her zaman için mümkün hâle getirmek artık bir zaruretti.⁴⁴

Sâdık Bey Cidde'ye geldiğinde, bu problemi acilen halledilmesi gereken işlerden biri olarak kucağında bulmuştu; ancak soruna el attığında Mısır hıdivinin hâlihazırda işe müdahil olduğunu fark etti. Onun su konusunda yaptığı ilk işlerden biri, meselenin siyasî renkten kurtulması hususundaydı. Bâbîâlî ve taşradaki diğer idarecilerle birlikte hareket ederek hıdivin politik emellerle giriştiğini düşündükleri çabalarına set çekti. Bu dönemde Mısır'dan ne bir mühendis geldi, ne de Bahre'deki suyun getirilmesi tekrar gündem oldu. Bununla birlikte şehrin su sıkıntısı bir vâkıyaydı ve görünen o ki kimse Bahre Kanalı imtiyazına talip olmamıştı. Emanet usulüyle işi üstlenmesi beklenen belediye ise projeyi finanse edebilecek maddî kudretten mahrumdu.⁴⁵

Bahre projesinin çıkmaza girmesinden sonra Sâdık Bey farklı çözümlere yöneldi; böylece şehre su sağlayan diğer kaynakların tamiri gündeme geldi. Şehirde asıl su ihtiyacını hacılar, fakir ahali ve yüzlerce asker hissetmekteydi; zira hâli vakti yerinde olanlar zaten yüksek ücretle daha nitelikli içme suyuna erişebilmektelerdi. Hac zamanında bile şehre kâfi miktarda su sağlayabilen ve yalnızca beş kilometre mesafede bulunan Ayn-ı Hamidî birkaç yıl önce tamamen kurduğundan,⁴⁶ yaklaşık 7-8 kilometre uzaklıktaki Ayn-i Ferec Yüsr

43 Sâdık Bey'in mevki kumandanlığı ve vali kaymakamlığı görevlerine getirilişine dair bk. BOA, *İ.DH*, No. 1479, Gömlek No. 37, 1; BOA, *İ.DH*, No. 1479, Gömlek No. 37, 4; BOA, *BEO*, No. 3697, Gömlek No. 277208; BOA, *Dahiliye Nezareti Mütenevvia [DH.MTV]*, No. 3, Gömlek No. 1, 5; TNA, *FO*, No. 195/2350, 329. "Vali Kaymakamlığı" makamı, Sâdık Bey'in tayininden kısa bir süre sonra mutasarrıflığa tebdil edildi (BOA, *İ.DH*, No. 1481, Gömlek No. 43, 2; BOA, *BEO*, No. 3747, Gömlek No. 281012, 1).

44 TNA, *FO*, No. 195/2350, 161.

45 BOA, *DH.MUİ*, No. 59-2, Gömlek No. 27.

46 Kasım İzzeddin, *Hicaz Sıhhiye İdaresi Senevî Rapor: Hicaz'da Teşkilât ve Islahat-ı Sıhhiye ve 1329 Senesi Hacc-ı Şerifi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328), 42.

adlı membain devreye sokulmasına karar verildi.⁴⁷ 19. yüzyıl ortalarında Cidde'nin önde gelen tüccar ve bankerlerinden biri hâline gelen ve bir müddet *tüccarlar şeyhi* olan Hint kökenli hayırsever Ferec Yüsr'ün İstanbul'dan izin alarak 1854 yılında baştan sona tamir etmesiyle adını alan bu kaynak, aslında Sultan Gavri tarafından inşa edilmiş, şehrin en eski su kemerlerine sahip bir Memlûk yapısıydı.⁴⁸ Zamanla tamire ihtiyaç duyacak derecede harap hâle gelen kaynağın suyu hafif tuzlu olmasına rağmen, kurtlu sarnıç sularından daha iyi olduğu aşikârdı. Askerlerin ve fukaranın içme suyu ihtiyacını karşılayabilecek nitelikte olmasının yanı sıra ziraat, temizlik ve benzeri amaçlar için kullanmaya da oldukça elverişliydi.⁴⁹

Böylece Sâdık Bey, Ayn-i Ferec Yüsr'ün kemerlerinin tamirine girişti. Aslında ondan önce de bu kaynağın onarılması defalarca gündeme gelmişti. 1909 Ağustos'unda Vali Fuad Paşa şehre vardığında bu membadan su getirme planları yeniden canlanmış; ama kayda değer bir gelişme olmamıştı.⁵⁰ Sonrasında şehrin önde gelen bazı tüccar ve hayırseverleri aralarında anlaşarak çeşitli girişimlerde bulundular; hatta birtakım tamir işlerine bile giriştiler, fakat bir türlü müspet bir netice elde edilemedi. Sâdık el-Müeyyed Bey bir bakıma yılan hikâyesine dönen projenin düzene girmesi ve hızlanmasına gayret etti; taşçılar ve işçiler yollayarak inşaatı başlattı. Ancak en mühim mesele finansman temini hususundaydı. Böyle maliyetli bir projeyi merkezî hazineye yüklemek, kısıtlı olan bütçeyi iyiden iyiye zora sokmak demektir. Zaten Bahre

47 İngiliz konsolosluk raporları bu kaynağın şehre yirmi dört kilometre mesafede olduğu bildirmektedir. Kasım İzzeddin Bey, bunu beş kilometre olarak belirtir. Muhammed Ali Mağribî'nin kaynağın mevkiini Vadi Kavs olarak zikretmesiyle bu karışıklık izale edilebilir. Buna göre söz konusu Ayn-i Ferec Yüsr'ün şehre kuş uçuşuyla 7-8 kilometre uzaklıkta olduğu anlaşılmıştır (TNA, FO, No. 195/2350, 329-330; BOA, *İrâde Meclis-i Valâ [İ.MVL]*, No. 182, Gömlek No. 5453, 3; Kasım İzzeddin, *1329 Senesi Hacc-ı Şerifi*, 42; Muhammed Ali Mağribî, *A'lâmü'l-Hicâz fi'l-karni'r-râbi' aşer li'l-hicre: 1301-1400 h., 1883-1980 m.* (Cidde: Tihame, 1990), 3/434).

48 Abdülkuddüs el-Ensari, diğer Cidde tüccarlarının da tamirata katkı verdiği söylemekle birlikte, ilgili arşiv vesikasında Ferec Yüsr ile ilgili olarak "tüccar-ı merkum ayn-ı mezburun üç saat mesafeye kadar bozuk olan yollarının kendi bedeninden tamir ve inşasıyla hayrat-ı şahane olarak derun-ı şehre cereyanı hususunu murad ederek" ifadesi bunun tersini belirtmektedir (BOA, *İ.MVL*, No. 182, Gömlek No. 5453, 3; Abdülkuddüs el-Ensari, *Mevsûatü Târihi Medîneti Cidde* (Cidde: Metâbiu'r-Ravza, 1980), 145-147'den aktaran Mağribî, *A'lâmü'l-Hicâz*, 3/435-436). Cidde'deki idareye zaman zaman borç ve kredi veren Ferec Yüsr, 1858 yılında dördüncü dereceden Mecidi nişanına layık görüldü. Hayırları arasında bir de cami olan ve fakr u zaruret içinde vefat eden Ferec Yüsr'ün Cidde'ye su getirilmesine dair arzuhâli için bk. BOA, *İ.MVL*, No. 182, Gömlek No. 5453, 2. Hakkında geniş bilgi için bk. Mağribî, *A'lâmü'l-Hicâz*, 3/431-438; Philippe Pétriat, "Chapitre I. Faire du commerce à Djedda en 1850", *Le Négoce des Lieux saints: Négociants hadramis de Djedda, 1850-1950* (Erişim 3 Ekim 2020); BOA, *İ.DH*, No. 411, Gömlek No. 27228.

49 TNA, FO, No. 195/2350, 329-330; BOA, *DH.MUİ*, No. 59-2, Gömlek No. 27, 2. 1884 yılının salnamesinde sarnıç sularının "letâfetin her nev'inden ârî" olduğu ifade edilmekteydi (Kırat, *1884 Hicaz Vilayet Salmâmesi*, 98).

50 BL, *IOR/L/PS/10/68*, 302/692 [149r].

projesi kadar maliyetli olmamakla birlikte, bu proje için de merkezden finansman sağlanamayacağı neredeyse kesindi. Öte yandan belediyenin maddî durumu da belliydi. Hıdivin girişimlerinin engellenmesiyle zengin Mısır vakıflarından gelebilecek finansman da doğal olarak devre dışı kalmıştı. Böyle karamsar bir tabloda Sâdık el-Müeyyed şehir eşrafiyla birlikte tüccarları ve zenginleri işin içine çekerek finansman işini halletmek istedi ve şehrin sakinlerini, proje için oluşturulan iane fonuna katkı vermeye çağırarak 'kutsal' addettiği bu işe katılmaya teşvik etti.⁵¹

Ayn-i Ferec Yüsr'ün seçiminde Sâdık Bey'in yanlış yönlendirildiğini zikreden Monahan'a göre hafif tuzlu bir tada sahip bu suya benzer birçok su etrafta zaten mevcuttu.⁵² Uzman görüşü belirtmesi beklenen İngiliz konsolosun şehrin gerçeklerini doğru değerlendiremediği söylenebilir. Zira apaçık olan şey, şehirdeki insanların uzun zamandır su muzâyakasından muzdarip olmasıydı. Kaldı ki evvelki senelere ait bazı belge ve raporlarda çözüm olarak yine aynı su kaynağı adres gösterilmiş, Sâdık el-Müeyyed'in selefi Abdülgani Paşa da bu kaynağın tamirine teşebbüs etmişti.⁵³ Bölgedeki suların tuzlumsu bir tada sahip olduğu zaten çok evvelden bilinen bir husustu.⁵⁴ Öte yandan bu kaynak, Bahre gibi makbul bir tada sahip olmasa da maddî gücü kısıtlı fukaranın içme suyu ihtiyacını karşılayabilecek nitelikteydi. O hâlde Sâdık Bey'in, özellikle bu ihtiyacı göz önünde bulundurarak ve mevcut finansmanla ancak bu projenin yapılabileceği hakikatiyle yüzleşerek Ayn-i Ferec Yüsr'ü tamir işine girdiği düşünülebilir.

7 Haziran tarihli bir raporunda Monahan, Sâdık Bey'in iane davetine katılımın beklenen seviyede gerçekleşmediğini belirtir.⁵⁵ Esasında şehirde her zaman bu tür icraata karşı çıkan bir zümre vardı; bunların bir kısmı hıdivin teşebbüsünü de menfi karşılayan sarnıç ve benzeri su kaynaklarına sahip bir grup tüccardı. Şehrin su ekonomisini tekellerine alan bu tüccar taifesi, tedarik vasıtalarının çeşitlenmesinin, sahip oldukları niteliği düşük suların fiyatlarında bir düşüşe neden olacağını bildiklerinden, öteden beri bu tür girişimlere

51 TNA, FO, No. 195/2350, 329-330; TNA, FO, No. 424/224, 4. Mahalli eşrafın, oluşturulan bir komisyon vasıtasıyla projelere dâhil edilmesi, bölgede öteden beri uygulanan usullerdendi. 1879 senesinde Ayn-ı Zübeyde'nin tamiri için Mekke ve Cidde önde gelenlerinden bir tamirat komisyonu kurulmuş ve başkanlığına da Ayn-ı Zâferân'ı yüzlerce Fransız lirası sarf ederek ihya eden Şeyh Abdurrahman Sirac Efendi getirilmişti. İlgili onarımın ayrıntıları için bk. Eyüb Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Mekke*, 913-919. Şeyh Sirac hakkında bk. Mağribî, *A'lâmü'l-Hicâz*, 3/339-372.

52 TNA, FO, No. 424/224, 4.

53 Abdülgani Paşa'nın idareciliği döneminde su sorununu çözmeye yönelik başka gelişmeler de olmuştu. Cidde civarındaki Ayn-ı Hamidî su yollarının onarım ve bakımı için mühendis Salim Efendi'nin gönderilmesinin kararlaştırılması, bu cümleden olarak zikredilebilir (BOA, *DH.MKT*, No. 2738, Gömlek No. 36).

54 Nour, *XVI. Yüzyılda Cidde*, 79-80.

55 TNA, FO, No. 195/2350, 329-330; TNA, FO, No. 424/224, 4.

muhalifteler. Su kanallarının gereği gibi çalışır vaziyette olmadığı dönemlerde, sarnıç suyuna bağımlı hâle gelen şehirde fevkalade bir gücün temerküz ettiği bu zümre, bazen su kanallarını sabote etmekle de suçlanmaktaydı.⁵⁶ Tabiatıyla, su kanalı açma teşebbüsü bu kesim tarafından şiddetli bir muhalefete sebep oldu, hatta bazı tüccarlar Sâdık Bey'i Bâbiâli'ye şikâyet ettiler. Meseleye dair bilgisine başvuru Hicaz valiliği ise yapılan işlerin ahalinin çıkarına olduğunu savundu ve şikâyetçi olanların ekonomik menfaatlerine darbe vurulan sarnıç tüccarı olduğunu vurgulayarak Sâdık Bey'e arka çıktı.⁵⁷

Bu muhalefete ve türlü finansman sıkıntılarına rağmen inşa çalışmaları iki ay içinde büyük mesafe katetti. Suyun şehre gelebilmesi için İngiliz raporlarına göre yaklaşık sadece 300 metrelik bir kısım, Hicaz Sıhhiye İdaresi Genel Müdürü Kasım İzzeddin Bey'e göre ise yolun yarısı kalmıştı. Fakat tam da bu sırada, bir süredir sağlık sorunları yaşayan Sâdık Bey, tedavi ve hava değişikliği için İstanbul'a gitmek üzere şehirden ayrıldı. Rahatsızlığından ötürü Cidde'ye dönmeye ve icraatının neticesini görmeye ömrü vefa etmedi. İngiliz Konsolos Yardımcısı Vekili Dr. Abdurrahman, kaleme aldığı bir raporunda "Eğer şehre su gelirse, bu sadece Sâdık el-Müeyyed'in emekleri sayesinde olacaktır" diyordu. Lâkin bu zaruri ayrılık, projenin akamete uğramasına, bir diğer ifadeyle aylardır sürdürülen çabaların sonuçsuz kalmasına neden oldu.⁵⁸

Ayn-i Ferec Yüsr'ün sonraki yıllarda tamamlanamadığı anlaşılıyor. 1910-11 haccından gözlemlerini aktaran İranlı sâbık maliye müfettiş yardımcısı Hüseyin Kâzımzade, notlarında bu kaynaktan ismen bahsetmese de su tedarik yollarının çeşitlendiğini aktarmaktadır. En azından şehrin iki yerinde deniz suyunu damıtarak içme suyuna çeviren makineler –istikrarsız bir vaziyette de olsa– çalışır vaziyetteydi. Yerli ahalinin ekserisi, eskiden olduğu gibi su taşkınları ve yağmurlardan istifade ederek doldurdıkları sarnıçlardan ihtiyaçlarını görmeye çalışmaktaydı. İçmeye pek elverişli olmayan evlerdeki sarnıç suları tükendiğinde ise bedevilerin sur dışındaki arazide kazarak kuyu haline getirdikleri sarnıçlardan develerle getirdikleri, sarımsı renkte, kötü kokulu ve kırbası iki kuruşa olan sular devreye girmektedir. Yabancı diplomatik temsilciler ise daha şanslıydı; Süveys'ten gemilerle düzenli olarak haftalık su getirtmeye başlamışlardı. Ayrıca buz yapmak için her konsoloslukta küçük makineler vardı. Buna mukabil şehir halkının kullanımına sunulan buz makinesi ise hâlen bozuktur.⁵⁹ 1911'deki Paris Sağlık Konferansı'nda Osmanlı delegesinin hac sağlığı çerçevesinde dile getirdiği tedbirlerden biri, 1884'te Cidde'ye getirilen Ayn-ı Hamidî'nin tamir edilmesi olsa da bu dönemde daha ziyade

56 Low, "Ottoman Infrastructures", 960–962.

57 BOA, *DH.MTV*, No. 14, Gömlek No. 6, 2.

58 TNA, *FO*, No. 195/2350, 329-330; TNA, *FO*, No. 195/2376, 279; Kasım İzzeddin, *1329 Senesi Hacc-ı Şerifi*, 42.

59 Hossein Kazem-zadeh, *Relation d'un pèlerinage à la Mecque en 1910-1911* (Paris: Ernest Leroux, 1912), 20–21.

teknolojik ürünlere artan bir alâka gözlemlenmektedir. Hicaz Sıhhiye Meclisi “şürbe sâlih suyun fikdânı”nu dikkate alarak Cidde’ye günlük 100 ton deniz suyunu damıtabilecek bir makine ile bir buz makinesinin konulmasını kararlaştırdı.⁶⁰ Böylece iş yoğunluğunun artacağı göz önünde bulundurularak Sıhhiye Meclisi idaresinde ilave personel istihdam edilmesi gündeme geldi. Her ne kadar bu yıllardaki teşebbüsler su muzâyakasını büyük oranda giderse de şehir halkı tatlı memba suyu içmeye hâlâ hasretti.⁶¹

Sonuç

Temiz içme suyu temini, Hicaz coğrafyasının her zaman en önemli meselelerinden biri olagelmıştır. Gerek mahallî yöneticiler gerekse çeşitli müslüman ülkelerin idarecileri, başta hacılar olmak üzere bölge ahalisinin bu en temel ihtiyacını karşılamak hususunda pek çok girişimlerde bulunmuşlardır. Hiç şüphe yok ki bu teşebbüsler, bir hayır faaliyeti olmanın ötesinde aynı zamanda siyasî mülâhazalar ve meşruiyet endişeleri de içerebilmekteydi.

20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Hicaz’ın dünyaya açılan en mühim kapısı olan Cidde’de de yüzyıllardan beri aralıklı olarak devam edegelen su sorununun idarecilerin gündemini meşgul ettiği anlaşılmaktadır. 1910 yılında beş ay gibi oldukça kısa bir süre mevki kumandanı ve mutasarrıf sıfatıyla şehrin en üst düzey mülkî ve askerî amiri olarak görev yapan Azmzâde Sâdık el-Müeyyed Bey eğitimden şehirciliğe, fakir hacıların geri dönüş meselesinden liman ve demiryolu inşasına, asayişten temizliğe kadar oldukça geniş yelpazede çalışmalar yapmıştır. Söz konusu işler ayrı bir araştırmanın konusu olmakla birlikte, bu makalede odaklanılan şehrin su tedarik vasıtalarının çeşitlendirilmesi yönündeki yoğun çabalarında çeşitli sorunlarla yüzleşmesi gerekmiştir. Bu cümleden olarak öncelikle Mısır Hıdivi II. Abbas Hilmi’nin siyasî sebeplerle meseleye müdahalesi, daha sonra ise birtakım yerel aktörlerin ciddi engelleme girişimleriyle karşılaşmış, bu güçlerle giriştiği mücadelelerde belli bir başarı sağlamasına rağmen sağlık problemleri sebebiyle şehirden ayrılmak zorunda kalmıştı. Onun Cidde’den ayrılması ise girişimlerinin akamete uğramasına yol açtı.

Ömrü vefa etseydi, Sâdık Bey kuvvetle muhtemel Ayn-i Ferec Yüsr’ün inşasını tamamlamış olacaktı. Fakat bu membaın tek başına ancak belli bir ihtiyacı karşılayabileceği düşünülebilir. Her hâlükârda kaynak çeşitliliğinin sağlanması gerekiyordu. Öte yandan onun, daha kısa mesafedeki alternatiflere neden yönelmediği sorusu, tamamen kurumuş bir kaynak olan Ayn-ı Hamidî

60 Kasım İzzeddin, *1329 Senesi Hacc-ı Şerifi*, 12, 29-31.

61 BOA, *Meclis-i Vükelâ Mazbataları [MV]*, No. 227, Gömlek No. 249; BOA, *BEO*, No. 4004, Gömlek No. 300228; Kasım İzzeddin, *1329 Senesi Hacc-ı Şerifi*, 42; Kasım İzzeddin, *Hicaz Sıhhiye İdaresi Senevî Rapor: Hicaz’da Teşkilât ve Islahat-ı Sıhhiye ve 1330 Senesi Hacc-ı Şerifi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330), 4.

örneğinden hareketle cevaplandırılabilir. Her ne kadar Ayn-i Ferec Yüsr'ü onarmak hususunda Kasım İzzeddin Bey gibi konuya vâkıf kişiler bir imada bulunmasa da belki de hakikaten Monahan'ın dediği gibi yanlış yönlendirilmişti. Maalesef bu konuda ulaşılabilen kaynaklar daha kesin hükümlere varmamıza imkân tanımamaktadır. Bütün bu belirsizliklere rağmen, onun su tekelini elinde bulunduranlara karşı büyük bir mücadeleye giriştiği aşikârdır.

Sonuç olarak makalede Sâdık el-Müeyyed örneğinde çizilen tablo, imparatorluğun çöküş evresinde şehre gönderilen idarecilerin su sorununun çözümü noktasında umumiyetle samimi ve ciddi bir çaba içerisinde olduklarını gösterir. Fakat aynı zamanda bu tablo, gerek maddî imkânsızlıklar gerekse yerel ve –Mısır hıdivi örneğinde görüldüğü üzere– beynelmilel aktörlerin muhalefet ve müdahalesi gibi sebeplerle şehir halkı ve hacıların su muzâyakası konusundaki statükoyu, bir diğer ifadeyle mâkus talihlerini kırmalarının zorluğuna işaret etmektedir. Bunlara ilaveten, Osmanlı İmparatorluğu'nun ele alınan dönemde içinde bulunduğu siyasî ve mâlî buhranın, daha genel konuşulacak olursa müslüman coğrafyasının yaşadığı varoluşsal problemlerin, artık bu tür hayatî yatırımların revaçtan düşmesine ve mevcut girişimlerin de akim kalmasına sebebiyet verdiği savunulabilir.

Kaynakça

- Bilge, Mustafa L. "Cidde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/523-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- BL, British Library. *India Office Records and Private Papers [IOR]. L/PS/10/68, 275/692 [135v]; 324/692 [160r-163v]; 302/692 [149r].*
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Bâbiâli Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 571, Gömlek No. 42805; No. 3697, Gömlek No. 277208; No. 3747, Gömlek No. 281012; No. 3758, Gömlek No. 281798; No. 4004, Gömlek No. 300228.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemî [DH.MKT]*. No. 841, Gömlek No. 6; No. 2351, Gömlek No. 106; No. 2617, Gömlek No. 43; No. 2673, Gömlek No. 93; No. 2738, Gömlek No. 36.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Muhaberât-ı Umumiye İdaresi [DH.MUİ]*. No. 59-2, Gömlek No. 27.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mütenevvia [DH.MTV]*. No. 3, Gömlek No. 1; No. 14, Gömlek No. 6.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrâde Dahiliye [İ.DH]*. No. 411, Gömlek No. 27228; No. 1479, Gömlek No. 37; No. 1481, Gömlek No. 43.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *İrâde Meclis-i Vâlâ [İ.MVL]*. No. 182, Gömlek No. 5453.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükela Mazbataları [MV]*. No. 227, Gömlek No. 249.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektubî Mühimme Kalemî [A.]MKT.MHM]*. No. 579, Gömlek No. 21.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Kamil Paşa Evrakı [Y.EE.KP]*. No. 33, Gömlek No. 3239.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzât Evrakı [Y.MTV]*. No. 304, Gömlek No. 14; No. 313, Gömlek No. 69.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Müteferrik [Y.PRK.M]*. No. 4, Gömlek No. 14.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Yaveran, Maiyyet, Erkân-ı Harbiye Dairesi Evrakı [Y.PRK.MYD]*. No. 26, Gömlek No. 104.
- Bostan, İdris. "Sâdık el-Müeyyed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Burckhardt, John Lewis. *Travels in Arabia*. 2 vols. London: Henry Colburn, 1829.
- Ciner, Osman. *El-Makdisi'nin Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim İsimli Eserinin Değerlendirilmesi ve Türkçe Tercemesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Demir, Uğur. "Haremeyn, Şam, Cidde, Habeş, Yemen, Hindistan ve Mısır ile İlgili Bir Takrir". *Osmanlı Araştırmaları* 43 (Haziran 2014), 301-339.
- Ekrem Reşad - Osman Ferid. *1327 Sene-i Maliyesine Mahsus Musavver Nevsal-i Osmânî: Üçüncü Sene*. İstanbul: İkbâl Kitabhanesi, 1327-1329.
- el-Ensârî, Abdülkuddüs. *Mevsûatü Târihi Medineti Cidde*. 2 Cilt. Cidde: Metâbiu'r-Ravza, 1980.
- Erken, Adil. *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şam Valilerinin Emirü'l-Hacc Olarak Hizmetleri*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

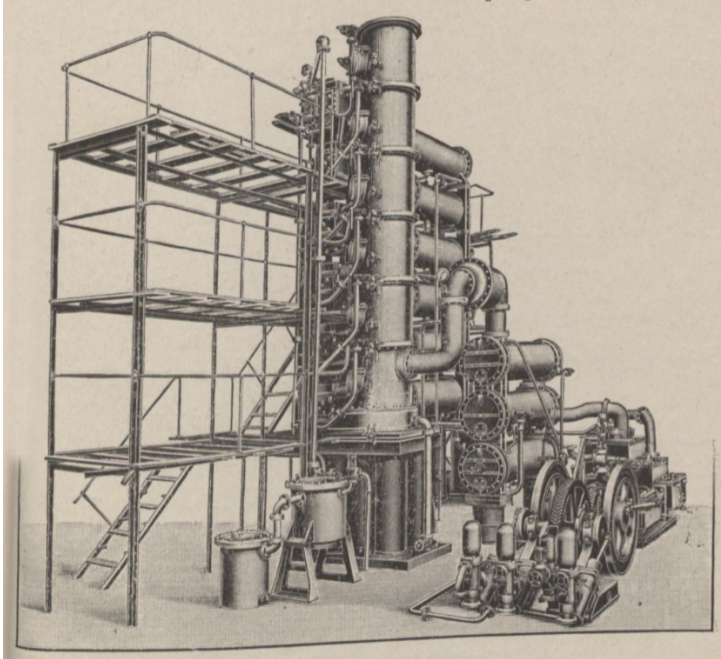
- Evliya Çelebi. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 306, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmaların Mukayeseli Transkripsiyonu-Dizini. 9. Cilt. haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman – Robert Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Eyüb Sabri Paşa. *Mir'âtü'l-Haremeyn (Haremeyn Tarihi): Mir'ât-ı Mekke (İnceleme-Metin)*. haz. Ömer Faruk Can – F. Zehra Can. ed. Göker İnan. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Freitag, Ulrike. *A History of Jeddah: The Gate to Mecca in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Gül, Muammer. “İlhanlı-Memlûk Rekabetinden Osmanlı-Memlûk Rekabetine: Hicaz Su Yollarının Tamiri Meselesinin Tarihi Arka Planı”. *Bellefen* 70/259 (2006), 845–866.
- Güler, Mustafa. *XVI.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları ve Ehemiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- İbrahim Rifat Paşa. *Mir'âtü'l Haremeyn: Bir Generalin Hac Notları (Muhtasar)*. çev. Lütfullah Yavuz. İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2010.
- İnan, Göker. “Tarih-i Âl-i Osmân (Rüstem Paşa Tarihi) Üzerine Notlar”. *Kadim* 1 (Nisan 2021), 11-35. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5000393>
- Karaca, Ali. “II. Abdülhamid'in İdareyi Kontrol Mekanizmalarından Yaverlik Kurumu”. *XIII. Türk Tarih Kongresi: Ankara, 4-8 Ekim 1999: Kongreye Sunulan Bildiriler, (III. Cilt-III. Kısım)*. 1701–1739. Türk Tarih Kurumu, 2002.
- Kasım İzzeddin. Hicaz Sıhhiye İdaresi Senevî Rapor: Hicaz'da Teşkilât ve İslahat-ı Sıhhiye ve 1329 Senesi Hacc-ı Şerifi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328/1912.
- Kasım İzzeddin. Hicaz Sıhhiye İdaresi Senevî Rapor: Hicaz'da Teşkilât ve İslahat-ı Sıhhiye ve 1330 Senesi Hacc-ı Şerifi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330/1914.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Kitab-ı Cihannümâ li-Kâtip Çelebi*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1145/1732-33.
- Kazem-zadeh, Hossein. *Relation d'un pèlerinage à la Mecque en 1910-1911*. Paris: Ernest Leroux, 1912.
- Kırat, Mevlüt. 1884 (H. 1301) *Tarihli Hicaz Vilayet Salnâmesi (Transkripsiyon-Değerlendirme)*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kırmızı, Abdulhamit. “Meşrutiyette İstibdat Kadroları: 1908 İhtilalinin Bürokraside Tasfiye ve İkame Kabiliyeti”. *100. Yılında Jön Türk Devrimi*. ed. Sina Akşin vd. 332–355. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Korkmaz, Mehmet. *XX. Yüzyıl Başlarında Kızıldeniz'de Osmanlı Denizcilik Faaliyetleri*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Koyunoğlu, H. Hüsnü. “Kâtip Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Bu Kitaba İbrahim Müteferrika'nın Yaptığı Eklmeler”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 147–166.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. “Sikâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37/177-178. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Kütükoğlu, Bekir Sıdkı. "Cihannüma'ya Dair". *Bilgi: Aylık Meslekî Fikir Dergisi* 11/128 (1957), 10–12.
- L'Éclair, "Le Khédivé à la Mecque" (26 Aralık 1909), 3.
- L'Intransigeant, "Le khédivé d'Égypte négocie son indépendance" (10 Ekim 1908), 1.
- L'Intransigeant, "L'Égypte et la Turquie" (11 Ekim 1908), 1.
- Le Figaro, "Le pèlerinage du Khédivé" (24 Aralık 1909), 2.
- Low, Michael Christopher. "Ottoman Infrastructures of the Saudi Hydro-State: The Technopolitics of Pilgrimage and Potable Water in the Hijaz". *Comparative Studies in Society and History* 57/4 (2015), 942–974. <https://doi.org/10.1017/S0010417515000407>
- Mağribî, Muhammed Ali. A'lâmü'l-Hicâz fi'l-karnî'r-râbî' aşer li'l-hicre: 1301-1400 h., 1883-1980 m. 4 Cilt. Cidde: Tihame, 1990.
- Matrakçı Nasuh. Rüstem Paşa Tarihi Olarak Bilinen Târih-i Âl-i Osmân: Osmanlı Tarihi, 699-968/1299-1561 (İnceleme-Tenkitledir Metin). haz. Göker İnan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ministère des affaires étrangères. Conférence sanitaire internationale de Paris, 10 octobre-3 décembre 1903: Procès-verbaux. Paris: Imprimerie nationale, 1904.
- Nour, Tariğ Mohamed. XVI. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Cidde. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Pétriât, Philippe. "Chapitre I. Faire du commerce à Djedda en 1850". *Le Négoce des Lieux saints : Négociants hadramis de Djedda, 1850-1950* (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2016). Erişim 3 Ekim 2020. <https://books.openedition.org/psorbonne/21831#tocto2n3>
- Sâdk el-Müeyyed. *Afrika Sahrâ-yı Kebîri'nde Seyahat: Bir Osmanlı Zabitinin Büyük Sahra'da Seyahati*. haz. H. Bostan – N. Omaç. giriş ve sunuş İdris Bostan. İstanbul: Çamlıca Basın Yayın, 3. Baskı, 2015.
- Söylemezoğlu, Süleyman Şefik. *Hicaz Seyahatnâmesi*. haz. Ahmet Çaycı – Bayram Ürekli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Şemseddin Sami. *Kâmûsü'l-A'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1306/1889.
- Tekindağ, Şehabettin. "Fâtih Devrinde Osmanlı-Memlûklü Münasebetleri". *Tarih Dergisi* 30 (2011), 73–98.
- TNA, The National Archives. *Foreign Office [FO]*. No. 195/2350; No. 195/2376; No. 424/224; No. 685/3; No. 881/9811.
- Toy, Jean. *La réglementation de la défense sanitaire contre la peste, la choléra, et la fièvre jaune d'après la Convention de Paris, 1903*. Paris: J.-B. Baillièere et fils, 1905.
- Türkmen, Zekeriya. "II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlı Ordusunda Ordu-Siyaset İlişkileri". *Erdem* 12/35 (2000), 567–591.
- Yılmaz, Ömer Faruk. *Osmanlı'nın Hicaz'da Deniz Suyu Arıtma Tesisleri Projesi*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2012.

Ekler



Ek 1. Cidde'de su satıcısı kadınlar. (Kaynak: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Kartpostal Arşivi No: 27696)



Ek 2. Hicaz Sıhhiye İdaresi tarafından 1912'de Cidde'de kurulan su damıtma makinesi. (Kaynak: Kasım İzzeddin, *Hicaz Sıhhiye İdaresi Senevî Rapor: Hicaz'da Teşkilât ve Islahat-ı Sıhhiye ve 1330 Senesi Hacc-ı Şerifi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330/1914), 40.)



Ek 3. Cidde'deki damıtma makinesinin ahaliye su dağıtımına mahsus mahalli. (Kaynak: Şehbâl, No. 92, 1 Mart 1330 (14 Mart 1914), 389.)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

**Büyük Selçukluların Yıkılışından Moğol İstilasına Kadar
Eşarîliğin Durumu**

*The Status of The Ash`arism From The Destruction of
The Great Seljuk to The Mongolic Invasion*

Abdullah Ömer Yavuz

Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim
Dalı - Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of History of
Islamic Sects

aomer87@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7381-0416>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Yavuz, Abdullah Ömer. "Büyük Selçukluların Yıkılışından Moğol İstilasına Kadar Eşarîliğin Durumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 165-184. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1079265>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

İslam düşünce ekolleri olan mezheplerin tarihsel serüvenleri çok yönlü bir güzergâha sahiptir. Mezheplerin tarihsel gelişimlerini etkileyen farklı unsurlar bulunmaktadır. Bu bağlamda mezhep-siyaset ilişkisi bilindik bir öncül olarak öne çıkmaktadır. Bu araştırma, Büyük Selçukluların yıkılış sürecinden Moğol İstilasına kadarki sürede Eş'arîliğin tarihsel gelişimini irdelemektedir. Bilindiği üzere Büyük Selçukluların kuruluş döneminde Horasan'dan uzaklaştırılan Eş'arîler, yükselme devriyle tekrar bölgeye çağırıldılar. Sünnîliği merkeze alan siyasetin neticesinde Eş'arîlik ön plana çıktı. Dolayısıyla Büyük Selçuklular ve Nizâmîye medreselerini merkeze alarak Eş'arî düşüncesinin ilerleyişini açıklamaya çalışmak yaygın bir kabul olarak ortaya çıktı. Selçuklu devletinin yıkılışından sonra Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasındaki çatışmalarla artan kaos ve istikrarsızlık dönemi yaşandı. Ardından Gurlular ve Harizmşahlar Selçuklu bakiyesi bu toprakları da kontrol eden iki büyük güç olarak ortaya çıktılar. Eş'arîlik geleneğinin hem Gur bölgesine hem de Harizm şehirlerine taşınması mezhep-siyaset bağının bir neticesiydi. Kerrâmîliğin yaygın olduğu Gur bölgesinde siyasetin etkisiyle Eş'arîlik kendisine alan buldu. Mu'tezilî ve Hanefî düşüncesinin güçlü olduğu Harizm bölgesinde de benzer tecrübelerin sonucunda Eş'arîlik temsil edilmeye başlandı. Bir yandan Kerrâmîlerle öte taraftan Mu'tezilîlerle fikri çatışmaların yaşanması ise Eş'arî geleneğine dinamizm kazandırdı. Bu süreçte Fahreddîn er-Râzî, Eş'arîliğin temsilini yüklenerek ilim meclislerindeki münazaralara katıldı. Ayrıca idarecilerle olan diyalogları onun hareket alanını genişletti.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Siyaset, Eş'arîlik, Harizm, Gur.

Abstract

The historical adventures of the sects, which are Islamic schools of thought, have a complex plane that includes different orientations rather than simple and one-way directions. Understanding and correctly interpreting this multi-layered factual dimension requires multiple perspectives, like the variable leg of the compass. As of their historical processes, sects determine their positions depending on political, economic, social, etc. This position draws a route according to its positive or negative relations with its interlocutors. Intellectual debates and works of rejection are the outward manifestations of the interlocutor. It is a common acceptance to try to explain the progress of Ash'arî thought by centering on the Great Seljuks and Nizamiyyâh madrasahs. This research examines the historical development of Ash'arism by focusing on the period after the collapse of the Great Seljuks. As it is known, in the Great Seljuk period, the relationship of Ash'arism with the state did not have a linear progression, but with the support of the state, it had a position that paved the way for it. After the collapse of the Great Seljuks, political conflicts, wars, invasions and plunders increased in the region, causing a great chaos in the region. In this process, it is understood that the chaotic environment continues until the state authority is restored. Although the Seljuks had been in a constant struggle inside and outside throughout history, they had succeeded in maintaining stability. Gürs and Khwârizm-shâhs, which were autonomous states affiliated to the Seljuks, got stronger over time and entered the struggle as two rival powers. At first, important cities and regions passed under the Gür administration. Ghazni was restored to its old days as a city of science and culture. Then, various conquest expeditions were organized to India, and both the lands were expanded, and economic gain was obtained. Increasing their power, the Khwârizm-shâhs dominated the lands extending from Khorasan to the interior of Iran. Thus, the geography ruled by the Seljuks came under the rule of two states. On the other hand, a power struggle began between these two powerful states. The Khwârizm-shâhs, who were getting stronger, gradually weakened the Gür government and managed to become the only dominant power in the region. However, this situation soon turned into invasion and chaos, with the Mongols attacking the lands of Khwârizm under the leadership of Genghis Khan. Like the political atmosphere of the period we are trying to examine, the climate of thought had a framework far from the uniformity that included differences, conflicts and changes. It should be accepted from the outset that although confusion and chaos negatively affect the political and social order, they can have an aspect that accelerates intellectual development. Accordingly, the sectarian view becomes meaningful through historical relations. In the first period

of the Gürs, sectarian preferences were predominantly Karrāmiyya. Over time, state administrators joined the Ash'arī sect with the influence of scholars. The sectarian change in the state administration naturally reflected on the people and brought about a social transformation. Fakkhr al-Dīn al-Rāzī was the scientist who played the main role in the historical process of the Gür people to be associated with the Ash'arī tradition, and he came to the lands of Gür in the last period of his life. While the Gür State was embarking on a power struggle with the Khwārizm-shāhs, in Khorasan, on the other hand, it was trying to take on the role of protector by emphasizing Sunnism with the support of the Abbāsīd caliphate. Therefore, the reverence of Fakkhr al-Dīn al-Rāzī and the invitation of the sultan to scientific assemblies carried very different purposes in his trunk. As with social transformations, social resistances arise in sectarian changes. In this period, when Gür policies tended towards Sunnism over Ash'arism, some social unrest also took place. During the Khwārizm-shāhs period, many scholars with Ash'arī identity were educated. Their activity in the science assemblies in the cities of Khwārizm contributed to the spread of Ash'arism. One of the greatest representatives of the Ash'arī tradition in the Khwārizm-shāhs period is al-Rāzī. Aside from his scholarly knowledge, the relations he developed with the rulers of the period enabled the sect to expand its sphere of influence. The fact that al-Rāzī had various discussions with Mu'tazilite scholars in the scientific assemblies he attended rekindled the conflicts with historical roots. In this context, during the Khwārizm-shāhs period, the Khwārizm region was prominent mainly with its Mu'tazilite identity. Since the Mu'tazilite of Harizm did not have much contact with the Shiite schools, he continued the essence of the Mu'tazila. Much more importantly, since the Mu'tazilite of Khwārizm concentrated on the field of language and fiqh, their theological aspects were weaker. But this situation soon took a different turn. With the Mongolian Invasion, which affected the Islamic world in every aspect, the historical processes of the sects experienced significant changes. During this invasion period, many Ash'arī scholars lost their lives.

Keywords: History of Islamic Sects, Politics, Ash'arism, Khwārizm, Gür.

Giriş

İslam düşünce ekolleri olan mezheplerin bünyesinde çeşitli nedenlere dayalı olarak farklılaşmalar ortaya çıkmaktadır. Mezheplerin tarihsel süreçlerini, bu farklılıkları dikkate alarak incelemek gerekmektedir. Siyasi, ekonomik, sosyal ve diğer pek çok nedenin mezhepleri etkilediğini söyleyebiliriz. Bu minvalde mezheplerin düşünce dünyalarını şekillendiren etkenlerden birisi de muhatap oldukları ekoller ya da mütefekkirlerdir. Münazaralar, fikri tartışmalar ve reddiye türü eserler bahsi geçen muhataplığın dışı yansıyan tezahürleridir. Öte yandan mezheplerin mevcut iktidarlarla olan etkileşimi, kendilerini bazen yeni yollara çıkarırken kimi zamanda yol ayrımlarına sürüklemektedir. Mezheplerin mekân-coğrafya ile çağ-dönem değişimine dayalı olarak farklılaşmaları ise ayrıca önem arz eden bir boyuttur. Bütün bu çerçevede mezheplerin tarihsel süreçlerini tek bir madde/neden üzerinden açıklama çabası teorik bir indirgemecilik olacaktır. Tam da bu noktada tarih araştırmalarında olduğu gibi mezheplerin incelenmesi sürecinde bütüncül bir yorumlama çabası anlamlı bir yöntem¹ olarak öne çıkmaktadır.

1 Bütüncül tarih anlayışı, tek boyutlu zaman algısını doğru bulmayarak tarihsel zamanın çok katmanlı ve göreceli olduğuna dikkat çekmektedir. Tarihe bütüncül bir pencereden bakmayı öneren bu anlayış, farklı disiplinlerle iş birliği sağlamayı da gerekli görmektedir. Yatay ve

Teorik düzlemdeki çok yönlü bakış açısı, Ehl-i Sünnet'in iki büyük kelâm ekolünden birisi olan Eş'arîliğin tarihsel gelişimini daha isabetli anlamak ve yorumlamak için yol gösterici olabilir. Eş'arîliğin Horasan-Mâverâünnehir, Irak-Şam-Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs başta olmak üzere farklı coğrafyalarda, birbirinden ayrılan yönleri ihtiva eden tezahürleri vardır. Bu çeşitliliğin arkasında yer alan farklılaşmaların ayrıca ele alınıp değerlendirilmesi gerekir.

Eş'arîlik geleneği açısından mezhep-siyaset ilişkisi, farklılaşmanın bir boyutu ortaya çıkmaktadır. İslam düşünce tarihinde mühim bir role sahip Selçukluların, Eş'arîliğin gelişimine alan açtıkları ifade edilmektedir. Özellikle de Nizâmîye medreseleri üzerinden Eş'arîliğin gelişimini izah etmek öne çıkmaktadır. Fakat Eş'arîliğin tarihsel yükselişini tek bir neden olarak Büyük Selçuklulara indirgemek mümkün müdür? Buradan hareketle çok daha anlamlı olan soru ise şöyledir: Büyük Selçukluların yıkılışından (552/1157) sonra Eş'arîliğin durumu nasıl bir seyir takip etmektedir? Bilindiği üzere Büyük Selçukluların yıkılışından kısa bir süre sonra Moğol İstilasası (615/1218) başladı. İstilayla birlikte İslam dünyası ciddi bir yara aldı. Bu yazı, ana hatlarıyla Büyük Selçuklular döneminde Eş'arîliğin gelişimine temas edip devletin yıkılmasından Moğol İstilasasına kadarki kısa süreçte Eş'arîliğin durumuna odaklanmaktadır. Buna bağlı olarak Eş'arîliğin gelişiminde Selçuklu etkisi ve sonrasındaki siyasal düzlemi süreç merkezli olarak takip etmek, mezhebin gelişimini daha berrak bir şekilde yorumlama imkânını doğuracaktır.²

A. Ana Hatlarıyla Büyük Selçuklular Döneminde Eş'arîliğin Gelişimi

Müslüman Türk devletleri arasında bölgesel sınırları aşan ilk devlet olan Büyük Selçuklu Devleti, Mâverâünnehir'den Horasan'a, Yemen'den Irak'a kadar geniş bir coğrafyaya kısa sürede hâkim oldu.³ Selçuklu siyasi tarihi içeride ve dışarıda çatışmanın ve mücadelenin yoğun bir şekilde yaşandığı bir dönemdi. Bu nedenle hâkimiyet altına aldıkları coğrafyadaki ilerleyişleri, değişkenlik gösteren siyasal dönüşümleri içermekteydi. Selçukluların mezheplere yaklaşımları da bu dönüşümlerden belli ölçüde etkilenmekteydi.

dikey düzlemde tarihsel olay ve olguları tek bir boyuta indirgemenin pek çok boyutu olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Peter Burke, *Annales Okulu: Fransız Tarih Devrimi*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014), 47-53; Stuart Clark, "Annales Tarihçileri", çev. Ahmet Demirhan, *Çağdaş Temel Kuramlar*, ed. Quentin Skinner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 225; Mark T. Gilderhus, *Tarih ve Tarihçiler - Tarih Yazıcılığına Giriş*, çev. Emine Sonnur Özcan (Ankara: Birleşik Dağıtım Yayınları, 2011), 124-125.

2 Paul Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 54.

3 Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 205.

Büyük Selçukluların kuruluş döneminde (431-455/1040-1063) bölge devletlerine karşı varoluşsal kaygılar ön plana çıkmaktadır. Özellikle Horasan'ın⁴ merkez olarak konumlandırıldığı güç dengesi mezhep siyasetine de etki etti. Sultan Tuğrul Bey Muhammed b. Mikâil b. Selçuk (ö. 455/1063) ve Vezir Amîdülmülk el-Kündürî⁵ (ö. 456/1064) öncülüğünde Horasan'da Hanefiler desteklenip öne çıkarılırken Şâfiîler yoğun baskılara maruz kaldı. Hanefî ve Şâfiî mensubiyeti taşıyan diğer mezhepler de saflarını belli etti. Selçuklular döneminde belirginleşen Hanefî-Mu'tezilî kimliği, devletin hemen her atamasından yararlanarak kadılık, vaizlik ve hatiplik gibi toplumsal dokuyu şekillendiren görevleri üstlendi.⁶ Selçuklular siyasal birliği sağlama hedefleri doğrultusunda Hanefî-Mu'tezilî ile Eş'arî-Şâfiî taraftarları arasında bir tercihte bulunmuştu. Bu doğrultuda Eş'arî-Şâfiîlere yönelik baskılar artarak pek çok ilim adamı çeşitli cezalara çarptırıldı. Bir kısmı ise Horasan'ı terk etmek durumunda kaldı.⁷ Bunlardan birisi de İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). O, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî

- 4 Selçukluların kuruluş devrinde Nişâbur, Merv, Herat ve Belh gibi önemli şehirleri sınırları içine alan Horasan'ın merkez olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Gazneliler ile yapılan Dandanakan Savaşı (431/1040) sonrası Tuğrul Bey'in Horasan Emiri olarak ilan edilmesi tesadüf değildir. bk. Muhammed b. Ali b. Süleyman Râvendî, *Râhâtü's-südüür ve Âyetü's-sürûr*, çev. Ahmed Ateş (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 1/100; Ebû İbrâhim Kıvâmüddîn Ali b. Muhammed Bündârî, *Zübdetü'n-nusrâ ve nuhbetü'l-usrâ*, çev. Kıvameddin Burslan (Ankara: TTK Yayınları, 2016), 5; Clifford Edmund Bosworth, *The Later Ghaznavids* (Edinburgh: Edinburgh University, 1977), 6; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999), 105.
- 5 Bu dönemin önde gelen şahsiyetlerinden Kündürî, Nişâbur'da yetişmiş bir devlet adamı olarak Sultan Tuğrul Bey tarafından vezirliğe getirildi ve o ölünceye kadar görevinde kaldı. bk. Ebü'l-Hasan Sadruddîn Ali b. Nâsır b. Ali Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev. Necati Lügal (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 16-17; Râvendî, *Râhâtü's-südüür*, 1/96-97; Osman G. Özgüdenli, *Selçuklular* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 88.
- 6 Bahsedilen dönemde pek çok atamanın gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nişâbur'da Şâfiî-Eş'arî Ebü Osman es-Sâbûnî'nin hatiplik görevinden alınıp yerine Hanefî-Mu'tezilî Ali b. Hasan es-Sandalî'nin getirilmesi örneklerden birisidir. bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fîma nusibe ile'l-îmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 108.
- 7 Amîdülmülk el-Kündürî'nin vezir olarak göreve geldikten sonra Sultan Tuğrul Bey'den izin alarak öncelikle Râfîzîlere minberden lanet edilmesi ile Nişâbur merkezli olarak başlayan bu süreç, İmâm Eş'arî ve Eş'arîlerin de lanete dahil edilmesiyle birlikte Tuğrul Bey'in vefatına kadar (445-455/1053-1063) sürdü. bk. İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 108-109; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazâm fî târihi'l-müluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata - Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 15/340-341; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebü'l-Fida Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 8/364-365; Ebü Nasr Tâcüdîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfetah Muhammed el-Hulv - Mahmut Muhammed et-Tenâhî (Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1384/1964), 3/389-393; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve feveyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1410/1990), 30/13; Mehmed Şerefeddin

(ö. 403/1013), Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 418/1027) tarafından sınırları belirginleşen Eş'arîliğin mezhep sistematüğını kurmaya çalıştığı gibi aynı zamanda önemli bir Şâfiî fakihiydi.⁸ Selçukluların kuruluş dönemindeki mezhep siyaseti, Eş'arîliğin gelişimini ciddi olarak sarsmıştı.

Tuğrul Bey'in vefatı (ö. 455/1063) neticesinde Sultan Alparslan (ö. 465/1072) ve oğlu Sultan Melikşah'ın (ö. 485/1092) iktidarlarını kapsayan yükselme ve zirve döneminde⁹ devletin sınırları, politikaları, İslam dünyasına bakışı ve mezheplerin konumlandırılışı yeni bir aşamaya geçti. Devrin kudretli veziri Hasen b. Ali b. İshâk et-Tûsî (ö. 485/1092) yani bilinen lakabıyla Nizâmülmülk, dönüşümü yöneten ana aktörlerinden birisi oldu. Eş'arî-Şâfiî-sûfi kitleye yönelik baskılar son buldu. Sürgüne giden Eş'arîler tekrar Horasan'a dönerek devletin himayesine girdiler.¹⁰ Bu dönemde Sünnîliğin iyice ön plana çıkarılması Hanefîlik ve Şâfiîlik ile Eş'arîlik ve diğer Sünnî mezhepler arasındaki gerilimi azalttı. Eş'arîliğin fikri gelişimi, Cüveynî'den sonra İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) başta olmak üzere önde gelen Eş'arî bilginlerin çabasıyla daha da hızlandı. Düşünsel gelişimin kurumsallaşmasını ise Nizâmîye medreseleri tamamladı. Medrese geleneginin kurumsal ve yaygın bir yapısı olan Nizâmîye, bir yandan Şiî-İsmâîlî-Bâtınîlere karşı Eş'arî gelenek içinde yetişen ilim adamlarını mücadele alanına sürerken¹¹ bir yandan da devletin memurluk, vâizlik, kadılık ve buna

Yaltkaya, "Selçûkîler Devrinde Mezâhib", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002), 265-266; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 274. Bu süreçte sorgulanan Eş'arîlerinden birisi olan Ebû Abdullâh el-Hubbâzî (ö. 447/1055) vefat edinceye kadar evinden dışarı çıkmadı. bk. İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 263-264. Yine bu dönemde tutuklanan Eş'arî ve sûfi âlim Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Şikâyetü Ehlî's-Sünne bi-hikâyeti ma nâlehum mine'l-mihne* isimli risalesinde Eş'arîliğin Ehl-i Sünnet içindeki konumuna vurgu yapan bir savunma yaptı. bk. Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, "Şikâyetü Ehlî's-Sünne bi hikâyetü mâ lehüm mine'l-Mihne", *Resâil fi'l-mezhebi'l-Eş'arî*, ed. Muhammed Fethi en-Nâdî (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2010), 7-41.

- 8 İmâm Eş'arî'yle başlayan kelâm düşüncesi, Cüveynî'nin ahvâl teorisi başta olmak üzere yöntem eleştirileriyle özünü kaybetmeden yeni bir hale dönüştü. Eş'arîliğin kelâm yöntemleri üzerindeki gelişimi, İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisine dair temel kabulleri alt üst ederek hudûs nazariyesine dönük eleştirilerinden ciddi olarak etkilendi. bk. Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24; Veysel Kaya, *İbn Sina'nın Kelama Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 51-52.
- 9 Özgüdenli, *Selçuklular*, 135.
- 10 İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 275; Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sadır, 1415/1994), 3/208; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/365; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/170.
- 11 Eş'arîlerin Bâtınîlere karşı eleştirileri çeşitli metinler üzerinden açığa çıkmaktadır. Mesela Gazzâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'si önemli bir metindir. Ayrıca Gazzâlî diğer eserlerinde de Bâtınîlere karşı çeşitli tenkitler sıralanmaktadır. Detaylı bir değerlendirme için bk. Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis* (London: The Institute of Ismaili Studies, 2001).

benzer görevleri yürütecek kadrolarını yetiştirmektedir. Her ne kadar Nizâmiye medreseleri meşhur olsa da Hanefiler başta olmak üzere diğer Sünnî mezheplere medreseler tahsis edilmesi, Selçukluların vizyonunda yer aldı. Mesele Eş'arilik değil Sünnîlik eksenli bir vizyondur. Bununla birlikte Nizâmiye medreseleri, Eş'ariliğin fikri gelişiminde, yaygınlaşmasında, bu dönemde yazılan eserlerin asırlarca okutulmasında önemli bir zemin teşkil etti.¹² İlim yolculukları ile Nizâmiye'ye yolu düşen ve İmâm Gazzâlî başta olmak üzere meşhur Eş'arîlerden dersler alan talebeler mezhebin Şam, Mısır, Mağrib ve daha pek çok bölgede yayılmasını sağladı. Böylece Horasan merkezli olarak toplumsal tabanı Hadis taraftarı, Şâfiî ve sûfi olan zaman içinde felsefe birikimi gelişen Eş'arî kimliği hem bahsettiğimiz Selçuklu topraklarında hem de İslam dünyasının farklı coğrafyalarında bilinir hale geldi.

Felsefe ve kelâm etkileşiminin had safhada olduğu bu dönemde Eş'arî bilginler hem Nizâmiye'de ders vermeye devam ettiler hem de Selçuklu sarayı ile iyi ilişkilerini sürdürdüler. Bunlardan birisi de Ebü'l-Feth Tâcüddîn Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî'dir (ö. 548/1153). Onun son Büyük Selçuklu Sultanı Muizzü'd-dünyâ ve'd-dîn Ahmed Sencer b. Melikşâh (ö. 552/1157) ve meşhur eseri *el-Milel ve'n-nihal*'i ithaf ettiği Vezir Ebü'l-Kâsım Nasîrüddin el-Mervezî ile yakın dostluğu bulunmaktadır.¹³ Büyük Selçuklu döneminde Eş'ariliğin devletle olan ilişkisi inişli çıkışlı bir yapıya sahip olmakla birlikte Sünnîliği merkeze alan yaklaşımın bir alt kademesinde kurum/medrese desteği ile kendisine zemin açılan bir konuma sahip oldu.

B. Büyük Selçuklu Sonrası Horasan-Mâverâünnehir Merkezli Hâkimiyet Mücadelesi

Selçuklular, Mâverâünnehir, Horasan, Irâk-ı Acem, Irâk-ı Arab¹⁴, Kirmân, Bilâd-ı Şâm, Anadolu ve daha pek çok bölgeye hâkim olarak siyasal ve sosyal düzlemde sağladıkları imkânlarla, Eş'ariliğin de içinde yer aldığı Sünnî düşünce ekollerinin gelişimine ivme kazandırdı. Bununla birlikte bahsedilen

12 Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep & Horasan'da Eş'ariliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 194-205.

13 İslam Mezhepleri Tarihinin en meşhur eserlerinden birisi olan *el-Milel ve'n-nihal*'in Vezir Ebü'l-Kâsım el-Mervezî'nin azledilmesinden sonra yazarın *Musâraatü'l-felâsife* isimli bir başka eseri ile birlikte Ebü'l-Kâsım Mecdüddin Ali b. Ca'fer b. Ali el-Müsevî'ye sunulması kafa karışıklığına yol açmış olsa da *el-Milel ve'n-nihal*'in ilk olarak Selçuklu vezirine takdim edildiği anlaşılmaktadır. bk. Ömer Faruk Harman, "el-Milel ve'n-Nihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/58.

14 Coğrafya kitaplarında Irak ve sınırlarının zamanla farklı yorumlandığı anlaşılmaktadır. İlk dönemde Aşağı Mezopotamya'ya Irak, Yukarı Mezopotamya'ya ise el-Cezîre denilmektedir. Daha sonra Irak ve Cibâl bölgelerini içine alarak İran'ın batı sınırına kadar uzanan yerler İrakeyn ismiyle anılmaya başladı. Cibâl bölgesi Irâk-ı Acem, Irak olarak bilinen yerler ise Irâk-ı Arab olarak nitelendi. Detaylı bilgiler için bk. Ebü Abdillah Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sadır, 1394/1977), 4/93-95.

coğrafyada ana yapı olan Büyük Selçuklu ve onun kollarını oluşturan diğer Selçuklu devletleri varlıklarını sürdürdüler. Ayrıca Büyük Selçuklu Devleti, bazı devletler ve siyasi otonom yapılarla hemen her dönem mücadele etmek durumundaydı. Aslında bu durum devletin kurulduğu Tuğrul Bey döneminden Sultan Sencer'e kadar sürdü. Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılışına giden süreçte mücadelelerin yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Özellikle Karahıtaylılar ile yapılan ve ağır bir mağlubiyetle sonuçlanan Katvan Savaşı¹⁵ (536/1141) sonrasında Selçuklular, arka arkaya darbe aldı. İlk olarak Sultan Sencer'in önceleri Hârizm valisi olan, sonrasında otonom bir yapıya kavuşarak Hârizmşahlar Devleti'nin kurulmasını sağlayan Atsız b. Muhammed (ö. 551/1156) Merv ve Nîsâbur başta olmak üzere Horasan şehirlerine saldırdı. Sultan Sencer tekrar gücünü toplayıp Hârizmşahlar üzerine yürüyüp kendisine tâbî kılarsa da Atsız, iki İsmâîlî-Bâtınî fedaisi ile anlaşarak suikast düzenlemeye kalkıştı.¹⁶ Sultan Sencer'in vefatına kadar Hârizmşahlar ile Selçuklular arasındaki mücadeleler peyderpey sürdü. Öte yandan Katvan mağlubiyetinin ardından Gurlular, Herat ve Belh topraklarına girdiler (542/1147). Gurlular ile olan mücadelede önemli bir diğer taraf Gaznelilerdi. Sultan Sencer'in kendisine bağlı kıldığı Gazneliler, Selçukluların yanında yer alarak Gurlularla mücadele ettiler. Çatışmalar, Sultan Sencer'in Gur Sultanı Alâeddin Hüseyin Cihânsuz'a (ö. 556/1161) karşı zaferi (547/1152) ile bir nebze dindi.¹⁷ Bu sefer Oğuzlar ile Selçuklu yönetimi arasında karışıklıklar çıktı. Sultan Sencer, Oğuzlar üzerine gerçekleştirdiği savaşta esir düşüp üç yıl kadar esaret hayatı yaşadı. Ardından da 552/1157 senesinde vefat etti.¹⁸ Böylece Büyük Selçuklu Devleti, tarih sahnesinden çekilmiş oldu.

Büyük Selçukluların yıkılışından sonra Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasında siyasi çatışmalar, savaşlar, istila ve yağmalar daha da artarak böl-

-
- 15 Râvendî, *Râhâtü's-südûr*, 1/168-169; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/319-322; Ebü Ömer Minhâcüddîn Muhammed b. Osman Cüzcânî, *Tabakâtu Nâsırî*, çev. Afâf es-Seyyîd Zeydan (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmi li't-Terceme, 1433/2012), 1/407; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 2011), 2/323-325; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi - Siyaset, Teşkilat ve Kültür* (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 274-275; Özgüdenli, *Selçuklular*, 270-276.
- 16 Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 2/346; V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 251-252; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 53; Aydın Taneri, *Harezmşahlar* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 20.
- 17 Râvendî, *Râhâtü's-südûr*, 1/172; Cüzcânî, *Tabakâtu Nâsırî*, 1/453; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/367, 376-377; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 2007), 89-90; Özgüdenli, *Selçuklular*, 278-279.
- 18 Râvendî, *Râhâtü's-südûr*, 1/176-179; Büндârî, *Zübdetü'n-nusrâ ve nuhbetü'l-usrâ*, 49-52; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/415-416; Cüzcânî, *Tabakâtu Nâsırî*, 1/408; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 354; Ergin Ayan, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013), 27-40.

gede büyük bir kaosa yol açtı. Bu süreçte devlet otoritesinin tekrar sağlanacağı süreye kadar kaotik ortamın devam ettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar Selçuklular tarih boyunca içeride ve dışarıda sürekli bir mücadele içinde olsalar da istikrarı sağlamayı başarmışlardı. Devlet ve yönetim biçimi itibarıyla Selçuklu sonrası bu bölgede Oğuzların yağma ve talana devam etmeleri Horasan şehirlerini ciddi olarak etkiledi. Kütüphane ve medreseler de yağmadan etkilendi. Pek çok ilim adamı hayatını kaybetti ve eserleri yakıldı. Oğuz istilasının neticesinde bölgenin istikrarı ciddi olarak darbe aldı.¹⁹

Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılışından önce başlayan çatışmalar, devlet düzeninin tesis edilememesi nedeniyle daha da alevlendi. Oğuzların bu kez hedefi Gur Devleti oldu. Zulmü ile döneminde nam salan Sultan Alâeddin Hüseyin Cihânsuz'un oğlu Seyfüddîn Muhammed b. Alâeddin (ö. 558/1163) zamanında Oğuzlar Horasan'ın güneyinden Gur ülkesine girdiler. Gurlular ile arasındaki savaşı kazanan Oğuzlar, Merv ve Herat civarına da hâkim oldular.²⁰ Bahsettiğimiz dönemde Oğuzların karşısında hemen her gücün savaşı kaybettiğini söylemek mümkündür. Fakat Gurlular, Sultan Gıyâseddîn (ö. 599/1203) zamanında toparlanmaya başlayarak Oğuz akınlarının önüne geçip Gazne başta olmak üzere çeşitli şehirleri yeniden imâr etmeye başladılar.²¹ Bu geri dönüşün altında yatan sebeplerin başında Oğuzların zafer kazanmalarına karşı bir türlü devlet kurmayı başaramamaları gelmektedir. Dolayısıyla Selçuklulara bağlı otonom devletler olan Gurlular ve Harizmşahlar zaman içinde güçlenerek iki rakip iktidar olarak mücadeleye giriştiler.

Gurlular için Sultan Gıyâseddîn Muhammed'in hükümdarlığı (558-599/1163-1203) dönemi Gur siyasetinin zirve devriydi. Başta Horasan'ın dört önemli merkezinden birisi olan Herat, Gazne, Sistân gibi önemli şehir ve bölgeler Gur idaresine geçti. Gazne'nin ilim ve kültür şehri olarak yeniden eski günlerine dönüşü sağlandı. Ardından Hindistan'a çeşitli fetih seferleri düzenlenerek hem topraklar genişletildi hem de ekonomik kazanç elde edildi.²²

İncelediğimiz bu bölgede uzunca bir süre Gaznelilerin hakimiyeti vardı. Sultan Sencer döneminde Selçuklulara bağlı kalan Gazneliler, Selçuklu Devleti'nin yıkılışından sonra Gazneli hükümdarı Hüsrev Şah'ın Gazne'den ayrılarak Lahor'a çekilmesi ile çöküş sürecine girdi. Hindistan topraklarında tutunmaya çalışan Gazneliler, Hind topraklarına akın akın gelen Gurlular

19 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/384-388; Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 2/424-426; Özgüdenli, *Selçuklular*, 282-284; Ayan, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı*, 23-26.

20 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/462, 476-477; Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 2/473; Ayan, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı*, 87-90.

21 Cüzcânî, *Tabakâtu Nâsırî*, 1/526; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 361.

22 Cüzcânî, *Tabakâtu Nâsırî*, 1/527; Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 2/473.

karşısında pek varlık gösteremediler. Nitekim Gurlular, son Gazneli hükümdarı Hüsrev Melik'i hile yoluyla da olsa esir ederek bu devlete son verdiler (582/1186).²³

Büyük Selçuklulardan sonra gücünü artıran Harizmşahlar, Alâeddîn Muhammed Tekiş'in (ö. 586/1190) sultanlığı döneminde Horasan'dan İran içlerine kadar uzanan topraklara hâkim oldu. Bu coğrafyada hüküm süren Irak Selçuklu Devleti'ni yıkmayı²⁴ başaran (590/1194) Harizmşahlar, Horasan'dan Irâk-ı Acem'e kadar geniş bir bölgeyi yönetmeye başladı. Böylece Selçukluların hükmettiği coğrafyanın bir kısmı Harizmşahların bir kısmı da Gurluların idaresine girmiş oldu. Öte yandan öne çıkan bu iki güçlü devletin arasında da iktidar mücadelesi başladı.

Harizmşah Alâeddin Tekiş'in vefatından sonra oğlu Alâeddin Muhammed (617/1220) iktidara geldi. Bu dönemde Harizmşahlar ile Gurlular arasındaki savaşlar şiddetlendi. Harizmşah Alâeddin ile Gur Sultanı Gıyâseddîn ve kardeşi Muizzüddîn Horasan'a hâkim olmak için birçok kez karşı karşıya geldi. Gurlular, Harizmşahların merkezi Gürgenç'i kuşattığında Harizmşahlar, Karahıtaylılardan yardım istemek zorunda kaldı (600/1204).²⁵ Horasan'da dengeler çok hassastı ve sıklıkla değişmekteydi. Harizmşahların, Karahıtaylıların hâkim olduğu Mâveraünnehir'e sefer düzenlemesi ve kontrol altına alması da ifade ettiğimiz değişimin bir yansımasıdır. Gittikçe güçlenen Harizmşahlar, Gur iktidarını peyderpey zayıflatarak bölgede tek hâkim güç olmayı başardılar.²⁶ Fakat bu durum Cengiz Han'ın önderliğinde Moğolların Harizm topraklarına saldırmasıyla kısa sürede yeniden istila ve kaosa dönüştü.

Tarihsel süreç itibariyle odaklandığımız bu dönemde Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılışından sonra Horasan ve Mâverâünnehir şehirlerinin yoğun bir şekilde istila ve yağma hareketleriyle karşı karşıya kaldıkları anlaşılmaktadır. Siyasal birliğin sağlanamaması, istikrarsızlığı beraberinde getirmiş ve bu durum sosyal hayatı, ekonomik düzeni, insani ilişkileri, ilmi gelişimi ve doğal olarak mezhebi yapıları etkilemiştir.

C. Gur İktidarında Eş'arî Geleneğin Durumu

İncelemeye çalıştığımız dönemin siyasal atmosferine benzer şekilde düşünce iklimi de farklılıkları, çatışmaları, değişimleri barındıran, tekdüzelikten uzak bir çerçeveye sahipti. Karmaşa ve kaosu siyasal ve sosyal düzeni olumsuz

23 Cüzcânî, *Tabakâtu Nâsırî*, 1/527; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 91.

24 Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 370-371; Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi - Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, 364-367; Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 244-245; Taneri, *Harezşahlar*, 28-29.

25 Kafesoğlu, *Harezşahlar Devleti Tarihi*, 158-159; Taneri, *Harezşahlar*, 32.

26 Alâeddin Ata Melik b. Muhammed Cüveynî, *Târih-i Cihangüşa* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1998), 286-289; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 374-376; Kafesoğlu, *Harezşahlar Devleti Tarihi*, 161-166.

yönde etkilemesine rağmen fikri gelişimi hızlandıran bir yönü olabileceğini baştan kabul etmek gerekir. Gurluların ilk döneminde mezhep tercihleri ağırlıklı olarak Kerrâmîye olmuştur. Kerrâmîye'nin tarihsel gelişiminde Gur topluluklarının önemli bir yeri vardır.²⁷ Özellikle Gazneliler döneminde mezhebin önünün açılması toplumsal bir taban elde etmesini sağladı. Kerrâmîlere dönük bu desteklerin ardında onların toplumsal tabanlarından istifade etme amacı vardı. Bu sayede Gazneliler, Nişâbur'u hâkimiyetleri altına almayı başardılar.²⁸ Gazneliler bir yandan da Şîî-İsmâîlî-Karmatî yayılmacılığına karşı Kerrâmîleri öne sürmekteydi.²⁹ Kerrâmîler ile ilim meclislerinde karşı karşıya gelen en önemli ekol Eş'arılıktı. Gazneli Mahmud'un daveti ile Gazne'ye gelen İbn Fûrek, İsferyânî ve daha pek çok Eş'arî âlim ilim meclislerinde Muhammed b. Heysam gibi meşhur Kerrâmîler ile münazaralara girdi.³⁰ Fakat Kerrâmîlerin zamanla devlet içinde -yönetimi rahatsız edecek seviyede- bir güç odağı haline gelmeleri tasfiye edilmelerine yol açtı.

Gazneliler döneminde meydana gelen gelişmeler, benzer şekilde Gurlular döneminde de tekrar etti. Bu bağlamda Gurluların siyasi bir güç haline geldikleri ilk dönemde Gur halkı ve sultanları ağırlıklı olarak Kerrâmîye'ye mensuptu.³¹ Onların İslam'la tanışmalarında Kerrâmîlerin etkisi bulunmaktaydı. Bununla birlikte Seyfüddîn Muhammed döneminde Sünnîliği öne çıkaran bir yaklaşım benimsendi. Dolayısıyla "batıl" olarak değerlendirilen Şîî düşünceler yasaklandı. Şîî-İsmâîlî yayılmacılığına karşı ilk defa sert tedbirler alındı.³² Bu dönemde Selçuklu ve Gazneli devirlerinde görüldüğü üzere dâilerin Gur topraklarında faaliyetleri sürdürdüklerini tahmin edebiliriz.

Gur sultanlarının Kerrâmî aidiyeti topraklarının genişlemeye başlaması ile bazı değişikliklere uğradı. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Gur Devleti'nin zirvesi olan Sultan Gıyâseddîn döneminde, Horasan topraklarında hâkimiyet

27 Kerrâmîye ekolü, İshâk b. Mahmeşâz (ö. 383/993) ve Muhammed b. Heysam'ın (ö. V/XI. asır) önderliğinde Horasan'da özellikle de Nişâbur'da güçlü bir toplumsal tabana erişti. Medrese ve tekke arasında bir forma sahip olan hankâhlara sahipti. Bu mekânlar sayesinde taraftarlarını hızlıca artırdı. bk. Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran* (Edinburgh: Edinburgh University, 1963), 175.

28 Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiya in Nishapur", *Iranian Studies* 27/1-4 (1994), 45-46.

29 Şîî-İsmâîlîlere dönük idam kararlarının altında Kerrâmî ulemanın imzası yer almaktaydı. bk. Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 1/162.

30 Ayrıca Bağdâdî'nin *Fezâ'ihu'l-Kerrâmîye* isimli eseri de günümüze ulaşmasa da bahsettiğimiz çatışmanın bir sonucudur. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed İsferyânî, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Mecid el-Halife (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), 312-313; İbn Asâkir, *Tebîyünu kezibi'l-müfterî*, 232; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/272; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 17/215; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/140.

31 Cüzcânî, *Tabakâtu Nâsırî*, 1/528.

32 Cüzcânî, *Tabakâtu Nâsırî*, 1/518.

kurma mücadelesi öne çıktı. Buna bağlı olarak Gazne, Herat gibi önemli şehirler ele geçirildi. Gazne'nin yönetimi Sultan Gıyâseddîn'in kardeşi Sultan Muizzüddîn'e bırakıldı. Cüzcânî, Kerrâmî olan Muizzüddîn'in şehirde yaygın olan Hanefîlerin etkisi ile bu mezhebe geçiş yaptığını aktarmaktadır.³³ Bu bağlamda bahsettiğimiz coğrafyada Hanefîlik içinde farklılaşmaların olduğunu hatırdı tutmamızda fayda vardır. Gur Sultanı Gıyâseddîn ise Eş'arî-Şâfiî Muhammed b. Mahmûd Merverrûzî (ö. 599/1203) başta olmak üzere çevresindeki Eş'arî-Şâfiî ilim adamları ve kadınlarının etkisi ile Eş'arî-Şâfiî mezhebine intisap etti. Köklü mezhep değişiminden sonra Kerrâmîlerin önde gelen ilim adamlarından Sadrüddîn Ali Heysem en-Nîsâbü'rî, Sultan Gıyâseddîn'e sitem eden şiirler yazdı.³⁴ Kerrâmîler, tarihsel rakipleri olan Eş'arî-Şâfiîlerin Gur topraklarında hızla yayılacağını tahmin etmişlerdi.

Tarihsel süreçte Gurluların Eş'arîlerle etkileşim kurmalarında ana rolü üstlenen ilim adamı Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) olup hayatının son döneminde Gur topraklarına gelmiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılışından hemen önce 544/1150 yılında dünyaya gelen Râzî³⁵ incelemeye çalıştığımız devrin en önemli Eş'arî âlimidir.³⁶ Onun Harizm topraklarındaki hayatını,

33 Cüzcânî, *Tabakātu Nâsırî*, 1/528.

34 Cüzcânî, *Tabakātu Nâsırî*, 1/529.

35 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/252.

36 Fahreddîn er-Râzî, felsefe ve kelâm birikimiyle çoğu tartışmanın odağında yer almaktadır. Aslında sorun, İbn Sînâ felsefesi ile Eş'arî kelâmı arasındaki gerilimin çözülmemekle Râzî'ye kadar ulaşmasından kaynaklanmaktaydı. Altaş, Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sîna felsefesiyle olan etkileşimini üç aşamada değerlendirmektedir. Buna göre Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de İbn Sînâ felsefesini tanıma aşamasındadır. İkinci aşama ise *Şerhu'l-İşârât ve Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* gibi eserleriyle İbn Sînâ'nın fikirlerinin şerh edildiği aşamadır. Râzî'nin şerh yöntemi içerisinde eleştiri, yorum ve değerlendirmeleri barındıran geniş ve irdeleyici bir okuma/yorumlama çabasıdır. Üçüncü aşamada Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*'de görüleceği üzere telif düzeyine ulaşmıştır. bk. Eşref Altaş, *Fahreddîn er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 19-21. Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ felsefesiyle olan teması iki önemli bakış açısını ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, klasik kelâm yöntemlerini ele alıp değerlendirmek ve eleştiri süzgecinden geçirmektir. İkincisi ise kendisinden bir asır önce yaşayan Gazzâlî'nin yaklaşımından ayrı olarak İbn Sînâ felsefesine yönelttiği eleştirilerdir. Aslında Râzî hem kelâmcılara hem de filozoflara eksik gördüğü her yerden tenkitler yöneltmektedir. Eş'arîliğin klasik kelâm yöntemleriyle olan hesaplaşması, Râzî'nin katkısıyla mantık ilkelelerini tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde kabullenmeye doğru evrildi. Râzî, bir yandan yöntem meselesine çözüm ararken Eş'arîliğin temel nosyonundan uzaklaşmadı. Bu minvalde Eş'arîliğin özünü oluşturan fâil-i muhtar ilah anlayışının bir savunusu olarak İbn Sînâ felsefesinin zorunlu Tanrı tasavvurunu ve sudur nazariyesini reddetti. bk. Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407/1987), 1/320-321; Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmî'l-ilâhiyyât ve't-tabîiiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1410/1990), 1/558-594; Veysel Kaya, "Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler", *Marife: Bilimsel Birikim* V/3 (2005), 247-257.

ilişkilerini ve etkileşimini bir sonraki başlıkta detaylıca ele alacağız. Fakat öncelikle Fahreddîn er-Râzî'nin Eş'ariliğin felsefe ile tanıştığı Horasan coğrafyasında yetiştiğini vurgulamak durumundayız. Nişabur'da, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin geleneğine mensup âlimlerden fıkıh ve kelâm, Rey'de Mücdüddîn Ebü'l-Fazl Yusuf b. Nasîr el-Cilî'den felsefe öğrendi.³⁷ Böylesine birikimli bir ilim adamı olan Fahreddîn er-Râzî'nin Harizmşahları terk ederek Gur himayesine girdi.³⁸

Gurlular, yaptırdıkları medrese, mescid ve hankâhları Eş'arî-Şâfiî ve sûfi ilim adamlarına tahsis edip onlara alan açmaktaydılar.³⁹ Fahreddîn er-Râzî, ilk olarak Bâmiyân'daki medreselere gelerek bir süre burada ders verdi. Gurlu yöneticilerin de ilgisiyle çeşitli ilim meclislerinde bulundu. Gur Devleti Sultanı Gıyâseddîn'in daveti ile Herat'a gitmesi, Eş'ariliğin temsiliyeti açısından son derece kıymetliydi. Mesele sadece temsiliyet değil aynı zamanda Gurluların yeni Sünnî politikalarına destek vermekle ilintiliydi.⁴⁰ Gur Devleti, bir yandan Horasan'da Harizmşahlarla iktidar mücadelesine girişirken öte yandan da Abbâsî hilâfetin desteğiyle Sünnîliği öne çıkararak "hamilik" rolünü üstlenmeye çalışmaktaydı.

Eş'arîliler ile Kerrâmîler arasındaki gerilimin bu dönemde arttığını ifade etmek mümkündür. Nitekim bahsettiğimiz tarihlerde Fîrûzkûh hadisesi olarak bilinen birtakım olaylar meydana geldi. Sultan Gıyâseddîn'in isteği üzere Fîrûzkûh'ta düzenlenen ilim meclisinde Râzî; Hanefî, Kerrâmî ve diğer başka kesimlerle münazara gerçekleştirdi. Kerrâmî âlim İbnü'l-Kudve lakabıyla meşhur Mecdüddîn Abdülmeccid b. Ömer'e çok sert eleştirilerle yüklendi. Sultanın meclisten ayrılmasından sonra da devam eden bu münakaşa, ertesi gün İbnü'l-Kudve'nin minberden Fahreddîn er-Râzî'yi Hz. Peygamber'in yolunu terk ederek filozofları takip ettiği şeklindeki suçlamalarıyla devam etti. Fîrûzkûh'ta toplumsal karışıklıklara sebep olan bu olay aslında Eş'arîler ile Kerrâmîler arasında uzun yıllardır devam eden çekişmenin yeni bir sahnesiydi. Sultan Gıyâseddîn, bu tartışmaların çatışmalara yol açmaması için Râzî'yi tekrar Herat'a gönderdi.⁴¹ Böylece gerilimi azaltarak toplumsal bir çatışmaya dönmesini engelledi. Fahreddîn er-Râzî, Fîrûzkûh'ta yaşanan hadiseden sonra Herat'a dönerek kendisine tahsis edilen medresede çok sayıda talebe yetiştirdi. Bu dönemdeki ilmi faaliyetlerinden dolayı kendisine "şeyhü'l-

37 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/250.

38 Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 72.

39 Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, thk. Hamâhullah Vüld es-Salim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 372.

40 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8/86.

41 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/262.

İslâm" lakabı verilmişti. Derslerine Sultan Gıyâseddîn'in bizzat katılmaktaydı.⁴²

Sultan Gıyâseddîn'in vefatı sonrasında Gur Devleti, yavaş yavaş Harizmşahların egemenliğine girmeye başladı. Artan huzursuzluklar ve karışıklıklar Sultan Muizzüddîn'in İsmâilî fedailerinden tarafından öldürülmesiyle daha da arttı.⁴³ Nitekim kısa bir süre sonra Gur Devleti yıkıldı. Özellikle Sultan Gıyâseddîn'in Abbâsîlerle kurduğu Sünnî ittifak projesi devam ettirilemedi. Eş'arîlerin çeşitli faaliyetleri sultanın vefatıyla başlayan yıkılış döneminde devam ettirilemedi. Bu süreçte artık Harizmşahların yönetimi öne çıkarak mezhebi yapının şekillenmesinde belirleyici oldu.

D. Harizmşahlar Döneminde Eş'arî Geleneğin Durumu

Tarihsel süreçte Ashâbu'l-hadîs geleneğinden beslenen Şâfiîlerin ve sûfilerin kelâmî meselelerdeki ihtiyaçları üzerine İmâm Eş'arî'nin görüşlerini benimsemeleri, Eş'arîliği ortaya çıkardı.⁴⁴ Eş'arî zihniyetin temel kodları da bahsi geçen toplumsal aidiyetlerin düşünce dünyalarıyla kurduğu etkileşimle şekillendi. Daha da önemlisi Horasan'daki bu tecrübe diğer İslam coğrafyalarında benzer şekilde tekrarlandı. Harizm bölgesine Eş'arîliğin intikali ve yaygınlaşması da böyleydi. Bu bağlamda İmâm Kuşeyrî'nin torunu olan Ebü'l-Hasen Abdülgâfir b. İsmâil el-Fârisî (ö. 529/1134-35) meşhur muhaddislerden biriydi. Aynı zamanda kendisi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den kelâm ve fıkıh dersleri almış Eş'arî ve Şâfiî âlimiydi. Abdülgâfir el-Fârisî, Nişâbur'da edindiği bu birikimi Harizm'e taşıdı. Harizm şehirlerindeki ilim meclislerindeki etkinliği Eş'arîliğin yaygınlaşmasına katkı sağladı.⁴⁵ Abdülgâfir el-Fârisî'nin yetiştirdiği meşhur talebelerinden birisi, Ebü Abdillâh Muhammed b. Fazl b. Ahmed el-Furâvî (ö. 530/1136) olup döneminin meşhur bilginlerindendi. Hem hadis, kelâm ve fıkıhtaki birikimi hem Cüveynî ve Kuşeyrî'den beslenmesi Furâvî'yi önde gelen Eş'arî-Şâfiî-sûfî âlimlerden birisi yaptı. İslam dünyasının farklı şehirlerinde bulunan Furâvî, yazdığı eserleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle Eş'arî geleneğinin temsiliyetinde yer edindi.⁴⁶ Nitekim bu birikim kendi bölgesiyle sınırlı kalmayarak farklı coğrafyalara da aktarıldı. Şam Eş'arîliğini şekillendiren ve İbn Asâkir lakabıyla meşhur olan Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî (ö. 571/1176) ilim yolculuğuyla önce Bağdâd ardından da Horasan ve Harizm şehirlerine geldi. Furâvî başta olmak üzere Eş'arî-Şâfiî

42 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/262; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8/86; Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", 76.

43 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/304.

44 Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 139-140.

45 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/225; Zehebî, *Siyer*, 20/16-17; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/171-173.

46 İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 322-325; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/290-291; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 6/166-170.

ulemanın birikimini Şam coğrafyasına taşıdı.⁴⁷ Daha açık bir ifadeyle Harizm-Horasan-Bağdâd-Şam hattında Eş'arî fikirlerin taşınması sık rastlanılan bir durumdu. Bu ilim yolculukları, şahıslar üzerinden şekillenirken; medrese, hankâh ve dâru'l-ilm gibi mekânlar da önemli roller üstlenmekteydi.

Harizmşahlar döneminde Eş'arî-Şâfiî kimliğine sahip pek çok ilim adamı yetişti. Bunlar arasında Ebû Muhammed Muzhireddîn Mahmûd b. Muhammed b. el-Abbâs el- Hârizmî⁴⁸ (ö. 568/1173), Ebû Abdullah Muhammed b. el-Me'mûn (ö. 603/1206-07), Mu'ineddîn Ebû Hâmid el-Câcermî⁴⁹ (ö. 613/1216) ve Şehâbeddîn Ebû Bekr b. İmâm en-Nisâbü'rî⁵⁰ (ö. 618/1221-22) dikkat çekilmesi gereken isimlerden bazılarıdır. Harizmşahlar döneminde Eş'arî geleneğin en büyük temsilcisi ise Fahreddîn er-Râzî'dir. Onun ilmi birikiminin yanı sıra dönemin yöneticileri ile geliştirdiği ilişkiler bile mezhebin etki alanının genişlemesini sağladı.

Önceleri Rey kadısı olan ve sonradan Harizmşah Sultanı Alaeddin Tekiş tarafından Hemedân kadılığına getirilen, Sadreddîn Muhammed b. Ebû Sa'd Abdülkerîm el-Vezzân bölgede medrese, kütüphane ve vakıf hizmetlerini yürüten saygıdeğer bir yönetici olarak Fahreddîn er-Râzî'nin hamilerinden birisiydi. Zamanla Harizmşahların veziri olan Sadreddîn el-Vezzân, Alamut kuşatmasında Nizârî-İsmâilî bir fedai tarafından öldürüldü (595/1199).⁵¹ Fahreddîn er-Râzî'yi destekleyen devlet adamlarından bir diğeri Ebû'l-Hasen Sadreddîn Alî b. Nâsır b. Alî el-Hüseynî (ö. 590/1194) olup hem Selçukluların son döneminde hem de Harizmşahlar Devleti'nde görev yapmış önemli bir yönetici ve ilim adamıdır. Râzî ile mektuplaştıkları ve aralarında dostluk geliştirdikleri anlaşılmaktadır.⁵²

Harizmşahlar Döneminde Eş'arîlik açısından dönüm noktası, Fahreddîn er-Râzî'nin Sultan Alâeddîn Tekiş'in himayesine girerek Harizm coğrafyasında bulunması sürecidir. Nitekim bu süreçte Râzî'nin katıldığı ilim meclislerinde Hanefî-Mu'tezilî âlimlerle çeşitli tartışmalara girişmesi tarihsel kökleri olan Eş'arî-Mu'tezilî çatışmasını yeniden alevlendirdi.⁵³ Bu bağlamda Harizmşahlar döneminde Harizm bölgesi ağırlıklı olarak Hanefî-Mu'tezilî kimliğiyle öne çıkmaktaydı. Harizm Mu'tezilesi, Şiî ekollerle pek ilişki kurmadığı için herhangi bir dönüşüm yaşamadan varlığını devam ettirmekteydi. Çok daha önemlisi Harizm Mu'tezilîleri dil ve fıkıh alanına yoğunlaştıkları için

47 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/309-310; Zehebî, *Siyer*, 20/555.

48 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 7/289.

49 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/256; Zehebî, *Siyer*, 22/62.

50 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 8/353.

51 Râvendî, *Râhâtü's-südü'r*, 2/355; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/263.

52 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere, İlmî ve Siyasî İlişkileri", 55. Hüseyinî'nin Selçuklu tarihi açısından son derece önemli olan *Zübdetü't-Tevârih* isimli eseri, müellifi belirsiz *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye* adlı bir metinle günümüze ulaşmıştır. bk. Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, VII-XI; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 30.

53 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 8/86.

kelâmî yönleri daha zayıf kalmaktaydı. Söz konusu duruma bir örnek olması açısından Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) son derece dikkat çekicidir. Kur'an ilimleri ve dil konusunda ün salmış olan, *el-Keşşâf* müellifi Zemahşerî'ye Harizmşahların kuruluş döneminde ciddi bir saygı gösterilmektedir.⁵⁴ Fakat Zemahşerî, *el-Minhâc* haricinde kelâma dair eser yazmadığı için Mu'tezile kelâmı açısından etkin birisi değildi. Bu dönemde kendisiyle karşılıklı hoca-talebe ilişkisinde olduğu Rük-nüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî (ö. 536/1141) ise Mu'tezilî kelâmının en büyük temsilcisiydi.⁵⁵ Meselenin Mu'tezile kelâmı ile alakalı kısmı ayrı bir tartışma konusudur. Bizi ilgilendiren kısımda ise Zemahşerî, İbnü'l-Melâhimî, onların öğrencileri ve Hanefî fakihler kısacası Mu'tezilî ve Hanefî âlimler, Harizmşahlar tarafından desteklenerek güçlü bir konum elde ettiler. Örnek olması açısından bazılarına işaret edebiliriz. Bunlardan birisi olan Ebü'l-Feth Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarriżî el-Hârizmî (ö. 610/1213) Hanefî fakihi ve dil üstadı bir âlimdi. Hem fıkıh hem de nahivden belagata kadar farklı alanlarda eserler kaleme aldı. Kendisine "halîfetü'z-Zemahşerî" lakabı verilmiştir.⁵⁶ Yine bu dönemde Ebû Muhammed Kâsım b. el-Hüseyin b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 617/1220) fakihi ve dil bilginlerinden birisi olarak dikkat çekmektedir.⁵⁷ Ebû Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekir el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Ebü'l-Müeyyed Muvaffak b. Muhammed b. Hüseyin el-Hâssî el-Hârizmî (ö. 634/1236-37), Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr el-Kerderî (ö. 642/1244) ve daha pek çok Hanefî fakihi Harizm şehirlerinde hem kadılık gibi idari görevlere gelmişler hem de eserler yazıp öğrenci yetiştirmişlerdir.⁵⁸

Harizmşahlar Devleti'nin Nîşâbur başta olmak üzere Horasan'ı ele geçirmesi ve Selçuklu mirasını üstlenmeye çalışması neticesinde, artık sadece Mu'tezilî-Hanefilere değil Eş'arî-Şâfiîlere de kol kanat geren politikalar öne

54 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/168 vd.; Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 232-236.

55 İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-müttekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife* isimli eseri İbn Sînâ felsefesine sistematik ve sert eleştiriler yönelten bir içeriğe sahipti. Hemen hemen aynı dönemde, aynı içerikte Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si meşhur olsa da *Tuhfetü'l-müttekellimîn*'e göre daha zayıf kalmaktaydı. Mu'tezile ve Eş'arî geleneğinin İbn Sînâ felsefesiyle ilk temas metinleri olan bu eserler, Horasan ve Harizm'de kelâmın durumu hakkında önemli ipuçları vermektedir. Detaylı değerlendirme için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezili İbnü'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 70-79.

56 Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1414/1993), 3/528.

57 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/703.

58 Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Huzeyfe Çeker, "Moğol İstilasına Kadar Hârizm'de Hanefîlik", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Murat Şimşek (Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 403-407.

çıktı. Bunun yanı sıra Fahreddîn er-Râzî'nin sultan tarafından kabul edilip itibar görmesi, Râzî'nin de *Câmiu'l-ulûm ve el-İhtiyârâtü'l-alâiyye* adlı eserlerini sultana ithaf etmesi Eş'arılığın en önde gelen temsilcisi olması açısından dikkat çekmektedir. Ayrıca Râzî'nin sultanın çocuklarına ders verdiğini, aralarında güçlü bir bağın kurulduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.⁵⁹

Tarihsel süreçte mezhepler arasındaki gerilimin Harizm'de devam ettiği hemen fark edilmektedir. Fahreddîn er-Râzî, bu topraklarda Mu'tezilîlerle çeşitli kelâmî konularda münazaralar gerçekleştirdi. Eserlerine yansıyan Mu'tezile eleştirilerinin bu tartışmalardan beslendiği anlaşılmaktadır. Râzî, Harizm'de Zemahşerî ve İbnü'l-Melâhimî'nin takipçilerinden Ebü'l-Feth Nâsır b. Abdüsseyyid el-Mutarzî ve Ebû İshâk İbrâhim el-Müzenî başta olmak üzere Mu'tezilîlerle ilim meclislerinde karşı karşıya geldi. Râzî, mescidlerde, minberlerde Mu'tezile'ye sert tenkitler yöneltiyordu. Kaosa dönüşen durum Mu'tezilîler arasında ciddi bir endişeye sebep olunca mesele Sultan Tekiş'e aktarıldı. Toplumsal huzursuzluğun artması üzerine Râzî, Harizm'i terk etmek zorunda kaldı.⁶⁰

Fahreddîn er-Râzî'nin Harizm'de Mu'tezileyle olan muhataplığı, Eş'arî düşünce geleneği için önemli bir merhale idi. Bu süreçte Harizm'de güçlü bir Mu'tezile taraftarlığının ve savunusunun varlığı dikkat çekicidir. Horasan ve Harizm bölgelerinde farklı mezhep yapıları vardı. Fakat bu durum kısa süre sonra bambaşka bir hal aldı. İslam dünyasını her yönüyle etkileyen Moğol İstilasıyla dengeler değişti. Bu istila döneminde pek çok Eş'arî bilgin hayatını kaybetti. Örneğin Ebü'l-Muzaffer Abdurrahîm b. Abdülkerim es-Sem'anî (ö. 618/1221) Sem'anî ailesinin bir mensubu olarak Harizmşahlar dönemindeki Eş'arî-Şâfiîlerdendi. Bu ilim adamı Moğollar tarafından Merv'de idam edildi.⁶¹ Eş'arîlik başta olmak üzere bu coğrafyadaki her mezhebin bu süreçten etkilendiğini ifade etmek mümkündür.

Sonuç

Mezheplerin tarihsel süreçlerinde siyasi yapılarla kurdukları ilişkiler, mezheplerin gelişimi açısından belirleyici bir rol üstlenmektedir. Eş'arılığın tarihsel gelişimi de siyasi yapılarla olan ilişkileri nedeniyle inişli ve çıkışlı bir görünüm arz etmektedir. Bu bağlamda Büyük Selçuklular dönemi oldukça önemlidir. Selçukluların kuruluş devrinde Horasan'da devletin çeşitli baskılarına maruz kalan Eş'arîler, yükselme devriyle birlikte Sünnîliği merkeze alan politikaların etkisiyle tekrar güçlendiler. Kurumsal imkânlar/mekânlara kavuştular. Bundan dolayı Eş'arılığın tarihsel gelişimi Selçukluları merkeze

59 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", 61-62.

60 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 8/86.

61 Zehebî, *Siyer*, 22/109.

alan yaklaşımlarla irtibatlandırıldı. Fakat bu durum, mezhep-siyaset ilişkisindeki gerçek tablonun önüne geçirilerek abartıldı. Eş'arîliğin tarihsel serüveninde Büyük Selçuklu döneminin yadsınamaz bir etkisi elbette bulunmaktaydı. Fakat Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılmasıyla Eş'arîlik de kaybolmadı. Selçuklu mirasına sahip olmaya kalkışan Oğuzlar, Gazneliler, Karahıtaylılar, Gurlular ve Harizmşahlı arasındaki mücadeleler bölgeyi hemen her açıdan örselediler. Selçukluların yıkılışı sürecinde Horasan'da Eş'arîlik yaygın bir mezhep konumundaydı. Gur bölgesinde ise Kerrâmîlik etkindi. Gur iktidarının Horasan'da güç mücadelesine girdiği zamana paralel olarak Sünnîlik eksenli siyasete yönelmesi Eş'arîliğin bölgede temsiliyetini genişletti. Gurlu yöneticilerin medrese, hankâh türü yapıları Eş'arîlere tahsis etmesi bu genişlemeyi hızlandırdı. Zamanla Horasan ve Harizm'e hükmetmeye başlayan Harizmşahlı da Eş'arîliğe alan açtı. Zaten Hadis taraftarlığı üzerinden bölgeye gelen Eş'arîlik daha da güçlendi. Eş'arîler Harizm'de Hanefî-Mu'tezilîlerle Gur şehirlerinde Kerrâmîlerle karşılaşmış ilmi münazaralar gerçekleştirdiler. Bu dönemde Eş'arîliğin temsilinde Fahreddîn er-Râzî vardı. Sözüünü ettiğimiz ekollerle muhataplık ve mücadele sürecinde Râzî aktif bir rol üstlendi. Gurlu ve Harizmşahlı idarecilerle kurduğu iletişim ona geniş bir hareket alanı sağladı. Bütün bu çerçevede Eş'arî düşüncesi ise dinamizm kazandı.

Kaynaklar

- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker, Osman Demir. 41-90. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Ayan, Ergin. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Barthold, V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Bayur, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 2. Basım, 1987.
- Bosworth, Clifford Edmund. *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*. Edinburgh: Edinburgh University, 1963.
- Bosworth, Clifford Edmund. *The later Ghaznavids*. Edinburgh: Edinburgh University, 1977.
- Burke, Peter. *Annales Okulu: Fransız Tarih Devrimi*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Bündârî, Ebû İbrâhim Kıvâmüddîn Ali b. Muhammed. *Zübetü'n-nusrâ ve nuhbetü'l-usrâ*. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: TTK Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Clark, Stuart. "Annales Tarihçileri". çev. Ahmet Demirhan. *Çağdaş Temel Kuramlar*. ed. Quentin Skinner. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2015.

- Cüveynî, Alâeddîn Ata Melik b. Muhammed. *Târih-i Cihangüşa*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Cüzcânî, Ebû Ömer Minhâcüddîn Muhammed b. Osman. *Tabakātu Nâsirî*. çev. Afaf es-Seyyid Zeydan. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmi li't-Terceme, 1433/2012.
- Çeker, Huzeyfe. "Moğol İstilasına Kadar Hârizm'de Hanefilik". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. ed. Murat Şimşek. 399-410. Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Gilderhus, Mark T. *Tarih ve Tarihçiler - Tarih Yazıcılığına Giriş*. çev. Emine Sonnur Özcan. Ankara: Birleşik Dağıtım Yayınları, 2011.
- Harman, Ömer Faruk. "el-Milel ve'n-Nihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/58-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hüseynî, Ebü'l-Hasan Sadruddîn Ali b. Nâsir b. Ali. *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. çev. Necati Lügal. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Tebînu kezibi'l-müfterî fima nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Muhammed Zâhid Kevseri. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1415/1994.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazâm fi târihi'l-müluk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata - Mustafa Abdülkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebü'l-Fida Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Mecid el-Halife. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Harezmsahlâr Devleti Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 2. Basım, 1984.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Kaya, Veysel. "Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler". *Marife: Bilimsel Birikim* V/3 (2005), 247-257.
- Kaya, Veysel. *İbn Sina'nın Kelama Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. thk. Hamâhullâh Vüld es-Salim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezili İbnü'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Kureşî, Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulvî. 5 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1414/1993.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin. "Şikâyetü Ehli's-Sünne bî hikâyetü mâ lehüm mine'l-Mihne". *Resâil fi'l-mezhebi'l-Eş'arî*. ed. Muhammed Fethi en-Nâdî. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2010.

- Malamud, Margaret. "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiya in Nishapur". *Iranian Studies* 27/1-4 (1994), 37-51.
- Merçil, Erdoğan. *Gazneliler Devleti Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 2007.
- Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and the Ismailis*. London: The Institute of Ismaili Studies, 2001.
- Özgülendi, Osman G. *Selçuklular*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhâtü's-südûr ve Âyetü's-sürûr*. çev. Ahmed Ateş. 2 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1410/1990.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhi*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407/1987.
- Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi - Siyaset, Teşkilat ve Kültür*. Ankara: TTK Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Sübki, Ebû Nasr Tâciiddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv - Mahmut Muhammed et-Tenâhî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1384/1964.
- Taneri, Aydın. *Harezmsâhlar*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 8. Basım, 1999.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24.
- Veyne, Paul. *Tarih Nasıl Yazılır?* çev. Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1394/1977.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. "Selçükîler Devrinde Mezâhib". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002), 265-276.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep & Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 11. Basım, 2013.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1410/1990.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Peirce'ün Felsefi Pozisyonunun Gösterge Anlayışına Etkisi
*The Effect of Peirce's Philosophical Position on His Understanding
of the Sign*

Şeyma Gülsüm Önder

Dr., Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı - Dr., Department of Arabic
Language and Rhetoric

seyma91onder@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7534-3580>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Önder, Şeyma Gülsüm. "Peirce'ün Felsefi Pozisyonunun Gösterge Anlayışına Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 185-210. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1078728>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Göstergenin bilimsel olarak incelenme sürecinde etkin rol oynayan zihinsel arka plan farklılığı, temel unsurlarının şekil ve formlarında görülen değişiklikler başta olmak üzere, gösterme eyleminin işlevi ve gayesine ilişkin birtakım görüş ayrılıklarına zemin hazırlar. Nitekim göstergebilimin kurucuları Ferdinand de Saussure (1857-1913) ve C. S. Peirce (1839-1914), göstergeyi birbirinden farklı iki bağlamda ele alır. Saussure göstergebilimin, dilbilimi de içine alan bir bilim dalı olarak kurulması gerekliliğine değinmekle yetinirken Peirce, onu, mantık ve anlam-yorum çalışmalarına hız kazandırmak amacı ile bilimsel zemine taşır. Peirce'ün göstergeye bakışı, yalnızca işaret olgusuna dair geliştirdiği bir teori olarak değil; ayrıca bir anlam ve bilgi teorisi olarak da incelenmelidir. Bu nedenle makalenin ilk bölümünde Peirce'ün mantık alanındaki düşüncelerinin alt yapısını oluşturan varlık kategorilerine yer verilecektir. Ardından onun pragmatizm düşüncesi ve klasik mantık eleştirisi üzerinden göstergeye ve işaret ettiği anlama bakışı değerlendirilecektir. Üçüncü bölümde ise gösterge teorisi, detaylı olarak incelenecek; Peirce'ün felsefi pozisyonun semiyozis (*semiosis*) terimleri üzerindeki belirleyici etkisine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Semiyotik, Pragmatizm, C. S. Peirce, Saussure.

Abstract

The difference in mental background, which plays an active role in the scientific analysis of the sign, paves the way for some disagreements regarding the function and purpose of the act of signifying, especially the changes in the shapes and forms of its basic elements. As a matter of fact, the founders of semiotics, Ferdinand de Saussure and C. S. Peirce, consider the sign in two different contexts. While Saussure is content to mention the necessity of establishing semiotics as a branch of science that also includes linguistics, Peirce carries it to the scientific ground with the aim of accelerating the logic and meaning-interpretation studies.

Peirce, who developed his own categories of entities, deals with them in three stages. These; firstness, in which the entity is a pure quality before it exists in the world, secondness, in other words, the form in which this quality is embodied outside; and the thirdness, in other words, the state in question, which has gained the ability to serve as a representation in order to appeal to a mind and be interpreted. In this last category, being becomes an interpretable sign that points to an object for a certain meaning. The point where the categories of being and Peirce's theory of sign meet is that the types of sign, object and interpretant are shaped according to these three categories.

Criticizing that logic is built on producing thought with abstract concepts, Peirce aims to bring together what is in mind and what is on the outside with his theory of signs. For this reason, in his representation theory, which he calls semiotics, he appeals to the mind and argues that the sign, which functions as a sign, is determined by the object that is the subject of the sign. Therefore, according to Peirce, it is necessary to consider the actual in order to develop ideas on concepts. Among Peirce's views on epistemology, the idea of the pragmatic maxim, in other words, the criterion for understanding abstract concepts, which he built on the terms of thought, belief and habit, also influenced his theory of signs. Because, according to the pragmatic maxim, an abstract concept is also a sign and forms our thoughts. Thought causes a certain epistemic belief in the mind. Thanks to this belief, a person acquires a habit. Thoughts change, and in turn, beliefs change habits. As a result, in order to determine the meaning of an abstract concept, it is examined which beliefs and habits it is effective. The semantic difference between two similar concepts is discovered by revealing the actual situations that the concepts affect within the framework of the change of habits. In this context, Peirce's ending of the interpreting types of thought with the final interpretant, in other words, with the production of a law or habit, coincides with his pragmatic maxim thought.

Peirce, who opposes Descartes' understanding of immediate knowledge, argues that knowledge can only be reached through signs. The signs that make up the thoughts act as intermediaries between the human mind and the outside. The object phenomenon, which plays a central role in both his view of the sign and his philosophical thoughts, can be seen as a result of his adoption of realism. As a matter of fact, in the representation process, in other words, in the semiotic

process, the object is the sign directly; it plays a role as the dominant element by indirectly determining the interpretant.

Peirce's aim of bringing the mind together with the outside is seen in his caring for non-linguistic signs at the same rate as linguistic signs in the semiotic process. Because he thinks that it is not scientific to explain the meanings of abstract concepts with other abstract concepts of the same type. Therefore, according to him, linguistic signs are not sufficient to give the meanings of concepts. For this reason, in the first part of the article, the entity categories that form the infrastructure of Peirce's thoughts in the field of logic will be included. After explaining the basic philosophy of the idea of categories of existence, examples given by Peirce will be explained. Then, in the second part, his view of the sign and the meaning he points will be evaluated through his thought of pragmatism and classical logic criticism. In this section, the pragmatic maxim, which is a product of the pragmatism view, will be included as the criterion for determining the meanings of abstract concepts. In the third part, the sign theory of Peirce will be examined in detail; the decisive influence of his philosophical views on semiosis terms will be mentioned. This effect will be shown through Peirce's original categories of being; pragmatic maxim thought, classical logic and immediate criticism of knowledge, and his adoption of realism.

Keywords: Logic, Semiotics, Pragmatism, C. S. Peirce, Saussure.

Giriş

Mantık, matematik ve felsefe alanlarında yaptığı çalışmalarıyla bilinen Peirce aynı zamanda göstergebilimin kurucularından biridir. Düşüncelerin birer gösterge olduğunu iddia eden filozof gösterge teorisini mantıkla özdeşleştirmiştir.¹ Bu anlamda zihnin göstergeler olmadan çalışamayacağını savunmuş, özellikle soyut kavramların analizi üzerinde durmuştur. Klasik mantığa yönelttiği eleştiriler, Kartezyen görüşün reddi ve realizmi desteklemesi onun göstergeye bakışına yön veren temel görüşlerini oluşturmaktadır.² Semiyotik olarak adlandırdığı temsil işlemine ilişkin sistematik düşünceler geliştiren filozof, mantık biliminde olduğu gibi düşüncenin kurallarını ortaya koyacak şekilde gösterme eyleminin temel terimleri ve ilkelerini belirlemiştir.

Semiyotikle ilgili görüşlerinin arka planına bakıldığında filozofun, nesne fikrini bütün sistemi belirleyen faktör olarak semiyozisin (gösterme işlemi) merkezine almasını,³ onun realizmi desteklemesinin sonucu olarak değerlendirilebiliriz. Birer gösterge olarak kabul ettiği soyut kavramların analizinin kendi geliştirdiği pragmatik maksim⁴ bir başka ifadeyle açık ve doğru anlama ulaşmanın ölçütü fikrine göre yapılması gerektiğine ilişkin ipuçlarını yine semiyozis işleminin ilkelerinde bulabiliriz. Bunun yanı sıra kavram analizinde zihinsel olanla gerçekliği bir araya getirme açısından pragmatizm⁵ ile semi-

1 Charles Sanders Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. John Deely (Cambridge: Harvard University, 1994), 7/390.

2 John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003), 41.

3 Commens Digital Compenion to C. S. Peirce, "Object" (Erişim 01 Eylül 2021).

4 Peirce, *The Collected Papers*, 7/394.

5 Peirce'ün pragmatizm terimi, faydacılık olarak bilinen ve arkadaşı John Dewey tarafından geliştirilen pragmatizmden ayrılır. Zira o, kendi kurduğu sistemi, bir felsefe öğretisi değil;

yotik arasında kurduğu ilişki, onu göstergelerin bilimsel bir zeminde çalışılması gerekliliğine yöneltmiştir. Benzer şekilde Peirce'ün zihindeki düşüncelerin pragmatik etkileri olduğunu savunması,⁶ kanaatimizce ruh-beden ayrımını kabul etmemesi ile irtibatlandırılabilir. Buna sertlik ve yumuşaklık kavramlarını örnek olarak veren Peirce, test edildiği sürece yani baskı uygulandığında⁷ elde edilen sonuca göre bir elmasın sertliği veya yumuşaklığından bahsedebileceğinden söz eder.⁸ Burada da görüldüğü üzere, sertlik veya yumuşaklık kavramları zihinseldir ancak fiziksel etkileri gözlemlenerek anlam kazanır. Dolayısıyla bir şey sadece ruhsal veya sadece sadece fiziksel değildir.

Peirce'ün mantık ve felsefeye ilişkin görüşlerinin göstergebilimle ilgili düşüncelerinde nasıl ve ne şekilde etkili olduğunu ortaya koymayı hedefleyen bu çalışma üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Peirce'ün kurucusu olduğu semiyotik biliminin temsil işlemi (semiyozis) ile unsurlarının birinci dereceden etkilendiği ve bu unsurların tasnifinde merkezî bir rol oynayan özgün varlık kategorileri ele alınacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde Peirce'ün pragmatizm düşüncesinin temelinde yer alan soyut kavramların analizi için ortaya attığı pragmatik maksim fikri ile klasik mantığa yönelttiği eleştirilere semiyozis ile irtibatı nedeniyle yer verilecektir. Makalenin üçüncü ve son bölümünde Peirce'ün felsefi düşüncelerinin semiyozis işleminin arka planını oluşturduğu iddia edilerek bu görüşlerin, göstergebilim terimlerinin şekillenmesindeki rolü açıklanacaktır.

1. Peirce'ün Varlık Kategorileri

Peirce'ün felsefi düşüncelerinde Pragmatizm çok önemli bir yere sahiptir. Düşünceye konu olan soyut kavramların anlamlarını açık hale getirmenin kurallarını ele alan bu sistem, Peirce tarafından bilimsel anlama metodu olarak geliştirilir.⁹ Peirce, düşünceleri ve onlara konu olan soyut kavramları, birtakım nesnelere ve anlamlara işaret eden göstergeler olarak inceler. Aynı zamanda mantık alanındaki çalışmalarıyla bilinen filozof, gösterme eylemini Kant'ın varlık kategorilerine karşı geliştirdiği özgün varlık kategorileri ile irtibatlandırır.¹⁰

yalnızca soyut kavramların anlamlarının belirlenmesinde kullanılacak bir metot olarak tanımlar. bk. Peirce, *The Collected Papers*, 8/205-6.

6 Peirce, *The Collected Papers*, 7/397.

7 Peirce, *The Collected Papers*, 5/409.

8 Peirce, *The Collected Papers*, 5/403.

9 S.J. Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America* (New York: Image Books, 1994), 8/310.

10 Detaylı bilgi için bk. Hatice Kırmacı, *Kategoriler Sorunu: Immanuel Kant ve Charles Sanders Peirce Felsefeleri Ekseninde* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bütünleşik Doktora Tezi, 2021).

Peirce'ün pragmatizm metodu ile göstergeye bakışı arasındaki ilişkiyi anlamak için bunlara temel teşkil eden varlık kategorilerini bilmek gerekir. Bu kategorilerin ilki, diğer şeylerden bağımsız, kendinde düşünülen duyu verileri veya algılar olarak bilinen birincilik ideası/kategorisidir.¹¹ Peirce, birincilik ideası için Hz. Âdem'in dünyaya gönderildiğinde varlıkla ilk buluşması sonucu, varlığa dair zihninde oluşan ilk tasavvurları örnek verir. Daha önce varlık hakkında hiçbir tecrübeye sahip olmayan Âdem'in zihninde dünyaya ilişkin bir belirlenim yoktur.¹² Onun soyutlama yoluyla nesnelere aldığı ilk izlenimler, zihninde onlara ait birtakım nitelikler oluşturur. İşte bu nitelikler, birincil varlık kategorisi olarak değerlendirilir.

Bir diğer varlık kategorisi olarak ikincilik ideası, duyu verileri veya algıların nesnel hale gelmek suretiyle eylemde bulunması veya eyleme konu olması sonucunda meydana gelir. İkincilik kategorisi, bir şey ile reaksiyona girme durumudur. Dolayısıyla varoluşsal ve fiilî bir yapıya sahiptir. Birincilikte beliren potansiyel ya da imkan, bu kategoride gerçek bir varlığa sahip olarak ortaya çıkar. Bu nedenle bu kategorideki şeylere 'olgular' (*facts*) da denebilir.¹³ Beyazlık ideasının bir masa üzerindeki görünümü ikincil varlık kategorisine örnek verilebilir. Bu örnekteki beyaz rengin varlığı, bir önceki varlık kategorisinde bir nitelik veya bir ide (beyazlık) olarak imkanı temsil ederken; masa üzerinde tezahür etmesi ile birlikte potansiyel halde bulunan nitelik, aktüel hale geçerek gerçeklik kazanır.

Son kategori olan üçüncül varlık kategorisi, varlığın temsil özelliğine ilişkindir. Bu kategori, nesne ile yorumlayan arasında aracı olan mantıksal bir prototip işlevi görür. Üçüncülük ideası olarak isimlendirilen bu türden bir varlığın tezahürü, bir göstergenin belli bir nesnenin belli bir özelliğini, o nesnenin yerine geçmek suretiyle bir yorumlayıcıya göstermesi şeklinde meydana gelir. Üçüncülük ideası, kendini nitelik olarak gösteren birincilik ideası ile olgu, eylem ve reaksiyon şeklinde tezahür eden ikincilik ideası arasında aracılık etme işlevine sahiptir. Bu kategoriye dahil olan göstergeler sayesinde evrende devamlılık ve düzen sağlanır. Diğer bir ifadeyle, üçüncülük kategorisi alışkanlık derecesinde uygulanabilir bilimsel kurallara dökülmüş göstergeleri ele alır. Bu kurallar, Isaac Newton'un renk teorisinde¹⁴ görüldüğü üzere niteliğe ilişkin bir kural olabileceği gibi olgularla da ilgili olabilir.¹⁵ Üçüncülük

11 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/311.

12 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/321-322.

13 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/322; John K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 7.

14 Renk teorisini ortaya atan İngiliz fizikçi Isaac Newton, 1670'de güneş ışığını bir prizmadan geçirerek, renkleri ayırmayı başardı. Newton karanlık bir odada güneş ışığını ince bir delikten geçirdi, bu ışığın önüne kristal bir prizma koydu. Beyaz ışık bu sayede renklere parçalandı, tıpkı gökkuşağında olduğu gibi yedi rengi bir perdeye yansıtmayı başardı.

15 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/322.

ideaları, tümel ve evrensel olmakla birlikte çoğunlukla düşünsel kavramlar olarak ortaya çıkar. Uzlaşıya dayalı tüm göstergeler bu kategoridedir. Örneğin dil göstergeleri, işaret ettikleri nesnelere, bir yorumlayıcı zihne göstermek üzere ortaya çıkar.

Peirce, üçüncülük kategorisine dahil olan kuralları, yazgı (*destiny*) ile ifade eder. Çünkü bunlar gelecekteki olayları da yönetir.¹⁶ Yazgı ile kastedilen, evrenin yapısını açıklamaya ilişkin herkes tarafından kabul edilen, bilimsel yöntemlerle ispatlanmış, değişmeyen kanunların zorunlu olarak kendini tekrarıdır. Örneğin, yer çekimi kanunu yalnızca gerçekleşmiş hadiseleri açıklamaz. Aynı zamanda bu kanunla, aynı hadiselerin gelecekte sürekli gerçekleşeceği bilgisine de ulaşılır. Nitekim kişinin elinde tuttuğu bir nesneyi bırakması halinde nesnenin yere düşmesi, yerçekimi kanunundan kaynaklanır. Bu kanun, aynı zamanda kişiye elindeki nesneyi her bıraktığında düşeceği bilgisini de verir. Dolayısıyla üçüncülük kategorisi, zihinsel eylemi temsil eder. Bu kategoride bulunan en meşhur örnekler, trafik işaretleri ve dilsel göstergelerdir. Uzlaşıya dayalı olarak ortaya çıkan bu göstergeler, hitap ettikleri bir zihin olmaksızın anlam ifade etmezler.¹⁷

Varlığa yüklenen temel kavramlar olması nedeniyle mantığa konu olan kategoriler, Peirce'ün pragmatizme ve göstergeye bakışında etkin rol oynar. Pragmatizm içinde yer alan pragmatik maksim ile anlama dair bir ölçü getiren Peirce, bu ölçüyü kategorilere göre oluşturduğu üç aşamalı bir sistem olarak işler. Aynı zamanda -ileride açıklanacağı üzere- gösterge ve beraberindeki unsurlar yani nesne, yorumlayan düşünce şeklinde gösterme eylemine konu olan temel kavramların türlerini üçlü varlık kategorisine göre şekillendirir.

2. Pragmatik Maksim, Mantık ve Gösterge İlişkisi

Pragmatizm, Peirce tarafından soyut kavramların anlamlarını belirleme yöntemi olarak açıklanır. Düşüncenin nesnesi olmaları bakımından, soyut kavramların anlamlarının açık bir şekilde belirlenmesi büyük önem arz eder. Çünkü ona göre, anlamların açıklık kazanması ile düşünce de netlik kazanır. Peirce, söz konusu anlam açıklığının bir kavramın, diğer kavramlardan tamamen ayrıştırılacak şekilde net bir anlama sahip olması ile elde edilebileceğini savunur.¹⁸

Peirce, kendinden önce gelen ve yine kendi dönemindeki mantıkçıların, anlamları tayin etmede kullandıkları metodu çok sert bir şekilde eleştirir.

16 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/323; Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle*, 8.

17 Peirce'ün varlık kategorileri hakkında detaylı bilgi için bk. Joseph L. Esposito, *Evolutionary Metaphysics: The Development of Peirce's Theory of Categories* (Athens: Ohio University Press, 1980), 82-121.

18 Peirce, *The Collected Papers*, 7/389.

Çünkü onlar, belirli bir düşünceyi temsil eden soyut bir kavramı, kendisi gibi soyut terimlerle açıklar. Peirce'e göre, mantıkçılar soyut farklılıkların algılamayı mükemmelleştirdiği düşüncesinde ısrar ederek modern düşünceyi görmezden gelirler.¹⁹ Bu gibi nedenlerle Peirce, klasik mantığın düşüncede netliği sağlamak için yetersiz kaldığı görüşündedir. Bu nedenle kendi pragmatizm öğretisi ile soyut kavramların anlamını belirlemede kullanılacak yeni bir yöntem geliştirir. Pragmatik maksim olarak isimlendirdiği bu anlama metoduna göre kavramlar, üç aşamada netlik kazanır. Bunlar; düşünce, inanç ve alışkanlık aşamalarıdır.

Pragmatik maksimin ilk aşamasını oluşturan düşünce (*thought*), şüphenin zihni uyarması ile ortaya çıkar. Düşünme eyleminin tek işlevi veya maksadı, pragmatik maksimin ikinci unsuru olan inancı üretmektir.²⁰ İnançla ilgili olmayan hiçbir şey, düşünceye dahil değildir. Peirce, düşünceyi melodiye benzetir. Bir melodiyi, farklı zamanlarda kulağa çarpan sesler halinde art arda bir düzenlilikle kendisini oluşturan notalardan ayıran en önemli özellik, bilinçte oluşacak bir süreklilik ile algılanabilmesidir. Düşünce tıpkı bir melodinin duyulmasında olduğu gibi başlangıcı, ortası ve sonu olan bir eylemdir yani bir anda ortaya çıkmaz. Aksine zihne yükselen duyumların (*sensation*) bir uyum içerisinde birbirlerini izlemesi neticesinde oluşur. Dolayısıyla düşünceler zihne doğrudan sunulmaz.²¹

Peirce'ün yukarıda zikredilen görüşleri, aynı zamanda onun epistemolojik düşüncelerine ışık tutar. Zihnin bilgiye doğrudan erişiminin mümkün olmadığını savunan Peirce'e göre duyular ve nesnelerin temsilcileri olan göstergeler, zihin ile nesnenin bilgisi arasında aracılık eder. Ona göre, bir zihin veya benzeri bir sistem, göstergeler olmaksızın eşya üzerinde düşünemez ya da işlevini yürütemez. Bu bağlamda Peirce, Kartezyen görüşü ve sezgi yoluyla elde edilen vasitasız bilgi anlayışını reddeder.²² Descartes'ın söz konusu bilgi anlayışına göre herhangi bir görüş, en ufak bir şüphe uyandıracak bir gerekçeye sahipse reddedilmelidir. Bir bilgiye, apaçıklığa ulaşıncaya kadar güvenilemez.²³ Bilginin açıklığına götüren en doğru ve kesin yöntem için ilk adım sezgidir. Sezginin tek kaynağı ise Tanrı tarafından verilen ilk bilgilere götüren akıldır. Dolayısıyla kesin bilgiler olan bu ilk bilgilerin, deney veya psikolojik duygularla hiçbir bağı yoktur.²⁴

Bu bağlamda Peirce, Descartes'ın aksine, göstergelyi ve yorumlayan düşünceyi üreten zihni belirleyen unsurun nesne olduğunu savunur. Bilginin

19 Peirce, *The Collected Papers*, 7/390.

20 Peirce, *The Collected Papers*, 7/394.

21 Peirce, *The Collected Papers*, 1/396.

22 Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, 41.

23 Şeniz Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması - II", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 26.

24 Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması -II", 33.

asıl kaynağı aklın ilk ilkeleri değil, nesneden alınan duyu verileridir. Nitekim, onun gösterge teorisinde de bu görüşünün izlerine rastlamak mümkündür. İleride detaylı olarak ele alınacak olan gösterme eylemi unsurlarından nesnenin, göstergenin işaret ettiği anlama denk gelen yorumlayan düşünceyi (anlamı) belirleyen konumda olması buna delil olarak gösterilebilir. Peirce, sezgiyi bilgide kesinliğe götüren bir yöntem olarak kabul etmez ve vasıtasız bilgi anlayışına karşı bir tavır sergiler. Nitekim gösterge yani temsil, tam olarak zihin ile eşyaya dair bilgi arasında aracılık etme fikrinden ibarettir.

Pragmatik maksimin düşünceden sonraki ikinci unsuru olan inanç (*belief*) kavramı, mahiyeti itibariyle farkında olunan, idrak edilmiş bir şeydir. Nitekim bir önceki aşama olan düşünme eylemi neticesinde meydana gelir. Düşüncenin nihai gayesi, inanç üretmek iken inancın maksadı, insan davranışlarında kendini gösterecek olan bir eyleme ya da alışkanlığa (*habit*) yol açmaktır. İnanç, bir yandan şüphenin ve düşüncenin durakladığı bir aşama iken diğer yandan yeni şüphelere ve düşüncelere de kapı aralar.²⁵ İnanç ile en temel düşüncelerden bilimsel kanunlara kadar her türlü olgu veya bilgi kastedilir.²⁶

Bir inancın diğer inançlardan farklılığı, onlardan farklı aktüel kurallar üretmesine bağlıdır. Aksi halde bilinç düzeyinde kalan bir farklılık, inancı hakiki anlamda farklı kılmaz.²⁷ Dolayısıyla kavramlar arası farklılıkların yalnızca düşünce aşamasında kalması, onları gerçek anlamda birbirlerinden ayırmaz. Peirce buna, Katolikler ve Protestanlar arasında farklı yorumlanan Hristiyanlık inancına ait bir ritüel olan ekmek-şarap ayinini örnek verir. Katolikler, ekmek ve şarabın tecessümüne inanarak bu göstergelerin nesnelere, sırayla İsa'nın kanı ve vücuduna tekabül ettiğini düşünürler. Bu inancın bir sonucu olarak, ayin için yapılan dua esnasında diz çökerler. Protestanlar ise böylesi bir cisimleşmeye inanmadıkları için diz çökmezler. Burada göstergenin iki mezhep tarafından farklı yorumlandığı görülür. Ancak Peirce'e göre, yorum farklılığının olması için, iki inancın idrak edilebilir ya da duyulur etkilerinin aynı olmaması gerekir. Aksine bu örnekte ayin sonrası, kutsanan (cisimleştiği düşünülen) ekmek ile kutsanmayan ekmeğin, tüketenler üzerinde ayrı bir etkisinin olduğu gözlenmez.²⁸ Bu nedenle her ne kadar onlar ekmek-şarap ayini göstergesini farklı yorumladıklarını söyleseler de nihai anlam aynıdır. Peirce'e göre, ekmek ve şarap kavramlarının iki ayrı mezhepte gelişen anlamının farklı olduğunu söyleyebilmek için söz konusu pragmatik etkilerin de farklı olduğu gözlemlenmelidir. O, kavramlar arasındaki anlam farklılığının ancak bu şekilde tayin edilebileceğini iddia eder.

25 Peirce, *The Collected Papers*, 7/397.

26 Ahmet Ayhan Çitil, "Darwin'in Evrim Kuramından Pragmatizme: Peirce ve Dewey", *Çağdaş Felsefe-I*, ed. Semiha Akıncı (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 2012), 9.

27 Peirce, *The Collected Papers*, 1/398.

28 Peirce, *The Collected Papers*, 5/314.

Peirce, Descartes'ın beden-ruh düalizmi olarak ortaya attığı Kartezyen görüşü, onun şüphecilik metodundan başlayarak eleştirirken; inanç kavramını da bunun üzerinden açıklar. Ona göre, şüphe bilimsel yöntemde sadece kişiyi araştırmaya sevk eden itici bir güç olmalıdır ve gerçek şüphe de budur. Aksi takdirde her şeyden şüphe etmek kurgusal ve yapmacık olur. Dahilî ve hariçî birtakım tecrübeler, mevcut inançlarla çatıştığında veya çatışıyor gibi görüldüğünde o inançtan şüphe edilmelidir. Ancak böylesi bir şüphe ile mücadele etmek söz konusu inanca dair araştırmayı derinleştirmekten geçer. Bu derinleşme iki şekilde sonuç verir. Yapılan araştırmalar sonucu, önceki inanca sağlam bir temel bulunur ya da onun yerine ikame edilecek daha iyi bir zeminde duran yeni bir inanç tesis edilir. Zihni araştırmaya teşvik eden böylesi bir şüphe, olumlu bir değere sahiptir. Zira bir önermenin doğruluğundan şüphe edebilmek için önermenin bizatihi kendisi ya da dayandığı, bağlı olduğu bir şeyin doğruluğuna ilişkin şüpheli hak edecek sağlam gerekçeler olmalıdır.²⁹

Peirce, beden-ruh arasındaki ayrılık fikrini, kategoriler arası zorunlu ilişkileri ortaya koyarak eleştirir. Üç varlık kategorisinin birbirini matematikteki bir, iki ve üç sayıları gibi ontolojik olarak öncelik-sonralık açısından gerektirdiğini iddia eder. Dolayısıyla zihinsel bir kavramın anlamı, ancak birincilik ve ikincilik ideaları arasındaki zorunlu ilişkilerle yani irade-eylem-algı ilişkileriyle açıklanabilir. Anlam denen şey, netice itibarıyla davranışla ilgilidir. Ancak Peirce, anlamın doğruluğu ile geçerliliğini ayırır. Bir başka ifadeyle zihinsel bir kavramın anlamındaki açılımlar verilirken zikredilen eylemlerin ya da davranışların doğru olması için gerçekleşmiş olması zorunlu değildir. Yalnızca idrake konu olması yeterlidir. Dolayısıyla zihinsel bir kavram olarak bir nesnenin ağırlığı düşünüldüğünde onun anlamına dair bilgi, öncelikle gözlem yoluyla elde edilir. Örneğin, belli bir ağırlığı olan nesne, onu tutan bir güç olmadığında düşecektir. Bu durum, kavramın pratik sonuçlarından doğan anlamlarından sadece birine tekabül eder. Pratikte nesnenin ağırlığına dair geliştirilen bu anlam, deneye konu olursa ve gerçekten söz konusu durumda düştüğü gözlemlenirse kavramın anlamı geçerlilik kazanır.³⁰ Dolayısıyla zihinsel kavramların fiziksel veya ruhsal eylemler ile açıklandığı görülmektedir.

Peirce'e göre, düşüncenin nihai işlevi, pragmatik maksimin son aşamasını teşkil eden fiilî alışkanlıklar üretmektir. Düşünce ile bağlantılı ancak düşüncenin amacı (inanç üretimi) dışında kalan her şey yalnızca ona izafe edilen kavramsal bir fazlalıktır. Dolayısıyla düşüncenin anlamına ulaşmak için sadece onun hangi alışkanlıkları ürettiğine bakılmalıdır. Çünkü Peirce'e göre, bir şeyin anlamı, içerdiği alışkanlıkların bütünüdür. Peirce, alışkanlığı imkansız da olsa ortaya çıkma olasılığına sahip ve her koşul altında bizi harekete

29 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/308.

30 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/312.

geçirebilen şey olarak tanımlar. Alışkanlığın mahiyetine göre davranışların ortaya çıkma zamanı ve keyfiyeti değişir. Ancak eylemler, genel olarak idraktan sonra üretilir. Alışkanlığın amacı ise duyulur sonuçlar üretmektir.³¹ Bu bilgilerden hareketle anlamı sorgulanan soyut bir kavram, pratik ya da duyulur sonuçlarının bulunması ile açıklık kazanır. Bir kavram, düşünce seviyesinden inanç seviyesine alındığında, inancın etkisi kişinin davranışlarında görülmelidir. Aksi halde kavram gerçek anlamına ulaşamaz.

*“Kelimelerle ifade edilebilen bir kavramın en mükemmel açıklaması, kavramın iletilmek üzere tasavvur edildiği alışkanlığın tanımını içerir.”*³² Peirce’ün bu ifadesinden de anlaşıldığı üzere, kavramların açıklık ve seçikliğine dair geliştirilen yöntemler arasında en son ve en doğru yöntemin pragmatizm öğretisi olduğu vurgulanır.³³ Ona göre pragmatik maksim doğrultusunda düşünceler, inanca dönüşürken bu inançlar, kişiyi ya da zihni belli birtakım davranışlara sevk eder. Bir inanca sahip olmak, bu inanca bağlı bir davranış tarzı geliştirmek demektir. İnsanlar, hayatlarını düzene koyan birtakım düşünceler geliştirirler ve bunları eyleme dökerler. Örneğin, kaynayan suyun bir süre sonra bittiğinde ateşin içinde bulunduğu kaba zarar vereceği bilinir.³⁴ Bu bilgiye inanan kişi, suyun içinde bulunduğu kabı, su buharlaşıp bittiğinde ocaktan alır. Burada inancın kişiyi bir eylem veya davranışa sevk ettiği görülür. Bu inanç, bilimsel bir araştırmacı grubu tarafından bilimsel yollarla bir kanuna dönüştürülürse buna göre gelişen davranış, alışkanlığa dönüşecektir. Örneğin, yer çekimi kanununu bilen biri bu kanunun gereği olarak masa üzerinde duran bir nesnenin, masanın altından çekilmesi sonucu düşeceğini bilir ve ona göre ya masayı çekmez ya da masa çekildiğinde nesneyi tutar ve düşmesine engel olur. Dolayısıyla kanunlar yani nihai anlamlar eylemlerimizi belirler. Göstergeler olarak karşımıza çıkan düşüncelerin bir inanca ve o inancın da bir pragmaya (eylem) dönüşmesi gerektiği ile kastedilen tam olarak budur.

Peirce’ün varlık kategorileri, gösterge teorisinde olduğu gibi pragmatik maksim metodu ile de ilişki içindedir. Maksimin, üç aşamada verilmesi bu ilişkiyi destekleyen bir delildir. Yine pragmatik maksimin birinci aşamasında yer alan düşünce, duyular yoluyla nesneye dair alınan izlenimlerin zihinde bir araya gelmesi sonucu oluşan tasavvurları temsil etmesi nedeniyle birincil varlık kategorisine girer. İkinci aşamada yer alan inancın, düşünceden sonra gelmesi ve eylem üretme zorunluluğunun olması, onun ikincil varlık kategorisinde olduğunu gösterir. Pragmatik maksimin son unsuru olan alışkanlık

31 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/400.

32 Peirce, *The Collected Papers*, 5/491.

33 Çitil, “Darwin’in Evrim Kuramından Pragmatizme”, 6.

34 Çitil, “Darwin’in Evrim Kuramından Pragmatizme”, 9.

ise düşüncenin temsile dökülmüş hali olarak varlık kazanır. Eylemin kurallaşmış ve süreklilik kazanmış şeklidir. Dolayısıyla üçüncül varlık kategorisine girer.

Peirce'ün pragmatizm öğretisinden sonra klasik mantığa getirdiği eleştirileri ve bunların göstergeye bakışı ile ilişkisi verilmeden önce klasik mantığın bu eleştiriye konu olan yönlerini vermekte fayda vardır. Bilindiği gibi, klasik mantığın amacı, doğru ve tutarlı düşünmenin formlarını incelemektir. Böylece kurallarına uyulduğu takdirde zihni hatadan korur. Klasik mantığın asıl konusu olan akıl yürütme ve kıyasın gerçekleşmesi, önermeler vasıtasıyla olur. Önermeler de kavramlar ve bunlar arasındaki ilişkilerden meydana gelir. Dolayısıyla klasik mantık sırayla kavram, önerme ve kıyası konu edinir. Kavramlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi ise beraberinde delalet konusunu getirir. Klasik mantığın bir diğer özelliği, deneye ve gözleme başvurmamasıdır. Düşüncenin psikolojik, fizyolojik, bilimsel herhangi bir süreci ile ilgilenmez. Mantık için önemli olan, düşünce sırasında, zihni hatadan koruyacak ilke, yöntem ve form ortaya koymaktır. Burada asıl olan, eşyanın mahiyeti üzerine düşündürmektir. Ayrıca mantık, bütün ilimlere girişte bir ön hazırlık olarak görüldüğü için alet ilmi olarak kabul edilir.

Peirce'ün, pragmatizm öğretisi kapsamında ele aldığı pragmatik maksim metodunu, soyut kavramların anlamlarını belirlemek için bir yöntem olarak sunduğu belirtilmişti. Onun sözünü ettiği düşüncenin nesnesi olan soyut kavramlar, genellikle önermelerin ve kıyasın konusudur. Peirce'e göre, aynı zamanda bunlar bir nesneye veya bir anlama işaret eden göstergelerdir. Bu şekilde kavramlar, önermeler ve kıyas gibi göstergelerden oluşan mantık, Peirce tarafından göstergelerin bilimi veya formel semiyotik olarak tanımlanır. Formel kelimesi ile göstergelerin uyması gereken genel şartları kasteder ve böylesi bir mantığın kurallarının bütün sembollere uygulanabileceğini iddia eder.³⁵ Bu nedenle mantık, yalnızca doğruya erişmenin gerekli şartlarını değil aynı zamanda göstergelerin taşımaları gereken şartları da vermelidir. Bu bağlamda mantık, düşüncenin evriminin kurallarını inceleyen genel bir bilim dili olmalıdır. Düşüncenin evrimi ise anlamın, göstergeler tarafından bir zihinden diğerine veya zihnin bir durumundan başka bir durumuna aktarılmasının genel şartlarını içerir.³⁶

Mantığı aynı şekilde bir akıl yürütme sanatı ya da doğru düşünme teorisi olarak gören Peirce, klasik mantıkta köklü değişiklikler yapılması gerektiği üzerinde durur.³⁷ Mantık ile bilimsel metodu birleştirmeye çalışan filozof, yalnızca dilsel ifadelere güvenmenin doğru olmayacağını zira dilin, kavramları

35 Commens, "Semeiotic" (Erişim 01 Eylül 2021).

36 Peirce, *The Collected Papers*, 1/444.

37 Peirce, *The Collected Papers*, 1/85-86.

açık bir şekilde vermek için uygun olmadığını ifade eder.³⁸ Çünkü fikirlerin nasıl netleştirileceğini öğreten mantık, düşüncenin yalnızca şekli ile değil konusu ile de ilgilenmelidir. Gerçekten ne düşündüğümüzü bilmenin tek yolu fikirlerin netliğinden geçer.³⁹ Fikirlerin netliği ise yukarıda açıklandığı üzere onları oluşturan kavramların pragmatik maksim fikrine göre belirlenmesi ve göstergebilim laboratuvarından geçmesi ile mümkündür. Zira ona göre anlamlar, sabit olgular değildir.

Klasik mantıkta bir şeyin tanımı, o şeyin mahiyetine ilişkin ayırıcı nitelikleri verir. Buna göre, hariçte nesnelere olan kavramların tanımları için, nesnelere mahiyetine ilişkin duyular yoluyla dış dünyadan elde edilen tasavvurlar kullanılır. Bir şeyin özüne ya da mahiyetine ilişkin düşünce tarzı geliştiren klasik mantığa göre, soyut kavramlar da mahiyetleri açısından incelenmelidir. Soyut kavramların nesnelere yalnızca zihinde olduğundan mahiyetleri de ancak zihinsel kavramlarla belirlenir. Dolayısıyla bu kavramlara getirilen tanımlar, her tanımda olması gereken birtakım şartlara (efrâdını câmi' ayyârını mâni' olması, açık olması, kısır döngü olmaması gibi) uymaları koşulu ile tanımlayanın zihin dünyasına göre şekil alan keyfi ya da itibari belirlemelerdir. Çünkü soyut kavramların hariçte nesnelere olmadığından bu kavramlara getirilen tanımların doğruluğu ya da geçerliliğinin ölçülebileceği bir hariç söz konusu değildir.

Peirce, düşüncelerin açıklık ve kesinliğine ilişkin makalesinde⁴⁰ ve pragmatik maksimden bahsettiği bazı yazılarında kavramların kendileri gibi soyut kavramlarla tanımlanmasının onların açık ve seçik anlamlara kavuşması noktasında engel olması meselesini ele almıştır. Bu bağlamda onun klasik mantığa getirdiği eleştiri, soyut kavramların anlamlarının belirlenmesi noktasında yarattığı keyfiliktir. Ona göre soyut kavramların tanımlarını zihinsel kavramlarla vermek bilimsellikten uzaktır. Bu tanımlar itibari olup nesnel olmayacağı için doğruluk değeri de olmayacaktır. Doğruluğu ölçülemeyen bir şey ise bilgi ifade etmez. Peirce, bu düşüncesi ile aslında metafiziksel ifadeleri oluşturan soyut kavramlara bilimsellik kazandırmak ister. Amacı, metafiziğe konu olan kavramları belirsizlikten kurtarmak ve delaletlerini bilimsel zeminde tayin etmektir. Bu bağlamda, anlamların sabit olmadığını, dolayısıyla bir kavramın sınırsız delaleti olduğunu düşünen Peirce, bu geniş delalet alanından doğru anlamın belirlenmesi noktasında bir kriter ortaya koyar. Buna göre, bir kavramın delaletinin semiyotik inceleme sonucu, bilimsel araştırma-

38 Celal Türer, *Charles Sanders Peirce'ün Pragmatik Felsefesi* (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003), 41.

39 Peirce, *The Collected Papers*, 5/393.

40 Peirce, *The Collected Papers*, 5/388-393.

dan elde edilen veriler ışığında, davranışa etki edecek şekilde bir nihai yorumlayana⁴¹ sahip olması gerekir. Ancak bu şekilde bir kavramın doğru anlamına ulaşılabilir. Bu da yine mantığa ilişkin görüşlerinin semiyotiğe etkisinin bir örneğidir.

Diğer taraftan Peirce, kurduğu sistemde mantığı üç ana bölüme ayırır. 1) Spekülatif Mantık: Göstergeleri anlamlı kılan formel şartların bilgisidir (gösterge-gösterge ilişkisi). 2) Kritik Mantık: Göstergelerin belli açılarla işaret ettikleri nesnelere olan ilişkilerini inceler yani sembollerin doğruluğunun formel şartlarının bilgisidir (gösterge-nesne ilişkisi). 3) Spekülatif Retorik: Sembollerin gücünün formel şartlarını inceler yani sembollerin gönderme yaptıkları yorumlayanları ile ilişkilerinin genel şartlarının bilgisini verir (gösterge-yorumlayan düşünce ilişkisi).

Peirce'e göre spekülatif retorik, bütün göstergelerin maruz kaldığı temel şartların analitik bir incelemesini yapan daldır ve 'semyotik' olarak isimlendirilir.⁴² Spekülatif retorik büyük ölçüde anlam teorisine ilişkindir. Peirce, anlamı bir göstergenin kasıtlı veya niyet edilmiş yorumlayan düşüncelerinin tamamı şeklinde tanımlar. Çalışmalarında göstergenin yorumlayıcısının yani yorum faaliyetini gerçekleştirenin her zaman bir insan olduğuna dair herhangi bir vurgu yapılmadığı gibi yorumlayıcı ile ilgili yeterli bilgi de yoktur. Çünkü insanlarda olduğu gibi belirli düzeyde hayvanlarda veya cansız varlıklarda da göstergelerle hareket etme ve onları yorumlama kabiliyeti vardır. Bu durum, onun göstergebilimi psikolojiden ayrı tutma çabasını gösterir. Dolayısıyla daha ziyade yorumlayan düşünceye (anlama) ağırlık veren Peirce, pragmatik maksim ve gösterge teorisi ile anlamın tayini konusunda yeni bir metot belirlemeye çalışır.⁴³

Düşünceleri göstergeler olarak inceleyen Peirce, aynı zamanda gösterme eyleminin mahiyetini de sorgular. Zira o, birer gösterge olan kavramların düşünceleri zihne ulaştırmada aracı konumunda olduklarını gözlemler. Bu nedenle gösterme eyleminin mahiyetini oluşturan unsurlar, aralarındaki ilişkiler ve eylemin gerçekleşme şartlarını ortaya koyarak gösterge teorisini geliştirir. Peirce'e göre, soyut kavramlar göstergeler olarak ancak onun gösterge teorisi kapsamında incelendikten sonra gerçek anlamlarına ulaşır. Bu teori kapsamında analiz edilen anlam, göstergenin yorumlayanları olarak ortaya çıkar. Göstergenin söz konusu yorumlayanları, pragmatik maksim fikrinde de görüldüğü gibi, nihai olarak bir alışkanlık veya kanun üretecek şekilde kısımlara ayrılır. Bir sonraki bölümde Peirce'ün yukarıda detaylı olarak verilen felsefi

41 Nihai yorumlayan, gösterge işleminin unsurlarından biri olan yorumlayan düşüncenin türlerinin sonuncusudur. Bir kavramın en gelişmiş anlamı olarak bilinen son delaletidir.

42 Commens, "Semeiotic".

43 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/310.

pozisyonu, onun gösterge anlayışına dair açıklamalarla irtibatlandırılarak incelenecektir.

3. Peirce'ün Felsefi Pozisyonunun Göstergeye Bakışındaki Yeri

Peirce, işaret ya da gösterme eylemini bilimsel olarak semiyozis (*semiosis*) terimi ile karşılar. Semiyozis, bir gösterge (*sign*), nesne (*object*) ve yorumlayan (*interpretant*) olacak şekilde üç failin ortaklaşa eylemini içeren etki veya eylemdir.⁴⁴ Peirce, semiyozis unsurları arasında son olarak zemin/bağlam/arka plan (*ground*) terimini zikreder. Zemin, bir göstergebilim terimi olarak, göstergenin nesnesini temsil ettiği açığa verilen isimdir.⁴⁵ Örneğin, 'nabızın hızlanması vücutta ateşin yükselmesinin bir göstergesidir' cümlesini açarsak;

Gösterge: Nabızın hızlanması

Nesne: Vücut ısısının artışı

Yorumlayan düşünce: 'Nabız hızındaki artış, vücut ısısının yükselmesi anlamına gelir', şeklindeki zihinsel çıkarım.

Zemin: Vücutun yapısı ve işleyişi

Semiyozis unsurlarından ilki olan gösterge, belli bir açı veya nitelikte, birisi için, bir şeyin yerine geçen şeydir.⁴⁶ Peirce'ün gösterge teorisinde önemli bir yere sahip olan gösterge türleri, varlık üzerine düşüncenin sistemli hale getirilmesinde kullanılacak araçlar olarak geliştirilmiştir. Peirce, göstergenin türlerini, varlık kategorileri ile ilişkilendirerek ortaya koyar. Bu türleri ilk aşamada, gösterge, nesne ve yorumlayan unsurlarının üç varlık kategorisinde ayrı ayrı bulunmaları neticesinde 3x3=9 olarak belirler.

	Birincilik Kategorisi (<i>Firstness</i>)	İkincilik Kategorisi (<i>Secondness</i>)	Üçüncülük Kategorisi (<i>Thirdness</i>)
Gösterge (<i>Sign</i>)	Nitel Gösterge (<i>Qualisign</i>)	Tekil Gösterge (<i>Sinsign</i>)	Kural Gösterge (<i>Legisign</i>)
Nesne (<i>Object</i>)	İkon (<i>Icon</i>)	Belirtke (<i>Index</i>)	Sembol (<i>Symbol</i>)
Yorumlayan (<i>Interpretant</i>)	Terim (<i>Rhema</i>)	Önerme (<i>Proposition</i>)	Kanıt (<i>Argument</i>)

Kaynak: Copley - Jansz, 'İlmü'l-'alâmât, 37.

Peirce'ün gösterge teorisinde en çok kullanılan türler ikon, indeks ve sembol göstergeleri olduğundan burada yalnızca bu türler ele alınacaktır. Bu üç gösterge türü, nesnenin sırayla birincil, ikincil ve üçüncül varlık kategorilerinde bulunuşundan kaynaklanır.

44 Peirce, *The Collected Papers*, 5/484.

45 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/310.

46 Peirce, *The Collected Papers*, 2/228.

Gösterge türlerinin ilki olan ikon göstergesi, nesnenin birincil varlık kategorisinde bulunması neticesinde meydana gelen saf bir nitelikten ibarettir. Şematik gösterge olarak da bilinir. Yalnızca nesnesi ile benzerlik taşıması bakımından nesnesine işaret eden göstergedir. Diğer bir ifadeyle göstergenin nesnesi ile ilişkisi, onu birtakım özellikleri açısından taklit etmekten ibarettir.⁴⁷ Buna geometrik şekiller ve portreler örnek verilebilir. Geometrik bir şekil olan kare göstergesi düşünüldüğünde, bu göstergenin dış dünyada kare şeklinde bulunan bir nesneyi şekli itibarıyla taklit etmek suretiyle oluştuğu gözlemlenir. Aynı şekilde bir portre, bir kişiyi tasvir eder.⁴⁸ Daha çok şekil, renk gibi saf niteliklerin taklidi ya da gösterilmesi mevzu bahis olduğundan ikon göstergesi, nesnenin birincil varlık kategorisindeki halini yansıtır.

İkonlar akıl yürütmede bilgiyi sistemleştirme, düşünceyi tanzim etme işlevi görürler ancak bilgi vermezler.⁴⁹ İkonların nesnelere ve yorumlayanları uzak olabilir. Yine hiç nesnesi olmayan ikonlardan da bahsedilebilir. Örneğin, insan başlı at heykelinin gösterge olarak gerçek bir nesnesi yoktur. Diğer yandan nesnelere yerini tamamen almış ikonlar da mevcuttur. Örneğin, matematikteki doğrusal bir çizgi bu türden bir ikon göstergedir.⁵⁰

İkinci gösterge türü olan indeks türünde, nesne ikincil varlık kategorisinde bulunur. Bir diğer ifadeyle nesnesi ile ilişkisi maddi yani fiziksel anlamda gerçekleşen gösterge türüdür. Gösterge ile nesnesi arasında ontolojik bir bağ vardır.

İndekslerde göstergenin nesnesi gerçekte vardır. Çevre ısısını veren bir termometre indeks göstergeye örnek verilebilir.⁵¹ Havadaki ısının termometre ile teması sonucu termometre ısı ölçer bir özellik kazanır. Nesnesinin ortadan kaybolması durumunda ise gösterge olma işlevini kaybeder.

İndeks türünün bir diğer örneği, işaret zamirleri veya işaret sıfatları gibi belli bir nesneye onu tanımlamaksızın doğrudan işaret etmek üzere gelen göstergelerdir.⁵² İşaret zamiri göstergesinin nesnesi, işaret ettiği şeydir. Nesne hali hazırda mevcuttur ve nesne kaybolduğunda işaret zamirinin bir anlamı kalmaz yani gösterge olma işlevini kaybeder. Aralarındaki varoluşsal ilişkinin zihinsel olarak algılanması, bu ilişkinin özelliğini kaybetmesine neden olmaz.

Üçüncü tür olan sembol gösterge ise, kelimeler ve kavramlar gibi genellik ifade eden bir temsil türüdür. Temel özelliği, zihinsel ilişkinin bir ürünü olması ve bu ilişkiden asla soyutlanamamasıdır. Dile dair her şey sembol kap-

47 Peirce, *The Collected Papers*, 1/369.

48 Peirce, *The Collected Papers*, 3/362.

49 Peirce, *The Collected Papers*, 4/447.

50 Commens, "Icon" (Erişim 01 Eylül 2021).

51 Commens, "Index" (Erişim 01 Eylül 2021).

52 Peirce, *The Collected Papers*, 1/369.

samında değerlendirilir. Peirce, sembolün uzlaşya dayalı bir gösterge olduğunu söyler ve buna, dilencilerin özel mülklerdeki aileleri sınıflandırmak için kapılara koydukları işaretleri örnek verir.⁵³ Bu durumda göstergenin nesnesi, üçüncül varlık kategorisinde yani temsil kategorisinde bulunur.

Bu üç tür göstergenin dışında göstergenin sırayla her bir varlık kategorisinde bulunması ile ortaya çıkan nitel gösterge, tekil gösterge ve kural gösterge üçlüsü ile aynı şekilde yorumlayan düşüncenin varlık kategorilerinin her birinde bulunması sonucu terim, önerme ve kanıt şeklinde gelen bir üçlü gösterge türü de mevcuttur. Daha sonra Peirce gösterge, nesne ve yorumlayanların birincil, ikincil ve üçüncül varlık kategorilerinde bulunma durumlarına göre çapraz ilişkiler kurarak gösterge türlerinin sayısını ona kadar yükseltir. Fakat bu gösterge türleri çalışmamızın konusuyla doğrudan alakalı olmadığından mezkur göstergelerle yetinilecektir. Buradan hareketle, Peirce'ün gösterge tasnifinde varlık kategorilerinin kaçınılmaz bir rolü olduğu görülür. Bu da mantığa ilişkin düşüncelerinin, onun gösterge teorisi üzerindeki etkisini gösterir.

Peirce, göstergeleri birtakım türlere ayırır ancak genel olarak göstergenin mahiyetinde bulunan ve her gösterge türünün kendi doğasına uygun olacak şekilde sahip olduğu bir takım temel özellikleri zikreder. Bunları üç kısımda inceler:

- a. Maddî özellik: Örneğin, dilsel bir gösterge olan yazılı bir kelimenin renginin siyahlığı maddî bir niteliklerdir. Yine bu kelime, birtakım harflere sahiptir yani belli bir şekli vardır. Bunun gibi göstergenin maddesine ilişkin niteliklere maddî nitelikler denir. Bu nitelik en açık şekilde ikon göstergelerde bulunur.
- b. Saf işaret etme özelliği: Gösterge nesnesini iki şekilde gösterir:
 - Nesnenin hali hazırda mevcut olduğu, gösterge ile aralarında bir takım gerçek, fiziksel bağıntılar olduğu durumlardır. Buna, dumanın ateşi göstermesi örnek verilebilir.
 - Göstergenin varlığının yalnızca nesnesini işaret etmesine bağlı olduğu durumlardır. Buna örnek olarak işaret zamirleri verilebilir.
 Göstergenin saf işaret etme özelliği daha ziyade gösterge türleri arasından indeks gösterge türünde açığa çıkar.
- c. Yorumlanma özelliği: Göstergenin varlığı onu yorumlayacak olan zihne bağlıdır. Dildeki kelimeler veya trafik göstergeleri gibi uzlaşya dayalı tüm göstergeler bu özelliğe sahiptir. Bunu en iyi sağlayan gösterge türü ise sembollerdir.⁵⁴

Göstergenin sahip olduğu bu temel nitelikler, her bir gösterge türünün en orijinal ya da saf hali dikkate alınarak belirlenmiştir. Ancak Peirce'e göre, türleri

53 Commens, "Symbol" (Erişim 01 Eylül 2021).

54 Commens, "Sign" (Erişim 01 Eylül 2021).

ait orijinal örnekleri bulmak çok zordur. Örneğin, bir indeks göstergesi olan duman, nesnesi olan ateşi onunla doğrudan bir ilişki içine girmesi sonucu gösterge olma vasfı kazanırken, aynı zamanda zihne konu olduğu için yorumlanma özelliğine de sahiptir. Dolayısıyla yalnızca ikon, yalnızca indeks ya da yalnızca sembol gösterge bulmak imkansız denecek kadar zordur. Bu nedenle Peirce, bir göstergenin genellikle indeks, ikon ve sembol olma özelliğini aynı anda yapısında taşıdığı gerçeğinden hareketle bunları göstergenin temel özellikleri arasında sayar.

Göstergelyi bu şekilde türlere ayıran Peirce, gösterme eyleminin bir diğer unsuru olan nesneyi, göstergenin temsil ettiği ya da yerine geçtiği şey olarak tanımlar.⁵⁵ Nesne, göstergenin haricinde ve ondan bağımsız olan bir şeydir ve nesnel gerçeklik olarak bilinir. Nesnel gerçeklik kavramı ile bir şey hakkında akıl yürütme sonucu verilen mevcut veya gelecek herhangi bir bilgiye bakılmaksızın, her türlü zihinsel işlemde bağımsız olarak o şeyin, zamana ve mekana göre değişmeyen sabit özellikleri kastedilir.⁵⁶

Nesne, algılanabilen veya sadece tasavvur edilebilen hatta bazen tasavvur edilemeyen şekilde de gelebilir. Yine bir gösterge birden fazla nesneye de sahip olabilir. Örneğin, "Kâbil, Hâbil'i öldürdü" cümlesinde öldürme göstergesi eylemin kendisi, faili ve mefulü olmak üzere üç kompleks nesneye sahiptir. Gösterge, nesnesi hakkında konuşur ve onu temsil eder ancak onun hakkında bilgi vermez ve onu tanıtmaz. Nesnenin bilgisi zaten önceden vardır. Nesne kısaca, bir şeyin varlığının bilgisi, önceden var olduğuna inanılan bir şey, var olması muhtemel bir şey veya bu gibi şeylerin toplamıdır. Mahiyeti itibarıyla bir nitelik, bir ilişki ve bir gerçeklik şeklinde olabilir.⁵⁷

Semiyozis işleminde kilit nokta nesnedir. Nesne, belli özelliklerinin temsili konusunda göstergelyi doğrudan belirleyen ve ona sebep olan unsurdur; yorumlayan düşünce ise göstergedan etkilendiği için dolaylı olarak yine nesne ile belirlenir.⁵⁸ Dolayısıyla nesne semiyozisin en faal unsurudur. Nesne ikiye ayrılır: 1) Doğrudan Nesne (*Immediate Object*): Nesnenin bu türü, duylara göründüğü gibi olduğu halidir. Göstergenin temsil ettiği kadarıyla, belirsiz, kapalı bir görüntüden ibarettir.⁵⁹ Nesnenin doğrudan gösterilmiş şekli olduğu için doğrudan nesne adını alır. 2) Dinamik ya da Dolaylı Nesne (*Dynamicall/Mediate Object*): Tam ve kesin olarak gerçek nesne tanımının karşılığıdır. Göstergeye bağlı değildir, ondan ayrıdır. Gösterge, onu doğrudan gösterdiğinde bilinemez. Bu nedenle dolaylı nesne adını almıştır. Zihinle irtibatlıdır, çünkü algıyı etkileyen etkin tecrübenin nesnesidir. Yani nesnenin, bilimsel araştırma

55 Peirce, *The Collected Papers*, 1/399.

56 Commens, "Object".

57 Peirce, *The Collected Papers*, 2/230-232.

58 Commens, "Object".

59 Peirce, *The Collected Papers*, 4/536.

sonucu, bütüncül deneyim ile tespit edilmiş gerçekliğidir.⁶⁰ Örneğin, Charlemagne göstergesini⁶¹ ele aldığımızda, doğrudan nesnesini Latin harfleriyle yazılmış, büyük harfle başlayan bir özel isim olarak, göstergenin belirsiz bir şekilde bize doğrudan gösterdiği şekilde tanımlarız. Dinamik ya da dolaylı nesnesini ise bilimsel bir topluluğun tarihi bulgular sonucu elde ettiği bilgi ile karşılarız. Yani Charlemagne, 9. yy yaşamış Kutsal Roma imparatoru Şarlman olarak bilinir. Bu, göstergenin dinamik ya da gerçek nesnesini verir. Bir başka örnek olarak dışarı çıktığımızda havaya dair edindiğimiz izlenim verilebilir. Örneğin, gökyüzünde gördüğümüz bulutları yağışın göstergesi olarak tanımlarız. Burada doğrudan nesne, bulutlu ve yağışlı bir hava iken dinamik ya da dolaylı nesne ise, meteorolojinin o saate dair verdiği gerçek hava durumu bilgisidir. Peirce'e göre, dinamik nesneye ancak bilimsel araştırma yoluyla ulaşılabilir.

Bir diğer semiyozis unsuru olan yorumlayan düşünce, bir temsil aracı olan göstergenin, kişinin zihninde uyandırdığı denk bir gösterge veya daha gelişmiş bir gösterge olarak tanımlanabilir.⁶² Bir başka ifadeyle bir gösterge, bir zihinde veya bilgisayar aklı gibi bir yapay zekada aynı nesneye ait başka göstergeler belirler. Bunlar yorumlayanlardır ve tek başlarına yeni birer gösterge olmak suretiyle başka yorumlayanları geliştirirler. Yorumlayan düşünce aynı zamanda göstergenin ilettiği şeylerin tamamı olarak tanımlanabilir.⁶³ Yine nesnenin gösterge aracılığıyla zihinde bıraktığı etki olması bakımından zihinsel bir eylemdir. Dolayısıyla yorumlayan unsuru, zihinden bağımsız düşünülemez. Bu unsur, daha önce zikredildiği gibi varlığın üçüncül varlık kategorisindeki tezahürüdür yani bir şeyin temsile dökülmüş halidir.

Yorumlayan düşünce, mantık veya bilim mantığı penceresinden bakıldığında bir terimin bilgisi veya delaleti kapsamında elde edilen özdeş veya denk diğer terimler olarak tanımlanabilir. Kelimeler veya terimler, birden fazla delalete sahiptir. Kelimelerin gösterdiği her şey, onların yorumlayanları veya özdeşi birer sembol olur. Her bir yorumlayana aynı kelime veya terim tarafından işaret edilir. Dolayısıyla bunlar, terimin anlam aralığına dahildir. Nitekim bir terimin açıklanması, söz konusu terimin zihinsel idraki sonucu gerçekleşir. Bu nedenle bir terimin açılımından elde edilen bir yorumlayan yani denk başka bir terim, yine bir gösterge olarak bir başka denk terime götürür. Bu böylece sonsuza dek devam eder.⁶⁴ Örneğin, öldürme kelimesi bir gösterge olarak tahlil edildiğinde birtakım yorumlayanları ortaya çıkar. Bir öldürme fiili, mutlaka bir faili yani bir katili gerektirir; aynı şekilde geçişli bir fiil olduğundan bir de nesnesi olmalıdır yani "her katilin bir maktülü vardır"

60 Commens, "Dynamical Object" (Erişim 01 Eylül 2021).

61 Peirce, *The Collected Papers*, 8/178.

62 Peirce, *The Collected Papers*, 2/228.

63 Commens, "Interpretant" (Erişim 01 Eylül 2021).

64 Commens, "Interpretant".

düşüncesi ile ikinci bir yorumlayan olan maktul kelimesine ulaşılır. Bu şekilde öldürme göstergesi, katil kavramına o da maktul kavramına götürür. Buna terimin, zemine bağlı olarak ilişkili olduğu yorumlayanlarını kapsayan delalet alanı da denebilir.⁶⁵

Göstergeyi belirleyen veya tanımlayan şeyin nesne veya nesnenin temsile konu olan bir yönü veya özelliği olduğu daha önce zikredildi. Şu halde yorumlayan düşüncenin belirleyicisi gösterge olmaktadır. Ancak göstergeyi belirleyen nesne olduğu için dolaylı olarak yorumlayan da nesneye bağlıdır.⁶⁶ Buradan hareketle Peirce'ün gösterge teorisinde belirleyici ve faal unsurun nesne olduğu görülür. Nesneyi semiyozisin merkezine almasında düşüncelerin realizme yakınlığı etkilidir.

Peirce, realist bir bakış açısıyla tümellerin gerçekten nesnel bir dayanağa ya da kopyalara sahip olduğunu düşünür. Bu görüşü ile nominalizme karşıdır. Geçerliliğin imkanı, zihinsel kavramların kendisiyle açıklandığı önermelerin en azından ifade edildiği yargıdan bağımsız olarak gerçekte bulunduğunu gösterir. Başarılı ve geçerli bir önerme şu anda mevcut gerçekliğe işaret eder ve aynı zamanda gelecek eylemlerin de sebebidir. Dolayısıyla genel bir doğaya sahiptir. Şu anda var olan gerçek şeyler, gerçek mümkünlerin varlığına delalet eder. Buna delil olarak Peirce'ün geliştirdiği varlık kategorilerinden nitelik kategorisi olan birincilik kategorisinin mahiyeti verilebilir. Örneğin, beyaz ideası gerçekte nesnel bir surete sahiptir. Beyazlık bir nitelik olarak eylemsel yapı arz etmez ancak beyaz şeyler gerçekte vardır ve bu nedenle beyazlık gerçek bir olasılıktır. Zira beyazlık ideası, gerçek şeylere dikkat kesilmek suretiyle bu niteliğin soyutlanması sonucu ortaya çıkmıştır.⁶⁷ Aynı şekilde kanun hükmündeki semboller, mantıksal ve nihai yorumlayanlar fikri, Peirce'ün realist bakışının gösterge teorisindeki izleridir. Nitekim kanunlar gerçekte var olan şeylerin zihinsel kavramlarla ifadesi oldukları için imkan kategorisinde ancak gerçeklikleri olan genel yargılardır.

Gösterme eyleminin unsurlarının üçüncüsü olan yorumlayan düşünce, göstergenin ilettiği şey olarak tanımlanır. Peirce yorumlayanların sayısını ilk çalışmalarında sınırlamaz. Ancak göstergeyi türlerine ayırırken esas aldığı kategorilerle ilişkilendirme düşüncesini, yorumlayan tasnifinde de kullanır. Buna göre bir takım yorumlayan üçlüleri ortaya çıkar. Peirce'ün açıkça ifade ettiği yorumlayanların sayısı on üç olarak tespit edilir. Ancak bu sayıyı sonraki dönemlerinde artırır. Çalışmalarının ilk dönemlerinde göstergenin sonsuz yorumlayan dizinine sahip olduğunu düşünen Peirce, sonraki çalışmalara

65 Peirce, *The Collected Papers*, 1/339.

66 Peirce, *The Collected Papers*, 8/315.

67 Copleston, *A History of Philosophy*, 8/313.

rında bir yerde delalet zincirine son verilmesi gerektiği kanaatine varır. Peirce'ün bu düşüncesini temsil edecek ölçüde en önemli yorumlayan türlerine yer verilecektir.

Yorumlayan türlerine geçmeden önce Peirce'ün yorumlayanın tayini için geliştirdiği ve bütüncül gözlem (*collateral experience*) olarak isimlendirdiği metodun bilinmesi gerekir. Bu gözlem, göstergenin işaret ettiği şeyin ön bilgisidir. Örneğin, Shakespeare Hamlet eserinde "Hamlet deliydi" ifadesini kullanır. Bu cümle bir göstergedir. Cümlenin gösterge olarak ilettiği anlam veya yorumlayanı bulmak isteyen biri, öncelikle deliliğe işaret eden durumlarla daha önceden karşılaşmış olmalıdır. Yani bir delide tezahür eden özellikleri müşahade etmiş veya delilik kavramına dair okumalarla bilgi edinmiş olmalıdır. Bunlara ilaveten özde Shakespeare'ın delilik kavramı ile neyi kastettiğini eserinden hareketle bilmek durumundadır. Bunların hepsi bütüncül gözlemdir ve yorumlayan düşünceden ayrıdır. Söz konusu cümlenin yorumlayanlarına ulaşmak isteyen biri için bütüncül gözlem ondan ayrı ancak yardımcı konumundadır.⁶⁸

Yorumlayan türleri arasında en önemli yeri tutan, doğrudan-dinamik-nihai yorumlayan şeklinde bir üçlü ve duygusal-enerjik-mantıksal yorumlayan şeklindeki diğer üçlü yorumlayan türünden bahsetmek Peirce'ün anlam veya yorum anlayışını vermek açısından yeterli olacaktır.

Duygusal yorumlayan, gösterge ile ilk karşılaşmada oluşan duygusal tepkidir.⁶⁹ Örneğin, bir bestenin kulağa gelmesiyle kişide oluşan duygulanım gibi...⁷⁰ Bu yorumlayan türü birincil varlık kategorisinde değerlendirilir. Zira saf duygulanım yani nitelik olarak vardır.

Enerjik yorumlayan ise duyguları harekete geçiren göstergenin ikinci evede zihni bir eyleme veya çabaya sevk etmesi durumudur. Bu çaba zihinsel bir eylem olarak kaldığı gibi davranışa da dökülebilir.⁷¹ Örneğin, motive edici bir filmin, izleyiciyi daha çok çalışması gerektiği düşüncesine sevk etmesi enerjik yorumlayanın zihinsel boyutu iken, kişiyi gerçekten fiziksel anlamda çalışıp başarılı olmaya sevk etmesi ise bu yorumlayanın dış dünyaya ya da davranışa yansıyan tarafıdır. Enerjik yorumlayan, varlık kategorilerinden ikincil kategoriyle ilişkilidir yani anlamın nitelikten çıkıp kendini gerçekleştirmiş bir nesneye dönüşmüş halidir.

Son olarak mantıksal yorumlayan, göstergenin zihinsel kavramları olarak bilinir. Bu nedenle ya tümel yani genel bir doğaya sahiptir ya da genel olan bir şeyle ilişkilidir. Bir göstergenin mantıksal yorumlayanları kavram,

68 Peirce, *The Collected Papers*, 8/179.

69 Peirce, *The Collected Papers*, 8/185.

70 Peirce, *The Collected Papers*, 5/475.

71 Peirce, *The Collected Papers*, 5/473.

önerme, kıyas şeklinde gelir ve aynı türden başka yorumlayanların göstergeleri olur. Bunlar genellikle bilimin kullandığı yorumlayan türüdür. Dolayısıyla nihai yorumlayan değildir. Zira hepsi, birer varsayımdan ibaret olup zihnin veya düşüncenin ürünüdür. Dolayısıyla her gösterge, mantıksal yorumlayana sahip olmak zorunda değildir.⁷²

Mantıksal yorumlayan zihinsel bir işlem, bir yargı, bir kural bildirmesi açısından üçüncül varlık kategorisi ile irtibatlıdır. Bu üç yorumlayan türünden hareketle Peirce'ün semiyozisi incelerken, göstergenin bir insanda veya yapay bir zekada bırakabileceği her türlü mümkün etkiyi kaydetme konusunda titiz davrandığı fark edilir. Aynı şekilde zihin ile haricî âlemi buluşturma çabası da gözden kaçmaz. Nitekim enerjik yorumlayana sahip bir göstergenin mantıksal yorumlayana da olabilir ve bu ikisi birbirine götüren adımlar şeklinde ortaya çıkar. Bir gösterge elbette bu yorumlayanların hepsine sahip olmayabilir. Ancak yorumlayanların çokluğu aslında idrak edilen veya idrak edilmesi mümkün olabilen her şeyin gösterge düzleminde ele alınabileceğinin de kanıtıdır.

Bir diğer üçlü olan doğrudan-dolaylı ve nihai yorumlayan türlerinden doğrudan yorumlayan, doğrudan nesne türünde görüldüğü gibi, göstergenin doğrudan işareti ile anlaşılan,⁷³ üzerinde düşünülmeden zihinde belirlenen ilk etkidir.⁷⁴ Dilde doğrudan yorumlayan dilsel göstergenin içinde bulunduğu gramer yapısı ve ilk anlamına dair çok genel bilgileri içerir.⁷⁵ Örneğin, "Okula geldin mi?" cümlesi bir gösterge olarak, kurallı cümle, olumlu soru cümlesi gibi gramer yapısının yanında birinden bir mekana varıp varmadığı bilgisinin talebi şeklinde ilk akla gelen anlam olarak doğrudan yorumlayana sahiptir.

Dinamik yorumlayan, göstergenin gerçek anlamda belirlediği, zihinde üretilen gerçek bir etkidir. Örneğin, bir komutanın askerlere "silahlar yere" emri doğrultusunda askerlerin bu emre karşı silahlarını bırakması şeklinde gelişen bir davranış dinamik yorumlayandır.⁷⁶ Görüldüğü üzere dinamik yorumlayan enerjik yorumlayanda olduğu gibi ikincil varlık kategorisinde değerlendirilmesi gereken irade ve eylem gerektiren türdür.

Nihai yorumlayan, göstergenin işlevinin kendisiyle son bulduğu yorumlayan türüdür. Bir kanun veya alışkanlık gibi genel bir doğaya sahiptir. Nihai yorumlayan şartlı önerme şeklinde olur.⁷⁷ "Herhangi bir şey, herhangi bir zi-

72 Commens, "Logical Interpretant" (Erişim 01 Eylül 2021).

73 Peirce, *The Collected Papers*, 8/343.

74 Commens, "Immediate Interpretant" (Erişim 01 Eylül 2021).

75 Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Peirce's Theory of Signs" (Erişim 01 Eylül 2021).

76 Peirce, *The Collected Papers*, 8/315.

77 Commens, "Eventual Interpretant" (Erişim 01 Eylül 2021).

hinde gerçekleşirse, bu gösterge falanca sonuç için o zihni belirleyecektir” formatında izah edilir. Dolayısıyla evrensel kabule sahip bir eylem veya davranıştır. Düşüncenin geldiği son aşama olarak kabul edilir.⁷⁸ Gösterge bu yorumlayanla nihai amacına ulaşır.

Özellikle düşünce alanında karşımıza çıkan dilsel ifadelerin, bilimsel zemine çekilmesi fikri, aynı zamanda dilin semiyotik kapsamında incelenmesi sonucunu da doğurur. Zira Peirce, anlamların sabit olmadığını ve sürekli evrilerek gelişme gösterdiğini düşünür.⁷⁹ Bir kelimenin birden fazla delaletinin yani yorumlayanın olması bunun delilidir. Yorumlayanlar gelişme göstererek zihni, başka yorumlayanlara yani başka düşüncelere sevk eder. Sınırsız yorumlayanlar arasından bir kavramın gerçek anlamını belirlemek yalnızca dil içi bir süreç ile gerçekleşmez. Çünkü dil, kendi içinde bir kavramın açık anlamını verse de kesin anlamını verme gücüne sahip değildir. Bunun için anlamın, pragmatik maksim yani ölçüte göre belirlenmesi gerekir. Pragmatik maksim ise bir kelimenin veya kavramın muhtemel bütün pratik sonuçlarına ulaşmayı hedefler. Bu süreçte kavram, göstergebilim zemininde bir gösterge olarak incelenmeli, içinde bulunduğu zemin dikkate alınarak yorumlayanları belirlenmelidir. Netice itibarıyla eğer söz konusu kavram, mantıksal yorumlayıcı olacak şekilde düşünceye dair bir kavram ise nihai yorumlayanına yani gerçek anlamına ulaşması, bilimsel bir grup tarafından kabul edilen evrensel bir kanun haline gelmesi ile mümkün olur. Bu durumda kavramın, bir gösterge olarak işaret işlevi sona erecektir.

Göstergebilime göre anlamlar sabit olgular olarak kabul edilmez. Göstergeler üzerine mantık bağlamında çalışmalarını yürüten Peirce, ilk dönemlerinde bir göstergenin sonsuz semiyozise yani birbirini üreten sonsuz yorumlayıcıya sahip olduğu düşüncesindeydi. Göstergelerin bu sonsuz delalet alanında gerçek anlamlarını bulmaları zordur. Zira anlamlar yani yorumlayanlar yeni birer gösterge olarak diğer yorumlayanları beraberinde getirir. Örneğin, “Cümle, anlamlı ve kurallı bir şekilde kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşur” göstergesinin birtakım yorumlayanlarını düşünelim.

- Kelime harflerden oluşur.
- Harfler anlamlı seslerdir.
- Harfler bir araya gelerek bir anlam oluşturur.
- Kelimelerin morfolojik bir yapısı vardır.
- Kelime yapıları belli kuralları gerektirir.
- Kelimelerin bir araya gelmesi belli kurallara göredir.
- Kelimeler bir araya gelerek kurallı bütünler oluşturabilir. O halde aynı şekilde cümleler de bir araya gelerek kurallı bütünler oluşturabilir.

78 Peirce, *The Collected Papers*, 8/315.

79 Çitil, “Darwin’in Evrim Kuramından Pragmatizme”, 12.

Bu yorumlayanlar bu şekilde sonsuza dek devam eder. Bunlar ve gelecek yorumlayanların hepsi bu cümlelerin anlamına dahildir. Peirce bilimsel bilginin sürekli gelişme gösterdiğinin farkındadır ancak belli bir zeminde oluşan yorumlayanların alışkanlıklarımıza etki edecek bir kurala dönüşmesi gerektiği inancını taşır. Gösterge, işlevini ancak bilimsel bir incelemeye göre nihai yorumlayanına ulaştığında tamamlar. Nihai yorumlayanın şartlı bir önerme ile düşünme olduğunu daha önce zikrettik. Bu yorumlayana bilimsel bir araştırmacı grubu bilimsel yöntemle ulaşmalıdır. Bilgi ya da ona götüren anlam, yalnızca zihinlerde etki gösteren bir şey olarak kalmamalı, gerçek hayatta birtakım etkileri gözlemlenmelidir. Örneğin, belli alışkanlıklara sebep olmalı ya da alışkanlıkların değişmesinde rolü olmalıdır. Ateşin yakıcı bir madde olduğu bilgisi kişiyi ona yaklaşmamaya sevk etmelidir. Ateşin yakıcılığı bilgisi, bir kişinin zihninde belirirse, bu gösterge kişiyi ateşe dokunmama sonucu için belirler. Anlamın nihai olarak geleceği nokta bu olmalıdır. Aksi takdirde bilimsel bilgi işlevsiz ve faydasız bir anlamlar yığına dönüşür.

Semiyozis işlemine giremeyen kavramların bilgi vermediği düşüncesi, bir kavramın bir gösterge olarak işlev görmediği ve yorumlanmadığı takdirde dikkate alınmayacağı sonucunu doğurur. Bu da örneğin, yalnızca dil içinde kalarak soyut kavramlarla açıklanan bir takım metafiziksel kavramların ya da mantıksal önermelerin gösterge işlemine girememesi ve pratik sonuçlarının olmaması halinde dikkate değer görülmemesi anlamına gelir.

Peirce'ün göstergeye bakışında varlık kategorileri, pragmatik maksim, realizm gibi diğer görüşlerinin etkin rol oynadığı görülür. Bu açıdan ele alındığında gösterge olgusunu realist bakış açısından kurtarmak suretiyle, göstergenin unsurlarını belirleyen temel unsurun nesne yerine, yorumlayan düşünce olduğunu kabul ettiğimizde göstergenin mahiyeti değişecektir. Aynı zamanda doğru bilginin yani nihai anlamın ölçütünü bilimsel yöntem olarak görmediğimiz takdirde nihai yorumlayan unsuru, göstergenin muhtemel anlamlarından yalnızca birisi olarak kalacak ve gösterge bu anlama ulaşmasa da işaret işlevini sürdürmeye devam edecektir. Yine gösterge teorisini Peirce'ün pragmatizm ile anlama ulaşma metodundan soyutlayarak ele alırsak bir pragmaya ya da eyleme sevk etmeyen metafiziksel kavram veya önermeleri de göstergebilim altında inceleyebiliriz. Zira Peirce'ün gösterge olgusuna bakışında felsefî düşüncelerinin etkileri bulunmakla birlikte göstergenin işaret etme işlevi açısından mahiyetine dair verilen bilgilerin hepsi bu yönde gelişmemiştir.

Peirce'ün yorumlayan türlerini anlamın zihne ulaşması ve bilgide kesinliğe götürmesi için koyduğu birtakım seviyeler ya da basamaklar olarak değerlendirilebiliriz. Bilginin elde edilme sürecinde duyuların ilk kaynağı oluşturması, göstergenin kişide bıraktığı duygusal izlenim ya da etki şeklinde ilk aşama olarak kendini gösterir. Nesneden soyutlanmış nitelik olan bilginin, eylem olarak tezahürü ise dinamik yorumlayana götürür. Bu da bilgide ikinci

basamaktır. Üçüncü olarak, zihne yükselerek düşünceye bir temsil şeklinde konu olan bilgi mantıksal yorumlayan olarak bir üst seviyeye daha ulaşır ve soyut kavramlar, önermeler vs. şeklinde tezahür eder. Bilgiyi elde etme aşamalarının yanında bir de bilgide kesinliğe götüren son aşama vardır ki bu da nihai yorumlayan ile artık sembolleşmiş kanunların, alışkanlıkların değişimine götürmek suretiyle evrenselleştiği seviyedir.

Sonuç

Göstergeye bakışıyla aslında zihnin nasıl düşünce geliştirdiğine dair bilgi veren Peirce, günlük hayattan bilimsel bilgiye kadar düşüncenin her türünü, göstergebilim altında incelemiştir. Bu düşünce ile kendi varlık kategorilerini geliştirdikten sonra onların üzerine gösterge ve unsurlarını bina etmiştir. Zira ona göre, zihnin varlık üzerine düşünce geliştirmesi, varlığın her bir kategorisinde bulunan göstergeler aracılığıyla olur. Dolayısıyla nesne ile doğrudan irtibat kurulmaz. Çünkü zihinle nesne arasına nesnenin göstergesi girer. Zihnin, göstergeyi düşündüğünde, gösterdiği nesne her zaman, hali hazırda mevcut olmak zorunda değildir. Bu nedenle göstergeler, düşüncenin araçları olarak kabul edilir ve zihin ile nesne arasında aracılık ederler.

Peirce'ün gösterge teorisinin arka planında onun, düşünsel veya soyut kavramları maddî âlemde bir takım pratik sonuçları olacak şekilde göstergebilimin kuralları ile yorumlama amacı yatar. Bunun için kavramları birer gösterge olarak semiyotik işleme tabi tutmuş ve dış dünyada ortaya koydukları pratik sonuçları dikkate alarak yorumlamıştır. Ona göre düşüncelerin konu edildiği mantık, saf matematik gibi bilim dallarında üretilmiş birtakım kavramlar ve önermeler, salt zihinsel bir olgu olmaktan çıkar, bir başka ifadeyle, mutlak soyutluk içermez. Dolayısıyla daha bilimsel bir zeminde incelenen düşünceler, nesnel anlamlara kavuşur. Göstergebilim ise bu noktada Peirce'ün söz konusu amaçlarına ulaşmada kendisine yardımcı olacak bilimsel bir anlama ve yorumlama laboratuvarı olarak işlev görür. Bu laboratuvardan çıkan düşünce yani göstergeye dair yorumlayanlar, söz konusu düşüncenin ya da göstergenin anlamları olarak tanımlanır. Mantık bu bilimsel anlamları kullanırken zihin kavramları bu anlamlarıyla düşünür. Doğruya ulaşmanın ölçütünü veren gösterge teorisi, Peirce için dünyayı, zihni ve içindekileri anlama ve yorumlama açısından oldukça önemli ve vazgeçilmez bir anlam ve bilgi teorisidir.

Descartes'ın sezgi yoluyla bilgiye ulaşma fikrine karşı çıkan Peirce'ün nesnelere, bilginin kaynağı olarak kabul etmesi, benzer şekilde nesnenin semiyotik işleminde diğerlerini belirleyen unsur olarak neden merkezde durduğunu açıklar. Aynı şekilde Peirce'ün realizmi benimsemesinin, onun nesneyi semiyotik en etkili unsuru olarak kabul etmesi ve mantıksal-nihai yorumlayan-

lar fikrini ortaya atmasında önemli ölçüde etkili olduğu görülmüştür. Nitekim bir idea olarak bulunan zihinsel kavramların da nesnel gerçeklikleri olan yargılar olduğunu savunmuştur.

Klasik mantığı, mahiyetçi ve yalnızca dilsel ifadelere güvenmesi yönle-riyle eleştiren Peirce'ün bu düşüncelerinin etkisi, soyut kavramları birer gös-terge olarak semiyozis laboratuvarından geçirdikten sonra bilimsel anlamlara ulaştırmayı hedeflemesinde görülür. Nitekim dilsel olmayan göstergelere, dilsel olanlar kadar hatta daha fazla önem vermesi, aynı şekilde mantık eleş-tirisi ile gösterge teorisi irtibatını destekler mahiyettedir. Yine soyut kavram-ların mantıktaki soyut verilere sahip tanımlamalarla açıklanmasının doğru anlamları vermediği düşüncesinin izlerine, onun semiyozis sürecini bilimsel araştırma sonucu ulaşılan nihai yorumlayana bağlamasında rastlanır.

Peirce'ün felsefi düşüncelerinin temelini oluşturan üçlü varlık kategorile-rinin gösterge teorisini oluşturan üçlü temel unsurların tasnifinde etkili ol-duğu tespit edilmiştir. Nitekim üçlü varlık kategorilerinin mahiyetine uygun şekilde üçlü gösterge, nesne ve yorumlayan düşünce tasnifleri ortaya çıkmış-tır. Birincil varlık kategorisine göre ikon, ikincil varlık kategorisine göre in-deks ve üçüncül varlık kategorisine göre sembol göstergenin ortaya çıkması buna örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde doğrudan nesne, nesnenin birincil varlık kategorisindeki halini; dolaylı nesne ise ikincil varlık kategorisindeki durumunu yansıtmaktadır. Bu durum aynı şekilde Peirce'ün göstergeyi ele alışında özgün felsefi düşüncelerinin etkili olduğunun bir başka delilidir.

Kaynakça

- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/dynamical-object>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/eventual-interpretant>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/icon>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/immediate-interpretant>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/index>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/interpretant>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/logical-interpretant>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/semiotic>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/sign>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/symbol>.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. Erişim 1 Eylül 2021.
<http://www.commens.org/dictionary/term/object>.
- Çitil, Ahmet Ayhan. "Darwin'in Evrim Kuramından Pragmatizme: Peirce ve Dewey". *Çağdaş Felsefe-I*. ed. Semiha Akıncı. 2-26. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012.
- Esposito, Joseph L. *Evolutionary Metaphysics: The Development of Peirce's Theory of Categories*. Athens: Ohio University Press, 1980.
- Frederick Copleston, S.J. *A History of Philosophy: Modern Philosophy: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*. New York: Image Books, 1994.
- Kırmacı, Hatice. *Kategoriler Sorunu: Immanuel Kant ve Charles Sanders Peirce Felsefeleri Ekseninde*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bütünleşik Doktora Tezi, 2021.
- Peirce, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. ed. John Deely. 8 Cilt. PDF: Cambridge: Harvard University, 1994.
- SEP, Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Peirce's Theory of Signs". Erişim 1 Eylül 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/peirce-semiotics/>.
- Sheriff, John K. *Charles Peirce's Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Shook, John R. *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*. çev. Celal Türer. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003.
- Türer, Celal. *Charles Sanders Pierce'ün Pragmatik Felsefesi*. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003.
- Yıldırım, Şeniz. "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması -II". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/97-129 (2013).

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Nicholas of Cusa'da Varlık ve İdrak

Existence and Intellect in Nicholas of Cusa

Fatih Topaloğlu

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı -
Assoc. Prof., Trabzon University Faculty of Theology, Department of
Philosophy of Religion

topaloglu@trabzon.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0725-1588>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Topaloğlu, Fatih. "Nicholas of Cusa'da Varlık ve İdrak". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 211-234. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.1067452>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Varlığın mahiyeti meselesi, insanın varlığa hangi açıdan muhatap olduğu ile doğrudan ilgilidir. Felsefe tarihinde ortaya çıkmış olan farklı ekoller arasındaki ayrımı oluşturan da, temelde bu mesele karşısındaki tutumlarıdır. Nicholas of Cusa düşüncesinde varlık, insanın salt epistemik yetileri ile vukufiyet kesp edebileceği bir alan değildir. Bundan dolayı Mutlak Varlık, olduğu haliyle kendi mükemmelliği içerisinde kavranamaz. Bunun için öncelikli olarak gerekli olan, aklın bütün olumlayıcı bilgi iddialarından vazgeçtiği bir tür zihinsel arınmadır. Bu, aslında bir bilinç durumudur ve bu düzeye erişen idrak, varlığı kendi kaynağında temaşa eder. Zıtlığın uyumda, çoğulluğun ise birlikte herhangi bir çelişki olmaksızın görüldüğü bu hâl içerisinde, Tanrı artık bir bilgi konusu olmanın ötesinde bir tecrübe konusudur. Cusa'ya göre, insanın iç tecrübesinden hareket eden mistik karakterli bir varlık görüşü ile ancak idrake dayalı yetkin bir bilinç sağlanabilir. Burada artık asıl olan bilme değil, asla bilemeyeceğini bilmedir. Cusa'ya göre, bu idraki seviyeye ulaşmanın yolu ruhsal bir eğitimin yanında Tanrısal lütuftur.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Nicholas of Cusa, Varlık, İdrak, Akıl.

Abstract

The issue of the nature of existence is directly related to the way in which man deals with existence. What makes a difference between the schools in the history of philosophy is their attitudes towards this issue. In the thought of Nicholas of Cusa, existence is not something that a person can realize with purely epistemic abilities. Therefore, Absolute Being cannot be grasped in its own perfection as it is. What is primarily necessary for this is a kind of intellectual purification in which the reason renounces all affirmative claims of knowledge. This actually is a state of consciousness and the intellect that reaches this level contemplates existence at its source. In this state, where opposites appear in harmony and plurality in unity without any contradiction, God is no longer a subject of knowledge but a subject of experience. According to Cusa, only an intellectual comprehension can be achieved with a mystical view of being based on the inner experience of the human being in this way. The main thing is not knowing anymore but knowing that you can never know. According to Cusa, the way to reach this level of understanding is divine grace as well as spiritual education.

Cusa's philosophy, as a method and general approach, took its origin from Plato's philosophy, was shaped by the mystical theological views of Pseudo-Dionysius, and was influenced by philosophers such as Proclus, Erigena, and Augustine. The most distinctive feature of this philosophical tradition is the dialectical method inherited from Plato. Cusa, who has determined his primary goal in both his academic and professional careers as realizing harmony between differences, has also reflected this unifying attitude in his philosophical and theological views, and has used the dialectical method effectively in this context. The importance of the dialectical method cannot be denied in the formation of the theory of "unity of opposites", which he based on *De Docta Ignorantia*, which is considered to be his masterpiece, and elaborated on it from different angles in other works he wrote later. The dialectical understanding, which dominates the whole of Cusa philosophy, is revealed through the teaching of "the learning of ignorance" (*de docta ignorantia*) in his epistemology. Although "ignorance", which is the essential element of the composition in the concept, seems to bring a negative emphasis to the fore, this negativity implies the necessity of an experiential divine vision that goes beyond a discursive theology that can be built on a purely conceptual basis, not as an absolute and final situation, but as a temporary and instrumental situation. Thus, Cusa, who brings together ignorance and knowledge in a common conceptualization, evaluates these two seemingly contradictory situations as an effort to gain a holistic understanding of existence to emphasize a cognitive activity that goes beyond speculative reason. While this level of comprehension admits that the truth of things is inaccessible with language and thought possibilities due to the inadequacy of the human mind, it accepts this comprehension as the solution itself. This level of comprehension, where thesis and antithesis appear in harmony, opens to human comprehension as an effort to see beyond the contradictions in the world.

Cusa advocates a point of view that opposes the limitation of epistemic possibilities of man, who is a finite knower, to mere appearances. Thus, he opposes the approaches that make the knowledge of the particular absolute, and he thinks that such knowledge narrows the possibility

of a universal perspective on existence. The thing that Cusa, who is described as a skeptic because of this attitude, doubts and thinks that he has become aware of as a result of this doubt, is not the possibility of knowledge of the being, but the inadequacy of the knowledge of the particular against the universal knowledge of the being. Here Cusa calls this awareness a kind of ignorance, and the effort to realize this ignorance is "the learning of ignorance".

According to Cusa, the eye sees but does not know unless there is a power of discernment that turns seeing into knowing, that clarifies and perfects it. The mind makes inferences using sensory data. However, unless there is realization, it cannot know what it infers. The fact that the mind acquires this power is because of the Original, of which it is the manifestation, and God is the origin of all manifestation. Therefore, when it manifests in the mind, the originals of the things it contains agree with the object in the mind, and the knowledge in the state of potency is transformed into action in and by the mind environment, and the activity of making judgment takes place. Cusa likens it to the reflection of light in different colors on things, reflecting off the delicately sharpened tip of a masterfully polished diamond. Reaching an opinion about the forms of things by looking at its tip and being able to notice the effect of the diamond by seeing the similarity between the light reflected from it and the things, means activating the mind with the dimension of comprehension.

Cusa's emphasis on ignorance in the face of truth should not be regarded as a kind of fideistic attachment as Cusa explains ignorance not as a mere value, but as a competence that can be obtained after reaching a certain level of comprehension. As a matter of fact, he insists that unknown things cannot be truly loved. Where there is no love, there is no real faith. The leap of faith that takes place as a result of this is never considered an unjustified and arbitrary activity for Cusa. He is in favor of preserving his comprehension-oriented approach to a healthy faith until the end. Making a distinction between what is contrary to reason and what is beyond reason, Cusa states that dogmas that cannot be understood empirically may well be theologically plausible.

This study was conducted to address the possibilities revealed by the in-depth and versatile perspective of Nicholas of Cusa's philosophy. In this respect, it can be said that Cusa has made a considerable contribution to the philosophical tradition in which his philosophical and theological thoughts are articulated. On the other hand, we are of the opinion that important results for the understanding of existence can be revealed by examining this philosophy in a comparative way with both philosophical and mystical thoughts that have emerged, especially in Islamic thought.

Keywords: Philosophy of Religion, Nicholas of Cusa, Existence, Intellect, Reason.

Giriş: Nicholas of Cusa Düşüncesinin Felsefi Soy Kütüğü

Varlık, bir mesele olarak insanın mevcut kognitif yetileri ile ulaşabileceği nihai sınırdır. O, her ne kadar tecrübi ve yaşamsal olarak hissedilir bir gerçeklik olarak düşünülebilirse de, kavramsal olarak tanımlanabilir olmaktan çok uzaktır. Bu yönüyle her şeyin temelidir ve onu tanımlayacak yetilerimiz, onu önceleyebilecek yetkinliğe sahip değildir.

Varlık meselesi, bu meseleye muhatap yegâne varlık olan insanla ilişkilendirildiğinde, tam olarak neyin varlık diye nitelendirilebileceği sorusu kaçınılmaz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bir şeyi tecrübe etmekle onu bilmek, her ne kadar bazı irfani ekollerde durum farklı olsa da, aynı şey olmadığı gibi, ona dair teorik birtakım bilgilere sahip olmak da tecrübi bir katılımı gerekli kılmaz. Bu durum varlık gibi var olan her şeyi kapsayan ve hatta aşan, onlara kaynaklık ve temel teşkil eden üst bir kavram için çok daha yaşamsal ve dramatiktir. Dolayısıyla onun mahiyetinin hangi yönlerden insanın bilme imkânlarının kapsamına girdiği, değişmeyen sabit bir yapıda mı olduğu yoksa de-

gişen ve oluşan bir mahiyet mi arz ettiği ya da her ikisi birlikteyse bu durumun nasıl anlaşılabilirliği gibi sorular farklı yoğunluk seviyesinde olsa da yüzyıllardır düşünce tarihinin gündemini meşgul etmektedir.

Bu konudaki tartışmanın Parmenides’le birlikte teorik olarak başladığı söylenebilir. İdrak etmeyi var olmak olarak değerlendirerek düşünceyi varlığın önüne koyan Parmenides, her ne kadar varlık tecrübesinin ancak bütüncül bir varlık kavrayışı ile mümkün olabileceği şeklindeki görüşüyle hakikate bir yönüyle işaret ediyormuş gibi görünse de, içinde bulunduğumuz şeyler âleminin bu kavrayıştaki rolü konusunda tatmin edici bir yaklaşım ortaya koymamıştır, denilebilir. Bunu fark eden Platon, hakikat merkezli bir âlem tasavvuru ile varlığı, gerçek varlık ve sözde varlık olarak ikiye ayırmış, sözde varlığın ruhu (psüke) yanıltan etkisine karşı, aklın (nous) bir faaliyeti olarak idrak (noesis) ve düşünce (dianoia) şeklinde birbiriyle ilişkili iki edimi gündeme getirmek suretiyle meseleye farklı bir boyut kazandırmıştır. Böylece hem duyu yetimizi aşan varlık sahası (noeton) insanın bilme yetisinin kapsadığı alan dışına çıkarılarak göz ardı edilmemiş hem de duyusal alan (horaton) gerçek varlıkla ilişkilendirilerek kendi içerisinde bir gerçeklik kazanmıştır.¹

Felsefesini insanın noetonu müşahade etme imkânı meselesi üzerine bina eden Platon, ruhun tabiatının buna müsait olduğunu düşünmektedir.² Ruhun ortaya koyacağı bir idraki çaba ile akıl, potansiyelini harekete geçirebilir ve böylece aslında zaten öncesinde sahip olup sonradan unuttuğu hakikatin bilgisine (episteme) yeniden ulaşabilir.³ Bu açıdan Platon’un epistemolojisi, varlık meselesiyle ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiğinden aslında “metafizik bir epistemoloji” olarak adlandırılabilir.⁴ Platon’un kısaca bahsetmiş olduğumuz bu varlık ve bilgi görüşü, başta Yeni Platonculuk olmak üzere birçok felsefi ekol tarafından yorumlanarak geliştirilmiştir.

Aklın salt araçsal, akıl yürütme faaliyetinin ise pragmatik bir bağlama indirgenmemesi gerektiği düşüncesini savunan Platoncu geleneğin temel vurgusu, varlığı anlama konusunda insan aklının yetkinliğine dair sahip oldukları inançtır.⁵ Aklın kavramsal olarak Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi açısından kritik bir konumda ele alındığı bu anlayışa göre, sanki iki farklı şey arasında cereyan ediyormuş gibi görünen bu ilişkisellik, haddi zatında gerçek

- 1 Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê -Sanat Felsefesinin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme-* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016), 115.
- 2 Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 42; Plato, *Republic*, çev. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publications, 2004), 206.
- 3 Platon, *Menon*, çev. Özlem Sinal Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 45.
- 4 Nicholas P. White, “Plato’s Metaphysical Epistemology”, *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 278.
- 5 Stephen R. L. Clark, “A Plotinian Account of Intellect”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 71/3 (1997), 422.

varlığın kendinde gerçekleşen bir etkinliktir.⁶ Çünkü tözsel olarak en yetkin varlıktan kaynağını almıştır.

Platoncu düşünce geleneğinin teolojik bağlamda önemli kavşak noktalarından birisi olarak kabul edilebilecek olan St. Augustine ise idraki, varlığın hakikatini öğrenebilmesi için insana Tanrı tarafından bahşedilmiş bir lütuf olarak değerlendirir.⁷ Böylece Platon'un varlığın hakikatini ancak hatırlama faaliyeti ile mümkün gören anlayışının yerine Augustine, Tanrısal aydınlanma ile elde edilebilecek olan bir idrak fikrini koymuş olmaktadır. Yine bu geleneğin önemli isimlerinden birisi olan Pseudo Dionysius, eserlerinde idrake konu olabilecek kutsal bir bilginin (episteme) izini sürmüştür. Ona göre, bir insanın Tanrısal yolculuğu, Nihai Gerçekliğin bilinmezliğinde son bulan bir birlik idrakinden ayrılamaz. Yöntemini "bilgisizlik" üzerine kuran bu anlayışa göre, hakikatin bilgisi en derin anlamıyla bütün göreceli bilgileri kendinde bir araya getiren bu Kutsal idrakten kaynağını almaktadır.⁸ Bu bağlamda bahsedeceğimiz son filozof olan John Scotus Eriugena'ya göreyse, insanın varoluş gayesi olan kutsal bilgiye ulaşması, bütün nedenlerin Tanrı'dan geldiği konusundaki idrakte yatar. Bu aşamada akletme edimi, Tanrısal bir aydınlanma ile kutsal bir nitelik kazanır ve şeylerin özlerine dair bir idrake erişir. Bilmekle var olmanın ayniyet kesbettiği bu durumda idrak en üst nesnesine yani Tanrısal bilgiye dönüşür.⁹

Nicholas of Cusa'nın, eserlerinde sıkça atfı yaptığı ve felsefi görüşlerini oluştururken kendisine rehberlik ettiğini belirttiği Platoncu varlık-bilgi anlayışının başlıca uğrak noktaları olarak nitelendirilebilecek bu filozofların konuyla ilgili yaklaşımlarını bu şekilde kısaca özetledikten sonra artık Cusa'nın meseleyi nasıl ele aldığına geçebiliriz.¹⁰

1. Felsefi Arka Plan

Cusa felsefesi, yöntem ve genel yaklaşım olarak Platon felsefesinden kaynağını almış, Pseudo-Dionysius'un mistik nitelikteki teolojik görüşleriyle şekillenmiş, Proclus, Erigena ve Augustine gibi filozoflardan etkilenmiştir. Bu felsefe geleneğinin en belirgin özelliği, Platon'dan tevarüs ettiği diyalektik yön-

6 G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi -Platon'dan Ortaçağ Felsefesine-*, çev. Doğan Barış Kılınc (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019), 332.

7 Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, çev. L. E. M. Lynch (New York: Vintage Books, 1967), 82.

8 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), 20.

9 Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 21.

10 Cusa'nın eserlerinde atıfta bulunduğu geniş bir literatür listesi için bk. Dermot Moran, "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins (Cambridge University Press, 2007), 174.

temdir. Gerek akademik gerekse mesleki kariyerinde öncelikli amacını farklılıklar arasında bir uyum gerçekleştirme olarak belirlemiş olan Cusa, bu birleştirici tutumunu felsefi ve teolojik görüşlerine de yansıtmuş ve bu bağlamda diyalektik yöntemi etkin bir şekilde kullanmıştır. Özellikle başyapıtı olarak kabul edilen *De Docta Ignorantia*'da temellendirerek daha sonra yazdığı diğer eserlerinde de farklı açılardan detaylandırdığı, “zıtların birliği” teorisinin şekillenmesinde, diyalektik yöntemin önemi yadsınamaz.¹¹ Bu uyum felsefesinin temellerini özellikle Platoncu düşünce sistemi içinde kritik önemdeki tümel-tikel, aynı-gayrı, bir-çok gibi kavramların birlikte nasıl anlaşılabileceği düşüncesi üzerine inşa etmiştir.

Cusa, uyum düşüncesinin muhtemel zorluklarını, onları önelediğini düşündüğü bazı kavramlarla aşmaya çalışmıştır. Bunlar; basitlik, sonsuzluk, mutlaklık gibi kavramlardır. Mutlak Varlığa atfen bu kavramların işaret ettiği manaları, bir yandan matematiksel düşünceden elde ettiği sezgisel bakışla diğer yandan mistik tecrübeye etkin olan zihinsel katılımla değerlendirmiş, böylece zihnin sezgisel ve tecrübi olarak gerçekleştirdiği bir faaliyet sonucunda, kendi ifadesiyle bir “idraki bakış”ın elde edilebileceğini düşünmüştür. Ona göre, bu bakışla çıkarımsal aklın (ratio) varlığı anlama konusundaki yetersizlikleri aşılabılır ve akıl, varlığa yönelik daha üstten bir bakışla bizatihi kendi sınırlarına yönelik bir kavrayış geliştirebilir.¹²

Cusa felsefesinin bütününe hâkim olan diyalektik anlayış, onun epistemolojisinde “cehaletin tahsili” (de docta ignorantia) öğretisi üzerinden ortaya konulur. Her ne kadar kavramdaki terkinin asli unsuru olan “cehalet”, olumsuz bir vurgulamayı ön plana çıkarıyormuş gibi görünse de, bu olumsuzluk mutlak bir anlamda ve nihai bir durum olarak değil, geçici ve araçsal bir durum olarak, salt kavramsal temelde inşa edilebilecek söylemsel bir teolojinin ötesine geçen tecrübi bir Tanrısal görünümün gerekliliğini ima etmektedir.¹³ Böylece cehalet ile bilgili olmayı ortak bir kavramsallaştırma içerisinde bir araya getiren Cusa, aslında birbirine zıt gibi görünen bu iki durumu, spekülâtif aklı aşan bir idrak faaliyetini vurgulamak üzere, varlığa dair bütüncül bir kavrayış elde etme çabası olarak değerlendirir. Bu idrak seviyesi, eşyanın hakikatinin insan aklının yetersizliğinden dolayı bir yandan dil ve düşünce imkânlarıyla erişilmezliğini itiraf ederken, bu idrakin kendisini ise aslında çözümün bizatihi kendisi olarak kabul eder. Tezle antitezin bir uyum içinde görüldüğü bu idrak seviyesi, âlemdaki zıtlıkların ötesini görme çabası olarak insani idrake açılır.

11 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 80.

12 H. Lawrence Bond, “Introduction”, *Selected Spiritual Writings* (New Jersey: Paulist Press, 1997), 25.

13 Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 25.

Cusa, sonlu bir bilen olan insanın, epistemik imkânlarının salt görünüşle sınırlandırılmasına karşı çıkan bir bakış açısını savunmaktadır. Böylece o, tikelin bilgisini mutlaklaştıran yaklaşımlara karşı çıkararak, bu türden bilgilerin, varlığa dair külli bir bakış açısının imkânını daralttığını düşünmektedir. Bu tutumundan dolayı septik olarak nitelendirilen Cusa'nın şüphe duyduğu ve bu şüphe sonucunda farkındalık kesp ettiğini düşündüğü şey, varlığın bilgisinin imkânı değil, tikelin bilgisinin varlığın külli bilgisi karşısındaki yetersizliğidir. Bakış açılarının çokluğundan kaynaklı farklılıkların neden olduğu bu şüpheli tutum, empatik bir yaklaşımla, ötekinin de muhtemelen benzer bir hâl içerisinde bulunduğu konusundaki farkındalıkla birleşerek, varlığın incelenmesinde çok daha derin bir idrak seviyesinin oluşmasında ve bütün tikel perspektiflerin dayattığı bu sınırlılıkların ötesine geçme iradesinin oluşmasında etkili olacaktır. İşte Cusa, bu farkındalığı bir tür cehalet, bu cehaletin farkına varma çabasını ise "cehaletin tahsili" olarak adlandırmaktadır.¹⁴

2. Mutlak Varlığın Tanıtılması

Bu bölümde Cusa'nın Mutlak Varlığa yönelik "Cehaletin Tahsili" parantezinde atfetmiş olduğu niteliklere dair görüşlerine değinecek daha sonra bunların idrakiyle ilişkisini felsefi açıdan incelemeye çalışacağız.

2.1. Mutlak Varlığın Bilinmezliği

Cusa epistemolojisinde varlık asıldır ve bilgiyi önceler. Ne duyusal ne tahayyüli ne de akli idrak, Mutlak Varlık modalitesine ulaşabilir. Bu bilme türlerinden her biri, bir evvelki varlık modalitesine işaret eder. Oysa bunlar gerçekliğin kendisi değil, ona işaret eden birer unsurdan ibarettir. Her ne kadar kesinlik açısından en önde görülse de, Mutlak Varlık modalitesinin bilgisi yoktur. Kendisi bütün kognitif aktivitelerimize önsel olarak temel teşkil eden Mutlak Varlık, bu açıdan ancak zihinsel bir temaşa ile izlenebilir. Bu alanda bilgi elde etme çabası, kırmızı renkte bir obje görüp kırmızıya dokunmaya çalışma türünden beyhude bir çabadır. Dolayısıyla Cusa, bizim kognitif yetimizin ve epistemik donamızın objesiyle kurduğu ilişkinin, objenin varlık modalitesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan örneğin algısal görme hadisesinde ışık, objeyi görmemizi sağlarken bizatihi kendisi bilgi nesnesi haline gelmez. Çünkü ışık bu bakış yoluyla bilinebilecek her şeyi epistemik açıdan önceler ve algısal görme hadisesi yoluyla bilinebilir olan şeyler, ışığa dair onun varlığının ötesinde bize bir bilgi sağlamaz.¹⁵

14 Karsten Harries, "Problems of Infinite: Cusanus and Descartes", *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 91.

15 Nicholas of Cusa, "Compendium", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 1386.

Öyle anlaşılıyor ki, Cusa'ya göre, Mutlak varlığın kesinlik ihtiva eden tekil bir bilgisinden değil ona dair işaretlerin sağladığı çeşitlilikler ihtiva eden epistemik olanaklardan bahsedilebilir. Zira tikelde tümele tekabül eden, yalnızca bu işaretlerdir. Ne var ki, hiçbir işaretin, varlığı tam olarak kapsayamayacağı gerçeği, bilme hadisesinde işe koşulan farklı idrak türlerinin, objenin tabiatına uygun olarak ortaya çıkan ve kendi içinde çeşitlilikler barındıran bir faaliyet sonrasında gerçekleşebileceği anlamına gelmektedir. İşte bu çeşitlilik içerisinde bilme objesi ile bilme türü arasındaki korelasyon, bilme hadisesini gerçekleştiren yegâne varlık olan insanın ontik, epistemik, etik ve estetik alanlardaki kapasitesinin kaynağını oluşturmakta, bu alanlarda onun derecesini belirlemektedir. Cusa'nın örneğiyle ifade edecek olursak, her ne kadar bütün hayvanlar canlılıklarını sürdürmek için beslenme ve bunun için de duyularını kullanma konusunda ortak olsalar da, duyularının gelişmişliği ile besin türleri arasındaki ilişkiye bağlı olarak hepsi aynı yeterliliğe sahip değildir. İşte insan da varoluşunun asıl gayesi olan mutluluğa ulaşmak için farklı bilme yollarını kullanır ve bu bilme yolları arasındaki nitelik farkı onun varlık derecesini belirler.¹⁶

Cusa, bu konudaki yaklaşımıyla epistemolojik açıdan Platoncu bir çizgide tercihini ortaya koymuş olmaktadır. Kabaca Platon'un varlığın bilgisini bir tür hatırlama faaliyeti olarak gördüğü bu yaklaşım, varlığın hakikati konusunda da 'bilme'yi olumsuzlamış, ancak üst bir idrake dayalı bir temaşayı (noesis) mümkün görmüştür. Denilebilir ki Cusa, epistemik yaklaşım olarak eşyanın gerçekliği konusunda realist ve insan zihninin bu gerçekliği anlayabilmesi konusundaysa optimisttir. Her ne kadar bu gerçeklik, işaretler yoluyla zihinde birtakım temsillere zemin hazırlıyorsa da, bu temsiller yoluyla eşyanın hakikati ve gerçekte ne olduğunun bilgisi, insan idrakine kapalı olmaya devam etmektedir. O halde Cusa'nın bu konudaki yaklaşımının, eşyanın birtakım özelliklerinin algısal ya da uzlaşımsal yollarla elde edilmesini mümkün kılan bir nitelik arz ettiği söylenebilir.

Cusa açısından sonlu ile sonsuz arasında bir oransallık bulunmadığından ve kıyaslama sonlu büyüklükler arasında geçerli bir ölçümle yapılabilecek bir işlem olduğundan, tabiatı itibarıyla basit olan *Sonsuz Varlık* herhangi bir kıyaslamaya tabi tutularak anlaşılabilir. Zira ona göre sonlu ile sonsuz arasındaki bir benzetme de eşyanın hakikatine tam olarak ulaştırılmaz.¹⁷ Oysa hakikatin kavranılamazlığına yönelik idrak seviyesi arttıkça hakikate yaklaşılr. Duyular, akıl ve idraki kavranabilecek şeyler, tabiatları itibarıyla birbirlerinden o kadar farklıdır ki, onlar arasında mutlak bir eşitlik yoktur. Ancak hiçbir şeyden ne a yır ne de gayrı olan bir *Maksimum Eşitlik* bütün bu anlayış

16 Cusa, *Compendium*, 1387.

17 Nicholas of Cusa, "De Docta Ignorantia", çev. H. Lawrence Bond, *Selected Spiritual Writings* (Mahwah: Paulist Press, 1997), 90.

farklılıklarını aşabilir. Bu açıdan Cusa'nın *Mutlak Maksimum* olarak adlandırıldığı Tanrı, var olabilecek her şey olduğundan o, bizatihi fiildir.¹⁸

İnsanın bilinçli bir varlık olarak mutlak karşısındaki bu durumu, onu mantıksal bir sonucun imkânsızlığı sonucuna götürse de, tecrübi bir idrakin kapılarını sonuna kadar açar ve onu farklı bir bilgi seviyesine yükseltir. Haddi zatında Cusa diyalektiğinde, paradoksal dil imkânları içerisinde "bu alanda, asıl bilgi, bilgisizliktir" şeklinde ifade edebileceğimiz bu tutum, aslında meseleyi dogmatik ve fideistik bir kabule teslim etmeden tamamen farklı olarak, şaşkınlık, hayranlık vb. insani duyguların iştirak ettiği tecrübi bir bilince işaret etmektedir.

2.2. Mutlak Varlığın Dile Getirilemezliği

Cusa'nın epistemolojisi dil ile yakından ilgilidir. Çünkü onda akıl yürütme faaliyeti, somut görüngüler ve tekil tecrübelerle kognitif açıdan içeriklendirilmekte, idraki soyutlama ile kavranmakta ve Tanrı, bu ikisinin (duyulanım ve kavrayış) ötesinde kabul edilmektedir. Burada gerekli olan şey, hakikati kendi sınırlılıkları içerisine hapsedmeyen, ifade yetersizliğini idraki tecrübenin genişliği ile açan, kelimelerin salt literal anlamlarının ötesine geçerek paradoksal kullanımlarına imkân tanıyan bir dil kullanımudur.

Şüphesiz bu hususlar, Cusa tarafından keyfi birtakım tasarruflar olarak değerlendirilmemekte, bu konudaki imkânların Tanrısal bir lütufla insana bahşedildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı burada, bu dil kullanımının ve onun kognitif içeriğinin bir tür garantörü olarak tasavvur edilmektedir. Aslında bu tasavvurun arka planında, Tanrı'nın diyalektik bir yöntemle şeyler arasında mutlak uyum ilkesi olarak düşünülmesi ve dolayısıyla da dilin dünyevi bağlamdaki sınırlılıklarının bir anlamda Tanrısal sınırsızlık içerisinde giderilmeye çalışılması fikri yatmaktadır. Şüphesiz bu dil gerek içerik gerekse söylem açısından duyuşsal verilerden varestedir. Bu açıdan sembolik dilin imkânları, nihai düzeyde kullanıma açılmakta ve fiziksel göz belli bir yere kadar insana yardımcı bir araç olarak düşünülmektedir. Ancak Cusa bu yolun varacağı nihai noktayı mutlak anlamına ulaşmak değil, anlaşılma imkânlarının bulunmadığı bir anlama olarak kurgulamayı mümkün görmüştür. İşte bu nokta, Cusa'nın tabiriyle, "zihinsel göz"ün devreye girdiği bir aşamayı ifade eder ki, burada artık anlama çok daha geniş manada tecrübi bir faaliyet olarak, görme ya da temaşaya dönüşür. Bu temaşa tecrübesi ise aklın tatmininin çok ötesinde bir lezzet sunar. Tanrı söz konusu olduğunda varılabilecek nihai anlam da budur.

Cusa'nın genel teolojik yaklaşımı her ne kadar negatif teolojinin vurguladığı sınırlılıklara tabi bir tenzihi dile öncelik veriyor gibi görünse de, aslında bu yaklaşımın meselenin ele alınmasında ilk aşama olarak değerlendirildiği

18 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 91.

belirtilmelidir. Bu bağlamda Cusa'ya göre tenzih ile başlamayan bir iman put-perestliktir. Çünkü böyle bir imanın objesi, Tanrı'nın bizatihi kendisi olmanın ötesinde ona dair bir imaj ya da bir algıdan öteye geçmeyecektir. Bu ise Tanrı'ya iman adı altında zihinsel olarak inşa edilmiş bir şeye inanmaktan başka bir şey değildir. Tenzih temelinde "Hakikat" karşısındaki konumunu fark eden idrak, böylece O'nu temaşa yetkinliğine ulaşacak ve bu tecrübi halin sağladığı imkânlardan azami düzeyde istifade ederek, bu hale uygun bir de dil inşa edecektir.¹⁹ Aslında burada negatif ya da pozitif bir teolojik yaklaşımın dışında aklın ve idrakin epistemik yetkinlikleri açısından bir ileri boyuta taşınması iddiasını içeren bir tür mistik teolojiden bahsetmek gerekmektedir.

2.3. Mutlak Varlığın Birliği ve Basitliği

Cusa'ya göre, varlık temeldir ve varoluş temel bir ilkeye bağlı olmak durumundadır. Bu ilke felsefi düşünce içerisinde basit bir töz olarak anlaşılmıştır. Bu töz, varlığa ontolojik bir temel sağlamakla birlikte idrak tarafından doğrudan doğruya anlaşılması açısından aynı zamanda epistemolojik bir dayanak noktasıdır.

Cusa açısından Bir ve Basit olan, her ne kadar bizim idraki kavrayışımıza göre, daha mükemmelse de, ona negatif teoloji dışında ulaşmak mümkün değildir. Aristoteles'in tözün ne nitelik ne nicelik ne de herhangi bir araz olduğunun bilgisinin açık olmadığı şeklindeki görüşünü haklı bulan Cusa, bu yaklaşımı negatif teolojisine bir dayanak olarak ifade eder.²⁰ Dolayısıyla ona göre, bizler ancak zihin gözümüzle, tanımlanamaz basitliğin bizzat kendimiz tarafından oluşturulan hiçbir kavram tarafından kapsanamaz olduğunu bilebiliriz. Böylece basitliğin hakikatinin olumsuz bütünü bilgilerin ötesinde olduğunu gördüğümüzde, Evvel olanın, bütün berraklıkları ve ulaşılabilir ışıkları aştığı gerçeğinden rahatsız olmayız.²¹

Diğer yandan bölünme ve ondan kaynaklı zıtlıklar, Mutlak Maksimumda değil, daha büyük ya da daha küçüklüğü kabul eden varlıklarda mümkündür. Oysa Mutlak Maksimum bütün zıtlıkların üstünde ve onların birliğini ifade etmektedir. O, bütün olumlama ve olumsuzlamaların ötesinde mutlak ve fiili olarak var olduğundan, tasavvur edilen bütün her şeyi kapsamakla birlikte kendisi yokluğu tasavvur edilemez olandır. Mutlak Maksimum olmak, sınırsızlığı, kendi dışında her şeyin sınırı olmasını ve sınırlandırılmazlığı içerirse anlamlı olabilir. Aklın, çelişkileri kendi kaynaklarında bir araya getirme yetisinden mahrum olmasından dolayı, Mutlak Maksimum insani anlayışımızı aşmaktadır. Dolayısıyla kendi tabiatı itibarıyla sonsuzluk karşısında yetersiz kalan insani anlayışımız, sonsuz uzaklıktaki çelişkileri bir araya

19 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 135.

20 Krş. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 159.

21 Nicholas of Cusa, "De Beryllo", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998), 816.

getiremez. Bütün akletme çabalarında zıttı olmayanın kavranılamazlığını ve onun sonsuzluğunu görür.²²

Geometrik şekiller üzerinden Tanrısal birliği ve basitliği anlama çabası ortaya koyan Cusa, bu bağlamda daireyi ele alır. Sonsuz dairenin bütün ifade ve kavrayışları aşan bir şekilde birlik ve basitliğin en mükemmel sembolü olduğunu ifade ederek, onun tanımının, bütün zıtları öncelediğini, dolayısıyla da onda bu tanıma zıt bir "öteki" ya da "farklı" olanın bulunmadığını belirtir. Tanrısal sıfatlar açısından bu yaklaşımın sonucu, onun iyiliğinin bir şey, hikmetinin ise başka bir şey olarak değerlendirilemeyeceği bir bütünlük içerisinde ele alınmasının gerektiğidir. Varılan bu netice, onun kudreti, iradesi, zamansallığı vb. bütün durumlar için geçerlidir. Cusa, sonsuz dairenin aynı zamanda çap, çevre ve merkezinin de sonsuz olmasının gerekliliği ile diğer sonlu dairelerden ayrıldığını ifade ederek, sonsuz daireye ait bu üç özelliğin eşitliğinden hareketle, Tanrısal bütünselliği içerisinde üç unsurun nasıl anlaşılması gerektiğini ele alır. Dairenin merkez, çap ve çevresinin, kapsadığı her şeyle ilişkili olması, sonsuz dairede de benzer bir şekilde gerçekleşir. Şöyle ki, bunun Maksimumdaki yansıması, sözgelimi onun sonsuz merkez olması, her şeyde basit ve bölünemez olarak bulunmasıyla; sonsuz çevre olması, her şeyden farklı olmakla beraber her şeyi kapsamıyla ve sonsuz çap olması ise, her şeye nüfuz etmesi ile açıklanır. Bunlardan birincisini ona varlık verme, ikincisini onu yönetme ve üçüncüsünü ise onu koruma şeklinde yorumlar. İşte bu meselelerin idrak ile anlaşılabilirliğini ifade eden Cusa, Maksimumun bütün bu açılardan her şeyin ne aynısı ne de gayrisi olarak anlaşılabilirliğini ifade eder.²³ Dolayısıyla Cusa'ya göre, birliğin mükemmelliği hakkındaki birçok sonuç daireden çıkarılabilir. Hatta daha ileri giderek bütün teolojinin daire üzerine kurulabileceğini ifade eder. Bu anlamda Cusa'ya göre, nihai adalet, nihai hakikat vb. sıfatların birbirlerini doğrular şeklindeki ilişkisi bu geometrik şekil üzerinden anlaşılabilir.

İşte Cusa'ya göre Tanrı, bütün ışıkları kendine çeken sonsuz ışık gibi, bütün akılları kendinde kapsadığından dolayı kendi eşitlik mührünü onlara vurur ve böylece duyusal olandan bağımsızlaşan ruh, şeyler arasındaki nihai uyuma büyük bir vecdle şahitlik eder. İdraki ve akli ruhlarımızın bir faaliyeti olarak ortaya çıkan bu düşünsel derinlik hali, aynı zamanda ebedi bir mutluluğu da beraberinde getirecektir. Öyle anlaşılıyor ki Cusa, ruhu Maksimuma yönelterek şeyler arasındaki birliği idrak etmesini sağlayacak faaliyeti, netice itibarıyla aklın ortaya koyduğu bu türden bir düşünsel faaliyete dayandırmaktadır. Dolayısıyla ruhsal mutluluk da böyle bir tecrübenin yaşanmasına bağlı olmaktadır.²⁴

22 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 92.

23 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 117.

24 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 129.

2.4. Mutlak Varlığın "Öteki"sinin Olmayışı

Cusa'ya göre, bizzat kendisi varlığın ölçüsü olan asıl Varlığın bir ölçüsü yoktur. Bundan dolayı şeylerin ölçüsü olan Hakikat, yalnızca kendisi yoluyla kavranabilir. Mutlak Hakikatte ölçen ile ölçü bir araya gelir. Dolayısıyla şeylerde kendini daha büyük ya da küçük olarak gösteren bu tanımlamalar, Tanrı'da sonsuzluk standardına dönüşür. Onda artık zıtlıkların getirdiği farklı tanımlamalardan değil, bunların bir araya herhangi bir çelişki oluşturmaksızın geldiği bir sonsuzluktan bahsetmek gerekir. Böylece Tanrı, varlıklar arasında *Mutlak Uyum* ve *Sonsuz Eşitlik*²⁵ ilkesidir ve ona atfedilen sıfat ve fiiller, bilindik kullanımlarının ötesinde bir birlik ve kapsayıcılık ifade eder.

Cusa, *De Li Non Aliud* adlı eserinde tanımın mahiyeti meselesi üzerinde durarak buradan hareketle Tanrı'nın tanımlanma imkânını sorgular. Ona göre tanım, bize bilgi veren şeydir. Bu açıdan o, bir temel sağlar.²⁶ Tanımın bu işlevi, şeyin kendisi dâhil olmak üzere her şeye uygulanabilir. Böylece Cusa, mükemmel bir tanımlama şu şekilde dile getirir: "Her bir şeyi tanımlayan şey, tanımlanandan başkası değildir." Yazıp çizdikleri arasında bundan daha kolay anlaşılabilir başka bir şeyin bulunmadığını belirten Cusa, bunu kısaca 'Ötekisi Olmayan' şeklinde ifade eder. Bu tanımlama yolunu ise, insanın zihninin bütün gücüyle keskin bakışını ona yöneltmesi ve böylece gerek kendini gerekse şeyleri tanımlayan şeyi görmesidir.²⁷

Kendisi Evvel olduğundan, Ötekisi Olmayanla kendisine işaret edilen şey Tanrı'dır. Cusa, Ötekisi Olmayan'dan daha doğru bir şekilde ona işaret eden bir işaretlendirmenin bulunmadığını ifade eder. Başka bir şeyde ya da kendinde son bulan, her şeyin Ötekisi Olmayan'dan başkası olması gibi, bütün işaretlendirmeler kesinlikle Evvel olana işaret etmez. Dolayısıyla Evvel olan, her şeye temel sağladığından, kendisi hem kendini hem de şeyleri tanımlar. Bunun anlamı, o olmaksızın hiçbir şeyin tanımlanamayacağıdır. Bu açıdan o, varlığın tanımı, temeli ve nedenidir.²⁸

Cusa, sadece varlığın değil yokluğun da, Ötekisi Olmayan dışında bir yolla anlaşılamayacağını ifade eder. Çünkü aynı şekilde yokluk da yokluk dışında başka bir şey değildir.²⁹ Dolayısıyla Ötekisi Olmayan, var olan şeylerin varlığının, var olmayanların ise var olmamalarının ölçüsü; bütün imkânların imkânı; var olan her şeyin var olma biçiminin, hareket edenlerin hareketinin, etmeyenlerinse durağanlığının sebebi; canlıların yaşamı; anlaşılacak şeylerin

25 Nicholas of Cusa, "De Theologicis Complementis", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998), 770.

26 Nicholas of Cusa, "De Li Non Aliud", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1987), 1108.

27 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1110.

28 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1110.

29 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1115.

anlamı vb. olarak varlığa bütün veçheleriyle *İnşa Edici* bir temel sağlar. 'Ötekisi Olmayan'ın sunduğu bu bakış imkânı ile Tanrı, kendini daha açık bir şekilde ifşa eder. Ötekisi olmayan, bütün sayıları önceler.³⁰

İşte varlıklar arasında bu birliğe ulaşmak için, Tanrı'nın her şeyi kuşatan ebediliğinin bilincine ulaşmak, bunun için de ondan başkasının varlığını nefretmek gerekir. Cusa, bunu şöyle ifade eder:

Senin, her şeyi kapsayan sonsuzluk olduğunu görebiliyorum. Senden başka hiçbir şey yok. Sende var olan her şey, senden başkası değil. Sende olmayan ötekinin varlığının kendinde olmadığını ve olamayacağını sen öğrettin bana. Ne de sende var olmayan öteki, her ne kadar bir yaratılan olarak öteki olsa da, biri öteki kılabilir. Gökyüzü yer değildir; göğün, gök; yerin de yer olduğu doğru olsa da. Peki, ben, hem seni hem de senden gayri var olan ötekini arasam nerede bulurum onu? O, var olmamışsa şayet, yer nasıl olur da gökten başka bir yaratılan olur ki? Bu, ötekilik olmaksızın kavranamaz.³¹

3. Varlık-İdrak İlişkisi

3.1. Duyusal İdrak ve Fenomenolojik Açıdan Analizi

Cusa, duysal idraki, varlığı temaşa yetkinliğine sahip olan saf idrakin bir ön aşaması olarak değerlendirir. Çünkü akılda duyulardan alınmayan hiçbir şey yoktur.³² Duyusal idrakin ayırıcı vasfı, algılama faaliyetinde objeye ihtiyaç duymasıdır. Oysa Cusa'ya göre, saf idrakin idrak edilebilir şeyleri anlaması için başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve gerek objeden elde edilen bilgilerin gerekse bu bilgileri düzenleyen bir yeti olarak aklın faaliyetlerinin başlatıcısıdır. Bu açıdan idrak hem bizzat kendinden kaynaklı olarak hem de tabiattaki şeyler aracılığıyla faaliyette bulunur. Saf idrakin kognitif süreçleri yönetmesi, duysal idrakten edindiği izlenimi kendine benzetmek ya da başka bir anlatımla kendi formatına çevirmek şeklinde gerçekleşir. Bu faaliyet olmaksızın hiçbir şekilde zihinsel görme faaliyeti meydana gelemez.³³

Cusa'ya göre, bizler gündelik tecrübemizden hareketle görmenin algımıza sunulan ışık olmaksızın gerçekleşmeyeceğini ve bu anlamda aslında onun görünen ışığın sınırlandırılması ve tanımlanması olduğunu biliriz. Yani ışık, görünen şeyin hem varlığının hem de bilgisinin nedeni ve kaynağı olarak başlangıcıdır. Bunun anlamı, varlığın başının aynı zamanda bilmenin de başlangıcı olduğudur. Dolayısıyla *Ötekisi Olmayan* ile işaret edilen Tanrı, gerçekliğin hem ontolojik hem de epistemolojik dayanağıdır. Işığın yokluğu nasıl görmenin imkânını ortadan kaldırıyor, Ötekisi Olmayanın yokluğu da şeylerin

30 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1116.

31 Nicholas of Cusa, "De Visionei Dei", çev. H. Lawrence Bond, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* (Mahwah : Paulist Press, 1997), 261.

32 Nicholas of Cusa, "Idiota De Mente", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 539.

33 Cusa, *Compendium*, 1404-05.

varlık ve bilgi imkânını ortadan kaldırır. Burada görme fiilini gerçekleştirenin ışığın farkında olup olmaması önemli değildir. Cusa'ya göre, aslında varlığın ve bilginin başlangıcı olan varlık, kendini önsel olarak insan zihnine bir şey olarak açar. Onun farkına varılmama nedeni ona dikkat etmemedir.³⁴

Cusa, bu durumu şöyle bir örnekle açıklar: Gecenin karanlığında yakuttan bir taş, görünmek için bir muma ihtiyaç duymaz. Çünkü taşın kendisinde bir ışık vardır ve ışık kendini ifşa etmek istediğinde bunu, bu taş vasıtasıyla yapar. Işık, bizatihi kendisini görme duyusuna sunmadığından dolayı duyumsanamaz. Yani duyu yalnızca kendine sunulanı algılar. Bundan dolayı taşa parıldayan ışık, onunla görülebilir hale gelerek gözde ışığa dönüşür. Şüphesiz yakutlar arasında parlaklık açısından bir farklılık mevcuttur. Parlaklık arttıkça mükemmellik de artar. Yani parlaklığın yoğunluğu, mükemmelliğin ölçüsüdür. Bu mükemmelliğin taşın büyüklüğü ile doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu anlamda büyüklük, taşa ait tözsel bir durum değildir. Aynı durum, taşın rengi, şekli ve diğer arazi nitelikleri için de geçerlidir. Dolayısıyla arazlara dair edinilen duyusal izlenimler ya da muhayyile kaynaklı tasavvurların hiçbirisi tözsel değildir. Oysa taşın algı nesnesi olmasını sağlayan dolayısıyla da parıldamasını sağlayan şey onun tözüdür. Arazı önceleyen töz, arazdan hiçbir şeye sahip değilken, arazlar tözden her şeye sahiptir.³⁵ Dolayısıyla arazlar sadece tözün son tezahür alanlarıdır. İşte yakutun duyusal özelliklere sunulan arazlarla, yakuta dair nispeten dâhili tasavvurlar, muhayyile; yakutun ışığı ise idrak ile algılanır. Aslında idrak, yakutun tözünü ve töze dair olmayan şeyleri görerek bunları ayırt eder. İdrak, bu gerçeğe yakutun tözsel gücünü takip eden farklı işlevlerinde şahitlik eder. Bundan dolayı, idrak bu şekilde tözsel olanı gördüğünden, yakutun görünmez ışığı bir şey, sözgelimi mıknaşısinki başka bir şey vb. şeklinde anlaşılmalıdır.

Bu örnekten hareketle denilebilir ki, idrak aynı türden olan şeylerin nedeni olarak bulunan şeyleri ayırt eder. Yani idrak bütün yakutlarda bulunan bu şeyi, onların niceliksel çokluğuna öncelikli olarak görür. Çünkü bu özellik yakutun tözsel prensibi olarak onu kendisi kılan şeydir.³⁶ Dolayısıyla da aslında yakutun varlığını kuvveden fiile çevirir. Böylece daha öncesinde varlığı kuvve düzeyinde akli imkânlarla seyredilirken, kuvvenin fiile dönüşmesiyle birlikte belli bir yakut olarak algılanmış olur.³⁷ Yani akledilir şeyler, algısal şeyler değilse de, algısal şeylerden farklı da değildir. Dolayısıyla yakutun tözü her ne kadar algıya konu olabilecek durumda olmasa da, algısal olanda tezahür ettiğinden dolayı, ondan başkası da değildir. Şeyle ilişkisi kaldırıldığı

34 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1112.

35 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1128.

36 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1131.

37 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1132.

anda artık kendinde var olma imkânı kalmadığı gibi anlaşılma imkânı da kalmaz. İşte idrakin duyu ile irtibatı bu şekilde sağlanır.³⁸ Böylece bütün var olanlar, her şeyin yaratıcısı olan Yüce Tanrı'nın kudreti tarafından var kılırlar.³⁹

Felsefi ve teolojik meseleleri metaforik bir dille aktarmaya özen gösteren Cusa, duyuusal-akli-saf idrak ilişkisini de birbirinden farklı beş kapısı olan bir şehir örneği ile açıklar. Bu şehre farklı kapılardan giren ulaklar, getirdikleri bilgileri şehirde mukim bir bilgeye verirler. Farklı diyarlardan gelen ulakların bu kapılardan girerek gördükleri diyarlara dair tuttıkları raporları bilgeye vermeleri sonucunda, bilgede dünyanın farklı bölgelerine dair genel bir kanaat oluşur. Buna karşın bu kapılardan herhangi birisi kapalı olduğundan dolayı o kapıdan girmesi gereken ulağın girememesi durumunda, bilgenin sahip olduğu bilgilerde birtakım eksiklikler meydana gelecektir. Bu bilge, elde ettiği raporlardan kendisine ulaşan bilgilerle oluşturduğu algısal dünya tasavvurunu betimleyebileceği ve o bilgileri yansıtabileceği bir harita yapar. Böylece iyi düzenlenmiş ve oransal olarak özenle hazırlanmış olan bu harita ile bilgiler korunaklı hale getirildikten sonra bilge ulakları azleder.⁴⁰ Artık algıya dayalı verilerin büyük varlık resmine işaret eden birer unsur olmaktan öte bir anlam ifade etmediğinden, bundan sonrası bilgenin şehrin kapılarını kapatarak kendi iç dünyasına dönmesi ve dünyanın geneli hakkında doğrudan raporlara yansımamış hususlarda tefekkür ederek daha kapsayıcı bir görüş elde etmeye çalışması ile neticelenir. Özetle, ulak anlatıları ve raporlarına yansıyan veriler, haritadaki imge ve işaretlerle birlikte bilgenin zihnine aktarılacak bir formata dönüştürülerek soyutlamaya hazır hale getirilmiş olacaktır. Cusa'ya göre algısal veriden imgeye, oradan da gerçekliğe doğruya ilerleyen bu süreç canlı türleri arasında yalnızca insana hastır. Nitekim bundan sonraki aşama, varlığın gerçekliğine işaret eden bilgilerin bizatihi bu gerçeklikle karşılaşan zihne yönelerek, onun ve dolayısıyla da onun yaratıcısının bir işareti olarak algılanır ve böylece varlığa dair derin bir vukufiyete neden olur. Bu vukufiyetin varlığa dair ulaştığı sonuç, onun kendi varlık formunda kabul edilmesi gerektiği ve zihin tarafından asla kavranamayacağına idrakidir.⁴¹

3.2. Akli İdrak ve Kognitif Açıdan Analizi

Cusa'ya göre akıl, tasavvur gücümüzdür. Dışardan bir etkiyle harekete geçirildiğinde faaliyetine başlar. Anlama hadisesi ise aklın çok daha bütüncül bir faaliyetidir. Akıl, şeyleri kendi ortamına aktararak benzerini meydana getirdiğinde ve böylece onları soyutlayarak kavrama dönüştürdüğünde, tasavvur

38 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1133.

39 Cusa, *De Li Non Aliud*, 1134.

40 Cusa, *Compendium*, 1398.

41 Cusa, *Compendium*, 1399.

etme faaliyetini yerine getirmiş olur. Cusa, “Tanrı, ruhu tasavvur etme gücü olarak yarattı”, diyerek aklın ruh içindeki fonksiyonunu ifade etmiştir. Ona göre, her ne kadar tasavvur etme ile anlama aynı anlama gelmese de tasavvurda anlama, anlamada ise tasavvur etme bulunmaktadır. Buna karşın anlamının fiili varlık, tasavvur etmenin ise formel varlık üzerinden gerçekleştiği belirtilmelidir. Nitekim aklın faaliyete başlaması izlenim ile gerçekleşir.⁴² Böylece zihinsel süreçler; kavrayış, kavram, benzetme, izlenim ve anlama gücü şeklinde sıralanır. Aklın temel faaliyeti olan tasavvur, aslında onun yaratma gücünün bir yansımasıdır.⁴³

Cusa’ya göre, algısal objelerin çeşitliliği, kendileri ile birleşen aklın ışığından pay alan insani duyulardaki kognitif güçle orantılıdır. Çünkü algısal objeler, duyuların kitaplarıdır ve bu kitaplarda Tanrısal İdrak’in gayesi, algısal figürler üzerinden açıklanır ki, bu amaç Yaratıcı olan Tanrı’nın kendini tezahür ettirmesidir. Bu tezahürün insan idrakine belli bir uyumsallık içerisinde sunulduğunu ifade eden Cusa, böylece âlemde mevcut bulunan bu kadar çok zıtlığın gayesine uygun bir şekilde anlaşılabilirliğini belirtir. Ona göre, âlemde mevcut olan bu zıtlıklar, duyulardan elde edilen bilgilerin üst bir idrake yol açmasını sağlamak üzere sahip olması gereken farklılık durumlarını oluşturur. Böylece onlar Tanrısal gayeliliğin anlaşılmasında daha aydınlatıcı bir rol üstlenebilirler.⁴⁴

Cusa, aklı şeylerin ölçüsü olarak kabul eder ve bunun matematiksel metotla anlaşılabilirliğini ifade eder. Buna göre, akıl gerek çizginin gerekse yüzeyin en küçük parçası olan noktayı ve böylece ona bağlı olarak meydana gelen her şeyin bir ölçüsü olduğunu idrak edebilir. Aklın bu niteliği onu, büyüklük, küçüklük vb. değerlendirmelerin akıldan geldiği fikrine götürür.⁴⁵ Diğer yandan her ne kadar şeyler netice itibarıyla bir birliğe tâbi iseler de, maddenin değişkenliğinden dolayı aralarında bir çokluk ve farklılık bulunur. Ne var ki, beyaz olan farklı şeylerde bir ve aynı beyazlığın bulunması gibi ne bu farklılık ne de çokluk niteliklidir.

Aklın şeyleri ölçme isteği aslında kendi hakikatine ulaşma güdüsünden kaynaklanır. Akıl bu şekilde kendi kapasitesini fark ederek kendini bilmek için harekete geçer. Böyle bir faaliyet sonunda ancak her şeyin bir şey olduğu, onun da kendisi olduğu hakikatine ulaşır. Akıl, bunları yaparken şeylerin niceliksel yönleri ile değil onlara dair kendinden hareketle geliştirmiş olduğu kavram, ölçü, misal vb. ile hareket eder. Cusa, burada Tanrısal aklın âlem üzerindeki etkisi ile insani aklın faaliyetleri arasında bir benzeşim kurar. Bu ikisi

42 Cusa, *Idiota De Mente*, 561.

43 Cusa, *Idiota De Mente*, 562.

44 Cusa, *De Beryllo*, 824.

45 Cusa, *Idiota De Mente*, 565.

arasında her ne kadar kategorik bir benzerlikten bahsedilebilirse de arada idrak sınırlarını aşan bir derinlik ve kapsayıcılık farkının olduğunu altını çizer.⁴⁶ Akli idrakin soyutlama yapması demek, objesini özümsemesi ve kendi soyut formlarına uydurması demektir.⁴⁷ Bu açıdan özümseme ve soyutlama birbirinin zıddı faaliyetler olarak değerlendirilmemelidir.

Cusa, kanıların bizim zihnimizden kaynaklandığı gibi gerçek dünyanın da *Sonsuz Akıl*'dan kaynaklandığını düşünmektedir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın azametini en çok benzeyen insani akıl, onun Yaratıcı Tabiatının bereketinden pay almak suretiyle *Kadir-i Mutlak Form*'un bir tezahürü sıfatıyla yine kendinden gerçek varlıklara benzeyen rasyonel varlıklar meydana getirir. Farklı bir anlatımla *Tanrısal Akıl* gerçek dünyanın formu olduğu gibi insan akli da, akli dünyanın formudur. Bu durumda *Mutlak Varlık*, var olan her bir şeyde zorunlu olarak bulunmakta ve aynı şekilde insan aklının birliği de kendi kanatlarının varlığı olmaktadır. Böylece Tanrı'nın şeyler üzerindeki faaliyeti, hem *Evvel* hem de *Âhir* olması açısından, kendi adına yürüttüğü bir faaliyettir ki, böylece her şey nihai gayesi olan Tanrı'ya doğru ilerler. Aynı şekilde kaynağını insan zihninden alan akli dünyanın açıklanışı da *Yaratıcı Akıl* adına gerçekleşir. Akıl, kendini ne kadar güçlü bir şekilde tefekkür ederse, kaynağı *Sonsuz Akıl* olduğundan, o kadar yaratıcı olur. Bu faaliyette farklı olan yalnız *Sonsuz Akıldır* ki, o kendini var olduğu haliyle temaşa eder ve bu şekilde yalnızca *Sonsuz Akıl* her şeyin *Akli Ölçüsüdür*. Dolayısıyla bizler, *Sonsuz Aklın* biricik merkez olduğu zihinlerimizde derinleştikçe tabiatımızda bulunan bilginin mükemmel dallarına ulaşma arzusunun nihai gayesi olan hakikate doğru daha çok yaklaşırız.⁴⁸

Cusa'ya göre, akıl, kapsadığı, incelediği ve kavradığı her şeyi varsayar. Böylece her şeyde mevcut bulunduğunu iddia eder. Şeyleri, kendinden çıkmış olduklarından dolayı, kendi birliğinin benzeri olarak tefekkür eder.⁴⁹ Akıl, kavramın objesine işaret eden bu zihinsel birlikleri sesli işaretler yoluyla temsil eder. Bunlar içerisinde en yüce ve basit olanını Tanrı diye adlandırır. Kendinden önce hiçbir kaynağın bulunmadığı birliğin kaynağı olanı idrak, idrake bağlı olanı ruh ve son olarak da hiçbir şeyi kapsamayanı ise beden diye adlandırır. Dolayısıyla Tanrı'daki her şey Tanrı, idrakteki her şey idrak, ruhtaki her şey ruh, bedendeki her şey de bedendir.⁵⁰ İlk Birlik, mutlak ancak son birlik şartlıdır. İkinci birlik büyük oranda mutlak, üçüncüsü küçük oranda mutlaktır. İdrakin hem Tanrısal hem de mutlak olmadığı gibi akli ruh da Tanrısalıktan pay almaktan kurtulamaz. Böylece zihin her şeyi hem ayırır hem

46 Cusa, *Idiota De Mente*, 569.

47 Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 20.

48 Cusa, *De Coniecturis*, 165.

49 Cusa, *De Coniecturis*, 168.

50 Cusa, *De Coniecturis*, 168.

de birleştirir. Bu iki yolun gelişimi, Tanrısal ve Mutlak Birliğin idrak ve akıl yoluyla inışı ile algısal, şartlı birliğin akıl yoluyla idrake yükselişi şeklinde gerçekleşir. Dikkat edilirse Cusa burada kullanmış olduğu diyalektik yöntemin bir tezahürü olarak Tanrısal Birliğin insani idrak yoluyla inışı ile algısal birliğin akıl yoluyla idrake yükselişi şeklinde ikili bir zihinsel güzergâh tespit etmektedir. Bunlardan birincisi Tanrı'nın âlemlerle kurduğu ilişkinin imkânını ortaya çıkarmakta, ikincisi ise insani aklın idrake dönüşerek varlık kategorileri arasında yukarıya doğru geçişkenliğini sağlamaktadır.⁵¹ Cusa, bu durumu şöyle dile getirir:

... bizim akli ruhumuz, içerisinde bir ateşleme gücü barındırır. Bu gücün Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilme nedeni, ateşi harlamaktır. O, hayret duygusuyla harlandığında, büyür ve böylece kuvve fiile dönüşür. Bizler Tanrı'nın fiilleri hakkında düşündükçe Ebedi Hikmete hayran oluruz. Gerek fiillerden gerekse yaratılanlardan kaynağını alan bu rüzgârla Tanrı'ya olan aşk ateşimiz büyür ve her şeyi mucizevi bir şekilde yöneten Hikmet sezgisine bizi götürür.⁵²

3.3. Mutlağın Zihinsel İdraki ya da Cehaletin Tahsili

Cusa'da varlığın bilgisi, aklın âlemin dışsal gerçekliğinin bir kopyasını üretmesi ile değil, özellikle matematiksel düşünce yoluyla aktif bir şekilde kendi özünü her defasında yeniden keşfetmesi ile elde edilir. İdrak, bu keşiften elde ettiği birikimi kendi dışına doğru ne kadar çok yöneltirse kendinde o kadar çok derinleşir, varlığı anlamak üzere yol kat eder.

Bu idraki faaliyette artık aklın salt çıkarımsal bir faaliyetinden değil bir tür sezgisel görüşünden bahsetmek gerekmektedir. Hakikate yönelik bir tür vukufiyetin kesbedildiği bu düzey, eşyanın çoğulluğundan hareket etmekle birlikte kendine yönelme, eşyanın ve varlığın hakikatini bütün ötekilikleri kaldırarak kendinde görme anlamı taşır. Bütün sınırların ve sınırlandırmaların ortadan kalktığı bu idrak seviyesinde varlığı bütün bozulmalardan, bölünmelerden ve niceliklerden uzak bir şekilde kendinde ve tecrübi bir düzlemde görür.⁵³

Bu idrak seviyesinde, akli ruh, duyuusal çoğulluğun ortaya çıkardığı karmaşadan bağımsız olarak, her şeyi bir ayniyet içerisinde temaşa etmektedir. Burada artık harici şeyin, dâhili şey yoluyla fiili olarak idrak edilebilir hale getirildiği söylenebilir ki, bu durum idraki formun ya da başlangıç noktasının kendisiyle aynı tözden olan bir kelime, kavram ya da düşünceden doğmuş

51 Cusa, *De Coniecturis*, 170.

52 Nicholas of Cusa, "De Quaerendo Deum", çev. Jasper Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994), 326.

53 Nicholas of Cusa, "De Aequalitate", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998), 847.

olduğu anlamına gelir.⁵⁴ Böyle bir kavramsal form olmaksızın idrak hem kendi hem de diğer varlıklarla irtibatı açısından etkisiz kalacaktır.

Cusa'ya göre Tanrı, zihinsel gelişmenin, akıl, düşünce ve öğretim yoluyla bilinenden daha az bilinene doğru ilerlediği bu dünyada, salt akli yollarla bilinemez. Bundan dolayı imanın dâhil olduğu bir sürece ihtiyaç vardır. Ona göre aslında bütün disiplinler, varlık araştırmalarına belli prensip ve inançların kabulü ile başlarlar. Dolayısıyla öğrenme yoluyla bilginin ilerlemesinin temelinde bu kabuller yatar. Bu açıdan inanma, anlamayı ortaya çıkaran, yönlendiren ve alanını genişleten bir işlev görür. Daha açık bir anlatımla, bu bakış açısına göre, iman yoksa anlama da yoktur. Bu imanla insan, dünyevi bir cismanilik içerisinde olsa bile, *Basit Varlık*'la mest olur, manevi olarak *Mutlak*'ı akıl ve zekânın üstünde kavranamaz bir şekilde tefekkür edebilir.⁵⁵ Sürekli olarak artan bir coşkun isteklilikle idraki olarak yükselmeyi sağlayan bu tecrübi hal, akli çokluktan birliğe ve basitliğe ulaştırır. Cusa, bu hali uykudan uyanıklığa geçme olarak tanımlar. Bu seviyede artık iştmeden değil idraki bir görme faaliyetinden ve Tanrı'nın adeta bulutların arasından belli belirsiz bir şekilde fark edilmesinden bahsedilebilir.⁵⁶ Cusa, bu şekilde görülebilecek olan hakikatin, öğretimle anlaşılabilir bir tarzda ifşa edilemeyeceğini belirtir.

Bu hâlin en önemli etkeni olan aşk olmaksızın iman nihai noktaya erişemez. Böyle bir durumda canlılığını muhafaza edemez ve ölür.⁵⁷ Ruhun Tanrı'nın lütfuyla gıdalandığı bu tecrübi hâl aynı zamanda onun manevi canlılığını artıracak bir mahiyettir. Cusa, bunu susuzluktan kavru lan birinin sonsuz yaşam pınarından kana kana su içmesi olarak nitelendirir. Nitekim insanın tabiatı da nihai anlamda böyle bir yaşama ve mutluluğa meyyaldir. İdrak, tezahürlere ne kadar derinden nüfuz ederse onlar tarafından o kadar çok emilir ve en nihayet kendi birliğini onlara sirayet ettirerek varlık amacını gerçekleştirmiş olur.⁵⁸ Cusa, böylece özümseme olarak tanımladığı bilgiyi, idraki ilişkilendirir. Bu bağlamında idrakin her şeyi kendinde hayatla irtibatlı canlı bir yapı olarak adeta bir aynada yansımış gibi gördüğünü belirtir. İdrak kendine baktığında, kendinde bütün özümsemiş şeyleri görür. Bu özümseme, Yaraticının ve her şeyin yaşayan görüntüsüdür. İdrakin, hiçbir şeyden farklı olmayan Tanrı'nın, canlı ve idraki görüngüsü olduğundan dolayı, yalnızca kendisine bakıp kendisinin aslında bir görüngü olduğunu fark ettiğinde, kendi *Aslının* nasıl bir şey olduğunu temaşa edeceğini ve onun Tanrısı

54 Krş. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 148. Ayrıca bk. Yalçın Koç, *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2009), 312.

55 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 197.

56 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 197.

57 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 199.

58 Nicholas of Cusa, "*De Coniecturis*", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000), 246.

olduğunu şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde bileceğini belirtir. Yine onun, kendi tasavvurunun yetkinliği nispetinde, Tanrı'nın iyiliğini tasavvur edebileceğini ya da düşünebileceğini ve dolayısıyla da onun her şeyden büyük olduğunu bilebileceğini ifade eder. Onun idraki olarak her şeyi kapsayan büyüklüğünü gördüğünde ise kendi Tanrısının asıl büyüklüğünün, büyüklük alanını aştığını fark edeceğini, dahası ontolojik olarak kendinin ötesini görebileceğini belirtir. Böylece idraki arayışın sağladığı yetkinliği fark ettikçe, kendi içinde daha da derinleşir.⁵⁹

Cusa'ya göre, görmeyi bilmeye çeviren, onu berraklaştıran ve mükemmelleştiren bir ayırma gücü olmazsa, göz görür ancak bilmez. Akıl, duyuusal verileri kullanarak çıkarımlarda bulunur. Ancak idrak olmadığı sürece çıkarsadığı şeyleri bilemez.⁶⁰ Okuma faaliyeti üzerinden örneklendirecek olursak, duyuusal olarak fark edilen harfler, aklın gücü sayesinde ayırma, birleştirme vb. işlemlere tabi tutularak bunlardan elde edilen verilere göre çıkarsamalar yapılır. Okuma, bu şekilde gerçekleşmiş olsa dahi henüz bilme gerçekleşmiş değildir. Cusa, okumada bu seviye ile bununla birlikte bilme ve anlama edimlerini gerçekleştirilmeyi birbirinden ayırır. Bu ikinci seviyede işe aklın daha karmaşık işlevleri ve dolayısıyla da idrak girmiştir. Burada artık hüküm verme devreye girer. Cusa'ya göre, zihnin bu gücü elde etmesi, tezahürü olduğu *Asıl* olandan dolaydır ve Tanrı bütün tezahürâtın aslıdır. Dolayısıyla o, zihinde tezahür ettiğinde, içinde barındırdığı şeylerin asılları, zihinde obje ile mutabık kalır ve kuvve halindeki bilgi, zihin ortamında ve onun tarafından fiile dönüşerek yargıda bulunma faaliyeti gerçekleşir. Cusa bunu, çok büyük bir ustalıkla parlatılmış bir elmasın incelikle sivriltilmiş ucundan yansıyan farklı renklerdeki ışıkların şeylere yansımalarına benzetir. Onun ucuna bakarak şeylerin formları hakkında bir kanaate ulaşmak ve ondan yansıyan ışıkla şeylerin benzerliğinden hareketle de aradaki benzerliği görerek elmasın etkisini fark edebilmek, zihnin idrak boyutuyla harekete geçirilmesi anlamına gelir.⁶¹

Cusa'ya göre, idrakin harekete geçmesi için iyi olanı seyretmesi gerekir. İyinin farklı yetkinlik derecelerini ifade eden güzel, harika, doğru, lezzetli, hoş, temiz vb. nitelikler, idraki nihai anlamda iyi olana götürür. İdrak açısından bu durum, sürekli yinelenen bir mahiyet arz eder.⁶² İyinin ötesinde ve ondan farklı olarak herhangi bir varlık tanımlamasının kalmadığı bu tecrübi hal, bu şekilde bir birliklilik tesis etmekte ve aslında bütün varlıkları kendine eş kılmaktadır. Dolayısıyla artık hakikatinden bahsedilebilecek tek şey odur. Nitekim bu niteliklerin atfedilebileceği bir öteki olsaydı, Cusa'ya göre, ötekisi olmayanın mutlak büyüklüğünden bahsedilemeyecek, onların her birisi bir

59 Nicholas of Cusa, "De Venatione Sapientiae", çev. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 1309.

60 Cusa, *Idiota De Mente*, 548.

61 Cusa, *Idiota De Mente*, 549.

62 Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 1306.

öteki olarak var olmuş olacak ve bu durum ayrıca onun mutlak basitliğine de hanel getirmiş olacaktı. Oysa Cusa, bunların her birinin, iyinin farklı cihetten bir görüngüsü olduğunu savunmaktadır. Duyusal yollarla seyredildiğinde varlıklar arasında ötekilik olarak idrak edilen bu tecrübe, idrakin Tanrısal düzeye ulaşmasıyla, kendi basitliği içerisinde varlıklar arası ötekilikleri ortadan kaldırarak, şeyleri bir birlik içerisinde görecektir.⁶³ Ancak Cusa, bu kavrayışa ulaşmanın asla standart bir prosedüre tabi olmadığını, bu yolda birbirinden çok farklı durum ve bu durumlara bağlı kavrayış seviyelerinin ortaya çıkabileceğini ifade eder.⁶⁴

İşte Cusa'ya göre, bilinmez olana ulaşmak için cehaletin öğrenilmesi yoluyla duyumsanabilir şeyleri geride bırakmak gerekir. Yaratıcı, ancak bu şekilde yaradılanın güzelliğinden bilinebilir olarak görünebilir. Cusa, bu konuda, okyanusun ortasında hareket eden bir gemideki birisinin örneğini verir. Buna göre, kendi konumu ve hareketi hakkında bir referans noktasına sahip olmaksızın nerede bulunduğu dair bir hükme varmaya çalışan bu adamın, içinde bulunduğu durumda kendini merkeze alarak vermiş olduğu hükmün dayanağı nedir? Bu soruya Cusa, insanın tabiatı itibarıyla işgal ettiği alanı merkez olarak değerlendirme eğiliminde olduğu oysa bu değerlendirmenin zanni olma dışında bir niteliğinin bulunmadığı şeklinde bir yanıt verir. Bu durumda Cusa'ya göre yapılması gereken şey, bir merkezin bulunduğunu reddetmek değil, merkezin tayini konusundaki yetersizliğimizin idrakine varacak bir yetkinliğe ulaşmaktır.

Sonuç

Nicholas of Cusa, felsefesini mutlak, sonsuzluk, uyum, acziyet, çoğulculuk, tecrübe, idrak, evrensellik, hoşgörü gibi kavramlarla inşa eder. Onun felsefe anlayışında bu kavramlar mistik teolojinin oldukça geniş perspektifli bir Tanrı tecrübesi ile bir idrak görüşü elde etmek üzere istihdam edilir.

Cusa'nın Tanrı anlayışına farklı açılardan bakıldığında idealistik, agnostik, panteistik, fideistik hatta varoluşçu temalar içerdiği rahatça görülebilir. Bundan dolayı onun felsefesine bütüncül bir şekilde yaklaşmak, bu felsefenin uzlaştırmacı ve çok boyutlu karakterini anlamak için son derece önemlidir. Cusa felsefesi bu anlamda hem tevarüs ettiği Platonculuğu Aristoculukla hem bu felsefeler üzerine kurulmuş olan Hıristiyan teolojisinin ana ekolleri olarak kabul edilebilecek olan Augustinusçuluğu Thomizmle hem de genel itibarıyla Hıristiyan, İslam ve Yahudi felsefelerini kapsayıcı bir bakışla hakikat perspektifinden bir arada ele alma çabası olarak görünmektedir.

63 Cusa, *De Venatione Sapiente*, 1307.

64 Cusa, *De Venatione Sapiente*, 1308.

Cusa, Tanrı'nın varlığını, Skolastik Felsefede kullanılan birtakım formel, teknik ve felsefi delillerle ya da klasik teolojide kullanılan akıl yürütme biçiminden hareketle kanıtlamaya çalışmak yerine, informel olarak nitelendirilebilecek türden bir akıl yürütme ile ve ancak idraki bir iştirakle temaşa edilebilecek türden bir zihinsel irtifa ile mümkün olabileceğini düşünmüştür. Bu irtifanın sağlanabilmesinin tek yolu ise, zihni, imkânlarını daraltan şartlıklardan kurtarmak ve dolayısıyla Tanrı'yı duyusal ya da akli yollarla değil zihin gözüyle görmeye çalışmaktır. Zihnin varlığı birlik içerisinde müşahede etmesinin yolu, bu idraki yetkinliğe ulaşmasıdır.

Cusa'nın hakikat karşısında öne çıkardığı cehalet vurgusu, fideistik bir tür bağlanma olarak kabul edilmemelidir. Çünkü Cusa, cehaleti salt bir değer olarak değil, belli bir idraki seviyeye ulaşıldıktan sonra elde edilebilecek bir yetkinlik olarak açıklamaktadır. Nitekim o, bilinmeyen şeylerin gerçek anlamda sevimleyeceğini ısrarla vurgular. Sevginin olmadığı yerde ise gerçek anlamda bir imandan bahsedilemez. Bunun sonucu olarak gerçekleşen imani sıçrayış, Cusa açısından, asla gerekçesiz ve keyfi bir faaliyet olarak kabul edilmez. O, sağlıklı bir iman için idraki kavrayış odaklı yaklaşımını sonuna kadar muhafaza etme taraftarıdır. Burada akla zıt olan şeylerle akli aşan şeyler arasında bir ayırma giden Cusa, ampirik yollarla anlaşılamayan dogmaların pekâlâ teolojik olarak makul olabileceğini belirtir.

Nicholas of Cusa felsefesinin varlığa yönelik derinlikli ve çok yönlü bir bakışın imkânlarına sahip görüldüğü ifade edilebilir. Bu felsefenin özellikle İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış olan gerek felsefi gerekse tasavvufi şahıs ve geleneklerle karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesiyle önemli sonuçların ortaya çıkabileceği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bond, H. Lawrence. "Introduction". *Selected Spiritual Writings*. 3-84. New Jersey: Paulist Press, 1997.
- Clark, Stephen R. L. "A Plotinian Account of Intellect". *American Catholic Philosophical Quarterly* 71/3 (1997), 421-432.
- Cusa, Nicholas of. "Compendium". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. 1386-1419. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Cusa, Nicholas of. "De Aequalitate". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. 840-876. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Beryllo". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. 790-838. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Coniecturis". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*. 161-297. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000.
- Cusa, Nicholas of. "De Docta Ignorantia". çev. H. Lawrence Bond. *Selected Spiritual Writings*. 87-206. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. "De Li Non Aliud". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud*. 1107-1178. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1987.
- Cusa, Nicholas of. "De Quaerendo Deum". çev. Jasper Hopkins. *A Miscellany on Nicholas of Cusa*. 313-338. Minneapolis: A. J. Banning Press, 1994.
- Cusa, Nicholas of. "De Theologicis Complementis". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. 745-788. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Venatione Sapientiae". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*. 1286-1381. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. "De Visionei Dei". çev. H. Lawrence Bond. *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*. 235-289. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. "Idiota De Mente". çev. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. 531-601. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. çev. L. E. M. Lynch. New York: Vintage Books, 1967.
- Harries, Karsten. "Problems of Infinite: Cusanus and Descartes". *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 89-110.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê -Sanat Felsefesinin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme-*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Felsefe Tarihi -Platon'dan Ortaçağ Felsefesine-*. çev. Doğan Barış Kılınc. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019.
- Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Koç, Yalçın. *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.

- Moran, Dermot. "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy". *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. ed. J. Hankins. 173-192. Cambridge University Press, 2007.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Plato. *Republic*. çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publications, 2004.
- Plato. *The Dialogues of Plato*. çev. B. Jowett. London: Oxford University Press, 1892.
- Platon. *Menon*. çev. Özlem Sinal Bayoğlu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Platon. *Phaidon*. çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- White, Nicholas P. "Plato's Metaphysical Epistemology". *The Cambridge Companion to Plato*. ed. Richard Kraut. 277-310. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

19. Yüzyıl Alman-Yahudi Oryantalizminde İslâm Algısı

*Perception of Islam in 19th Century German-Jewish
Orientalism*

Necmettin Salih Ekiz

Arş. Gör., Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı – Research
Assistant, Duzce University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

necmettinsalihekiz@duzce.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3123-4371>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

Atıf/Citation: Ekiz, Necmettin Salih. "19. Yüzyıl Alman-Yahudi Oryantalizminde İslâm Algısı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 235-260. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1079446>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Bu çalışmada 19. Yüzyıl Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm algısı konu edilmektedir. Giriş ve sonuç hariç dört başlıktan oluşan çalışmada ilk olarak Alman oryantalizmi hakkında genel hatlarıyla bilgi verilmiş, emperyalizm ve sömürge faaliyetleriyle ilişkisi sorgulanmış ve İngiliz ve Fransız gibi diğer oryantalist geleneklerle bağlantısına dikkat çekilmiştir. İkinci başlıkta Alman-Yahudi oryantalistlerin 19. yüzyılda içinde buldukları dinî ve sosyo-kültürel konuları incelenmiş ve İslâm araştırmalarına katılmalarının arkasında yatan etkenler tespit edilmeye çalışılmıştır. Onların, siyasi etkenlerin yanı sıra daha ziyade birtakım dinî ve sosyo-kültürel etkenlerle İslâm araştırmalarına katıldıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Son iki başlıkta ise onların İslâm algısı mercek altına alınmış, İslâm, Hz. Muhammed ve Kur'an hakkındaki düşünceleri sunulmuştur. Burada temel olarak, asırlardır süregelen ana akım Hıristiyan-Batı oryantalizmi geleneği içerisinde konuları ve bu gelenekten onları ayıran hususiyetler inceleme konusu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alman-Yahudi Oryantalizmi, İslâm, Yahudilik.

Abstract

In this study, the perception of Islam by 19th century German-Jewish orientalists is discussed. The study consists of four titles, excluding the introduction and conclusion. Firstly, general information about German orientalism is given, its relationship with imperialism and colonial activities is questioned, and attention is drawn to its connection with other orientalist traditions such as British and French. According to the researchers, the relationship of German orientalists with colonial activities was not as intense as the members of other orientalist traditions, so political factors remained in the background in their research, and they were able to adopt a more objective point of view. This was explained by Germany's relatively late participation in colonial activities. Therefore, it is important to determine the religious and socio-cultural factors in their perception of Islam. The beginning of German orientalism's involvement in Middle Eastern and Islamic studies dates to the first half of the 19th century. This was mostly carried out by the hand of German-Jewish orientalists. Thanks to them, there was a boom in orientalist Islamic studies, and this situation continued until the Second World War. In other words, German-Jewish orientalists had a vital importance for both German and Western orientalism. In the second section, the religious and socio-cultural positions of German-Jewish orientalists in the 19th century were examined, and the factors behind their participation in Islamic studies were tried to be determined. It has been tried to reveal that they participated in Islamic studies with some religious and socio-cultural factors as well as political factors. While participating in Islamic studies, the main starting points were determined, and in this context, their thoughts and studies on both Judaism and Christianity were pointed out. The fact that the Bible criticism studies carried out at that time also raised some questions about the authenticity of Jewish sources were influential in the involvement of Jews in theological academic activities. The German-Jewish orientalists, who came together in the activities called Wissenschaft des Judenthums (Science of Judaism), tried to develop an original science of Judaism in the academy, where Christians were the dominant power and attempted to rewrite the history and theology of Judaism. In addition, they tried to break the negative perception of Jews and Judaism in Europe for centuries, and they wanted to show that Jews could be useful members of Europe if the necessary opportunity was given. Islam occupied an important place in all these efforts. As a matter of fact, they used Islam as a tool to achieve their goals in question. First, Rabbi Abraham Geiger claimed that it was derived from Judaism, a claim that came to the fore at the academic level with his doctoral thesis. The main purpose of these claims is to emphasize the superiority and perfection of Judaism by showing that a religion like Islam, which has presented a magnificent civilization to the world, is actually derived from Judaism. After Geiger, a huge literature of origins has emerged, and although the tone and nature of the studies have changed relatively, the basic claim has remained the same. German-Jewish orientalists not only claimed that Islam was of Jewish origin but also claimed that Christianity was of Jewish origin. Abraham Geiger pioneered this issue. By claiming that Jesus was a Pharisee Jew, he claimed that Christianity was actually invented by Paul and broke with Jewish teaching at his hand. Geiger's another contemporary scholar German-Jewish Heinrich

Graetz, made a similar claim, but unlike Geiger, he argued that Jesus was not a Pharisee but an Essene Jew. With this claim, Graetz was not actually different from Geiger. As a matter of fact, while claiming that he was a Pharisee, Geiger emphasized the ideal Jewish belief and actually referred to the claim that Jesus was a faithful Jew and did not establish a new religion; Graetz, on the other hand, by saying that he was Essene, is actually he claimed that Jesus introduced neither a moral nor a theological system, and that he was an ignorant and bigoted person. Both claims had the same goal: When Jesus was Judaized, there would be no religion called Christianity. Reformist identities of German-Jewish orientalists have come to the fore in both their Islamic and Christian studies. For example, Abraham Geiger, who is considered to be the founder of Reformist Judaism, praised Islam's strict adherence to the belief of oneness (tawhid). He saw Muhammad as a great reformer because of his struggles in this direction. In doing so, his main purpose was to draw attention to the ideal state of Judaism. According to him, if the Jews rediscover their own selves, they will be able to reach this level easily. He also spoke highly of Islam's openness to science and philosophy and compared all these positive features with the negative features of Christianity. Because the Jews have been exposed to Christian persecution for centuries and have had the opportunity to develop only under Muslim rule. The emphasis on "Muslim Spain" has come to the forefront in the revival of Judaism in the modern period and in the usage of Islam as a functional tool in making it ideal. Because the Jews lived their most prosperous period in Muslim Spain and they found the opportunity to develop the most in every sense there. This led German-Jewish researchers to question whether the same was possible for 19th century European Jews. These perspectives of German-Jewish orientalists did not remain only in theory; Jewish scholars who went to Islamic countries after the establishment of travel facilities witnessed the environment they dreamed of and spoke highly of it. Jewish scholars, who talked about the beauties of Islam even in the diaries they kept during their travels, described the Judaism they desired through Islam. In other words, these researchers, who stood out with their reformist identities, tried to transform Judaism into Islam, which they took as a model. Therefore, by developing a positive discourse about Islam and its prophet, they caused a paradigmatic break in the negative Christian-Western perception of Islam that has been going on for centuries.

Keywords: German-Jewish Orientalism, Islam, Judaism.

Giriş¹

Batı'nın İslâm algısı genellikle Hıristiyan-Batı geleneğinin İslâm algısı üzerinden ele alınmaktadır. Emeviler ve hatta Hz. Peygamber dönemine kadar götürülen Batı-İslâm münasebetlerinde daha ziyade Hıristiyan alimler ve din adamları ön plana çıkarılmakta ve onların görüşleri üzerinden Batı'nın İslâm algısı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmalarda, bilindiği üzere, Yuhanna ed-Dımeşkî, Theodor Ebu Kurre, Peter de Venerable gibi isimler üzerinden örneklerle Ortaçağ Hıristiyan geleneğiyle başlayan olumsuz İslâm algısı gözler önüne serilmekte ve bu algının farklı formlarla da olsa günümüzde hala sürdürüldüğüne dikkat çekilmektedir.² Fakat süregelen söz konusu

1 Bu makale, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Abraham Geiger Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

2 Örnek bazı çalışmalar için bk. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979); İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017); Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017); ayrıca bk. Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tarakçı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008); Richards W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962); James Aloysius Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1964); Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: One World Publications, 1993);

olumsuz algı her ne kadar Hıristiyan geleneği hakkında geçerli olsa da aynı durumun Yahudi geleneğe mensup oryantalistler hakkında da geçerli olup olmadığı sorgulanmamış görünmemektedir. Araştırmacıların bu hususa ağırlık vermemeleri, Yahudilerin modern döneme kadar İslâm araştırmalarında ön plana çıkmamalarıyla açıklanabilir. Bununla birlikte özellikle 19. yüzyılda ön plana çıkmaya başlayan ve takip eden yüzyıl boyunca İslâm araştırmalarına yön veren Alman-Yahudi oryantalistler yakından incelendiğinde gerek İslâm ve Kur'an'ın kökeni gerekse Kur'an tarihi ve sûrelerinin tertibi gibi başlıca konularda yaptıkları çalışmalarda Hıristiyan-Batı geleneğinden farklı bir İslâm algısı benimsedikleri ve bunun söylemlerine nasıl yansıdığı araştırmaya değerdir.

Bu araştırmanın amacı Alman-Yahudi oryantalistlerin, oryantalist gelelekteki ayırıcı yönlerini ortaya koymak ve İslâm hakkındaki nispeten olumlu görüşlerinin arkasında yatan saikleri keşfetmektir. Bunun yanı sıra araştırmanın şu hususları da ele almayı hedeflediği söylenebilir: 1. Alman oryantalizmi hakkında genel bir bakış sunmak ve sömürge faaliyetleriyle ilişkisini genel hatlarıyla tartışmak. 2. Alman-Yahudi oryantalistlerin oryantalizmdeki yerini tespit etmek. 3. Alman-Yahudi oryantalistlerin 19. Yüzyıldaki dinî ve sosyo-kültürel durumlarını incelemek ve İslâm araştırmalarına katılmalarının ardındaki etkenleri tespit etmek. 4. Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm algısını tespit etmek ve bu algısının İslâm araştırmalarına etkisini analiz etmek.

Türkçe literatürde, Yahudi oryantalizmi bir kenara, genel olarak Alman oryantalizmi hakkında bile yeterli çalışma yapılmadığı ifade edilmelidir. Bu husus gerek yabancı dil bilgisi gerektirmesi, gerekse yukarıda dikkat çekilen “Hıristiyan-Batı geleneği üzerinden oryantalizmi okuma” alışkanlığı gibi etkenlerle izah edilebilir. Bu bağlamda ilk olarak Hüseyin Yaşar,³ İbrahim Sarıçam ve diğerleri⁴ ve Ali Osman Öztürk'ün⁵ çalışmaları karşımıza çıkmaktadır. Bu yazarlar çalışmalarında Alman oryantalizmini genel hatlarıyla ele almışlardır. Makale olarak doğrudan Alman-Yahudi oryantalizmini ele alan bir çalışmaya tespit edebildiğimiz kadarıyla rastlayamadık. Yalnızca N. Salih

John V. Tolan, *Saracens, Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002); John V. Tolan, *Faces of Muhammed: Western Perceptions of the Prophet of Islam From Middle Ages to Today* (Princeton: Princeton University Press, 2019).

3 Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).

4 İbrahim Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2011).

5 Ali Osman Öztürk, *Alman Oryantalizmi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2000).

Ekiz tarafından Türkçe'ye kazandırılan Susannah Heschel,⁶ John Tolan⁷ ve Jacob Lassner'in⁸ çalışmaları dikkat çekmektedir. Bu isimler Alman-Yahudi oryantlizminin ayırt edici noktalarını hususiyetle ele almışlardır. Ancak bu yazarlarda dikkat çeken husus, Lassner belki bundan istisna tutulabilir, Alman-Yahudi oryantlizminin objektifliğine çok fazla vurgu yapmaları ve bunu da sömürge faaliyetleriyle ilişkilerinin olmamasına bağlamalarıdır. Onlara göre Alman-Yahudi oryantlistler, İngiliz ve Fransız geleneğinden farklı olarak, siyasi ya da emperyalist herhangi bir gaye gütmedikleri için son derece bilimsel ve tarafsız çalışmalar yapmışlardır. İslâm hakkındaki olumlu ve ılımlı söylemleri de bundan ileri gelmektedir. Halbuki durum bundan ibaret midir? Başta teolojik olmak üzere sosyo-kültürel daha pek çok etkenin bu noktada etkili olduğu söylenebilir mi? İngilizce ve Almanca literatüre bakıldığında ise genel olarak Alman oryantlizmi hususunda Johann Fück,⁹ Rudi Paret',¹⁰ Sabine Mangold,¹¹ Ursula Wokoek,¹² ve Suzanne Marchand'ın¹³ çalışmaları dikkat çekmektedir. Özel olarak Alman-Yahudi oryantlizmi hususunda ise Jacob Lassner'in¹⁴ yanı sıra Martin Kramer¹⁵ ve Christian Wiese ve ekibinin¹⁶ editörlüğünde hazırlanan çalışmalar önem arz etmektedir. Bu çalışmaları yurtdışı bahsi geçen çeviri makalelerin geniş versiyonları olarak görmek müm-

-
- 6 Susannah Heschel, "Yahudiliği Oryantalizmden Kurtarmak İçin İslâm'ı Araç Olarak Kullanan Alman-Yahudi Araştırmaları", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Dokuz Eylül İlahiyat Dergisi* 2/51 (2020), 321-45; Susannah Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslâm Araştırmalarına Katılımı", çev. Necmettin Salih Ekiz - Burak Pekcan, *İsrâiliyat* 6 (2020), 55-88.
- 7 John Tolan, "19. Yüzyıl Aşkenaz Yahudilerinin Monoteist Reformu İçin Bir Model Olarak Hz. Muhammed", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Oksident Dergisi* 3 (2020), 94-122.
- 8 Jacob Lassner, "Abraham Geiger: 19. Yüzyılda İslâm'ın Kökenlerini Araştıran Reformist Bir Yahudi", çev. Necmettin Salih Ekiz, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (2021), 106-133.
- 9 Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Harrasowitz, 1955).
- 10 Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities: German Orientalists since Theodor Nöldeke* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968).
- 11 Sabine Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft: Deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004).
- 12 Ursula Wokoek, *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945* (New York: Routledge, 2009).
- 13 Suzanne Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- 14 Jacob Lassner, *Jews, Christians, and the Abode of Islam; Modern Scholarship, Medieval Realities* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012).
- 15 Martin Kramer (ed.), *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999).
- 16 Christian Wiese vd. (ed.), *Jüdische Existenz in der Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums* (Berlin: De Gruyter, 2013).

kündür. Lassner'ın eleştirel tutumu bir kenara bırakılacak olursa bu çalışmalarda da aynı tutum sürdürülmüş ve Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm algısının arkasında yatan etkenler yeterince sorgulanmamıştır.

Araştırmada öncelikle, literatür değerlendirmesinde zikri geçen eserlere sıklıkla başvurulacaktır. Bunun dışında, örnekler temin edebilmek amacıyla, öne çıkan 19. yüzyıl Alman-Yahudi oryantalistlerin eserleri kullanılacaktır. Bu bağlamda Abraham Geiger, Gustav Weil ve Heinrich Graetz'in çalışmalarından hareket edilecektir. Zira bu isimlerin kendi dönemlerinde ve sonrasında etkili oldukları ve bu nedenle temsil kabiliyeti yüksek oldukları düşünülmektedir.

Araştırmada takip edilen yöntemin söylem ve metin analizi yöntemi olduğu ifade edilebilir. Zira Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm hakkındaki söylemleri, metinlerinden örneklerle ele alınacaktır. Girişte genel olarak Hıristiyan-Batı geleneğindeki hâkim İslâm algısı ve Alman oryantalizminin tarihi serüvenine değinileceği için panoramik ve kronolojik bir tarafı olduğu da söylenebilir.

Alman Oryantalizmi: Genel Bir Bakış

Almanların İslâm ve Doğu'yla münasebetlerinin başlangıcı Endülüs Emevî Devleti'nin Avrupa içlerine doğru uzandığı döneme kadar götürülmektedir.¹⁷ Orta Doğu ve İslâm araştırmalarının başlangıcı ise 19. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilmektedir. Fakat bunların akademik bir disiplin haline gelmesi 20. yüzyılın başlarında Alman-Yahudi oryantalistlerin çalışmalarıyla gerçekleşmiştir.¹⁸ Genelde Avrupa, özelde ise Almanya'da Alman-Yahudi oryantalistler İslâm araştırmalarına dahil olmadan önce başta Arapça olmak üzere İslâm araştırmaları kısmi olarak yürütülmekteydi. Ancak Alman-Yahudi oryantalistler sahneye çıktıktan sonra araştırmalarda âdeta bir patlama yaşanmış ve bu durum İkinci Dünya Savaşı'na kadar devam etmiştir. Diğer bir ifadeyle Alman-Yahudi oryantalistler hem Alman hem de Batı oryantalizmi için hayati bir öneme sahip olmuştur.¹⁹ Meşhur Yahudi oryantalist Bernard Lewis bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

17 Ali Osman Öztürk, *Alman Oryantalizmi*, 19; Orta Çağlarda Almanların İslâm dünyasıyla kurduğu ilişkilere ve yapılan çalışmalara dair bir değerlendirme için bk. Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*; Modern dönemdeki gelişmeler ve çalışmalar için ise bk. Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*.

18 Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, 61; Bununla birlikte müstakil akademik bir kürsü olarak üniversitelerde teşekkül etmesi ise İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarında gerçekleşmiştir. Wokoock, *German Orientalism*, 165.

19 Norman Stillman, "Islamic nihilism and the alienation of the Jewish mind: The Mindset of Jewish Scholars of Islamic Studies", *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. Ottfried Fraisse (Boston: De Gruyter, 2018), 183.

İslâm araştırmalarının Avrupa ve daha sonra Amerikan üniversitelerinde gelişiminde Yahudi araştırmacılar -özellikle de ortodoks eğitimi ve arka planına sahip Yahudiler- her açıdan hayati role sahiptirler. Bunlar, İslâm araştırmalarını her anlamda geliştirmişler ve yalnızca bir uzmanlık alanı meydana getirmekle kalmayıp, ayrıca Batı'nın Doğu dinleri, edebiyatı ve tarihine bakışını da zenginleştirmişlerdir.²⁰

Araştırmacıların çoğunluğuna göre Alman oryantalizmi, Edward Said'in alevlendirdiği oryantalizm-emperyalizm ilişkisi tartişmaları bağlamında incelenen İngiliz ve Fransız oryantalizminden farklı değerlendirmelidir. Çünkü Alman oryantalizmi İslâm araştırmalarına İngiliz ve Fransız oryantalizminden nispeten geç bir tarihte dahil olmuş ve bu konuda temel saiki de emperyalist gayeler olmamıştır.²¹ Bu duruma bizzat dikkat çeken Said, Alman oryantalizmini çalışmasının dışında tutmasının nedeni olarak Almanya'nın sömürgelerle ilişkisinin nispeten geç dönemde başlamasını göstermiştir.²² Bu vasfından dolayı Alman oryantalizmini genel olarak Avrupa oryantalizmine, özel olarak da Edward Said'in meşhur "oryantalizm-emperyalizm" teorisine bir itiraz olarak gören araştırmacılar da olmuştur.²³ Dolayısıyla Alman oryantalistlerin İslâm araştırmalarına girişindeki temel saikleri başka yerlerde aramak gerekmektedir. Alman oryantalizmini kapsamlı bir şekilde incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, yalnızca konuyla bağlantılı noktalara dair genel bilgiler vermekle yetinilecek ve Alman-Yahudi oryantalistlere odaklanılacaktır.²⁴

20 Bernard Lewis, "The pro-Islamic Jews", *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East* (Chicago: Open Court, 1993), 142.

21 Marchand, *German Orientalism*, xxiv.

22 Said, *Orientalism*, 17; Said'in Alman oryantalizmi hakkındaki görüşlerinin detaylı bir değerlendirmesi için bk. Aaron Hughes, *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline* (New York: Acumen Publishing, 2008)

23 Örneğin bk. Kalmar I. Davidson, Derek Penslar, *Orientalism and the Jews* (Hannover: University Press of New England, 2005), 23.

24 Bu konuda geniş bilgi için bk. Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi", 55-88; Almanya'nın 1884'ten sonra sömürge faaliyetlerine dahil olduğunu ifade eden Wokoock, bu tarihten sonra sömürülen ülkelerin güncel ya da kültürel meseleleri hakkında yayımlanan çalışmaların beklenenin aksine artmadığını, aksine azaldığını istatistiklerle ortaya koymaktadır. Bk. Wokoock, *German Orientalism*, 73; Benzer bir yorum için bk. Marchand, *German Orientalism*, xxv; Alman Oryantalizmine dair kapsamlı çalışmalar için bk. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa.*; Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*; Suzanne Marchand, *German Orientalism*; Baber Johansen, "şarkiyat Araştırmalarının Siyaset, Paradigma ve Gelişimi: Alman şarkiyat Cemiyeti (Deutsche Morgenlandische Gesellschaft) 1845-1989", çev. Bilal Aybakan, *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 221-241.; Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft*; Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008); Emel Taştekin, "Another Look at Orientalism: Western Literature in the Face of Islam" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, The University of British Columbia, 2011), 161-232.

Alman oryantalistlerin İslâm araştırmalarına dahil olmasında emperyalizmin etkisi tartışmaya açık olmakla birlikte dinî ve kültürel saiklerin daha çok ön planda olduğu ifade edilebilir. Elbette Alman oryantalizminin gelişiminde sömürge faaliyetlerinin katkısı inkâr edilemez. Nitekim Alman oryantalizminin Fleischer ve Freytag gibi kurucu babaları Fransa’da eğitim almış ve sömürge faaliyetleri sonrası Avrupa’ya taşınan el yazmaları gibi materyaller sayesinde araştırmalarını srdrmuşlerdir. Her ne kadar yaygın kanaat Alman oryantalizminin smrgeyle ilişkisinin olmadığı şeklinde olsa da, bunun tüm Alman oryantalistleri için geçerli olmadığı da ifade edilmelidir. Söz gelimi Barber Johansen, meşhur Alman oryantalist C. H. Becker’ın Birinci Dünya Savaşı sırasında sömürge ülkelerinin shuletle yönetilebilmeleri için sömürge yönetimlerini bilgilendirmeyi ve onlara destek olmayı vatandaşlık görevi olarak gördüğünü ifade etmiştir.²⁵

Alman-Yahudi Oryantalistler ve İslâm Araştırmaları

Her yazarın kendi yaşadığı dönemin hem oluşturucusu hem de ürünü olduėu²⁶ ve bu dönemin fiziksel ve sosyal bağlamından soyutlanamayacaėı²⁷ ilkesinden hareketle Alman-Yahudi oryantalistlerin yaşadıkları dönem hakkında genel hatlarıyla bilgi verilmesi faydalı olacaktır.²⁸ Alman oryantalizminde İslâm ve Kur’an çalışmalarının 19. yüzyılda daha ziyade Alman-Yahudi oryantalistler tarafından geliştirilmeye başladığına ve yüzyıl içerisinde zirveye taşındığına yukarıda dikkat çekilmişti. 19. yüzyılın başlarında akademik oryantalist çalışmalarda yeni yeni gelişmeler kaydedilmekteydi. Bu gelişmelerden biri de filoloji vasıtasıyla yapılan Kitab-ı Mukaddes tenkidi çalışmalarıydı. Filolojik alışmalar Tevrat’ın beş kitabının aslında farklı dönemlerde derlendiğini ve tek parça halinde Sınâ Dağı’nda vahyedilmediğini ortaya ıkarımişti.²⁹ Doğal olarak Yahudiler bu durumdan son derece rahatsız olmuşlardı. Jacob Lassner’in ifadesiyle, Yahudiler, akademide “ileri tenkit” (higher criticism) olarak bilinen söz konusu çalışmaları hafife alıp eleştirmek maksadıyla “ileri anti-Semitizm” olarak niteliyorlardı.³⁰ Eski Ahit eğitimi de

25 Johansen, “şarkiyat Araştırmalarının Siyaset, Paradigma ve Gelişimi”, 231; C. H. Becker ve Martin Hartmann zeline Alman oryantalizminin emperyalizmle ilişkisini ortaya koyan kapsamlı bir çalışma için bk. Remzi Avcı, *Kurgu ile Gerçeklik Arasında Alman Oryantalizmi* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021).

26 Özlem Doğan, *Hermeneutik ve şiir* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011), 22.

27 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Aın*, ev. şirin Tekeli (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 83.

28 Söz gelimi meşhur Alman-Yahudi oryantalist Abraham Geiger bizzat “ben zamanımın ve evremın çocuğuyum” itirafında bulunmuştur. Bk. Abraham Geiger, “Jüdische Geschichte Recension”, *Wissenschaft Zeitschrift für Jüdische Theologie* 1 (ts.), 21.

29 Marchand, *German Orientalism*, 32; krş. Salime Leyla Gürkan, *İbrâhım’dan Ezra’ya İsrâiloğulları Tarihi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 219.

30 Lassner, *The Abode of Islam*, 25.

zaten üniversitelerde Hıristiyan uzmanlar tarafından veriliyordu ve dolayısıyla baskın ses Hıristiyanlarındı.³¹ Ayrıca akademi dışındaki Yahudi araştırmacıların Yahudilik tarihi hakkında yazdıkları, Hıristiyan hakimiyetindeki akademi tarafından görmezden geliniyordu.³²

Kitab-ı Mukaddes tenkidi çalışmalarının doğurduğu, “Hıristiyanlar için Eski Ahit ne kadar geçerli ve doğrudur?”, “Yahudiler Mısır, Fars ve Asur medeniyetlerine neler borçludur?” ve “Vahye muhatap olanlar sadece Yahudiler midir?” gibi soruları Yahudiler başlangıçta kolayca cevaplayamadılar.³³ Çareyi aynı dille karşılık vermede bulan Yahudi bilginler hem kendi dinî ve kültürel tarihlerini hem de İslâm ve Hıristiyan kutsal kitaplarını araştırmaya başladılar.³⁴ O dönemde dinler tarihi ya da Doğu dilleri çalışmaları henüz gelişmemiş olduğu için, bu yöndeki araştırmaların ev sahipliğini filoloji üstlenmiştir.³⁵

Filolojik çalışmalarla işe başlayan Alman-Yahudi oryantalistler, İbrânîce ile Arapça, Süryanice ve Aramice gibi dilleri karşılaştırılarak tespit ettikleri benzer kelimeler üzerinden İslâm ve Hıristiyanlığın kökenine dair tezler öne sürmüşlerdir.³⁶ Zaten filoloji ve tarihte uzman ve yöntemlerinden de oldukça emin olan Yahudi alimler bu şekilde kendi dinlerini savunmaya çalışmışlardır.³⁷ Söz gelimi 19. yüzyılın en önemli Alman-Yahudi din adamlarından haham Abraham Geiger (1810-1874), 1832 yılında hazırladığı doktora tezinde, Yahudi kutsal metinleri ile Kur’an arasındaki benzerliklere dayanarak İslâm’ın Yahudilik kökenli olduğunu ederek hem Yahudiliğin üstünlüğünü

31 Susannah Heschel, “Revolt of the Colonized: Abraham Geiger’s Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy”, *Kulturelle Grenzraume im jüdischen Kontext*, ed. Klaus Hoedl (Innsbruck: Studien Verlag, 2008), 34.

32 Marchand, *German Orientalism*, 294; Kramer, *The Jewish Discovery of Islam*, 10.

33 Bu ve benzeri sorular için bk. Marchand, *German Orientalism*, xxiv.

34 Bilal Gökür, “Oryantalist Literatürde Kur’an Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı: Disiplinler Arası Bir Yaklaşım”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/5 (2004), 61; Alman-Yahudi bilginlerin Kitab-ı Mukaddes çalışmalarının serencamı hakkında geniş bilgi için bk. James Pasto, “Islam’s ‘Strange Secret Sharer’: Orientalism, Judaism and Jewish Question”, *Comparative Studies in Society and History* 40/3 (1998), 437-474.

35 Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, 3; Filolojinin doğuşu da zaten Kitab-ı Mukaddes üzerine yapılan tarihsel-eleştiri çalışmalarıyla başlamış ve kadim dinlerin doğum yeri olan Doğu’nun dilleri böylece ilgi odağı haline gelmiştir. Bk. Wokoock, *German Orientalism*, 86, 109; E. Said, bu şekilde oryantalist araştırmalara dahil olan filolojiyi “Yeni Filoloji” (*New Philology*) şeklinde isimlendirmiştir. Ona göre herhangi bir doğu dili müstakil olarak araştırma konusu yapıldığında artık filoloji teolojiden ayrılmış oluyordu ve bu şekilde (filoloji disiplini) filoloğun yeni bir “Doğu” yaratmak için kullandığı en işlevsel araçlardan biri haline geliyordu. Bk. Said, *Orientalism*, 130, 139.

36 Angelika Neuwirth, “Qur’anic Studies and Philology” (International Quranic Studies Association Conference, San Diego, 2013), 189; Geiger’in diğer diller üzerinde yaptığı filolojik çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Ludwig Geiger, *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*, (Berlin: Druck und Verlag Von Georg Reimer, 1910), 400-411.

37 Lassner, *The Abode of Islam*, 111.

vurgulamaya hem de Hıristiyanlığı marjinalleştirmeye çalışmıştır. Kur'an üzerinden İslâm ile Yahudilik arasındaki benzerlikleri tespit etmek suretiyle İslâm'ın Yahudi kökenli olduğunu iddia ederken aslında İslâm gibi muhteşem bir medeniyeti Yahudiliğin dünyaya armağan etmiş olduğunu söylemeye çalışmıştır. Diğer bir ifadeyle ona göre Yahudilik Batı'da algılandığı şekilde kötü ya da yozlaşmış bir din değildi. Bilakis Hıristiyanlık, Yahudi öğretilerinden sapmak suretiyle bu dünyanın başına gelmiş en büyük felaketti. Geiger'in çalışması büyük yankı uyandırmış ve kendisinden sonra bir "köken literatürü" oluşturmuştur.³⁸

Yahudilik tarihini ya da İslâm'ın Yahudi kökenini araştırırken Yahudi araştırmacılar aslında modern üniversitenin genel eğilimini şevkle benimsemişler ve bunu kendi ilgi ve endişelerine göre biçimlendirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, Yahudi olsun ya da olmasın, o dönemin oryantalistleri -bugün de olduğu gibi- kendi zamanlarının entelektüel modasının birer tüketicisiydiler. Pozitivist bakış açısıyla yönlendirilen, filolojik yeteneklerle donanmış bu ilk oryantalist nesil, kendi metinsel ve ideolojik zeminlerini oluşturmak için köken araştırmalarına girişmişlerdir. Lassner'ın ifadesiyle bu indirgemeci girişimin amacı, ilk kaynakları ve düşüncelerin özünü yeniden tespit etmektir.³⁹

O yıllarda Avrupa'da oryantalizm henüz gelişmeye başlamıştı ve yalnızca belli başlı oryantalistler tarafından Arapça ve İslâm'a dair çalışmalar yapılmaktaydı. Meşhur Fransız oryantalist Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) öncülüğünde hazırlanan Arapça el yazma seçkileri ve neşirleri oryantalizm tarihinde dönüm noktası sayılmaktadır. Bu çalışmalarından dolayı Sacy, Avrupa'da oryantalizmin kurucu babası sayılmaktadır. Almanya'da ise o dönemde henüz akademik anlamda bir oryantalizmden bahsetmek mümkün değildir. Fransa'da Sacy'den klasik filoloji eğitimi alan Heinrich Leberecht Fleischer⁴⁰ (1801-1888) ve Georg Wilhelm Freytag (1788-1861) gibi Alman or-

38 Geiger sonrasında oluşan literatürden bazı örnekler için bk. Gustav Weil, *The Bible, the Koran, and the Talmud or Biblical Legends of the Mussulmans* (London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1846); Hartwig Hirschfeld, *Judische Elemente im Koran* (Berlin, 1878); Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and the Exegesis of the Qor'an* (London: Royal Asiatic Society, 1902); I. Goldziher, "Muhammad and Islam", *Muhammad and Islam* (New Haven: Yale University Press, 1917); Josef Horowitz, "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran" *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), 145-229; Charles Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York, Jewish Institute of Religion Press, 1933); Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda-Indien: Oriental Institute, 1938); Julian Oberman, "Islamic Origins: A Study in Background and Foundation" *The Arab Heritage* ed., Nabih A. Faris (New Jersey: Princeton University Press, 1964); Abraham Katsh, *Judaism in Islam* (New York: Sepher Hermen Press, 2009).

39 Lassner, "Abraham Geiger", 111-112.

40 H. L. Fleischer, Alman oryantalizmi açısından oldukça önemli bir isimdir. Kurucu isimlerden sayılan Fleischer, Leipzig Üniversitesi'ndeki 50 yılı aşkın kariyeri boyunca 131 doktora tezi

yantalistler eliyle oryantalizm Almanya'ya giriş yapmış ve İkinci Dünya Savaşı'na kadar oryantalizmde Almanların hâkimiyeti devam etmiştir.⁴¹ Diğer bir ifadeyle modern dönemde Yahudi ilim adamlarının İslâm'a karşı ilgileri, Bonn Üniversitesi'nde 1819'dan itibaren Arapça profesörlüğü yapan Georg Freytag'ın ve 1835'ten itibaren Leipzig Üniversitesi'nde hocalık yapan Fleischer'in Yahudi öğrencileriyle 1830'larda başlamıştır. Freytag'ın yetiştirdiği bu öğrencilerin birçoğu dönemin önde gelen bilginlerinden olmuş; Ludwig Ullmann Kur'an'ı Almanca'ya tercüme edip 1840'da yayınlamış; Salomon Monk Orta Çağ Arap-Yahudi felsefesinin en önemli uzmanlarından biri olmuş; Joseph Derenbourg başlarda İkinci Mabet dönemi hakkında uzman iken sonradan İslâm hâkimiyetindeki Yahudi tarihi uzmanı olmuş ve Abraham Geiger da Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes ve Midraş arasındaki paralellikleri kanıtlamaya çalıştığı ödüllü *Was hat Muhammad aus dem Judenthume aufgenommen?* (Muhammed Yahudilikten Ne Aldı) isimli eserini yazmıştır.⁴²

Alman-Yahudi oryantalistlerin Kur'an ve İslâmî kaynaklara karşı ilgisinin en temel sebeplerinden bir diğeri de kendi dinî geleneklerini daha iyi anlamak için Sâmi dilleri ve bunlardan biri olan Arapça hakkında araştırmalar yapmaya ihtiyaç duymalarıyla açıklanmaktadır.⁴³ Nitekim birçok Kitab-ı Mukaddes araştırmacısı, karşılaştıkları muğlak İbrânîce kelime ve kalıpları başta Arapça olmak üzere diğer Doğu dillerinden yardım alarak çözmeye çalışmışlardır.⁴⁴ Çocukluğunda İbrânîce ve Ârâmîce öğrenen Yahudilerin Arapça ve

yönetmiş ve bunlardan 51 tanesi Yahudi öğrenciler tarafından yapılmıştır. Meşhur oryantalist Ignaz Goldziher de bunlardan bir tanesidir. Bk. Susannah Heschel, "Orientalist Triangulations: Jewish Scholarship on Islam as a response to Christian Europe", *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*, ed. Susannah Heschel-Umar Ryad (London: Routledge, 2019), 155; Fleischer hakkında ayrıca bk. B. Johansen, "Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany", *Middle East Studies: International Perspectives of the State of the Art*, ed., T. Y. Ismael (New York: Praeger, 1990), 71-130; Fleischer, Sacy'nin talebesi olup Fransa'da eğitim aldığı için Alman oryantalizmini de sömürge faaliyetleriyle ilişkilendiren yazarlar da olmuştur. Bk. Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft*, 161. Nakleden Wokoeck, *German Orientalism*, 16.

41 Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, 7. 1930'lara gelindiğinde Yahudiler Almanya'da nüfusun yüzde birinden bile az yer teşkil etmelerine rağmen akademide İslâm araştırmalarının yüzde yirmi beşini işgal etmekteydi.

42 Heschel, "Yahudiliği Oryantalizmden Kurtarmak", 94.

43 Esra Gözeler, *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler* (İstanbul: İYV Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2017), 641.

44 Fück, *Die Arabischen Studien in Europat*, 512. O dönemde Alman Üniversitelerinde İlahiyat öğrencilerinin Doğu dilleri dersleri almaları zorunlu tutulmuştur. Bu noktaya dikkat çeken S. Heschel, Alman-Yahudi oryantalistlerin İbrânîce kavramların benzer şekilde Arapça'da ve Kur'an'da kullanılıyor olmalarını ilk keşfettiklerinde büyülediklerini ve bu durumun onları İslâmî kaynaklara yönelttiğini ifade etmektedir. Bk. Susannah Heschel, "The Philological Uncanny: Nineteenth-Century Jewish Readings of the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 20/3 (2018), 193; İbrânîce-Arapça ilişkisinin Orta Çağlardaki kökenlerine dair bir değerlendirme için bk. Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 77, 99.

diğer Sâmi dillerine ilgi duymaları anlaşılabilir bir durumdur. Kendi milletlerinin her açıdan zirveye ulaştığı dönemler olan Orta Çağ İslâm'ını araştırmaya ilgi duymaları da gayet doğaldır. Ayrıca, her yerde olduğu gibi Avrupa'da da azınlık olarak yaşamlarını sürdüren Yahudilerin dinî ve kültürel asimilasyona karşı çıkmak için kendi millî ve dinî dilleri olan İbrânîce'ye ve ona yakın diğer Sâmi dillere dört elle sarıldıklarını öne süren araştırmacılar da olmuştur.⁴⁵ Yine bu Yahudi öğrencilerin okul öncesinde evde aldıkları klasik metin eğitimleri onların okul döneminde Hıristiyanlık ve diğer dinlere mensup öğrencilerden üstün olmalarını sağlamıştır.⁴⁶

Tüm bu gelişmelerin yanı sıra Alman-Yahudi oryantalistlerin çalışmalarında İslâm ve Peygamberi hakkında olumlu bir söylem ön plana çıkmaya başlamıştır. İslâm hakkında genel olarak dillendirilen bu olumlu söylem aslında ilk olarak Alman Romantiklerinden Victor Hugo, Heinrich Heine ve Benjamin Disraeli gibi edebiyatçılar ve W. G. Palgrave ve Arminius Vambery gibi seyyahlarda görülmeye başlanmıştır. Sonradan 19. yüzyılın ortalarına doğru bu romantizm yerini bilime bırakmış ve Alman-Yahudi oryantalistler sahneye çıkmıştır.⁴⁷ Alman-Yahudi oryantalistler, çalışmanın girişinde değinilen Hıristiyan geleneğinin yaklaşık bin yıllık olumsuz İslâm ve Hz. Peygamber söylemini kırmışlar, en azından yumuşatmışlardır.⁴⁸ Hıristiyan-Batı geleneğinde Hz. Muhammed genellikle "kurnaz", "hastalıklı", "yalancı", İslâm ise "uydurma", "kopya", "sapkın din" vb. ağır ifadelerle tasvir edilirken⁴⁹ Alman-Yahudi oryantalistler ilginç bir şekilde İslâm Peygamberi'nden "istekli", "azimli", "samimi" gibi olumlu ifadelerle tasvir etmeye başlamışlardır.⁵⁰ Oryantalizm tarihinde büyük bir kırılma olarak görülen bu durumu Heschel, arındırılmış ve rasyonel bir Yahudilik hayaliyle "aydınlanmış bir İslâm" tasavvur eden "farklı bir tür oryantalizm" olarak nitelemiştir.⁵¹

45 Yossef Schwartz, "Jewish Orientalism Premodern and Modern, Epochal Variations of Cultural Hybridity", *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. Ottfried Fraisse (Boston: De Gruyter, 2018), 31-59.

46 Bu noktaya dikkat çeken Lewis, Yahudi öğrencilerin akademiye zaten doğu dillerine hâkim bir şekilde geldiklerini ve bu dilleri sıfırdan öğrenmek zorunda olan diğer öğrencilerden çok daha üstün bir konumda olduklarını ifade etmektedir. Zira Yahudi öğrenciler Talmud'a olan aşinalıklarından dolayı Arapça'yı ve İslâm şeriatının kolayca öğrenebilme şansına sahipti. Bk. Lewis, "The pro-Islamic Jews", 150; Benzer bir yorum için bk. Marchand, *German Orientalism*, 29.

47 Kramer, *The Jewish Discovery of Islam*, 8-10, 13.

48 Michael Pregill, "The Hebrew Bible and the Qur'an: The Problem of Jewish Influence on Islam", *Religion Compass* 1/6 (2007), 649.

49 Bu hususta geniş bilgi ve örnekler için bk. Daniel, *İslâm and the West*, 267-271.

50 Örneğin bk. Geiger, *Judaism and Islam*, 25.

51 Heschel, "Yahudiliği Oryantalizmden Kurtarmak", 322; İslâm'a duyulan bu kasıtlı sempati öyle bir noktaya ulaşmıştır ki Bernard Lewis "İslâm'ı Müslümanların gördüğü gibi görme çabasının ilk kez Yahudi alimler tarafından ortaya konulduğunu" öne sürmüştür. Bk. Lewis, "The pro-Islamic Jews", 391; Buna ilaveten William Gifford Palgrave gibi meşhur seyyahlar

Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm hakkındaki olumlu söylemleri Batı'da genelde onların objektifliklerine, hakikat arayışlarına ve emperyal gayeler gütmemelerine bağlanmaktadır.⁵² Halbuki Alman-Yahudi oryantalistler de diğerleri gibi İslâm'ı kendi hedefleri doğrultusunda mercek altına almışlardır. Seleflerinden ve muasırlarından tek farkları, bunu olumlu ve rafine bir söylemle yapmalarındadır. Aslında onlar böyle bir tavır benimsemek durumundalardı. Çünkü Hz. Muhammed'in deha ve samimiyetini takdir ederek onun hakkında olumlu ifadeler kullanmasalardı, onun Yahudilikten ödünç almasının makul bir açıklaması olamazdı. Bundan dolayı onlar, Hz. Muhammed'den övgü dolu sözlerle bahsetmişlerdir.⁵³ Diğer bir ifadeyle bu durum, çeşitli saiklerle İslâm'a duyulan sempatinin bir yansımasıdır. Normalde ilk bakışta İslâm'ın Yahudi kökenini aramak ve özgünlüğünü inkâr etmek pek hoş bir durum olarak görülmebilir. Söz gelimi bunun farkında olan Abraham Geiger, Hz. Muhammed'den övgü dolu sözlerle bahsederek onu yalancı ya da akıl hastası değil, bilakis samimi ve coşkulu bir dindar olarak vasıflayarak bu açığı kapatmaya çalışmıştır.⁵⁴ Ancak yine de Kur'an'dan bahsederken, kitabı boyunca "Muhammed kitabında şöyle yazdı" şeklinde ifadeler kullanması Müslümanların temel inancı olan vahyin Allah'tan gelmişliğine açıkça bir karşı çıkış olarak görülebilir.⁵⁵

İslâm ve Peygamberi hakkındaki olumlu söylemin arkasında yatan asıl gaye Yahudiliği modern Avrupa'da Hristiyanlık karşısında konumlandırmaktı. Zira o dönemde Avrupa'da olumsuz bir Yahudilik algısı vardı. Geiger'ın ifadesiyle Yahudilik, taşıdığı inanç ve öğretileri sebebiyle Hristiyan-Batı için canlı bir muhalefet ve tehlike olarak görülüyordu.⁵⁶ Bu sebeple Hristiyan kilisesi her zaman Yahudileri baskı altında tutmuş, dinlerini yaymalarına ve kendilerini geliştirmelerine hiçbir şekilde izin vermemiştir. Yahudilere, Hristiyanlarla tam eşit haklar verilmesi için bile 1810 yılının beklenmesi gerekmiştir. Ancak bu çok kısa sürmüş ve iki sene geçmeden verilen tüm haklar geri alınıp baskı ve kısıtlamalar tekrardan yürürlüğe konmuştur.⁵⁷ Heschel

tarafından "Sami Miti" üzerinden Araplarla Yahudilerin yalnızca din ve kültür olarak değil, ırk olarak da birbirlerine çok yakın oldukları tezi bile ileri sürülmüştür. Bk. Benjamin Braude "Jews and Jesuit at the Origins of Arabism: William Gifford Palgrave", *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* ed. Martin Kramer (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999), 77-102.

52 Örneğin bk. John M. Efron, "From Mitteleuropa to the Middle East: Orientalism through a Jewish Lens", *The Jewish Quarterly Review* 3/94 (2004), 490-520.

53 Susannah Heschel, "Abraham Geiger and the Emergence of Jewish Philoislamism", *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, ed. Dirk Hawtäg (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), 74.

54 Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, 24.

55 Lassner, *The Abode of Islam*, 26.

56 Geiger, *Judaism and Its History* (New York: The Bloch Publishing Co., 1865), 355.

57 L. Geiger, *Leben und Lebenswerk*, 7.

bu duruma dikkat çekerek Yahudilerin bu şekilde baskı altında olmalarını “sömürgeleştirilmiş bir Yahudilik” (*a colonised Judaism*) şeklinde nitelendirmektedir.⁵⁸ Yahudilerin akademiye girmesi de o yıllarda mümkün olmadığı için⁵⁹ Yahudilik teolojisi ve tarihine dair araştırmalar anti-Semitik ya da misyoner Hıristiyanlar tarafından yürütülüyordu.⁶⁰ Yahudiler tarafından yapılan araştırmalar ise ya görmezden geliniyor ya da amansız bir karalama ve eleştiri kampanyasıyla karşı karşıya kalıyordu.⁶¹ Söz konusu olumsuz algıya dikkat çeken Edward Said, geriye doğru bakıldığında oryantalizmi anlamaya çalışan bir kimsenin kendisini, anti-Semitizm’in ve daha da ötesinde anti-İslâmizm’in tarihini okurken bulacağını ve bu ikisinin tarihî, kültürel ve siyasî gerçeklikler açısından birbirlerine çok benzer olduklarını ifade etmiştir.⁶² Benzer bir tespiti Alan Cutler da yapmıştır. Ona göre Hıristiyan Batı geleneğinde Yahudilerle Müslümanlara, “iki ‘gayr-ı Hıristiyan’ topluluğun kendi aralarında ittifak kurdukları ve Yahudilerin, Hıristiyan beldelerinde İslâm’ın beşinci kolu olarak hareket ettikleri” gözüyle bakılmaktaydı.⁶³ Daha birçok dinî, ekonomik, sınıfsal, kültürel, psikolojik ve benzeri nedenleri irdelemek suretiyle bu tür tespitleri çoğaltmak mümkündür.⁶⁴

58 Susannah Heschel, “How the Jews Invented Jesus and Muhammad: Christianity and Islam in the Work of Abraham Geiger”, *Ethical Monotheism, Past and Present: Essays in Honor of Wendell S. Dietrich* (Providence: Brown Judaic Studies, 2001), 51.

59 Marchand, *German Orientalism*, 115.

60 Michael A. Myers, “The Jewish Scholarship and Jewish Identity: Their Historical Relationship in Modern Germany”, *Studies in Contemporary Jewry* 8 (1992), 188; Yahudi oryantalistlerin akademiye görev almaları için uzun bir süre geçmesi gerekecektir. Örneğin Goldziher ve Gustav Weil 55, Derenbourg 56 ve Gotthold Weil 59 yaşında profesörlüklerini elde etmişlerdir. Abraham Geiger, Heinrich Graetz, Hartwig Hirschfeld, Heinrich Speyer gibi isimler ise hiçbir zaman üniversite bünyesine katılmamış ve Rabbanî kurumlarda eğitim vermişlerdir. Bk. Heschel, “Yahudiliği Oryantalizmden Kurtarmak”, 336.

61 Meyer, “The Jewish Scholarship and Jewish Identity”, 187.

62 Said, *Orientalism*, 27.

63 Allan Cutler - Helen Cutler, *The Jew as an Ally of the Muslim* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1986), 82.

64 Bu konuda geniş bilgi için bk. Bülent Şenay, “Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi, Anti Semitizm ve Oryantalizm”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 88 vd. Ayrıca bk. Bekir Zakir Çoban, “İkinci Vatikan Konsili ve Katolik-Yahudi İlişkileri”, *İsrailiyat* 2 (2018), 60-81; Aaron Hughes, *The Study of Judaism: Authenticity, Identity, Scholarship* (New York: Suny Press, 2013), 17-39. Aslında söz konusu algı daha eskilere, Reformasyon dönemine, Martin Luther’e kadar dayanmaktadır. Modern dönemde ise bu algının canlanmasında büyük katkısı olanlardan örneğin meşhur oryantalist Renan’ın tüm Avrupa’da ve İslâm dünyasında yankı uyandıran gericilik ve bilimle uyumsuzluk iddiaları yalnızca İslâm’a değil, Yahudiliğe de yöneltmişti. Bk. Lawrence I. Conrad, “Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam”, *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, ed. Martin Kramer (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999), 137-169. Anti-Semitizm şeklinde de modern dönemde ifadesini bulan bu algı, Hıristiyanlığın kendisi kadar eskidir. Tarih boyunca Yahudiler, hâkim konumdaki Hıristiyanlar tarafından hor

Johann Gottfried Herder, Matthew Arnold ve Ernest Renan gibi isimler tarafından geliştirilen Helenî-İbranî ayırımı, Helenîlerin ilerici ve bilime açık, İbranîlerin ise tam tersi tüm olumsuz vasıfların kendilerinde toplandığı kavim olduğu inancına dayanıyordu.⁶⁵ Diğer bir ifadeyle medeniyet açısından ırkçı bir tutumla Atina-Kudüs ayırımı yapılıyordu. Heschel'a göre bu ikilik, Alman-Yahudi oryantalistlerin Yahudi tarihini araştırmaya girişmelerindeki en önemli etken olmuştur. En büyük amaçları, Yahudiliğin Avrupa tarihindeki ve gelişimindeki merkezî konumunu ispat etmekte ve bunu yaparken de kullandıkları başlıca araçlardan birisi İslâm olmuştur. İddialarına göre hem Hıristiyanlığı hem de İslâm'ı doğuran din Yahudilikti. Yani hem İslâm hem de Hıristiyanlık Atina'nın (*Greek*) değil, Kudüs'ün (*Jewish*) bir ürünüydü. İslâm tüm dünyaya muhteşem bir medeniyet örneği sunmuşken, Hıristiyanlık gericilik, barbarlık ve kandan başka bir şey sunmamıştır.⁶⁶

Geiger ve Weil gibi önde gelen Alman-Yahudi oryantalistlerin Hz. Muhammed hakkındaki olumlu ifadeleri Hz. İsa hakkında da görülmektedir. 19. yüzyıla gelindiğinde ilk kez Geiger, Hz. İsa'nın Ferîsi bir Yahudi olduğunu iddia etmiş ve gelenekten ayrılarak ondan -tıpkı Hz. Muhammed hakkında olduğu gibi- gayet olumlu ifadelerle bahsetmiştir.⁶⁷ Sonuçta iki durumda da Hıristiyanlık özgünlüğünü kaybetmiş olmaktaydı. Yani ne sahtekâr olarak adlandırılan ne de samimi bir Yahudi olan İsa ortaya özgün bir din koyabilirdi. Geiger ve takipçileri tarafından ikincisi tercih edilmiştir ki Hıristiyanlığın da Yahudilikten türediği iddia edilebilir. Öte yandan bu araştırmacılara göre aynı durum tamamıyla Hz. Muhammed ve İslâmîyet için de geçerlidir.

görülmüşlerdir. Hepsinden önemlisi onlar; İsa'yı öldürmekle suçlanıyorlardı. Ayrıca faizle borç para vermek, veba gibi hastalıkları yaymak, Hıristiyan çocuklarını öldürmek gibi konularda da suçlanıyorlardı. Tüm bunlar Avrupa'da kötü bir Yahudi algısı oluşmasına neden olmuş ve Yahudilik de İslâm'a uygulanan oryantalist söylemden nasibini almıştır. Bk. Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, 175; Yine Orta Çağlardan beri yaygın olan Hıristiyan inancına göre Yahudiler, aralarındaki benzerliklerden dolayı İslâm'ın müttefiki idiler. Bundan dolayı İslâm'la aralarında düşmanlığı hak etme açısından bir fark yoktu. Bk. Cutler, *The Jew as an Ally of the Muslim*, 85; Yahudilik aleyhtarı başka örnekler için bk. Marchand, *German Orientalism*, 27-28.

65 Ernest Renan'ın hem İslâm hem de Yahudilik hakkındaki olumsuz yargıları yalnızca Müslüman kesim tarafından değil, Yahudiler tarafından da büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Conrad, "Ignaz Goldziher on Ernest Renan", 137-169; Geiger, Paris'te Renan'la görüşerek onunla Yahudilik ve Hz. İsa hakkında münazaralar yapmıştır. Heschel, "Revolt of the Colonized", 45; Michael Meyer, Renan'ın öncülüğünde üretilen söz konusu Helenîlik-İbranîlik ayırımını, "antisemitizm" benzeterek "filosemitizm" olarak nitelemiştir. Bk. Michael A. Myers, "German Jews: The History and the Heritage", *The Leo Baeck Memorial Lecture* (New York: Leo Baeck Institute, 2016), 4.

66 Heschel, Susannah, "Judaism, Islam and Hellenism: The Conflict in Germany over the Origins of Kultur", *The Jewish Contribution to Civilization*, ed. J. Cohen (Oxford: Littman Library, 2008), 98-99.

67 Heschel, *Abraham Geiger and The Jewish Jesus* (Chicago&London: Chicago University Press, 1998), 130; Stillman, "İslamici nil a me alienum puto", 133.

Yahudilik Bilimi (Wissenschaft des Judentums)

Söz konusu algıyı yıkmak için işe koyulan Alman-Yahudi oryantalistler, bu algının oluşmasındaki en büyük failin Hıristiyan toplum ve idare olduğunu tespit ettiler. *Wissenschaft des Judentums* (Yahudilik Bilimi) hareketi çatısı altında ilk olarak, Hıristiyan uzmanlar tarafından çarpıtılan Yahudilik tarihini araştırmaya giriştiler. Leopold Zunz (1774-1886) öncülüğünde başlayan bu hareketin temel amacı Yahudi tarihini yeniden ele almak ve Yahudi kutsal metinlerini yeniden tasnif etmektir. Abraham Geiger 1865 yılında *Das Judentum und seine Geschichte* (Yahudilik ve Tarihi), Heinrich Graetz ise (1817-1891) 11 ciltlik *Geschichte der Juden* (Yahudilerin Tarihi) adlı eseriyle Yahudilerin evrensel bir tarihini yeniden yazmaya teşebbüs ettiler. Her ikisinin de amacı Yahudiliğin özünü ortaya çıkararak modern dünyada ona yeniden hayat kazandırmaktı.⁶⁸ Meyers'in ifadesiyle, Zunz, Geiger ve Graetz gibi Yahudi bilginler, *Wissenschaft des Judentums*'un onları eski usullerden kurtarıp moderniteyle uyumlu yeni usullere yönlendireceğine inanıyorlardı. Diğer bir ifadeyle Yahudiliğin modern dönemde yeniden hayat bulmasının yolu bilimden geçiyordu. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu hareketi geleneksel Yahudiliğe bir karşı çıkış olarak görmek mümkündür.⁶⁹ Yahudilerin bu yoğun gayret ve çalışmalarını nedeniyle 19. ve 20. yüzyıllar Yahudilik tarihinde bazı yazarlar tarafından "yüzleşme ve yenilenme dönemi",⁷⁰ bazıları tarafından da "Yahudilerin İslâm'ı keşfi" olarak tasvir edilmiştir.⁷¹

Wissenschaft des Judentums hareketi sadece Yahudilik araştırmalarını tesis etmek amacıyla ortaya çıkan bir hareket değildi. Aynı zamanda Yahudilik tarihi ve dini üzerindeki Hıristiyan hegemonyasını ve yanlış Yahudi tanıtımları kırmak için meydana getirilen bir hareketti.⁷² Diğer bir ifadeyle Alman-Yahudi oryantalistler, katı ortodoks Yahudilikten ve Eski Ahit hakkında çeşitli iddialarla gündemi meşgul eden Hıristiyanlardan azade bir "araştırma özgürlüğü" (*freedom of research*) arayışındalardı.⁷³ Alastair Hamilton'un tespitine göre, takip eden yüzyıl boyunca İslâm araştırmaları, genelde Hıristiyan ön

68 Hughes, *The Study of Judaism*, 28-46.

69 Meyer, "The Jewish Scholarship and Jewish Identity", 182.

70 Nuh Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer, 2016), 17.

71 Kramer, *The Jewish Discovery of Islam*, 3.

72 Heschel, "Revolt of the Colonized", 35.

73 David Philipson, *Centenary Papers and Others* (Cincinnati: Ark Publishing, 1919), 103. Bazı araştırmacılar, başta Geiger olmak üzere *Wissenschaft* hareketine destek veren isimlerin, Hegel'in ilerlemeci tarih anlayışından hayli etkilendiklerini ve bu doğrultuda Yahudi tarihini tüm detaylarıyla ele alarak, Yahudi tarihinin modern dönemde zirve noktasına ulaşacağını ümit ettiklerine dikkat çekmiştir. Bunu yaparken bir taraftan da Yahudilik tarihindeki sürgünler ve soykırımları da ilerlemenin bir aşaması görme eğiliminde oldukları ayrıca dikkat çeken bir husustur. Bk. Fromm, *Abraham Geiger's Liberal Judaism*, 15; ayrıca bk. Kramer, *The Jewish Discovery of Islam*, 11.

yargılarıyla İslâm'a yaklaşan Protestan araştırmacıların elinden, teolojik saiklerle çok daha olumlu bir tavırla İslâm'a yaklaşan Yahudi araştırmacıların eline geçmiştir.⁷⁴ Yukarıda Alman oryantalizminin emperyalizmle ilişkisine değinilmişti. Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Alman-Yahudi oryantalistlerin araştırmaları, Hıristiyan-Batı'nın "ötekileştirme" faaliyetinin aksine bir "içselleştirme" işlevi görmüştür denebilir.⁷⁵

Heschel'in ifadesiyle Alman-Yahudi oryantalistlerin amacı, Yahudiliğin Batı medeniyetinde oynadığı rolü ortaya koymak ve Yahudiliğin yüzyıllardır Hıristiyan bilginler tarafından ihmal edilen, yanlış yorumlanan ve kasten çarpıtılan metinlerini ve tarihini yeniden keşfetmektir.⁷⁶ Söz gelimi Geiger, *Yahudilik ve Tarihi* kitabında sürekli Yahudiliğin "evrenselliğine" vurgu yapmış ve onun zaman ve mekanla sınırlı olmadığını göstermeye çalışmıştır.⁷⁷ Diğer bir ifadeyle o, geleneğin yeniden yorumlanmasını ve Yahudiliğin modern dünyaya yeniden sunulmasını teklif etmiştir. Zira Yahudilik modern dünyaya ayak uyduramazsa, yok olması kaçınılmazdı. Bunu yaparken de sürekli vurgu yaptığı şey "Yahudilerin tarihsel hafızası" olmuştur. Eğer Yahudiler bu hafızalarını yeniden canlandırabilirlerse, kendi öz benliklerini yeniden keşfedebilirlerdi. Fromm'un ifadesiyle Geiger için tarih -başta Yahudilik tarihi- "modern kaygılar için işe yarar bir geçmiş oluşturan anlamlı anların bir araya getirildiği bir koleksiyondur."⁷⁸ Graetz'in, her ne kadar eleştirel mahiyette olsa da, Geiger'ın *Yahudilik ve Tarihi* kitabının aslında "Yahudilerin tarihi" değil, "Yahudilerin kültür tarihi" olduğu şeklindeki ifadesi de bu tespiti destekler mahiyettedir.⁷⁹

Öte yandan Alman-Yahudi oryantalistler Hıristiyanlık tarihini de araştırmaya giriştiler. Buradaki amaç da Hıristiyanlığın kökenini ortaya çıkararak

74 Alastair Hamilton, "A Lutheran Translator of the Qur'an: A Late Seventeenth-Century Quest", *The Republic of Letters and the Levant*, ed. Alastair Hamilton (Leiden: Brill, 2005), 201.

75 *Wissenschaft des Judentums* hareketi hakkında geniş bilgi için bk. Ismar Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism* (Hanover: NH, 1994); ayrıca bk. David N. Myers, "The Ideology of Wissenschaft des Judentums", *The History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel Frank - Oliver Leaman (London: Routledge, 1997), 706-720; Harvey Hill, "The Science of Reform: Abraham Geiger and the Wissenschaft des Judentum", *Oxford University Press* 27 (2007), 329-349.

76 Heschel, *Abraham Geiger*, 50.

77 Geiger, *Judaism and Its History*, 22-23; Yahudiliğin "evrenselliğine" dair diğer vurgular için ayrıca bk. Geiger, *Judaism and Its History*, 211, 235, 238-239, 300; Geiger'in evrensellik düşüncesi hakkında bk. Michael A. Myers, "Universalism and Jewish Unity in the Thought of Abraham Geiger", *The Role of Religion in Modern Jewish History*, ed. Jacob Katz (Cambridge: Association for Jewish Studies, 1975), 11-13.

78 Ken Koltun-Fromm, "Historical Memory in Abraham Geiger's Account of Modern Jewish Identity", *Jewish Social Studies* 7 (2000), 110.

79 Graetz'den nakleden Saperstein, "Abraham Geiger as a Historian", 279; Geiger'in tarih anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Geiger, *Leben und Lebenswerk*, 328-388.

Yahudiliğin üstünlüğünü vurgulamaktı. Nitekim, Hristiyanlık tarihi ve metinleri Yahudi bakış açısıyla bilimsel olarak ilk kez incelemeye tabi tutan isim olan Geiger'a göre Hristiyanlık da Yahudilikten türemiş, ancak İslâm gibi özünü muhafaza edememiştir. Yahudiliğin özünün kıymetini gösterebilmek için sadece İslâm'ın değil, Hristiyanlığın da ondan türediğinin ispat edilmesi gerekliydi. Bunu yaparken de o "en işlevsel araç olarak" Hz. İsa'yı kullanmıştır. Ona göre Hz. İsa aslında dindar bir Ferisî idi ve yeni hiçbir öğreti ortaya koymamıştı. Hristiyanlığa son şeklini veren Aziz Pavlus'tu.⁸⁰ Eğer Hristiyanlık gerçekten Hz. İsa'nın inancı olmak istiyorsa ve bu inanç da Ferisî Yahudilikse, Hristiyanlık Yahudilikten başka bir şey değildir. Hz. İsa'nın Ferisî bir Yahudi olduğunu ilk kez iddia etmekle Geiger, aslında bir yandan Hristiyanlığın Yahudi kökenli olduğu iddiasını temellendirirken, öte yandan öncüsü olduğu Reformist Yahudiliğe gönderme de yapmış oluyordu. Zira o Ferisîliği Yahudiliğin özü olarak görüyordu.⁸¹ Ayrıca Hz. İsa'nın Yahudiliği ne kadar çok ortaya konursa, o kadar çok Hristiyan Yahudiliğe saygı duyacaktı.⁸²

Geiger'ın uyguladığı bu tarihsel okuma *counter-history* (karşı/tersten tarih okuması) olarak adlandırılmaktadır. Bu yöntem, "hasmın kaynaklarını didik didik ederek öğütme, sömürme ve tersine çevirme" olarak da tarif edilmiştir.⁸³ Buna göre Yahudilik tarihi Yahudilik üzerinden değil, Hz. İsa ve Hristiyanlık üzerinden okunmalıdır. Diğer bir ifadeyle bütün bir Yahudilik tarihini

80 Geiger, *Judaism and Its History*, 131-133; Geiger'ın yaşamı boyunca Hristiyanlıkla mücadeledeki en önemli iddialarından biri Hristiyanlığın kurucusunun aslında Hz. İsa değil, Aziz Pavlus olduğudur. Hristiyanlık esasen Aziz Pavlus'un Yahudilikten tamamen koparak ortaya attığı öğretinin adıdır. Hz. İsa'yı Ferisî yapmakla aslında Geiger, İslâm gibi Hristiyanlığın da Yahudilikten türemiş olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Hristiyanların bu iddiaya cevapları ise Hz. İsa'yı Aryan olarak göstermek şeklinde olacaktır. Konuyla ilgili detaylı bilgiler için bk. Heschel, *Abraham Geiger*, 131-240.

81 Heschel, "Abraham Geiger on the Origins of Christianity: The Political Strategies of Wissenschaft des Judentums in an Era of Acculturation", *Assimilation as a Factor in Jewish History*, ed., Menachem Mor (Lanham: University Press of America, 1991), 110-111.

82 Heschel, *Abraham Geiger*, 11.

83 Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley: University of California Press, 1993), 36. Counter-history yöntemi hakkında geniş bilgi için bk. David Biale, *Kabbalah and Counter-History* (Cambridge: Harvard University Press, 1979); ayrıca bk. Susannah Heschel, "Jewish Studies as Counterhistory", *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*, ed., D. Biale, M. Galchinsky ve S. Heschel (Berkeley: University of California Press, 1999), 101-115; Firestone, "Muhammad, The Jews and the Composition of the Qur'an", 1-16.. Firestone bu makalesine, Kahire Genizası'nda keşfedilen el yazmalarının en eskilerinden birinde *counter-history* yönteminin Orta Çağ'dan bir örneğini sunmaktadır. İddiaya göre dört yaşlı kimse - birisi Abdullah b. Selam- Hz. Muhammed için Kur'an'ı yazmıştır. Aslında bu, *counter-history* yönteminin Orta Çağ örneklerinden birini göstermesi açısından önemlidir. Çünkü Abdullah b. Selam, İslâm kaynaklarında övgülerle bahsedilen Yahudilikten ihtida etmiş ve Yahudilerden yüz çevirmiş yüce bir insandır. Ancak Yahudiler polemik amaçlı rivayeti tersine çevirerek, Abdullah b. Selam'ın İslâm kisvesi altına Kur'an'ı yazdığını öne sürmektedirler. Bk. Firestone, "Muhammad, The Jews and the Composition of the Qur'an", 7.

anlatmak yerine, karşı çıkılan dinin temelini irdelenmesi ve taraf olunan dinin lehine olacak şekilde yorumlanmasıdır. Yahudilerden önce, Hıristiyanlar tarafından Yahudiliğe uygulanan bu yöntemi Alman-Yahudi oryantalistler aynı şekilde Hıristiyanlığa uygulamıştır. Heschel bu durumu “reversing the gaze” (bakışı tersine çevirmek) şeklinde ifade etmiştir. Yani artık gözlemlenen, yorumlanan ve kendisi adına konuşulan Yahudilik değil, Hıristiyanlıktır.⁸⁴ Esasında *Wissenschaft des Judentums* hareketinde temel alınan yöntemin bu olduğu da ifade edilmiştir.⁸⁵

Heschel’in tespitiyle Alman-Yahudi oryantalistlerin Hıristiyanlığın kökenlerini araştırmasının başlıca saikleri olarak şunlar söylenebilir: 1. Yaşadıkları dönemde Yeni Ahit üzerinden propagandası yürütülen Yahudi karşıtlığına dur demek. 2. Hıristiyanlığın kökenini ve Hz. İsa’yı araştırarak Yahudilik çalışmalarını akademiye sokmak. 3. Alman toplumu içerisinde asimilasyona uğramış Yahudilere “öz benliklerini geri kazandırmak için” Hıristiyanlığı yeniden yorumlamak; zira Yahudilerin gerçek dinin kendi dinleri olduğunun farkına varmaları için gerekli olan şey buydu.⁸⁶ Tüm bu saikleri İslâm araştırmaları hakkında da düşünmek mümkündür.

Heschel’in buradaki “Yahudilere öz benliklerini geri kazandırmak için” ifadesi önemlidir. Zira modern dünyada yaşanan her anlamdaki gelişmelerden Yahudilik de diğer dinlerle birlikte nasibini almıştır. Nitekim Yahudilerin “öz benlik ve kimlik problemi”, 19. yüzyılda Yahudilerin aynı anda hem Yahudi hem de Avrupalı ve Alman olup olamayacaklarını sorgulamaya başladıklarında ortaya çıkmıştır.⁸⁷ Bu durumu “Yahudi kimliğinin bütünlüğünün bozulması” şeklinde ifade eden Gürkan’a göre Yahudiler bu dönemde topluluk olma vasıflarını ve gelenek ile geleneğe dayalı dinî otoritenin Yahudi toplumu üzerindeki belirleyici ve birleştirici etkisini neredeyse kaybetmişlerdir. Ayrıca Yahudilik, Yahudi toplumunun varlık sebebi ve başlı başına kimliği olmaktan çıkıp sıradan ve modern anlamıyla bir din (inanç sistemi) ve Yahudi kimliğinin ferdi ve cüzi bir parçası haline gelmiştir. Tüm bu gelişmeler doğal olarak bir aidiyet kaybına neden olmuştur.⁸⁸

Müslüman İspanya

Yahudiliğin modern dönemde yeniden canlandırılması ve ideal haline kavuşturulması hedefinde İslâm’ın işlevsel bir araç olarak hizmet görmesinde

84 Heschel, *Abraham Geiger*, 22.

85 Heschel, “How the Jews Invented Jesus and Muhammad”, 55.

86 Heschel, *Abraham Geiger*, 3.

87 Meyer, “The Jewish Scholarship and Jewish Identity”, 181.

88 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 80-81.

“Müslüman İspanya” vurgusu ön plana çıkmıştır.⁸⁹ Zira Yahudiler tarihlerinde en müreffeh dönemlerini Müslüman İspanya’da yaşamışlar ve her anlamda en çok gelişme imkanını orada bulmuşlardır. Bu tarihî olgu Alman-Yahudi oryantalistlerin gözünden kaçmamış ve modern Avrupa’da aynı ortamı tesis edebilmek için bu döneme sıklıkla vurgu yapmışlardır. Aydınlanma dönemi ile gelen özgürlüklerle birlikte önü açılan Yahudiler kendi inanç ve milliyetlerini yeniden inşa etme hedefini benimsediklerinde, Müslüman İspanya’da ve Orta Çağ İslâm hâkimiyetinde yaşayan atalarını örnek almaya çalışmışlar ve onları araştırmaya başlamışlardır. Müslüman İspanya hayali Alman-Yahudi bilginleri o kadar büyülemiştir ki, 19. yüzyıl ve sonrasında Yahudi tarihi ve inancını yazanların âdeta hareket noktası olmuştur. Bundan dolayı Alman-Yahudi bilginlerin İslâm’dan sempatiyle, Hıristiyanlıktan ise aşikâr bir hoşnutsuzlukla bahsetmelerinde şaşılacak bir durum yoktur.⁹⁰ Sözelimi Geiger’in Endülüs’te İslâm hâkimiyetinin sona erip Hıristiyan hâkimiyetinin başladığı yıllar hakkındaki şu ifadeleri bu tespiti doğrulamaktadır: “Şimdi sizi, akla sahip olabileceği en geniş serbestliği sağlayan geniş, yüksek tonozlu salonlardan, düşünceye çok sınırlı bir alan tanıyan alçak, dar odalara götürüyorum.”⁹¹ Yine ona göre 12. yüzyıl “koparılmış meyvelerle dolu uzun bir çöl, kupkuru bir bilginlik ve anlaşılmayan fikirlerin işkence çektiği” dönemin başlangıcıydı.⁹²

Bunun bir uzantısı olarak Alman-Yahudi bilginler, İslâm’ın hoşgörüsü ve bilime açıklığını, Hıristiyan Batı’nın hoşgörüsüzlüğü, geri kalmışlığı ve bağınazlığıyla kıyas etmişlerdir. Çünkü Yahudiler asırlar boyunca Hıristiyan mezalimine maruz kalmışlar ve ancak Müslüman hâkimiyetinde refah olanağı bulmuşlardır. Bunun en ihtişamlı örneği de Müslüman İspanya’dır. Bu durum, Alman-Yahudi araştırmacıları, aynı şeyin 19. yüzyıl Avrupa Yahudileri için de mümkün olup olmadığını sorgulamaya götürmüştür. Aslında onlar, eğer Yahudilere İslâm hâkimiyeti altında olduğu gibi adil bir şekilde muamele edilirse, onların da Avrupa toplumunun faydalı birer mensubu olabileceklerini göstermeye çalışmışlardır. Diğer bir ifadeyle, Yahudiliğin güzelliğinin anlaşılmasının yolunun, İslâm’ın güzelliğinin anlaşılmasından geçtiğine inanmışlardır.⁹³ Zira İslâm’ı meydana getiren din zaten Yahudilikti. Martin Kramer’in ifadesiyle vermeye çalıştıkları mesaj şuydu: “İslâm ve Müslümanlara saygı duyan Avrupa’nın, Yahudilik ve Yahudilere öncelikle saygı duy-

89 Efron, “Orientalism through a Jewish Lens”, 490-491.

90 Lassner, “Abraham Geiger”, 105

91 Geiger, *Judaism and Its History*, 352.

92 Geiger, *Judaism and Its History*, 378.

93 Hughes, *Situating Islam*, 20.

ması gerekiyordu... İslâm'ı meydana getiren ve medeniyetin zirvesine taşıyan Yahudilik, modern dönemde Avrupa için de aynı şeyi yapabiliyordu." ⁹⁴ Benzer şekilde bu Endülüs hayalinin bir "altın çağ" (*golden age*) hayaline dönüştüğü ve bunun *Wissenschaft des Judentums*'un temel dinamiklerinden biri olduğu da ifade edilmelidir. ⁹⁵

Alman-Yahudi oryantalistlerin bu bakış açıları yalnızca teoride kalmamış, seyahat kolaylıklarının oluşmasının ardından İslâm ülkelerine giden Yahudi alimler, hayalini kurdukları ortama bizzat şahit olmuşlar ve bundan övgüyle söz etmişlerdir. Seyahatlerinde tuttıkları günlüklerde bile İslâm'ın güzelliklerinden bahseden Yahudi alimler, arzuladıkları Yahudiliğin İslâm üzerinden tasvirini yapmışlardır. Diğer bir ifadeyle, reformist kimlikleriyle öne çıkan bu araştırmacılar, Yahudiliği, bir model olarak aldıkları İslâm'a dönüştürmeye çalışmışlardır.

Bu beklentinin en bariz örneklerinden biri Geiger'in çağdaşı bir başka Alman-Yahudi oryantalist Gustav Weil'da görülmektedir. Muhtelif İslâm ülkelerine seyahatler düzenleyen Weil da Hz. Muhammed'i bir reformcu olarak görmüştür. Weil'in bunu yaparken en çok başvurduğu figür İbrahim Peygamber olmuştur. Ona göre Hz. Muhammed, insanları Hz. İbrahim'in "doğal dinine" davet ederken aslında kendi zamanındaki özü bozulmuş dinin mensuplarını hakiki dine çağırıyordu. 19. yüzyıl Yahudilerinin de yapması gereken buydu. Weil da onun aslında Yahudilikte reform yapmak istediğini ancak bunda başarılı olamadığını, Hz. Muhammed'in ise bunu başardığını iddia etmiştir. Hz. Muhammed hakkındaki bu olumlu ifadelerine rağmen Weil, Medine'ye hicretten sonraki süreç için onun hakkındaki ifadelerini tamamen değiştirecek ve onu bir reformcu olarak görmekten ziyade siyasî bir kurnaz ve

94 Kramer, *The Jewish Discovery of Islam*, 4. Kramer'in burada kastı, Müslüman İspanya'nın gücünün zirvesine ulaştığı dönemde Batı dünyasıyla olan ilişkisi ve Batı'nın İslam ve Müslümanlara bakışıdır.

95 Stillman, "Islamici nil a me alienum puto", 184; Stillman aynı makalenin başka bir yerinde Latincesinden alıntı yaptığı şu sözü nakletmektedir: "Ben bir Yahudiyim; İslâmî hiçbir şey bana yabancı gelmez". Bk. agm. 182; Endülüs hayali yalnızca inanç ve kimlik inşası alanına yansımakla kalmamış, sinagoglarda bile görülür olmuştur. Nitekim 19. Yüzyıl Yahudilerinin bir kısmı sinagoglarını Morisko tarzında inşa etmişler ve içlerini de İslâmî motiflerle süslemişlerdir. Bk. Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi", 54-80; Endülüs hayali, S. D. Goitein'in *ymbiosis* (simbiyoz/ortak yaşam) kavramında vücut bulmuştur. Buna göre iki dinin arasındaki büyük ölçüdeki benzerlikler sayesinde Müslümanlar ve Yahudiler Endülüs'te bir arada yaşayabilmişler ve birbirlerinin gelişimlerine olumlu yönde etki etmişlerdir. Aynı durumun modern dönemde de gerçekleştirilebilmesi mümkündür. Simbiyoz kavramı hakkında bir değerlendirme için bk. Heschel, "Emperyalizmin Yükselişi", 61-64; Goitein bu olguyu vurgulamak için şu yorumu da yapmıştır: "Yahudileri her açıdan kurtaran ve kendi benliğini geri kazanmasını sağlayan İslâm'dır". Bk. Aktaran Gideon Libson, "Hidden Worlds and Open Shutters: S.D. Goitein between Judaism and Islam", *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, ed. David N. Myers-David B. Ruderman (New Haven: Yale University Press, 1998), 176.

Yahudiliğin özüne ihanet etmiş ve yozlaşmış birisi olarak görecektir. Mekke ve Medine dönemleri arasında yaptığı bu ayırım onun Hz. Muhammed'in hayatına bakışındaki temel noktadır. Esasında onun odaklandığı nokta, Müslümanların reformu gerçekleştirebilmeleri için Medine dönemini devre dışı bırakıp tekrardan Mekke dönemine odaklanmaları ve saf dine kavuşmaları gerektiğidir. Mekke ve Medine dönemi arasında yapılan bu keskin ayırım sonraki oryantalistlerde de görülecektir.⁹⁶

Her ne kadar Macar olsa da Almanya'da eğitim alan ve en önemli çalışmalarını Almanca kaleme alan Ignaz Goldziher de aynı düşünceleri paylaşmıştır. Onun Şam'daki ikameti sırasında sarf ettiği şu ifadeleri dönemin Yahudilerinin zihnindeki "ideal modern din" in İslâm üzerinden kurgulanmasını göstermesi açısından son derece çarpıcıdır:

Bu son haftalarda İslâm'ın ruhuna öylesine esaslı bir şekilde girdim ki artık içten içe kendimin bir Müslüman olduğuna kanaat getirdim ve mantıklı bir şekilde şunu fark ettim ki bu din, doktrinsel ve resmî yapısına rağmen, felsefi zihinleri tatmin edebilecek yegâne dindir. Benim idealim, Yahudiliği de böyle rasyonel bir seviyeye çıkarmaktır.⁹⁷

Goldziher'in bu ifadeleri, 19. yüzyıl Alman-Yahudilerinin zihin dünyasını ortaya koyma açısından çok önemlidir. Zira Goldziher, hayalini kurduğu Yahudiliğin vücut bulmuş haline İslâm'da şahit olunca yaşadığı duygu yoğunluğuna kapılarak kendisinin neredeyse Müslüman olduğunu dile getirmiş ve kendi idealinin de bizzat Yahudiliği İslâm'ın seviyesine çıkarmak olduğunu itiraf etmiştir.

Son olarak John Efron'un, Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm araştırmalarına katılmalarını dört belirleyici faktörle özetlemesi çalışma açısından önem arz etmektedir. Buna göre Alman-Yahudi oryantalistler, 1. Özgürleşme yoluyla Yahudilerin eşitliğini sağlamak, 2. Ortodoks Yahudiliğe karşı çıkmak, 3. Hıristiyanlığa karşı duydukları nefret, 4. Gerçek bir Müslüman-Yahudi *simbiyözü* (ortak yaşam) tesis etmek amaçlarıyla İslâm araştırmalarına dahil olmuşlardır.⁹⁸

Sonuç

Alman-Yahudi oryantalistlerin, oryantalist gelenekten onları ayıran yönlerini ortaya koymayı ve İslâm hakkındaki nispeten olumlu görüşlerinin arkasında yatan saikleri keşfetmeyi amaçlayan bu çalışmada ilk olarak Alman oryanta-

96 Alman-Yahudi Oryantalistlerin Hz. Muhammed'i bir dinî reformcu olarak görmeleri hakkında detaylı ve mukayeseli bir çalışma için bk. John Tolan, "19. Yüzyıl Aşkenaz Yahudilerinin Monoteist Reformu İçin Bir Model Olarak Hz. Muhammed".

97 Ignaz Goldziher, *Tagebuch* (Leiden: Brill, 1978), 54.

98 Efron, "Orientalism through a Jewish Lens", 493.

lizminin emperyalizmle ilişkisine temas edildi. Bu bağlamda İngiliz ve Fransız oryantalist geleneklerinden farklı olarak sömürge faaliyetlerine nispeten geç bir tarihte katıldıkları, dolayısıyla İslâm araştırmaların katılmalarında daha çok dinî ve sosyo-kültürel etkenlerin ön planda olduğunu dikkat çekildi.

Alman-Yahudi oryantalistlerin genelinin benimsedikleri olumlu İslâm algısının, yaşadıkları ortam ve dönemin şartlarıyla doğrudan alakası olduğunun bu çalışmada ortaya konulduğu düşünülmektedir. İlgili literatürde her ne kadar onların “objektif” ve “bilimsel” çalışmaları İslâm’ı inceledikleri ve bundan dolayı İslâm ve peygamberine Hristiyan oryantalistlerden farklı bakışları vurgulansa da onlar kendi düşünce ve amaçlarını desteklemek için böyle bir söylem geliştirmek durumunda kaldıkları sonucuna varıldı.

Avrupa’daki olumsuz Yahudilik algısı, Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm araştırmalarına girmelerinde son derece etkili olduğu tespit edildi. İslâm’ın Yahudilikten türediğini iddia etmekle aslında bir yandan Yahudiliğin Hristiyanlıktan üstün bir din olduğunu göstermeye çalışırken, diğer yandan ideallerindeki Yahudiliği İslâm üzerinden kurgulamaya çalışmışlardır. İslâm gibi asırlar boyunca dünyaya hâkim olmuş ve büyük bir medeniyet inşa etmiş dinin kaynağının Yahudilik olduğunu ortaya koymak suretiyle, eğer imkan verilirse, Yahudilerin de aynı şeyi modern dönem Avrupası için yapabileceklerini göstermeyi hedeflemişlerdir.

Aslında başta Geiger olmak üzere Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm ve Hz. Muhammed hakkındaki olumlu ve objektif söylemleri yalnızca bir “söylem değişikliği” değildir. Bu aynı zamanda bir “paradigma değişimi”dir. Nitekim 19. yüzyılda Alman-Yahudi oryantalistlerin İslâm araştırmalarına dahil olmalarıyla birlikte hem İslâm hem de Hz. Muhammed ciddi bir şekilde incelenmeye başlanmıştır. Artık Hz. Muhammed “ciddi bir şahsiyet”, İslâm da “gerçek bir din” olarak ele alınır olmuştur. Dahası, onlar sayesinde Avrupa’da İslâm ve Kur’an araştırmalarında bir metodoloji ortaya çıkmış ve bu alan tam anlamıyla akademik bir disiplin haline gelmiştir.

Kaynakça

- Arslantaş, Nuh. *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Avcı, Remzi. *Kurgu İle Gerçeklik Arasında Alman Oryantalizmi*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Biale, David. *Kabbalah and Counter-History*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Cutler, Allan - H. Cutler. *The Jew as an Ally of the Muslim*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.
- Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: One World Publications, 1993.
- Doğan, Özlem. *Hermeneutik ve Şiir*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011.

- Firestone, Reuven. "Muhammad, The Jews and the Composition of the Qur'an". *Religions* 10/63 (2019), 1-16.
- Funkenstein, Amos. *Perceptions of Jewish History*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Fück, Johann. *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Harrasowitz, 1955.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. Bangalore: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- Geiger, Abraham. "Jüdische Geschichte Recension". *Wissenschaft Zeitschrift für Jüdische Theologie* 1 (1835), 11-32.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Its History*. New York: The Bloch Publishing Co., 1865.
- Geiger, Ludwig. *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*. Berlin: Druck und Verlag Von Georg Reimer, 1910.
- Goldziher, Ignaz. *Tagebuch*. Leiden: Brill, 1978.
- Gökkır, Bilal. "Oryantalist Literatürde Kur'an Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı: Disiplinler Arası Bir Yaklaşım". *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2/5 (2004), 61-74.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler*. İstanbul: İYV Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2017.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. 7. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Gürkan, Salime Leyla. *İbrâhim'den Ezra'ya İsrâiloğulları Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Hamilton, Alastair. "A Lutheran Translator of the Qur'an: A Late Seventeenth-Century Quest". *The Republic of Letters and the Levant*, ed. Alastair Hamilton. Leiden: Brill, 2005.
- Hughes, Aaron. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*. New York: Acumen Publishing, 2008.
- Hughes, Aaron. *The Study of Judaism: Authenticity, Identity, Scholarship*. New York: Suny Press, 2013.
- Heschel, Susannah. "Abraham Geiger on the Origins of Christianity: The Political Strategies of Wissenschaft des Judentums in an Era of Acculturation". *Assimilation as a Factor in Jewish History*, ed. Menachem Mor. 110-126 Lanham: University Press of America, 1991.
- Heschel, Susannah. *Abraham Geiger and The Jewish Jesus*. Chicago&London: Chicago University Press, 1998.
- Heschel, Susannah. "Jewish Studies as Counterhistory". *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. ed. D. Biale vd. 101-115. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Heschel, Susannah. "How the Jews Invented Jesus and Muhammad: Christianity and Islam in the work of Abraham Geiger". *Ethical Monotheism, Past and Present: Essays in Honor of Wendell S. Dietrich*. 49-73. Providence: Brown Judaic Studies, 2001.
- Heschel, Susannah. "Judaism, Islam and Hellenism: The Conflict in Germany over the Origins of Kultur". *The Jewish Contribution to Civilization*. ed. J. Cohen - R. Cohen. 98-124. Oxford: Littman Library, 2008.
- Heschel, Susannah. "Revolt of the Colonized: Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy". *Kulturelle*

- Grenzraume im jüdischen Kontext*, ed. Klaus Hoedl. 61-86. Innsbruck: Studien Verlag, 2008.
- Heschel, Susannah. "Abraham Geiger and the Emergence of Jewish Philoislamism". *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*. ed. Dirk Hawtig. 65-86. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- Heschel, Susannah. "The Philological Uncanny: Nineteenth-Century Jewish Readings of the Qur'an". *Journal of Qur'anic Studies* 20/3 (2018), 193-213.
- Heschel, Susannah. "Orientalist Triangulations: Jewish Scholarship on Islam as a response to Christian Europe". *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*. ed. Susannah Heschel-Umar Ryad. 147-167. London: Routledge, 2019.
- Heschel, Susannah. "Yahudiliği Oryantalizmden Kurtarmak İçin İslâm'ı Araç Olarak Kullanan Alman-Yahudi Araştırmaları". çev. Necmettin Salih Ekiz, *Dokuz Eylül İlahiyat Dergisi* 51/2 (2020), 321-345.
- Heschel, Susannah. "Emperyalizmin Yükselişi ve Alman-Yahudi Oryantalistlerin İslâm Araştırmalarına Katılımı". çev. N. Salih Ekiz-Burak Pekcan. *İsrâiliyat* 6 (2020), 55-88.
- Irwin, Robert. *Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Johansen, Baber. "Şarkiyat Araştırmalarının Siyaset, Paradigma ve Gelişimi: Alman Şarkiyat Cemiyeti (Deutsche Morgenlandische Gesellschaft) 1845-1989". çev. Bilal Aybakan, *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 221-241.
- Kalmar I. Davidson-Derek Penslar. *Orientalism and the Jews*. Hanover: University Press of New England, 2005.
- Katsh, Abraham. *Judaism in Islam*. New York: Sepher Hermen Press, 2009.
- Komisyonu, Gulbenkian. *Sosyal Bilimleri Açm*. 12. Baskı. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Kramer, Martin. *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999.
- Lassner, Jacob. *Jews, Christians, and the Abode of Islam; Modern Scholarship, Medieval Realities*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- Lassner, Jacob. "Abraham Geiger: A Nineteenth-Century Jewish Reformer on the Origins of Islam". *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*. ed. Martin Kramer. 103-137. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999.
- Lassner, Jacob. "Abraham Geiger: 19. Yüzyılda İslâm'ın Kökenlerini Araştıran Reformist Bir Yahudi". çev. Necmettin Salih Ekiz. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 103-137.
- Lewis, Bernard. "The pro-Islamic Jews". *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. 391-404. Chicago: Open Court, 1993.
- Libson, Gideon. "Hidden Worlds and Open Shutters: S.D. Goitein between Judaism and Islam". *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*. ed. David N. Myers-David B. Ruderman. 163-198. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Mangold, Sabine. *Eine weltbürgerliche Wissenschaft: Deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.

- Marchand, Suzanne. *German Orientalism in the Age of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Meyers, Michael A. "Universalism and Jewish Unity in the Thought of Abraham Geiger". *The Role of Religion in Modern Jewish History*. ed. Jacob Katz. 11-13. Cambridge: Association for Jewish Studies, 1975.
- Meyers, Michael A. "The Jewish Scholarship and Jewish Identity: Their Historical Relationship in Modern Germany". *Studies in Contemporary Jewry* 8 (1992), 181-193.
- Meyers, Michael A. "German Jews: The History and the Heritage". *The Leo Baeck Memorial Lecture*. 1-15. New York: Leo Baeck Institute, 2016.
- Neuwirth, Angelika. "Qur'anic Studies and Philology". *International Quranic Studies Association Conference*. San Diego: 2013.
- Newby, Gordon D. "A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and the Bible". *Bible and The Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*. ed. John C. Reeves. 23-42. Leiden: Brill, 2004.
- Öztürk, Ali Osman. *Alman Oryantalizmi*. Ankara: Vadi Yay., 2000.
- Paret, Rudi. *The Study of Arabic and Islam at German Universities: German Orientalists since Theodor Nöldeke*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968.
- Pasto, James. "Islam's 'Strange Secret Sharer': Orientalism, Judaism and Jewish Question". *Comparative Studies in Society and History* 40/3 (1998), 437-474.
- Philipson, David. *Centenary Papers and Others*. Cincinnati: Ark Publishing, 1919.
- Pregill, Michael E. "The Hebrew Bible and the Qur'an: The Problem of Jewish Influence on Islam". *Religion Compass* 1/6 (2007), 643-659.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Schwartz, Yossef. "Jewish Orientalism Premodern and Modern, Epochal Variations of Cultural Hybridity". *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*. ed. Ottfried Fraisse. 31-59. Boston: De Gruyter, 2018.
- Stillman, Norman. "Islamicism nil a me alienum puto: The Mindset of Jewish Scholars of Islamic Studies". *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*. ed. Ottfried Fraisse. 181-198. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018.
- Taştekin, Emel. "Another Look at Orientalism: Western Literature in the Face of Islam". Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of British Columbia, 2011.
- Tolan, John V. "19. Yüzyıl Aşkenaz Yahudilerinin Monoteist Reformu İçin Bir Model Olarak Hz. Muhammed". çev. Necmettin Salih Ekiz, *Oksident Dergisi* 3 (2020), 94-122.
- Wokoeck, Ursula. *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. New York: Routledge, 2009.
- Yaşar, Hüseyin. *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

**Wael B. Hallaq. *İmkânsız Devlet.* çev. Aziz Hikmet.
İstanbul: Babil Kitap, 2019, 315 s.**

Değerlendiren/Reviewed by

Bedir Sala

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü - Dr., Afyon Kocatepe University Faculty of Science and Literature, Department of Sociology

bedirsala@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6892-2664>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 21/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

İslamcılığın temel tartışma konularından biri olan İslam devleti kavramı, özellikle soğuk savaş döneminde İslamcı hareketlerin önemli bir motivasyon kaynağıydı. Bu bağlamdaki tartışmalar daha çok modern devletin seküler karakteri ile İslam arasında nasıl bir ilişkinin kurulacağı üzerine odaklanılmaktadır. Bu çalışmada değerlendirilecek olan Wael B. Hallaq'ın *İmkânsız Devlet* çalışması bu tartışmayı hem canlı kılmakta hem de farklı bir perspektif sunmaktadır. Hallaq'ın temel tezi modern dönemde bir İslam devletinin niçin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Hallaq, tezini İslam hukuku ile modern devletin dayandığı hukukun paradigmatik düzeyde birbirinden nasıl farklı olduklarını inceleyerek temellendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam devleti, Modern Devlet, Wael B. Hallaq.

Abstract

The concept of the Islamic state, which is one of the main debates of Islamism, was an important source of motivation for Islamist movements, especially during the cold war. The debates in this context mostly focus on how to establish a relationship between the secular character of the modern state and Islam. In this study, Wael B. Hallaq's book titled *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* will be reviewed. The book keeps this discussion current and offers a different perspective. Hallaq's main thesis reveals why an Islamic state is not possible within the modern paradigm. Hallaq bases his thesis on the paradigm difference between modern law and Islamic law.

Keywords: Islamic state, Modern State, Wael B. Hallaq.

İslamcı hareketlerin temel iddialarının başında İslami bir devlet kurma fikri gelmektedir. İslamcı hareketlerin bu konudaki görüş farklılıkları daha çok İslam devletinin biçimsel olarak nasıl olacağına ilişkin çeşitli tartışmalardan oluşmaktadır. Modern dönemde, özellikle sömürgecilik sonrası Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda kurulan ulus devletlerin pratiğine ilişkin bir tartışmanın sonucu olarak İslami devlet fikrinin yaygınlaştığını söylemek mümkündür. Özellikle modernleşme ile birlikte İslam'ın kamusal alanın dışına itildiği veya kamusal alana yönelik müdahalelerin İslami bir nitelik içermediğine yönelik bir tepki olarak tezahür eden bu fikir, devletin niteliğine ilişkin bir tartışmadan ziyade devletin pratiğine ilişkin bir tartışmanın sonucu olarak öne çıkmıştır.

İslami bir devlet kurma fikrinin özellikle soğuk savaş döneminde oldukça belirgin bir şekilde öne çıktığı ve tartışıldığı görülmektedir. Bunun nedeni ise İslamcı hareketlerin İslam'ı kapitalizm ve sosyalizme bir alternatif olarak sunmasıdır. Dolayısıyla nasıl bir sosyalist devlet veya kapitalist devlet var ise bir İslami devletin de olabileceği düşüncesi İslamcılar için mümkün olarak kabul ediliyordu. Nitekim İran İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşu tam da bunun ne derece mümkün olduğunu gösteren bir örnek olarak kabul edildi. Kuşkusuz günümüzde artık eskisi gibi yaygın bir şekilde bir İslam devleti fikri İslamcılar tarafından vurgulanmamaktadır. Bunun çeşitli nedenleri olabilir. İslamcılarının kapitalist düzenle entegre olmaları olası güçlü nedenlerden biridir. Bir diğer neden ise modern ulus devletin Müslümanlar tarafından içselleştirilmiş olması olabilir. Ancak İslami bir devlet fikri zayıf bir şekilde de olsa İslamcı

hareketler arasında tartışılmaya ve konuşulmaya devam etmektedir. Özellikle modern devletin seküler karakteri ile İslam arasındaki uyumsuzluğu konu edinen çeşitli tartışmalar ve çalışmalar olmuştur. Bütün bu tartışmalar mevcut modern devletlerin İslamizasyonu ile bir İslami devletin mümkün olabileceği kabulüne dayanmaktadır. Tartışmalar ise daha çok bunun nasıl gerçekleşeceğine ilişkin yöntem üzerine yoğunlaşmaktadır.

Bu ön kabulü eleştiren ve temelden sarsmaya çalışan İslam hukukçusu Wael B. Hallaq'ın *İmkânsız Devlet* adlı kitabı dikkatleri farklı bir noktaya çekiyor. Kitabın alt başlığını oluşturan "Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?" sorusu aynı zamanda kitabın temel tezini de ifade etmektedir. Türkiye'de de tanınan ve okunulan Hallaq'ın bazı kitapları son yıllarda Türkçeye çevrilmeye de başlandı. Halen Columbia Üniversitesi'nde İslam hukuk profesörü olarak çalışan Hallaq, 2020 yılında Sosyal ve Beşeri Bilimler kategorisinde TÜBA Akademi Ödülü'nü de almıştır.

İlk olarak 2013 yılında İngilizce olarak yayınlanan kitabın tezi oldukça kıskırtıcı ancak bu tezin savunulduğu argümanlar ise kuramsal bir zemine yaslanmaktadır. Kitap, tam da eğer Müslümanların şeriat gibi bir iddiaları varsa o zaman ulus devlet paradigmasına dayalı bir İslam devletinin niçin mümkün olamayacağını açıklamaya çalışıyor. Dolayısıyla kitap, Müslümanların şeriata bağlı kalarak politik bir güç olma iddialarını sürdürebilmesinin olası yöntemine odaklanmaktadır. Kitabın da bu bağlamda tartışılması gerekmektedir.

Ana temadan uzaklaşmadan birbiriyle ilişkili yedi bölümden oluşan kitap, klasik İslam kaynaklarının yanı sıra modern devlet fikrinin kuramsal temellerini açıklayan ve modern felsefenin temel kaynaklarını da dahil eden zengin bir kaynakçaya dayanmaktadır. Ayrıca kitabın sonunda anahtar kavramlar sözlüğü yer almaktadır. Buradaki kavramların çoğu ortalama bir Müslümanın aşına olduğu ve bildiği kavramlar ancak İslam kültürüne vakıf olmayan biri için önemli bir sözlüktür. Kitap, Türkiye'de, şimdilik sınırlı bir mecrada tartışılmaktadır. Muhtemelen kitabın tezi ve içerdiği argümanlar önümüzdeki yıllarda daha entelektüel düzeyde tartışılmaya devam edecektir.

Çalışmalarıyla yaygın perspektifin dışına çıkan bir yaklaşımla İslam hukukunu değerlendiren Hallaq, İslam hukukunu ve spesifik olarak Şeriat'ı yeniden yorumlayarak *İmkânsız Devlet* adlı kitabını bu yorum üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Hallaq, modern siyasetin kuramsal ve düşünsel kökenlerini irdelemesinin yanında Müslümanların asırlar boyunca devam eden hukuk kültürünü de dikkate alarak modern paradigma içinde bir İslam devletinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Hallaq bu tezi, öncelikle modern Müslümanların temel düşünsel çelişkilerini ortaya koymaya çalışarak güçlendirmektedir. Günümüzde Müslümanların kullandığı "İslam devleti" kavramsallaştırmasının bizatihi bir çelişki barındırdığını savunur. Modern öncesi dönemde Müslümanların kurduğu devletleri "İslami yönetim" olarak nitelendiren Hallaq'a göre İslami devlet kavramının kullanılmasının

hem anakronizme yol açacağı hem de İslami yönetim ile modern devlet arasındaki “yapısal ve niteliksel farklılıkların” anlaşılmasını zorlaştıracaklarını ve yanlış anlamalara yol açacağını belirtir. Hallaq’a göre bugün kullanılan devlet kavramı 19. yüzyıl öncesi Müslümanlar tarafından hanedanlığı tanımlamak için kullanılmaktaydı. Müslümanların tarihsel tecrübelerinde devlet kavramı iktidara gelen ve geçiciliği olan hanedanlık içindir. Sabit olan ve geçici olmayan ise ümmettir. Ümmeti yöneten devletin/hanedanlığın ümmet ve şeriat ile organik bir bağı olmadığını ancak bu bağlamda kullanılan devlet kavramının 19. yüzyıl sonrasında modern devleti tanımlamak için kullanılmaya başlandığını ifade etmektedir. Hallaq’a göre kavramın bu şekilde dönüşümü Müslümanlar için düşünsel bir çelişkiye yol açmıştır.

Carl Schmitt’ten referansla modern dönemde devlet olarak nitelendirilen politik kurumun “coğrafi, sistematik ve epistemik soykütüğü” itibariyle Avrupalı olduğunu, bunun da Avrupa’ya özgü bir tarihsel deneyim sonucunda ortaya çıktığını, tarihsel deneyimi itibariyle oldukça farklı olan İslami yönetim ile arasında bir çelişki barındırdığını iddia eder. Çünkü modern devlet paradigmasının tarihselliği ile modern öncesi dönemde Müslümanların kurduğu İslami yönetim paradigmasının tarihselliği birbirinden farklıdır. Hallaq’a göre modern devlet bu tarihsel deneyimden dolayı sadece Avrupalı olduğu gibi İslami yönetim de Müslümanların toplam tarihsel tecrübesine dayanmaktadır. Dolayısıyla her iki paradigmanın tarihsel ve deneyimsel bağlamları ve dayandıkları temeller birbirinden farklıdır. Bu paradigma farklılığını görmezlikten gelmek temel bir çelişkiye yol açmaktadır. Dikkatleri bu çelişkiye çeken Hallaq’a göre Müslümanların modern devlet karşısındaki çıkmazlarından biri de modern devleti verili bir fenomen olarak kabul etmeleridir. Bu bağlamda İran İslam Cumhuriyeti’ni bir başarısızlık örneği olarak gösteren Hallaq, şeriatın deforme edildiği bu devlet örneğinde ulus devlet elbisesinin Müslümanların üzerine iyi oturmadığını vurgular. Diğer Müslüman ülkelerde de şeriatı bir yönetim biçimi olarak ulus devlete entegre etme çabasının benzer bir başarısızlık olarak sonuçlandığını veya öngörülebilir bir gelecekte sonuçlanacağını oldukça iddialı bir şekilde belirtir.

Hallaq’a göre iki paradigma arasındaki temel farklardan biri de modern devletin ulusa dayanması İslam’da ise ümmete dayanmasıdır. Ancak ulus, egemen iradenin nihai amacı iken ümmet ise kendisini aşan bir amaca, yani Tanrı’ya hizmet eden bir araçtır. Ümmet, ulus gibi bir egemen olmadığı gibi hukuki bir irade de taşımamaktadır. Çünkü İslam’da egemen irade sadece Tanrı’dır. Bir yasama kuvveti olan şeriat ise egemen irade olan Tanrı’nın bir tezahürü olmasından dolayı politik olanın ürünü değildir. Modern devlette ise yasama politik olanın ürünüdür ve devlet tarafından kontrol edilir. İslami yönetimde yasama devletin dışındaki bir irade tarafından belirlenirken modern devlette ise yasama devlete içkindir.

Hallaq, sosyal bilimlerde sıkça tartışılan doğu despotizmi kavramının da Avrupalı monark kavramının bir yansıması olduğunu ancak bu yansıtmanın meşru olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Avrupalı monarklar yönettiği halka kolayca nüfuz edebildiği gibi yasaları da kendileri çıkartırlardır. Ancak doğuda sultan topluma nüfuz edemediği gibi dışarıdan yönetirdi. Ayrıca yöneticiler kontrolleri dışındaki bir yasa (şeriat) ile sınırlandırılmıştı. Modern devlet ile İslami yönetim arasındaki farklılıklardan birini de bu bağlamda değerlendiren Hallağ, modern devletin egemen iradesinin devletin hukukunu temsil ettiğini, Müslüman yöneticilerin ise temsil ettikleri bir egemen iradeye sahip olmadıklarını ifade eder. Çünkü Müslüman yöneticiler “kendi yapmadığı bir şeriati uygulama göreviyle mükellefti. Aslında, Müslüman ülkelerde birçok hanedanlığın eşzamanlı var olabildiği bir dünyada, bütün yöneticiler aynı yasayı, şeriati uygulamak zorundaydı. Böylece şeriat, bütün bu hanedanlıkların, açıkça sınırların ötesine uzanan ortak yasa” (s. 123) olduğunu vurgulayarak yasanın devlet ile sınırlandırılmadığını devleti aşan bir niteliğe haiz olduğunu açıklamaktadır.

Diğer taraftan bir İslam hukukçusu olarak İslam’da yargının sultanın müdahalesine açık olduğuna ilişkin oryantalist yaklaşımın temelsiz bir iddia olduğunu vurgulayarak “şeriatın hâkimleri ve benzer şekilde yöneticileri yargı bağımsızlığına saygı duymaya mecbur bırakan paradigmatik ahlaki gücü” (s. 117) üzerinde önemle durur. Hallağ’ın bu görüşlerinin tarihsel gerçeklikle ne derece uyumlu olduğu tartışmalıdır. Hallağ görüşlerini tarihsel gerçekliklere ilişkin verilere dayandırmak yerine Müslümanların şeriata ilişkin kavramsal açıklamasını esas alarak böyle bir değerlendirme yapmaktadır. Nitekim kendi görüşleri de soyut bir çıkarım olmaktan öteye geçememektedir. Dolayısıyla Hallağ’ın tarihsel deneyim üzerinde çok fazla durmasına, tarihsel deneyim farklılığını öne çıkartmasına karşılık tarihsel gerçekliği önemsizleştiren bir çıkarımda bulunması kitabın iddiasını zayıflatmaktadır.

Hallağ, ayrıca bir İslam devletinin niçin mümkün olmadığını modern devletin müstesna oluşuna vurgu yaparak temellendirmeye çalışır. Modern devlet bir boşlukta ortaya çıkmadı, tarihsel bir üründür. Devletin bu tarihsel özelliği onun mahiyetinin de ayrılmaz parçasını oluşturmaktadır. Modern devleti müstesna kılan temel özellikler ise yerel bir tarihsel deneyime dayanması, doğumuna yol açan metafizik, yasamanın niteliği ve meşru şiddet tekeline kullanılması, bürokratik yapısı ve sosyal düzene kültürel-hegemonik katılımı/müdahalesi gelmektedir. Modern devletin bu müstesnalığının İslami yönetim ile bir uyumsuzluğa yol açtığını vurgular. Özellikle İslami yönetimin kendisi dışındaki bir egemene (Tanrı) bağlıyken modern devletin kendi içindeki bir egemene bağlı olması metafizik boyutlarının birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla her iki paradigmanın metafiziği başka bir ortak kabul etmediği gibi iki karşıt egemenliğe yol açmaktadır.

Ahlaki olana özellikle önem veren ve modern devletin ahlaki yapısını da sorgulayan Hallağ, çoğu zaman ihmal edilen ve tartışılmayan modern devletin ahlaki temelleri üzerinde de durur. Hallağ'a göre modern devlet ile İslami yönetim arasındaki farklılıklardan biri de ahlaklıdır. Modern devlet ahlaki olanı önceleme gibi bir amaç taşımamaktadır. Bu durum vatandaş ile kurduğu ilişkiye de yansımaktadır. Salt kendine, kendi varlığının çıkarına odaklanan modern devletin karakteri hakkında politik olanın yükselişi ile devletin kendi vatandaşını kurban etme (kendi yararı için öldürme ve öldürtme) arasındaki ilişkiye odaklanarak hiçbir zaman ahlaki bir temelde meşrulaştırılmayan bu Schmittçi devlet tasavvuru ile İslami yönetim paradigmasının uzlaşamayacağını belirtir. Modern devletin tebaası olan vatandaş politik kurban olmaya mecbur bırakırken şeriatla ise kendini feda etmeyi tamamen ahlaki bir özneliğe bağlamaktadır. Şeriatın kendisi de ahlaklılık olmaksızın ne anlaşılabilir ne de uygulanabilir. Dolayısıyla Müslümanlar için en büyük sermaye de şeriatın bu ahlaki sistemidir. Çağdaş insanın birçok probleminin kaynağı da bu ahlaklılığın ihmal edilmesi olduğunu ve şeriatın bu ahlaklılık temelini sadece Müslümanlar için değil günümüz dünyası için de potansiyel bir umut taşıdığını vurgulamaktadır.

Çağdaş dünya politik boşluk bırakmayacak düzeyde devletler tarafından paylaşılmıştır. Dolayısıyla İslami yönetim kurulduğunda bu yönetimin ulus devletler tarafından politik olarak tanınması da önem arz etmektedir. Ancak Hallağ, İslami bir yönetimin karşılaşacağı üç önemli zorluk olduğunu belirtir. Bunlar, emperyal devletlerin militarizmi, dış kaynaklı kültürel müdahaleler ve küreselleşen kapitalist dünyadır. Mevcut düzen kurulacak bir İslami yönetimin özerk bir tüzelliğe dönüşmesini de engelleyecektir. Bu cendereden çıkış yolu ise öncelikle Müslümanların İslam ahlakının merkezi hattı üzerinden bir ilerleme ve hareket planı içinde olmaları ve bu ahlakla uyumlu sosyal kurumların inşa edilmesi ile mümkün olabileceğini iddia etmektedir.

Hallağ, zamansal olarak iki farklı kültürü ve bu kültürün ürünü olan hukuk, ahlak ve yönetim sistemlerini karşılaştırmaktadır. Diğer taraftan modern ulus devlet Avrupa'nın tarihsel deneyiminin bir sonucu olsa da günümüzde Avrupa'yı da aşan diğer toplumları da süreç içerisine dahil eden ve böylece onların deneyimiyle de reformize olan bir olgudur. Ancak kitap hem modern ulus devleti hem de modernitenin süreç içerisindeki değişimini ihmal eden bir yaklaşım içermektedir. Hallağ'ın moderniteyi sabit bir hat üzerinden okuyarak özcü bir yaklaşımla tezini güçlendirmeye çalışması kitabın zayıf yönünü oluşturduğu iddia edilebilir. Yine Şeriat ile ilgili değerlendirmeleri de benzer şekilde özcü bir yaklaşımı içermektedir.

Diğer taraftan Hallağ modern ulus devleti Weberci anlamda bir ideal tip olarak analiz ettiği gibi şeriatı da bir ideal tip olarak çerçevelemektedir. Her iki ideal tipin dayandığı tarihsel deneyimin soykütüğü birbirinden farklıdır.

Ancak Müslümanların pratiğini dikkate aldığımızda tarihsel deneyim soykütüksel farklılığı aşan bir sürece yol açabilir. Müslümanların tarihsel deneyimi ile modernitenin tarihsel deneyiminin tamamen birbirinden bağımsız olduğunu vurgulamak realiteyi dışlamak anlamına gelmektedir. Çünkü coğrafi olarak birbirine yakın, kültürel olarak ise etkileşimin oldukça yoğun olduğu iki medeniyet sözkonusudur. Hallağ, tartışmayı bu pratik üzerinden değil de modern hukuk ve İslam hukukunun teorik temelleri üzerinden yürütmektedir.

Modernite bugün sadece Avrupa'nın deneyiminden ibaret olmadığı gibi şeriat da sadece Müslümanların belli bir döneme kadarki deneyiminden ibaret değildir. Şeriatın hem yorumlayıcısı hem de uygulayıcısı Müslümanlar olduğuna göre günümüz Müslümanlarının deneyimlediği ulus devlet paradigmasının da temelde reddi farklı problemlere yol açabilmektedir. Günümüz Müslümanları moderniteyi ve kurumlarını deneyimleyen kendi içinde de farklı topluluklar barındıran kalabalık ve farklılıkları içeren bir toplum. Bu deneyimler aynı zamanda şeriatı ve genel olarak İslam'ın yorumlanmasını etkileyecek bir dinamizm içermektedir. Dolayısıyla geleneksel Müslümanların deneyimlerinden farklı olan günümüz Müslümanlarının deneyimini dışarıda bırakacak bir şekilde şeriatın yorumlanması ne kadar mümkün olacaktır? Kitapta bu sorunun cevabını bulmak zor. Ancak kitap, İslami devlet tartışmalarına özgün bir katkı sunması açısından dikkate değer bir nitelik taşımaktadır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Mustafa Öztürk. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, 240 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Esmâ Topal

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı – M.A. Student, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of Basic Islamic Sciences

esma.topal@student.asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7344-1569>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 27/02/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/03/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Osmanlı tefsir mirasının incelenmesi, geçmişin ilmi kültürünün tanınması ve tanıtılması açısından önem arz etmektedir. Bu bakımdan konu edilen kitap Mustafa Öztürk'ün "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış" başlıklı makalesinin genişletilmiş halidir. Bu kitapta, Osmanlı döneminin tefsir tarihinde yeterince ele alınmaması ve bu dönemde şerh ve haşiyeciliğin hâkim olduğu anlayışı eleştirilmektedir. 14. ve 19. yüzyıllar arası Osmanlı tefsir çalışmaları sunulurken klasik ve modern dönem olarak sınıflandırılmaktadır. Dönemsel özellikler ve değerlendirmeler ile dikkat çeken kitap, Osmanlı tefsir literatürü hakkında araştırmalara konu olabilecek birçok eser zikretmektedir. Bu çalışmada ilgili kitap tanıtılırken Osmanlı dönemi hakkında çizdiği perspektif değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Tarihi, Osmanlı, Osmanlı Tefsir Mirası.

Abstract

Examining the Ottoman tafsir legacy is important for the recognizing and promoting the scientific culture of the past. In this regard, the subject of this review is the extended version of Mustafa Öztürk's article titled "A Panoramic View of the Ottoman Tafsir Tradition". In this book, it is criticized that the Ottoman period is not adequately addressed in the history of tafsir and the understanding that commentary and annotation were dominant in this period. While presenting Ottoman tafsir studies between the 14th and 19th centuries, they are classified as classical and modern periods. The book, which draws attention with its periodical features and evaluations, mentions many works that can be the subject of research on Ottoman tafsir literature. In this study, the perspective he draws about the Ottoman period is evaluated while introducing the relevant book.

Keywords: Tafsir, History of Tafsir, Ottoman, Ottoman Tafsir Legacy.

Değerlendirmeye çalıştığımız bu eser, Osmanlı döneminde yapılan tefsir çalışmalarını derli toplu bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Yazarı böyle bir çalışma kaleme almaya sevk eden temel unsur, tefsir tarihinde Osmanlı döneminin adeta yok sayılmasıdır. Bu durumun nedenlerinden biri Ignaz Golziher (ö. 1921) ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö. 1977) tefsir tarihiyle ilgili eserlerinde bazı sübjektif ve ideolojik düşüncelerle Osmanlı dönemindeki Kur'ân ve tefsir çalışmalarından söz etmemesidir. Ancak yazar, yukarıda geçen iki isim hakkında zikrettiği bu düşüncelerin ne olduğunu açıklamamaktadır. İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi* adlı eserinde Zehebî çizgisini takip etmesini de yadırgamaktadır. Ayrıca tefsir tarihinde Osmanlı dönemine ilginin azlığını, bu dönemin tefsir tarihi açısından bereketli olmadığına dair yaygın bir kabulün bulunmasına ve Osmanlı tefsir kültüründe şerh ve haşiyeciliğin egemen olduğu düşüncesine bağlamaktadır. Nihayetinde yazar Osmanlı'ya bir vefa borcu olarak gördüğü bu eseriyle, tefsir tarihi alanına mütevazı bir katkı sunmayı dilemektedir. Ayrıca eseri hakkında son dönemde rağbet gören orijinallik ve özgünlük gibi bir iddiaya sahip olmadığını da belirtmektedir.

Eser, bir takdim ile başlamakta, ardından birinci bölüm, ikinci bölüm, netice/hülâsa ile son bulmaktadır. Takdimde Osmanlı müfessirleri hakkında yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezi olarak hazırlanan çalışmaları, yakın

geçmişte yazılan makaleleri zikretmektedir. Yazar, bu çalışmaların bir kısmının aynı müfessir ve eser üzerinde olmasını, iletişim eksikliği ve emek ziyarı olarak görmektedir. Ancak sadece Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsiri üzerine onlarca tez ve makale yapıldığını dikkatlere sunarak, Osmanlı dönemi müfessirleri hakkındaki çalışmaların yetersiz olduğunu ve Osmanlı dönemine ait sayısız yazma eserin hala gün yüzüne çıkarılmadığını dile getirmektedir (s. 13). Bu alanda ilmi çalışmaya rağbet edilmemesine karşın yazar, Osmanlı tefsir mirasını panoramik ve olabildiğince deskriptif bir şekilde tanıtmayı istemektedir. Açıkçası yazarın, aynı müfessir ve eser üzerinde birden fazla çalışma yapılmasını eleştirdikten sonra bir müfessir üzerine yapılan onlarca çalışmayı öne sürmesi ilginçtir. Her ne kadar önceki çalışmaları sayı açısından yetersiz bulduğu sonucu çıksa da bunları içerik açısından da eleştirdiği hissini uyandırmaktadır.

Eserin, birinci bölümü klasik dönem, ikinci bölümü ise modern dönem şeklinde isimlendirilmektedir. Klasik dönem başlığında 14. ve 18. yüzyıllar arası Osmanlı tefsir geleneğinin bilgi kaynakları, Osmanlı'da ilmi hayat, huzur dersleri, şerh ve haşiye geleneği, tam tefsirler, belli ayet ve sûre tefsirleri, şerh, haşiye ve talik türü eserler, tefsir tercümelere, Türkçe tefsirler, Ulûmu'l-Kur'ân ve konulu tefsir çalışmaları ele alınmaktadır (s. 15-106). Modern dönem başlığında ise Osmanlı'da 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan değişim, dönemin özellikleri, Türkiye, Suriye ve Irak gibi Osmanlı'nın siyasi nüfuz hakimiyetinin bulunduğu bölgelerde ön plana çıkan müfessirler, ayet ve sûre tefsirleri, şerh ve haşiyeler, Kur'ân ve tefsir tarihi, tefsir usûlü edebiyatı, bazı tefsir mukaddimeleri ve son olarak Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd dergisindeki tefsir makalelerine değinilmektedir (s. 107-206). Zengin bir kaynakçaya sahip olan eserin sonuna eklenen dizin ile de ilgili kelimelerin aranmasında kolaylık sağlanmaktadır.

Yazar, Osmanlı tefsir mirasını klasik ve modern dönem şeklinde kategorik bir tasnifle sunmayı tercih etmekte ve her iki dönem altında tefsirleri hacim ve kapsam bakımından ayırmaktadır. Osmanlı tefsir çalışmalarının dönemsel tasnifinde, tefsir anlayışında yaşanan zihniyet değişimine vurgu yapmaktadır. Ancak Osmanlı tefsir mirasını bu şekilde sınıflandırmak ne kadar doğrudur? Nitekim bu tasnif bir yandan eserlerin yazıldığı dönemin zihniyetini, şartlarını ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundursa da diğer yandan Osmanlı'nın 18. yüzyıldan itibaren Batı karşısındaki mağlubiyetinin, fikir ve düşünce dünyasına yansıyan etkisinden hareket etmektedir. Halbuki yazar, 19. yüzyıl Osmanlı devlet ve fikir adamlarını kategorik olarak Şarkçı, Garpcı, gelenekçi, yenilikçi gibi gruplardan birine yerleştirmenin pek mümkün olmadığını söylemektedir (s. 111). Buna rağmen Osmanlı tefsir geleneğinde klasik dönemin, modern döneme yenildiğini ifade eder. Bu değişimde ise modernitenin çok yönlü ıslah ve tecdit projesi rol oynamaktadır (s. 122). Yazarın tasnifi, modern dönemde Osmanlı'nın yenilik ve yeniden yapılanma arayışları

söz konusu iken tersten bir okumayla klasik dönemde de yeniliğin ve üretimin olmadığını akla getirebilmektedir. Ancak yazar her ne kadar klasik ve modern ayrımı yapsa da Osmanlı'da şerh ve haşiye geleneğinin hâkim olduğu, yeni ve özgün eserler üretilmediği iddiasına karşın modern dünyanın zihni kabullerini geçmişe irca etmeyi, yöntemsel bir hatanın ve ideolojik bir taassubun neticesi olarak görmekte, geçmişe aşırı kötüleminin veya yüceltmenin isabetsiz ve problemliliği yaklaşımlarına dikkat çekmektedir.

Yazarın klasik ve modern ayrımı, belki de gelenek ve modernlik kavramlarına karşı takınılan tavrı dile getirme isteğinden ötürüdür. Zira geleneğin kutsanması konusunu modern, modernlik ve modernite gibi kavramların tüm içermelerini, bütün kötülüklerin anası gibi gören zihniyetle bağdaştırmaktadır. Ancak modernite olgusunun bilfiil tecrübe edilmesi ve özellikle kutsala yönelik zarar/hasar üretme kapasitesine karşın müslümanca bir farkındalıkla mukabelede bulunmayı tavsiye etmektedir. Dolayısıyla yazar, geleneğe veya modernite olgusuna karşı genellemeci ve indirgemeci bir yaklaşımı sorunlu bulmaktadır (s. 60-63). Bu noktada yazarın dengeli bir yol izleme tavsiyesi isabetli gözükmektedir. Nitekim Osmanlı tefsir mirasını değerlendirirken de sorunlu bulunduğu yaklaşımlardan uzak kalmaya çalışmaktadır.

Osmanlı tefsir kültürü hakkında sürekli karşımıza çıkan Osmanlı'da orijinal eser üretil(e)mediği, şerh ve haşiyeciliğin hâkim olduğu düşüncesi eserde, eksik bulunmakla birlikte doğru kabul edilmektedir. Bu konuda yazar, Ziya Demir'in çalışmasında zikrettiği Osmanlı müfessirlerinin ağırlıklı olarak şerh ve haşiye türü eserler vermesinin muhtemel nedenlerini özetlemektedir. Bu nedenlerden biri Osmanlı'dan önce de şerh ve haşiye geleneğinin var olduğu, Osmanlı'nın sadece bu geleneğin devamını sağlayıp koruduğu meselesidir. Böylece yazar, bahsi geçen düşüncenin sebepten ziyade sonuca ilişkin olduğunu eklemektedir. Sonuç bildirmesi açısından bu düşüncüyü kabul ederken Osmanlı'nın, mevcut hâkim geleneği zenginleştirerek gelecek nesillere aktarmada önemli bir role sahip olduğunu eklemektedir (s. 209-210). Bu durumda zenginleştirme faaliyetinin neye karşılık geldiği merak konusudur. Eserde Osmanlı dönemine ait sayısız yazma eserin hala gün yüzüne çıkarılmadığı söylemi buradaki zenginliği nicel olarak, şerh ve haşiye edebiyatının azımsanmayacak ölçüde bakir mazmunlar içerdiği söylemi de nitel olarak yorumlama imkânı vermektedir (s. 61). Ancak zenginleştirmeyle ne ifade edildiği açık değildir. Çünkü bir yandan şerh ve haşiye geleneğini ezberi ve tekrarı besleyen bir telif tarzına indirgemenin yanlışlığı üzerinde durmakta, diğer taraftan da Orta çağın durağan yapısında orijinal telif iddiasıyla yazılacak her eserin büyük ölçüde eski eserlerin tekrarından ibaret olmak gibi bir kadere sahip olduğunu söylemektedir. Nihayetinde bu el yazmaları incelenmeden Osmanlı dönemi hakkında genel bir yargıya ulaşmak zor gözükmektedir.

Osmanlı'yı kendi döneminin şartlarında anlamaya çalışan yazar, şerh ve haşiye geleneğine yönelimin muhtemel nedenleri olarak Zemahşeri'nin

(ö. 538/1144) *el-Keşşâf* ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsirlerinin muhalled eser olarak kabul edildiğini ve dönemin ihtiyaçlarını karşıladığını düşünmektedir. Bu yüzden Osmanlı müfessirlerinin eser yazmayı çok anlamlı bir iş olarak görmediği, anlam ve yorumda yenilik peşinde olmaktan ziyade mevcut eserleri anlayıp onlar üzerinde çalışmayı tercih ettiklerini söylemektedir. Ayrıca Osmanlı toplumunun kitabî bilgiden ziyade sohbetten hazzeden bir yapıda olması, alimleri eser telif etmek yerine sohbeğe yönelttiğini öne sürmektedir (s. 67).

Eserde, Osmanlı'nın temelde Arap dili ve fıkıh usulüne dayanan beyânî epistemoloji ile keşf ve ilhamın yanında nazarî boyutu da bulunan irfanî epistemolojiden yararlandığı dile getirilir. Osmanlı müfessirlerinin yararlandığı beyânî tefsir geleneğinin kaynakları arasında Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-Tenzîl*'i, Zemaşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı, Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i gibi birçok eser olduğu zikredilir. Osmanlı'da irfanî tefsir geleneğinin kaynağı ise 1331'de İznik'te kurulan ilk medresenin başına İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşlerini benimseyen Ekberîyye mektebinin önemli temsilcisi Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) getirilmesiyle açıklanır. Yazar Osmanlı'da siyasi otoritenin tekke ile medreseyi birbirine yakın tutarak bir denge oluşturduğu, böylelikle ideal âlim tipini zâhir ilimlerle birlikte bâtın ilimlere de vâkıf olan kişi olarak belirlediğinden bahsetmektedir. Ayrıca Osmanlı tefsir kültüründe, farklı bilgi sistemlerine ait görüş ve yorumların mezcedildiği senkretizm düşüncesine dikkat çekmektedir (s. 17-25).

Eserde Osmanlı tefsir mirasının dönemsel panoraması çizilirken, beyânî ve irfanî tefsir geleneğinden beslendiği, üstelik bu ikisini kaynaştırıp bir düşüncede buluşturduğu klasik dönemin senkretik tefsir anlayışı, modern dönemde yerini yavaş yavaş medrese ve ulemanın otoritesinin zayıfladığı, Kur'ân'ın nüzü'l ortamındaki metin dışı bağlam gözetilmeden, bugün nazil olmuş gibi okuma tarzıyla güncel olaylara uyarlanan gündem bağımlı bir tefsir anlayışına bıraktığı söylenmektedir (s. 113-124). Modern dönemde, klasik dönemin özellikleri devam etmekle birlikte Türkçe anadil vurgusunun öne çıktığı ve tasavvufî-işari tefsirde eserler artarken bazı alimlerin de tamamen siyasete yöneldiği anlatılır (s. 129).

Yazar, Osmanlı'daki tefsir çalışmalarını derli toplu sunmadan önce toplumsal yapıda yaşanan bütün yönelim ve arayışları, zamanın dayatması ve şartların değişmesiyle açıklamaktadır. Orta çağın durağan yapısında Osmanlı müfessirleri önceden var olan geleneği benimseyip, mevcudu anlamayı ve onun üzerinde çalışmayı tercih ettiği zaman ve şartlar, ihtiyaçları karşılamaktadır. Modern çağın değişken yapısında ise Osmanlı müfessirlerinin gündem bağımlı ya da konjonktürel bir tefsir anlayışını benimsemektedir. Bu anlayış ise Kur'ân'ın adeta bugün nazil olmuş gibi okunması üzerinde durmaktadır. Nihayetinde Kur'ân'ın nüzü'l tarihindeki metin dışı bağlamlarıyla ilişkisini

hazfedilmesi suretiyle ayetlerin doğrudan doğruya modern zamanlar ve sorunlar hakkında konuşturulmasının anakronizme düşürdüğüne dikkat çekmektedir.

Eserdeki literatür bilgisine gelirseki yirmi müfessirin hayatı ve eserleri ele alınmakta, seksen yedi tane sûre ve ayet tefsiri, kırk iki tane şerh ve haşiye türü eserler listede sunulmaktadır. Ayrıca başka listeler de mevcuttur. Son olarak on sekiz eserin muhtevası incelenmektedir. Listelerde çok az da olsa (örneğin sayfa 83'teki 15., 20., 24. maddelerde) kaynak verilmemesi dikkat çekicidir. Ayrıca yazarın, Osmanlı döneminde Kur'ân'ın tümünü içeren tefsir sayısını oldukça az bulması, kullandığı kaynaklardaki bütün isimleri zikredergeği izlenimini doğursa da eserde on müfessir başlık olarak yer almakta, ardından tam tefsir yazan başka müfessirlerin de olduğu belirtilerek bunlar arasından üç kişinin adı anılmaktadır. Yazarın bu yaklaşımından anlaşılın Osmanlı'daki tam tefsirlerin oldukça az olduğu söylemi tartışmalı gözükmektedir.

Yazar, Osmanlı tefsir mirasını tasnif ederken klasik dönemde tam tefsir yazan müellifleri, modern dönemde ise belli bölgelerde yaşayan müfessirleri esas almaktadır. Ancak modern dönemde Türkiye, Suriye ve Irak gibi Osmanlı'nın siyasi nüfuz hakimiyetinin bulunduğu bölgelerde ön plana çıkan müfessirler arasında tam tefsir yazan müellifler de vardır. Ayrıca yazar, yaygın kanaatin aksine tam tefsir yazan ilk Osmanlı müfessiri olarak Kutbuddîn İznikî'nin (ö. 821/1418) *Tefsîru'l-Kur'ân* isimli eserine yer vermektedir. Genel kabule göre ise Osmanlı'daki ilk tam tefsir Şihâbüddîn es-Sivâsî'nin (ö. 860/1456[?]), *Uyûnu't-Tefâsir* adlı eseridir. Bunun sebebi, yazarın Şihâbüddîn es-Sivâsî'nin ihtilafli olan vefat tarihini, mezar taşındaki 860/1456 olarak esas almasıdır.

Sonuç olarak eserde, Osmanlı tefsir geleneği hakkında aşırılıklardan uzak bir perspektif kazandırma çabası ağır basmaktadır. Tefsir tarihinde Osmanlı döneminin, kendi zamanında ve şartlarında değerlendirilmesi vurgulanmaktadır. Yazar, tefsir tercümeleleri dışında Osmanlı tefsir mirasında bulunan 282 eserin adını zikretmektedir. Böylece bu mirası araştırmak isteyenlere sunduğu literatür ile bilgi sağlarken, çoğu yazma halinde olan bu eserleri incelemeye de teşvik etmektedir. Bu itibarla Osmanlı tefsir mirasını panoramik bir şekilde tanıtan eser, alanındaki nadir örneklerden biridir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 45, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

**Alev Duran. *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Eğitim (1876-1923).*
İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2018, 106 s.**

Değerlendiren/Reviewed by

Kübra Cevherli

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı –
Dr. Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education.

kcevherli@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2592-3325>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 23/04/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2022

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Öz

Kültür aktarımında en önemli araçlardan biri olan eğitim, toplumların kalkınmasında ve varlıklarını devam ettirebilmesinde de önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Eğitim tarihi çalışmaları hem bugünün eğitim faaliyetlerinin hem de tarihteki eğitim meselelerinin anlamlandırılması noktasında çok önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Bu nedenle tarihsel süreç içinde çeşitli dönemlerde eğitimde meydana gelen gelişmelerin tüm boyutlarıyla incelenmesi, eğitim tarihi literatürüne önemli bir katkı sağlayacaktır. Tanıtımı yapılan bu eser, I. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilanına kadar olan süreçte eğitim alanındaki gelişmeleri konu edinmektedir. Bu dönem, düşünce ve eğitim alanında pek çok gelişmenin yaşandığı dönem olmasının yanında Cumhuriyet Dönemi eğitiminin temellerini oluşturması açısından da oldukça önemlidir. Eserde, söz konusu dönemin eğitimiyle ilgili bazı yönlerin eksik bırakılmış olmasının, dönemin bütüncül bir perspektifle incelenmesinin önünde bir engel teşkil ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim Tarihi, Meşrutiyet Dönemi, Osmanlı Eğitim Sistemi.

Abstract

Education, one of the most important tools in the transfer of culture, also performs important functions in the development of societies and their survival. Studies in the history of education, while shedding light on educational issues of the past, fulfill an essential function in making sense of today's educational activities. The book reviewed here deals with the developments in education from the First Constitutional Era to the proclamation of the Republic. Such research is imperative for gaining a better picture of the period, which was crucial for laying the foundations of education in the Republican Period. For this reason, investigating the educational activities of the period with all its dimensions will contribute to the literature on the history of education. The present study overlooks certain aspects of education of the time, which can be an obstacle in analyzing it from a holistic perspective.

Keywords: History of Education, Constitutional Era, Ottoman Education System.

Eğitim, oldukça geniş bir faaliyetler bütününe ifade ettiği için eğitimin belli bir dönemle sınırlandırılması mümkün değildir. Ancak eğitimin tarihî dönemler bazında ele alınması, farklı kültür ve medeniyetlerdeki etkilerinin ortaya çıkarılması ve eğitimle ilgili deneyimlerin günümüze aktarılması açısından önemlidir. Böylesi incelemeler, hem bugünün eğitim faaliyetlerinin hem de tarihteki eğitim meselelerinin anlamlandırılması noktasında çok önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

Toplumların kalkınmasında büyük bir önemi haiz olan eğitim, hem toplumu “değiştirici” hem de toplumsal değişimler neticesinde yapısında meydana gelen değişimler neticesinde “değişen” niteliklere sahip olmuş yani “toplumu etkileyen” ve “toplumdan etkilenen” şeklinde iki farklı şekilde konumlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında eğitimin toplum içindeki rolünün hem etken hem de edilgen olduğu anlaşılmaktadır. Eğitimin bu yapısı özellikle Osmanlı Devleti'nin modernleşme dönemlerinde daha belirgin şekilde kendini göstermiştir. Bu dönemde eğitimin fonksiyonuna bakıldığında, toplumu etkileme aracı olarak görülmesinin yanında; ilerlemenin ve ekonomik gelişmenin de aracı olarak kabul edildiği görülmektedir. Buna binaen Osmanlı'nın eğitimde yenileşme hareketleri çeşitli dönemlerde ve formlarda uygulamaya geçirilmiştir. Örneğin eğitim tarihinde, I. Meşrutiyet'in ilanından Cumhuri-

yet'in ilanına kadar olan dönem, eğitimle ilgili yenilik ve düzenlemelerin yoğun bir şekilde yapıldığı bir dönem olmuştur. Modernleşmenin etkileriyle yüzyıllar boyunca Osmanlı'da hakim olan geleneksel eğitim anlayışının yeniden şekillenmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde ise eğitim alanında değişimler yaşanmıştır. Kânûn-ı Esâsî'nin ilanı ile başlayan I. Meşrutiyet Dönemi'nde, anayasada yer alan maddeler neticesinde eğitim alanında çeşitli gelişmeler kaydedilmiş ve diğer alanlarda yapılacak ya da yapılmış olan yeniliklerin başarıya kavuşması eğitimle ilişkilendirilmiştir. II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909) ise önceki dönemde yapılması planlanan yeniliklerin uygulamaya dönüştüğü bir dönem olmuştur. Eğitimde sayısal anlamda ciddi gelişmeler yaşanmış; gelişmelerin nicilikle sınırlı kalmaması için niteliği artırıcı teşebbüslerde bulunulmuştur. II. Meşrutiyet Dönemi'nde ise eğitimin merkezî bir forma bürünmesi için çeşitli adımlar atılmış, eski okulların bir kısmı ıslah edilmiş ve yeni pek çok okul açılmıştır. Meşrutiyet Dönemi, eğitim meselesinin önemini fark edildiği ve eğitime ilişkin gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmakla birlikte eğitimin toplumsal değişimdeki en önemli etkenlerden biri olduğunun da anlaşıldığı dönem olması açısından önem arz etmektedir.

Değerlendireceğimiz bu eser, pek çok çalışmaya konu olan Osmanlı eğitiminin yenileşme hareketlerinin yoğun olduğu dönemle ilgili Alev Duran tarafından kaleme alınan Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Eğitim (1876-1923) adlı çalışmadır. Eser, 2018 yılında Hiperlink Yayınları tarafından okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Giriş ve üç bölümden oluşan bu eserde yazar genel itibarıyla Osmanlı eğitim sistemini Meşrutiyet'in ilanından Cumhuriyet'e kadar geçen tarihsel süreçte yapılan yenilikler, uğradığı değişiklikler ve yeni ihdas edilen kurumlarla birlikte bir bütün olarak ele alma gayretinde olmuştur.

Eserin giriş kısmında (s. 14-20), çalışmanın sınırlarını oluşturan Meşrutiyet'in ilanından önce, Osmanlı eğitim sisteminin mahiyetine dair temel bilgilere yer verilmiştir. Yazarın daha ziyade Tanzimat Dönemi'ne odaklandığı bu kısım, çalışmaya bir girizgâh olarak değerlendirildiğinde yeterli görünmektedir. Ancak kanaatimizce Osmanlı eğitim tecrübesinde Meşrutiyet Dönemi'ne nasıl bir miras bırakıldığı konusu, okuyucuların Meşrutiyet Devri eğitim sisteminde yaşanan gelişmeleri anlamlandırması bakımından daha isabetli olacaktır. Bu perspektiften bakıldığında bölümde Meşrutiyet öncesi dönemlerde eğitimi etkileyen amillere yeterince yer verilmemesinin yanı sıra Maârif-i Umûmiyye Nizamnamesi başta olmak üzere benzeri belgelerden aktarılan birtakım bilgilerin ikincil kaynaklara dayandırılması da eksiklik olarak dikkat çeken hususlardandır.

"I. Meşrutiyet Devri Eğitim (1876-1908)" isimli birinci bölümde (s. 21-48) Meşrutiyet Dönemi eğitim çalışmaları Tanzimat Dönemi'nden devralınan eğitim mirasından başlatılmıştır. Konu, Kanûn-ı Esâsî'nin ilanına gelinmeden

önce, 1869 Tarihli Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi, Meclis-i Kebîr-i Maârif'in kurulması, Sait Paşa'nın Lâyihası ve Lâyiha'nın getirdikleri, Maârif Nâzırı Haşim Paşa'nın başkanlığında kurulan komisyonun aldığı kararlar ve eğitime katkıları gibi başlıklar ile ele alınmıştır. Meşrutiyet Dönemi gelişmeleriyle birlikte Meşrutiyet Dönemi'nin devraldığı eğitim mirasının da iyi tahlil edilmesi, o dönemde ortaya çıkan meselelerin doğru anlaşılabilmesi ve sağlam bir zemine oturtulabilmesi açısından oldukça önemlidir. Modernleşmenin etkisiyle ortaya çıkan eğitimde yenileşme çabalarının fikrî temelleri ise Tanzimat Dönemi öncesinde atılmaya başlamıştır. Bu nedenle çalışmanın bu başlığında Meşrutiyet Dönemi öncesindeki gelişmelere de yer verilmesi isabetli görünmektedir. Meşrutiyet Dönemi eğitim sistemi ise merkez teşkilatı, öğretmen yetiştirme, özel okullar ile mesleki ve teknik eğitim başlıklarında değerlendirilmiştir. Merkez teşkilatında okullar eğitim kademelerine göre ilk, orta ve yükseköğretim olarak ele alınmıştır. Okulların ders programlarını gösteren dört adet tabloya yer verilmiştir. Yazarın bu kısımda aktardığı bilgiler Osmanlı eğitiminin genel hatlarıyla bir özeti mahiyetindedir. Ayrıca yazar, II. Abdülhamid Dönemi eğitim faaliyetlerini zikrederken nitelikten çok niceliğe önem verildiği vurgusunu yapmış; Abdülhamid devrindeki program içeriklerinin düzenlenmesi ve ders materyallerinin geliştirilmesi gibi niteliği arttırmaya yönelik teşebbüslerden bahsetmemiştir. Ayrıca çalışmada eğitim sisteminin işleyişi ve işleyiş mekanizmalarının arkasındaki ideolojiye dair de yeterli bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümü okuyucu için sadece Osmanlı eğitim kurumlarına dair giriş mahiyetindedir.

"II. Meşrutiyet Devri" isimli ikinci bölümde (s. 49-66), Maârif-i Umûmiyye kanun tasarısından başlanarak dönemin eğitim alanındaki gelişmelerine yer verilmiştir. Bu gelişmeler okul öncesinden yükseköğretime kadar farklı kademelerde ve özelliklerde pek çok okulun açılması, özel okullarla ilgili değişiklikler, dârüleytamların kurulması ve öğretmen yetiştirme gibi alanlarda çeşitli adımların atılması şeklindedir. Ayrıca 1913 yılında çıkarılan "Tedrîsât-ı İbtidâiyye Kanûn-ı Muvakkati" ile ibtidai mekteplerin ıslahı da eğitim alanındaki gelişmelerden biri olarak ele alınmıştır. Yükseköğretim kurumları da askerî yüksek okullar ve Dârülfünûn olmak üzere iki kısımda işlenmiştir. II. Meşrutiyet Devri Maârif Nâzırı Emrullah Efendi başta olmak üzere İttihat ve Terakkî idarecilerinin eğitimle ilgili görüşlerine yer verilmesi konuya zenginlik katmıştır.

Çalışmada II. Meşrutiyet Devri'nde eğitim konusuna dair "Merkez Teşkilatı" başlığı altında öğretim kademelerine göre okullarda gerçekleşen değişikliklere zaman zaman tablolar da kullanılarak yer verilmiştir. Tablolarda farklı dönemlerde rüşdiyelerde ve idadilerde okutulan derslere, Dârülfünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi'yle Dârülfünûn'da okutulan derslere, Dârülmualimîn-i Âliye ders programına, II. Abdülhamid Devri'nde yapılan ortaokul, lise ve

öğretmen okullarına, maarif nâzırları ve görev sürelerine dair bilgilere yer verilmiştir. Tablolardaki verilerin ikincil kaynaklardan alındığı görülmektedir. İkinci bölümdeki eğitim kurumlarının tasnifi de bir önceki bölümdeki başlıklarla yapılmıştır. Bölümün diğer başlıklarında ise 1911 tarihli Maârif-i Umûmiyye Teşkilâtı Nizamnâmesi ile Tedrîsât-ı İbtidâiyye Kanûn-ı Muvakkati sonucu gerçekleşen değişikliklere yer verilmiştir. Kitabın önemli eksikliklerinden biri Meşrutiyet Dönemi'ndeki eğitimle ilgili bilgilere ve değişikliklere yer verilmesine rağmen yaşanan gelişmelerin ve yapılan yeniliklerin sebepleri üzerinde yeterince durulmamış olmasıdır. Yazar meseleler arasındaki irtibatı kurmadığı için bu iş okuyucuya kalmıştır. Burada okuyucunun eğitim alanında gerçekleşen değişimlerin önceki olaylarla bağlantılarını kendi entelektüel birikimi ve zihnî çabasıyla bulması gerekmektedir. Kitabın bir diğer önemli eksikliği ise birinci ve ikinci bölümde Meşrutiyet Dönemi eğitim alanındaki gelişmelere yer verilirken eğitim kurumları içinde medreselerden hiç bahsedilmemesidir. Yüzyıllar boyunca Osmanlı eğitim geleneğinin en önemli kurumları olan medreselerin Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Eğitim (1876-1923) başlığıyla neşredilen bir kitapta bulunmaması göz ardı edilemeyecek bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Üstelik çalışmanın kapsadığı dönem, medreselerle ilgili yeniliklerin ve gelişmelerin oldukça yoğun bir şekilde yaşandığı dönem olmuştur.

“Cumhuriyet'e Giden Yolda Eğitim” başlıklı üçüncü bölümde (s. 67-84) ise kronolojik olarak eğitimle ilgili şu hususlar ele alınmıştır: Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetleri döneminde yeni bir program hazırlanması, Maârif Kongresi'nin toplanması ve kongrede alınan kararlar, Heyet-i İlmiyye'nin toplanması ve gündeme alınan meseleler, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun ilanı ve sonuçları ve son olarak Cumhuriyet idaresinin eğitim politikasının amaçları. Üçüncü bölümün Cumhuriyet'in ilanı esas alınarak ikiye ayrılması meselelerin daha sistematik bir şekilde ele alınabilmesini sağlamıştır. Bununla birlikte bölümde bazı eksiklikler dikkat çekmektedir. Yazar “Cumhuriyet'e giden yolda” diyerek tasvir ettiği bu dönemi çok kısa ele almıştır. Osmanlı Devleti'nde eğitimle ilgili ıslahatların en yoğun yapıldığı dönemlerden biri olmasına rağmen eserde bu ıslahat faaliyetlerinden yalnızca Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi oldukça muhtasar bir şekilde işlenmiştir. Özellikle Osmanlı eğitim tarihinde geniş çaplı tartışmalara konu olan ve bir dönüm noktası olarak değerlendirilen medrese ıslahatları meselesine bu denli az değinilmiş olması Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e giden süreçte Osmanlı eğitiminin tasvirinde büyük bir boşluk oluşturmuş; bu da meselenin layığıyla anlaşılmasına engel olmuştur.

Yazar sonuç bölümünde (s. 85-86) ise kitabı genel olarak özetlemiş, çalışmanın kapsadığı dönemlerle ilgili Osmanlı eğitimine dair çıkarımlara yer vermiş ve Cumhuriyet Dönemi'nde gerçekleştirilen eğitimle ilgili inkılaplardan

da kısaca bahsederek konuyu nihayete erdirmiştir. Bölümlerdeki mevcut eksikliklerin sonuç bölümüne de yansıdığı görülmektedir.

Değerlendirdiğimiz bu eser, Osmanlı eğitim tarihinde kilit bir devir olan Meşrutiyet Dönemi eğitimini konu edinmesi bakımından Osmanlı maârif tarihine ilgi duyanların başvurabileceği bir eserdir. Çalışma, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e eğitim konusunu tasvir eden; daha ziyade durumun fotoğrafını çeken bir eser olmakla birlikte; Osmanlı eğitim sisteminin büyük bir kısmını teşkil eden din eğitimi ve öğretimi hususuna yer vermemesi açısından eleştirilebilir. Tanzimat Dönemi'ne kadar dinî mahiyeti ağır basan Osmanlı maârif sistemi Tanzimat'tan sonra değişmeye başlamışsa da, dinî kural ve kurumların ağırlığı devam etmekteydi. Dolayısıyla bunlar olmadan Osmanlı eğitim sistemini tam olarak anlamak imkân dâhilinde değildir. Bu dönemdeki eğitim faaliyetlerinin bütüncül bir perspektifle değerlendirilmesi, eğitim tarihinde tartışılan meselelerin tahlillerinin iyi bir biçimde yapılabilmesi açısından önem arz etmektedir. Ancak çalışmanın bir yüksek lisans tezi olduğu düşünülürse, bir yüksek lisans tezi sınırları içinde Osmanlı'nın son dönemlerindeki tüm eğitim faaliyetlerini değerlendirmenin güçlüğünden ötürü bu eksiklik bir noktaya kadar mazur görülebilir. Bu durumda çalışmada "Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Eğitim" gibi geniş bir başlıktan ziyade ele alınan konuları yansıtan daha dar bir başlığın kullanılması, mevcut problemi gidermeye yönelik bir çözüm olarak tercih edilebilir. Bu haliyle kitabın isminin "I. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Eğitim (1876-1923)" olması, okuyuculara daha kapsamlı değerlendirmeler sunulacağı izlenimi uyandırmakta ama kitap bu beklentiye tam olarak karşılayamamaktadır.

Yukarıda değinilen hususlar, eserin daha yararlı ve kapsamlı hale gelebilmesi için dikkat edilmesi gereken noktalardır. Kaynak kullanımında birincil kaynakların ihmal edilmiş olması da eserle ilgili bir diğer eksikliklerdir. Akademik çalışmalarda birincil kaynak olarak nitelendirilen tarihî belgelerin, kayıtların, nizamnâmelerin ve programların orijinal kaynaklarından elde edilmesi gerekmektedir ve bunların ihmal edilmesi çalışmanın sıhhati açısından mazur görülemez. Bununla birlikte konuyla ilgili ders programlarının tablolar halinde okuyucuya aktarılmış olmasının okuyucunun meseleyi anlaması hususunda büyük katkısı olduğu da ifade edilmelidir. Ancak bu tabloların, bilgi verici niteliklerinin dışında birincil kaynaklara başvurularak hazırlanmamış olması eksik yönüdür.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul edilen veya reddedilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilir.
12. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

13. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, Türkçe özet 100-150 kelimeyi geçmemeli, İngilizce özet 750-1000 kelime aralığında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **9000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazar soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology
(SAUIFD) Editorial Principles

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Only one work of the same author can be published in the same issue.
12. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

13. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.
14. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.
15. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, Turkish abstracts should be 100-150 words, English abstract should be 750-1000 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **9000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
 - Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
 - Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
 - Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
 - Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>