



TAM METİN KİTABI

ASOSCONGRESS CONFERENCE PROCEEDINGS

DİN BİLİMLERİ *Religious Sciences*

Editör: Doç. Dr. Mehmet AK

18-19-20 MAYIS/MAY
2017 ALANYA
ALAADDIN KEYKUBAT UNIVERSITY

ISBN: 978-605- 2132-01- 2

II. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU DİN BİLİMLERİ TAM METİN KİTABI

ISBN: 978-605-2132-01-2

Yayın Yönetmeni
Muhammet Özcan

Yayın Editörü
Doç. Dr. Mehmet AK

Kapak Tasarımı
Bülent Polat

Erişime Açıldığı Tarih
27.11.2017

Asos Yayınevi

1.baskı

Adres: Çaydaçıra Mah. Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 67/2-4/MERKEZ/ELAZIĞ

Telefon: 0530 473 23 00

Mail Adresi: asos@asosyayinlari.com

Web: www.asosyayinlari.com

Instagram: <https://www.instagram.com/asosyayinevi/>

Facebook: <https://www.facebook.com/asosyayinevi/>

Twitter: <https://twitter.com/Asosyayinevi>

Tam Metin kitabında yayınlanan tüm bildiriler [Sobiad](#) tarafından indekslenmiş, [İntihal.net](#) tarafından benzerlik denetiminden geçirilmiştir.



Sempozyum Onursal Başkanı

Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Ahmet Pınarbaşı

Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Mehmet Ak

Sempozyum Düzenleme Kurulu

Doç. Dr. Özcan Bayrak
Doç. Dr. Serdar Yavuz
Yrd. Doç. Dr. Ercüment Okutmuş
Yrd. Doç. Dr. Yavuz Uysal
Yrd. Doç. Dr. Nacide Uysal
Yrd. Doç. Dr. Duygu Koçak
Arş. Gör. Ata Kahveci
Arş. Gör. Esra Bayrak
Arş. Gör. Hatice Handan Öztemiz
Okt. Serdar Bulut
Uzm. Hakan Orhan
Uzm. Muhammet Öz

Sergi Küratörler

Prof. Dr. Hüseyin Elmas
Yrd. Doç. Dr. Tahir Çelikbağ

Sergi Jüri Kurulu

Prof. Dr. Ariz Eziz
Prof. Dr. Cemile Hesenazade
Doç. Dr. Meliha Yılmaz
Doç. Dr. Cevat Atalay
Assoc. Dr. Usame Abdulrahman
Yrd. Doç. Dr. Ali Düzgün
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sağ
Yrd. Doç. Dr. Gökçen Şahmaran Can
Uzman Bülent Polat

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir Baharçipek
Prof. Dr. Adnan Çelik
Prof. Dr. Ahmet Aksın
Prof. Dr. Ahmet Buran
Prof. Dr. Ahmet Yatkın
Prof. Dr. Aleksandra Vranes
Prof. Dr. Ali Yılmaz Gündüz
Prof. Dr. Bahir Selçuk
Prof. Dr. Bahri Ata
Prof. Dr. Belkacem Boumahdi
Prof. Dr. Candalene J. McCombs
Prof. Dr. Cemal Avcı
Prof. Dr. Choi Han - Woo



Prof. Dr. Cihan Işıkhhan
Prof. Dr. Daoud Djefafla
Prof. Dr. Elena Oganova
Prof. Dr. Elif Yüksel Oktay
Prof. Dr. Enver Çakar
Prof. Dr. Enver Töre
Prof. Dr. Ercan Alkaya
Prof. Dr. Erol Asiltürk
Prof. Dr. Flera Sayfulina
Prof. Dr. Gıyasettin Arslan
Prof. Dr. Gwendolyn Alexander
Prof. Dr. H. Birsen Hekimoglu-Örs
Prof. Dr. Hacer Tor
Prof. Dr. Hasan Tahsin Fendoğlu
Prof. Dr. Hocine Boukara
Prof. Dr. I. Güsel Sev
Prof. Dr. İbrahim Kavaz
Prof. Dr. İlhan Genç
Prof. Dr. İsmail Bakan
Prof. Dr. İsmail Bekçi
Prof. Dr. Lubov Kopanitsya Kiev
Prof. Dr. Joachim Klose
Prof. Dr. Kathleen Malu
Prof. Dr. Kazuyuki Nagai
Prof. Dr. Khalil Awda
Prof. Dr. Kim Hyo Joung
Prof. Dr. Liptai Kalman
Prof. Dr. Ljiljana Markoviç
Prof. Dr. M. Ali Kırman
Prof. Dr. Mehmet Arslan
Prof. Dr. Mehmet Dursun Erdem
Prof. Dr. Mehmet Nuri Gömleksiz
Prof. Dr. Mohammed Hardan Ali
Prof. Dr. Moheddin Bananeh
Prof. Dr. Mukadder Boydak Ozan
Prof. Dr. Mukadder Erkan
Prof. Dr. Mustafa Arslan
Prof. Dr. Mustafa Bulat
Prof. Dr. Mustafa Çevik
Prof. Dr. Mustafa Taşlıyan
Prof. Dr. Nabeel Madallah Hamad Al-Obaidi
Prof. Dr. Nadir İlhan
Prof. Dr. Nassıra Hedjerassı



Prof. Dr. Nuri Gömleksiz
Prof. Dr. Orhan Çoban
Prof. Dr. Ömer Osman Umar
Prof. Dr. Olena Ivanovska
Prof. Dr. Recep Dikici
Prof. Dr. Roberto Veraldi
Prof. Dr. Sadettin Tombul
Prof. Dr. Sedat Cereci
Prof. Dr. Sevil Mehdiyeva
Prof. Dr. Tahir Balcı
Prof. Dr. Tarık Özcan
Prof. Dr. Tetsuya Sato
Prof. Dr. Woo Chan Duck
Doç. Dr. Ahmet Akkaya
Doç. Dr. Ahmet Kara
Doç. Dr. Altan Doğan
Doç. Dr. Besir Mustafayev
Doç. Dr. Beyhan Kanter
Doç. Dr. Gadir Bayramlı
Doç. Dr. Bülent C. Tanrıtanır
Doç. Dr. Bülent Kırmızı
Doç. Dr. Burçin Cevdet Çetinsöz
Doç. Dr. Cemal İyem
Doç. Dr. Çiğdem Kan
Doç. Dr. Dündar Alikılıç
Doç. Dr. Elmas Sahin
Doç. Dr. Emin Çelebi
Doç. Dr. Erdal Arlı
Doç. Dr. Elmira Memmedova Kekeç
Doç. Dr. Fadime Suata Alpaslan
Doç. Dr. Fatih Arslan
Doç. Dr. Fatih Kanter
Doç. Dr. Fatih Mehmet Öcal
Doç. Dr. Fatih Özek
Doç. Dr. Ferit İzci
Doç. Dr. Funda Kızıler Emer
Doç. Dr. Gulnara Kanbarova
Doç. Dr. Güldane Araz Ay
Doç. Dr. Lübüv Çimpoş
Doç. Dr. Halil Tokcan
Doç. Dr. Hasan Güner Berkant
Doç. Dr. Hüseyin Köksal
Doç. Dr. İbrahim Işıtan



Doç.Dr.İrina Pokrovskaya
Doç.Dr. İhsan Erdem Sofracı
Doç. Dr. Kemal Erol
Doç. Dr. Kürşat Çelik
Doç. Dr. Mary Beth Schaefer
Doç. Dr. Muhammet Fatih Alkayış
Doç. Dr. Muhittin Kapanşahin
Doç. Dr. Mustafa Karabulut
Doç. Dr. Mustafa Şenel
Doç. Dr. Mutlu Deveci
Doç. Dr. Nazile Abdullazade
Doç. Dr. Nazmi Özerol
Doç. Dr. Nesrin Deliktaşlı
Doç. Dr. Nevin Özdemir
Doç. Dr. Nurullah Ulutas
Doç. Dr. Onur Köksal
Doç. Dr. Özcan Bayrak
Doç. Dr. Özlem Demirel
Doç. Dr. Sare Şengül
Doç. Dr. Saffet Kartopu
Doç. Dr. Sebahattin Devecioğlu
Doç. Dr. Seçil Fettahlıoğlu
Doç. Dr. Selçuk Balı
Doç.Dr. Selahattin Kaymakçı
Doç. Dr. Sibel Cengiz
Doç. Dr. Sibel Kılıç
Doç. Dr. Şafak Kaypak
Doç. Dr. Kader Sürmeli
Doç. Dr. Tüksel Gögebakan
Doç. Dr. Turan Akkoyun
Doç. Dr. Türkan Erdoğan
Doç.Dr. Tudora Arnaut
Doç. Dr. Ümran Türkyılmaz
Doç. Dr. Ünal Taşkın
Doç. Dr. Yegane Çağlayan
Doç. Dr. Yılmaz Karadeniz
Doç. Dr. Yusuf Şahin
Doç. Dr. Yücel Öksüz
Doç. Dr. Zeki Coşkuner
Yrd.Doç.Dr.Adnan Altun
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Faruk Güler
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Turan Sinan
Yrd. Doç. Dr. Bahar Öcal Apaydın





Yrd. Doç. Dr. Bekir Kayabaşı
Yrd. Doç. Dr. Beyzade Nadir Çetin
Yrd. Doç. Dr. Duygu Koçak
Yrd. Doç. Dr. Ebru Onurlubaş
Yrd. Doç. Dr. Fadime Tosik Dinç
Yrd. Doç. Dr. Fahri Kılıç
Yrd. Doç. Dr. Hakan Yalap
Yrd. Doç. Dr. Hüsametdin Karataş
Yrd. Doç. Dr. İzzet Taşar
Yrd. Doç. Dr. Kürşat Yusuf Aytaç
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Gürlek
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yalçın Yılmaz
Yrd. Doç. Dr. Mesut Gün
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Uğraş
Yrd. Doç. Dr. Nurhodja Akbulaev
Yrd. Doç. Dr. Ömer Okan Fettahlıoğlu
Yrd. Doç. Dr. Ömer Tuğrul Kara
Yrd. Doç. Dr. Sezgin Demir
Yrd. Doç. Dr. Sibel Üst Erdem
Yrd. Doç. Dr. Suat Çapuk
Yrd. Doç. Dr. Taner Namlı
Yrd. Doç. Dr. Tahir Çelikbağ
Yrd. Doç. Dr. Tarık Yazar
Yrd. Doç. Dr. Türkan Askerova

Sempozyum Sekreteryası

Uzman
Muhammet Özcan



İÇİNDEKİLER

“MEHMET FEYZÎ EFENDİ’DE (ö. 1989) TÜRK-İSLÂM SENTEZİ DÜŞÜNCESİ”	3
ALLAH’IN MÜSLÜMANLARA İRADE MUTLULUK VE ASALET EMRİ.....	13
ERGENLİK/GENÇLİK DÖNEMİ DİN EĞİTİMİ: SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ	24
OSMANLIDA ALANYALI FÂKİH VE DEVLET ADAMI: MİNKÂRİZÂDE YAHYÂ EFENDİ(1609-1678).....	51
MANTIK TARİHİ AÇISINDAN PLATON’U KONUMLANDIRMAK: ARİSTOTELES’TEN ÖNCE MANTIK BİLİMİYLE İLİŞKİLİ BİRTAKIM SORULAR SORULDU MU?	67
KUR’AN’DA MARUF VE İHSAN TEMELLİ AİLE ANLAYIŞININ DEĞERİ ÜZERİNE	93
GENÇLİK VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİNDE GÜNCEL DİNİ SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ	107
EMİR VE NEHİY BAĞLAMINDA SAHABE’NİN KUR’ÂN BİLİNCİ.....	123
KURTÛBÎ VE TABERÎ’YE GÖRE KUR’AN’IN İSTİNSAHININ KIRAATLA İLİŞKİSİ	141
ÇOCUKLARA YÖNELİK KUR’AN YA DA ÇOCUK KUR’AN’I ÜZERİNE ÇALIŞMALAR	151
İŞARİ TEFSİRLERDE DOĞU VE BATI AKLI KARŞILAŞTIRMALARI/İDEAL AKIL ARAYIŞLARI	167
TAMAMEN DÜNYAYA BAĞLANMAMAK-DÜNYA VE AHİRET DENGESİNİ GÖZETMEK	175
İSLAM’IN İRKÇILIK KARŞISINDAKİ TUTUMU VE KARDEŞLİK EĞİTİMİ	183
TASAVVUFTA KANAAT ANLAYIŞI	193
TASAVVUFUN İSLAM SANATLARININ GELİŞİMİNDEKİ NAZARÎ ETKİSİ: TASAVVUF MÛSİKİSİ ÖRNEĞİ.....	201
SELÇUKLUDAN CUMHURİYETE MEDRESELER (KIRILMA NOKTASI OSMANLI MODERN DÖNEMİNDE MEDRESELER)	209
SALİH AKDEMİR VE “SON ÇAĞRI KUR’AN”IN MUKADDİMESİ	223
SEYYİD AHMET ARVASI’NİN İHMAL EDİLMİŞ BİR ESERİ: “İLM-İ HAL” VE DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ.....	237
AİLE VE DİNİ REHBERLİK BÜROLARI EKSENİNDE AİLE İÇİ ŞİDDET VE BOŞANMA	247
ENGELLİLİK TEOLOJİSİNİN ENGELLİLİK KONUSUNDA HİRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNDE MEYDANA GETİRDİĞİ DEĞİŞİM.....	255
OSMANLI RESMÎ DİNİ DÜŞÜNCESİNİN KIZILBAŞ(ALEVÎ) ZÜMRELER ÜZERİNDEKİ	263
MISIR’DA İLK DÖNEM TÜRK İDARİ UYGULAMALARI AHMED B. TÛLÛN ÖRNEĞİ	277
ARAP DİLİ ÖĞRETİMİNDE; RİYAD İSLAM ÜNİVERSİTESİ YABANCILARA ARAP DİLİ ÖĞRETİM ENSTİTÜSÜ MODELİ	289
İSLAM İKTİSADININ “ADİL GELİR DAĞILIMI” İLKESİ VE BUNUN SOSYAL REFAHA KATKISI.....	297
HAYVANLARLA İLGİLİ METAFORLAR ÖZELİNDE HZ. PEYGAMBERİN ÜSLUBUNDA SOMUTLAŞTIRMA	323
VAİZLERİN İŞ DOYUM DÜZEYLERİ (AKDENİZ BÖLGESİ ÖRNEĞİ)	333
SEMAVİ DİNLERİN OLUŞTURDUĞU KÜLTÜRLERDE KUDÛS VE KUTSALLIK KAVRAMI	351
ALÎ ŞÎR NEVÂÎ’NİN MECÂLİSÜ’N NEFÂYİS ADLI TEZKİRESİNDE ŞAİRLERİN DİN DUYGUSU VE İNANÇLARI.....	367



BAĞDATLI RÛHÎ'NİN DİVANINDA PEYGAMBERLER	375
REENKARNASYON İNANCI	381



“MEHMET FEYZÎ EFENDİ’DE (ö. 1989) TÜRK-İSLÂM SENTEZİ DÜŞÜNÇESİ”

Doç. Dr. Bekir TATLI

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

Öz

Son dönem İslâm âlimlerinden ve Türk vatani ve milletinin yanık bir sevdalısı olan merhum Mehmet Feyzi Efendi’nin, özellikle millî konulara olan ilgisi, onu diğer İslâm ulemâsından ayıran önemli bir noktadır. O *İslâm ahlâk ve faziletinin* nadide bir örneği olmasının yanı sıra, aynı zamanda hayatı boyunca *Türklük gurur ve şuuru*na da daima vurgu yapan ve bu yönünü dile getirmekten asla geri durmayan büyük bir düşündürüdür. Ne var ki, ilim dünyasında Mehmet Feyzi Efendi’nin yeterince incelendiği ve görüşlerinin gereği gibi tartışıldığı henüz söylenemez. Tabiri câizse onun topluma mâl olan fikirlerinin, bilinmeyen yönlerine göre büyük bir buz dağının görünen kısmı kadar olduğunu düşünüyoruz. Gerekli ilmî platformlarda ve üniversitelerde onun ilmî şahsiyetinin ve fikirlerinin tartışılması, bu konularda tezler, makaleler ve kitaplar hazırlanması, böylece onun düşüncelerinin bütün Türk milletine mâl edilmesini zaruri görüyoruz. İşte bu çalışmamızda Mehmet Feyzi Efendi’nin Türk-İslâm sentezi konusundaki fikirleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Mehmet Feyzî Efendi, din, vatan sevgisi, millî şuur*

3

THE IDEA OF TURKISH-ISLAMIC SYNTHESIS IN MEHMET FEYZÎ EFENDI (D. 1989)

Abstract

The interest of Mehmet Feyzî Efendi, one of the last Islamic scholars and admirer Turkish nation and homeland, especially on the national issues is an important point that separates him from other Islamic scholars. In addition to being a rare example of Islamic morality and virtue, he is also a great thinker who always emphasizes “Turkishness proud and conscious” throughout his life and never hesitates to express his this direction. However, it cannot be said yet that Mehmet Feyzî Efendi has been studied enough and his opinions have been discussed in the world of science as required. So to speak, we think that his ideas accepted by community are as much as a part of a big iceberg according to his unknown directions. We see it necessary to discuss his scientific personality and ideas in the necessary scholarly platforms and universities, to prepare theses, articles and books on these subjects, so that his thoughts will be accepted by the whole Turkish nation. Here, in this work it is focused on Mehmet Feyzî Efendi’s ideas on Turkish-Islamic synthesis.

Keywords: *Mehmet Feyzî Efendi, religion, love of homeland, national consciousness*



Mehmet Feyzî Efendi'nin (1912-1989) Kısaca Hayatı

Büyük vatan şâiri Mehmet Emin Yurdakul'un, "Bir yerin adına denince Türk ülkesi, gözüm bayrak arar, kulağım ezan sesi!" dizelerinde dile getirdiği gibi, Anadolu'nun bağı yanık vatan toprağı Kastamonu'nun ezan sesleriyle yankılanmaya devam etmesinde en büyük emek sahiplerinden biridir şüphesiz Mehmet Feyzî Efendi.

Son dönem Kastamonulu en etkili fikir adamlarından Mehmet Feyzî Efendi, Temmuz 1912'de Kastamonu'da doğmuştur. Babası İzzet Efendi, annesi Hâfıza Ayşe Hanım'dır.¹ Mahalle mektebindeki tahsilinden sonra Hafız Ömer Fâzıl Aköz'den hıfzını tamamlamış ve kıraat dersleri almıştır. Ayrıca Hafız Tevfik, Hafız Abdurrahman ve Reisülkurra Hoca Kâmil Efendi'lerden temel İslamî ilimlerle ilgili dersler okumuştur. Muvazzaf ve ihtiyat askerlik görevleri sebebiyle İstanbul'da bulunduğu 1935-1937 yılları arasında Nevşehirli Hacı Hayrullah Efendi, Hüsrev Hoca ve Abdülhakim Arvasî gibi âlimlerin tefsir ve hadis derslerine katılmıştır. Askerliği süresince erata Kur'an öğretmiş, tâlim ve tecvid dersleri vermiştir. Annesinin vefatından sonra teyzesi tarafından evlat edinilen Mehmet Feyzî'nin "Pamukçu" olan soyadı "Şallıoğlu" şeklinde değişmiştir. Askerlik dönüşünde o yıllarda Kastamonu'da ikamet eden Said Nursi'den dersler almış, "Serkâtibi" olarak onun hizmetinde bulunmuş ve *Risâle-i Nur*'un tamamını müellifine okumuştur. Said Nursi ile olan yakınlığı sebebiyle açılan davalarda yargılanmıştır. Bu yüzden 1943'te Denizli Cezaevi'nde dokuz ay, 1948'de Afyon Cezaevi'nde on ay süreyle mahpus kalmış ancak her iki davadan da beraat etmiştir. 1957'de Muallim İbrahim Efendi'nin kızı Melek Hanım'la yaptığı evlilikten biri erkek beş çocuğu dünyaya gelmiştir. Uzun yıllar yüksek tansiyondan mustarip olan Mehmet Feyzî Efendi 1975'te ciddi bir böbrek rahatsızlığı, 1983'te de kısmi felç geçirmiştir. Mi'rac kandiline denk gelen 4 Mart 1989 tarihinde Kastamonu'da vefat etmiş, cenaze namazı Hz. Pir Şeyh Şa'bân-ı Velî Camii'nde kılınmış ve Gümüşlüce Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedilmiştir.² Gıyâbî cenaze

¹ Talebelerinden merhum Hüseyin Eroğlu'nun, Kastamonu Nüfus Müdürlüğü'nden çıkardığı şecereye göre Mehmet Feyzî Efendi'nin büyük dedeleri Medine-i Münevvere'den gelmiş olup kendilerine "Köleoğulları" denilirmiş. Nüfusta yer alan bilgiler şu şekilde verilmiştir: İzzet Efendi (babası, 1291), Hüseyin Efendi (dedesi, 1258), Ahmet Efendi (büyük dedesi, 1222), Abdullah Efendi (babasının dedesi?). Bkz. Kalaycı, Şaban, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 242-243, Hamle Yayınları, İstanbul 1996.

² Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Özdağ, Musa, *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi ve Feyizlerden Damlalar*, Kutlu Bilgi Yayınları, Kastamonu 2010; Küllüoğlu, Rafet, *Mehmed Feyzî Efendi'den Feyizli Sözler*, s. 12-30, Cihan Yayınları, İstanbul ts.; Baltacı, Burhan, "Şallıoğlu, Mehmet Feyzi", *DİA*, XXXVIII, 310, İstanbul 2010. Mehmet Feyzî Efendi'nin hayatı ve fikirleri hakkında ayrıca bkz. Özdağ, Musa, *Kastamonu'nun Manevî Mimarları-1 -Mehmed Feyzi Efendi*, Türkiye Kamu Çalışanları Kalkınma ve Dayanışma Vakfı (Türkev) Kastamonu Şubesi Kültür Hizmeti, Kastamonu 2013; Atasoy, İhsan, *Bediüzzaman'ın Sır Kâtibi Mehmed Feyzi Efendi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2009; Küllüoğlu, Rafet, "Mehmet Feyzî Efendi'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, s. 24-40, Ziya Ofset, İstanbul 1998; Cebecioğlu, Ethem, "Mehmed Feyzi Efendi", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, X, 291-293, İstanbul 1996; Şahiner, Necmeddin, *Üç Feyizli Nur*, s. 21-87, 68, Şahdamar Yayınları, İzmir 2009; Özer, Ahmed, *Kastamonu Fedâkârları*, s. 75-135, Işık Yayınları, İzmir 2010. Bazı eserlerde (mesela bkz. Baltacı, 310; Şahiner, s. 21; Özer, s. 75) Mehmet Feyzi Efendi'nin doğum tarihi olarak kaydedilen 28 Mart 1912 tarihi, yakın talebesi Musa Özdağ tarafından bizzat Mehmet Feyzî Efendi'nin sözlü beyanlarına ters düştüğü için doğru bulunmamıştır. Biz de bu yüzden Özdağ'ın "yaz mevsimi, Temmuz'un sonu" ifadelerinden (*Feyizler Sultanı*, s. 20) dolayı burada Temmuz 1912 tarihini esas aldık.



namazının pek çok farklı merkezde kılındığı bilinmekle birlikte, bunlardan en enteresani şüphesiz Mekke-i Mükerreme'de Ka'be-i Muazzama'da Amasyalı Nimetullah Hoca'nın kıldırılmış olduğu gıyâbî cenaze namazıdır.³

MEHMET FEYZÎ EFENDİ'NİN MİLLÎ BİRLİK ve BERABERLİKLE İLGİLİ FİKİRLERİ

Mehmet Feyzî Efendi İslâm dininin tarihten gelen önemli meselelerine, hem de onları orijinal kaynaklarından okuyup anlayabilecek ve çözümler üretebilecek kadar derin bir vukufiyet sahibidir. Bu yönü itibarıyla pek çok İslâm âlimi ile benzer bir nitelik gösterse de, onun belki de en önemli hususiyetlerinden birini Türk milletinin problemlerine, vatan, millet ve devlet gibi millî meselelere yönelik yaklaşımında görmekteyiz. Mehmet Feyzî Efendi, kendisini ziyarete gelen milletvekillerine gündemi çok iyi takip etmelerini, vatan ve millet meseleleriyle ilgili konulara hassasiyet göstermelerini ve iç ve dış düşmanların tuzaklarına karşı daima uyanık olmalarını tavsiye etmiştir. Kendisi Türk olmakla da her zaman gurur duymuş ve mahşer meydanında Türk milleti arasında haşredileceğine inanmıştır. Hatta gençlik yıllarında bir seferinde, sakalına ilişen ve muhtemelen onu Araplara özenmekle suçlama gafletinde bulunan askerî valiye karşı : “*Bir elimde Kur'an, bir elimde hadis; ben bunları fehme (anlamaya) çalışan birisiyim. Kimseden çekindiğim yoktur. Ben öz be öz Türküm!*” şeklinde karşılık vererek, hem İslâm'ın iki önemli değeri olan Kur'an ve Sünnet'e bağlılığını ortaya koymuş, hem de Türk milletine mensubiyetini açıkça ifade etmiş; böylece hem İslâmî değerlere sahip çıkmanın Araplaşmak anlamına gelmediğini, hem de İslâmî değerlerin kendi milliyetini yani Türklüğünü dile getirmeye engel olmadığını cesaretle dile getirmiştir.⁴ Bizce onun bu yönü, diğer İslâm âlimleri arasında kendisini ön plana çıkaran ve farklı bir konuma yükselten çok önemli haslettir.

Şimdi, daha önce bahsettiğimiz bazı talebelerinin hakkında yazdıkları kitaplardan istifade ederek Mehmet Feyzî Efendi'nin millî benliğimizi ilgilendiren görüşlerine kısaca işaret etmek istiyoruz:

- **İslâmiyet ruhumuz, Türklük bedenimizdir.**
- **Milliyetimiz gelişirse, İslâmiyet de gelişir.** Dinle millet, etle kemik, sırtla karın gibi birbiriyle kaynaşmıştır. Kâbil-i tefrik değildir.
- **Her millet evvelâ kendi millî bünyesini ıslah etmeli;** sonra İslâm milletleri el ele vermeli. Çünkü kendi başına ayakta duramayan kimseler, el ele verince daha çabuk yıkılırlar ve düşerler!
- Bir milletin parçalanması, birbiriyle uğraşması âfettir. Bütün bu parçalanmalar, münâzaanın (çekişmenin) bir neticesidir; Kur'an'ın irşadından uzaklaşmanın bir sonucudur.
- Millî bünye, ferdi bünyeden daha önemli, daha sağlam, daha üstün ve daha câmidir. Bunun için **her fertte millî bir sadâkat lâzımdır.**

³ Kalaycı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 96.

⁴ Kalaycı, *age.*, s. 245; Küllüoğlu, “Mehmet Feyzî Efendi'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti”, s. 39.



- Milli bünyemiz, ferdi bir bünye gibidir. Eğer bünye kendi kanını, kendi içerisinde üretirse, ne âlâ (bu çok güzel bir durumdur). Aksi takdirde, dışarıdan alacağı kan, bünyesine ya uyar ya uymaz. Uysa da ne zamana kadar dışarıdan alacağı kanla yaşayabilir?
- Mefâhir-i dîniyyeyi (dînî değerleri), mefâhir-i milliyyeyi (millî değerleri) ve vatani muhafaza için tâlim-taallüm etmek, askerlik yapmak da lâzım.
- Vatan şarttır. Vatani korumak; ırzını, namusunu ve dinini muhâfaza etmektir. Çünkü bunlar, vatanla muhâfaza olunur. Vatana hürmet, şühedâya, ecdâda hürmettir. Her günâh, her suç bağışlanabilir; ama vatana ihânet suçu başka! Vatana ihânet(in acı sonuçları), nesilden nesle, batından batına intikâl eder.
- **Anarşinin kökü dışarıdadır**, Ebû Cehil karpuzuna benzer. Dışarıdan beslendiği kaynaklar kesilirse, memleket içindeki kolları da kendiliğinden kuruyacaktır. Kökü dışarıda olan cereyanlara, görüntüsü nasıl olursa olsun, aslâ iltifat etmeyiniz.
- Anarşi itaatsizliktir. Kanun ve nizam tanımamaktır. Halbuki meşruiyet dairesinde daima kanuna ve nizama uymak gerekir. Başta, Allah'ın Kitabı'na ve Peygamberimizin Sünneti'ne uymalıyız.
- İkimizden meşruiyet yoluyla ma'rûfla emreden, münkerden nehyeden (iyi ve güzel şeylerin yapılmasını isteyen, kötü ve çirkin olan şeyleri yasaklayan) âmirler de itaat lâzımdır. Tâ ki, anarşiye kapı açılmasın.
- Üstâd Bediüzzaman Denizli mahkemesinde: "Bu milletin dinle olan râbitaları ve bağları çözülsün, o zaman anarşi olur!" demişti. O zaman: "Anarşi neymiş?" diyenler, şimdi bu hali görsünler!
- Bu memleketi beğenmeyenler, abâsını omzuna alıp, beğendiği yere gitmeli; fitne ve fesâda sebep olmamalı.
- Âl-i Osman değil ilme-ulemâya, kisve-i ilmiyyeye (âlimlerin giydiği elbiseye) dahi ta'zîm etmiştir. Bu hürmet ve ta'zîm, ne Abbâsîler'de ne de Emevîler'de vardır.
- Cenâb-ı Hak, muhafazakârlığın onda dokuzunu Türk milletine vermiş. Bu, Allah'ın bu millete bir lutf-i İlâhîsidir.
- **Türkistân, Buhâra, Semerkant...** Bu beldelerin hepsi **Ehl-i Sünnet ve Mâtürîdî** idi. Onlara bâtil mezhepler bile girmemişti. Kızıl kâfirler oraları hep mahvettiler.
- Dinimiz nikâhı helâl; sifâhı (zinâyı) haram kıldı. Nikâh-ı sahîlten gelen nesil, anasına-babasına, cemiyete, millete, vatana ve beşeriyete fayda verir. Sifâhtan gelenler, emin değildirlir, sır tutamazlar, hayâsız ve yalancı olurlar.
- **Büyükler**, küçüklere sevgi ve şefkatle, küçükler de büyüklere saygı ve edeple yaklaşmalıdır. **Küçükler**, büyüklerin kazandıkları tecrübelerinden, ilim ve irfanlarından istifade etmeli; büyükler de şefkat kanatlarını gererek, sabır ve sebatla, görgü ve bilgilerini bir miras olarak, onların dünyalarına aktarmalıdır.
- Yeni nesil olan **gençliği**, daima **ileriyeye dönük** olarak yeni imkânlarla; yeni bilgiler, yeni görgüler, yeni fen ve teknik usullerle hazırlamalı; **sadece geçmişin mirası ile yetinmemelidir**. Unutulmamalı ki, yeni nesil, daima yeni ve gelecek dönemler için yaratılmış ve bu dönemde görülecek ve yaşanacak şeylere kolayca adapte olabilecek özelliklerle donatılmışlardır.

- Kendi insanlarımızla **tartışmaktan**, itişip kakışmaktan şiddetle sakınmalıyız. Meşruiyet sınırları içerisinde herkesin fikrini ve inancını hoş görüp, sevgi ve saygıda kusur etmemeliyiz. Aksi takdirde **paramparça** olur, gücümüzü ve etkinliğimizi kaybederiz. Tabii ki, bu durumda hem kendi içimizdeki, hem de milletler arasındaki saygınlığımızı kaybederiz.
- Her nerede olursa olsun, **hakkın ve haklının yanında yer almamız**. Asla gücün ve güçlünün, paranın ve mevkinin yanında yer almamalıyız. Zira bu durumda, hukukun ve adaletin, huzurun ve saadetin yok olmasına ön ayak olmuş oluruz.
- Dünya ve âhiretle ilgili olarak, bütün toplumsal kavgaların, huzursuzlukların, dehşet ve vahşetlerin, cehalet ve sefaletlerin yegâne kaynağı, Yüce Yaraticımız'ın kutlu ve nurlu kitabı **Kur'an-ı Kerim'den**, yani onun eğitim ve öğretiminden **mahrum kalmamız** ve kutsi uyarılarından uzak durmamızdır. Çünkü o, sönmeyen ebedî bir ışıktır.
- Bu milletin uyanması lazım. Bütün gayr-i millîler (Türk olmayanlar), köşeleri bucakları kapmışlar; birbirlerini koruyorlar, birbirlerine sahip çıkıyorlar. Memleketin idaresini ellerine geçirmişler. Hakiki Türkler ise, önceki imparatorluğun verdiği rahvet (gevşeklik) ve şöhret duygusu ile hâlâ eski kafada! Gayet mütevazı bir vaziyette hayatından memnun! Ama uyanması lâzım. Çünkü elde avuçta ne imparatorluk kaldı, ne de eski hakimiyet. Elde kala kala bir avuç toprak kaldı. Uyanmalı, gözünü açmalı ve memleketin önemli noktalarına gelmeli. Dinine, vatanına, milletine, ırzına ve namusuna sahip çıkmalı. Kendi kendine sahip çıkıp; kendisi kendisini idare etmeli. Bu memlekette söz sahibi kendisi olmalı.⁵

Değerlendirme

“İslâmiyet ruhumuz, Türklük bedenimizdir.” sözüyle Mehmet Feyzî Efendi, Türk milleti için hayati öneme sahip ve birbirinden asla ayrılması mümkün olmayan iki esasa işaret etmiştir. Nasıl ki bir insan “ruhu” ve “bedeni” ile birlikte var olmak durumunda ve bunlardan sadece birinin mevcudiyeti “insan” olması için yeterli değilse, tıpkı onun gibi bir şahsiyet sahibi olan milletler de ancak ruhu ve bedeni bir arada olduğu zaman mükemmel bir millet haline gelebilecektir.

Bu manada Mehmet Feyzî Efendi'nin fikir sisteminde “ruhu” temsil eden ana kavram *İslâmiyet*'tir. İslâm ise sağlam bir Peygamber inancına yani Hz. Muhammed'in yolu olan onun Sünneti'ne dayanmak zorundadır. Bu nedenle Mehmet Feyzî Efendi kendi **meşrebinin üç esasa** dayalı olduğunu ifade etmiştir ki bunlardan birincisi **Sünnet-i Seniyye**'yi takip etmek, ikincisi **helâlden** yiyip-içmek, üçüncüsü de her türlü işte **ihlâs** üzere olmaktır.⁶ Açıkça görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in Sünneti, Mehmet Feyzî Efendi'nin hayatının en önemli unsuru konumundadır. Elbette ki, Mehmet Feyzî Efendi'nin yürüdüğü yolun en önemli esasının “Sünnet-i Seniyye” olduğunu söylerken, bu noktada Rasûlullah'ın “yaşayan bir Kur'ân” olduğu gerçeğini göz ardı etmeden düşünmemiz ve aslında bunun bir “Kur'ân-Sünnet” bütünlüğü anlamına geldiğini hatırdan uzak tutmamamız gerekir. Çünkü Mehmet Feyzî Efendi hayatının

⁵ Özdağ, *Feyizler* VI, 142. Burada sıralanan sözler için özellikle Özdağ'ın *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi ve Feyizlerden Damlalar* adlı eserinin “Vatan-Millet Sevgisi” bölümüne bakılabilir.

⁶ Özdağ, “Mehmed Feyzî Efendi'nin Manevî Kimliği ve Tasavvufî Yönü”, s. 56; Küllüoğlu, *Feyzli Sözler*, s. 102.



sonuna kadar bu iki unsuru birbirinden asla ayırmamıştır. Hatta bu iki unsur, onun “ilmî kültürünün” en önemli kaynağı durumundadır.⁷

Mehmet Feyzî Efendi'nin hayatı boyunca telebelerini ilmek ilmek işleyerek, onlara öğretmeye çalıştığı **Peygamber'e kayıtsız-şartsız ve mutlak itaat** düsturunun hayati değerinde bir öğreti olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu düsturun, son zamanlarda Müslümanlar üzerinde oynanmaya çalışılan sinsi oyunlardan biri olarak gördüğümüz **“Peygambersiz Müslümanlık”** tuzaklarına karşı oldukça etkili bir panzehir olduğu açıktır. Bazı gruplar tarafından dillendirilen: “Allah'ın birliğini kabul edenin başımızın üstünde yeri vardır, *Muhammedün Rasûlullah* demese bile!” şeklindeki görüşler, doğrudan İslâm'ın kalbine saplanmaya çalışılan bir hançer kadar tehlikelidir. Zira bu tür düşünceler Allah sevgisinin, günahların bağışlanmasının ve dolayısıyla cehennemden kurtuluş yolunun sadece Rasûlullah'a mutlak itaatten geçtiğini her fırsatta dile getiren Kur'ân'a⁸ alenen aykırıdır. Bu ifadeler bize göre, belki adı Müslüman olan fakat yaşayışı ve düşüncesi itibarıyla bir Hıristiyan'dan farksız davranan melez ve kaypak kişiliklerin yetişmesine zemin oluşturabilir. Hıristiyan batı dünyasının tabiri caizse ekmeğine yağ sürecektir bundan daha iyi bir fikir olamaz. Bunlar ancak son Peygamber'in gelmesinden önceki “fetret” devirlerinde geçerli olabilecek cinsten fikirlerdir. Artık peygamberlerin sonuncusu geldiğine göre, onu kabul etmemenin makul bir sebebi olamaz. Böyle bir şahsın kurtuluşundan bahsedebilmek, hele hele başımızın üstünde ona yer göstermek, akli başında bir Müslümanın sergileyeceği cinsten bir davranış olmasa gerektir. İşte Mehmet Feyzî Efendi, *“Rasûl-i Ekrem aleyhi's-selâm Efendimiz hidâyet nurunun tecessüm ve temessül etmiş şeklidir. Kim ona teveccüh etti ise hidâyet buldu. Kim de ona arka çevirdi ise hasâret buldu.”* ve *“Kemâl-i iman, Rasûlullah'a (s.a.) muhabbetle hâsıl olur. Muhabbetullahın alâmeti de Rasûl-i Ekrem'e itaattir.”* diyerek bu türlü tuzaklara karşı daima dikkat çekmiş ve “Peygambersiz Müslümanlık” anlayışlarına şiddetle karşı çıkmıştır.

Rasûlullah *aleyhi's-selâm*'in adeta hayatını resmeden: *“O vakit, Allah'tan bir rahmet sebebiyle onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et ve iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da, artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever.”*⁹ âyet-i kerimesi aynı zamanda Mehmet Feyzî Efendi'nin de hayatına bütünüyle aksettirdiği bir düstur haline gelmiştir. Bu anlamda onun hayatının da tamamen bu âyetin anlattığı istikamette cereyan ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Ziyaretçilerinin onunla ilgili hatıralarını toplayan kitaplardan da bunu bariz olarak anlıyoruz.

Mehmet Feyzî Efendi'nin Rasûlullah'ın hayatından kendisi için örnek edindiği bir başka yön de, ayırım yapmadan bütün insanları kuşatıcı ve kucaklayıcı olmasıdır. Bu anlamda o, *“Kendi insanlarımızla tartışmaktan, itişip kakaşmaktan şiddetle sakınmalıyız. Meşruiyet sınırları içerisinde herkesin fikrini ve inancını hoş görüp, sevgi ve saygıda kusur etmemeliyiz. Aksi takdirde paramparça olur, gücümüzü ve etkinliğimizi kaybederiz. Tabî ki, bu durumda hem kendi içimizdeki, hem de milletler arasındaki saygınlığımızı kaybederiz.”*¹⁰ demek suretiyle Hz. Peygamber'in yolunu bire bir tuttuğunu göstermiştir. Çünkü Mehmet Feyzî Efendi'nin bu hareket tarzı da, *“İşte benim dosdoğru yolum budur; buna uyun ve başka yollara sapmayın,*

⁷ Özdağ, “Mehmed Feyzî Efendi'nin Manevî Kimliği ve Tasavvufî Yönü”, s. 63.

⁸ Âl-i İmrân, 3/31.

⁹ Âl-i İmrân, 3/159.

¹⁰ Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 103-104.



yoksa o yollar sizi Allah'ın yolundan ayrı düşürür.”¹¹ ve “Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider...”¹² âyetlerinin en güzel uygulayıcısı olan Hz. Peygamber'in hayat tarzıyla tamamen örtüşmektedir.

Ayrıca, “Herkes benim dairemde olsun, bana gelsin demek olmaz. Herkes elindeki buz parçası hükümündeki enaniyetini İslâm havuzuna atmalıdır.”¹³ diyerek bütün Müslümanları aynı hedef etrafında kenetlenmeye çağırırken, yine Rasûlullah'ın çok önemli bir takipçisi olduğunu göstermiştir. Yine bu meyanda, İslâm'ı sadece kendilerinin temsil ettiğini savunan, başkalarını Müslüman saymayan, güya kendi akıllarınca İslâm devletini kuracaklarını iddia eden bazı gruplara karşı kullandığı ifadeler de son derece çarpıcıdır: “Ne yapalım kardeşim? Kursunlar da görelim! Neyi emredecekler, neyi nehyedecekler? Kur'ân'ı, hadisi değil mi? Bu ise zorla olmaz! Bir zamanlar zaptiyeler, namaz kılmayanları tutarlar, döverek zorla namaz kıldırırlarmış. Kimisi abdestsiz namaz kılar, kimi pis yerlerde saklanır, kimisi de Türk ve Müslüman olduğu halde, zimmî Hıristiyan vatandaşların söyledikleri bir tabirle: ‘Hıristiyanım!’ derlermiş! Ama şimdi isteyen kılıyor.”¹⁴ Bu da göstermektedir ki, Mehmet Feyzî Efendi, insanları Rasûlullah'ın yoluna çağırırken bu işin hem sloganlardan uzak bir şekilde ve tıpkı Rasûlullah'ın yaptığı gibi sevdirecek ve suhûletle yapılması gerektiğini, hem de mezhebi/meşrebi ne olursa olsun, diğer Müslümanları dışlayıcı tavır ve davranışlardan uzak durulmasının zaruri olduğunu düşünmektedir.

Mehmet Feyzî Efendi'nin fikir sisteminde “bedeni” temsil eden ana kavram ise *Türklük*'tür. Kendisinin Türk vatanına ve milletine karşı beslemiş olduğu engin sevgi oldukça ileri düzeydedir. O derecede ki, Mehmet Feyzî Efendi Türk ordusunu, askerliği, vatanını ve milletini canından aziz bilmiş ve bu sevgisini daima etrafındakilere aksettirmiştir. Hatta,

“Annem beni yetiştirdi, bu vatana yolladı; al sancağı teslim etti, Allah'a ısmarladı,

Boş oturma çalış dedi, hizmet eyle vatana; sütün sana helâl olmaz, saldırmazsan düşmana,

Arş ileri, marş ileri, Türk askeri dönmez geri...”

dizeleriyle bilinen Alay Marşı'nı küçük çocuklara, daha okula bile gitmezden evvel, özenle, üşenmeden ve bıkmadan öğretilmiştir.

Yine askerliğin bir **Peygamber Ocağı** olduğunu ifade etmiş; özellikle **gençlerimize** asker olmanın önemini, şerefini ve kutsiyetini; askerlik hayatındaki kışla içerisinde özenle sağlanan ve uygulanan **disiplini** takdirle anlatmış, bu konuda Allah'a ve peygamberine çok ciddi bir şekilde uyma açısından, almamız gereken dersler ve ibretler bulunduğunu söylemiştir.

Ayrıca din, vatan, millet, ırz ve namus, haysiyet ve onur gibi kutsiyeti tartışılmaz yüce değerlerin, ayakta tutulması ve devam ettirilmesi konusunda askerliğin kesinlikle önemli ve lüzumlu bir görev olduğunu dile getirmiş, bu hususta “*Vatan da ne imiş... Askerlik de ne imiş!*” gibi laf edenleri densiz, dengesiz ve talihsiz olarak görmüş; bu gibi kimselere, hüviyeti ne olursa olsun asla itibar edilmemesini öğütlemiştir.

Mehmet Feyzi Efendi, kendisini gerici ve yobaz gibi yaftalarla karalamak isteyen bir dergiye verdiği cevapta, “*Ben yirmi seneden ziyade dîni ve ilmi eserler tetebbuu içinde yaşıyorum;*

¹¹ En'âm, 6/153.

¹² Enfâl, 8/46.

¹³ Kalaycı, *age.*, s. 210.

¹⁴ Kalaycı, *age.*, s. 361.



vatan ve millet mefhumunun ne olduğunu biliyorum. Geri fikirli, hurafelere inanan bir yobaz değilim!” diyerek Türk milletine duyduğu sevgiyi bir kez daha açıkça dile getirmiştir. Mehmet Feyzi Efendi’nin söz konusu derginin asılsız iddialarına karşı bizzat kaleme aldığı ifadelerini, konumuzu da yakından ilgilendirmesi sebebiyle burada aynen vermek istiyoruz:

“Size ben hakiki mesleğimi bildireyim; siz de lütfen efkâr-ı âmmeye bildiriniz. Şimdi medeniyet devridir, gizli iş yoktur, herkes anlasın. Evet benim meslek ve gayem, bana isnat edilen iftiraların hâricindedir. Benim yegâne mesleğim, bütün Müslümanların tekâmül ve terakki düsturu olan Kur’ân-ı Hakim’in hakikatlarına vâkıf olmak için çalışmamdır... **Cennet gibi vatanımı ben de herkes gibi severim. Vatanıma ve milliyetime olan en küçük bir hürmetsizliği kabul etmem!** Çünkü insan-ı kâmil, nefisine ve şahsına karşı yapılan her tahkir ve fenalığı unutulabilir, affedebilir. Lâkin vatana ihanet edenlere karşı beslenen nefret ve husumet, batından batına müteselsilen intikal ederek aslâ unutulmaz. Zira **bu mukaddes vatanımızın** her kabza-i türâbı (her karış toprağı) **kahraman ecdâdımızın** bâkiye-i enkâz-ı hayâtiyesinin bir mahfazasıdır. Hem ecdâdımız gibi biz dahi onun meşîme-i nezihesinde (temiz rahminden) sudûr ve tulû ettiğimiz (doğduğumuz) misillü, vefattan sanra dahi yine onun **sîne-i kutsiyesine** rücû edeceğiz (döneceğiz). Hâlikımız bizi **vatanın** beşik denilen bir kapısından şu âlem-i fâniye ithal edip, mezar namı verilen diğer kapısından ihraç edecektir. Evet, insanın her halde hayat-ı fâniyesini bu iki bâb-ı mukadder arasında geçireceğine ve **yarın haşır gününde kendi vatandaşları ile muhâsebe edileceğine inanan insanım.** Yoksa geri fikirli değil, ileri fikirli bir ilim adamıyım! İşte bu hakikate binâen, **ittihâd-ı dînî ve millîmize** zıt olan her şeyden ziyadesiyle içtinab eden (uzak duran), şu **necip ve en asil, Kur’ân’ın methine mazhar, tarih boyunca asırlardan beri necâbetini (asâletini) muhafaza etmiş olan Türk milletinin bir ferdim!** Türklüğe aykırı ve an’aney-i millîye zıt bir hareketim, aslâ kaydedilmemiş, tertemiz bir vatan evlâdım!”¹⁵

10

Sonuç olarak Mehmet Feyzi Efendi’de dînî ve millî kimlik birleşmiş, adeta ayrılmaz bir bütün teşkil etmiştir. Onun bu kimliğinin tabii bir neticesi olarak kendisi, Türk ve İslâm dünyasının problemlerine de bir bütün halinde bakmış; dinî ve millî değerlerin birlikte yaşatılması gerektiğini hayatı boyunca ısrarla dile getirmiştir. Onun tespitlerine göre “*mefâhir-i dîniyye, mefâhir-i millîyye ve sadâkat-i vataniyye*” denilen üç değere birden sahip çıkılması gerekmektedir. Yani *dinî değerlere, millî değerlere ve vatana* birlikte sahip çıkarak, bu üçlünün ayrılmasına aslâ müsaade edilmemelidir. Çünkü bu üçü bir arada oldukça onulmayacak, tedavi edilmeyecek hiçbir yara ve hastalık yoktur. Bu demektir ki, bugün karşı karşıya kaldığımız problemlerin ana sebebi, “**üçlü sac ayağı**” diyebileceğimiz “**din, milliyet ve vatan**” ile ilgili konularda gösterdiğimiz zaaf ile bunların parçalanması ve adeta birbirlerine düşman gibi gösterilmesidir.

Sağlam bir şekilde ayakta durabilmek için bunlardan birini diğerinin önüne geçirmeden ve hiçbirini de ihmal etmeden hareket etmek gerekir. Çare bu üçlünün bir arada olmasıdır. İslâmî değerlerin ayakta tutulabilmesinin yolu, milliyetimize/Türklüğe sahip çıkmaktan geçer; çünkü millî bünyemiz sağlıklı olmazsa, ayakta duramayız ve dinimize de sahip çıkamayız. Millet olarak ayakta duramadığımızda, tıpkı bizim gibi kendi başına ayakta duramayan diğer Müslüman milletlerle bir araya gelmemiz de mümkün olmayacaktır. Yahut mümkün olsa bile,

¹⁵ Küllüoğlu, *Feyzli Sözler*, s. 212-215.



kol kola vermiş sarhoşlar gibi hep birlikte yere kapaklanmak veya yuvarlanmak kaçınılmaz olacaktır.

Tek başına Türklüğü öne çıkarmak da çare değildir. Çünkü İslâm varsa Türklük bir anlam ifade eder. İslâm'dan çıkan Türkler, Türklüklerini de kaybetmiştir. Bu iki unsur birbirini tamamlar. Bu nedenle “İslâmiyet ruhumuz, Türklük bedenimizdir.”

Bunların muhafazası için ise vatan şarttır. Vatan olmazsa İslâm'ı da Türklüğü de korumak mümkün değildir. Sağlam bir şekilde ayakta durmak için İslâm, Türklük ve vatan mefhumları bir arada olmak zorundadır. Bunların bir arada olduğu bir Türk dünyasının, aynı zamanda diğer Müslüman milletler için de büyük bir güven ve huzur kaynağı olacağı muhakkaktır.

Kaynakça

- Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (v. 241/855), *Müsned*, I-VI, Mısır ts.
- Atasoy, İhsan *Bediüzzaman'ın Sır Kâtibi Mehmed Feyzi Efendi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2009.
- Baltacı, Burhan, “Şallıoğlu, Mehmet Feyzi”, *DİA*, XXXVIII, 310, İstanbul 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (v. 458/1066), *Şuabu'l-îmân*, I-VIII, Beyrut 1410.
- , *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Mekke 1414/1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî (v. 256/870), *Sahîh*, I-VII, Beyrut 1410/1990.
- Cebecioğlu, Ethem, “Mehmed Feyzi Efendi”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, X, 291-293, İstanbul 1996.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî (v. 385/995), *Sünen*, I-IV, Beyrut 1386/1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (v. 255/869), *Sünen*, I-II, Beyrut 1407.
- Gökalp, Murat, “Hicrî İlk Üç Asır Özelinde Sened ve Metin Kritiği Bağlamında Gurabâ Rivâyetinin Değerlendirilmesi”, *Dînî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2006, cilt: 9, s. 26, ss. 177-192.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (v. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, I-XVIII, Beyrut 1414/1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (v. 276/889), *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut 1393/1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (v. 273/ 886), *Sünen*, I-II, Kâhire ts.
- Kalaycı, Şaban, *Karanlıktan Aydınlığa*, Hamle Yayınları, İstanbul 1996.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer, *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, Matbaatu't-tekaddüm, Kahire ts.
- Konevî, Sadreddin (v. 673/1274), *Marifet Yolcusuna Kulavuz- Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiratü'l-müntehî*, trc. Ahmet Remzi Akyürek, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Küllüoğlu, Rafet, *Mehmed Feyzî Efendi'den Feyizli Sözler*, Cihan Yayınları, İstanbul ts.

-----, “Mehmet Feyzî Efendi'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti”, *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, ss. 24-40, Ziya Ofset, İstanbul 1998.

Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu, Ziya Ofset, İstanbul 1998.

Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, (v. 671/1273), *Mesnevî*, hazırlayan: Adnan Karaismailoğlu, I-II, Ankara 2004.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (v. 261/ 875), *Sahîh*, I-V, Beyrut ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (v. 303/915), *es-Sünenü'l-kubrâ*, I-VI, Halep 1411/1991.

Özdağ, Musa, *Mehmet Feyzî Efendi'den Feyizler*, I-VI, Hamle Yayınları, İstanbul 1992-1998.

-----, *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzî Efendi ve Feyizlerden Damlalar*, Kutlu Bilgi Yayınları, Kastamonu 2010.

-----, *Kastamonu'nun Manevî Mimarları-1 -Mehmed Feyzî Efendi*, Türkiye Kamu Çalışanları Kalkınma ve Dayanışma Vakfı (Türkav) Kastamonu Şubesi Kültür Hizmeti, Kastamonu 2013.

-----, “Mehmed Feyzî Efendi'nin Manevî Kimliği ve Tasavvufî Yönü”, *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, ss. 55-70, Ziya Ofset, İstanbul 1998.

Özer, Ahmed, *Kastamonu Fedâkârları*, ss. 75-135, Işık Yayınları, İzmir 2010.

Palabıyık, Abdülkadir, “Hadisleri Açısından *Atabetü'l-hakâyık* Üzerine Bir İnceleme”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XII, ss. 125-146, İzmir 1999.

Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. el-Abbâs el-Muttalibî el-Mekkî (v. 204/819), *Müsned*, Beyrut ts.

Şahiner, Necmeddin, *Üç Feyizli Nur*, ss. 21-92, Şahdamar Yayınları, İzmir 2009.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub (v. 360/971), *el-Mu'cemu'l-kebîr*, I-XX, Musul 1404/1983.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (v. 321/933), *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I-IV, Beyrut 1399.

Tatlı, Bekir, “‘İslâm Garip Başladı...’ Hadisine Orijinal Bir Bakış Açısı Getiren Mehmet Feyzî Efendi'nin Peygamberlik ve Sünnet Anlayışı”, *II. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu-Kastamonu'nun Manevî Mimarları*, 4-6 Mayıs 2014, Kastamonu, Türkiye.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd (v. 204/819), *Müsned*, Beyrut ts.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (v. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünen)*, I-V, Beyrut ts.

Topçu, Kemal, “Mehmet Feyzî Efendi'nin Sosyal İlişkileri”, *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, ss. 72-82, Ziya Ofset, İstanbul 1998.

ALLAH'IN MÜSLÜMANLARA İRADE MUTLULUK VE ASALET EMRİ

Doç. Dr. Yalçın KAYA

Selçuk Üniversitesi

Öz

Allah insanlara Kur'an'daki ayetlerle ve hadislerle birçok emir ve yasak bildirmektedir. Fakat özet olarak bildirilen emir ve yasaklarla insanlara Allah'tan başka her şeye karşı iradeli olmayı, ancak Allah'a karşı mutlak bir aczi yet içerisinde olmayı emretmektedir. Bütün sureler namaz kılarken değişebilirken, Fatiha suresi değişmemekte ve her rekâta okunmaktadır. Fatiha suresinde ise, Allah'a söz veriyoruz. "Ancak sana kulluk eder, her şeyi ancak senden isterim" diye. Bu sözün arkasındaki gerçek, Allahtan başka hiçbir güç karşısında aciz, çaresiz ve silik duruma düşme hakkımızın olmamasıdır.

Allah insanlardan mutlu ve huzurlu yaşamalarını istiyor. Hatta emrediyor ve diyor ki "Allah dostları için ne bir hüznün ne bir korku vardır." (Yunus Suresi, 62-63). Elbette bu dünyada hüznün ve korku olmadan yaşamak gerçek mutluluğun ve huzurlu bir hayatın ta kendisidir. Asrımızda insanların en büyük başının belası strestir. Fakat insanları strese sokan; dolayısıyla kanser, ülser, inme, kalp krizi gibi bütün hastalıkların kaynağı da sadece Allah'ın takdir ve tasarrufuna adeta kafa tutmaktır. Onu sorgulamaktır, işine karışmaktır, o'nun takdir ve tasarrufundan memnun olmamaktır. Hâlbuki biz O'ndan razı olmazsak O bizden razı olur mu?

Allah insanlara asil bir hayat yaşamalarını istiyor. Asil bir hayat, yaşam kalitesidir. Yaşam kalitesi de maddi imkânların üst düzey olmaları değil, karşılıklı sevgi ve saygıya dayalı bir hayattır. Sevgi ve saygıya dayalı bir hayatın yaşanabilmesi için de eşlere Allah'ı memnun etmek için birbirlerini memnun etmek için memnun etmeleri gerektiğini, anne ve babalara evlatlarına Allah'ı memnun etmek için şefkat göstermelerini, çocuklara ise anne-babalarını Allah'ı hoşnut edebilmek için hürmet göstermeleri gerektiğini emrediyor. Mümin kardeşleri de kendi nefisinden daha üstün tutmaları ve bir şey yerken veya paylaşırken mümin kardeşine daha iyisini vermeleri isteniyor. Karşılıklı olarak bu sevgi ortamından daha asil bir hayat ortamı da olmayacaktır elbette.

Anahtar Kelimeler: İslam, asalet, mutluluk, huzur, irade, stres

SELF CONTROL, HAPPINESS AND DIGNITY ORDER OF GOD TO MUSLIMS

Abstract

God reveals many commandments and prohibitions in the Qur'an and also the prophet Muhammed who is the founder of Islam through the hadith. But people be ordered with declared prohibitions and commandments to be self controlled against everything else with an absolute incapacity against God. Every surah can be read during praying, but surah Fatiha never change and be read in each rak'ahs. We promise to God in surah Fatiha as Thee do we serve and



Thee do we beseech for help. The fact behind these words, being helpless against any power other than God is not our right.

God wants people to be happy and lead a peaceful life. And also God says there is no sadness and horror for those dedicated ones. Of course, living without fear and sadness in this world is the point of real happiness and a peaceful life. Stress is the biggest scourge of the people of our age. But the people that put stress therefore, cancer, ulcers, stroke, heart attack, such as the source of all disease is almost head to God's will and just keep saving. The source of the stress for the people like cancer, ulcer, stroke and heart attack of all types of diseases is almost to be against God's will, decision and savings, to question Him, to interfere with His work and business and not to be satisfied with His appreciation, discretion, and savings for them.

God want people to live a nice and a beautiful life in dignity that is the quality of life. Quality of life is not to be a superior financially but to be living basically on mutual love and respect. Experiencing a life based on respect and love to please God, family couples need to satisfy each other, parents show compassion for their children, children show reverence to their parents. People are also asked to keep believing brothers superior to their own souls. In addition to this, sharing is also ordered for better or the best in favor of his believing brothers. Mutually, of course there will not be any better or the best life other than this dignified life environment.

Keywords: Islam, dignity, happiness, peace of mind, will, self-control, stress

GİRİŞ

14

Allah-u Teâlâ “Kur'an'ı biz gönderdik biz koruyacağız” (Hicr 9) buyurmaktadır. O zaman, din adına korunmuş olma garantisini haiz tek referans Kur'an-ı kerimdir. Hadis ve sünnete ise, birçok ayeti-i kerimede belirtilen “Bana ve Resulüme itaat edin.” (Enfal 46, Al-i İmran 132, ...) Emirlerine binaen itaat edilmek zorunluluğu vardır. Elbette sahih olmayan hadisler mevcuttur. Fakat aslında hadis olmadığı halde hadis gibi, hadis kavramları arasına giren atasözleri, veciz ifadeler, edebi sözler vb. de İslam'a bidatler sokmaktadır. Lakin buna rağmen; insanların hadislerle karşı sahih mi, değil mi polemikleriyle, paranoyak bir anlayışa sahip olunmasının, İslam dinine daha fazla zarar vereceğini düşünmek hata olmayacaktır. Kur'an'da mealen “Eğer o (peygamber), bizim adımıza bazı laflar uydurmaya kalsaydı (Hakka 44), elbette ki, biz kendisini bütün gücümüzle yakalar (Hakka 45), sonra da mutlaka biz onun can damarlarını keserdik (Hakka 46).” Ayet-i kelimesine binaen Resulullah a.s'nın Allah'a c.c rağmen, Allah adına bir şeyler uydurması mümkün değildir. Öyleyse söyledikleri garantidir. Yine Allah-u Teâlâ, “Kur'an'ı, beni tanısnlar ve bana kulluk etsinler diye gönderdik.”(Hadisi Kutsi) Buyurmaktadır. Öyleyse mahşerin dehşetinde Allah-u Teâlâ insanları, tarafından gönderdiği kurandaki ayetlere tek tek tabi olup olmadıklarına göre hesaba çekecektir. Ayetlerin hapsine tabi olanlar, birçok nimet ve güzelliklerle tanımlanan cennetle müjdelenirken; ayetlere tabii olmayanların ise, korkunç azaplarla tanımlanan ve uyarılan cehennemin korkunç azabıyla cezalandırılacağı bildirilmektedir. Hatta bu dünyadaki azap ve Esfel-i Safilin diye tanımlanan süflülüğe duçar olacağı bildirilmektedir (Rad 34, Yunus 64, İbrahim 27, Tin 5). Yoksa Kitabın bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz?(Bakara 85, Hicir 91) Ayetleriyle de, bir tek ayet bile göz ardı edilmeden tamamına inanmak, tamamını kalbimize indirmek, tamamına



tabi olmak için çalışmak ve herhangi birine tabii olamama korkusuyla ve endişesiyle yaşamak zorunda olduğumuz hükmedilmektedir. Yoksa vaat edilenlerin kesinlikle gerçekleşeceği (Rum 60), bildirilenlerden (Azap ayetleri) kimsenin kaçamayacağı hatırlatılmaktadır. O zaman gerçek din, tamamen Allah-u Teâlâ'nın göndermiş olduğu ve koruyacağını taahhüt ettiği Kur'an'dır.

Diğer dinlerde çok daha fazla olan ve İslam dininde en az düzeyde olan bir hakikat vardır. Bütün dinlerdeki en önemli problem, Allah ile kul arasındaki aktarıcılar (Peygamberler hariç) kendinden kattıkları his, düşünce, zan ve kanaatler, hatta bilgilerinin ön yargılarından kattıkları aktarımlar olmuştur. "Bilgelik, Bilgili olmak ve bilgilerle düşünmekten çok, bilgilerin önyargısından kurtularak düşünebilmektir." Y. Kaya (Kaya 2016). Öyleyse nadiren de olsa bilgiler hakikati görmemizin önünde engel olabilmektedir. Allah-u Teâlâ'nın "Biz Kur'anı insanlar anlasınlar diye gönderdik" (Kur'an'ın 18 yerinde), buyurmasına rağmen, "hayır siz anlamazsınız. Yanlış yaparsanız dinden çıkmaya kadar gidecek kadar hatalı olursunuz" gibi ifadelerle ile de kuramı değil; kendi saltanatlarını güçlendirerek ön plana çıkaranlar olmuştur. (İlim elbette ehemmiyetlidir. Ancak öğrenmenin önünde engel olmamalıdır.) Bu öyle bir boyuta gelmiştir ki, Kur'an bırakılmış ve şahısların emirlerine tabi olunarak "Rabbimize indirilenlere uyun. Sakın O'nun haricinde bir takım veliler edinerek arkasından gitmeyin" (Araf 3) buyrulmasına rağmen; 15 Temmuzda, 249 masum insanın sırf vatani için verdiği mücadele sırasında canlarına kıyabilecek ve yüzlerce insanın da yaralanmasına neden olabilecek düzeylere gelmiştir. Kendi saltanatını güçlendirmek için akıl almaz stratejiler üretenler, saltanatlarını güçlendirebilmek için, Allah-u Teâlâ'nın "Müşebih ayetleri ancak Allah bilir (Al-i İmran 7). Ayetini göndermesine rağmen; Müşebih ayetlerden kendi çıkarları doğrultusunda yorumlar yapmayı ilmi üstünlük olarak göstermeye (!) çalışmakta, hatta muhkem ayetlerden kendilerine yollar bulmaya çalışmaktadırlar. Gerekeceği kadar birçok ayette akledesiniz ifadeleri gösterilmektedir. Halbuki, ayetlerde aklınızı Allah'ın anlamanızı istediklerini anlamak için kullanılması emredilirken, insanlar haşa Allah'ın aklına alternatif akıl üretmek kastedildiğini ifade etmekte veya düşünmektedirler. Lakin buna çok önemli bir model olarak, Allah'ın aklına alternatif üreten şeytanın lanetlenmesi somut bir delil olarak biz insanlara gösterilmektedir.

15

Yine, Allah-u Teâlâ'nın bütün emir ve yasaklarının, insanı üstün bir insan modeli oluşturmaya yönelik olmasına rağmen, güçlü ve üstün bir kişiliğe sahip olması doğrultusunda olmasına rağmen, maddi-manevi her iki yönden de güçlü olmasına yönelik olmasına rağmen; olmaması için uyarı mahiyetinde olan sefalet, acizlik, korkaklık, hep sıkıntı içerisinde yaşamak; sanki Müslümanların makûs talih ve özelliği imiş gibi anlatılmaktadır.

Lakin tabi olunması gereken Kur'an'a bakıldığında, her Müslümanın dünyadaki her türlü olumsuzluk karşısında dimdik durabilen, Allahtan başka hiçbir şeyden korkmayan, olumlu veya olumsuz her türlü olay veya durum karşısında kârlı çıkan, bu dünyada da; cennette yaşıyormuş gibi huzurlu ve son derece asil bir hayat yaşayan insanlar olarak yaşamalarının emredildiği görülmektedir. Sadece Allah'a kul olamama korkusu yaşan, Allah'ın rızasını alamama korkusu ile yaşayan insan olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Dünyada insanı en çok korkutan ve en aciz duruma düşüren şey olan ölüm karşısında bile, "Ey ölüm, senden değil, seni takdir edenden korkarım" diyebilmek, Allah Yolunda öldüğünde Allah Katında en yüksek makama ulaşıldığına inanarak korkmak şöyle dursun; adeta koşabilmek, üstün bir insan psikolojisi anlamına gelecektir elbette.



Aslında dünyadaki bütün insanların bu üç kavramın peşinde olduğu görülmekte olmasına rağmen; insanların adeta mazoşist bir karakteristik yapı ile acizliği, korkaklığı, iradesizliği (hatta zaman zaman, iradesini kâinatın en büyük gücü ve hakimi olan Allah'a karşı, emir ve yasaklarını yerine getirmeyerek iradeli olma çabası içerisinde bulunduğu görülmektedir) tercihi ettiği görülmektedir.

Kur'an'da elbette direkt olarak irade, mutluluk ve asalet emri diye bir emir yoktur. Lakin emir ve yasaklar incelendiğinde, tüm emir ve yasakların nihai sonucu olarak insanı, her üç kavrama götürdüğü görülmektedir. Aslında tüm insanlar incelendiğinde bu üç kavram için yaşamakta oldukları görülür. Fakat buna rağmen insanların ne hikmetse, peşinde koştukları şeyden kaçtıkları görülmektedir. Bu hakikat insanı çok iyi tanıyan Allah tarafından Kur'an'da da ifade edilmektedir. “İnsan şerri öyle davet etmektedir ki, hayır dua eder gibi ve insan aceleci olmuştur (İsra 11).

İslam'daki emir ve yasakların genellikle ahiret hayatı ile ilgili olduğu konuşulmaktadır. Hâlbuki bu emir ve yasaklar, önce bu dünyadaki hayatın daha kaliteli olması için olduğu aşikâr görülmektedir. Allah-u Teâlâ bütün emir ve yasaklarını bu dünyada doğru insan olabilmemiz ve doğru bir hayat yaşayarak bize emanet ettiği akıl erdirmemiz mümkün olmayan nimetlerini en güzel şekilde kullanmamız için verdiği halde, bununla ilgili ciddi uyarılarda bulunduğu halde, bu nimetleri kendimize zarar verecek şekilde kullanmaktayız. Bunları kendimize zarar verecek şekilde kullandığımızda da azab ile cezalandıracağını bildirdiği halde (Azap ayetleri) bunları pek çok insan anlamamaktadır. İnsanoğlunun hep tersine gitme gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Elbette ki, bu kadar mükemmellikleri hissederek ve yaşayarak şu anda bütün dünyadaki bilim insanlarının, hatta cinlerin bir araya gelmesiyle, bütün bilgi ve teknolojilerini en mükemmel şekilde kullanmaları halinde bile, yapmayı hayal bile edemedikleri vücudumuzdaki hücreler, bu hücrelerin en mükemmel şekilde yaşayabilmeleri için gerekli olan kâinattaki sıfır hata ile dizayn edilmiş olan maddeler ve bu maddelerden oluşan sistemler içerisinde huzurlu, mutlu, iradeli ve asil bir hayat yaşamamız istenmektedir. Hem de, yaşadığımız veya karşılaştığımız şeyler ne olursa olsun, her şeyin Allah'ın takdir ve tasarrufunda olduğu, onun izni olmadan yaprak bile kıyılayamayacağı (En'am 59), onun işine karışmanın affedilmeyecek en büyük günah olduğu (Nisa 48), insanların hayır bildiklerinde şer; şer bildiklerinde hayır olabileceği (Bakara 216) vb. bildirilmesine rağmen.

Adeta hepimiz, “Allah'ım sen hayır bildiklerinizde şer, şer bildiklerinizde hayır olur bilemezsiniz diyorsun, fakat (bize göre kötü bir şeyle karşılaştığımızda) bunun neresi hayır; bunun neresi şer (kul nazarıyla iyi bir şeyle karşılaştığımızda)” demiyor muyuz? Lakin karşılığında biz insanlara bunca uyarılar gelmesine rağmen, iyilikten kaçıp kötülüğe koşmakta yarış yapmaktayız. Sonuçta da bu dünyayı çeşitli savaşlarla, kavgalarla, haksızlıklarla adeta yaşanamaz hale getirmekteyiz.

Başka bir ayeti kerimede de “Allah insanlara zerre kadar zulmetmez, insanlar kendi kendilerine zulmeder” ifadesi kullanılmaktadır (Yunus 44). Öyleyse bir zulüm var ise, bunu Allah c.c. vermiş olabilir mi? Elbette hayır. Fakat bir zulüm var. Yine ayet-i kelimede “Sizin yaşadıklarınız sizin elinizdendir”(Şuara 30) buyrulmaktadır. Peki, Allah tarafından gelen musibetler ne olacak? Diye sorulabilir. Elbette ki, onlar da Allah'ın düşünmemizi istediği gibi (doğru bir itikatla) düşündüğümüzde; fani hayatta kaybettiklerimizin bedelini, baki hayatta alacağımız hakikatiyle, yine kazançlı olduğumuz gerçeğine mutlak bir şekilde inandığımızda,



yine karlı bir alışveriş yapmış olmanın (yüz lira ile milyonluk alışveriş yapmış olmanın) mutluluğunu ve gücünü hissetmeyi gerektiriyor. Tabi ki, imanın kalbe inmiş olması halinde.

Bu araştırmada, bahsedilen iradeli yaşamanın, mutlu ve huzurlu yaşamanın ve asil bir hayat yaşamanın Allah'ın emir ve yasaklarıyla nasıl örtüştüğü ile ilgili tesbitler oluşturmak, dini terminoloji ile doğru itikad, psikolojik terminoloji ile ise dini temeller ışığında bilişsel yapılanma oluşturularak hem iman, hem de iradeli, mutlu- huzurlu ve asil bir yaşam modeli oluşmasının temellerinin araştırılması amaçlanmaktadır.

Materyal ve Metod

Araştırmada, yaşanan sosyal olaylar ve insan psikolojisine ait bazı kavramlar Kuran ayetleri ışığında değerlendirilmiş, ayetlerle ilişkilendirilmiş ve çözüm odaklı terapi kuramına göre bilişsel yeniden yapılanma modeli, Kur'an ayetlerine göre düşünmenin ve yaşamanın insanlık için ne kadar elzem olduğu, farklı perspektiflerden incelenerek farkındalık oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tartışma ve Sonuç

Direkt Kur'an'da olmamasına rağmen, Allah'ın emir ve yasaklarının insanlara nihai sonuç olarak kazanım olan unsurlardan birisi iradeli olmak, olaylar karşısında dik durabilmek, psikolojik olarak güçlü ve üstün olmaktır.

Allah-u Teâlâ, İnsanlara Allah'tan Başka Her Şey Karşısında Psikolojik Olarak Güçlü Olmayı, Dik Durmayı, İradeli Olmayı Emretmektedir:

Allah-u Teâlâ'nın, insanlara Allah'tan başka her şey karşısında güçlü olmayı, dik durmayı, iradeli olmayı emretmesine rağmen; insanlar, acizlik, çaresizlik, çıkarıcılık, yalancılık gibi yasaklanan alışkanlıklarla Esfel-i Safiline düşerek sefil ve süfli hayatlar yaşayabilmektedirler. Din, dinin temel esasları üzerinden değil de dindarlar üzerinden değerlendirildiğinde, dindarların yaptıkları bütün hatalar, günahlar ve eksiklikler dine mal edilmiş olur ki, bu son derece sakıncalıdır. Bu söz konusu dindarlara ait hatalar direkt olarak dine mal edilir. Din ancak dinin esasları üzerinden değerlendirilmek zorundadır. Bu bağlamdan bakıldığında;

İnsanlar, kâinatın en büyük gücü olan, ezeli-ebedi mutlak hakimi olan Allah'a kul olmadığında; bir makama kul olur, paraya kul olur, şöhrete kul olur, bilgiye kul olur, ... Saymakla bitmeyen insanların bütün zaaflarına kul olur. Yani onlarca, yüzlerce, binlerce şeye kul olur. Şöyle bir örnek verecek olursak; Genelkurmay başkanının makam şoförü, rütbesiz bir er olsa bile, ordu komutanları ona neden suratın asık, neden esas duruşun bozuk gibi şeylerden dolayı kızabilirler mi, ceza verebilirler mi? Bütün rütbeli generaller bile ordu komutanları karşısında hata yapmaktan korkarken, o şoförün böyle bir korkusu olmaz. Hâlbuki genelkurmay başkanının süresi son derece kısadır, yetkileri, gücü, kudreti, takdir ve tasarrufu da Allah'ın kudreti takdir ve tasarrufu karşısında (rahatsız olarak mukayese ediyorum ama) mukayese edilemeyecek kadar büyüktür. Ve kâinattaki hiçbir şey, Allah izin vermeden var olma şansına bile sahip değildir. Peki, böyle büyük bir kudrete kul olduktan sonra bir insan, başka bir sanal ve fani güce kulluk



ederse, yapmış olduğu aptallıktan dolayı Esfel-i Safiline düşmez mi? İşte Allah'ın emri bu sefil duruma düşmememizdir. Bu kadar büyük bir gerçeği algılamayarak, aklı bunları algılamak için değil de haşa, Allah'ın akledin dediği şeylere alternatif akıl üretmek olursa, Allah'a alternatif akıl üreten şeytan gibi lanetlenerek bu, en büyük azabı gerektirecektir.

İnsanlar Fatiha suresinde, “Ancak sana kulluk eder her şeyi ancak senden isterim” demesine, hatta söz vermesine rağmen, biz insanlar sanki rızkı herhangi bir makamda bulunan insanlar verecekmiş gibi onlar karşısında eziliyoruz, adeta onlara kulluk yapıyoruz, onlara boyun büküyoruz. Hâlbuki bize bizzat hitap eden Allah Kur'an'da, “El rızk-ı Teâlâ-Allah (Zariyat 58) ayetini göndermiştir. Başka bir ayet-i kerimede ise “Bizim vermediğimiz rızkı kim verebilir, bizim verdiğimiz rızkı kim engelleyebilir” (Fâtır 2) buyrulmaktadır. Kur'an, hayatımızda yeterince yer edemediği için, bizler hâlâ Allah'tan başkalarının bize rızık verebileceğini veya rızığımızı keseceğini düşünüyor olsak gerek ki, Allahtan başkası karşısında eziliyoruz. Bunun imanın kalbe inmemesi ile ilgili olduğu da düşünülebilir.

Allah, “Hiçbir ümmet kendisi için tayin edilen (helak) vaktini öne alamaz ve onlar onu erteleyemez (Mü'minun 43) buyurmuşken; biz Allah'tan gayrı güçlerden korkuyoruz. Onlardan değil benden korkun buyrulmasına rağmen (Al-i İmran 175). Allahtan başka kimse Allah'ın izni olmadan kimseyi öldüremez iken (Al-i İmran 145), göklerde ne var ise, yerde ne var ise hepsi Allah'ın iken, bütün işler Allah'a döndürülecek iken (Al-i İmran 109), başkalarından bir şey isteyerek onlar karşısında aciz duruma düşmek iradesizlik, basitlik, ucuz insanlık değil midir? Elbette O izin vermeden her hangi bir varlığın var olma şansı bile yoktur. O'na (Allah) karşı bütün varlıkların mutlak aczi vardır. O gelmiş ve geçmiş, şu an ve gelecekte kâinatın mutlak hakimi iken, böyle bir kudreti ihmal edip başka insanların, cinlerin, hayvanların karşısında aciz olmak, en süfli acizlik değil midir? Cinler, şeytanlar, vahşi hayvanlar, vahşi insanlar, Allah c.c. ye rağmen mi varlar? Fakat anlaşılması gereken bir hakikat vardır ki, Allah böyle sanal güçleri insanların karşısına çıkartıyor ve demek isteniyor ki, ey kulum ben izin vermeden kâinattaki herhangi bir şeyin var olma şansı bile yoktur. Yerdeki, göklerdeki ve Kur'an'daki ayetlerde bunu görüyorsunuz. Bakalım böyle bir sanal korku ile karşılaştığında benden mi korkuyorsun; yoksa cinden mi? Bana ve benim ayetlerime mi itibar ediyor sığınyorsun; yoksa insanlara, büyücülere, cinlere vb. mi? İmtihanda amaç kazanmak değil midir? Kim kaybetmek için imtihana girer ki.

Peki, biz insanlar, bize şah damarımızdan daha yakın olan (Kaf 16) Allah, bize şah damarımızdan daha yakın iken, sadece O'nun izniyle var olabilecek herhangi bir şeyden korkarsak, Allah'ın ayetlerine ve Allah'a sığınmamız gerekirken; biz bir cinciye-büyücüye gidersek, ona sığırsak, korkumuzun devasını oralarda ararsak, imtihanı her defasında kaybetmiş olmaz mıyız? İmtihanı kazanmamızın tek yolu da, mutlak güç olan, hakiki güç olan, kâinatın hakimi olan Allah'a güvenmek ve ona sığınmak değil midir? Böyle süfli duruma düşenler aynı zamanda Kur'an'da tanımlanan “Esfel-i Safiline düşmüş olmaz mı? Fakat Allah'ın emri; Allah'tan başka her şey karşısında dik durmak, onlar karşısında aciz, çaresiz, ezik duruma düşmememiz değil midir?

Korkular bitti, menfaat için başkaları karşısında aciz duruma düşmek bitti, sadece kâinattaki yegâne güç olan Allah'a kulluk oldu. Bu üstün bir durum değil midir? İşte inanıyorsanız üstünsünüz buyrulduğunda anlaşılması gerekenler bunlar değil midir? Allah'ın Kur'an'da belirttiği bütün emir ve yasakların bu şekilde insanı, gerçekten yüceltmek için bize gönderilen emirler değil midir? Öyleyse aslandan kaçan yaban eşeklerinin kaçması gibi (Müddesir 50) bu



güzelliklerden kaçmanın anlamını düşünmemiz ve düşündürmemiz gerekmez mi? Bunu anlayıp değiştirerek, bilişsel anlamda yeniden bir yapılanma (doğru itikat) oluşturduğumuzda da hayatta her şeyin anlamı değişecektir elbette.

Allah (C.C.), Olağanüstü Bir Şekilde Mutlu Olmamızı, Huzurlu Olmamızı, Cennet Hayatı Gibi Bir Hayat Yaşamamızı Emrediyor.

Elbette böyle bir ifade, de Kur'an'da yoktur. Lakin İslam dininin esasını teşkil eden Kur'an'da birçok ayette Allah'a şükürden bahsedilmektedir.

Birçok dini kaynakta, dünyanın değersiz olduğundan bahsedilmektedir. Bunla ilgili olarak net hüküm ihtiva eden ayetler, hadisler de mevcuttur. Ancak buradaki handikap, dünyayı tanımlama hakikati ile ilgilidir. Çünkü bir konuda tanımlamalar yanlışsa, tanımlanan her şey yanlış olacaktır. Bir konuda yapılan kabuller yanlışsa değerlendirmeler de yanlış olacaktır.

Eğer dünya, Allah'ın cc. Her bir insana vermiş olduğu vücudundaki 75 trilyon hücre ise, bu hücrelerden oluşan organlar ise, bu organların ve dokuların yaşayabilmeleri için sıfır hata ile tanzim edilen kâinattaki tüm sistemler ve her şey ise, bunların değersiz ve anlamsız olduğunu kabul etmek küfran-ı nimet olacaktır. Bu, şöyle bir örnekle açıklanacak olursa;

Bir ülkedeki en büyük makam, en büyü yetkileri olan güç Cumhurbaşkanlığıdır. Bir insana amiri çalışmalarından dolayı bir şilt verse, elbette mutlu olur. Mutlu olmayan insanın olacağını düşünmek hata olabilir. Amirle zıt görüşlerde de olsa, kişi amirini sevmese de memnun olur. Peki, o şiltin yarısı kadar bir şilti genel müdür verse, elbette o küçük olmasına rağmen daha fazla mutlu olur. O şiltin de yarısı kadarını ilgili bakan verse, elbette daha fazla mutlu olur o insan. Peki, onun yarısı kadarını başbakan verse, elbette daha da mutlu olur.

Cumhurbaşkanı aynı insana çalışmalarından dolayı küçük bir kalem hediye etse; elbette Cumhurbaşkanının verdiği hediye hepsinden daha fazla mutlu eder insanı. Cumhurbaşkanı yaşam olarak hiç sevmediği bir insan bile olsa; herkes Cumhurbaşkanının verdiği hediyeden çok daha fazla mutlu olur. Çünkü hediyeyi veren makamın büyüklüğü; hediyein veya ödülün anlamının büyüklüğü ile orantılıdır. Peki dünya, kâinatın mutlak hakimi olan, gücünde ve yetkilerinde sınır olmayan, ezeli ve ebedi olan... Allah'ın insana verdiği 75 trilyon hücre ise, aynı zamana bu hücrelerin yaşayabilmesi için gerekli olan kâinattaki dengeler ve nesnelere ise, değersiz olabilir mi?

Hayalimizin ötesinde, zerrelere, varlıkları oluşturan sistemlerden ve varlıklardan oluşan vücudumuz, o vücudumuza verilen ruh ve bunların varlığı için gerekli olan kâinattaki her bir elektron, her bir atom için, her bir sistem ve bu sistemlerin hayatını idame ettirebilmeleri için gerekli olan kâinattaki her şey için sadece hamd-u sena istenmiyor mu bizden? Allah'ın bize verdiği "Saymakla bitmeyecek olan (İbrahim 34, Nahl 18)", her şeyi düşünelim... Bunların her biri için Allah'ın bizden istediği şey, sadece, nankörlük etmememiz ve her biri için Cumhurbaşkanının vermiş olduğu hediye veya ödülün aldığımız tat ve mutluluğumuzun aradaki takdir, tasarruf, güç farkı kadar ve tam olarak, bütün bunların farkında olarak, mutlu olup hamd-ü senada bulunmamız değil mi?

Bir çay ikram edene teşekkür ediyoruz, bazı ortamlarda ikram edilen bir çaya, bir kahveye minnettar oluyoruz da; tüm dünyadaki insanların, cinlerin, bütün teknolojileriyle bir araya gelerek, bir tanesini bile yapamadığı, saymakla bitiremediğimiz her bir hücre için,



vücudumuzdaki ne olduğunu tam olarak bilemediğimiz her bir enzim için, hatta her yaşamamız için gerekli olan her bir reaksiyon için, milyarlarca kat minnettar olmamız gerekmez mi?

Allah'ın bizim minnettarlığımıza ihtiyacı mı var sanki? Hayır, bizim o insanlığı yapmaya, o kulluğu yapmaya, o mutluluğu yaşamaya, o farkındalığı idrak etmeye ihtiyacımız var elbette. Bilindiği gibi İslam'da itikat, başka bir ifade ile idrak, psiko-pedagojik tanımlama ile farkındalık ve teslimiyet, amelden önde gelir. Hatta itikat bozursa, en mükemmel görünen bir amel günaha götürür, dahası insan küfre girer. Bu idraki yani itikadı yaşamadan, bir insanın cenneti umması ne kadar gerçekçi olur. Fakat bu itikadı, idraki veya farkındalığı yaşayan insan için de dünya, kâinattaki en değerli şey ve insanı en çok mutlu eden şey olur.

Lakin Kur'an'da, değersiz olan, itibarsız olan, süfli olan; mal-mülk toplamak, onları yemek, insan nazarıyla bakıldığında saltanat sürmek, hatta bunları elde edebilmek için kul hakkı yemek, hakkımız olmayan şeyleri elde edebilmek için hâkimlere koşmak (Bakara), daha fazlasını elde edebilmek için içimizdeki hırsı insanları öldürmek ("Bir insanı öldürmek bütün insanlığı öldürmek gibidir (Maide 32) buyrulmasına rağmen), yurtlarından sürmek, malına canına namusuna göz dikmek ise, daha nazik bir ifade ile de insan kalbi kırmak ise, elbette Kur'an'da tanımlanan, hem bireysel anlamda, hem de toplumsal anlamda insanlığın başının belası olan dünya bunlar olsa gerek. Bunların geçici zevk ve meşguliyeti ile Allah'tan uzaklaşmak, o hırs ve tamah ile hep zavallı duruma düşmektir. Dünyanın ebediyete bakan boyutu ile ve ebediyete bakan boyutunu düşünerek yaşanacak mutluluk ile dünyada insanı süfli yapan boyutu karıştırılmamalıdır.

Eğer dünyaya ait maddi olan şeyler gerçekten kötü olsaydı, İnşirah suresinde "Bir Müslümanın bir işi bittiğinde asla rehavete kapılmaz, hemen yeni bir işe başlar" buyrulur muydu? Allah-u Teâlâ "Çalışın ve Allah'ın lütfunu isteyin" (Nisa 32) der miydi? Bu gerçek iyi anlaşılacak hayata geçirilmediği için; Müslümanlar, yarım ekmek için çamurlara atlayan, birbirleriyle kavgalar eden, tekne facialarında perişan olan, hatta yaşamını kul nazarıyla bakıldığında berbat bir şekilde sonlandıran, malı-canı-namusu her yerde gasp edilen, horlanan bir insanlar durumunda olur muydu? Çalışmadan nasıl düşmanın silahından daha iyi silahlarla silahlanılacak? Nasıl ümmete ait şeyler korunacak? Vs.

Cemaatler ve tarikatlar, hatta her birey hakkındaki hükmü ancak Allah verecektir. Lakin her Müslümanı bağlayan, Allah tarafından Ayet-i kelimeye belirtilen "Ya resulüm, o dinlerinde bölük bölük olup parçalananlar var ya, senin onlarla hiçbir alakan yoktur" (En'am 159) hükmü olmak zorundadır. Bu ayeti kelimeye göre ümmet kavramını gölgede bırakacak her türlü ifade, etiket, gurubun "Allah'ın resulü ile hiçbir ilişkisi yoktur" hükmüne göre kendilerini değerlendirmek zorundadırlar. Böyle değerlendirilmeyip bölük bölük olunarak zaferi düşmanlarına sunan bir toplumun çektiği sakıntılarını, Allah tarafından insanlara verilmiş bir zulüm olduğunu düşünmek hata olacaktır. Ayet-i kelimeye tabi olduğunda ve birlik olduğunda da her Müslüman Allah'ın zafer vereceğine inanmak zorundadır. İnaniyorsa da mutlaka üstün olacaktır.

"Allah'a ve resulüne itaat edin. Birbirinizle çekişmeyin. Sonra korkuya kapılırsınız da zaafa deşersiniz ve gücünüzü kaybedersiniz. Sabredin çünkü Allah sabredenlerle beraberdir." (Enfal 46) buyrulmasına rağmen, çekişmeye devam edilirse, her şey elden gider. Bunun sorumlusu da şu anda olduğu gibi ayete tabi olmayıp bölünenlerdir elbette. Birçok ayet ve hadiste ciddi uyarılar olmasına rağmen bölünüldüğü için, bu sıkıntılar yaşanmaktadır elbette. Sonra da birileri gelip önce bölünmeyi ajanları vasıtasıyla kışkırtmaktadırlar, sonra birbirine düşürmektedirler,



sonra her iki gruba da silah satarak paralarını almakta ve her iki taraftan da yaralılar ve ölümler olmakta, onların iyileşmesi için ilaç satmakta, iyice zayıf düşürdükten sonra da koruma adına ülkeleri ele geçirmekte, daha sora da o ülkeye ait para edecek ne varsa elinden alarak insanların kendilerine köle yapmaktadırlar. Arkasından da İslam'ı benimseme ihtimali olan dünya kamuoyuna Müslümanların üzerinden İslam'ın ne kadar saçma bir din olduğunu göstermiş olmaktadır. Lakin Kur'an'a tam olarak muttakiler olup tabi olunmuş olursa, bunların hiç biri olmayacaktır.

Başımıza bir kul tarafından bir zulüm geldiğinde veya Allah tarafından bir felakete maruz kaldığında dünyalarımız yıkılıyor, psikolojimiz bozuluyor, strese duçar oluyoruz, hatta bu strese ülser oluyoruz, kanser oluyoruz, felç oluyoruz...

Peki, bunların hepsi kâinatın mutlak hakim olan, bizim bilgimiz ve iznimiz olmadan yaprak bile kıvıldamaz (En'am 59) diyen, aynı zamanda mutlak adalet sahibi olan, birçok ayette "kimsenin zerre kadar hakkı yenmeyecek" diye taahhüt eden Allah'ın, takdir ve tasarrufuna kafa tutmak değil midir? Allah'ın işine karışmak değil midir? Büyük günahları bile affederim, ancak şirk başka(Nisa 48) diyen Allah'ın takdir ve tasarrufuna karışmak değil midir? Bu da şirk değil midir? Allah'ın adaletine güvenmemek değil midir aynı zamanda? Bu şirkten ve Allah'ın adaletine güvensizlikten kurtulmadan da nasıl cenneti hak edeceğiz ki.

Bu şirkten tam olarak kurtulduğumuzda da ve Allah'ın adaletine tam olarak güvendiğimizde de, tamamen kârlı bir durumda olacağımızın farkına vararak, bırakın o stresi; kârlı olmanın mutluluğunu idrak ederek yaşadığımızda da bu dünyada da cennette yaşıyor gibi yaşamaz mıyız? Lakin Kur'an-ı kerimdeki bütün uyarılara rağmen bu güzellikleri bırakıp, ayeti-i kerimde belirtildiği gibi, adeta "Aslandan kaçan yaban eşekleri gibi" (Müderriş 50-51) insanın, iyilikten kaçıp kötülüğü yönelmesini anlamak mümkün değildir.

21

Bir insanın, Allah'ın işine karışarak, Allah'ın adaletine tam olarak güvenmeyerek, Allah'a akıl vererek, Hamd-ü senada bulunmayarak ve bunları tam olarak idrak etmeyerek cenneti umması ne kadar makul olur. İşte, bunlara tam olarak en mükemmel bir itikatla idrak edildiğinde, ayeti kerimde belirtildiği gibi, bu iman kalbe indiğinde ve İslam değil mü'min olduğunda da (Hucurad 14), yine ayeti kelimedede belirtildiği gibi "Allah dostları için ne bir korku ne bir üzüntü" (Yunus 62) olmadan yaşanan ortamlarda, bir boyutuyla cennet hayatı yaşanmış olmaz mı?

Onlar ki, Allaha iman etmişlerdir ve hep takva ile korunur dururlar (Yunus 63). Onlara **Dünya hayatında** da **ahiret hayatında** da müjdeler var. Allah'ın sözlerinde değişiklik yoktur. İşte büyük kurtuluş o dur." (Yunus 64). Buyrulmasına rağmen; Allah'ın emir ve yasaklarının sadece ahirete endekli olduğunu söylersek hata olacaktır. Allah'ın emir ve yasakları her iki dünyada da cennet hayatını emrediyor elbette. Aynı zamanda "Onlara dünya hayatında da bir azap vardır. Ahiret azabı ise, elbette daha zordur. Onları Allah'tan koruyacak ta yoktur" (Rad 34) buyrulduğuna göre, Allah'a itaat edip doğru bir itikat ile emir ve yasaklarına uyulmadığı takdirde, görünüş itibarıyla eğlenceli ve güzel bir hayat yaşanmasına rağmen, insanların iç âleminde bu dünyada da kurtuluşa eremedikleri ve asla bir muttaki kadar mutlu ve huzurlu olamayacakları ayeti kelimeye göre hakikattir.

Bu her iki dünyadaki cennet hayatı, aslında bütün insanların arzuladığı en üst düzey bir hayat değil mi? Bu mükemmel hayatın emredilmesine rağmen; bu güzelliklerden kaçıp, dünyayı hem kendimize, hem de global manada etrafımıza kötülüklerle dolu bir dünya haline getirirsek, bu



aptallığımızın bedeli olarak, her iki dünyada da cehennem hayatı yaşamış olamaz mıyız? “Küfredenleri, dünya ve ahirette şiddetli bir ceza ile cezalandıracağım. Onlara yardım eden de olmayacak” (Al-i İmran 56) buyuran Allah’ın, emir ve yasaklarına itaat edip şükredenlerden olmayıp huzura yüz çevirenlerden (Al-i İmran 23) olan bir insan, elbette her iki dünyada da cehennemi hak ediyordur.

“Biz insanlara zulmetmeyiz, insanlar kendi kendilerine zulüm ederler” (Yunus 44) buyuran, 75 trilyon hücreyi her bir insana veren ve bu hücrelerden de organları dokuları tezyin eden ve dahası bu hücrelerin yaşayabilmeleri için kâinattaki bütün sistemleri bizlere bahşeden ve hizmet ettiren Allah mı insanlara zulmediyor? “Herhalde Allah, zerre kadar zulmetmez ve eğer bir iyilik olursa onu kat kat artırır, bir de tarafından büyük bir mükâfat verir.” (Nisa 40). Yoksa bütün bunlara nankörlük eden insan mı? (İbrahim 34, Adiyat 6, 33 yerde geçiyor). Biz inanların da insanlara Müslümanların hatalarından dolayı yaşadıkları sıkıntıları İslam dinine mal ederek anlatmak yerine, dinin özünde olan ve direkt Allah’ın istediği doğru itikat ile emir ve yasaklarıyla erişilen, hatasız kusursuz olan, o gerçek üstünlüğü anlatmamız gerekir. “Sakın yılmayın, üzüntüye kapılmayın, eğer iman ediyorsanız mutlaka üstün gelirsiniz!” (Âli İmrân-139), ayetindeki üstünlük hakikatini biz Müslümanlar, aramak, bulmak ve herkese anlatmak zorundayız.

Allah, mü’min erkeklere ve mü’min kadınlara orada ebedî kalacakları, altından ırmaklar akan cennetler vadetti. Adn cennetlerinde güzel meskenler (vardır). Ve (bunların) Allah’ın rızası hepsinden evladır (Allah’ın razı olmasıdır). İşte o, fevz-ül azîmdir (en büyük kurtuluştur).

“Siz şükreder, iman ederseniz Allah size niye azab etsin. Hâlbuki Allah, şükür bilendir, her şeyi bilendir.” (Nisa 147) hakikatinin anlamını idrak etmek bile, huzur ve mutluluğun ta kendisidir elbette. Karşılaşılan ve yaşanan olaylar ne olursa olsun, belirtilen ayetler ışığında söylenebilir ki, hiçbir şey; bir muttakinin sağlığını, huzur ve mutluluğunu alıp götürmez.

Allah (c.c) Asil Bir Hayatı Emrediyor

Büyük servet sahibi olmak için önemli bir gerçek vardır ki, her beldenin kendine özgü bir parasal hacmi vardır. Bu parasal hacim el değiştirir. Bu el değişim sürecinde kul boyutundan bakıldığında da birileri gaflete düşer, birileri çok çalışır, aklını kullanır veya başkalarının gafletinden yararlanır, ya da birtakım şeytani hileler yapar. Dolayısıyla para el değiştirir. Bu, sebepler boyutunda hep böyledir. Bir beldenin en büyük zenginleri bir araya geldiğinde herkes bilir ki, gerçek budur. Buna göre davranmak gerekir. Madde peşinde koşanların hepsi, gördükleri bütün maddi gücün, başka bir ifadeyle pastanın daha büyük kısmını elde etmeye çalışırlar. Öyle olmasaydı dünyanın bir uçundan gelip başka ucundaki insanlara ait enerji kaynaklarını, madenlerini, bütün değerli şeylerini, iyi niyetli ve masum, fakat gafil insanların elinden alırlar mıydı?

Beşer arasındaki kavgaların önemli bir kısmı da kadınlar için yapılmıştır.

Öyleyse imanın, Allah korkusunun, hatta insanlığın noksan olduğu ortamlarda insanlar, daha güzel, daha işveli, daha... Kadınlarla komplimanlar yapmak için birbirleriyle yarışıyorlar. Bunu beceremeyenlere da beceriksiz deniyor. İçinde nefis ve şeytan gerçeği olan insanların bu duyguları hiç düşünmediklerini ve yaşamadıklarını kabul etmek ne kadar gerçekçi olur.



Peki, kaç yıldızlı otel olursa olsun böyle ortamlarda, bu gerçeklerin yaşandığı şaşalı ortamlarda mı insanlar daha asil bir hayat sürüyorlar? Yoksa Allah'ın emirleri doğrultusunda; bir şeyler yerken, karşılıklı olarak iyi tarafına mü'min kardeşine ikramda yarışılan (Mümin kardeşinin nefsinin kendi nefsinden üstün tutmayan cennete giremez hadis), Allah'ı memnun etmek için çocuklarının iyi yetiştirilmesi, onları himaye etmesi, derdi maişetini gidermesi vazifesini tam olarak yapmaya çalışan ebeveynlerin bulunduğu ortamlar mı? Çocukların, Allah'ı memnun etmek için anne-babasını memnun etmeye çalıştığı (Nisa 36, Bakara 83, En'an 151, İsra 23, Lokman 14 daha nice ayetler ve hadisler), eşlerin Allah'ı memnun etmek için birbirlerini memnun etmeye çalıştığı (kadınlarınızla güzellikle geçinin (Nisa 19)). Allah'ın hoşnut olmayacağı bir şeyleri yapıyor olmanın korkusuyla iffetini koruyarak "Mü'min erkeklere söyle: gözlerini sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar. Bu kendileri için daha temizdir. Allah yaptıklarından şüphesiz haberdardı."(Nur 30). Ayetine tabi olunan, İffetini koruyan kadınların ve iffetini koruyan erkeklerin bulunduğu ortamda ve herkesin de bunun farkında olduğu ortamlar da mı? Elbette Allah'ın emir ve yasakların tam olarak idrak edilerek yaşandığı ortamlar, daha asil ortamlardır.

Komşusundan emin olunan ("Komşusu, zararından emin olmayan kimse cennete giremez." (Buhari, Edeb 29; Müslim, İman 73), hükümlerine binaen, komşusunun kendinden emin olmaması halinde cennete girememenin korkusuyla komşuya itina gösterilen ortamlarda ve toplumlarda elbette insanlar daha mutlu ve huzurlu yaşayacaktır. Ayrıcı bütün bunların farkında olarak Allah'ı hoşnut ediyor olmanın mutluluğunu da yaşamak ekstra bir mutluluk olacaktır.

İşte Allah'ın bütün emir ve yasaklarıyla tezyin olunmuş insanların bulunduğu ortamlar daha asil ortamlardır. Hep başkalarının parasında, karısında, malında, petrolünde vb. gözü olan insanların bulunduğu ortamlar ise, kaç yıldızlı ortamlar olursa olsun, gerçek manada huzur ve mutluluk veremeyecektir.

23

Sonuç olarak: İslam dini, Müslümanların yaşantıları üzerinden değil de, dinin esasları üzerinden değerlendirildiğinde, hayatın zorluk ve fırtınalarından oluşan masivaya karşı son derece dik duruşlu, iyi ve kötü günde son derece güçlü kişilikli, huzurlu ve mutlu, son derece asil bir ortamda yaşamayı emretmektedir. Bu emir ve yasakların da sadece ahirette yaşanacak güzellikler değil; bu dünyada da Allah'ın emir ve yasaklarının nihai sonucunun iradeli, mutlu ve huzurlu, son derece asil bir yaşamak olduğu görülmektedir. Öyleyse hem bireysel, hem toplumsal manada dünya huzuru için elzem olan bir hayat isteniyorsa, ne bir korku ne bir üzüntünün olmadığı bir hayat isteniyorsa, insanlara İslam'ın bu gerçekleri anlatılmalıdır, idrak edilmelidir, yaygınlaştırılmalıdır, hayata geçirilmelidir.

Kaynaklar

Elmalılı M. Hamdi Yazır. Kur'an Meali. (sadeleştiren: Mustafa Kasadar.) Raza Yayıncılık. İstanbul/Türkiye.

Yalçın Kaya (2011) Dünyadaki Cennet. Selçuk Üniversitesi Matbaası. Konya/ Türkiye

Yalçın Kaya (2016) Nasıl Şampiyon Oldular. Selçuk Üniversitesi Matbaası. Konya/ Türkiye

<http://www.kuranmeali.org>

<http://www.16000hadisiserif.com>



ERGENLİK/GENÇLİK DÖNEMİ DİN EĞİTİMİ: SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ali ÇANAKCI

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Öz

Günümüzde eğitim, kabul gören en yaygın tanımıyla bireylerin duygularında, düşüncelerinde, tutum ve davranışlarında istendik değişiklikler meydana getirme sürecidir. Din de insanların davranışlarının olumlu yönde değişimini ve toplumun bu yönde şekillenmesini amaçlamaktadır. Buradan, ortak paydada birleşen bu kavramların bilimsel ve teknolojik gelişmelerin yaşandığı güzümüzde, hızlı gelişim ve dönüşümlerin beraberinde getirdiği bireysel ve toplumsal problemlerle birlikte çok daha fazla önem ve öncelik kazandığı anlaşılmaktadır.

Bu süreçte bireylerin ihtiyaçları/durumları onlara verilecek eğitimi belirlemektedir. Dolayısıyla bireylere verilecek din eğitiminin de niteliği, onların gelişim dönemlerinin çok iyi bilinmesiyle doğru orantılıdır. Bilhassa din eğitiminde hassas dönem diyebileceğimiz ergenlik/gençlik dönemi, bu dönemdeki bireylerin gelişim özellikleri (bilişsel, zihinsel, duygusal, dini, ahlaki vb.), üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan biridir.

Buradan hareketle çalışmada, ergenlik/gençlik döneminin özellikleri (fiziksel, zihinsel, duygusal, sosyal, dini, ahlaki) üzerinde durularak bireylere verilecek din eğitiminde etkili olan aile, okul, sosyal çevre, kitle iletişim araçları gibi faktörlerin etkileri ele alınmış ve bu süreçte karşılaşılan sorunlar belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca bunların çözümünde etkili olabilecek (ebeveyn ve öğretmenler için) yöntemler ortaya konularak milli ve manevi değerlerine bağlı, şahsiyetli, yüksek karakterli, kişisel gelişimi güçlendirilmiş bireylerin yetiştirilmesi yönünde çözüm önerileri getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ergenlik/Gençlik, Ergenlik/Gençlik Dönemi, Eğitim, Din Eğitimi.

RELIGION EDUCATION OF ADOLESCENCE / YOUTH PERIOD: PROBLEMS AND SUGGESTIONS OF SOLUTION

Abstract

Today, education is the process of bringing about changes in individuals' feelings, thoughts, attitudes, behaviors, with the most commonly accepted definition. Religion also aims to change people's behavior in a positive way and shape the community in this way. From this point, these concepts, which combine in a common pavilion, have gained more importance and priority with individual / social problems in the present day of scientific / technological developments.

In this process, the needs / conditions of the individuals determine the education to be given to them. Therefore, the quality of religious education to be given to individuals is directly proportional to their well known knowledge of their developmental periods. Especially the



period of adolescence / youth which we can call critical / sensitive period in religious education is one of the most important points to be emphasized on the developmental characteristics (cognitive / mental / emotional / religious / moral) of the individuals in this period.

From this point of view, the effects of factors such as family, school, social environment and mass media which are effective in religious education to be given to the individuals will be studied by focusing on the characteristics of adolescence / youth period (physical / mental / emotional / social / religious / moral) Will be detected. In addition, methods that will be effective in solving these problems (for parents / teachers) will be put forward and solution proposals will be brought up for the training of individuals with personal / spiritual values, personality, high character, personal development.

Keywords: Adolescence / Youth, Adolescence / Youth Period, Education, Religion Education.

GİRİŞ

İnsanoğlu, doğum ile ölüm arasında gelişen ömür çizgisi üzerinde birbirinden farklı gelişim dönemlerinden geçer ve bu dönemler içerisinde birbiriyle aynı olmayan fizyolojik, psikolojik, zihinsel, sosyal, duygusal ve ahlaki bazı özellikler gösterir. Bu bağlamda, insan hayatını genel olarak, çocukluk, ergenlik/gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi ana gelişim dönemlerine ayırmak mümkündür. Ancak genel olarak böyle bir sınıflama yapılmasına rağmen inceleme konusu “insan” olunca, sözü edilen gelişim periyotlarının -başlangıç ve bitiş anlamında- kesin olarak yaş sınırlamasını yapmak oldukça güçtür. Dolayısıyla kişisel farklılıklar, bölgesel özellikler, sosyo-ekonomik çevre, bu yaş dönemlerinin daha erken veya daha geç ortaya çıkmasına ve değişiklik arz etmesine neden olabilmektedir (Bkz. Kulaksızoğlu, 2004: 17; Koç, 2004a: 232; sbedergi.erciyes.edu.tr/sayi_17/14_koc.pdf, adresinden erişildi. (ET: 08.06.2017); Koç, 2003: 114; Peker, 2008: 166; Gündüz, 2014: 68).

Buna göre insan hayatındaki önemli dönem ve yaş sınırları¹ şu şekilde ifade edilebilir: (Kulaksızoğlu, 2004: 34; Peker, 2008: 165; Şentürk, 82-109)

- ÇOCUKLUK
- Bebeklik (0-2 yaş)
- İlk çocukluk (2-7 yaş)
- Son çocukluk (7-11 yaş kızlar / 7-13 yaş erkekler)
- ERGENLİK
- Ergenliğin Başları (11-13 yaş kızlar / 13-15 yaş erkekler)
- Ergenliğin Ortaları (14-16 yaş kızlar / 15-17 yaş erkekler)
- Ergenliğin sonları (16/17-21 yaş)
- YETİŞKİNLİK

¹ Bu dönemler, Allah inancı ve din duygusu açısından da birbirinden farklı özelliklere sahiptir (Peker; 2008: 165).

- Yetişkinliğin başları (Genç yetişkinlik) (21-30 yaş)
- Yetişkinliğin ortaları (30-40 yaş)
- Yetişkinliğin sonları (Orta yaşa geçiş) (40-45 yaş)
- ORTA YAŞ (45-65 YAŞ)
- YAŞLILIK (65-75 YAŞ)
- İHTİYARLIK (75 yaş +)

İnsan hayatının bu gelişim evrelerinin² en önemlilerinden biri şüphesiz ergenlik/gençlik dönemidir. Bir takım gelişim özellikleri itibariyle (fizyolojik, sosyolojik, psikolojik, dini, ahlaki) diğer dönemlerden ayrılan ergenlik çağı, yavaş yavaş görev ve sorumlulukların üstlenildiği, yetişkinler arasına katılma sürecinin yaşandığı ve bireylerin dini açıdan mükellef olarak kabul edildiği bir dönemdir (Gündüz, 2014: 65). Bu süreçte verilecek din eğitimi de büyük önem arz etmektedir. Ayrıca din eğitimi açısından Türkiye’de ergenlik dönemiyle ilgili yapılan bilimsel çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı da görülmektedir.

Dolayısıyla, din eğitiminde kritik/hassas dönem diyebileceğimiz ergenlik/gençlik dönemi ve sorunları, üzerinde durulması gereken önemli/göz ardı edilmemesi gereken hususlardan biridir. Bu bağlamda çalışmada³, ergenlik/gençlik döneminin özellikleri (fiziksel, zihinsel, duygusal, sosyal, dini, ahlaki) üzerinde durularak bireylere verilecek din eğitiminde etkili olan aile, okul, sosyal çevre, kitle iletişim araçları gibi faktörlerden kaynaklanan ve bu süreçte karşılaşılan/etkili olan sorunlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu sorunların çözümünde etkili olabilecek (ebeveyn ve öğretmenler için) ve kişilik/karakter gelişimi güçlü bireylerin yetiştirilmesi yönünde çözüm önerileri getirilmiştir.

26

Çalışmada yöntem olarak literatür tarama, doküman analizi, gözlem ve görüşme tekniklerinden faydalanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma yöntem olarak nitel araştırma özelliği taşımaktadır. Ayrıca konuyla ilgili yapılan benzer çalışmaların bulgularından yararlanılmıştır.

Ergenlik dönemi din eğitiminde istenilen verimin alınabilmesi ve üst düzeyde başarının sağlanabilmesi için bazı hususların bilinmesi gerekmektedir. Bunlar arasında, ergenlik dönemi genel özellikleri, ergenlerin gelişim özellikleri, anne-babaların sahip olması gereken özellikler, din eğitimcilerinin alan/genel kültür ve pedagojik formasyon bilgileri ile öğretilecek konu için takip edilecek yöntem/teknikler yer almaktadır (Gündüz, 2014: 65, 66; Hökelekli, 2016a: 266).

ERGEN VE ERGENLİK DÖNEMİ

“Ergen” sözcüğü, batı literatüründeki “adolescent” in karşılığı olarak kullanılmıştır. Latince de büyümek, olgunlaşmak anlamında kullanılan “adolescere” fiilinin kökünden gelmekte ve bu sözcük yapısı gereği bir durumu değil, bir süreci belirtmektedir. Günümüzde, bireyde

² Ayrıca bu evrelerden çocukluk dönemi din eğitimi ile ilgili bilgi için bkz. Selçuk, 2014.

³ Bir başka deyişle çalışmanın amacı, ergenlik dönemi din eğitiminde etkili olan aile, okul, sosyal çevre, kitle iletişim araçları gibi faktörleri göz önünde bulundurarak ergenlerin ihtiyaçları, beklentileri ve bu dönemde karşılaşılan sorunlarla ilgili bir durum tespiti yaparak bu sorunlara anne-baba ve din eğitimcileri bağlamında çözüm önerileri getirmektir.



gözlenebilen hızlı ve sürekli bir gelişme evresi olarak da tanımlanabilmektedir (Yavuzer, 2017: 261; Kula, 2001: 37-39; Temel ve Aksoy, 2005: 11).

Ergenlik⁴, ön-ergenlik denilen ve 1-2 yıl kadar süren bir safhayı da içine alan 7-8 yıllık bir süreye yayılan bir çağ (Bkz. Hökelekli 2016a) ve çocuklukla yetişkinlik arasında kalan bir “geçiş dönemi”dir. Ergenlik İnsanda bedence, boyca, büyümenin hormonal⁵, cinsel, sosyal, duygusal, kişisel, ve zihinsel değişme ve gelişmelerin olduğu, bulûğla başlayan ve bedence büyümenin sona ermesi ile sonlandığı düşünülen özel bir dönemdir (Kulaksızoğlu, 1998: 32, 34; Kula, 2015: 33-35; Bayyığıt, 2011: 23; Şentürk, 2010: 91-97; Bahçekapılı, 2011: 7).

Bir başka ifade ile ergenlik dönemi, bulûğ çağına erme sebebiyle, biyo-psikolojik bakımdan çocukluğun sona ermesiyle, toplumsal yaşamda sorumluluk alma dönemi olan yetişkinlik döneminin başlangıcı arasında kalan bir gelişim sürecidir (Koç, 2004a: 233).

Gençlik ise belirli yaşlarla sınırlı olmayan bir yaşam sürecidir. Ergenliği de kapsayan ve üst yaş sınırının daha geniş olduğu bir evredir. Gençlik kavramının “ergenlik” yerine kullanılması yanlış olmaz (Kulaksızoğlu, 2004: 33). Kavram olarak aynı anlamı ifade etmektedir ve yerine göre her ikisi de kullanılabilir (Bkz. Hökelekli, 2016a: 265, 266). Gençlik de, çocuklukla erişkinlik arasında yer alan, gelişme, ruhsal olgunlaşma ve yaşama hazırlık dönemi olarak tanımlanmaktadır. Genellikle ilk ergenlik belirtileriyle başlayan gençlik çağı⁶, büyümenin durmasına kadar sürer ve 12-21 yaşlarını kapsar. İngilizcedeki “Teenage” sözü de 13-19 yaşları arasındaki gençlik dönemini belirtir. Gençlik çağı⁷ tanımı fiziksel ve cinsel gelişmeye göre

⁴ Bir başka tanıma göre ergenlik, biyolojik, psikolojik ve toplumsal birçok değişimin yoğun bir şekilde tecrübe edildiği ve çocukluk ile yetişkinlik arasında çok boyutlu bir ara dönem olarak kabul edilmektedir. Gelişim psikolojisinin en fazla dikkat çeken alanıdır. Zira bu çağ, fizyolojik ve psikolojik yapıda meydana gelen köklü değişmelerin yanında, toplumsallaşma ve sosyal uyum açısından insan hayatını şekillendiren dinamik kuvvetlerin hız kazandığı yıllara karşılık gelmektedir. Bahadır, 2015: 307; Ergenlik kuramları için bkz. Kulaksızoğlu, 2004: 19-32.

⁵ Ergenlik döneminde hormonal denge değiştiği için ergenlerde öfke kontrolü olmayabilir. Zaman zaman aşırı stresli olabilirler. Bunların yanında çok ciddi suçluluk/günahkârlık duygusu da ortaya çıkabilmektedir. Bu durum geleneksel yöntemlerle çözülmeye kalkıldığında gençlerde dinden uzaklaşma ve dini reddetme durumları ile karşılaşmaktadır (Özer Çetin ile “Ergenlik döneminin dini/ahlaki gelişim özellikleri ve din eğitimi” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017; Rahman Han ile “Ergen Psikolojisi” üzerine yapılan kişisel iletişim, 29.06.2017; Ayrıca, ergenlik dönemin önemli bazı özellikleri şunlardır: Dine ilgi, kendini ispatlama, değer görme, toplumsal görev ve sorumluluk bekleme, büyükleri rol model alma, adalet duygusunun gelişmesi, vicdan gelişimi, haksızlıklara karşı çıkma, haz odaklı yaklaşım ve kararsızlık. Şenol Yılmaz ile “Ergenlik dönemi özellikleri ve sorunlar/çözüm önerileri” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017). Yine bu dönemde, taklitten tahkike geçiş yaşanmaktadır. Özer Çetin ile “Ergenlik döneminin dini/ahlaki gelişim özellikleri ve din eğitimi” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017)

⁶ Milli Eğitim Bakanlığı'nın tanımına göre gençlik, çocukluk-geç yetişkinlik dönemi arasındaki 12-24 yaşları arasındaki gruptur. Unesco'ya göre, öğrenim yapan ve hayatını kazanmak için çalışmayan ve evi olmayan 15-25 yaşları arası bireylerdir. Birleşmiş Milletler örgütüne göre ise gençlik dönemi, 12-25 yaşları arası olarak belirtilmektedir. (Kulaksızoğlu, 2004:33; Yörükoğlu, 2016: 13; Yavuzer, 2017: 261, 262)

⁷ Gençlik çağı ve sorunlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Yörükoğlu, 2016; Yörükoğlu; 2003; Ayrıca anne, baba ve öğretmenlerin gençlik döneminde uygulayabileceği değerler eğitimiyle ilgili geniş bilgi için bkz.



yapılınca başlangıcı da bitişi de belirsiz olmaktadır. Çünkü ergenliğe giriş erken veya daha geç olabilmektedir. Genellikle 15-25 yaş arası, ergenlik gelişmesini içine alan ilk gençlik dönemi olarak tanımlanır. 15-21 yaş arası asıl gençlik dönemidir ve 21-25 yaş arası da uzamış gençlik olarak bilinir (Yörükoğlu, 2016: 13; Ergenlikte gelişim dönemleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yavuzer, 2015: 38-43).

ERGENLİK DÖNEMİ GELİŞİM SÜREÇLERİ VE ÖZELLİKLERİ

- *Fizyolojik Gelişim*
- *Cinsel Gelişim*
- *Ruhsal Gelişim*
- *Zihinsel Gelişim*
- *Bilişsel Gelişim*
- Sosyal Gelişim
- Duygusal Gelişim
- Dini Gelişim
- Ahlâkî Gelişim (Gelişim süreçleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yavuzer, 2017: Kulaksızoğlu, 2004; Temel ve Aksoy, 2005; Holm, 2004; Hökelekli, 2016a; Erden ve Akman, 2006; Uğurel Şemin, 1984).

BEDENSEL VE CİNSEL GELİŞİM

Ergenlik dönemi için genellikle bulûğ olayı başlangıç kabul edilir. Bulûğa erme, genel olarak çocukluktan ergenliğe geçişin bir işareti olarak kabul edilir (Gündüz, Ergenlik dönemi din eğitimi, 1, www.ebsad.org/img/20140407__8648187518.pdf adresinden erişildi ET: 07.06.2017). Kız çocukları 11-12 yaşlarında; erkekler ise 13-15 yaşlarında ergenliğe girerler (Köylü, Ergen psikolojisi, webdosyasp.diyaret.gov.tr/.../Ergen%20Sorunları%20ve%20Gençlerle%20İletişim%20.. adresinden erişildi. ET:08.06.2017). Ergenlik her çocukta ayrı yaşlarda başlayabilir. Bununla birlikte genel olarak kızlar erkeklerden 1-2 yıl önce ergenliğe girer, büyüme ve cinsel olgunlaşmalarını da 1-2 yıl erken tamamlarlar (Kulaksızoğlu, 2004: 37-45; Köylü, Çocukluk ve ergenlik dönemi dine eğitimi; www.yuregirmuftulugu.gov.tr/FileUpload/.../cocukluk-donemi-ve-ergenlik-donemi.p... adresinden erişildi (ET: 07.04.2017).

Buluğdan sonra kızlar için 14-16, erkekler için 15-17 yaşlar arası ergenliğin ortaları olarak düşünülebilir. Bu yaşlar arasındaki gençler buluşmadaki hızlı değişimleri kısmen arkada bırakırlar ve 16-17 yaşlarına doğru hem yaşları hem de okudukları sınıf seviyesi itibariyle gelecekle ilgili önemli kararlar almak durumunda kalırlar. 16-17 yaşlarından sonra ergenlik döneminin sonları yaşanır. Üniversite yıllarına denk gelen 18-19 yaşları, artık gencin kendi kendisiyle ve çevresiyle bir denge döneminin yaşandığı yıllardır (Kulaksızoğlu, 2004: 17-18; Yörükoğlu, 2003: 382-389; Gündüz, 2014: 68-69).

Hökelekli, 2013; Gençlik çağı ve bu dönemdeki din eğitiminde uygulanacak olan rehberlik ve psikolojik danışmanlık ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bulut, 2004; Öcal, 2001; Deniz, 2011.



Fiziksel gelişme ve değişimin yaşanması

Ergenlik biyolojik ve fizyolojik⁸ açıdan da hızlı büyüme ve gelişmenin öne çıktığı bir dönemdir. Büyüme tüm bedende değişik hızla gerçekleşir. Önce ayaklar ve eller büyür. Yüzde, önce çene ve burun büyür. Kızlarda kalçalar, erkeklerde ise omuzlar genişler. Büyüme 11-16 yaşlarında hızlanır, daha sonra yavaşlayarak 18-20 yaşına kadar sürer (Köylü, Çocukluk ve ergenlik dönemi din eğitimi; www.yuregirmuftulugu.gov.tr/FileUpload/.../cocukluk-donemi-ve-ergenlik-donemi.p... adresinden erişildi. ET: 07.04.2017).

Bunların yanında erkeklerde kısa süreli sakarlıklar, kızlarda da vücudun farklı kısımlarında cinsel kimliği açığa çıkaracak gelişmeler görülür (Gündüz, Ergenlik dönemi din eğitimi, 2, www.ebsad.org/img/20140407_8648187518.pdf adresinden erişildi (ET: 07.06.2017). Ergenlikte, bedensel büyümenin en hızlı olduğu duruma “Büyüme Hızı Doruğu” denilir. Söz konusu dönemde ergen, yetişkinlik döneminde alacağı boyun önemli bir kısmına ulaşır (Kulaksızoğlu, 2014: 39, Koç, 2004a: 234).

Beslenme, iklim şartları ve hastalıklar, büyümeyi olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilir.

Genellikle ergenlik ve gençlik çağı en sağlıklı yaşam dönemidir. Çocukluk dönemi hastalıkları geride kalırken, yetişkinlik dönemi hastalıkları ise çok uzaktır. Ergenliğe özgü denebilecek tek hastalık ergenlik sivilcelerdir. Ölümler ise daha çok trafik kazaları ve intiharlardır.⁹

Genellikle ergenlik yılları fırtınalı geçen bir süreç olarak tanımlanır (Yörükoğlu, 2016: 41; Ayrıca bkz. Yavuzer, 2015: 26-46). Ergenlik döneminde sorunlar ve çatışmalar birbirinden çok farklı sebeplere bağlı olarak ortaya çıkar. Bununla beraber, bu sorunların bir kısmının ergenlik sırasında meydana gelen bedensel, cinsel, duygusal, sosyal ve kişisel gelişmelerin gençte yarattığı farklılaşmaya bağlı olarak ortaya çıktığı söylenebilir (Kulaksızoğlu, 2004: 17-18; Gündüz, 2014: 69).

Günümüzde ergenlik dönemi, insanın pek çok psikolojik, sosyal, ekonomik ve ahlaki sorunlarla¹⁰ baş etmek zorunda olduğu bir dönemdir. Şüphesiz bu durumun, ergenlik döneminin gelişim özellikleriyle doğrudan ilgili olan bir yanı vardır. Fakat ergenlik dönemi sorunlarının büyük çoğunluğunun, modern çağın insan anlayışı, toplum görüşü ve kültür yapısının eşlik

⁸ Ergenlik dönemi bedensel gelişim ile ilgili bilgi için bkz. Yavuzer, 2017: 263-266; Cüceloğlu, 2013: 345, 346; Bilgin, 2006: 55-79.

⁹ Bkz. Mustafa Köylü, Ergen psikolojisi; webdosyasp.diyaret.gov.tr/.../Ergen%20Sorunları%20ve%20Gençlerle%20İletişim%20.. adresinden erişildi (ET:08.06.2017).

¹⁰ Gençlerde ahlaki sorunlar ile ilgili yapılan deneysel araştırma sonuçları için bkz. Turan, 2013: 271-293; Ortaöğretim gençlerinin psiko-sosyal sorunları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Arıbaş ve Güven, 2000: 153-173; Bedeni Özürlü gençlerin din eğitiminde dikkat edilmesi gereken psikolojik hususlar ile ilgili bilgi için bkz. Kula, 2000: 179-202. Ayrıca ergenlik/gençlik dönemi ile ilgili yapılan benzer araştırmalar için bkz. Hökelekli, 1986: 35-51; Aksu, 2000: 49-70; Atalay, 2005; Bahçekapılı, 2010; Perşembe, 2000: 259-273; Albayrak, 2000: 277-306; Serinsu, 2000: 311-331; Selçuk, 2000: 335-355; Koç, 2005b: 41-69; Koç, 2004b; 147-178; Başkonak, 2016; Bahadır, Ergen kişiliği bağlamında din-kişilik ilişkisi, dergipark.ulakbim.gov.tr/neuifd/article/view/5000125574 adresinden erişildi (ET: 08.06.2017); Atik, 2015: 728-743.



ettiği gençliğin dışında oluşan bir faktörler kümesiyle daha yakından ilgili olduğunu söylemek de mümkündür (Gündüz, 2014: 69).

Cinsellik duygusunun uyanması ve gelişmesi

Ergenlik dönemi, cinsellik duygusunun uyandığı ve gelişmeye başladığı çağdır. Genel anlamda cinsellik, cinsel¹¹ özelliklerin, cinsel karakterin ve ona eşlik eden duyguların, tutumların ve davranışların bütününe ifade etmek üzere kullanılan bir kelimedir. Cinsellik duygusu da, cinsel hayata imkân veren bütün arzuları, heyecanları ve güdülerini ifade eder (Gündüz, 2014: 71; Kulaksızoğlu, 45-64; Ayrıca bkz. Yavuzer, 2015: 98-107).

Cinsel gelişim, ergenlik dönemindeki en önemli gelişmelerden biri, hatta birinci derecedeki gelişme olarak kabul edilir. Cinsel gelişme pek çok ergende bir çatışma (Hökelekli, 2016a: 266-267) tedirginlik ve bocalama yaratır. Burada önemli olan genç kız ve erkeklere cinsellik hakkında doğru bilgi vermektir. Doğru olan da, annelerin kızlara, babaların ise erkeklere bilgi vermesidir (Köylü, Çocukluk ve ergenlik dönemi din eğitimi; www.yuregirmuftulugu.gov.tr/FileUpload/.../cocukluk-donemi-ve-ergenlik-donemi.p...adresinden erişildi (ET: 07.04.2017).

RUHSAL GELİŞİM

Ergenlik çağının karmaşık ruhsal özellikleri incelendiğinde, ortaya dengesiz ve sağlıksız bir görünüm çıkmaktadır: Sinirlilik, ani tepkiler, öfke¹² patlamaları, atak ve düşüncesiz davranışlar, çabuk sevinip üzülmeye, içe kapanıklık ile coşkulanma arasındaki gidip gelmeler, bencillik, kaygı, güvensizlik, kararsızlık gibi oldukça dalgalı bir seyir izler. Bu gibi psikolojik durumlar bir erişkin için düşünüldüğünde, bireyin uyumsuz bir kişiliğe sahip olduğu kanısına varılabilir ancak söz konusu durum, ergenler için farklı ölçülerde değerlendirilmelidir. Bu sayılan durumların dışında, her gelişim döneminde olduğu gibi ergenlerde de ciddi anlamda psikolojik rahatsızlıklar görülebilir. Bu rahatsızlıklardan en çok görülenleri ise; depresyon, kaygı bozuklukları, aşırı stres vb. rahatsızlıklardır. Gençlikteki çelişkileri, dengesizlikleri, duygusal çalkantıları, hastalık olarak değil, “sağlıklı bir çılgınlık” olarak nitelemek daha yerinde olur (Yörükoğlu, 2016: 125-132; Yörükoğlu, 2003: 375-405; Bkz. Koç, 2003: 116-118; Koç, 2004a: 242-245; Kulaksızoğlu, 2004: 235-250; Yavuzer, 2017: 282-297; Ayrıca gençlerde dini pratik ve ruh sağlığı üzerine yapılan alan araştırmasının sonuçları için bkz. Hayta, 2015: 152-179).

30

¹¹ Ayrıca ergenlikte cinsel gelişme ve sorunlar ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yavuzer, 2017: 306-315; Kulaksızoğlu, 2004: 45-64.

¹² “Korku”, “Öfke”, “Şaşkınlık”, “Üzülmeye” ve “Sevgi” sandalyesi ile gençler üzerine yapılan bir araştırmada gençlerin sadece sevgi sandalyesinde duygularını göstermede oldukça yetersiz kaldıkları görülmüştür. Bunun sebebinin ise gençlerin hayatlarında, korku, öfke, şaşkınlık ve üzüntüden ziyade sevginin karşılığının fazla olmaması, olumsuz duygu ve düşüncelerin ise yoğun bir şekilde yaşanması olduğu söylenebilir. Şenol Yılmaz ile “Ergenlik döneminin özellikleri ve sorunlar/çözüm yolları” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017.

ZİHİNSEL VE BİLİŞSEL GELİŞİM

Somut İşlem Döneminden Soyut İşlem Dönemine Geçiş

Birçok fiziksel ve duygusal değişikliklerin yanı sıra ergenlikte zihinsel ve bilişsel alanda da önemli değişiklikler yaşanmaktadır (Temel ve Aksoy, 2005: 61). Bu döneminin en çok öne çıkan özelliklerinden birisi somut düşünmeden soyut düşünmeye geçilmesidir. Bu döneme giren genç, bedensel özelliklerde olduğu gibi zihinsel ve bilişsel özellikler açısından da etkin döneme girer. Zihin ve düşünce kapasitesi gelişir (Hökelekli, 2016a: 267; Gündüz, 2014: 70). Dolayısıyla gencin hayatında, 11-12 yaşlarından itibaren somut düşünmenin yerini soyut düşünme almaya baslar. Bulûğ öncesi bu dönemde dini konulardaki duygu ve düşünceler değişmeye başlar. Gerçek dini uyanış ve dini hayat filizlenmeye başlar. Ayrıca, soyut düşünebilme özelliği sayesinde genç, din gerçeğini daha doğru algılayabilmekte; Allah, melek, cin, ahiret, vs. gibi soyut/metafizik kavramları anlayabilmektedir (Gündüz, 2014: 70; Ergenlikte zihinsel gelişim ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kulaksızoğlu, 2004: 135-152; Cüceloğlu, 2013: 352-355; Köylü, Çocukluk ve ergenlik dönemi din eğitimi; www.yuregirmuftulugu.gov.tr/FileUpload/cocukluk-donemi-ve-ergenlikdonemi.p.. adresinden erişildi. ET: 07.04.2017). Bu süreçte anne-babalar ve öğretmenler soyut/metafizik konularla ilgili gençlerin sorularına, nedenleriyle birlikte, hayattan örneklerle yeterli ve doyurucu cevaplar vermeleri din eğitimi açısından büyük önem arz etmektedir (Şenol Yılmaz¹³ ile “Ergenlik döneminin özellikleri ve sorunlar/çözüm önerileri” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09. 2017; Özer Çetin¹⁴ ile “Ergenlik döneminin dini/ahlaki gelişim özellikleri ve din eğitimi” üzerine yapılan kişisel iletişim 30.09.2017).

SOSYAL VE DUYGUSAL GELİŞİM¹⁵

Özdeşleşme

Özdeşleşme¹⁶, gençlik çağına özgü ruhsal yapısı içinde aile bireylerinden başlayarak çevredeki kişilere, düşüncelere, kültüre doğru gittikçe genişleyen bir alanda, gencin istemli ya da istemsiz olarak benimsediği, özümlediği düşünce, davranış, tutum ve eylemlerden oluşan bir süreçtir. (Yavuzer, 2017: 277; Cüceloğlu, 2013: 359)

Özdeşleşmenin ilk şartı bir objeye olan duygusal bağlılığın bulunmasıdır. Genel anlamıyla öğrenme ve duygu, gelişimin biliş, duygu ve heyecanla ilgili görüntüleridir. Zihin ve duygu birbirine girift olduğu için birbirinden tamamıyla ayrılmazlar. Çocuğun ve gencin dini ve ahlaki sosyalleşmesinde, özdeşleşme yoluyla öğrenim önemli bir yer tutmaktadır. Çocuk ve genç, model aldığı kimsenin dini davranışlarını örnek alarak (Bkz. Kula, 2001: 63; Özdeşleşme yoluyla dini ve ahlaki değerlerin öğretilmesi ile ilgili bilgi için bkz. Kılavuz, 2015: 256-258) aynı şekilde hareket etmek isteyecektir. Dini hayatın gerekleri hakkındaki bilgilerin büyük bir

¹³ Balıkesir Karesi RAM Müdürü (Rehberlik ve Psikolojik Danışman).

¹⁴ Uşak Üniversitesi Eğitim Fakültesi PDR Anabilim Dalı Öğretim Üyesi/Din Psikoloğu (Doç. Dr.).

¹⁵ Engelli gençlerin, özellikle sosyal/duygusal gelişimlerinin destelenip içinde buldukları durumun toplum tarafından anlaşılması sağlanarak, toplumla kaynaşması ve dini sosyalleşmesi gerçekleştirilecektir. Mustafa Başkonak ile “Ergenlik döneminde bulunan engelli gençlerin din eğitiminde karşılaşılan sorunlar ve çözüm yolları” üzerine yapılan kişisel iletişim, 29.09.2017; Ergenlik dönemi sosyal ve duygusal gelişim ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yavuzer, 2017: 267-278; Cüceloğlu, 2013: 359-361.

¹⁶ Ergenlerde özdeşleşme ve din eğitimi üzerine yapılan deneysel bir araştırma sonuçları için bkz. Kılavuz 2015: 262-305.



kısmını bu özdeşleşme/rol model yolu ile kazanacaktır.(Mehmet Bahçekapılı¹⁷ ile “Ergenlik dönemi din eğitiminin sorunları ve çözüm yolları” üzerine yapılan kişisel iletişim, 16.05. 2017).

Özdeşleşme yoluyla öğrenme¹⁸, gençlerin dini inanç ve tutumlarının oluşmasında diğer öğretim teknikleri gibi önemli bir yer tutar. Dini değerlerin öğrenilmesinde görerek öğrenmenin öneminin büyük olması sebebiyle dini bir atmosfer içinde yaşayan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinde özdeşleşme yoluyla dini değerleri benimsemeye daha sık rastlanır. Ergenlik çağında özdeşleşmenin kaynağında değişiklik meydana gelerek gençler, bir yandan ailenin dışındaki kimselerle özdeşleşmeye çalışırken diğer yandan ailelerinde kendilerine örnek alacak modellere de ihtiyaç duymaktadırlar. Anne ve babanın uyguladığı disiplin yaklaşımı da gençlerin onlarla özdeşleşmelerini olumlu ya da olumsuz etkilemektedir. Günümüzde gencin aile dışında öğretmen, yazar, sanatçı, din görevlisi, siyasetçi, ilgisini çeken tarihi örnek şahsiyetler gibi modellerle özdeşleşmesinde(Bkz. Yörükoğlu, 2016: 40; 109, 110) artış görülmektedir. Bu özdeşleşme onların dini tutum ve davranışlarını da etkilemektedir (Kılavuz, 2015: 251-305; Bkz. Gündüz, 2014: 92-93).

Akran Gruplarının Etkinliği

Gençlik döneminde arkadaş etkisi de gencin davranışlarına yön veren önemli bir etkidir. Akran ve arkadaş grubunun kimi zaman genç üzerinde güçlü etkileri görülür. Kendisi kopya çekmeyi yanlış bulan bir genç, arkadaşını hatırına kopya verebilir. Grubun çoğunluğu “hadi şu bahçeye girip biraz meyve yiyelim” derse, gencin gruba karşı çıkması çoğu zaman pek kolay olmaz. Çünkü “mızıkçılık” grup içinde önemli bir suçtur. Ayrıca “korkak”, “ödle” gibi suçlamalarla genç üzerinde baskı oluşturulur. Böylece ahlaki açıdan kendisi kabul etmese dahi çoğunluğa uyar. Bu evrede anne-babanın ve öğretmenlerin, genç üzerinde güvensizlik yaratacak bir izlenim vermeden arkadaş çevresi hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Dolayısıyla gençlerin sahip oldukları her türlü potansiyeli gerçekleştirebilecekleri ve kendilerini ifade edebilecekleri bir arkadaş çevresi ve toplumsal ortam, onların dini, ahlaki ve diğer yönlerden sağlıklı gelişimleri için önem arz eder (Gündüz, 2014: 85, 86).

32

Kimlik Arayışı ve Benlik Oluşumu

Erik Erikson’a göre, ergenlik döneminin en önemli sorunu, kimlik arayışıdır. Dengeli bir kimliğin sağlanması, bireyin “kendisine süreklilik ve bütünlük görme yeteneğine” ve “tutarlı düzenleme yapabilmesine” ya da “tutarlı yaşantı biçimleri geliştirebilmesine” bağlıdır (Yavuzer, 2017: 285; Hökelekli, 2015: 9; Ergenlik dönemi kimlik ve benlik gelişimi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Temel ve Aksoy, 2005: 17-32).

Ben, benlik, kişilik¹⁹ ise çoğunlukla eş anlamlı kullanılan kavramlardır. Kişiyi o kişi yapan, başkalarından ayıran duygu, tutum ve davranışların tümünün örgütlenmiş bütünlüğünü anlatır

¹⁷ İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı/Din Eğitimi Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Doç. Dr.).

¹⁸ Özdeşleşme yolu ile öğrenme ile taklitin farkı şöyle ifade edilebilir: Taklit, öğrenme adayı olan çocuğun çevresinde ve özellikle de yakın kişilerinde algıladığı davranışları benzeterek yapmaya çalışması, özdeşleşme ise taklit ettiği davranışları daha taklit anından itibaren kendi davranışı haline getirmesidir (Tosun, 2015: 171).

¹⁹ Liselerde okuyan 16 yaş üzeri öğrencilerin kişilik özellikleri üzerine yapılan bir saha çalışmasının bulguları ve sonuçları ile ilgili bilgi için bkz. Ekşi, 2015: 195-216.



(Yörükoğlu, 2016: 101). Psikolojide benlik, bir insanın genel tutumunu ve davranışlarını etkileyen kendisini ve çevresini algılayış tarzıdır. Kişiliği çok etkilemekle birlikte, kişilikten biraz farklı bir anlam taşımaktadır. Benlik²⁰, kendi kişiliğimize ilişkin düşüncelerimiz ve kendi kendimizi görüş tarzımızdan oluşur. Bu bakımdan benlik, kişiliğin öznel yanı olarak tanımlanabilir ve değer yargıları ile ideallere ilişkin kavramların dinamik bir örüntüsüdür (Baymur, 1972: 285, 286; ayrıca bkz. Kula, 2001: 41-43; Kula, 2015: 36-40, 47-75).

Ergenlik dönemi, kimlik arayışı ve benlik gelişimin öne geçtiği çağdır (Yörükoğlu, 2016: 103, Ayrıca bkz. Hökelekli, 2016b: 83; Kula, 2001: 43-47). Bu dönemde genç kendini “Ben neyim?”, “Kimim?”, “Niçin varım?”, “Yasamın gayesi nedir?” türünden soruların gizli etkisi altında hisseder. Çünkü insan, düşünen bir varlıktır. Düşünmek, onu diğer bütün varlıklardan ayıran önemli bir özelliktir. Düşünmek, sorgulamaktır, anlamlandırma cabasıdır. İnsan, kendi öz varlığına ve yaşadığı dünyaya ilişkin en ciddi sorgulamayı, akıl ve duygu coşkunluğunun yaşandığı gençlik döneminde yapmaktadır.

Bir genç, en azından ferdi ve toplumsal bir gerçeklik olarak tanıdığı din olgusuna ilgisiz kalmaz. Çünkü insan çevresinde gördüğü, duyduğu, bildiği şeylerle ve kendiyile doğal olarak ilgilenir. Özellikle gençlik döneminde bu ilgi çok daha fazla olmaktadır. İnsanın kendini, kendi öz gayreti ile tanıma ve benlik oluşumu potansiyeli ise ancak ergenlik yıllarına doğru “Ben neyim?”, “Kimim?”, “Ben ne yapabilirim?”, “Benim için neler değerlidir? Ben ne yapmalıyım ve ne yapmamalıyım?”, “Hayatta ne istiyorum?”²¹ türü sorular sormaya başlamasıyla harekete geçer. Gencin hareketlenen duygu ve düşünce dünyası, normal şartlarda onu “kendinden öte”, başka dünyalara götürür. İşte bu dönemde, gencin ruh dünyası sonsuz bir yolculuğa pencere aralamakta, dini uyanış denen hadise, ergenin gelişim sürecinin tabii bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı gelişim süreci içinde ve ona paralel olarak ahlaki gelişimin özellikle tecrübi boyutta temelleri boy göstermeye başlamaktadır (Baymur, 1972: 285-291; Gündüz, 2014: 74, 75; Koç, 2004a: 239-241; Koç, 2005a: 85-88). Bu dönemde anne, baba ve sosyal çevrenin gençle sağlıklı iletişimi olumlu kimlik gelişimini ve benlik oluşumuna katkı sağlar (Şenol Yılmaz²² ile “*Ergenlik dönemi özellikleri ve sorunlar/çözüm önerileri*” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017; Ahmet Akın²³ ile “*Ergenlik döneminin genel özellikleri ve din eğitiminin*

²⁰Benlik, hem din ve ahlak eğitimine imkân veren bir özellik, hem de bu eğitim sistemi tarafından insanın fitri nitelikleri çerçevesinde etkilenen, biçimlendirilen bir yapıdır. Din ve ahlak eğitiminin duygu boyutundaki en önemli görevi, gençlik döneminde oluşum aşamasında olan benlik kavramını, en olumsuzundan en olumsuzuna kadar farklılık ve değişiklik arz eden maddi ve fiziki özellikler yerine, insan türünde aynileşen sadece ona özgü, fitri ve manevi özellikler temelinde oluşturmasını sağlamaktır. İslam eğitim sisteminin en önemli hedeflerinden biri, bu doğrultuda sağlıklı bir benlik oluşturmaktır. İnsanın kendini doğru bir şekilde tanıması ve anlaması, İslam’ın hedeflediği dini ve ahlaki hayatın özünü teşkil eder (Gündüz, 2014: 77, 78).

²¹ “Ben neyim?” ve “Ben ne yapabilirim?” sorularının cevapları *gerçek benliği*; “Benim için neler değerlidir?” Ben ne yapmalıyım ve ne yapmamalıyım?”, “hayatta ne istiyorum?” sorularının cevapları ise, ulaşılmak istenilen moral düzeyi, gerçekleştirilmek istenen özlem ve emelleri gösteren *ideal benliği* meydana getirir (Baymur, 1972: 285, 286; Kula, 2015: 69,70).

²² Balıkesir Karesi RAM Müdürü/Rehberlik ve Psikolojik Danışman.

²³ Medeniyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dekanı/PDR Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (Prof. Dr.).



sorunları” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017; Mustafa Başkonak²⁴ ile “Ergenlik döneminde bulunan engelli gençlerin din eğitiminde karşılaşılan sorunlar ve çözüm yolları” üzerine yapılan kişisel iletişim, 29.09.2017:). Eğer gencin çevresi, aile ve sosyal çevrenin değerlerine aykırı bir nitelik taşırsa ve aile-okul-genç arasındaki iletişim olumsuz bir şekilde seyrederse bireyde kimlik bunalımı ve benliğin oluşmama durumu yaşanabilir ve zaman zaman depresyonla karşı karşıya kalınabilir (Rahman Han²⁵ ile “Ergen psikolojisi” üzerine yapılan kişisel iletişim, 29.09.2017; Ergenlikte kimlik bunalımı ile ilgili bilgi için bkz. Kula, 2001: 56-76). Aile, okul ve sosyal çevre ile intibak sağlarsa, kimlik duygusu gelişmiş²⁶, benliğinin sürekliliğini algılayan, kendine yabancı görünmeyen, nereden gelip, nereye yöneldiğinin bilincinde olan kişilerin yetişmesine katkı sağlanmış olur (Yörükoğlu, 2016: 109-111).

Bağımsızlık ve Özgürlük Duygusunun Gelişmesi

Ergenlik döneminde ön plana çıkan bağımsızlık ve özgür olma duygusu, bireyin kendini tanıma, potansiyelinin farkına varma, karar alabilme, özgüven, olumlu kimlik ve benlik oluşumuna katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu süreç anne, baba, öğretmen, sosyal çevre tarafından iyi yönetilerek ve dengeli hareket edilerek gençlerin bağımsızlık duygusu desteklenmelidir. Bununla birlikte bütün otoritelere karşı gelip kendi içgüdüsel arzu ve tutkularının esiri olan bir gencin tam olarak özgürlüğünden bahsetmek de mümkün değildir.

İslam anlayışında da bireyin özgürlüğü ön plandadır. Burada insan, şerefli mevkiini akıl ve irade sahibi bir varlık olmasından kazanır. İslam eğitim sisteminde, insanı insan yapan ve onu değerli kılan özelliklerin korunması ve geliştirilmesine önem verilir. İnsanın yapıp-etme özgürlüğü ancak başka bir insanın özgürlük alanıyla sınırlanabilir. İslami açıdan insanın kendi iradesiyle davranma özgürlüğünü elde ederek sorumlu bir varlık olma konumuna yükseldiği gençlik döneminde, bağımsızlık duygularının, kişinin kendine sahip olacak ve kendini yönetebilecek imkân ve güce kavuşturacak şekilde desteklenmesi ve böylelikle gencin insani olgunluğunun gelişmesine yardımcı olunması gerekir. Çünkü, dini ve ahlaki bir davranışın en öncelikli şartı, bireyin kendi özgür iradesiyle katılımını gerektirir. Ayrıca, gençlik döneminde uyanan bağımsızlık duyguları, insanı sınırlayan kendi arzuları ve çevrenin tesirlerinden kurtarıcı ve özgürleştirici rol oynar. Dolayısıyla bağımsızlık duyguları, din ve ahlak eğitiminde²⁷, insan ruhuna işlemiş olumsuz etkilerin ve yanlış kabullerin ortadan kaldırılma sürecini başlatan ve bu süreci kolaylaştıran bir görev de yerine getirir (Gündüz, 2014: 79, 80).

²⁴ Karamanoğlu MehmetBey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Yrd. Doç. Dr.).

²⁵ Balıkesir Atatürk Devlet Hastanesi (Psikolog)

²⁶ Çocuklara ve gençlerde dini ve milli kimliği koruma ve geliştirme ile ilgili araştırma sonuçları için bkz. Tosun, 2010.

²⁷ Din, ahlak, değer eğitiminde gençlerin özgürlük alanları kısıtlanırsa, gençlerde dinden soğuma ve uzaklaşma meydana gelebilmektedir. Dolayısıyla bu yönde gençlerin bağımsızlık duygusu desteklenmelidir (Şenol Yılmaz ile “Ergenlik Döneminin Özellikleri ve Sorunlar/Çözüm Önerileri” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017; Özer Çetin ile “Ergenlik döneminin dini/ahlaki gelişim özellikleri ve din eğitimi” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017).



Değer Duygularının Gelişmesi

Değer duygusu, insanın kendine, diğer insanlara, çevreye, hayata ve ölüme bakışını ve tavrını belirleyen, bunlarla ilişkisini yaşamsal düzeyde etkileyen önemli bir duygudur. İnsan gelişim dönemleri içinde, değer ve anlam duygularına tatmin arayışının en şiddetli bir şekilde yaşandığı dönem, bulûğ ile başlayan ergenlik yıllarıdır.

Gençlik döneminde bireyin kendine ilişkin değer duygularını etkileyen en önemli hususlardan biri, İslam'ın bulûğ sonrası döneme bakışıdır. Çocukluk ile yetişkinlik arasındaki geçiş dönemi, modern kültürde bulûğ sonrasındaki yaklaşık 8-10 yıllık uzun bir süre iken, İslam kültüründe bulûğ öncesinde 1-3 yıl sürebilen kısa bir dönemdir. Dolayısıyla bulûğ, hem kişinin kendinin hem de başkalarının ona bakışını olumlu yönde etkileyen bir dönemdir. Çünkü bulûğ, kişiye belli amaç ve hedefler doğrultusunda davranma yükümlülüğü getirmekte, dini, manevi ve toplumsal sorumluluklar yüklemektedir. Bu sorumlulukların farkında olan genç, kendini daha işe yarar, daha değerli ve hayatını daha anlamlı hissedecektir.

İnsanın kendi özüne ilişkin taşıdığı bu yüksek değer, onun hemcinsleri olan diğer insanlara karşı da aynı duyguları beslemesine yardımcı olacaktır. İslam inancının temeli ve eğitim ilkelerinin ilki olan Tevhid, insanın canlı, cansız bütün varlık âlemine aynı anlamlı ve değer yüklü gözlerle bakmasına neden olacak; insan için hayat, fiziki âlemin sınırlarını aşan bir tarzda ve ölüm sonrasını da kapsayacak şekilde bir bütün olarak anlamlı ve herhangi bir durumda yaşanması gereken bir süreç olarak görülecektir (Gündüz, 2014: 80-83; 14-16).

DİNİ VE AHLAKİ GELİŞİM²⁸

Dini Şuurun Uyanışı ve Gelişmesi

Şuur (bilinç), içinde bulunduğumuz anda bizi etkileyen uyaranların, düşüncelerimizin, duygularımızın ve yaptıklarımızın farkında olmamız demektir. Dini şuur ise, kişinin hangi dine inandığını, niçin inandığını ya da inanmadığını bilmesi ve yaptığı dini tavır ve davranışlardan haberdar olmasıdır (Peker, 2008: 136, 137).

Bu süreçte, ergenlikle birlikte başlayan soyut düşünme kabiliyeti ergeni farklı varsayımlar üzerinde düşünmeye götürür. Dini şuurun uyanışında zihin ile birlikte duyguların gelişiminin de büyük önemi²⁹ vardır. Bu dönemde duygu hassasiyeti ve kapasitesi de zirveye ulaşmaktadır. Bu

²⁸ Ergenlerin dini gelişiminde sevgi ve korku motifinin etkisi üzerine yapılan araştırma için bkz. Albayrak, 2015: 369-404; Gençlerde ahlaki yargı gelişimi ve dindarlık arasındaki ilişki üzerine yapılan bir alan araştırmasının verilerine ulaşmak için bkz. Küçükalp, 2015: 447-489; Din ve ahlak eğitiminin ergenlerin kişilik gelişimine katkısı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bahçekapılı, 2011; Ayrıca ahlak eğitimi ile ilgili bilgi için bkz. Öymen, 1975; Peker, 1998.

²⁹ Bütün bunlarla birlikte sosyo-kültürel organizasyonlar olarak aile, okul, öğretmen, arkadaşlık ve grup ilişkilerinin; sosyal bütünleşme fikir ve ideallerinin dini ilgi ve uyandırmada önemli etkiler ortaya koyabileceği, başlı başına ayrı bir gerçek olarak kabul edilmektedir (Bahadır, Ergenlik Döneminde Din ve Ahlak Gelişimi, 3, www.geocities.ws/doru_tay/index/din.htm adresinden erişildi. (ET: 07.04.2017; Ayrıca bkz. Hökelekli, 2016a: 118-119, 267-269; Öcal, 1999: 108-117) Ahlak eğitimi çocukluk döneminde verilmeye başlanmalı/göz ardı edilmemelidir, ergenlik döneminde de iyice şekillendirilmelidir (Rahman Han ile "Ergen psikolojisi" üzerine yapılan kişisel iletişim, 29.06.2017).



bakımdan asıl anlaşılın ve kavranılan bir dini hayat 12-13 yaşlarında görölmeye başlar. Dolayısıyla bu süreç, dini şuur başlangıcı³⁰ olarak ifade edilebilir (Bkz. Hökelekli, 2016a: 267-269; Ayrıca bkz. Kula, 2001: 50-52; Bahadır, 2015: 307-368; Gündüz, 2014: 70, Koç: 2003: 121).

Bir başka deyişle, ergenlik döneminde soyut düşünce yeteneğinin işlerlik kazanmasıyla meydana gelen hızlı değişmelere paralel olarak, 12-13 yaşlarına kadar gelişmeye devam eden dinî duygu, dinî ilgi ve düşünceler, şuur ve irade seviyesine yükselerek ergenin tüm kişiliğini derinden etkiler. Böylece, dinî uyanma ile birlikte başlayan dini şuur süreci, ergende daha önce yaşamadığı oldukça farklı, zengin ve karmaşık dini tecrübelerle yol açar.(Bahadır, Ergenlik Döneminde Din ve Ahlak Gelişimi, 2, www.geocities.ws/doru_tay/index/din.htm adresinden erişildi (ET: 07.04.2017); Ayrıca geniş bilgi için bkz. Yavuz, 1983: 55-157, 193-230; Kula, 2015: 42,42).

Dini Şüphe ve Çatışmaların Yaşanması

Ergenlik, 14-18 yaş arasında dini şüphe ve çatışmaların yaşanabildiği ve her yönden geçici bir “bunalım” dönemidir. Ergende, dini bunalım doğmasına yol açan faktörlerin, onun bedeni ve ruhi gelişimiyle doğrudan ilgili olduklarını tespit etmek mümkündür. Ergenliğin başlangıcında, benliğin ve şuurun uyanması ve zihin gelişiminin en üst basamağa ulaşması, bunalımı hazırlayan şartların başlangıcını oluşturur. Zihin gelişimi sonucu güç ve kapasite yönünden artan düşünce faaliyeti, ergende bir “bağımsızlık ve güçlülük duygusunun uyanmasına yol açar. Bağımsızlık ihtiyacı ile “tenkitçi düşünce” gelişir. Dini inançlar kendisine ne kadar anlamlı ve değerli gelirse, onlar hakkında soru sormak, eleştiride bulunmak ve tartışmak, ergene o kadar cesaret verir. Bununla birlikte ergenlerin birçoğu toplum hayatının mevcut şartlarını, okulda öğrendiği bazı bilimsel teorileri, dini inanç ve anlayışla bağdaştırmakta büyük zorluk yaşarlar. Bu durum onlarda dini şüphe ve kararsızlık³¹ eğilimlerini ortaya çıkarır (Hökelekli, 2016a: 270-273; Hökelekli, 2016b: 93-108; ayrıca bkz. Kula, 2001: 52-55; Koç, 2003: 122-126; Ergenlik döneminde dini şüphe ve tereddütler ile ilgili lise öğrencileri üzerine yapılan bir araştırma ile ilgili bilgi için bkz. Bahadır, 2015: 307-368).

17-18 yaşlarına doğru şüpheler yavaş yavaş yatıştır. Ergenlik döneminde yaşanan bu şüpheler, çocukluk ve ergenlik döneminde yeterli din eğitimi almış gençler için çoğunlukla dini duyguyu saflaştırıcı ve daha şuurlu bir dindarlığa götürücü etkiler yapar (Gündüz, 2014: 83; Kula, 2015: 42-44).

Suçluluk ve Günahkârlık Duygusunun Yaşanması

Dini şuurun uyandığı ve geliştiği bu dönemde din baskı ve korkutarak değil sevdirek ve rol modellik ile (sorumluluk ve farkındalık bağlamında hikmet eksenli anlatılmalıdır (Ahmet Akın ile “Ergenlik döneminin genel Özellikleri ve Din Eğitiminin Sorunları” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.06. 2017; Senol Yılmaz ile “Ergenlik dönemi özellikleri ve sorunlar/çözüm önerileri” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.06.2017).

³¹ İmanla ilgili kararsızlık en çok, 14-18 yaşları arasını kapsayan dini şüphe ve çatışmalar döneminde kendini gösterir. Bu dönemde genelde din, özelde inanç ile ilgili sorular ve kararsızlık ortaya çıkabilir (Hökelekli, 2016a: 270-273).



Ergenlik dönemi din ve ahlâk gelişiminde etkin karakteristik duygulardan birisi şüphesiz "suçluluk ve günahkârlık" duygusudur. Her ne kadar evrensel bir karakter taşıyorsa da suçluluk duygusu, özellikle ergenlik döneminde yaşanan en yoğun duygular arasında yer alır. Ergen, içerisinde yaşadığı karmaşık durum nedeniyle ister-istemez bu duyguyla yüz yüze gelir, eziklik duyar; üzülür. Derinden hissettiği pişmanlığın etkisiyle kendine karşı öfkelenebilir; çevresine uyumu kaybedebilir. (Bahadır, Ergenlik döneminde din ve ahlak gelişimi, 8, www.geocities.ws/doru_tay/index/din.htm adresinden erişildi (ET: 07.04.2017), Ayrıca ergenlikte suçluluk ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kulaksızoğlu, 2004: 225-234).

Öte yandan psikolojik bir gerçeklik olan suçluluk duygusu, insanların büyük çoğunluğunun tecrübe ettiği evrensel insani bir olaydır. Bu sebeple o, dini eğilimden önce gelebilir ve onu güdüleyebilir. Fakat din ona yeni bir boyut, Allah huzurunda hata olan “günah” boyutunu ilave eder. Din bunu yaparken ya insan kalbinin derinliklerinde gizlenmiş bulunan bütün hataları açığa çıkararak ve acımasızca cezalandıran sert bir hâkim pozisyonundaki Tanrı'nın şiddet ifade eden bakışını devreye sokar ya da günahkarlık duygusunu, merhametiyle affeden ve bu duyguyu yapıcı bir faaliyetin başlangıcı yapmaya davet eden Allah (cc)'a karşı bir minnettarlığa dönüştürmeye yardım edebilir. Bu süreçte suçluluk duygusunu doğuran en önemli sebeplerden biri cinsellik güdüsünün yol açtığı bazı sorunlardır (Hökelekli, 2016a: 103, 104; Bkz. Koç, 2005a: 78-82).

Bir taraftan son derece şiddetli cinsi arzular, diğer taraftan idealist eğilimler, çoğu zaman ergenlikte çatışmalara yol açar ve ergenlikte ahlaki kaygılara neden olur. Bu kaygılar zaman zaman ergenin dini kuralları yerine getirmesini aksatabilir ve bu dönem genellikle “günah” duygusunu gelişimini kolaylaştırır. Günah duygusu çok güçlenirse, tövbe ve pişmanlığa karşı güçsüzlük ve duygusuzluk kendini gösterebilir. Suçluluk ve günahkârlık duygusu marazi bir hal alacak kadar yoğunlaşmadığı sürece, ergenlerin dini/ahlaki gelişimlerinin dinamik kaynaklarından birisini oluşturur (Hökelekli, 2016a: 273-277).

37

Tövbe ve Dine Dönüş Olaylarının Yaşanması

Dini şüphe ve çatışmalar döneminden sonra ergenlikte önemli bir dini gelişim dönemi de, "tövbe ve dine dönüş" dönemidir. (Hökelekli, 2016a: 277-280 Koç, 2003: 126)

Ergenlerin dini psikolojileriyle ilgilenen bilim insanlarının en fazla dikkatini çeken hususlardan biri, ergenlik dönemindeki “dine dönüş” olaylarıdır. 12 yaş civarında ergenliğin başlamasıyla birlikte çevrenin telkinlerine karşı büyük bir duyarlılık belirir ve dine dönüş olayları da bu süreçte³² görülmeye başlar. Dine dönüş olaylarının doruk noktasına ulaştığı yaşlar ise 12, 16 ve

³² Bütün tutum ve davranışlarda olduğu gibi dini tutumlar, son ergenlik döneminde psikolojik durulmayla birlikte belirginleşmeye başlar. Çatışmalarla, bunalım ve krizlerle dolu ergenlik dönemi, yerini bu aşamada istikrarlı ve sakin bir döneme bırakır. Durulma, kimi ergenlerde kısa zamanda ve sessizce gerçekleşirken; kimi ergenlerde ise, uzun zamanda ve isyancı tepkilerle gerçekleşir (Öcal, 1999, 108-125).

Çoğu zaman birbirine girmiş karmaşık değişmelerin hüküm sürdüğü ergenlik döneminde, önceden geliştirilmiş dini tutumlarda olduğu kadar geliştirilen yeni dini tutumlarda da büyük ölçüde kararsızlık, istikrarsızlık ve belirsizlik görülür. Ancak, bu yeni yapılanmada bilinçli ve kasıtlı hareketten çok, dönemin kendine özel psikolojik yapısı etkindir. Diğer taraftan, ortaya çıkan karmaşa bütün tutumları



19 yaşlarıdır. Ayrıca 18-19. yaşları akli bir kararlılığı da beraberinde getirir. (Hökelekli, 2016a: 277; Ayrıca bkz. Gündüz, 2014) Ergenlik dönemindeki dine dönüş hadisesinde, ergenlerdeki hayali suçluluk ve günahkârlık duyguları, bazen aniden coşkun bir huzur ve erdem duygularına dönüşebilir. . (Koç, 2003: 126; Kula, 2015: 44-47)

Dini İnanç³³ ve Tutumların Belirginleşmesi

Bütün tutum ve davranışlarda olduğu gibi dini inanç ve tutumlar, son ergenlik/gençlik döneminde psikolojik durulmayla birlikte ortaya çıkmaya başlar. Kararsızlıklar, çatışmalar, bunalım ve krizlerle dolu ergenlik dönemi, yerini bu aşamada stabil ve durgun bir döneme³⁴ bırakır. Durulma, kimi ergenlerde kısa zamanda ve sessizce gerçekleşirken; kimi ergenlerde ise, uzun zamanda ve asi tepkilerle meydana gelir (Öcal, 1999: 108-117; Bahadır, Ergenlik döneminde din ve ahlak gelişimi,5, www.geocities.ws/doru_tay/index/din.htm adresinden erişildi (ET: 07.04.2017); Kula, 2001: 55, 56) Bu çağda, din ile ilgili kesin tercihler ve kararlar kendilerini açıkça gösterir. Gençlerin bir bölümü bu dönemde dini bütünüyle reddederek ilgisiz, dinsiz veya bilinemezci (agnostik) olurlar. Fakat gençler arasında din karşıtı ya da büsbütün dine ilgisiz olanların oranı diğerlerine göre oldukça alt seviyededir (Hökelekli, 2016a: 280, 281; Bayyigit, 2011).

Artık ergen içinde bulunduğu bu evreye uygun olarak önceden tahammül edemediği kişiler ve düşünceler karşısında daha olgun, daha toleranslı ve daha yapıcı bir kişilik geliştirmiş durumdadır. Yine o, dini kabullerine ve bütün diğer sahip olduklarına, hayata ve geleceğine daha açık ve olumlu bir bakış açısı kazanmıştır (Bahadır, Ergenlik döneminde din ve ahlak gelişimi, 7, www.geocities.ws/doru_tay/index/din.htm adresinden erişildi. ET: 07.04.2017).

38

ERGENLİK DÖNEMİ DİN EĞİTİMİNİN ÖNEMİ

İslam dininde ilim ve öğrenmeye büyük önem verildiği hepimizce aşikârdır. Birçok ayette ilim ve öğrenme teşvik ve tavsiye³⁵ edilmektedir. İnsanın aklını kullanması, düşünmesi ve sorgulaması istenmektedir.

Gelişim psikolojisi açısından insan, bulûğ ile başlayan ergenlik döneminde, akıl ve muhakeme gücü bakımından sorumluluğu kabul edebilecek asgari olgunluğa sahip insan özelliğine kavuşur.

etkileyecek güçte olamayacağı gibi, bireysel farklılıklar dikkate alındığında, herhangi bir tutum üzerinde kayda değer bir etkide bulunmayabilir. Bu noktada asıl belirleyici olan, metot ve içerik açısından çocukluk döneminde alınan dini eğitimin kalitesidir (Bahadır, Ergenlik döneminde din ve ahlak gelişimi, 5, www.geocities.ws/doru_tay/index/din.htm adresinden erişildi. ET: 07.04.2017).

³³ Üniversite öğrencilerinde dini inanç ve ibadet üzerine yapılan ampirik araştırma bulgu ve sonuçları için bkz. Kimter, 2015; 234-249; Gençlerde öğrencilerinde dinî inanç ve benlik saygısı ilişkisi için bkz. Eşer, 2015: 491-528; ayrıca ergenlerin dini inanç, şüphe ve dini tutumları üzerine yapılan araştırma ile ilgili geniş bilgi için bkz. Çayır, 2014: 59-88.

³⁴ Ergenliğin son döneminde genel olarak dinî arayışlar, bocalamalar, şüphe ve kararsızlıklar yatıştır ve bir sonuca ulaşır (Hökelekli, 2016a: 280).

³⁵ Alâk, 96/1-5; Zümer, 39/9.



Özellikle din-ahlak/değer gelişimi itibariyle çocuğun, yaklaşık on iki yaşlarında din ilgi alanına girmeye başlar. Bu durum beraberinde dini uyanış ve dini şuuru getirir. Soyut/metafizik konuların merak edilip anlaşılması da bu çağda ortaya çıkarak gelişir.

Ergenlik dönemi, bilişsel, sosyal ve duygusal gelişim özellikleri itibariyle de din ve din eğitimi ile yakından ilişkilidir. Bu dönemde güçlü bir şekilde hissedilen kendini ve hayatı tanıma, anlama ve anlamlandırma arzu ve ihtiyacı, genci bir şekilde dini duygu, düşünce, tutum, anlayış ve pratiklerle buluşturur.

Gençlik dönemi, gelişim özellikleri itibariyle gencin kimliğinin güçlü bir şekilde inşa edildiği, benlik arayışının gerçekleştiği bir dönemdir. Yaratılış ve varoluş ile ilgili sorular bu dönemde ortaya çıkar. Din, ergenlik döneminde gencin içinde bulunduğu ideal arayışına en tatminkâr cevap verebilen adeta yegâne kaynak durumundadır. Genç, bu sorularına özellikle anne, baba (aile)³⁶ ve öğretmenlerinden yeterince doyurucu cevaplar alamazsa, bu durum onun hayatında büyük boşlukların oluşmasına neden olur. Ayrıca son yıllarda artan satanizm³⁷, intihar, gasp, vb. olayların arkasında din eğitimi eksikliğinden kaynaklanan maneviyat boşluğunun yattığı (Rahman Han³⁸ ile “*Ergen Psikolojisi*” üzerine yapılan kişisel iletişim, 29.09.2017) araştırmacılar tarafından tespit edilen bir durumdur. Dolayısıyla ergenlik/gençlik döneminde din-ahlak-değer eğitimi büyük önem arz etmektedir

ERGENLİK DÖNEMİ DİN EĞİTİMİNİN SORUNLARI ve ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Sorunlar

Literatür tarama, doküman analizi, gözlem, alanın uzmanları ile görüşme ve ergenlik dönemi din/ahlak/değer eğitimi üzerine Türkiye'nin farklı bölgelerinde yapılmış araştırmaların sonuçlarına göre³⁹ Ergenlik döneminde öne çıkan din (ahlak/değer) eğitimiyle ilgili bazı temel sorunlar şunlardır:

³⁶ Ailede verilecek din eğitimi ve bu süreçte anne, babalara (din eğitimcilerine) düşen görevler/yöntemler ile ilgili bilgi için bkz. Canan, 1979; Öcal, 1999, Dodurgalı, 1998; 117-125; Cebeci, 2015: 75-159; Kara, 2016; Tosun, 2015: 163-173; Köylü, 2014: 309-348; Aydın, 2012: 287-313; Özbek, 2014: 49-68; Ay, 2014: 317-329; Peker, 2014; Özdemir, Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü, isamveri.org/pdfdr9/D01239/2002_9/2002_09OZDEMIRS.pdf adresinden erişildi (ET: 08.06.2016)

Aileler genci çocuk, genç kendini yetişkin bir birey olarak görebiliyor ve bu süreçte ergen sözsüz iletişime geçmeyi tercih edip, aile arasında zaman zaman çatışma girerek agresif davranışlar sergileyebiliyor (Rahman Han ile “*Ergen Psikolojisi*” üzerine yapılan kişisel iletişim, 29.09.2017).

³⁷ Satanizm ile ilgili geniş bilgi için bkz. Güç, 1999; Ayrıca dinin gençlerin hayatı üzerindeki etkisi üzerine yapılan araştırma sonuçları için bkz. Hökelekli, 2015: 22-31; Bayyığıt, 2011.

³⁸ Balıkesir Atatürk Devlet Hastanesi (Psikolog).

³⁹ Bu araştırmalardan bazıları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Gündüz, 2014; 65-104; Bahçekapılı, 2011: 7-42; Koç, 2005a: 75-88; Koç, 2004a: 231-256; Hökelekli, 2016a; Temel ve Aksoy; 2005; Bahadır, Ergenlik döneminde din ve ahlak gelişimi, www.geocities.ws/doru_tay/index/din.htm



1. Ergenlik dönemi din eğitiminde etkili olan çocukluk dönemi yaşantıları ve eğitimine gereken hassasiyetin gösterilmemesi.
2. Gencin kendini yetişkin, ailesinin ise onu çocuk olarak görmesi ve ailede zaman zaman bunun çatışmaya dönüşmesi.
3. Gençlerin din eğitiminde sosyo-kültürel çevreden, din eğitimcilerinden, dini kurumlardan, yeterince yararlanılmaması ve sosyal çevrenin istenilen şekilde şekillendirilememesi.
4. Teknoloji, kitle iletişim araçları ve sosyal medyanın bazı olumsuz etkileri
5. Gençlerin özgürlük ve bağımsızlık duygularının desteklenmemesi ve gençlerin sağlıklı bir şekilde bu süreci yaşayamamaları.
6. Din eğitiminin gençlere, bu dönemin gelişim özelliklerine uygun bir şekilde veril(e)memesi. Bu süreçte dini gelişimin özellikle sosyal ve duygusal yönden desteklenmesi.
7. Gençlere, aileleri ve öğretmenlerince iyi özdeşim modelleri sunulmaması
8. Gençlerin dini ve ahlaki gelişimi üzerinde akran gruplarının göz ardı edilmesi.
9. Cinsellik duygusunun doğru yönlendirilememesi.
10. Gençlerdeki hormonal denge değiştiği için ergenlerde suçluluk/günahkârlık duygusu, öfke kontrolünün olmaması, zaman zaman aşırı stresli olmaları ve ailenin bocalaması/ne yapacağını bilememesi
11. Gençlerin disiplin ve otoriteye bağlanmada zorluk yaşamaları.
12. Gençlere doğru bilgi ve değerleri vermedeki yöntem sorunu.
13. Gençlere karşı arkadaşça davranılamaması ve onların biricik, özel ve değerli olduğu hissini uyandırılmaması.
14. Gençlerin tutum ve davranışlarının yargılanması (“Sen dili” yerine “Ben dili” nin kullanılmaması)

adresinden erişildi (ET: 07.04.2017); Acuner, H. Y. Din Eğitimi Açısından 14-18 Yaş arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi (Samsun İli Örneği), dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd/article/view/5000073457 adresinden erişildi (ET: 07.04.2017); Ayrıca, Mehmet Bahçekapılı ile “Ergenlik dönemi din eğitiminin sorunları ve çözüm yolları” üzerine yapılan kişisel iletişim, 16.05. 2017; Ahmet Akın ile “Ergenlik döneminin genel özellikleri ve din eğitiminin sorunları” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017; Özer Çetin ile “Ergenlik Döneminin dini/ahlaki gelişim özellikleri ve din eğitimi” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017; Mustafa Başkonak ile “Ergenlik döneminde bulunan engelli gençlerin din eğitiminde karşılaşılan sorunlar ve çözüm yolları” üzerine yapılan kişisel iletişim, 29.09.2017; Rahman Han ile “Ergen psikolojisi” üzerine yapılan kişisel iletişim, 29.09.2017; Şenol Yılmaz ile “Ergenlik döneminin özellikleri ve sorunlar/çözüm önerileri” üzerine yapılan kişisel iletişim, 30.09.2017.



15. Gençlerin dini şüphe ve sorularının geçiştirilmesi ve bunlara tatmin edici cevaplar verilmemesi.
16. Gençlerle etkili dini iletişimin kurulamaması ve ortak din dilinin kullanılamaması. Dini söylemlerde tutarsız davranılması ve tatmin edici olunamaması.
17. Gençlerin davranışları karşısında empati kurulamaması..
18. Din eğitiminde kazanım merkezli değil bilgi merkezli hareket edilmesi. Bilgiden eyleme istenilen şekilde geçişin sağlanamaması.
19. Din eğitimcilerinin öğrencilerin gelişim özelliklerini (bedensel, cinsel, ruhsal, duygusal, sosyal, dini, ahlaki, mesleki) yeterince dikkate almadan ders işlemeleri.
20. Din ve ahlak eğitimine rağmen gençlerin davranışlarında istenilen (ahlaki) seviyeye gelinememesi.
21. Gençlerde kimlik ve benlik bunalımının/çatışmasının yaşanması.
22. Satanizm, intihar, kapkaç, gasp vb. yönelimlerin artması.
23. Gençlerin dini, ahlaki, sosyal ve duygusal gelişimlerini güçlendirecek çok yönlü modern sosyal-kültür merkezlerin/tesislerin yetersiz olması
24. Gençlerde özgüven eksikliği ve özdenetim sorunu
25. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında (DKAB) gençlerin kendilerini ve günlük yaşam örneklerini bulamaması. Bu dersi hayatlarının merkezine koy(a)mamaları.
26. . Ergenlik dönemi din eğitiminde bulunan engelli gençlere yönelik örgün ve yaygın din eğitiminde görev alacak din eğitimcilerinin yetersizliği (mesleki, kültürel, pedagojik)
27. Engelli gençlerin akademik seviyelerine ve diğer gelişim özelliklerine uygun din öğretimi materyal ve kaynaklarının yetersizliği ve bu yönde farklı yöntem ve tekniklere yer verilmemesi.
28. Örgün ve yaygın din eğitiminde dini içerikli derslerde engelli bireylerin engel düzeylerine göre uygun programların kullanılmaması.
29. Engelli gençlerin engel durumlarına göre dini merkezlere (cami, Kur'an kursu vb.) fiziki ulaşılabilirlikte yaşanan zorluklar
30. İmam hatip liseleri ve yüksek din öğretimde engelli gençlerin oldukça az olması ve bu konuda engelli gençlerin eğitsel erişebilirlik sorunu
31. Toplumdaki bazı insanların engellileri ve ailelerinin içinde buldukları durumu anlayamamaları ve bu yönde empati kuramamaları sonucu engelli gençlerin kendilerinin toplumdaki dışlandıklarını düşünmeleri.
32. Engelli gençlerle iletişimi zorlaştıran fiziki, eğitsel ve günlük yaşamdan kaynaklanan sorunları ve engellilerin durumlarını daha iyi anlamak için akademik çalışmalara (sempozyum, kongre, çalıştay, hizmet içi eğitim seminerleri, makale, vb.) yapılması önem arz etmektedir. Bunların sonucunda anne-baba ve eğitimcilere olumlu yönlendirmeler yapılarak, engellilerin toplum içinde birey olarak mutlu bir şekilde yaşamalarına yardımcı olunmalıdır.

33 Genelde gelişim dönemleri özeldir gençlik dönemi din eğitiminde beklentiler, sorunlar ve çözüm yolları üzerine yapılan birbirlerini tamamlayıcı ve destekleyici saha çalışmalarının yeterli olmaması.

Çözüm Önerileri

Ulaşılan sorunlardan hareketle, literatür tarama, doküman analizi/inceleme, gözlem ve alanın uzmanları ile yapılan görüşmeler sonucu elde edilen nitel veriler ışığında ergenlik dönemi din eğitiminde karşılaşılan sorunların en aza indirilmesi ve bu yönde verilecek din eğitim-öğretimin kalitesinin artırılması ile anne-baba ve öğretmenlerin bu yönde uygulamalarının sürdürülebilir bir nitelik kazanması için şu önerilere yer verilebilir:

1. Din, ahlak ve değer eğitiminin temeli çocukluk döneminde atılır. Çocukluk döneminde olumlu yaklaşımlar, davranma biçimleri ve bir takım davranış kalıpları gençlik döneminde herhangi bir bocalamaya düşmeden sağlıklı davranmayı kolaylaştırır. Dolayısıyla gençlik dönemi din ve ahlak eğitimi, çocukluk döneminde alınan dini ve ahlaki temeller üzerinde yükseleceğinden bu temellerin anne-baba tarafından çocukluk döneminde çok iyi atılması gençlik döneminde de genişleyen sosyal çevre tarafından da desteklenmesi gerekir.

Yapılan araştırma sonuçlarına göre ergenlik döneminde inançsızlık problemi yaşayan gençlerin çocukluk döneminde anne-babaları (aileleri) ile aralarındaki bağın/iletişimin zayıf olduğu, bu süreçte din eğitimini sağlıklı almadıkları, Allah sevgisi ile yetiştiril(e)medikleri görülmektedir.

2. Anne-baba (aile) ergenin artık bir çocuk olmadığını farkında olarak, ona bazı görev ve sorumluluk vererek onun değerli bir birey olduğunun farkındalığını yaşamasını sağlamalıdır. Bu dönemde salt bilgi yerine hayatın merkezinde olan dini/ahlaki değerlerin/normların hikmetini kazandırmaya çalışmalıdır.

3. Aile sosyal çevreyi gencin içinde bulunduğu duruma göre şekillendirmeye çalışmalıdır. Sosyal aktiviteler, sosyo-kültürel ve sportif faaliyetlerden faydalanılmalıdır. Gençlere ilgi ve yetenekleri doğrultusunda okçuluk, yüzme, güreş, ebru vb. sportif/sanatsal faaliyetler sunulmalı ve gençlik merkezi, cami, Kur'an kursu gibi dini kurumlardan da istifade edilmelidir. (Bu tür sosyo-kültürel, sportif, dini ve ahlaki etkinlikler aile-öğretmen genç iletişimini, diyalogunu da artıracaktır.)

Eğer aile bunu yapmazsa çocuk kendi başına yapmaya çalışmakta, bu ortamı kendi oluşturmakta ve olumsuz akran grupları, medya/kitle iletişim araçları vb. sosyal çevreden zarar görmektedir. Günümüzde sosyal çevre ve sanal çevre ile iç içe girmiş bulunmaktadır. Bu yüzden çocuklar gerçek yaşamla sanal yaşamı ayırt edemez hale gelmişlerdir. Dolayısıyla aileler çocuklarının sosyal çevre ile intibakının önemli olduğunun bilincinde olmalıdırlar.

4. Teknolojinin olumsuz etkilerinin önüne geçmek amacı ile gençlerin gelişim özelliklerine uygun olarak bunun çok dikkatli ve kontrollü kullanması sağlanarak, doğru yer, zaman ve adres ile çocuğun ihtiyaçlarının, beklentilerinin giderilmesi sağlanmalıdır. Örneğin: televizyonda çıkan ideolojik bir diziyi ebeveyn ve öğretmen kendi değerlerine göre izleyebilir ve değerlendirebilir. Ama çocuk/ergen bunu izlerken bu kadar bilinçli değildir. Çünkü onun değer yargıları ve olayları anlamlandırma ölçütleri tam olarak gelişmemiştir. Dolayısıyla onların teknoloji ve kitle iletişim araçları ile ilişkisi kontrollü olmalıdır.



5. Din ve ahlak eğitiminin değişmeyen amacı, bağımsız, kendi özgürlüğüne sahip çıkan insanın gelişimine yardımcı olmaktır. Zira özgürlük, dini inancın ve ahlaki hayatın olmazsa olmaz koşuludur. Allah (cc) insana akıl melekesini vererek bu yönde özgür kılmıştır.

Anne-baba ve öğretmen/din eğitimcisi, gençlerin giderek eylemlerini kendi sorumluluğunda gerçekleştirecek ve özgürleştirecek doğrultuda görev üstlenmeli, gencin gelişmekte olan özgürleşim sürecini desteklemelidir. Onu, batıl inanç, hurafe ve basma kalıp ifadelerle hayatın içine hapsedmemeli, dini-ahlaki normlar çerçevesinde kendi özgürlük alanını oluşturmaya izin verilmelidir.

6. Din eğitimi bireylerin gelişim özellikleri göz önünde bulundurularak verilmelidir. Günümüzde çocukların/gençlerin evde ve okulda bilişsel ve psikomotor gelişimleri öne çıkarken sosyal ve duygusal gelişimleri ikinci planda kalmaktadır. Bunun sonucunda çocuklar ben merkezci hale gelmektedir. Ancak duygusal ve sosyal yönü gelişmiş olanlar ergenlik döneminde uyumlu, empati kurabilen ve ben merkezilikten uzaklaşan sağlıklı bireyler olmaktadır.

Bu yüzden bireylerin gelişim dönemlerini göz ardı etmeden bilişsel, psikomotor gelişimlerinin yanında sosyal-duygusal gelişimlerine de önem verilmelidir. İyi hazırlanmış hayatın içinden örnekler barındıran ders içi etkinlik örneklerinden yararlanılarak bireylerin yaparak-yaşayarak kalıcı öğrenmeleri sağlanmalıdır.

7. Çocuk taklit ile öğrenir, genç ise özdeşleşme/öykünme ile davranışlarını biçimlendirir. Bu modeller ailede (anne-baba, ağabey, abla, kardeş), okulda öğretmen, arkadaş, sosyal çevrede sanatçı vb. olabilir. Bu süreçte çevre kontrol edilmezse genç, bir çete lideri ile de özdeşim kurabilir ve bir takım olumsuzlukları öykünerek öğrenir. (Ailede de huzursuzluk varsa genç bu huzuru dışarda/sosyal çevrede aramaya başlar ve olumsuz arkadaş grubuna girebilir. Bu süreçte benlik gelişimi zarar görür ve bunalım yaşayabilir.)

Başta anne-baba olmak üzere gencin yakın ve uzak çevresindeki yetişkinler, davranışlarını kendisine örnek alabilecek iyi özdeşim modelleri olmalıdırlar.

8. Aileler, çocuklarına iyi rol model olabilecek, onların kişilik gelişimini olumlu yönde geliştirecek akran gruplarının rol model alınmasını sağlamalıdır. Ayrıca gençler akran gruplarına girerek aidiyet duygusu kazanmak isterler ve bu grubun kurallarına uyarlar. Eğer gencin girdiği grupta şiddet varsa çocuk da şiddet meyilli hale gelebilir. O grubun aile ve öğretmenlerin kontrolünde olması gençlerin zarar görmeden sağlıklı ahlaki gelişimleri ve sosyalleşmesine katkı sağlar.

9. Aileler ergenlik dönemindeki hormonal değişikliklerden dolayı gençlerin suçluluk/günahkârlık duygusu yaşamasını, zaman zaman öfkeli ve stresli olmalarını hoşgörmeli, onları anlamaya çalışmalı, bu durumun geçici olduğunu bilmelidirler. Din/ahlak/değer eğitiminde de bunların farkında olarak yaklaşım geliştirmelidirler. Geleneksel, basmakalıp yöntemlerden uzaklaşmalıdırlar.

10. Cinsellik, ergenlikte önemli ölçüde keşfedilen, uyanan, gelişen bir duygudur ve bu dönem haz merkezlidir. Gencin kendi ve karşı tarafı bu yönde iyi bilmesi, dini-ahlaki ölçülerde bunun nasıl devam ettirileceği üzerinde durulmalıdır. Dini olarak nasıl birlikte yaşanması gerektiği bilinmelidir.

11. Ergenler günümüzde bir disiplin ve otoriteye bağlanmakta zorluk çekmektedir. Bunun önüne geçmek için etkili aile içi iletişim ve rol modelliği gerekmektedir. Örneğin anne-baba-geçer iletişim gençlerin yaratıcıya ve dine bakışında büyük önem arz etmektedir. (Örneğin, Erikson'un Psikososyal Gelişim Kuramına göre, çocuğun/gencin anne ile ilişkisi olumlu ise yaratıcı ile ilişkisi de iyidir.)

Diğer yandan bu süreçte disiplin, bir yasaklama değil, gencin kaldırabileceği bir özgürlük alanını ifade etmektedir. Özgürlük fazla ise genç kendine ve başkalarına zarar verebilir. Az ve sınırlı ise genç kendi dünyasında sıkışır. Bu yüzden özgürlükte dengeli hareket edilmeli, ne çok gevşek ne de çok disiplinli olunmalıdır. Özgürlük ile hürriyet/bağımsızlık düşüncesinin gelişimi sağlanmalı ve günlük hayatla ilişkilendirilerek din/ahlak gelişimi desteklenmelidir. (Kaldıracağından fazla özgürlük çocuk ve ergen için gerçek özgürlük değil, yüktür.)

12. Doğru bilgi, inanç ve hayatın farklı yönleri ile ilgili olabilir. Ancak doğru değerler rol model olarak verilmelidir. Ergenlerde değer öğretimi, didaktik öğretime uygun olmayabilir. Sen böyle yapmalısın, gitmelisin diye direk bilgi boyutu ile sınırlı değil de o iş ile ilgili doğru ve yanlış ayırt etmesi sağlanacak şekilde yaklaşılmalıdır. Batıda bu yönde hikâye yönteminden yararlanılmaktadır. Öğrencilere hikâye verilir değerlendirmeleri istenir. Böylece iyi ve kötü arasındaki farkı yorumlamaları sağlanarak muhakeme güçleri geliştirilir. Kendilerine seçme fırsatı sunulur ve özgür bir ortamın tesis edilmesi sağlanmış olur. Bizim uygulamalarımızda ise bu şekilde bir içselleştirme ikinci planda kalmaktadır.

13. Genç, gelişim özellikleri itibariyle arkadaşça yaklaşıma kendini açar, anne-babaya, öğretmene ve sosyal çevreye karşı kendini güvende hisseder. Üstten bakan klasik yetişkin tutumuna karşı korunmacı bir tavır takınmaz. Değer verdiği kişilerden gördüğü davranışları benimseyebilir. Bu yüzden onların öyküneceği/özdeşim kuracağı kişiler (anne-baba, öğretmen, akran grubu, sporcu, yazar, sanatçı vb.) gençlere arkadaşça yaklaşmalı, onlara sürekli akıl, nasihat ve öğüt vermemeli, nutuk çekmemeli, bunların yerine rehberlik etmelidir. Onların biricik, özel olduğunu bilmeli ve bu yönde onlarda değerli olduğu hissini uyandırmalıdır.

14. Ergenin kişiliğini rencide edecek tutum ve davranışlardan sakınılmalıdır. Gelişmekte olan benlik duygusuna, bağımsızlık isteğine ve kişiliğine müdahale edilmemelidir.

15. Dini şüphenin başladığı ve yavaş yavaş sona erdiği ergenlik döneminde, ergenlerin sorduğu sorulara (soyut), onların bilişsel, duyuşsal, sosyal, dini ve ahlaki, gelişmelerini de düşünerek geçiştirmeden, dikkatli ve doğru bir şekilde bilgi verilmelidir. Eğer bu sorular geçiştirilirse kimlik/benlik gelişimi problemi (bunalım-çatışma) ile de karşılaşılabilir ve benlik koruma ile birey kendi düşüncelerini/sıkıntılarını ailesiyle paylaşmaz, bu manevi boşluğu da sosyal çevre, kitle iletişim araçları vb. ile kötü niyetli unsurlar doldurabilir.

16. Bir anne-baba ve din eğitimcisi dîni herhangi bir konuyu gençle tartışırken, muhatabı ne kadar haksız konumda olursa olsun, doğrudan onun şahsını hedef alarak bir yargılama yapmamalıdır. İnsanın saygın konumunu hatırlatacak yaklaşım içinde olunmalıdır. Dini söylemlerde de tutarlı, rasyonel ve ikna edici olarak ortak din dilini kullanmalıdır.

17. Empati, anne-baba ve öğretmenin olayları ergenin gözüyle bakıp, tanıması, anlaması, anlamlandırması ve analiz etmesine yardım eder. Sorunların tespit edilmesini kolaylaştırır. Etkili dini iletişimde bu çok önemlidir. Dolayısıyla ergene verilecek din eğitimde empati kurularak daha etkin davranış değişikliğine yol açılmalıdır.

18. Anne-baba ve öğretmenler/din eğitimcileri din-ahlak eğitimini bilgi merkezli değil kazanım merkezli ele almalıdır. Örneğin, Hz. Muhammed (sav)’in güzel ahlakı ile ilgili maddeleri ezberletmek yerine kazanım merkezli vererek, bir başka ifade ile bilgiden eyleme dönüşümünü sağlayarak bu ahlaki değerlerin ergen tarafından içselleştirilmesi/özümzenmesi sağlanmalıdır.

19. Din eğitimcileri ve psikologlara göre ergenlerin gelişim özellikleri (bedensel, cinsel, ruhsal, duygusal, sosyal, dini, ahlaki, mesleki) dikkate alınarak farklı yöntem-teknik ve materyal ile ders işlenmelidir. Her öğrencinin biricik olduğu, öğrenme düzeylerinin, zamanlarının farklı olduğu bu yönde onların öğrenme stillerine (görsel-işitsel-kinestetik) uygun yaklaşımda bulunulmalıdır. Okulda ve evde sevgi, saygı, hoşgörü, paylaşım ve empati duyguları ön plana çıkarılmalıdır.

20. Gençlere din-ahlak-değer eğitimi uygulamalarında “yalan söyleme!, yapma!” şeklinde emir kipi ile değil de doğruluğun önemi, bunun hayattaki karşılığı, örnek şahsiyetler ile desteklenerek konunun genç tarafından idrak edilmesi/anlamlandırılması sağlanmalıdır.

21. Gençlik çağı, kimlik/benlik kavramının öne çıktığı, bunalımların, fırtınaların, çatışmaların olduğu ve normalliğin anormallik olduğu bir dönemdir. Bunun için, gençlere sorumluluk/değer verilerek olumlu benlik gelişimi sağlanmalı ve din eğitimi etkinliklerine de gelişim özelliğine göre sıkça yer verilmelidir. Bu anlamda gençlerin din, ahlak, sosyal ve duygusal gelişiminin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi sağlanmalıdır.

22. Günümüzde intihar, gasp, hırsızlık, uyuşturucu bağımlılığı, satanizm vb. olaylar, manevi değerlerden kaynaklanan bir boşluğun göstergesidir. Bunun için özellikle seküler hayatın içinde değer erezyonuna uğrayan ve bunalıma/krize giren gençlere dini, ahlaki, milli ve manevi değerlerin kazandırılması, bununla birlikte anne-baba ve öğretmenlerin, gençlere verilecek din-ahlak-değer eğitiminde hassasiyet göstermeleri sağlanmalıdır.

23. Gençlerin dini, ahlaki, sosyal, duygusal gelişimlerini güçlendirecek, sosyal kulüpler, (izcilik, kamp, sanat evi, hobi merkezi vb.) sosyo-kültürel, sportif, sanatsal faaliyetlerin yapıldığı, dini, ahlaki değerlerin yaparak yaşayarak öğrenildiği, oyun salonları ve sosyal medyanın kullanılabilceği kampüslerin (gençlik merkezleri) yeterli hale getirilmesinin sağlanmalıdır.

24. Gençlerde özgüven eksikliği ve özdenetim sorununun en aza indirilmesi için anne-baba ve öğretmenler, gençlere sorumluluk vermeli, kendi kararlarını almalarını sağlamalı (başarıyı ve başarısızlığı kendi yaşamalı), zaman zaman gerekli konularda onlarla istişare etmeli, onların fikirlerini alarak onların değerli olduklarının farkındalığını yaşamalarını sağlamalıdır. Onlara karşı tutarlı davranmalıdırlar. Bu durum gençlerin dini ve ahlaki gelişimlerini de güçlendirecektir.

25. Gençlerin din/ahlak/değer eğitiminde ve DKAB dersinde içselleştirme gerçekleşmezse ve öğrenilenlerin hayatta karşılığı olmazsa gençlerde dini/ahlaki gelişim sekteye uğramaktadır. Bunun için DKAB dersini öğrencilerin severek hayatlarının merkezine koymasını için, DKAB kitapları hazırlanırken öğrencilerin de görüşlerin alınıp, gelişim özellikleri, ilgi, istek ve merak duyguları da dikkate alınarak dersin günlük/güncel yaşam örnekleri, bu yöndeki okuma parçaları vb. etkinlikler ve rol modeller ile zenginleştirilerek gençlerde bu yönde içselleştirme ve aidiyet duygusunun yerleşmesi sağlanmalıdır.

26. Engelli gençlere yönelik din eğitiminde görev alacak din eğitimcilerinin kurumlarınca alanının uzmanları tarafından (İlahiyat fakültesi, eğitim fakültesi, Diyanet İşleri Başkanlığı,

Sağlık Bakanlığı vb.) uygulamalı olarak pratiğe dönük hizmet içi eğitim seminerleri ile yeterlilikleri artırılmalı ve bu süreçte başarılı olanlar ödüllendirilmelidir.

27. Yetkililerce (MEB, YÖK, DİB) engelli gençlere yönelik din eğitimi araç-araç, materyal ve dokümanların/kaynakların yeterli hale gelmesi ve bunların farklı yöntem-tekniklerle aktif olarak nasıl kullanılacağına öğretmesine önem ve öncelik verilmelidir.

28. Yetkililerce dini içerikli derslerde engelli bireylerin engel düzeylerine uygun bireyselleştirilmiş öğretim programlarının uygulanması sağlanmalı ve buna göre dini içerikli derslerde engelli gençlerin, dini/ahlaki gelişimlerine uygun hareket edilmelidir.

29. Yetkililerce (DİB, YÖK, MEB) engelli gençlerin engel durumlarına göre, dini merkezlere (cami, Kur'an kursu, okul, kütüphane vb.) fiziki ulaşılabilirliği kolaylaştırmak için gençlerin engellilik (görme, işitme, zihinsel, ortopedik) durumlarına uygun düzenlemelere/yaklaşımlara (izli uyarıcılar, kabartma yollar, yönlendirme haritalar, bahçede ve kapı girişlerinde yol eğiminin % 6'dan daha az olmasına dikkat edilmesi ve bu yolun caminin/Kur'an kursunun içine kadar girmesi, uygun asansörlerin yapılması, lavabo ve şadırvanların uygun/kullanılabilir olması vb.) öncelik/önem verilmesi.

30. İmam hatip lisesi ve yüksek din öğretiminde (ilahiyat, İslami ilimler Fakülteleri) engelli bireylere yönelik materyal ve kaynakların hazırlanması, fiziki şartların olgunlaştırılması ve din eğitimi verecek uzmanların yetiştirilmesi sağlanmalıdır.

31. Engellilere yönelik toplumda oluşacak olumlu farkındalık, engelli bireylerin dini sosyalleşmelerine neden olacak ve toplumsal kaynaşmalarına katkı sağlayacaktır.

32. Engelli gençlerle iletişimi zorlaştıran fiziki, eğitsel ve günlük yaşamdan kaynaklanan sorunları ve engellilerin durumlarını daha iyi anlamak için akademik çalışmaların (sempozyum, kongre, çalıştay, hizmet içi eğitim seminerleri, makale, vb.) yapılması önem arz etmektedir. Bunların sonucunda anne-baba ve eğitimcilere olumlu yönlendirmeler yapılarak, engellilerin toplum içinde birey olarak mutlu bir şekilde yaşamalarına yardımcı olunmalıdır.

33. Gençlik döneminde farklı sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarda yaşayan ergenlerin din-ahlak-değer eğitimi ile ilgili farklı bölgelerde, çok boyutlu temel/teorik ve deneysel araştırmaların disiplinlerarası bir anlayışla yapılmasının gerekliliği ve bu yöndeki güncel sorunların tespit edilerek beklentilerin/ ihtiyaçların karşılanabilmesinin sağlanması.

Sonuç olarak, gençlik dönemi din-ahlak/değer eğitiminin temel fonksiyonu, insanın kendisi, diğer varlıklar ve bütün bunların varoluş kaynağı olan Yüce Allah (cc) ile arasındaki ilişkileri düzenlemek ve sağlıklı zemine oturtmaktır. Bunun için anne-baba ve din eğitimcilerince/öğretmenlerce, gençlerin gelişim düzeylerine uygun güzel bir din-ahlak-değer eğitimi içselleştirmeleri isteniyorsa, ilk önce anne-baba ve din eğitimcilerinin dini konularda donanımlı/hassas, ahlaklı ve değerlerine bağlı hareket etmesi ve örnek bir yaşam sürmesi gerekiyor ki gençler üzerinde etkin rol model olabilsinler ve bu süreç başarıyla tamamlanabilsin. Bundan sonra yapılması gereken ise, gençleri tanımak, anlamaya çalışmak, önemsemek, onların değerli ve biricik olduğunu unutmamak ve bütün bunları onlara hissettirmek.

Kaynakça



Acuner, H. Y. Din Eğitimi Açısından 14-18 Yaş arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi (Samsun İli Örneği), dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd/article/view/5000073457 adresinden erişildi. (ET: 07.04.2017).

Aksu, A. B. (2000). Gençlerde görülen zararlı bazı alışkanlıklar ve din eğitimi. İ. Kurt ve S. A. Tüz (Yay. Haz.). *Gençlik dönemi ve eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Albayrak, A. (2015). Ergenlerin dini gelişiminde sevgi ve korku motifinin etkinliği. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.

Albayrak, A. (2000). Sevgi ve korku motiflerinin gençlerin dînî mesajları algılamadaki rolü. İ. Kurt ve S. A. Tüz (Yay. Haz.). *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Arıbaş, S. ve Güven M. (2000) Ortaöğretim gençlerinin psiko-sosyal sorunları. İ. Kurt ve S. A. Tüz (Yay. Haz.). *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Atalay, T. (2005). *İlköğretim ve liselerde dindarlık*. İstanbul: DEM Yayınları.

Atik, A. (2015). Dini gelişim kuramlarının din eğitimi bağlamında genel bir bakış. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4/3, 728-743.

Ay, M. E. (1996). Ailede verilecek din eğitiminde genel prensipler. *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Aydın, M. Z. (2012). *Ailede din eğitimi*. (Ed. R. Doğan ve R. Ege), Ankara: Grafiker Yayınları.

Bahadır, A. Ergenlik döneminde din ve ahlak gelişimi, www.geocities.ws/doru_tay/index/din.htm adresinden erişildi. (ET: 07.04.2017)

Bahadır, A. (2015). Ergenlik döneminde dini şüphe ve tereddütler. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.

Bahadır, A. Ergen kişiliği bağlamında din-kişilik ilişkisi, dergipark.ulakbim.gov.tr/neuifd/article/view/5000125574 adresinden erişildi. (ET: 08.06.2017)

Bahçekapılı, M. (2011). Din ve ahlak eğitiminin ergenlerin kişilik gelişimine katkısı. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/22, 7-42.

Bahçekapılı, M. (2010). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin Dini Duygu, Düşünce ve Davranışları Üzerindeki Etkisi*, İstanbul: y.y.

Başkonak, M. (2016). Engelli gençlerin din eğitiminde camilerin, Kur'an kurslarının ve din görevlerinin yeri ve önemi. *Gençliğin Gelişimi, ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri* (Ed. A. İnce), İstanbul.

Baymur, F. (1972). *Genel psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Bayyığıt, M. (2011). *Gençlik ve din*. Konya: Yediveren Kitap.

Bilgin, M. (2006). *Eğitim psikolojisi* (Ed. B. Yeşilyaprak), Ankara: Pegem A Yayıncılık.

Bulut, A. (2004). *Din eğitiminde rehberlik ve psikolojik danışmanlık*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Canan, İ. (1979). *Resulullah'a göre aile ve okulda çocuk terbiyesi*, İstanbul: Yeni Asya Yayınevi.

Cebeci, S. (2015). *Dini iletişim*. İstanbul: İz Yayıncılık.



- Cüceloğlu, D. (2013). *İnsan ve davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Deniz, M. E. (Ed.) (2011). *Psikolojik danışma ve rehberlik*. Ankara: Maya Akademi.
- DİB. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Çayır, C. (2014). *Ergenlerin dini inanç, süphe ve dini tutumları üzerine bir araştırma. Bilimname*, XXVII/2, 59-88.
- Dodurgalı, A. (1998). *Ailede çocuğun din eğitimi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 123.
- Ekşi, H. (2015). Din eğitimi, gençlik ve kişilik. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.
- Erden, M. Ve Akman Y. (2006). *Eğitim psikolojisi*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Eşer, H. (2015). Üniversite öğrencilerinde dini inanç ve benlik saygısı ilişkisi. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.
- Güç, A. (1999). *Satanizm şeytana tapmanın yeni adı*. İstanbul: Alfa/Aktüel Kitabevleri.
- Gündüz, T. Ergenlik dönemi din eğitimi, www.ebsad.org/img/20140407__8648187518.pdf adresinden erişildi. (ET: 07.06.2017)
- Gündüz, T. (2014). Gençlik dönemi din eğitimi. *Gelişimsel Basamaklarına Göre Din Eğitimi* (Ed. M. Köylü), Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Hayta, A. (2015). İbadetler ve ruh sağlığı. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.
- Holm, N. G. (2004). *Din psikolojisine giriş*. (A. Bahadır, çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Koç, M. (2005a). Din psikolojisi açısından ergenlik döneminde dua ve ibadet psikolojisinin gelişimi. *Ekev Akademi Dergisi*, 9/25, 75-88.
- Hökelekli, H. (2016b). *Çocuk, genç, aile psikolojisi ve din*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Hökelekli, H. (2016a). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (1986). Ergenlik çağı davranışlarına din eğitiminin etkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1/1, 35-51.
- Hökelekli, H. (2015). Gençlik ve din. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.
- Hökelekli, H. (2013). *Psikoloji, din ve eğitim yönüyle insan değerler*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Kara, M. (2016). *Gençlerle gönül gönüle*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kılavuz, M. A. (2015). Ergenlerde özdeşleşme ve din eğitimi. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.
- Kimter, N. (2015). Dini İnanç, ibadet ve dua'nın umutsuzlukla ilişkisi üzerine bir araştırma. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.
- Köylü, M. (2014). *Ailede din eğitimi*. (Ed. M. Köylü ve N. Altaş), İstanbul: Ensar Neşriyat.

Köylü, M. Çocukluk ve ergenlik dönemi din eğitimi; www.yuregirmuftulugu.gov.tr/FileUpload/.../cocukluk-donemi-ve-ergenlik-donemi.p...adresinden erişildi. (ET: 07.04.2017)

Köylü, M. Ergen psikolojisi; webdosyasp.diyaret.gov.tr/.../Ergen%20Sorunlari%20ve%20Gençlerle%20İletişim%20..adresinden erişildi. (ET: 08.06.2017)

Koç, M. (2005b). Din psikolojisi araştırmalarında ergenlik dönemi üzerine Türkçe yapılan çalışmalarla ilgili bir literatür incelemesi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 41-49.

Koç, M. (2004b). Ergenlik döneminde dua ve ibadete yönelik tutum ve davranışlar üzerine bir saha çalışması. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6, 147-178.

Koç, M. (2004a). Gelişim psikolojisi açısından ergenlik dönemi ve genel özellikleri. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 17, 231-256 sbedergi.erciyes.edu.tr/sayi_17/14_koc.pdf, adresinden erişildi. (ET: 08.06.2017)

Gündüz, T. Ergenlik Dönemi Din Eğitimi, www.ebsad.org/img/20140407__8648187518.pdf adresinden erişildi. (ET: 07.06.2017)

Koç, M. (2003). Gelişim ve din psikolojisi açısından ergenlik dönemi. *Ekev Akademi Dergisi*, 7/15, 113-132.

Kulaksızoğlu, A. (2004). *Ergenlik psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kula, M. N. (2000). Bedeni özürlü gençlerin din eğitiminde dikkat edilmesi gereken psikolojik hususlar. İ. Kurt ve S. A. Tüz (Yay. Haz.). *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Kula, M. N. (2015). Gençlik döneminde kimlik ve din. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.

Kula, M. N. (2001). *Kimlik ve din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Küçükalp, E. (2015). Ahlaki yargı, gelişimi ve dindarlık arasındaki ilişki. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H. Hökelekli), İstanbul: DEM Yayınları.

Öcal, M. (1999). *Din eğitimi ve öğretiminde metodlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Öcal, M. (2001). *Rehberlik*, Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Öymen, M. N. R., (1975). Ahlak eğitimi. İstanbul: Yayınlar ve Basılı Eğitim Malzemeleri Genel Müdürlüğü.

Özbek, A. (1996). Bir eğitim kurumu olarak aile. *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Özdemir. Ş. Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü, isamveri.org/pdfdrgr/D01239/2002_9/2002_09_OZDEMIRS.pdf adresinden erişildi. (ET: 08.06.2016)

Peker, H. (1998). *Din ve ahlâk eğitimi*. Samsun: Aksi Seda Matbaası.

- Peker, H. (2008). *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Peker, H. (2014). *Namaz psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Perşembe, E. (2000). Genç-aile ilişkilerinde uyumun sağlanmasında dinin fonksiyonel rolü üzerine. İ. Kurt ve S. A. Tüz (Yay. Haz.). *Gençlik dönemi ve eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Selçuk, M. (2014). *Çocuğun eğitiminde dini motifler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Selçuk, M. (2000) Gençlik çağı ve inanç olgusu. İ. Kurt ve S. A. Tüz (Yay. Haz.). *Gençlik dönemi ve eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Serinsu A. N. (2000). Kur'an'ı gençlerimize nasıl anlatalım. İ. Kurt ve S. A. Tüz (Yay. Haz.). *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Şentürk, H. (2010). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Temel, Z. F. ve Aksoy, A. B. (2005). *Ergen ve Gelişimi Yetişkinliğe İlk Adım*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Tosun, C. (2015). *Din eğitimi bilimine giriş*, Ankara: Pegem Akademi.
- Tosun, C. (2010). *Din ve kimlik*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Turan, İ. (2013). Gençlik döneminde görülen ahlaki sorunlar karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40, 271-293.
- Uğurel Şemin, R. (1984). *Gençlik psikolojisi*. İstanbul: Acar Matbaacılık.
- Yavuz. K. (1983). *Çocukta dini duygu ve düşüncenin gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yavuzer, H. (2017). *Çocuk psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yavuzer, H. (2015). *Gençleri anlamak*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yörükoğlu, A. (2003). *Çocuk ruh sağlığı*, İstanbul: Özgür Yayınları.
- Yörükoğlu, A. (2016). *Gençlik çağı*, İstanbul: Özgür Yayınları.

Kaynak Kişiler

- Ahmet Akın, 1979 doğumlu, *Medeniyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dekanı / PDR Anabilim Dalı Öğretim Üyesi*, 30.06.2017.
- Mehmet Bahçekapılı, 1978 doğumlu, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekan Yrd / Din Eğitimi Bilim Dalı Öğretim Üyesi*, 16.05. 2017.
- Mustafa Başkonak, 1980 doğumlu, *Karamanoğlu MehmetBey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı Öğretim Üyesi*, 29.06.2017.
- Özer Çetin, 1966 doğumlu, *Uşak Üniversitesi Eğitim Fakültesi PDR Anabilim Dalı Öğretim Üyesi / Din Psikoloğu*, 30.06.2017.
- Rahman Han, 1984 doğumlu, *Balıkesir Atatürk Devlet Hastanesi / Psikolog*, 29.06.2017.
- Şenol Yılmaz, 1967 doğumlu, *Balıkesir Karesi RAM Müdürü / Rehberlik ve Psikolojik Danışman*, 30.06.2017.

OSMANLIDA ALANYALI FÂKİH VE DEVLET ADAMI: MİNKÂRİZÂDE YAHYÂ EFENDİ(1609-1678)

Yrd. Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU

KTÜ İlahiyat Fakültesi/İslam Hukuku

Öz

Osmanlı döneminde farklı zamanlarda kendi yaşadıkları döneme damgasını vuran âlimler yetişmiştir. İşte bunlardan biri de 1609 Alanya doğumlu olan Minkârîzâde Yahyâ Efendi'dir. Dönemin Osmanlı eğitim kurumlarında meşhur âlimlerden eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapmış olan Yahyâ Efendi, kadılık mesleğine geçince çeşitli yerlerde kadılık görevini icra etmiştir. Daha sonra Osmanlı adlî teşkilat içinde bulunan ve ilmiye mesleğinin en yüksek mertebelerinden biri sayılan kazaskerlik görevine getirilmiş ve sonrasında ise ilmiye sınıfının en yüksek resmi makamı kabul edilen şeyhülislamlık makamına atanmıştır. Osmanlı döneminde dinî konularda en yüksek yetkiye sahip olmayı ifade eden bu makamda bulunan kişi, gerektiğinde dinî sorunlarla ilgili görüşlerini fetva yayınlamakla açıklamıştır. Böylece halkın dinî –hukukî sorunlarına bu makam sayesinde çözümler getirilmiştir.

Şeyhülislâmlığı döneminde vermiş olduğu fetvaları ihtiva eden ve Hanefî fıkıh kitaplarındaki tasnif tarzında ele aldığı “*Fetâvâ-yı Minkârîzâde*” adlı fetvâ kitabı, o dönem muteber fetva kitaplarından biri olarak kabul edilmektedir. Bunun dışında fıkıh başta olmak üzere tefsir ve tecvîd gibi çeşitli alanlarda da önceki dönemlerde yazılmış olan bazı eserlere haşiyeler yapmış ve farklı konularda risaleler kaleme almış olan Yahyâ Efendi, görevi esnasında devlet idaresiyle gayet iyi ilişkiler kurmuş, sonraki dönemlerde şeyhülislâmlık yapmış olan âlimlerin bir kısmına hocalık yapmış, böylece fakih ve devlet adamı olarak hem yaşadığı hem de sonraki dönemler için ilham kaynağı olmuş önemli isimlerden biridir.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Fâkih, Şeyhülislâm, Fetvâ

FAQIH AND STATESMAN FROM ALANYA IN OTTOMAN PERIOD: MINKÂRİZÂDE YAHYÂ EFENDI (1609-1678)

Abstract

During the Ottoman period, many scholars had been raised who left their mark on their living period. One of these was Minkârîzâde Yahyâ Efendi who was born in 1609 in Alanya. Yahya Efendi had been professor at various madrassas after being trained in Ottoman education institutions by famous scholars, and after being appointed he maintained his professional life as a Qadi. Later on, he was appointed to the post of qadiasker (military judge), one of the highest ranking of the professions in the Ottoman judicial system and finally he was appointed as sheikh al-Islam, which was the highest official authority of the ulama class. The person, who was assigned to this post, was the highest authority in religious matters during the Ottoman period, was disclosing his opinions about religious problems when necessary by giving the fatwa. Thus, various solutions had been introduced to the people's religious-legal problems through this authority.



The fatwa book “Fetâvâ-yı Minkârîzâde” (Minkârîzâde's Fatwa Collection), which contains his fatwas given during his sheikh al-Islam period and which is handled in the classification style of Hanafi fiqh books, was considered as one of the most respected fatwa books at that time. Apart from this, Yahya Efendi, who had made annotations on some works written in the previous periods in various fields such as fiqh, tafsir and tajweed and had drawn up religious tracts in different subjects, established considerably good relations with state administration throughout his duty, and he trained some of the scholars who became sheikh al-Islam in next periods and thereby he is one of the most important names that inspired both his contemporaries and next periods as a faqih and statesman and also he trained some of the scholars who became sheikh al-Islam in next periods and thereby he is one of the most important names that inspired both his contemporaries and next periods as a faqih and statesman.

Keywords: Law, Faqih, Sheikh al-Islam, Fatwa

I. Ailesi

Minkârîzâde Yahyâ Efendi, Alâiye(Alanya)'nin İbradı kasabasından Mekke kadısı iken 1623(h. 1034)'te vefat eden Minkârîzâde Ömer Efendi'nin oğludur.¹ Asıl adı, Yahya b. Ömer el-Alâî er-Rûmî'dir.² Yahyâ Efendi, babasının İbrâhim Paşa-yı Atîk Medresesi müderrisi olduğu dönemde³ 1609(h.1018)'da doğmuştur.⁴ Dedesi ise “Şifâü'l Mü'minîn” adlı kitabın müellifi Minkârî Ali Efendi'dir.⁵ Dolayısıyla Minkârîzâde ailesinin asıl dalı, Oruç Ali Efendi'nin kardeşi Mehmet Efendi'nin oğlu 'Alâiyeli Minkârîzâde Ömer Efendi'den gelir. Ömer Efendi, Karaçelebizâde Hüsamettin Efendi'den mezun olmuş 1604 yılında müderris olduktan sonra 1614 yılında Sahn-ı Semân müderrisi, 1619'da Kudüs ve 1623'te ise Mekke kadılığı yaptığı sırada vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.⁶

Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin bir oğlu ve bir kızı olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.⁷ Oğlu Abdullah Efendi, müderrislik yapmış daha sonra Eylül 1683- Eylül 1684 yılları arasında kazaskerlik⁸ görevinde bulunmuştur. 02.12.1687 yılında ise İstanbul Beşiktaş'taki yalısında vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.⁹ Damadı Çankırlı(Kengirili) Mustafa Râsih

¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul, 1972, I, 466; Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l Ârifîn Esmâu'l Müellifîn ve Âsârü'l Musannifîn*, Dâru İhyai't Turâsil Arabî, Beyrut, 1955, II, 533; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995, III/2, 478; Altunsu, Andulkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972, s. 93; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istulâhatı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1992, I, 466; İpşirli, “Minkârîzâde Yahyâ Efendi”, DİA, İstanbul, 2005, XXX, 114.

² Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013, s. 313

³ İpşirli, “Minkârîzâde Yahyâ Efendi”, XXX, 114.

⁴ Bağdadî, II, 533; İpşirli, “Minkârîzâde Yahyâ Efendi”, XXX, 114.

⁵ Bursalı Mehmet Tahir, I, 466; Altunsu, s. 93.

⁶ Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hânedanlar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1969, II, 763-764; ayrıca bkz. Altunsu, 93; İpşirli, “Minkârîzâde Yahyâ Efendi”, XXX, 114.

⁷ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Yay. Haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, V, 1674; İpşirli, “Minkârîzâde Yahyâ Efendi”, XXX, 115.

⁸ Kazasker: İslam tarihinde askerler arasındaki davalara bakan ordu kadısı, Osmanlılar'da Divan-ı Hümayun'un üyesi, yargı ve eğitim teşkilatının sorumlusudur. Osmanlılar kazaskerlik müessesesini muhtemelen Anadolu Selçuklularından almışlardır. Bkz. İpşirli, Mehmet, “Kazasker”, DİA, İstanbul, 2002, XV, 141. Osmanlı devletinde askerî sınıfın şer'î ve hukukî işlerine bakmak için ilk defa I. Murad zamanında Kazaskerlik görevi ihdas edilmiş ve bu göreve Bursa kadısı Çandarlı Kara Halil Hayreddin Efendi tayin edilmiştir. Miladî 1480 yılında Fatih Sultan Mehmed'in saltanatının son yıllarında ise sınırların genişlemesi ve işlerin yoğunluğunun artması sebebiyle Rumeli ve Anadolu kazaskerliği ortaya çıkmıştır. Daha detaylı bkz. Bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu, Yayınları, Ankara, 2014, s. 155 vd.

⁹ Öztuna, II, 764.



Efendi ise 1670’de Bursa, Eylül 1670’de İstanbul kadılığı yapmış, Kasım 1670’de kazaskerliğe atanmış ve Mayıs 1672’de kendisine Rumeli pâyesi verilmiştir. Şubat 1684 yılında vefat ettiğinde Eyüp Nişancı’da yaptırdığı medresenin hazîresine defnedilmiştir.¹⁰

Râsih Efendi’nin oğlu Damadzâde Ebu’l Hayr Ahmet Efendi(v. 1761) ise babasının, şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi’nin damadı olması itibarıyla “Damadzâde” lakabıyla meşhur olmuştur. İlim tahsilini dönemin meşhur âlimlerinden tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapmış olan Ebu’l Hayr Ahmet Efendi, kadılık mesleğine geçmesi akabinde birçok şehirde kadılık görevini icra etmiş ve daha sonra 1710 yılında Anadolu, 1714’de Rumeli Kazaskerliği atanmış ve farklı zamanlarda üç kez bu görevde bulunmuştur. 1723’de ise üçüncü defa Rumeli Kazaskerliğine getirildiğinde yaklaşık on yedi ay bu görevi sürdürmüştür. Paşmakçızâde Abdullah Efendi(v. 1732)’nin azledilmesi üzerine 24.02.1732’de Osmanlı devrinin altmışıncı şeyhülislâmı olarak bu göreve atanmış ve mezkûr görevine 22.10.1733’e kadar -yaklaşık bir yıl yedi ay ve yirmi yedi gün- devam etmiştir.¹¹ 1742 yılında vefat eden Ahmet Efendi, babasının yaptırmış olduğu medreseyi Şeyh Murat Efendi adına tekkeye çevirmiş ve vefat ettiğinde ise Eyüp Nişancılar mahallesinde Nakşibendi Şeyhi Seyyid Mehmed Murad Efendi zaviyesindeki babasının yanına defnedilmiştir.¹²

Osmanlı dönemi yetmiş birinci şeyhülislâmı olan Damadzâde şeyhülislâm Feyzullah Efendi(v. 1761) ise Ahmet Efendi’nin oğludur.¹³ Dolayısıyla Minkârîzâde’nin kızı ve damadından gelen soyu, “Damadzâdeler” adıyla sürmüştür.¹⁴ Sultan II. Abdülhamid dönemi vezirlerinden ve meşhur Yıldız Mahkemesi başkanı olan¹⁵ Ali Sürûrî Efendi(v. 1890)¹⁶ de Yahyâ Efendi’nin torunlarından¹⁷ Ali Sürûrî Efendi’nin annesi tarafından dedesi, Kadı Abdurrahman Paşa, III. Selim zamanındaki Nizam-ı Cedîd teşkilatında büyük hizmetlerde bulunmuş bir isimdir. Babası Kadı Ali Nazif Efendi olup, annesi ise Kadı Abdurrahman Paşa’nın kızı Nefise Hanım, 1883 yılında İbradı’da vefat etmiştir. Osmanlı döneminde devletin önemli kademelerinde görev yapmış olan Ali Sürûrî Efendi ise 30. 11. 1890 yılında İzmir’de vefat etmiş¹⁸ ve Yıldız Mahkemesi’nde yaptığı hizmetlerinden padişah II. Abdülhamit tarafından kabri üzerine bir türbe yaptırılmıştır.¹⁹

53

II. Eğitimi

Eğitim döneminde öncelikle babası Ömer Efendi tarafından yetiştirilmiş olan Minkârîzâde Yahyâ Efendi, eğitim döneminde Aziz Mahmud Hüdâyî’den Kur’an öğrenmiş, daha sonra Kîçi Mehmed Efendi, eniştesi Velî Efendi ve Abdürrahim Efendi’den ilim tahsil etmiş²⁰ ve Osmanlı

¹⁰ Öztuna, II, 764; Haskan, Mehmet Nermi, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2001, II, 645.

¹¹ Altunso, s. 121-122, 269; Kazıcı, Ziya, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 180.

¹² Öztuna, II, 764; Altunso, s. 122; Haskan, II, 645.

¹³ Altunso, s. 122, 138; Haskan, II, 645; ayrıca bkz. Öztuna, II, 764.

¹⁴ Öztuna, II, 764; Mehmed Süreyya, V, 1674; İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 115.

¹⁵ Gövsa, İbrahim Alâettin, “*Süruri Paşa*”, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyat, İstanbul, 1946, s. 362; Haskan, II, 645.

¹⁶ Ali Sürûrî Paşa: 1827 Alâiyye’nin İbradı kasabasında doğmuştur. Babası oranın hocalarından Şeyh Hacı Nazif Efendidir. Antalya medreselerinde tahsilini tamamlaması akabinde önce müderris, sonra kadı olmuş ve oradan da idari işlere geçerek kazasker iken vezir olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Gövsa, s. 362.

¹⁷ Altunso, s. 93.

¹⁸ Daha detaylı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Midhad Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1967, s. 343-344; Haskan, II, 645.

¹⁹ Haskan, II, 645.

²⁰ Özel, s. 313; İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 114.



devrinin yirmi altıncı şeyhülislâmı olan Hocâzâde Esad Efendi(v. 1625)'den mülâzemet²¹ almıştır.²² Bu şekilde tahsilini dönemin âlimlerinden dersler alarak tamamlamış olan Yahyâ Efendi, bunun sonucunda birçok medreselerde müderrislik yapmış²³ ve ilmî hizmetlerde bulunduktan sonra ise şeyhülislâmlık makamına terfi etmiş²⁴ Osmanlı dönemi önemli simalarından biridir.

III. Görevleri

A. Müderrislik ve Kadılık Görevi

Minkârîzâde Yahyâ Efendi, aldığı bu eğitimin ardından Mart 1637'de hâriç derecesiyle Kürkçübaşı, Şubat 1640'ta Emre Hoca, Şubat 1641'de Hadım Hasan Paşa, Haziran 1641'de Şeyhülislâm Zekeriyâ Efendi, Ocak 1644'de Sahn-ı Semân, Nisan 1644'de Pîrî Mehmed Paşa, Eylül 1645'te İstanbul Siyavuş Paşa Sultan (Fatma Sultan), Ağustos 1646'da Yavuz Sultan Selim ve Şubat 1648'de ise Süleymaniye medreselerinde müderrislik yapmıştır.²⁵ Bu görevini ifa ettikten bir süre sonra kadılık mesleğine geçmiştir. Bu çerçevede Ocak-Şubat 1649 itibaren göreve başlamak üzere Mekke kadılığına tayin edilmiştir. Burada iki yıl görev yaptıktan sonra Temmuz 1652'de Kahire kadılığına getirilmiştir.²⁶ Bir süre sonra Ağustos 1653'te bu görevinden azledilmesi üzerine İstanbul'a dönen²⁷ Yahyâ Efendi'nin görevden azledilmesi yaklaşık iki buçuk yıl sürmüştür.²⁸

1655 yılı Aralık ayında ikinci defa Kahire kadılığına atanmış ve kendisine Edirne pâyesi²⁹ verilmiştir. Ekim 1656'da azledildiğinde ise bir süre Kahire'de Mısır ümerâsından Rıdvan Bey'in evinde kalmıştır. Mart-Nisan 1657'de üçüncü defa Kahire kadılığına getirilmiş ve burada yedi ay görev yapmış,³⁰ Aralık 1658'de ise mümeyyiz-i ulemâ tayin edilmiştir.³¹ Dolayısıyla Mekke ve üç defa da Kahire kadılıklarına getirilmiş³² Osmanlı dönemi önemli isimlerinden biri olan Yahyâ Efendi, Nisan 1659 yılında tayin edildiği İstanbul kadılığındaki görevinde³³ ise altı ay kalabilmiştir.³⁴ Bu görevinden Eylül 1659'da azledilince³⁵ ilk Osmanlı padişahlarının devletin teşkilatlanmasına hizmet eden askerî ve mülkî erkân ile ilmiye sınıfı mensuplarına arpalık³⁶ diye tabir edilen geniş muafiyetlerle verilen temlikler kapsamında

²¹ Mülâzemet: İlmiye mesleği adaylarının meslekî stajları ve görev bekleme süreleri için kullanılan bir terimdir. Bkz. İpşirli, Mehmet, "Mülâzemet", DİA, İstanbul, 2006, XXXI, s. 537.

²² Altunsu, s. 58; İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 114.

²³ Altunsu, s. 93.

²⁴ Bursalı Mehmet Tahir, I, 466.

²⁵ İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 114; Özel, s. 313.

²⁶ Altunsu, s. 93; İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 114; ayrıca bkz. Bilmen, I, 466.

²⁷ Altunsu, s. 93.

²⁸ İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 114.

²⁹ Pâye: Osmanlı ilmiye mesleğinde XVI. yüzyılın sonlarından itibaren sıkça kullanılan pâye terimi hem eğitim öğretim kuruluşları olan medreselerin müderrislerinin, hem de adliye teşkilâtının ayrılmaz elemanları olan kadıların ve zaman zaman askerî sınıfa mensup kişilerin tayin ve terfileri dolayısıyla kullanılan kavramdır. Daha detaylı bkz. Unan, Fahri, "pâye", DİA, İstanbul, 2007, XXXIV, 193.

³⁰ İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 114.

³¹ Mehmed Süreyya, V, 1673.

³² Özel, s. 313.

³³ Altunsu, s. 93.

³⁴ İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 114; Özel, s. 313.

³⁵ İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 114.

³⁶ Arpalık: Osmanlılar'da devlet memurlarına hizmette buldukları sürece maaşlarına ilâveten, görevden ayrıldıktan sonra ise bir nevi emekli maaşı olarak tahsis edilen gelir için kullanılan bir terimdir. Osmanlılar'da arpalık adıyla bazı devlet memurlarına tahsis edilen ilâve gelirin ne zaman verilmeye başlandığı da kesin olarak bilinmemekle beraber bu terime XVI. yüzyıl kaynaklarında rastlanmaktadır. Ulemâyâ arpalık tahsisine ait örneklerin bu yüzyılın başlarında



Menemen ve Foçalar kazası kendisine verilmiştir. Temmuz 1660 yılında ise arpalığı Dimetoka ve Dağardı kazalarına çevrilmiştir.³⁷

B. Kazaskerlik ve Şeyhülislâmlık³⁸ Görevi

Osmanlı adlî teşkilat içinde bulunan ve ilmiye mesleğinin en yüksek mertebelerinden biri sayılan kazaskerlik³⁹ görevini bu dönemde Seyyid Mehmed Efendi icra ederken 3 Şubat 1662 yılında Köprülü Ahmed Paşa(v. 1676) ile anlaşmazlığa düşen şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi'nin azli üzerine şeyhülislâmlığa Seyyid Mehmed Emin Efendi getirilmiş, bu arada boşalan kazaskerlik makamına ise Minkârîzâde Yahyâ Efendi atanmıştır.⁴⁰ Dolayısıyla Şubat 1662'den itibaren Rumelî kazaskerliği görevini ifa etmeye başlamıştır.⁴¹ Bu sırada Osmanlı dönemi kırk birinci şeyhülislâmı olan Sun'izâde Seyyid Mehmed Efendi(v.1665), IV. Mehmed(v. 1693) döneminde 3.02.1662-21.11.1662 tarihleri arasında, yani dokuz ay 16 günlük şeyhülislâmlığı görevinde olduğu sırada makamın ehli olmadığını bazı halleriyle göstermesi ve yaşlılıktan doğan bunaması nedeniyle Sadrazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa tarafından azlettirilmiştir.⁴² XVI. asrın ikinci yarısından sonra Rumeli kazaskerlerinin şeyhülislâm olduğu uygulama kapsamında⁴³ Rumeli kazaskerliği görevini icra eden Minkârîzâde Yahyâ Efendi, 21 Kasım 1662 tarihinde Dîvân-ı Hümâyun toplantısı sonrasında arza girdiğinde IV. Mehmed tarafından şeyhülislâmlığa tayin edilmiş⁴⁴ ve şeyhülislâmlara mahsus beyaz sofa kaplı samur kürk giydirilmiştir.⁴⁵ Kendisine tevdi edilen bu görev, Yahyâ Efendi tarafından 21.11.1662–21.02.1674 yılları arasında deruhte edilmiştir.⁴⁶

IV. Mehmed'in çok sevdiği şeyhülislâmlardan olan Minkârîzâde Yahyâ Efendi,⁴⁷ ilmî ve ahlâkî meziyetleriyle maruf, faziletli, kemal sahibi, vakur, iyiliksever ve kıymetli bir insan olarak on bir yıl üç ay süren şeyhülislâmlığı döneminde⁴⁸ IV. Mehmed'in takdirini kazanmış ve çeşitli hediyelerine mazhar olmuştur.⁴⁹ 1663 yılında padişah, Yahyâ Efendi'ye gümüş bir hokka ile beş

görülmeye rağmen uygulamanın daha önce de mevcut olması muhtemeldir. Daha geniş bilgi için bkz. Baltacı, Cahit, "Arpalık", DİA, İstanbul, 1991, III, 392.

³⁷ İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 114.

³⁸ Şeyhülislâm ünvanı, milâdî. 10. asırda kullanılmış ve fukaha arasındaki ihtilaflı meseleleri halletmiş olan yüksek âlim ve fakihlere âlem olmuştur. Osmanlılardan önce diğer İslâm devletlerinde şeyhülislâm ünvanını almış bazı değerli şahsiyetler varsa da bunlar, Osmanlılarda olduğu gibi ilmiye sınıfının en yüksek resmi makamını ifade için kullanılmamıştır. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 182; Osmanlı devletinde ilmiye sınıfının en yüksek mevkii olan ve meşihat-ı islamiyye diye adlandırılan bu önemli makamın uzunca bir tarihi vardır. Bkz. Kazıcı, s. 165.

³⁹ Kazıcı, s. 131.

⁴⁰ Özcan, Tahsin "Seyyid Mehmed Emin Efendi" DİA, İstanbul, 2009, XXXVII, 69; Akdemir, M. Sadık, "İspartalı Şeyhülislâmlar", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:2016/1 sy: 36, s. 18.

⁴¹ Altunsu, s. 93; Bilmen, I, 466; İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 114. Bazı kaynaklarda Yahyâ Efendi'nin Rumeli Kazaskeri olmaksızın Anadolu kazaskeri iken şeyhülislâm olduğu bilgisi yer almaktadır. Bkz. Öztuna, II, 764; Mehmed Süreyya, V, 1673.

⁴² Altunsu, s. 93-94. Kaynaklarda Mehmed Emin Efendi'nin görevden azledilme gerekçesi olarak onun hafif meşrep bir kişiliğe sahip olduğu ve meşihat makamının vakarını korumaya muktedir olmadığını beyan edilmesi yanı sıra Melâmiyye tarikatında kutup derecesine kadar yükselmiş olan Sütçü Beşir Ağa ile müridlerinin idamlarına fetva vermiş olması gösterilmektedir. Bkz. İlmiye Sâlnamesi, *Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar*, Yayına Haz. Seyyit, Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin ve Cevdet Dadaş, İşaret Yayınları, İstanbul, 1998, s. 26; "Melâmiyye, DİA, İstanbul, 2009, XXIX, 32; ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,478; Akdemir, s. 18.

⁴³ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 156.

⁴⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,478; "İpşirli, *Minkârîzâde Yahyâ Efendi*", XXX, 114; ayrıca bkz. Bilmen, I, 466; Altunsu, s. 94; Özel, s. 313.

⁴⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,478.

⁴⁶ Altunsu, s. 269.

⁴⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,478.

⁴⁸ Öztuna, II, 764; Altunsu, s. 93; Haskan, II, 645.

⁴⁹ İpşirli, *Minkârîzâde Yahyâ Efendi*, XXX, 114.



yüz altın göndermiş, yine bir defasında da onu davet ederek görüşüp iltifatta bulunduktan sonra kendisine içi altın dolu bir murassa kutu vererek: “*Bununla kitap alınız*” demiştir.⁵⁰ 1673 yılında ise padişah, sefere çıkan devlet adamlarına farklı sayılarda atlar hediye ettiğinde ona da gönül çekici güzel bir at vermiştir.⁵¹

Padişah çeşitli zamanlarda kendisini davet edip bilgisinden istifade etmiş olması yanında ⁵² Osmanlı padişahları tarafından zaman zaman saraya davet edilen veya saray hocalarından olan ulemadan bazıları padişah huzurunda Kur’an’dan bir ayetin veya bir hadisin tefsirini ya da bu konuda yapılan ilmî bir değerlendirmeyi münazara olmaksızın dinleme geleneği dolayısıyla 12 Haziran 1669’da IV. Mehmed, huzurunda Minkârîzâde Yahyâ Efendi’ye ders takrir ettirip dinlemiş ve bunu daha sonra da çeşitli zamanlarda da sürdürmüştür. Hatta bu uygulama, daha sonraki dönemler için bir örneklik teşkil etmiştir. Bu çerçevede 1767 yılında III. Mustafa(v. 1774) döneminde huzur dersi için intihap edilen mevali ve müderrislerin sayısı yüz yirmi altı olup bunlar on dokuz güne taksim ve her biri, birer gün için tertip olunmuştur ki bu uygulama düzenli bir şekilde başlayan huzur derslerinin ilk örneği olarak kabul edilir.⁵³

Yahyâ Efendi, görevi sırasında IV. Mehmed’le birlikte çoğunlukla Edirne’de bulunmuştur. Bu dönemde Mesihlik iddia ederek en büyük mesihçilik hareketlerinden birine yol açan ve Müslüman olduktan sonra dönme cemaatini kuran Yahudi mistik Sabatay Sevi(Sabtay Svi)’nin Osmanlı topraklarında yürüttüğü toplumsal barışı zedeleyici faaliyetleri olmuş, olaylar kontrolden çıkmaya başlayınca 17 Eylül 1666’da Sabatay Sevi, sorgulanmak için Edirne’ye getirilmiş ve padişahın gözetiminde padişahın hocası Vanî Mehmed Efendi⁵⁴ ve şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi tarafından sorgulanması akabinde Sabatay, İslâm’ı kabul etmiştir.⁵⁵ Yine mehdîlik davasıyla hareket ettiği iddiasıyla yakalanıp Edirne’ye getirilen İmâdiyye ulemâsından Seyyid Mehmed ve babası Seyyid Abdullah’ın sorgulanması işini Vanî Efendi ile birlikte Yahyâ Efendi üstlenmiş ve yapılan tahkikat sonucunda bunun iftira olduğu tespit edilmiştir.⁵⁶

56

Rumeli kazaskerliğine bağlı kadılıklarda tarih boyunca birkaç defa derece düzenlemesi yapılmış olmakla birlikte gerek o dönemin çeşitli tarihlerinde ve gerekse günümüzdeki sınırlı araştırmalarda bu düzenlemelerle ilgili malumat bulunmamaktadır. İşte bu düzenlemelerden biri de Rumeli kadılıklarının derecelerinde görülen aksaklık ve bunların düzeltilmesi hususundaki müracaatlar dikkate alınarak bu kesimin kazaskeri Babazâde Abdülkadir Sinânî Efendi’ye bütün mevkilerin gözden geçirilip yeniden tanzimi edilmesi, Minkâîzâde Yahyâ Efendi’nin verdiği talimatla yapılmıştır. Bunun üzerine 23 Haziran 1667- 10 Haziran 1668 yılları arasında yapılan çalışmalar sırasında kazasker Abdülkadir Sinânî Efendi, kazaskerlik divanına devam eden “Eşrâf-ı kudât’ı⁵⁷ toplayıp meseleyi etraflıca ele alarak düzenlemeyi

⁵⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,479.

⁵¹ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiat I(1656-1684)*, Haz: Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1977, s. 45-46.

⁵² İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 114.

⁵³ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 221-222.

⁵⁴ Osmanlı padişahları, şehzâdelikleri zamanında ulemadan münasip bir zattan okutulur ve hükümdar olduklarında onu kendilerine hünkâr hocası yapma geleneği oluşmuştur. Eğer kendileri padişah olmadan önce hocası vefat etmiş ise ulema arasından kendisine bir hoca seçmişlerdir. Bu uygulama çerçevesinde IV. Mehmed’in hocası, Vanî Mehmed Efendi’dir. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 149-150.

⁵⁵ Konu hakkında daha detaylı bkz. Şişman, Cengiz, “*Sabatay Sevi*”, DİA, İstanbul, 2008, XXXV, 334.

⁵⁶ İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 114.

⁵⁷ Eşrâf-kudât: Rumeli kesiminde kadılığın ilk derecesinden başlayıp, geniş bölgenin değişik yerlerinde uzun yıllar vazife görenek yükselmiş ve üst derecedeki kadılıktan sonra merkeze alınarak, Divân’da müşavir bulunan yaşlı,



yapmıştır⁵⁸ ki bu düzenleme, kadılık tarihinde birkaç defa yapılan düzenlemelerden en kapsamlı olanıdır.

1672 tarihinde IV. Mehmed'in Lehistan seferine padişah maiyetinde Çatalcalı Ali Efendi ile birlikte katılmış olan Minkârîzâde Yahyâ Efendi,⁵⁹ şeyhülislâmlığının son yıllarında hastalığı nedeniyle çok defa padişahın seferlerinde ve av dolayısıyla gittiği yerlerde ona refakat edememiştir.⁶⁰ Bir süre sonra hastalığının ilerlemesi ve 1673 yılında sağ tarafı felç olması sebebiyle Edirne'de kalıp dinlenmesine izin verilmiştir.⁶¹ Bu zaman zarfında yaklaşık üç ay fetva veremeyince fetva hazırlama görevini icra etmek üzere⁶² o sırada Rumeli kazaskerliği görevini yürüten Ankaravî Mehmed Emin Efendi(v.1687)'ye⁶³ vekâleten fetva görevi verilmiş o da yaklaşık 8 ay şeyhülislâmlık görevini yürütmüştür.⁶⁴

Minkârîzâde Yahyâ Efendi, sekiz ay süren hastalığının ilerlemesi⁶⁵, IV. Mehmed'in ikinci Lehistan seferine katılamayacak duruma gelmesi ve dolayısıyla halkın işlerini hakkıyla ifa edememesi nedeniyle fetvâ makamından 21 Şubat 1674'de emekli edilmiştir.⁶⁶ Onun yerine en seçkin öğrencilerinden ve babası aslen Alanyalı olan Çatalcalı Ali Efendi(v.1692), kırk üç yaşında iken Osmanlı döneminin kırk üçüncü şeyhülislâmlık görevine atanmıştır.⁶⁷ Minkârîzâde Yahyâ Efendi, azledilmesinin ardından kendisine beş yüzü vakıflar, beş yüzü de cizye gelirlerinden olmak üzere⁶⁸ günde bin akçe olarak emekli maaşı bağlanmış ve İstanbul'da Beşiktaş'taki yalısında oturmasına izin verilmiştir.⁶⁹ Bu arada günlük ve aylık gerekli masrafları devletçe karşılanarak hakkındaki teveccüh vefatına kadar devam etmiştir.⁷⁰ “*Menzili Minkârîzâde Cennet-i Me'va ola*” mısramının delaleti olan Zilkade 1088 de,⁷¹ milâdi Ocak 1678 tarihinde Üsküdar'daki evinde vefat etmiş⁷² ve Üsküdar'da açık türbede yaptırmış olduğu kendi medresesi yanına defnedilmiştir.⁷³

III. Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Yetiştirdiği Bazı Şeyhülislâmlar

♦ **Çatalcalı Ali Efendi(v. 1692):** Babası aslen Alâiyeli(Alanyalı)Tekke Şeyhi Mehmed b. Hasan el-Alâi Efendidir. Babasının Çatalca'da tekke açması münasebetiyle Ali Efendi, 1631

tecrübeli ve bilgili kişilerdir. Bkz. Özergin, M.Kemal, *Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi*, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1975, s. 252-253.

⁵⁸ Bu düzenleme ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Özergin, s. 252-253 vd.

⁵⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 211.

⁶⁰ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, I, 67; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,479; İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 114; Özel, s. 314.

⁶¹ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, I, 67; Altunsu, s. 93; ayrıca bkz. Öztuna, II, 764.

⁶² İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 114; Özel, s. 314.

⁶³ Ankaravî Mehmed Emin Efendi, Rumeli Kazaskeri Çatalcalı Ali Efendi azledilince onun yerine Anadolu Kazaskerliğe getirilmiştir. Ankaravî'den boşalan Anadolu kazaskerliğine ise Es'adzâde Efendi atanmıştır. Bkz. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, I, 66. Ankaralı olan Mehmed Emin Efendi, müderrislik, kadılık yapmış, ikinci defa Rumeli kazaskeri iken Eylül 1686'da Çatalcalı Ali Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa getirilmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,480.

Çatalcalı Ali Efendi'nin azli üzerine 27 Eylül 1686 yılında şeyhülislâmlığa getirilmiş ve Osmanlı döneminin kırk dördüncü şeyhülislâmi olmuştur. Bkz. Altunsu, s. 96.

⁶⁴ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, I, 67; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, 479; Öztuna, II, 764; Altunsu, s. 96.

⁶⁵ Altunsu, s. 93.

⁶⁶ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, I, 74; Altunsu, s. 93.

⁶⁷ Altunsu, s. 96; ayrıca bkz. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, I, 74; Özel, s. 325.

⁶⁸ İpşirli, *Minkârîzâde Yahyâ Efendi*, XXX, 114.

⁶⁹ Mehmed Süreyya, V, 1674; Özel, s. 314; ayrıca bkz. Altunsu, s. 93; Haskan, II, 645.

⁷⁰ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, I, 74-75; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,479.

⁷¹ Bursalı Mehmet Tahir, I, 466; Bağdadî, II, 533.

⁷² İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 114; Özel, s. 314; Haskan, II, 645.

⁷³ Bursalı Mehmet Tahir, I, 466; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,479; Öztuna, II, 764; Altunsu, s. 93.



yılında orada doğmuştur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş ve Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin yanında tahsil görmüştür.⁷⁴ Yahyâ Efendi, 1652 yılında Mısır kadısı olunca onunla birlikte oraya gitmiş olan Ali Efendi, Kahire'de bab mahkemesi nâibi olmuştur. Bunun yanı sıra 1659'da Yahyâ Efendi, İstanbul kadılığına getirildiğinde o da bab mahkemesi nâibliğine tayin edilmiştir. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın 1663'de Uyvar seferine ordu kadısı olarak katılmıştır.⁷⁵

Bir süre sonra Selanik ve Mısır kadılıklarında bulunduktan sonra 1670'de Rumeli Kazaskerliğine getirilmiş olan Çatalcalı Ali Efendi, Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin hastalığı dolayısıyla emekli edilince de Osmanlı döneminin kırk üçüncü şeyhülislâmı olarak bu göreve getirilmiştir.⁷⁶ Fazıl Ahmet Paşa'nın takdiriyle süratle yükselerek bu göreve atanması herkesi hayrete düşürmüştür. Farklı zamanlarda iki defa bu görevde bulunmuş ve Nisan 1692 yılında Edirne'de vefat etmiştir. Şeyhülislâmlığı esnasında vermiş olduğu karar ve ilâmlardaki isabeti dolayısıyla ulema ve özellikle kadılar tarafından fetvaları oldukça muteber görülmüştür.⁷⁷ Fetâvâ-i Ali Efendi adlı eseri ise Osmanlı Fetvâhanesinin en muteber saydığı fetvâ kitaplarından biri olarak kabul edilmiştir.⁷⁸

◆ **Şeyhülislâm İmamı Sultanî Mehmed Efendi(v. 1728):** Bursa doğumlu olan ve ilk eğitimini Bursa'da yaptıktan sonra İstanbul'a gelen⁷⁹ İmamı Sultanî Mehmed Efendi, Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin yetiştirmiş olduğu âlimlerden biridir.⁸⁰ Önce Sultanahmed medresesinde müderrislik yapmaya başlamış, daha sonra kadılık mesleğini seçince Yenişehir ve İstanbul kadılıklarında bulunmuş ve ardından Rumeli Kazaskerliğine yükselmiştir. 20 Mart 1695 yılında Osmanlı devrinin kırk dokuzuncu şeyhülislâmı olarak bu göreve atanmış ve 25. 05. 1695'te ise bu görevden azledilmiştir. Böylece görevde iki ay altı gün kalmıştır. Daha sonra III. Ahmed(v. 1736) döneminde(1673-1736) 22. 08. 1703'te yeniden şeyhülislâmlığa atanan İmamı Sultanî Mehmed Efendi, bu görevini de 26. 01. 1704 yılına kadar- beş ay beş gün- sürdürmüştür ve 1728 yılında Bursa'da vefat etmiştir.⁸¹

◆ **Âtâullah Mehmed Efendi(v. 1715):** Kadı Eyyübî İbrahim Efendi'nin oğlu olan Âtâullah Mehmed Efendi'nin doğum yeri ve tarihi bilinmemekle beraber tahsili hakkındaki bilgiler de yetersizdir.⁸² Kaynaklarda sadece tahsili ile ilgili şu malumat yer almaktadır: İstanbul'a geldiğinde bireysel gayret ve çabalarıyla geniş bir bilgi birikimi kazanmış, medreselerde ilim tahsilini tamamladıktan sonra Minkârîzâde Yahyâ Efendi'ye intisap ederek onun mektupçuluğu⁸³ hizmetinde bulunmuş ve ondan mülazım olmuştur. Öğrenimini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapmış ve İslam hukukunda derin bilgi sahibi olması münasebetiyle farklı tarihlerde üç defa fetva eminliği⁸⁴ görevine getirilmiştir.⁸⁵ Daha sonra

⁷⁴ Altunsu, s. 94; ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, 479; Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, 288.

⁷⁵ Özel, s. 325.

⁷⁶ Bkz. Altunsu, s. 94-95; Özel, s. 325.

⁷⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, 479- 480.

⁷⁸ Daha detaylı bkz. Altunsu, s. 94-95; Karaman, s. 289; Özel, s. 325.

⁷⁹ Altunsu, s. 105.

⁸⁰ İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", XXX, 115; Özel, s. 314.

⁸¹ Konu hakkında daha detaylı bkz. Altunsu, s. 106, 269.

⁸² Altunsu, s. 111; İpşirli, Mehmet, "Âtâullah Mehmed Efendi", DİA, İstanbul, 1991, IV, 46.

⁸³ Mektupçu: Şeyhülislâmın divân efendisi veya mühürdarı ve şimdiki ismiyle yazı işleri müdürü görevini ifade etmek üzere Osmanlı döneminde kullanılan bir terimdir. Bkz. Kazıcı, s. 173.

⁸⁴ Fetvâ Emîni: Şeyhülislâmlıkta fetva işlerine bakmakla ve şer'î mahkemelerde verilmiş ilâmları tetkik etmekle görevli ilim ve liyakat sahibi kişidir. Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat,



kadılık mesleğini tercih edince 1685'te Yenişehir, 1690'da Şam ve 1695'te İstanbul kadılıklarında bulunmuştur. 1702'de Anadolu kazaskerliğinin önce pâyesini almış sonra da bu makama getirilmiştir. III. Ahmed döneminde ise 1706 ve 1712 yıllarında iki defa Rumeli Kazaskerliği'ne tayin edilmiştir.⁸⁶

Osmanlı döneminin elli ikinci şeyhülislâmı olarak 14. 03. 1713 yılında meşihat makamına atanmış olan Atâullah Mehmed Efendi, 20.05. 1713 yılında azledilinceye kadar-iki ay yedi gün- bu görevini sürdürmüştür.⁸⁷ Görevden azledilmesi neticesinde Bolu'da ikametine izin verilmiş ve 02. 08. 1715'te vefat etmiştir.⁸⁸ Mezarı, Bolu'da Şemsi Paşa Camii hazîresindedir. Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin fetvalarından ibaret olan "*Fetâvâ(Mecmûatı Atâullah Efendi, Mecmûatu'l Fetâvâ veya Fetâvây-i Atâiye)*" adında Türkçe fetva kitabı bulunmaktadır.⁸⁹

◊ **Mirza Mustafa Efendi(v. 1720):** 1630 İstanbul doğumlu olan Mirza Mustafa Efendi'nin babası, kazasker Abdurrauf Efendi'dir. Padişah Sultan İbrahim döneminde saray görevlileri arasına girmiş, çocukluğu ve gençliğinde babasından ve Mirza Mehmed Efendi'den dersler almıştır. Bilgisini ilerlettikten sonra da Minkârîzâde Yahyâ Efendi'den mülâzim olmuştur. Aynı zamanda Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin damadı olan Mustafa Efendi, Anadolu Kazaskeri ve Rumeli Kazaskerliği görevlerinde bulunmuş, 15.12. 1714 yılında ise Osmanlı devrinin elli dördüncü şeyhülislâmı olarak atanmış, 27. 06. 1715 tarihinde III. Ahmed tarafından azledilinceye kadar- altı ay üç gün- bu görevine devam etmiş, 1720'de ise vefat etmiştir. Osmanlıda elli sekizinci şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi, onun oğlu, yetmiş sekizinci şeyhülislâm Mehmed Said Efendi ise torunudur.⁹⁰

◊ **Menteşzâde Abdürrahim Efendi(v. 1716):** Bursa Mahkeme Başkâtibi Kurt Mehmed Efendi'nin oğlu olan ve doğum tarihi bilinmeyen Menteshzâde Abdürrahim Efendi, Bursa doğumlu bir fâkihtir. Ancak doğum tarihi bilinmemektedir.⁹¹ Eğitim ve öğrenimini Bursa'da geçirdikten sonra İstanbul'a geldiğinde Minkârîzâde Yahyâ Efendi, bilgisini takdir etmesi hasebiyle onu yanına almıştır. Böylece bilginler çevresine giren Abdürrahim Efendi, dönemin okullarını bitirdikten sonra Müderris olmuş, bir süre sonra kadılık mesleğini seçince de farklı yerlerde kadılık görevini icra etmiştir. III. Ahmed döneminde İstanbul pâyesi alan Abdürrahim Efendi, 1708'de Anadolu, 1711 yılında Rumeli Kazaskerliği'ne getirilmiştir. Daha sonra bu görevinden iki kez azledilmiş, ancak üçüncü defa atandığı Rumeli Kazaskerliği görevinde iken Osmanlı devrinin elli beşinci şeyhülislâmı olarak görevlendirilmiş ve 27.06. 1715-03. 12. 1716 tarihleri arasında bir yıl beş ay altı gün bu görevde kalmıştır.⁹²

Ahlâkî bakımdan herkesin saygısını kazanmış bir fakih olan Abdürrahim Efendi⁹³, yaşlılık nedeniyle görevinden azledilmiş ve 4 Aralık 1716 yılında Edirne'de vefat ettiğinde oradaki Zehrimâr Mescidi bahçesine defnedilmiştir. Türkçe kaleme aldığı "*Mecmua-i Fetâvâ*"sı İslâm

İstanbul, 2005, s. 143; Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1993, s. 263.

⁸⁵ Daha detaylı bkz. Özel, s. 334; İpşirli, "*Atâullah Mehmed Efendi*", IV, 46-47.

⁸⁶ Altunsu, s. 111; İpşirli, "*Atâullah Mehmed Efendi*", IV, 46; ayrıca bkz. Özel, s. 334.

⁸⁷ Altunsu, s. 111; Kazıcı, s. 180.

⁸⁸ İpşirli, "*Atâullah Mehmed Efendi*", IV, 46.

⁸⁹ Altunsu, s. 111; Ayrıca bkz. Özel, s. 334.

⁹⁰ Altunsu, s. 113-114, 269; Kazıcı, s. 180.

⁹¹ Bursalı Mehmet Tahir, I, 398; Altunsu, s. 115; Özel, s. 334.

⁹² Altunsu, s. 115; Özel, s. 335; Kazıcı, s.180; İpşirli, Mehmet, "*Abdürrahim Efendi, Menteshzade*", DiA, İstanbul, 1988, I, 289.

⁹³ Bursalı Mehmet Tahir, I, 398; İpşirli, "*Abdürrahim Efendi, Menteshzade*", I, 290.

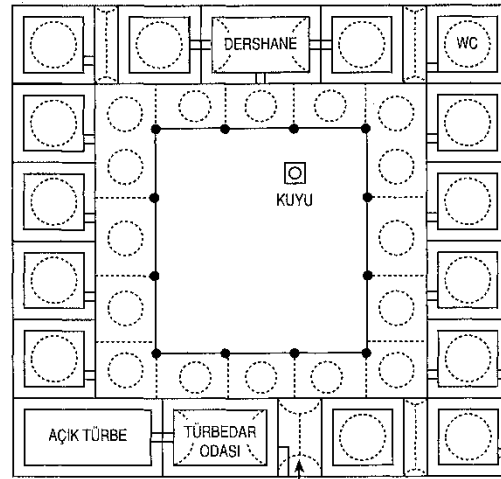


hukukunda abide sayılabilecek önemli bir eser mahiyetindedir.⁹⁴ “*Fetâvâ-yı Abdürrahim*” diye de meşhur olan bu eser, iki cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul, 1243). Osmanlı Devleti’nde günlük hayatta karşılaşılan veya tartışılan konularla ilgili 11. 000’i aşkın fetvayı ihtiva eden bu eser, dönemin din anlayışını, toplum yapısı ve sosyokültürel değerlerini yansıtmaları bakımından Osmanlı fetva mecmualarının önemlilerinden biridir.⁹⁵ Özel kütüphanesini Fatih Camii’ne vakfeden Abdürrahim Efendi’nin bu eser yanında “*Ceridetü’l Ferâiz*”, “*Talikât Ale’l Beyzâvî*” gibi basılmamış risâleleri ve hâşiyeleri bulunmaktadır.⁹⁶

IV. İlmî ve Kültürel Faaliyetleri

A. Medrese İnşası

Minkârîzâde Yahyâ Efendi, Üsküdar’da kendi adıyla anılan, ancak bugün mevcut olmayan bir medrese inşa ettirmiştir. Medrese, Ahmet Çelebi Mahallesi’nde ve bu isimle bilinen camiiin karşısında Sümbülzâde Sokağı ile Açık Türbe Sokağı’nın birleştiği yerde ve ikinci sokağın sağ köşesinde yer almaktadır. Bu medrese ile birlikte yaptırılan türbenin milâdî 1665-1670 yıllarında yaptırıldığı sanılmaktadır. Oldukça büyük, kare plânlı avlunun ortasında kitâbesiz bir kuyu bileziği vardır. Sağ ve sol tarafında medrese odaları, tam karşısında ise dersane yer almıştır. Medrese girişinin sol köşesinde Yahyâ Efendi’nin türbesi ve yanında türbedar odası bulunmaktaydı. Mehmet Nermi Haskan’ın aktardığına göre Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi Medresesi plânı şöyledir:⁹⁷



Medresenin muhtemelen 1 Mart 1855 yılında meydana gelen şiddetli depremde yıkılmış olabileceği söylenebilir. Bu münasebetle Yahyâ Efendi ve ailesi üyelerinin kemikleri, 1885 yılında bu aileden geldiği söylenen Ali Sürûrî Paşa tarafından bir sandık içine koydurularak Ayşe Sultan’ın Hüdâyî Hazretleri adına yaptırdığı degâhın hazîresine nakledilmiştir.⁹⁸ Minkârîzâde Yahya Efendi’nin oğlu Müftüzâde Abdullah Efendi, babasının Üsküdar’da yaptırdığı medresenin bir odasını kütüphane haline getirip, 425 adet kitabını burada muhafaza

⁹⁴ Altunsu, s. 115.

⁹⁵ Özel, s. 335; İpşirli, “*Abdürrahim Efendi, Menteşzade*”, I, 290; Kallek, Cengiz, “*Fetâvâ-yı Abdürrahim*”, DİA, İstanbul, 1995, XII, 437.

⁹⁶ Bursalı Mehmet Tahir, I, 398; Özel, s. 335.

⁹⁷ Daha detaylı bkz. Haskan, I, 68; II, 644; III, 1244-1245; “İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 114-115.

⁹⁸ Haskan, II, 644-645.

edilmesi için 1688 yılında bir vakfiye tanzim etmiştir.⁹⁹ Müftüzâde Abdullah Efendi'nin babası şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi'nin Üsküdar'daki medresesine vakfettiği kitaplarının 1688 tarihli vakfiyesi ŞS, Evkar-ı Hümayun Müfettişliği 74, s. 175-181.¹⁰⁰

B. Eserleri

◊ *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*: İslâm hukukunda fikhî bir meselenin dinî-hukukî hükmünü açıklama “fetva” olarak isimlendirilmektedir. Bunun çoğulu da fetâvâdır.¹⁰¹ Bu eser, Minkarizade Yahya Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde(21 Kasım 1662- 21 Şubat 1674) verdiği fetvaları ihtiva etmektedir.¹⁰² “*Fetâvâ-yı Minkârîzâde*” olarak anılmakta¹⁰³ olan bu eserde Hanefî fıkıh kitapları tasniflerinde olduğu gibi “Kitâbü't-Tahâre” ile başlayıp “Kitâbü'l Ferâiz” ile son bulmakta, yaklaşık kırk ana bölüme ayrılmakta ve her bölümde değişik sayıda bablara ve alt başlıkla ayrılmaktadır. İlgili kitapta özellikle muamelât ile ilgili konulara genişçe yer verilmesine rağmen ibâdât konularında oldukça kısa malumat verilmektedir. Ayrıca bölümler ve alt başlıkları, kitabı derleyenler tarafından tespit edildiği için bunların ihtiva ettiği fetva sayısında nüshalar arasında bazı farklılıklar görülür.¹⁰⁴

Diğer Osmanlı fetva kitapları gibi soru-cevap tarzında ve Türkçe olarak düzenlenmiş olup fetvaların dayandığı fıkıh kaynaklarına işaret edilmemiştir.¹⁰⁵ Yahyâ Efendi'nin öğrencilerinden ve daha sonra şeyhülislâmlık da yapan Atâullah Mehmed Efendi, hocasının fetvalarını ele alarak bunların dayandığı kaynakları Arapça olarak tespit etmiştir. Buna istinaden söz konusu eser, bazı yazma nüshalarında (Beyazıd Devlet Kütüphanesi no: 2765, 9043) “*Fetâvâ-yı 'Atâ'ullâh*” adıyla geçmektedir. Ancak bu eser, “*Fetâvâyı Minkârîzâde*”nin naklinden ibarettir. Fetâvâ-yı Minkârîzâde'nin yazma nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no:355 ve Pertevniyal Sultan, nr.355. Nuruosmaniye Kütüphanesi no: 2002, 2003, 2037, 2056; Râgıp Paşa, Ktp. nr.628; Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Bâyezid, no:2765; Veliyyüddin, no:3413).¹⁰⁶

Bu eserin İstanbul kütüphanelerinde ve çeşitli illerdeki kütüphanelerde otuz civarında nüshası bulunmakta ve ayrıca Mehmet Koç tarafından Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin İslâm Aile Hukuku'nun talâk konusu ile ilgili fetvalarını içeren çalışması da yüksek lisans tezi olarak yapılmıştır.¹⁰⁷ Osmanlı muhitinde Fetevâ-yı Minkârîzâde yanı sıra Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Behcetü'l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Feyziyye, Netîcetü'l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Abdürrahîm, Fetâvâ-yı Ankaravî, el-Fetâvâ'l-Hayriyye, el-Fetâvâ'l-Hâmidiyye gibi fetva kitapları en muteber kaynaklar olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁸

◊ *Ta'lika ale'd Dürer ve'l Ğurer*: Fıkıh ve fıkıh usulüne dair yazmış olduğu eserler, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan, Sivas ile Tokat arasında bir yer olan

⁹⁹ Erünsal, İsmail E., *Türk Kütüphaneleri Tarihi(Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri)*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1991, II, 68, 164, 295; İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 115.

¹⁰⁰ Erünsal, II, 295.

¹⁰¹ Atar, Fahrettin, “*Fetvâ*”, DİA, İstanbul, 1995, XII, 486.

¹⁰² Özel, s. 314.

¹⁰³ Bursalı Mehmet Tahir, I, 466; Bilmen, I, 466; Altunsu, s. 93; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, 479.

¹⁰⁴ Yayla, Mustafa, “*Fetâvâ-i Minkârîzâde*”, DİA, İstanbul, 1995, XII, 444.

¹⁰⁵ Özel, s. 314. Yayla, XII, 444; konu ile örnekler için bkz. Koç, Mehmet, “*Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Talak ile İlgili Fetvâları ve Tahlihi*”,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2008, s. 7.

¹⁰⁶ Özel, s. 314; Yayla, XII, 444-445.

¹⁰⁷ Detaylı bkz. Koç, s. 7.

¹⁰⁸ Atar, XII, 495; Ayrıca bkz. Eliaçık, Muhittin, *Osmanlı'da Manzum Fetvâ Geleneği*, Türkiyat Mecmuası, c. 21, sy:2(2011), İstanbul, s. 116.



Kargın doğumlu Osmanlı dönemi meşhur fakihlerinden biri olan Molla Hüsrev(v. 885/1480),¹⁰⁹ uzun yıllar kadılık ve kazaskerlik yaptığı sıradaki tecrübeleri ışığında önce fıkha dair “*Ğureru’l ahkâm*” adlı muhtasar eser yazmış, Osmanlı muhitinde uzun zaman kadıların başvurdukları yarı resmi bir hukuk metni işlevi görecektir olan bu kitabını daha sonra “*Dürerü’l hükkâm*” adıyla şerh etmiştir.¹¹⁰ Bu itibarla eserin adı “*Dürerü’l hükkâm fi şerhi ğureri’l ahkâm*”¹¹¹ olmuştur. Belirtilen bu esere farklı müelliflerce şerh ve haşiyeler yapılmıştır.¹¹² İşte bu haşiyelerden biri de Minkârîzâde Yahyâ Efendi tarafından yapılan “*Hâşiye ale’ d dürer ve ğurer*” dir(Köprülü Kütüphanesi, Ahmed Paşa, no:334).¹¹³

♦***Ta’lika(Haşiye) ale’l Beyzâvi***: Meşhur müfessir, Şafî fâkih ve kelim âlimi olan ve Şiraz kadilkudâtlığı yaptığı için “kâdî” ve kadilkudât lakabıyla tanınan Beyzâvi(v. 685/1286)’nin¹¹⁴ yazdığı çok meşhur ve yaygın olan “*Tefsiru’l Beyzâvi(Envâru’t Tenzil ve esrâru’r- te’vil)*”, özellikle özlü ve veciz olmasıyla temayüz etmiş, telifinde el-Keşşâf esas alınmakla birlikte diğer tefsirlerden de yararlanılmıştır. Çeşitli baskıları mevcut olan bu eser üzerine iki yüz elli civarında şerh ve haşiye yapılmıştır.¹¹⁵ Beyzâvi’nin söz konusu eserine haşiye yazanlardan biri de Minkârîzâde Yahyâ Efendi’dir.¹¹⁶ Bu eser, (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli no:318, vr. I-141; Murat Molla Kütüphanesi, Murat Molla, no:334; “*Hâşiye ale’l Kâdî Beyzâvi min sûreti Meryem*”, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı no:1864). Beyzâvi tefsirinden muhtelif ayetlerle ilgili diğer ta’likatları da çeşitli yazma nüshalarda mevcuttur.¹¹⁷

♦ ***Hâşiye(Ta’likât) alâ Hâşiyeti Mîr Ebi’l Feth li-Şerhi Âdâbi’l Hanefiyye***: Şafî fakih, kelim ve dil âlimi Adudüddin el-îcî(v. 756/1355)’nin¹¹⁸ “*Âdâbü’l bahs(el-Âdâbü’l Adudiyye, er-Risâletü’l Adudiyye)*” adlı on satırdan ibaret olan eserde müellif, İstidlâl yolu ve metotlarını konu alarak nazar ilminin kurallarına yer vermiştir. Daha sonra bu eserde ortaya koyduğu istidlâl metodunu muhtelif eserlerinde de uygulamıştır.¹¹⁹ Medreselerde asırlarca okutulup ezberletilmiş ve üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır.¹²⁰ Bu kapsamda Adudüddin el-îcî’nin “*Âdâbü’l bahs*” adlı eserine Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî’nin yazdığı şerhe Mîr Ebu’l Feth Muhammed’in yazmış olduğu haşiyeye ise Minkârîzâde Yahyâ Efendi tarafından “*Hâşiye(Ta’likât) alâ Hâşiyeti Mîr Ebi’l Feth li-Şerhi Âdâbi’l Hanefiyye*” adında hâşiye yazılmıştır¹²¹(Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir, nr. 578; Hamidiye, nr.1449;Laleli, nr.2944, 3051). Bununla birlikte bazı kütüphane kayıtlarında şu isimlerle yer almaktadır: “*Hâşiye Âdâbi’l Adudiyye*” (Beyazıd Devlet Ktp., Bâyezid, nr.248, vr.34-72; Süleymaniye Ktp., Denizli, 267, vr.257-289, nr. 248, vr. 65-105; Harput, nr. 247, vr. I-29); “*Hâşiye alâ Risâlet’i Fethiyye fi’l*

¹⁰⁹ Bilmen, I, 434.

¹¹⁰ Daha detaylı bkz. Özel, s. 204; Koca, Ferhat, “*Molla Hüsrev*”, DİA, İstanbul, 2005, XXX, 252.

¹¹¹ Bilmen, I, 434.

¹¹² Özel, s. 204.

¹¹³ Özel, s. 314.

¹¹⁴ Asıl adı: Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şirâzî el-Beyzâvi’dir. Detaylı bkz. Özel, s. 417; Yavuz, Yusuf Şevki, “*Beyzâvi*”, DİA, İstanbul, 1992, VI, 100.

¹¹⁵ Özel, s. 418; ayrıca bkz. Yavuz, VI, 100 vd.

¹¹⁶ Bursalı Mehmet Tahir, I, 466; Bağdadî, II, 533; Bilmen, I, 466; Altunsu, s. 93; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,479.

¹¹⁷ Özel, s. 314.

¹¹⁸ Asıl adı: Ebû’l Fadl Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffar es-Sıddîkî el-Bekrî eş-Şebânkârî el-Îcî’dir. Bkz. Özel, s. 620; Görgün, Tahsin, “*Îcî, Adudüddin*”, DİA, İstanbul, 2000, XXI, 410.

¹¹⁹ Görgün, XXI, 413, ayrıca bkz. Özel, 620.

¹²⁰ Özel, s. 620.

¹²¹ Bursalı Mehmet Tahir, I, 466; Bağdadî, II, 533; Bilmen, I, 466; Altunsu, s. 93; Özel, s. 315.



âdâb”(Süleymaniye Ktp., Fatih, nr 4696); “*Hâşiye ale’l Fethiyye li Şerhi’l Hanefiyye mine’l – adâb*”(Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3044, vr. 31-70, nr. 3047, vr. I-34).¹²²

♦ *Risâle fi’l muharremât li’z-zevâc*: kendileriyle evlenilmesi yasak olanları konu alan bu risalesi, (Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed, nr.216).’da bulunmaktadır.

♦ *el-İttibâ fi mes’eleli’l –istimâ(Risâle fi beyâni farziyyeti istimâi’l hutbe)*: Süleymaniye Ktp., Şehis Ali Paşa, nr. 2834/17, vr. 119-134; Esad efendi, nr. 3645, vr. 20-44; Mihrişah Sultan, nr. 439, vr.54-62; Serez, nr. 3876, vr.7-9).

♦ *Risâle fi beyâni’l mille ve’s şeria*:(Süleymaniye Ktp., Tekelioğlu, nr.810; Hacı Mahmud, nr. 1349).

♦ *Ravdâtül Cennât fi Usûl’t-tarîkat*: (Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi, nr. 582, vr.196-205).

♦ *Risâle fi kavlihî Teâlâ “millete ebiküm İbrâhîm*:(Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5435, vr. 118-123; *Risâle fi tefsiri milleti İbrâhîm*: (H. Hayri Efendi, nr. 147, vr. 265-267); *Risâle fi su’âli milleti İbrâhîm*:(Hacı Mahmud Efendi, nr.4685, nr. I-25); *Risâle li hakki milleti İbrahim*: (Yazma Bağışlar, nr, 1438, vr. 103-116).¹²³

♦ *Tibyan fi Âdabi’l kur’an*: adında tecvide dair bir eseri¹²⁴ de mevcut olan Yahyâ Efendi’nin muhtelif konularla ilgili diğer bazı risaleleri de yazma halde bulunmaktadır.¹²⁵ Ayrıca şu beyit de Minkarizade Yahya efendi’ye aittir:

“*Kâşki sevseydi sevdiğimi cümle cihan*

Her zaman sohbetimiz kıssa-i cânan olsa”¹²⁶

Bu arada şunu da belirtelim ki Minkârîzâde Yahyâ Efendi’nin fetvaları ve diğer yazılarındaki “Yahyâ el-fakîr ufiye anh” şeklindeki imzası Osmanlı devrinin yirmi yedinci şeyhülislâmı olan ve farklı zamanlarda üç kez bu makama atanan 1553 İstanbul doğumlu olan Şeyhülislâm Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi’nin (ö. 1053/1644) imzası ile aynı olduğundan bazı eserlerde birbirine karıştırılmış olduğu bilgisi Osmanlı tarihçilerinden Mehmet İpşirli tarafından ifade edilmektedir.¹²⁷

SONUÇ

Osmanlı döneminde farklı zamanlarda kendi yaşadıkları döneme damgasını vuran âlimler yetişmiştir. İşte bunlardan biri de 1609 Alanya doğumlu olan Minkârîzâde Yahyâ Efendi’dir. Dönemin Osmanlı eğitim kurumlarında meşhur âlimlerden eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapmış olan Yahyâ Efendi, kadılık mesleğine geçince çeşitli yerlerde kadılık görevini icra etmiş ve bu dönemde kendisine Edirne pâyesi verilmiştir. Daha sonra Osmanlı adlî teşkilat içinde bulunan ve ilmiye mesleğinin en yüksek mertebelerinden biri sayılan kazaskerlik görevine getirilmiş ve sonrasında ise ilmiye sınıfının en yüksek resmi makamı kabul edilen meşihat-ı islamiyye makamına atanmıştır. IV. Mehmed’in çok sevdiği

¹²² Özel, s. 315; Uzunçarşılı da Yahyâ Efendi’nin“*Hâşiye fi âdab*” risalesinden bahsetmektedir. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,479.

¹²³ Özel, s. 315; İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 114.

¹²⁴ Bursalı Mehmet Tahir, I, 466; Bilmen, I, 466; Altunsu, s. 93.

¹²⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,479; Özel, s. 315.

¹²⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2,479.

¹²⁷ İpşirli, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, XXX, 114; Şeyhülislâm Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi için bkz. Altunsu, s. 60; Mehmed Süreyya, V, 1674.



şeyhülislâmlardan olan Minkârîzâde Yahyâ Efendi, ilmî ve ahlâkî meziyetleriyle maruf, faziletli, kemal sahibi, vakur, iyiliksever ve kıymetli bir insan olarak on bir yıl üç bu görevi deruhte etmiştir.

Bu görevi sırasında genellikle Edirne’de bulunmuş olan Yahyâ Efendi’ye IV. Mehmed, ders takrir ettirerek dinlemiş ve bunu çeşitli zamanlarda da sürdürerek onun ilminden istifade etmiştir. Ayrıca Yahyâ Efendi, o dönem toplumsal hayatı olumsuz yönde etkileyen faaliyetler içinde olanlara karşı yapılan soruşturmalarda aktif rol oynamış önemli bir isim olmuştur. Bunun yanı sıra Rumeli kazaskerliğine bağlı kadıliklarda tarih boyunca birkaç kez derece düzenlemesi yapılmıştır ki bunlardan en kapsamlı olanını da şeyhülislâmlığı döneminde Yahyâ Efendi tarafından yaptırılması onun önemli icraatları arasındadır.

Diğer yandan şeyhülislâmlığı döneminde vermiş olduğu fetvaları ihtiva eden ve Hanefî fıkıh kitaplarındaki tasnif tarzında ele aldığı “*Fetâvâ-yı Minkârîzâde*” adlı fetvâ kitabı, o dönem muteber fetva kitaplarından biri olarak kabul edilen bir eser niteliğindedir. Bunun dışında fıkıh başta olmak üzere tefsir ve tecvîd gibi çeşitli alanlarda da önceki dönemlerde yazılmış olan bazı eserlere haşiyeler yapmış ve farklı konularda risaleler kaleme almış olan Yahyâ Efendi, görevi esnasında devlet idaresiyle gayet iyi ilişkiler kurmuş, sonraki dönemlerde şeyhülislâmlık yapmış olan âlimlerin bir kısmına hocalık yapmış, böylece fakih ve devlet adamı olarak hem yaşadığı hem de sonraki dönemler için ilham kaynağı olmuş Osmanlı dönemi önemli simalarından biridir.

Kaynakça

Akdemir, M. S.(2016). “İspartalı Şeyhülislâmlar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy(36), 18-30.

Altunsu, A.(1972).*Osmanlı Şeyhülislâmları*: Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Atar, Fahrettin, “*Fetvâ*”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.12, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 486-496.

Bağdadî, İ. Paşa.(1955). *Hediyetü’l Ârifîn Esmâu’l Müellifîn ve Âsârü’l Musannifîn*, I-II. Beyrut: Dâru İhyai’t Turâsil Arabî.

Baltacı, Cahit, “*Arpalık*”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 3, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, 392-393.

Bilmen, Ö. N.(1992). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kâmusu* I-VIII. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi.

Bursalı M. T.(1972), *Osmanlı Müellifleri*: I-III(F. Yavuz-İ. Özen, çev.). İstanbul: Meral Yayınları.

Defterdar S. M. Paşa(1977), *Zübde-i Vekayiat I(1656-1684)*, I-III(A. Özcan, çev.). İstanbul: Kervan Kitapçılık Basın Sanayii ve Ticaret A.Ş.

Develioğlu, F.(1993). *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*,(s.263). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Eliaçık, M.(2011). “*Osmanlı’da Manzum Fetvâ Geleneği*”, *Türkiyat Mecmuası*, C. XXI(2), 105-145.

Erdoğan, M.(2005). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*(s.143). İstanbul: Ensar Neşriyat.



Erünsal, İ. E.(1991), *Türk Kütüphaneleri Tarihi(Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri)*, I-II, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Görgün, Tahsin, “ *İcî, Adudüddin*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 21, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 410-414.

Gövsâ, İbrahim Alâettin, “*Süruri Paşa*”, Türk Meşhurları Ansiklopedisi, Yedigün Neşriyat, İstanbul,1946, s.362.

Haskan, M.N.(2001)., *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, I-III. İstanbul: Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları.

İlmiyye Sâlnamesi, (1998). *Osmanlı İlmiyye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar*(Seyyit, Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin ve Cevdet Dadaş, haz.). İstanbul: İşaret Yayınları.

İpşirli, Mehmet, “*Minkârîzâde Yahyâ Efendi*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 114-115.

----, *Atâullah Mehmed Efendi*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.4,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 46.

----, “*Mülâzemet*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.31,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 537-539.

----, “*Kazasker*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 15,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s.140-143.

----, “*Abdürrahim Efendi, Menteşzade*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 289.

Kallek, Cengiz, “*Fetâvâ-yı Abdürrahim*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 437.

Karaman, H. (2012). *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kazıcı, Z. (1991). *İslâm Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Koca, Ferhat, “*Molla Hüsvrev*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 252-254.

Koç, M.(2008). “*Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Talak ile İlgili Fetvâları ve Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Çukurova Üniversitesi, Adana.

Mehmed, S. (1996) (v 1909), *Sicill-i Osmanî*, I-VI, (N. Akbayar, haz.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

“*Melâmiyye*”(2009). Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 29-35.

Özcan, Tahsin “*Seyyid Mehmed Emin Efendi*” Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 37, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 69.

Özel, A. (2013). *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..

Özergin, M. K.(1975). *Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Öztuna, Y. (1969). *Devletler ve Hânedanlar*, I-IV. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.



Şişman, Cengiz, “*Sabatay Sevi*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 334-335.

Unan, Fahri, “*pâye*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 193-194.

Uzunçarşılı, İ. H.(1995), *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

-----, (2014).*Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

-----, (1967). *Midhad Paşa ve Yıldız Mahkemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Yavuz, Yusuf Şevki, “*Beyzâvî*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s.100-103.

Yayla, Mustafa, “*Fetâvâ-i Minkârîzâde*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 444-445.

MANTIK TARİHİ AÇISINDAN PLATON’U KONUMLANDIRMAK: ARİSTOTELES’TEN ÖNCE MANTIK BİLİMİYLE İLİŞKİLİ BİRTAKIM SORULAR SORULDU MU?

Yrd. Doç. Dr. Ali TEKİN

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Öz

Mantık bilimini tarihte ilk defa Aristoteles (ö. MÖ 322) kurmuştur. Belirli varlık alanlarına yönelik düşünce üretme yanında bizzat düşüncenin kendisini konu edinen ve düşüncenin tümel yasalarını ortaya koyan filozof Aristoteles’tir. Ancak daha önceki süreçte, mantık biliminin alt dallarıyla ilişkili bir takım soruların sorulup sorulmadığı açıklığa kavuşturulması gerekli bir problemdir. Fârâbî (ö. 950) *Platon Felsefesi* adlı çalışmasında Platon’un (ö. MÖ 348) bazı eserlerini mantık biliminin bazı alt dalları ile ilişkilendirir tarzda yorumlamıştır. Fârâbî’ye göre *Theaitetos*’ta, *İkinci Analitikler*’de konu edilecek olan “bilgi”; *Parmenides*’te, *Topika*’da ele alınacak olan diyalektik araştırma; *Sofist*, *Euthydemus* ve *Protagoras*’ta, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*’de ayrıntılı bir şekilde incelenecek olan sofistlik sanat; *Gorgias*’ta, *Retorik*’te tümel yasaları inşa edilecek retorik ikna sanatı; son olarak *Ion*’da, *Poetika*’da felsefî incelemeye tâbi tutulacak sözlü taklit sanatına yönelik bir takım ön araştırmalar ve sorularla karşılaşmaktadır. Yine *Phaidros*, *Menon*, *Kratylos* ve *Euthyphron*’da daha uzaktan da olsa mantık bilimi ile bağlantılı görülebilecek basit bazı soruşturmalar söz konusu edilebilmektedir. Bu çalışmada Aristoteles’in *Organon*’unun beş kitabında kamil bir şekilde ortaya koyduğu tümel teorilerin bazı kısımları ile ilgili olarak Platon’un bir takım ön soruşturmalar yapmış olup olmadığı meselesi açığa kavuşturulmaya çalışılacak ve Platon’un çabaları klasik mantık tarihi açısından değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Platon, *Organon*, düşünce, mantık tarihi.

Giriş

Platon’un (ö. MÖ 348) mantık biliminin tarihi açısından nasıl konumlandırılması gerektiği sorusuna yanıt aramaya çalışacağımız araştırmamızda konumuzu şöyle bir sıra düzeni takip ederek ele almanın uygun olacağını düşünüyoruz. Öncelikle mantık biliminin kurucusunun, İlk Öğretmenin Aristoteles (ö. MÖ 322) olduğuna ilişkin anlatıları hatırlatacak ve belirginleştireceğiz. İkinci olarak Aristoteles’in mantık eserlerini kısaca tanıtacağız. Üçüncü olarak Fârâbî’nin (ö. 950) bazı eserlerinden, özellikle de *Felsefetu Eflâtûn*’dan hareketle Platon’un mantık biliminde ele alınan sorunlarla ilişkili meseleleri gündeme getirdiği eserlerini göstermeye çalışacağız. Dördüncü ve son olarak ise Aristoteles’in mantık bilimini teşkil eden beş eseri ile Platon’un mantık biliminin bazı meselelerini tartışmaya açtığını düşündüğümüz eserleri arasında kısa bir karşılaştırma yapmaya çalışacağız.

I. Mantık Biliminin Kurucusunun Aristoteles Olduğu Gerçeğini Hatırlamak



Mantık bilimini Aristoteles'in ortaya koyduğuna ilişkin bilgi mantık ve felsefe ile bir şekilde irtibatı olan herkesin malumudur.¹ Bu bilginin doğruluğuna dair hem Aristoteles'in hem de Aristoteles sonrası süreçte yaşamış bazı filozofların metinlerinde açık ifadelerle karşılaşmaktayız. Bu ifadelere değinmek bahsettiğimiz bilginin tahkiki açısından önemli olacaktır.² Bu anlatıların göz önünde bulundurulması Platon'un mantık tarihindeki konumuna ilişkin yapılacak araştırmanın hareket noktasını da teşkil etmiş olacaktır.

Öncelikle Aristoteles'in bizzat kendi eserlerini düşünmek akla uygun olacaktır. Aristoteles bazı eserlerinde araştırmasına, o araştırmanın konusunu teşkil eden varlık alanına ilişkin önceden inceleme yapmış filozofların görüşlerini aktararak başlamaktadır. Bilindiği gibi bu yazım tarzına doksografik yazım denmektedir. Örneğin *Ruh Üzerine*³ ve *Metafizik*⁴ bu anlamda en başta zikredilmesi gereken eserlerdendir. Ancak mantık bilimine dair kitapları söz konusu olduğunda filozof önekilere pek atıf yapmamaktadır.⁵ Dahası *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'nin son kısmında mantık bilimini kendisinin tek başına inşa ettiğini, hem yaptıkları dolayısıyla teşekkürü hem de eksiklikleri varsa mazur görülmeği hak ettiğini ifade etmektedir.⁶

İslam dünyasında felsefeyi ve mantığı kamil bir şekilde kuran ilk sistem filozofu İkinci Öğretmen Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*,⁷ *Kitâbu'l-Hatâbe* ve *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* gibi eserlerinde Aristoteles'in mantık biliminin tarihindeki konumunu ortaya koymaktadır. Fârâbî *Kitâbu'l-Hatâbe*'de "Bu yöntemin kanunlarını Aristoteles *Kitâbu'l-Burhân*'da ortaya koydu. Burhanî yolların ilk olarak kendisi için açığa çıktığı, bunlar için bilimsel bir sıra düzeni içerisinde tümel kanunlar koyan ve onları mantıkta sabitleştiren kişi Aristoteles'tir",⁸ *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*'ta "Bu sanatın [yani mantık biliminin] ve bu şeylerin olması gerektiği nizam üzere olmasına gelince, Aristoteles'ten önce bu yoktu. Fakat bunu sadece Aristoteles tek başına yapmıştır"⁹ demektedir. İslam dünyasının diğer büyük filozofları olan İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) de bu konuda böyle düşünmektedir. İslam felsefe ve mantık geleneğinde bu gerçek sadece büyük meşâî filozoflar değil, mantık bilimi ile iştigal eden alimler tarafından dahi açıkça ifade edilmektedir.

Mantık bilimini Aristoteles'in icad ettiğine ilişkin ifadeler Kant (ö. 1804) ve Hegel (ö. 1831) gibi Alman filozoflarca da dile getirilmiştir. Kant meşhur eseri *Arı Usun Eleştirisi*'nde

¹ Felsefe tarihi eserlerinde bu hususa dikkat çekildiği bilinen bir gerçektir. Bununla ilgili olarak birçok örnek verilebilir. Mesela Alfred Weber *Felsefe Tarihi* adlı eserinde Aristoteles'in mantık biliminin kurucusu olduğunu açıkça söylemiş, bununla birlikte Aristoteles öncesi süreçte mantık bilimi ile ilgili bir takım konuların sistemsiz bir şekilde de olsa ele alındığını ifade etmiştir; bkz. Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi* (H. V. Eralp, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar, s. 68.

² Filozofların Aristoteles mantığı hakkındaki görüşlerini başka bir çalışmamızda ele almıştık. Ayrıntı için bkz. Tekin, A. (2014). *Aristoteles ve Fârâbî'de burhân teorisi*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 363-373.

³ Aristoteles. (2000). *Ruh üzerine* (Z. Özcan, çev.). İstanbul: Alfa Yayınları, I, 1-5, s. 1-62.

⁴ Aristoteles. (2000). *Metafizik* (A. Arslan, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar, I, 1-10, s. 75-144.

⁵ Aristoteles önceki filozoflara mantık bilimi bağlamında mantık kitaplarında değinmez. Ancak *Metafizik*'te bu bağlamda Sokrates'in bir takım çabalar içerisinde girmiş olduğunu, şeylerin özlerini aradığını, tanım yapmaya çalıştığını, kıyas yapmak istediğini, tümevarımsal konuşmalar yaptığını söylemektedir; bkz. Aristoteles. *Metafizik*, XIII, 4, s. 540-541.

⁶ Aristoteles. (2007). *Sofistlerin çürütmeleri üzerine* (O. Özügül, çev.) İstanbul: Say Yayınları, s. 72.

⁷ Fârâbî. (2008). *Kitâbu'l-hurûf: harfler kitabı* (Ö. Türker, çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, s. 87.

⁸ Fârâbî. (1976). *Kitâb fi'l-mantık: el-hatâbe* (M. S. Sâlim, nşr.). Mısır: Matba'atü Dâri'l-Kütüb, s. 22-23.

⁹ Fârâbî. (1404). *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* (M. Mehdî, nşr.). İran: el-Mektebetü'z-Zehrâ, s. 110-111; Mantıkta kullanılan lafızlar. (S. Türker, çev.). *Kutadgubilig*, (2), s. 171.



“Mantığın en eski zamanlardan bu yana bu güvenilir yolu izlediği olgusu *Aristoteles*’ten bu yana geriye doğru tek bir adımın bile gerekmemiş olmasından açıktır, eğer kimi vazgeçilebilir safsataların uzaklaştırılmasını ya da bildirimlerin daha duru belirlenimlerle sunulmasını bilimin güvenilirliğini olmaktan çok inceliğini ilgilendirmeleri ölçüsünde iyileştirmeler olarak saymazsak”¹⁰ diyerek mantık biliminde *Aristoteles*’ten sonra bile pek bir gelişme olmadığını açıkça ifade etmektedir. Değindiğimiz üzere benzer değerlendirmeler Hegel tarafından da yapılmıştır.¹¹

Görüldüğü üzere hem *Aristoteles*’in kendisi hem de sonraki dönem filozofları mantık bilimini *Aristoteles*’in kurduğu gerçeğini açıkça söylemişlerdir. Şimdi *Aristoteles*’in mantık bilimini tesis ettiği eserlerini kısaca tanıyabiliriz.

II. *Aristoteles*’in Mantık Bilimini Tesis Ettiği Kitaplarını Tanımak

Aristoteles’in mantık külliyyâtı bazılarına göre altı, ama yaygın görüşe göre, özellikle de İslam filozoflarına göre sekiz kitaptan oluşmaktadır. Bilindiği üzere bunlar *Kategoriler (Katêgoriai)*, *Yorum Üzerine (Peri Hermêneias)*, *Birinci Analitikler (Analütika Protera)*, *İkinci Analitikler (Analütika Hüsterá)*, *Topikler (Topika)*, *Sofistik Çürütmeler Üzerine (Peri Sophistikôn Elenkhôn)*, *Retorik (Tekhnês Rhetorikês)* ve *Poetika*’dır (*Peri Poiêtikês*). Filozof sonradan “alet” anlamına gelen *Organon* adı ile delalet edilecek olan külliyyâtında insan zihninin bilişsel süreçlerini ayrıntılı olarak incelemeye tâbi tutmuştur. Her birisi müstakil kitap konuları olan bu eserleri genel bir şekilde de olsa tanıtmak amacımız açısından yararlı olacaktır.¹²

Kategoriler’de yalın olarak söylenenler dediğimiz kategoriler olan cevher ve arazlar ile kategorilerin eklentileri anlatılmaktadır. Cevher ve araz bu kitapta bir cümlenin parçası olmaksızın ele alınır. Cevher bir, arazlar ise dokuz tanedir.¹³

Yorum Üzerine’de en az konu ve yüklemden oluşan hüküm bildiren söz bir çok açıdan ve ayrıntılı olarak incelenmektedir.¹⁴

Birinci Analitikler’de zihnimizin yeni bir inanç ve bilgi elde etme sürecindeki hareketleri ortaya konulmuştur. *Aristoteles* bu eserde kıyas, tümevarım ve analogiyi çok ayrıntılı bir formel araştırmaya tâbi tutmaktadır.¹⁵

İkinci Analitikler’de felsefe ve bilimin yöntemi ortaya konulur. Zorunlu öncüllerden oluşan kıyas denilen burhan üzerinden bilgi ve bilimlerin nasıl elde edilip kurulacağı açığa çıkarılır. Ayrı bir makalede ise yine burhan üzerinden tanım konusu ele alınmaktadır.¹⁶ Bu eser felsefenin usûlünü konu edinmektedir.

¹⁰ Kant, I. (1993). *Arı usun eleştirisi* (A. Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi, s. 22.

¹¹ Hegel, G. W. F. (2008). *Mantık bilimi* (A. Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi, s. 35-37.

¹² Her biri mantık biliminin müstakil bir bölümünü oluşturan ve ayrı bir kitap çalışması konusu olan bu kitaplar hakkında İslam filozoflarının kısa ve tanıtıcı mahiyette birçok çalışması vardır. Bunlara örnek olarak bkz. Kindî. (2014). *Aristoteles*’in kitaplarının sayısı üzerine. (M. Kaya, çev.) *Felsefi risâleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, s. 269-271, 280-282.

¹³ *Aristoteles*’in bu eserleri Türkçeye çevrilmiştir. Konudan bahsederken eserlerin Türkçe çevirilerini burada ifade etmek yararlı olacaktır. *Kategoriler* için bkz. *Aristoteles*. (1996). *Kategoriler* (S. Babür, çev.). Ankara: İmge Kitabevi. Diğer eserleri de vereceğiz.

¹⁴ *Aristoteles*. (2002). *Yorum üzerine* (S. Babür, çev.) Ankara: İmge Kitabevi.

¹⁵ *Aristoteles*. (1998). *Birinci çözümlenmeler* (A. Houshiary, çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

¹⁶ *Aristoteles*. (2005). *İkinci çözümlenmeler* (A. Houshiary, çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.



Topikler'de meşhur öncüllerden kurulan kıyas denilen cedelî kıyas temelinde diyalektik düşünce tarzı ayrıntılı olarak incelenir. Beş tümel ile ilgili incelikli anlatılar serimlenir.¹⁷

Sofistik Çürütmeler Üzerine'de Aristoteles sofistlerin aldatma ve yanıltma biçimlerini ortaya koyar. Söz ve anlam üzerinden yapılan aldatma türlerini filozof tek tek açıklar. Eserinin son kısmında filozof mantık bilimindeki kendi konumu hakkında değerlendirmede bulunur.¹⁸

Retorik'te Aristoteles retorik kıyas dediğimiz hatabî kıyas temelinde inandırma biçimlerini ortaya koyar. Teknik olan ve teknik olmayan inandırma biçimlerini ayrıntılı bir biçimde inceler.¹⁹

Poetika'da Aristoteles sözle yapılan taklit üzerinden tragedya ve komedyayı inceler. Kitapta komedyaya kısmı mevcut değildir. Dolayısıyla eserde tragedyada ayrıntılı olarak anlatılmış ve Yunan şiir ve tiyatrosundan örnekler verilmiştir.²⁰

Aristoteles bu kitaplarda her bir konuyu kendi bütünlüğü içerisinde ayrıntılı olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla mantık biliminin kurucusu Aristoteles'tir. Bunda şüphe yoktur. Peki Platon'un eserleri arasında Aristoteles'in mantık eserlerinde müstakil ve ayrıntılı olarak ortaya koyduğu kuramlarla bağlantılı bir takım ön araştırma ve bir takım ön sorular bulunmakta mıdır? Şimdi bizi bu soruyu sormaya yönelten Fârâbî metinlerine müracaat edebilir ve Platon'un bu eserlerini tanıyabiliriz.

III. Platon'un Bazı Eserlerine Mantık Bilimi Zâviyesinden Bakmak

Aristoteles'in hocası olan ve felsefe tarihinde en önde gelen simalardan biri olan Platon, eserlerini hocası Sokrates'in (ö. MÖ 399) kullandığı diyalog tarzı üzerinden inşa etmiştir. Platon, diyaloglarında felsefenin temel alanlarına ilişkin esaslı sorular sormuş ve bu sorulara felsefî yanıtlar vermeye çalışmıştır.

Platon'un eserleri üzerine de sonraki dönemlerde şerhler yazılmıştır.²¹ Sonraki süreçte kendini Platoncu olarak gören ve Aristoteles felsefesini Platon perspektifinden okumaya çalışan felsefe okulları karşımıza çıkmaktadır. İslam dünyasında Platon'un felsefe ve mantık tarihindeki konumuna ilişkin açıklamalarda bulunan ve Platon'un eserleri üzerine felsefî okumalar ve yorumlar yapan en önemli filozoflardan biri Fârâbî'dir. Fârâbî *Kitâbu'l-Hatâbe*'de Platon'un mantık tarihindeki konumunu öz bir şekilde ifade etmekte, Hüseyin Atay tarafından Türkçeye kazandırılan, ancak Türkçede henüz müstakil bir çalışmaya konu olmamış *Eflâatun Felsefesi, Kısımları, Baştan Sonuna Kadar Kısımlarının Dizilişi* adlı çalışmasında ise Platon'un kitaplarını felsefî araştırma süreci ile bağlantılı olarak özetlemekte ve bazı eserlerinde incelediği konular ile mantık biliminin bazı konuları arasında bağlantılar kurmaktadır.²² Bu bağlamda öncelikle *Kitâbu'l-Hatâbe*'deki öz ifadeleri görmek, sonrasında *Eflâatun Felsefesi*'ndeki açıklamaları değerlendirmek yerinde olacaktır.

¹⁷ Aristoteles. (1996). *Topikler* (H. R. Atademir, çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

¹⁸ Aristoteles. (2007). *Sofistlerin çürütmeleri üzerine* (O. Özügül, çev.). İstanbul: Say Yayınları.

¹⁹ Aristoteles. (2004). *Retorik* (M. H. Doğan, çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁰ Aristoteles. (2005). *Poetika: şiir sanatı üzerine* (N. Kalaycı, çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.

²¹ Örnek olarak bkz. Proklos. (2016). *Adlandırmanın ontolojisi: Platon'un "Kratylos"una yorum* (E. Gören, çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

²² Fârâbî. (1974). *Eflâatun felsefesi, kısımları, baştan sonuna kadar kısımlarının dizilişi*. (H. Atay, çev.). *Fârâbî'nin üç eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.



Fârâbî *Kitâbu'l-Hatâbe*'de Platon'un burhan sanatını, yani felsefenin yöntemini üstün bir doğa ile ve doğaçlama bir şekilde fark ettiğini, belli belirsiz kullandığını ve onu diğer kıyasî sanatlardan ayırdetmeye çalıştığını söylemektedir. Fârâbî'nin ifadeleri şöyle:

“Onlar Platon'un zamanına dek böyle yapmaya devam ettiler. Platon burhânî yolları ilk olarak fark eden ve onları cedelî, sofist, retorik ve şiirî (poetik) yollardan ayıran ilk kişi oldu. Ancak Platon'da bu yollar -Aristoteles *İkinci Analitikler*'de (*Kitâbu'l-Burhân*) onun kanunlarını ortaya koyuncaya dek- birbirlerinden onlar için tümel kanunlar koymaksızın [sadece] kullanım esnasında, bazı konularda ve boş vaktin ve üstün doğanın kendisini bu yollara yöneltmesi oranında ayrılmıştı.”²³

Eflâtun Felsefesi adlı önemli eserinde Fârâbî düşüncelerini ayrıntılandırmakta, Platon'un her bir eserini felsefî açıdan değerlendirmekte, Aristoteles tarafından ortaya konulacak olan beş sanata ilişkin olarak Platon'un basit bazı ön araştırmalarda bulunduğunu işaret eder ifadeler kullanmaktadır. Fârâbî'ye göre Platon'un felsefî arayış sürecinde ardına düştüğü temel sorun insanı kamil bir insan kılacak, kıskanılır bir varlık haline getirecek, insanın mutluluğu elde etmesini sağlayacak şey ya da şeylerin ne olduğudur. Platon yalnız dış güzellik ve çok arkadaş sahibi olmak, refah içinde yaşamak ya da bir topluluğu ya da toplumu yönetmenin insanı kamil kılıp kılmadığını araştırmış, araştırma sonrasında bunların ya hiçbir şekilde mutluluk sağlamadığı ya da mutluluk olabileceğine inanılmakla birlikte bunlara başka şeyler katmaksızın bunların insanın mutluluğu elde etmesi için tek başına yeterli olamayacağı sonucuna varmıştır.²⁴ Platon bu süreçte farklı birçok eserinde bahsettiğimiz bu gayelerin her birini soruşturmuştur. Örneğin Platon çoğunluğun gözünde faydalı olan ve maddî kazanç sağlayan amelî sanatların insanı böylesi bir yaşama ulaştırıp ulaştıramayacağını araştırmış ve bunu *Hipparkhos* adlı eserinde²⁵ kaleme almıştır. Yine haz yaşamına dair araştırmasını *Symposium*'da,²⁶ dinî yaşantının bunu sağlayıp sağlamadığına ilişkin araştırmasını *Ethyphron*'da yapmıştır.²⁷ Fârâbî'ye göre Platon en nihayetinde insanı mutlu kılacak şeyin bilgi elde etmek ve bilgiye göre yaşamak olduğunu görmüştür.²⁸

Fârâbî Platon'un otuz bir eserini bu gözle tek tek değerlendirmiştir. Fârâbî bu eserlerden bazısını mantık bilimiyle bağlantılandırmıştır. Bunlar *Theaitetos*,²⁹ *Parmenides*,³⁰ *Sofist*,³¹ *Ethydemos*,³² *Protagoras*,³³ *Gorgias*³⁴ ve *İon*'dur.³⁵ Bunun yanında farklı meselelerin ele

²³ Fârâbî. *Kitâb fi'l-mantık: el-hatâbe*, s. 22.

²⁴ Fârâbî. *Eflâtun felsefesi*, s. 65.

²⁵ Fârâbî. *Eflâtun felsefesi*, s. 72.

²⁶ Fârâbî. *Eflâtun felsefesi*, s. 73.

²⁷ Fârâbî. *Eflâtun felsefesi*, s. 68.

²⁸ Fârâbî. *Eflâtun felsefesi*, s. 66.

²⁹ Fârâbî'nin bahsettiği bu eserler Türkçeye kazandırılmıştır. Aristoteles'in eserleri gibi burada bu eserlerin de Türkçe çevirilerinin tam künyesini vermek uygun olacaktır. *Theaitetos* için bkz. Platon. (2014). *Theaitetos* (F. Akderin, çev.). İstanbul: Say Yayınları.

³⁰ Platon. (2014). *Parmenides* (S. Babür, çev.) İstanbul: İmge Kitabevi Yayıncılık.

³¹ Platon. (2000). *Sofist* (C. Karakaya, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

³² Platon. (2000). *Ethydemos* (H. V. Eralp, çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.

³³ Platon. (2014). *Protagoras* (F. Akderin, çev.). İstanbul: Say Yayınları.

³⁴ Platon. (2015). *Gorgias* (M. Rifat-S. Rifat, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

³⁵ Platon. (2011). *İon: şiir üzerine* (N. P. Boyacı, çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.



alındığı *Phaidros*,³⁶ öğrenme ve öğretmenin imkanını sorun edinen *Menon*,³⁷ dilbilimle ilgili olan *Kratylos*³⁸ ve dindarlık hakkında olan *Euthyphron*³⁹ adlı eserleri de zikredebiliriz.

Fârâbî'ye göre Platon “iradeli” anlamına gelen *Theaitetos* adlı diyalogunda bilginin ne olduğunu araştırmış ve bilginin varlıkların özünün bilgisi olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁰ Fârâbî Platon’un bu eserinde safsatayı/sofizmi yıkmış ve bilginin mümkün olduğunu ve insanî olduğunu kanıtlamıştır.⁴¹

“Acıma” anlamına gelen *Parmenides*’te cedelcilerin/diyalektikçilerin araştırmalarını ve cedelî/diyalektik araştırmayı aynı amaçla incelemiştir. Cedel birçok açıdan fayda sağlar, bilgi elde etme sürecinde yararlıdır, ancak insanı mutlu kılacak ve kemale erdirecek olan o aradığımız bilgiye bizi ulaştıramaz.⁴²

“Yanıltan” anlamına gelen *Sofist* adlı eserinde safsata sanatını, bu sanatın ne olduğunu, ne yaptığını, gayesinin ne olduğunu; safsatacının/sofistin kim olduğunu, kaç tür olduklarını ve ne iş yaptıklarını araştırmış, bu sanatın aranan hakikat bilgisi karşısındaki konumunu belirginleştirmiştir. Platon safsatanın aradığı şey olmadığını açık bir şekilde dile getirmiştir.⁴³ Platon benzer bir incelemeyi “adam” anlamına gelen *Euthydemos* adlı diyalogunda da yapmıştır. Bu eserde safsataca/sofistçe araştırma tarzının ne olduğunu, sofistlik öğretimin nasıl bir öğretim tarzı olduğunu araştırmış ve bunun bir oyun olduğu ve aranan gayeye ulaştırmadığı sonucuna varmıştır.⁴⁴ “Tuğla yapan” anlamına gelen *Protagoras*’ta da safsata sanatı ele alınmıştır. Burada Platon insanın varlıkları bilmesinin imkanını soruşturmuş ve sofist Protagoras’ın insanın bilgiyi elde edemeyeceği ve bilginin kişilere göre değişeceği türden iddialarını incelemiş, bunları eleştirmiş ve *Theaitetos*’ta anlatılan bilginin elde edilebileceği sonucuna ulaşmıştır.⁴⁵

Platon “hizmet” anlamına gelen *Gorgias* adlı diyalogunda hitabetin/retoriğin ve hatabî/retorik fikirlerin bilgi sağlayıp sağlayamayacağı, sağlayacağı şeyin nitelik ve değerinin ne olduğu sorularının ardına düşmüş ve retoriğin aranan bilgiye ve yaşam tarzına ulaştırmayacağı sonucuna varmıştır.⁴⁶

Platon *Ion*’da şiir sanatının ne olduğunu, aradığı bilgiyi sağlayıp sağlayamayacağını, şiirle elde edilenlerin epistemolojik değerinin nasıl anlaşılması gerektiğini ve şiirin aradığı bilgiyi verip vermeyeceğini araştırmıştır. Bu araştırmanın nihayetinde şiir sanatının aranan şeyi vermediğini, dahası şiirin insanı bundan uzaklaştıracağını görmüştür.⁴⁷

Platon’un yine *Organon*’da Aristoteles’in ortaya koyduğu teorilerle bağlantılı olan başka eserleri de vardır. Bunlar daha tâlîdir, ancak ikincil anlamda da olsa bu bağlamda değerlendirilebilir. Bunlardan biri “ışıldayan” ve “aydınlatan” gibi anlamlara gelen

³⁶ Platon. (2013). *Phaidros ya da güzellik üzerine* (B. Akar, çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

³⁷ Platon. (2013). *Menon* (F. Akderin, çev.). İstanbul: Say Yayınları.

³⁸ Platon. (2000). *Kratylos* (C. Karakaya, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

³⁹ Platon. (2011). *Euthyphron: dindarlık üzerine* (G. Şar, çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

⁴⁰ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 66.

⁴¹ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 67.

⁴² Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 70-71.

⁴³ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 70.

⁴⁴ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 70.

⁴⁵ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 66-67

⁴⁶ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 70.

⁴⁷ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 69.



Phaidros'tur. Platon bu eserinde kuşku, delilik, bölme ve toplama yöntemi, hitabet ve cedel yöntemleri ve de söyleşme/diyalog ve yazı yöntemlerini mesele edinmiştir.⁴⁸ Bu bağlamda zikredilmesi gerekli diğer bir eser "sabit" anlamına gelen *Menon*'dur. *Menon*'da araştırılan temel sorun öğrenme ve öğretmenin mümkün olup olmadığıdır. Platon burada Menon'un öğrenme, öğretme ve araştırmanın mümkün olmadığına ilişkin sofistlik iddialarını değerlendirmiş; sonuçta öğrenme, öğretme ve araştırmanın mümkün olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁹ Diğer bir eser *Kratylos*'tur. Platon bu eserinde dilbilimin insanı bahsedilen gayeye ulaştırıp ulaştırmayacağını araştırmış, dilbilimin de bunu sağlayamayacağı sonucuna varmıştır.⁵⁰ Diğer bir eser ise "dindarlığa dair" anlamındaki *Euthyphron*'dur. Platon burada dinî kıyası aynı cihetten incelemeye tâbi tutmuştur. Arzulanan yaşam için dinî bilginin ve dinî kıyasın yeterli olup olmadığını araştırıp, sonuçta onun bunu sağlamadığı kanaatine ulaşmıştır.⁵¹

Platon'un sonradan mantık biliminde gerçek hüviyetini kazanacak olan bir takım meselelerle ilgilendiği eserlerinin neler olabileceğine ilişkin Fârâbî'nin îmâlarını göstermeye çalıştık. Fârâbî'nin işaretlerini takip ederek doğrudan Platon'un adı geçen ve günümüze de ulaşmış olan bu eserlerine müracaat edebiliriz. Böylelikle zikrettiğimiz eserlerin içeriklerine yönelik olarak doğrudan kendimiz belirli kanaatlere ulaşabiliriz. Pek tabî ki bu eserlerin her birini burada ayrıntılı olarak incelememiz mümkün değildir. Ancak eserlerdeki konulara delalet eden bazı örnek anlatıları zikretmemiz mümkündür. Önce bilgi meselesinin ele alındığı *Theaitetos*'tan örnek uzun alıntılar yapalım, sonrasında ise diğer eserlerdeki anlatılarla ilgili kısa değerlendirmelerde bulunalım.

Platon *Theaitetos*'ta gerçekten de bilginin ne olduğu sorusunu sormuş ve bu soruya yanıt bulmaya çalışmıştır. Sokrates, Theaitetos, Terpsion ve Eukleides arasındaki diyaloglardan oluşan eserde bilginin ne olduğu, bilginin özünün ne olduğu ayrıntılı bir diyalektik tartışma ile açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Buna ilişkin birçok örnek verilebilir. Mesela şu ifadelerle kulak verebiliriz:

"Sokrates: Ben de tam bu noktadan endişeliydim. Bilginin tam olarak ne demek olduğunu bilmiyorum. Bilgi nedir? Bu konuda net bir şeyler söyleyebilecek olan var mı? (...)"⁵²

"Sokrates: (...) Bana bilgi denildiğinde senin bundan tam olarak ne anladığını söyle."⁵³

"Sokrates: (...) Buradan yola çıkarak konuyu tekrar düşünmelisin ve bilginin özünün ne olduğunu söylemelisin. Öte yandan sakın bunu yapamayacağını söyleme, çünkü Tanrı isterse ve sen de aynı yönde çaba harcarsan bunu başaracaksın."⁵⁴

"Sokrates: Peki bilginin ve algının aynı şey olup olmadığını inceleyelim. Zaten varmaya çalıştığımız nokta buydu, bu nedenle birbiriyle çelişen iddiaları gösterdik."⁵⁵

"Sokrates: O halde yapmamız gereken bilginin ne olduğunu yeni baştan incelemek. Theaitetos! Sence ne yapmalıyız?"⁵⁶

⁴⁸ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 75-77.

⁴⁹ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 66-77.

⁵⁰ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 69.

⁵¹ Fârâbî. Eflâtun felsefesi, s. 68.

⁵² Platon. *Theaitetos*, s. 30.

⁵³ Platon. *Theaitetos*, s. 31.

⁵⁴ Platon. *Theaitetos*, s. 39.

⁵⁵ Platon. *Theaitetos*, s. 57.



“Sokrates: Peki ya Protagoras ne derdi bu işe? Kendisi ya çoğu insanın aksine her şeyin ölçüsünün insan olduğuna inanmayacaktır ya da kendi düşüncesi diğer büyük çoğunluk tarafından kabul görmez. Eğer ilki doğruysa, kendi düşüncesi doğru değildir, ikincisi doğruysa, bu durumda da ona inanmayan insanların sayısı arttıkça yokluğun varlık üzerindeki egemenliği artacak.”⁵⁷

“Sokrates: Peki Theodoros! Bu durumda arkadaşınla olan konuşmamız tamamlandı. İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu yönündeki görüşü kesinlikle kabul etmedik. İnsan bu konuda çok bilgili olsa bile görüşümüz değişmeyecek. Eğer Theaitetos, farklı bir şeyden söz etmeyeceksek hareket mantığından dolayı bilgi algıdır da diyemeyiz.”⁵⁸

“Sokrates: Öte yandan biz konuşmamıza başlarken amacımızın bilginin ne olmadığını bulmak değil, bilginin ne olduğunu keşfetmekti. Sonuç olarak bilgiyi algıda aramamız gerektiğini, ruhun ilgilendiği alanlarda bulabileceğimizi öğrendik.

Theaitetos: Sokrates! Bu durumda bence sanı kavramı üzerinden ilerlemeliyiz.

Sokrates: Çok doğru sevgili dostum! Şimdi her şeyi bir köşeye bırakıp, şu an çok yaklaştığın şeyi daha net bir şekilde görüp görmediğine bakalım. Tekrar söyler misin? Bilgi nedir?

Theaitetos: Bilginin net bir şekilde sanı olduğunu söyleyemem. Çünkü yanlış sanı diye bir şey de var. Ancak doğru sanının bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Evet. Şimdilik yanıtlam bu. Araştırmaya devam ettiğimiz sürece söylediğimin yanlışlığı ortaya çıkarsa, yeniden bir tanımlama yapmaya çalışırız.”⁵⁹

“Sokrates: Ruh bir konuyu ele aldığı zaman, durumu kendi kendine inceler, buna düşünce deriz. Aslında bu tanımlama kafamda çok da net değil. Buna göre ruhun düşünmesi dediğimiz şey, ruhun kendi içinde yaptığı bir konuşmadır. Kendi kendine sorular sorar ve bunlara olumlu ya da olumsuz yanıtlar verir. Bazen yavaşça bazen de çabucak karar verir ve bu noktadan sonra sorular sormaz, artık eyleme dair bir kuşku yoktur. Bundan sonra ruhun bir sanısı var deriz. Bu nedenle sanının insanın kendi içinde netleştirdiği bir düşünce olduğuna, ancak bu düşüncenin dışarıya vurulmadan içinde sessizce tutulduğuna inanıyorum. Bu konuda sen ne düşünüyorsun? (...)”⁶⁰

“Sokrates: Şimdi şöyle bir varsayımda bulunalım. Ruhumuzda balmumundan yapılmış bir tablet var. Bu tablet bazılarımızda daha büyükken bazılarımızda daha küçük olsun, bazen daha yumuşak ya da sert, bazen daha pürüzsüz ya da saf veya karmaşık olsun.”⁶¹

“Sokrates: Evet doğru gibi görünüyor, çünkü bilginin doğru sanıyla ve ispatla ilgili olması mantıklı, ancak bu konuda bir nokta kafamı kurcalıyor.”⁶²

“Sokrates: Theaitetos! Bundan sonra yeniden gebe kalmak istersen ve kalırsan bu incelememizden dolayı çok daha iyi düşüncelerin olacak. Gebe kalmadığında ise etrafındakiler senden daha az sıkılacaklardır, ayrıca bilmediğin şeyi bildiğini düşünmeyeceksin ve daha

⁵⁶ Platon. *Theaitetos*, s. 59.

⁵⁷ Platon. *Theaitetos*, s. 69.

⁵⁸ Platon. *Theaitetos*, s. 87.

⁵⁹ Platon. *Theaitetos*, s. 93-94.

⁶⁰ Platon. *Theaitetos*, s. 99.

⁶¹ Platon. *Theaitetos*, s. 101.

⁶² Platon. *Theaitetos*, s. 118.



mütevazı olacaksın. Benim sanatımın yapabilecekleri böyle, daha fazlası elimden gelmez, hem eski insanların ya da günümüzde yaşayanların sahip oldukları muhteşem bilgilere de sahip değilim. Ancak ebelik sanatını ben ve annem, Tanrı'dan edindik. Annem kadınları, ben erkekleri doğurtuyoruz. Her ikimiz de soylu ve iyi insanlar doğurturuz. Artık Meletos'un bana karşı açtığı dava için gitmem gerekiyor. Theodoros! Yarın erken gel ve yine burada buluşalım.”⁶³

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bunlar bile Platon'un *Theaitetos*'ta neyi, nasıl incelediğine ilişkin belirli bir tasavvur oluşturabilecektir diye düşünüyoruz. Bu uzun alıntı örneklerinden sonra diğer eserlerdeki konuları gösteren kısa değerlendirmelerde buunabiliriz.

Fârâbî Platon'un *Parmenides*'te cedeli konu edindiğini söylemekteydi. Platon'un bu eseri temelde bir ve çoğu, ideaları, idealardan pay almayı ele alan bir eserdir.⁶⁴ Ancak bazı yerlerde cedel sanatı ile ilgili anlatılara da rastlamak mümkündür. Bize göre bu eserde ele alınan temel sorun başka olmakla birlikte cedele ilişkin bazı anlatılarla da karşılaşılabilir.⁶⁵ Şunu da ilave edelim ki incelediği konu ne olursa olsun *Parmenides* diyalogu Platon'un cedel/diyalektik sanatını uygulamalı olarak icra ettiği zor eserlerinden biridir.

Sofist adlı eserinde Platon eserin adından da anlaşılacağı üzere safsata sanatını/sofistik sanatı icra eden karakter olan sofistin ne olduğunu araştırmaktadır. Platon daha eserin başında araştıracağı sorunu “İkimize düşen işe gelince, bu, bence, bu araştırmaya önce sofistten başlamak ve sofistin ne olduğunu bulup, bunu açık bir şekilde tanımlamaya çalışmaktır”,⁶⁶ “Araştırmamızın konusunu oluşturan soya gelince, sofistin ne olduğunu anlamak hiç de kolay bir iş değildir”⁶⁷ diyerek ortaya koymakta, eser boyunca bu sorunun ardından gitmekte ve eseri bu soruyu yatlatarak nihayete erdirmektedir.⁶⁸ Kanaatimizce *Euthydemos*'ta Platon sofistlik araştırma ve öğretim tarzını ele almakla birlikte bunlar dışındaki bazı konuları da farklı bağlamlarda tartışmaya açmıştır.⁶⁹ *Protagoras*'ta ise erdemın kaç türlü olduğu ve öğretilip öğretilmeyeceği merkezli bir tartışma yürütülmekte,⁷⁰ bilimin öğretilbilir olup olmayacağı ele alınmakta,⁷¹ eserin sonunda Protagoras'ın erdemın öğretilmeyeceği, Sokrates'in ise öğretilmeyeceği şeklindeki görüşleri ifade edilmekte,⁷² bazen ise eserde doğrudan sofistin kim olduğu ve ne iş yaptığı meselesi gündeme getirilmektedir.⁷³

Gorgias'ta retorik sanatı ele alınmakta, sanatın ne olduğu,⁷⁴ retorığın nasıl bir sanat olduğu,⁷⁵ retorığın konusunun ne olduğu, belirli bir konusunun olup olmadığı, iknanın ne olduğu,⁷⁶

⁶³ Platon. *Theaitetos*, s. 131.

⁶⁴ Eserlerin farklı yerlerinde bu bahsettiğimiz konularla ilgili değiniler yine bulunabilmektedir. Biz sadece örnek veriyoruz. Aynı husus diğer eserlere dair anlatılarımız için de söz konusudur. Burada örnek olarak bkz. Platon. *Parmenides*, s. 33-45.

⁶⁵ Platon. *Parmenides*, s. 46-48.

⁶⁶ Platon. *Sofist*, s. 11.

⁶⁷ Platon. *Sofist*, s. 11.

⁶⁸ Eserin sonunda sofistın tanımı yapılmaya çalışılmaktadır; bkz. Platon. *Sofist*, s. 135.

⁶⁹ Safsata meselesi daha eserin başında tartışmaya açılmıştır; bkz. Platon. *Sofist*, s. 8-9.

⁷⁰ Erdemın öğretilbilmesi meselesine örnek olarak bkz. Platon. *Protagoras*, s. 38.

⁷¹ Örnek olarak bkz. Platon. *Protagoras*, s. 37.

⁷² Platon. *Protagoras*, s. 89-90.

⁷³ Örnek olarak bkz. Platon. *Protagoras*, s. 29-32.

⁷⁴ Platon. *Gorgias*, s. 4, 6, 12.

⁷⁵ Platon. *Gorgias*, s. 6.

⁷⁶ Platon. *Gorgias*, s. 7-10.



bilmek ile inanmak arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği,⁷⁷ bilgilendirmeyip inandıran kişi olarak retorikçinin nasıl bir eylem içerisinde olduğu ve gayesinin ne olduğu, retoriksel iknanın gücünün ne olduğu,⁷⁸ retorikğin sanat mı yoksa görenek mi olduğu⁷⁹ gibi doğrudan retorik sanatına ilişkin sorulara yanıt aranmakta, bununla birlikte bu ana tema ile bağlantılı olarak güzelin neliği, güzel-iyi ve çirkin-kötü arasındaki ilişki,⁸⁰ felsefi düşüncenin tarzı,⁸¹ doğa yasaları ile insanların koyduğu yasalar arasındaki ilişki,⁸² iyi ve mutlu bir yaşamın nasıl bir yaşam olduğu⁸³ gibi farklı sorunlar da işlenmektedir.

Ion'da ozan ve şairlerin ne yaptığı,⁸⁴ kehânet ve kâhinin ne olduğu,⁸⁵ şiir sanatının bütün olarak nasıl kavranacağı,⁸⁶ sanat ile Tanrı vergisi arasındaki farkın nasıl anlaşılması gerektiği,⁸⁷ sanatlar arasındaki ilişkinin ne olduğu ve şiir sanatı ile diğer bazı sanatlar arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği,⁸⁸ şiir sanatının konusunun ne olduğu⁸⁹ soruları gündeme getirilmektedir.

Platon'un mantık bilimiyle daha tâlî olan ancak yine de uzaktan ilişkili görülen bazı meseleleri gündeme getirdiği eserlerinden de bahsetmiştik. Bunlar, *Phaidros*, *Menon*, *Kratylos* ve *Euthyphron* idi. Bu diyaloglarla ilgili olarak da Fârâbî'nin tespitlerinin ana hatlarıyla uygun olduğu görülmektedir. Bu eserlerin de içerikleri ayrıntılı olarak ortaya konulup Fârâbî'nin değerlendirmeleri daha tafsilatlı olarak test edilebilir. Fârâbî'nin bahsettiğimiz tespitleri, *Felsefetu Eflâton*'un gayesi açısından uygun ve gayet yeterlidir. Burada bizim belirginleştirmeye çalıştığımız husus Platon'un hakikat arayışı sürecinde *Phaidros*, *Menon*, *Kratylos* ve *Euthyphron* adlı diyaloglarında ortaya konulan bazı sorunların mantık biliminin bazı meseleleri ile ilgili olduğu gerçeğidir.

Gördüğümüz kadarıyla Platon *Theaitetos*, *Sofist*, *Gorgias* gibi mantık bilimiyle ilişkili meseleleri sorun edinen ve içerikleri daha belirgin eserlerinde belirli sorular merkezinde bir tartışma yürütmüş, ancak bunun yanında tâlî olarak bir çok soruna işaret etmiştir. *Phaidros*, *Menon*, *Kratylos* ve *Euthyphron* gibi mantık biliminin bazı meseleleriyle daha uzaktan da olsa ilişkili görülebilecek bazı kitaplarında da farklı bağlamlarda farklı birçok meseleye değinmiştir.

Platon'un bahsettiğimiz eserleri hakkında genel de olsa bir fikir edindikten sonra şimdi bu eserlerin hangisinin Aristoteles'in mantık bilimini inşa ettiği hangi eseriyle ilişkili olabileceği, bu eserler arasında nasıl bir irtibatın kurulabileceği ve bu irtibatın nasıl anlaşılması gerektiği meselesini anlamaya geçebiliriz.

IV. Aristoteles'in Mantık Kitapları İle Platon'un Eserleri Arasında Bağlantı Kurmak

⁷⁷ Platon. *Gorgias*, s. 15.

⁷⁸ Platon. *Gorgias*, s. 12-16, 94.

⁷⁹ Platon. *Gorgias*, s. 26-27.

⁸⁰ Platon. *Gorgias*, s. 46-55.

⁸¹ Platon. *Gorgias*, s. 60, 64-67.

⁸² Platon. *Gorgias*, s. 61-63.

⁸³ Platon. *Gorgias*, s. 74-82.

⁸⁴ Platon. *Ion*, s. 13-15.

⁸⁵ Platon. *Ion*, s. 17-19.

⁸⁶ Platon. *Ion*, s. 27.

⁸⁷ Platon. *Ion*, s. 31-43, 69-71.

⁸⁸ Platon. *Ion*, s. 45-61, vd.

⁸⁹ Platon. *Ion*, s. 61.



Yukarıda Platon'un bahsettiğimiz eserlerinde ortaya koyduğu bazı meseleleri göz önünde bulundurduğumuzda, Fârâbî'nin de işaret ettiği üzere, bu eserlerde tartışmaya açılan meselelerin Aristoteles'in mantık biliminde beş sanat teorisini ortaya koyduğu beş eserindeki bazı araştırmalarla ilişkili olabileceği görülmektedir. Bu anlamda Platon'un *Theaitetos*'unun Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de, *Parmenides*'in *Topikler*'de, *Sofist*, *Euthydemos* ve *Sofist*'in *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de, *Gorgias*'ın *Retorik*'te ve *Ion*'un *Poetika*'da ortaya konulan kamil mantıksal teorilerde açığa kavuşturulan sorunlara işaret etmiş olduğu söylenebilir. Dahası *Phaidros*, *Menon*, *Kratylos* ve *Euthyphron* adlı diyaloglar da Aristotelesçi mantık perspektifinden bir değerlendirmeye tâbi tutulabilir. İlâveten Platon'un meşhur eseri *Devlet*'teki meşhur mağara istiaresi de Aristotelesçi mantık perspektifinden eleştirel bir okumaya tâbi tutulabilir.⁹⁰ Diğer diyaloglardaki ara anlatılar da bu gözle yeniden okunabilir diye düşünüyoruz. Bununla birlikte Aristoteles'in mantık biliminin formel yapısını ortaya koyduğu ilk üç eseri olan *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler*'deki teorik incelemeye dair Platon'un herhangi bir eseri ile karşılaşmıyoruz. Ancak çok uzaktan da olsa Platon'un bazı anlatıları Aristotelesçi mantığın formel yapısındaki küçük bazı kısımlarla bağlantılı olarak düşünülebilir. Örneğin Platon'un *Sofist* adlı diyalogunda Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de önermenin parçaları bağlamında incelediği isim, fiil, bileşim, basit önerme (söylem), konu, bir şey üzerine söyleme, doğru ve yanlış, tasdik ve inkâr gibi bazı terimlere değindiği görülebilmektedir.⁹¹ Aristoteles'te ise bir değini değil ayrıntılı bir kuram ile karşılaşmıyoruz.⁹² Kategoriler ve akıl yürütme teorisine ilişkin olarak ise Platon'da belirli bir değini bulmak bile neredeyse imkansızdır.

Sonuç

Gerçekten de Platon daha sonra Aristoteles tarafından ilk defa ortaya konulacak olan mantık biliminde yasalaşan teorilerle ilgili bazı sorular sormuş ve bu sorulara dair zihin açıcı bazı tartışmalar yürütmüştür. Platon'un bu sorunlara değinmiş olması onun mantık tarihinde vazedici bir rolü üstlendiği anlamına asla gelmeyecektir. Ancak beş sanatla ilgili bazı meselelerin gündeme getirilmesi bu sanatların kamil bir şekilde yasalaşması sürecinde dikkat çekici bir rol oynamış olabilir. Pek tabî ki Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de inşa ettiği bilgi ve bilim teorisinin bir benzerini Platon'un *Theaitetos*'unda bulmak mümkün değildir. Ancak *Theaitetos*'ta bilginin özünün ne olduğunun açıkça sorulması ve bu soru üzerinden bir tartışma açılmış olması önemlidir. Aynı şey diğer eserler hakkında da söylenebilir. Mantık bilimini Aristoteles icad etmiştir. Ancak Platon Aristoteles'in mantık biliminde ortaya koyduğu kamil teorilerle ilgili eksik, belirsiz ve düzensiz de olsa bazı sorular sormuş ve belirli bir araştırma bir sürecine girmiştir. Platon'un *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Birinci Analitikler*'e karşılık gelecek bir araştırması olmamıştır. Bu anlamda Aristoteles akıl yürütmenin formel yapısını mükemmel bir şekilde ortaya koymuş, sonrasında ise bu formel yapı üzerinden beş tarz düşünme ve düşündürme teorisini ortaya koymuştur. Platon'un araştırmaları ise sadece beş sanattaki bazı sorunlarla ilgili basit sorular ve belirsiz araştırmalar olarak durmaktadır. Ancak nihai kertede Platon'un mantık bilimiyle ilgili temel bazı soruları gündeme getirdiği söylenebilir. Ayrıca şunu da ifade etmemiz gerekir ki Platon'un bu diyaloglarının her biri müstakil olarak ayrıntılı bir

⁹⁰ Platon. (2001). *Devlet* (S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, VII, s.183-187.

⁹¹ Platon. *Sofist*, s. 117-124.

⁹² Aristoteles. *Yorum üzerine*, s. 7-13, vd.



şekilde incelenip Aristoteles mantığından hareketle değerlendirmeye tâbi tutulabilir ve mantık tarihi açısından daha ayrıntılı konumlandırılabilir. Biz burada konumuz gereği eserleri genel olarak değerlendirdik.

Kaynakça

- Aristoteles. (1998). *Birinci çözümlenmeler* (A. Houshiary, çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (2005). *İkinci çözümlenmeler* (A. Houshiary, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Kategoriler* (S. Babür, çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles. (2000). *Metafizik* (A. Arslan, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles. (2005). *Poetika: şiir sanatı üzerine* (N. Kalaycı, çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Aristoteles. (2004). *Retorik* (M. H. Doğan, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2000). *Ruh üzerine* (Z. Özcan, çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aristoteles. (2007). *Sofistlerin çürütmeleri üzerine* (O. Özügül, çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Topikler* (H. R. Atademir, çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Aristoteles. (2002). *Yorum üzerine* (S. Babür, çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Fârâbî. (1974). Eflâtun felsefesi, kısımları, baştan sonuna kadar kısımlarının dizilişi. (H. Atay, çev.) *Fârâbî'nin üç eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fârâbî. (1404). *el-Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık* (M. Mehdî, nşr.). İran: el-Mektebetü'z-Zehrâ; Mantıkta kullanılan lafızlar (S. Türker, çev.). *Kutadgubilig*, (2), 127-171.
- Fârâbî. (1976). *Kitâb fi'l-mantık: el-hatâbe* (M. S. Sâlim, nşr.). Mısır: Matba'atü Dâri'l-Kütüb.
- Fârâbî. (2008). *Kitâbu'l-hurûf: harfler kitabı* (Ö. Türker, çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Hegel. (2008). *Mantık bilimi* (A. Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant. (1993). *Arı usun eleştirisi* (A. Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kindî. (2014). Aristoteles'in kitaplarının sayısı üzerine. (M. Kaya, çev.) *Felsefî risâleler*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Platon. (2001). *Devlet* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2000). *Euthydemus* (H. V. Eralp, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon. (2011). *Euthyphron: dindarlık üzerine* (G. Şar, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2015). *Gorgias* (M. Rifat ve S. Rifat, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2011). *Ion: şiir üzerine* (N. P. Boyacı, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2000). *Kratylos* (C. Karakaya, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon. (2013). *Menon* (F. Akderin, çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2014). *Parmenides* (S. Babür, çev.). İstanbul: İmge Kitabevi Yayıncılık.

- Platon. (2014). *Phaidros ya da güzellik zerine* (B. Akar, ev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Platon. (2014). *Protagoras* (F. Akderin, ev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2000). *Sofist* (C. Karakaya, ev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon. (2014). *Theaitetos* (F. Akderin, ev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Proklos. (2016). *Adlandırmanın ontolojisi: Platon'un "Kratylos"una yorum* (E. Gören, ev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tekin, A. (2014). *Aristoteles ve Fârâbî'de burhân teorisi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi* (H. V. Eralp, ev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

AYASOFYA’NIN KUBBESİ’NDE TÖZ-FORM: “ARİSTOTELES’İN MADDE-FORM DÜALİZMİNİ ESTETİK FELSEFESİ BAĞLAMINDA OKUMA”

Yrd.Doç.Dr.Ayşe EROĞLU
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Bu çalışma Aristoteles metafiziğinin temelini oluşturan madde-form düalizmini estetik felsefesi bağlamında okuma denemesidir. Aristoteles metafiziğini temel alan çalışma Ayasofya’nın kubbesinde töz-form ilişkisini sorgulamayı amaçlayarak bu çalışmada bize Aristoteles’in madde-form düalizmine ışık tutacaktır. Bir sanat eserinin ontolojik olarak varlığı töz ve form çerçevesinde belirlenebilir. Bir eseri her ne şekilde değerlendirmeye çalışırsak çalışalım töz ve form çerçevesinde yapılmayan değerlendirmeler hep yarım kalacaktır. Bu durumda Ayasofya’nın kubbesi de oluşturulurken madde formun dikkate alındığını düşünmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Madde, Form, Töz, Kubbe, Sanat Eseri

Substance-Form in Hagiasophia’s Kubbe: “Aristotle’s Reading in the Context of Matter-Form Dialogic Aesthetic Philosophy”

81

Abstract

This study is an attempt to read in the context of matter-form dualistic aesthetic philosophy which is the basis of Aristotelian metaphysics. The paper is based on the Aristotelian metaphysics, it aims to question the relation of the substance-form in the Kubbe of Hagia Sophia. The dualism of Aristotle matter-form will guide in this work. The ontological existence of a work of art can be determined within the context of substance and form. Regardless of how we try to evaluate piece, evaluations that are not done within the framework of substance and form will always be left unfinished. In this case it is possible to conceive that the matter of form is taken into account when the Kubbe of Hagia Sophia is created.

Key Words: Matter, Form, Substance, Kubbe, Work of Art

GİRİŞ

Aristoteles metafiziğindeki madde-form düalizmini Ayasofya çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışma Ayasofya'nın kubbesindeki töz-form strüktürünün tamamen Aristoteles metafiziği çerçevesinde var olduğunu ifade etmek amacını gütmeyiz. Bir deneme niteliği taşıyan bu çalışma, Ayasofya'nın kubbesindeki töz-form strüktürünün Aristoteles metafiziğindeki madde-form düalizmi bağlamında oluşturulmuş olabilir mi? sorusunun cevabını bulmaya çalışır. Çünkü Ayasofya'nın oluşumunda Aristoteles felsefesi etkin bir rol üstlenmiş olabilir mi? sorusu gizemini hala korumaktadır.

Başlıkta anlaşıldığı üzere bir Aristoteles okuması ile ilerleyen bu çalışma Aristoteles'in "Töz" kavramının neyi ifade ettiğini ve onun ana niteliklerini bir mimari eser açısından bulup çıkarmaya çalışmaktadır. Elbette ki bu okumanın ana elemanlarını tözün ana elemanları olan madde-form oluşturur. Peki, bir mimari eser çerçevesinde Aristoteles'in tözünü izah etmek mümkün müdür ve Aristoteles'çe düşünüldüğünde bir mimari eser töz olarak değerlendirilebilir mi? Bu gibi değerlendirmeleri yapabilmek için Aristoteles metafiziğinin izlediği yolu takip etmek çalışmanın rotasını şekillendirecektir.

Aristoteles ile birlikte Felsefe'de töz ve form kavramı üzerinde sistematik olarak durulmaya ve düşünce üretilmeye başlanmıştır. Aristoteles Metafizik'inde "var olan" aktif ve değişim bir sürecinde bulunandır. Bu aktif süreçte bulunan tözdür. Töz, varlıkların kendinde var olan için sebebi. ¹ Töz, homojen değil heterojendir. On he On (Töz) kategorilerle anlaşılır. Bu kategoriler de: Töz, nicelik, nitelik, ilgi mekân, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgidir. ² Mesela, insanı anlamının yolu töz ve mahiyetinin iyi tanındığı nitelik, nicelik ve yerinin bilinmesidir. Bütün var olanların mahiyetinin ne olduğunu anlaşıldığı zaman o şeyi daha iyi bir şekilde tanıyabilir. ³ Bir var olan olarak estetik obje Aristoteles Metafizik'inde kendine yer bulur. Estetik obje bir var olan ise birtakım kategorileri kendi içinde barındırdığı görülür. Aristoteles, estetik objeyi bir fenomen olarak ele alır. Estetik obje ya gerçekliği anlatacak ya da gerçek olmayan, ama mümkün olana vurgu yapacaktır. Buna Gerçeklik-İmkân kategorisi denilir. Estetik obje kategoriler bağlamında düşünülecek olursa bir bilgi objesidir ve bir objektivation(objetivasyon)dır. Yani, var olan bir şeyin obje haline gelmesi olmayıp, var olmayan bir şeyin ortaya konmasıdır. O halde var-olan estetik obje, bir heykel, bir mimari eser veya bir edebi eserdir denilebilir. ⁴ Bir biçim verilmiş mekân ⁵ olarak Ayasofya var-olan, yani tözdür. Başka bir ifadeyle bir objektivationdur. Ayasofya ⁶'yı inşa etmekle başka bir şey ortaya konulmuştur. Ayasofya'nın var olan olması onun varlığı ve anlamı çerçevesinde açığa çıkar.

¹Aristoteles, (1996). *Metafizik*. (A. Arslan çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları, s.11; Bolay S. H. (1980). *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Kalem Yayıncılık A.Ş., s. 40; Timuçin, A. (1976). *Aristoteles Felsefesi*. İstanbul: Kavram Yayınları, s.49; Ross, D., (2012). *Aristoteles*. İstanbul: Kocabalı Yayınevi, s.184; Ökten, K. H. (2011). *Aristoteles*. İstanbul: Say Yayınları. s.357.

²Tunalı, İ. (2002). *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi. s.33.

³Aristoteles, *Metafizik*. s.53, Bolay, s. 40-41.

⁴Tunalı, *Sanat Ontolojisi*. s.55.

⁵Tunalı, (2002), Bir Tasarım Olarak Mimarlık, Etik- Estetik 2002 Mimarlık ve Felsefe Sempozyumu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, (s.111) 31 Ekim-1 Kasım 2002.

⁶"Uzunlamasına eksen ve nousun her iki yanındaki sütun sıraları yüzünden Ayasofya'ya kubbeli bazilika denilegelmiştir. Ama bu tanımlamaya temel yapısal unsurları yansıtmaya yeterli değildir." Mango C.(?). *Bizans Mimarisi*. (M. Kadiroğlu çev.- B. İşler Haz.).



Ayasofya'nın varlığı, “Kilise, görkemli bir görünüşle ortaya çıkar. Görenler için dayanılmaz, sözünü işitenler için inanılmaz güzelliكتedir. Yapı, yükseklerde gökte asılmış gibi diğer yapıların üzerinde durur. Kentin geri kalanına yukardan bakar, kenti süsler kentin bir parçasıdır. Kent yüksek bir yerden gözetiliyor gibidir. Öyle uzunluk ve genişliğe sahiptir ki ne fazla uzun ne de alışılmamış geniştir. Bu nedenle uyumu ve oranıyla göze çarpar. Kilise alışılmış yapılardan hem daha iddialı hem de iri yapılardan çok daha soylu görünüştedir. Güneş ışığından ve onun mermerdeki yansımından bolca nasibini alır; öyle ki içinin güneşle aydınlandığını değil aydınlığın oradan doğduğunu söylemek mümkündür. Ayasofya maddi âlemde yeryüzünün güneşi olan Bizans İmparatorluğunun görkemini, mana âleminde de dışılığı ve ilahi bilgeliği sembolize eder.”⁷ O halde tam da bu durumda Ayasofya⁸ adının ne anlama geldiği de önem arz etmektedir. Şöyle ki “Tanrının Kutsal Bilgeliği”, melek ya da Hızır gibi ruhani kimse aracılığıyla “Kutsal Bilgelik” anlamı, “Tanrı'nın hikmeti, ibadethane, Tanrının evi, Tanrı ehlinin toplandığı yer.” anlamları vardır. Yunanca'da Ayasofya “Hakiki Hikmet” anlamına gelir.⁹ Bütün bu ifadeler Ayasofya'nın bir “Var olan” töz olduğunu gösterir. Ayasofya'nın anlamını ifade ettikten sonra kubbe¹⁰nin neyi ifade ettiğinden söz etmek gerekir.

1.1. Töz olarak Kubbe

Tam anlamında var olan tek bir varlık vardır: Töz¹¹, hiçbir karşıtı olmayan kendisine yüklenmeyen bir şey bakımından tek olan¹², bağımsız olan, tanım, bilgi bakımından her şeyden önce gelmekle birlikte¹³ öz, tümel olan, cins ve salt madde olmak üzere dört şeyle vardır. Salt madde, hiçbir biçimde bireysel bir şey olmadığından töz olamaz.¹⁴ Yani töz, özü bakımından ele alınan birey olarak maddeden ayrılabilen şeydir, her varlığın formudur¹⁵ ve mutlak anlamda oluşmak tözlere özgüdür.¹⁶ Kubbe de bunu görmek mümkündür. Kubbe estetik obje varlığı ile bir bütündür. Elbette ki kubbenin tözünü oluşturan bir madde-form vardır. Kubbe bütün olarak görüldüğü için Aristoteles'in bu ayrıştırmanın zihinde var olduğu vurgusu gayet isabetlidir.

En tümel kavramlar olan “Varlık” ve “Birlik” tözdür.¹⁷ Töz bir varlığa has olan bir şeydir ve bir başkasına ait olamaz.¹⁸ Bu bağlamda Aristoteles'e göre, kubbe varlık olarak tümel varlık olarak kabul edilebilir mi? Kubbenin içeriğinde tikellerden tümele doğru bir sıralamanın var olduğu düşünülmeli mi yoksa sadece tümel varlık olarak mı düşünülmelidir? Her iki durum düşünüldüğünde hem reel hem ideal olanı kendisinde barındıran ontolojik varlık olarak estetik obje olacaktır. Kubbe olarak tümel varlık alanında kendine yer bulacağı gibi bir değerlendirme yapılabilir mi? Ayasofya'nın kubbesi sema gibi görünmesi nedeniyle onu ziyarete gelenlerin

⁷Türkoğlu S. (2002) *Ayasofya'nın Öyküsü*. Yazıcı Basım Yayıncılık. s.43.

⁸“Ayasofya'nın ilk binası ilkçağ İstanbul'unun merkezi yerinde birinci tepe üzerinde 4. Yüzyılda ahşap çatılı bir bazilika biçiminde yapılmıştı. Ayasofya planının bir hızır ya da melek tarafından çizildiği üzerinde durulur.” Ahmet Akgündüz A., Öztürk, S. ve Baş Y. (2005). *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları. s.75,100.

¹⁰“Kubbe, küre takkesi veya toparlakça kümbet biçimi verilen yapı örtüsü bir kemerin yayının tepe noktasından inen dikin çevresinde dönmesiyle meydana gelen örtü.” Hasol D., (2002). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yem-Yayın. s.285.

¹¹Aristoteles, *Metafizik*. s.42.

¹² Mutlu, E. Ç. (2014). Aristoteles'te Töz (Ousia) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (Hyle) Rolü. *Cogito Aristoteles*,. S: 77, s.121.

¹³Aristoteles, *Metafizik*. s.53, 307; Ross, s. 195; Ökten, s.371.

¹⁴Erkızan H. N. B., *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da “İlk Felsefe” Üzerine*. Bursa: Sentez Yayınları. s.33; Ökten, s.372; Aristoteles, *Metafizik*. s.53, 310.

¹⁵ Ökten, s. 358.

¹⁶Aristoteles, (2001). *Fizik*. (S.Babür çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.39.

¹⁷Aristoteles, *Metafizik*. s.179.

¹⁸Aristoteles, *Metafizik*. s.357.



akılları başlarından gider.¹⁹ Ayasofya da tözün önemini gözler önüne serilmesine katkı sağlamaktadır. Kubbenin unsurları, ana kubbeye geçişi sağlayan pantadifler, kaburgalar, pencereler, Nur Suresi 35. Ayeti ve altın top vs... Nasıl ki güneş aslında Tanrı'nın ışığını ve O'nun nimetlerinin zenginliğini bize gösteriyorsa bir mimari eserde varlık(töz) olarak kubbedeki pencerelerin varlığı ve som altından yapılmış kaburgalar ve Nur Suresi ve kullanılan bütün unsurlar ve malzemeler Tanrı'nın büyüklüğü, ışığı ve nimetlerinin çokluğunu gösterir.

Töz(Ousia), bir şeyi ancak yüzeysel veya zamansal olarak değiştiren ilineklere karşıt olarak bir şeyin o şey olmasını meydana getiren onun varlığının temelini oluşturan şeydir. Ousia hem maddi töz(ousia hylake) hem de formel töz(ousia eidike) anlamına gelmektedir. Bu ikinci durumda form(eidos), öz(to ti estin) veya mahiyet (to ti eneina) ile eş anlamlıdır. Ousia form ve maddeden oluşan somut bileşik varlığın bütünü (synolon,synolos ousia) ifade edilir. Bireyin yakın maddesi formla karışması anlamında ousiadır.²⁰ Ayasofya'nın da bir estetik obje olarak form ve töz olarak iki temel yapıdan oluşur. Kubbenin oluşumunda etkili olan iki unsur da madde-form olmalıdır. Kubbenin oluşumundaki madde-form onun olmazsa olmaz unsurlarını oluşturur. Benedetto Croce bir sanat eserinin töz ve formunu, *biri ötekisinin karşısında duran iki ayrı edim olmadığını, töz saldıran ve sürükleyen bir dış iken, form ise, o dışı kucaklayıp kendinin yapmaya çalışan bir içtir.*²¹ Aristotelesçi töz olarak kubbesinin bir manevi tözü olmalı o da kubbenin niteliksel ve niceliksel mahiyetini oluşturan diğer unsurlarla oluşturduğu birliktelik ve bu birliktelikten oluşan muazzam bir eserdir. Kubbenin tözü duyusal töz müdür, yoksa duyusal olmayan töz olarak kabul edilebilir mi? Bu soru çözülmesi gereken önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Kubbeye bakıldığında kubbenin hem duyusal töz hem de duyusal olmayan töz olduğu söylenebilir. Kubbenin oluşturan unsurlar bağlamında düşünüldüğünde duyusal töz yani, madde olduğunu, ancak kubbenin bütünü ve anlamı düşünüldüğünde mahiyeti yani formu ortaya konulmuş olur. Bununla birlikte madde mi önce form mu önce bunu tam olarak belirleyebilmek güç olsa da Aristoteles'in madde-formuna geri dönerek konuyu izah etmeye çalışmak yerinde olacaktır.

1.2. Madde-Form Olarak Kubbe

Bir sanat eserinde form, olmadan içerikte olmadığı gibi bunun tersi de doğrudur. Töz-formun birliğinde töz daha devingendir. Formdan daha hızlı gelişir ve devamlı olarak töze uygun bir form geliştirerek bu ilişki devam ede gelir.²² Tam da bu anlamda Aristoteles'e göre maddenin ayrı varlığı, formun ayrı varlığını doğurur. Çünkü form, gerçekleşmiş maddedir ve form olmazsa madde form var olamaz. Madde ve formun varlığı inkâr mı edilir?²³ Bir şeyin gerçek anlamda tözünü oluşturan şey onun ilk öznesidir. Şimdi bu ilk öznenin bir anlamda madde olduğu, bir başka anlamda form olduğu, üçüncü bir anlamda ise madde ve formun birleşiminden meydana gelir.²⁴ Kubbe bir töz olarak, Hıristiyanlıkta Tanrı krallığının gökküresini temsil edecek küreydi²⁵ ve imparatorluk ve kilise birliğinin fiziksel temsilydi. Çünkü Bizans düşüncesine göre bir kubbeye taçlandırılmış küp, evrenin gök kubbeye örtülmüş yeryüzü modeli idi²⁶. Bu küreyi, yani kubbeyi oluşturan madde-form

¹⁹Akagündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*, s113.

²⁰Aristoteles, *Metafizik*. s.87, 172.

²¹Cömert, B. (2007). *Croce'nin Estetiği*. Ankara: Deki Yayınları. s.31.

²²Ziss, A.(2009). *Estetik Gerçekliği Sanatsal Özümsemenin Bilimi*. (Y. Şahan çev.). İstanbul: Hayalbaz Kitap. s.105-106.

²³Aristoteles, *Metafizik*. s.172; Aristoteles, *Fizik*. s.41.

²⁴Aristoteles, *Metafizik*. s.343; Esra Çağrı Mutlu, s.119-120; Ökten, s.374,414,418; Bolay, s. 51.

²⁵Kaplan, M. (?) *Bizans'ın Altınları*. (İ.Batur çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.63.

²⁶Roth, L. M. (1999). *Mimarlığın Öyküsü*. (E. Akça çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. s.350-351.



“...Yeni kilise 225’e 240 Bizans ayağı 230’a 250 ayak, 71’e 77 metre) boyutunda bir dikkörtgeni dolduruyordu. Bu da çifte kabuklu yapıydı. Merkezde dört masif ayakla işaretlenmiş, pandantifler üzerine oturan kubbeyle örtülü, bir tarafı 100 Bizans ayak(102 ayak, 31,1 metre) olan bir kareydi. Ayasofya boyuna kesit, ana eksen boyunca merkezi kubbenin dışa doğru itkisi, dengeli bir üçgen profil oluşturan bir dizi yarım kubbe ve beşik tonozla aşağı doğru iletir²⁷ Merkezi planlı olması yanı sıra eksenliydi. Çünkü ana eksen boyunca iç kare, ana kubbenin altındaki fırın tonozlara kadar yükselen derin yarım daire apsitlelerin içinde uzatılmıştır. Ama daha küçük çapraz eksen üzerinde duvarlar düzdü ve birçok pencerelerle delinmişti. Geniş kilisenin tüm yüzeyleri dış duvarlarda pencereler ve iç hacminin bütün kenarlarındaki arkadlarla delinmişti. Kubbe eteği, ışılan kaburgalar arasındaki kırk pencere ile delinmiştir. 60 ayak genişliğinde kubbenin ev pandantifleri gibi, diğer masif yüzeyler de altın bir yıldız bir üzerinde yer alan mozaiklerle kaplıydı ve aşağı iç mekân Bizans İmparatorluğunun dört bir yanından getirilen beyaz, yeşil, mavi, siyah ve başka renklerde mermerlerle kaplıydı; sahnadaki koyu yeşil sütunlar Efes’teki Artemis tapınağından ve dört eksedranın her birindeki koyu kırmızı porfir sütunlar ise Baal’daki Zeus Tapınağı’ndan buraya getirilmişti. Merkezi kubbe, Roma’daki Pantheon’unki kadar geniş olmasa da yerden 120 ayak(36,6 metre) yükseklikte bir bilezikten toplam 180ayak(54,9 metre) kadar yükselir...²⁸, kubbenin varlık’ını tözünü oluşturuyordu.

Madde formun tohumudur, çünkü onda form kuvve halinde mevcuttur. Bu bakımdan madde daima başlangıçtır. Bir yatağın maddesi ağaçtır, ağaç ise güç halinde bir yataktır. Yapılan yatak da ağaçta gerçekleşen bir formdur. Sanatta heykel, tunç da böyledir. Tabiatta ise tohum, kuvve halinde bir ağaç, ağaç da onun gerçekleşmiş formudur. ²⁹ Yetkin bir kompozisyonda form-madde bir uygunluk içinde bulunur. Bir yetkin kompozisyonda, esere güzel denilebilmesi için, düzen, sınırlılık ve orantı olmalıdır.³⁰ Her türlü oluşu meydana getiren formel tözdür. Her türlü sanata dayanan meydana gelişin oluşumunu sağlayan da tözdür.³¹ Kubbenin yapılışına bakıldığında formunu şekillendirenin madde olduğu görülür. Burada önemli olan husus var olan malzemeyi yetkin bir kompozisyonla meydana getirebilmektir. Sanki bu ifadeler kubbede somutlaşmış gibidir. “Ayasofya’nın birkaç kez yandığı dikkate alındığında ahşap malzeme kullanılmaya dikkat edildiği görülür. Bizanslılar tuğla inşaatında pek maharetliyidiler, kubbede de bu maharet kendini gösterir. Gayet yüksek olan kubbenin çok hafif topraktan inşa edilmesi gerektiğini düşünmüşler, pek çok yerden toprak getirip tuğla yapmışlar. Sonunda Rodos toprağından yapılan tuğlaların hepsinden hafif olduğunu görmüşler. Bu toprağı kubbenin yapımında kullanmışlar. Tamamlanan tuğla kalıplarına kusursuz bir kireç harcı ve kerpiç karıştırdılar. Yapılan bu tuğlaların arasına usfur ağacı yaprağının suyunu kattılar. Bu karışımı katmalarının nedeni binaları bu karışım kar, yağmur ve rüzgârdan korurdu.”³² Form ise, belli bir nitelikteki varlığa işaret eder. Kendisi bireysel ve belli bir varlık değildir. Form belli bir varlıktan hareketle bir maddeyi belli bir varlık haline getirir. Bu varlık belli bir niteliğe sahip bir varlık olur.³³ “...Kubbenin yapımı için tuğlalar çepeçevre sıra ile örülür. Her on ya da on iki sırada bir dua edilerek tuğlalar arasına mukaddes yağ ve uğurlu gelmesi ümidiyle kadim peygamberlerin kemikleri ve mukaddes eşya gibi şeyler konuldu. Bazı tespitlere göre kubbe iki kat yapıldı, harç hazırlanınca önce mihrabın üzerindeki kemer yapıldı. Burası kuruduktan sonra kubbenin tarafına başlandı. Her taş ve kireç bir sıra tamamlandığında kenarları demir ile sağlam bir şekilde birbirine kenetlendi. Kubbenin üstüne halis altından bir mil alem dikildi. Kubbeye döşenen levhalar yağmurdan korunmak için muhtelif madenlerin karışımından elde edildi. Bunlar madene su verilmiş çelikten yapıldı. Bunlar da çelik malzemeyle iyice çivilendi. Ana kubbenin unsurlarına bakılınca, alemler, Nur Suresi 35. ayeti kerimesi, 40 kaburga, 40 pencere ve pandatiflerdir. İlk dönem Hristiyanlığında tasvir yasağı olduğu için kubbede tasvir görülüyor. Daha sonra kubbenin içi mozaiklerle ve aziz tasvirleri ile tezyin edilmiş. Her bir absist

²⁷Roth, s. 349; Kaplan, s.65.

²⁸Roth, s.350-351.

²⁹Bolay, s.51-52.

³⁰Tunalı, İ. (1996). *Grek Estetik’i*. İstanbul: Remzi Kitapevi. s.113.

³¹Aristoteles, *Metafizik*. s.340.

³²Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*. s.109,111.

³³Ökten, s.388.



kemerlerde dört büyük meleşin tasvirleri mevcuttur. Osmanlı döneminde yüzler kazanarak yıldız resmedilmiş. Ancak şu an yüzleri var. Pencereler kubbenin etrafını sarar. Pencerelerin çevrelerini altından yapıp kubbelerin kemerlerin içlerini baştan aşağıya altınlarla işlemişlerdi.”³⁴ Bu durumda Ayasofya’nın formal tözü olarak kabul edilen her ne varsa bunların hepsi tek tek maddelerin birleşip aynı ya da farklı formu oluşturmasını sağlar. Dolayısıyla da özünde farklı görünen madde ve form Ayasofya’nın kubbesini oluşturur. Yani Ayasofya’nın kubbesine bakıldığında farklılıkları olan madde ve formlar kubbeyi oluşturur. Ayasofya’ya bakan kişi onda taş tuğla kullanmışlar demez onun bütününe bakar.

Kubbe küresel bir formla varlığı ortaya çıktığı için kubbenin bu oluşumuna Aristoteles’çe hem form hem de madde denilebilir. Ona göre, yarım daireler, dairenin akılsal maddesidirler; akılsal madde oldukları içinde tanımın dışındadırlar.³⁵ Dolayısıyla kubbeye geçişte kullanılan pandantiflerin³⁶ akılsal parça olduğu söylenebilir. Her varlık ya bütünden bütüne ya parçadan parça ya da bütünün parçası olarak bitişir.³⁷ Kubbenin taşıyıcıları olan küresel üçgen biçimindeki pandantif kareden kubbeye geçişte en önemli elemandır.³⁸ Bu eleman parça ile bütünü bir araya getirir. Bu ayrım özellikle kürede görülür. Çembere ancak çember olduğunda mükemmel olması gibi...³⁹ Daire üzerindeki devinim hiçbir zaman aynı noktalar içinde değildir, oysa düz çizgi üzerindeki devinimin sürekli olması olası aynı noktalar içinde bu çoğu kez olası değil, dairesel devinim bir noktadan başka bir noktaya doğru devam eder. Yarım daire içinde devinimin sürekli olması olası değil, çoğu kez devinimlerin yenilenmesi ve karşıt değişimlerin gerçekleşmesi zorunludur.⁴⁰ Burada bütün ya form veya form sahip olan şey anlamındadır. Örneğin, tunç küre veya tunç küpte gerek tunç, form içinde bulunduğu madde gerekse aç, birer parçadırlar. Forma sahip şey, tunç küre gibi form maddeden meydana gelen şeydir. Küpün formunu belirleyen açıdır. O da bir parçadır; çünkü o, bileşik varlığı formudur.⁴¹ Sonsuz bütünlüğün tamamlanması için madde gerçeklik halinde değil, olanak halinde bütünü ayırma açısından bölünebilir ve tersine ekleme açısından eklenebilir. “Sonsuz” sonsuz olarak sarmaz sarılır. Bunun için sonsuz olarak sonsuz bilinir bir şey değil, nitekim o madde biçim taşımaz. Bronzun bronz heykelin bir parçası olması gibi maddenin bütünün bir parçası olması gerekir. Madde sonsuz ile kapsar, sarılır, saran da formdur.⁴² Kubbe ilk yapıldığında dört kemer köşe bingileri (pandantif) bir bütün teşkil etmekteydi ve adeta rüzgârdan şişmiş bir yelken biçiminde olduğu anlaşılmaktadır. Basık bu kubbe 558 de yıkılmış yerine şimdi görülen her biri 1, 10 m eninde 40 kaburgalı ve 40 pencere kubbe yapılmıştır. Kubbenin taşıyıcıları olan küresel üçgen biçimindeki pandantif kareden kubbeye geçişte en önemli elemandır. Bütün bu elemanlar kubbenin varlığını oluşturur. Kubbe çemberindeki 40 kaburga 1,2 m genişlik, derinlik 3,1m. 6,5 m yükseklik olduğu görüldü. Kubbe çapının ölçüleri iki eksene göre farklı olup en geniş kubbe düzgün daire olmadığından uzun çapı 32,81, kısa çapı 31,24 dür.⁴³ Bu da her ne kadar mükemmel bir şekilde tasarlanmış olsa da bir rüzgârın formu ne şekilde değişime uğrattığı görülür. Fakat bu değişimler neticesinde kubbenin mükemmel formunda değişimler olmuş olsa bile kubbe elemanlarının onun sonsuzluğuyla bütünleştiğini söylemek mümkündür.

³⁴Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*. s.113.

³⁵Aristoteles, *Metafizik*. s.351.

³⁶“Pandantif, dört kemer arasındaki köşelere masif küresel üçgenlerdir. Kubbe formunun bugün zeminden yüksekliği 55, 6 tam yuvarlak olmayıp elips şeklindedir. Asırlardan beri gördüğü onarımlar ve yer sarsıntıları nedeniyle tam yuvarlaklığını kaybetmemiştir.” Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya* s166.

³⁷Aristoteles, *Fizik*. 253.

³⁸Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya* s166.

³⁹Aristoteles, *Fizik*. s.319.

⁴⁰Aristoteles, *Fizik*. s.405.

⁴¹Aristoteles, *Metafizik*. s.282.

⁴²Aristoteles, *Fizik*. s. 129.

⁴³Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya* s.165-166.



Sanat rastlantı sonucu meydana gelir. Bunun nedeni sanat tarafından meydana getirilen her şeyi yöneten ve kendisinde meydana gelen şeyin bir parçası bulunan maddenin (materia signata) diğer durumlarda sahip olmadığı bir hareket kendiliğe sahip olmasıdır. Söz gelimi, taşlar gibi bu cinsten bir maddeye sahip olan şeyler, spontan olarak bir hareketi yapma imkânına sahip oldukları halde dış bir nedenin etkisi olmaksızın bir belli bir hareketi yapmaktan acizdiler. Söz gelimi, bir evi teşkil etmek üzere spontan olarak birbirleriyle birleşemezler.⁴⁴ Kubbe spontan olarak varlığa gelmemiştir. Böylesi bir kubbe yapılmaya çalışılır ve yapılan kubbenin son şeklinde bir rastlantısallık vardır denilebilir mi? Böylesi bir rastlantısallık her türlü şartı tamamlamakla ortaya çıkan bir rastlantısallık olmalıdır. Ayasofya'nın planının, bir melek ya da Hızır vasıtasıyla ya da Tanrı'nın inayeti ile gerçekleştirildiği ileri sürülür.⁴⁵ Fakat onun planı, Hıristiyan mimarlığını tek yapıda kaynaştırmayı düşünerek, bazilikalarının apsis(mihrabı) komşu bölümünde bir kubbe yapmayı denediler. Zemin planı bir bazilika biçiminde tasarlanmış, fakat orta mekâna hâkim bir kubbe yapılmış kiliselerin ilk denemeleri Anadolu'da meydana getirilmişti. Bu denemelerin en büyüğü ve iddialısı ise Batı Anadolu'da bir mimarın eseri olan Ayasofya oldu. Ayasofya'da merkezi bir kubbenin örttüğü büyük bir naos (ibadet mekânı) iki taraftaki yan nefler ve apsis yarım kubbesi ile desteklenen bir planı vardı.⁴⁶ Bu ifadeler belli bir plana sadık kalarak kubbe oluşturulmuş olmakla birlikte hiç beklenilmeyen bir durum kubbeyi yeniden şekillendirmiş olabilir. Bu da sanki tam anlamıyla kubbeye rastlantısallığın bulunmadığını gösterir.

Aristoteles, güzelliğin sürekliliği ve değişmezliği olması gerektiğini dile getirir. Güzelin en üstün formları yasalara uygunluk, simetri ve belirlenimdir. Bu formlar, birçok objenin nedeni gibi görüldükleri için matematik bilimleri belli ölçüde, güzelliğe denk düşen bir nedeni konu edinirler. Güzeli rasyonel duyumsanabilir arasında formel olan ile onun içeriği arasında var olan ikili bir sentezdir.⁴⁷ Güzellik bir eser çerçevesinde düşünülecekse Aristoteles için belli töz-form bütünlüğü çerçevesinde eser oluşturulur. Şöyle ki: “Güzel, ister canlı varlık isterse belli parçalardan meydana gelmiş bir obje olsun hem düzenli hem de gelişmiş güzel olmayan büyüklüğü vardır. Bundan ötürü ne çok küçük bir şey güzel olabilir, ne de çok büyük bir şey güzel olabilir, her ikisi de bir defa da kavranamaz ve bakanda estetik objenin birliği ve büyüklüğü kaybolur.”⁴⁸ Kubbe görenleri kendine hayran bırakır ne çok büyük ne de algılanamayacak kadar küçüktür. Şöyle ki, *Birbirinden bağımsız iki mimari unsur, kubbe ve yarım kubbe, ilk burada birlikte kullanılmış ve tanrısal bir ilhamla yalnızca bir dehanın tahayyül edebileceği ve Bizans Tarihi boyunca bir daha asla tekrarlanmayacak mükemmel bir uyum ve ahenkle ilk kez burada birleştirilerek muazzam genişlikte kapalı bir alan elde edilmiştir. Bu yarım kubbeler sayesinde ziyaretçi, naosa adımını atar atmaz büyülenmiş gibi gözlerini büyük kubbeye çevirmekte ve yine bu yarım kubbeler sayesinde yapının her köşesinde görünür kılınan gök kubbe varlığını ziyaretçiye attığı her adımda güçlü bir şekilde hissettirmektedir.*⁴⁹ Kubbe unsurlarına bakıldığında her şeyin tek tek ince detayına kadar düşünüldüğü ritmik ve simetrik uyumu göz önünde bulundurdıkları görülür.

Aristoteles metafiziğinde her varlığın mahiyetinin aynı olup olmadığına dair bir başlık oluşturur. Bu başlık içerisinde “Her varlık mahiyetinin aynı mıdır?” sorusunun cevabını arar. Aristoteles her varlığın, kendi tözünden farklı olmadığı düşünür, bu durum her varlığın tözü ise onun mahiyeti diye adlandırır.⁵⁰ Estetik obje olarak kubbe mahiyetinin aynı mıdır yoksa mahiyetinin aynı değil midir? Kubbenin tözünün kendi kendisiyle özdeş olduğu görülür. Ayasofya'nın kubbesi derken, onun kubbesi kastedilir. O halde “Kubbe kubbedir.” önermesinin

⁴⁴Aristoteles, *Metafizik*. s.333,338,341.

⁴⁵Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*. s.100.

⁴⁶Gürşan, N. (2011). *Yapıların Efendisi Ayasofya'nın Hikayesi*. İstanbul: Cenis Yayınları. s. 94.

⁴⁷Farago, F. (2006). *Sanat*. (Ö. Doğan çev.) Ankara: Doğu-Batı Yayınları. s.53.

⁴⁸Aristoteles, (2010). *Poetika*. (H. İlhan çev.). Ankara: Alter Yayınları. s.35; Tunalı, *Grek Estetik'i*. s.64-65; Tunalı, İ. (2007). *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitapevi. s.213

⁴⁹Gürşan, s.137.

⁵⁰Aristoteles, *Metafizik*. s.321.



bir benzeri Ayasofya içinde aynıdır. Dolayısıyla özdeşlik ilkesi nedeniyle “Ayasofya’nın kubbesi Ayasofya’nın kubbesidir.” Sonuçta her varlığın mahiyetinin aynı olması, yani bir varlığın kendi kendisiyle özdeş olması değil midir?

Töz, somut bileşik varlıktır ve form olmak üzere iki çeşittir. Tözün bir türü, madde ile birleşmiş formudur, diğeri ise kelimenin tam anlamında formdur. Somut bileşik varlık anlamında ele alınan her töz, oluşa tabi olduğundan yok oluşa da tabiidir. Form maddenin tersine ortadan kalkmaz; şu anlamdaki o yok oluş sürecine tabi değildir. Oluşa tabi değildir. Gerçekte olan evin mahiyeti değildir; filanca özel evin varlığıdır.⁵¹ Kubbesini töz yapan şey madde mi yoksa form mu? Kubbeyi şekillendiren formdur. Öyle ki bugün kubbeyi kubbe yapan formdur. Dolayısıyla var oluşa gelişini de form oluşturmuştur. Öte yandan töz, form ise kubbe bu töz ile formlaşmıştır denilebilir.

1.3.Dört Neden Kuramına Göre Kubbe

Aristoteles metafiziğine göre tözün var oluşunu gerçekleştiren madde-formdur. O halde madde-formun aktivitesini ve gelişimini de izah etmek gerekir. Filozofun bunu dört nedenle izah ettiği görülür. Şimdi bekleyen problem bu dört nedene göre kubbenin var oluşunun izah edilebilir olup olmaması durumudur. Aristoteles için, bazı şeyler sanatkâr olmadan var iken bazıları onun müdahalesi ile vardır. Ev gibi bazı şeyler sanatkâr olmadan var değildir. Bir ev, bir ev tarafından değil, evin formu tarafından meydana getirilir. Bu form ise mimarın zihnindedir. Sanat ürünlerinin formları, sanatkârın zihninde olan varlıklarıdır.⁵² Meydana getirmek üzere başlatılan sürece yapma ve gerçekleştirme denir. Bir meydana getirme tasarlama ve düşünme ile gerçekleşir. Yapı sanatı evin formudur.⁵³ Bir evle ilgili olarak madde tuğlalar, form ev kavramı, yoksunluk belli bir düzensizlik ve hareket ettirici neden ve yapı sanatıdır.⁵⁴ Bir yapı bir tasarlayana ihtiyaç duyar. Veri olan tek bir maddeden fail nedendeki bir farklılıktan dolayı değişik maddelerin çıkması mümkündür. Örneğin, tahtadan hem bir sandık hem de yatak çıkabilir fakat bıçkı çıkmaz. Aynı şeyi değişik maddelerden yapmak mümkün olduğu için sanatın, yani fail nedenin aynı olması gerektiği açıktır. Şöyle ki hem maddi neden hem de fail neden farklı olursa ortaya çıkan eser de farklı olur.⁵⁵ Bir evin hareket ettirici nedeni sanatkâr veya mimardır.⁵⁶ Ayasofya ile ilgili olarak en önemli husus mimarının kim olduğuydu. Yani fail nedenin kim olduğu meselesiydi. Ayasofya’nın planı ve inşa sorumluluğu Batı Anadolu’lu iki mimara aitti. Biri, aynı zamanda matematikçi olan Trallesli Anthemios; diğeri, Miletli İsidoros uyguladıkları sistem ile hem daha önceleri yapıla gelmiş olan kubbeli bina usulünü hem de bazilika denilen Hıristiyanların haçvari planını tam maharet ile uygulayarak benzeri görülmemiş bir eser meydana getirmişlerdir. Birkaç yıl sonra Anthemios ölünce bu çalışma mimarın başlattığı mükemmellikte devam edememiş daha sonra genç İsidoros kubbeyi destek paydalarla güçlendirmiş. Daha sonra Agnadiyos adında bir mimarın baş mimar olduğu söylenir. Kimi kaynaklara göre baş mimarla birlikte 100 veya 101 mimar ve on bini aşkın

⁵¹Aristoteles, *Metafizik*. s.339, 363.

⁵²Aristoteles, *Metafizik*. s.339,363.

⁵³Aristoteles, *Metafizik*. s.330; Ökten, s.385.

⁵⁴Aristoteles, *Metafizik*. s.492.

⁵⁵Aristoteles, *Metafizik*. s.386.

⁵⁶Aristoteles, *Metafizik*, s.158.



kişinin çalışmış olduğu söylenir.⁵⁷ Hatta uzmanlar Ayasofya ve kubbe kasnağı ve buna tabi olan bütün pencerelerden süzülen ışığın güneşin seyri boyunca getirdiği teşrii, Trallesli Antheimos'un büyük ustalığın etkisi büyüktür. Ayasofya'nın 33 derecelik doğudan güneye doğru dönük olan garip istikametinden dolayı güneş ışığıyla sabah akşam aydınlanmaktadır. Gündüz doğal ışığın oyunları akşam aydınlatmasında farklı türlü sürmektedir.⁵⁸

Sanat doğanın tamamlayamadığı şeyleri tamamlar, kimini de taklit eder. Doğal nesnelere hata olursa sanatsal nesnelere de hata olması olasıdır.⁵⁹ Oluşturulan zorunluluk tıpkı duvarın oluşunda zorunluluk olduğuna inanılması gibidir. Çünkü ağır nesnelere doğal olarak altta hafif nesnelere ise üstte bulunur. Bunun için taşlar temel olarak altta toprak hafifliğinden dolayı onun üstüne en üstte de tahta gelir, çünkü tahta en hafifdir.⁶⁰ Kubbe gökyüzünü ve Tanrı'nın nimetlerinin çeşitliliğini sembolize ettiği için doğayı taklit ettiğini görmek mümkündür. Ayasofya'da ilk dönemlerde ahşap malzeme kullanılmış, ancak birkaç yangın geçirince ahşap malzeme kullanılmaktan kaçınılmış. Kubbenin bugün hala görkemli bir şekilde durmasını sağlayan hafif toprağın kullanılmasıdır.

Ereksel neden, bu evin yerine getirdiği fonksiyon, maddesi toprak ve taşlar; formu ise onun tanımıdır.⁶¹ Ayasofya'nın formu kendini tanımlar mı? Ayasofya'nın ereksel nedeni var mıdır? Ayasofya'nın bir ereksel nedeni vardır. Bütün mimari eserler bir erek için yapılır. Bu erek o mimari eserin kullanım ereğidir. Ayasofya'nın ereksel nedeni, Justinianus devrinde Hristiyanlık belli bir güç kazandığı için İmparatorluğun simgesi olacak ve onları memnun edecek bir ibadethane yapma gereği duyuldu ve Justinianus'a rüyalarında bu fikir ona verilmişti.⁶² O halde Ayasofya'nın inşa edilme ereği, ibadet etmedir. Böyle bir kilise yapma fikrinden sonra Justinianus nasıl bir plan ile yapılmasını düşünerek mimarlar ve ustaları çağırdı. Bu kiliseyle ilgili planlardan Agnadiyos'un planını beğendi. Bu plan hem Agnadiyos'a hem de Justinianus'a rüyada gösterilmiş. Agnadiyos rüyada gördüğünü aynen çizmiş. Justinianus planın rüyasında kendine gösterilen plan olduğunu görünce Allah'ın inayeti olduğunu düşünmüş ve bu planı kabul etmiş.⁶³ Tam mükemmel, kendi cinsinde içeriksel bakımından tam ve mükemmel olan niteliksel bakımdan da tam ve mükemmel olandır. Aristoteles ereklerine ulaşmış olan varlıkları, erekleri iyi olmalarından dolayı, mükemmel varlıklar olarak adlandırır.⁶⁴ Aristoteles'çe Ayasofya kubbesinin erekselliğine erişmekle mükemmel midir? Beklenildiği anlamda en iyi ereğe ulaşmış olabilir mi? Kubbe ereğine ulaşmış mıdır ya da kubbe ereğine ulaşmış olduğu için mi mükemmel bir yapı olarak kabul edilmektedir? Kubbenin ereği, kubbe hem niteliği hem de niceliği açısından değerlendirildiğinde mükemmel bir yapı olarak kabul edilebilir.

Aristoteles varlıkların bazılarının doğanın bazılarının sanatın ürünü olduklarını düşünür. Varlık, herhangi bir varlık vasıtasıyla vücut bulur. Varlıkta şu kategorilerin bulunması gerektiğini düşünür: Töz (oluş ve yok oluş), nicelik (büyüme ve küçülme), nitelik (başkalaşma) veya yer (yer değiştirme) kategorisi.⁶⁵ Değişmenin üç ilkesi vardır. Bunlar: Madde, yoksunluk ve form. Madde olmadan değişme mümkün değildir ki madde değişmede varlığını hep devam ettirir. Değişme maddede yeni form kazanır. Var olmayan yoksunluk ile bağıntılı iken madde zaten değişmede varlığını hep sürdüren bir ilke olarak yokluğun dışındadır.⁶⁶ Töz olarak kubbe oluş ve yok oluşa tabidir. Kubbe ilineklere vasıtasıyla günümüze gelebilmiştir Aristoteles bazen formlardan ansal olarak varlığa gelen yine ansal olarak varlıktan kesilen bir şey olarak söz

⁵⁷Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*. s. 106- 107.

⁵⁸Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*. s.187.

⁵⁹Aristoteles, *Fizik*. s.85- 87.

⁶⁰Aristoteles, *Fizik*. s.89.

⁶¹Aristoteles, *Metafizik*. s. 158.

⁶²Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*, s.89.

⁶³Akgündüz, Öztürk ve Baş, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*. s.99.

⁶⁴Aristoteles, *Metafizik*. s.273.

⁶⁵Aristoteles, *Metafizik*. s.327.

⁶⁶Erkızan, s.40; Ökten s.454.



etmektedir. Bir evin formu kiremittin kiremitle son ansal teması, bireysel tunç vazonun formu çekiçle tuncun son ansal temasıyla ansal olarak varlığa gelir.⁶⁷ İster kiremit ister tunç isterse altın kullanalım her malzemeden özel bir form oluşturmak mümkün olmayabilir. Ayasofya'nın kubbesi de bu bağlamda var olan maddeden harikulade güzellikte oluşmuş bir form olarak dikkati çekmektedir. Kubbe bir maddenin değil pek çok maddenin ani olarak bir araya gelip formlaşmasından oluşmuştur. Mimari eserlerin bağımsız organizmalar gibi bir evrim geçirdiklerine inanılır.⁶⁸ Günümüze kadar Ayasofya'da gerçekleşen onarımları düşünüldüğünde gerçekler gün yüzüne çıkmaktadır. Ayasofya'nın inşa edilışinden bu günümüze bakıldığında 1600 yıl geçmiştir. Gerek Ayasofya var olan gerekse kubbenin var olan olarak düşünüldüğünde tözü değişmemekle birlikte ilinekleri oluşturan madde formda değişikliklerin varlığı görülmektedir. Söz gelimi, 1847-1849'da İsveçli Fossati Kardeşler'in yaptığı onarımlarda kubbedeki çatlaklar doldurulmuş kubbe kasnağı demir çemberle sarılarak emniyete alınmıştır. O dönemde en önemli hattatlarından Kazasker Mustafa İzzet Efendi tarafından 11,30 m çapındaki alana Nur Suresi 35. Ayeti⁶⁹ kerimesi yazılmış. Bugün kubbenin elemanlarından birini oluşturur.

Sonuç

Ayasofya bir estetik objedir. Aristoteles ifadesiyle bir tözdür var-olandır. Ayasofya'nın varlık'ı töz-form ile belirlenir. Kubbe onun ana elemanlarından biri olmakla birlikte Aristoteles'çe bir töz olduğunu görmek mümkündür. Kubbenin hem reel hem de ideal bir yanının varlığı Aristotelesçi madde-form düalizmini anımsatır. Töz kubbenin hem varlığına hem de tinsel yönüne vurgu yaparken, form hem maddeye hem de forma vurgu yapmaktadır. Ayasofya kubbesi 1600 yıllık tarihine bakıldığında oluş-yok oluş, başkalaşma ve değişmeleri göz önünde bulundurulduğunda bile varlık'ı ile havada asılı olarak gökyüzünü, tek olan Allah'ın varlığını, Allah'ın bütün nimetlerini ve inayetini hatırlatmaya devam edecektir.

90

Kaynakça

- Akgündüz, A., Öztürk, S. ve Baş, Y. (2005). *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (A. Arslan. çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2001). *Fizik*. (S. Babür. Çev.) İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2010). *Poetika*. (H. İlhan çev.). Ankara: Alter Yayınları.
- Bolay, S. H. (1980). *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Kalem Yayıncılık A.Ş.
- Cömert,B. (2007). *Croce'nin Estetiği*, Ankara: Deki Yayınları.
- Erkızan, H. N. B. (2012). *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, Bursa: Sentez Yayınları.
- Farago, F. (2006). *Sanat*. (Ö. Doğan çev.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Gürşan, N. (2011). *Yapıların Efendisi Ayasofya'nın Hikayesi*. İstanbul: Cenis Yayınları.
- Hasol, D. (2002). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, İstanbul: Yem-Yayın.
- Kaplan, M. (?). *Bizans'ın Altınları*. (İ. Batur çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Mango C.(?). *Bizans Mimarisi*. (M. Kadiroğlu çev.- B. İşler Haz.).

⁶⁷Aristoteles, *Metafizik*, s.62; Ross, s. 205; Erkızan, s.40.

⁶⁸Mango, s. 8

⁶⁹“Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru şöyle bir misalle anlatılabilir. İçinde lamba bulunan bir fanus, lamba kristal de sanki inciden bir yıldız lamba doğuya da batıya da ait olmayan kutlu pek bereketli bir zeytin ağacından yakılıyor. öyle ki yağı daha ateş değmeden hemen kendiliğinden ışık veriverecek. Nur yine nurdur. Allah kimi dilerse onu nuruna iletir. Allah gerçeği anlamaları için insanlara böyle misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”Kur'an-ı Kerim 24/35



- Mutlu, E. Ç. (2014). Aristoteles'te Töz (Ousia) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (Hyle) Rolü. *Cogito Aristotele*, S: 77, 115-131
- Ökten, K. H. (2011). *Aristoteles*. İstanbul: Say Yayınları.
- Ross, D. (2012). *Aristoteles*. (A. Arslan. çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Roth, L. M. (1999) *Mimarlığın Öyküsü*. (E.Akça çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Timuçin, A. (1976). *Aristoteles Felsefesi*. İstanbul: Kavram Yayınları.
- Tunalı, İ. (1996). *Grek Estetik'i*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Tunalı, İ. (2002), Bir Tasarım Olarak Mimarlık, Etik- Estetik 2002 Mimarlık ve Felsefe Sempozyumu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, (s.110-116.) 31 Ekim-1 Kasım 2002. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Tunalı, İ. (2002). *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Tunalı, İ. (2007). *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Türkoğlu, S. (2002). *Ayasofya'nın Öyküsü*. Yazıcı Basım Yayıncılık.
- Ziss, A. (2009). *Estetik Gerçekliği Sanatsal Özümsemenin Bilimi*. (Y. Şahan çev.), Hayalbaz Kitap, İstanbul: Hayalbaz Kitap.

KUR'AN'DA MARUF VE İHSAN TEMELLİ AİLE ANLAYIŞININ DEĞERİ ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. Duran Ali YILDIRIM

Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Ali BAYER

Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Öz

Toplumsal hayatın en önemli kurumu ailedir. Aile sevgi ve merhamet temelleri üzerine kurulan, karşılıklı saygı ve anlayış ile sürdürülen ve gerek duyulduğunda ihsan ve maruf ile bitirilen bir ilişkidir. Eşlerin birbirlerine karşı sevgi, saygı ve merhametlerini kaybettikleri bir durumda evliliği devam ettirmeleri mümkün değildir.

Bu süreçte eşlerin ihsan ve maruf temelli söz ve eylemlerde bulunmaları Kur'an'ın en önemli tavsiyesidir. Eşlerin şahsiyet ve onurlarının korunması buna bağlıdır. Kur'an ayrılma sürecinde eşlerin ve ailelerinin birbirlerini incitme ve yıpratmalarına izin vermemektedir.

Günümüzün ve toplumumuzun en büyük problemi, sevgi ve heyecanla kurulan aile ve evliliklerin nefret ve şiddetle sonlandırılmasıdır. Aile içi ve aileler arası şiddet ve vahşetin önlenmesi Kur'an'ın ön gördüğü ihsan ve maruf temelli bir aile anlayışı ile mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Aile, İhsan, Maruf

93

MARUF AND İHSAN-BASED FAMILY VALUES IN THE QUR'AN

Abstract

The most important institution in social life is family. Family is a relationship founded on the bases of love and compassion, sustained by mutual respect and understanding, and ending with gratitude and maruf when it is needed. It is not possible for marriages to continue in a situation where spouses lose love, respect and compassion towards each other.

It is the most important recommendation of the Qur'an that the wives of the spouses and the maruf based on the words and actions in this process. The protection of the personality and dignity of the spouses depends on it. The Qur'an does not allow spouses and their families to hurt each other in divorce

process.

The biggest problem of our society and today is that the families and marriages established with love and enthusiasm are terminated with hatred and violence. Preventing violence and violence between the family and the family is possible with a family understanding based on ihsan and maruf based on the Qur'an.



Keywords: Koran, Family, Ihsan, Maruf

Giriş

Kur'an'a göre insanlar tarafından kurulan ilk sosyal grup ailedir.¹ İnsanlar bir aile oluşturacak şekilde erkek ve dişiler olarak yaratılmış ve yeryüzüne toplum halinde yaşayacak varlıklar olarak dağılmışlardır. Çünkü karı koca ve çocuklardan meydana gelen aile örneğini ilk defa Hz. Âdem, eşi Havva ve çocuklarında görüyoruz. Kur'an-ı Kerim sosyal birliğin en üstün ve sağlam yönü ile sevgi, merhamet, iyilik, dayanışma, yardımlaşma, doğruluk, sadâkat, insaf ve Allah korkusunu izleyerek aile yapısı ile ayakta tutulmasını hedeflemektedir.² Çünkü sosyal hayatın bütün unsurları aileden neş'et etmektedir.³

Kur'an ve sünnete göre aile, üzerinde önemle durulması gereken, her bir üyesiyle önemli bir fonksiyon icra eden, toplumu ayakta tutan sosyal bir kurumdur. İslâm dini, aileyi Kur'an ve sünnetin telkinleriyle bireyler arasında inanç, merhamet ve sevgiye dayalı bir bağ kurmuş ve sağlam bir temele oturtmuştur. Aile, psikolojik doyumun ortaya çıktığı bir yuva olmakla beraber mensuplarının korunduğu ve onlara fiziken sığınak olan bir kurumdur. Aile, aynı zamanda kadın ve erkeğin fizikî ihtiyaçlarının helâl yoldan karşılandığı bir müessesedir. Aileyi meydana getiren fertler sevgi, saygı ve güvenle birbirlerine bağlanmalıdırlar. Bunlar, ailenin devam etmesini temin eden psikolojik ve ahlâkî unsurlardır.⁴

Kur'an, aile hayatı ile ilgili ölçüler ve ilkeler getirmiştir. Bu esaslar hem hukukî hem de ahlâkî temellere dayanmaktadır. Kur'an, aile hayatıyla ilgili sağlam ahlâkî ölçüler koyar ve önemli tavsiyelerde bulunur. Aile, sosyal hayatın en önemli kurumu olarak sevgi, saygı, sadakat, şefkat ve merhamet, dayanışma, yardımlaşma, doğruluk, insaf ve Allah korkusunu gözeterek korunması ve sürdürülmesi gereken bir sosyal yapıdır.⁵ Aile hukukî bir müessese olmaktan öte ahlâkî esaslara dayalı yürüyen bir sosyal kurumdur. İnsanların vicdanlarına ve ahlâk anlayışlarına bırakılan aile müessesesinin manevî dinamiklerle beslenmesi ve desteklenmesi önemlidir. Bu sebeple aile ve evliliğin sağlıklı sürdürülebilmesi adalet zemininde değerlendirebileceğimiz ma'rûf ve ihsan temelli davranışlarla mümkündür. Kur'an'ın öngördüğü aile, 'ma'rûf' ve 'ihsan' temelli ahlâk anlayışına dayalı bir sosyal birlikteliktir.

Ailenin dünya hayatının düzeninde olduğu gibi, ahiret hayatında da önemi vardır. Bunun için aile hayatının bir ömür boyu sürdürülmesi esastır ve hedef aile birlikteliğinin her türlü zorluk ve şartlara rağmen devam ettirilmesidir. Bu amaçlaeşlerden sabır, fedakârlık ve vefakârlık göstermeleri beklenir. Kur'an'a göre eşler arası ilişki ve iletişimin temeli sevgi ve merhamettir.⁶ Ayette geçen "rahmet" kelimesi erkekler ve kadınlar arasındaki ünsiyetin ve muhabbetin tezahürüdür. "Yine onun kudretinin alametlerindendir" ifadesi Allah'ın yüceliğini gösteren işaretlerdendir ki, kendinizden, sizin gibi insan, cinsinden olan eşleri, kendileri ile

¹ Nisâ, 4/1.

² Mansur Teyfurov, "Kur'an-ı Kerim'de Aile Yapısı", *Iğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3 & 4 (2014), s. 185.

³ Hucurât, 49/13.

⁴ Doğan, Metin, *Kur'an, Peygamber ve Toplum*, Konya, 2003, s. 56-58.

⁵ Kırca, Celal, "Kur'ana Göre Ailenin Psikolojik Temelleri", *Diyanet İlmi Dergi*, 2, 1991, s. 40-41.

⁶ Rûm, 30/21.



kaynaşasınız diye yaratmıştır.⁷ Kur'an'a göre Aile kurumunun sevgi ve merhamet üzerine inşa edilmesi esastır.

Kur'an'da evlilik, ömür boyu sürdürülmek üzere yapılan bir akid/sözleşme, sorumluluk gerektiren bir anlaşma olarak ele alınır, eşlerin ailenin kuruluşunda, evlilikte karşılıklı görevleri ve sorumlulukları hatırlatılır. Evlilikte gaye, neslin devamı ve çoğalması olduğu gibi, şehvet kuvvetinin de kontrol altına alınması ve eşlerin cinsel ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Kur'an'da, eşlerin birbirine karşı yakınlıkları, birbirleri için elbise oldukları tasviri yapılarak ortaya konmuştur.⁸

Aile ve evlilik hayatı her zaman istendiği ve beklendiği gibi devam etmeyebilir. Zamanla eşler arasında sevgi ve ilginin azalması, beklentilerin karşılanmaması, güvenin kaybolması aile ve evliliği sarsabilir. Eşler birbirlerini sorgulamaya ve suçlamaya başladıkları zaman bu sarsıntı gittikçe artar ve evlilik sonlandırma aşamasına kadar gidebilir. Özellikle günümüzde bu durumda eşler ve aileler karşılıklı ithamlarla karşılaşmakta, bu durum aile bireylerini ciddi şekilde yıpratmaktadır.

İslam fitrat dinidir ve getirdiği her ilke ve hükümde insanın fitratını dikkate alır ve buna göre hitap eder. Aile içi anlaşmazlıklar ve ayrılıkların tarafları ve aileleri daha fazla yıpratmama adına evliliğin devamına veya ayrılığa karar verme aşamasında tarafların uyması gereken ilke ve kuralları belirler. Araştırmamıza göre Kur'an, eşlerin evliliğin devamına karar verdiklerinde bunun maruf ölçülerde yürütülmesi, ayrılığa karar verildiğinde ise hem "maruf" hem de "ihsan" ölçülerinde bitirilmesini⁹ tavsiye ettiğini gördük ve konuyu bu açıdan ele almaya çalıştık.

Kavramsal Çerçeve

Ma'rûf Kavramı ve Kur'an'da Kullanılışı

Arapçada "bilmek, tanımak, derin düşünerek kavramak" anlamındaki 'irfân' kökünden gelen ma'rûf kelimesi, "bilinen, tanınan, kabul gören, benimsenen şey" manasına gelir.¹⁰ "Ma'rûf'un zıddı olan münker ise, "bir şeyi bilmemek, zor ve sıkıntılı olmak" gibi anlamları olan "nükr" veya "nekâret" kökünden gelen bir kelime olup tasvip edilmeyen, kabul edilmeyen, yadırganan, ve kendisinden sıkıntı duyulan şey anlamındadır. "İnkâr" kelimesi de aynı kökten gelir. Ma'rûf kelimesi, Arap câhiliye döneminde, "iyilik, ikram, gönül okşayıcı söz ve davranış" anlamında kullanılmıştır.¹¹

"Ma'rûf, câhiliye dönemine ait yaygın bir anlayış ve düşünceyi yansıtır. Sonraki çağlarda müfessirler 'ma'rûf' kelimesini, "şeriat tarafından kabul edilen ve onaylanan" şeklinde tanımlamışlardır. Aslında kavram, cahiliye döneminin mahsus kabileci bir ahlâk anlayışını yansıtmakta, cahiliye dönemine ait olup ondan beslenmektedir."¹²

Şu ayette ma'rûf kelimesi iyilik anlamında kullanılmıştır: "Eğer, hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için (ana-baban) seninle uğraşırlarsa, onlara (bu konuda)

⁷İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadu'd-din İsmail, b. Şihâbiddin Ömer b.Kesîr b. Davud ed-Dımaşkî el-Kureyşî eş-Şâfiî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*,

Mektebetül-Menar, Ürdün, 1990, III, 401.

⁸ Bakara, 2/87.

⁹ Bkz. Bakara, 2/129,131,132-136; Talak, 65/2.

¹⁰İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, IX, 236..

¹¹Râgıp, el-İsfahânî, a.g.e., s. 495-496; ma'rûf kelimesi için bakz. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, IX, 238-240, el-Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1400; el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, II, 344-348.

¹²İzutsu, *Ahlâkî Kavramlar*, s. 322-323.



itaat etme. Fakat dünyada onlarla iyi geçin.”¹³Kurtubî (ö.671/1273) burada geçen ma’rûf kelimesini “iyilikle” şeklinde açıklamıştır. Ayrıca ayetin bu bölümünün kâfir olan ana-babaya, fakir iseler, imkân dâhilinde mal ile yardımcı olunmasına delil olduğunu söylemiştir.¹⁴ İbn-i Kesîr (ö.774/1373) de ‘ma’rûf’ kelimesini ‘muhsin’ anlamıyla tefsir etmiş, birr kelimesinin anlamını da ihsan ile açıklamıştır. Mevduđî veSâbûnide aynı anlamla açıklamıştır.¹⁵ Bu anlamıyla ‘ma’rûfkalimesinin ‘birr’ ve “ihsan” kelimeleriyle anlam yakınlığı olmaktadır. Çünkü ana-babaya iyiliği ifade etmek için Kur’an “إِحْسَانًاوَبِالْوَالِدَيْنِ”¹⁶ hadislerde “بِرِّ الوالدين” ifadeleri kullanılmaktadır.

Burada kastedilen şey, bir amel ve eylemde olması gereken ma’rûf’ tur. Ahzâbsûresi6. ayette de mü’min kardeşlere karşı davranışta ma’rûf’ bir tavır takınılması Allah’ın bir buyruğudur. Bu ayette de yine ‘ma’rûf’, mü’minlere ait bir davranış olarak belirlenmiştir.¹⁷ Bu ayetle ilgili açıklamasında M. Esed, “Bütün öteki inananlara karşı, başka bir deyişle, bir mü’minin Hz. Peygambere karşı beslediği yüce sevgi, “bütün mü’minler kardeşdir” gerçeğini göz ardı etmesine yol açmamalıdır. “En güzel şekilde” diye çevirdiğim ma’rûf terimi, Râğıb’ın tanımlamasıyla “güzelliğini herkesin kavrayacağı ölçüde açık olan her türlü hareket ve davranıştır.” demektedir¹⁸

‘Ma’rûf’un söz ile olanı, karşıdaki kişide kötü niyet ve duygular oluşturmayacak, onu şehvete kışkırtmayacak ve özellikle de toplumda örnek alınacak kişilerden beklenen söz ve konuşmalardır. Nitekim “Ey peygamber hanımları” hitabıyla başlayan Ahzâb sûresi 32. ayette peygamber hanımlarından “ma’rûf söz” söylemeleri istenirken, onlara, kalplerinde hastalık bulunan kötü niyetli insanlarda şehevî bir arzu meydana getirmeyecek, peygamber hanımlarına yakışır bir iffet içerisinde yabancı erkeklerle konuşmaları istenmektedir.

Kur’an’da “Tâatun ve kavulun ma’rûf” (طاعة وقول معوف) ifadesiyle Muhammed suresinde geçen “uygun olanı söylemek, bir emre itaatın yanı sıra, inanç ve düşünceyi faaliyete geçirmek, sözünde sadakat sahibi olmak anlamı olduğunu, ayetin devamından anlıyoruz.¹⁹ Bu yüzden Kur’an, gerçek mü’minlere sözlerinde doğru olmalarını ve insan düşüncesine ters düşmemeye özen gösterip, emredildikleri konularda itaate koyulmalarını öğütlemektedir. Ayette geçen: “Oysa onlara itaat etmek ve ma’rûf olanı söylemek yaraşır” ifadesi, ma’rûfun gerçeği yansıtan doğru söz olduğunu açıklamaktadır.²⁰

Hz. Peygamber’den ‘aff’ ile muamele etmesi ve ‘örf’ olanı emretmesi²¹ câhillere aldırılmamasının istenmesi, bu erdemlerin peygamberlere ait olduğunu, affetme yerine intikam alma, ma’rûf’ yerine münkeri istemenin ise câhillere mahsus bir davranış olduğunu gösterir. Buna göre ayette, “câhiller; affedici olmazlar, ‘ma’rûf’ ile iş yapmazlar, ma’rûf söz söylemezler” anlamı vardır. Halbûki affetmek, Kur’an’da, müttakilere ait bir hareket aynı zamanda bir “ihsan” davranışı olarak zikredilmiştir.²² Başka bir ayette, Rahmân’ın Kulları olma şerefine sahip olanların “câhillerle muhatap olduğunda onlara “selam” deyip geçerler” ifadesi

¹³Lokmân, 31/ 15.

¹⁴Kurtubî, *el- Câmi’ LiAhkâmi’l- Kur’an*, XIV. 65.

¹⁵Sâbunî, M. Ali, *Muhsar-u Tefsîr-i İbn-i Kesir*, III, 65; Mevduđî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, IV, 294.

¹⁶Bakara,2/83.

¹⁷ Yıldırım, Duran Ali, *Kur’an’da Fesat*, Konya, 2016, s. 136.

¹⁸Esed, *Kur’an Mesajı*, II, 851.

¹⁹İzutsu, *Kavramlar*, s. 324-325.

²⁰El- Behiy, *a.g.e.*, s. 238.

²¹A’râf, 7/ 199.

²²Âl-i İmrân, 3/ 133-134.



ile câhilce tavırlar takınmayacakları söylenmektedir. “Cahillerin istenmeyen söz ve davranışları karşısında, içinde kötülük bulunmayan ve incitici olmayan bir sözle karşılık verirler.”²³

Ma'rûf 'un zıddı olan “münker” kelimesinin anlamı ise, ‘tanınmayan’, ‘yabancı’ bu nedenle toplum tarafından onaylanmayan, kabul görmeyen yahut kötü olan’ demektir. Kur'an, Peygamber'e ve mü'minleretekrarlı ve vurgulu bir ifade ile “ma'rûf'u emredip, münkerden sakındırmayı” tenbih etmektedir. Bu terkîp içerisinde, her iki terim, ‘dinî açıdan iyi ve kötü’ olanı anlatmak için kullanılan çok genel ve kuşatıcı kavramların karşılığı olmakta, dolayısıyla da ma'rûf, gerçek imandan doğup onunla uyum arz eden ameller, münker de, Allah'ın emirlerine aykırı olan eylemlerdir.²⁴

Ma'rûf ve münker kelimeleri, çok anlamlı kelimelerden olup, ma'rûf kelimesi, hem bireysel hem de toplumsal açıdan yararlı olan, hem toplumun ve hem de ferdin iyiliğini içeren; zulüm, haksızlık, ifrat ve tefritten uzak ahlâk, gelenek ve davranışların tamamını kapsar. Münker ise, ma'rûfun zıddı olup hem toplum hem de ferde zararı dokunan ahlâk, gelenek ve davranışların tamamıdır. Münkerde zulüm, haksızlık, ifrat ve tefrit vardır. Ma'rûf kelimesinin bu geniş anlamı tersinden münker kelimesi için geçerlidir.²⁵ Aynı şekilde bu kapsama, “fakir ve kimsesizlere yardım ve merhamet etmek, sosyal hayatı âdil ve ahlâkî değerlere kavuşturmak” da girmektedir. Kısaca hem toplum hem de fert için bütün iyilikler ma'rûf, kötülükler de münker kelimesinin kapsamına girmektedir.²⁶

Ma'rûf, sömürüyü, istismarı, mal aşırıp kaçırmayı, zarar vermeyi, çıkar amaçlı iş yapmayı, başkasının malını haksız olarak almayı, başkasına zarar vermeyi kabul etmeyen bir anlam çerçevesi çizmektedir. Yetimin malının ma'rûf olanın dışında kullanılmasının yasaklanması,²⁷ kadınları boşamaktan vazgeçerken ona zarar ve sıkıntı verme kaçınmanın emredilmesi,²⁸ ma'rûfu emretmenin, münkerden sakındırmanın istenmesi ve bu görevin mü'minlerden bir topluluğa verilmesi,²⁹ mü'minlereher işte ma'rûf ile davranma sorumluluğu yüklemektedir.

Aile İlişkilerinde Ma'rûf

Evliliği sonlandırma ölçü ve ilkeleri açısından dinin kocaya tanıdığı boşama hakkı iki defadır. Bundan sonra ya ma'rûf ölçülerde evliliği devam ettirme, ya da güzellikle (ihsan) evliliği sonlandırma arasında bir tercihte bulunma yolu vardır.³⁰ Câhiliye döneminde erkek karısını istediği kadar ve istediği zaman boşayabilir, işine geldiğinde boşamadan vazgeçer, böylece kadın ne evli ne boşanmış olur bu yolla koca karısına eziyet ederdi.³¹ İslam buna sınırlama getirdiği gibi erkeğin boşamayarak kadını hem evlilikten hem de nafakadan mahrum etmesine izin vermemiştir.³²

²³Celâleddin Mahallî, Celâleddin es-Suyûtî “*Tefsîru'l- Celâleyn*, Dâr-u İbnKesîr, Dimeşk-Beyrut, 2007, s. 365.

²⁴İzutsu, *Kavramlar*, s. 326.

²⁵Derveze, Muhammed İzzet, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî ve's Sünnetu'-Nebiyetu fi Şuûni'l-Hayat*, Mısır, Trsz., II, 7; Ayrıca Krş. Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 231.

²⁶Derveze, a.g.e. II. 8; Şimşek, a.g.e. s. 231-232.

²⁷Nisâ, 4/ 6.

²⁸Bakara, 2/ 231.

²⁹Âl-i İmrân, 3/ 110.

³⁰Bakara, 2/ 229.

³¹Köse, Saffet, “Câhiliye Arap Toplumunda Kocaların hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslam'ın Getirdiği Hukukî

Düzenlemeler”, *I. Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumu, Mehîr Dergisi*, İlkbahar, 1999, s. 8.

³²Taberî, II/ 218,219; Mevdûdî, I/ 154,155.



Eşler, evliliği bitirme ve ayrılma kararı aldıktan sonra tekrar devam etmek isterlerse,³³ eşlerin, özellikle de kocanın karısına eziyet etmemesi, ona iyi davranması, kadının ihtiyaçlarını karşılama konusunda örfün gereklerine göre davranması, bu durumda kadının da kocasına karşı aile hukuku ve sorumluluğu çerçevesinde dinin koyduğu ölçülere riayet etmesi istenmekte ve bütün bunlar “ma’rûf” olarak nitelendirilmektedir.³⁴

“Kadınları boşadığınızda, bekleme sürelerini doldurmuşlarsa, onları ma’rûf bir biçimde tutun ya da ma’rûf bir biçimde serbest bırakın. Fakat zorla evlilik ve boşanmadan alıkoymaya kalkışmayın. Kim böyle yaparsa artık kendi nefesine zulmetmiş olur”³⁵ anlamındaki ayete göre boşanan kadınları zorla tutmak suretiyle kadına eziyet etmek, ‘ma’rûf’ ile kıyaslanmakta ve bu şekilde davranmanın ma’rufa uygun bir davranış olmadığı bildirilmektedir. Bu ifade, ma’rûf biçimde tabirinin “doğru, kabul edilebilir bir tarzda ve eziyet etmeden” gibi bir anlama geldiğine işaret etmektedir. Bu anlam, ma’rûf ile hareket etmemenin, sınırı aşma ve “kişinin kendisine haksızlık etmesi” olarak kabul edilmesinden ortaya çıkmaktadır. Kadına yapılan bir eziyetin koca için kendisine zulmetme olarak nitelendirilmesi, ailede eşlerin bir bütün olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir.

Ma’rûf kelimesinin anlamı üzerinden ele aldığımızda, eşlerin özellikle de kocanın ma’rûf ile hareket etmesi, birbirlerine istenmeyen şekilde kırıcı, üzücü, aşağılayıcı ve rencide edici bir şekilde davranmamayı gerekli kıldığını anlarız. Aile bir bütündür ve pek çok şey aile içinde sır olarak kalması gerekebilir. Bu konularda karı-koca duyarlı davranmalı, sırları ifşa edici, onur kırıcı, aile ve şahsiyetleri yıpratıcı söz ve davranışlardan uzak durmalıdır. Koca aile sorumluluğunun bir gereği olarak eşinin nafakasını makul bir şekilde karşılamalı, onu muhtaç bir halde bırakmamalıdır. Toplumun kabul ettiği, uygun gördüğü kocanın maddî imkânlarının gerektirdiği harcamaları yapmaktan imtina etmemelidir. Ma’rûf davranış ölçüleri, kocanın eşine karşı tutum ve davranışlarının dinin ve toplumun kabul ettiği ölçüler çerçevesinde olması gerekmektedir.

98

İhsan Kavramı ve Kur’an’da Kullanılışı

“İhsan” kelimesi sözlükte “güzel olmak” mânasına gelen “husn” kökünden türetilmiş bir masdar olup, genel olarak “başkasına iyilik etmek” kötülüğün zıddı, “yaptığı işi güzel yapmak” şeklinde iki farklı anlamda kullanılmaktadır. İhsan ile iş yapan kimseye “muhsin” denir. İhsan, ihlâs ve in’âm anlamlarını da içerir. Yapılan bir işi güzel görmek de ihsan adını alır.³⁶ Kur’an’ı Kerim’de “ihsan” kavramı hem Allah’a hem de insanlara nispet edilerek yetmişden fazla ayette masdar, fiil ve isim şeklinde geçmekte, bu ayetlerin bir kısmında “başkasına iyilik etmek”, bir kısmında “yaptığı işi lâıkiyla yapmak” mânasında³⁷ çoğunluğunda ise herhangi bir anlam kaydı olmaksızın mutlak anlamda kullanılmıştır.³⁸

İhsan kelimesinin kökü olan “hsn” kelimesinin karşıt anlamlısı “seyyie” olarak da gelmektedir. Bu da “iyilik-kötülük” olarak anlamlandırılmaktadır. Ayette şu şekilde geçmektedir: “İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında

³³ Bakara, 2/228.

³⁴ Taberî, II/ 214.

³⁵ Bakara, 2/ 231.

³⁶ Âlûsî, a.g.e. VII, 217.

³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VII, 217.

³⁸ M. Fuad. Abdalbâkî, *el-Mu’cem*, “hsn” Md. s.202-204.



düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir.”³⁹Bu da bize gösteriyor ki, Kur’an’a göre insanların arasını düzeltmenin ve ıslah etmenin yolu “ihsan” ile davranmaktır. Yani, kötülüğe karşı sabretmek, kötülükle karşılık vermemek iyiliktir ama kötülük yapana iyilikle karşılık vermek “ihsan”dır.⁴⁰ Şa’bi, Hz. İsa’nın şüphesiz ki “ihsan”, sana kötülük yapana senin iyilik yapmandır. Yoksa ihsan, sana iyilik yapana iyilik yapman değildir” sözüyle ihsan’ın iyilikten çok daha fazlasını ifade etmiştir. Bir insanın yaptığı işin ihsan seviyesine ulaşabilmesi için, hem neyi nasıl yapması icab ettiğini iyi bilmesi, hem de bu bilgisini en güzel biçimde eyleme dönüştürmesi gerekir. Hz. Ali, “insanlar işlerini ihsanla yapmalarına göre değer kazanır”⁴¹derken bunu kastetmiştir.

Allah’ın yarattığı her şeyi ihsanla yarattığını bildiren Secde 32/ 7. ayette de ihsan kavramı bu anlamdadır.⁴² İhsan yapılan işleri güzelleştirir, ihsandan uzaklaşmak ise hem kişiyi hem de yapılan işi çirkinleştirir. İhsan, Allah katında güzel olan bir ameli lâıyık ile ve gereği gibi yapıp, o amelin kendisinde, güzelliğini, vasıflarının ve niteliklerinin güzelliğiyle süslemektir. Zira birçok güzellik vardır ki yapılırken çirkinleşir.⁴³ “O sizi şekillendirdi ve şeklinizi güzel yaptı”⁴⁴ Ayetinde Allah’ın insanı ihsan ile yarattığı, bununla insanı güzelleştirdiği ve insanda da bunu görmek istediği anlaşılmaktadır. “İhsan” kavramının bozup dağıtmak, bütün iyilik ve ilişkileri yok etmek ile zıt bir anlam ifade edebileceğine dâir en açık örnek ise şu ayettir: “Allah’ın sana verdiği imkânlarla âhîret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma. Allah’ın sana ihsan ettiği gibi sen de ihsanda bulun ve yeryüzünde bozgunculuk isteme. Çünkü Allah bozguncuları sevmez”⁴⁵

“İhsan” kelimesinin, ayet ve hadislerde insana nisbet edildiği durumlarda, iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birincisi “yaptığımı güzel yapmak” şeklinde özetlenen anlam ikincisi de bu anlama uygun olarak insanın Allah’a karşı hissettiği derin saygı, bağlılık, itaat ruhu ve bu ruh halinin ürünü olan iyi davranışlar sergilemektir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “İhsan, Allah’ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O’nu görmeden de O, seni görmektedir”⁴⁶ şeklindeki açıklaması, “ihlâs” terimiyle de ifade edilen bu bağlamdaki ihsanın en güzel tanımını kabul edilmiş ve üzerinde önemle durulmuştur.⁴⁷ Zira ilâhî varlığın devamlı olarak maddî ve manevî tüm işlerimizdeki mevcudiyetine veya başka bir deyişle “Her an Allah ile beraber olma” şuuruna, keyfiyetine “ihsan” adını veriyoruz.⁴⁸

İhsan bilinciyle yapılan işlerin karşılığının daha iyi bir ödül olduğu müjdesi verilen ayette ihsan sahiplerinin, büyük günahlardan, kötülüklerden ve çirkin işlerden kaçınanlar olduğu bildirilmektedir.⁴⁹ Tabiidir ki, insan, Allah’ın kendisini gördüğü bilinci ile iş yaptığında, o işi güzel, sağlam ve tam yapmaya çalışır. Çünkü Allah, yaptığını ve yarattığını tam ve mükemmel yapmaktadır. “Allah yaptığı işi güzel ve mükemmel yapmanı sever.”⁵⁰ “Dağları görürsün, onları

³⁹Fussilet, 41/ 34.

⁴⁰Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 187.

⁴¹Âlûsî, *a.g.e.*, VII, 217-218.

⁴²Çağrıci, Mustafa, , “ihsan”*Md. DİA*, XXI, 544.

⁴³Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini*, I, 468.

⁴⁴Teğabûn, 64/ 3; Talak, 65/ 11.

⁴⁵ Kasas, 28/ 77.

⁴⁶Buharî, İman, 38; *Müslim*, İman, 7.

⁴⁷Çağrıci, Mustafa, , “ihsan”*Md. DİA*, XXI, 544.

⁴⁸Şahiner, Necmettin, *İnsan ve İç Denetim*, İnsan Yay. İstanbul, 2012, s. 13.

⁴⁹Necm, 53/ 30-31.

⁵⁰Taberânî, *el-Mu'cemü'L-Evsat*, I/ 275.



hareketsiz sanırsın. Halbûki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler. Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz O, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”⁵¹

“İhsan”, takva’da olduğu gibi mü’minlere mahsûs bir özelliktir. Mü’min olan birinden ihsan sahibi olması beklenir. İhsan sahibi mü’minlerin özelliklerinden bir kısmını Kur’an şöyle açıklar: “Onlar; bollukta ve darlıkta infak eder (karşılıksız verir)ler, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah ihsan edenleri sever”⁵² Burada “ihsan” kavramının ihtiva ettiği anlam, sadece maddî bir şey verme değildir. İhsan; üstün ahlaklı, inanmış, başkasının kötülüğüne karşı, mukabelede bulunma ve ceza verme gücüne rağmen öfkelerini yenen, müsamaha gösteren insanın özelliğini göstermektedir.⁵³

İnsanların, Allah’ın buyruklarına karşı gösterdikleri saygıyı takva olarak kabul eden Râzi (ö.606/1209), “iyilik yapmak” anlamındaki “ihsan”ı ise iyi insanların kendi yandaşı ve yakınlarına karşı tavırlarını belirleyen merhamet ve iyi davranışlardır, demektedir.⁵⁴ İhsanî ilişkilerin iyileştirilmesine neden olan fazilet, adalet, iyi muamele ve diğer erdemler, hem bireysel hem de ortaklaşa davranışlar alanında başlıca insanî çabayı başarıya ulaştırır ve insanî ilişkileri en iyi düzeye çıkarır.⁵⁵

İhsanı hayatın bütün alanlarını kuşatan bir zorunluluk olarak gören Muhammed Gazalî, İslam’ın hayata hakim olma ve onu yönlendirme, eğrilerini düzeltme ve azgınları yola getirme hedefi vardır bunun yolu da ihsan ile davranmaktır demektedir.⁵⁶ Ancak bu özellikte bir din ve mensupları böyle bir hedefe ulaşabilir. İnsanın her türlü zor ve zorluk karşısında ortaya koyacağı sabır ve metanet bir ihsan davranışıdır. İnsan üstesinden gelemeyeceği zorlukları sabır temelli ihsan hareketi ile başarabilecektir.

İhsan, aile hayatında özellikle de boşanma sürecinde ve sonrasında mü’minlerden ısrarla istenen bir davranıştır. Bu davranış genellikle kocadan beklenmektedir. Çünkü İslam’a göre boşanma sürecini yürütmeden sorumlu eş öncelikle kocadır. Ayette şöyle ifade edilmektedir: “Boşama iki defadır. Bundan sonra ya iyilik/ma’rûf ile evliliği devam ettirmek ya da güzellik/ihsan ile evliliği sonlandırmaktır.”⁵⁷ Eşlerin arasını bulmaya, onları barıştırmaya çalışanların aile birliğini devam ettirme yönündeki ıslah çabaları da ihsan kapsamında değerlendirilmektedir.⁵⁸

Ayetin ifadesinde, ihsan tabir edilen eşlerin arasını uzlaştırma, sulh/ıslah olarak değerlendirilmiş ve bunun daha hayırlı olduğuna vurgu yapılmıştır. Bir sonraki ayette eşler arasında adâleti tesis konusu ele alınmış ve buna güç yetirilemeyeceğine işaret edilmiş, ama bu durumda eşlerin mağdur edilmemesi, sıkıntıya sokulmaması gereği hatırlatılarak bu davranış da “ıslâh” ifadesiyle dile getirilmiştir.⁵⁹ Buna göre eşler arası adâleti gözetmek, onları eşleri yokmuş gibi ortada bırakmamak “ıslâh” sayıldığına göre, bunu sağlamaya çalışmak da ihsan olarak değerlendirilmelidir.

⁵¹Neml, 27/ 88.

⁵²Âl-i İmrân, 3/ 134.

⁵³El-Behiy, *Kurân’i Kavramlar*, s. 217.

⁵⁴Razi, *Tefsir*, VII. 259

⁵⁵Siddikî, Mazharuddin, *Kur’an’da Tarih Kavramı*, s. 14.

⁵⁶Gazalî, Muhammed, *İslam’ın Manevî Boyutu*, s. 67-68.

⁵⁷Bakara, 2/ 229.

⁵⁸Nisâ, 4/ 128.

⁵⁹Nisâ, 4/ 129.



Kur'an'da ihsan kelimesi, adâlet ve yakınlarla yardım etme ile birlikte emredilen bir vasıftır.⁶⁰ Eşler, birbirlerinin birinci derece en yakın akrabalarıdır. O halde ihsanı en çok onlar hak etmektedir. Toplumun en küçük kurumu olan ailede rahmetten doğan merhametin tabii olarak doğurduğu sevgi ve muhabbetin belirleyici olduğu iyilik merkezli ilişkiler, istenen şeyin gönül coşkusuyla ve fazlasıyla yapıldığı ihsan, her davranışın olumluya yorumlandığı, af ve hoşgörünün bir lutuf değil vazife telakki edildiği huzur ortamını doğurur. İlişkilerin temeline oturan bu zihniyet, adaleti aşan bir özellik arzeder, ve her türlü ilişkiye sadaka değeri kazandırır.⁶¹

Bunun için ihsan ile hareket eden çok büyük mükâfat alacaktır. Zira ihsan, adaletten daha faziletli bir davranıştır. Şu ayet ihsan sahiplerini bekleyen mükâfatı haber vermektedir: “Güzel iş yapanlara (ahsenü'l-husnâ) karşılık olarak daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara leke bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.”⁶² Yukarıda Necm suresinde geçen ayetlerde işaret edildiği gibi, en güzel şekilde iyiliği yapanların mükâfatı gerçekten de çok büyüktür. Çünkü onlar büyük günahlardan ve çirkin davranışlardan kaçınmak suretiyle âdeta sabır elbisesini üzerlerinde taşımaktadırlar. Sabrın da temelinde ihsan duygusu vardır. Aileyi ayakta tutan ve sürekli hale getiren en önemli erdem sabırdır. Sabırla eşlerin birbirlerini affetmeleri, birbirlerine katlanmaları mümkün hale gelir ve pek çok sorun ortadan kaldırılabilir.

Özellikle şunu ifade etmek gerekir ki, öfkenin ilacı sabırdır. Ancak öfkesine mağlup olmuş eş karşı diğer tarafa düşen, sükûnetini muhafaza ederek o öfkeye boşalma fırsatı vermek ve sakinleşmesini beklemektir. Bu yapıldığı takdirde sorunların her zaman çözüme kavuşma imkânı vardır. Öfke akli baştan aldığı için diğer tarafın öfkeye öfke ile karşılık vermesi, sorunun büyümesine çözümün imkânsız hale gelmesine sebep olabilir.⁶³

101

Muhsinlerin özellikleri bir ayette, bollukta ve darlıkta infak etmek, öfkeye hâkim olmak ve insanları affetmek şeklinde sıralanmıştır.⁶⁴ İşte bu yüzden ihsan, adâletin üstünde tutulan bir erdemdir. Toplumun birleşmesi ve bütünleşmesi, aile ilişkilerinin iyileşmesi ve iç huzurun devam edebilmesi için ihsan emredilmiştir. O halde ihsan, gerçek bir vermedir. Karşılık beklemeden ve gönülden hem de fazlasıyla vermedir. Fakat maddeyle ilgili vermeden öte insanca vermedir. Mü'minin kendi kendine duyduğu bir istektir, dışından bir otoritenin zorlaması değildir. Sevgi ve merhamet vermeyi de içerir.⁶⁵ Ailenin huzuru ve birliğini sağlamanın yolu ihsan ile muamele etmektir. Zira sevgi ve merhamet verilen ve beklenen bir şeydir.

Allah bütünüyle ihsan sahibidir, O'nun yarattığı, O'ndan gelen her şey hasendir. O, nasıl ihsan sahibiyse, insanların da ihsan sahibi olmaları gerekir. O'nun ihsanı daha çok nimet verme şeklindedir.⁶⁶ Yani ihsan, her türlü vermek ve fedakârlık etmektir.

Netice olarak ihsan, ıslâh, adâlet, itkân, insâf, emredilenlere riayet, nehyedilenlerden sakınma, her işi lâykıyla yapma gibi her türlü bozuk, yanlış ve çirkinliklere karşı alınması gereken tüm

⁶⁰Nahl, 16/ 90.

⁶¹ Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı Yay. Konya, 2014, s. 268.

⁶²Yunus, 10/ 26.

⁶³ Köse, a.g.e., s. 437.

⁶⁴Âl-i İmrân, 3/ 133-134.

⁶⁵El-Behiy, a.g.e., s. 219-220.

⁶⁶Râgıp, El- İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 170-171.



tedbirleri içeren bir anlam çerçevesi çizmektedir. İhsan; anlam ve mâhiyeti itibariyle bütün güzellikleri ve arzu edilen şeyleri ifade eder. İhsan; iyilik etme, güzel davranma, ikram etme, lutuf, bağış, güzellik, uygunluk, güzel olan şeyi en güzel şekilde yapmak demektir. İhsan, başkasına nimet sunmak, iş ve fiillerinde güzel davranmak veya gerekenden fazla verip, gereğinden azını almaktır.

İhsan, meşhur hadiste de geçtiği üzere, Allah'ı görüyormuş gibi hareket etmektir. Çünkü biz O'nu görmesek bile, kuşkusuz O bizi görmektedir. İhsan'ın anlamı konusundaki bu hadis bize, yaptığımız her işte Allah'ın gözetimi altında olduğumuzu, dolayısıyla hep bu bilinçle davranmamızı öğütlemektedir ki, bu da İslâmî duyarlılığın esasını teşkil etmektedir. İhsan ahlâkı, adaletten daha kapsamlı bir güzel huydur. Çünkü adalet anlayışında, karşılık hakettiğini vermek, ihsanda ise daha fazlasını vermek, daha güzeli ile karşılıklı bulunmak anlayışı vardır.

Aile İlişkilerinde İhsan

İslam, evlilik birliğinin devamını istemekle birlikte, evlilik hayatını sürdürme imkânı kalmadığında evliliğin sonlandırılmasını bir çözüm yolu olarak görmüştür.⁶⁷ Kur'an'da aile birliğini devam ettirmeye yönelik arayışları düzeltme (ıslâh) ve barıştırma (sulh) çabaları teşvik ve tavsiye edilmiş ve bu çabalar ihsan olarak zikredilmiştir.⁶⁸ Aile birliğinin sonlandırılması anlamına gelen boşama (talak) bazı ilke ve esaslara bağlanmıştır. Hatta bu süreçte nikâhta istenmeyen şahitlerde adâlet şartı dahi aranmıştır.⁶⁹

Bunun sebebi aile sınırlarının ifşa edilmemesi, karşılıklı yalan ve iftiralara izin verilmemesi, eşler arasındaki ilişkiler konusunda bir fitneye kapı açılmaması ve aile ilişkilerinin daha çok yıpratılmamasını sağlamaktır. Çünkü aile birliği sona erdikten sonra taraflar birbirlerini ağır bir şekilde suçlamakta, ithamlarda bulunmakta hatta iftiralara varan sözlerle eski eşler birbirlerini yıpratmaya çalışmaktadırlar. Bu yolla her iki taraf birbirinden intikam alma yoluna başvurmaktadır.

Müslüman aile, ilişkiler ağını merhametten doğan sevgi/meveddetin ördüğü, fedakârlığın, ferağatın zirveye çıktığı, derin duyguların, kopmaz bağların bütünleştiği büyüklüğü, mahrem bir yapıyı ifade eder. Bunun karşılığı da huzur ve mutluluktur.⁷⁰ İnsanlar arasında gönülleri kaynaştıran, kin ve nefreti yok eden, ilişkilere derinlik kazandıran, taraflara rahatlık sağlayan en önemli hasletler, zarafet, nezaket ve letafettir. Birbirine yakın anlamlarda kullanılan bu üç kelime, söz ve eylemlerde kırıcı olmamak, incitici tutumlardan sakınmak, yumuşak ve kibar davranmak anlamlarına gelir. Kırıcı olmak ve kaba davranmak, insanları birbirinden uzaklaştıran, özellikle aile ve kurum ilişkilerini zora sokan ve dağıtan bir tutum özelliğine sahiptir.⁷¹ Bunları bir arada yaşadığımız insanlardan sakınmak ise en büyük cimriliktir. Kur'an'a göre bu davranışlar Hz. Peygamberin hayatında ve ahlâkında bulunan en önemli özelliklerdir.⁷²

Çoğunlukla ayrılığın en mağduru olan çocuklar bu süreçte eşler tarafından koz olarak kullanılmaktadır. Çocuğun velayeti büyük bir sorun oluşturmakta, velayeti alan taraf karşı tarafı

⁶⁷ Bakara, 2/ 229.

⁶⁸ Nisâ, 4/ 128.

⁶⁹ Talak, 65/ 2.

⁷⁰ Köse, *a.g.e.*, s. 268.

⁷¹ Köse, *a.g.e.*, s. 268-269.

⁷² Âl-i İmrân, 3/ 159.



çocuğuyla görüşmesini engelleyerek cezalandırma yolunu tercih etmektedir. Diğer bir sorun da erkeğin kadın ve çocuğu için ödeyeceği nafakadır. Evliliğin bitirilme sürecindeki karşılıklı yıpratıcı ve üzücü tavırlar, eşlerin daha sonra birbirlerini herhangi bir şeyden mahrum ederek bunu bir eziyete dönüştürme çabasıdır. Bu davranışlar karşı tarafı tahrik etmekte ve şiddet yoluna başvurulmaktadır. Adli süreç devam ederken ahlâkî değerler ve tavırlar göz ardı edilmekte eşlerden beklenen olgun ve makul davranışlar yok olmaktadır.

Kur'an bütün bu yanlış yolları kapatmaya yönelik öğüt ve tavsiyelerde bulunmakta, bir takım yaptırımlar getirmektedir. Kur'an ayrılık sürecinin ihsan ve ma'rûf ile sürdürülmesini istemektedir. Bu süreçte taraflardan af, ferağat ve fedakârlık beklenmektedir. Bu talebin gerçekleşmesi, kişilerin inanç değerleri üzerinden bazı telkin ve tavsiyelerle mümkündür. Din ve inanç değerleri, bireyler üzerinde en etkili yaptırım unsurudur. Kur'an, öncelikle eşlerin ahlâkî davranmalarını tavsiye eder, bu netice vermezse hukuk araya girer ve tarafların haklarını koruma altına alınır.⁷³

Modern çağda seküler anlayış dinî değerlerin yozlaşması ve yok olması sonucunu doğurduğu gibi insanların ahlâkî değerlere duyarsızlaşmış, hukuka saygı kalmamıştır. Çünkü her türlü adli ve polisiye tedbirlere rağmen ayrılık sonucu cinayetler işlenmekte, ayrılık hem erkeğe hem kadına yönelik bir tehdit ve şiddete dönüşmektedir.

Bundan dolayı eşlerin ayrılıktan sonra birbirlerine eziyet etme ve zorluk çıkarmalarını Kur'an hoş karşılamamıştır.⁷⁴ Toplum algısında evliliğin bitirilmesi iyi görülen bir sonuç değildir. Tarafların özellikle de erkeğin bu durumu kabullenip alınan karara saygı duyması kolay olmamaktadır. Bu anlayışta toplum ve çevre baskısı da önemli bir rol oynamaktadır. Ayrılık sonrasında yıprananlar sadece eşler ve çocuklar değildir. Eşlerin aileleri de bundan son derece olumsuz etkilenmekte şiddet ve cinayetler tarafların ailelerine de yöneltilmektedir.

103

Bu acı gerçeği ortadan kaldırma ve önlemeye dönük manevî bir yaptırım, başvurulacak bir metot olarak ihsan ile hareket etmedir. İhsan bu noktada çok önemli bir rol oynamakta, Kur'an ayrılık sonrasında kocadan boşadığı eşine iyi davranmasını, yaptığı iyilikleri başına kakmamasını, verdiklerini geri almamasını, vermesi gerekenden daha fazla vermesini istemektedir.⁷⁵ Zira ayrılan koca ayrıldığı eşine hakkını verme, kararına saygı duyma, kadına istediği takdirde yeniden evlenme konusunda müsamaha ve anlayış göstermemektedir. Bu durumda kadın da, eski eşinden hak etmediği gücünün yetmediği miktarlarda nafaka talep etmekte, çocuğunu göstermemekle tehdit etmekte, eşinin ve eşinin yeniden evlenmesine rıza göstermemekte ve o da bu yolla eşini yıpratmaya çalışmaktadır. Bu durumda özellikle kocadan ma'rûf ve ihsan ile hareket etmesi istenmektedir.⁷⁶

İnsan ilişkileri açısından rahmetin tecellisi olan merhamet unsuru iki hususu ihtiva eder.⁷⁷ Birincisi incelik, nezaket, zarafet, şefkat anlamına gelen rikkat; ikincisi de gönülden gelen sevgiyle, incitici bir tavır takınmaksızın istenilenden fazlasıyla iyilik etmek manasındaki ihsandır.⁷⁸ İhsan kelimesinin kökü dikkate alındığında iyilikte estetik bir unsurun bulunduğu

⁷³ Bakara, 2/ 231-233.

⁷⁴ Bakara, 2/233.

⁷⁵ Bkz. Bakara, 2/231-237, 241; Talak, 65/ 6-7.

⁷⁶ Talak, 65/ 1-2.

⁷⁷Râğıp, a.g.e., "r.h.m." Md

⁷⁸Râğıp, a.g.e., "h.s.n." Md.



buna da özen gösterilmesi gerektiği açıkça görülür.⁷⁹ Kur'an'ı Kerim ve Hadislerde iyilik için özellikle güzel anlamına gelen "hüsn" kökünden türemiş ihsan kavramının kullanılması hem yapılan iyiliğin güzellik içermesi hem de güzellikle gönülden ve incitmeden yapılması gereğini ifade etmektedir. Bunu ifade anlamında Hz. Peygamber bütün varlıklarla ilişkilerin ihsan çerçevesinde yürütülmesinin önemine işaret etmektedir.⁸⁰ Zira davranışlarda kabalık, zorbalık ve ilişkilerde sertlik ve sözlerde kırıcı incitici olmak yani katı kalplilik ve merhametsizlik, hataları affetmede müsamahasız ve hoş görüsüz olma, sağlıklı iletişimi engellediği için kurumsal yapıyı yıkmakta ve ilişkileri bitirmektedir.⁸¹

Kur'an özellikle boşamada ihsanı emir ve tavsiye etmektedir.⁸² Buna göre evliliği sonlandırmada ihsan, kocanın eşine verdiklerini geri almaması, hak ettiğinden fazlasını vermesi, maddî imkânları ölçüsünde kadını razı ve memnun etmesi, onu ortada çaresiz bırakmamasıdır.⁸³ Ayette bu konu ya işaret edilmekte ve şöyle denilmektedir: "Bir eşi bırakıp yerine bir başka eşi almak isterseniz, onlardan birine (öncekine) yüklerle (mal ve para) vermişseniz bile olsanız, ondan hiçbir şey almayın. Ona iftira ederek ve apaçık bir günaha girerek verdiğinizi alacak mısınız? Onu nasıl alırsınız ki, birbirinize katılmış (birleşerek içli-dışlı olmuş)tunuz. Onlar sizden kesin bir güvence (kuvvetli bir söz) de almışlardı."⁸⁴

Evlilikte nikâh, eşlerin karşılıklı birbirlerinin haklarına saygı duyacaklarına, sevgi ve merhamet ile birbirlerine bağlı kalacaklarına verilen bir sözdür. Ayrıca kadına bütün haklarında onu koruma ve gözetmeye yönelik ona verilen bir teminattır. Hz. Peygamber (s.a.v.): "Kadınların haklarını gözetme konusunda Allah'tan korkun, çünkü siz onları Allah'ın emanetleri olarak aldınız." Buyurmaktadır. Emanet güveni ifade eder. Aile güven üzerine kurulur ve eşler karşılıklı güvendikleri ve güven verdikleri sürece evlilik birliği devam eder. Güven bittiğinde de aile hayatı sona erer.

Sonuç

Aile toplumun en önemli kurumudur. Sağlam temeller üzerine kurulması gerekir. Bunun için eşlerin karşılıklı güvenmesi ve geven vermesi beklenir. Kur'an'a göre Allah c.c., eşler arasında sevgi ve merhamet var etmiş ve evliliğin bu iki değer üzerine kurulması ve sürdürülmesi istenmiştir. Aile birliği eşler üzerinde birtakım hak ve sorumluluklar yüklemekte, evliliğin sağlıklı yürüyebilmesi için tarafların hak ve sorumluluklara riayet etmeleri önemlidir.

Aile hayatı her zaman istendiği gibi yürümeyebilir. Bu durumda eşlerin bir karar almaları gerekir. Bu durumda ideal olan ve arzu edilen eşlerin karşılıklı anlaşmaları, uygun görülürse birleşmeleri ya da ayrılmaları yönünde alacakları bir karar eşlerin birbirlerini üzmelerine güçlü tarafın zayıf tarafı ezmesine ve karşı tarafın hayatını zindan etmesine izin vermeyecek bir nitelikte olmalıdır. Evlilik ilişkileri gibi ayrılık ilişkileri de insanî ve vicdanî ölçüler içerisinde yürütülmelidir.

⁷⁹ Köse, *a.g.e.*, s. 267.

⁸⁰ Müslim, *Sayd*, 57; Ebu Dâvud, *Edâhî*, 11; Tirmizî, *Diyât*, 14; Nesai, *Dahâyâ*, 22, 26; İbn-i Mâce, *Zebâih*, 2.

⁸¹ Köse, *a.g.e.*, s. 267.

⁸² Bakara, 2/ 229.

⁸³ Bakara, 2/ 236-237.

⁸⁴ Nisa, 4/ 20-21.



Bu noktada Kur'an eşlere özellikle de erkeğe ma'rûf ve ihsan ölçüleri içerisinde davranmasını tavsiye etmektedir. Evliliğin devamına yönelik bir karar alınmışsa koca, ailenin bütün ihtiyaçlarını örfün ve toplumun kabul ettiği ölçüler içerisinde karşılamalı, kadını mahrum ve mağdur bir halde bırakmayarak, aile sorumluluğu çerçevesinde hareket etmelidir. Evliliğin bitirilmesi yönünde bir karar alındıysa yine eşler birbirlerini tahkir ve tezyif etmemeli, aile sırlarını korumaya özen göstermeli, birbirlerini yıpratmaya yeltenmemelidirler. Koca, Kur'an'ın öngördüğü şekilde mehri verme ve bunun gereğini yerine getirme konusunda sorumlu davranmalı, verdiklerini zorla geri almamalıdır. Kadının yeni bir evliliğe karar vermesine müsamaha göstermeli, bunun için şiddet ve zorlamaya başvurmamalıdır.

Bu anlamda Kur'an'ın tavsiye ettiği ilke ve ölçülerin aile birliğini korumaya, eşlerin onur ve şahsiyetlerini muhafazaya, evliliği bitirmenin bir toplumsal yaraya ve soruna dönüşmesine fırsat vermemeye yönelik tedbirler olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu durum bize, Kur'an'ın getirdiği aile anlayışının hem bireyin, hem ailenin hem de toplumun onurunu korumayı amaçlayan bir anlayış olduğunu göstermektedir. Netice olarak Kur'an'ın aile ve bireylerini hem evlilik sürecinde hem de ayrılık sürecinde yıpratılmasına izin vermemektedir. Bireysel anlamda insan onuru her şeyin üzerindedir. Kur'an'ın getirdiği ölçü ve ilkeler insan onurunu korumaya yöneliktir. İnsan onuru korunursa aile ve toplumun onuru da korunmuş olacaktır.

Kaynakça

Abdülbâki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li el-fâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâr-u İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Trsz.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmûd, (*Ruhu'l-Meânî Fî Tefsir'l-Kur'ani'l-Azîm Ve's-Seb'ul-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987/1408.

El- Behiy, Muhammed, *Kur'ani Kavramlar*, Trc. Ali TURGUT, Yöneliş Yay. İstanbul, 1995.

Celâleddin Mahallî, Celâleddin es-Suyûtî "*Tefsîru'l- Celâleyn*, Dâr-u İbnKesîr, Dımeşk-Beyrut, 2007.

Çağrı, Mustafa, "*İhsân*", DİA , XXI, 544.

Derveze, Muhammed İzzet, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî ve's_Sünnetu'-Nebiyyetu fî Şuûni'l-Hayat*, Mısır, Trsz.

Doğan, Metin, *Kur'an, Peygamber ve Toplum*, Konya, 2003.

Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul, 1999.

El-Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.

Gazalî, Muhammed, *İslam'ın Manevî Boyutu*, Şura Yay. Bursa, 1999.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadu'd-din İsmail, b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Davud ed-Dımaşkî el-Kureyşî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Mektebetül-Menar, Ürdün, 1990.

el-İsfahânî, er-Râğıp, *el Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Dâr-u Kahraman, İstanbul, 1986.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, 1966.

İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem en-Nesârî (el-Afrikî el-Mısrî), *Lisânul-Arap*, Dâr-u Sâdir, Beyrut, 1990/1410.



Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Trc. Dr. M. Kürşat Atalar, Pınar Yay. İstanbul, 2011.

Köse, Saffet, “Câhiliye Arap Toplumunda Kocaların hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslam'ın Getirdiği Hukukî Düzenlemeler”, *I. Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumu, Mehir Dergisi*, İlkbahar, 1999.

Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı Yay. Konya, 2014.

Kırca, Celal, “Kur'ana Göre Ailenin Psikolojik Temelleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2, 1991

Mansur Teyfurov, “Kur'an-ı Kerim'de Aile Yapısı”, *Iğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3 & 4 2014.

Mevdudî, Mevlanâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, Trc. Heyet, İnsan yayınları, İstanbul, 1986

Müslim, İbn Haccac el-Kureyşî en-Neysâburî, *Sahih-i Müslim*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, Trs.

er-Râzî, Fahreddin, *Mefâthu'l-Ğayb (Tefsiru'l-Kebir)*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 1997/ 1417.

es-Sâbûnî, M.Ali, *Saffetü't-Tefâsîr*, Dersaâdet Yay, byy. Trs.

Şahiner, Necmettin, *İnsan ve İç Denetim*, İnsan Yay. İstanbul, 2012.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2011

Tirmizi, Muhammed b. İsa, *el-Camiu's-Sahih*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1964

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, B.y.y. trs.

Yıldırım, Duran Ali, *Kur'an'da Fesat*, Konya, 2016

ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtada, *Tâcu'l-Arûs, min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaay-ı Hayriye, B.y.y. 1306.

GENÇLİK VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİNDE GÜNCEL DİNİ SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Yrd. Doç. Dr. Ersan ÖZTEN

Afyon Kocatepe Üniversitesi Öğretim Üyesi

Öz

İnsanın yaratılışından itibaren fiziksel gelişimiyle beraber birçok konuda olduğu gibi dini konularda da çeşitli istek ve ihtiyaçları olduğu görülmektedir. Bireyin dini ihtiyaçlarının sağlıklı ve doğru bir şekilde karşılanmaması durumunda, hem birey hem de toplum için çeşitli problemler ortaya çıkmaktadır. Dini değerlerden uzak tek taraflı yetiştirilen bir bireyin/gencin eğilimlerinin de o yöne doğru ağırlık kazanması doğaldır. Hayata atılan gençlerimiz, psiko-sosyal ve kültürel açıdan maalesef yetersiz olarak atılıyorlar. Yani yirmili yaşlardaki birçok gencimizde hâlâ kendisini nereye ait hissedeceğine, kültürel olarak hangi kültürün temsilcisi olduğuna karar verememe çelişkisi yaşadığını görüyoruz. Bu nedenle bu çalışmamızda sadece maddi dünyayı ela alıp onun için çalışan, ancak manevi ihtiyaçları yok sayan düşüncelere karşı din ve ahlak eğitiminin bir gence; dolayısıyla topluma olan katkısını, bu konuya eğitimciler ve ilgililer tarafından özel bir hassasiyet gösterilmesi gerektiğini izaha çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Gençlik, Özgürlük, Kimlik, Değer, Sorun

GİRİŞ

Dini ve kültürel değerlerimizi en iyi bir şekilde öğrenmek ve onları yaşayarak korumanın önemi aşikârdır. Çünkü din bireysel olduğu kadar, aynı zamanda sosyal bir olgudur. Her dinin bir ahlâkı vardır; İslâm'ın ahlâkı da hayâdır. Bu prensip dâhilinde gençlere hayâdan, iffetten, namustan bahsedince o kadar şaşırıyorlar ki insan kendisini bir başka dünyadan gelmiş gibi hissediyor. Bu konuları anlatabilmek insana oldukça zor geliyor.

Bir eğitimci olarak etrafımda gelişen olayları daha dikkatli gözlemlene ihtiyacı hissetmekteyim. İçinde bulunduğumuz olumsuz hayat şartları, aile yapımızda çok büyük değişikliklere neden oluyor. Bu değişikliklerin gitgide olumsuz yönde artması doğrusu çok korkutucu boyutlardadır. Bütün olarak aile, birey olarak anne, baba, kız çocuk, erkek çocuk, yaşlı ebeveyn, yakın akrabalar hak ve vazifelerini unutmuş ve bir karmaşa içinde sürükleniyor.

Kimlik problemi: Bu siyasal kimlik değil, dini ve kültürel kimlik. 15-25 yaş arası gençlerimize biraz daha yakından baktığımızda, onların dünyasına biraz daha yakından girdiğimiz zaman karşımıza henüz dini ve kültürel kimliği oturmamış, kendi içerisinde derin çelişkiler ve çatlaklar yaşayan bir profil çıkıyor.

Müslümanlığı bir üst kimlik olarak kabul etmiş olsa bile yeterli derecede İslam ve din hakkında bilgi sahibi olmadığı için pratikteki mezhebi ve fikri uygulamalar noktasında (hanefilik, malikilik vb.) sokakta beraber zaman paylaştığı diğer kültürlerin temsilcisi olan arkadaşlarının etkisi ile med-cezirler yaşamaktadır. Bunun yanı sıra, diğer bir kısmında da Müslüman üst kimliği içerisinde bir yabancı -Alman ya da bir Fransız gayr-ı müslim- gibi helal-haramlardan bağımsız yaşayabilme arayışları içerisinde olduğunu gözlemlemekteyiz. Nikâhsız beraber



yaşama, içki kullanımı vb. hususlar büyük çelişki oluşturmaktadır. Bu çelişki bazen ana haramları bile inkâr noktasına varabilmektedir.

Ebeveynlik, sadece olunan bir şey değil, yapılması gereken bir görevdir. Anne-baba olmak, eylemi gerektirir. Ebeveynlik; İslam, yaşam, ilişkiler, dürüstlük ve saygı gibi konularda çocuğunuzun neleri bilmesi gerektiğine karar vermenizi de içerir. Kendi kişisel karakterlerini oluştururken çocuklarımıza belli konularda yardım etmeyi kapsar. Anne baba olmak, çocuğumuza nasıl bağımsız ve sorumluluk sahibi iyi Müslümanlar olacağı hususunda örnek olmayı gerektirir. İslam'a ve insanlığa hizmet eden, huzurlu bir dünya ve aile için sağlıklı nesillere ihtiyaç vardır, bunun için de kadınlarımıza çok büyük görevler düşmektedir. Annelerimiz, çocuklarının elbiselerinin temizliğine gösterdikleri özenden daha çok kalplerinin temizliğine, çocuklarının midelerini doyurmaya gösterdikleri özenden daha fazlasını kafalarının doyurmaya özen göstermek zorundadır, aksi halde çocuklarımız bir canavar olarak yetişecektir.

Her kadın ve erkek bir başka kadının eseridir, kadın anadır, kadını da erkeği de insan gibi yetiştirme sorumluluğu kadına aittir, onun için kadınının daha fazla okuması, daha fazla düşünmesi, yaşadığı dünyaya tanıklık etmesi gerekir. Eğer kadınlık ve analık görevlerini yerine getirmezler ise çocukları adam gibi yetişmez. Bu ise hem kendi başlarına hem de toplumun başına bir problem açacaktır.

İnsanın yaratılışında kendi etkisi olmamakla beraber, büyüdükçe kabiliyetlerinin geliştirilmesi ve kullanılması yönünde serbestliği vardır. Dolayısıyla davranışlarının huy haline gelmesi, adeta meleke kesbetmesi, aile ve çevresinin onu yönlendirmesiyle oluştuğu bir gerçektir. İnsanın kişiliği, ailesinin, yaşadığı toplumun, mensup olduğu dinin katkılarıyla olumlu veya olumsuz yönde gelişmektedir. Din, ahlak ve hukuk kuralları, bu noktada olumlu gelişim için devreye girmektedir.

108

Bütün ilahi dinlerin ana esaslarından biri nesli muhafazadır. Bunun gerçekleşmesi de sadece eğitim ve öğretimle sağlanabilir. Eğitim ve öğretim denince ilk akla gelen doğal olarak insandır. Çünkü insan Allah'ın kendisine lütfettiği akıl sayesinde öğrenebilme, yeteneklerini geliştirebilme, söyleneni anlama gibi üstün meziyetlere sahiptir. Ancak unutulmamalıdır ki bu üstün meziyetlere sahip olan insan, dünyaya geldiğinde çocuk olarak dünyaya gelmektedir. Adeta boş bir beyaz sayfa olan çocuğun kendinden bekleneni ortaya koyabilmesi için sağlıklı bir büyümeye, iyi bir eğitim ve öğretime ihtiyacı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla insan yaşadığı müddetçe her konuda olduğu gibi dini konularda da kendisini geliştirmesi ve dini hassasiyetlerini koruması gerekmektedir.

Çocukların gelişim döneminde, din ve ahlak eğitimi alamaması veya yanlış yönlendirilmesi halinde, yaratılışına uygun, meleke haline gelebilecek güzel huyları onlara tekrar kazandırmak çok zor olabilir. Zira Kur'an-ı Kerim; *"Onlara 'yeryüzünde bozgunculuk yapmayın' dediği zaman, 'bizler sadece ıslah edicileriz!' derler"*⁸⁵. Onlar *"sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakka) dönmezler"*⁸⁶. Ayetlerinden de anlaşılacağı üzere çocukların din ve ahlak sahasında ihmal edilmesi ileriki yaşlarda hem kendileri hem de toplum açısından tamir edilmesi güç problemlere sebep olabilmektedir. Yine *"Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır"*⁸⁷. Ayetini, insanın algılama ve idrak

⁸⁵ Bakara 2/11.DİB. Yayınları Kur'an-ı Kerim Meali 12. Baskı Ankara, 2006.

⁸⁶ Bakara 2/18.

⁸⁷ Bakara 2/7.



kabiliyetlerinin kaybedilmesi olarak anladığımız takdirde, çocuğun hayatı boyunca din ve ahlak eğitiminin eksikliğini hissedeceği asla göz ardı edilmemelidir. Bundan dolayı özellikle günümüzde yaşayan vatandaşlarımıza yönelik din eğitimi hizmetlerine yönelik çalışmaların önemli ölçüde artırılması gerekmektedir.

Bununla beraber din eğitiminin her safhası içten gelen bir istek ve samimiyetle verilmesi ve sevdirmesi gerekir. Baskıyla ve sevdirmeden verilen din eğitiminden istenilen sonuç asla elde edilemez. Eğitimcilerin müdahalesi; yaşanan ortamı gözardı etmeden, bilimsel verilerin ışığı altında⁸⁸ dünyevi sebeplere sarılıp insanın içinde, gönlünde olan din duygusunu harekete geçirmek olmalıdır. Bu ortam içerisinde unutulmamalıdır ki çocuklarımızın ve bizlerin cennete girmesi, çocuklarımızın iyi bir lise ya da üniversiteye girişinden daha önemlidir. Elbette çocuklarımız okuyacak, ilim tahsili yapacaktır, ama her şeyden önce imanlı ve kâmil bir Müslüman olmaları gerekir. Bunun için de kafalarının ve gönüllerinin, önce ebeveynleri sonra da eğitimciler tarafından doyurulmuş olması gerekir. Biz bu çalışmamızda Yurtdışı Cami merkezli olarak yaptığımız örnek çalışmanın sonuçlarını değerlendirip, Din Görevlilerinin aileler ve gençler üzerindeki olumlu etkilerini ortaya koymaya çalışacağız.

Gençlik Çağı

İnsan hayatının önemli bir dönemi olan “*gençlik çağı*”, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yönü ile insanın bedensel, ruhsal ve sosyal gelişmesinin ve kişiliğinin oluşmasında hassas bir dönemi kapsamaktadır. Gençlik dönemi, bir yandan bunalımlar, çatışmalar, yanılgılar, çelişkiler ve kararsızlıklarla gencin gerek kendisiyle gerekse çevresiyle çatışma dönemi iken; diğer yandan da, tatlı hayallerin, tutkuların ve idealizmin filizlendiği, kendini ispat ve kimliğini bulma çabalarının yoğunlaştığı bir dönemdir. Bu yüzden, toplumun içinde bulunduğu buhranlardan en fazla etkilenen kesim de yine gençlik kesimidir. Tarihimizin son 200 yıllık dönemi, gençliğin kişilik ve kimlik arayışının en yoğun ve en çalkantılı olduğu bir dönemdir.

Gençler, genel bilgiye yeterince sahip olmadıkları gibi, kendi kimlikleri için zaruri olan bilgilere de sahip değillerdir. Bu da, *eğitim sistemimizin* toptan gözden geçirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Araştırma sonuçlarından, gençlerin, teknolojiyi çok iyi kullandıkları, hattâ bir kısmında *teknoloji kullanma bağımlılığı* meydana gelmeye başladığı anlaşılmaktadır. Gençler, sosyal medya ve internetten ciddi bir şekilde etkilenmektedirler.

Yeni neslin en temel özelliği, *ben merkezci* oluşu; en vazgeçilmez değeri de, özgürlüktür. Anketlerdeki sorulara verdikleri cevaplarda *Din-Ahlâk*'ın öneminin *dördüncü* sırada yer alması, gelecekte çok ciddi sıkıntı ile karşı karşıya kalacağımıza işaret etmektedir.

Gençlik dönemini; biyolojik, psikolojik, ahlâkî ve sosyal açıdan gel-gitlerle dolu bir arayış, bir değişim, gelişim, olgunlaşma, bir dünya görüşü, bir hayat felsefesi, bir değer sistemi arama, bir kimlik ve kişilik inşa etme dönemi olarak tanımlayabiliriz.

Gençlik çağında çocukluk dönemi geride kalmıştır fakat genç, henüz yetişkin toplumda belli bir noktaya ulaşmış değildir. Bu yüzden gençlik çağı bir belirsizlikler ve arayışlar devresidir. Bu çağ hayat için bir yön ve gayenin arandığı, mesleki ve ailevi rollerin üstlenilmesi için gerekli şahsiyet özelliklerinin kazanıldığı, ferdin daha müstakil ve sorumlu bir kimse olarak hareket etmeye başladığı bir hazırlanma dönemidir. Bu dönemin en başta gelen psikolojik özellikleri, Kişilik bunalımı, isyankârlık, hayat gayesi oluşturma, sorumluluk duygusunun geliştirilmesi,

⁸⁸ Buyrukçu, Ramazan, *Türkiye’de Mesleki Din Eğitim Öğretimi*, Isparta 2007, s.2



hayattan tatmin arama, macera ve hareket isteğidir. Bu hareketlilik onların dini yaşantısı üzerinde de gözlemlenebilmektedir (Koştaş, 1995, s. 4). Kişiliğin büyük oranda şekillendiği 18-28 yaş arasında nicel yapı gelişme ve olgunlaşma devresine girerken, kişiliğin sosyo-kültürel kısmı da bu dönemde teşekkül eder ve istikrara kavuşur. Duygu ögesi yerine düşünme ögesi tutumlara etki etmeye başlar. Bu yaş gurubuna kadar duyguların etkisi altında bulunan davranışlar yavaş yavaş duyguların etkisinden kurtularak mantıklı düşünmenin etkisine girer ve davranışlar reel bir yapıya kavuşur (Arslantürk, 1998, s. 68). Gençlerin gerek yaşadıkları geçiş dönemi itibariyle, gerekse içinde buldukları toplumun hızla değişmesi itibariyle pek çok sorunla karşılaştıkları görülmektedir. Bu sorunların başlıcaları yabancılaşma, kimlik bunalımı, değerlerdeki değişimler, psikolojik sorunlar ve değişik kaygılar olarak sıralanabilir. Gençlik sürecindeki kimlik ve kişiliğin oluşmasında dünyaya bakışta ve problemlerin çözümünde değerlerin oldukça önemli bir rolü vardır (Aydın, 2003, s. 246).

Nesil meselesi, bir kültür ve medeniyet davasıdır. Nesil, bir ülkenin, bir milletin ve bir devletin geleceğidir. Neslin kaybı; ülkenin, milletin ve devletin kaybı demektir. Bu sebeple nesil meselesi, sadece ailenin meselesi olmayıp, topyekûn bir milletin, siyasetin ve devletin meselesidir. Siyasetin, kısır meselelerle uğraşmaktan kurtulup, *geleceğimiz olan neslin inşasına* yönelmesi, şarttır, elzemdir ve zorunludur. Gençlerin kahir ekseriyetine göre *din; duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını etkilemektedir.*

Kimliklerin *melezleşip*, “*ne o, ne de*” bu biçimine dönüşmesinin yanı sıra, din algısında da benzer bir karmaşanın yaşandığı tespit edilmiştir. Dini önemseyen ve ölçü kabul eden, hattâ başta namaz olmak üzere, bazı ibadetleri düzenli olarak yerine getirdiğini söyleyen gençlerin bir kısmının, dinî-ahlâkî değerler, din-aile değerleri, din-bireyler arası ilişkiler gibi birçok konuda dinden bağımsızlaştıkları; dini, daha çok vicdanî bir unsura dönüştürdükleri veya daha doğru bir tanımlamayla, *dini, hayattan uzaklaştırdıkları* anlaşılmaktadır.

110

Tüm bunlar ise, Türkiye'nin sosyal gerçekliği olan, İslâm'ın gençler tarafından büyük oranda *yanlış bilindiği* veya en azından kendisini *Dindar, Müslüman, İslâmcı* kabul edenlerin bir kısmı açısından, bunun, böyle olduğu anlamına gelmektedir. Çok daha önemlisi, düzenli beş vakit namaz kılma sorumluluğunun farkında olacak kadar dinle ilgili olan bazı fertler açısından bile İslâm anlayışında, İslâmî değerler konusunda, *yanlış bilgi ve kabullerin yaygın olduğu* anlaşılmaktadır.

Dünyevileşme/ Dini Buyrukları Yok Sayma

Modern çağın en yaygın inanç problemlerinin başında dinin önem ve gerekliliği hakkında şüphe duyma ve çoğunlukla bu sebepten ötürü dini dikkate almama problemi gelmektedir. Bu anlayışa göre artık modern insanın dine ihtiyaç duymadığına, din olmadan da insanların iyi ve güzel davranışlar sergileyerek ahlâki bir yaşam sürebileceklerine inanılmaktadır. Üstelik söz konusu iddia sahiplerinin önemli bir kısmını Allah'ın varlığına inanan insanların oluşturduğu görülmektedir. Allah'ın varlığına inanmasına rağmen dine ihtiyaç duymadığını iddia eden kişiler açısından belki de en fazla belirsizlik taşıyan şeyin Allah-insan ilişkisi olduğu söylenebilir. Çünkü bu kişiler, evrenin ve yaşamın Allah tarafından yaratıldığına inanmalarına rağmen, Allah ile yaratmış olduğu evren ve insan başta olmak üzere diğer canlılar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu net bir şekilde ortaya koyabilmiş değillerdir.⁸⁹

⁸⁹ Alexis Carrel, İnsanlar Uyanın, çev: Leylâ Yazıcıoğlu, Arif Bolat Kitabevi, İstanbul, s. 176.



Modernleşen dünyanın insanı” kendine yeni bir prototip yarattı. Katı bir anlayışla rasyonalizm ve sekülerizm/dünyevileşme gibi bir takım *izmleri* benimseyerek; dünyasını **bireysellik**, **bencillik** ve **faydacılık** gibi temeller üzerine inşa etti. Şüphesiz rasyonel bakış açısına sahip olmak dini inanca sahip kişiler için de gerekli bir şeydi. Ancak rasyonel bakış açısı, bir amaç değil kökensel ve evrensel sorularımız için aradığımız cevaplara ulaşmamızda kullanmamız gereken bir araçtır. İnsanlar akıl ve inanç arasındaki o hassas bağı kuramadığı gibi maneviyata dair ne varsa hepsinden soyutlanmış haldedir. Neydi peki bu dünyevileşme? Özetle, dinin bireyin ve toplumun hayatındaki etkisinin azalması ya da bir şekilde tamamen ortadan kalkması veya başka bir ifade ile dini olanın karşıtını ifade ediyordu.⁹⁰

Aydınlanma teorisini savunanlara göre bir süre sonra insanlar dini tamamen terk edecek ve dünyevileşerek farklı bir dünya bakışına sahip olacaklardı. Bilim ve teknolojinin ilerlemesinin insanın varlıksal ihtiyaçlarına cevap vereceğine inanıldı. Hâlbuki geride bırakılan iki yüzyılın ve bu zihniyette yetiştirilen nesillerin sonunda, söz konusu teorisyenlerin çok büyük bir yanılıyla haksız çıktıkları görüldü. Çünkü insan yaratılışı gereği yaratıcısı ile kendisi arasındaki manevi bağı oluşturan dine muhtaç yaratılmıştı. Hem kendi varlığına hem de bir parçası olduğu evrenin ve yaşamın varlığına dair temel sorulara mantıklı bir cevap bularak tüm bunları anlamlandırması gerekiyordu. Sonuçta din dışında tüm bunları anlamlandırabilecek makul ve rasyonel bir cevap ya da sistemin var olmadığı görüldü. Din insana yaratılışı gereği verildiğinden akli başında hiçbir insan dinsiz yaşayamaz.⁹¹

Ahlâki Değerler Kendiliğinden Oluşabilirler Mi?

Bazı ateistler adalet, merhamet, sevgi gibi bazı ahlaki değerlerin kendiliğinden herhangi bir temele ihtiyaç duymadan var olduklarını iddia edebilmektedirler. Esasen bu bakış açısına göre objektif ahlaki değerlerin varlığı kabul edilirken bu değerlerin Allah’a dayandırılması reddedilir. Ancak adalet, sevgi, merhamet ve benzeri kavramların kendiliğinden var olduğunun anlaşılması oldukça zordur. Üstelik bu gibi ahlaki değerlerin kendiliğinden var olduğu kabul edilse de bu gibi değerlerin insanlar için ahlaki yükümlülükler oluşturduğunun göstergesi de yoktur.

Kendiliğinden oluşmuş bir şeyin birey olarak benim üzerimde neden bir yaptırım gücü olsun? Böyle bir yükümlülüğü bana dayatacak olan kim ya da ne? Ben neden kendi menfaatime olan bir şey söz konusuyken başkasını da düşünmeliyim? Neden daha fazlası mümkünken olanla yetinmeliyim? Neden kötülöklere güzellikle karşılık vermeliyim? Ya da neden zayıfı ezmeliyim? Neden paylaşıp yardımlaşmalıyım? Neden başkaları tarafından belirlenmiş ahlâki ilkeleri dikkate almalıyım? Kendi ahlâki kriterlerimi yaratamaz mıyım? Bir başkasının benden daha doğru olduğunun ölçüsü nedir?

Bu gibi soruları çoğaltmak mümkündür. Anlaşılması gereken şey Allah olmadan objektif bir ahlâkın ve ahlaki değerlerin rasyonel temelinin olmasının mümkün olmadığıdır.

Ateist bakış açısına göre her şeyin tesadüfen kendiliğinden oluştuğu dikkate alındığında insanların eylemlerinin ahlaki sorumluluğunu üstlenmelerini gerekli kılacak bir temel olmadığı gibi örneğin Hitler gibi yaşamakla Hz. Muhammed (a.s.) gibi yaşamak arasında da bir fark kalmamaktadır. Üstelik bu şekilde bir yaşam algısında insanın daima kendi menfaatine olanı gözetmesi ve anlık haz ve zevklerini her türlü değer üzerinde görmesi de gayet doğal olacaktır.

⁹⁰ Carrel, İnsanlar Uyanın, s. 172.

⁹¹ Tolstoy, Din Nedir, çev: Murat Çiftkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul (2009), s. 11.



Dikkat edilirse, deizmi tanımlamaya yönelik bütün bu çabalarda genelde iki temel husus ön plana çıkmaktadır. Birincisi, “âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı”, ikincisi, “akla ve bilime gösterilen büyük güven”.⁹² Bu iki temel anlayışa yine bunların bir sonucu veya tamamlayıcısı olarak ortaya çıktığı düşünülebilecek üçüncü bir hususu daha yani “akla dayalı bir doğal din anlayışı” nı da eklemek mümkündür.

Din ve Değerler

Din, bireysel ve toplumsal hayata yön veren önemli öğüt ve taleplere sahip olması yönüyle etkin bir değer⁹³ sağlayıcıdır. Bireyler dini özümserken dinden gelen değerleri de özümserler. İslam kaynaklarının anne babaya dair öğütlerindeki vurgunun neticesi olarak toplumumuzda modern hayatın bütün dönüştürmelerine rağmen hala gücünü koruyan ebeveyne saygı düşüncesi ya da Müslüman toplumlarda helal, Yahudi toplumunda da koşer⁹⁴ gıda arayışları dinin değer sağlayıcı olarak sahip olduğu etkinlik akla gelen örneklerindedir.

Günümüz algısına göre din, önemli bir değer sağlayıcı olmakla beraber tek başına bütün değerlerin kaynağı değildir. Özellikle aydınlanma sonrası dinin, değer alanındaki etkin konumunun giderek zayıfladığı kabul edilmektedir. Bu durumu toplumlarda meydana gelen ahlaki çürümeyle ilişkilendirenler de az değildir. Birçok alandan uzman din ve değer arasındaki ilişkiye hala ilgi gösterilmesini; özellikle batı toplumunda meydana gelen dindarlaşmadaki düşüşe bağlı olarak meydana gelen değer kaybına bağlamaktadır. Her ne kadar din, bir ahlaki değerler ve kurallar bütününe indirgenemese de değerler her dinin önemli bir kısmını teşkil eder.

Gençlerde Dini Dünya Görüşleri ve Alternatifleri

Dünya görüşü, Cevizci (1999) tarafından “bir bireyin, ya da bir grup insanın evren, Tanrı, insanlık, gelecek ve benzeri konularda sahip olduğu inançlar, düşünceler, tavırlar ve değerler bütününe; bizi çevreleyen dünya ve içinde yaşadığımız toplumla ilgili felsefi, sosyo-politik, estetik, bilimsel görüşlerin tamamına verilen ad” şeklinde tanımlanmaktadır. Tarihsel olarak dinin dünya görüşlerinin oluşmasında etkin rolünün olduğu bilinmektedir. Bu etki bazen dinî dünya görüşünün benimsenmesi tarzında olacağı gibi dini eleştiri amacıyla da olsa dünya görüşleriyle irtibatlandırılmıştır. Dünya görüşleri, insanların hayatını anlamlandırmalarında, kimlik kazanmalarında ve davranışlarını kontrol etmelerinde önemli fonksiyon icra ederler. Ayrıca, fertlerin dünya görüşlerine göre hareket etme eğiliminde olduklarını belirtmek gerekir.

Belirli bir dine ait dünya görüşü (İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık) bu dinlerdeki Allah algılamasına göre şekillenmektedir. Aslında ölçekteki kavramların neredeyse tamamının Allah

⁹² Aydın, a.g.e., s.173

⁹³ Dilbilimsel olarak “değer, bir şeyin önemini belirlemeye yarayan ölçü, bir şeyin değdiği karşılık” eğitime bakan yönüyle de “Bir varlığın ruhsal, toplumsal, ahlaksal ya da güzellik yönünden taşıdığı düşünülen yüksek ya da yararlı nitelik” olarak tanımlanmıştır. (TDK). Öte yandan değer tanımlamaları yapılırken inanç, eğilim, norm, kanaat, normatif standartlar ve tutumlar gibi kavramlara sık sık atıfta bulunulduğu görülmektedir. Değer kavramı bu kavramların her biriyle bir yönüyle ilişkili olsa da nevi şahsına münhasır bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Değerler; birey davranışlarını yönlendiren güç olmaları yönüyle psikolojiyi, toplumsal bir olgu olmaları yönüyle sosyolojiyi ve kültürden kültüre değişebilen bir yapı arz etmeleri ile de antropolojiyi ilgilendirmektedir. Değerlerin bu çok yönlü yapısı “değer” kavramının tanımlanmasında farklı bakış açılarının oluşmasına sebep olmuş ve birçok değer tanımı yapılmıştır.

⁹⁴ “Koşer” sözcüğü, anlatımda vurgulanmak istenen tanımına uygun olarak dilimize “*Dinen Uygun / Mubah / Caiz / Helal*” olarak çevrilebilir.



tasavvuru karşısındaki pozitif ve negatif tutumlara göre şekillendiğini belirtebiliriz. Hümanizma, hayata anlam vermenin kaynağının insan olduğunu söyleyen dünya görüşüdür. Ölçekte *hümanizmi* bir anlamda dini hümanizm olarak da isimlendirebiliriz. Kutsal, bir anlamda insan için iyi olana indirgenmiştir.

İçkinlik dünya görüşü ise, kutsalın insanın kendinde olduğunu, içsel-manevi bir deneyim olarak yaşanacağını ve bir anlamda insanlığın Tanrı'nın küçük bir yansıması olduğunu savunmaktadır.

Panteizm, Tanrı'yı evrenin içine yerleştiren, Tanrı ile evrenin bir ve aynı olduğunu, Tanrı'nın maddi varlık alanına aşkın değil de, içkin olduğunu öne süren dünya görüşüdür.

Metateizm, insanüstü üstün bir gücün olduğuna inanıp insanın bunu anlamaktan uzak olduğuna inanma olarak tanımlanabilir. *Evremselcilik*, bütün dinlerin aynı Tanrıya ulaştıran yollar olduğunu savunan dünya görüşüdür. Bir anlamda dini çoğulculuk görüşüne benzer bir yaklaşım içermektedir. Seküler karakterli bir dünya görüşü olan *pragmatizm*, hayata insanın anlam verdiğini ve herkesin kendi hayatına anlam vermesi gerektiğini söylemektedir. *Naturalizm*, insan hayatının kaynağının Tanrı değil de tabiatın olduğunu ve tabiatı merkeze alan bir dünya görüşüdür.

Kozmolojik dünya görüşü, naturalizme benzer şekilde insanüstü yüce bir gücü kabul etmekle birlikte bunun Tanrı olmayıp kozmosun kendisi olduğunu savunmaktadır.

Dini eleştircilik ise, dinin gerçek anlamda insanın hayatına anlam vermesini engellediğini öngören din karşıtı bir söylemdir. *Nihilizm (hiçcilik)*, hayatın herhangi bir anlamı olamayacağını, evrenin ve hayatın anlamsız olduğunu öne süren bir dünya görüşüdür. Ayrıca din karşıtı unsurlar da barındırmaktadır.

Agnostizm (bilinemezcilik) ise, dini gerçeklik ve Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda şüphe gösteren bir dünya görüşüdür. Bunlar, kabul ile red arasında şüphe pozisyonu içerisindeyler.

Materyalist din karşıtı bir görüş olan *Ateizm*, Tanrı'nın var olmadığını delil göstererek reddetmeye çalışan bir anlayıştır.

Ateizm:

Tanrı tanımazlık demek olan ateizmin 2 kabulden hareket ederek Tanrı'yı inkâr ettiği bilinmektedir. Bunlardan biri, âlemin akıllı bir tasarımın, planlı bir yaratmanın ürünü olmadığı, aksine tesadüfen meydana geldiği şeklindedir. Ancak fizik teorilerinin, içinde yaşadığımız evrenin tesadüflerle izah edilemeyecek kadar hassas bir ayara bağlı bir sisteme sahip olduğu fikri, ateizmin bu tesadüf iddiasını çürütmüştür.

Ateistlerin Tanrıyı inkârlarındaki ikinci temel, kötülük problemidir. Hastalıklar, ölümler, savaşlar, depremler, seller ve bütün bunların getirdiği yıkımlar; ateistlere göre var olduğu kabul edilen Allah'ın iyi niyetli olmadığına, iyi niyetli olsa da bu iyi niyetini hâkim kılacak bir kudrete sahip bulunmadığına işaret etmektedir. Halbuki Allah Kur'an'da "Âlemden meydana gelen kötülüklerin insanların elleriyle kazandıklarının sonucu olduğunu"⁹⁵ belirten ayet, Allah'a fatura edilen kötülüklerin gerçek kaynağına işaret etmektedir.

Günümüz Gençliğinin Modası Ateizm

⁹⁵ Rum, 30/41



2013 yılında Eurobarometer, KONDA ve diğer araştırma kuruluşlarının yapmış olduğu kamuoyu araştırmalarına göre, Türkiye'deki nüfusun 4.5 milyonunun ateist olduğu belirlenmişti. Aynı araştırma şirketlerinin 2015 yılında yapmış olduğu kamuoyu araştırmalarına göre ise, 2 yılda Türkiye'deki ateist nüfusun 750 bin – 1 milyon kişi arasında bir artışla 5.5 milyona ulaştığı belirlendi. Ateistler, yapılan anketlere göre, yüksek eğitim seviyeleriyle de dikkat çekiyor. Anketlere katılanların yüzde 72'si üniversite veya yüksekokul, yüzde 17'si yüksek lisans veya doktora, yüzde 7'si de lise mezunu. Kendi inançlarını tanımlarken en çok şu terimleri kullanılıyor: Ateist (yüzde 63), Agnostik (yüzde 13), Dinsiz (yüzde 8). Verilere göre, ateistlerin yüzde 85'i 35 yaşın altında. Katılımcıların yüzde 47'si 15-24, yüzde 37'si 25-34, yüzde 10'u da 35-44 yaş grubunda yer alıyor.

Son günlerde çokça rastlanan bir durumdur ateizm.⁹⁶ Forumlarda hangi tartışmaya girsem dinden imandan bihaber gençler görüyorum. Ben İslam'ı savundukça adamlar İslam'ı kötülüyorlar. Yahu arkadaş biride kayda değer bir şey söylese ya bari. Neymiş efendim bizim bilimde ilerleyemeyişimizin sebebi İslam'mış. Sen icat yaptın da İslam mı engel oldu buna? Sen insanlığa faydalı bir şey yaptın da biz yapma mı dedik? Nasıl saçma bir düşüncedir bu! Sağdan soldan duyduğu lafların aslı astarı nedir araştırmadan söylüyor. Hatta birini biraz araştırayım dedim. Adam (!) 16 yaşında millete benim ateist olmam kimseyi ilgilendirmez diyor. Anasının babasının haberi yok daha belli. Üstelik ateistim demesine rağmen gayet güzel de Allah'ın selamını veriyor.

Niye böyle oluyor peki bu gençler? Bence bunun bir numaralı sebebi özentidir. Bakıyor çevresinde bundan daha önce imi bin itistim diyenler var. Bu da onlara uymak için ben de sizler gibiyim diyor. Hoop hep beraber ateistiz heyyo. Daha sonra da namaz kılmak, uçkuruna sahip olmak, harama bakmamak, harama bulaşmamak zor geliyor bu insanlara. Sonra da ben ateistim nasıl olsa diyerek sözde özgürlüklerini (!) ilan ediyorlar.

Bir de popüler olma kaygısı var şimdiki gençlerimizde. Bunun için de ya komünizm gibi bir ideolojik kimliğe bürünüyorlar ya da ateizm gibi bir inanca sahip oluyorlar. Bunun yanında bir de hiç ölmeyeceklerini sanıyorlar.

Tüm bunların başka bir sebebi de televizyon diye düşünüyorum ben. Gençlik dizileri o kadar fazla ki. Her türlü ahlaksızlıklar bu dizide. Adamlar öyle bir dizi çekiyor ki günümüz gençleri için çok büyük tehlike Allah muhafaza. Her şeyi toz pembe gösteriyorlar. Hoş televizyon olayı sadece gençler için değil popüler kültürün yayılmasında da en önemli araçlardan biri.

GÜNÜMÜZ GENÇLİĞİ NEDEN ATEİST YA DA SATANİST OLUR?

Gençlerin bu soruya verdikleri cevaplara bakıldığında; "Beni fakir bir ailede dünyaya getiren Tanrıya kızdığım için ateist ya da satanist oldum", "Huzur aradığım için" ya da "Bu dünyanın anlamsız olduğunu anladığım için" "Daha fazla özgürlük için" şeklinde cevaplar bulunabilir.

Görüldüğü gibi bazı gençler fakir aile efradı olduğu için, Allah'a kızmakta; bazıları ailede bulamadığı huzur için bazıları da daha fazla bağımsızlık ve daha fazla özgürlük için böyle gruplara katılmaktadır. Bu aslında gençlerin bir şeylere veya bir yerlere isyan ve tepkilerinin bir yansıması olmaktadır.

⁹⁶ Türkiye'de yaklaşık 5,5, milyon, dünya'da 1.5 milyar sayısına ulaşmış durumdadır.



Gerek Batıda gerekse ülkemizde bu duruma daha çok; Parçalanmış aile çocukları, evinde-yuvasında anne-babasından gerekli sevgi ve ilgiyi göremeyenler, evinde-ailesinde aradığı huzuru bulamayan, toplum ve arkadaşları tarafından dışlanan kimseler, ilgisiz ve desteksiz kalanlar, kimliğini ve kişiliğini tam olarak gerçekleştiremeyenler ve bu yüzden bunalıma düşenler, ergenlik dönemi problemlerini kolay atlatamayan ve bu dönemlerde bunalıma girenler, insanlardan farklı görünmek isteyenler ve bunun için haklı veya haksız olarak ailesine, çevresine veya öğretmenine tepkisi bulunan bazı isyankar gençler, maddeten ve manen tatmin edilmeyen ve köklü bir dini eğitim almayanlar olarak göze çarpmaktadır.

ATEİZMİN, YAŞAMINIZDA YAPTIĞI DEĞİŞİKLİKLER NEDİR?-Artık özgür düşünebiliyorum..porno filmler izlerken daha rahatım... namazı kıldın kaçırdın, yok orucu tuttun-tutamadın yok.... kutsallık olmayınca, totemler olmayınca, hayat daha güzel...

Gençlik ve Uğrunda Mücadele Etmeye Değer Şeyler

Gençlerin, “*Uğrunda mücadele etmeye değer en önemli şeyin*”, ne olduğunu öğrenebilmek için üç farklı düzeyde tercih yapmaları istenmiştir. Burada gençlerin önemseydiği, ağırlık verdiği *beş değişken* göz önüne alınarak bir değerlendirme yapılacaktır

Birinci tercih düzleminde, “Uğrunda mücadele etmeye değer en önemli şeyin”, gençlerin%40’ı için “özgürlük-barış-eşitlik”, %18’i için “aile-çocuklar-gelecek nesiller”, %15’i için “adalet-hak-hakikat”, %14’ü için “din-ahlâk ” ve %7’si için “meslek-kariyer” olduğu tespit edilmiştir.

İkinci tercih düzleminde “uğrunda mücadele etmeye değer en önemli şeyin” gençlerin%31’i için “adalet-hak-hakikat”, %23’ü için “aile-çocuklar-gelecek nesiller”, %15’i için “özgürlük-barış-eşitlik”, %11’i için “din-ahlâk ” ve %10’u için “meslek-kariyer” olduğu tespit edilmiştir.

Üçüncü tercih düzleminde “uğrunda mücadele etmeye değer en önemli şeyin” gençlerin%20’si için “aile-çocuklar-gelecek nesiller”, %19’u için “din-ahlâk ”, %14,1’i için “adalet-hak-hakikat”, %14’ü için “meslek-kariyer” ve %12’si için “para-zenginlik” olduğu tespit edilmiştir.

115

B. Öğrencilerin Camilerdeki Kur’an Kurslarıyla İlgili Genel Görüşlerini Almak İçin Sorulan Sorular

1. DİTİB Camisinde Verilen Din Eğitimi Kursuna Gelme Nedenleri

Araştırmaya katılan öğrencilerin DİTİB Camisinde verilen din eğitimi kursuna gelme nedenlerine ilişkin dağılım Tablo 1’de verilmiştir. Öğrencilerin %32,1’i kendi isteğiyle din eğitimi kursuna gelmekten, %61,7’si ailesinin isteğiyle kurslara devam etmektedir. Öğrencilerin %6,2’si ise arkadaşları vasıtasıyla din eğitim kursuna gelme kararı almışlardır.

Tablo 1. Din Eğitimi Kursuna Gelme Nedenleri

	Frekans	Yüzde
Kendi İsteği	26	32,1
Ailenin İsteği	50	61,7
Arkadaş Tavsiyesi	5	6,2
Toplam	81	100,0



Öğrencilerin camiye gelmelerine etki eden faktörü tespit etmek amacıyla düzenlenen bu soruya, 26 öğrenci “kendi isteğimle” geliyorum cevabını verirken, 50 öğrenci “ailem istediği için” demiş diğer 5 kişi arkadaşlarının etkisi olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre arkadaş çevresini kursa gelmelerinde etken olarak gören öğrenciler çok azınlık gibi görülse de bunları dikkate alıp, öncelikle onlara cami ve kursun sevdirmesi gerekir. Bu düşünceyle verilecek dini eğitim sonucu mevcut niyetlerinin “kendi isteğimle” şekline çevrilmesi sağlanabilir. Din eğitiminin amacını kişide istendik değişiklikler meydana getirmek⁹⁷ olarak düşünüp anket sorumuza verilen cevaplara baktığımızda 55 kişinin kendi istekleri dışında bir seçeneği işaretlemesi dikkat edilmesi gereken bir durumdur. Bu nedenle camideki din eğitimi kursuna gelen 55 öğrencinin kendi isteği dışında gelmesi derslerden beklenen verimin tam olarak alınmaması sonucunu da doğurabilir.

Almanya’da bugün hemen hemen her şehirde bir veya daha fazla DİTİB Camisi olmasına rağmen Müslüman Türk çocuklarının birçoğu çeşitli sebeplerle camilere gelememektedir. Anketten elde ettiğimiz verilere göre gelenlerin çoğunluğu da kendi isteği dışında gelmektedir. Zira yaşanan çevre ve sosyal hayat tarzı çeşitli şekillerde buradaki öğrencilerin birçoğunun camilere gitmesine engel olabilmektedir. Necip Fazıl’ın sözüyle;“camiler açık ama camiye giden yollar kapalıdır.”⁹⁸ Aileler ve ilgililer tarafından dikkat edilmediği takdirde yaşanan sosyal çevre onları kolayca camiden uzaklaştırabilmektedir.

2.DİTİB Camisinde Verilen Din Eğitimi Kursuna Gelme Amacı

Araştırmaya katılan öğrencilerin DİTİB Camisinde verilen din eğitimi kursuna gelme nedenlerine ilişkin dağılım Tablo 2’de verilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerin %7,6’sı ailelerini memnun etmek için din eğitimi kursuna gelmekte iken, %27,8’i ise dini bilgiler öğrenmek için bu kursa gelmektedir. Öğrencilerin büyük bir çoğunluğu olan %59,5’lik bir kısmı din eğitimi kursuna Kur’an öğrenmek için gelmektedir. %5,1’lik bir öğrenci kısmı ise kursa gelme amacını net olarak bilmemektedir.

116

Tablo 2. Öğrencilerin Din Eğitimi Kursuna Gelme Amaçları

	Frekans	Yüzde
Aileyi Memnun Etme	6	7,6
Dini Bilgiler Öğrenme	22	27,8
Kur’an Öğrenme	47	59,5
Bilmiyor	4	5,1
Toplam	79	100,0

Camide verilen din eğitimi kursundan öğrencilerin beklentisini tespit edebilmek için sorduğumuz bu soruya 6 öğrenci “ailemi memnun etmiş olacağım” demiştir. 47 öğrencinin “Kur’an öğrenmiş olacağım” seçeneğini işaretlemesi öğrenciler tarafından beklentinin yönünü göstermesi açısından önemli görülebilir. Zira diğer iki seçenektен birisi olan “dini bilgiler öğrenmiş olacağım” 22 ve “bilmiyorum” seçeneği 4 öğrenci tarafından işaretlenmiştir. Bizce burada öncelikle “neden ve niçin din eğitimi” sorusunun cevabı üzerinde durulmalıdır. Böylece

⁹⁷ AYTEKİN BULUT, Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık, Ankara 2004, s.19

⁹⁸ ABDÜLKERİM BAHADIR, Diyanet Aylık Dergi, Sayı 250. Ekim 2011, s.16



din eğitiminden beklenen sonuca daha kolay ulaşılabilir. Objektif bir şekilde bu sorunun cevabı tespit edilmeye çalışılmalı ve daha sonra bilimsel verilerin ışığı altında çözüm yolları üretilmelidir. Bunun içinde din eğitimiyle ilgili çalışmaların çoğaltılması gerektiği açıktır. Burada din eğitimcileri başta olmak üzere konuyla ilgili olan herkese büyük görevler düşmektedir.

Öğrencilere Verilen Din Hizmetlerinin Yeterliliğine Yönelik Analizler

Bu bölümde öğrencilere aldıkları din hizmetlerinin yeterliliği ölçmek amacıyla, Yetersiz - Orta - Yeterli ölçeğinde hazırlanmış 14 soru sorulmuştur. Öğrencilerin ilgili sorulara verdikleri cevapların yüzdesel olarak gösterimi Tablo 3’de verilmiştir.

Tablo 3. Öğrencilerin Aldıkları Din Hizmetlerinin Yeterliliğine İlişkin Bulgular

	Yetersiz		Orta		Yeterli	
	F	(%)	f	(%)	F	(%)
Almanya’da din görevlileri tarafından Türklere/Müslümanlara yönelik camide verilen din eğitiminin yeterliliği	5	6,2	32	39,5	44	54,3
İnanç esaslarıyla ilgili verilen bilgilerin yeterliliği	5	6,2	30	37	46	56,8
İbadetler ilgili verilen bilgilerin yeterliliği	4	4,9	32	39,5	45	55,6
Kur’an öğretimiyle ilgili verilen bilgilerin yeterliliği	1	1,2	28	34,6	52	64,2
Ahlak konularıyla ilgili verilen bilgilerin yeterliliği	6	7,6	39	49,4	34	43
Kutsal gün ve geceler ile ilgili verilen bilgilerin yeterliliği	10	12,5	29	36,3	41	51,2
Türk Kültürü, örf ve adetleriyle ilgili verilen bilgilerin yeterliliği	20	25	30	37,5	30	37,5
Diğer dinler ve özellikle Hıristiyanlık ile ilgili verilen bilgilerin yeterliliği	23	28,8	29	36,3	28	35
Diğer din mensubu arkadaşlarıyla karşılaştırıldığında kendini din bilgiler açısından yeterli bulma	6	7,6	34	43	39	49,4
Ailenin camide alınan eğitimin yeterliliği hakkında görüşü	6	7,5	26	32,5	48	60
Camide alınan eğitimin kimlik kazandırma konusundaki yeterliliği	7	8,8	32	40	41	51,2
Camide kullanılan eğitim materyallerinin yeterliliği	41	51,9	16	20,3	22	27,8
Camideki eğitim alanları dışındaki kütüphane, oyun alanı gibi alanların yeterliliği	50	62,5	-	-	30	37,5
Camide din görevlisi tarafından verilen eğitimin dini ve ahlaki gelişime etkisinin yeterliliği	4	5,1	38	48,1	37	46,8

Araştırmaya katılan öğrencilerin %54,3’ü Almanya’da din görevlileri tarafından Türklere/Müslümanlara yönelik camide verilen din eğitimini yeterli bulmaktadır. Öğrencilerin %39,5’i bu eğitimin yeterliliğini orta düzeyde olduğunu belirtirken, %6,2’si ise eğitimi yetersiz bulmaktadır.



Genel olarak yeterli ve orta düzeyde yeterli diyenler büyük çoğunlukta olmasına rağmen %6,2 lik dilimi teşkil eden yetersiz diyenler mutlaka dikkate alınmalı ve bu yönde gereken takviye çalışmalar yapılmalıdır. Zira orta diyenlerle beraber %45,7 lik bir kitle verilen eğitimin tam olarak istenilen seviyede olmadığını söylemektedir. Almanya’da DİTİB’e bağlı olan her camide bir din görevlisi olmasına rağmen camiye din eğitimi için gelen çocuk sayılarına baktığımızda bazı camilerde bir din görevlisinin yeterli olamadığı görülmektedir. Zira sınıf sayıları zaman zaman çok kalabalık olabilmektedir. Konuyla ilgili bizzat müşahede ettiğimiz bir hususu izah edecek olursak;

Nürnberg merkez camide resmi iki din görevlisi dışında resmi görevi olmayan ancak cami dernek idaresinin görevlendirdiği fahri 17 okutmanın görev yapmaktadır. Çünkü 500 civarında talebe vardı ve cami dersliklerinin yetersiz kalması sebebiyle cumartesi kız çocukları, pazar günleri de erkek çocukları haftada birer gün ders alabilmekteydiler. Böyle kalabalık ve tek görevlisi olan yerlerde verimli bir çalışma yapmanın ve tam olarak disiplini sağlamanın zorluğu da açıktır. Diğer birçok yerde de öğrenciler arasındaki yaş aralığının ayrı bir sorun olduğu müşahade edilmiştir. Zira din görevlileri tarafından hala (sebebini tam olarak tesbit edemediğimiz bir şekilde) toplu eğitim modeli yerine tek tek okutma usulü tercih edilmektedir. Bu usulle disiplini sağlamak bile bazen çok zor olabilmektedir. Bu durum her hususta olduğu gibi, camideki din ve ahlak eğitiminden sağlıklı bir netice almayı zorlaştırabilmektedir. Disiplin olması herkesin ortak fikridir. Ancak buradaki mesele disiplinin nasıl sağlanacağı konusudur. Zira "16.Yüzyılda ülkemizi gezen yabancı bir seyyahın, hocaların sevgi ve şefkatinden bahsettiği görülürken, daha sonraki dönemlerde maalesef din eğitimi denilince ilk akla gelen dayak olmaktadır. Gerçi batı’da da bu anlayışın yüzyıllarca devam ettiği söylenmektedir."⁹⁹ Maalesef bizde de günümüze kadar gelip kısmen de olsa "eti senin kemiği benim" düşüncesi devam etmektedir. Ayrıca "hocanın vurduğu yerde gül biter" sözü de hiç sorgulanıp düşünülmeden normal karşılanmış ve karşılanabilmektedir. Durum böyle olunca şiddetin olduğu yerde sevgiden muhabbetten ve istedik bir eğitimden bahsetmek çok zor olmaktadır. Özellikle söz konusu olan din ve ahlak eğitimi olunca konu daha da bir önem arz etmektedir.

118

Kur’an kursları, Müslüman bireylerin yaygın din eğitimi konusundaki ihtiyaçlarına cevap vermek üzere kurulmuş olan yaygın din eğitimi kurumlarıdır.¹⁰⁰ Kur’an kurslarındaki din eğitimi faaliyeti Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan programlar doğrultusunda gerçekleştirilmektedir.¹⁰¹ Ancak genel olarak yurtdışında yaşayan ve özellikle Almanyada yaşayan Müslüman/Türkler için hazırlanmış müstakil bir programın olmaması DİTİB camilerinde verilen din eğitiminin yeterliliği ve etkinliği açısından büyük bir eksiklik olarak görülebilir.

Almanyada verilen din eğitiminin yeterliliği ve başarısı belli bir programın olmaması sebebiyle öğreticilerin niteliğiyle/yeterliliğiyle doğrudan alakalandırılmaktadır. Dolayısıyla uzmanlaşmanın ve nitelikli iş gücünün öne çıktığı günümüzde Kur’an öğretimi alanında da mutlaka uzman öğreticilere ihtiyaç olduğu aşikardır. Bunun için yaygın din eğitimi hizmeti veren Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapmakta olan personelin sahip olması gereken nitelikleri belirleme ihtiyacı duymuş, genelde tüm din görevlilerinin özelde ise Kur’an

⁹⁹ Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, 8. Baskı. İstanbul.2001 s.137–138

¹⁰⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, Resmi Gazete No: 23982.

¹⁰¹ Komisyon; "Kur’an Kursları Öğretim Programı (Yüzünden Okuyanlar İçin), Ankara, 2004, DİB Yay.; Komisyon; Yaz Kur’an Kursları Öğretim Programları, Ankara, 2005, DİB Yay



kursu ögreticilerinin sahip olmaları gereken yeterlikleri belirleyerek söz konusu yeterliklerin yer aldığı bir de kitapçık yayınlamıştır.¹⁰² Bu çalışma genelde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın verdiği tüm din hizmetlerinin özelde ise yaygın din eğitimi hizmetlerinin bilimsel bir anlayışla geliştirilmesi ve daha nitelikli hale getirilmesi yönünde atılmış önemli bir adımdır. Ancak burada da yurtdışında görev yapacak personelin niteliklerinden tam olarak bahsedilmemiştir.

Almanya'da Diyanet İşleri Başkanlığını temsilen kurulan ve birinci önceliği din hizmeti sunmak olan DİTİB'in işlevselliğinin sorgulanması, günün ihtiyaçları doğrultusunda güncellenmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir. Bu husus konunun bir boyutunu oluşturmaktadır. Bunun yanında Almanya'da halen görev yapmakta olan din görevlilerinin yeterliklerinin hangi düzeyde olduğu ve olması gerektiği hususlarının araştırılması gerekmektedir. Zira bugüne kadar yapılan çalışmaların yeterli olmadığı görülmektedir. Bu çalışmamız bu hususa katkı sağlamak ve ipuçları vermek amacıyla yapılmıştır.

Din eğitiminde yeterliklik ölçmenin birçok alt boyutu olması böylesine yüzeysel ve genel sorularla yoklanması görev yapmakta olan ögreticilerin söz konusu yeterliklere sahip olma düzeylerinin ne olduğu, onların yeterli olup olmadığı vs. hakkında sağlıklı tespit ve değerlendirmeler yapmayı doğal olarak zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla böylesine genel sorulardan elde edilen sonuçların ögreticilerin meslek öncesi eğitimlerinin nasıl olması gerektiği, meslekte görev yapan ögreticilerin yeterliklerinin nasıl geliştirilebileceği¹⁰³, Almanya'ya gelmeden önce seçme aşamasında hangi kriterlerin aranacağı konularına katkısının, beklenene kıyasla düşük kaldığı söylenebilir.

Ateizmin Doğurduğu Davranış Bozuklukları ve Psikolojik Sorunlar

Tanım: Davranış bozukluğu temel özellikleri başkalarının temel haklarına saldırıldığı ya da içinde bulunulan yaşa uygun olarak başlıca toplumsal değerlerin ya da kuralların hiçe sayıldığı, tekrarlayıcı bir biçimde ve sürekli olarak görülen bir bozukluktur.

119

Özellikle sosyal medyada ortaya konulan yazılı ifadeler incelendiğinde, ateizm düşüncesini benimseyen kişilerin benzer karakterlerde davranış bozuklukları sergiledikleri görülmektedir. Bu bozuklukların temel sebebi, ateizm düşüncesinin ortaya koyduğu yanlış değerlendirmelerin bir sonucu olarak, insanın yaratılıştan sahip olduğu bazı ruhi gereksinimlerin yok farzedilmesi ve buna bağlı olarak, ortaya çıkan içsel çelişkiler olarak görülebilir. Bu bağlamda, özellikle ateizm düşüncesi üzerinden oluşturulmaya çalışılan hayat perspektiflerinin ortaya çıkardığı sorunlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

1. Yokluk Kavramının İçselleştirilmesi: Ateizm düşüncesi, insanın sonsuz varolma arzusunu ve isteğini sahip olduğu bu en yetkin özelliğinin yani bilincinin önüne koyar ve kabul etmesini ister... Bu durum insanın etrafındaki her şeye karşı bir değersizlik atfetmesi, ahlaki kavramların yok sayılması, toplumdan kopuş gibi olumsuzlukların ortaya çıkmasına sebep olur.

2. Mutluluk amacından yoksunluk: Her insanın en büyük ideali ve en büyük amacı şüphesiz ki mutlu olmak ve bu mutluluğu devam ettirmektir. Her şeyin sonlu olduğu düşüncesi, insanda

¹⁰² Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatında Din Hizmetlerini Yürütenlerin Temel ve Özel Yeterlikleri, DİB Yay., Ankara, 2005.

¹⁰³ Dr. Mehmet KORKMAZ, Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur'an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi S. 28, 2010/1 s.239-256



mutluluk amacının yitirilmesine sebep olur... Bu konuda Bedri Ruhselman'ın söylediği şu sözler çok anlamlıdır: “(...) insanlar gerçek mutluluk ve kurtuluşu, ancak maddelere tapan benliklerinin heva ve hevesine tutsak olmuş iradelerine göre değer biçtikleri birtakım uydurma kurallardan beklemektedirler. (...) Maddelere ve objelere bağlı mutluluklar, doğal olarak bu cansız şeyler gibi geçicidir (fanidir) ve günün birinde onlar gibi çökecek, yıkılıp gidecek, yok olacaklardır. Fani şeylere bağlı ve onlarla geçerli hiçbir mutluluk devamlı olamaz...”

3. Kronik amaçsızlık: İnsanlar belirli amaçlara sahip değillerse boşluğa düşerler, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biri de bu amaçlılık farkındalığıdır... Amaçlılık sonuç odaklı motivasyonu doğurur, motivasyon insanın hayata tutunmasının en önemli etkenlerindedir. Ateizmin insan psikolojisinde yaptığı en büyük yıkımlardan biri insanın motivasyon potansiyelini kıran genel amaçsızlık sendromudur.

Ateizm insanın sürekli başarı, başarının tekrarı, gelişim, değişim, kendini gerçekleştirme, potansiyelini ortaya koymak vd. gibi amaçlılık alt disiplinlerini zamanla deforme eder ve ilerleyen süreçte amotivationalsyndrome denilen motivasyonsuzluk hastalığının gelişmesine zemin hazırlar.

4. Ahlaki Çöküntü Sorunu ve Değersizleştirme Takıntısı: İnsan yaratılış itibarıyla belirli ahlaki değerlere sahip olarak gelir, acıma duygusu, sevmeye duygusu, yardım etme duygusu gibi pek çok insani duygular yaratılıştan potansiyel olarak var edilen ve insanın zihni ve ruhi tekamülünün sürekliliğini sağlayan içsel dinamiklerdendir. Toplumsal yaşamın huzur ve düzeni o toplumu oluşturan bireylerin ahlaki değerlerinin hayata geçirilmesi ile gerçekleşir.

Ateizm bireyin ahlaki değerler sisteminin çöküntüye uğramasına sebep olur. Ateizmin öğretilerinde temel ahlaki değerlerin bile bir anlamı doğal olarak bulunmamakta ve bu durum ateizmin ahlak sistemlerine yaklaşımlarını havada bırakmaktadır. Bu durum, ateizme yönelen bireylerin doğuştan sahip olduğu ahlaki potansiyellerinin çöküntüye uğramasına ve ilerleyen süreçlerde temel değerlerinin de deformasyona uğramasına sebep olacaktır. Örnek olarak, ateizmi seçmiş bir birey için yalan söylemenin çirkinliğini bir değer olarak görmesini gerektirecek bir sebep yoktur, çünkü ateizmin rasyonellik kriterleri içinde yalan söylemek bir şey ifade etmemektedir, hatta kimi zaman yalan söyleyerek belirli faydalar elde etmek bir zeka göstergesi bile sayılabilir aynı çerçevede...

5. Alaycılık üslubu ve çatışma hali: Alaycılık genel anlamda bir davranış bozukluğudur ve insanın değerler sistemiyle çatışma halidir. Özellikle kişilik gelişimi tamamlanmamış ergenlik döneminde sıklıkla görülür ve ilerleyen yaşlarda zihinsel olgunlaşma ile azalır. Ateizm düşüncesini benimseyen genç ve orta yaşlı bireylerde sıklıkla rastlanan alaycılık, bir davranış bozukluğu olarak ciddi konuların alaya alınması, kutsal değerlerin aşağılanması ve mizahi bir konu gibi gösterilmeye çalışılması şeklinde kendini gösterir ve ilerleyen zamanlarda yerini konsantrasyon eksikliği, sorumsuzluk ve anti-sosyal kişilik bozukluklarına bırakır.

Çağımızda seküler ve dinsiz ahlak anlayışının yol açtığı diğer bir çıkmaz da bireysel seviyede olmuştur. Geleneği ve geleneksel değerleri yıkmaya pahasına toplumlarda pek çok tahribat yapılmış, geçmiş kötülenmiş ve bir takım hayali içi boş sözcüklerle toplumu oluşturan bireyler, aile, çevre, kültür ve mensup oldukları dinlerinden koparılmıştır. Bireysellik, özgürlük, ilerlilik ve çağdaşlık adına bu kişilerin beyni yıkanmış, bu uğurda pek çok insanın zihni bulandırılmış,

dini ve ahlaki değerler karalanmış¹⁰⁴ ve kasıtlı olarak her türlü ilerlemenin önünde tek engel din gösterilmiştir.

Bireyler kendilerini sadece yiyip-içen, robot gibi çalışan, fizyolojik ve biyolojik ihtiyaçları için yaşayan sorumsuz birer canlı durumunda görmüştür. Çevresinden ve dininden koptuktan sonra üzerinde ahlaki bir otorite görmeyen pek çok genç insan bir anda kendini kötü alışkanlıkların içerisinde bulmuş, içinden çıkamadığı ve bir türlü terk edemediği sapkınlıkların ve tutkularının esiri olmuştur.

Çözüm Önerileri Olarak;

a) Her şeyden önce anne-babalar çocuklarına sahip çıkmalıdır. Maddi ihtiyaçları kadar manevi ihtiyaçları da tatmin edilmelidir.

b) Eğer insan manevi yönden tatmin edilmezse gençlerin manevi tatmin için deizm, ateizm ve satanizme gidebilmektedir.

c) Bütün insanların ortak ihtiyaç ve arzularından biri de huzur ve güven içinde yaşamaktır. Huzur bulunacak yegane yer insanın ailesidir. Ailede huzur olmazsa gençler huzuru; kahvede, barlarda ve sokakta arayacaktır.

d) Gerek yapılan araştırmalar gerekse yaşanan olaylar, bu tür zararlı akımlara kapılan gençlerin genelde 13-25 yaş aralığında olduğunu gösteriyor. Bu yaşta gençler ergenlik dönemi gençleridir.

e) Gençlerin düştüğü bu durumlar -deizm, ateizm ve satanizm- inancı ilgilendiren konulardır. Bize göre yanlış olsa da gençler inanç uğruna intihar etmektedirler/ölmektedirler.

f) Gençlerin düşebileceği deizm, ateizm ve satanizmin dini ve dinler tarihini ilgilendiren boyutu olduğu gibi, psikolojik, sosyolojik, hatta ekonomik ve hepsinden önemlisi de "Din Eğitimi" ilgilendiren boyutu da vardır. Dolayısıyla gençler bu tür zararlı akımlarla tanışmadan önce onlara Allah inancının, devletin kontrolünde ve yine devletin atadığı ehil kimseler tarafından sağlıklı bir şekilde öğretilmesi gerekir. Ayrıca gençlere dini bilgi verirken çok dikkatli olmalıdır. Çünkü, din adına yapılan herhangi bir yanlış, bazı kimselerin dine karşı tavır almasına, hatta dinin karşısında yer almasına sebebiyet vermektedir. Halbuki hiçbir kimsenin din adına yanlış yapmaya hakkı yoktur. Zira deizm, ateizm ve satanizm gibi zararlı akımlar özellikle batıdaki Hıristiyan din adamlarının din adına yapmış oldukları yanlışların sebebiyet verdiği iddia edilmektedir.

Kaynakça

Akyüz, Yahya, Türk Eğitim Tarihi, 8. Baskı. İstanbul, 2001

Bahadır, Abdülkerim, Diyanet Aylık Dergi, Sayı 250. Ekim 2011

Bulut, AYTEKİN, Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık, Ankara 2004

Buyrukçu, Ramazan, *Türkiye’de Mesleki Din Eğitim Öğretimi*, Isparta, 2007

Carrel, Alexis, İnsanlar Uyanın, çev: Leylâ Yazıcıoğlu, Arif Bolat Kitabevi, İstanbul

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, Resmi Gazete No: 23982.

¹⁰⁴ Topaloğlu, Aydın, Ateizm ve Eleştirisi, DİB Yayınları, Ankara, 2000, s. 78





Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatında Din Hizmetlerini Yürütenlerin Temel ve Özel Yeterlikleri, DİB Yay., Ankara, 2005

KORKMAZ,, Dr. Mehmet Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur'an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi S. 28, 2010/1

Kur'an-ı Kerim Meali 12. Baskı, DİB. Yayınları, Ankara, 2006

Tolstoy, Din Nedir, çev: Murat Çiftkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009

Topaloğlu, Aydın, Ateizm ve Eleştirisi, DİB Yayınları, Ankara, 2000



EMİR VE NEHİY BAĞLAMINDA SAHABE’NİN KUR’ÂN BİLİNCİ

Yrd. Doç. Dr. Eyüp Yaka

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /Tefsir Anabilim Dalı

Öz

Vahyin inişine şahit olan Sahabe, Kur’ân’ın gelişiyle ümmilikten kurtulup her anlamda bir aydınlanmaya başlamıştır. Vahyin değiştirip dönüştürdüğü bir toplum olan sahabe, adeta tüm irade ve yönelimleri ilahi irade doğrultusunda gelişmiş ve istikamet bulmuş bir nesildir. İşte bu dönüşüm, değişim ve gelişim; inançlarının kaynağı olan Kur’ân’a dair algıları ile ondaki ilahi emir ve nehiy anlayışlarından kaynaklanmaktadır.

İlahi buyruklar karşısında hiçbir beklenti ve endişe taşımaksızın tam bir teslimiyetle onları yerine getirmeleri ve tüm benliklerini ilahi iradeye bırakmaları, Kur’ân’ın Sahabe’deki yerini, değerini ve onlardaki ilahi kelam algısını da gözler önüne sermektedir. Bu tebliğ konusu daha çok örneklerden hareketle oluşturulmaya ve incelenmeye çalışılmıştır.

Sahabe’deki Kur’ân bilincine baktığımız zaman onların Kur’ân’ı daha çok pratiğe aktarma ve uygulamaya odaklandıkları görülmektedir. Yani onlar kuru bir öğrenme değil, ilahi emir ve nehiyleri “yaparak öğrenme” merkezli bir Kur’ân bilincine sahip idiler.

Vahyin yaklaşık 23 yıllık tadrîc süreci ile bu esnada yaşanmış birçok olayda Sahabe’nin Kur’ân anlayışını ve ilahi emir-nehiy telakkilerini görmek mümkündür:

123

Tesettür ayeti inince Ensar kadınlarının nakışlı elbiselerini yırtıp başlarını örtmeleri, son içki yasağı ayeti inince gösterdikleri tavır vb birçok örnek, Sahabe’nin emir-nehiy hassasiyetleri; İslam toplumunun ilk kurucu nesli olarak onlardaki Kur’ân algısı, bilinci ve değerinin boyutları yanında; sonraki İslam nesilleri için de çok büyük bir dindarlık örneğidir. Bu hassasiyetlerin duygu ve karakter eğitimine aktarılması büyük önem arz etmektedir.

Kur’ân’da zikredilen diğer din salıklarının ilahi emir-nehiyler karşısındaki tavırları da Sahabe’nin tutumuyla mukayese edilmiştir.

Bu tebliğde dini duyarlılıkların tutum ve davranış hale gelmesine yardımcı olmak, ortaya çıkan çeşitli Kur’ân tefsir/yorum ve yaklaşımlarının bulunduğu çağımızda doğru, saf ve orijinal Kur’ân algısı ve bilincini bir miktar günümüze taşımak ve en azından bir yaşam metodu sunmaya yardımcı olmak gibi noktalar amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Emir-Nehiy, Kur’ân Bilinci, Sahabe

Giriş



Son ilahi kelamın yeryüzündeki ilk muhatabı olan Sahabe, gerek vahiy öncesi gerekse vahiy sonrası dönemler itibariyle birçok yönden incelenmeye değerdir. Yaşadıkları coğrafya ve kültür yönüyle Sahabe ümmi bir toplum idi.¹ İşte duruma uygun olarak o toplum bu vasıfta bir Rasûl² ile şereflenmiştir.

Kur'ân vahyinin başlangıcı, bu ümmi toplumun aydınlanmasında ve değişip dönüşmesinde en temel dönüm noktasıdır. Yani onlardaki dönüşüm ilahi vahiyyle başlamış ve 23 yıllık süreçte kemale erişmiştir. Bu sürecin en etkin unsuru Kur'ân'ın mucizevi tedric metodudur denilebilir.

Vahyin inişine şahit olan Sahabe; adeta tüm irade ve yönelimleri ilahi irade doğrultusunda gelişmiş ve istikamet bulmuş bir nesildir. İşte bu dönüşüm, değişim ve gelişim; onların inanç kaynağı olan Kur'ân'a dair algıları ile ondaki ilahi emir ve nehiy anlayışlarından kaynaklanmaktadır.

Tebliğ konusu; sahabenin Kur'ân'daki ilahi emirlerle nehiyler karşısında takındıkları tavırların, onlardaki Kur'ân algısı ve bilincinin boyutlarına ve derinliklerine bakmayı zorunlu kılmaktadır. İlahi buyruklar karşısında hiçbir beklenti ve endişe taşımaksızın tam bir teslimiyetle onları yerine getirmeleri ve tüm benliklerini ilahi iradeye bırakmaları, Kur'ân'ın sahabedeki yerini, değerini ve onlardaki ilahi kelam algısını da gözler önüne sermektedir.

Bilindiği gibi vahyin Mekke ve Medine dönemi bulunmaktadır, ayrıca ilahi kelamın ahkam kısmı da Medine döneminde inmiştir. Ahkamı oluşturan emir ve nehiylerin çoğunluğu her ne kadar vahyin Medine dönemine aitse de bunların alt yapısı genel hatlarıyla Mekke döneminde oluşmuştur. Bu, ayrı bir araştırma konusu olarak değerlendirilebilir.

Bu tebliğ konumuzu daha çok örneklerden hareketle oluşturmaya ve incelemeye çalışacağız.

Bu tebliğde dini duyarlılıkların tuttum ve davranış hale gelmesine yardımcı olmak, çok geniş yelpazede ortaya çıkan çeşitli Kur'ân yorum ve yaklaşımlarının bulunduğu çağımızda doğru, saf ve orijinal Kur'ân algısı ve bilincini bir miktar günümüze taşımak ve en azından bir yaşam metodu sunmaya yardımcı olmak gibi noktalar amaçlanmaktadır.

A) SAHABE'DE GENEL KUR'ÂN BİLİNCİ

Sahabe'deki Kur'ân bilincine baktığımız zaman onların Kur'ân'ı daha çok pratiğe aktarma ve uygulamaya odaklandıkları görülmektedir. Yani onlar kuru bir öğrenme değil, ilahi emir ve nehiyleri “yaparak öğrenme” merkezli bir Kur'ân bilincine sahip idiler. Kurtubi (ö.670/1273) Tefsirinin mukaddimesinde geçen aşağıdaki rivayetler bunu net şekilde göstermektedir:

“Ebu Amr ed-Dânî, *"Kitâbu'l-Beyân"* adlı eserinde Hz. Osman, İbn Mes'ud ve Ubeyy b. Ka'b'dan şunu rivayet etmektedir: **“Rasûlullah (s.a) onlara Kur'ân'dan on âyeti öğretirdi. Onlar ise bu âyetlerdeki amel ile ilgili hususları öğrenmedikçe bir başka on âyete geçmezlerdi. Böylelikle Hz. Peygamber, bizlere hem Kur'ânı ve hem de onunla amel etmeyi birlikte öğretirdi.”**

Abdurrezzak'ın Ma'merden, onun da Ata b. es-Sâib'den rivayetine göre, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî şöyle demiştir: **“Biz, Kur'ân'dan on âyeti öğrendik mi, o onlardaki helali, haramı, emir ve nehiyleri öğrenmedikçe bir sonraki on âyeti öğrenmeye geçmedik.”** İmam Malik'in Muvatta'nda belirttiğine göre Abdullah b. Ömer, Bakara sûresini sekiz yılda öğrendi.”

¹ Bakara, 2/78; Âl-i İmrân, 3/20, 75; Cuma, 62/2.

² A'râf, 7/157-158.



Hatta başka bir rivayette ise: **Ömer, Bakara sûresini on iki yılda öğrendi. Onu hatmedince bir deve kesti.** (Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Esmâu men Ravâ an Mâlik*)

Abdullâh b. Mes'ud dedi ki: **“Kur'ân'ın lafızlarını ezberlemek, bizim için zor, onunla amel etmek bizim için kolay olmuştur. Fakat bizden sonrakilere Kur'ân'ı ezberlemek kolay, onun gereğince amel etmek zor olacaktır.”**

Mücâhid'in rivayetinde İbn Ömer demiş ki: **Bu ümmetin ilkleri döneminde Rasûlullah (sav)'ın ashabından faziletli olan bir kimse, Kur'ân'dan ancak bir sûre ya da ona yakın bir miktar ezberlerdi. Onlara Kur'ân gereğince amel etmek ihsan buyrulmuştu. Bu ümmetin sonrakileri ise, küçüğü de âmâsı da Kur'ân-ı okuyacak, fakat onun gereğince amel etmek, onlara ihsan edilmeyecektir.”**³

Bu rivayetler aynı zamanda, Kur'ân'ın yaklaşık 23 yıl süren ilahî eğitim metodu olan tadrîciliğin Sahabe'de pratiğe dökülerek uygulandığını, bunun yanısıra o nesilde, hemen hayata geçirilip uygulanan bir kitap anlayışının yerleştiğini de göstermektedir. Kur'ân'ın inişi sürecinde yaşanmış birçok olayda Sahabe'nin ilahi emir-nehiy telakkisini de görmek mümkündür:

B) EMİR-NEHİY KARŞISINDA SAHABE TUTUMU

İlahi bir dinin en temel unsuru iman ve bunun da en belirgin göstergeleri kulluğun tezahürü emir ve nehiylerdir. Kur'ân'ın Medenî kısmı bu konuları ihtiva eden ahkâmı oluşturmaktadır. Mekke döneminde çok büyük bir iman sınavından geçen Sahabe, Medine döneminde inen ahkâmı özellikle de emir ve nehiyleri anında uygulamaya müsait bir kıvama gelmişti. Tebliğ konumuzu o dönemde yaşanmış somut örneklerle incelemeye çalışacağız.

125

1.Emir ve Nehiy Kavramları

a) Emir

“Bir işin yapılmasının istendiğini ifade eden söz anlamında fıkıh usulü terimi olan Emir (emr) kelimesinin sözlükteki iki farklı anlamından biri “hal, durum, iş, olay, konum”dur. Bu anlama gelen emrin (çoğulu umûr) geniş bir kullanım alanı mevcut olup Kur'an-ı Kerim'de yer aldığı 150'den fazla ayette de (bk. M. F. Abdalbaki, *el-Mu'cem*, "emr" md.) genellikle bu manayı ifade etmektedir. İkinci anlamı ise nehiyin zıddı olarak "bir işin yapılmasını istemek"tir (çoğulu evâmîr).

Kelime bu anlamda da Kur'an'da geçmektedir (el-A'râf 7/77, 150; ez-Zâriyât 51/44; et-Talak 65/8). Emir, fıkıh usulünde genelde "bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda istenmesi için vazolunmuş söz" olarak tarif edilir.”⁴

³ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ Tezammenehû min'es-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, c: 1, s: 68-69, Müessesetü'r-Risâle, 1. Bsk., Beyrut 2006

⁴ Ögüt, Salim, *DİA*, XI/119-121, TDV, Ankara 1995.



b) Nehiy

Sözlükte “yasaklamak, bir işten vazgeçilmesini istemek, engellemek” anlamındaki nehy kelimesi fıkıh usulü terimi olarak “bir işten kaçınmayı buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet eden söz” demektir. Aynı kökten türeyen **nühye** ve **nühâ** kelimeleri de frata uygun olmayan şeylerden vazgeçmeye çağırıldığı için “akl” manasında kullanılmaktadır.⁵ Genelde bir müminin özelde ise Sahabe'nin ilahi emir ve nehiy karşısındaki durumunu şu ayet son derece net ve çarpıcı bir şekilde anlatmaktadır:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا

“Allah ve Rasûlü bir şeye hükmettiği zaman; ne mü'min erkekler için ne de mü'min kadınlar için artık işlerinde bir seçme hakkı olamaz. Kim de Allah'a ve Rasûlü'ne isyan ederse; şüphesiz ki apaçık bir şekilde sapmış olur.”⁶

C) EMİRLERE ÖRNEKLER

1) **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**

“Şüphesiz ki Allah, size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hüküm vermenizi emreder. Gerçekten Allah bununla size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz ki Allah Semî'dir, Basîr'dir.”⁷

Bu ayet Osman b. Talha hakkında nazil oldu. Ka'be'nin Sedâne (Ka'be'nin anahtarlarını taşıma) görevi ondaydı. Hz. Peygamber (sav), Mekke'nin fethi günü Mekke'ye girdiğinde Osman, Ka'be'yi kilitleyerek Ka'be'nin üstüne çıkmış. Allah'ın Rasulü (sav) Ka'be'nin anahtarını aramış, "Osman b. Talha'da" demişler. Osman'dan anahtarı istemiş, o ise vermemekte direnmiş ve: "Şayet Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu bilseydim anahtarı ona vermemelik etmezdim." demişse de Hz. Ali, Osman'ın kolunu bükerek elinden anahtarı almış ve Ka'be'nin kapısını açmış, Allah'ın Rasûlü (sav) de girerek Ka'be'nin içinde iki rek'at namaz kılmışlar. Efendimiz Ka'be'den çıkınca hacılara su verme görevi olan Sikâye ile Ka'be anahtarını taşıma görevi olan Sedâne'nin kendisinde birleşmesini arzu eden amcası Abbas (ra) Ka'be anahtarının kendisine verilmesini istemiş de Allah Taâla bu ayet-i kerimeyi indirmiş.

Bunun üzerine Rasûlullâh (sav); Hz. Ali'ye, anahtarı Osman'a geri vermesini ve ondan özür dilemesini emretmiş. Hz. Ali de Efendimizin emrini yerine getirip anahtarı Osman'a verince Osman: "Ey Ali, anahtarı benden zorla aldın ve bana eziyet de ettin, sonra geldin rıfk ile geri veriyorsun, ne oldu ki böyle yapıyorsun?" diye sormuş. Hz. Ali: "Ey Osman, Allah senin hakkında ayet indirdi." deyip bu ayeti okuyunca Osman: "Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahadet ederim." deyip müslüman olmuş. Cibril gelip: "Bu Beyt dünya yüzünde oldukça anahtarı ve Sedânet görevi Osman'ın oğullarında olacaktır." demiş. Halen bugün de onların elindedir. Mücahid'den gelen rivayette Hz. Peygamber'in (sav) anahtarı Osman'a iade

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c: 6, s: 4565, Daru'l-Maârif, Kahire ts.; Apaydın, H.Yunus, *DİA*, c: XXXII/544-546, TDV, Ankara 2006.

⁶ Ahzâb, 33/36.

⁷ Nisa, 4/58.



ettirip: "Ey Ebu Talha oğulları, bunu Allah'ın emaneti olarak alınız. Bunu sizden ancak bir zalim alır veya almak ister." buyurmuşlardır.⁸

2) Kur'ân inananları Allah'a karşı kulluk sorumlulukları ve görevleri noktasında hem erkekleri hem de kadınları mesul tutmuş ve hiç ayrıma gitmemiştir. Mesela haramlara karşı gözlerin ve namusların korunması yükümlülüğü her iki cinse de tevcih edilmiş⁹; bundan başka onların yapacakları görevleri kendilerinin bir sıfatı olarak on sıfatla nitelemiş ve birini diğerinden ayırmamıştır: *إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَافِضِينَ وَالْخَافِضَاتِ وَالْمُحْسِنِينَ وَالْمُحْسِنَاتِ وَالْمُتَّقِينَ وَالْمُتَّقَاتِ وَالَّذِينَ إِذَا تُدْعَوْنَ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ أَعْتَدُوا لِلْجِدَادِ فَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ إِذَا تُدْعَوْنَ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ أَعْتَدُوا لِلْجِدَادِ فَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ*

"Doğrusu müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, iman eden erkeklerle iman eden kadınlar, itaate devam eden erkeklerle itaate devam eden kadınlar, sadık olan erkeklerle sadık olan kadınlar, sabreden erkeklerle Allah'a zilletle sabreden kadınlar, Allah'a zilletle boyun eğen erkeklerle boyun eğen kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, gizli yerlerini koruyan erkeklerle (gizli yerlerini) koruyan kadınlar, Allah'ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar için, Allah bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır."¹⁰

Ancak kadınlara mahsus örtünme şeklinin beyan edildiği şu emir, kadın Sahabilerin de bu konudaki hassasiyetlerini göstermesi açısından dikkate değerdir:

«*Başörtülerini, yakalarının üstüne salsınlar.*»¹¹

"İbn Ebî Hatim der ki: Bize babamın... Safiyye Bint Şeybe'den rivayetinde o, şöyle anlatıyor: Biz Hz. Âişe'nin yanında iken Kureys'in kadınlarını ve üstünlüklerini anmıştık. Âişe (r.a.) şöyle dedi: Şüphesiz Kureys kadınlarının üstünlüğü vardır. Allah'a yemin ederim ki ben, Allah'ın kitabını tasdikte ve indirilenlere imanda Ensâr kadınlarından daha üstününü ve daha güçlüsünü görmedim. Nûr suresindeki «*Başörtülerini, yakalarının üstüne salsınlar.*» ayeti nazil oldu. Erkekleri evlerine dönüp Allah Teâlâ'nın kendilerine kadınlar hakkında indirmiş olduğunu onlara okudular. Herkes bu âyeti karısına, kızına, kız kardeşine ve akrabasına okudu. Onların hepsi nakışlı ve resimli elbiselerini ikiye bölüp bunlarla başlarından aşağı örtündüler ki böylece Allah Teâlâ'nın kitabından indirmiş olduğuna îmân etmiş ve onu doğrulamış oldular. Sabahleyin namazda Allah Rasulü'nün (s.a.v.) arkasında baştan aşağı örtülü olarak durdular. Sanki başları üzerinde kargalar vardı."¹²

3) İslam yetimlere de çok büyük bir önem vermiş ve yetim haklarını çok hassas şekilde koruyup bu haklara karşı cahiliye döneminde yaygın olan özensizliği yasakladığını da en üst perdeden dillendirmiştir. Bu durum karşısında Sahâbe'nin gösterdiği hassasiyet de çok çarpıcıdır:

⁸ Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n- Nüzûl*, s: 110, Daru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrût 1985; Çetiner, Bedreddin, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, c: 1, s: 226, Çağrı Yayınları, 4. Bsk, İstanbul 2013.

⁹ Nur, 24/30-31.

¹⁰ Ahzâb, 33/35.

¹¹ Nur, 24/31.

¹² İbn Kesir, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c: 10, s. 218-220, (1. bsk.), Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.



“*Yetimlere mallarını verin. Temizi murdara değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günâhtır.*”¹³

“Mukatil ve Kelbi şöyle diyorlar: Yanında kardeşinin yetim oğluna ait çok malı olan Gatafan'lı bir adam vardı. Bu yetim rüşdüne erişince amcasında bulunan malını istedi, o da vermedi. Davayı Hz. Peygambere ulaştırdılar da bu ayet nazil oldu. Yetimin amcası ayeti duyunca: Allah'a ve rasulüne itaat ettik. O büyük günâhtan Allah'a sığınırız” dedi ve çocuğun malını kendisine verdi.”¹⁴

Aynı konuyla ilgili olarak başka bir örnek de şöyledir: “İbn Abbâs şöyle demiştir: Allah Teâlâ'nın: «*Yetim erginlik çağına ulaşınca kadar en iyi şeklin dışında malına yaklaşmayın.*»¹⁵ ve «*Yetimin malına erginlik çağına ulaşınca kadar en güzel şeklin dışında yaklaşmayın...*»¹⁶ ve «*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar. Zaten onlar çilgin ateşe atılacaklardır.*»¹⁷ âyetleri nazil olduğunda, yanında yetim bulunanlar onun yemeğini kendi yemeklerinden, içeceğini de kendi içeceklerinden ayırdılar. Yetimin yemeği arttığı zaman kaldırıyorlardı. Sonra yetim ya o yemeği yiyor veya yemek bozuluyordu. Bu ise onlara ağır gelmeye başladı. Rasûlullah'a (s.a.v.) durumu anlatınca Allah Teâlâ «*Ve sana yetimlerden soruyorlar. De ki onlar için Islahta bulunmak daha hayırlıdır. Eğer kendileriyle birarada yaşarsanız onlar sizin kardeşlerinizdir.*»¹⁸ âyetini indirdi. Böylece yetimlerin yemeklerini ve içeceklerini kendi yiyecek ve içeceklerine karıştırdılar.¹⁹

Daha birçok örneğini verebileceğimiz Sahabe'nin emir ve nehiy hassasiyetleri; İslam toplumunun ilk kurucu nesli olarak onlardaki Kur'an algısı, bilinci ve değerinin boyutları yanında sonraki İslam nesilleri için de çok büyük bir dindarlık örneğidir. Bu hassasiyetlerin duygu ve karakter eğitimine aktarılması büyük önem arz etmektedir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ 4)

“*Ey iman edenler, Allah'tan nasul takva üzere olmak gerekiyorsa öyle müttakiler olun ve ancak müslümanlar olarak ölüň.*”²⁰

Mümin kulların Allah Taala'ya itaat etmelerini ve isyandan kaçınmalarını emreden²¹ bu ayet, hem emir ve nehiylerin geldiği yüce makamı hem de O'na saygıyı müminlerin şuuruna yerleştirmiştir.

¹³ Nisa, 4/2.

¹⁴ Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 100; Abdülfettâh el-Kâdî, *Esbâbü'n-Nüzûl mine's-Sahâbe ve'l-Müfessirîn*, s. 58, Kahire ts.; Çetiner, Bedreddin, *Fâtihâ'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, c: 1, s: 197-198.

¹⁵ En'âm, 6/152.

¹⁶ İsrâ, 17/34.

¹⁷ Nisa, 4/10.

¹⁸ Bakara, 2/220.

¹⁹ Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'an*, 3/699-700, 1. bsk., Dâru Hicr, Kahire 2001; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 2, s. 294-295.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/102.

²¹ İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 3, s. 130-131.



“İbn Ebî Hâtim'in Saîd b. Cübeyr'den rivayetine göre **"Allah'tan nasul takva üzere olmak gerekiyorsa öyle müttakiler olun."** ayeti nazil olunca bu müslümanlara çok ağır geldi; geceleri hep kıyamla geçirmeye başladılar. O kadar çok namaz kıldılar ki bacakları uyuştı, neredeyse alınları delindi (yara oldu). Bunun üzerine onlara hafifletmek üzere Allah Teala **"Allah'tan, gücünüz yettiği kadar takva üzere olun"**²² ayetini indirdi.²³ Önceki emrin hafifletilmesi meyanında diğere ayetin gelmesi; aynı zamanda Kur'ân'ın ağırdan hafife, ve zordan kolaya doğru kendine mahsus o ilahi tadrîc metodunu da uyguladığını göstermektedir.

5) İslam toplumunu ve gelecek nesilleri hatta tüm insanlığı tehdit eden büyük tehlikelerden birisi de ekonomik haksızlıklardır. Bunların başında da toplumu sömürülenler ve sömürenler şeklinde ayıran ve sınıfsal farklılıkları doğuran faizdir. Tarihin her döneminde emeğin üstünden haksız ve emeksiz kazançlar sağlayanlar olmuştur. İşte bu tür kazançların belki de en acımasız olan faiz, cahiliye toplumunda da mevcut idi. Vahye muhatap ilk toplum olan Sahabe'den kaldırılması da gerçekten tarihi bir olaydır. Bununla ilgili haramı emir siygasıyla getiren ayet ve Sahabe'deki yansımasını şöyle zikretmek mümkündür:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Ey iman edenler, mü'minler iseniz Allah'tan takva üzere olun ve faizden kalanı bırakın, almayın."²⁴

“Ata ve İkrime şöyle anlatıyorlar: Bu ayet-i kerime Abbas b. Abdulmuttalib ve Osman b. Affan hakkında nazil oldu. Onlar insanlara borç olarak hurma verirlerdi. Bir keresinde borç verdikleri birisi hurma kesim vakti bunlara gelip: "Sizin alacağınız hurmanın tamamını size versem ailemin yemesine yetecek hurmam kalmayacak. Size olan hurma borcumun yarısını şimdi versem de kalan yarısını ikiye katlayarak gelecek sene versem." dedi. Onlar da kabul ettiler. Bir sonraki sene borcun ödenme vakti gelip de o adamdan alacaklarını istediler. Bundan haberi olan Hz. Peygamber (sav) ikisini bundan men etti de Allah Teala bu ayeti indirdi. Abbas ve Osman: "İşittik ve itaat ettik." dediler, sadece ona verdikleri borcu, yani ana malı aldılar."²⁵

129

D. NEHİYLERE ÖRNEKLER

Cahiliyye toplumunda kökleşmiş bir gelenek haline gelmiş olan içki tüketimi Kur'ânın tederîcî eğitim metodu ile aşama aşama ortadan kaldırılmıştır. İşte bu süreçte gelen ayetler ve özellikle son inen ayet karşısında sahabenin gösterdiği tavır da çok önemli bir Kur'ân hassasiyetidir.

• {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ}

1) “Muhammed İbn Halet... İbn Büreyde'den, o da babasından nakleder ki; Büreyde şöyle demiş: Biz, üç veya dört kişi olarak Remle'de oturmuş şarap içiyorduk. Yanımızda büyük bir

²² Teğâbün, 64/16.

²³ Suyûtî, Celeleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tefsîru'd-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, II, s.283, Beyrût1988.

²⁴ Bakara, 2/278.

²⁵ Abdulfettâh el-Kadi, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s.42; Çetiner, Bedreddin, *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, c: 1, s: 119.



cam kavanoz vardı. O zaman şarap içmek helâldi. Ben, kalkıp Hz. Peygamberin yanına geldim ve o'na selâm verdim. Bu sırada rakı içmeyi haram kılan âyet, nazil olmuştu. Âyetin «**artık vazgeçersiniz değil mi?**» kavline kadar dinledikten sonra arkadaşlarımın yanına geldim ve «**Artık vazgeçersiniz değil mi?**» kısmına kadar okudum. Arkadaşlardan bir kısmının şarap dolu bardağı elindeydi. Birazını içmiş birazı daha bardaktaydı. -Tıpkı hacamat alanın yaptığı gibi-bardağını üst dudağının altına koymuştu. Arkadaşlar bardaklarını ve şişede bulunan rakıyı döktüler ve; “vazgeçtik ey Rabbimiz” dediler.”²⁶

Konuyla ilgili bir başka olay ise şu rivayette anlatılmaktadır: “Ahmed b. Hanbel rivayet ediyor: Bize Revh... Abdurrahmân b. Ğanim'den nakleder ki; Temîm ed-Dârî Hz. Peygambere her yıl bir içki tulumu hediye edermiş. İçkinin haram kılındığı yıl, tulumu getirmiş. Rasûlullah (s.a.) onu görünce, gülmüş ve buyurmuş ki: Biliyor musun artık o, haram kılındı. Temîm, Rasûlullah'a demiş ki: Ey Allah'ın Rasûlü, onu götürüp satsam ve parasından yararlınsam? Rasûlullah (s.a.) buyurmuş ki: Allah Yahudilere lanet etsin; onlar, kendilerine sığır ve koyunun yağı haram kılınca; gidip yağı erittiler ve onu satıp yiyecek aldılar. Doğrusu rakı haramdır. Parası da haramdır.”²⁷

Bu olay aynı zamanda Ehl-i Kitâb'ın kendi kitaplarında gelen emir ve nehiyler karşısında gösterdikleri tavırları ve dînî hassasiyetleri ile ilahî kelam bilinci ve algılarının bizzat Hz. Peygamber (sav) dilinden anlatımını da gözler önüne sermektedir. Bu rivayet, onlarla Sahabe'nin ilahî emir ve nehiyler karşısındaki hassasiyetlerini mukayese için çok çarpıcı bir örnektir. Bu konuya tebliğimizin ileri bölümlerinde ayrıca temas edeceğiz.

2) Toplumun en önemli ve en dinamik çekirdeği ailedir. İslam dininin kaynakları olan Kur'ân ve sünnette aileye çok önem ve değer verilmiş, onun korunması için çok etkili kurallar vazedilmiştir. Bunlardan birisi de boşanma ile ilgili hükümlerdir. Kur'an boşanma hususunda aşamalı bir metot izlemiştir. Bunun sebebi de aile denilen mukaddes yapıyı ayakta tutabilmek ve toplumda büyük manevi yaraların açılmasına engel olmaktır. Bunu sağlamak için de her aşamasında kopma sürecine girmiş olan ailenin hukuki ve duygusal manevi bağları tekrar birleştirmek için her fırsatı değerlendirmiştir. Bu hususa önemli bir örneği şöyle sunmak mümkündür:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ

“Kadınlarınızı boşadınız da iddetlerini bitirdiler mi aralarında meşru bir şekilde anlaşmaları takdirde artık kendilerini kocalarına nikah etmelerine engel olmayın...”²⁸

“...Ma'kıl b. Yesâr şöyle anlatıyor. Bir kız kardeşim vardı. Birçok kişi onunla evlenmek üzere bana dünür geldiler, ama hiç birine vermedim. Bir gün bir amcaoğlum geldi ve kız kardeşimle evlenmek istedi, kız kardeşimi onunla evlendirdim. Allah'ın dilediği kadar birlikte oldular (evli kaldılar), bir gün bu amcam oğlu kız kardeşimi bir ric'î talak ile boşadı ve iddeti bitip bain oluncaya kadar da nikahına tekrar talip olmadı. Kız kardeşim talak-ı bain ile ondan boşanmış olduktan sonra talipleri gelmeye başladı. Bunu gören amca oğlum da gelip kızkardeşimle yeniden evlenmek istedi. Ben: "Alçak herif, kız kardeşimi birçok kişi istedi, vermedim, sen gelip istedin seni herkese tercih ettim ve kardeşimi sana nikahladım.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c: 8, s. 661-662; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c: 5, s. 338.

²⁷ İbn Kesir, a.g.e., 5/337.

²⁸ Bakara, 2/232.



Ama sen onu boşadın, üstelik iddeti bitinceye kadar da nikah yenileme talebinde bulunmadın. Ne zaman ki başkaları onu istemeye geldiler (herhalde kıskançlığından) gelip yeniden istedin. Yegane ilah olan Allah'a yemin ederim ki sonsuza kadar asla kardeşimi sana nikahlamayacağım." dedim. Kızkardeşime de: "O seni boşadı, sen ona varmak istiyorsun. Eğer sen ona varırsan yüzüm yüzüne haram olsun." diye kızdım.

Ma'kıl şöyle devam eder: İşte bunun üzerine benim hakkımda "**Kadınlarınızı boşadınız da iddetlerini bitirdiler mi aralarında meşru bir şekilde anlaştıkları takdirde artık kendilerini (eski) kocalarına nikah etmelerine engel olmayın...**" ayeti nazil oldu. Elbette ki Allah, kız kardeşimin eski kocasına, eski kocasının da kız kardeşime ihtiyacını bildi de bu ayeti indirdi. Allah'ın Rasulü (sa) beni çağırıp bu ayet-i kerimeyi okuyunca Ben: "Rabbimin emriyle burnum sürtüldü. İştittim, itaat ettim." dedim ve kız kardeşimi eski kocasıyla nikahladım, ettiğim yeminin de keffaretini verdim."²⁹

3) İslam kişisel anlaşmazlıklarda haklı tarafın diğerini affetmesine çok büyük bir değer verilmiştir.³⁰ Bu, Allah katında da çok büyük bir karşılığı olan erdemli bir haslettir. Başkalarına yardım ve iyilikte bulunma önemli ibadetlerden olup hele bu, arada şahsi husumetin bulunduğu kişiler arasında olursa daha da zor bir durumdur. Bu konuya önemli bir örnek şu ayetin iniş sebebi zikredilebilir:

وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ
يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ **“Sizden faziletli ve varlıklı olanlar; yakınlarına, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere vermekte kusur etmesinler, affetsinler, aldırış etmesinler. Allah'ın sizi bağışlamasını sevmez misiniz?...”**³¹

“Allah Teâlâ mü'minlerin annesi Âişe'nin ma'sûmiyetini âyetle beyân buyurup inanan gönüller hoş olup sükunete erince, bu hususta konuşanların tevbesini kabul etti. Hemen akabinde haklarında verilen cezaları uygulandı ve bu ayette Allah Teâlâ, Ebû Bekr Sıddîk'ı akrabası olan Mistah b. Üsâse'ye karşı merhamete teşvik buyurmuştur. Mistah, Ebû Bekir'in (r.a.) teyzesinin oğludur ve kendisine sürekli infakta bulunduğu başka malı olmayan bir yoksul idi. Allah yolunda hicret edenlerdendi. Bir yalan söyleyip iftira atmış; Allah Teâlâ da onun bundan tevbesini kabul buyurmuş, bu konuşmaları yüzünden ona ceza uygulanmıştı. Sıddîk (r.a.), iyilik ve ihsanı ile bilinir; gerek akrabalarına ve gerekse yabancılara iyilikleri ile tanınırdı. **«Allah'ın sizi bağışlamasını sevmez misiniz? Ve Allah, Gafûr'dur, Rahîm'dir.»** kısmına gelinceye kadar bu âyet nazil olduğunda Sıddîk: 'Evet Rabbimiz, Allah'a yemîn olsun ki Senin bizi bağışlamanı severiz,' demiş, sonra daha önce Mistah'a infâkda bulunduğu gibi aynı infâkına dönerek; Allah'a yemîn olsun ki ebediyyen ona hiç bir iyilikte bulunmayacağım, faydada bulunmayacağım, sözüme karşılık; Allah'a yemîn olsun ki bundan (ona infâkda bulunmaktan) ebediyyen ayrılmayacağım, demiştir.”³²

4) Hucurât sûresi, Sahabe'nin Rasûlullah'a (sav) karşı davranış kurallarını ve onula ilişkilerini ihtiva etmektedir. Surenin ikinci ayetinde şöyle buyrulmakta:

²⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *es-Sahîh*, Tefsîru'l-Kur'ân, 2/40, el-Mektebetü's-Seleffiyye, Kahire 1400 h.; Tirmizî, Ebû Mûsâ Muhammed b. İsâ, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, Tefsîru'l-Kur'ân, 2/28, 1. bsk., Beyrut 1996; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Nikâh, 6/2I, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd h. 1424; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c: 4, s.104-105.

³⁰ A'râf, 7/199.

³¹ Nûr, 24/22.

³² İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c: 10, s: 198.



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ **“Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamberin sesinden fazla yükseltmeyin. Birbirinizle yüksek sesle konuştuğunuz gibi onunla da öylece konuşmayın. Yoksa siz farkında olmadan bütün emekleriniz hiçe iniverir.”**³³ Ayetin inişinden sonra meydana gelen bir olay şöyle nakledilmektedir: “İmâm Ahmed der ki: ... Enes şöyle anlatıyor: **«Ey îmân edenler, seslerinizi peygamberin sesinden yüksek çıkarmayın...»** âyeti nazil olduğunda yüksek sesli Sabit b. Kays b. Şemmâs: ‘Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) huzurunda sesini yükselten benim, benim amelim boşa gitmiş ve ben cehennemliklerden olmuşumdur,’ dedi ve ailesi içinde üzüntülü bir şekilde oturdu. Allah Rasûlü (s.a.v.) onu aradı ise de göremedi. Ashâb’dan bazıları ona giderek: Allah Rasûlü (s.a.v.) seni aradı, sana ne oluyor? diye sordular. O da: Ben, sesini Hz. Peygamber (s.a.)’in sesinden daha yüksek çıkaran ve bağırarak birisiyim. Benim amelim boşa gitmiştir. Ben cehennemliklerdenim, dedi. Gidenler Hz. Peygamber’e (s.a.v) gelip onun söylediklerini naklettiler de Rasûlullah (s.a.v): Hayır, aksine o cennetliklerdendir, buyurdu...³⁴

E) SAHABE’NİN DİĞER DİN SALIKLERİYLE MUKAYESESİ

Bu tebliğde dini duyarlılıkların tutum ve davranış hâle gelmesine yardımcı olmak, çok geniş yelpazede ortaya çıkan Kur’ân’ın çeşitli tefsir/yorum ve yaklaşımlarının bulunduğu çağımızda doğru, saf ve orijinal Kur’ân algısı ve bilincini bir miktar günümüze taşımak ve en azından bir yaşam metodu sunmaya yardımcı olmak gibi noktalar amaçlanmaktadır. Bu noktadan hareketle geçmiş ümmetlerin dini uygulamalarıyla Müslümanların mukayesesini bir ibret niteliği taşıdığı için irdelenmesi gereken bir husus olarak görmekteyiz.

Kur’ân’da geçen diğer din salıklarından özellikle İsrailoğulları’nın ilahi emir ve nehiyler karşısında sergiledikleri tavırlarla Sahabe’nin tutumunu karşılaştırdığımızda ortaya çok ilginç bir tablo çıkmaktadır.

Bir inek kesme emri/talebine karşılık verdikleri cevaplar, İsrailoğulları’ndaki ilahi emir-nehîy algısını ve duyarlılığını göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Hatta bu tavrın arkasındaki asıl amacı Kur’ân, *“neredeyse kesmeyeceklerdi!”* cümlesiyle çok çarpıcı şekilde ifade etmiştir.

İsrailoğulları’nın İlahi Emre Tavırları

İnek Kesme Emri

“Hani, bir de Mûsâ kavmine: Allah, herhalde bir sığır boğazlamanızı emrediyor, demişti. Onlar: Sen bizimle alay mı ediyorsun, demişlerdi. Mûsâ da: Ben câhillerden olmaktan Allah’a sığınırım, demişti.

Onlar, Bizim için Rabbına duâ et de onu bize iyice bildirsin, demişlerdi. Mûsâ da: Allah, o, ne çok kart, ne de çok körpedir. İkiisi ortası dinç bir sığırdır, buyuruyor. Artık emrolduğunuz şeyi yapın, demişti.

Dediler ki Bizim için Râbbma duâ et de onun ne renk olduğunu bize iyice açıklasın. O da: Rabbim diyor ki: O bakanları rahatlatacak sapsarı renkli bir inehtir, demişti.

³³ Hucurât, 49/2.

³⁴ İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 13/139-140.



Dediler ki: Rabbına duâ et, bize açıkça niteliğinin ne olduğunu bildirsin. Çünkü bizce sığırlar birbirine benziyor. Allah dilerse biz elbette hidâyete erenlerden oluruz.

Dedi ki: Rabbim, o, ne boyunduruğa koşulup arazî sürecek, ne de ekin sulayacak bir inektir. Zillate uğramamıştır. Bütün kusurlardan uzaktır. Onun alacası da yoktur, buyuruyor. Onlar: İşte şimdi gerçeği ortaya koydun, dediler. Hemen onu boğazladılar ki az kalsın bunu yapmayacaklardı.”³⁵

Bu ayetlerin izahıyla ilgili olarak İbn Cerîr et-Taberî (310/923) şöyle diyor: “Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: Doğrusu onlar alelade bir inek kesmekle emrolunmuşlardı, fakat onlar, kendilerini zora sevkedince Allah da zorlaştırdı. Allah'a kasem ederim ki; eğer onlardan bir kısmı istisna edilmiş olmasaydı hiç bir zaman onlara hakikat açıklanmış olmazdı.”³⁶

“Hemen onu boğazladılar ve az kalsın bunu yapmayacaklardı.” Dahhâk, İbn Abbâs'dan naklederek der ki; **az kalsın onu yapmayacaklardı**, zaten yapmak istedikleri şey de bu değildi. Çünkü onlar kesmek istemiyorlardı. Yani bunca sorulara ve izahlara rağmen onlar ancak büyük bir gayret sonucu kestiler. Bu ifâde onları zemmetmektedir. Çünkü İsrâiloğullarının maksadı; sadece direnmektir. Bu sebeple az kalsın onu kesmeyeceklerdi.”³⁷

Hac Emri

“... **Ona bir yol bulabilenlerin Beyti haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...**”³⁸

“Dahhâk'tan rivayetle tahrir edilen bir habere göre ise: Hacc ayeti nazil olduğunda Hz. Peygamber (sav) çevresindeki bütün din mensuplarını; Arap müşrikleri, Hristiyanları, Yahudileri, Mecusileri ve Sâbiîleri toplayıp: "Ey insanlar, Allah Teala size haccı farz kıldı, haccedin." buyurdu. Bir tek millet; Hz. Peygamber (sav)'i tasdik edip iman etti, kalan beş dinin mensupları ise küfrettiler ve: "Ona iman da etmeyeceğiz, ona doğru yönelerek namaz da kılmayacağız." dediler de Allah Teala: **"Kim de küfrederse şüphesiz ki Allah alemlerden müstağnidir."** ayet-i kerimesini indirdi.”³⁹

İsrailoğullarının kendi kitaplarındaki hükümlerine karşı tutumlarını ifade etmesi açısından şu ayeti son derece kapsamlı bir örnek olarak göstermek mümkündür:

مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا الثَّورَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“Kendilerine Tevrat yükletilen sonra onunla amel etmeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumu gibidir. Allah'ın âyetlerini yalanlamış olan kavmin durumu ne kötüdür, Allah, zâlimler topluluğunu doğru yola iletmez.”⁴⁰

D) SAHABE'DEKİ KUR'ÂN ALGISI VE BİLİCİNİN KAYNAKLARI

³⁵ Bakara, 2/67-71.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c: 2, s: 99-100.

³⁷ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c: 1, s: 443-453.

³⁸ Âl-i İmrân, 3/97.

³⁹ Taberî, *a.g.e.*, c: 3 s. 99-100; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, c: 1, s: 212, 1.bsk., Dâru İbn Hazm, Beyrût 2002; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'il'-Mesânî*, c: 4, s: 13, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî Beyrut ts.

⁴⁰ Cuma, 62/5.



Vahyin bütün süreçlerini yaşayan Sahabe Kur'ân'daki ilahi emir ve nehiylerin tatbiki konusunda çok çarpıcı örneklikler sergilemişlerdir. Bu şaşırtıcı tutumlarının özündeki temel dinamiklere gözetmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Bu konu Kur'ân'ın Sahabedeki değeri ve onlarda oluşturduğu etkiyi günümüzdeki müminlerin aynı konulardaki algı ve hassasiyetlerini mukayese edebilmek ve kavrayabilmektir. İlahi emir ve nehiyleri uygulamadaki kararlılıkları, titizlik ve hassasiyetleri onlardaki Kur'ân bilinci düzeyinin en temel göstergeleridir.

1) Sahip Oldukları İman Kuvveti

Sahâbe'deki inanç alt yapısının kuvvetli ve hareketli oluşu; tevcih edilen emir ve yasak içeren ilahi talebin anında olumlu karşılık bulması sonucunu vermiştir. Zira Kur'ân vahyinin Mekke dönemine baktığımız zaman ayetlerin içeriği hep imanla ilgilidir. Daha da ilerisi o dönemin tek mücadele konusu, Tevhid inancının tanıtımı ve yerleştirilmesi ile bunun zıddı olan şirkin imhasıdır.

Bunun için mekki ayetlerde Allah Taâlâ'nın ve birliğinin tanıtılması aynı anda putların ve putprestliğin gönüllerden tamamen silinmesi konusunun işlendiği görülmektedir.

Bu süreçte Sahabe'nin müşriklerden gördüğü bütün eziyet ve muameleler onları adeta iman noktasında pişirip olgunlaştırmıştır. Bu durum Sahabe'nin tüm mal varlıklarını ve yaşanmışlıklarını terk etmeye ve Medine'de yaşamaya kadar götürecek bir iradeye sahip kılmıştır. İşte bütün bunlar onların sahip olduğu iman kuvvetini göstermektedir.

Böyle bir durumun oluşmasında ve bu sürecin her aşamasında Kur'ân'ın ve onun vak'aya göre parça parça inişinin en tekili unsur olduğu muhakkaktır. **“Bir de Kur'an'ı insanlara ağır ağır okuman için, bölüm bölüm ve gerektiğe indirdik.”**⁴¹ Kur'ân ayetleri onlardaki iman kalitesini her inişte daha da yükseltmiş ve sağlamlaştırmıştır. Şu ayetler bunu gözler önüne sermektedir:

“Mü'minler ancak onlardır ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir, Allah'ın âyetleri kendilerine okunduğu zaman imanları artar ve Rablarına tevekkül ederler.” (Enfâl, 8/2)

“Bir süre indirilince; onlardan kimi: Bu, hanginizin imanını artırdı? der. İmân etmiş olanlara gelince; onların imânını artırmıştır. Ve onlar, birbirleri ile müjdeleşirler.” (Tevbe, 9/124)

“Allah, sözün en güzelini ahenkli, ikişerli bir kitab halinde indirmiştir. Rablanndan korkanların ondan derileri ürperir. Sonra hem derileri hem de kalpleri Allah'ın zikrine karşı yumuşar. Bu, Allah'ın hidâyet rehberidir, onunla istediğini hidâyete erdirtir. Allah kimi de saptırırsa, ona bir daha yol gösteren bulunmaz.” (Zümer, 39/23)

“.....Sizin tanrınız bir tek tanrıdır. O'na teslim olun. Sen, mütevazı olanları müjdele. Onlar ki; Allah anıldığı zaman kalpleri titrer...” (Hacc, 22/34-35)

İşte Sahabe'deki bu iman yapısı ve hassasiyeti henüz ahkam öncesi Mekke dönemi, onlarda kelimelerin ifadede aciz kaldığı bir imana dayalı Kur'ân bilinci oluşturmuştur. Sonuç olarak Sahabe'de Kur'ân'ın emir-nehiy pratiğine dökülmeye çok hazır bir inanç altyapısı vahyin Mekke döneminde oluşmuştur. Yani Sahabe, ahkamı anında uygulamaya uygun bir iman kıvamına Mekke döneminde erişmiştir.

⁴¹ İsrâ, 17/106.



2) İman-Amel Pratiği

Kur'an'daki zikredilen iman -amel ikilisinin gereklerini de en canlı örnekleriyle Sahabe'nin ilahi emir ve yasakları uygulamasında görmek mümkündür. Konuya dair yetmişten fazla ayet mevcuttur. Kur'an'daki konuyla ilgili bu ayet yoğunluğu⁴² inancın pratiğe dönüşmesinin değerini göstermesi yönünden çok önemlidir.

"Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde iman ve amel-i sâlih, bazı âyetlerinde bunlarla birlikte âhîret inancı yanyana zikredilerek amel-i sâlihin faydası ve gerekliliği, kötü amelin zararı ve yanlışlığı üzerinde ısrarla durulmuş, müslümanlar her fırsatta iman ve amel-i sâlihe teşvik edilmiştir: **"İman edip amel-i sâlih işleyenlere ne mutlu! Onların sonunda varacakları yer ne güzel!"** (er-Ra'd 13/29). Allah, peygamberini iman edip sâlih amel işleyenleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için göndermiştir (et-Talâk 65 /11)... Sâlih amel işleyenlere sâlihler veya ehl-i salâh denilir. Kur'an-ı Kerim'e göre **"bunlar yaratılmışların en iyisidirler"; "Allah onlardan, onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır"** (el-Beyyine 98/7-8). **"Allah, yeryüzüne sâlih kullarım vâris ve hâkim olacaktır, diye hükmetmiştir"** (el-Enbiyâ 21/105). Amel-İman Münasebeti. Kur'an'da amel-i sâlihin çoğunlukla imandan sonra zikredilmesi (Bakara 2/62; Sebe' 34/37; Tegâbün 64/9) amelle imanın birlikte bulunmalarının gereğine işaret eder. Sadece itikadı, vicdanî ve nazârî bir din değil aynı zamanda bir hayat dini olan İslâm, inanılan ve düşünülen her iyi, güzel ve faydalı işin uygulama alanına konulmasını ısrarla ister. İslâm'da inanmak ve inanılan şeyi yapmak esas olduğundan imanla amelin birlikte bulunmasının lüzumuna büyük önem verilmiştir."⁴³

- وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ

"İmân edip sâlih ameller işleyenlerin, Muhammed'e indirilene - ki o, Rablarından olan haktr - inananların kötülüklerini örter ve durumlarını islâh eder."⁴⁴

3) İmanın Takvâ Boyutunda Pratiği

"Dinin emir ve tavsiyelerine uyma, haram ve günahlardan kaçınma hususunda gösterilen titizlik" anlamında sözlükte "korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek" anlamlarındaki vikaye masdarından türeyen Takvâ kelimesini Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö.816/1413), "Allah'a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir" şeklinde tarif eder (et-Tarîfât, "vky" md.).

Takvâ ve kökün ittikâ, takî, etkâ, müttakî gibi diğer türevleri ve fiil şekilleri Kur'an'ın 285 yerinde geçmektedir. Kur'an'da ve hadislerde takvâ bazen sözlük anlamında, bazan da "Allah'n emirlerine uyup yasaklarından kaçınarak azabından korunma" anlamında kullanılır. Genellikle peygamberler ümmetlerine, "Allah'tan sakının ve bana itaat edin" diye hitap etmiştir (Şuarâ 26/108, 179). Kur'an'da takvâ sahibi müminlerden bahsedilirken Allah'ın onları cehennem azabından koruduğu anlatılır (ed-Duhân 44/56; et-Tûr 52/18; el-İnsân 76/11). Takvâ kelimesi Kur'an'da on yedi yerde geçer (bk. el-Bakara 2/197; el-Mâide 5/2; el-A'râf 7/26; et-Tevbe

⁴² Bkz. Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, "aml" md., Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye 1945.

⁴³ Uludağ, Süleyman, *DİA*, "Amel" md., III/14, TDV, Ankara 1991.

⁴⁴ Muhammed, 47/2.



9/108; Tâhâ 20/132)... Takvâ ve türevlerinin Kur'an'da çeşitli vesilelerle ve farklı şekillerde sık sık zikredilmiş olması kavramın İslâm'daki önemini açıkça gösterir.”⁴⁵

İmanın zirve noktalarından olan Allah'a saygının (takva) tezahürünü ilk olarak Sahabe'de görmekteyiz. Nitekim Rasûlullah'a (sav) karşı davranış kurallarını ihtiva eden Hucurât sûresinde Sahabe imanının Takvâ ile imtihanı şöyle anlatılmakta: **“Peygamberin yanında seslerini kusanlar, muhakkak ki onlar; Allah'ın gönüllerini takva ile imtihan ettiği kimselerdir. Onlar için mağfiret ve büyük bir mükâfat vardır.”**⁴⁶

4) Allah'a ve Rasûlü'ne İtaat – Teslimiyet Bilinci

Kur'an'ın ilk uygulayıcıları olan Sahâbe sahip oldukları imanın gereği olarak inandıkları yüce makama itaat ve tam teslimiyetle bağlanmaları; onlardaki Kur'an bilincindeki ana dinamiklerdendir. Kur'an'a baktığımızda konuya dair 18 ayette emir sıygasıyla Allah ve Rasûlü'ne itaat, ayrıca diğer peygamberlerin dilinden 11 ayette itaat emir sıygasında geçmektedir:

- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Ey îmân edenler, Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emîr sahiblerine itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz Allah'a ve âhiret gününe inanmışsanız onun hallini Allah'a ve rasûlüne bırakın....” (Nisâ, 4/59)

- آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا

“Peygamber de, îmân edenler de O'na indirilene inandı. Hepsi de Allah'a, meleklerine, kitâblanna, peygamberlerine îmân etti. O'nun peygamberlerinden hiçbirinin arasını tefrik etmeyiz. İşittik ve itaat ettik. Affını dileriz, ey Rabbımız. Dönüş Sana'dır, dediler”. (Bakara, 2/285)

- رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ

“Rabbımız; doğrusu biz; «Rabbınıza inanın,» diye îmâna çağıran bir davetçiyi işittik ve îmâna geldik...” (Al-i İmran, 3/193)

- إِئِمَّا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Aralarında hükmetmesi için Allah'a ve Rasûlüne çağırıldıkları zaman; mü'minlerin sözü, sâdece: işittik ve itaat ettik, demekten ibarettir. Ve işte onlar, felaha erenlerin kendileridir.” (Nûr, 24/51)

Burada zikredilen ayetlerin muhtevasına ilk muhatap olan nesil hiç şüphesiz Sahabe'dir. İşte buradan hareketle bu tür ayetlerin onlardaki Kur'an bilincinin oluşması yönüyle çok ilişkili olduğunu düşünmekteyiz ve bu ayetleri bu yüzden burada sıraladık.

Genelde bir müminin özelde ise Sahabe'nin ilahi emir ve nehiy karşısındaki durumunu şu ayet daha net ve çarpıcı bir şekilde anlatmaktadır:

⁴⁵ Uludağ, Süleyman, *DİA*, XXXIX / 484-486.

⁴⁶ Hucurât, 49/2.



- وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا

“Allah ve Rasûlü bir şeye hükmettiği zaman; ne mü'min erkekler için ne de mü'min kadınlar için artık işlerinde bir seçme hakkı olamaz. Kim de Allah'a ve Rasûlüne isyan ederse; şüphesiz ki apaçık bir şekilde sapmış olur.”⁴⁷

Bu ayetin tefsiri hakkında rivayet tefsirinde önemli şahsiyetlerden İbn Kesîr (774/1373) şunları söylüyor: “İmâm Ahmed b. Hanbel der ki; Bize Affân... Ebu Berze el-Eslemî'den nakleder ki; Cüleybîb kadınların arasına girip onlarla oturup oynayan bir adamdı. Ben eşime dedim ki: Bu günden sonra Cüleybîb sizin yanınıza girmeyecektir. Eğer girecek olursa şöyle ve şöyle yaparım. Ebu Berze el-Eslemî der ki; Ensâr'dan bir kimsenin kız çocuğu bulunursa Hz. Peygamberin ona ihtiyacı olup olmadığını öğreninceye kadar başkasıyla evlendirmezlerdi. Rasûlullah (s.a.) Ensâr'dan bir adama; kızını bana ver, dedi. Adam; peki ne büyük şeref ey Allah'ın Rasûlü ne sevinç ve göz aydınlığı, dedi. Hz. Peygamber; doğrusu ben onu kendim için istemiyordum, dedi. Adam; ya kimin için istiyordun ey Allah'ın Rasûlü? dedi. Hz. Peygamber; Cüleybîb için, deyince adam; ey Allah'ın Rasûlü anasına danışayım, dedi. Annesine varıp dedi ki: Allah Rasûlü kızını evlendirmek istiyor. Kadın; peki ne güzel ne büyük göz aydınlığı ve sevinç, dedi. Adam; kendisi için değil Cüleybîb için istiyor, deyince kadın; Cüleybîb mi? dedi, hayır Allah'a andederim ki onunla evlendirmem, dedi. Adam kalkıp peygamberin yanına gelmek ve kızın annesinin söylediğini ona haber vermek isteyince kız dedi ki: Siz beni kiminle evlendiriyorsunuz? Annesi durumu haber verince, kız; Allah Rasûlünün emrini geri mi çeviriyorsunuz? Bırakın beni ona, çünkü Rasûlullah beni mahvedecek değildir, dedi. Babası kalkıp peygamberin yanına geldi ve; 'istediğin gibi yap', dedi. Bunun üzerine peygamber onu Cüleybîb ile evlendirdi.

137

Bu âyet her konuda umûmîdir. Şöyle ki: Allah ve Rasûlü bir şeye hükmettiği zaman hiç bir kimsenin ona muhalefet etmesi, hiç bir görüşü, kanaati ve sözü Allah'ın ve Rasûlünün buyruğunda değişmesi mümkün değildir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **«Hayır, Rabbına andolsun ki; aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem ta'yîn edip sonra haklarında verdiği hükümden dolayı içlerinde bir sıkıntı duymadan kendilerini tamamen teslim etmedikçe îmân etmiş olmazlar.»** (Nisa, 4/65). Rasûlullah (s.a.) de şöyle buyurur: **“Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemîn olsun ki; sizlerden birinizin kendi arzulan ve hevesi, benim kendisine getirdiğim şeriata tâbi olmadıkça îmân etmiş olmaz.”** Bunun için Allah Teâlâ âyetin devamında daha şiddetli davranarak buna aykırı hareket edenler için şöyle buyuruyor: **“Kim de Allah'a ve Rasûlüne isyan ederse, şüphesiz ki apaçık bir şekilde sapmış olur.»** Bu âyet Allah Teâlâ'nın şu kavline benzer: **«Onun buyruğuna aykırı hareket edenler başlarına bir belâ gelmesinden veya elim bir azaba uğramaktan sakınsınlar.»** (Nûr, 24/63).⁴⁸

SONUÇ

Sahabenin emir ve nehiy hassasiyetleri; İslam toplumunun ilk kurucu nesli olarak onlardaki Kur'ân algısı, bilinci ve değerinin boyutları yanında, sonraki İslam nesilleri için de çok büyük

⁴⁷ Ahzâb, 33/36.

⁴⁸ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c:11, s: 167-170.



bir dindarlık örneğidir. Bu hassasiyetlerin duygu ve karakter eğitimine aktarılması büyük önem arz etmektedir.

Onlar kuru bir öğrenme değil, ilahi emir ve nehiyleri “yaparak öğrenme” merkezli bir Kur’ân bilincine sahip idiler.

Onların Kur’an bilincinde Tedricilik metodu en etkili unsurlardan birisidir.

4. Sahabenin ilahi emir-nehiylere karşı tutumu “işittik ve itaat ettik” şeklinde olurken; diğer din salıklarının turumu “ya hemen reddetmek yahut ayak sürümek ve uygulamamak için her türlü yola başvurmak” olmuştur.

5. Sahabedeki Kur’ân Algısı ve Bilicinin Kaynakları Şunlardır:

a) Sahip Oldukları İman Kuvveti

b) İman – Amel Pratiği

c) İmanın Takvâ Boyutunda Pratiği

d) Allah’a ve Rasûlü’ne İtaat – Teslimiyet Bilinci

e) “Allah ve Rasûlü bir şeye hükmettiği zaman; ne mü'min erkekler için ne de mü'min kadınlar için artık işlerinde bir seçme hakkı olamaz...” (Ahzâb, 33/36) ilahi hükmünün Sahabedeki etkileri.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. (1945). *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye.

Abdulfettâh el-Kâdî, (ts.). *Esbâbü'n-nüzûl mine's-Sahâbe ve'l-müfessirîn*, Kahire:

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn. (ts.). *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-Seb'il'-Mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî.

Apaydın, H.Yunus, “Nehiy”, *DİA*, C: 32, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 544-546.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. (1400 h.). *Es-Sahîh*, Kahire: el-Mektebetü's-Seleffiyye.

Çetiner, Bedreddin. (2013). *Fâtiha'dan Nâs'a esbâb-ı nüzûl*, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, (1424 h.). Riyâd: Mektebetü'l-Maârif.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. (2002). *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrût: Dâru İbn Hazm.

İbn Kesir, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl. (2000). *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, Kahire: Müessesetü Kurtuba.

İbn Manzûr. (ts.). *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Daru'l-Maârif.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. (2006). *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû min'es-Sünneti ve âyi'l-Furkân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Öğüt, Salim, “Emr”, *DİA*, C. 11, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 119-121.

Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. (1988). *Tefsîru'd-dürri'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, Beyrût:

Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. (2001). *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Hicr.

Tirmizî, Ebû Mûsâ Muhammed b. Îsâ. (1996). *El-Câmiu'l-kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.

Uludağ, Süleyman, “Amel”, *DİA*, C. 3, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 14.

Vâhîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. (1985). *Esbâbu'n-nüzûl*, Beyrût: Daru Mektebeti'l-Hilâl.

KURTÛBÎ VE TABERÎ'YE GÖRE KUR'AN'IN İSTİNSAHININ KIRAATLA İLİŞKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Hacı ÖNEN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Tefsir tarihinde önemli iki müfessir olan Taberî ve Kurtûbî, tefsirlerinin giriş kısmında önemli birer mukaddime yazmışlardır. Taberî ve Kurtûbî, tefsirlerinin mukaddimelerinde tefsir, tefsir usûlü ve kıraat ile ilgili birçok konuyu ele aldıkları gibi, Kur'an'ın istinsahı meselesini de ele almışlardır. Taberî ve Kurtûbî, tefsirlerinde Kur'an'ın istinsahı meselesini kıraatlar ile ilişkili bir konu olarak genişçe ele alıp değerlendirmişlerdir. Biz de bu çalışmamızda Taberî ve Kurtûbî'nin Kur'an'ın istinsahını kıraatlarla ilişki olarak nasıl ele aldıklarını mukayeseli bir şekilde ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İstinsah, Kur'an, Kıraat, Taberî, Kurtubî

THE RELATIONSHIP WITH İSTİNSAH OF QURAN AND QİRAAT ACCORDİNG TO QURTUBÎ AND TABARÎ

Abstract

Tabarî and Qurtubî who is two important commentators in the history of tafsir, wrote important ones introduction for their tafsirs. Tabarî and Qurtubî deal of the istinsah of Qur'an, also they deal of many topics related to tafsir, metod of tafsir and kiraat in their tafsirs. Tabarî and Qurtubî interpreted the istinsah of Qur'an as a subject related to the kiraat. We will also try to explain in a comparative manner how Tabarî and Qurtubî deal of istinsah of Qur'an as a relationship with the kiraat in this study.

Keywords: İstinsah, Quran, Qiraat, Tabarî, Qurtubî

GİRİŞ

Kur'an ayetlerinin toplanması ve yazılması ameliyesi Hz. Peygamber döneminde başlamıştır. Kur'an'ın cem' edilmesi, ardından istinsah edilmesi gibi çalışmalar Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman tarafından yapılmıştır.

Her ne kadar Hz. Peygamber hayattayken Kur'an ayetleri yazılmış olsa da, bu dönemde Kur'an, henüz iki kapak arasında bir araya getirilmemiştir.¹ Nitekim İbn Hacer bu durumu şöyle dile getirmiştir: "Hz. Peygamber döneminde, Kur'an'ın tamamı yazılmış, fakat sûreler henüz bir araya getirilmemiş ve tek bir yerde toplanmamıştır."² Sözü edilen dönemde âyetler peyderpey nâzil olduğu için, Kur'an'ın iki kapak arasında toplanma imkanı bulunamamıştır. Ancak Hz.

¹ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, Otto Yay., Ankara 2015, s. 46.

² İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Barî*, IX, Daru's-Selam, Beyrut 2000, s. 17.



Peygamber döneminde, nâzil olan âyet parçalarının nereye yerleştirileceği, Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiştir.³

Kur'ân'ın iki kapak arasında bir araya getirilmesine Kur'an'ın cem' denilmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir döneminde Kur'ân cem' edilmiştir. Kur'an'ın istinsahı ise, Hz. Osman döneminde gerçekleşmiştir. Hz. Osman'ın, Hz. Ebu Bekir döneminde cem' edilen Kur'ân'ı yeniden yazdırması olayına Kur'ân'ın istinsahı denilmektedir.

Kur'an'ın istinsahı meselesi, Kur'an'ın metinleşmesi çerçevesinde ele alınan önemli bir konudur. Kur'an'ın istinsahı meselesi, aynı zamanda kıraatlar ile de ilgili bir konudur. Zira Kur'an istinsah edilirken, "Kur'an'da kıraatlara yer verilmiş midir veya ne kadar yer verilmiştir?" şeklinde sorular gündeme gelmiştir. Taberî ve Kurtûbî, tefsirlerinde Kur'an'ın istinsahı meselesini kıraatlar ile ilişkili olarak ele alıp değerlendirmişlerdir. Farklı bakış açılarına sahip olan söz konusu iki müfessirin konu hakkındaki görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele almaya çalışacağız.

A-KUR'AN'IN İSTİNSAHI VE İSTİNSAHIN AMACI

Kur'an'ın istinsahını, inceleme konusu yaparken öncelikle istinsah kavramının kelime ve istilahî anlamını belirlemek konuya açıklık kazandıracaktır. İstinsah kelimesi, *nesh* kökünden türemiş olup, sözlükte bir şeyi bir başka şeyle gidermek, izale etmek, hükmü ortadan kaldırmak, bir kitabı çoğaltıp yazdırmak, nakletmek, aslını koruyarak bir yazıyı kopyalamak gibi anlamlara gelmektedir.⁴

Terim olarak Kur'ân'ın istinsahı tabirinin, Hz. Osman'ın, Hz. Ebu Bekir'in cem' ettiği nüshadan yeni bir nüsha çıkarması anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür.

Kur'an'ın istinsahı ve yapılan istinsahın amacıyla ilgili farklı alimler, birbirinden farklı görüşler ortaya koymuştur. Taberî ve Kurtûbî de tefsirlerinde Kur'an'ın istinsahı meselesini farklı bakış açıları ile ele almışlardır. Öncelikle Kurtûbî'nin Kur'an'ın istinsahı ile ilgili görüşlerini incelemeye çalışalım.

Kurtûbî'ye göre, istinsah ameliyesi, insanların tek Mushaf etrafında toplanmasını amaçlamamaktadır. Zira Hz. Osman Hz. Hafsa'ya gönderdiği haberde şöyle demektedir: "Bize yanında bulunan Mushafı gönder, biz bunu Mushaf halinde çoğaltıp sonra onları sana geri vereceğiz. Hz. Osman'ın bunu yapma sebebi, insanların okuyuşlarında farklılığın baş göstermesidir. Çünkü ashab-ı kiram, İslâm ülkesinin değişik yerlerine dağılmış, böyle bir işe ihtiyaç hissedilmiştir. İnsanların okuyuşları arasında alabildiğine farklılıklar ve herkesin kendi okuyuşuna taassupla bağlanması ileri derecelere kadar varmıştır."⁵

Kurtûbî'ye göre, istinsahın amacı Hz. Ebu Bekir'in cem' ettiği Mushaf'tan, birkaç Mushaf çıkarmaktır. Hz. Osman, istinsah ile Kur'an'ın okuyuşu ile ilgili ortaya çıkan kıraat ihtilaflarının önüne geçmeyi amaçlamıştır. Buna göre istinsahın bir amacı da Mushaf sayılarının artırılıp yaygınlaştırılmasıdır.

İstinsah konusunu yedi harf ile irtibatlı olarak ele alan Taberî, Kur'an'ın istinsahının kıraat farklılıklarından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁶ Taberî'ye göre istinsahın amacı kıraat

³ Muhammed Abdulaziz Zerkanî, *Menahilu'l-İrfan fi U'lum'l-Kur'ân*, I, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1990, s. 178.

⁴ Ragıb, İsfahanî, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*, II, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s. 633.

⁵ Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Camiu'l-Ahkami'l-Kur'ân*, I, Müessetu'r-Risale, Beyrut 2013, s. 85.

⁶ Muhammed b. İbn Cerir Taberî, *Camiu'l-Beyan A'n Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, I, Daru'l-İhya, Beyrut, try., s. 32.



farklılıklarını sınırlandırmaktır.

Taberî, Kurtûbî'nin aksine Hz. Osman'ın istinsah ameliyesinin, insanları tek Mushaf etrafında toplanma ihtiyacından kaynaklandığını ifade eder.⁷ Buna göre istinsahın amacı, Hz. Osman tarafından istinsah edilen Mushafın resmî Mushaf olarak kabul edilmesi ve bunun dışında kalan resmî olmayan Mushafların yürürlükten kaldırılmadır. Bu konuda Taberî ve Kurtubî farklı bakış açılarına sahiptirler. Taberî'ye göre Hz. Osman, Kur'an'ı istinsah ettikten sonra, bu Mushaf'a uyumlu olmayan Mushafların yakılmasını istemiştir.⁸

Kurtubî'ye göre istinsahın amacı Mushafı çoğaltıp yaygınlaştırarak, kıraat ihtilaflarından kaynaklanan tartışmaların önünü almaktır. Taberî'ye göre ise istinsah ile amaçlanan, insanların tek Mushaf etrafında toplanması ve ihtilafların sonlandırılmasıdır.

Bize göre Taberî'nin bu konudaki görüşleri daha isabetlidir. Zira Hz. Osman'ın, resmî Mushaf'a uymayan Mushafların yakılmasını istemesi de, onun insanları tek Mushaf etrafında toplamak istemesinden kaynaklanmaktadır.

B-KUR'AN'IN İSTİNSAHI İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Kur'an'ın istinsahı ile ilgili farklı rivayetler nakledilmiştir. Bu konuda aktarılan rivayetler genelde Ermenistan'da gerçekleşen bir savaş esnasında Müslümanlar arasında kıraat ihtilaflarıyla ilgili ortaya çıkan tartışmalardan söz edilmektedir.

Kurtubî, tefsirinin mukaddimesinde istinsah ile ilgili rivayeti şöyle aktarmaktadır: “Şamlılarla Iraklılar, Ermenistan'a yapılan gazada bir araya gelmişlerdi. Her bir kesim, kendisine gelen rivayete uygun olarak Kur'an okudu. Fakat bu konuda aralarında ayrılık baş gösterdi, anlaşmazlığa düştüler. Kimileri diğerlerini tekfir etti, ondan uzak olduğunu ifade etti ve karşılıklı birbirilerine lanet ettiler. Hz. Huzeyfe onların bu durumlarından oldukça endişelendi ve korktu. Hz. Huzeyfe, Medine'ye gelince evine girmeden Hz. Osman'ın yanına gitti ve şunları söyledi: 'Helak olmadan önce bu ümmete yetiş.' Hz. Osman: 'Ne hususunda onlara yetişeyim?' diye sorunca Hz. Huzeyfe: 'Allah'ın Kitabı ile ilgili bir hususta. Ben bu gazada buldum. Irak, Şam ve Hicaz bölgelerinden birtakım insanlar bu savaşta bir araya geldiler.' dedikten sonra az önce açıkladığımız durumu ona anlatıp şunları ekledi: 'Ben Yahudilerle Hıristiyanların ihtilafa düştükleri şekilde bunların da kendi kitapları hakkında ihtilafa düşeceklerinden korkuyorum.’”⁹

Taberî de benzer şekilde aynı rivayeti şöyle aktarmaktadır: “Hz. Huzeyfe, Ermenistan'da bir gazaya gitmiş ve gazadan dönmüştü. Hz. Huzeyfe, henüz evine girmeden Hz. Osman'ın yanına gitti ve şunları söyledi: 'Ey mü'minlerin emiri bu ümmete yetiş.' Hz. Osman: 'Ne husus onlara yetişeyim?' diye sorunca Hz. Huzeyfe: 'Ben Ermenistan'daki gazada buldum. Irak ve Şam bölgelerinden birtakım insanlar bu savaşta bir araya geldiler. Şam ehli Ubeyy b. Kab'ın kıraatıyla okuyordu, Irak ehli daha önce duymadıkları bu kıraattan dolayı onları tekfir ediyordu. Irak ehli İbn Mesud kıraatıyla okuyordu. Şam ehli daha önce duymadıkları bu kıraattan dolayı onları tekfir ediyordu.’”¹⁰

⁷ Taberî, *Camîu'l-Beyan* I, s. 34.

⁸ Taberî, *Camîu'l-Beyan* I, s. 34.

⁹ Kurtubî, *el-Camîu'l-Ahkam*, I, s. 85, 86.

¹⁰ Taberî, *Camîu'l-Beyan* I, s. 32.



Görüldüğü gibi Kurtubî ve Taberî, benzer rivayeti Kur'an'ın istinsahı hususunda nakletmişlerdir. Buna göre iki müfessirimize göre de Kur'an'ın istinsahına Ermenistan gazvesi sırasında Müslümanlar arasında çıkan kıraat ihtilafları sebep olmuştur. Bu tür ihtilaflar insanların birbirini tekfir etmesine sebep olduğu için Kur'an'ın istinsahı bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu durumu göz önüne alan Hz. Osman, istinsah ameliyesini başlatmıştır.

C-KUR'AN'IN İSTİNSAHINI GEREKTİREN SEBEPLER

Kur'an'ın istinsahı ile ilgili aktarılan rivayetler, istinsahın sebeplerini de ortaya koymaktadır. Bir takım tarihî olaylar Kur'an'ın istinsahını bir gereklilik haline getirmiştir. Hz. Ebu Bekir'den sonra Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında fetihler artmış, Irak, İran, Kafkasların bir kısmı, Şam ve Mısır İslam topraklarına katılmıştır. Bu bölgelerde bulunan sahabeler yeni Müslüman olanlara, Kur'an'ı şahsî nüshalarından veya ezbere dayalı olarak öğretiyorlardı. Kıratlardaki bazı farklılıklar ve bunların nedenleri yeni Müslüman olanlar tarafından tam olarak anlaşılmadığı için ciddi ihtilaflar ortaya çıkıyordu. Bu ihtilaflar yüzünden bazen Müslümanlar birbirini küfürle itham ediyorlardı.¹¹

Bahsedilen savaşlar sırasında bir araya gelen Suriye ve Irak orduları, Kur'an'ı birbirlerinden farklı şekilde okuduklarını anlamışlardı. Bunun sebebi de Suriyelilerin Ubeyy b. Ka'b, Iraklıların ise İbn Mesud kıraatına tabi olmalarıydı. Her iki taraf da birbirlerine kendi kıraatlarının daha üstün olduğunu ileri sürerek büyük münakaşalara girişmişti.¹²

Huzeyfe b. Yeman, Irak ve Şamlılarla birlikte 25/646 yıllarında Azerbeycan ve Ermenistan seferlerine komutanlık yapmış ve ashab arasındaki kıraat farklılıklarına şahitlik etmiş ve Hz. Osman'a gelip bildirmiştir.¹³ Bu durum Kur'an'ın istinsahını gündeme getirmiştir.

Kur'an'ın yedi harf ile okunmasına ruhsat verilmesi, bazı sahabelerin hususî Mushaflarına tefsir kabilinden bir takım kelimeleri yazmaları, zamanla bunların farklı kıraatlar olarak algılanması gibi sebeplerden dolayı Müslümanlar arasında ihtilaflar çıkıyordu.¹⁴

Bu konudaki talep ve şikâyetler neticesinde Hz. Osman harekete geçti ve Hz. Hafsa'nın elindeki Mushafı vermesini istedi ve çoğaltma işleminden sonra kendisine Mushafı geri vereceğini söyledi. Bu Mushaf Zeyd b. Sabit başkanlığında, Abdullah b. Zübeyr, Said b. As ve Abdullah b. Haris b. Hişam'dan oluşan bir heyete teslim edildi.

İstinsah işi, aslına uygun olarak tamamlanmış, istinsah edilen nüshalar, resmî ve değişmez nüshalar olarak belli başlı İslam başkentlerine gönderilmiştir. Artık sözkonusu nüshalara uygunluk gösterilmeyen bütün nüshalar geçersiz sayılmıştır.¹⁵ Böylece kıraatların sınırı resmî Mushafı ortaya konarak, bu hususta orataya çıkan ihtilafların önü alınmak istenmiştir.

D-KUR'AN'IN İSTİNSAHININ KIRAATLA İLİŞKİSİ

Kur'an'ın istinsahı, kıraatların durumuyla ilişkili olduğu için Kurtubî ve Taberî, bu konuyu kıraatlar ve yedi harf ile irtibatlı bir şekilde alı almışlardır. Kurtubî, Hz. Osman'ın Mushafı istinsah etmesinin sebebinin insanların Kur'an kıraatı hususunda ihtilafa düşmeleri şeklinde açıklamıştır.

¹¹ Mekki b. Ebi Talib, *el-İbane a'n Mea'ni'l-Kur'an*, Daru'n-Nehda, Mısır, ts., s. 62; Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, Emin yay., Bursa 2004, s. 338, 39.

¹² Abdullah Draz., *Kur'an'a Giriş*, Otto Yay. Ankara 2010, s. 39.

¹³ Buhari, *Fedailu'l-Kuran*, 3.

¹⁴ Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, Ensar Yay., İstanbul 2007, s.228.

¹⁵ Draz, *Kur'an'a Giriş*, s. 40.



Kurtubî, bu konuda Hz. Ali'den şu rivayeti aktarmıştır: “Hz. Osman şöyle sormuştur: ‘Mushaflar hakkındaki görüşünüz nedir? Çünkü insanlar Kur’ân’ı okumak hususunda ayrılığa düştüler. Artık herkes: ‘Benim kıraatım senin kıraatından daha hayırlıdır, benim kıraatım senin kıraatından daha efdaldır.’ demeye başladı. Bu ise küfür gibi bir şeydir.’ Bizler: ‘Ey mü’minlerin emiri senin görüşün nedir?’ diye sorduk, şu cevabı verdi: ‘Benim görüşüm insanların bir kıraat etrafında birleşmeleridir. Çünkü sizler bugün anlaşmazlığa düşecek olursanız, sizden sonra gelecek olanların anlaşmazlıkları daha çetin olacaktır.’ Bizler: ‘Görüşün en isabetli görüştür ey mü’minlerin emiri,’ dedik. Bunun üzerine Hz. Osman, Hz. Hafsa’ya şu haberi gönderdi: Bize yanında bulunan sahifeleri gönder. Onları Mushaflar halinde çoğaltıp sonra bu sahifeleri sana geri göndereceğiz. Hz. Hafsa da yanında bulunan sahifeleri ona gönderdi. Hz. Osman, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. ez-Zübeyr, Said b. el-Asi, Abdurrahman b. el-Haris b. Hişam’a emir vererek bu sahifeleri Mushaflar halinde çoğaltırdı. Hz. Osman, Kureyşlilerden oluşan topluluğa şunları söyledi: “Sizler ile Zeyd b. Sabit arasında Kur’an’daki herhangi bir ifade hakkında, anlaşmazlığa düşerseniz, onu Kureyşlilerin lehçesi ile yazınız. Çünkü Kur’ân onların lehçesiyle nazil olmuştur. Onlar da bu talimata uydular. Nihayet sahifeleri, Mushaflar halinde teksir edince Hz. Osman sahifeleri Hz. Hafsa’ya gönderdi. Her bir bölgeye çoğalttıkları Mushaflardan birer nüsha gönderdiler. Daha sonra Hz. Osman, Kur’ân-ı Kerim’den herhangi bir sahifede veya Mushafta yazılı bulunan ne varsa, yakılması emrini verdi.”¹⁶

Kurtubî, zikri geçen rivayeti aktardıktan sonra şu yorumu yapmaktadır: “Hz. Osman, bu emri, Muhacirleri, Ensarı ve Müslümanların ileri gelen insanlarını toplayıp bu hususta onlarla danıştıktan sonra vermiştir. Kendileriyle danıştığı bu kimseler Hz. Peygamber’den nakledilen meşhur kıraatlardan sahih ve sabit olan kıraatların toplanması, bunların dışında kalanların da bir kenara bırakılması üzerinde ittifak ettiler ve onun görüşünü tasvip ettiler.”¹⁷

145

Kurtubî, Kur’an’ın istinsah edilmesinin sebebinin kıraatlardan kaynaklanan ihtilaflar olduğunu ifade etmiştir. Kurtubî’nin Hz. Ali’den aktardığı rivayette Hz. Osman’ın istinsah ile amacının insanları bir kıraat etrafında toplamak olduğu ifade edilmiştir. Ancak Kurtubî, Hz. Ali’den aktarılan rivayeti, farklı bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre, Kur’an istinsah edilirken sahih kıraatlar Kur’an’a alınmıştır.

Taberî ise, Kur’an’ın istinsahı meselesini yedi harf ve kıraatlarla ilişkili olarak ele almıştır. Taberî, kıraatların yedi harften kaynaklandığını düşündüğü için Kur’an’ın istinsahını yedi harf ve kıraatlarla ilişkili olarak ele almıştır.

Taberî, tefsirinde öncelikle Osman Mushafının yedi harfi kapsayıp kapsamadığını tartışmaktadır. Taberî’ye göre yedi harf artık mevcut değildir.¹⁸ Taberî, “Diğer altı harfin durumu nedir? Nesh veya ref’ mi oldu?” şeklindeki bir soruyu şöyle yanıtlar: “Diğer altı harf neshedilip kaldırılmadı. Ümmet bunları muhafaza etmekle memurdur. Ümmet Kur’an’ın muhafaza edilmesiyle emr olunmuştur. Bu harflerden dilediğiyle Kur’an’ı muhafaza etme ve okuma hususunda muhayyer bırakılmıştır. (Bu durum şuna) benzer; ümmet, yeminini bozan kişi ile ilgili olarak üç kefareten dilediğini verme hususunda serbest bırakılmıştır. Bunlar da köle azad etmek, yedirmek veya giydirmektir. Kefaret verme konusunda bir engel yoksa bu üç kefareten biri varsa, kefaret veren kişi bu üçünden hangisini vermek isterse Allah’ın hükmüne

¹⁶ Kurtubî, el-Camiu’l-Ahkam, I, s. 86.

¹⁷ Kurtubî, el-Camiu’l-Ahkam, I, s. 87.

¹⁸ Taberî, Camiu’l-Beyan I, s.31.



isabet etmiş ve Allah'ın hakkı olan bu vacibi yerine getirmiş olur. Aynen bunun gibi ümmet Kur'an'ın muhafazası ve kırâatı ile emr olunmuş ve dilediği yedi harften biriyle okuma konusunda muhayyer bırakılmıştır.”¹⁹

Taberî, diğer altı harfin dışında sadece bir harfte sabit kalmayı gerektiren sebep nedir?’ şeklindeki bir soruya cevap verirken konuyla ilgili rivâyetleri zikretmektedir. Zeyd b. Sabit hadisinde, Hz. Ömer, Hz. Ebubekir’e Kur'an'ın yazılmasını teklif etmektedir. Aynı hadiste, Hz. Osman zamanında çıkan kırâat ihtilaflarından dolayı Kur'an'ın yeniden yazıldığı ifade edilmektedir.²⁰ Diğer bir rivâyette, kırâat ihtilaflarından dolayı Müslümanların birbirini tekfir ettiği ifade edilmektedir. Bu ihtilafları gidermek için Hz. Osman Kur'an'ı bir harf üzere cem etmiştir.²¹

Taberî bu durumun Hz. Osman'ın Müslümanlara olan şefkatinden kaynaklandığını ifade etmektedir. “Hz. Osman, onları bir Mushaf ve bir harf üzere topladı. Diğer Mushafları yaktı. Kendi Mushafına muhalif Mushafları da yakmaya karar verdi. Ümmet ona itaat ederek ona güvendiğini gösterdi.”²²

Yedi harften sadece birinin var olduğunu savunan Taberî, geri kalan altı harfin hangi lehçeler olduğunu bilmenin gereksiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu altı harfi bilsek de onlarla okuyamayacağız.²³ Taberî Kur'an'ın hangi lehçe üzere indirildiği hakkında kesin bir şey söylememektedir. Ancak Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle indiğine dair rivâyetler nakletmektedir.

Taberî'ye göre Hz. Osman, Müslümanların iman ettikten sonra inkâra düşeceklerinden korktuğu Kur'an'ı tek bir mushaf halinde toplamış ve bu mushafı bir harfî esas olarak yazmıştır. Zira Hz. Osman döneminde, Kur'anın inmiş olduğu yedi harfin bir kısmını yalanlayanlar ortaya çıkmıştır. Halbuki bu kırâatları sahabiler, bizzat Hz. Peygamber'den işitmişler ve Hz. Peygamber, onlara yedi harften herhangi birini yalanlamayı yasaklamış ve bunlar hakkında tartışmaya girmelerinin kendilerini inkâra düşüreceğini bildirmiştir. İşte bu sebepler Hz. Osman'ı Kur'an'ı bir araya toplamaya ve yedi harften sadece birini tercih etmeye sevk etmiş ve diğer nüshaları imha ettirmiştir. O, resm-i Mushafa muhalif olan Mushafların yakılmasına karar vermiştir. Ümmet de Hz. Osman'ın bu davranışına güvenmiş ve onun yaptıklarını doğru ve isabetli bulmuştur. Müslümanlar, Hz. Osman'ın, terkedilmesini istediği geriye kalan altı harfe dayalı kırâatlar ile Kur'an'ı okumamıştır. Bugün artık terk edilen altı harfin herhangi birini okumaya imkân yoktur. Zira bunlar ortadan kalkmış, eserleri yok olmuş ve Müslümanlar bizzat kendilerini ve kendilerinden sonra gelecek kuşakların selametini düşünerek altı harfî terk edip bir harfe uymaya devam etmişlerdir. Fakat onlar, diğer kırâatların varlığını da inkâr etmemişlerdir. Müslümanlar artık Hz. Osman'ın tercih ettiği bir harf ile okumaktadır, diğer altı harf ile okumamaktadır.²⁴

Taberî, “Marifeti zayıf biri Rasûlullah'ın Müslümanlara okuduğu ve kırâatını emrettiği bir kırâatı terk etmek onlar için nasıl caiz olur?” şeklindeki bir soruyu şöyle yanıtlar: “Peygamberin

¹⁹ Taberî, *Camîu'l-Beyan* I, s.31.

²⁰ Taberî, *Camîu'l-Beyan* I, s.31–32.

²¹ Taberî, *Camîu'l-Beyan* I, s.33.

²² Taberî, *Camîu'l-Beyan* I, s.34.

²³ Taberî, *Camîu'l-Beyan* I, s.35.

²⁴ Taberî, *Camîu'l-Beyan* I, s. 34.



onlara bunu emretmesi, bir icab ve farz ifade eden emir değildir. Bu ibaha ve ruhsat ifade eden bir emirdir.”²⁵

Taberîye göre bir kelimenin şeklinin aynı kalması şartıyla onu ötre, üstün veya esreli okumak yahut o kelimeyi harekeli veya sakin okumak ya da bir harfi diğer harfle değiştirerek okumak, Resulullah’ın “Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir.” hadis-i şerifinin şumulüne girmemektedir. Çünkü hadis-i şerifte yedi harften (lehçeden) herhangi birisi hakkında tartışmaya girişmenin, kişiyi inkâra düşüreceği zikredilmiştir. Halbuki bir kelimenin çeşitli hareketlerle okunması hakkında tartışmaya girişmek, kişiyi inkâra sürüklemez. Hiçbir âlim böyle bir iddiada bulunmamıştır.²⁶

Kurtubî, Kur’an’ın istinsahı ile kıraat ilişkisini, istinsah edilen Kur’an’da sadece bir kıraatın mı yoksa farklı kıraatların mı yer aldığı hususunu tartışmıştır. Sonuçta o, istinsah edilen Kur’an’da farklı kıraatların yer bulduğunu ifade etmiştir. Taberî ise Kur’an’ın istinsahını önce istinsah edilen Kur’an’da yedi harfe yer verilip verilmediğini tartışmıştır. Taberî, istinsah edilen Kur’an’da yedi harften sadece birine yer verildiğinin ifade etmiştir. Buna göre kıraat farklılıkları söz konusu bir harften kaynaklanmıştır. Taberî’ye göre kıraat farklılıkları istinsah edilen mushafta yer bulmuştur. Sonuç olarak hem Taberî hem de Kurtubî, istinsah edilen Mushafta kıraat farklılıklarına yer verildiğini savunmuştur.

Hz. Osman döneminde Kur’ân metninin istinsah edilmesinin temelde iki hedefi olduğunu söyleyebiliriz:

a-Hz. Osman, istinsah çalışmasıyla Hz. Peygamber’in sarîh olarak sahabeye okumuş olduğu kıraat farklılıklarına resmîyet kazandırmış, böylece sahih kıraatların sınırları belirlenmiştir.

b-İstinsah çalışması ile sahih olmayan, kesin mutabakat kazanmamış kıraatlar Mushafın dışında bırakılmıştır. Ayrıca Mushafıara açıklama amaçlı notlar da alınmamıştır. Böylece Müslümanlar arasında münakaşa ve ihtilafların önü alınmıştır.²⁷

Sonuç olarak bize göre de istinsah edilen Kur’an’da kıraat farklılıklarına yer verilmiştir. Eğer bir kelimenin farklı okuma biçimlerinin bir Mushafa yazılması mümkün ise yazılmıştır. Kıraat vecihlerini bir nüshaya yazmak mümkün olmadığı durumlarda bir kıraat şekli bir Mushafa, diğer kıraat şekli ise bir başka Mushafa yazılmıştır.²⁸

SONUÇ

Kur’an ayetleri, Hz. Peygamber döneminde yazılmaya ve toplanmaya başlamıştır. Her ne kadar Hz. Peygamber hayatta iken Kur’an ayetleri yazılmış olsa da, bu dönemde Kur’ân, henüz iki kapak arasında bir araya getirilmemiştir. Kur’an’ın cem’ edilmesi, ardından istinsah edilmesi gibi çalışmalar Hz. Peygamber’in vefatından sonra yapılmıştır.

Kur’ân, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir tarafından cem’ edilmiştir. Kur’ân’ın istinsahı ise, Hz. Osman tarafından gerçekleşmiştir. Kur’ân’ın istinsahı ameliyesi, sahabe döneminde Kur’ân’la ilgili en önemli çalışmalardan biridir. Hz. Osman’ın, Hz. Ebu Bekir döneminde cem’ edilen Kur’ân’ı yeniden yazdırması olayına Kur’ân’ın istinsahı denilmektedir.

²⁵ Taberî, *Camiu’l-Beyan* I, s.35.

²⁶ Taberî, *Camiu’l-Beyan* I, s. 35.

²⁷ Abdullah Draz, *Kur’ân’a Giriş*, s. 44.

²⁸ Zürkanî, *Menahil*, I, s. 279.



Kur'an'ın istinsahı meselesi, Kur'an'ın metinleşmesi çerçevesinde ele alınan önemli bir konu olduğu gibi, bu aynı zamanda kıraatlarla ilgili bir konudur. Taberî ve Kurtûbî, tefsirlerinde Kur'an'ın istinsahı meselesini kıraatlar ile ilişkili olarak ele alıp değerlendirmişlerdir.

Kurtûbî'ye göre, istinsahın amacı Hz. Ebu Bekir'in cem' ettiği Mushaf'tan, birkaç Mushaf çıkarmaktır. Hz. Osman, istinsah ile Kur'an'ın okuyuşu ile ilgili ortaya çıkan kıraat ihtilaflarının önüne geçmeyi amaçlamıştır. Buna göre istinsahın bir amacı da Mushaf sayılarının artırılıp yaygınlaştırılmasıdır.

İstinsah konusunu yedi harf ile irtibatlı olarak ele alan Taberî, Kur'an'ın istinsahının kıraat farklılıklarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Taberî'ye göre istinsahın amacı kıraat farklılıklarını sınırlandırmaktır.

Taberî, Kurtûbî'nin aksine Hz. Osman'ın istinsah ameliyesinin, insanları tek Mushaf etrafında toplanma ihtiyacından kaynaklandığını ifade eder. Buna göre istinsahın amacı, Hz. Osman tarafından istinsah edilen Mushafın resmî Mushaf olarak kabul edilmesi ve bunun dışında kalan resmî olmayan Mushafın yürürlükten kaldırılmasıdır. Bu konuda Taberî ve Kurtubî farklı bakış açılarına sahiptirler.

Kurtubî ve Taberî, benzer rivayeti Kur'an'ın istinsahı hususunda nakletmişlerdir. Buna göre iki müfessirimize göre de Kur'an'ın istinsahına Ermenistan gazvesi sırasında Müslümanlar arasında çıkan kıraat ihtilafları sebep olmuştur. Bu tür ihtilaflar insanların birbirini tekfir etmesine sebep olduğu için Kur'an'ın istinsahı bir ihtiyaç haline gelmiştir.

Bir takım tarihî olaylar Kur'an'ın istinsahını bir gereklilik haline getirmiştir. Hz. Ebu Bekir'den sonra Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında fetihler artmış, Irak, İran, Kafkasların bir kısmı, Şam ve Mısır İslam topraklarına katılmıştır. Bu bölgelerde bulunan sahabeler yeni Müslüman olanlara, Kur'an'ı şahsî nüshalarından veya ezbere dayalı olarak öğretiyorlardı. Kıraatlardaki bazı farklılıklar ve bunların nedenleri yeni Müslüman olanlar tarafından tam olarak anlaşılmadığı için ciddi ihtilaflar ortaya çıkıyordu. Bu ihtilaflar yüzünden bazen Müslümanlar birbirini küfürle itham ediyorlardı.

Bahsedilen savaşlar sırasında bir araya gelen Suriye ve Irak orduları, Kur'an'ı birbirlerinden farklı şekilde okuduklarını anlamışlardı. Bunun sebebi de Suriyelilerin Ubeyy b. Ka'b, Iraklıların ise İbn Mesud kıraatına tabi olmalarıydı. Her iki taraf da birbirlerine kendi kıraatlarının daha üstün olduğunu ileri sürerek büyük münakaşalara girişmişti.

Huzeyfe b. Yeman, Irak ve Şamlılarla birlikte 25/646 yıllarında Azerbeycan ve Ermenistan seferlerine komutanlık yapmış ve ashab arasındaki kıraat farklılıklarına şahitlik etmiş ve Hz. Osman'a gelip bildirmiştir. Bu durum Kur'an'ın istinsahını gündeme getirmiştir.

Taberî, Kur'an'ın istinsahı meselesini yedi harf ve kıraatlarla ilişkili olarak ele almıştır. Taberî, tefsirinde öncelikle Osman Mushafının yedi harfi kapsayıp kapsamadığını tartışmaktadır. Taberî'ye göre yedi harf artık mevcut değildir. Yedi harften sadece birinin var olduğunu savunan Taberî, geri kalan altı harfin hangi lehçeler olduğunu bilmenin gereksiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu altı harfi bilsek de onlarla okuyamayacağız. Taberî'ye göre Hz. Osman, Müslümanların iman ettikten sonra inkâra düşeceklerinden korktuğu Kur'an'ı tek bir mushaf halinde toplamış ve bu mushafı bir harfi esas alarak yazmıştır.

Taberî, "Marifeti zayıf biri Rasûlullah'ın Müslümanlara okuduğu ve kırâatını emrettiği bir kırâatı terk etmek onlar için nasıl caiz olur?" şeklindeki bir soruyu şöyle yanıtlar: "Peygamberin

onlara bunu emretmesi, bir icab ve farz ifade eden emir değildir. Bu ibaha ve ruhsat ifade eden bir emirdir.”

Taberîye göre bir kelimenin şeklinin aynı kalması şartıyla onu ötre, üstün veya esreli okumak yahut o kelimeyi harekeli veya sakin okumak ya da bir harfi diğer harfle değiştirerek okumak, Resulullah’ın “Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir.” hadis-i şerifinin şumulüne girmemektedir. Çünkü hadis-i şerifte yedi harften (lehçeden) herhangi birisi hakkında tartışmaya girişmenin, kişiyi inkâra düşüreceği zikredilmiştir. Halbuki bir kelimenin çeşitli hareketlerle okunması hakkında tartışmaya girişmek, kişiyi inkâra sürüklemeyiz.

Kurtubî, istinsah edilen Kur’an’da farklı kıraatların yer bulunduğunu ifade etmiştir. Taberî’ye göre kıraat farklılıkları söz konusu bir harften kaynaklanmıştır. Taberî’ye göre kıraat farklılıkları istinsah edilen mushafta yer bulmuştur. Sonuç olarak hem Taberî hem de Kurtubî, istinsah edilen Mushafta kıraat farklılıklarına yer verildiğini savunmuştur.

Sonuç olarak istinsah edilen Kur’an’da kıraat farklılıklarına yer verilmiştir. Eğer bir kelimenin farklı okuma biçimlerinin bir Mushafa yazılması mümkün ise yazılmıştır. Kıraat vecihlerini bir nüshaya yazmak mümkün olmadığı durumlarda bir kıraat şekli bir Mushafa, diğer kıraat şekli ise bir başka Mushafa yazılmıştır.

Kaynakça

- Birişik, A. (2004). Kıraat İlmi ve Tarihi. Bursa: Emin Yayınları.
- Buharî, M. (1421). *el-Camiu’s-Sahih*. Dimeşk: Daru’s-Selam.
- Draz, A. (2010). *Kur’ân’a Giriş*. Ankara: Otto Yayınları.
- Ebi Talib, M. el-İbane a’n Mea’ni’l-Kur’ân. Mısır: Daru’n-Nehda.
- Ebu Şame, Ş. (1975). *el-Murşidu’l-Veciz*. Beyrut: Daru’s-Sadr.
- el-Kurtubî, A. (2013). *el-Camiu’l-Ahkami’l-Kur’ân*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale.
- İbn Hacer, A. (2000). *Fethu’l-Barî*. Beyrut: Daru’s-Selam.
- İbn Manzur. *Lisanu’l-Arab*. Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye.
- el-İsfahanî, R. (2005). *el-Mufredat fi Ğaribi’l-Kur’ân*. Beyrut: Daru’l-Ma’rife.
- İtr, H. (1998). *el-Ahrufy’s-Seb’a*. Beyrut: Daru’l-Beşairu’l-İslamiyye.
- Maşalı, M. (2015). *Kur’ân’ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları.
- Şen, Z. (2007). *Kur’ân’ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Taberî, M. *Camiu’l-Beyan A’n Te’vili Ayi’l-Kur’ân*. Beyrut: Daru’l-İhya.
- ez-Zerkanî, M. (1990). *Menahilu’l-İrfan fi U’lum’l-Kur’ân*, Beyrut: Daru’l-İhyai’t-Turasi’l-Arabî.
- ez-Zerkeşî, M. (1998). *El-Burhan fi Ulumi’l-Kur’ân*. Beyrut: Daru’l-İhyai’t-Turasi’l-Arabî.



ÇOCUKLARA YÖNELİK KUR'AN YA DA ÇOCUK KUR'AN'I ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Yrd. Doç. Dr. Halise Kader Zengin

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

İslam eğitim tarihi incelendiğinde Kur'an-ı Kerim'in öğrenilmesi ve öğretilmesine hem yetişkinlerde hem de çocuklarda büyük önem verilmiştir. Tarihi süreçte çocuklara Kur'an öğreten çeşitli okullar açıldığı ve buralarda çocuklara Kur'an'ın yüzünden okumasının ve ezberletilmesinin ön planda olduğu bilinmektedir. Günümüzde ise çocuklara Kur'an'ı Kerim'i sevdirmek ve onları Kur'an'ı Kerim'e yaklaştırmak önemsenmektedir. Modern pedagojinin verileri, çeşitli eğitim yaklaşımları ve teknolojik gelişmelerle birlikte Müslüman çocuklar Kur'an'ın içeriğini öğreten eserlerle karşılaşmaktadır. Bu çalışmada, çocuklara yönelik çeşitli Kur'an/Çocuk Kur'an'ı çalışmaları din eğitimi bakış açısıyla incelenmiş ve bunlar; yöntem, içerik, olumlu ve olumsuz/zor yönleri bakımından betimsel bir analizle değerlendirilmiştir. Sonuçta içerik açısından peygamber kıssalarına fazlasıyla yer verildiği, yöntem açısından meal veren çalışmalar olduğu gibi meali merkeze alarak edebî yöntemle oluşturulmuş çalışmaların da var olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Çocuk Kur'an'ı, Peygamber Kıssaları

151

A. GİRİŞ

İslam eğitim tarihine bakıldığında İslam dininin öğrenilmesi ve öğretilmesinin, Kur'an merkezli ve yetişkin odaklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Peygambere vahyolunan ayetler öncelikle yetişkinler tarafından anlaşılmalı ve uygulanmaya çalışılmıştır. Bu anlamda İslam eğitiminin yetişkin eğitimi olduğu bilinmektedir.¹ Çocuklara yönelik eğitimler, özel tutulan hocalar vasıtasıyla sürdürülmüş ya da mescitlerde halkalarda devam ettirilmiştir. Mescitlere bitişik mektepler kurulmaya başlandığında, ki buna kaynaklar çocuk eğitiminin yapıldığı "küttablar" adını vermektedir, eğitim bu kurumlarda devam etmiştir. (Çelebi, 1998: 29-33) İslam öncesinde küttablarda sadece okuma yazma eğitimi yapılırken İslam'la birlikte Kur'an ve din eğitiminin verildiği ayrı küttablar varlık göstermiştir. Bir rivayete göre buralarda lügat, hesap ve güzel yazı da öğretilmektedir. (Gözütok, 2002: 57-59) Hicri 3. asırda yaşamış olan İbn Sahnun *Âdâbu'l Muallimin* (Eğitim ve Öğretimin Esasları) adlı eserinde çocukların eğitimi konusunu açıklarken Kur'an öğretimi hakkındaki rivayetlere yer verir. İbn. Sahnun Kur'an öğrenilmesi ve öğretilmesinin ne kadar faziletli ve üstün bir davranış olduğuna hadislerle dikkat çeker. Öğretmenlerin çocuklara matematik, şiir, yazı ve nahiv, Arapça öğretebileceğini ancak Kur'an'ın (irab, hareke, hece, güzel yazı, duraklar, tertil ile tilaveti) öğretilmesi gerektiğini savunur. Aynı şekilde öğretmen bir sûreyi yazılışı ve irabı ile öğrenmeden çocuğu başka bir

¹ Yetişkin din eğitiminde özelde Kur'an eğitiminde evler, mescitler, Suffa, Mescidi Nebevi, Dar'ul Kur'an, Dar'ul Huffaz, Dar'ul Kurra ve medreseler etkin rol üstlenmişlerdir.



sûreye geçirmesi doğru değildir. (İbn Sahnun, 1996: 55-59) Bu sebeple çocuklara verilecek mükâfat ve cezanın şekli, ders materyali, öğretmenin ücreti vb. konular da kutsal kitabın ehemmiyetine göre belirlenmektedir. Hicri 4. Asırda Kâbisi, *Risâletu'l- Mufasssala...* (İslam'da Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale) isimli eserinde çocuklara Kur'an öğretmenin öneminden söz etmektedir. "...çocuğun dindeki hükmü, küçük olduğu müddetçe babasının hükmü gibidir. (Çocuktan babası mes'uldür.) O halde (Kur'an öğretmesi), çocuğun dinini ve din bilgisini kuvvetlendiren Kur'an öğretmeyi bırakmaması lazımdır." (Al-Kâbisi, 74) ... "Tenbellik ederek çocuğuna Kur'an öğretmeyi terk eden biri çıksa, cahil olduğuna hükmedilir; ayıplanır ve hali eksik görülür. Ve o adam kanaat ve rıza ehli derecesinden düşer." (Al-Kâbisi, 75)

Çocukların Selçuklu (Akyüz,1997:42) devletleri döneminde Küttab/Mektep, ve Osmanlı devleti döneminde İptidai/Sıbyan mekteplerinde devam eden eğitimlerinde Kur'an'ın anlaşılmasından çok yüzünden okunması ve ezberlenilmesine önem verilmiştir. (Akyüz, 72) Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte din, okuldaki derslerden bir ders haline dönüşmüştür. Bu sebeple de ilkokuldaki ders, 1924 müfredat programında "Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri" adını almıştır. İlkokul 2. Ve 3. Sınıflarda Kur'an-ı Kerim'in okunması ve Hz. Peygamberin hayatı işlenirken 3. Ve 4. Sınıflarda Kur'an'dan belli sûrelerin ezberletilmesi, abdest ve namaz, oruç ve hac konularının öğretimi söz konusudur. (Doğan, 2004:612-613) Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra Kur'an Kursları ihtiyaç duyulma gerekçesiyle sınırlı sayıda açılmıştır. 1997 ve 1999 yıllarında Kur'an Kurslarıyla ilgili çeşitli yasal düzenlemeler getirilmiş ve ilköğretim 5. Sınıfı bitiren çocuklar ancak kursa kayıt yaptırabilmişlerdir. 2011-2012 yılında ise bu yasal düzenleme değiştirilmiş ve yaş sınırlılıkları kaldırılmıştır.

Tarihi süreçte ve günümüzde Kur'an'ı Kerim'in yüzünden okutulmasına ve ezberletilmesine önem verildiği oldukça açıktır. Bu çalışma kapsamında ise Kur'an'ın içeriğinin öğretilmesine yönelik yazılmış çeşitli çalışmaların incelenmesi hedeflenmiştir. Araştırmada Çocuklara Yönelik Kur'an/ Çocuk Kur'an'ı çalışmaları din eğitimi açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır.

152

Şu sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır:

1. Çocuklara yönelik Kur'an/Çocuk Kur'an'ın içeriği nelerdir?
2. Çocuklara yönelik Kur'an/Çocuk Kur'an'ı oluşturulurken nasıl bir yöntem belirlenmiştir?
3. Çocuklara yönelik Kur'an/Çocuk Kur'an'ı oluşturulurken resimlere yer verilmiş midir?
4. Çocuklara yönelik Kur'an/Çocuk Kur'an'ının olumlu-olumsuz/zor yönleri nelerdir?

Bu bağlamda; Lamy Kaddor, Rabeya Müller'in hazırladığı *Der Koran, für Kinder und Erwachsene*, [Çocuklar ve Yetişkinler İçin Kur'an] C.H. Beck, München 2008; Süheyl Seçkinoğlu'nun hazırladığı *Sevgili Kitabım*, Timaş yay., İstanbul 2010 ve Seyyid Kutub, Abdülhamid Cude es-Sahhar'ın hazırladığı, *Kur'an'ı Kerim'den Çocuklar İçin Resimli Dini Hikayeler/Peygamberlerin Hayatı*, Çev: Ebubekir Siddık, 2001; Saniyasnain Khan, *Çocuklar İçin Kur'an'dan Kıssalar*, terc: Ensar Karadeniz, Muştu Yay., İstanbul 2010 isimli eserler özellikleri nedeniyle tercih edilerek incelenmiştir.

Belirlenen eserler nitel araştırma yaklaşımıyla değerlendirilmiştir. Doküman İnceleme metodu benimsenerek veriler betimsel analiz yoluyla incelenmiştir.



B. BULGULAR VE YORUMLAR

1. Çocuklara Yönelik Kur'an/Çocuk Kur'an'ın İçeriği

Belirlenen eserlerin içerikleri şöyledir:

- *Çocuklar İçin Resimli Dini Hikâyeler*

Bu eser incelendiğinde içeriğinin ağırlıklı olarak peygamberler kıssalarıyla oluşturulduğu görülmüştür. Hz. Âdem ve Havva ile başlatılarak, Kabil ile Habil, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Yusuf, Hz. Şuayp, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. İsa gibi peygamberlere yer verilmiştir. Bunun haricinde Ashab-ı Kehf, Karun ve Hazinesi, Sebe Kabilesi, Bahçe Sahipleri gibi konular işlenen içerikler arasındadır. (Bkz. Ek-A)

- *Çocuklar İçin Kur'an'dan Kıssalar*

Kâinatın yaratılışıyla başlayan bu eser, aynı zamanda Hz. Muhammed'in peygamber olması, hicreti gibi konulara yer vermesiyle diğerlerinden bu özelliğiyle ayrılmıştır.

Birkaç konu dışında es- Sahar ve Kutub'un çalışmasında yer alan aynı konular burada da yer bulmuştur. Ancak hangi ayetlerin esas alındığı kitabın sonunda belirtilmiştir. es- Sahar ve Kutub esas aldığı ayetleri belirtmemiştir. (Bkz. E-B)

- *Der Koran, für Kinder und Erwachsene [Çocuklar ve Yetişkinler İçin Kur'an]*

Almanca yazılmış bu eserde aynı zamanda ayetlerin Arapçasına da yer verilmiştir. Ayet grupları adeta Kur'an'ı Arapçasından okuyor izlenimi vermektedir. Diğer eserlerden farklı olarak bu çalışma doğrudan peygamber kıssalarına yer vermeyip, konu merkezli hazırlanmıştır. Belirlenen ana tema altında ayet öbeklerine ele alınmıştır. Allah, Yaratılış, İnsanlarla, Peygamberler ve Resuller, Muhammed, İbrahim, Yusuf, Musa, Meryem'in Oğlu İsa, Örnek Kadınlar, Allah'a Nasıl Kulluk Ediyoruz?, Cennet ve Cehennem işlenen konulardır. (Bkz. Ek-C)

- *Sevgili Kitabım*

İçerik olarak, Kur'an'ın indirilişi ile ilgili bilgi verildikten sonra Âdem ve Havva'nın yaratılışı, Hz. Nuh, Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. Lut, Hz. Yusuf, Hz. Eyüp, Hz. Şuayp, Hz. Musa, Hz. Süleyman, Hz. Yunus, Hz. Zekeriya gibi konular işlenmiştir. Bunun yanında Ashab-ı Kehf ve Bahçe Sahipleri gibi Kur'an'da yer alan olaylara da yer verilmiştir. (Bkz. Ek-D)

Çocuklar tarafından anlaşılacakları düşünülen kelimeler metin içinde kırmızı verilerek kitabın arkasındaki sözlükte açıklaması yapılmıştır. Bozgunculuk, boyun eğme, nimet, kurban vb. kelimeler bunlar arasındadır. İçindekiler kısmında yer alan başlıklar okuyucuya öykü kitabı okuyor izlenimi vermektedir. Ayrıca öykülerde kaynak alınan ayetler ve kitabı konularına göre okumak için bir fihrist eserin son kısmında bulunmaktadır.

Yukarıdaki eserler incelendiğinde çocuklara göre Kur'an çalışması yapmanın bizatihi belli zorlukları da içerdiği görülecektir. Kutsal metnin çocukların seviyesine uygun hale getirilmesi, eksik ya da hatalı ifade edilmeden sunulması dîni kaygıyı da beraberinde getirmektedir. Üzerinde düşünülmesi gereken bir başka husus da Kur'an'ın ne kadarının çocuklara öğretilmesi



konusudur. Tamamının içerik açısından çocuklara öğretilmesinin gelişim seviyeleri açısından uygun olmayacağı açıktır. Bu sebeple ya konu merkezli ya da kıssalar yoluyla Çocuk Kur'an'ının içeriğinin oluşturulduğu görülmektedir. Ağırlıklı olarak da peygamber kıssalarının çocuklar tarafından daha çok hikâye ya da öykü gibi algılandığından ve somut içerik olması nedeniyle tercih edildiği anlaşılmaktadır. Benzer uygulamalar Çocuk İncillerinde de görülmektedir.

2. Çocuklara Yönelik Kur'an/Çocuk Kur'an'ını Oluşturmada Yöntem

Araştırmada incelenen eserlerin yöntemi şu şekilde olmuştur:

- Meal odaklı çalışma

Bu tür çalışmaya *Der Koran, für Kinder und Erwachsene [Çocuklar ve Yetişkinler İçin Kur'an]* isimli eser örnek verilebilir. Mesela Tanrı (r Gott) konusu; Allah kimdir? Allah nasıldır? Özellikler ve Semboller, Deliller, Bir Allaha Bağlılık başlıkları altında işlenmektedir. Konularla ilgili ayet öbekleri bir araya getirilerek anlaşılır bir meal vermeye çalışılmıştır. Örnek vermek gerekirse Allah'ın varlığına ait deliller konusu; 55:1-4; 27:60-65; 6:73 ayet mealleriyle verilmiştir. Her ana konudan sonra ise tefsir mahiyetinde birkaç sayfalık açıklamalar yapılmaktadır. Konuyla ilgili verilen bilgilerin daha çok İslam'ı yeni öğrenenler ve hatta diğer din/inanç mensuplarına yönelik açıklamalar şeklinde olduğu dikkat çekmektedir.

- Ayet odaklı edebi çalışma

Bu çalışma edebî/hikâye benzeri olmakla birlikte yine temelde Kur'an'ı Kerim'de yer alan ayet öbekleri ve orada verilen bilgilerden oluşturulmuştur. Okunduğunda ayetleri okuyormuş gibi değil de kısa kısa hikâye benzeri metinler okuyucuyu karşılamaktadır. Örnek olarak *Çocuklar İçin Resimli Dini Hikâyeler*, aslı çalışma verilebilir. Eserde işlenen konuların hangi ayetlere dayanılarak oluşturulduğu belirtilmemesine rağmen, Kur'an'ı Kerim'den konuları takip etmek mümkündür.

- Edebi/öykümsü çalışmalar

Çocuk dünyasına daha çok yakın duran ve daha anlaşılır, basit ve sade içerikle hazırlanan bu çalışmalara, *Sevgili Kitabım* ve *Çocuklar İçin Kur'an'dan Kıssalar* isimli eserler örnek verilebilir. Her ikisi de başlık verme şekliyle okuyucuya öykü ya da hikâye okuyor hissini vermektedir.

Yukarıdaki çalışmalar incelendiğinde benimsenen yöntemlerin ya meal verme ya da meali esas alarak edebî metin oluşturma yönünde olduğu ortaya çıkmıştır. Aslında konu merkezli gidildiğinde hangi ayetlerin tercih edileceği, hangi konuların hangi boyutlarla işleneceği sorusu bizi beklemektedir. Bazı konuları tercih edip bazılarını dışarda bırakmanın itici gücü ne olacaktır? sorusuna yine çocuk merkezli cevap vermek uygun olacaktır.

Meal çalışması yapan çocuk eserlerinde meal verirken, anlamı bozma, yanlış anlam verme endişesi bulunurken; çocuklara yönelik öykü havasında/edebî Kur'an çalışmaları yapılırken de sahil olmayan bilgilerin dâhil edilme tehlikesi mevcuttur. "çocuklara göre" anlayışı ise; bir çalışmanın yanlış, hatalı, uydurma olacağı anlamına gelmemelidir. İncelenen eserlerde de bunlara dikkat edilmeye çalışıldığı görülmektedir.

3. Çocuklara Yönelik Kur'an/Çocuk Kur'an'ında Resim

Çocuklara yönelik edebî çalışmalarda genellikle resimlere yaş seviyelerine bağlı olarak yer verilmektedir. Özellikle küçük yaşlarda okuma yazma seviyesi de göz önünde bulundurularak resim ve yazı oranı düzenlenmektedir. Söz konusu çalışmalar dinî metinler (hikâye, öykü ve Kur'an) olduğunda resme yer vermenin uygunluğu fikhî boyutuyla tartışılmaktadır. Kabuller nedeniyle de resimlemede çeşitli yollar tercih edilmektedir. İncelenen çalışmalarda resme ilişkin bulgular şöyledir:

- Resimlemede Kara Kalem Çalışması

Bu tür eserlere örnek olarak *Çocuklar İçin Resimli Dini Hikâyeler* verilebilir. Resim sayısı diğer eserlere oranla oldukça azdır. Fakat resimlemede insan resimlerine yüz hatlarıyla birlikte yer verilmektedir. Resimler metnin karşı sayfalarında bulunmakta ve sayfayı kaplamaktadır.

- Resimlemede Renkli Çalışmalar

a. İnsan Resmine Yer Vermeyen Çalışmalar

Metnin arasına ve hatta metinler resimlerin üzerine yerleştirilerek görselliğin oldukça ön plana çıkartıldığı çalışmalardandır. Kimi zaman resimler her iki sayfayı kaplamakta ve metin oranı oldukça düşük tutulmaktadır. Böylece resimlerin çocuklara metni/konuyu ifade etmesi sağlanmaktadır. Bu şekilde anlatılanın çocuğun zihninde somutlaşarak kalıcılığı artırılmaktadır. Örnek olarak *Çocuklar İçin Kur'an'dan Kısalar*, isimli eser verilebilir. Görselliğe bu kadar önem verilmesine rağmen çalışmada hiç insan resmine yer verilmediği dikkat çekmektedir.

b. İnsan Resmine Yer Veren Çalışmalar

Metnin yanında ya da altında çeşitli resimlere yer veren bu çalışmalar, daha çok çocuk dünyasına hitap eden çizimleri tercih etmektedir. Bu çalışmalarda gerektiğinde insan resimlerine diğer çocuk kitaplarında olduğu gibi yer verilmektedir. Resimlerde "insan yüzleri" net bir biçimde çizilmiştir. Metnin görsellelikle birlikte sunulması eserleri çocuğun gözünde ilgi çekici hale getirmektedir. Bu tür çalışmalara örnek olarak *Sevgili Kitabım* isimli eser verilebilir.

c. Minyatürler

İslam sanatları geleneğine bağlı kalan minyatürler üzerinden konuyu görselleştirmeyi tercih eden çalışmalar da mevcuttur. Doğrudan resme yer vermek ve tartışma yaratmak yerine, İslam tarihinde sıkça kullanılan minyatürler ve tanınmış resimlemelerle sorunu çözmeyi deneyen eserlerdir. Buna örnek olarak *Der Koran, für Kinder und Erwachsene [Çocuklar ve Yetişkinler İçin Kur'an]* aslı çalışma verilebilir. Eserde ağırlıklı olarak Osmanlı dönemine ait renkli 21 minyatüre yer verilmiştir.

Genel olarak çocuk edebiyatı eserlerinde resimlere yer verilmesi uygun ve gerekli görülmektedir. Fakat dinî metinler ya da dinî hikâye kitapları söz konusu olduğunda resme yer verip vermeme tartışması yapılmaktadır. Kitaplar incelendiğinde resimlemede insan resmine yer verip ya da yer vermeme doğrultusunda tercihte bulunulduğu görülmektedir. Bu durumun resmin dinen caiz görülüp görülmemesiyle bağlantılı olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca daha önemli bir kaygı da din büyüklerinin (peygamber, sahabe vb.) resmedilmesinin yasak olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu hususun özellikle din eğitimcileri, din psikologları, kelam, fıkıh gibi disiplinlerle birlikte değerlendirilmesi uygun olacaktır. Zira çocukların dinî gelişimleri söz konusu olduğunda resimlemenin dinî düşünce gelişimine ve bilginin zihinde kalıcılığına katkısı olacaktır.

4. Çocuklara yönelik Kur'an/Çocuk Kur'an'ının olumlu-olumsuz/zor yönleri

Bu tür çalışmaların *olumlu* görülebilecek yönlerini sıralayacak olursak:

- Peygamber kıssalarının hikâyeleştirilerek çocuk seviyesine uygun hale getirilmesi çocuk dinî gelişimi açısından katkı sağlayıcıdır.
- Ayet (inanç, ibadet vb.) meallerinin çocukların anlayacağı şekilde düzenlenmesi zihinsel gelişim açısından çocukları destekleyicidir.
- Resimlerin kullanılarak görselliğe yer verilmesi öğretilmek istenilenin zihinde kalıcılığını sağlaması açısından olumludur.
- Çocuklara uygun Kur'an çalışmaları kendi teolojilerini oluşturmada yol göstericidir.

Çocuklara yönelik Kur'an /Çocuk Kur'an'ı çalışmalarının olumsuz/ zor görülebilecek yönleri ise:

- Öğüt verme kaygısının süre ya da konularda kimi zaman yoğun hissedilmesi, çocukların düşünmelerine, çıkarımda bulunmalarına fırsat verilmemesi
- Dînî içerikleri hikâyeleştirirken yanlış ya da zayıf rivayetlere yer verilme tehlikesinin bulunması (özellikle isimlendirme ve coğrafi mekânlarda)
- Ayet meallerinin çocukların dini gelişimlerine uygun seviyeye getirme güçlüğü'nün var olması
- Çocuklara yönelik Kur'an çalışmalarının isimlendirilmesinde çekincelerin bulunması (Kur'an'dan Kıssalar ya da Benim Güzel Kitabım gibi)
- Çocuk Kur'an'larında resmin kullanılmasında fikhî kaygıların yaşanması. (minyatür ya da insansız resimlerin tercihi gibi)

C. SONUÇ ve ÖNERİLER

Din eğitimi açısından çocuklara yönelik Kur'an ya da Çocuk Kur'an'ları incelendiğinde;

- İçeriklerinin ağırlıklı olarak peygamberler kıssalarıyla oluşturulduğu ortaya çıkmıştır. Konu merkezli oluşturulan çalışmalarda ise farklı bilgilere (inanç, ibadet, örnek kadınlar gibi) yer verildiği ancak ağırlıklı olarak kıssalar üzerinden anlatımın tercih edildiği sonucuna varılmıştır.
- İçeriği oluşturmada izlenen yöntemlerin genellikle ayet merkezli ve edebî çalışmalar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Meal verme gayretiyle konu konu ortaya konulan çalışmalar azdır.

- Resme yer verip vermeme konusunda farklı tutumların benimsendiği sonucuna varılmıştır. Çalışmaların hepsinde resim bulunmakla birlikte “insan” resmine yer vermede çekinceli olduğu ortaya çıkmıştır.

Çocuklara yönelik Kur’an ya da Çocuk Kur’an’ı çalışmaları için şunlar önerilebilir:

- Çocuk Kur’an’ı çalışmalarının içerik açısından geliştirilmesi uygun olacaktır. Hikâyeleştirmek için sadece peygamber kıssalarının değil inanç, ibadet, ahlak konularının da öğretimine yer açılmalıdır.

- Çocuk Kur’anları ya da Çocuklara Kur’an çalışmaları disiplinlerarası çalışmayı gerektirmektedir.

- Teolojik ve pedagojik kaygıların bilimsel düzlemde tartışılarak uzman din eğitimcilerinin konuyla ilgili analiz ve değerlendirmeleri ortaya konulmalıdır. İsimlendirme, resim kullanımı, meal vermede görülen farklı uygulamalar din eğitimi bilimi açısından değerlendirilmelidir. Aksi takdirde her türlü çalışma Kur’an’ı tahrifat olarak anlaşılmaya müsait görülecektir.

Kaynakça

Akyüz Y. (1997). *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul: İstanbul Kültür Üni. Yay.

Al-Kabisi. (tsz). *İslam’da Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Bir Risale*, (S. Ateş, çev.) İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Çelebi, A. (1998). *İslam’da eğitim-öğretim tarihi*, (A. Yardım, çev.) İstanbul: Damla Yayınevi.

Doğan, R. (2004). 1980’e Kadar Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980), MEB (Yay. Haz.). *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar, 28-30 Mart 2001- İstanbul*, (s.611-646). Ankara: MEB, Yay.

Ev. Kirchengemeinde Seissen (Yay. Haz.), (2001). *Die Seissener Kinderbibel*, Haenssler Verlag, Holzgerlinger.

Gözütok Ş. (2002). *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi (Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim)*, Ankara: Fecr Yay.

Ibn Sahnun. (1996). *Eğitim ve Öğretimin Esasları*, (M. F. Bayraktar, çev.) İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yay.

Kaddor, L. ve Müller, R. (2008). *Der Koran, für Kinder und Erwachsene*, (Çocuklar ve Yetişkinler İçin Kur’an) München: C.H.Beck.

Khan, S. (2010). *Çocuklar İçin Kur’an’dan Kıssalar*, (E. Karadeniz, çev.), İstanbul: Muştı Yay.

Kutub, S. ve es-Sahhar, A. C. (2001). *Kur’an’ı Kerim’den Çocuklar İçin Resimli Dini Hikâyeler/Peygamberlerin Hayatı*, (E. Sıddık, çev.), İstanbul: Kahraman Yay.

Meine erste Kinderbibel, China: The Complete Works.

Seçkinöğlü, S. (2010). *Sevgili Kitabım*, İstanbul: Timaş Yay.

EKLER

EK-A



- **Çocuklar İçin Resimli Dini Hikâyeler** adlı eserin içeriği

	Hz. Âdem ile Havva
1	Kâinatın Yaratılışı

2	Kabil ile Habil
3	Hz. Nuh'un Gemisi
4	İrem Bağları (Hz. Hud)
5	Hz. Salih'in Devesi
6	Hz. İbrahim Allah'ı Arıyor
7	Hz. İsmail'in Kurtuluşu
8	Hz. Yusuf Kuyuda Hz. Yusuf Zindanda
9	Hz. Şuayp ve Medyenliler
10	Hz. Musa Sarayda Hz. Musa'nın Asası Hz. Musa ve On Emir Hz. Musa ve Hızır
11	Hz. Davud
12	Hz. Süleyman ve Belkıs
13	Meryemoğlu Hz. İsa Hz. İsa ve Mucizeleri
14	Mağara Arkadaşları (Ashabı Kehf)
15	Ölüm ve Diriliş (Hz. Üzeyir)
16	Karun ve Hazinesi
17	İnsanın Hayırlısı (Salih Kişi)
18	Şükür (Sebe Kabilesi)
19	İmtihan dünyası

EK-B

- **Çocuklar İçin Kur'an'dan Kıssalar** adlı eserin içeriği



2	İnsanlığın Babası (Âdem)
3	Nezaketli Kardeş (Habil ve Kabil)
4	Hz. Nuh'un Kıssası Hz. Nuh'un Gemisi ve Büyük Tufan
5	Çok Sütunlu Şehir (Hz. Hud)
6	Salih Peygamberin Devesi
7	Hz. İbrahim Hz. İbrahim Yüce Yaratıcıyı Düşünüyor
8	Kurban İsmail Kâbe'nin İnşası
9	Misafir Melekler (Hz. İbrahim)
10	En Sevilen Oğul (Hz. Yusuf)
11	Şuayp Peygamberin Kıssası
12	Sabır Peygamberi (Hz. Eyüp)
13	Suya Bırakılan Bebek (Hz. Musa) Cenab-ı Allah ile Konuşan Peygamber Zalim Kralın Sonu
14	Karun'un Hazineleleri
15	Hz. Musa'nın Hızır'la Yolculuğu
16	Üzeyir Aleyhisselamın Merakı
17	Büyük Kral ve Demir Duvar (Hz. Zülkarneyn)
18	Karıncalar vadisi (Hz. Süleyman) Kraliçenin Tahtı
19	Balığın Yuttuğu Peygamber (Hz. Yunus)
20	Harap Olan Bahçeler (zengin ve fakir çiftçiler)
21	Evlat Müjdesi Bebeğin Mucizesi (Hz. İsa)
22	Mağarada Uyuyanlar (Ashabı Kehf)
23	Kur'an Ramazan'da İndirilmeye Başladı (Hz. Muhammed) Gece Yolculuğu Örümcek Ağından Perde Peygamber Efendimizin (Sallallahu Aleyhi Vessellem) İnsanlığa Mesajı

EK-C

- ***Der Koran, für Kinder und Erwachsene, adlı eserin içeriği***



1	Allah Allah kimdir? Allah nasıldır? Özellikler ve Semboller Deliller Bir Allaha Bağlılık
2	Yaratılış Allah Gökyüzünü ve Yeryüzünü Yarattı İnsanın Yaşam Alanı Melekler, Cinler ve Bütün Diğer Yaratılmışlar Allah İnsanları Yarattı İblis Kıskanç Oldu İnsanlarla Bir Sözleşme Cennetten Çıkarılış Varolan Her Şeyin Başlangıç Noktası
3	İnsanlarla İlişkiler Bütün İnsanlar Eşit ve Çok Değerli Vahyin Gerçekliği İnananlar ve İnanmayanlar Başka İnanca Mensup İnsanlarla ya da Allah'ı İnkâr edenlerle İlişkiler Allah Tek Başına Karar Verir Hiçbir İnsan Zorlanmamalıdır
4	Peygamberler ve Resuller Allah Tarafından Gönderilmiş İnsanlar Tarafından Şüpheli Görüldü Birçok Elçi Tek Bir Mesaj Özel İnsanlar Onlar Halkının Dillerini Konuşuyorlar Elçi Yunus Peygamberler ve Elçilerden Hikâyeler
5	Muhammed “Ben Muhammedin onun elçisi olduğuna inanıyorum” Muhammed, Bir İnsan Peygamberlerin Mührü En Büyük Örnek
6	İbrahim İbrahim İnanıcı Böyle Takip Ediyor İbrahim ve Babasının İnanıcı İbrahim Kalbini Sakinleştiriyor Çocuk Dileği Gerçekleşiyor İbrahim'in Kurbanı Özel Emir Bir Ortak Soy Kurucu
7	Yusuf Yusuf ve Onun Kardeşleri Mısırdaki Rüya Tabircisi Tutsaklıktan Yöneticiliğe Bağışlamak Unutmak Değildir Yalnız-Allah'la

8	Musa Mısır'da Bir Çocukluk Allah Musa'yla Konuşuyor Firavun'un Karşısında Musa Halkını Mısır'dan Çıkartıyor Dehşete Kapılma Öfke Vaat Etme Allah'la Konuşan
9	Meryem'in Oğlu İsa İsa Gönderiliyor İsa'nın Rolü İsa Seçilmiştir İsa'nın Özellikleri Allah Olmayan Bir İnsan
10	Örnek Kadınlar İsa'nın Annesi Meryem Saba Melikesi Belkıs Direnmek İçin Ümit
11	Allah'a Nasıl Kulluk Ediyoruz Tapma: Yalnız Allah'a Dua: Allah'la Gizli Bir Konuşma Oruç: Feragat Etme Zenginleştirir Zekât ve Adalet: Daha Az Çoğtur Hac: Birçok İnsan Tek Bir Hedef Allah'ın Adıyla Dürüstlük İyi Davranış: Barış İçin Temel Allah İnsanların Zayıf Yönlerini Bilir
12	Cennet ve Cehennem Ahirete İnanma Diriliş Gününün geleceğine Kıyamet Günü Allah'ın Adaletine Ödüllendirme Cezalandırma Öldükten Sonra Yaşam

EK-4**- Sevgili Kitabım, adlı eserin içeriği**

1	Sevgili Kitabım (Kur'an'ın peygambere vahyedilmesi)
2	Allah'ın Dileği Kendini Beğenmiş Şeytan Yaratılmış En Üstün Varlık Can Yoldaşı Havva Yasak Ağacın Meyvesi Büyük Utanç Dünyaya İlk Adım (Âdem'le Havva'nın yaratılışı ve cennetten kovuluşu)

3	Hz. Âdem ile Havva'nın Çocukları Mutlu Aile Kıskançlık Ateşi Öfkenin Acı Sonu Kabil'in Pişmanlığı Hz. Âdem'in Gözyaşları
4	Nuh Peygamberin Daveti Allah Ahlaklı Olanları Sever Nuh Peygamberin Duası Hz. Nuh'un Gemisi Büyük Tufan Hayat Yeniden Başlıyor
5	Güzel İrem Şehri (Hud Peygamber, Ad Kavmi) İrem Halkı Hud Peygamberin Daveti Şiddetli Fırtına
6	Salih Peygamber Halkını Uyarıyor Bize Olağanüstü Bir Şey Göster Mucize Deve Hain Plan Salih Peygamber ve İnananlar Göç Ediyor
7	Hz. İbrahim'in Soruları Hz. İbrahim Rabbini Arıyor Dolunay Benim Rabbim Olabilir mi? Hz. İbrahim'in Mutluluğu İbrahim Peygamber ve Babası Hz. İbrahim Nemrut'la Karşı Karşıya Putları Kim Kırdı? Büyük Ateş İnananlar Ülkeyi Terk Ediyor İbrahim Peygamberin Ailesi Sevimli Bebek İsmail Çölde Bir Çadır Hz. İbrahim'in Misafirleri Hz. Lut'un Misafirleri Çölden Fıskıran Su: Zemzem Bir Köy Kuruluyor Hz. İbrahim'in Şaşkınlığı Kurban Kâbe'nin İnşası Dirilen Kuşlar
8	Güneşin Doğduğu ve Battığı Yer Aşılmaz Set Yakup Peygamber Ve Çocukları Kardeşlerin Kıskançlığı

	<p>Hız. Yusuf Kuyuda Bir Kervan Hız. Yusuf'un Benzersiz Güzelliği Kadınların Hız. Yusuf' Hayranlığı Zindan Bir Çözüm mü? Hız. Yusuf'un Zindan Günleri Kralın Rüyası Hız. Yusuf Zindandan Çıkıyor Yedi Yıl Bolluk Yedi Yıl Kıtlık İki Kardeşin Kavuşması Kralın Su Kabı Bünyamin Nerede? Sen Yoksa Yusuf musun? Hız. Yusuf'un Gömleđi Hasret Bitiyor</p>
9	<p>Eyüp Peygamber'in Zenginliği Eyüp Peygamberin Sabrı</p>
10	<p>İki Şaşkın Halk Şuayp Peygamber Davetini Sürdürüyor Hız. Yusuf'un Torunları İsrailoğulları Sandıktaki Bebek Hız. Musa ve Mısırlı Koyun Güden Kızlar Şuayp Peygamberle Karşılaşma Baba Oğul Gibi Hız. Musa Tur Dağında Mısıra Dönüş Hız. Musa Firavunun Karşısında Büyü Yarışması Mısırın Saran Felaketler Bir Felaket Daha Yarılan Deniz Kayadan Fışkıran Su Musa Peygamber Allah'ı Görmek İstiyor Altın Buzağı Çalışmadan Yemek Bilge Kişi Hız. Hızır'la Yolculuk Gemideki Delik Köyün Duvarı Hız. Hızır Yaptıklarının Sırrını Açıklıyor Söz Veriyoruz Allah'ın Seçtiđi Hükümdar</p>
11	<p>Karun'un Hazinesi Yere Batan Saraylar</p>
12	<p>Adam ve Eşegi</p>

13	Bir Avuç Su Onunla Kim Dövüşmek İster? Çocuk Sen Benim Dengim Değilsin! Zırhını Kendi Yapan Kral
14	Hz. Lokman'ın Oğluna Öğütleri Namazlarını Aksatma
15	Hz. Süleyman'ın Adaleti Süleyman Peygamber'in Dileği Hz. Süleyman ve Karınca Hüthüt Nerede? Belkıs'ın Kararı Göz Kamaştıran Saltanat Belkıs Yola Çıkıyor Benzersiz Taht Camdan Köşk Sebe Ülkesi Baraj Yıkılıyor
16	Ninova Şehri Kura Çekiliyor Balığın Karnında Hz. Yunus Ninova'ya Geri Dönüyor
17	Allah'a Verilen Söz Akıntının Tersine Yüzen Kalem Meryem'e Sunulan Hediyeler Meleğin Getirdiği Müjde Meryem'in Bebeği Konuşan Bebek Hz. Zekeriya'ya Verilen Müjde Saklanan Elma Çamurdan Kuş Şaşırtan Olaylar Gökten İnen Sofra Kötü İnsanlar Hain Adamın Sonu
18	Zavallı İnsanlar Artık Putlara Secde Etmeyeceğiz Tek ve Gerçek Yaratıcı Kralın Öfkesi Dağdaki Mağara Korkunç Bir Şey Uykudan Uyanış Bu Şehirde Ne Olmuş? Üç Yüzyıl Süren Uyku Son Uyku İnanılmaz Bir Olay

19	Güzel Bahçe Cimrilik Yapınca
20	Pişmanlık
21	Kâbe'nin Yerini Tutar mı Hiç? Güçlü Ordu Develerimi İsterim Fil Yürümüyor Ebabil Kuşları

İŞARİ TEFSİRLERDE DOĞU VE BATI AKLI KARŞILAŞTIRMALARI/İDEAL AKIL ARAYIŞLARI

Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Artvin, Türkiye

Öz

Kur'an'ın tasavvuf, felsefe ve özel anlamıyla hikmet ekseninde yorumlandığı işârî/remzî/tasavvufî tefsirlerde dikkat çeken konulardan biri, doğu ve batı akli karşılaştırmalarıdır. Doğu ve Batı dünyasında görülen düşünce ve eylem alanlarındaki farklardan hareketle ideal akıl betimlemeleri, özellikle işârî tefsirlerde sembollerden yola çıkarak işlenmiştir. Bu iki dünyanın algılanışında zaman, mekân, tabi olunan inanç ekolü ve etnik köken gibi değişkenlerin rolleri, üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Böylece objektifliğin izi sürülerek, toplumsal ve bireysel gelişmeye engel olan sorunların çözümüne nasıl katkı sağlanacağı bu çalışmanın ulaşmak istediği asıl hedeftir.

Anahtar Kelimeler: İşârî Tefsir, Sembol, Akıl, Doğu, Batı.

COMPARISON OF THE MINDS OF WESTERN AND EASTERN IN ISHARI TAFSIR/ SEARCHING FOR IDEAL MIND (I)

167

Abstract

One of the conspicuous issues in ishari,symbolic, sufistic tafsirs in which the Quran is interpreted in terms of sufism, philosophy and mystery with its special meaning is the comparison of the mind of western and eastern. From the differences in the fields of idea and action seen in the world of western and eastern, the description of ideal mind is handled on the basis of symbols particularly in Ishari tafsir. The role of variables such as time, space, subjected belief cult and ethnic origin in the perception of these two worlds is another issue to be dwelled on. How the problems averting to personal and social development will contribute to the solution by tracing objectivity is the main aim of this work.

Keywords: Ishari Tafsir, Symbol, Mind, Western, Eastern.

Giriş

Âdil ve fâzıl medeniyetlerin, akıl ve ilâhî vahiy birlikteliğinden doğacağını ifade¹ eden Nur ayeti,² tarih boyunca her kesimden Müslümanın yoğun dikkatini çekmiştir.

¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye fî Bülûg-in-Nihâye fî 'Ilmi Ma'ânî'l-Kur'ân*, Câmîiatu'ş-Şârika, 1. Baskı, BAE 2008, VIII, 5107-5108.

² en-Nûr; 24/35.



“Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak) tır. Nûr üstüne nûr. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”³

Nûr suresinin otuz beşinci ayeti, doğu-batı düşüncesi üzerine yapılan karşılaştırmalarda yoğun benzetmelerin ve belki de sembollerin kullanıldığı çok boyutlu bir yapı arz eder. Şia ve Ehl-i Sünnet inançları arasında önemli ölçüde yorum farklarının gözlendiği bu alanda, diğer coğrafyalar yanında Anadolu da özel risaleler te’lif edilmiştir.

Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemî (v. 593/1197) *Tefsîru Kavlihi Teâlâ Allâhu Nûru’s-Semâvâti ve’l-Arz*, İbn Kemal Paşa (v. 940/1534) *Nur Ayetinin Tefsiri*, İsmail Ankaravî (v.1041/1631) *Misbâhu’l-Esrâr*, İbrahim b. Muhammed el-Kırîmî (v.1042/1632) *Risâle fî Tefsîri Âyeti’n-Nûr*, Burhaneddin İbrahim b. Muhammed el-Meymûnî (v.1079/1668) *Mecmau’l-Hikem fî Âyâti’n-Nûr*, Davud-i Karsî (v. 1169/1756) *er-Risâletü’n-Nûriyye ve’l-Mişkâtü’l-Kudsiyye* ve Hasrîzâde Mehmed Elif Efendi (v. 1345/1927) *ed-Dürrü’l-Mensûr fî (min) Hizâneti Esrâri’n-Nûr* ve adı burada zikredilmeyen pek çok eser, Nur ayetini tefsir/te’vil kabilinden yazılmıştır. Ayrıca bu ayetin yorumu, İbn Arabî’nin (v.638/1240) *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye’si*, Necmeddin-i Dâye’nin (v.654/1256) *Mirsâdü’l-İbâd’ı*, Cemal Halvetî’nin (ö. 899/1494) *Kitâbu’un-Nûriyye ve Kevkebu’d-Durriyye’si* ve İsmail Hakkı Bursevî’nin (v.1137/1725) *Kitâbu’n-Netîce’si* gibi pek çok eserin içinde yer almıştır.⁴

“Nur üstüne nur” ifadesi, ayetteki diğer benzetmelerle birlikte, farklı katmanları olan bir benzetmeler dünyası gibidir. Nitekim Gazzâlî’nin bu konuda yazılmış eserler içerisinde haklı bir şöhreti bulunan *Mişkâtü’l-Envâr*’ındaki şu ifade bile, ayetin terettüp ettiği bu mana derinliğini gösterir mahiyettedir: “Evliyânın içinde, neredeyse enbiyânın mededi olmadan nuru parlayanlar bulunmaktadır ve enbiyânın içinde ziyâsı neredeyse meleklerin mededine ihtiyaç hissetmeyenler bulunmaktadır. Bu nurlar birbirine terettüp etmektedirler ve birbirlerinin fevkindedirler.”⁵

Nur 35 ayeti, içerdiği remizlerden dolayı farklı yorumlara da imkân tanımıştır. Konumuzu ilgilendiren doğu-batı aklı mukayesesi de, ayetin “Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur.” kısmından mülhemdir. Zira doğuya ve batıya ait olmayan bir zeytin ağacı tasavvuru, müfessirlerin farklı yorumlarına kapı aralamıştır.

Ayette işaret edildiği düşünülen doğu ve batı aklı, bir diğer ifadeyle doğu ve batıya yön veren temel düşünce ve eğilim, İslam kaynaklarında medeniyetler karşılaştırması üzerinden okuna gelmiştir.

Şehristânî’nin (v.496-548/1076-1153) bu bağlamda kaydettiği cümleler, özel bir önem arz eder. Bağlı olduğu itikâdî mezhep hakkında tam bir kanaat oluşmamakla birlikte eserini tarafsızlık ilkesi doğrultusunda yazdığı kabul edilen Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, Ortaçağ İslâm dünyasının en meşhur dinler tarihçisi olarak kabul edilmektedir. Müellif *el-Milel ve’n-*

³ en-Nûr; 24/35.

⁴ Hacımuftuoğlu, Esra, “Cemâl-i Halvetî İle Gazzâlî’nin Nur Ayeti’ne Yaptıkları Yorumlar Hakkında Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu, 21-22 Nisan 2017, Amasya 2017* (Yayınlanmamış Bildiri); Nur Ayeti’nin tasavvufî metinlerde yorumlanmasına dair bir çalışma için bkz. Nuray Tavman, *Nur Âyetinin Tasavvufî Yorumları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013.

⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, Dâru’l-Kütübi’l-‘Ilmiyye, Beyrut, 1406/1986. s. 37-39.



Nihal (Dinler ve Mezhepler) adlı kitabının giriş bölümünde insanları tasnif ederken şu görüşü nakletmektedir:

*“Araplar ve Hintliler, yakın düşüncelere sahip olup, eğilimleri daha çok eşyanın gizemlerini/hassalarını belirlemeye, mâhiyet ve hakikatlerine göre hükmetmeye ve spiritüel/ruhsal alanı kullanmaya yöneliktir. Rumlar ve Acemler de birbirlerine yakın düşüncededirler. Eğilimleri daha çok eşyanın doğasını belirleme, onları nicelik ve niteliğe göre değerlendirme ve nihayetinde fizik alanlarının kullanılması üzerine odaklanmıştır.”*⁶

Doğu-Batı karşılaştırmaları bir üstünlük meselesine dönüştürülmeden yukarıda ifade edilenler kabaca düşünülünce, doğunun uçan halılarının batı dünyasında nasıl gerçekten uçan gemilere dönüştüğü daha rahat anlaşılabilir. Doğu, tılsımlarla cansız nesnelere hareket ettirmenin ve bakırı altına dönüştürmenin (simyanın) ardından uzun zaman sürüklenmişken; Batı, teknikle, bakırı ve diğer madenleri altından çok daha fazla kıymet ifade edecek şekilde kullanmayı becerebilmiştir. Elbette bu durum Doğulu olmanın değil, kolaycılığın tasallutunda mahkûm olmanın bir neticesidir. Bir başka ifadeyle, izlenen acı tablo, Doğunun baskın niteliklerinin olumlu yönde kullanılmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bilimin temelde gelecek hayalleri üzerine kurulduğu düşünüldüğünde, doğunun aslında genel karakter olarak daha avantajlı olduğu ifade edilebilir. Ancak aslolan bu potansiyelin harekete geçirilebilmesidir.

İşari Tefsir Kaynaklarında Doğu-Batı Düşüncesi ve İlgili Konular

Hicrî III. asır müfessiri Sehl bin Abdullah et-Tüsterî (v.200-283/815-896) yukarıda kaydettiğimiz ayetin ilgili kısmını, *“Hz. Peygamber’in nuru, müminin kalbi yahut tevhit ışığı”* benzetmesi üzerinden yorumlar. Kandilin gözü marifet; fitili ilâhî emirler; yağı samimiyet; ortaya çıkan ışık ise “ittisal (bağlantı)” ışığıdır.⁷

Tüsterî’nin büyük bir ihtimalle tefsirinin kısalığından ötürü değinmediği hususları, kendisinden yaklaşık yarım asır sonra yaşamış olan Ebu Abdurrahman es-Sulemî’nin (v.325-412/937-1021) satırlarında görmek mümkündür. Müfessir, ayette zikredilen *“ağaç”* kelimesiyle bir benzetme yapıldığını ve burada Hz. Peygamberin, resullerin veya Kur’ân’ın nurunun murad edildiğini nakleder. Diğer ihtimaller, kastedilen anlamın müminin nuru veya tevhîd nuru olduğudur. Temsili ağacın, doğulu ve batılı olmaması ise, ne dünyaya ne de ahirete meyil anlamını taşır. O bizatihi saf cevherdir.⁸ Dinler cihetinden bakıldığında “ışık”, tıpkı Hz. İbrahim gibi, “hanîf (yanlıştan uzaklaşıp doğruya yönelen)”tir,⁹ ne Yahudilik ne de Hıristiyanlığa mensuptur. Din algısında ne Doğuluların sertliği ve zorlaştırmaları, ne de Batılıların kolaylaştırmaları söz konusudur. Hayata yön veren kültürde ise, ne doğunun efsaneleri, ne de batının sanatları hâkimdir.¹⁰

Ayette doğulu ve batılı olmamanın her iki boyutun üstünde bir varoluşu mu yoksa her iki boyutu da kavrayışı mı, bir diğer ifadeyle sentezci anlayışı mı içerdiği üzerinde durulması

⁶ Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, Müessesetu’r-Nâşirûn, 1. Baskı, Şam 2015, s. 34.

⁷ et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Thk. Taha Abdurrauf, Sa’d Hasan, Dâru’l-Harem li’t-Turâs, 1. Baskı, 2004, s. 206.

⁸ Ebu Abdurrahman es-Sulemi: *“Hakaiku’t-Tefsir*, thk. Seyyid İmrân, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001, Beyrut, II, 45.

⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye fî Bülûgi’n-Nihâye fî İlmi Maâni’l-Kur’ân*, Câmiatu’ş-Şârika 2008 13 cilt., 1. Baskı, BAE, VIII, 5110.

¹⁰ es-Sulemî, II, 45-48.



gereken en önemli konulardandır. Bu hususu vurguladığını düşündüğümüz pek çok müfessirden biri olan es-Sulemî, Sehl'den şu nakli yapar: “*Âyetin zahiri batınına, batını zahirine aykırı değildir. Bu ağaç (aynı zamanda) doğulu ve batılıdır*”.¹¹ Gri rengi nitelerken beyaz ve siyah değildir demek gibi, burada da her iki niteliğin toplamından¹² bahsedilebilir. Diğer bakış açısına göre ise, doğulu ve batılı olmaktan tamamen kurtulabilmek için, söz konusu temsili ağacın bu dünyaya ait olmadığı ifade edilmiştir. Çünkü dünyaya ait olan, Batılı veya Doğulu olmak zorundadır. “Batılı değildir” derken, Doğulu da olmadığı; “Doğulu değildir” derken, batılı da olmadığı ayette ifade edilmiş olabilir.

Mekkî b. Ebî Tâlib (v.355-437/966-1045) İbn-i Abbâs'ı (v.3-68/619-687) referans gösterdiği ve tercih edilen görüş olarak sunduğu düşünceye göre söz konusu “nur” bir sentez değildir.¹³ Söz konusu nur Allah'a, insanlara ve Hz. Muhammed'e râci olabilir. Allah tarafından deliller gelmeden de insanlar, öz doğruyu bulma yetisine sahiptirler. İnsanlığın zirve noktası Hz. Muhammed düşünüldüğünde, ayette geçen zeytin ağacı bir benzetmedir ve kastedilen hanif dine sahip olan ise Hz. İbrâhîm'dir. Doğulu ve batılı olmaması, doğuya ve batıya secde etmemesi, diğer bir bakış açısıyla Yahudi ve Hristiyan olmamasıdır.¹⁴

Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hristiyan olmadığı konusu irdelenmesi gereken hususlardandır. Ayet-i Kerîme'de şöyle buyurulmaktadır: “*İbrahim ne Yahudi idi ne de Hristiyan. Fakat o, hanif bir müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi*.”¹⁵ Bir dinin isimlendirilmesi veya nitelenmesi için bir insan veya grubu referans kabul etmek daha işin başında göreceliği ve değişim ihtimalini akıllara getirmektedir. Öte taraftan daha sonraki zamanlarda yaşamışların ismini alan bir dine o isimlerden çok daha önce yaşamış olan birini müntesip yapmak düşünsel olarak da kabule yakın değildir. Ayetin beyanıyla Hz. İbrahim'in mensubiyeti kişilere veya gruplara değil, hanifliğe ve İslam'adır. Hristiyanlık ve Yahudilik, Hz. Âdem'den beri geçerli olan İslam'dan uzaklaşıp tahrif sürecine girdiklerinden Hz. İbrahim'le özdeşleştirilecek saflıkta değildirler. Burada dikkat çeken şey Hristiyanlığın ve Yahudiliğin içinde, her Müslümanın mutlaka reddedeceği hususlar bulunmakla birlikte kabul edeceği ve hatta etmesi gereken hususların da varlığıdır. Şu halde Hz. İbrahim, söz konusu iki dine de mensup değildir denildiğinde, o iki dinin yalnızca doğrularının sentezinden oluşan bir anlayış da reddedilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Nûr ayetinin ilgili kısmına sentezci yaklaşım, sağlam bir zemine oturmamış olmaktadır.

Kuşeyrî, (v.376-465/986-1072), “*nur üzerine nur*” benzetmesindeki birinci nurun insan, ikinci nurun ise vahiy kaynaklı olduğunu kabul eder. Kalp semasını yıldızlar gibi aydınlatan nurlar; akıl, anlayış, içselleşmiş bilgi, marifet (bilgide birliğe varma) ve tevhit (birleme). Müminin göğüs bölgesi fanus, kalbi parlak bir kandildir. Kandilin yakıtı zeytinyağı ise, müminin kalbine medet eden marifettir. Marifet o denli saf ve berraktır ki, hiç tutuşturulmasa bile ışık veriyor gibidir. Buradan hareketle Kuşeyrî'de sentez fikrinin öncelikli görüş olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, ağacın doğulu ve batılı olmamasından bahsederken, aslında her ikisinin iyiliklerini toplama vurgusuyla bir iyilikler sentezi yapmaktadır. Daha sonra rûhî, ahlâkî veya psikolojik olarak nitelendirilebilir bir şekilde korku ve ümit, heybet ve üns, darlık ve genişlik,

¹¹ es-Sülemi, Ebu Abdurrahman: “*Hakaiku't-tefsir Ziyâdâtu Hakâiki't-Tenzîl*, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn, (v. 412/1021) thk.: Gerhard Bowering, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 106.

¹² Mekki, VIII, 5105.

¹³ Mekki, VIII, 5105.

¹⁴ Mekki, VIII, 5105.

¹⁵ Âl-i İmrân, 3/67.



uyanıklık ve mahviyet, beka ve fena, şeriat ve hakikat ikilemelerini gündeme getirir. Kuşeyrî ancak ikinci bir ihtimalin olduğunu kaydederek, öncelediği sentez görüşünün aksini, bir anlamda mutlak hakikatin vurgulanmış olabileceğini nakleder.¹⁶

Sühreverdî (v.1155-1191), Mûsa kıssasında¹⁷ ağaç sembolizmini değerlendirirken, sesin geldiği mübarek ağacı, yakîn nuruna ulaştıracak fikir dallarına sahip “*gerçek bilgiler (el-meârifu'l-hakîkiyye)*” ifadesiyle niteler. Aslında fikir ve düşünceyi temsil eden ağacın yeşilliği, düşünce yollarını tutuşturması ve kutsî âleme alıştırması özelliğine dayanmaktadır. Tutuşturulan ateş, çift boyutlu bilginin ikinci boyutu ve kutsî esintilerdir. Ateşin olduğu Tûr-i Seynâ akıl ufkudur. O ağaçtan elde edilen yağ, makûlât yağı olup, kutsî bilgi şimşeklerine, yakîn ışıklarına ve nihayet marifetlerle gelecek dinginlik ateşine nefsin hazırlanması içindir. O niteliğe sahip olanların ekmeği meleklerin ekmeğidir, katıkları parlak nurlardır. Ağacın doğulu olmaması sırf aklî olmadığına, batılı olmaması ise sırf heyûlânî olmadığına işarettir. Mûsâ'nın ateşi gördüğünde ehlini terk etmesi zahir ve batın hislerini terk etmesine işarettir.¹⁸

İbn-i Arabî ise (558-638/1165-1240) ağaçta bir taraftan “*sekîne (dinginlik)*” diğer taraftan “*müşâcere (çatışma)*” olduğunu hatırlatmaktadır.¹⁹ Örneğin Hz. Mûsa düşünüldüğünde onun toplumuyla mücâdelesi, toplumunun ise kendi iç çatışmaları yanında İsevîler'le ve tarihin ilerleyen süreçlerinde İslam'la çatışmaları, bu kabildendir. Nur ayeti bağlamında değerlendirildiğinde ise, insanın iç dünyasında ve toplumla ilişkilerinde yeniden iki türlü yansımayla dönüşmektedir. Belki de insan bir taraftan kendiyile barışırken diğer taraftan daha iyi olmak için daima öz eleştiriden de kaçınmaz. Aynı şekilde toplumla barış içinde yaşamının tüm imkânlarını zorlarken diğer taraftan toplumda gördüğü hataları düzeltmek için olasıya bir mücadele içindedir. Şu halde “nur üstüne nur”; barış ve mücadeleyi birlikte yürütebilme azmi ve yetkinliği olarak değerlendirilebilir.

el-Baklî'nin (v.526-606/1132-1209), bazı insanların veya ruhların Peygamber ve ilahi kitaba muhatap olmamalarına rağmen Allah'ın bahsettiği *nurla* aydınlandıklarını, vahiyle muhatap olduktan sonra aydınlıklarının kat kat arttığını belirtmektedir. Müfessirin ifadesiyle, *hidayet ışığıyla ruhun öz ışığı denkleştiğinde gerçek aydınlanma vücuda gelmektedir.*²⁰

¹⁶el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifu'l-İşârât*, tlk. Abdullatif Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2007, II, 368 v.d.

¹⁷ “*Hani, Mûsâ, ailesine, "Bir ateş fark ettim. Size oradan bir haber ya da ısınmanız için bir parça kor getireceğim" demişti. Ona (ateşe) geldiğinde şöyle nidâ edildi: "Ateşteki/ateşin yanındaki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Âlemlerin rabbi olan Allah, her türlü noksanlıktan uzaktır! Ey Mûsâ! Şüphesiz ben mutlak galip ve hikmet sahibi olan Allah'ım!" (en-Neml, 27/7-9); "Ona (ateşe) gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: "Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben âlemlerin rabbi olan Allah'ım." (el-Kasas, 28/30).*

¹⁸ es-Sühreverdî, Şihâbuddîn, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, thk. Necefkulî Habîbî, Menşûrâtu'l-Cemel, 1. Baskı, Beyrût- Bağdâd 2014.

Sühreverdî, s. 99-102

¹⁹ Bkz. İbn-i Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, Talik: Ebu'l-Alâ el-Affî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, s. 197-213.

²⁰ el-Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr, *Arâisu'lBeyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2008, III, 10-16.



Cemâl-i Halvetî (ö. 899/1494) ise, doğulu ve batılı olmamayı, dünyevîlik ve uhrevîlik ile açıklayarak Hz. Peygamber'in bu sınırlayıcı bağlardan berî, "vahdet" ışığına sahip olduğunu ifade etmektedir.²¹

İsmâil Hakkı Bursevî'nin (v.1652-1725) konuyla ilgili görüşleri ise özetle şöyledir: Zeytin ağacının ayette özellikle zikredilmesinin sebebi, ömrünün uzunluğu, doğa ve insana sağladığı yararların nicelik ve nitelik olarak üstünlüğü sebebiyledir. Müfessir, zeytin ağacı benzetmesinden yola çıkarak onun hem doğu hem de batı güneşinden sonuna kadar istifade etmesini gündeme getirir. Bu bakış açısı sentezi hatırlatırken benzetmeyi bir başka açıdan değerlendiren müfessir, ayette kastedilen ideal bölgenin Orta Doğu ve özellikle Orta Doğu'nun ekvator çizgisine en yakın bölgeleri olduğunu belirtir. Buna göre Doğulu ve Batılı olmamak dünyanın doğusuna ve batısına ait olmamak anlamındadır. Hâsılı benzetmenin yönüne göre değerlendirmelerin de farklılaştığı görülmektedir. Nitekim müfessirin, "ayetteki ağaç melekût ağacıdır ve o da gökler ve yerin batıdır" nakli, sentezi dışlayan üst boyutu daha fazla vurgulamaktadır.²² Hasan Basrî'den (v.21-110/642-728) yapılan bir rivayette de, söz konusu ağacın dünyaya ait olmadığı belirtilmektedir.²³

Değerlendirme

Doğu-Batı sentezi ile üçüncü hal arasındaki tereddütler aslında ayetteki benzetmenin oturtulduğu zemin ile ilişkilidir. Soyut gerçekler veya inançlar ile belli bir zaman ve mekânda görünür hale gelen gerçekler veya inançlar arasındaki göreceli ilişkiler, yapılan yorumlarda belirleyici unsurdur. Konuyla ilgili işârî tefsirlerin genel bakış açılarını da yakalayabildiğimiz en önemli İslam âlimlerinden olan Fahreddin Râzî (v.543-606/1149-1210), bir açıdan Doğu-Batı sentezi yaparken, diğer açıdan üçüncü halin esas alınması gerektiğini ifade eder. Müfessir bir cihetle, ayette geçen ağacın, hem Doğulu ve hem de Batılı olma yorumunu önceler. Şayet dinler tarihi üzerinden bir benzetme yapılacak ise, zeytin ağacı Hz. İbrahim'dir. Onun hanîflîği (daima batıldan uzaklaşan, hakka yönelen) ise, Doğulu ve Batılı olmamasını gerektirir.²⁴

Farklı düşünce veya coğrafyalara ait olumlu özelliklerin sentezlenmesine itiraz edilmesi mümkün değilken, mutlak değerlerin evrensellik üzerinden işlenmesi gereği tercih edilmelidir. Ayette geçen "nur üstüne nur" benzetmesi bu bağlamda düşünüldüğünde, müfessirlerin ortak kanaati olan vahiy ve akıl birlikteliğinin nisbîlik ve görecelik sınırlarının dışına çıktığı muhakkaktır. İlahi dinlerin öğretilerini belli bir bölge veya toplumla sınırlamak mümkün değilken,²⁵ insanoğlunun en belirleyici özelliği olan akıl noktasında belli bir düşünceye veya bölgeye mensubiyeti öne çıkarmak aklın doğasına ve evrenselliğine aykırıdır.

Bu bakış açısı madde ve mana alanında geri kalmışlığın çarelerinden bir olabilir. Tarih ve toplumu kıskacına sıkışılmış olgular olmaktan çıkarıp gelişmenin zamanı ve mekânı haline getirmek böyle bir düşüncenin gereğidir. İlâhî vahyin getirdikleri ve isteği de budur. "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini,

²¹ el-Halvetî, Cemâl, *Kitâb'un-Nûriyye ve Kevkebu'd-Durriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Kitaplığı 1084, v.4; Cemâl-i Halvetî'nin risalesi üzerine bir çalışma için bkz. Hacımüftüoğlu, agm.

²² el-Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I-XI, Matbaa-i Osman, İstanbul 1330 h. VI, 153-157.

²³ et-Taberî, Muhammed İbn-i Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, thk., Abdullâh et-Türkî, Hecl, 1. Baskı, Kahire 2001, XVII, 304.

²⁴ er-Râzî, Muhammed Fahreddin b. Diyâuddîn Umar (544-604), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1981, XXIII, 238.

²⁵ eş-Şûrâ, 42/13.



İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat senin kendilerini çağırdığın şey (İslam dini), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır."²⁶

Birlik dini olan İslam müntesiplerinin “*nur üstüne nur*” ilkesiyle ahiret hayatlarında mesut olacakları bir hayatı kazanmaları, yaşadıkları bu dünyayı vahiy ve akıl ile aydınlatmaları nispetindedir. Vahyin tüm âlemleri kuşatan ışığını, aklın evrensel ışığıyla bağdaştırmak yükümlülüğünde olan Kur'ân okurlarının, aynı Kur'ân'dan hareketle, mezhepçiliğe, ayrılığa ve düşmanlığa dair çıkarımlar yapması, Nûr ayetinde bir ihtimal olarak değerlendirilen sentez düşüncesinin haktan uzak bir uygulamasıdır. Kardeşler arası kan ve gözyaşı karanlığında kalmak, Kur'ân'ın “*nur üstüne nur*” betimlemesinden tarif edilemez ölçüde uzaktır.

Kaynakça

el-Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I-XI, Matbaa-i Osman, İstanbul 1330.

Hacımuftuoğlu, Esra, “Cemâl-i Halvetî İle Gazzâlî'nin Nur Ayeti'ne Yaptıkları Yorumlar Hakkında Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, 21-22 Nisan 2017, Amasya 2017 (Yayınlanmamış Bildiri).

Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.

Halvetî, Cemâl, *Kitâb'un-Nûriyye ve Kevkebu'd-Durriyye*, Mahtût, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Kitaplığı, 1084.

İbn-i Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, Talik: Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifu'l-İşârât*, Thk. Abdullatif Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2007.

Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye fî Bülûg-in-Nihâye fî ilmi Maâni'l-Kur'ân*, Câmiatu's-Şârika, 1. Baskı, BAE 2008.

er-Râzî, Muhammed Fahreddîn b. Diyâuddîn Umar (544-604), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1981.

es-Sühreverdî, Şihâbuddîn, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, Thk. Necefkulî Habîbî, Menşûrâtü'l-Cemel, 1. Baskı, Beyrût- Bağdâd 2014.

es-Sülemi, Ebu Abdurrahman: *Hakaiku't-Tefsir*, Thk. Seyyid İmrân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001 Beyrut.

-----, “*Hakaiku't-tefsir Ziyâdâtü Hakâiki't-Tenzîl*, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn, (v. 412/1021) thk.: Gerhard Bowering, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetu'r-Nâşirûn, 1. Baskı, Şam 2015.

et-Taberî, Muhammed İbn-i Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, thk., Abdullâh et-Türkî, Hecr, 1. Baskı, Kahire 2001.

²⁶ eş-Şûrâ, 42/13.





Tavman, Nuray, Nûr Âyetinin Tasavvufî Yorumları, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013.

et-Tusterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk. Taha Abdurrauf, Sa'd Hasan, Dâru'l-Harem li't-Turâs, 1. Baskı, 2004.



TAMAMEN DÜNYAYA BAĞLANMAMAK-DÜNYA VE AHİRET DENGESİNİ GÖZETMEK

Yrd. Doç. Dr. M. Mansur GÖKCAN
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Dünya sevgisinin ağır basması, insanı dünyaya bağlayarak Hak ve hakikatten uzaklaştırır; dünya metanın ve zevklerinin temel hedef haline gelmesini sağlar. Böyle kimseler, maddî hazlar peşinde koşarken manevî hazlardan uzaklaşırlar ve ahiret kazancını da kaybederler. Kur'an'da, tamamen dünyaya bağlanmayarak dünya ve ahiret dengesini gözetmek tavsiye edilmiştir. Dünya nimetleri yasaklanmamış, fakat israf yasaklanmıştır. Müslüman, dünyadan el etek çekerek başkasına muhtaç olan ve miskin bir hayat yaşayan kişi değildir. Unutulmamalıdır ki, ahiret, dünyadaki çalışma ve gayretler neticesinde kazanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zühd, dünya, ahiret, denge.

NOT BEING TOTALLY OCCUPIED WITH THE WORLD - MAINTAINING THE BALANCE BETWEEN LIFE AND AFTERLIFE

175

Abstract

The domination of the worldly love takes away the human being from God and truth by being occupied with the world and enables the possessions and pleasures of the world to become the main target. Such persons get away from spiritual pleasures while pursuing material pleasures and lose the afterlife. In the Qur'an, it is advised not to be occupied with the world life at all, but to observe this life and the hereafter. The possessions of the world are not forbidden, but wastage is forbidden. Muslims are not the ones who are lazy and dependent on someone else by cutting oneself off from the world and worldly things. It must not be forgotten that the hereafter can be won as a result of the efforts and endeavours in the world.

Keywords: Ascetism, life, afterlife, balance.

Giriş

Bir şeye bağlanmak için, öncelikle onu iyi tanımak ve sevmek gerekir. Tanımadan ve sevmeden bir şeye bağlanmak, körü körüne bağlanmaktır ve neticesi hüsrandır. Dünyayı iyi tanımak, ona ne kadar bağlanmak gerektiğini öğretir. Dünya, insanoğlu için yaratılan tek mekân değildir. Ahiret inancı, ilahi dinlerde olduğu gibi batıl dinlerde de mevcuttur.

Eğer dünya hayatından başka bir hayat olmasaydı, o zaman insanın tamamen dünyaya bağlanması normal karşılanabilirdi. Ölümden sonra da hayat olması, dünyanın tek başına değil, ahiretle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Allah'a ve ahirete inanmayan



kimselerin, tamamen dünyaya bağlanmaları doğaldır. Çünkü onlar, ölümlerle her şeyin bittiği düşüncesindedirler. Asıl sorun, Allah'a ve ahirete inandığını söyleyen kimselerin tamamen dünyaya bağlanmalarındadır. Elest bezminde Rabbini tanıyan ruh, dünya hayatında bedene girmesiyle, nefsin ve şeytanın kışkacına girer. Eğer nefsin isteklerine ve şeytanın vesveselerine kanar ve onların peşinden giderse, Allah'tan da ahiretten de uzaklaşarak dünyaya bağlanır. Fakat nefsin ve şeytanın prangalarından kurtulursa, elest bezminde olduğu gibi, Rabbini de, O'nun vadettiği ahireti de kabullenerek dünya ve ahireti birlikte değerlendirir ve dünyanın bağlanılacak değil, değerlendirilecek bir yer olduğunu kavrar.

Dünyanın Fâni Ahiretin Bâki Olması

Yaradılışın gayesinin ne olduğu, ancak yaratandan öğrenilebilir. Kur'an'da, dünya hayatının aldatıcı olduğu ifade edilmektedir: “*Dünya hayatı, aldatıcı bir meta'dan başka bir şey değildir.*”¹ “*Allah'ın vadi haktır. Sakın, dünya hayatı sizi aldatmasın. Aldatıcı da (şeytan) sizi Allah'la (affıyla) aldatmasın.*”²

Dünya hayatının aldatıcı olması, nefsin ve şeytanın dünya hayatı ile aldatması demektir. Şeytanın, “nasıl olsa Allah affeder” diyerek insanı Allah'la yani Allah'ın affıyla bile kandırabileceği belirtilmiştir. Nefse ve şeytana kulak verildiğinde, onların peşinden giderek Allah'tan ve emirlerinden uzaklaşılacağı şüphesizdir. Çare, ibadetlerle ve itaatle Allah'a yaklaşılarak şeytandan uzaklaşmaktır. Çünkü ayette belirtildiği gibi, Allah'a yakın ve ihlaslı kimselere şeytanın gücü yetmez.³

Yaradılışın ve dünyada bulunmanın amacının ne olduğunu öğrenmek için yine Kur'an'a bakmak gerekir. Kur'an'da, “*Sen yine de öğüt ver. Çünkü öğüt, mü'minlere fayda verir. Ben, cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”⁴ denilerek yaratılışın gayesi açıklanmış ve mü'minlerin uyarılması istenmiştir. İnsan, dünyada imtihan için bulunduğunu bilmeli, kendi konumunu ve dünyayı bu açıdan değerlendirmelidir. Ayette, dünyaya bağlanan ve dünyaya geliş sebebini unutan kimselere öğüt verilirse bunun fayda vereceği de belirtilmiştir. Gaflete düşerek dünyaya bağlanan mü'minin uyarılması ve yaratılış gayesinin hatırlatılması gerektiği görülmektedir.

Kur'an'da, yeryüzünde bulunan her canlının yok olacağı, dünyanın fâni olduğu,⁵ dünya hayatının geçici bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu⁶ bildirilmektedir. Hz. Peygamber, “*Eğer dünyanın, Allah'ın yanında bir sineğin kanadı kadar değeri bulunsaydı, Allah kâfire bir yudum su bile vermezdi.*”⁷ diyerek dünyanın geçici olduğu için Allah katında bir öneminin olmadığına dikkat çekmiştir. Burada, mü'min olmayan bazı kimselerin, zenginlik ve rahatlık içerisinde olmasının, Allah'ın onlara değer verdiği şeklinde algılanmamasına değinilmiştir. Şükürsüz nimetin sorgusunun da zor olacağı aşikârdır.

Bu durumda, dünya malı kullanılmayacak ve terk mi edilecek? Şeklindeki bir soruya muhatap olunacağı bellidir. Hz. Peygamber'den beri meriyette olan ve tasavvufta önemli bir yere sahip

¹ Âl-i İmrân, 3/185.

² Lokman, 31/33.

³ Hicr, 15/40.

⁴ Zâriyat, 51/55, 56.

⁵ Rahmân, 55/26.

⁶ Ankebut, 29/64.

⁷ Tirmizî, Ebû İshâ b. Süre, *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, Beyrut trs. Zühed, 13.



olan zühd, “(dünya metaından) yüz çevirmek ve terk etmek” anlamlarına geldiği gibi;⁸ Herhangi bir şeye karşı, “isteksiz olmak ve hırs göstermemek” anlamlarına da gelmektedir.⁹

Bazı sûfîler, zühdü, eldeki malı terk etmek olarak algılamışlardır. Cüneyd, (279/909) “Zühd, elde malın, kalpte mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır.” demiştir.¹⁰

Bazı sûfîler, zühdü, kasrı emel, yani kanaat olarak algılamışlardır. Süfyan Sevrî (161/778), “Dünyaya karşı zâhid olmak, kanaat sahibi olmak demektir. Kuru ekme yemek ve aba giymek zühd değildir.” demiştir.¹¹

Bazı sûfîler ise zühdü, dünya malı elde olduğu halde, ona gönülde yer vermemek olarak algılamışlardır. Abdülkadir Geylânî (562/1160), “Dünyayı kalbinden çıkar, ister onu elinde tut, ister cebine koy sana zarar vermez.” demiştir.¹² Bu anlayış, İslam’ın yapısına daha uygundur. Dünya malına sahip olmamak, güçsüzlüğe ve başkasına muhtaç olmaya sebep olur. Böyle bir zühd anlayışı, Müslümanları ve İslam âlemini başka kimselere ve milletlere mahkûm ederek onların boyunduruğu altına girmelerine sebep olur. Hz. Osman’ın, “İslam’da açılan bir gediğin kendisiyle kapanacağını bilmesem bu malı biriktirmezdim.”¹³ demesi, böyle bir endişenin neticesidir. Mevlânâ (672/1273), “Suyun geminin içinde olması, geminin helakidir. Geminin altındaki su ise, geminin yürümesine yardımcıdır.”¹⁴ diyerek, malın elde bulunmasına, fakat kalpte bulunmamasına dikkat çekmiştir. Geminin yürümesi için, altında su olması gerektiği gibi, insanın hayatının devam etmesi için de elde mal olmasına ihtiyaç vardır. Suyun, geminin içinde olması, geminin helaki olduğu gibi, mal sevgisinin kalbi kaplayarak Allah’ı ve ahireti unutturması, kalbin de, sahibinin de helakidir. Süleyman Dârânî(215/830), “Zühd, Allah’la meşgul olmana mani olan her şeyi terk etmendir.”¹⁵ diyerek zühdün asıl maksadının ne olduğunu ortaya koymuştur.

Dünya ve Ahiretin Kıyaslanarak Tercih Yapılması

Kur’an’da, dünyanın fânî, ahiretin ise bâkî olduğu belirtilmiş ve bir tercih yapılması gerektiğinde bunun göz önüne alınmasına vurgu yapılmıştır.

“Bu dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte asıl hayat odur. Keşke bilmiş olsalardı.”¹⁶ ayetinde dünya hayatının, bir oyun vakti kadar çabuk gelip geçeceği, ahiret hayatının ise hakiki ve kalıcı olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber de,

⁸ Ahmed el-Âyid ve diğerleri, *el-Mu’cemü’l-Arabiyyül-esâsî*, Aleco 1989, 588.

⁹ İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî, *Lisanu’l-Arab*, I-VI, Kahire 1979, III, 1876.

¹⁰ Kelâbâzî, Ebu Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta’âruf*, Beyrut 1993, 109.

¹¹ Kuşeyrî, Ebû’l-Kâsım Abdülkerim b. Havazin b. Talha Kuşeyrî Neysabûrî, *er-Risâle*, Dâru’l-hayr, Beyrut 1997, 115.

¹² Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1997, 175.

¹³ Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma (İslam Tasavvufu)*, Çev. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, 135.

¹⁴ Bardakçı, M. Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000, 72.

¹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 117.

¹⁶ Ankebut, 29/64.



“Ben dünyada, bir ağacın altında gölgelenen yolcu gibiyim.”¹⁷ buyurarak, dünya hayatının bir yolcunun dinlenmek üzere bir ağacın altında kaldığı zaman kadar kısa olduğuna dikkat çekmiştir.

“Azana ve dünya hayatını tercih edene şüphesiz ki cehennem tek barınaktır. Rabbinin makamından korkan ve nefisini kötü arzularından uzaklaştıran kimse için ise cennet yegâne barınaktır.”¹⁸ ayetinde, sadece dünya hayatını tercih eden kimsenin yerinin cehennem, ahireti tercih eden kimsenin yerinin ise cennet olacağı belirtilerek tercihin buna göre yapılması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

“Kim ahiret kazancını (sevabını) istiyorsa, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kârını istiyorsa ona da dünyadan bir şeyler veririz. Fakat onun ahirette bir nasibi olmaz.”¹⁹ ayetinde, dünyayı tercih eden kimseye dünya nimetlerinden, ahireti tercih eden kimseye de ahiret nimetlerinden verileceği, fakat dünyayı tercih eden kimsenin ahiret nimetlerinden mahrum kalacağı ifade edilmiştir.

Kuşeyrî (465/1072), “Dünya kazancının, ahirete sermaye yapılması” gerektiğini bildirerek ahiretin dünyada kazanılacağını ve bunun için dünyanın iyi değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. “Dünyadaki zamanın öncelikle ahiret için harcanmasını” tavsiye ederek dünyaya ne kadar, ahirete ne kadar ağırlık verilmesi gerektiğine işaret etmiştir. “Zamanımı öncelikle dünya için harcamaktan sakın, eğer böyle yaparsan zamandan bir şey artarsa ahiret için harcarsın.” diyerek önceliğin dünyaya verilmemesini tavsiye etmiş ve bu durumun neticesinin ne olacağını da şu sözlerle açıklamıştır: “Vaciplerini eksilterek, rükünleri düşürerek namazları toptan kaza ederek uyursun. Şeytana ve hevâna uyararak, geceyi tembellikle, gündüzü de günah toplamakla geçirirsin. Nefsinin rahatını tercih ederek, ahiretini dünyanla satarsın. Nefsinin kölesi olursun ve onu taşırsın. Hâlbuki sen ona binmekle, onu eğitip güzelleştirmekle ve onun Mevla’sına itaat ederek ahiret yoluna girmekle emrolundun.” Kuşeyrî burada, nefs-i emareye uyulmamasına ve onu eğiterek nefs-i marziyyeye çevirmek gerektiğine işaret etmiştir. Kuşeyrî, “Böyle yapmakla kendine zulmettin ve yularını nefse teslim ettin. Nefsin şeytanına, arkadaşlığına ve şehvetlerine tabi oldun. Böylece dünyanın da ahiretin de hayrı senden gitti ve ikisini de kaybettin. Onlara uymakla, dünyadaki kismetinden de fazlasına ulaşamadın.” diyerek nefse uymanın neticesinde iki dünyanın da kaybedildiğini, bütün çırpımlara karşın dünyadan da kismetin üzerinde bir şeye ulaşamadığını ifade etmiştir.²⁰

Kuşeyrî, tercih önceliği ahirete verilirse, dünya ile ahiret yoluna gireceğini; dünya kazancı ahiret sermayesi yapılırsa, hem dünyanın hem de ahiretin kazanılacağını ve dünya nimetlerinin de bu durumdaki kimseye afiyetle ulaşacağını belirtmiştir. “Allah, dünyayı ahiret niyetine göre verir. Ahireti dünya niyetine göre vermez”²¹ hadisini örnek vererek, ahiret niyetinin Allah’a itaat olduğunu, niyetin, ibadetlerin ruhu ve kurtarıcısı olduğunu, zühd ile Allah’a itaat edilirse Allah’ın havassından ve muhabbet ehlinden olunacağını, ahiretin kazanılacağını, dünyanın da

¹⁷ Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, zühd, 44; Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, Kahire 1995, Dâru’l-hadis, I-VII, III, 556; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*. Beyrut (tarihsiz), Mektebetü’l-İlmiyye, Meselü’l-Dünya 3.

¹⁸ Nâziat, 79/37-41.

¹⁹ Şûrâ, 42/20.

²⁰ Kuşeyrî, *el-Cevâhiru’l-Mensûre*, (Saçılmış Mücevherler), Tahkik ve Tercüme, M. Mansur Gökcan, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017, 40-108.

²¹ Kuşeyrî, *el-Cevâhiru’l-Mensûre*, 41-110.



bu kimseye hizmet edeceğini ve kısmetini vereceğini belirtmiştir. Eğer ahiretten yüz çevirirse, Allah'ın kızacağını ve ahiretin kendisinden uzaklaşacağını, dünyanın da kendisine karşı çıkacağını, çünkü dünyanın da Allah'ın mülkü olduğunu ve Allah'ın kendisine karşı geleni aşağılayacağını, kendisine itaat edeni ise yücelteceğini açıklamıştır. “*Dünya ve ahiret iki eştir. Biri razı olduğu zaman diğeri sana kızar.*”²² hadisinde dünya ve ahiret, kıskanç iki eşe benzetilmiştir. Kuşeyrî, “*Sizin bir kısmınız dünyayı, bir kısmınız da ahireti ister.*”²³ ayetine göre değerlendirme yapılarak, bir kimsenin dünya çocuğu mu, yoksa ahiret çocuğu mu olduğuna karar vererek tercihini yapmasını, bu dünyada seçme hakkının kulda olduğunu ve buna göre ahirette karşılık görüleceğini belirtmiştir.²⁴

Dünya ve Ahiret Dengesinin Gözetilmesi

Dünyanın fâni olması, ona tamamen bağlanmamayı gerektirir. Fakat dünyaya tamamen bağlanmamak, onu tamamen terk etmek şeklinde de algılanmamalıdır. Eğer dünya tamamen terk edilecek olsaydı, insanların faydalanması için sayısız nimetlerle donatılmazdı. “*Allah'ın kulları için çıkardığı, ziyneti hoş ve lezzetli şeyleri kim haram kılabilir?*”²⁵ ayetinde, dünya nimetlerini yasaklamaya kalkışanlar uyarılmıştır. Dünya nimetlerini terk etmek değil, gerektiği gibi kullanmak, daima ifrat ve tefritten kaçınmak gerekir. Dinî nasları bir bütün olarak ele alıp ona göre değerlendirme yapmak lazımdır. Kur'an'da bunun yöntemi, “hem dünya, hem de ahiret nimetlerinin istenmesi ve her ikisi için de çalışılması” olarak açık bir şekilde belirtilmiştir: “*İnsanlardan öyleleri vardır ki: ‘Ey Rabbimiz! Bize dünyada ver’ derler. Böyle kimselerin ahiretten hiç nasibi yoktur. Onlardan bir kısmı da: ‘Ey Rabbimiz! Bize dünyada da, ahirette de iyilik ver, bizi cehennem azabından koru’ derler. İşte onlar için kazandıklarından büyük bir nasip vardır.*”²⁶

Hz. Peygamber, “*Sizin hayırlınız, ne dünya için ahireti, ne de ahiret için dünyayı terk edeninizdir. Hayırlınız, her ikisini de müsavi tutmanızdır.*”²⁷ buyurarak her iki âlemin de önemine dikkat çekmiş ve her ikisi için de çalışmak gerektiğini belirtmiştir.

“*Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma!*”²⁸ ayetinde, yöntem gayet açıktır: Dünya nimetlerinin insanlar için yaratıldığını idrak ederek onlardan faydalanılması; nimetlerin, tek başına yenilerek bencillik yapılmaması, muhtaç olan kimselerin de düşünülmesi gerekir. Nimet paylaşarak büyürken aynı zamanda ahiretin kazanılmasını da sağlar. Yoksul ve muhtaç olan kimselere infak edilen nimet, şükür yapılan ve ahireti kazanmaya vesile olan nimettir. Bu ayette ifade edildiği gibi; ahiret, ilâhî emirlere muvâfakat ederek dünyada kazanılır veya ilâhî emirlere muhalefet edilerek yine dünyada kaybedilir.

²² İbn Mübarek, Ebû Abdîrahmân Abdullah b. Mübarek, *Kitâbu 'z-zühd ve yelihi er-Rekâik*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut trs. 210.

²³ Âl-i İmrân, 3/152.

²⁴ Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, 41-110.

²⁵ A'raf, 7/32.

²⁶ Bakara, 2/200, 201.

²⁷ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-hafâ*, I-II, Beyrût 1405, II, 169.

²⁸ Kasas, 28/77.



“Allah, bir kimseye ihsan ettiği zaman, ihsanının eserini onun üzerinde görmek ister.”²⁹ hadisi, güzel giyinmeye teşvik etmektedir.

“İslam’da ruhbanlık yoktur.”³⁰ hadisi, evlenmeye teşvik etmekte ve bekâr yaşamayı yasaklamaktadır.

“Her ikisinde de hayır olmakla birlikte, kuvvetli mü’min, zayıf mü’minden hayırlıdır.”³¹ hadisi, zengin ve güçlü olmaya teşvik etmektedir. Fakirliğin ve yoksulluğun mahkûmiyeti getireceği; sağlıksız vücut ile de sağlıklı kulluk yapılamayacağı aşikârdır.

İslam, zenginliği, mal mülk edinmeyi yasaklamamıştır. Allah yolunda malını harcayanlar daima övülmüşlerdir. Malı helalden kazanmak, zekâtını, sadakasını vererek infak etmek ve şükretmek önemlidir. Bazı yasaklanan şeyler dışında yemek içmek mubahtır, fakat israf etmek haramdır.

Dünya ve ahiret dengesini gözetmek demek, dünya ile ahireti eşit kabul etmek demek değildir. Fâni olanla bâkî olan aynı değerde olmaz. Ahirette, dünyadaki nimetler olduğu gibi, ilaveten, hayal bile edilemeyecek kadar fazla nimetler de vardır. O halde her şeye kıymetine göre değer vermek gerekir. Dünyaya, dünyanın kıymeti kadar; ahirete, ahiretin kıymeti kadar değer vermek, dünya ve ahiret dengesini gözetmek demektir.

Sonuç

Bir şeye bağlanmak için onu iyi tanımak gerekir. Dünyayı tanıyan kimse, ondan sınırlı ve geçici bir süre faydalanacağını bilir ve ona tamamen bağlanmamak gerektiğini idrak eder. Ahireti tanıyan kimse de, ahiretin ebedi olduğunu kavrar ve bu anlayışla ahiret için hazırlık yapar.

Dini naslarda yapılan dünya ve ahiret kıyaslamalarından; ahiretin tercih edilmesi, fakat dünyanın tamamen terkedilmemesi ve dünya nimetlerinden de faydalanılması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Dünya nimetlerinden faydalanmak dünya nimetlerine bağlanmak değildir. Dünyaya kalben bağlanarak ahireti unutmak, dünyaya bağlanmak demektir.

Dünya malının elde bulunması yaşam için bir zarurettir, fakat kalpte bulunması felakettir.

Dünya bir imtihan yeridir ve süresi de imtihan vakti kadardır. Ahiret, dünyada kazanılacağı için dünya önemlidir.

Dünyaya tamamen bağlanıldığı zaman; ibadetler aksatılır, farzlar bile sürekli olarak kazaya bırakılır, hatta zamanla yapılmasına bile gerek duyulmayarak terkedilir.

Dünya ve ahiret dengesini gözetmek, ikisinin eşit olduğu anlamına gelmez. Dünyanın da ahiretin de kıymeti hesaplanarak her birine kıymeti kadar değer vermek, dünya ve ahiret dengesini gözetmek demektir.

Dünya nimetlerini helalinden kazanmak ve israfa kaçmadan kullanmak önemlidir.

²⁹ İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an-i'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1969, I, 196.

³⁰ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrût 1379, IX, 111.

³¹ Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrût trs. Kader, 34; bkz. Gökcan, M. Mansur, *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017, 122.



Sahip olunan dünya malı, paylaşılarak ihtiyaç sahiplerinin de faydalanması için kullanılırsa, ahiretin kazanılmasına vesile olur.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî. (1405). *Keşfu'l-hafâ*. Beyrût.
- Ahmed el-Âyid vd. (1989). *el-Mu'cemü'l-Arabıyyül-esâsî*. Aleco: Larousse Yayınları.
- Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (1995), *Müsned*, Kahire: Dâru'l-hadis.
- Altuntaş, H. ve Şahin, M. (2009). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bardakçı, M. (2000). *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Eraydın, S. (1997). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Gökcan, M. (2017). *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. (1379). *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût.
- İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail b. Kesîr. (1969). *Tefsîru'l-Kur'an-i'l-Azîm*. Beyrût.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (tarihsiz). *Sünenu İbn Mâce*. Beyrût: Mektebetü'l-ilmıye.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî. (1979). *Lisanu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-meârif.
- İbn Mübarek, Ebû Abdırrahmân Abdullah b. Mübarek. (Tarihsiz). *Kitâbu'z-zühed ve yelîhi er-Rekâik*. Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmıye.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr el-Kelâbâzî. (1993). *et-Ta'âruf*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmıye.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Havazin b. Talha Kuşeyrî Neysabûrî. (1997). *er-Risâle*. Beyrût: Dâru'l-hayr.
- Kuşeyrî, (2017). *el-Cevâhiru'l-Mensûre*. (Gökcan, M. Tahkik ve Çev.). Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. (Tarihsiz). *Sahîhu Müslim*. Beyrût.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma*. (1996). (H. Kamil Çev.). İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- Tirmizî, Ebû İsâ b. Sûre. (Tarihsiz). *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrût.

İSLAM'IN IRKÇILIK KARŞISINDAKİ TUTUMU VE KARDEŞLİK EĞİTİMİ

Yrd. Doç. Dr.Mahmut Dünder

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Öz

Kavminin zulmüne yardım edip Yüce Allah'ın uygun görmediği özelliklerle kavmiyle övünmeyi ırkçılık olarak gören Yüce dinimiz İslam, ırkçılığı reddetmiştir. Nitekim Yüce Allah(c.c.),ırka değil inanca vurgu yaparak müminlerin kardeş olduklarını belirtirken, faklı millet ve kavimlikte olmanın tanışıp kaynaşma ve ümmet olma aracı olarak belirtmiştir. Peygamberimiz Hz. Muhammed(s.a.v.) de ırkçılığı savunanın ve ırkçılık için savaşmış ölenin Müslümanlardan sayılmadığını belirtirken her fırsatta, “Kendi nefsi için istediğini mümin kardeşi için istemeyen mümin olamaz” ifadesi ilede kardeşliği tesis etmeyi teşvik etmiştir. Muhacirler ile ensâr arasında cereyan eden örnek uygulamalarla Müslümanları eğiterek İslami kardeşliğin temel yapısını oluşturmuştur. İslam'a göre Müslümanlar arasında kardeşlik tesis edilirken, “can, mal ve ırz”larını güvencede tutularak gayri Müslim toplumların insani ilişkilerinin gereklerini de teminat altına alınmıştır. Ancak günümüz modern dünyada Avrupa ülkeleri, kullandıkları “eşitlik, özgürlük, bağımsızlık ve adalet” kavramlarının içerikleriyle tamamen zıt bir uygulama içerisinde oldukları halde, bu uygulamalarının faturasını da Müslümanlara kesmektedirler.

Bu çalışmamızda İslam'a göre ırkçılığın anlamı ve zararları ile yasaklılığı üzerinde dururken, İslam'da oluşturulan kardeşlik bilinci ve olumlu sonuçları üzerinde duracağız.

183

Anahtar Kelimeler: İslam'da ırkçılık, kardeşlik, kardeşlik eğitimi, İslam, ümmet

ISLAM'S ATTITUDE AGAINST RACISM AND EDUCATION ON BROTHERHOOD

Abstract

The honourable religion of Islam rejects racism, deeming participation in cruelty of one's people and one's pride in one's people for characteristics not deemed appropriate by the Almighty Allah as racism. As a matter of fact the Almighty Allah (c.c.) has emphasised belief rather than race, thus showing all believers are brothers, revealing that being from different nations and peoples is only a means for meeting and uniting with one's brothers and becoming one community. Our Prophet Muhammad (s.a.v.) has also stated those who defend racism and make war and die for racism are not counted among the Muslims, and at every opportunity he has remarked "One who does not wish what he wants himself also for his brother cannot be a faithful Muslim" to encourage brotherhood between the faithful. Making the practices established between the Immigrants and the Companions of Medina an example, Muhammad has educated the Muslims and created the fundamental structure of Islamic brotherhood. According to Islam as brotherhood is established between the Muslims, requirements of human relations in and with



non-Muslim communities are also assured by ensuring security of their "lives, chattels and chastity". However, it is regrettably seen that European countries of the modern world conduct practices completely contrary to the content of the concepts of "equality, freedom, independence and justice" they claim to uphold, and encumber Muslims with the consequences of these practices.

In this study we will deliberate on meaning and detriments of racisms and the taboo against racism in Islam, and we will discuss the awareness of brotherhood fostered by Islam and its positive results.

Keywords: Racism in Islam, brotherhood, education on brotherhood, Islam, community

1.Giriş

Sosyal yaşam içerisinde, yapısı gereği sosyal bir varlık olan insanın sosyal gruplarını birbirine bağlayan halkaların kolay kırılabilirdiğini görmekteyiz. Bu nedenle bu halkaların desteklenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla birtakım ülkeler, bunu tesis etmek için ırkçılığı geri plana iterek özgürlük, eşitlik ve kardeşlik anlayışını geliştirmek istemişlerdir. Bununla insanlar arasındaki dengeyi tesis etmeyiarzulamışlardır. Zira ırkların tercihi olmadığı gibi, üstünlük vesilesi de olmamalıdır. Adil olan, insanların birlikte yaşayabileceği ve insanların haklı öncelikleri ile arzuları adına hareket etme alanını bulduğu doğru bir devlet anlayışına sahip olmaktır. Bunun için de adalet, eşitlik ve sosyal yaşam içerisinde kardeşlik kavramlarını insanlar için dengeli alanlara oturtmak gerekmektedir. Ancak Fransız Devriminin sloganı olan “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” kavramlarını örnek alan bu ülkelerde yukarıda belirtilen ve olması gereken şekilde gerçek uygulamalar bulunmamakta ve ancak halkın zihninde bu kavramlar varlık gösterebilmektedir. ¹

İslam, insanların kendi aralarında oluşturmaları gerektiği sosyal bağların oluşmasına engel teşkil eden ve üstünlük iddiasında bulunma anlayışına dayalı olan ırkçılığı şiddetle reddetmiştir. Çünkü üstünlük taslayan ırka karşı üstünlük taslanmaktadır. Dolayısıyla kabaran ırkçılık damarlarıyla ayrılıklar ve düşmanlıklar başlamakta, toplumlar bölünmekte ve fitne ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle tarihin süreçlerinde ırkçılık yüzünden cinayetler işlenmiş ve savaşlar çıkmıştır. Irkçılığın fitne sebebi olduğunu gören İslam dini, bunun yerine ümmet ve kardeşlik bilincini geliştirerek takvayı üstünlük ölçüsü olarak kabul etmiştir. Takva ve ümmet bağlantılı İslami anlayışa işaret eden İmamı Gazzalîşu ifadelerde bulunmuştur: “Dünya bir yolculuktur, ömür bir gemi, birlikte yaşayanlar da bu geminin yolcularıdır. Yolculukta yol arkadaşlarıyla iyi geçinip onların haklarına riayet etmek gerekmektedir.”² Haliyle hak ve hukuka riayet eden insanlar arasında katliam, yoksulluk ve vahşet yaşanmaz. Zira bütün insanlar, bir kadın, bir erkek ve topraktan yaratıldıklarından aynı tabiata mensup olmakla³ birbirlerini anlayabilecek kardeş niteliğindedir. Bu kardeşlerin birbirlerinin can, mal, din, namus ve neslini korumakla yükümlü oldukları, dinimizce gerekli bir görev olarak görülmektedir. Bununla ilgili birçok

¹Leaman,Oliver, “Özgürlük,eşitlik ve kardeşlik ne kadar makul bir politik slogandır.”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi 14-16 Ekim*, 2010 Bursa, s.31-32,37.

²el-Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed,*el-Erbâin fî Usulî'd-Din* (Dinde Kırk Esas, çev. Abdulhalık Duran), İstanbul 2010,s.117.

³Hucurat 49/13; Hel-Heysemi, NuruddinEbu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman, *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbeu'l-Vefaid*, Daru'l-Me'munli't-Turas, Beyrut 1971,c.3,s.266.



örneği barındıran İslam tarihinde görüldüğü üzere dinimiz İslam, insanların coğrafyalarını, politikalarını, renk ve ırklarını dikkate almaksızın, kardeşliklerini kabul etmiştir.⁴ Ancak şu da bilinmelidir ki İslam dini, ailesini, soyunu ve milletini sevmeye anlayışına karşı değildir. Karşı çıkan yukarıda belirtilen sonuçlara sebep olan ve ırkçılık sayılmakta olan ırkını üstün görüp adaletsizlik yaparak başka ırkın mensuplarına kötülük ve zulmetmektir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) , “insanın kavmini sevmesi ırkçılık değildir.” demiştir.⁵İslam dininde din kardeşliğinin biyolojik kardeşlikten daha değer ve saygıyı bulduğunu ifade edilmiştir. Tabi ki biyolojik kardeşlik, din kardeşliğini de içeriyorsa pekiştirmeli bir kardeşlik hukukunu gerektirmektedir. Zira bu durumda hem hukuki norma göre ve hem de İslami değer ve saygısına göre bir kardeşlik elde edilmektedir.⁶

2.İslam’a Göre İrkçılığın Anlamı, Zararları ve Yasaklılığı

İslam’a göre ırkçılığın ne anlama geldiğini belirttikten sonra ırkçılığın insanlığa ve topluma verdiği zararlar ile insanın dünya ve ahiret saadetine amaçlayan İslam’ın ırkçılığa karşı çıkışı ve ırkçılığı yasaklaması üzerinde durulmaktadır.

İrkçilik: Asabiyete dayanmaktadır.Asabiyet ise, sözlük olarakArapça’da(عصب) köküne dayanmakta olan ismi fail olan (عاصب)’ın çoğulu olarak saranlar ve kuşatanlar anlamına gelmektedir. Terim olarak ise kan bağına bağlı akrabaların meydana getirdiği topluluktur.⁷Buna bağlı yapılan genel bir tanımla asabiyet-ırkçılık, aralarında kan bağı bulunan topluluğa mensup fertlerin, gerek kendilerine yönelik yapılan dış tehlikelere karşı koymada ve gerekse de kendilerince diğer topluluklara yapılan saldırılarda tereddütsüz oluşan birliktelik ve dayanışma anlayışıdır.⁸Ancak bu tanımdan da anlaşılacağı üzere buradaki olumsuzluğun temelinde haksızlık halinde bile kavminin desteklenmesi olayı bulunmaktadır. Oysaki İbn Haldun’un da belirttiği üzere kişinin, zulme uğramış herhangi bir yakınına destek vererek onu zulümden kurtarması elbette ki arzu edilen insani ve İslami bir durumdur.⁹ Böylece kendi ırkına taassup derecesinde bağlı olmak, ırkının diğer ırklardan mutlak olarak üstün olduğuna inanmayı gerektirdiğinden Hz. Peygamber (s.a.v.), kan bağına dayalı ve Araplar arasında sürekli cereyan eden düşmanlığa neden olan bu asabiyet-ırkçılık anlayışı yerine inanç merkezli bir bütünleştirme anlayışını getirmiştir.¹⁰ Böyleceİslam’a göre yasaklanan ve ırkçılık olarak görülen; yukarıda da değinildiği üzere kendi ırkını üstünlük vesilesini sayarak diğer ırkların mensuplarını aşağılama, küçümseme ve onlara her türlü eşitsizliği, adaletsizliği, hakaret, zulüm ve haksızlığı reva görmektir. Bu da kişinin kavmini sevmemesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Ebu’l-Fasile (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.v.), e:

-“Kişinin soyunu ırkını sevmesi ırkçılık mıdır? diye sorduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.):

⁴Ulfat Aziz-us-Samad, *A Comparative Study of Christianity and Islam*, Delhi 2006,s.171,173.

⁵İbnHanbel, Ahmed, *Müsned*, (tah. AhmedMuabbidAbdulkerim), Daru’l-Minhac,2008 Dimaşk,c.4,s.107,160.

⁶Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz),Pınar Yayınları, İstanbul 2010,s.116-117.

⁷İbnManzûr,Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari,*Lisanü’l-Arab*, Beyrut ty. , Daru Sadır, c.1,s.505-506.

⁸ Mustafa Çağrırcı, “Asabiyet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,İstanbul 1991,c.3,s.453.

⁹İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman, *Mukaddime*, (thk. Ali Abdulvahid el-Vafi), Mısır 1957,c.2,s.484.

¹⁰ İhsan Nass, *Asabiyyetü’l-Kabeliyye*, Beyrut, 1964,s.173-174.



-“Hayır, ancak kişinin soyuna ırkına zulüm üzerinde yardım etmesi ırkçılıktır.” cevabını vermiştir.¹¹Böylece Hz. Peygamber (s.a.v.), ırkçılığın ancak yukarıda belirtilen ve zulüm diye nitelendirilen olumsuzluklarla olabileceğini belirtmiştir.

İrkçılığın Zararları:Yüce dinimiz İslam, kişileri ırklarına göre değil, amel ve takva boyutlarıyla değerlendirmekte ve bu ölçütü de üstünlük vesilesini saymaktadır. Nitekim Yüce Allah(c.c.), “Müminler ancak kardeşir”¹² ayeti kerimesi ile inanca vurgu yaparken “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki, birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz Allah’ın yanında en değerliniz O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.”¹³ayeti kerime ile de farklı millet ve kavimlikte olmanın tanışıp, kaynaşma ve ümmet olma aracı olarak belirtirken üstünlük ölçüsünün takva olduğunu vurgulamıştır. Zira İslam’ın insanlık için değer ölçütü olarak uygun gördüğü takva ve amel boyutunun yerine insanların iradeleri dışında sahip oldukları özelliklere bağlı öne çıkarılan ırkçılığın, değer ölçütü olarak ele alınmasının birçok zararları bulunmaktadır. Bunlardan en önemlilerinden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1-İrkçilik üstünlük iddiasına dayandığından toplumun birliğine ve kardeşliğine engeldir. Zira etki ve tepki olayına dayalı üstünlük iddiasında bulunana karşı diğer taraftan da üstünlük savunulacaktır. Bu da tartışmalara, birbirlerini kırmalara ve ırkçılık damarlarının kabarmasına neden olmaktadır. Haliyle ayrılıklar ve düşmanlıklar başlayabilmekte, cinayetler işlenebilmekte, savaşlar çıkabilmekte, insanlar ölebilmekte, zulüm görebilmekte ve sürgün edilebilmektedir. Nitekim Alman ırkının üstünlüğü iddiasında bulunan Hitlerin Almanya’ya ve diğer ülkelere ne tür felaketler getirdiğini tarihten öğrenmekteyiz.¹⁴

2-İrkçilik toplumu bölerek ümmet şuurunu yok ettiği için anarşi, terör ve fitneye sebep olmaktadır. Zira İslam’ın ümmet anlayışıyla önerdiği uzlaşma, anlaşma ve birleşmenin yerine oluşan ırkçılık vesilesi ile ayrılık ve nifak görülebilmektedir. Nitekim günümüzde İslam coğrafyasında Müslüman kanlarının akmasının altında yatan temel nedenlerden biri de Batı’nın bilinçli olarak Müslümanlar arasında yerleştirdiği ırkçılıktır. Hâlbuki birçok din ve ırkın Amerika’da bulunması sorun teşkil etmezken İslam ülkelerinde ırkçılık tırmandırılarak bu unsurlar sorun haline getirilmektedir. Aynı zamanda Avrupa’da başka azınlıkların kimlikleri ve hakları tanınmazken¹⁵ Avrupa ülkeleri, İslam ülkeleri için ırkları, kültürleri ve dilleri ön plana çıkararak bu anlamdaki hakların savunuculuğunu yapmaktadırlar.

3-Her ırk ve renkte insanı yaratan Yüce Allah(c.c.)’in takdir ve iradesi ile, kulları buldukları ırkta yaratılmışlardır. Yüce Allah(c.c.) ise, “müminler ancak kardeşir”¹⁶ ifadesi ile iman ve İslami kardeşlik için temel ölçüt olarak belirtmiştir. İrkçilik ise ayrımcılık olduğundan dayanışma, yardımlaşma ve merhameti gerektiren ve İslam’ın öngördüğü kardeşliğe engel olmaktadır.

İrkçılığın Yasaklılığı: İslam Dini, birtakım olumsuzlukları kapsayan ırkçılığı şiddetle reddetmiştir. İrkin üstünlüğüne inanmayı ortadan kaldırmış ve asabiyetin esasını oluşturan soy

¹¹Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistani, *Sünen*, el-Mektebetu’l-İslamiyye, İstanbul ty,c.4,s.331.

¹²Hucurat 49/10.

¹³Hucurat 49/13.

¹⁴ Miles, Robert, *İrkçilik*, Sarmal Yayınları, İstanbul 2000,s.10-11.

¹⁵ Mehtap Güneş, *Türkiye’de Siyasal Dergilerde İrkçi-Ayrımcı Söylemler* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013,s.12-24.

¹⁶Hucurat 49/10.



üstünlüğü ile kabilecilik anlayışını kesinlikle reddetmiş¹⁷ ve üstünlüğün ancak kişinin kendi gayretiyle gerçekleşebilecek olan takva ve kullukta olduğunu belirtmiştir. ¹⁸Bu konuda ayetlerin yanında hadisi şerifler de bulunmaktadır. Nitekim Yüce Allah (c.c.) ayeti kerimelerde ayrılık ve düşmanlığı kınadığı gibi, dargın olanların arasının düzeltilmesini istemiştir.¹⁹Hz. Peygamber (s.a.v.) de “İrkçılık uğruna ölen de öldüren de bizden değildir.”²⁰ifadesinde bulunduğu gibi, Veda Hutbesi’nde de “Arabın Arap olmayana bir üstünlüğü yoktur.” ²¹ifadesinde bulunmuştur.

İslam dini, asabiyeti-irkçılığı cahiliye âdeti olarak nitelendirmiş, bu uğurda hareket edenleri de kınamış, bunun olumsuz etkilerinden Müslümanları korumaya çalışmışve asabiyete dayalı bağlılık duygularını eğiterek bu duyguları sıla-ı rahim ve cihad anlayışına dönüştürmüştür.²² Nitekim Yüce Allah(c.c.), asabiyete dayalı yapılan mücadele, kan davaları ve savaşlar yerine,İslam dininin gerçeklerini kavratmak, hak ve hakikatihâkim kılmak için mallarıyla ve canlarıyla mücadele anlamında olan “cihad” ı öğretmiş ve emretmiştir.²³ Hz. Peygamber (s.a.v.) ise, asabiyete dayalı ırksal üstünlüğe bağlı gerçekleşen zulüm duygusunun yerine muhtaç olan akrabaya yardım etme ve zulme yeltenen akrabanın zulmüne engel olma anlamına gelen “sıla-ı rahim”i öğretmiş ve bunu da Allah(c.c) ve ahiret gününe inanmanın gereğini saymıştır.²⁴

3.İslam’da Oluşturulan Kardeşlik Bilinci ve Olumlu Sonuçları

İslam, Adem oğullarını imanda kardeş edinerek üstünlük ölçüsünü de takvayı uygun görmüştür. Nitekim kendisine inanmayan oğlu için “ailemendendir.” diyen Hz.Nuh’a Yüce Allah(c.c.), ailesinden olmanın ölçüsünün iman olduğunu ve dolayısıyla imandan yoksun olanın oğlu bile olsa ailesinden olamayacağını belirtmiştir.²⁵Yine Yüce Allah(c.c.):“Ey iman edenler, babalarınız ve kardeşleriniz eğer küfrü imana tercih etmişlerse onları dost edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse işte onlar, zalimlerin ta kendileridir.”²⁶ifadesinde bulunmuştur.

İslam, uygun gördüğü kardeşlik için de yapılması gerekenleri belirtmiştir. Şöyle ki Yüce Allah(c.c.)ayeti kerimelerde şu ifadelerde bulunmuştur: “Topluca Allah’ın ipine sınımsız sarılınız, ayrılığa düşmeyiniz, Allah’ın size olan nimetini hatırlayınız, hani birbirinize düşmandınız da o kalplerinizi kaynaştırdı ve O’nun lütfü ile kardeş oldunuz.”²⁷“İyilikte yardımlaşın kötülükte yardımlaşmayın.”²⁸, “Birbirlerinizle çekişmeyin.”²⁹, “Ayrılıp ihtilaf edenlerden olmayın.”³⁰, “Kâfirlerbirbirlerinin yardımcılarıdır. Eğer siz birbirinizin yardımcılarını olmazsanız, aranızda fitne ve fesat çıkar.”³¹, “O müminler ki haklarına, yurtlarına tecavüz

¹⁷Tekasür, 102 / 1-8.

¹⁸Hucurat 49/13.

¹⁹Enfal, 8 / 1.;Hucurat 49/10.

²⁰Ebu Davud,*Sünen*, c.4,s.332.

²¹İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*,(tah. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-AbdulazizŞelebi), Kahire 1955,c.2,s.412, 603.

²²Nisa, 4 /1.

²³Tevbe,9 /41.

²⁴Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahih ’ul-Buhari*(ter. Harun Yıldırım), İstanbul 2010,Edeb, c.8 ,s.32, No:6138.

²⁵Hud,11/45-46.

²⁶Tevbe, 9 /23.

²⁷Ali İmran, 3/103.

²⁸Maide, 5/2.

²⁹Enfal, 8/46.

³⁰Ali İmran, 3 / 105.

³¹Enfal, 8 / 73.



edildiği zaman yardımlaşır.”³², “Kim bir mümini öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur, kim de bir insanın yaşamasına sebep olursa, bütün insanları yaşatmış gibi olur.”³³ Peygamberimiz(s.a.v.) de hadisi şeriflerde şu ifadelerde bulunmuştur: “ Kendi nefsi için istediğini mümin kardeşi için istemeyen hakiki mümin olamaz.”³⁴, “Müslüman Müslüman’ın kardeşidir. Ona zulüm etmez, onu tehlike anında yalnız bırakmaz. Kim kardeşinin ihtiyacını görürse, Allah da onun ihtiyacını görür. Kim bir Müslüman’ı bir sıkıntıdan kurtarırsa, Allah da o yüzden onu kıyamet gününde sıkıntıdan kurtarır. Kim bir Müslüman’ın ayıbını örterse, Allah da onun ayıbını örter.”³⁵, “Allah’a yemin olsun ki(3kere) komşusunun zararından emin olmayan kimse inanmamıştır.”³⁶, “Müslüman Müslüman’ın kardeşidir, ona hıyanet etmez, yalan söylemez ve onu sahipsiz bırakmaz, Müslüman’ın ırzı, malı, kanı Müslüman’a haramdır. Bir Müslüman’ın kardeşine hakaret etmesi kötülük olarak ona yeter.”³⁷, “Size bir ve beraber olmanızı tavsiye ederim. Ayrılığa düşüp de dağılmanızdan şiddetle kaçınmanızı isterim. Zira şeytan yalnız olana yakın olur. Birlikte yaşayanlardan uzak durur.”³⁸, “Allah’a yemin ederim ki, iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de olgun mümin olamazsınız ve aranızda selamı yayınız.”³⁹, “Müslüman’ın Müslüman üzerindeki hakkı beştir: Selamını almak, hasta iken ziyaretine gitmek, cenazesine katılmak, davetine icabet etmek, hapşırınca yerhamükellah demek”⁴⁰, “Müslüman’ın en hayırlısı, yemek yediren, tanıdığına ve tanımadığına selam verendir.”⁴¹, “Mümin elinden ve dilinden emin olunan kimsedir.”⁴², “Mümin mümine karşı parçaları birbirini bağlayıp güçlendiren binanın yapı taşları gibidir.”⁴³ Dolayısı ile burada müminin kardeşliğinin amel ve his âlemine yansımaları gerektiği belirtilmiştir.

Hiz. Peygamber (s.a.v)’in getirdiği İslam dini ile tüm ırk, kabile ve ülke mensupları eşit kabul edilmiş ve bunlara dayalı kardeşlik anlayışının yerine İslam kardeşliği anlayışı getirilmiştir. Hiz. Muhammed(s.a.v.), insanları Allah’ın varlığı ve birliği inancı etrafında din kardeşliğinde birleştirdiğinden Habeşistanlı bir köle ile Kureyşli bir asilzadeyi bile kardeş yapabilmıştır. Nitekim biri hicretten önce Mekke’de, diğeri de hicretten sonra Medine’de olmak üzere iki defa Müslümanları kardeşleştirmiştir. Mekke’deki kardeşliğin en dikkat çekici yönü ise, Kureyşli bazı Müslümanların azatlı kölelerle kardeş olmasıdır. Nitekim Hiz. Peygamber’in azatlısı Zeyd b. Harise ile Hiz. Hamza, Ebû Huzeyfe’nin azatlısı Sâlim ile Ebu Ubeyde b. Cerrah ve Hiz. Ebu Bekr’in azatlısı Bilal-i Habeş ile Ubeyde b. Hârise kardeş olmuşlardır.⁴⁴

³²Şuarâ, 26/ 39.

³³ Maide,5 / 32.

³⁴ Buhari, c.1,s.56.

³⁵ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1988,c.10,s.147.

³⁶ Canan, c.10,s.209.

³⁷ es-Suyuti, el-İmam Hafız Celalüddin, *et-Tevşih ‘Ale’l-Camii’s-Sahih (Sahihu’l-Buhari)*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2000,c.3,s.118; Ebu Davud,Sünen, c.s.270.

³⁸ Tirmizi,Ebu İsa Muhammed b.İsab.Sevre, *Sünen*, (tah.Kemal Yusuf el-Hût),Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1987,c.4,s.404.
Fiten 71.

³⁹ en-Nevevîed-Dımaşkî, el-İmam Ebi Zekeriya Yahya b. Şeref, *Riyazu’s-Salihin*,Daru’l-MemunLi’t-Turas,Dımaşk1992,s.155.

⁴⁰ Canan, c.10,s.110.

⁴¹ Buhari, c.1,s.68.

⁴² Buhari, c.1,s.55.

⁴³ es-Suyuti, c.3,s.119.

⁴⁴ İbn Habib, Muhammed, *Kitâbu’l-Muhabber*, (tah.ElizaLichten-Stadter,Haydarâbad 1942,s.70;İbn Abdilber, Ebu Ömer Yûsuf, *ed-Dürer fi İhtisâri’l-Meğazive’s-Siyer*, (tah.ŞevkiDayf), Kahire 1966,s.62.



Hız. Peygamber'in oluşturduğu kardeşlik, kısa sürede Müslümanlarca benimsendiğinden aralarında kan bağı bulunan putperest kabiledaş ve akrabalarla ilişkiler kesilmiş, başka bir kabile veya ülkeye mensup veyahut köle olan bir Müslüman'la maddi ve manevi dayanışma ile kardeşlik kurulmuştur. Nitekim Mekke'den Medine'ye hicret eden muhacirler birbirleriyle kenetlenerek İslam kardeşliği bilincine ulaştıkları gibi Medine'de bulunan ve daha önceden aralarında iç savaş bulunan Evs ve Hazrec kabileleri de aralarındaki düşmanlık zihniyetinden kurtularak din kardeşliği bilincine ulaşmışlardır.⁴⁵

Muhacirler kendi aralarında ve Ensar kendi aralarında İslam Dini etrafında kardeşliklerini pekiştirdikten sonra Hız. Peygamber (s.a.v.), Muhacirler ile Ensarı birbirleriyle kardeşleştirmiştir. O, Enes b. Malik'in evinde (bir rivayete göre Mescid-i Nebevî'de) onları toplayarak hiçbir muhacirin kardeşsiz kalmayacak şekilde biri muhacirlerden ve diğeri de ensardan olmak üzere ikişer ikişer kardeşleştirmiş ve bunun yüklediği sorumlulukları taraflara aktarmıştır. Nitekim bu çerçevede Hız. Ebu Bekir ile Hârice b. Zeyd, Abdullah b. Mesud ile Muâz b. Cebel, Mus'ab b. Umeyr ile Ka'b b. Mâlik kardeş olmuşlardır.⁴⁶ Ancak Hız. Peygamber'in oluşturduğu bu kardeşlik rastgele seçilen iki kişinin kardeşliği değil, belki gerçekleşen hicretten altı ay gibi bir süre geçtikten sonra ve bu süre zarfında ortak vasıfları tesbit edilen kişilerin kardeşleştirilmesidir.⁴⁷ Böylece İslam uğruna yurtlarını, servetlerini, iş-güçlerini ve yakın akrabalarını bırakıp Medine'ye gelen bu muhacir eshabın maddi ve manevi desteklenmeleri sağlanmışken, ensar ve muhacirlerin birbirlerine ısınmaları, bilgi ve tecrübelerini birleştirmeleri, ortaklaşa iş yapıp üretimi gerçekleştirmeleri ve dolayısıyla yekvücut olarak kenetlenmeleri sağlanmıştır.⁴⁸ Ayrıca kardeşleştirme ile o günkü sosyokültürel ve ekonomik problemlerin çözümüne de kolaylıklar sağlanmıştır. Nitekim muâhât (kardeşleştirme), Araplar arasında bulunan kabilecilik anlayışına dayalı tefrikayakarşı en etkili yöntem olmuştur. Muhacirlerin sahip oldukları dini, iktisadi ve sosyal hayat tecrübelerinin ensar kardeşlerinin bu anlamdaki tecrübeleriyle birleşmesi, daha önceden Medine'nin ekonomik hayatında etkili ve söz sahibi olan Yahudilerin yerine Müslümanları etkili ve söz sahibi olma durumuna getirmiştir. Yine Hız. Peygamber'in huzurunda bulunan kardeşlerce edinilen bilgiler, dünya maişeti gereği Hız. Peygamber'in huzurunda bulunmayan kardeşlerle paylaşılarak dini bilgilenmelerde de ortak bir birliktelik sağlanmıştır. Böylece ruhi-manevi, ilmi ve ekonomik alanları kapsayan bu muâhât ve olumlu sonuçları daha sonraki dönemlerde de Müslümanlar için örnek teşkil etmiştir.⁴⁹

Sonuç

İslam'ın geldiği Arap yarımadasında hâkim olan asabiyet-ırkçılık ve buna dayalı gerçekleşen kan davaları, haksızlık yapma ve üstünlük taslanmaları İslam'la birlikte yasaklanmıştır.

Hız. Peygamber'in getirdiği İslam dini ile cahiliye döneminde uygulanan asabiyet-ırkçılığın olumsuzlukları dile getirilmiş, bu olumsuzluklara uygun yaşayanlar kınanmıştır. Bunun yerine

⁴⁵İbn Hişâm,c.1,s.429.

⁴⁶İbn Sa'd, Ebû Abdullah, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1985,c.1,s.238-239.

⁴⁷Zebidi, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, (çev. Ahmed Naim-Kâmil Miras, Ankara 1980-83, c.7,s.73-78.

⁴⁸İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005,s.141.

⁴⁹Hüseyin Algül, "Muâhât", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005,c.30, s.308-309.



birliktelik ve dayanışmayı gerektiren din kardeşliği zihniyeti ön plana çıkarılarak insanlara benimsetilmiş ve bunun gerektirdiği bir yaşam tarzı uygulanmıştır.

Asabiyet ve kan davaları duygularını da eğiten İslam dini, asabiyet duygusunda bulunan bağlılığı eğiterek sıla-ı rahime dönüştürmüş, kan davalarında bulunan intikam ve üstün gelme duygusunu da eğiterek din kardeşliğini pekiştirmeye, yapılan haksızlıkları gidermeye, dinin gerçekleri ile hak ve hakikati hâkim kılmaya dönük olan cihad ruhuna dönüştürmüştür. Ayrıca özel çaba ve gayret de teşvik edilerek bu çabaya dayalı takva ve amel üstünlük ölçüsü olarak kabul edilmiştir.

Kaynakça

Algül, Hüseyin, “Muâhât”, *Türkiye Diyanet Vakfı(TDV) İslam Ansiklopedisi*, C.30, İstanbul 2005, s.308-309.

Buhari, Ebu Abdillan Muhammed b. İsmail (2010).*Sahih 'ul-Buhari* (Harun Yıldırım,ter.). İstanbul.

Canan, İbrahim (1988).*Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çağrı, Mustafa, “Asabiyet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991,s.453-455.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani (ty).*Sünen*. İstanbul:el-Mektebetu'l-İslamiyye.

el-Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b.Muhammed (2010).*el-Erbâin fi Usuli'd-Din* (Dinde Kırk Esas(Abdulhalık Duran,çev.), İstanbul: Hikmet Neşriyat.

el-Heysemi, NuruddinEbu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman (1971). *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbeu'l-Vefaid*.Beirut: Daru'l-Me'munli't-Turas.

en-Nevevîed-Dımaşkî, el-İmam Ebi Zekeriya Yahya b. Şeref (1992).*Riyazu's-Salihin*.Dımaşk: Daru'l-MemunLi't-Turas.

es-Suyuti, el-İmam Hafız Celalüddin(2000).*et-Tevşih 'Ale'l-Camii's-Sahih (Sahihu'l-Buhari)*.Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Güneş, Mehtap(2013).*Türkiye'de Siyasal Dergilerde İrkçı-Ayrımcı Söylemler* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İbn Abdilber, Ebu Ömer Yûsuf(1966).*ed-Dürer fi İhtisâri'l-Meğazîve's-Siyer*, (Şevki Dayf,tah.).Kahire.

İbn Habib, Muhammed (1942).*Kitâbu'l-Muhabber* (Eliza Lichten-Stadter,tah.).Haydarâbad

İbn Haldun, Ebu ZeydAbdurrahman (1957).*Mukaddime* (Ali Abdulvahid el-Vafi,thk.). Mısır.

İbn Hanbel, Ahmed (2008).*Müsned* (Ahmed Muabbid Abdulkerim,thk.).Dımaşk:Daru'l-Minhac.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (1955).*es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyâri-Abdulaziz Şelebi,tah.). Kahire.

İbn Manzûr,Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari (ty).*Lisanü'l-Arab*. Beirut:Daru Sadır.

İbnSa'd, Ebû Abdillan Muhammed (1985).*et-Tabakâti'l-Kübrâ*. Beirut.



İhsan Nass (1964).*Asabiyyetü'l-Kabeliyye*, Beyrut.

Leaman, Oliver (2010). Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ne kadar makul bir politik slogandır: *Bursa Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi 14-16 Ekim 2010* (s.31-41).

Miles, Robert (2000).*İrkçılık*. İstanbul: Sarmal Yayınları.

Sarıçam, İbrahim (2005). *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa. Sevre (1987).*Sünen* (Kemal Yusuf el-Hût, tah.). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Toshihiko Izutsu (2010).*Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar* (Selahattin Ayaz, çev.). Pınar Yayınları: İstanbul.

Ulfat Aziz-us-Samad (2006). *A Comparative Study of Christianity and İslam*. Delhi.

Zebidî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed (1980-83), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, (Ahmed Naim-Kâmil Miras, çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

TASAVVUFTA KANAAT ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. M. Mansur GÖKCAN

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Kanaat, verilene razı olmak ve elde olanla yetinmek demektir. Kanaat sahibi, çalışmayan ve tembellik gösteren bir kimse olarak da algılanmamalıdır. O, çalışan, gayret eden, fakat neticede eline geçen rızka razı olan, çoğa sevinip aza üzülmemen, her iki durumda da mutlu olan kimsedir. Nefsin isteklerinin sınırı yoktur, hedefleri de belli değildir. Nefs, doyumsuzdur. Bir isteği yerine getirildiğinde hemen diğer isteğini kalbe dayatır. Kalbi nefsin elinden kurtarmanın çaresi kanaattir. Eğer kalp, kısmete razı olarak aza kanaat ederse, nefsin kalp üzerinde fonksiyonu kalmaz. Kanaatkâr kişi, nimetin nasıl kazanıldığını bilen, israftan kaçınan ve tutumlu olan kimsedir. Gelirine göre harcama yapmayan, lüks ve israf içerisinde olan nice kimselerin varlıklarını kaybettikleri ve başkalarına muhtaç hale geldikleri bilinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kanaat, nefis, rıza, israf

THE CONCEPTION OF SATISFACTION IN ISLAMIC MYSTICISM

193

Abstract

Satisfaction is to comply with the things given to her/himself and to be content with what s/he has. The contented person should not be perceived as a person who does not work and is lazy. S/he is the one who works, makes an effort, but complies with her/his own livelihood in the end, does not feel happy because of material wealth and unhappy due to poverty, is happy in both cases. There is no limit to the demands of the self, and its targets are not clear. The self (nafs) is insatiable. When a request is fulfilled, it immediately imposes the other will. The only way to save the heart from the self is satisfaction. If the heart is content with the less by complying with the fortune, the self will not have any function on the heart. The contented person is the one who knows how daily bread is gained, avoids the wastage and is prudent. It is known that many people who do not spend according to their income and live in luxury and waste lost all their wealth.

Keywords: Satisfaction, nafs, assent, wastage



Giriş

Kötülüğü emreden nefsin (nefs-i emmare) isteklerini engelleyerek onu kendisinden razı olunan nefs (nefs-i marziyye) haline dönüştürmek tasavvufun amaçlarından biridir. Sülemî (412/1021), “Nefs ezip küçültmek tasavvufun adaplarından biridir. Kimin nefsi kendisine şerefli görünürse, dini ona küçük görünür.”¹ demiştir. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere nefs, kalp üzerinde hâkimiyet sağladığında, dinin küçümsenmesine, emir ve nehiyelerinin önemsenmemesine sebep olmaktadır. Bu anlayış, dinin kalpten çıkarılmasına ve nefsin kalbe iyice yerleşmesine yol açmaktadır. Hucvirî'nin ifade ettiği gibi. “Nefsin benliğinin sınırı yoktur, hedefleri de gizlidir.”² Nefs, istekleri yerine getirildikçe kuvvetlenir. Asla kanaat etmez. Bir isteği yerine getirildiğinde hemen başka bir isteğini dayatır.

Riyazet, nefs ile mücahedenin yöntemidir. Riyazette, az yemek, az uyumak ve az konuşmak gibi nefsi frenleyecek önemli argümanlar mevcuttur. Nefs mücahedesinde, nefsin isteklerinin tersinin yapılması, netice almakta son derece etkindir. Kuşeyrî, nefs, isteklerinden birini kalbe dayattığı zaman, eğer kalp, Allah'ın emri olmadan bu isteği yerine getirirse bunun sonunun hayal kırıklığı ve felaket olacağını; fakat kalp, nefsin isteklerini yerine getirmekle yarışmaktan özenle korunursa ve bu konuda Allah'ın izni gözetilirse, dünyada da ahirette de kurtuluşa ulaşılacağını açıklamıştır.³

Bu ifadeden anlaşılacağı üzere, Allah'ın izni olmayan hususlarda, nefsin isteklerinin yerine getirilmesi kalbin afeti, engellenmesi ise kalbin hayatıdır. Nefsin isteklerinin engellenmesi, onun esaretine girmekten kurtulmaya ve her iki cihanda da saadete ermeye sebep olmaktadır.

Kanaatin Tanımı ve Mahiyeti

Kanaat, verilene razı olmak ve onu kabullenmek anlamındadır.⁴ Kanaat, az da olsa, çok da olsa verilene razı olmak, onu kabul etmek ve reddetmemek demektir. Kabul etmek ve reddetmemek kelimelerinin manası razı olmaktır.⁵

Lügat anlamlarından anlaşılacağı üzere kanaat kelimesi rıza ile eşleşmektedir. Kanaat, özellikle nimetlerle ilgilidir. Nimetlerin elde edilmesinde elbette kulun rolü vardır. Kul kâsib, Allah hâlikdir. Hiç çalışmadan nimetin kendisine gelmesini beklemek beyhude bir temenniden öte bir şey değildir. Hiç kimse, ağzını açıp da suyun ağzına gelmesini beklemez. Su içmek isteyen kimse suya doğru gider ve onu avcu ile veya herhangi bir şeyle alarak ağzına götürür. Kanaatkâr olmak, nimetin kendiliğinden gelmesini beklemek, nimeti elde etmek için çalışmamak ve tembellik etmek demek değildir. Kanaat, çalışmak, fakat neticede, az da olsa, çok da olsa eline geçene razı olmaktır. Kanaat sahibi, elde ettiği şey az olduğu zaman huzursuz olan, isyan eden ve durumu kabullenmeyen bir kimse değildir. O, elde ettiği nimet az da olsa şükreden, huzur ve sükûn içerisinde olan kimsedir. Kanaatkâr kimse, elde ettiği nimet çok olduğunda sevinç gösteren, azgınlık içerisinde giren ve marifeti kendisinde gören bir kimse de

¹ Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Sülemî'nin Risâleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, 14.

² Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 1996, 77.

³ Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin, *el-Cavâhiru'l-mensûre*, Tahkik ve tercüme M. Mansur Gökcan, Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2017, 25.

⁴ Ahmed, el-Âyid ve diğerleri, *el-Mü'cemü'l-Arabiyyi'l-esâsî*, Larûs yayınları, Alecco 1989, 1010.

⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-maârif, I-VI, Kahire 1979, V, 3754.



değildir. Kanaat sahibi, elde ettiği nimet az da olsa, çok da olsa aynı tepkiyi gösteren, durumuna razı olan, daima huzur ve sükûn halinde olan kimsedir. Bu durum, hırs, tamah ve doyumsuzluktan kaynaklanan günümüz hastalığı stresin tedavisinin kanaatte olduğunu göstermektedir.

Kanaat Nefsin İsteklerini Engellemenin Yöntemidir

Nefs doyumsuzdur ve isteklerinin asla sonu yoktur. Daima elde edilen şeyin fazlasını ister. Riyazette, nefsin isteklerinin başında gelen çok yemek, çok uyumak ve çok konuşmanın zıttı uygulanarak nefsin isteklerinin yerine getirilmeyeceği mesajı verilir. Böylece nefse karşı net bir tavır alınmış olur. Az ile yetinmek demek olan kanaat, nefsin isteklerini engellemenin etkili yöntemlerinden biridir. Bu yöntem uygulandıkça nefsin gücü azalır. Başkasına muhtaç olmamanın ve az ile iktifa etmenin huzuruyla kalp güçlenir ve nefse karşı direnç gösterir. Bundan böyle kalpte; hırs, tamah gibi argümanlarıyla hareket eden nefsin yerine, kanaat ve tutumluluk hâkim olur.

Kuşeyrî (465/1072), yazılmış vakit gelene kadar aza razı olmayı tavsiye etmiştir. Kanaatkâr kimsenin afiyet bulacağını, korunacağını, sevineceğini ve yüceltileceğini belirtmiştir. Bir kimsenin kısmetinin, istemese de kendisinden kaçmayacağını, kısmet olmayan bir şeyin ise istemekle, gayret ve çaba göstermekle de bir kimseye ulaşmayacağını, sabretmek ve bulunulan hale razı olmak gerektiğini ifade etmiştir.⁶

Belirli bir süre için değil, hayat boyunca kanaat edilmesi gerekmektedir. Kanaatte sebat göstermemek, bir kimseyi yeniden nefsin eline düşürebilir. Daima kendi gücü üzerindeki isteklere muhatap olacağı için, bir kimsenin zengin ve güçlü olması, nefsin istekleri ile başa çıkabileceğini göstermez. İstekler devam ettikçe huzursuzluklar ve sıkıntılar da artar. Nefsin sınırsız istekleri altında ezilen kimse başkalarına muhtaç olarak boyun bükme zilletine düşer, izzet ve şerefini kaybeder. Çoğu kez istenileni elde etmek için gayri meşru yollara düştüğü de görülür. Bu hazin tablo, nefsin sınırsız isteklerinin neticesini göstermektedir. Kanaatkâr kimse ise, bütün bu huzursuzluk sebeplerinden uzak olduğu için, izzet ve şerefini koruyarak daima itibarlı bir kimse olarak yaşar.

Kuşeyrî'nin, "Kısmet olan şey istenmese de kişiye ulaşır; kısmette olmayan şey ise istemekle ve gayret göstermekle kişiye ulaşmaz." sözü, çalışmayı ve gayret göstermeyi reddeden bir anlayış olarak algılanmamalıdır. Bu ifade, hiçbir çaba ve gayret göstermeden kısmetini oturduğu yerde beklemeyi önermemektedir. Buradaki istemek ve gayret, aşırı hırs ve sabırsızlık göstermek anlamındadır. Kısmette olanı elde etmek için gayret ve çaba gösterilecek, fakat hırs ve tamah gösterilmeyecektir. Burada, tevekkül de işin içine girmektedir. Bir kimse rızık konusunda kaygı çekmeyecek, Allah'ın kendisi için bir rızık takdir ettiğini bilecek, fakat aynı zamanda rızık temin için çalışacak ve neticenin iyi olması için Allah'a güvenecektir. Böyle bir tevekkül neticesinde ele geçen rızık ne olursa olsun ona razı olmak kanaattir.

Kanaate Uygun Olan ve Uygun Olmayan Davranışlar

Kanaatin müradifi olan kelimeler ve özellikler olduğu gibi, kanaate zıt olan kelimeler ve özellikler de vardır.

⁶ Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-mensûre*, 25.



Rıza, kanaatin müradifi olan bir kelime ve haslettir. Daha önce ifade edildiği gibi, kanaat, az da olsa, çok da olsa ele geçene razı olmaktır. Rıza, “kızmak ve hoşlanmamak” kelimelerinin zıddıdır. Rıza, hoşnut olmak ve memnun olmak anlamlarına gelmektedir.⁷ Rabiâtü'l-Adeviyye (185/801), “Kul ne zaman rıza mertebesine ulaşır?” diye sorulduğunda, “Allah’ın nimeti kadar musibeti de kendisini memnun edince” diyerek cevap vermiştir.⁸ Muhâsibî (243/857) rızayı, “İlahi irade hükmünü (her ne şekilde olursa olsun) yerine getirirken kalbin huzur ve sükûn içerisinde olmasıdır.” diyerek açıklamıştır.⁹ Kannâd, “Rıza, açlığına rağmen, kalbin kaza-i ilahi ile sükûnet bulmasıdır.”¹⁰ demiştir. Görüldüğü gibi, kanaat da rıza da, aynı davranışı sergilemeyi gerektirmektedir. Ele geçen nimet az da olsa, çok da olsa kabullenmek ve razı olmak gerekmektedir. Çoğa sevinip aza üzülmek, hoşnut olmamak kanaat ve rıza anlayışına uygun değildir. Kanaat, aza da, çoğa da razı olmaktır. Kanaat ve rızaya uygun olan, Yunus’un ifade ettiği gibi, “Lütfun da hoş, kahrın da hoş.” anlayışıdır.

Tutumluluk da, kanaate uygun davranıştır. Hz. Peygamber, “*Kanaatkâr ol ki nimetin kıymetini en çok bilen (en çok şükreden) kimse olasın.*”¹¹ demiştir. Kanaatkâr kimse, nimetin ne zorluklarla elde edildiğini bildiği için onu saçıp savurmaz ve israf etmez. Nimetin kıymetini bildiği için tutumlu olur ve yarını da düşünerek hareket eder. Nimetin kıymetini bilerek tutumlu olan kanaat sahipleri, başkalarına muhtaç olma zilletinden kurtulurlar. “*Yiyiniz, içiniz, fakat israf etmeyiniz.*”¹² ayeti, tutumlu ve kanaatkar olmaya teşvik etmektedir. Yarını düşünmeden elindeki saçıp savurmak, yarın başkasına muhtaç olmak ve zillete düşmek demektir. Kanaatkâr ve tutumlu olmak, cimri olmak demek değildir. Kanaatkâr ve tutumlu kişinin malı az da olsa, israf etmediği için çoğalır ve muhtaç kimselere de infak edilir. Günümüzde lüks ve israfın, bitmez sanılan malları eritip bitirdiğine, nice kibirli ve gururlu kimseleri yoksul bırakıp başkalarına el açar hale getirdiğine çok sık şahit olunmaktadır. Nice iflaslarda, hatta aile yuvalarının dağılmasında lüks düşkünlüğünün ve israfın etkisi vardır. “Ayağını yorgana göre uzatmak.” korunmanın ve muhtaç duruma düşmemenin yöntemidir. Ebû Hâzım’la (140/757) bir kasap arasında geçen şu diyalog, kanaatkâr olmanın, başkalarına gebe kalmaktan kurtulmakta ve nefsi dizginlemede son derece etkili olduğunu göstermektedir:

Kasab: “Ey Ebû Hâzım! Bu gün etlerimiz çok yağlı, çok güzel.” diyerek seslenir.

Ebû Hâzım: “Param yok.” der.

Kasap: “Beklerim zararı yok.” dediğinde,

Ebû Hâzım: “Sen para bekleyeceğine nefsim et beklesin.”¹³ diyerek karşılık verir.

Nefsin en önemli silahlarından olan hırs, tamah ve haset, kanaatin zıddıdır. Nefs, dikte ettiği bir isteği yerine getirildiğinde tatmin olmaz ve daima daha fazlasını önerir. Nefsin esaretine giren kimseler de daima daha fazlasına tamah ederek doyumsuz hale gelirler. Hz.

⁷ İbn Manzûr, *a g e.* III, 1663.

⁸ Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin b. Neysâbüri, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, Dâru'l-hayr, Beyrut 1997, 195.

⁹ Sühreverdî, Şihabüddin, *Avârifü'l-meârif*, Çev. Yahya Pakış-Dilaver Selvi, Umran yayınları, İstanbul 1988, 472.

¹⁰ Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2001, 50.

¹¹ İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, Zühd (verâ ve takva), Hadis no: 4217, Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut trs.; Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, 255.

¹² Â'râf, 7/31.

¹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, 160.



Peygamber bu durumu, “*İnsanoğluna iki vadi dolusu mal verilse, üçüncüsünü ister.*”¹⁴ diyerek ortaya koymuştur. Nefsin esaretine düşen kimseler, daima kendilerinden daha zengin ve daha iyi konumda olan kimseler bulunacağı için haset ve kıskançlık ateşine düşerler. Hâlbuki kanaatkâr kimse, Hz. Peygamber’in ifade ettiği gibi; kendisini, daima daha aşağı durumda olanlarla mukayese eder,¹⁵ durumuna razı olur, haline şükrederek mutlu ve huzurlu bir hayat yaşar. Hasan Basrî (110/728) ile Kâbe’nin duvarına yaslanarak halka vaaz eden ve Hz. Ali’nin soyundan geldiğini söyleyen bir kimse arasında şöyle bir diyalog geçer:

Hasan Basrî: “Dinin temeli nedir?” diye sorar.

Vaiz: “Vera” diye cevap verir.

Hasan Basrî: “Dinin âfeti nedir?” diye sorar.

Vaiz: “Tamah” diye cevap verir. Bu cevap, Hasan Basrî’nin çok hoşuna gider.¹⁶

Hırs ve tamah, sadece sahibini doyum-suz ve huzursuz etmekle kalmaz. Bu anlayışlar, dinin önüne geçerek, kişilerin dinden uzaklaşmalarına ve toplum düzeninin dini inanca tamamen muhalif olan bencil, acımasız ve kapitalist bir anlayışla bozulmasına sebep olur. Haset ve çekememezlik, toplum içinde kin ve düşmanlığa yol açarak toplum düzenini temelden sarsar. Haset eden kişi, sadece haset ettiği kimseye değil, aynı zamanda kendisine de zarar verir. Psikolojisi bozuk ve huzursuz bir kişi olarak yaşamaya mahkûm olur. Hz. Peygamber’in dediği gibi, “*Ateşin odunu yediği gibi, haset de iyilikleri yer bitirir.*”¹⁷ Muaviye (61/680), “Hasetçi müstesna, herkesi razı edebilirim. Hasetçiyi memnun edemem. Çünkü o, ancak nimetin zevali ile razı olur.”¹⁸ diyerek hasetçinin ancak elinde hiçbir nimet kalmadığı zaman hasetten vazgeçeceğini belirtmiştir.

Görüldüğü gibi, rıza ve tutumluluk, kanaate uygun hasletlerden olup bir kimsenin kanaatkâr olmasında son derece etkindir. Bu hasletler, kanaatkâr olmanın şartları olarak da kabul edilebilir. İsrâf, hırs, tamah ve haset gibi özellikler ise kanaate zıt davranışlar olup kanaat etmemeye ve doyum-suzluğa sebep olur.

Sonuç

Kanaat, az da olsa, çok da olsa ele geçen şeye razı olmak demektir. Ele geçen şey az olduğu zaman üzölmek, çok olduğu zaman sevinmek, kanaat anlayışına uygun değildir. Kanaat sahibi, her iki halde de sükûn ve huzur içindedir.

Aynı zamanda kismete razı olmak diye de tanımlanabilen kanaat, kismet-i elde etmek için çalışıp gayret etmemek demek değildir. Kanaatkâr kimse, kismetinde olanı elde etmek için

¹⁴ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu’fî, *Sahîhu’l-Buhârî*, I-VII, Beyrut 1410/1990, Rikak, 10, hadis no: 6072.

¹⁵ Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, I-VI, Mısır trs. II, 481; Müslim, Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut trs. Zühd, 8.

¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyrîyye*, 112.

¹⁷ Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenu Ebi Dâvûd*, I-III, Beyrut 1409/1988, Edeb, 44; İbn Mace, Zühd, 22.

¹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 242; Kanaat için bkz. Gökcan M. Mansur, *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*, Ankara 2017, Harf Eğitim Yayıncılığı, 154; Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere (Tasavvufî Hayat)*, Çev. Mustafa Kara, İstanbul 1996, Dergah Yayınları, 51; Mekkî, Ebu Talib, *Kâtu’l-Kulûb*, Kahire 1310/1892, Dâru sâdır, I, 170, II, 32, 45, 160, 163.



elinden gelen çabayı gösterir, fakat neticede eline geçen her ne olursa olsun ona razı olur. Bu anlayışta, sabır ve tevekkülün de son derece etkili olduğu görülmektedir.

Nefs kalbe hâkim olursa, uzuvlar da onun eline geçer. Nefs, istekleri yerine getirildikçe güçlenir ve kalp üzerinde hâkimiyet kurar. Nefsin kalp üzerindeki hâkimiyetini sona erdirmenin yöntemi riyazettir. Bu yöntemde nefis, isteklerinin tersi yapılarak güçsüz ve etkisiz hale getirilir.

Kanaat ve kanaatin şartlarından olan rıza, tutumluluk, sabır, tevekkül ve şükür, nefsi engellenmede ve kalpten söküp atmakta en etkin hasletler olup kalp için hayati öneme haizdir.

Nefsin, kalp üzerinde hâkimiyet kurmasının en etkin araçlarından olan israf, hırs, tamah ve haset, kanaatin en büyük engeli ve kalbin afetidir.

Kaynakça

- Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (tarihsiz). *Müsned*. Mısır.
- Ahmed, el-Âyid ve diğeri (1989). *el-Mû'cemü'l-Arabiyyi'l-esâsî*. Aleco: Larûs yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî (1990). *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (1988). *Sünenu Ebî Dâvûd*. Beyrut.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (1996). *Keşfûl-mahcûb*. (S. Uludağ, çev.) İstanbul: Dergâh yayınları.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (tarihsiz). *Sünenu İbn Mâce*. Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî (1979). *Lisnu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-maârif.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (1978). *Kuşeyrî Risâlesi*. (S. Uludağ, çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin (2017), *el-Cavâhiru'l-mensûre* (M. Gökcan, Tahkik ve çev.) Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin b. Neysâbûrî (1997). *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*. Beyrut: Dâru'l-hayr.
- Kübra, N. (1996). *Usûlu Aşere (Tasavvufî Hayat)*, (M. Kara, çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gökcan M. (2017). *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Mekkî, Ebu Talib (1310/1892). *Kûtu'l-Kulûb*. Kahire: Dâru sâdır.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (tarihsiz.). *Sahîhu Müslim*. Beyrut.
- Serrâc, Ebû Nasr (2001). *el-Luma*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Sühreverdî, Şihabüddin (1988). *Avârifü'l-meârif*. (Y. Pakiş ve D. Selvi, çev.) İstanbul: Umran yayınları.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1981). *Sülemî'nin Risâleleri*. (S. Ateş, çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

TASAVVUFUN İSLAM SANATLARININ GELİŞİMİNDEKİ NAZARÎ ETKİSİ: TASAVVUF MÛSİKÎSİ ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Muhammet Fatih KILIÇ

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Öz

İslam medeniyetlerinde, özellikle de Osmanlılarda, mûsikî, ebrû, hüsn-ü hatt gibi birtakım sanatlara, nefsin terbiyesi ve hakikati bütüncül olarak kavrama ödevlerini kendisine meslek edinen tasavvuf erbabının; yani sûfiler ile irfan ehlinin özel bir ilgisi olmuştur. Dahası, bu sanatlar arasında bugün “tasavvuf mûsikîsi” olarak adlandırılan sanat dalı örneğinde olduğu gibi, tasavvufun adını nakşettiği ve geliştirdiği sanatlar ortaya çıkmıştır. Bu tebliğde, İslam nazarî gelenekleri içinde sanatla bu denli iç içe olması bakımından eşsiz bir konuma sahip olan tasavvufun sahip olduğu nazarî ilkelerin sanat intaç eden boyutları tartışmaya açılacaktır. Bunların başında, varlığın Hakk’tan *nüzulünü* ifade eden bütün güzelliklerin kaynağı ilâhî sıfatların tecellisi düşüncesi ile mevcudatın, güzelleşmek ve yetkinleşmek yani *ihsan* boyutuna yükselmek için yeniden O’na yönelmesini ifade eden *urûc* düşüncesi gelir. Mutasavvıfların mûsikî ile olan özel bağında ise tasavvufî bilgi edinme sürecindeki keşf ve ilhamın, tıpkı mûsikîdeki gibi dile indirgenemez ve dille sınırlandırılmaz bir derinliğe sahip olmasının etkili olduğu söylenebilir. Öte yandan tasavvuf klasiklerindeki *semâ’* bahislerinde görüldüğü gibi mûsikî, sûfînin temel ödevi olan her an yenilenen ilâhî tecellilerin keşfi bağlamında bir araç olarak gündeme gelir. Bu noktada, mûsikînin diğer sanatlardan farklı olarak maddesiz, sürekli ve ana ilişkin olmasının; bu nedenle anda bütünüyle kuşatılmayan bir yapıda olmasının önemli bir rol oynadığı yorumu yapılabilir. Bu tebliğde böyle bir okuma/yorumun imkânı, felsefî-irfânî gelenek içinde yer alan ve mûsikîyle ilgili tasavvufî içerimli açıklamalarda bulunan birtakım isimlerin düşünceleri eşliğinde tartışmaya açılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mûsikî düşüncesi, nazarî tasavvuf, tasavvuf-sanat ilişkisi, tasavvuf-mûsikî ilişkisi, *esmâ-i hüsnâ*, *ihsân*.

THEORETICAL IMPACT OF TAŞAWWUF ON THE DEVELOPMENT OF MUSLIM ARTS: THE CASE OF SUFI MUSIC

Abstract

In Islamic cultures, particularly during the Ottoman period, sufis, who deal with the duty of purification of self and comprehension of the truth, have a significant interest in several arts, such as music, marbling (*ebru*), calligraphy (*husn-u hatt*). Among these arts, there are some which *taşawwuf* has improved and named as in the case of “sufi music”. In this paper, I discuss aesthetic dimensions of theoretical *taşawwuf* which enable to produce arts. Divine attributes which transfigure on the world bring into being an awareness of beauty for the sufi who



witnesses the configuration of the beautiful divine names (*al-asmā' al-husnā*). This level of awareness of beauty, as in the next step, requires the sufi to make everything he touches beautiful (*ihsān*). Regarding sufis' interest in music, there is a possible reason to lead them to music, that is statement of mystical and metaphysical knowledge, *kashf*. Music can convey these meanings which are transcendent to the limits of the language. Moreover, music is a unique artistic field for sufis in order to contemplate renewing divine attributes constantly, because it is an instantaneous art with changing and can not be surrounded by a particular time. Through these aspects, in this paper, I offer a possible explanation for the deep relationship between *taşawwuf* and music by referring several great sufis.

Keywords: Philosophy of music, theoretical *taşawwuf*, *taşawwuf* and art relationship, *taşawwuf*-music relationship, *al-asmā' al-husnā*, *ihsān*.

Giriş: Neden Kelâm Mûsikîsi Yok da Tasavvuf Mûsikîsi Var?

İslam düşünce gelenekleri içindeki sistemci ekoller arasında yer alan tasavvuf; *meşşâîlik*, *işrâkîlik* ve *kelâm* disiplinlerine nispetle genel anlamda sanatlar; daha özelde ise mûsikî üretebilmesi bakımından biricik bir konuma sahiptir. Sözelimi, kelâmî mûsikî ya da kelimcilerin ürettiği bir mûsikîden söz edilmezken bir tasavvuf mûsikîsi ya da mutasavvıfların ürettiği mûsikîden bahsedilebilir. Meşşâî ekole mensup Fârâbî'nin (ö. 339/950) *Kitâbü'l-Mûsika'l-kebîr*'ine (1967) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Mûsikî*'sine (2013) bakıldığında ortada Müslümanların ürettiği müzikolojilere önemli tesirleri olan mûsikî nazariyeleri bulunsa da tasavvuf mûsikîsinde olduğu gibi söz konusu ekole mensup ya da bu ekolle birlikte anılan bir mûsikî geleneğinin ortaya çıkmadığı ortadadır. Öte yandan İslam dünyasında ortaya çıkan başta Mevlevî tarikatı olmak üzere Halvetîlik, Rûfâîlik, Kâdirîlik gibi pek çok tarikatta mûsikî, seyr u sülûk sürecinin önemli bir parçası olan zikir meclislerinde icra edilmektedir. Dahası, Osmanlılarda mûsikînin gelişimine önemli katkılar sağlamış büyük bestekârların önemli bir kısmı, aynı zamanda tasavvuf erbabıdır. Bunlar arasında, Türk mûsikîsinin öncü isimlerinin olmalarının yanı sıra aynı zamanda Mevlevî tarikatına mensup olan Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi (ö. 1124/1712), Nayyi Osman Dede (ö. 1142/1730), Hamamîzâde İsmail Dede (ö. 1262/1846) ve Zekâî Dede (ö. 1315/1897) zikredilebilir (Salgar, 2005).

Tasavvufun, vahdet-i vücûd nazariyesi gibi salt teorik bir yönünün değil; aynı zamanda, nafile ibadetler ve zikir gibi seyr u sülûkün gerekli kıldığı amelî bir boyutunun da olduğu ortadadır. Bu husus tasavvufu, diğer düşünce geleneklerinden önemli oranda farklılaştırmakta ve tasavvufun amelî bir boyuta sahip olan sanatlarla arasındaki ilişkisini bir ölçüde açıklamaktadır. Ancak tasavvufun, ilâhî yaratımın güzelliklerine ilişkin farkındalık oluşturan kozmolojik tasavvuru ve dokunduğu her şeyi güzel kılma ödevini yüklediği insan anlayışı gibi nazarî boyutları da tasavvufun sanatlarla; özellikle de mûsikî ile olan güçlü irtibatının arka planını aydınlatır. Bu tebliğde, tasavvufun, aynı zamanda nazarî bir düşünce geleneği olarak genel anlamda sanatların, özelde ise mûsikînin gelişiminde nasıl bir rol oynadığı sorusunun muhtemel cevaplarını aramaya çalışacağım.

Tasavvuf Düşüncesinin İslam Sanatların Gelişimindeki Etkisi



Nazarî tasavvufun en önemli kurucu ismi olan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), ilâhî isimlerin âlemin var oluşunun nedeni olduğunu belirtir (İbnü'l-Arabî, 1999: 153-157). Bir diğer ifadeyle o, âlemin varlık kazanmasını, *esmâ-i hüsnâ*nın tecellisi üzerinden açıklar. İbnü'l-Arabî, insanın ödevini ise Tanrı'nın âleme tecelli eden ve mahlukatı var kılan isimleri üzerinde tefekkür etmek olarak belirler. Tanrı'nın kendisini vahiyde *esmâ-i hüsnâ* ile müsemmâ kılması, insanın O'nu bilmesi ve O'na ulaşmasını sağlamaya matuftur (Kılıç, 1999: 505).

Böyle bir âlem tasavvurunda, insanın, üzerinde tefekkür edeceği; dahası gönül gözüyle temaşa edeceği ilâhî isimler, aynı zamanda bütün mevcudatın ve mevcudattaki güzelliğin kaynağı olan ilâhî sıfat ve fiillere tekabül eder. Bu ise böyle bir tefekkürü kendisine temel ödev olarak kabul eden sûfîde belirli bir estetik idrak düzeyi oluşturur. Çünkü onun tefekkürüne sürekli olarak konu olan ilâhî sıfatlar, ilâhî kelamda *hüsnâ* olarak nitelendirilmiştir (Haşr, 59/24). *Hüsnâ* ise “güzel olmak” anlamındaki *h-s-n* fiil-kökünden türetilmiştir ve *ism-i tafdil* siygasında “en güzel” anlamına gelen bir sıfattır. Sûfî işittiği, baktığı, dokunduğu ve algısına konu olan her bir mevcutta, ona tecelli eden ve daha güzeli olmayan ilâhî isimleri tefekkür etmeye ve keşfetmeye koyulur. Bu ise onda, her mevcutla ilgili estetik bir kaygı oluşturur. Sûfî Tanrı'nın varlığını ancak böyle bir estetik kaygıyla keşfedebileceğinden bu, aynı zamanda onun temel ödevidir.

Tasavvuf metafiziğinin sûfîde oluşturduğu bu estetik farkındalık düzeyini, tasavvuf klasiklerinden biri olan *Lüma*'ın müellifi Serrâc'ın (378/988), dinin üç temel şubesinden biri olarak tasnif ettiği ve ahlâkla ilişkilendirdiği *ihsan* boyutu takip eder. Serrâc, tasavvufun, Cibril hadisinde *iman*, *islam* ve *ihsan* olarak belirlenen üç şubeden *ihsan* boyutunu temel aldığı ifade eder. İhsan, bu hadiste Allah'ı görüyormuşçasına O'na ibadet etmek olarak tanımlanır. Vahdet-i şühûd teorisinin kurucusu olan Ahmed Fârûk es-Serhendî (ö. 1034/1624) ise bütün mevcudatın Tanrı'nın *esmâ-i hüsnâ*sının bir tecellisi olmasından hareketle, aslında her bir mevcudun O'nun varlığına şahitlik ettiğini savunur. Sûfînin görevi ise mevcudatın bu şahitliğine şahadet etmektir. Bu ise O'nu görüyormuşçasına O'na ibadet etmeyi gerekli kılar. İbadet ise bütün hayatı kuşatır. Öyle ki sûfî her eylediğini, tanıklık ettiği en güzel isimlere muvafık olarak, yapabileceğinin en iyisini ortaya koyarak gerçekleştirir. Bir diğer ifadeyle sûfînin bütün eylemleri, *ihsana* uygun olmalıdır.

İhsan kavramı da *esmâ-i hüsnâ* terkiibindeki *hüsnâ*da olduğu gibi “güzel olmak” anlamındaki *h-s-n* fiil-kökünden *if'âl* bâbında türetilmiş bir mastardır ve “güzel kılmak” anlamına gelir. Tasavvuf felsefesi açısından bakıldığında *ihsan*, bir yandan sözlük anlamındaki davranış güzelliği manasını içerir; öbür yandan da eylemlerin elden geldiğince en yetkin şekilde gerçekleştirilmesi anlamını ifade eder. Bu nedenle insan fiilleri dikkate alındığında, tasavvufun estetik tasavvurunu en iyi açıklayan kavramın *ihsan* olduğu söylenebilir (Başer, 2014: 478).

Nazarî tasavvufta güzele ilişkin estetik idrak, hem yukarıdan aşağıya hem de aşağıdan yukarıya doğru bir seyir takip eder. Tanrı'nın, bütün güzelliklerin kaynağı olan ve her an tecelli ederek alemi var kılan güzel isimleri, yukarıdan aşağıya bir seyir takip eder ve *nüzûl* sürecini betimler. Öte yandan bütün varlık âleminde bu güzelliği müşahede eden sûfînin, müşahedesine uygun olarak yetkinleşme çabası ve eylediği her şeyi güzel kılma kaygısı, aşağıdan yukarı bir seyir takip eder ve *urûc* sürecini betimler. İhsanla ilgili olan bu süreç, aynı zamanda sûfînin bir tür estetik yakarışı olarak da değerlendirilebilir. Öyle ki sûfî, her an tecellileri müşahede ettiği için bununla irtibatlı olarak fiilleriyle oluşturduğu varlık dünyasını baştan aşağıya estetik bir hâle büründürür.



Güzelliğin Tanrı'dan *nüzûlü* ile sûfînin Tanrı'ya '*urûcu* düşüncesi, estetik idrakin tasavvuf felsefesindeki ilâhî ve insanî boyutlarını açıklar. Aslına bakılırsa bu idrak, yalnızca mûsikî ile ilgili de değildir; sûfînin estetik bir kaygı güderek icra ettiği her bir sanatı, dahası varlığını ve kendisinden sâdır olan bütün fiilleri ahlâkî-estetik kılma çabasıyla ilişkili olarak okunmalıdır. "Allah güzeldir, güzeli sever" hadisinin sûfîlerce yapılan yorumları da sanatlarla ilgili estetik kaygının yanı sıra, ahlâkî ve davranış estetiğini içine alan bir çerçeveye sahiptir (Başer, 2014: 479-89).

Sûfîlerin icra ettikleri ve bu nazarı arka planın büyük ölçüde sevk ettiği şiir, hüsn-ü hat, ebrû gibi sanatlar arasında mûsikî, dikkat çekici bir konuma sahiptir. Burada, mûsikîyi, tasavvuf erbabı açısından, diğer sanatlardan ayrı kılan hususların neler olduğu sorusu akla gelir.

Mutasavvıfların Mûsikî ile Olan Özel Bağı

Mûsikînin tasavvufla olan özel bağı kurarken başlıca iki husus dikkat çeker. Bunların başında, tasavvufî bilgi edinme sürecindeki *keşf* ve *ilhâm*ın tıpkı mûsikîdeki gibi dile gelmez bir yapısının olması gelir. Seyr u sülûk esnasında, keşf hâlini yaşayan sûfî, duyu organları ve akıl gibi bilişsel yönlerinin yetersiz kaldığı metafizik alanda birtakım bilgilere ulaşır. Mânevî perdenin açılmasıyla gaybe ilişkin meselelere vâkıf olan sûfînin gönlüne, hakikat ayan beyan ilham edilir. Böylece sûfî, hakikati keşfedip doğrudan müşahede eder (Öngören, 2002: 86). Sûfînin kalbine ilham edilen bu bilginin kaynağı, İbnü'l-Arabî'ye göre, peygamberlerde olduğu gibi vahiy meleğidir (İbnü'l-Arabî, 2016: 49).

Tasavvufî bilgi, mahiyeti itibarıyla akıl yürütmeye dayalı olan felsefî bilgiden oldukça farklı olduğu için doğrudan sûfînin kalbine ilham edilen hakikatin ifadesi de felsefî olandan farklılık arz eder. Dolayısıyla sûfî, analitik olarak düşünüp sistemleştirdiği bilgilerini değil; yaşadığı, müşahede ettiği halleri ve doğrudan kalbine doğan anlamları dilin sınırları içinde lafız kalıplarına döker. Bu noktada sûfîler, yaşadığı derûnî tecrübeyle bu tecrübelerini sınırlı dil vasıtasıyla ifade etme arasındaki gerilimi sürekli yaşar. Bu sorun sûfîlerce, "Tasavvuf, *kâl* ilmi değil, *hâl* ilmidir" şeklinde formüle edilmiştir (Çakmakoglu, 2005: vii).

Nasıl ki tasavvuf, bir kal ilmi olmaktan çok bir hal ilmi olarak yorumlanıyorsa mûsikînin de dilin anlatmada kâfi gelmediği manaları serdeden bir yapıya sahip olduğu düşünülür. Nitekim B. Tatar, "Müzikte Anlam Sorunu" adlı çalışmasında, mûsikî eserinin zihinde kavranılamaz, kavramlar alanına bütünüyle aktarılamaz ve tercüme edilemez olduğunu ifade eder. Çünkü mantıksal olarak bakıldığında bir mûsikî eserinin anlamı, kavramlar ya da dil aracılığıyla yeniden ifade edilebilseydi, bu eser bir mûsikî eseri değil; bir tür dilsel metin hâline gelirdi (Tatar, 2009: 65).

Tasavvuftaki, hakikatin bir *kâl* ilmi değil de *hâl* ilmi olması ile mûsikîdeki anlamın dile dökülemez hâli arasındaki ortaklık, mutasavvıfların keşfettikleri ilâhî sırrı, mûsikî aracılığıyla ifade etmelerine yol açmış olabilir. Nitekim Celâleddin er-Rûmî (ö. 672/1273), *Mesnevî*'sinde mûsikînin dile gelmez ilâhî sırrı kendi diliyle ifade ettiğini Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında geçtiği söylenen bir olaya referansla anlatır. *Mesnevî*'de aktarılan rivayete göre, Miraç Gecesi'nde Yüce Allah, Hz. Muhammed'e pek çok sır verir. Hz. Peygamber de bunların bir kısmını vahiy aracılığıyla halka ayan kılar, bir kısmını havasa beyan eder, geri kalanları ise dile gelemez olduğundan sır olarak saklar. Bununla birlikte hiç kimseye açıklamadığı bu sırlardan bir kısmını da Hz. Ali'ye aktarır ve bu sırları kimseye açıklamamasını emreder. Fakat Hz. Ali



bu sırta tahammül edemeyerek, nihayet içi boş bir kuyuya varıp sırrını ona söylemek mecburiyetinde kalır. Bir müddet sonra kuyu su ile dolmaya başlar, taşar ve yanında bir sazlık biter. Bir çoban bu sazlıktan bir kamış keserek ney yapar ve onu çalmaya başlar. Neyin sesini duyan Hz. Peygamber, “Ya Ali! Niçin sırları ifşa ettin?” diye sorar. Hz. Ali ise “Yâ Resûlullah! Halktan hiç kimseye ağzımı açmadım” cevabını verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “O halde bu sır nedir, sana aktardığım o sır değil midir?” buyurur. Hz. Ali dinler ve görür ki kendisine verilen sır ile neyin anlattığı sır aynıdır. Ardından Hz. Peygamberden özür dileyip “Yâ Resûlullah! Daha fazla tahammül edemediğim için sırrı boş bir kuyuya söylemişim” der. Bunun üzerine Hz. Muhammed, “İşte bu ney, bu sırları kıyamete kadar anlatır” diye buyurur (Konuk, 2007: 125-6). Bu rivayetin tarihsel olarak gerçekleşip gerçekleşmediği bir yana, bu anlatıda ele aldığım konu açısından en dikkat çekici husus, dile gelmez keşfi sırların ya da müşahedeye konu olan hakikatlerin dil sınırlarını aşan bir anlam alanı olarak mûsikî aracılığıyla aktarılabilir olduğu anlayışıdır. Mûsikînin bir araç olarak görüldüğü bu anlayış, tasavvuf erbabının diğer sanatlardan farklı olarak mûsikîye olan özel ilgisini açıklayabilir.

Sûfîlerin mûsikî sanatına yönelik ilgisine işaret edebilecek bir diğer husus, mûsikî sanatının, ilâhî sıfatların sürekli tecellisinin en yalın keşfedilebildiği bir alan olarak görülmesidir. İbnü'l-Arabî'nin tecelli anlayışı, Tanrı'nın her an yaratmada olduğuna ilişkin Kur'ânî buyrukla (Rahman, 55/29) paralel olarak sürekli bir nitelik arz eder. Bunun yanı sıra tecelliler ilâhî ihsanın bir sonucu olarak hiçbir şekilde aynıyla tekrarlanmaz (İbnü'l-Arabî, 2016: 51). Mûsikî ise diğer sanatlardan farklı olarak maddesizdir, ana ilişkindir ve süreklidir. Bu nedenle mûsikî, bir mîmârî eserde olduğu gibi anda kuşatılmaz. İcra esnasında dinleyici bir önceki müzikal ifadeyle ilişkili olsa da ona dönemez. Çünkü dinleyiciye tesir eden, onu peşinden sürükleyen şu anki nağmedir. Dahası dinleyici, ortada bestelenmiş bir eser olsa bile, icracının sonradan serdedeceği nağmeleri tam olarak kuşatamaz. Zira icracının ahvâli, zaman ve mekânın farklılığı her bir icrayı diğerlerinden farklı kılar (Bkz. Karaca, 2005: 22-3).

Mûsikîyi diğer sanatlardan önemli ölçüde farklı ve biricik kılan bu hususlar, bu sanata, eşyayı var kılan ilâhî tecelli düşüncesinin en yalın bir şekilde idrak edileceği bir nitelik kazandırır. Ödevi, sürekli tecelli eden ilâhî isimleri müşahede etmek olan sûfî, bunu diğer sanatlara nispetle mûsikî sanatıyla daha doğrudan gerçekleştirebilir. Tasavvuf klasiklerindeki *semâ'* bahisleri büyük ölçüde, mûsikî ile tecellilerin keşfi arasındaki bu ilişkiden bahseder. Şihâbüddin Ömer Sühreverdî (ö. 632/1234), '*Avârif*'inde mûsikîdeki *semâ'*ın, Tanrı'ya götürülen anlamları kalpte müşahede etmek ve tanrısal sıfatların tecellilerini temaşa etmek olduğunu vurgular. Beşerî vasıflardan soyutlanarak hakikati en yalın hâliyle bulma olarak yorumlanabilecek olan *vecd*in ruhun bir çılgılığı olduğunu düşünen Sühreverdî'ye göre *vecd* bazen zuhûr eden anlamları kavramakla ilişkili iken bazen de salt mûsikîyle (*engâm ve elhân*) ilgili olur. Tek başına mûsikîyle ilgili olduğunda ise ruhun *semâ'* için soyutlandığını belirten Sühreverdî, ruhun nağmelerden aldığı zevkin, onu, bütün güzellikleri bir arada toplayan ruhânî âleme yönlendirdiğini ve hakikati doğrudan keşfettiğini düşünür (Sühreverdî, 2006: 213-9).

İbnü'l-Arabî ise *Fütûhât*'ında, *semâ'*ın, mutlak ve mukayyet olarak ikiye ayrıldığını ifade eder. Ona göre mutlak olan *semâ'* ilâhî isimlerle ilgilidir ve her şeyde, her şeyden ve her şey vasıtasıyla Hakk'ın sözünü duymak olarak tanımlanabilir. Mûsikî ile ilgili olan mukayyed *semâ'* ise daha geniş ölçüdeki mutlak *semâ'*ın altında konumlanır (İbnü'l-Arabî, 1852-1857: 409). Bu bir tür sınırlılığı da içinde barındırır. Dolayısıyla mukayyet *semâ'*, hakikatin keşfi için mutlak olana kıyasla daha dar çerçeve sunar. Fakat yine de mukayyet *semâ'*, ilâhî isimlerin tecellisinin belli bir düzeyde müşahedesıyla ilgili olarak yorumlanabilir. Bu da İbnü'l-Arabî'de

mûsikînin, sınırlı düzeyde de olsa tecellilerin temaşa edildiği bir alan olarak değerlendirildiğini gösterir (Shehadî, 1995: 159-162). Celâleddin er-Rûmî'nin de *Mesnevî*'sinde ney, rebab ve def gibi enstrümanlar üzerinden dile getirdiği mûsikî anlayışı, ilahî aşkı, sonsuz vecdi ve heyecanı, insanın Tanrı katındaki duyarlılığını dile getiren bir alan olarak değerlendirilir (Çetinkaya, 2011).

Bu ve benzeri tasavvufî açıklamalar bazı klasik müzikoloji risâlelerinde de görülebilir. Bunlar arasında on beşinci asır mûsikîşinaslarından olan Muzaffer el-Haskefi'nin *el-Keşşâf fi 'ilmi'l-engâm* adlı eseri zikredilebilir. Haskefi bu eserinde, mûsikînin insan üzerindeki etkisini tasavvuftaki *vecd*, yani sûfînin aşk sarhoşluğu içinde kendisinden geçmesine neden olan bir halle tanımlar (Haskefi, 1350/8: 45b-47a).

Bu tür dilsel açıklamalar, mûsikînin şimdi icra edilen ve somut gerçekliği olan bir tezahür olmaktan ziyade, genel anlamda mûsikî sanatının mahiyetine ve amacına ilişkin bir çerçevede gelişir. Böyle bir açıklama ise mûsikînin sürekliliğini, her bir yetkin icrada ve farklı zaman ile mekânlarda yeni anlam ve ifadeler kazanabilme imkânını; dolayısıyla kuşatılmaz yapısını paranteze almayı gerekli kılar. Öyle ki mûsikî, artık her bir somut icrada sahip olduğu anlamdan ziyade belirli bir gelenek içinde müzik yapma tarzının genel eğilimleri etrafında anlamlandırılır. Bu tarz bir anlamlandırmada, söz konusu müzik yapma geleneğinin içine doğduğu başat kültürel kodlar devreye girer ve mûsikî söz konusu kodların işlendiği bir dile dönüşür. Oysa ki bu bir paradoks olarak değerlendirilebilir. Nitekim mûsikî, düşünce ve sözün sınırlılığını gösteren ve onların kâfi gelmediği bir noktada anlamı dönüştüren bir alan olarak düşünülecek olursa, onun dilin sınırlılıklarına hapsedilmesi ve indirgenmesi sorunlu olarak değerlendirilebilir. Bir başka deyişle, dilin yetmediği bir anlamı ifade etmek için kendisine başvurulmuş mûsikî nasıl olur da yine dil üzerinden anlamlandırılabilir?

Bu soru, tasavvufun mûsikîyle olan derin irtibatını açıklamak bakımından bir zemin olarak değerlendirilebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi nazarî anlamda tasavvufun, dile bütünüyle indirgenemeyen bir hâl ilmi olarak tanımlanması, tasavvufun, dilsel olanı aşan mûsikî sahasıyla arasındaki en önemli paralelliklerden biri olarak değerlendirilebilir. Bu ise mutasavvıfların mûsikî ile olan bağına açıklayan hususlardan biri olarak görülebilir. Ancak yine de keşfi ve ilhâmî bilginin dile döküldüğünde belirli anlam kayıpları yaşadığını kabul etmemiz gerektiği gibi mûsikînin -tasavvufî içerimli bir nitelikte de olsa- yorumlanma teşebbüslerinde muhtemel anlam kayıplarının olabileceğini gözden kaçırmamak gerekir.

Kaynakça

Çakmakoglu, M. (2005). *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi: Marifetin İfadesi Sorunu*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Çetinkaya, Y. (2011). Mevlevilikte Müzik Felsefesi: *Mesnevî*'de Aşk, Mûsikî, Ney. *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 57-85.

Fârâbî (1967). *Kitâbü'l-Mûsîka'l-kebîr* (G. A. Haşebe, nşr.). Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr.

Haskefi, M. *el-Keşşâf fi 'ilmi'l-engâm*. Universitäts und Forschungsbibliothek - Erfurt/Gotha. No. 1350/8. vr. 27a-47b.

İbn Sînâ (2013). *Mûsikî* (A. H. Turabi, çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbnü'l-Arabî, (1999). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye I* (A. Şemseddin, nşr.). Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.



- İbnü'l-Arabî, (1852-1857). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye II*. Bulak: Dâru't-Tıbâati'l-Bâhire.
- İbnü'l-Arabî, (2016). *Fusûsu'l-Hikem* (E. Demirli, çev. ve şerh.). İstanbul: Kabalcı.
- Karaca, N. (2005). *Ahmet Hamdi Tanpınar ve Mûsikî*. İstanbul: Hece.
- Kılıç, M. E. (2015). *Sufî ve Sanat*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, M. E., "İbnü'l-Arabî", *DİA*, C. XX, TDV Yayınları, İstanbul 1999, s. 493-516.
- Konuk, A. A. (2007). *Mesnevî-i Şerif Şerhi III*. İstanbul: Kitabevi.
- Öngören, R. (2002). Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 85-96.
- Salgar, F. (2005). *50 Türk Müziği Bestekârı*. İstanbul: Ötüken.
- Shehadi, F. (1995). *Philosophies of Music in Medieval Islam*. Leiden: Brill.
- Sühreverdî, Ş. (2006). *'Avârifü'l-me'ârif I* (T. A. Vehbe, nşr.). Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- Tatar, B. (2009). Müzikte Anlam Sorunu. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 22, 59-70.

SELÇUKLUDAN CUMHURİYETE MEDRESELER (KIRILMA NOKTASI OSMANLI MODERN DÖNEMİNDE MEDRESELER)

Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Selçuklu ve Osmanlı eğitim tarihi içerisinde adından sıkça söz edilen, bugün bile zaman zaman tartışmaların odağında yer alan, eğitim tarihimiz içerisinde bazen başarılar bazen de başarısızlıklarda atıflar yapılan medreseler, ilk olarak 1040 yılında Nişabur'da Tuğrul Bey zamanında kurulmuş olsa da, medrese tarihi kurumsal bir yapı olarak genellikle 1060 yılında Sultan Alpaslan tarafından Bağdat'ta kurulan Nizamiye medreseleri ile başlatılır.

Medreseler sadece eğitim amacıyla kurulmuş müesseselerdir. Medreselerin neden kurulduğu ya da neden medresenin bilgisine ihtiyaç duyulduğu konuları üzerinde farklı tartışmalar yapılmıştır.

Medreselerdeki eğitimle ilgili birçok konuda çalışmalar yapılmış olup genellikle zamanın ihtiyaçlarına cevap veren bir eğitim kurumu olduğu vurgulanmış olsa da özellikle Batı aydınlanmasından sonra ortaya çıkan yeni şartlara uygun olarak kendisini yenileyememesi, öğretim elemanı konusunda istismara varan uygulamalara meydan verilmesi ve son tahlilde Tanzimatla başlayan Osmanlı modern döneminde açılan yeni okulların öncelikle medreselerin gözden çıkarılması bu eğitim kurumlarını tarihin sayfalarında yer almak üzere kapatılma sürecine taşımıştır. Başlığında da anlaşılacağı gibi bu çalışma ile medreselere tarihi bir perspektiften bakılacak anakronik anlayıştan uzak durularak, ilgili literatür taraması sonucunda objektif bir bakış açısıyla bu kurumun tarihi süreçte, özellikle de Osmanlı modernleşmesi ile uğradığı kesintiler ve geriye düşme üzerinde durulacaktır. Medreseler Osmanlı modernleşmesinden ilk önce ve en çok etkilenen eğitim kurumudur. Her ne kadar Tanzimat fermanında eğitimle ilgili tek bir madde yoksa da medreseler ilerleyen zamanda modernleşme yanlıları tarafından ötekileştirilen ve göz ardı edilen bir eğitim kurumu olmuştur. Medreselerin ötekileştirme süreci bazı kurumlarda olduğu gibi birden olmamış, ulemanın baskısı ve toplumdaki yeri de göz önüne alınarak medreselerle ilgili uygulamalar uzun zamana yayılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Medrese, Tanzimat, Osmanlı.

FROM SELJUK TO REPUBLIC MADRASSAS (REFRACTION POINT MADRASSAS IN OTTOMAN MODERN PERIOD)*

Abstract

* Presented at the International Symposium on Social Sciences (1080/366) in Alanya hosted Alaadin Keykubat University.



Frequently mentioned by during the history of Seljuk and Ottoman education, even today, sometimes the focus of discussions, in our educational history, madrassas, whose successes are sometimes referred to and sometimes referred to as failures, although it was originally founded in 1040 in the time of Tuğrul Bey in Nişabur the madrasa date as an institutional structure is usually in 1060 initiated by Nizamiye Madrasa founded by Sultan Alpaslan in Baghdad.

Madrasas are institutions established solely for the purpose of education. Why the madrasas were established or why argued over the issues that the media need to know.

There have been many studies on the education in the madrasas although it is often emphasized that it is an educational institution that responds to the needs of the times in these reasons these educational institutions moved to the closing process to take place on the pages of history especially after the Western enlightenment itself in accordance with the condition can not renew, giving practice to students who are abused about teaching staff and the new schools opened in the Ottoman modern era which started with the Tanzimat on the last interpretation and the removal of the madrasas from the eye. As it is understood from the beginning, this study will examine the medreses from a historical perspective, avoiding the anachronistic understanding, as a result of an examination of the relevant literature, especially the interruptions and fall backs that Ottoman modernization will face.

Keywords: Madrasa, Tanzimat, Ottoman.

Giriş

Fethedilen topraklarla genişleyen İslâm coğrafyası içerisinde farklı dil, din ve kültürlere mensup insanların yaşaması bir yandan dini eğitime olan ihtiyacı artırırken diğer taraftan İslâm ilim dünyasında yeni problemlerin ortaya çıkmasına ve yeni kavramların tartışılmasına yol açmıştır. Bu durum cami ve mescitlerde sade bir diyalog ortamında sürdürülen eğitimin karakterini değiştirmiş, yeni ve müstakil mekânlara ihtiyaç duyulması zarureti ortaya çıkarmıştır. Bu yeni kavramların camide müzakere edilmesi hem ibadeti hem de ilmî tartışmaları zorlaştırıyordu.

210

1. Medreselerin Tarihçesi ve Medreselerin Açılış Sebepleri

İlk medreselerin ne zaman ve hangi amaçla inşa edildiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Corci Zeydan, bazı Batılı araştırmacıların medreselerin kuruluşunu Abbasî Halifesi Me'mun'un Horasan valiliği dönemine kadar götürdüklerini, ancak kendisinin bu bilgiyi İslam tarihi kaynaklarından teyit edemediğini ifade etmektedir (Zeydan, 1978: 408).

İbn Kesir XI. yüzyılda Harizmşahlar tarafından maddi açıdan desteklenen Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Lebban'ın (ö. 402/ 101) Bağdat'ta Harizm bölgesinden gelen alimlerin de ziyaret ettiği bir medrese yaptırdığını örnek vererek Nizamiye medreselerinden önce de şahısların kendileri için medreseler açtığından bahsetmektedir (İbn Kesir, 1978: 333; Aydın, 2014: 321-336).

Medreselerin itikadî, mekân ve devletin kalifiye eleman ihtiyacı gibi sebeplerle açıldığı ileri sürülmektedir. İnançla ilgili olarak ileri sürülen sebep genellikle Şia ile mücadele ve Şia'nın yayılcı gücünün önüne geçmek olarak açıklanır ve şöyle ifade edilir: Selçuklular Şia inancına mensup Büveyhilerin sapık ve din dışı kabul ettikleri inançları ile mücadelenin ancak eğitim ve



öğretim vasıtasıyla olacağına inandıkları için 26 Nisan 1055'te S Irak'ı fethederek ilk medreseyi burada açmışlardır (Yardım, 1976: 111,112). Böylece halk gerçek dini öğrenme yolunda imkân bulacak, hakkı batıldan, hidayeti dalâletten, doğruyu yanlıştan ayıracak şekilde eğitecek ve Büveyhilerin zarar verici faaliyetlerinden korunmuş olacaktı (Yakuboğlu, 2006: 21).

Vakıf sistemi ile ilgili ilk uygulamanın görüldüğü eğitim kurumu olan Nizamiye medresesi İslâm coğrafyasında asırlarca süregelen bir geleneğin öncüsü olmuştur (Yakuboğlu, 2006: 21).¹

Genel olarak bakıldığı zaman medreselerin neden açıldığı sorusunun cevabı şöyle sıralanmaktadır:

1. İslâm dünyasında ciddi bir tehlike haline gelmiş bulunan Batınî-İsmailî düşüncenin zararlı etkilerine karşı Ehl-i Sünnet inancının korunması ve yayılmasını sağlamak; İslâm dünyasındaki fikri kargaşa ve çatışmasını asgari düzeye indirmek,
2. İslâm'ı henüz kabul etmemiş Türk topluluklarının, yeni dinlerinin gereklerini doğru bir şekilde öğrenmelerini temin etmek,
3. Yeni fetihlerle büyüyen genişleyen devletin ihtiyaç duyduğu eğitim görmüş yönetici kadrolarını yetiştirmek,
4. Cami ve mescitlerde zorlukla sürdürülen eğitim faaliyetlerinin müstakil mekanlarda yürütülmesini sağlamak,
5. Halkın itibar ve saygısını kazanmış olan alimleri müderris olarak görevlendirmek ve onlara maaş tahsis etmek suretiyle devletin itibarını artırmak (Yakuboğlu, 2006: 22).

Medreseler bir kurum olarak Avrupa'da dengi olan benzerlerinden çok önce eğitim tarihimizde yerini almıştır. Gazzâlî'nin müderrisliğini yaptığı Meşhed Medresesi bugünkü anlamıyla dünyada kurulmuş ilk üniversite sayılır, Avrupa'da bu gelişme 1275'de olabilmüş ve Sorbonne'de yatılı kolej olarak kurulmuştur (Larousse,-:205).

211

1.1. Dönemler İtibariyle Medreseler

Her ne kadar medrese tarihi içerisinde Osmanlı medreseleri için "1457 de Fatih Sultan Mehmed tarafından temeli atılan Osmanlı Medreseleri 1914 yılına kadar aynı sistemle devam etti."(Atay, 1982: 23) ifadeleri kullanılmakta ise de bu ne kuruluş tarihi ne de işleyiş süreci konusunda doğru bilgileri içeriyor (Bozkurt, 2003: 327). Zira kurumsal anlamda medrese tarihi Selçuklular ile başladı; maksat Osmanlılar ise yine medreseler Fatih döneminde değil Orhan bey zamanında kuruldu. Fatih zamanından sonra Kanuni döneminde de medreselerin işleyişinde değişiklikler yapıldı. Bu dönemde Altmışlı medrese, Hareket-i Altmışlı, Musıla-i Süleymaniye ve Hamise-i Süleymaniye ilaveleri yapılmıştır (Er, 1999: 25.)

¹ Medrese vakfiyelerinin yönetiminin babadan oğula intikali bir teamül olarak devam etmiş ve Osmanlılar döneminde sürdürülmüştür. Vakfın yönetimine sahip bulunan fertlerin ilme ulemaya bakışına bağlı olarak olumlu veya olumsuz sonuçlar doğurabilen bu sistemin Osmanlılar döneminde özellikle Kanunî'den sonra bozulduğunu görmekteyiz. Ehliyetli insanların eline geçen vakıf yönetimi, medreselerde eğitim sisteminde de bozulmalara yol açmış, çeşitli suiistimaller ve kayırmalar yüzünden eğitim giderek yozlaşmaya başlamıştır. Selçuklular döneminde her türlü ihtiyacı karşılanan ve sıkıntı çekmeksizin eğitim hizmetlerini yürüten müderrisler ve öğrenciler kendilerini tamamen ilme verebiliyorlardı. Kanunî döneminde çeşitli nedenlerle vakıflar gelir kaybına uğramış, medrese mensupları da nafaka kaygısıyla başka meşgalelere dalmış bu da eğitimi olumsuz yönde etkilemiştir. (Yakuboğlu, 2006: 22.)

Selçuklular döneminde medreselerle ilgili radikal değişiklikler olmadığı için dönemler halinde değerlendirme Osmanlı medreseleri için yapılacaktır.

Orhan bey (730/1331) zamanında İznik'te kurulan medrese ile başlayan Osmanlı Medreseleri tarihi, kapatıldığı 1924 yılına kadar beş önemli dönemde incelenebilir:

1. Kuruluşundan - Fetret Devrine (1331-1402) Kadar: Genişleme sürecinde olan devlette Yıldırım Beyazıt'ın usul ve işleyiş bakımından yaptığı değişiklikler önemlidir.

2. Fetret Devrinden - Fatih Sultan Mehmet ((1402-1481) Devrine Kadar: Yıldırım Beyazıt dönemindeki çalışmalar kendisini II. Murat döneminde gösterir. Tetimme ve Daru'l- Hadis modelleri Fatih dönemine rehber olmuştur. Fatih dönemindeki tasnif ve Sahn-ı Seman isimli medreselerin kurulması teşkilatlanmayı tamamlamış ve kapatılana kadar medreseler bu modele göre çalışmıştır (Özyılmaz, 2002: 9). Bu dönemdeki tasnife kısa bir göz atarsak:

a. Haşiye-i Tecrid Medreseleri: Haşiye-i Tecrid ders kitabı olarak okutulurdu. Müderrisi 20 akçe günlük aldığı için de 20'li denir.

b. Miftah Medreseleri: Meânî'den Şerh-i Miftah okutulur, müderrisi 30 akçe günlük aldığı için de 30'lu denir.

c. 40'lı (Telvih) Medreseler: Şerh-i Mevâkif gibi yüksek seviyeli kitaplar okutulurdu. Bunun bir yazım hatası sonucu olduğu belirtiliyor; çünkü bu seviyeye göre kitap oldukça ağır olması gerek. Telvih ders kitabı olarak okutulurdu. Müderrisi 40 akçe günlük aldığı için de 40'lı denir.

d. Hariç Medreseleri: Müderrisi 50 akçe günlük alırdı.

e. Dahil Medreseleri: Medreseleri şehzade ve sultanlar yaptırdığı için bu adı alırlar yoksa Ellili medreselerden tedrisat bakımından bir farkı yoktu. Buradan mezun olanlar kadı olabiliyorlardı.

f. Sahn-ı Seman: Bunlar seviye olarak Ellili ve Dahil medreseleri ile aynı seviyededir.

Müderrisleri günlük elli akçe alır. Buradaki rakamsal ifadeler o medresede ders veren müderrisin günlüküdür ve akçe olarak verilir (Özyılmaz, 2002: 12). Bu dönemde bir koyun dört akçedir.

Kanuni devrinde Süleymaniye Medreseleri faaliyete geçene kadar en yüksek eğitim kurumudur (Yakuboğlu, 2006: 96, 97). Medreselerde eğitim sınıf değil, kitap geçme üzerine kurulu bir anlayışla yürütülmüştür. Öğrenci kitap okur, başarırsa aynı bilim dalında bir üst kitaba geçerdi.

3. Fatih döneminden - Süleymaniye Medreselerinin kuruluşuna (1481-1557) kadar: Bu dönemin modeli Kanunî'nin yaptırdığı Süleymaniye Medreseleridir. Teşkilatlanma bu modele göre yapılır.

4. Süleymaniye Medreseleri² kuruluşundan - II. Meşrutiyete (1557-1908) kadar: Bu dönemde medreseler muhafazakar bir yapı kazanmış XVIII. ve XIX. asırda ilerleme olmaz, hatta gerileme bile başlamıştır. İlan edilen fermanlar da bu gidişe dur diyememiştir. Medreselerin kendi içerlerinden oluşturdukları heyetler de buna çare olamamıştır (Özyılmaz, 2002: 12,13).

² Süleymaniye medreselerinde Riyaziyyat tahsiline mahsus medreseler olduğu belirtilir ise de; tıp ve hadis ilimleri dışında ihtisas medreseleri bulunmadığı, ancak devletin ihtiyaç duyduğu her alanda insan yetiştirildiği (tabip, cerrah, mühendis ve dini ilimlerin her alanında) bilinmektedir. (Yakuboğlu,2006: 105).



5. Meşrutiyetten - Kapatılmasına (1908-1924) kadar: Bu dönemde gelişmelere paralel olarak medreselerde yenileşme çabaları sürdürülmüştür. Sonuç alınamayan bu çalışmalar sonucunda 3 Mart 1924 tarihinde yayımlanan Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile medreseler Maarif Vekaleti'ne bağlanmış olup, kapatılması ise Maarif Vekili Vasıf (Çınar) bey tarafından 11 Mart 1924'te yayımlanan genelge ile sağlanmıştır (Akyüz, 2009: 330).

Medrese mezunlarına verilen belge ve özellikleri ile ilgili olarak şu bilgiler ifade edilebilir: Talebenin hem medreseyi bitirdiğini hem de öğretme ehliyeti olduğunu ifade eden İcazet• Sahn-ı bitirenlere verilir ve Tuğralı Ruûs denir. İcazet alan kişi Sahn'da istediği bir alanda derslere devam eder. (Arabacı, 1998: 21). İcazette aslolan medrese adı değil müderristir ve eğitim görülen medreselerin adı, derslerin tanımı ve icazeti veren müderris hocaların silsilesi gösterilirdi (İhsanoğlu, 1999: 233).

Fatih dönemi medreselerle ilgili olarak hem fiziki yapı, hem ders programı hem de eğitim anlayışı bakımından o güne kadar görülmeyen değişikliklerin yapıldığı süreci ihtiva eder. Bu dönemde medrese eğitimi dört kısma ayrılmıştır (Kazıcı, 1983: 92).

Fatih Dönemi Medreselerle İlgili Kavramlar

Hariç: İlköğretim

Dahil veya Tâlî: Ortaokul

Mısıla-ı Sahn: Lise

Sahn: Üniversite

Hariç'te: Elifba ve İlmihal, Kur'an, Yazı, Hesap dersleri,

Dahil'de: Sarf, Nahiv, Yazı, İştikak, Hendese, Hesap, Münazara, Mantık, Kelam,

Orta kısımdan sonra hemen Sahn-ı Seman'a geçilmez ara bir tahsil daha yapılırdı: Belağat, Meani, Şerh-i Muhtasar, Telhis, Tecrid dersleri okutulurdu.

Sahn-ı Seman'da: Keşşaf, Mevâkıf Şerhi (Kelam), Muhtasar Münteha (Fıkıh), Hidaye Şerhi,

Sahn'da: Hadis Usulü, Hadis, Tıbb, Tabiiyat, Riyaziye, Heyet, Kelam.

Medresedeki bu ilmi tabakayı şöyle de özetlemek mümkündür:

Hariç: Burada ilim tahsil etmek isteyen kişi öncelikle Hariç denilen dersleri almak zorundadır. Talebe bir şahsın rahle-i tedrisine girer, ilim ve fen derslerinin mukaddimelerini okuduktan sonra Dahil'e devam etme hakkı kazanır.

Dahil'de talebe ilk muallimi ile tedrise devam eder, "ulûm-u aliye dediğimiz dersleri talim eder. Dahil'de başarılı olan talebe Sahn derslerine liyakat kesbeder ve devam etme hakkını kazanır.

Sahn Dersleri Fatih Camiinin iki yanındaki medresede yapılırdı. Sahn'da Fizik, Felekiyat, Cevv-i Ahvali Hava, Madenler, Nebatat, Hayvanat, İnsaniyyat, Maba'dü't-Tabia (Metafizik) okunurdu. Sahn'a girmek talebe için kolay değildir. Burada önce hazırlık da denilebilecek idâdî kısmı okunur, bunlara Darü'l-İrfan da denilir. Burayı ikmal edenlere Musile-i Sahn denilir.

Buradan sonra medresede hücre sahibi olabilmek için Sahn-ı Seman'da hem müellif olmak hem de “takva, diyanet ve kemal-i fazilet sahibi olmak gerekir.” Sahn talebelerine Danişmend, Tetimme talebelerine de Softa denilirdi (Uz, 1999: 2). Kıdemli hücre sahiplerine Muîd denilir. Bunlar hücre sahiplerine Tetimme Dersleri verirdi. Bunlardan daha sonra bir kısmı Kadı olurlar ve Ceride-i Devlet'te kayıtları olurdu (Atuf, 1930: 16). Bu izah daha çok Kanûnî dönemi medreselerini açıklamıştır.

1.2. Program

Medrese programlarının ihtiyaca göre şekillendiğini söylemek mümkündür. Medreselerde, aklî ve naklî şer'î ilimler bir arada okutulmakta birlikte daha çok şer'î ilimlere ağırlık veriliyordu. Böyle bir uygulama ile eğitime devam edilmiş olması medreselerde müsbet ve aklî ilimlerin okunmadığı anlamına gelmemektedir. Belki bu oran, bir bakıma bizzat o devrin şartlarının gereği idi (Ahmet Çelebi, 1976: 108).

Örnek vermek gerekirse Gazzâlî'nin yönetimindeki Bağdat Nizamiye Medreseleri'nin ders programı aşağıdaki şekildedir: (Akyüz, 2009: 44).

Din ve Hukuk Dersleri	Dil, Edebiyat Dersleri	Felsefe Dersleri	Müsbet Bilim Dersleri
Kur'an okuma	Arap Edebiyatı	Felsefe	Tıp
Tefsir	Fars	Mantık	Cerrahi
Hadis	Nahiv		Riyaziye
Fıkıh	Sarf		Hesap
Kelam	Hitabet		Hendese
	Şiir		Müsellesat
	Cerh ve ta'dil		Nucûm
	Tarih		Heyet
	Edep		Tabiiyyat

214

Genel olarak medrese programlarının tamamıyla fıkıh ağırlıklı olduğu iddia edilse de ilk medrese programında öyle bir durumun söz konusu olmadığı görülmektedir. Zaman zaman farklı anlayışlar ve amaçlar doğrultusunda Fıkıh'ın bir disiplin olarak medrese eğitiminde öne çıktığı olmuştur. Ancak o dönemde de Aklî ilimler programlardan tamamıyla çıkarılmamıştır. Ocak'a göre “Osmanlı'da medrese farklı bir İslâm yorumunu temsil ediyordu; bunun ağırlığı XIV. yüzyılın II. yarısından itibaren ortaya çıkmaya başladı. Medrese fıkıh hakimiyetinde sıkı bir Ehl-i Sünnet anlayışını temsil ediyordu. Osmanlı yönetimi de çeşitli siyasî ve idarî amaçlarının gerçekleşmesinde ve fiillerini meşrulaştırmada bundan geniş ölçüde yararlanmıştı.” (Ocak, 199: 112).

Medrese programları üzerinde zaman zaman farklı çalışmalar yapılmıştır. 13 Şubat 1910 da medreselerin bir nevi kapanma sürecine girdiği dönemde yayımlanan Tasdik-i Humayun'da çıkan Medâris-i İlmiyye Nizamnamesine göre program İlm-i Sarf, İlm-i Nahiv ve İlm-i Mantık olmak üzere üç bölümden oluşmakta olup, bugünkü anlamıyla sadece Temel İslam Bilimlerini içermemektedir. Bu dönemde medresenin verdiği eğitimi karşılayan Rüşdiye, İdâdî, Daru'l-Muallimîn ve Daru'l-Muallimat da dahil olmak üzere bir çok eğitim kurumunun açıldığı hatta 1897 de açılması emredilmiş Daru'l-Funûn'un da eğitim hayatına girdiği düşünülürse bu programın içeriğini yadırgamamak gerekir.



2. Kırılma Noktası-Osmanlı Modern Döneminde Medreseler

Osmanlı İmparatorluğu yüzünü Batı'ya çevirmeye XVIII. yüzyılda başlamıştır. Duraklama ve gerileme devirlerine denk gelen modernleşme hareketinin başlamış olduğu süreçte, Osmanlı dünyanın en büyük devletlerinden birisiydi; ancak kendisindeki kötüye gidişin bünyesinde bu kadar büyük tahribat açacağına farkında değildi. Sosyal yapıdaki problemleri birkaç küçük tedbirle giderebileceğini düşünüyordu. Eğitim alanında yapılanlar modernleşmeden ilk etkilenen kurumun eğitim olduğunu işaret ediyordu.

Yüzlerce yıldır cephelerde galip geldiği Batı orduları artık Osmanlıyı yener olmuştu. Askerî yenilgilerin sebebi genellikle Müslüman kimliğinden, onun eksik algılanmasından, anlaşılmasından ve yorumlanmasından neşet eden bir zaafiyet olarak görülüyordu. O dönemde Avrupa'daki değişim fark edilmiyor ve değişimin görünen yüzü Osmanlıya savaşlarda mağlubiyet ve toprak kaybı olarak yansıyor. Osmanlı münevverleri de özgüvenini kaybetmiş, meseleyi çözecek iç ve dış toplumsal dinamiklerden mahrum bulunuyordu. Kendisi dışında yıllardır galip geldiği bir paradigmanın meydan okumasına boyun eğmek demek, bundan sonra kendisi olarak kalamayacağını da en bariz ifadesiydi.

Osmanlı modernleşmesi, geçmişi anlama, çöküş sürecini okuma ve modernleşmenin tarihsel süreçte meydan okuması karşısında yaşanan paradoksal tavrın değerlendirilmesi açısından önemli bir paradigmadır.

Kavram olarak bakarsak Modernleşme, Tanzimat, Meşrutiyet, Yenilik vb. kelimelerle izah edilmeye çalışılan Osmanlı Devletinin son dönemi, eğitim başta olmak üzere Batı endekli gelişmelerin yaşandığı çok önemli bir zaman dilimidir. Modernleşme veya Modernite, algılanması ve tanımlanması tekdüze bir terim olmaktan çok, maksada yönelik olarak açıklanan, farklı anlamalara imkân verebilecek bir kavramdır (Çoban, 2012: 96).

Modernite Batı'nın kendi ihtiyaçlarından doğmuş, iç dinamikleri ve değerler sistemi içerisinde problemlere çözüm olarak sunulmuş olmasına rağmen, içerdiği esaslara bakıldığı zaman İslâm inancı ile bir arada düşünülmesi ve uygulamaya konulması ciddi sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Bir başka açıdan bakılınca da yüzlerce yıl güç ve kudret sahibi olan ve fethettiği topraklara adalet götürme sâikiyle yola çıkan bir milletin, fazileti dün emri altındaki milletlerden öğrenmesi elbette kolay kabul edilebilir bir durum değildi. Osmanlı toplumu yüzyıllardır inandığı ve uğrunda mücadele verdiği değerler dünyasından ayrılıyordu. Batı kültürü ile mücadele ya da alışveriş etmiş olmasına rağmen bu yüzyılda şartlar çok değişmişti. XVIII. yüzyıla kadar ülkeye giren yeni düşünce ve motifler, İslâm Medeniyeti ve kültürünün güçlü sentezi içinde hüviyetini kaybedip yerlileşiyordu. Farklı kelimelerle izah edilmiş olsa da yerel dilde ıslahat hareketleri olarak adlandırılan çalışmalar, XIX. yüzyılda siyasal sistem içinde ağırlığı hissedilen, bürokratik kesimin öncülüğünde başlatılan bir değişim projesidir (Taşkıran, 2003: 6). Bu değişimin yönü Batı'ya dönük ve temel amacı devleti kurtarmak olacaktı. Bu çabanın sonucunda toplumun bir kesiminin dışlanması ve dönüştürülemediği için ötekileştirilmesi kaçınılmazdır. Toplumdan ve toplumsal beklentilerden bağımsız olarak değişime karar veren, devlete karşı duran kesimler, gericilikle itham edilmiş ve dışlanmışlardır ki Tanzimat'ta mevzubahis olan değişim alanlarının tamamı devlet tarafından oluşturulan alanlardı.

Modern dönem Osmanlıda sadece medreselerin çözülme ve yok olma süreci olarak ele alınmamakta aynı zamanda kurumsal yapıların da problemler yaşadığı bir zaman dilimi olarak

değerlendirilmektedir. Osmanlı her bakımdan kendisini kurtaracağını düşündüğü bir sürece hazırlıksız ve zaman zaman da kendi isteği olmadan itilmiştir.

Osmanlı medreselerinin bozulma sürecinin başlangıç tarihini Yahya Akyüz, Muhammed Şevki Aydın, Katip Çelebi, Hezarfen Hüseyin Efendi, Cahit Baltacı ve İbrahim Hakkı Uzunçarşılı XVI. yy. olarak kabul ederler (Sarıkaya, 1999: 24, 25).

Osmanlı Batıdaki gelişmelerin ilk olarak cephelerde kaybetmesiyle farkına vardı; dolayısıyla ilk değişim de askerî alanda oldu. 18 Kasım 1773 tarihinde açılan "Mühendishane-i Bahr-i Hümayun" ve 1784 de açılan "Mühendishane-i Berr-i Humayun" bunun örneklerindendir (Kuran, 1976: 1003). Askerî mağlubiyetler ve yeniliğe karşı toplumsal bir tepkinin ortaya çıkabileceği endişesi ilk olarak bu iki okulun açılmasının sebepleri arasında sayılmaktadır.

Osmanlı'nın Modernleşme süreci genel olarak üç dönemde incelenebilir.

Birinci Dönem: Batı'nın bir model olarak alınması düşünceleri de aslında ilk kez bu dönemde dillendirilmeye başlanır. III. Ahmet (1703-1730) ile başlayan dönemde İbrahim Müteferrika'nın basın sanatını Osmanlı İmparatorluğuna getirmesi, Batı'nın askerî ve eğitim teknolojisi ile ilgili bilgilerin verilmeye başlanması, XXVIII. Mehmet Çelebi ve Nişli Mehmet Ağa gibi görevlilerin Batı ahvâlini öğrenmek üzere Batı başkentlerine elçiler göndermesi, Batı'nın kişi refahına yönelik değerlerin Osmanlı idareci sınıfına sızması ve sonucunda bu yaşayış tarzının bir üst sınıfın imtiyazı ve mahallî kültürün kösteklenmesi şeklinde algılanması, İstanbul'un alt ve orta sınıfının yeniçeri ve padişah düşmanlarıyla birlikte olup Patrona ayaklanmalarına sebep olmuştur (Önder, 2011: 10).

İkinci dönem: II. Mahmud (1808-1839) Dönemi: Tanzimat'ın ilanı ile başlar. Padişah kendinden önce gelen reformcuların kötü tecrübelerini göz önünde tutarak askerî yeniliklere karşı bir odak noktası oluşturan yeniçerileri topa tutmuş, bu piyade ocağını lağvetmiş ve III. Selim zamanında ortaya çıkan çağdaş askerî birlikleri ordunun esas birimi haline getirmiştir. Avrupa'da millî devletlerin kurulması bu dönemde olmuş, "Kameralizm" denilen aydın despotizminin devlet idaresinde öne çıktığı anlayış da aynı dönemde ortaya çıkmıştır. Bu düşüncede olan yerliler Avusturya büyükelçisi Sadık Rıfat Paşa, Sadrazam ve Hariciye Nazırlığı yapmış Mustafa Reşit Paşa'dır. Bunlar millî çapta idarî, hukukî ve iktisadî tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek sayıda yer alan kültür birikimlerini eritebileceklerini bir Osmanlılık şuuru yaratabileceklerini sanıyorlardı; ancak bu amaç uzun vadede gerçekleşmedi. 1856 Islahat Fermanıyla ortaya çıkan durumu azınlıklar, Batı'dan aldıkları destekle Müslümanlar aleyhine kullanmaya başladılar (Önder, Batıcılık, 2011: 14, 15).

Üçüncü dönem: II. Abdülhamid (1876-1909) Dönemi: Bu süreç Batı fikrinin ne olduğunun iyice anlaşılmasına başlandığı dönemdir. Bunun sebebi ise hem yeni açılan okullarda okuyan ve dil bilenlerin artması hem de padişahın Batı'yı model alan bir düşünceye sahip olmasıdır. II. Abdülhamid Batıcılığı "Batı'nın tekniğini, idare sistemini, bilhassa askerî teşkilatını ve eğitimini almak" şeklinde anlıyor, bunun yanında da Müslüman tebaa mümkün olduğu kadar güçlendirilmeye çalışılıyordu. Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye programları geliştiriliyor okullarda bilgili bir nesil yetiştiriliyordu. Bu döneme ilk tepki "İkinci bir medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir." düşüncesiyle hareket eden Jön Türklerin önde gidenlerinden olan Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza'dan gelmişti (Önder, 2011: 10).

2.1. Medreselerin İnhitatı ve İzmihlali



Düzenli bir şekilde işleyen ve toplum hayatında etkin rol oynayan medreselerin XVI. yüzyıldan itibaren devamlı surette gerilediği ve bozulduğu görülür. (Güngör, 1984: 43). Medreselerin gerilemesi ve çöküşü ile ilgili farklı açılardan yaklaşarak değişik değerlendirmeler yapmak mümkündür.

Atay'ın ifadesiyle “İslâm medeniyetinin zirveye ulaşmış olması, bu yüzden duraksaması ve çöküşü mümkün olduğu ve ıslahat çabalarının da bu nedenle neticesiz kaldığı” (Atay, 1983: 135). belirtilse de bu yaklaşık 9 asır varlığını devam ettirmiş bir eğitim kurumu için kabul edilmesi güç bir açıklamadır.

Bir başka bakış açısı ile de bu sebepler şöyle sıralanır: (Sarıkaya, 1999: 24, 25).

1. Akli ilimlerin terk edilerek, bunların yerine tamamen naklî ilimlerin kaim olması,
2. Medreseler kanununa karşı yapılan usulsüzlükler (müderris tayinlerinde rüşvet, iltimas, büyük ulema çocuklarının kayrılması, tedris görevinde ihmalkârlık vs.),
3. Anadolu ve Rumeli halkından olup büyüklere intisap etmiş olanların hâmîlerinin iltimaslarıyla medreselerde mürettep tahsil görmeden ilmiye yoluna girmiş olmaları,
4. Rüşvet,
5. Ehl-i ilim ile cehilin derece ve kıymetinin ölçülememesi (Uzunçarşılı, 1988: 76).

Medreselerin kırılma noktasına gelmesi ve artık devletin arkasında durduğu gözde bir kurum olmaktan ziyade, göz ardı edilerek kaderine terk edilen bir yapıya bürünmesinde aslî unsurlar olduğu gibi tâlî sebepleri de ele almak gerekir.

2.1.1. Asıl sebepler:

1. İlim zihniyetinde olumsuz gelişmeler

Bu süreç aslında bilgideki algı değişikliği ile başlamıştır. Avrupa'nın, öncesinde fark edilmekte ve okunmakta geç kalınan, Osmanlı fark ettiğinde de hızına yetişilemeyen ilerleyişi, toplumsal dinamiklerde değişiklik yapma ihtiyacını önce askerî alanda hissettirmesine rağmen bu geç kalış en çok eğitim alanında problemlere sebep olmuştur. Artık geleneği olan ve tarihi süreçte Osmanlı'nın sosyolojik olarak her türlü ihtiyacını karşılayacak eleman yetiştiren medreselerin ürettiği bilgiye kuşku ile bakılır olmuş, medreselere rağmen modern dönemde isimlerinden sıkça bahsedilecek eğitim kurumları açılmaya başlanmış, ötekileşme sürecine doğru itilmiştir. Medrese ve ulema da bu dönemde kemal-zeval ikilemi içerisinde kendisinde yenilenme gücü bulamamış, kapatılma sürecine giden yolda olumsuz katkılar sağlamıştır.

Medreselerdeki ilmî zihniyetin gelişmeye ve üretken olmaya kapalı hale gelerek hedefin, mevcut bilgi birikimini belirli kaynaklardan aktarmaya dönüşmesi de bilginin tükenme sürecini hızlandırmıştır (Zengin, 1997: 401-409).

XV. yüzyıldan itibaren hızla iktisadî, ictimai değişikliklere sahne olan Avrupa'da Rönesans'la birlikte otorite kabul edilen skolastik bilginin yerine Kopernik, Kepler, Galile gibi ilim adamları sayesinde tecrübî ve müşahede edilebilir bilgi lehine evrilme söz konusu iken Osmanlılarda skolastik bilgiye doğru gidiş devam etti. Bu düşünce ile akli ilimler programlarda azaltılmaya başladı (Tekindağ, 1973: 4).



Z. Salih Zengin de bu başlığı “Medreselerdeki ilmi zihniyetin gelişmeye ve üretken olmaya kapalı hale gelerek hedefin, mevcut bilgi birikimini belirli kaynaklardan aktarmaya dönüşmesi.” (Zengin, 1997: 401-409) olarak değerlendirir.

Bu düşünce sonucunda artık müderrislik yapmak için kişinin fazla bir araştırma yapmasına, yorulmasına kendini tamamen ona vermesine gerek kalmamış, nasıl olsa kitap okutmaktan başka bir şey istenmiyor, sadece belirli kitaplar okunduğu zaman icazet alınabiliyordu (Atay, 1983: 169).

Bu tarz eğitime devam edilmesi Batı’da olanları takip edip faydalanmak yerine tamamen gelişmelere sırt çevirip var olan enerjisi ve dinamizmi kaybetmeye sebep olmuştur. Böylece medrese yeni bilgiye kapalı ve eskinin tekrar edildiği bir mekan haline gelmiş, bilgi üreten değil tüketen bir mekanizmaya dönüşmüştür.

Hikmet ve din ilimlerini uzlaştıran anlayıştan, Fatih döneminde konulan Kelâm derslerine tahammül edemeyen ve bunlar “Felsefe”dir diyerek Fıkıh derslerine ağırlık veren bir anlayışa geçilmiştir (Akyüz, 2009: 83). Aklî ilimlerin azaltılması Katip Çelebi’nin VXi. yy. da şikayetçi olduğu konulardandır (Çelebi, 2008: 680).

Açıklanmaya çalışılan sebepler her ne kadar bir kurum üzerinden yapılıyorsa da kurumlara katkı sağlayan ve onları değerli kılan insandır. “Medreseler gerilediği için kaliteli insan yetişmiyor; ya da kaliteli eleman olmadığı için medreselerde bilimsel hayat geriliyor.” ifadesi bir kısır döngü var imiş gibi değerlendirilse de eğitimde asıl olan insan unsurudur, kurumları şekillendiren de insandır; dolayısıyla Osmanlı modern döneminde medreseleri genel hatlarıyla eğitim algısı üzerinden değerlendirmek gerekir.

2. İdarî sistemde bozulmalar

Toplumsal kurumları tamamıyla toplumdan soyutlayarak problemleri ele almak ve çözüm üretmek doğru olmayıp, bu yolla sonuca ulaşmak da mümkün değildir. Bir toplumsal bir kurumun çözülmesi bir diğerinden bağımsız izah edilemez.

İkbal kavgaları var olan huzur ve güven ortamını ortadan kaldırmış ve medreselerin işleyişini olumsuz yönde etkilemiştir (Aydın, 1988: 332). Bu durum sadece medreseleri değil maliye ve ordu gibi önemli kurumlarda da ortaya çıkmıştır (Akyüz, 2009: 82).

Medreselerdeki yönetim bozukluğu kapasitenin üzerinde talebenin gelmesine, iâşe ve ibate giderlerinin karşılanmasında zorlanılmasına ve icazet alanların iş imkanlarının azalmasına neden olur. Daha da kötüsü medrese öğrencileri arasında ahlâksızlığın arttığı haram olan davranışlara tevessül edildiği görülmektedir (Aydın, 1988: 33).

Medreseden mezun olanların Matlab’a isimlerini yazdırarak bir nevi staj dönemi geçirecek bekledikleri usul -Mülâzemet- kötüye kullanıldığı gibi müderris olmak için medreseyi bitirmiş olma şartına da bakılmaz oldu. Medreselere kayırma yolu ile müderris atanır; devlet adamları ve müderrislerin oğullarına çocuk iken müderris unvanı verilir oldu. Beşik uleması tabiri bu dönemde literatüre girdi. Mezunların istihdamı problem iken öğretim süreleri kısaltılarak daha çok medreseler mezun verir hale getirildi (Baltacı, 1976: 4,5).



“**Haddini aşan şey zıddına döner.**” fehvasınca medreselerdeki bu gidişatla talebe sayısı o kadar arttı ki, yatacak ve öğretim görececek yer ihtiyacı karşılanamaz oldu; böylece dersler camilerde verilmeye başlandı, medreselerde yatakhane olarak kullanıldı.³

Açıklanan bu olumsuz şartlar 16. yüzyılda softa (suhte) ayaklanmaları denilen kalkışmaya neden oldu. Bazı medrese talebeleri dersleri bırakarak eşkıyalığa başladılar, bu arada İran ve Avusturya ile devam eden savaşlar sebebiyle softa şekâveti önemli bir mesele olmuştur. Müderris olup, medreselerde ders için ayda bir-iki defa gelen görevlilerin de bu eşkıya grupunu desteklediği ifade edilir (Atay, 1983: 168).

2.1.2. Tâlî Sebepler

Azınlık Okulları

Tali sebepler medreselerin bozulma sürecine girmesine ya da sürecin hızlanmasına katkı sağladıkları için değerlendirilmekte birlikte, genellikle eğitim tarihi içerisinde fazlaca bahsedilmediği için tâlî olarak nitelendirilmiştir. Osmanlı, yönetim olarak hazır olmadığı modernleşmeye toplum olarak da hazır değildi. Osmanlı’da Batılılaşma Avrupa karşısında geriye düşmenin sonucu olarak görülmekle birlikte zemini ve tamamıyla toplumsal desteği olan ve kendi iç dinamiklerinden cesaret alan bir hareket değil, tepeden inme, dayatmacı bir özellik taşımaktadır; dolayısıyla sonucundan Osmanlı değil, yerli ve millî olmayan unsurlar kârlı çıkmışlar; Tanzimat ve Islahat Fermanından en çok Ermeniler yararlanmıştı (Taşdemirci, 2001: 22).

Medreseler açısından önemli bir kırılma noktası olarak gördüğümüz Osmanlı modern dönemi özellikle eğitimde hazırlıksız ve herhangi bir fizibilite çalışması yapılmadan gerçekleştirilen düzenlemelerle açılan yeni kurumların yeterince verimli kullanılamaması ve ötekileştirilen medreselerin gün geçtikçe kan kaybetmesi pusuda bekleyen ve Osmanlı’nın yıkılması ile hayallerinin gerçekleşeceği zehabına kapılanlar asıl zararlı faaliyetlerini bilhassa Tanzimat’ın ilanından gayr-i Müslim okullarını kullanarak gerçekleştirdiler (Taşdemirci,2001: 14). Değişik dönemlerde yabancılara bir lütuf olarak verilen haklar, Osmanlı Devletinin zayıf zamanında, onun birliğine karşı silah olarak kullanılmıştır. İşte azınlık okulları devletin birliği için zararlı faaliyetlerini XVIII. yüzyıldan itibaren göstermeye başlamışlardır. Yabancı okulları sadece bir eğitim kurumu olarak faaliyet göstermiyor, aynı zamanda bir misyoner teşkilatı gibi çalışmalar yapıyordu (Taşdemirci, 2001: 25). 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve 1876 Kanun-ı Esasî ile eğitimde Osmanlılık ruhunu yeniden canlandırmak amaçlanırken, gayr-i müslim cemaatler Osmanlı devletinden ayrılarak yeni bir devlet kurmayı hedefliyorlardı (Taşdemirci, 2001: 19). Eğitim alanında yapılması tasarlanan birçok iyi niyetli çabanın önünde azınlıklar engel olarak bulunmuşlardır. Meselâ; bütün Osmanlı eğitimine yeni baştan şekil vermeyi amaçlayan 1909 Maarif-i Umumiye Kanunu Tasarısı azınlık milletvekilleri ve patrikhaneler tarafından engellenmiş; bu tasarı kapsamı daraltılarak ancak 1913 yılında Tedrisat-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati adıyla çıkarılabilmıştır (Taşdemirci, 2001: 20). Eğitimdeki problemlerin çözümünde çalışmalara dayanak olacak bütün kanuni düzenlemeler azınlıklar için eğitim

alanında yapılacak bir iyileştirmeyi hedef almak yerine Devlet-i Aliyye'den kopuşun vesileleri olarak değerlendirildi.

Azınlık okulları sayı bakımından o kadar büyük bir rakama ulaştılar ki 1884 de açılan Amerikan okullarının sayısı 1886'da 400'e ulaşmıştı. I. Dünya Savaşı öncesinde Rum azınlık okullarının sayısı 3500'e ulaşmıştı.

Medreselerin olumsuz bir evrilme yaşamasına Azınlık okulları direkt sebep olmasa da toplumsal olaylarla eğitimde yapılacak kurumsal değişikliklerin birbirinden bağımsız olmadığı düşüncesinden hareketle dolaylı olarak medreselerin geriye düşme sürecinin ivme kazanmasında önemli rol oynadığını söylemek mümkündür.

Medreselerin kırılma noktası ile çözülme ve hatta kapanmaya kadar devam eden zamanda yaşanan problemler, eğitim kurumlarının siyasî angajmanlardan uzak, menfaat devşirme mekânı olmaktan korunmuş ve tamamıyla ilmin gösterdiği yolda gidilerek varlığını devam ettirebileceğini, zaman zaman aksaklıklar olsa da bunların da yine her türlü art niyetten uzak tamamıyla yerel ihtiyaçlardan kaynaklanan çözümlerin üretilmesinin gerekli olduğunu anlatmaktadır.

SONUÇ

Günümüzde, gerek müfredat, gerek uygulama gerekse elemanla ilgili olarak eğitimin problemleri tartışılırken atıf yapılan medreseler, kapatılarak/kapanarak tarih sayfalarında yerini alırken, bu süreç sadece medreseler üzerinden değerlendirme yapılarak ele alınmakta ve yazılmaktadır. Medreseler incelenirken mutlaka bozulma ve gerileme süreçleri ele alınmalı, ancak bunların yanında ötekileştirme, göz ardı edilerek yüzüstü bırakılma ve tasfiye edilerek yok edilmesinden söz etmenin daha doğru olacağı kanaati paylaşılmaktadır.

220

Kırılma noktası olan Osmanlı Modern Döneminde toplumu dönüştürmek üzere rol alanlar medreseyi amaca hizmet eder hale getirmek için gayret etmişler ve yaklaşık bir asır devam eden sürece, katkı sağlamışlardır. Dolayısıyla bu çalışmada bu sebepler hem medreseden kaynaklanan hem de dışarıdan sürece katkı sağlayan etkenler ele alınmıştır.

Tarihî süreç içerisinde medreselerin çok önemli, olumlu fonksiyonları ve katkıları olmuştur. Osmanlı devletinin medreselerinde bütün kurumlarıyla birlikte yaşadığı inhitat ve izmihlâl dönemlerine bakarak “medreseler eğitim alanında hiçbir müspet rol oynamamıştır.” demenin, eğitim tarihimizde 854 yıl varlığını sürdürmüş bir kurum hakkında haddi aşmak olacağı ve tarihi reddetme anlamına geleceği değerlendirilmektedir.

Kırılma noktasından sonraki dönemde medreselerin işlevselliğini yeniden kazanması için özden mahrum ve metodolojisi olmayan çabalar ve düzenlemeler, gayretlerin heba olmasına yol açmış ve 11 Mart 1924 de kapatılan asırlarca varlığını devam ettirmiş olan bu eğitim kurumları arkasında bizler için ibret alınması gereken önemli dersler ve zengin bir müktesebât bırakarak tarih sayfalarında yerini almıştır.

Medreseler, eğitim tarihi açısından ele alındığında, siyasi tartışmalara, ikbal peşinde koşanların istismarına, ya da toplumun dönüştürülmesinde engel olarak görüldüğü için zaman zaman hak etmediği uygulamalara mahkum olan eğitim kurumları örneği olması açısından iyi değerlendirilmelidir.



Başka bir çalışma konusu olarak değerlendirilebilecek olan 1997 yılında çıkarılan Kesintisiz eğitim sonucu İHL'nin uğradığı muamele aslında medreselerle ilgili süreçten yeterince ders alınmadığın da bir ifadesidir.

Kaynakça

Akyüz, Y. (2009). *Türk Eğitim Tarihi (M.Ö. 1000-M.S. 2009)*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Arabacı, C. (1998). *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*. Konya: Ticaret Odası Yayınları.

Atay, H. (1983). *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul*. Dergah Yayınları.

Atuf, N. (1930). TUF, Nafi, *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*. Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi Yayınları.

Aydın, M.Ş. (1998). "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine." *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. CIV, 321-336.

Baltacı, C. (1976). *XV., XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası.

Bozkurt, N. (2003). *Medrese*, CXVIII(323-327). Ankara: TDVİ Yayınları.

Çelebi, A. (1976). *İslâm'da Eğitim ve Öğretim Tarihi* (Ali Yardım çev.). İstanbul: Damla Yayınları.

Çelebi, K. (2008). *Keşfu'z-Zunun* (Rüştü Balcı çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çoban, M. (2012). "Osmanlı Çöküş Sürecinde Modernleşme ve Eğitime Etkileri." *KSÜİFD*. SXX, 95-136.

Er, H. (1999). *Osmanlı Devletinde Çağdaşlaşma ve Eğitim*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Güngör, E. (1984). *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

İbn Kesir. (1978). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (CXI). İstanbul: Beyrut: Dâr'ul-Mısriyye El-Lübnâniyye.

İhsanoğlu, E. (1999). *Sıbyan Mektepleri*. İstanbul: Zaman Yayınları.

Kazıcı, Z. (1983). *Ana Hatları İle İslam Eğitim Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

Kuran, E. (1976). *Osmanlı İmparatorluğunda Yenileşme Hareketleri*. Ankara: Türk Dünyası El Kitabı Yayınları.

Meydan Larousse. (1928). (CVIII). Paris: Librairie Larousse.

Ocak, A.Y. (1999). *Medrese İslâm'ı*. İstanbul: Zaman Yayınları.

Önder, T. (2011). *Şerif Mardin Türk Modernleşmesi, Makaleler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özyılmaz, Ö. (2002). (2850). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Sarikaya, Y. (1999). "Osmanlı Medreselerinin Gerileme Meselesi; Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi." *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. SIII. 23-39.

Taşdemirci, E. (2001). "Türk Eğitim tarihinde Azınlık Okulları ve Yabancı Okullar." *Erciyes Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. CI, 12-30.



Taşkıran, Ü. (2003). *Tanzimat Düşüncesinde Kadın Anlayışı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Uz, M.A. (1999.) *Konya Alimleri ve Velileri*, Konya: Alagöz Matbaası.

Uzunçarşılı İ.H. (1988). *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yakupoglu, K. (2006). *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.

Yardım, A. (1976). *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, İstanbul: Damla Yayınları.

Zengin S.Z. (1997). "Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme." *Vakıflar Dergisi*. (SXXXVI) 401-409.

Zeydan, C. (1978), *İslam Medeniyeti Tarihi CIII* (Zeki Megamiz, çev.). İstanbul: Doğan Güneş Yayınları.

SALİH AKDEMİR VE “SON ÇAĞRI KUR'AN”IN MUKADDİMESİ

Yrd. Doç. Dr. Mürsel ETHEM

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tefsir anabilim dalında yaklaşık otuz beş sene görevini ifa etmiş olan merhum Salih Akdemir, eğitim-öğretim hayatı boyunca tefsir alanına kıymetli katkılar sunmuştur. En değerli çalışmalarından birisi hiç şüphesiz ki “Son Çağrı Kur'an” isimli Türkçe mealidir. Akdemir bu çalışmasını 1999 yılında yazmaya başlamış ve dört yılı aşkın bir süre içerisinde tamamlamıştır. Akdemir'in söz konusu mealinde geniş bir “Giriş” bölümü yer almaktadır. Mealin mukaddimesinde hem tefsir ilmi hem de Kur'an'ın farklı dillere tercüme edecek meal yazarları için yöntemler yer almaktadır. Mukaddimedede ağırlıklı olarak “Çeviribilim, Kur'an'ın kendine mahsus bazı dil özellikleri, Hz. Muhammed'in dönemindeki Arapçaya vakıf olabilmeme sorunu ve çözümleri, Kur'an'ın anlaşılmasında önceki vahiylerin konumu ve değeri, Sami dil ailesinin Kur'an'ı anlamadaki rolü” gibi farklı konular üzerinde durulmuştur. Bu çalışmamızda merhum Salih Akdemir'in kaleme aldığı Kur'an çevirisinin mukaddimesini inceleyeceğiz. Mukaddimesinde sunduğu görüşleri değerlendireceğiz ve bazı mülahazalarımızı beyan edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Meal, Salih Akdemir, Çeviribilim, Sami Diller.

223

SALIH AKDEMİR AND İNTRODUCTION OF “SON ÇAĞRI KUR'AN”

Abstract

Decedent Salih Akdemir who had studied nearly thirty-five years on the faculty of Divinity department of Qur'anic exegesis in Ankara University contributed valuable contributions in the exegesis field during his academic years. One of his most valuable studies is the Qur'an translation in Turkish which is called “Son Çağrı Kur'an”. Akdemir began to write this study in 1999 and completed it for over four years. It has a large introduction. There are methods for both meaning science and meaning writers who will translate Qur'an to different languages in the prologue. In the prologue, it is mostly given point to different subjects as linguistics, some language features relevant to Qur'an, the problem of acquainting to Arabic and its solution in Hz. Muhammed's period, the position and its importance of the former revelation in the understanding of Qur'an, the role of Sami language family in the understanding of Qur'an. In this study, we will examine the prologue of the translation of Qur'an which decedent Salih AKDEMİR wrote up. We will evaluate the thoughts he had suggested in the prologue and we will state our some remarks.

Keywords: Qur'an, Tafsir, the Meanings of the Qur'an, Salih Akdemir, Translation Studies, Semitic Languages.



GİRİŞ

Merhum müfessir ve araştırmacı Salih Akdemir Elazığ'da 1950 senesinde dünyaya gelmiştir. 1979 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin bünyesinde tefsir bölümüne asistan olarak dâhil olmuştur. Bu dönemden itibaren değerli çalışmalarını dünyaya kazandırmaya gayret etmiştir. 1984'de doçent ve 1989'da profesör olan Akdemir, 1999 yılında mevcut meallerden farklı bir yaklaşım sergileyen bir meal yazmaya karar vermiştir. Yaklaşık beş sene içerisinde “Son Çağrı Kur’an” isimli çalışmasını tamamlamış ve 2004 yılında ilk baskısını, 2009 yılında ise ikinci baskısı gerçekleşmiştir. Mezkûr mealin üçüncü baskısı ise 2015 yılında, artık Akdemir vefat ettikten sonra ailesinin ve çalıştığı kurumunun destekleriyle yayımlanmıştır.

Merhum Akdemir’le Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne 2009 yılında tefsir alanında doktora başladığımda tanışmıştım. Yaklaşık altı senelik bir Cennetmekân sevgili hocamın yanından son nefesine kadar bir daha ayrılmadım. Merhumla beraber birçok hedeflerimiz vardı: Sami Dilleri Enstitüsü, bazı ortak çalışmalar ve tercümelemler, yurtdışı araştırma ve bazı projeler... Fakat ilahi kaderin farklı istikamette cereyan edeceğini henüz bilmiyorduk...

Aslında bu çalışmamda ilk hedefim, Akdemir’in Kur’an mealinin tümünü incelemek idi. Ancak, sadece mukaddimesini incelediğimde onun bir makaleyle değerlendirilebilecek muhtevada olduğunu gördüm. Dolayısıyla çalışmamda Kur’an mealinin incelemesini de dâhil ettiğim takdirde bir makale sınırlarını aşacağını fark ettim ve odaklanmamı sadece mukaddimenin üzerine yoğunlaştırdım.

224

“SON ÇAĞRI KUR’AN”IN MUKADDİMESİ

Akdemir “Son Çağrı Kur’an” adındaki mealde iki önsöz ve yirmi dört sayfalık “giriş” yer almaktadır (Akdemir, 2015: XIII-XXXVI). İlk baskının önsözünde Akdemir, mealinin hazırlanma sürecinden bahsetmektedir. Ayrıca Ankara Okulu yayınevini kendisinden Kur’an ile ilgili olarak beş ayrı çalışma ve araştırma istediklerini dile getirmektedir:

Kur’an-ı Kerim’in Çevirisi;

Kur’an-ı Kerim’in Dipnotlu Yorumu;

Kur’an-ı Kerim’in Geleneksel Yorumu;

Kur’an-ı Kerim’in Fihristi;

Kur’an Sözlüğü.

Bu isteklerden Akdemir’e sadece “Kur’an-ı Kerim’in Çevirisi”ni yerine getirmek nasip olmuştur. Diğer çalışmalarını ise en yakında zamanda yayımlamayı planlamıştı. Fakat kanser hastalığına yakalanmış ve bazı çalışmaları yarım kalmıştır.

Akdemir çalışmasının ikinci baskısının önsözünde ise Kur’an çevirileri konusunda yaşanan en önemli sorunlardan birine dikkat çekmektedir: çeviride yöntem sorunu. Daha doğrusu



yöntemsizlik sorunu! Akdemir'in Kur'an çevirisinin mukaddimesinde oldukça engin konulara temas edilmektedir. Dolayısıyla okurun mukaddimede sunulan konulara rahatlıkla vakif olabilmesi için alt bölümler halinde analiz edeceğiz.

Dilbilim ve Çeviribilim

Akdemir çevirisinin mukaddimesinde önemseydiği konulardan birisi de Dilbilim ve Çeviribilimdir. Bilindiği üzere son yüzyıldan itibaren Dilbilimle alakalı çok değerli çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede önemli bir gelişme yaşanarak 60-70 yıllarında geleneksel olarak doğru kabul edilen contrastive linguistics/ayırmsal dilbilim teorisi egemenliğini artık kaybetmiştir. Contrastive linguistics'e göre tercümede esas olan eşdeğerliliktir. Güttinder söz konusu yaklaşımı şöyle tanımlamaktadır: *özgün metnin, kendi dilinin okurunda uyandırdığı etkinin, çeviri metnin de çeviri dili okurunda uyandırabilmesidir*. Akdemir tercümede bu tür bir yaklaşıma karşı çıkmakta ve sebebini Akşit Göktürk'ten atıf yaparak şu şekilde özetlemektedir: Yazın metnlerinin çeviri sürecinde her zaman uygulanamaz. Bu durumun nedenleri de

Bir yazın metninin, kendi özgün dilindeki, ses, sözcük, sözdizimi, bütün yapı gibi öğelerin birbirine örüşük işlevlerinden doğma etkisinin, çok karmaşık olabileceği;

Karmaşık, çoğul anlamlı nitelikteki özgün metnin, kendi dillerinin değişik okurları üzerinde bile aynı etkiyi uyandıramayacağıdır.

Bu iki ana etkenden dolayı eşdeğerlilik ilkesi yetersiz kalmaktadır. Bundan dolayı Akdemir, Eugene Albert Nida'nın "devingen eşdeğerlilik - dynamic equivalence" teorisini daha çok benimsemektedir: *Değişik öğrenim düzeyleri, değişik meslekler, ilgiler, insanların bir iletiyi anlayabilme yetisini önemli ölçüde etkiler. Dolayısıyla, bir metnin üniversite öğrencileri, ilkokul bitirmişler, yeni okumaya başlamış yetişkinler, yabancı dilde okuyan okul çocukları, zihinsel özürülüler gibi değişik okur toplulukları için bir birinden apayrı nitelikte çevirilerinin yapılması gerekebilir. Son yıllarda Kutsal Kitap dernekleri, böyle değişik alıcı türleri için, Kutsal Kitap'ın değişik çevirilerini yapmaktadırlar. Devingen eşdeğerlilikle yapılan çeviri, anlatımda bütün bir doğallığı amaçlar, alıcıya kendi kültürü bağlamına uygun davranış kipleriyle seslenmeyi dener; alıcının, iletiyi kavrayabilmek için kaynak dil kültürünün örgüsünü bilmesi gerektiği görüşünde diretmez* (Akdemir, 2015: XIX).

Nida'nın tanımından açıkça anlaşılmalıdır ki bu tür tercümelerde alıcının durumu son derecede önemli bir yere sahiptir. İşte Nida'nın bu yaklaşımı işlevselci teorinin hareket noktasını oluşturmaktadır.

Akdemir, Çeviribilime katkı sunan Willss ve Katharina Reiss'in katkılarından da bahsetmektedir. Daha sonra Hans Vermeer'in Çeviribilime olan çalışmaları zikredilmekte ve onun öne sunduğu iki anahtar kavram "Informationsangebot" ve "Skopos" üzerinde durmaktadır. Batı'daki bu olumlu gelişmeler çevirmene bir yandan daha fazla özgürlük tanımakta, diğer yandan da sorumluluğunu artırmaktadır. Nitekim çevirmen artık kaynak metni kutsal saymamaktadır. İşlevselci yaklaşımı savunanlar arasında Hönig önemli bir yere sahiptir. Nitekim o "Positions, Power, and Practise: Functionalist Approaches and Translation Quality Assessment" başlıklı çalışmasıyla işlevselci yaklaşımının boyutları net bir şekilde ortaya koymuş ve bu yaklaşıma yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. Hönig mezkûr çalışmasında geleneksel yaklaşım ile işlevselci yaklaşım arasındaki farklılıkları bir tablo halinde sunmaktadır:



Functionalist	Translator	Non-Functionalist
Is loyal to his client. Must be visible.		Faithful to the author. Should be invisible.
Target text oriented	Translation processes should be	Source text oriented
Communicative acceptability	Aim of translation is	Linguistic equivalence
Psycho-sociolinguistics Text linguistics (supporting decisions)	Translation tools taken from	Constrastive linguistics Lexical semantics (applying rules)
Building bridges	Analogy	Crossing rivers

Hönig'in sunduğu bu tabloyu Akdemir Türkçemize şu şekilde kazandırmıştır:

İşlevselci	Çevirmen	İşlevselci Olmayan
Müşterisine sadıktır. Görünür olmalıdır.		Yazara sadıktır. Görünmemelidir.
Erek metne yönelik.	Çeviri süreci olmalıdır	Kaynak metne yönelik.
Kabul edilebilir iletişim.	Çevirinin amacı	Linguistik eşdeğerlilik.
Psiko-sosyolingüistik. Metin lengüistiği. (çevirmenin karar verme yeteneğini destekleme).	Çeviride kullanılan araçlar	Ayrımsal lengüistik. Leksikal semantik. (çevirmenin kuralları uygulamakla yetinmesi).
Irmaklardan geçmeyi sağlamak üzere köprüler kurma.	Benzetme	Irmaklar içinden geçirme.

226

Bu tabloda açıkça görüldüğü gibi *işlevselci yaklaşım* çevirmene ve erek metne/çeviri yapılacak metne son derecede önem vermektedir. Bu yüzden *eşdeğerlilik* yaklaşımını benimseyen hayalperestler işlevsel yaklaşımı “kaynak metni tahrif etme”kle suçlamaktadırlar. Hâlbuki birçok araştırmacı bilimsel bir biçimde eşdeğerlilik yaklaşımının uygulanabilirlik bir yönünün olmadığını ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra işlevselci yaklaşımı savunanlar çevirmene ağır sorumluluklar yüklemekte fakat asla yanlış bir çeviriye onaylamamaktadırlar. Ne var ki işlevselci yaklaşımda kaynak metin artık kutsal ve dokunulmaz değildir.

Akdemir bu ve buna benzer Almanya’daki Çeviribilimle alakalı gelişmeleri aktardıktan sonra İngiliz dilindeki Dilbilim ve Çeviribilim gelişiminin biraz farklı işlediğini dile getirmektedir. Akdemir, bu alanda emeği geçenler arasında Eugene A. Nida, James Holmes ve Gideon Toury

gibi isimlerden bahsederek onların Çeviribilime sağladıkları katkıları ayrıntılı bir şekilde şemalarla anlatmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in Çevirilerinin Tasnifi

Akdemir Kur'an-ı Kerim'in çevirilerini "Kur'an-ı Kerim'in Çevirileri Konusunda Batı'daki ve Türkiye'deki Gelişmeler" başlığı altında incelemektedir. Batı'da özellikle de İngiliz dilinde yapılan meallerin arzulan seviyede olmadıkları malumdur. Batı'da yayımlanan mealler ele alındığında, Hussein Abdul-Raof'un da açıkça belirttiği gibi, temelde iki çeşit Kur'an çevirisi söz konusudur:

Bunlardan ilki, Richard Bell (1937)'in, Marmaduke Pickthall (1969)'ın, Arthur John Arberry (1980)'nin, Muhammad Asad (1980)'in ve Abdullah Yusuf Ali (1983)'in çevirilerinde olduğu gibi arkaik dili ve belli bir ölçüde lafzi söz düzenini benimseyen semantik nitelikli çeviriler vardır. Abdul-Raof'un çalışmasında bu lafzi çeviriler "kaynak dilin erek dile egemen olmasına olanak veren bir yaklaşım benimsendiği" vurgulanmaktadır.

Batı'daki meallerin ikinci kısmı Muhammad Akbar (1978)'in, Thomas Ballantyne Irving (1985)'in ve Colin Turner (1997)'in çevirileri iletişim ağırlıklı bir çeviridir. Söz konusu çeviriler çağdaş akışkan İngilizce ile sunulmuştur. Bu kategorideki çevirilerin sahipleri kaynak metne sadık kalmalarından dolayı Kur'an'ı anlaşılabilir hale getiren seleflerini eleştirmektedirler.

Kur'an-ı Kerim'in çevirileri konusunda Türkiye'deki gelişmelere gelince Akdemir olumlu bir tablo görmemektedir. Nitekim meallerin sayısı çok olmasına rağmen bugün elde dolaşan mealler ne Türkçemize gereği gibi aktarılabilmiş ne de önceki meallere bir faikiyet sağlayabilmiştir. Akdemir bu istikamette görüş beyan eden Dücane Cündioğlu'yu takdir etmekte ve ondan şu üç maddeyi aktarmaktadır:

Tercüme sırasında, Kur'an-ı Kerim'in bir "sözlü metin" olduğu dikkate alınmamakta, bu nedenle Kur'an'ın kendisine özgü dili çevrilmeden kalmaktadır.

Arapça ile Türkçe arasında aykırılıklar olduğu kadar, yakınlıklar da vardır ve bu durumun, çeviriye bir kolaylık sağlayacağı muhakkaktır. Ancak bu müşterek kelimelerin, Arapçanın Kur'an sonrası asırlarda kazanmış olduğu manaların da içerdikleri düşünülecek olursa, kelime seçimlerinin titiz bir biçimde yapılması ve farklı manaların akla gelebileceği durumlarda, - Kur'an'da kullanılıyor olsa bile- bu kelimelerden vazgeçilmesi, çevirinin sıhhati gereğidir. Ancak mevcut çevirilerde, bu hususa riayet edilmemiş, kelimelerin kullanımı gelişi güzel yapılmıştır.

Hiçbir dil, diğerinden daha üstün değildir; sadece daha farklıdır. Bu bakımdan bir dilden bir dile yapılan çevirilerde karşılaşılabilecek güçlükler, dillerin birbirlerinden üstün olmasından değil, farkı olmasından kaynaklanmaktadır. Türkçe çevirilerde görülen başarısızlık, Türkçenin yetersizliğiyle izah edilmek isteniyorsa da bu makul ve makbul bir bahane değildir. Sorun, mütercimlerin sadece Arapçaya değil, aynı zamanda Türkçeye de hâkim olmamalarından kaynaklanmaktadır.

Gerçekten de Kur'an'ın sözlü bir metin olduğu son derecede önemlidir. Akdemir bunun önemini bir daha vurgulamak için aynı zamanda Ömer Özsoy'dan da bazı görüşleri aktarmaktadır. Bunun akabinde Akdemir, sözlü hitabın ve nüzul döneminin iyi bilinmesi; bağlamın ve kurgunun doğru kurulmasının önemini üç farklı örnekle açıklamaktadır.

Akdemir ilk örneği Ali İmran suresinin 3/72-74. ayetlerini ele almaktadır:



وَقَالَتْ طَافَتْهُ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَمْنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارَ وَكَفَرُوا أَخْرَجَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (٧٢) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ الْهُدَى قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٧٣) يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (٧٤)

Akdemir bu ayetlerin anlaşılmasında sıkıntılar yaşandığını dile getirmektedir. Razi bu ayetler hakkında “Kur’an’da anlaşılması en müşkil ayetlerden biri” olduğu aktarılmaktadır. Ayetlere doğru anlam vermeden önce Akdemir farklı meallerden örnekler sunarak Allah’a ait sözlerin yanlış yorum ve kurgudan dolayı nasıl da kolaylıkla Yahudilere atfedildiğini görmekteyiz! Akdemir nihayetinde söz konusu ayetlere doğru bulduğu manayı şu şekilde vermektedir: *Kitap ehlinde bir grup (diğer bir gruba): “İnananlara indirilene, günün başında inanalım, sonunda da inkâr edelim ki, onlar da (inançlarından) dönsünler” (derlerken), (diğer bir grup da onlara): “Dinimize uyanlardan başkasına asla inanmayalım; aksi halde onlar (bu tür davranışlarımızı) Allah nezdinde (halk arasında) aleyhimize delil olarak kullanırlar” demektedirler. De ki: “Doğru yol, Allah’ın (belirlemiş olduğu) doğru yol, size verilmiş olanın aynen bir başkasına da verilmesidir.” Yine de ki: “Kuşkusuz, lütuf Allah’ın elindedir; onu dilediğine verir. Allah (lütufu) çok geniş olan, çok bilendir. O, sevgi ve rahmetini dilediğine ayırır. Allah çok büyük lütuf sahibidir.*

Açıkça görüldüğü gibi mezkûr ayetlere gerçekten de diğer meal yazarlarından tamamen farklı ve aynı zaman oldukça açık manaları takdir eden Akdemir kanaatimizce isabet etmiştir. Nitekim diğer meallerde Allah’a ait sözlerin Yahudilere isnat edildiğini görmekteyiz. Ayrıca bu ayetlerde Kur’an nüzulü dönemine mahsus bir dil özelliği de vardır: “**Biz**” zamiri bulunan ifadeleri Kur’an-ı Kerîm “**Siz**” zamiriyle aktarmaktadır. Bu özellik, Kur’an’ın inmiş olduğu dönemdeki dile ait bir özelliktir; çünkü kişilerin kendi aralarındaki konuşmalar, bu günkü Arapçada da ‘biz’li olarak ifade edilmektedir (Atamov, 2013: 209-218).

228

Akdemir ikinci örnek olarak A’raf suresi 7/31-32. ayetleri ele almaktadır:

(٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ
لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣٢)

Akdemir ayetlere şu şekilde mana öngörmüştür: Ey Âdemoğulları! İbadet etmek üzere (Kâbe’ye) her girişinizde, (oraya çıplak olarak girmeyin), elbiselerinizi giyinin. Yiyeceklerinizi yiyin ve içeceklerinizi için; ama sakın (Allah’ın size helal kıldığı yiyecekleri yasaklama konusunda) aşırılığa kaçmayın. Çünkü Allah, aşırılığa kaçanları sevmez. O halde de ki: “Allah’ın kulları için yarattığı elbiseyi, temiz ve güzel rızıkları yasaklayan kimdir?” De ki: “Onlar, dünya hayatında (hem inananlar hem de inanmayanlar), kıyamet gününde ise sadece inananlar içindir.” İşte Biz, bilen bir halk için ayetlerimizi ayrıntılı bir bicinde böylece açıklıyoruz.

Birçok mealde söz konusu ayetler nazil olduğu dönemdeki iniş ortamı bilinmediği/dikkate alınmadığı için ayetlerde murad edilen mananın tam tersinin verildiğine şahit olmaktadır. Nitekim Allah (c.c.) bu ayetler ile çıplak bir vaziyette Beytü’l-Haram’ı tavaf eden Arap müşriklere sesleniyor. Taberi tefsirinde açıkça görülmektedir ki ayet, müşrik Arapların bu çirkin adetlerini bertaraf etmek için inmiştir. Ayrıca aç – susuz kalarak kendilerine eziyet eden müşriklere bunun bir sevap olmadığını bildirmektedir. Bilakis Allah’ın helal kıldığı şeyleri haram kılarak aşırılığa kaçmamalarını emretmektedir (Taberî, 2001: X/149-162). Dolayısıyla tefsirlerde belirtilen bütün veriler göz önünde bulundurulduğu zaman Akdemir’in ayete vermiş olduğu mananın isabetli olduğu anlaşılmaktadır.



mallarını haksız yere yemelerinden DOLAYIDIR Kİ, çok acı veren bir azap hazırlamışsınız. Bununla birlikte, içlerinden ilimde derinleşmiş olanlara, sana ve senden önce indirilmiş olana inanan inananlara, namazı kılanlara, zekâtı verenlere, Allah'a ve ahiret gününe inananlara gelince; onlar, Allah'ın kendilerine çok büyük bir ödül vereceği kimselerdir.

Kur'an'ın Nüzul Dönemindeki Arapçaya Vakıf Olabilme Sorunu ve Çözümleri

Akdemir, Kur'an'ın doğru anlaşılmasının öneminden bahsederken tarih seyri içerisinde kelimelerin anlam değişikliğine uğradığının bir vakıa olduğu hatırlatmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşabilmek için art süremlî semantik ve eş süremlî semantik araştırmalarının yapılması kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır.

Kur'an'ın 610-622 yıllar arasında nazil olduğunu hatırlatan Akdemir nüzul dönemden itibaren günümüze kadar kelimelerin anlam değişikliğine uğradıklarını göz önünde bulundurulmasının şart olduğunu dile getirmektedir. Akdemir açıklamalarına özetle şu şekilde devam etmektedir: Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşabilmek için ne yazık ki sözlükler yetersiz kalmaktadır. Bu boşluğu doldurmak için hiçbir çalışma yapılmadığı gibi birkaç araştırmacı haricinde böyle bir sorunun varlığından haberdar bile olunmaması son derecede üzücü bir durumdur.

Kur'an'da yer alan kelimelerin anlam değişikliğine uğradığına ilk dikkat çeken Mısırlı müfessir Emin el-Hûlî olmuştur. El-Hûlî, özetle, mevcut sözlüklerin Hz. Muhammed'in dönemindeki dili yansıtmada yetersiz ve hatta faydasız olduğunu dile getirmektedir (el-Hûlî, 2001: 95-97). Akdemir, el-Hûlî'nin bu görüşüne katılmakla beraber önerdiği çözümünü yetersiz bulmaktadır. Nitekim el-Hûlî, Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşabilmek için her müfessirin bizzat kendisinin araştırma yapmasının gerekliliğini savunmaktadır. Bu açıdan el-Hûlî'ye Arap dilbilimcileri de katılmaktadır. Fakat Akdemir'e göre bütün bu çabalar bireysellikten öteye geçemediği için ilmî bir yöne sahip değildirler. İşte bu bağlamda Sami dillerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim Sami dilleri, zaman içerisinde kelimelerin muhtemel unutulmuş manalarını tespit etmede ilmî bir veri sağlayabilecektir. Bundan dolayı Akdemir hayatının son nefesine kadar bu alanda çaba sarf etmeye gayret etmiştir. Akdemir hedefini gerçekleştirebilmek için görev yaptığı fakültede yüksek lisans ve doktora tezlerine danışmanlık yapmıştır.

230

Sami Dil Ailesi

Akdemir Kur'an'ı anlamada Sami Dillerin bilinmesini şart koşmaktadır. Nitekim Kur'an'da geçen kelimelerin asıl kök manasına ulaşmanın tek yolu buna bağlıdır. Akdemir Kur'an'da zikredilen fiil kökleriyle ilgili yüksek lisans ve doktora düzeylerinde art süremlî semantik açıdan araştırmalara danışmanlık yapmıştır: "EMR" (Aptourachman, 2002), "QRE" (Çipiloğlu, 2003), "ŞHD" (Korkmaz, 2003), "ABD" (Akça, 2004), "VSY" (Müftüoğlu, 2004), "BRK, SBH, KDS" (Türkmen, 2007), "HNF" (Arslan, 2012), "ZKY-SDK" (Harput, 2015) ve "RÛH ve NEFS" (Topyay, 2016) kökleri ile "ÂLEM" (Karaosman, 2006) ve "HAK" (Kumru, 2007) sözcükleri ilgili Eski Ahit'te, İncillerde ve Kur'an'da yürütülen art süremlî çalışmalar başarı ile sonuçlandırılmış bulunmaktadır. "HSB", ve "KFR-EMN", ve "RDY" kökleri ile ilgili art



süremlî çalışmalar ise devam etmektedir. Akdemir çalışmaların neticesinde köklerin hakkında şu değerlendirmelerde bulunuyor:

“EMR” kökünün kök anlamı *emretmek* değil *söylemek, anlatmaktır*.

“QRE” kökünün kök anlamı, *okumak* değil *çağırma*dır.

“ABD” kökünün kök anlamı, *kul olmak* değil *yapmak, yaratmak, gerçekleştirmek, üretmek, çalışmaktır*.

“VSY” kökünün kök anlamı, *tavsiye etmek, önermek* değil *emretmektir*.

“HNF” kökünün kök anlamı, tıpkı “SBE” kökü gibi *yoldan çıkmak, sapmak, haktan batıla meyletmektir*. Tabii ki bu betimleme, müşriklerin, Peygamberleri ve inananları, inançsız ve dinsiz görmelerine dayanmaktadır.”

“ŞHD, BRK, SBH, QDS” kökleri kök anlamlarını günümüze dek değişmeden sürdürmüşlerdir (Akdemir, 2013).

Akdemir, bu tür çalışmaların ne Batı’da ne de İslam dünyasında hiçbir şekilde inceleme konusu olmadığını hatırlatmaktadır.

Kur’an’ın Anlaşılmasında Önceki Vahiylere Konumu

Elbette Sami dilleri sadece dil bakımından önemli değildir. Daha da önemlisi olan hemen bütün vahiylere Sami dilleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Böylece, nasıl ki eğer Kur’an vahyini doğru anlamak istiyorsak Hz. Muhammed’in dönemi iyi bilinmesi gerekir; aynı şekilde Kur’an vahyini doğru anlamak için vahiy sürecini bir bütün olarak ele alınması gerekir. Bundan dolayı Kur’an vahyini doğru anlamak için Akdemir, “Eski Ahid ve İnciller, inceleme konusu yapılmadan Kur’an’ı doğru olarak anlamak asla söz konusu değildir” görüşünü net bir şekilde ortaya koymaktadır. Akdemir’in bu görüşü kanaatimizce isabetlidir. Çünkü Kur’an sürekli bir biçimde kendinden önceki vahiylere atıfta bulunmakta ve kendini, kendinden önceki vahiylere onaylayıcısı (musaddık) ve koruyucusu (müheymin) olarak takdim etmesine şaşırılmaması gerekir.

Kur’an’ın *musaddık* ve *müheymin* sıfatlarını gündeme getirdikten sonra Akdemir “tefsir usulü konusundaki kaynaklarımız, hala semantik konularına gereken ilgiyi göstermekten uzaktır” ifadeleriyle üzüntüsünü dile getirmektedir. Her ne kadar müfessirler çalışmalarında dil konularına ağırlık verseler de talep edilen hedefe ulaşmaktan uzaktırlar. Sami dillerinin Kur’an’ı anlamada katkısından bahseden Akdemir konunun önemini “Kur’an Semantiği” adlı çalışmasından alıntılarla ortaya koymaktadır:

Sami dilleri içinde *Proto-Semitik*’i en iyi bir biçimde yansıtan Arapçadır; bu noktada Akkadça’dan bile eski sayılabilir.

Arapça dışındaki Sami dilleri, *kolaylık* ilkesi gereği, Arap diline nazaran her bakımdan kolaylaşmış olan dillerdir. Bu durum, morfoloji, sentaks ve sözcük hazinesi bakımından geçerlidir.

Arapça dışındaki Sami dillerde, harflerle ilgili olarak meydana gelmiş olan değişim kuralları öğrenilecek olursa, Sami dillerdeki hemen bütün sözcüklerin Arapça’da var olduğu kolaylıkla görülür.

Sami dillerin en önemli özelliği genelde üç harften oluşan köklerden oluşmasıdır. Kökler aynı zamanda anlamları da içerirler. Bu bakımdan kök anlamlarının doğru olarak belirlenmesi çok hayati bir önem arz eder. İşte bu bağlamda Karşılaştırmalı Sami dilleri araştırmaları, özellikle Arapça’da kaybolmuş olan kök anlamlarının belirlenmesinde çok önemli katkılar sağlayabilir. Her ne kadar Arapça, Sami dilleri içinde *Proto-Semik*’e en yakın dil olsa da Arapça ile ilgili olarak elimizde, bir kaç kitabe dışında, Kur’an-ı Kerim’den başka yazılı belge yoktur. Oysaki diğer Sami dilleri için aynı durum söz konusu değildir. Örneğin Akkadça söz konusu olduğunda, M.Ö. 2600 yıllarının gerisine bile gidilebilmektedir.

Mademki Arapça, Sami dilleri içinde *Proto-Semitik*’e en yakın ve en eski dildir, o halde, bu dillerde var olan kök anlamlarını da içermek durumundadır.

Kur’an içinde biraz dikkatli yapılan okumalar bile, son derece sık kullanılan birçok kökün, kök anlamlarının kaybolduğunu açıkça gözler önüne sermektedir.

Kur’an’ın doğru anlaşılabilmesi, yani Hz Peygamber ve Onun güzide arkadaşlarının onu anladıkları gibi anlaşılabilmesi için, kaybolmuş olan kök anlamların mutlaka belirlenmesi gerekir. Bunun da tek yolu, Sami dillerinde yapılacak olan art süremlilik çalışmalarıdır.

Ayetlerin Numaralandırılması

Bilindiği gibi Kur’an ayetlerinin bugünkü şekliyle numaralandırılması sonradan yapılan bir işittir. Yine malum olduğu gibi bir ayet, anlamlı bir cümleye tekabül etmesi şart değildir. Bu hem Mushaf’ta yer alan Arapça ayetler hem de başka dillere tercüme edilen mealler için geçerlidir. Buna bir örnek olarak Rum suresinin 30/1-5. ayetlerini verebiliriz. Meal yazarları ayetlere genelde mana verirken ayet numaralarına odaklanmaktadır. Bunun neticesinde her ayetin anlamlı bir cümle olarak algılandığından hatalar kaçınılmaz olmaktadır. Sonuç olarak okur Türkçe Kur’an çevirilerinde bozuk cümlelerle yüz yüze kalmaktadır:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْم (۱) غَلَبَتْ الرُّومَ (۲) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (۳) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (۴) يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۵)

Elif lâm mim.

Rum(lar), yenildi:

Nerede yenildiler?

(Bölgeye) En yakın bir yerde. Onlar (bu) yenilgilerinden sonra yeneceklerdir;

Ne kadar bir sürede?

Birkaç yıl içinde. (Onların) Bu (yenilgileri)nden önce de, sonra da emir Allah’ındır (ferman O’nundur). O gün müminler sevinir(ler).

Ne suretle veya hangi sebeple?

Allah’ın yardımıyla. (Allah) Dilediğine yardım eder. O, galiptir, esirgeyendir (Ateş, 1980: Rum 30/1-5).

Böyle bir çeviri ne Arapça ne de Türkçe cümlelerin kuruluşuna uygundur. Çünkü “غَلَبَتْ - gulibet” fiili ile bu fiilin müteallaki “فِي أَدْنَى الْأَرْضِ - fi adna’l-ardi” olmasına rağmen ayrı ayrı tercüme edilmiştir. Her ne kadar aralarında ayet sonu olsa da bu iki ayet arasında durulmaması

gerektiğini bildiren “لا/la” secâvend işareti bulunmaktadır. Bilindiği gibi “لا/la” işareti mikro bir anlamın tamamlandığı fakat makro bir anlamın oluşması için devamının icabını bildiren bir işarettir. Dolayısıyla burada ayetin bağlamını kurarak anlam vermemiz gerekir. Aksi halde ayetin durağına riayet ederek mana verirsek anlam tamamlanmamış/eksik kalır. Yine aynı şekilde “سَيَعْلُونَ - seyağlibûne” fiili ile onun müteallakı “فِي بَيْتِ سِنِينَ - fi bid’ı sinîn” arasında da bir ayet durağı vardır ve durulmaması gerektiğini gösteren “لا/la” harfi bulunmaktadır. Her ne kadar ayet durağı olsa da bu iki ayeti birleştirerek mana vermemiz bağlamın doğru anlaşılması için zaruridir. Son olarak “يَفْرَهُ - yefrahu” fiili ile onun müteallakı “بِنَصْرِ اللَّهِ - binasrillah” aralarında ayet durağı vardır ama yukarıda belirttiğimiz durum burası için de geçerlidir. Burada sebep ile müsebbebin birbirinden ayrılarak anlam verilmesi mananın kopukluğuna neden olacaktır.

Şimdi burada fiil ile müteallakı, sebep ile müsebbebi birleştirerek anlam verelim:

1. Elif lâm mim.

2-3. Rumlar yenildi + en yakın bir yerde.

3-4. onlar bu yenilgilerinden sonra yeneceklerdir + birkaç yıl içinde.

4-5. o gün müminler sevinirler + Allah’ın yardımıyla...

Şimdi ise bağlamı esas alalım ve cümleyi Türkçeye göre kurarak bu ilk beş ayete anlam vermeye çalışalım:

1-5. Elif lâm mim. Rumlar en yakın bir yerde yenildi. Onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde yeneceklerdir. O gün müminler Allah’ın yardımıyla sevinirler. (Allah) Dilediğine yardım eder. O, galiptir, esirgeyendir (Atamov, 2013: 100-103).

Akdemir mukaddimesini tamamlarken ayetlere mana verirken bazen ayet numaralarına dikkat etmediğini “ayetlere mana verirken ayetlerin numaralandırılmasını anlama zarar vereceği durumlarda dikkate almamaya özen gösterilmiştir” ifadeleriyle beyan etmektedir. Her ayeti ayrı ayrı birer cümle algılayıp erek dile kazandırmanın yanlış olduğunu en açık bir şekilde, yukarıda açıkladığımız Nisa suresinin 4/150-162. ayetlerinde görmemiz mümkündür.

Ayrıca her çevirinin bir yorum olduğunu hatırlatan Akdemir, mütercimın okur tarafından tanınması ve takva sahibi olması gerekliliğini belirtmektedir. Akdemir, Kur’an çevirisinde en çok Muhammed Esed’in The Message of the Qur’an adlı mealinden istifade ettiğini bildirmektedir. Sonuç kısmında da Kur’an’ı Türk diline aktarırken **eleştirel-felsefi hermenötiğe** dayalı **işlevselci bir çeviri kuramını** izlediğini ifade etmektedir.

DEĞERLENDİRME

Kur’an, insanlığı karanlıktan aydınlığa çıkarmak için gönderilen son ilahî vahiydir. Kur’an’ın daha nüzul döneminden beri anlaşılması için çabalar sarf edilmiştir. Şüphesiz ki Kur’an’ın doğru anlaşılması ayetlerin nazil olduğu dönemin iyi bilinmesine bağlıdır. Ayrıca Kur’an’da verilen mananın doğru anlaşılması kelimelere doğru mana vermekten geçmektedir. İşte burada özellikle üzerinde durulması ve dikkat edilmesi gereken hususlar vardır.

Kur’an’ın Nazil Olduğu Dönemde Konuşulan Arap Diline Hâkim Olamama Sorunu

Kur'an'da geçen kelimelerin kök anlamını tespit etmede Emin el-Hûlî, Dücane Cündioğlu ve Salih Akdemir mevcut sözlüklerin yetersiz olduğunda hemfikirdirler. Bu sorunu çözebilmek için mezkûr şahıslar farklı önerilerde bulunmaktadır.

Emin el-Hûlî, önerisinde Kur'an'ı anlamak isteyen herkes kendi çabalarıyla kelimenin asıl manası içine doğana kadar araştırma yapması gerekmektedir. Elbette ki bu ilmî bir metot olmaktan uzaktır. Kaldı ki bu şekilde tespit edilen mana sadece kâşifini bağlar. Bundan dolayı Akdemir, Emin el-Hûlî'nin önerisinin sağlam temellere dayanmadığı düşüncesindedir.

Bu sahada önemli diğer bir isim olan Dücane Cündioğlu ise dilin dinamikliğinden bahsetmektedir: Dil her zaman bir değişiklik içinde olduğunu "Dil, özü itibarıyla 'toplumsal bir olgu' olduğundan, gayr-ı şahsi bir nitelik taşır ve bu genel karakteri nedeniyle de belli bir zamana iktirani yoktur. Dil zamanla birlikte yinelenir, yenilenir, gelişir, değişir, yerinde durmaz..." cümleleriyle vurgular (Cündioğlu, 2014: 32). Bu gibi önemli tespitlerde bulunan Cündioğlu derdimize derman olacak eserlerin varlığından bahsetmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'in dönemindeki Arapçayı yansıtacak eserler vardır fakat bunlardan bir kısmı ya kaybolup günümüze kadar ulaşamamıştır ya da raflarda tozlar içinde ilim adamlarını beklemektedir (Cündioğlu, 2014: 35-40). Fakat maalesef Cündioğlu'nun sunduğu bu görüş ve öneri eksik kalmaktadır. Eksiktir çünkü söz ettiği yeni neşredilen eserler - Dücane örnek olarak Mukâtil'in tefsirini ve el-Vücûh ve'n-Nezâir isimli eserini vermektedir - konumuza ışık tutmaktan uzaktır. Biz, ecdadımızın telif ettikleri eserleri küçümsemiyoruz, bilakis her birinin özel değeri vardır. Ancak, amaçlanan hedefe varabilmemiz için bu eserler yeterli değildir.

Emin el-Hûlî ve Dücane Cündioğlu'nun hedefleri aynıdır:

Sözcüklerin, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki anlamlarını veren bir Kur'an lügatini oluşturmak;

234

Kur'an'ın nazil olduğu dönemden günümüze dek anlam değişmelerini kronolojik olarak gösteren genel bir Arapça lügat hazırlamaktır.

El-Huli'ye göre her müfessir bireysel olarak fiil köklerinin anlamlarını tespit etmelidir. Fakat dayanacağı bir kaynak olmadığı için öneri bireysel olmaktan öteye gidememektedir. Cündioğlu ise sorunu çözmek için erken dönemlerde telif edilmiş eserlerden bahsetmektedir. Kütüphanelerin tozlu raflarında bulunan eserlerin, sorunun çözümüne doğrudan katkıda bulunacağını sanmıyoruz. Nitekim örnek olarak gösterdiği eserler faydalı olmalarına rağmen bahsi geçen sözlüğün meydana getirilmesinde yeterli katkı sağlamamaktadır. Her şeye rağmen bu sorunun varlığından bahseden her iki araştırmacıyı da takdir etmemiz gerekir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz sorunun çözümü için tekliflerde bulunan Salih Akdemir'in görüşünün konuya yaklaşım açısından daha uygun olduğunu düşünmekteyiz. Akdemir'e göre fiil köklerinin kök manalarını tespit etmede kullanılması gereken yol Sami dillerdir. Nitekim Sami dilleri, zaman içerisinde Kur'an'da zikredilen kelimelerin muhtemel unutulmuş manalarını tespit etmede ilmî bir veri sağlayabilmektedir. Ayrıca Akdemir böyle bir öneride bulunmakla yetinmemiş aynı zamanda hedefini gerçekleştirebilmek için görev yaptığı kurumda yüksek lisans ve doktora tezlerine danışmanlık yapmıştır.

Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu

Üzerinde durulması gereken önemli konulardan birisi de Kur'an'ı başka bir dile aktarmada bir yöntemin seçilmemesidir. Akdemir konu ile ilgili yaptığı başka bir çalışmasında Kur'an



çevirileriyle alakalı şu açıklamalarda bulunmaktadır: Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Türkiye'de tercüme faaliyetine ağırlık verilmiştir. Bu faaliyetin sonucunda birçok Kur'an tercümesi yayımlanmıştır. Ancak bunlardan çok azı ilmi özelliğe sahiptir. Zira büyük bir kısmı, ehil olmayan kişiler tarafından hazırlanmıştır. Öyle görünüyor ki, birçok kimseye göre, Kur'an'ı Kerim'i tercüme etmek için iyi derecede Arapça bilmeye bile gerek yoktur. Güvenilir birkaç tercüme esas alınıp, ufak tefek bazı değişiklikler yapıldı mı, Türk diline yeni bir tercüme kazandırılmış demektir! Aksi halde, aynı hataların sık sık tekrarlanmasının izahını kolay olmasa gerekir (Akdemir, 1989: 76).

İçinde bulunduğumuz durumun vahametini gösteren bu tablo düşündürücüdür. Bu vahametın temel sorunlarından birisi kaynak dilin ve erek dilin yeterince bilinmemesidir. Diğer bir sorun ise çeviride yöntemsizliktir. Kur'an çevirisinde yöntemsizlik giderilmesi gereken önemli bir kusurdur. O zaman Kur'an çevirilerinde mutlaka bir yöntem seçilmelidir. Akdemir'in de belirttiği gibi, bu durum sadece Türkçe Kur'an çevirileri için değil bütün dünya Kur'an çevirileri için geçerlidir (Konuyla alakalı bazı çalışmalar için bkz: Cündioğlu, 2014: 1; Hacımüftüoğlu, 2008: 54).

SONUÇ

Şüphesiz ki Türkiye en çok Kur'an mealine sahip olan ülkelerden birisidir. Fakat maalesef kemiyetin yüksek olması keyfiyetin de öyle olacağı anlamına gelmemektedir. Genelde Türkçe Kur'an çevirileri hazırlanırken Dilbilime ve Çeviribilime laik olduğu ihtimam gösterilmemiştir ve çeviride bir yöntem tercih edilmemiştir. Sahip olduğumuz meallerde en büyük sorun yöntemsizliktir. Bununla birlikte Kur'an'ın sözlü bir hitap olduğu göz ardı edilmiş ve Türkçemize kazandırılırken her zaman dil yapımıza riayet edilmemiştir. Arapçanın Sami dil ailesine mensup olduğu önemsenmemiş ve kelimelerin Kur'an'ın nüzul dönemindeki asıl anlamı tespit etmede Sami dilleri kullanılmamıştır. Hatta kelimelerin anlam değişikliğine uğradığı vakıası göz ardı edilmiştir. Dahası böyle bir sorunun var olduğunun, birkaç kişi hariç, bilincine dahi varılmamıştır. Son olarak da Kur'an'ın, önceki vahiylerden tamamen kopuk ve bağımsız olduğu düşünülmüş ve Kur'an'ı anlamaya çalışılırken Kutsal Kitap'lara başvurulmamıştır. İşte özetle vurguladığımız bütün bu özellikleri nazari dikkate alarak Kur'an'ı Türkçemize kazandırdığını belirten Akdemir diğer araştırmacıların da bu ve buna benzer hususlara önem vermelerini arzulamakta ve "Son Çağrı Kur'an" isimli mealinin mukaddimesinde müfessirlere bu yönde çağrıda bulunmaktadır.

Kaynakça

- Akça, N. (2004). Vahiy geleneğinde übd kökünün semantik açıdan incelenmesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akdemir, S. (1989). *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, Akid Yayınları, Ankara.
- Akdemir, S. (2013). *Linguistic Approaches to the Qur'an: Contribution to Creating a Great Dictionary of the Qur'an*, 1st International Symposium On Rethinking The Qur'an, Ankara.



- Aptourachman, A. (2002). *Vahiy Geleneğinde EMR Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arslan, E. (2012). *Vahiy Sürecinde HNF kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Atamov, M. (2013). *Rus Dilinde Yayımlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim Açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ateş, S. (1980). *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara.
- Cündioğlu, D. (2014). *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Çipiloğlu, F. B. (2003). *Vahiy Geleneğinde QRE Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- el-Hûlî, E. (2001). *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Bizim Büro Basımevi Yayınları, Ankara.
- et-Taberî, M. b. C. (2001). *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Hicr Yayınları, Kahire.
- Hacımüftüoğlu, H. (2008). *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yayınları, İstanbul.
- Harput, M. (2015). *Vahiy Sürecinde "Zky" ve "Sdk" Köklerinin Artsüremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karaosman, M. (2006). *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlihi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Korkmaz, H. (2003). *Vahiy Geleneğinde ŞHD Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kumru, M. (2007). *Vahiy sürecinde hak kökünün semantik açıdan incelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Müftüoğlu, Ö. (2004). *Eski Ahit Ahit ve Kur'ân'da VSY Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Topyay, Y. (2016). *Vahiy Sürecinde "Rûh ve Nefs" sözcüklerinin Semantik Açından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Türkmen, M. (2007). *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb- Mukaddes'te "BRK", "SBH" ve "KDS" Köklerinin Semantik İncelemesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

SEYYİD AHMET ARVASI'NİN İHMAL EDİLMİŞ BİR ESERİ: “İLM-İ HAL” VE DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Yrd. Doç. Dr. Nail KARAGÖZ

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Seyyid Ahmet Arvasi 1932-1988 yılları arasında yaşamış, çok yönlü bir ilim adamıdır. O, dinin psikolojik ve sosyal yönüne değinen nitelikli eserler kaleme almıştır. Özellikle “İlm-i Hal” adını verdiği eseri, bir insanın doğumundan ölümüne kadarki “hallerine” dinden üretilmiş çözüm önerileri sunması bakımından ilm-i hal geleneğimize yenilikler getirmiştir. Zira o, klasik ilm-i hallerimiz gibi konu merkezli bir tertip oluşturmamış, eserini insanın doğumundan ölümüne her “hal”ini dikkate alarak düzenlemiştir. Bu manada İlm-i Hal’ini 3 ana bölümden oluşturmuştur. “Allah ve Âlemler” adındaki birinci ana bölümde Allah’tan, mahlukattan ve insanın yaratılmasından söz eder. İkinci ve asıl ana bölümün ana başlığı “İslam ve Doğumundan Ölümüne Kadar İnsan”dır. Bu bölüm eserin orijinalliğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Arvasi bu bölümde insanın doğum öncesinden kabir hayatına kadar geçirdiği evrelerde kendisine gerekli olan dini bilgileri sistematik bir biçimde verir. 3. ana bölüm ise “Kıyamet ve Yeniden Diriliş” başlığını taşımaktadır. Bildirimizde Arvasi’nin İlm-i Hal’i değerlendirilecek ve yeni bir ilm-i hal anlayışına zemin oluşturup oluşturamayacağı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Ahmet Arvasi, İlm-i Hal, Din.

237

A Neglected Work of Sayyid Ahmet Arvasi: Catechism and Thoughts

Sayyid Ahmet Arvasi who lived between 1932 and 1988, is a multi-faceted scholar. He wrote qualitative works referring to the psychological and social aspects of religion. In particular, his work called "İlm-i Hal" has brought innovations to our tradition of catechism in terms of offering a solution proposal made from the birth of a person to his death. Because he did not make a topic-centered arrangement like our classical catechisms, but arranged his work by considering every "status" in his death from the birth of man. In this sense, İlm-i Hal was composed of 3 main sections. He speaks of Allah, the creation of the creatures and man in the first chapter which called "Allah and the Universes." The second and the main chapter is the main title "Islam and Man from his Birth to his Death". This section is important to reveal the originality of the work. In this section Arvasi gives the religious information he needs in a systematic way in the stages of human beings, from birth to grave life. The third chapter carries the title of "Doomsday and Resurrection". It will be argued that Arvasi's Science will be appreciated and that it will be able to create a basis for a new understanding of science.

Keywords: Seyyid Ahmet Arvasi, Catechism, Religion.



1. Seyyid Ahmet Arvasi

Ailesi Van'ın Bahçesaray ilçesine bağlı Arvas (Doğanyayla) köyünden olan Seyyid Ahmet Arvasi, 15 Şubat 1932'de Ağrı ilinin Doğubayazıt ilçesinde doğmuştur. Babası Van Gümrük Müdürlüğü'nden emekli Abdülhakim Efendi, annesi Cevahir Hanım'dır.¹

Erciş Öğretmen Okulunu bitirdikten sonra 1958 yılında Gazi Eğitim Enstitüsü Pedagoji bölümünden mezun olan Arvasi, ilkokul öğretmenliği yanında çeşitli Eğitim Enstitülerinde Pedagoji öğretmenliği yapmıştır. 1978 yılında Atatürk Eğitim Enstitüsü'nden Kırşehir'e ve İstanbul Ümraniye'ye sürgün edilen Arvasi, buralarda çalışma imkanı bulamadığı için 1979 yılında emekli olmak zorunda kalmıştır.² Arvasi, 31 Aralık 1988 tarihinde kalp krizinden vefat etmiştir.³

Arvasi'nin eserleri şunlardır:

- 1- Şiirlerim
- 2- İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri
- 3- Kendini Arayan İnsan
- 4- İnsan ve İnsan Ötesi
- 5- Eğitim Sosyolojisi
- 6- Türk-İslam Ülküsü (3 cilt)
- 7- Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz
- 8- Hasbihal (6 cilt)
- 9- Doğu Anadolu Gerçeği
- 10- İlm-i Hal⁴

2. İlm-i Hal Geleneğimiz

İlm-i Hal, “ilim” ve “hal” kelimelerinden oluşan birleşik bir kavramdır. Bu kavram, davranış veya durum bilgisi olarak anlaşılabilir. Genellikle inanç, ibadet, muamelat (günlük yaşayış) ve ahlak konularında temel bilgiler veren ilm-i hal kitapları, kimi zaman da büyük peygamberlere ve Hz. Muhammed'in hayatına dair özet bilgiler vermektedir.

İlim öğrenmenin her Müslümana farz olduğunu bildiren hadiste⁵ geçen “ilim” kelimesi İslam alimlerince ilm-i hal olarak yorumlanmış ve ilm-i halin muhtevasının iman, namaz, oruç, helal

¹ Seyyid Ahmed Arvasi, *Doğu Anadolu Gerçeği*, İstanbul 1986, s. 5; Seyyid Ahmed Arvasi, *Hasbihal*, İstanbul 1990, I, 5.

² Sakin Öner, “Türk-İslam Ülküsü Mütefekkirinin Eğitimle İlgili Düşünceleri”, *Ufuk Çizgisi Dergisi*, Sayı: 4, İstanbul 1990, s. 21; Şuayip Özdemir, “Seyyid Ahmed Arvasi'nin Eğitimci Kişiliği ve Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı:7, 335-348, İstanbul 2000, s. 338.

³ Özdemir, “Seyyid Ahmed Arvasi'nin Eğitimci Kişiliği ve Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri” s. 336.

⁴ Özdemir, “Seyyid Ahmed Arvasi'nin Eğitimci Kişiliği ve Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri”, s. 337-338.



ve haram gibi günlük hayatta lazım olan bilgilerden oluştuğu kabul edilmiştir. Bu tür eserlerin telifine muhtemelen 9./15. yüzyıldan itibaren başlandığı bilinmektedir.⁶ Nitekim 15. yüzyılda yaşamış ilk Türkçe ilm-i hal müelliflerinden Candaroğlu İsmail Bey, kaleme aldığı *Hulviyyât* adlı eserinde bu hadisi konu edinerek buradaki ilim talebinin ne olduğu hakkında bilginlerin ihtilaf ettiğini, müfessirlerin tefsir ilmi, hadisçilerin hadis ilmi, fakihlerin fıkıh, kelamcılarının kelim olduğunu iddia ettiklerini nakleder. O, muhakkiklerin tahkikine göre buradaki ilimden kastın “ilm-i hal” olduğunu söylemektedir. Yani her kimsenin kendi haline uygun ilmi öğrenmesi farz-ı ayndır, fazlası ise farz-ı kifayedir.⁷

Muhteva olarak günlük din bilgisini içeren genel ilm-i haller yanında bir mezhebin görüşlerini açıklayan veya askerler, kadınlar, esnaflar gibi belli bir zümreyi hedef edinen ilm-i haller de yazılmıştır. Yüzyıllar öncesine dayanmakta olan ilm-i hal geleneğimiz Cumhuriyet döneminde de devam etmektedir. Bu dönemde ilm-i hallerin bir kısmı dua, vaaz ve irşad mahiyetinde bölümler barındırır. Bununla birlikte büyük çoğunluğu yalnızca inanç, ibadet, ahlak ve günlük yaşayış bilgilerine yer verir. Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslam Dini* ve Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlm-i Hali* 1980'li yıllara kadar en çok okunan kitaplar arasındadır ve bu çalışmalar sonraki ilm-i hallere de örneklik teşkil etmiştir.⁸

3. Seyyid Ahmet Arvasi'nin *İlm-i Hal*'i

Bildirimize konu edindiğimiz Arvasi'nin *İlm-i Hal* adlı kitabı, onun, İslam dünyasının kurtuluş ümidi olarak gördüğü gençliğe ithaf ettiği bir eserdir. Eserde, bir Müslümanın doğumundan ölümüne kadar dikkate alması gerektiği İslami emir ve ölçülere yer verilmektedir.⁹ Döneminde yazılan diğer ilm-i hal kitapları kadar tanınmasa da konulara yaklaşımı, şekil özellikleri, diğerlerinde bulunmayan sıra dışı konulara girmesi yönlerden farklılık göstermektedir.

239

Arvasi'nin de dediği gibi düşünce hayatımızda ağırlık noktası insandır. Zira Allah'tan sonra en değerli varlık insandır.¹⁰ Arvasi ile ilgili yapılan bir tespitte onun, *Kendini Arayan İnsan, İnsan ve İnsan Ötesi* ve *Türk-İslâm Ülküsü* adlı eserlerinde insanın peşinde koştuğu ve onu tanımaya çalıştığı belirtilmektedir.¹¹ Onun bu tespitte yer verilen eserlerine *İlm-i Hal*'i de eklemek gerekir. Zira Arvasi, aynı arayışına burada da devam etmekte hatta *İlm-i Hal*'in neredeyse her sayfasında bu arayışını sürdürmektedir.

O, güncel pedagoji bilgileriyle İslam'ın ezeli ve ebedi kuşatan ölçülerini karşılaştırıp uzlaştırma çabası içindedir. Bazılarının küçümsediği ilm-i hal alanının aslında muhteşem bir alan olduğunu savunur. İlm-i Halin, müminin hayatını beşikten mezara kadar kuşatan inanç, emir ve yasaklar

⁵ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Tahkik. M. Fuad Abdülbâki, I-II, Beyrut, ty. I, 81, Hadis nu: 224; el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, (Tahkik. Mahfuz er-Rahmân Zeynullâh), I-IX, Beyrut-Medine 1409/1988; I, 172; el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, I-XIV, Bombay 2003, III, 193, Hadis nu: 1543.

⁶ Hatice Kelpetin, “İlmihal”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 139.

⁷ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 22 Sel, 4948, 2a.

⁸ Kelpetin, “İlmihal”, *DİA*, XXII, 140.

⁹ Özdemir, “Seyyid Ahmed Arvasi'nin Eğitimci Kişiliği ve Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri”, s. 337-338.

¹⁰ Seyyid Ahmet Arvasi, *İnsan ve Ötesi*, Burak Yay., İstanbul, ty., s. 12; İbrahim Kaplan, “S. Ahmet Arvasi'nin Din Anlayışı”, *Religious Sciences*, Volume 2, 2014, ss. 45-64, s. 46.

¹¹ Kaplan, “S. Ahmet Arvasi'nin Din Anlayışı”, s. 47.



nizamı demek olduğunu söyler.¹² Ona göre ilm-i hal, bir müminin doğum öncesinden başlayarak ölüm sonrasına kadar bütün hayatını İslami iman ve atmosfer içinde manalandıran yüce nizamdır.¹³ İlm-i hal insan dahil bütün yaratılmışlara İslam'ın getirdiği yeni bir bakış açısı demektir.¹⁴

Arvasi, *İlm-i Hal*'ine ithafla başlar. O, bu eserini, kendi tabiriyle kara ve kızıl emperyalizmin pençesinde inleyen, parçalanıp fırka fırka olan, düşman reçetelerinde şifa arayan, Allah ve Rasül'ün çizgisine giremeyen, ideolojik bütünlüğünü ve teknolojik üstünlüğünü kaybeden, muzdarip ve çaresiz İslam dünyasının –her şeye rağmen- kurtuluş ümidini kaybetmeyen ve “Kurtuluş İslam'da” diyerek yeni bir heyecanla silkinip ayağa kalkmaya çalışan imanlı ve aziz gençliğine ve muzdarip aydınlarına ithaf etmiştir.¹⁵

3.1. *İlm-i Hal*'in Şekil Özellikleri

Arvasi, kitabının muhtevadan çok şekil yönünden yeni olduğunu söylemektedir.¹⁶ Konuları önem sırasına göre değil, insan gelişimindeki aşamaların güncelliğine göre işlemiştir. Yani insanın hayat serüvenini çeşitli aşamalara ayırmış ve ilm-i hal bilgilerini bu aşamaların gerektirdiği yerlerde vermiştir. Söz konusu aşamalar bebeklik, ilk çocukluk, ikinci çocukluk, ergenlik ve mükelleflik, gençlik ve ihtiyarlıktan oluşmaktadır.¹⁷ İlm-i hal, ömür bilgisi demektir. Dolayısıyla Arvasi, ilm-i halindeki bilgileri bir insanın ömründe lazım olma sırasına göre hazırlamıştır. Diğer yandan onun ilm-i halinde, diğer ilm-i hallerde pek de görmeye alışkın olmadığımız başlıklar bulmaktayız.

Bir fikir ve karşılaştırma fırsatı vermesi bakımından bu dönemin en fazla itibar gören ilm-i hallerinden olan Ömer Nasuhi Bilmen'in ilm-i halinin ana başlıklarını vermek istiyoruz:

1. Kitap: İtikat Kitabı
2. Kitap: Taharet (Temizlik)
3. Kitap: Namaz Kitabı
4. Kitap: Oruç Kitabı
5. Kitap: Zekât Kitabı
6. Kitap: Hac Kitabı
7. Kitap: Kurban ve Av Kitabı
8. Kitap: Kerahet ve İstihsan Kitabı
9. Kitap: İslâm Ahlâkı Kitabı
10. Kitap: Peygamberlerin Siyeri

Arvasi'nin *İlm-i Hal*'indeki ana ve alt bölüm başlıklarıyla bazı diğer başlıklar ise şöyledir:

¹² Arvasi, *İlm-i Hal*, İstanbul 1990, Burak Yayınevi, s. 5.

¹³ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 5.

¹⁴ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 6.

¹⁵ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 4.

¹⁶ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 6.

¹⁷ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 7.



I. ANA BÖLÜM (ALLAH VE ALEMLER)

I. BÖLÜM (Allah ve Sıfatları ile ilgili temel bilgiler)

II. BÖLÜM (Yaratılmışlar aleminde bulunan sidre, masiva, ruh, yer ve gök gibi kavramların izahı)

III. BÖLÜM (İnsanın yaratılmasına İslam'ın bakışını anlatan özet bilgiler)

II. ANA BÖLÜM (İSLAM VE DOĞUMUNDAN ÖLÜMÜNE KADAR İNSAN)

I. BÖLÜM (Doğum öncesi safhaya dair bilgiler)

II. BÖLÜM (Doğum, bebeğin cinsiyeti, adının konulması, prematüre, ikizlik, öz kardeşlik, üvey kardeşlik, kan kardeşliği, ahiret kardeşliği, süt kardeşliği, anne sütü, solaklık vs. konular)

III. BÖLÜM (İlk çocukluk, ana okulları, ceza ve mükafat)

VI. BÖLÜM (İkinci çocukluk safhası, çocuk kitapları, çocuk filmleri, çocuk tiyatrosu, çıraklık terbiyesi, büyüme kanunları vs.)

V. BÖLÜM (Mükelleflik safhası, ergenlik iman ve İslam, amentü, imanın şartları, sahte tanrılar ve Allah, meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman, oniki imam, alevi, sünni kelimeleri, ahirete ve kadere iman, determinizm ve volontarizm (iradecilik) vs.)

VI. BÖLÜM (İslamiyet'i doğru öğrenmek ve yaşamak, ictihat, mezhepler, müceddid ve reformcular, itikat ve mezhep imamları, İslam'ın şartları, büyük günahlar, abdest, gusül, namaz, oruç vs.)

VII. BÖLÜM (Zamanı değerlendirme, bir Müslümanın 24 saati, 24 saat içinde kılınacak namazlar, ezan, kamet, kılık kıyafet, güzel sanatlar ve İslam, uyku ve dinlenme, hicri aylar, oruç, sahur, zekat, hac, kurban vs.)

VIII. BÖLÜM (Yetişkinlik safhası ve İslam, evlenme, nişan, nikah, düğün, muta nikahı, kadın hakları, analık vazifesi, tesettür, boşanma, nüfus üretmek)

III. ANA BÖLÜM (KIYAMET VE YENİDEN DİRİLME)

Kıyametle ilgili bilgiler, yaptıklarının hesabını vermek vs.

3.2. İlm-i Hal'in Kaynakları

Arvasi, dipnot sistemiyle çalışmamıştır. Eserin sonunda kaynaklara da yer vermemiştir. Bununla birlikte o, kitabın önsözünde kitabını hangi kaynaklardan yararlanarak hazırladığını bildirmektedir. İlk olarak Türkçe hazırlanmış mevcut bütün ilm-i hal kitaplarını incelemiştir. Başta Ebu Hanife olmak üzere Gazâlî, İmam Rabbanî gibi pek çok Ehli Sünnet mensubunun eserlerini toplamış, bunlardan derlenen bilgileri günün sosyolojik, psikolojik, pedagojik ve fen alanındaki gelişmeleri dikkate alarak değerlendirmiştir. Arvasi, söz konusu değerlendirmeyi “sentez” olarak nitelemektedir. O, bu senteze ulaşırken asla İslam'dan taviz vermediğini, Ehli Sünnet çizgisini ısrarla takip ettiğini söylemektedir.¹⁸ Tasavvuf anlayışının kaynakları olarak Gazâlî ve İmam Rabbanî'yi gösteren Arvasi, bunu; “Tasavvuf çizgimizi, bilhassa, İmam-ı Gazalî ve İmam-ı Rabbanî Hazretleri gibi din büyüklerine uygun tutmaya çalıştık. Şeriatı ve

¹⁸ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 6.

tasavvufu tezatsız bir bütünlük içinde kavrayan bu yüce din büyüklerini, ne kadar anlayabildikse o kadar konuşabildik. Hiçbir zaman haddimizi aşmadık.”¹⁹ sözleriyle ifade etmektedir.

3.3. Getirdiği Yenilikler

Cumhuriyet döneminde çok sayıda Türkçe ilm-i hal hazırlanmış olmakla birlikte bunların muhteva ve şekil özellikleri birbirlerine benzer. Bunların üslup ve konuları ele alış biçimleri de benzerdir.

Arvasi'nin deyimiyle kendi ilm-i hali, birçok bakımdan yenilikler getirmektedir. Ona göre yenilik muhtevada değil, biçimde gerçekleştirilmiştir. Ancak bu esnada muhteva ile biçimin ruh ve beden ilişkisi gibi bir ilişkiye sahip olduğu görülmüştür. Değişmeyen bir ruh, sürekli yenilenip farklı biçimlere bürünen ve bu sayede yenilenen bir organizma ile bütünleşiyorsa muhteva ve biçim arasında da öyle bir uyum mevcuttur. İslam'dan beslenen ruh ve muhteva, onu anlayıp başkalarına sunan kişilerin sunuş biçimine göre cazibe kazanmaktadır.²⁰

Arvasi, konuları insan gelişimindeki safhaların aktüalitesine göre işlemiş ve incelemiştir. Ana ve ara bölümlere verdiği başlıklardan da anlaşılacağı üzere o, hayat serüveninde hangi insanın hangi aşamada hangi bilgiye ihtiyacı varsa o bilgiyi o aşamada vermeye çalışmıştır. İlk ana bölümü üç bölüm halinde işleyen Arvasi, ilk iki bölümde Allah ve yaratılmışlar alemi ile ilgili temel ve giriş mahiyetinde bilgiler verir. Üçüncü bölümde ise insanın yaratılmasından başlar ve akabinde onun potansiyeli üzerinde durur. İnsan türünün hayra da şerre de aynı derecede kabiliyetini olduğunu anlatan Arvasi,²¹ böylece daha baştan itibaren sorumluluk duygusunu vermeye çalışır ve zihinleri daha sonra değineceği insanın gelişim aşamalarına hazırlar.

Tek düze bir anlatım benimsemeyip hem akla hem de kalbe ve duygulara hitap eden Arvasi, diğer yandan da konu merkezli bir anlatım yerine insan merkezli bir anlatımı benimser. Dolayısıyla o, klasik ilm-i hal anlatımının dışına çıkarak insanoğlunun doğumu öncesinden itibaren ölümü ve sonrasına kadarki süreçte kendisine lazım olan ilm-i hal bilgisini hali hazırdaki çağına göre verir.

Bu duruma bazı örnekler vermek istiyoruz: “İslam ve Doğumundan Ölümüne Kadar İnsan” başlıklı II. ana bölümün IV. bölümü ikinci çocukluk safhasına ayrılmıştır. Burada Arvasi, ılıman iklimler dikkate alındığında erkekler için 7-14 yaş, kızlar için ise 7-12 yaş arası çocukluk safhasını kasteder²² ve bu yaş aralığındaki çocuklar için gerekli olan ilm-i hal bilgisini verir. Aslında burada bir yandan bu yaşlardaki çocuklara; diğer yandan ise bu yaşlarda çocuğu veya torunu olan yetişkinlere hitap edilmektedir. Yani hem çocukların hem de çocuğu olup çocuk yetiştirme sorumluluğu taşıyanların “ilm-i hali”, için; başka bir deyişle ömür seferlerindeki o ana karşılık gelen “halleri/durumları için gerekli ilim verilmektedir. Böylece çift taraflı bir fayda sağlanmaktadır. Arvasi'nin, bu bölümde ikinci çocukluk safhası için gerekli gördüğü hal bilgisi yani ilm-i halle ilgili başlıklar şunlardır:

İkinci Çocukluk Safhası ve İslam

Çocuk Kitapları

¹⁹ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 7.

²⁰ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 6.

²¹ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 46.

²² Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 87.



Çocuk Filmleri ve Tiyatrosu

Giyim ve Kuşam

Vücut Temizliği

İş ve Çıraklık Terbiyesi

Din Bilgisi ve Kur'an-ı Kerim Öğrenme

Sofra Adabı

Uyku ve Yatak Adabı

Ana, Baba ve Çocuk Münasebetleri

Erkek Çocukların Sünnet Edilmesi

Buluğdan Önce Ölen Çocuklar Meselesi

Büyüme ve Gelişmenin Kanunları

Görüldüğü üzere sadece başlıklar bile Arvasi'nin *İlmi- Hal*'inin diğerlerinden farklı bir yerde değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Bu konuda verilebilecek diğer bir örnek ise II. ana bölümün V. Bölümü olan “Mükelleflik Safhası”dır. Mükelleflik safhasında ana konulara girmeden önce ergenliğin bazı özellikleri üzerinde durur. Peşinden imanın neden gerekli olduğunu, imanın özelliklerini ve iman esaslarını anlatır. Genelde ilm-i hallerde iman ve ibadet konuları ayrı ayrı anlatılır. Arvasi ise zaman zaman bunları birlikte verir. Mesela Kitaplara İman başlığı altında aslında ibadetler bahsine ait olan “tilavet secdesi” ve “şükür secdesi”ni de anlatır.²³ Bu anlatım tarzı onun anlayışına göre gereklidir. Zira mükelleflik safhasına/haline geçmiş bir ergenin önce iman konularını bilmesi gerekmektedir; kitaplara imanın gereği olan secdeleri yapması da bulunduğu “hal”in icabıdır. Bu bakımdan o, diğer ilm-i hallerde namaz ana başlığının altında incelenen secde başlığına Kitaplara İman başlığı altında yer vermiştir.

Arvasi'nin *İlmi- Hal*'inin, ilm-i hal kitaplarımızda pek de rastlamadığımız başka bir yönü daha vardır. O, kendi ifadesiyle bu ilm-i halde okuyucunun “şeriat ve tasavvufun dengesini” bulmasını istemektedir. Okuyucu dinin uygulamaya dönük yönünü kuru bir bilgi yığını olarak değil, derinliği ve manevi arka planı ile öğrenmesini istemektedir. Böylece okuyucu tasavvufun da zevkine varacaktır.²⁴ Bu maksatla o, akaid ve tasavvufun iç içe olduğu örnekler verir. Klasik ilm-i haller Allah ile ilgili konuları akaid ilminin verileri çerçevesinde anlatırken Arvasi, birinci bölümde Allah başlığı altında tevhid inancını tasavvufi bakış açısıyla anlatır. Tasavvuftaki “lâ mevcûde illallah” söylemini okuyucunun zihnine ilk baştan yerleşmesini ister ve böylece insanların benlik kavgasına tutuşmasının önüne geçmeye çalışır.²⁵ Yani bir bakıma o, Allah'ın birliği anlamına gelen tevhid ilkesini, insanların benliklerini öne çıkarmaları nedeniyle zarar gören toplumun birliğinin sağlanmasına dayanak noktası olarak sunmaktadır.

²³ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 118-119.

²⁴ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 7.

²⁵ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 11.



Bununla birlikte o, tevhidin anlaşılmasına yaradığı için kesretin/çokluğun gerekli olduğunu da savunur. Zira yaratılmışlar olmadan yaratıcıyı anlamak mümkün değildir.²⁶ Bu çift taraflı bakışıyla o, yaratılmışlar dünyasını reddetmeden yaradanın yüceliğini kabul eden dengeli bir İslam anlayışı içerisinde olduğunu göstermekte; reel dünyayı inkar etmeden, onunla barışık ama ona kapılmadan yaşamanın formülünü vermiş olmaktadır.

Dengeli yaklaşım diğer konularda da sürdürülmüştür. Arvasi, mümkünatı inkârın ve onu yok saymanın hata olduğunu, böyle yaparak bir yere varılamayacağını savunur. Bu düşüncesiyle o, bazı mutasavvıfların Allah dışındaki varlıkları yok derecesine indiren anlayışına itiraz etmektedir. Diğer yandan onun anlayışında her şeyin madde aleminden ibaret olduğunu savunmanın da bir anmalı yoktur. Zira bu da diğer düşünce gibi çıkmaz sokaktır. O, bu durumu şu şekilde formüle eder: "... Yaratılmışlar, ne 'hiç', ne de 'hep'tirler. Bu fani ve geçici varlıkları, 'yok bilmek' de, 'ezeli ve ebedi sanmak' da yanlış... mümkünatı inkar etmek, bir idrak hatası ise, onu ilahlaştırmak da düpedüz küfür..."²⁷

Aslında Arvasi'nin *İlm-i Hal*'ini diğerlerinden ayıran özelliklerden biri de varlığa ve konulara bu çok cepheli bakış açısıdır. Aynı bakışı isbat-ı vacip için de sürdüren Arvasi, Allah'ın varlığını zıtlıklarla ortaya koymaya çalışır. Ona göre madde varsa mana; sınırlı varsa sınırsız, ölümlü varsa ölümsüz, yaratılan varsa yaratan da mutlaka var demektir.²⁸

Özellikle birinci ana bölümde Allah, alem ve insanın bu alemdeki konumu üzerinde duran Arvasi, insanın bu alemde bulunuş amacını tasavvufi bir bakış açısıyla açıklamaktadır. Ancak o, bunu yaparken kendi deyimiyle "şeriatın çizdiği hudutlar" içinde kalmaya özen göstermiştir.²⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Arvasi, tasavvuf ehlinin dinin zahirine ters düşen kimi yorum ve anlayışlarından rahatsızlık duymaktadır. Zira olayları açıklarken tasavvuftan yararlandığı yerlerde yukarıdakine benzer ifadeler kullanmaktadır.

244

4. Değerlendirme

Klasik bir taksimle zamanı mazi, hal ve istikbal olarak üçe ayırdığımızda Arvasi'nin *İlm-i Hal*'ini "hal" için yazdığı söylenebilir. Burada halden kasıt, insanın ömür serüveninde şuan içinde bulunduğu zaman dilimidir. Yani çocuksa çocukluk "hal"i, yetişkinse yetişkinlik "hali". Dolayısıyla o, *İlm-i Hal*'de konu merkezli bir yazımı benimsememiş, insan merkezli çalışmış, hatta "insan ömrünü" merkeze almıştır. İnsanın her haline uygun ve her hali için gerekli olan ilmi vermeyi tercih etmiştir. Aslında bu sayede çift taraflı bir fayda ortaya çıkmıştır. Zira, söz gelimi ergenlik "hal"indeki bir genç için verilen hal bilgisi aynı zamanda o gencin ebeveynine ve diğer aile fertlerine de hitap etmektedir. Böylece genç, kendi "hal"inin ilmini *İlm-i Hal*'i okuyarak öğrenebilirken; gencin ailesi de onun halini *İlm-i Hal*'den öğrenerek ona, "hal"ine uygun davranacaktır. Bu metodu benimsemesinde Arvasi'nin pedagoji ve buna bağlı olarak insan gelişim evrelerini bilmesinin ciddi katkısı olduğu söylenebilir.

İlm-i hal bilgisinin ve ilm-i hal hazırlayanların yönlendirmelerinin müminin hayatındaki önemini sık sık vurgulayan Arvasi, aklın işlevselliği ve din anlayışı arasında ilişki kurarak işletilmeyen aklın kişiyi ham softa ve kaba yobaz yapacağını hatırlatır. Böylelerinin kendi

²⁶ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 13.

²⁷ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 22.

²⁸ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 12.

²⁹ Arvasi, *İlm-i Hal*, s. 7.



küfrünü hakikat sanarak bu durumu dinde yenilik olarak takdim etmelerinin tehlikelerine dikkat çeker ve böylelerinden Allah'a sığınır. Çağa göre oluşturulacak yeni yeni sentezlerle İslam'ın değişmez hakikatlerine ulaşabilmek için dua eder.

O, konuları belirlerken klasik ilm-i hallerden farklı olarak günün gereklerini öne çıkartmıştır. Bu, onun günün insanını ve ihtiyaçlarını dikkate aldığını göstermektedir. Böylece çoğu ilm-i hallerde okuyucunun günlük hayatında yer almayan suların temizlenmesi gibi konularla okuyucuyu sıklamıştır. Bunun yerine bugünün insanının ilgi ve ihtiyaç duyduğu konuları işlemeyi tercih etmiştir. Sözelimi; Ana Okulları ve İslam, Çocuk Filmleri ve Tiyatrosu, Otogenez ve Filogenez Tekamül, İş ve Çıraklık Terbiyesi, Kaç Türü Takvim Var?, Demografik Savaş ve İslam, Zamanı Değerlendirme, Bir Müslümanın 24 Saati, Bir Müslümanın Bir Haftası, başlıkları bunlara örnek olarak verilebilir.

Akaid veya fıkha ait konuları işlerken tasavvufi bakış açılarına da yer veren Arvasi, bu yolla dini kuru bir bilgi yığını olmaktan uzaklaştırmayı hedeflemiş, böylece insanların hem aklına hem de gönlüne hitap etmiştir. Samimi ve güncel bir dille sunulan bu çift taraflı yaklaşım, okuyucuların *İlm-i Hal*'i okurken sıkılmalarını önlemiş, hem de ondan yararlanma seviyelerini artırmıştır.

İnsanı ve günlük ihtiyaçlarını merkeze alan böyle bir yaklaşımın, günümüz insanının sorunlarına çözüm olabileceğini düşünmekteyiz. Eğitimde birden fazla duyuya hitap etmenin öğrenme oranını artırması gibi akla ve gönle hitap eden, üslubu yumuşak ve içten bir anlatımla verilen bilgilerin, insanların dinin sakinleştirici, huzur verici ve çözüm üretici yönlerinden daha fazla istifade etmelerini sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu bilgilerin, insanın anlık ihtiyaçlarına ve yaşadığı çağa göre düzenlenmesiyle elde edilecek verim daha da artacaktır. Dolayısıyla Arvasi'nin *İmihal*'inin bundan sonra yazılacak ilm-i hallere gerek şekil yönünden gerekse üslup yönünden iyi bir örneklik teşkil edeceğini umuyoruz.

Kaynakça

- Arvasi, S., A. (1986). *Doğu Anadolu Gerçeği*, İstanbul.
- Arvasi, S., A. (1990). *Hasbihal*, I-VI, İstanbul: Burak Yayınevi.
- Arvasi, S., A.(ty.). *İnsan ve Ötesi*, İstanbul: Burak Yayınevi.
- Beyhakî. (2003). *Şu 'abü'l-îmân*, I-XIV, Bombay.
- Bezzâr. (1409/1988). *Müsnedü'l-Bezzâr*, (Tahkik. Mahfuz er-Rahmân Zeynullâh), I-IX, Beyrut-Medine.
- İbn Mâce, (ty). *Sünenü İbn Mâce*, Tahkik. M. Fuad Abdülbâkî), I-II, Beyrut.
- Kaplan, İ. (2014). "S. Ahmet Arvasî'nin Din Anlayışı", *Religious Sciences*, Volume 2, , ss. 45-64.
- Öner, S. (1990). "Türk-İslam Ülküsü Mütefekkirininin Eğitimle İlgili Düşünceleri", *Ufuk Çizgisi Dergisi*, Sayı: 4, İstanbul.
- Özdemir, Ş. (2000). "Seyyit Ahmet Arvasi'nin Eğitimci Kişiliği ve Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı:7, 335-348, İstanbul.



AİLE VE DİNİ REHBERLİK BÜROLARI EKSENİNDE AİLE İÇİ ŞİDDET VE BOŞANMA

Yrd. Doç. Dr. Salih AYBEY

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD Öğretim Üyesi

Öz

Şiddet, farklı bilimsel disiplinlerin ilgi alanlarında yer alan ve bu özelliğiyle farklı anlamsal çerçevelere sahip olan bir kavramdır. İnsan yaşamının her alanında görülebilen ve dünyada giderek artan önemli bir toplum sağlığı sorunu olan şiddetin, en yaygın görülen biçimi erkeğin kadına ve çocuğa karşı uyguladığı aile içi şiddettir. Tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de aileyi kuşatan, sebep ve sonuçları açısından ilk sıralarda yer almaya başlayan önemli sorun alanlarından biri kuşkusuz boşanma olgusudur. Boşanma nedenleri arasında en önemli yer tutan konulardan biri de aile içi şiddettir.

Ülkemizde özellikle kadına yönelik şiddete karşı pek çok kurum ve kuruluş ciddi çalışmalar yapmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı da 2006/17 sayılı Başbakanlık Genelgesiyle “çocuğa ve kadına yönelik şiddetin önlenmesi konusunda toplumu bilinçlendirmek ve çeşitli etkinlikler düzenlemek...” konusunda sorumlu kuruluş olarak gösterilmiştir. Başkanlık, üzerine yüklenen bu sorumluluğu yerine getirebilmek, aile yapımızı güçlendirmek ve problem yaşayan ailelere dini danışmanlık yapmak için 2011 yılına kadar 81 il müftülüğü bünyesinde Aile ve Dini Rehberlik Bürolarını kurmuştur.

Bu araştırma kapsamında Ege Bölgesinde yer alan ve il müftülüklerine bağlı olarak açılan Aile ve Dini Rehberlik Bürolarda 2005-2011 yılları arasında kartekslere 2256 soru kaydedilmiştir. Bu sorular NVİVO8 Nitel araştırma yöntemi kullanılarak 7 ana başlık (Aile, Evlilik/Nikah, Boşanma, Cinsellik, Sağlık, Sosyal Sorunlar, Fıkhi Sorular) altında analiz edilmiştir. Bu sorulardan 324’ü “boşanma” ile ilgilidir. Boşanma başlığı altında ele alınan sorulardan 146’s ise ‘boşanma nedenleri’ ile ilgilidir. Boşanma nedenleriyle ilgili sorular analiz edilerek hem günümüz boşanmalarında mahkeme kayıtlarında yaklaşık %95’i “şiddetli geçimsizlik” olarak belirtilen boşanmaların arka planında yatan nedenler açığa çıkartılmış, hem de aile içi şiddetin boşanmalara etkisi ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Aile, Aile içi şiddet, Boşanma, Aile ve Dini Rehberlik Bürosu, Ege Bölgesi, Şiddetli Geçimsizlik.*

Abstract

Violence is a concept that takes place in the interests of different scientific disciplines and has different semantic frameworks with this feature. Violence, an important social health problem that can be seen in all areas of human life and increasing in the world, is the most common form of domestic violence that man imposes on women and children. It is undoubtedly a divorce, as it is in the whole world, as well as the major problem areas that surround the family in our country and have begun to take place in the first place in terms of causes and consequences. Domestic violence is one of the most important causes of divorce.



Many institutions and organizations in our country are seriously working against violence against women in particular. The Presidency of Religious Affairs has also been shown as the responsible institution in the Prime Ministry Circular No. 2006/17 on "raising the awareness of the society about the prevention of violence against children and women and organizing various activities". The Presidency has established Family and Religious Guidance Bureaus in 81 provincial muftis until 2011 to fulfill this burden of responsibility, strengthen family structure and provide religious counseling to problem families.

Within the scope of this research, 2256 questions were recorded in cartoons between 2005 and 2011 in the Family and Religious Guidance Bureaus, which are located in the Aegean Region under the provincial mufti's. These questions were analyzed under 7 main topics (Family, Marriage / Marriage, Divorce, Sexuality, Health, Social Issues, Ethical Questions) using NVIVO8 qualitative research method. Of these questions, 324 is about "divorce." Among the questions handled under the heading of divorce, 146 are related to 'divorce reasons'. By analyzing the questions related to the divorce, in the contemporary divorces, approximately 95% of the records of the divorce were brought to the grounds of the divorces mentioned as "severe incompatibility" and the divorce effect of domestic violence was revealed.

Keywords: Family, Domestic Violence, Divorce, Family and Religious Guidance Bureau, Aegean Region, Severe Incompatibility.

Giriş

Aile, toplumun çekirdeği, sorumlulukların ve yükümlülüklerin paylaşıldığı, değerlerin birlikte yaşandığı bir alandır. Bu sebeple "Aile" nin gerek fert, gerekse toplum açısından taşıdığı önem tartışılmaz bir gerçektir. İnsanın ve insanlığın mutluluğu ve devamı için aile kurumu; ailenin mutluluğu ve devamı için ise huzur şarttır.

Ailede huzuru bozan sebepler, çeşitlilik arz etmektedir. Ancak sebebi ve türü ne olursa olsun konu aile olunca dine ve dini bilgiye taalluk eden bir taraf hemen her zaman bulunmaktadır. İnsanların gündelik hayatlarında bir problemle karşılaştıklarında, sorumluluğun bir kısmını dinle ilişkilendirdikleri ve soruna dini bir mahiyet kazandırdıkları öteden beri bilinen bir gerçektir.¹ Toplum hayatında ve ailede herhangi bir kriz yaşandığında, eskiden beri kabul edilmiş değerlerde yıpranma ve değişme görüldüğünde bireyler, yaşadıkları sıkıntılardan kendilerini kurtaracak bir yer aramaya başlar. Bu gibi durumlarda birey çoğu zaman kendine yakın hissettiği, vereceği bilgilere güven duyduğu yerlere başvurur. Batı toplumunda da bunun örnekleri vardır. Yapılan araştırmalar duygusal sorunu olan ve bunun için psikologa giden birçok insanın dini danışmana başvurduklarını açığa çıkarmaktadır. 20 yıl süren bir araştırma, psikolojik sorunu için yardım arayan insanların yaklaşık %40'ının diğer ruh sağlığı uzmanları yerine din adamına gitmeyi tercih ettiklerini göstermektedir.²

Ülkemizde din işlerini yürütme ve toplumu din konusunda aydınlatma görevi Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı "Taşra Teşkilatı Görev ve Çalışma

¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDV), Ankara, 1998, ss. 103-115.

² Vicky Genia, "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar", (Çev. Üzeyir Ok), *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1999, c.12, S.1, s. 79.



Yönergesi” teşkilat yapısını düzenleyen 5. maddede imkan ve ihtiyaca göre eğitim, irşat, ifta ve yayın hizmetlerinde müftüye yardımcı olmak üzere özel bir komisyon kurulabileceği ifade edilir. Yine 8. maddede, dini konularla ilgili sorular yazılı ve sözlü soruları cevaplandırmak müftülüklerin görev alanları arasında kabul edilmiştir. Bu görevi yerine getirirken halkla iç içe olan müftülüklerin dini danışmanlık ve rehberlik faaliyetlerinin dışında kalmaları düşünülemez.³

Diyanet İşleri Başkanlığı, son yıllarda toplumdaki bireylerin dinle ilgili sorunlarıyla birebir ilgilenecek çözüm yolu bulabilme ve yürüttüğü din hizmetlerinin topluma sunumunda, ihtiyaçlar doğrultusunda yeni yöntemlerin kullanılması amacıyla bürolar kurmuştur. Böylece Diyanet İşleri Başkanlığı belirtilen ihtiyacı gidermede üstüne düşen görevi yapmayı hedeflemektedir.

Değişen ve gelişen toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmek gayesiyle faaliyetlerini geliştirmeyi amaçlayan Diyanet İşleri Başkanlığı, özellikle son on yıllık süreçte din hizmetleri konusunda önemli çalışmalara imza atmıştır. Bu çalışmalardan birisi de il müftülükleri bünyesinde halktan gelen talep ve sorunlara karşı özellikle aile konusunda insanlara dini danışmanlık ve rehberlik yapmak amacıyla kurulan “Aile ve Dini Rehberlik Büroları”dır.

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının temelini, 23-27 Kasım 1998 tarihlerinde II. Din Şurası’nda, alınmıştır. Buna istinaden, 27 Ocak 2000’de oluşturulan komisyon “Dini Danışma ve Rehberlik Merkezi”nin “Din Hizmetlerini Geliştirme ve Rehberlik Şubesi Müdürlüğü” adı altında Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı’na bağlı ayrı bir şube olarak kurulmasını karara bağlamıştır. 13 Nisan 2002’de bir onay alınarak “Aile Komisyonu” oluşturulmuş, 15 Nisan 2002’de komisyon için “olur” çıkmıştır. Böylece Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 15 Nisan 2002 tarih ve 199 sayılı oluru ile Aile ve Dini Rehberlik Büroları kurulmuştur.⁴

Aile ve Dini Rehberlik Büroları adından da anlaşıldığı üzere “Aile” kurumunu çalışmalarının merkezine alır. Bu merkez etrafında görünüşte birbirinden farklı ama özünde aynı amaca hizmet eden pek çok çalışma yürütülür. Adı zikredilen bürolar, aileye dair meselelerin çözümünde rol almayı amaç edinmiş bir toplumsal hizmet birimidir.⁵ Sadece soru veya sorunlarla karşılaşıldığında değil, önleyici tedbirler vasıtası ile “sorunların oluşmaması için neler yapılabilir, muhtemel problemler karşısında nasıl davranılmalıdır?” sorularına cevap arayarak topluma faydalı olma gayesinin doğrultusunda çalışmalar yapar. Hastalıkları önleyici sağlık tedbirleri misali asıl ve öncelikli amaç, ailelerde huzur ve mutluluğun korunmasıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı “Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Çalışma Yönergesi” adıyla hazırlanmış olduğu yönergede büroların amaçlarını, bürolarda kimlerin görevlendirileceğini ve büroların görevlerini açıklamıştır. Bu yönergenin 5. Maddesinde büroların amaçları,⁶

- a) Toplumumuzun aile hakkında dini açıdan doğru bilgilendirilmesini sağlamak,
- b) Aile yapısının korunmasına katkıda bulunmak.
- c) Halkımızın özellikle aile ve aile bireyleri ile ilgili dini içerikli soru ve sorunlarının çözümüne katkı sağlamak,

³ Nurullah Altaş, *Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD), Ankara, 2000, c. 41, s. 341.

⁴ Büroların kuruluşu hakkında geniş bilgi için bkz. www.diyamet.gov.tr/irsadAIRBdefault.aspx, (3.9.2015).

⁵ Hüseyin Peker, “Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarında Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, (Ed. N. Altaş, M. Köylü), Gündüz Yayınları, Ankara, 2012, s. 344.

⁶ Bkz. Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Çalışma Yönergesi, Madde 5, s. 2.



d) Gerektiğinde ilgili kamu kurum ve kuruluşları, üniversiteler ve sivil toplum kuruluşları ile ortak çalışmalar yapmak şeklinde belirtilmiştir.

Yukarıdaki maddeler incelendiğinde, büroların toplumun temel taşı olan aile yapımıza yönelik ciddi amaçlarının olduğu söylenebilir. Yine bu amaçlar büroların, toplumu aile konusunda dini açıdan aydınlatma hizmetini yaygınlaştırmak, İslam'ın aileye verdiği değeri anlatmak, aile değerlerini yaşatmak ve ailelerde huzur ve mutluluğu korumak için her türlü gayret ve çalışmanın içerisinde bulduklarını göstermektedir.

1. Şiddet

Şiddet, farklı bilimsel disiplinlerin ilgi alanlarında yer alan ve bu özelliğiyle farklı anlamsal çerçevelere sahip olan bir kavramdır. İnsan yaşamının her alanında görülebilen ve dünyada giderek artan önemli bir toplum sağlığı sorunu olan şiddetin, en yaygın görülen biçimi erkeğin kadına ve çocuğa karşı uyguladığı aile içi şiddettir. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) şiddeti, “fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya gerçeklik biçiminde bir başkasına uygulanması sonucunda maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarara yol açması ya da açma olasılığı bulunması” durumu olarak tanımlamaktadır.⁷

Yine Dünya Sağlık Örgütü'nün 2002 yılında yayınladığı raporda, şiddetin en fazla aile ortamında ve kadına yönelik olduğu bildirilmektedir.⁸ Devamlılık eğiliminin son derece yüksek olması sebebiyle diğer şiddetlerden ayrılan aile içi şiddet, “aile bireylerinden birisinin, ailenin diğer birey(ler)inin saldırısına uğramasıdır.”⁹

Aile içi şiddet üzerine Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü'nün 2009 yılında Türkiye genelinde yaptığı *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları* araştırmasına göre, bütün utangaçlığa ve gizliliğe rağmen, aile içi şiddet yaygın bir olaydır. Fiziksel şiddete ailelerin % 34'ünde, sözlü şiddete ise % 53'ünde rastlanmaktadır. Çocuklara yönelik fiziksel şiddete rastlanma oranı da % 46'dır.¹⁰ Hamilelik döneminde bile fiziksel ve sözlü şiddetin sürdüğü, sıklığının da azalmadığı da yine verilerden anlaşılmaktadır.¹¹

Toplumumuzda özellikle kadına yönelik şiddete karşı pek çok kuruluş ciddi çalışmalar yapmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı da 2006/17 sayılı Başbakanlık genelgesiyle “çocuğa ve kadına yönelik şiddetin önlenmesi konusunda toplumu bilinçlendirmek ve çeşitli etkinlikler düzenlemek...” konusunda sorumlu kuruluş olarak gösterilmiştir.

Şiddet denildiğinde ilk akla gelen fiziksel şiddettir. Oysaki şiddetin duygusal, cinsel, ekonomik, sözel ve psikolojik olmak üzere pek çok türü vardır.¹² Sözlü ve duygusal şiddet, küfür vb. ya da

⁷ Geniş bilgi için bkz. Canan Arın, “Kadına Yönelik şiddet”, *Cogito Dergisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Kış-Bahar 1996, S. 6-7, ss. 305-312.

⁸ Arın, a.g.m., s. 312.

⁹ Vatandaş vd., s. 153.

¹⁰ *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları Araştırması*, T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, BAAK Yayınları, 1995, Ankara, s. 48.

¹¹ Ünal Ayrancı vd., “Hamilelikte Aile İçi Şiddet, Birinci Basamak Sağlık Kurumuna Başvuran Kadınlar Arasında Bir Araştırma”, *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, Sivas, 2002, S. 3, s. 78.

¹² Adnan Gümüş, “Şiddetin Nedenleri”, *Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu*, Ankara, Eğitim Sen Yayınları, Ankara, 2000, ss. 49-52.



baskı içeren sözlerle uygulanan zorlama, jest ve mimiklerle aşağılama vb. şekillerde kendini gösterebilmektedir.¹³

2. Aile İçi Şiddetin Boşanmalar Üzerindeki Etkisi

Günümüz boşanmalarında mahkeme kayıtlarında genel bir tanım olarak sık sık kullanılan “şiddetli geçimsizlik” ifadesinin, ailelerde yaşanan ve adı konulmamış pek çok probleme işaret ettiği bir gerçektir. Nitekim Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına boşanma başlığı altında gelen (%13.49, 324 soru) soruların %45.06’sının (146 soru) boşanma nedenleri ile ilgili olması. boşanmaların özünü oluşturan pek çok nedenin var olduğu ortaya çıkarmış.

Türkiye’de farklı yıllara ait boşanmaların yaklaşık %95’inin nedeni olarak, “şiddetli geçimsizlik” gösterilmektedir.¹⁴ Hatta aile içi şiddet, cinsel sorunlar, evlilik beklentilerine ulaşamama vb. gibi konularda şahit/belge bulunamadığı zaman, şiddetli geçimsizlik adı altında boşanmalar gerçekleştirilmektedir. Biz burada boşanmış ya da boşanma aşamasında Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvuranların boşanma nedenlerindeki asıl sebepleri dikkate alarak soruları gruplandırmaya çalıştık. Böylece mahkeme kayıtlarında “şiddetli geçimsizlik” olarak belirtilen boşanmaların arka planında yatan nedenleri açığa çıkarmayı hedefledik. Bu amaç doğrultusunda evliliğin sona ermesine neden olan faktörleri aşağıdaki şekilde gruplandırılmıştır.¹⁵

Tablo: Boşanma İsteğinde Bulunan Kişilerin Boşanma Taleplerinin Nedenlerine Göre Dağılımı

KONULAR	SAYI	%
Aldatma	32	21.92
Şiddet	18	12.33
Erkeğin olumsuz karakteri	36	24.66
Maddi problemler	6	4.11
Sevgi eksikliği	13	8.90
Cinsel problem ve hastalıklar	17	11.64
Eşlerin yaşam şekillerinin farklılaşması	15	10.27
Ailedeki diğer fertlerin olumsuz etkileri	9	6.16
Toplam	146	100.00

Tablodaki verilere göre, boşanma nedenleri arasında ilk sırada %24.66 ile “erkeğin olumsuz karakteri”nin yer aldığı görülmektedir. Bunu %21.92’le “Aldatma” %12.33’le “şiddet” ve %11.64’le de “cinsel problem ve hastalık” takip etmektedir.

Boşanma nedeni olarak ilk sırada yaklaşık %25’lik bir oranla “erkeğin olumsuz karakteri” çıkmıştır. Bu konuda İstanbul’un değişik ilçeleri üzerine yapılan bir araştırmada mahkemeye

¹³ Hafsa Fidan, *Değişen Dünyada Kadın*, DİB Yayınları, Ankara, 2008, s. 40.

¹⁴ Türkiye İstatistik Yıllığı, 2011, www.tuik.gov.tr, (26.04.2015).

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Salih Aybey, *Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Gelen Soruların Din Eğitim Açısından Değerlendirilmesi (Ege Bölgesi Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, ss. 158-169.

boşanma davası açanların çoğunluğunu kadınların oluşturması¹⁶ da bizim sonucumuzu desteklemektedir. Ancak biz burada çalışmamızın sınırları içerisinde kalarak sadece şiddetin boşanmalara etkisi üzerinde duracağız.

3. Aile İçi Şiddetin Boşanmalar Üzerindeki Etkisi

Evlilikler mutlu ve huzurlu bir yaşam için yapılırken, her evlilik mutlu bir şekilde yürümeyebilir. Aile içinde yaşanan ve eşler arasında huzursuzluğa sebep olan problemler giderilmezse evliliğin bitmesi gündeme gelebilir. Boşanma kararı, bazen birlikte alınırken çoğu kez eşlerden birinin tek taraflı karar vermesiyle de boşanma işlemleri başlatılabilir.

Bireylerin önemli bir gerekçe olmadan ailelerini dağıtması ve çocuklarını zor bir duruma düşürmesi kabul edilemeyen bir husustur. Ancak kişileri boşanmaya iten birtakım faktörlerin bulunduğu da bir gerçektir. Bunlardan birisi de aile içi şiddettir. Ancak şiddet sadece fiziksel şiddet olarak değerlendirilmemelidir. Şiddetin değişik türleri vardır. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvurularda sadece fiziksel şiddet dile getirilmiş olsa bile, sözlü ve duygusal şiddetin yaşandığı da ifadelerden anlaşılmaktadır.

*Eşim bana karşı şiddet uyguluyor. Her şeyi bahane ederek sorun çıkartıyor. Bu bir temizlik bile bahanesi olabiliyor. Zaten suratı da hiç gülmüyor. Sürekli korku halinde yaşıyorum. En son ki şiddet çok aşırıydı. Zaten avukata boşanma vekaletimi verdim. Şimdi çok korkuyorum ne yapacağım. Sığınacak hiçbir yerim yok.*¹⁷

Kadını boşanmaya götüren ve boşanmayı istemesine neden olan faktörler arasında “şiddet görmesi” önemli bir etkidir. Ancak aile içi şiddetin eğitim düzeyi yüksek ailelerde yaşanması burada dikkat çeken husustur. Şiddet ile ilgili bürolara danışanların bilgilerinde ilk göze çarpan, çoğunluğunun eğitilmiş yani yükseköğretim ve lise mezunu olmalarıdır. Bürolara başvuranların %44.2’sinin eğitim durumu hakkında bilgiye ulaşamasak da, %54.8’inin eğitim bilgisine ulaşılmıştır. Bunlardan %16.7’si yükseköğretim mezunu iken, %22.2’si de lise mezunudur.

*Devlet dairesinde çalışan bir bayanım. Eşim çocuklarımla önünde şiddet uyguluyor. Maaşımı elimden alıyor ve istediği gibi de harcıyor. Tahammül edecek gücüm kalmadı ve boşandık...*¹⁸

Çocukların şiddeti ailede görmesi ve öğrenmesi, gelişim sürecini olumsuz yönde etkilediği gibi¹⁹ geleceklerini bu şekilde kurgulamalarına neden olabilir. Çünkü ailede yetişkinlerin herhangi bir anlaşmazlık ve çatışma durumlarında nasıl davrandıkları, özellikle çocuklar açısından son derece önemlidir. Çocuklar ve gençler, yetişkinlerin anlaşmazlıklarını çatışmalarını nasıl çözmeye çalıştıklarını gözlemleyerek kendi geleceklerine ait model davranma biçimleri oluşturmaktadır.²⁰ Ayrıca çocukların gerek gelişim çağında gerekse ileriki

¹⁶ Alev Sezen, Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Boşanma Davalarına Yansıması, s. 6, <http://www2.bilka.org.tr/page.asp?id=57>. Toplam 240 dosyadan 150 dosyada kadınlar davacı olurken, 90 dosyada erkekler davacı olmuşlardır.

¹⁷ AİRB Kişisel Karteks, No: 672, Aydın, Şubat, 2009.

¹⁸ AİRB Kişisel Karteks, No: 399, Denizli, Mayıs, 2009.

¹⁹ Ali Baz Bilici, *Çocuk Psikolojisi ve Din*, Akademik Gelişim Yayınları, İzmir, 2015, s. 129-131.

²⁰ İrfan Çayboylu, *Ailede Çocuk Eğitimi*, Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, (ASAGEM, Yayın No:124), Ankara, 2004, s. 193.



hayatlarında güven bunalımına da sebep olabilmektedir.²¹ Bu anlamda şiddet, aileler tarafından geleceğe taşınarak kuşaklar boyu devam ettirilen bir davranma biçimi olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Sorular içinde dikkat çeken bir husus daha var ki, o da bazı ailelerde şiddetin dinsel temele oturtulmaya çalışılarak erkeklerin kadına karşı şiddet kullanmalarını, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu bir hak olarak göstermeleridir. Bu durum şiddetin hem varlığında hem de sürdürülmesinde önemli bir etken olabilmektedir.

Kocama elimden geldiği kadar hizmet ediyorum. Bir dediğini iki etmiyorum. Ancak ufak bir kusurumu görse eli havada. Ne yapacağımı bilmiyorum. Bazen sinirlendiğim zaman "Ahirette hakkımı alacağım" diye söylüyorum. O da "dinimiz bana dövme hakkını vermiştir" diyor. Evimi terk edip gitmeyi bile düşünüyorum. Dayaktan iyice bıktım. Gerçekten dinimiz böyle emretmiş mi? Boşansam günah mı?²²

Günümüz toplumlarında kadına yönelik şiddet eğilimleri, her türlü eğitim faaliyetine ve yasal önlemlere rağmen varlığını sürdürmektedir. Her halükarda bunun, çözümünün çok zor ve çok yönlü bir sorun olduğu ortadadır. Bu sorunu tümüyle ortadan kaldırmak ideal bir hedef olmakla birlikte, bu hedefe ulaşabilmek de kolay gözükmemektedir.²³ Ancak en etkili çözüm yolunun, insanların sosyal ilişkilerini tanzim eden dini ve ahlaki öğretileri bilinç düzeyinde kavrayıp benimsemiş, yaptığı her davranışın hesabını yüce bir kudrete vereceği mesuliyetini taşıyan vicdanlı bireyler yetiştirmekten geçtiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına gelen sorulardan hareketle "Aile ve Dini rehberlik Büroları Ekseninde Aile İçi Şiddet ve Boşanma" konulu çalışmamız göstermiştir ki, aile yapımızı sağlamlaştırmak, aile problemlerinin çözümüne katkı sağlamak ve aile sorunlarına dini çözüm sunmak amacıyla il müftülükleri bünyesinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kurulan bürolar önemli bir fonksiyon icra etmektedir.

Hemen hemen tüm toplumlarda görülen şiddet olgusu, kendini çok farklı türlerde ve biçimlerde göstermektedir. Ancak Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına gelen şiddet şikayetleri daha çok fiziksel şiddetin var olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Şiddet, günümüzde hayatımızın bireysel ve toplumsal boyutunda her an karşılaşılabileceğimiz bir olgu olmakla beraber, daha çok aile içinde görülmektedir. Ancak şu bir gerçek ki, toplumun temel birimi olan aile içinde maruz kalınan şiddetin yol açtığı ve açacağı zararların diğerlerine göre daha derin olabilmekte ve eşleri boşanmaya götüren en önemli sebepler arasında yer almaktadır.

Çalışmamız neticesinde görülmüştür ki, aile içi şiddetin daha çok kadınlara yönelik olduğu ve boşanma sebepleri arasında üçüncü sırada yer almaktadır. Ayrıca aile içi şiddetin eğitilmiş aileler arasında az olduğu gibi bir durum söz konusu olmadığı, tam tersine eğitilmiş ailelerde de şiddetin var olduğu bir vakıdır.

²¹ Bilici, "Boşanma Sürecinin Çocuklar Üzerindeki Psiko-Sosyal Etkileri", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2014, C. XVIII, S. 2, s. 93.

²² AİRB Kişisel Karteks, No: 2208, Manisa, Ocak, 2011.

²³ Osman Güner, "İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış", 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (OMÜİFD) Samsun, 2007, S. 23, s. 61.



Kaynakça

Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları Araştırması, T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, BAAK Yayınları, Ankara, 1995.

Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Çalışma Yönergesi, Madde 5.

Altaş, N., (2000). Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, Ankara, c. 41, ss. 327-350.

Arın, C., (1996).“Kadına Yönelik şiddet”, *Cogito Dergisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Kış-Bahar 1996, S. 6-7, ss. 305-312.

Aybey, S., (2015). Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Gelen Soruların Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi (Ege Bölgesi Örneği), Basılmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Ayrancı, Ü., (2002). “Hamilelikte Aile İçi Şiddet, Birinci Basamak Sağlık Kurumuna Başvuran Kadınlar Arasında Bir Araştırma, *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, Sivas, 2002, S. 3.

Bilici, A. B., (2015). *Çocuk Psikolojisi ve Din*, Akademik Gelişim Yayınları, İzmir.

----- “Boşanma Sürecinin Çocuklar Üzerindeki Psiko-Sosyal Etkileri”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2014, C. XVIII, S. 2, ss. 79-110.

Çayboylu, İ., (2004). *Ailede Çocuk Eğitimi*, Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, (ASAGEM, Yayın No:124), Ankara.

Fidan, H., (2008). *Değişen Dünyada Kadın*, DİB Yayınları, Ankara.

Genia, V., (1999). “Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar”, (Çev. Üzeyir Ok), *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.12, S.1, ss.78-83.

Gümüş, A., (2000). “Şiddetin Nedenleri”, *Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu*, Ankara, Eğitim Sen Yayınları, Ankara, ss. 49-52.

Güner, O., (2007). “İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış”, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (OMÜİFD) Samsun, S. 23, ss. 58-64.

Hökelekli, H., (1998). *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDV), Ankara.

Peker, H., (2012). “Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarında Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, (Ed. N. Altaş, M. Köylü), Gündüz Yayınları, Ankara, ss. 341-351.

Sezen, A., Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Boşanma Davalarına Yansımaları, s. 6, <http://www2.bilka.org.tr/page.asp?id=57>. (17.05.2017).

Türkiye İstatistik Yıllığı, 2011, www.tuik.gov.tr, (26.04.2013).

ENGELLİLİK TEOLOJİSİ'NİN ENGELLİLİK KONUSUNDA HİRİSTİYAN DÜŞÜNÇESİNDE MEYDANA GETİRDİĞİ DEĞİŞİM

Yrd. Doç. Dr. Süleyman Turan

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Öz

Hıristiyanlık tarihi incelendiğinde engellilerin ya ilahi olarak kutsandıkları ya da lanetlendikleri şeklinde bir anlayış yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte 1960'lardan itibaren bu anlayışa meydan okuyan "Engellilik Teolojisi" adı verilen yeni bir akım ortaya çıkmıştır. Engelli insanların tarihsel ve çağdaş tecrübelerinin arka planından hareketle, içlerinde engellilerin de bulunduğu bir grup Hıristiyan araştırmacı ve teolog tarafından ortaya konulan bir teşebbüs olarak "Engellilik Teolojisi", geniş kapsamlı ve disiplinlerarası bir bakış açısını yansıtmaktadır. Engellilik Teolojisi'nin doğuşu ve gelişimine rehberlik eden Hıristiyan teolog ve araştırmacıların yaklaşım ve bakış açıları incelendiğinde genellikle temel vurgunun, tarihsel süreçte engellilerin yanlış algılandığı, yorumlandığı, kötü muamele gördüğü ve ihmal edildiği gibi negatif hususlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bildiride, Engellilik Teolojisi'nin ve bu teoloji ışığında çağdaş Hıristiyan düşüncesindeki yaklaşımların anlaşılmasına katkı sağlayacak aşağıdaki sorulara yanıt aranmaya çalışılacaktır: Engellilik Teolojisi'nin zeminini hazırlayan süreç nasıl ilerlemiştir? Böyle bir teolojiye niçin ihtiyaç duyulmuştur? Engellilik Teolojisi'nin temel vurgusu nedir? Bu teolojinin istek ve beklentileri karşısında kiliseler tarafından ne tür yaklaşımlar benimsenmiş ve hangi adımlar atılmıştır? Modern dönemde engelliliği anlamlandırmaya dönük üretilen temel model ve yaklaşımlar hangileridir? İleri sürülen teolojiler aslında geleneği tekrar mı etmektedir yoksa yeni ve farklı anlayışlar mı sunmaktadır?

Hıristiyan geleneği incelendiğinde engellilere yönelik olarak ya 'kutsayıcı' ya da 'lanetleyici' olmak üzere çift yönlü bakış açısının sergilendiği görülmektedir (James, 2011:167). Engellilik Teolojisi'ne öncülük eden çağdaş teolog ve araştırmacılar ise Hıristiyan geleneğindeki negatif algılama ve yaklaşımların çokluğuna işaret ederek yeni bakış açılarının gerekliliğini hareket noktası olarak kullanmışlardır. 2000 yıllık Hıristiyanlık tarihinde konuya ilişkin serdedilen tüm görüşleri tespit etmek kabul edileceği üzere zor bir görevdir. Ancak hem kendi çağlarını ve sonraki yüzyılları etkilemeleri, hem de konuya ilişkin görüşleriyle temel referans kaynağı olma vasfına sahip olmaları sebebiyle, ilk dönemde Tertullian, İskenderiyeli Clement ve Augustine; Ortaçağda Aquinas; Reformasyon döneminde Luther ve Calvin; modern dönemde ise Bonhoeffer ve Barth gibi isimlerin görüş ve düşünceleri şu algılamalara işaret etmektedir:

Engellilik; "İnsan olmanın vazgeçilmez bir parçasıdır." "Tanrı'nın gücü ve merhametinin bir işaretidir." "Bir iman ve karakter sınavıdır." "İnsan yaşamının bir gizemidir." "İnsanı umutsuzluğa sevk etmemesi gereken varoluşsal bir gerçekliktir." "Kişinin kendisi ya da anne babasının günah(lar)ına yönelik bir cezadır." "Kötülüğün bir boyutu ya da sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur." Engelliler; "Yeterli inanca sahip olmadıkları için engelli doğan ya da engelli olan insanlardır." "Masum, günahsız ve durumlarının erdemi sayesinde kurtulacak



azizlerdir.” “Hasta; onların engelleri ise hastalıktır.” “Yardıma ve merhamete muhtaç insanlardır.” “İnsanlık dışı, garip ve ucube varlıklardır.” “Şeytanın ve kötü ruhların etkisi altındaki varlıklardır.” “Hiç katkıda bulunmamalarına karşın, toplumun kaynaklarını tüketen birer yüküdür.” “Öteki insanlar tarafından alay konusu edilen varlıklardır” (Turan, 2016:188-189).

Görüldüğü üzere Hıristiyan geleneğinde ortaya konulan düşüncelerin büyük çoğunluğunu, çağdaş engellilik araştırmacılarının dikkat çektiği üzere, negatif algılamalar oluşturmaktadır. Bu yaklaşımların bir kısmı günümüzde de sürdürülmekte, bir kısmı ise artık hakim olmasa bile, izleri varlığını devam ettirmektedir.

“Engellilik Teolojisi”, içerisinde engellilerin de bulunduğu bir grup Hıristiyan araştırmacı ve teolog tarafından ortaya konulan bir teşebbüsü ifade etmektedir. Engellilik Teolojisi bağlamında ortaya konulan bakış açılarının, Özgürlük Teolojisi, Feminist Teoloji ve Siyahi Teoloji gibi teolojik anlayışlardan etkilenecek oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Engellilik Teolojisi, tıpkı Kapitalizm’in baskısının üstesinden gelmeye çalışan Özgürlük Teolojisi; büyük oranda ataerkil bir görünüm arz eden dini metinleri kadın bakış açısından yorumlama gayretinde olan Feminist Teoloji ve beyazların üstünlük iddialarına meydan okuyan Siyahi Teoloji gibi bir teoloji türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu teolojisinin ortaya çıkışında özellikle, XX. yüzyılın ikinci yarısında yoksulluk, dışlanma ve baskı koşullarında, Latin Amerika’da filizlenen Özgürlük Teolojisi’nin etkisi çok büyük olmuştur. John Hull ve Bob Calaghan böyle bir teolojiye niçin ihtiyaç duyulduğunu açıklarken şu ifadelerle yer vermektedir:

Kiliselerdeki engelli insanlar, kendilerini çoğu zaman iki hususa yönelik bir anlam arayışında bulmaktadır. Birincisi, engelli insanlar genellikle kendi yaşamlarını anlamlandırma ihtiyacı duymaktadır. Şayet onlar Hıristiyan inancına mensup ise bu takdirde anlamlandırma ihtiyacı daha da gerekli hale gelmektedir. Bütünüyle seküler bir yaşantıya sahipseniz, çok sayıda bebeğin normal olmayan genetik özelliklerle dünyaya gelmesi, çok sayıda insanın kaza sonucu sakat kalması ve yine çok sayıda insanın yaşamları esnasında çeşitlik sakatlıklar tecrübe etmesi gibi çeşitli istatistiksel olasılıklar devreye girebilir. Ancak inançlı biriyseniz istatistiksel cevaplar sizin için yeterli olmayabilir. Müşfik Tanrı’nın, işleri niçin başka türlü planlamadığını merak edebilirsiniz... Anlam arayışının olduğu ikinci bir husus daha vardır... Ötekiler olmaksızın bir anlam arayışında çok yalnız kalırsınız; arkadaşlık, anlayış armağanına işaret eder. Bu, engelliler için Kilise yaşamında özel bir problemdir. Teoloji bu iki hususta anlam arayışını sürdürmektedir (Hull & Calaghan, 2014:51-52).

Engellilik Teolojisi’nin doğuşu ve gelişimine rehberlik eden Hıristiyan teolog ve araştırmacıların yaklaşım ve bakış açıları incelendiğinde genellikle temel vurgunun, tarihsel süreçte engellilerin yanlış algılandığı, yorumlandığı, kötü muamele gördüğü ve ihmal edildiği gibi negatif hususlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Çağdaş engellilik teolojileri içerisinde öne çıkan “Engelli Tanrı” kuramının sahibi Nancy L. Eiesland, Hıristiyanlık tarihi boyunca Kilise’nin genellikle engelli insanlara zarar veren bir tutum ve yaklaşım içinde olduğunu ileri sürmektedir. Engellilerin ya ilahi olarak kutsanmış ya da lanetlenmiş varlıklar oldukları şeklindeki temel anlayışlara atıf yapan Eiesland, bu tür düşünceleri Hıristiyan geleneği içerisinde süregelen bir tehdit olarak görmektedir. Bu tür bakış açılarına hemen her kültür ve dinsel gelenekte rastlanmakla birlikte, ona göre, bu tarz nitelendirmeler engelli insanların büyük çoğunluğunun yaşadığı gerçekleri açıklamada yetersiz kalmaktadır. Eiesland’a göre Kilise,



engelli insanlara zarar vermeyi durdurmak istiyorsa dikkatini, sistematik teolojik bir girişim olan engellilik teolojisine vermelidir (Eiesland, 1994:74-75).

Dünya Kiliseler Birliği'nin engellilik konusundaki faaliyetlerini organize eden Ekümenik Engellilik Savunucuları Ağı (Ecumenical Disability Advocates Network, EDAN)'nın sekreterliğini yürüten Samuel Kabue, kendilerine yönelik olumsuz bakış açıları ve kötü muameleler nedeniyle engellilerin haklı olarak yaşadığı güven probleminde dikkat çekmektedir. Bu noktada Kabue, güvenlerini yeniden kazanmak için engellilere yönelik bakış açılarının önemine işaret eder. Kabue, Tanrı'nın engellilere yönelik iradesi ve vaadinin anlaşılabilmesi için, dini metinlerin analiz edilmesinin tek başına yeterli olmayacağını; engellilerin hisleri, arzuları ve ihtiyaçlarının da dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu yapılırken paternalist söylem ve davranışlardan kaçınılmasının büyük önem arz ettiğini belirtmektedir (Kabue, 2000)

Engellilik konusundaki çalışmalarıyla tanınan bir diğer önemli isim Lennard J. Davis de konuya ilişkin aşağıdaki düşünceleri serdetmektedir:

Engellilik, nispeten az sayıdaki talihsiz insanı ilgilendiren önemsiz bir mesele değildir; tarihsel olarak inşa edilmiş bir söylemin, belli tarihsel şartlar altında beden hakkında düşünmeye dönük bir ideolojinin parçasıdır. Engellilik bir konu değildir, aksine bir bedene sahip olup duyular dünyasında yaşayan herkesi içine alan bir sosyal süreçtir. Irk, sınıf ve cinsiyet olgularının siyah, fakir ya da kadın olmayanların yaşamlarını şekillendirmesi gibi, engellilik mefhumu da engellilerin yanı sıra engelli olmayan insanların bedenlerini denetim altında tutar... Normallik ve engellilik, aynı sistemin parçalarıdır (Davis, 1995:2).

257

Engellilik Araştırmaları'nın başladığı XX. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadarki süreç incelendiğinde yeni birçok teolojik yaklaşım/düşüncenin ileri sürüldüğü görülmektedir. Bununla birlikte bu yaklaşımlar içerisinde Jennie Weiss Block'un *Erişim Teolojisi (Theology of Access)*, Kathy Black'in *Karşılıklı Bağımlılık Teolojisi (Theology of Interdependence)* ve Nancy Eiesland'ın *Engelli Tanrı Teolojisi (Theology of Disabled God)*'nin ön plana çıkarak engellilik ve din literatürü içerisinde kendisine yer bulduğu, büyük oranda bu üç yaklaşıma dayanan ya da onları tekrarlayan diğer bakış açılarının ise arka planda kaldığı söylenebilir.

Block'un Erişim Teolojisi üç maddede özetlenebilir:

1) Her insan hayatta öyle ya da böyle mutlaka dışlanmışlık duygusu hissetmiştir veya hissetmektedir; bu durum insan üzerinde acı verici ve bazen kalıcı izlere yol açmaktadır. Hıristiyan geleneğinde büyük ölçüde dışlanan engellilerin günümüzde hala aynı tavrı yansıtan söylem ve davranışlara maruz kalmaları onlar için kronikleşen bir dışlanmışlık durumu ortaya çıkarmaktadır (2002:121).

2) Kilise'nin kimliği ve misyonu, kimin cemaate kabul edilip kimin de yok sayılacağı hususu ile yakından bağlantılıdır. Bundan dolayı ötekileştirilen engellilere dönük dışlamacı yaklaşım, Kilise'nin kurumsal ve sakramentlere dayalı yaşamının anlamını derinden etkilemektedir. Dolayısıyla engellilere yönelik korku, önyargı, cehalet ve umursamazlık ifade eden tavırlar, misyonunu yerine getirme noktasında Kilise'nin gücünü sınırlamaktadır (2002:121).



3) Konukseverlik ile erişilebilirlik aynı şeyler değildir. Bu doğrultuda tüm insanlara, özelde de Hıristiyanlara zamanın meydan okumalarına cevap vermek, baskı gören ve dışlanan insanları savunmak, onları teselli etmek, ziyaret etmek ve özgürleştirmek gibi önemli birtakım sorumluluklar düşmektedir (2002:158-160).

Black de, Karşılıklı Bağımlılık Teolojisi'nde üç noktadan hareket etmektedir:

1) İsa Mesih'in, insanların günahlarına kefarete olarak çarpmışa gerilen bedeni karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi ortaya koymaktadır.

2) Sadece insanlar Tanrı'ya ihtiyaç duymamaktadır; yeryüzünde temsilciliğini yapmaları ve mesajını dünyaya iletmeleri için Tanrı'nın da insanlara ihtiyacı vardır.

3) Bugün dünya bütünüyle birbirine bağımlı küresel bir köy haline gelmiştir; dünyanın herhangi bir yerinde ortaya konulan eylemler, öteki insanlar üzerinde de büyük etkiler yaratmaktadır; engelli olsun ya da olmasın tüm insanların birbirine bağımlı olduğunu kabul etmek engelliler için büyük önem taşımaktadır (1996:36-40).

Black'e göre insanlar bir başkasının teselli edici dokunuşu ya da sevgisi aracılığıyla Tanrı'nın varlığını tecrübe edebilir. Bu bağlamda Hıristiyanlar, öteki insanların yaşamlarında dönüşüm meydana getirmede Tanrı'nın araçlarıdır. Hıristiyan toplumunda kullanılan "Tanrı'nın ailesi", "azizler topluluğu" ve "Mesih'in bedeni" gibi tabirlerin, Hıristiyanların birbirleriyle ve Tanrı'yla olan karşılıklı bağımlılığına işaret ettiğini belirten Black, Kilise'nin, sadece kriz dönemlerinde değil, diğer zamanlarda da engellileri kucaklama zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu yapıldığında Tanrı da kırık kalplerin yaralarını saracaktır (1996:37-38).

"Engelli Tanrı" teolojisiyle engellilik alanındaki çağdaş tartışma konularından birinin ortaya çıkmasını sağlayan Nancy Eiesland'a göre ise Tanrı, İsa Mesih'te bedenleşmek suretiyle acı, engellilik ve ölüm gibi beşeri olguları tecrübe etmiştir. İsa Mesih, engelli Tanrı düşüncesinin canlı bir sembolüdür. O, insani sınırlılıklar alanına girmiş, bedeni yaralı bereli hale gelmiş ve biçimi bozulmuştur. Bu durum Tanrı'nın, engellilik tecrübesi yaşayan insanlarla gerçek bir bağlantıya sahip olduğunu göstermektedir (2002:14).

Engelli bireylerin yaşamın tüm yönlerine katılımını temin etmek için XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sürdürülen çabalar ve ileri sürülen yaklaşımların neticede kiliseleri ve dini cemaatleri engelli insanların varlığını dikkate almaya mecbur bıraktıklarını söyleyebiliriz. Bu doğrultuda hem Dünya Kiliseler Birliği'ne üye kiliseler hem de Katolik Kilisesi tarafından çeşitli toplantılar organize edilerek bazı dokümanlar ortaya konulmuş ve litürjiye katılım, kilise içinde ve dışındaki mimari engellerin kaldırılması gibi birtakım kucaklayıcı adımlar atılmıştır.

Dünya Kiliseler Birliği (WCC), ilk olarak 1968'de Uppsala'da düzenlenen toplantıda "Kilise'nin Birliği ve İnsanlığın Yenilenmesi" teması doğrultusunda Kilise'nin daha kapsayıcı olması gerektiği üzerinde durmuştur. 1977'de *Engelliler Üzerine Görev Gücü* (Task Force on Persons with Disabilities) adlı bir yapı hayata geçirilmiş; yine bu bağlamda 1978 yılında biri Almanya'nın Bad Saarow, diğeri Brezilya'nın Sao Paulo şehrinde olmak üzere iki istişare toplantısı organize edilmiştir. WCC bünyesindeki bu ilk girişimlerin sonraki yıllarda kısmen sonuç vermeye başladığı söylenebilir. Örneğin 1983 yılında Kanada'nın Vancouver şehrinde düzenlenen Dünya Kiliseler Birliği toplantısına 21 engelli uzman davet edilmiştir. 1984 yılında



İsviçre'nin Cenevre şehrinde yapılan toplantıda ise WCC bünyesinde bir engelliler masası oluşturulmuş ve kendisi de fiziksel engelli bir bayan olan Kanada'lı Lynda Katsuno bu masanın başına getirilmiştir (Bkz. Turan, 2016:142-143).

WCC bünyesinde sürdürülen mücadelenin sonuç verdiğini gösteren bir diğer örnek olarak WCC Merkezi Komitesi tarafından 1997 yılında yayınlanan bir bildiriye işaret etmek gerekir. Teolojik ve sosyolojik birtakım hususlar içeren bildiri, engellilerin Kilise yaşamına tüm yönleriyle katılımını tesis etmek üzere WCC'ye üye kiliselere gönderilen ilk doküman olarak öne çıkarılmaktadır (Kabue, 2006:7). 1998 yılında Zimbabwe'nin başkenti Harare'de yapılan 8. WCC Genel Kurulu'nda *Ekümenik Engellilik Savunucuları Ağı* (Ecumenical Disability Advocates Network, EDAN) adlı bir yapı oluşturulmuş; yapının temel hedefi ise "engelli insanları küresel çapta etkileyen meselelerle ilgili mücadelelerinde bireyleri, kiliseleri ve kilise cemaatlerini desteklemek" (WCC, 2000) şeklinde ortaya konulmuştur. Sonraki yıllarda EDAN tarafından bir dizi toplantının düzenlendiğini görmekteyiz (Bkz. Turan, 2016:144-147).

Katolik Kilisesi'nin yaklaşımı incelendiğinde son 50 yıldır dünya genelinde artan farkındalığın Katolik Kilisesi'ni de etkilediği ve bunun sonucunda bazı önemli adımların atıldığı görülmektedir. İlk olarak 16 Kasım 1978'de *Katolik Rahipler Ulusal Kongresi* (The National Conference of Catholic Bishops, NCCB) tarafından "Engelli İnsanlara Dair Pastoral Beyan" (Pastoral Statement on Persons with Disabilities) başlıklı bir bildiri yayınlanmıştır. Bildiride engellilerin merhamet değil, tüm yönleriyle Kilise'ye katılım talep ettikleri gibi bazı hususlara dikkat çekilmiştir. Amerikalı Katolik rahiplerin vurgu yaptıkları hususlara 1981 yılında İngiltere ve Galler Bölgesi Katolik rahipleri tarafından da dikkat çekilmiştir. İngiliz ve Galli Katolik rahiplerin 1981 yılında hazırladığı "Bütün İnsanlar Birarada" (All People Together) başlıklı doküman, Christine James (2011:177)'in ifade ettiğine göre, o tarihten sonra engellilik konusunda hazırlanan Katolik bildirilerinin temel dayanağı olmuştur.

259

1981 yılı tüm dünyada olduğu gibi, Katolik Kilisesi içerisinde de engellilik konusunda birçok faaliyetin yürütüldüğü bir yıl olmuştur. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, 1976 yılında 1981 yılını "Uluslararası Engelliler Yılı" olarak ilan etmişti. Bu doğrultuda söz konusu yıl gerçekleştirilen pek çok konuşma ve faaliyetten söz etmek mümkündür. Bunlar arasında biz Papa II. John Paul'un yaptığı konuşmaya dikkat çekmek istiyoruz. Bu konuşmada II. John Paul, *engellilik durumu ister doğuştan, isterse kronik bir hastalık ya da kazaya bağlı olarak ortaya çıksın, engellilerin de engelli olmayanlar gibi doğuştan gelen, kutsal ve ihlal edilemez haklara sahip olduklarını açıkça ifade etmiştir.*¹

2-4 Aralık 1999 tarihlerinde Vatikan'da "Aile ve Engellilerin Entegrasyonu" konulu bir toplantı gerçekleştirilmiştir. 2000 yılında papalık tarafından "Engelli İnsanlar: Sivil ve Kilise Cemaatlerinin Sorumlulukları" adlı bir genelge yayınlanmıştır. Engellilik etrafındaki meselelerin Kilise ve toplum için bir meydan okuma olmaya devam ettiğine dikkat çekilen genelgede engelliliğin bir ceza olmadığı, engellilerin de diğer insanlar gibi birtakım haklara ve sorumluluklara sahip oldukları, engellilerin Kilise ve topluma tüm yönleriyle katılımı için gayret sarfedilmesi gerektiği gibi birtakım hususlar yeniden gündem yapılmıştır.²

¹ Document of the Holy See for the International Year of Disabled Persons, Boston: Daughters of St Paul, 1981, s. 4.

² "The Person with Disabilities: The Duties of the Civil and Ecclesial Community", www.vatican.va/jubilee_2000/jubileevents/jub_disabled_20001203_scheda5_en.htm



1963 yılında papa XXIII. John'un, engelli insanların yaşama, eğitim, çalışma, barınma ve diğer gerekli sosyal hizmetler konusundaki haklarına dikkat çeken beyanından itibaren önce papa II. John Paul, sonrasında da XVI. Benedikt ve şu andaki papa I. Francis'in yaptıkları konuşmalarda engelliler için açık bir ilgi ortaya koyma gayretinde oldukları söylenebilir (Iozzio, 2016:132).

Sonuç olarak son 50 yıldır dile getirilen söylemler ve ortaya konulan dokümanlar, engellilerin Kilise'ye ve topluma entegrasyonları için Katolik Kilisesi içerisinde önemli birtakım adımların atıldığını göstermektedir. Ayrıca bu doğrultuda Katolik Kilisesi'nin seküler arenada Birleşmiş Milletler gibi uluslararası organizasyonlarla diyaloga geçmesi de dikkate değerdir. Bununla birlikte bazı araştırmacıların bu teması farklı yorumladıklarına da işaret etmek gerekir. Örneğin James, Katolik Kilisesi'nin politikalarındaki bazı değişimlerde uluslararası toplumun, Katolik Kilisesi içerisindeki çeşitli skandallara son dönemde daha fazla yönelmesinin payının olabileceğini ileri sürmektedir (2011:182).

Son olarak Ortodoks kesimde atılan adımlar bağlamında birkaç noktaya temas etmek istiyoruz, Bilindiği üzere Rus Ortodoks Kilisesi, Sırbistan Ortodoks Kilisesi, Romanya Ortodoks Kilisesi ve Amerika Ortodoks Kilisesi gibi dünya genelindeki Ortodoks kiliselerin büyük çoğunluğu Dünya Kiliseler Birliği'nin üyesidir. Dolayısıyla Ortodoks kiliselerin çoğu, WCC bünyesinde tertip edilen toplantılara, hazırlanan dokümanlara ve alınan kararlara genellikle iştirak etmiştir. WCC'nin faaliyetleri dışında, Ortodoks kiliselerinde engellilere dönük atılan adımlar bağlamında yakın dönemde gerçekleştirilen iki toplantıya atıfta bulunulabilir:

Bu toplantıların ilki, 25 Haziran 2009'da Amerika Ortodoks Kilisesi (Orthodox Church in America) bünyesindeki Amerika'daki Kanonik Ortodoks Piskoposlar Birliği (Assembly of Canonical Orthodox Bishops of the United States of America) tarafından düzenlenmiştir. Toplantının sonunda "Engellilik ve Komünyon" (Disability and Communion) adlı resmi bir bildiri de ortaya konulmuştur. Bildiride engelliliğin herkesin karşılaşılabileceği bir durum olduğu ifade edildikten sonra İsa'nın iyileştirici ve kurtarıcı kimliğine işaret edilerek Kilise'nin, genellikle dışlanan, reddedilen ya da terk edilen engelli bireyleri kucaklama sorumluluğuna vurgu yapılmıştır.³

İkinci toplantı, 28-30 Eylül 2015 tarihlerinde Yunanistan'ın Volos şehrinde düzenlenmiştir. EDAN ve Volos Teolojik Araştırmalar Akademisi (Volos Academy for Theological Studies)'nin birlikte organize ettiği toplantıya, EDAN üyelerinin yanı sıra Arnavutluk, Belarus, Finlandiya, Fransa, Almanya, Yunanistan, Romanya, Rusya ve Sırbistan'dan Ortodoks temsilciler katılmıştır. Toplantıda engellilik meselesi Ortodoks perspektifinden tartışılmıştır. Toplantıya katılanların büyük çoğunluğu, kiliselerin engellilik meselesiyle gerçek anlamda ilgilenmediklerini dile getirmiştir. Bu doğrultuda engellileri kucaklayıcı teolojilerin üretilmesi, binaların mimarisinin yeniden dizayn edilmesi, engellilerle daha aktif bir şekilde ilgilenilmesi ve engelli bireylere sahip ailelerin maddi ve manevi açılardan desteklenmesi gibi somut bazı adımlar üzerinde durulmuştur.⁴ Bu toplantıda ayrıca EDAN tarafından daha önce ortaya konulan "Herkesin Kilisesi ve Herkes İçin" (2003) ile "Varlık Armağanı: Herkesin Kilisesi ve

³ "Disability and Communion", <https://oca.org/parish-ministry/parishdevelopment/disability-and-communion>

⁴ "Theology and Disability In Orthodox Perspective", www.edan-wcc.org/index.php/the-news/activity-updates/item/225-theology-and-disability-in-orthodox-perspective



Herkes İçin Olmaya Çağrılmak” (2014) adlı dokümanlar üzerine teolojik düşünceler de paylaşılmıştır.⁵

Kaynakça

- Black, K. (1996). *A healing homiletic: preaching and disability*. Nashville: Abingdon Press.
- Block, Jennie W. (2002). *Copious hosting: a theology of access for people with disabilities*. New York: Continuum.
- Davis, Lennard J. (1995). Enforcing disabled god. *The Other Side*, 38/5, ss. 10-15.
- Eiesland, Nancy L. (2002). *Encountering the normalcy: disability, deafness and the body*. London: Verso.
- Eiesland, Nancy L. (1994). *The disabled god: toward a liberatory theology of disability*. Nashville: Abingdon Press.
- Hull, J. & Calaghan. B. (2014). *Disability: the inclusive church resource*. London: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Iozzio, M. J. (2016). Catholicism and disability. *Disability and world religions: an introduction*, eds: Darla Y. Schumm – Michael Stoltzfus (115-135). Texas: Baylor University Press.
- James, C. (2011). Catholicism and disability: Sacred and profane. *Disability in judaism, christianity, and islam*, eds.: Darla Schumm & Michael Stoltzfus (167-1845). New York: Palgrave Macmillan.
- Kabue, S. (2000). Editorial: A paternalistic and patronising attitude. *Echoes*, 19.
- Turan, S. (2016). *Hristiyanlıkta Engellilik Teolojisi*. Ankara: STS Yayınları.

⁵ “Orthodox Theological Perspectives on Disability Urge Churches to Be More Inclusive”, www.oikoumene.org/en/press-centre/news/orthodox-theological-perspectives-on-disability-urge-churches-to-be-more-inclusive

OSMANLI RESMÎ DİNÎ DÜŞÜNCESİNİN KIZILBAŞ(ALEVÎ) ZÜMRELER ÜZERİNDEKİ

Yrd. Doç. Dr. Ümit ERKAN

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim
Üyesi

Öz

Makâlat ve Fırak geleneği kendine özgü metodu ve yaklaşım tarzı ile İslam düşünce sisteminde belirleyici bir konumdayken zamanla değeri görmezden gelinmektedir. Bu minvalde, erken dönemden başlamak üzere günümüze kadar yapılan çalışmalara baktığımızda özellikle Osmanlı döneminde ortaya çıkan siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş düşünce yapılarının ve bunları harekete geçiren saiklerin tam anlamıyla ortaya konulmadığı görülmektedir. Biz de tebliğimizde İslam düşünce sisteminde, mezheplerin ortaya çıkmasıyla devam eden farklılaşmanın Osmanlı dinî düşünce geleneğindeki etkisine, Osmanlı siyasal iktidarlarının Kızılbaş gruplara yönelik politik reflekslerine ve o dönemde vücut bulmuş mezhebî söylemlerin arka planındaki ideolojiye değinilecektir. Döneme ait eserler ve fetvalarla pekiştirilen bu anlayışın arkasında, Mâtürîdî makâlât ve fırak geleneğinin olduğu ortaya konulacaktır. Bu gelenekten gelen Nureddin Hamza Saru Görez'in, Kemalpaşazâde'nin ve Ebu's-Suud'un fetva ve risalelerinde Kızılbaş zümrelere yönelik ifadelerinin üzerinde durularak, bu söylemlerin Osmanlı-Kızılbaş ilişkilerini ne aşamaya getirdiği döneme ait tarih kaynakları, arşivler ve yazma eserler ışığında değerlendirilecektir. Bu bakış tarzının aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin Şîf eğilimlere yönelik sert politikasının bir ayağı olduğu da görülmüş olacaktır. Nitekim Ebu's-Suud Efendi kızıllaşlarla savaş yapmayı en büyük gaza olarak görerek onları 73 fırka içinde Ehl-i Sünnet inancı dışında olan diğer fırkalar arasına sokmuş onların cehennemlik olduklarını ifade etmiştir. Bu durum kızıllaşları kötüleme adına her türlü ithamlara maruz kalmalarına neden olmuştur. Şah İsmail ve kızıllaş taraftarları İslam ve Ehl-i Sünnet karşıtı söylem ve fiilleriyle her türlü cezayı hak eder konuma gelmiştir. Artık Osmanlı merkezi yönetimi bu yöntemle yalnız Anadolu'da yaşayan halka değil aynı zamanda Müslüman dünyaya da Râfîzî ve Sünnî şeklinde bakarak dış siyasetini belirlemiş, böylece Safevî destekli her türlü faaliyet takip edilerek, sorumlular çeşitli şekillerde ithamlara ve cezalara maruz kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kızılbaş, Mâtürîdî , Sünnî, Fetva, Yavuz Sultan Selim

Giriş

Günümüzde Kızıllaşlık/Alevîlik pek çok ülkede tarihsel süreçteki yeri ve de toplumsal-siyasal yansıması bakımından ciddi bir şekilde tartışılmakta; bu tartışmalar, gün geçtikçe daha karmaşık bir hâl almaktadır. Bu tartışmaların ortaya çıkmasının arka planında tarihsel köklere bağlı olan sorunlar yatmaktadır. Bu sebeple özellikle geçmişten bize intikal eden sorunların köklerinin tespit edilmesi gelecekteki çözüm arayışları için bizi zorunlu kılmaktadır. Tarihsel bir olgu olarak Türkler'in İslâm'a girişiyle birlikte yaklaşık X. Yüzyıldan itibaren başlayıp günümüze kadar gelen Alevîlik meselesi acılar üzerine inşa edilen bir sorundur. Bu sorunun devam etmesinin arka planında, tarihsel bir olgu oluşunun yanında yüzyıllar içerisinde çeşitli siyasî,



sosyo-ekonomik, dinî ve kültürel farklılıklar içerisinde süzülerek gelmesi yatmaktadır. Dolayısıyla tarihsel köklerin bilinmemesi ister istemez çok yönlü bir Alevîlik tarihi perspektifinin oluşmasını sağlamaktadır. Ancak söz konusu mesele ile ilgili yapılması gereken objektiflikten uzaklaşmak yerine meselenin tarihsel arka planının ve bugüne olan etkisinin araştırılması ve bilimsel araştırmaların yapıp mevcut bilgi kirliliğinin bir an evvel giderilmesi gerekmektedir.

Alevîlik tarihi açısından önemli bir dönemi teşkil eden XVI. yüzyıl ve bu yüzyılda ortaya çıkmış Osmanlı-Kızılbaş ilişkileri ile ilgili bilimsel araştırmaların azlığı ciddi bir bilgi boşluğu oluşturmakta ya da benimsenen dünya görüşünün etkisinde kalınarak yapılan çalışmalarda objektiflik ilkelerine riayet edilmemektedir. Bu bağlamda pek çok yazar ve araştırmacının bu konuyu inceledikleri bilinmekte ancak yapılan çalışmalara baktığımızda konunun ya ayrıntılarına girilmediği görülmekte ya da belli konulara ağırlık verilerek bu yüzyılda ortaya çıkmış diğer ilişkiler göz ardı edilmektedir. Diğer taraftan bilimsel formasyon eksikliği, ideolojik tercihler, metod eksiklikleri ve ilk elden kaynakların kullanılmaması konunun farklı açılardan taraflı bir şekilde ele alınmasını sağlamakta, bu durum, konu ile ilgili yeni sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Müslüman devletler içerisinde önemli bir yere sahip olan Osmanlı Devleti, altı asırdan daha fazla bir süre varlığını sürdürmüştür. Selçuklular tarafından Bizans sınırlarında uç beyliği olarak yerleştirildikten kısa bir süre sonra güçlü bir devlet, hatta imparatorluk haline gelen Osmanlılar, kendinden önce kurulan Türk-İslâm devletlerinden tevârüs ettiği siyasî, dinî ve sosyal alandaki bazı yönlerini devam ettirmiştir. Her siyasî topluluk gibi Osmanlılar da Selçuklular aracılığı ile eski Türkler, Sasaniler ve Abbasilerden devraldıkları siyasî ve kültürel kimliklerini başta Bizans olmak üzere fethettikleri ülkelerin örf ve uygulamalarıyla güçlendirerek çağına göre çok ileri bir siyasî kurumlaşma gerçekleştirmişlerdir.

Osmanlı Devleti gerek kuruluş devrinde, gerekse imparatorluk döneminde doğusunda ve güneyinde verdiği mücadelelerle yeni topraklarla beraber çok sayıda Müslüman halkları kendi hâkimiyeti altına almıştır. Böylece devletin genişlemesiyle birlikte Ehl-i Sünnet dışında kalan mezhepler ve akımlar da Osmanlı Devleti sınırları içerisinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren, merkezi yönetim, Müslüman tebaa içindeki bu dinî ve mezhebî yapıyı hep göz önünde tutup her fırkanın kendi hayatına genel düzeni sarsmamak kaydıyla izin vermiş, kendisi ise dinî politikasını Hanefîliğe dayandırmıştır. Bu minvalde komşusu olan Safevî Devleti de Şîa mezhebini tercih etmekle kalmamış, bu itikadî mezhebi yayma ve bütün Anadolu'yu Şîileştirme politikası izlemiştir. İşte bu devreden sonra Safevî propagandalarının Anadolu'daki insan gücünü teşkil eden kızılbaş Türkmen gruplarla Osmanlı Devleti arasında bir mücadele başlamış ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde XVI. yüzyıl içerisinde birçok kızılbaş ayaklanması ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Alevîlik tarihi açısından önemli bir dönemi teşkil eden ve din-şiddet ilişkisinin çerçevesini oluşturan Osmanlı-Kızılbaş ilişkileri diyebileceğimiz Kızılbaş ayaklanmaları, Anadolu toprakları içerisinde, Osmanlı ile Kızılbaş topluluklar arasında geçen olumsuz ilişkilerin ardında dinî argümanların ne derece kullanıldığını, Osmanlı'nın Kızılbaş gruplar üzerine uygulamış olduğu şiddetin kaynağının din mi olduğunu, yoksa dinin bir araç olarak mı kullanıldığını ortaya koyacaktır.

Osmanlı Resmî Dinî Düşüncesinin Kızılbaş (Alevî) Zümreler Üzerindeki

Osmanlı-Kızılbaş ilişkilerinin arka planını anlamak için Osmanlı Devleti'nin resmi düşünce yapısının bilinmesi gerekir. Osmanlı siyasal iktidarı bizzat gücü elinde bulunduran bir merkez



olduğu için Osmanlı resmi düşünce yapısının pratiğe yansımaları sonucunda bu düşünceyi benimsemeyen kesimlerde bir takım sorunlar çıkmıştır. Bunun sonucu olarak siyasal iktidar bunu kendi varlığına yönelik bir tehdit olarak görüp bazen bu sorunları gidermek için baskı yöntemleri uygulamaya yönelmiştir. İşte bu baskıyı doğuran en önemli resmi düşünce kavramı arasında *nizam-ı âlem* prensibi önemli bir yer tutmaktadır. Nizam-ı âlemin kapsamı ise imparatorluk sınırları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Devletin bekası ancak bu prensiple mümkün olmakta bu itibarla nizam-ı âlemin bozulduğu veya bozulmak üzere olduğu durumlarda hangi taraftan gelirse gelsin, hangi dine veya mezhebe mensup olursa olsun merkezi otoriteye rakip olacak, onu bozacak her türlü eğilimi ve faaliyeti şiddetle bastırmak ve onu ortadan kaldırmak en temel gaye olmuştur.¹ İşte kızılbaz Türkmen grupların yaptıkları her türlü faaliyette ve kızılbaz Türkmen ayaklanmalarında Râfîzîlik, zındıklık ve mülhîdlik vs. gibi ithamların ortaya atılmasının arka planında bu anlayış bulunmaktadır. Bu ithamlar, Osmanlı siyasal iktidarının bir nevi kendini koruma aracı olarak değerlendirilebilir. Bu noktada Osmanlı'nın katı tutumu her durumda kendini göstermektedir. Fatih Kanunnamesindeki kardeş katli meselesini de işte bu nizam-ı âlem çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu kanunname, devletin düzenini bozması durumunda hanedan üyelerinin bile gözden çıkarılması gibi bir kararlılığı ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan Yavuz Sultan Selim'in, Memluk Devleti'ni ortadan kaldırması ile birlikte hem hilafet makamına varis olmaları hem de bundan sonra Osmanlı padişahlarının artık hadimu'l-harameyni's-şerifeyn ünvanıyla anılmaları, halife-sultan olarak daha fazla kutsallık kazanmalarına, buna paralel olarak büyük bir saygınlık kazandıran fakat daha fazla sorumluluk getiren bir konuma yükselmelerini beraberinde getirmiştir. Artık İslâm'ın hamisi olan Osmanlı padişahı, Osmanlı resmi düşüncesinin temsilcisinden ziyade İslâm dünyasında nizam-ı âlemin efendisi olmuştur. Bu itibarla kendisine yöneltilen her türlü tehdit İslâm dünyasına yöneltilmiş gibi algılanarak bu çerçevede değerlendirilmiştir.²

Ayrıca Osmanlı resmi düşüncesinde yer alan tebaa olmak kavramı Müslümanlığı kabul edip kendi dinî, mezhebi, kültürel kimliğinden vazgeçmek değildir. Aksine bütün bu özelliklerini koruyarak devlete vergi vererek onun hâkimiyetini kabullenmek, istenilen hizmeti eksiksiz yerine getirmek ve devlet gerekli gördüğünde müdahalesine boyun eğerek varlığını sürdürmek demektir. İşte Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun yıllar boyunca varlığını devam ettirebilmesinin arka planında bunlar yatmaktadır.³ Dolayısıyla tebaa olmanın gereklerini yerine getirmeyen her kim olursa olsun karşılaşacağı durumdan da sorumlu olmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin siyasal ve toplumsal gelişmesine paralel olarak İslâm, siyasî bir yapıya bürünmüştür. Osmanlı İslâm'ı dediğimiz bu İslâm, bir yandan devlet kavramına kutsallık bahşederek onun meşruiyetini güçlendirmeye çalışmış diğer yandan da siyaset etme aracı olarak

¹ Bkz., Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 97; Fahri Unan, *İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet*, Ankara: Lotus Yayınevi, 2004, s. 50; Osman Turan, "Cihan Hakimiyetinin İlahî Menşei", *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II, İstanbul 1969, ss. 88-106; Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler", *İslâmî Araştırmalar*, XIII/2, Ankara 2000, s. 187.

² Halil İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kültür ve Teşkilat", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, s. 981.

³ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 105.



ikinci bir fonksiyonu icra etmiştir. Osmanlı İslâm'ının ikili bir fonksiyon taşıyor hale gelmesi özellikle Fatih Sultan Mehmed döneminde merkezileşme sürecine bağlı olarak devletin İslâm anlayışının medrese eğitime bağlı fıkıh ve kelam temelli kitabî İslâm'a dönüşmesiyle gerçekleşmiştir. Bu süreçte Sahn-ı Seman medresesi başta olmak üzere medreseler Osmanlı resmi düşüncesini Sünnî hüviyete bağlı ideolojik bir karaktere büründürmüştür. Bununla birlikte fetva kurumunun ve ilmiye sınıfının başı olan Şeyhülislâm'ın bütün kurumlarıyla birlikte Osmanlı siyasal iktidar sisteminin içine alınması merkezi yönetimin bir aracı olarak kullanılmasına ve bu kurumun devletin kontrolü altına girmesine sebep olmuştur. Bu durum İslâm'ın devlete hakim bir konumdan ziyade devletin kontrolünde olduğu, Şeyhülislâm'ın ise bir papa veya patrik gibi ruhanî bir otoriteden ziyade padişaha bağlı dinî bürokrasinin en üst kademesindeki bir memur olmaktan öteye gidemediğini göstermektedir.⁴ Halifelik makamı da bu durumu değiştirmekten ziyade iktidarın temsilcisi olan padişahın otoritesini daha da kutsallaştırarak daha üst bir konuma yükseltmiştir. İşte bu yapılanma başta Osmanlı padişahı olmak üzere Osmanlı siyasal iktidarının ileride ortaya çıkacak birçok fiil ve hareketlerinin meşrulaştırılmasını kolaylaştırmıştır. Merkezileşme süreci ile birlikte Hanefilik tarafından temsil edilen Sünnî İslâm'ın devletin resmi mezhebi haline gelmesiyle, 16. Yüzyılın başından itibaren Safevîler'le olan mücadele farklı bir boyut kazanmış ve Safevîlerin Şîî idolojisine karşılık Sünnîliğin imparatorluk topraklarının her yerine yayılması için özellikle II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinin belli zamanlarında baskıcı bir metot uygulanmıştır. Bunun örneklerini arşiv belgelerinde çokça görmek mümkündür.

Emevîlerden bu yana hiçbir İslâm devletinde Osmanlı Devleti kadar merkezîyetçi bir devlet yapısı görülmemiştir. Bu merkezîyetçi yapı Yıldırım Bayezid döneminde başlamış Fatih Sultan Mehmed döneminde ise tam karakterini kazanmıştır. Bunun en iyi göstergelerinden birisi farklı din mensupları veya etnik unsurları bünyesinde barındırmasına rağmen hiçbir zaman onları sindirme politikası izlemeyişidir. Bu itibarla Osmanlı kendisini sadece Müslüman tebaanın temsilcisi olmaktan öte bütün dinî farklılıkların temsilcisi olarak görmüştür. Bu anlayışın sonucunda Osmanlı Devleti kendini Devlet-i İslâmiye değil *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye* şeklinde tanımlamıştır.⁵ Bu özelliği dolayısıyla devletin bekası her şeyden önce gelerek Osmanlı hanedanından da üstün tutulmuştur. Devletin bekasının üstün kılındığı gerektiğinde hanedan üyelerinin feda edildiği bu yapıda, devlete muhalif ayaklanan gruplara nasıl bir siyaset uygulanacağı aşikârdır. Bu itibarla devlete her ne niyetle olursa olsun ayaklananlar en ağır şekilde cezalandırılmış, hapse atılmış ya da sürgün edilmişlerdir.

Bu itibarla Safevî Devleti Sünnî Osmanlı Devleti için en büyük siyasal rakip olarak görülmüştür. Silah gücüyle bu işi yapamayacağını anlayan Safevî Devleti, Osmanlı'yı içerden zayıflatma yoluna giderek Anadolu'da zaten problemleri olan yarı göçebe kızılbaş Türkmen kesimler arasında yoğun bir propaganda faaliyeti başlatmıştır. Ancak iki devlet arasında yapılan bu mücadele Sünnîlik-Şîîlik mücadelesi olmaktan ziyade iki devletin de Sünnîlik ve Şîîliği siyasal bir araç olarak kullandığını ortaya çıkarmaktadır. Bunun sonucunda ise Osmanlı siyasal iktidarı Şîî Safevî Devleti'ni İslâm'dan sapmış, küfre girmiş *Râfizî* terimiyle nitelendirmiş bununla da kalmayıp daha da ileri giderek bu ülkeyi *kâfir* ilan ederek gayri müslim ülkelerle

⁴ Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire Volume One 1300-1600*, London: Cambridge University Press, 1994, s. 172; ayrıca bkz., Ahmet Yaşar Ocak, "Din", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, IRCICA: İstanbul 1998, s. 141 vd.

⁵ Bkz., Ocak, *Zımdıklar ve Mülhidler*, s. 121.



aynı konuma sokmuştur. Artık Osmanlı merkezi yönetimi bu yöntemle yalnız Anadolu'da yaşayan halka değil aynı zamanda Müslüman dünyaya da Râfızî veya Sünnî şeklinde bakarak dış siyasetini belirlemiştir.

Osmanlı itikadî düşünce sisteminde Ehl-i Sünnet düşüncesinin hâkim bir anlayışa sahip olmasıyla Eşarî ve Mâturîdî düşünce sistemi Ehl-i Sünnet itikadının temel iki inanç çizgisini oluşturmuştur. Bu durum aynı zamanda Osmanlı alimlerinin makâlât ve fırak geleneğini kelim kitapları ve fırka risalalarında yer aldığı ölçüde gerçekleşmesine imkan tanımıştır. Bununla birlikte Mâturîdîliğin Eş'arîliğe göre geri planda kalması Osmanlı alimlerinden Teftâzânî'nin Eş'arîlikle Mâturîdîliği uzlaştırma çabasından kaynaklanmıştır. Mâturîdî'nin Eş'arîlikle uyuşan görüşlerini Eş'arîlikle birleştirmemiş, Mutezile'ye uyan görüşlerini de Mutezile diyerek görmezden gelmiştir.⁶ Bu anlayışın sonucu olarak Râfızîlik adı altında Kızılbaşlara karşı yürütülen mücadelenin teorik temelini eskiden beri Osmanlı medreselerinde okutulan Nesefî'nin Akaîd'inin şerhi olan Sadeddin Teftâzânî'nin (1395) Şerhu'l-Akaîd isimli akaîd ve kelim kitabı oluşturmuştur.⁷ Eserin aslı Mâturîdî söyleme sahip olmasına karşın şerhi Eşarî usulle yazılmıştır. Sünnîlik dışı İslam Mezhepleri katı bir şekilde yargılanarak devleti Sünnî olmayan toplum üzerinde bir baskı aracı haline getirmiş ve Osmanlı Sünnî bakış açısının kızılbaşlara bakışını oldukça olumsuz etkilemiştir. Özellikle Safevî propagandalarının etkisini azaltmak veya tamamen silmek için Osmanlı siyasal iktidarı gayri müslimler için kullanmadığı, kullanmaktan kaçındığı İslam'ı bu eseri referans alarak mülhid ve râfızî olarak nitelediği Kızılbaşlara karşı katı bir şekilde kullanmıştır. Devleti toplum üzerinde bir baskı aracı haline getirerek Sünnîlik ideolojisini hakim kılmaya çalışmıştır.⁸

Öte yandan ulema sınıfının Osmanlı Devleti'nin resmi düşüncesinin oluşturulmasında, teşkilatlanmasında, kültürel ve bilimsel faaliyetlerinde çok önemli katkıları olmuştur. Bu itibarla Osmanlı toplumunda önemli bir yere ve nüfuza ulaşmıştır. İslâmî ilimleri en iyi anlayan, kavrayan ve şahsında uygulayan bu kişiler halk nazarında nüfuz ve itibar kazanırken beraberinde de onlara büyük bir sorumluluk yüklemiştir. Sahip oldukları bu imaj sayesinde devlet tarafından halk ile aralarında iletişimi sağlayan bir aracı konumuna yükselmişlerdir. Bu da ulemanın devlet nezdinde itibar kazanarak belli bir statüye yükselmesine sebep olmuştur. Bunun sonucunda Osmanlı siyasal iktidarı, ulemayı halk ile aralarındaki bu iletişim yüzünden halkı kontrol etme ve devlete saygınlığını artırma gayesi ile kullanmıştır. Daha da ileri giderek ulemayı, devletin menfaatlerini, siyasi çıkarlarını ve otoritesini sağlamlaştırıp meşrulaştıran bir devlet memuru konumuna indirgemıştır. Nitekim ulemanın bu konuma inmesinin temelinde ise ulema mesleğinin eğitim süreleri içinde geçmiş oldukları yollar bulunmaktadır. Silk-i ilmiye

⁶ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâturîdîlik Mezhebi*, Ankara: Avrasya Yayınları, 2003, s. 52; Mâturîdîlik ile ilgili ayrıca bkz., Ebu Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Matüridi'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, Çev., Saim Yeprem, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000, ss. 10-80; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, Çev., Bekir Topaloğlu, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002, ss. 20-314; Eş'arîlik ile Mâturîdîlik arasındaki ilişki için bkz., Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, ss. 11-384.

⁷ Teftâzânî, *Kelim İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, Haz., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982, ss. 32-33.

⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 110.



denilen bu ulema mesleğinin yolu ve kapısı herkese açık olmakla beraber Osmanlı yönetim sisteminin bir parçası olan intisap sistemine yani bugünkü anlamıyla patronaj sistemine bağlıydı. Bu sistemle taşradaki bir medreseden başkentte bulunan bir medreseye gelmek uzun bir tahsili gerektiriyordu. Birçok aşamayı geçip icazetini alarak İstanbul'a gelebilme imkânı elde edebilen Anadolu insanı, burada devlet kurumlarında nüfuzlu birinin himayesine girerek bürokraside kendine yeni bir görev edinebilirdi.⁹ İşte bu sistem ulema adaylarının bürokratik hiyerarşide geniş bir ilişkiler ağı kurmaları ihtiyacını doğurmuştur. Bu sağlıksız rekabet bilimsel açıdan bir kalitesizliği getirmekle beraber devletin menfaatleri uğruna nasıl siyasi gayelerle fetvalar verildiğini de ortaya koymaktadır. Bununla birlikte ulema, devletin bir memuru gözükmekle birlikte hukukî, adlî, dinî ve eğitim-öğretim gibi birçok idari yapının da kontrolünü elinde bulundurarak sosyal statü itibarıyla önemli bir konuma yükselmişlerdir. Aynı zamanda, sahip oldukları bu güçle Şîi Safevî propagandalarının oluşturmuş olduğu Ehl-i Sünnet dışı tüm dinî ve mezhebî eğilimlere karşı amansız bir mücadele başlatmışlardır. İşte bu mücadelenin örneklerini dönemin âlimlerinin yazmış olduğu eserlerde, fetvalarda ve arşiv belgelerinde sıkça görmek mümkündür.¹⁰

Bu anlayışın sonucunda Osmanlı Devleti sadece Kızılbaşlarla değil kendine isyan eden, devletin bağımsızlığına hanel getirecek her türlü tehditle mücadele etmiştir. Bu anlamda Mâturîdî gelenekten beslenen fetvaların ve âlimlerin özellikle Yavuz Sultan Selim döneminde etkili olduğu görülmektedir. Yavuz Sultan Selim tahta geçtikten hemen sonra kendi siyasi geleceğini sağlamlaştırmak için öncelikli olarak saltanata hak iddia eden Şehzâdeleri ortadan kaldırma yoluna gitmiştir. Daha sonra II. Bayezid ile diğer ülkeler arasında yapılmış sadakat ve uzlaşma antlaşmaları yenilenmiş¹¹ Safevî Devleti dışındaki komşu müslüman devletlerin de kızılbaşlara karşı desteği alınmıştır.¹² Ayrıca devlet adamlarının büyük bir çoğunluğu, Şah İsmail üzerine gitmesi için Selim'i teşvik etmiştir.¹³ Bundan sonra yapılacak tek şey, Safevîler üzerine yürümenin meşruluğunu ortaya koymak olmuştur. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail liderliğindeki Kızılbaşlık hareketini önemli bir tehdit olarak gördüğünü Padişah olmasının akabinde toplamış olduğu Divan'da yapmış olduğu konuşmadan anlamaktayız. Hoca Sadeddin Efendi'nin ifadesiyle şöyle söylemektedir:

...Hemen bed düşünceli Kızılbaş Şah İsmail sorununu çözüp, topluluğun bağlarını koparup, ülkenin eteklerini pis varlığı kirinden pak etmek gerekmektedir ki, zamanın yarattığı olanaklarla iyice güç bulup, Acem darasının eteklerine saldırgan ellerle yapışıp, mürid ve dostlarını artıra artıra genç yaşlı herkesin gönline girmiştir. Ermişlerin kaynağı ve ışıkların otağı olan Acem diyarı ki, haramlardan kaçınanların yetişip büyüdüğü ulular otağı ve yiğitler durağıydı. Bunlar Kisralar devleti tacını paralamışlardır. Azgın şahları yolunda can verirler ve cenk ateşine semender gibi girerler. Ne ölümden korkuları ne de uğraştan çekindikleri vardır. İnanç bağları çok güçlü ve saldırları bir felakettir. İşleri zulüm gidişleri de dinsizliktir. Sevinç duyduğumuz

⁹ Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara: TTK Basımevi, 2003, ss. 235-237.

¹⁰ Kızılbaş/Alevîlere yönelik Osmanlı'dan itibaren devam eden bu bakış açısının günümüze dek ortaya koyduğu sonuçları açısından bkz., Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003, ss. 52-62.

¹¹ İdris-i Bidlisî, *Selimşahnâme*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Kol., No: 348, vrk. 60a-60b.

¹² Feridun Bey, *Münşeatü's-Selâtin*, I, ss. 374-377.

¹³ Lütü Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Süleymaniye Ktp., Veliüddin Efendi Kol., No: 4269, vrk. 203a.



başımızın tacı cevheri köklü dinin devamını sağlamak ve açık şeriat yolunda yürümek olup, Allah'ın desteğiyle gücümüz en yüksek derecede, cihanı tutan kılıcımız İslâm'ın nuruyla parıldamakta iken, o ayıpların kaynağı Şia topluluğu bağına paralamak, ad ve şanlarını varlık dünyasından gidermek işini üstlenmek akıl ve din kuralları gereğince boynumuza borç olmuştur. İşlerin sonuçlarını değerlendirenler bu kargaşanın giderilmesi gereğine varmıştır. Mademki o ayıplı mezhep ve geniş meşreplilerin baş ve buğlarının gücünün artması ve zararlarının bizlere de dokunması gün konusu olmuştur. Zira Anadolu illerinde yaşayan kavrama gücünden yoksun Türkler onlarla bağlantılar kurarak, tanımadan, bilmeden sapkınlık örneğine uymuşlar, çoluk çocuklarını, mal ve varlıklarını onun yoluna feda eder olmuşlardır. Gücü olanlar ölçsüz adak ve armağanlarla onu ziyarete giderler. Sapkınlıkta pişkin halifeleriyle her yıl sayısız adaklar gönderip, haramları helal sayan mubahinin yıkılasıca dergâhının gölgesini haşa hacet kapısı ve dilek kâbesi bilirler ve ergin kızların, belki kız kardeşlerini tepeleneşice adamlarına peşkeş çekip, adını işitseler secde ederler. Salat ve selamların en değerlileri olsun o hazrete ki, insanların efendisidir. Kendine adanan makam-ı Mahmud'a salındıkları sırada Şam diyarının alınması ve Rum taifesi ile savaşa başlanması önlemleri tamamlanmışken ulu sahabelerin söz birliğiyle Ansî ve Müseylemetü'l-Kezzab gibi başkaldıran fesatçıların tepelenmeleri, Allah ondan hoşnut olsun Siddık-i Ekber hazretlerinin ilk seçeneği olmuştu. Yine Allah'ın aslanı, doğru yolun göstericisi Allah'ın keremi yüzüne parlсын Hazreti Murtaza kendine biat ile bağlanmayanları alt etmek ve Nehrevan Haricilerini yok etmek girişiminde bulunmuştu. Bunlar, başkaldıranlara karşı savaşmak gereğini belirten en sağlam kanıtlar ve apaçık tanıklardır. Bu nedenledir ki, Hak yoldan sapanları cezalandırmak niyetiyle o sakınmasız kan dökücü üzerine yılmak bilmeyen askeri salup Tebriz'e yürümek artık gerekli olmuştur.¹⁴

Yavuz Sultan Selim divana bu konuşmayı yaptıktan sonra orada bulunan âlimlerden Şah İsmail ve taraftarlarının küfrüne ve kanlarının helal olduğuna dair fetva istemiştir. Kızılbaşlık meselesini kökten çözüme kavuşturmak için gerekli fetva, Mâturîdî gelenekten gelen dönemin en önemli âlimlerinden Nureddin Hamza Saru Görez (928/1522)'den gelmiştir.¹⁵

¹⁴ Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Kol., No: 3041, vrk. 442a-444a.

¹⁵ Müftü Nureddin Hamza, Balıkesir Karasili Yusuf Efendi'nin oğludur. Hoca Sinan Paşa'nın şakirdlerinden olup müderris ve Sahn müderrisliği yapmıştır. 917/1511'de İstanbul kadısı, 919/1513'te Anadolu kazaskeri, 921/1515'te Rumeli kazaskeri olmuş 922/1516'da Sultan Selim tarafından Rumeli kazaskerliğinden azledilerek günlük 120 dirhem karşılığında Sahn medresesinde müderrislik yapmıştır. 927 ya da 928/1521-1522'de vefat etmiş, İstanbul Fatih'te yaptırmış olduğu Yayla Camii'nde defnedilmiştir. Fıkıhta çeşitli konularda risaleler yazmış olup Mürteda isimli bir fıkıh kitabı vardır. Bkz., Taşköprülüzâde, *eş-Şakaiku'n-numaniyye fi ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut: Daru'l Kitabu'l Arabi, 1975, s. 181; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333, C. I, s. 341; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, (Haz. Nuri Akbayar, Sad. Seyit Ali Kahraman), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, C. IV, s. 1267; Müftü Hamza fetvasında şunları dile getirmektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Evrak No: 12077 " Huve'l-muin Bismillahirrahmanirrahim Elhamdulillahi nasır-ı evliyaihi ve kahir-i a'daihi ve's-salatu ala seyyidi enbiyaihi muhammedin ve alihi ve ashabihi Müslümanlar bilün ve agah olun şol taife-i kızılbaş ki reisleri Erdebiloğlu İsmaildür Peygamberimizin aleyhi's-salatu ve's-selam şeriatını ve sünnetini ve din-i İslâmı ve ilm-i dini ve Kuran-ı mübini istihfaf itdükleri ve dahi Allahu Teala haram kıldığı günahlara helaldür dedikleri ve istihfafları ve Kuran-ı azim



Daha sonra Şeyhülislâmlık makamına getirilecek olan ve Eşarîlik-Mâturîdilik uzlaştırıcılarından Kemalpaşazâde'nin *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dalle* adlı risalesinde dalalette olan fırkalar arasında Râfîzîler'i¹⁶ zikrettikten sonra bunları da alt gruplara ayırmıştır. Alt gruplar arasında

ve mushafları ve kütüb-i şeriatı tahkir idub oda yakdıkları ve dahi ulemaya ve sulehaya ihanet idub kırub mescidleri yakdıkları ve dahi reisleri laini mabud yerine koyub secde ettikleri ve dahi Hazreti Ebu Bekr'e radiyallahu teala anhu ve Hazreti Ömer'e radiyallahu teala anhu sövüb hilafetlerini inkar ettikleri ve dahi Peygamberimizin Hatunu Ayşe anamıza radiyallahu teala anha iftira idub sövdükleri ve dahi Peygamberimizin aleyhi's-salatu ve 's-selam şer'ini ve din-i İslâmı götürmek kasdın itdükleri bu zikr olunan ve dahi bunların emsali şer'i muhalif kulları ve fiilleri bu fakir katında ve baki ulema din-i İslâm katlarında tevatürle malum ve zahir olduğu sebebden biz dahi şeriatın hükmü ve kitaplarımızın nakli ile fetva verdük ki ol zikr olunan taife kafirlerdir ve mülhidlerdir ve dahi her kimesne ki anlara meyl idüb ol batıl dinlerine razı ve muavin olalar anlar dahi kafirlerdir ve mülhidlerdir bunları kırub cemaatlerin dağıtmak cemî' müslümanlara vacip ve farzdır müslümanlardan ölenler said ve şehid cennet-i aladadır ve onlardan ölenler hor ve hakir cehennem dibindedir bunların hali kafirler halinden eşed ve ekbahdır, zira bunların boğazladıkları ve dahi saydaları gerekse doğanla gerekse okla ve gerekse kelb ile olsun murdardır ve dahi nikahları gerekse kendülerden ve gerekse gayrilardan alsunlar batıldır ve dahi bunlar kimseden miras yemek yokdur ve bir nahiye ehli ki bunlardan ola Sultan-ı İslâm eazze'llahu ensarehu için vardır ki bunların ricallerin katl idub mallarını ve nisalarını ve evladlarını ğazat-ı İslâm arasında kısmet ide bunların bade'l-ahz tövbelerine ve nedametlerine iltifat ve itibar olunmayub katl oluna ve dahi bir kimse ki bu vilayette olub anlardan iduki biline ve yahut anlara giderken tutula katl oluna ve bi'l-cümle bu taife hem kafirler ve mülhidlerdir ve hem ehl-i fesaddır iki cihetten katilleri vaciptir Allahummensur men nesara'd-din ve'h-zül men hazele'l-müslimin amin ya kahir ya nasır ya muin ketebehu efkaru'l-ibad Hamza." Bu fetvanın farklı nüshaları için bkz., TSMA, E 6401; TSMA, E 5960.

- ¹⁶ Arapça'da terketmek, bırakmak, ayrılmak anlamlarına gelen *Râfıza* kavramı, Şii fırkalarıyla ilgili terim olarak ilk kullanılışı, Muhammed el-Bakır'ın 114/733 yılında ölümünden sonra kardeşi Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı isyanı esnasında ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Zeyd b. Ali, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i meşru halife kabul ettiği için kendisini terk edenlere yönelik olarak bu nitelemeyi yapmıştır. Daha sonra ise bu kavram, Sünnî müellifler tarafından Şii grupların tamamını ifade etmek için kullanılmıştır. Osmanlı döneminde ise Râfîzîlik, Acem düşmanlığı ile birlikte düşünüldüğü için yayılmasına hiçbir zaman izin verilmeyen, Osmanlı siyasî ve sosyo-ekonomik yapısına muhalif gruplar için kullanılmış bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn-i Manzur, *Lisanu'l-Arab el Muhit*, I, Beyrut, tsz., ss. 1196-1197; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I, Mısır, 1972, s. 360; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h'tilâfî'l-musallîn*, tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1950, C. I, ss. 87-88; Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciyeti minhüm*, tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, s. 21; İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l-fıraki'l-hêlikîn*, tahk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1983, ss. 27-30; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, C. I, s. 155-159; Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, ss. 26-52; Ahmet İshak Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmîyye Şi'ası Örneği)*, Rize: STS Yayınları, 2011, ss. 30-31; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983, ss. 2-5; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012, ss. 448-449; İsa Doğan, *İmam Zeyd*



ise Kızılbaşlık'ı da ekleyerek bu fırkayı ehl-i sünnet dışı sapık/dalalette olan fırkalar arasına sokmuştur.¹⁷ Kemalpaşazâde'nin yapmış olduğu bu tasnife göre Râfızilik ile Kızılbaşlık terimlerinin farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Aynı döneme ait Nahcıvani'nin risalesinde, Kızılbaşların durumunu belirtmek için onları üç fasıla ayırmış, birinci fasılda Kızılbaşların, Şah İsmail'i ilah kabul ettiklerini¹⁸, Peygamberin ve ashabının kabirlerini yakmak istediklerini, Mekkeyi yıkıp Erdebil'i kible yapacaklarından bahsetmektedir. Ayrıca bu bölümde Kızılbaşlar iki fırkaya ayrılmıştır. Birinci fırkayı muvahhidun denilen Şah İsmail'i ilah kabul edenler oluşturmaktadır. Diğer fırkayı ise birden çok ilahın olduğunu kabul eden ve bunların ise halifelerden oluştuğunu söyleyenler teşkil etmektedir. İkinci fasılda Kızılbaşların namaz kılmadıklarını, diğer ibadetleri yerine getirmediklerinden bahseder, üçüncü fasılda ise kızılbaşların Kuran-ı Kerim'e, peygamberlere, sahabelere ve halifelere lanet ettiklerinden bahsederek Kuran-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olmadığını ve onun bazısının esâtîru'l-evvelîn olduğunu söylediklerinden bahsetmektedir.¹⁹ Bu dönemde Kızılbaşlarla ilgili yazılmış risaleleri artırmak oldukça mümkündür. Son bir örnek olarak Yenişehirli Abdullah Efendi'nin yazmış olduğu risale kızılbaşlar ile ehl-i sünnet mensupları arasındaki farkı beyan etmektedir. Bu risalede Râfızî olarak nitelenen Kızılbaş diyarlarına yapılan seferlerde ele geçirilen kadınların mürted hükmünde olduğundan ancak ehl-i sünnet mezhebine geçmeleri şartı ile evlenilebileceğinden bahsetmektedir. Ayrıca ehl-i sünnet mezhebinin hak olduğu diğer yetmiş iki fırkanın batıl olduğunu söyleyerek kızılbaşları batıl fırkalar arasında zikretmektedir²⁰

Kızılbaş Türkmenlere yönelik bu düşünce yapısının klasik dönem İslam Mezhepleri Tarihçiliğinin en temel özelliklerinden olan kendi mezhebî yapısını doğru görüp diğer düşünce yapılarını dışlama tavrı Maturidî geleneğinin esas aldığı Neseî'nin *Kitabu'r-red ale'l-ehvâ ve'l-*

b. Ali, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, ss. 95-97; Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Râfızilik ve Bektâşîlik", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IX/2, Nisan 1932, s. 1; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfızî, Mühlid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *İÜEFTE*, 12, ss. 514-516; Etan Kohlberg, "İmâmiyye Şiası Geleneğinde "Râfızî" Terimi", Çev., Halil İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/2, 2004, ss. 117-124, (www.kelam.org/kader); Yusuf Benli, "Rafıza Adlandırılmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu*, 1/1, 2008, ss. 31-69; Kıyasettin Koçoğlu, "Matüridiyyenin Temel Kaynaklarında Rafıza ve Rafızı Fırkalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 2012, ss. 215-248.

¹⁷ Kemalpaşazâde, *Risâle fi beyân-ı fırâk-ı dâlile*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Kol., No: 1028, vrk. 297b-298a.

¹⁸ İnsanın ilahlaştırılması ile ilgili bkz., Sayın Dalkıran, *Aklın Büyük Yanulması Tanrılaştırma*, İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2004, ss. 1-240; Seyyid Hüseyin İbn seyid Gaybî, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, Haz. M. Saffet Sarıkaya, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004, ss.107-109.

¹⁹ Küçük Kasım Nahcıvani, *Risâle fi tekfir-i kızılbaş*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla Kol., No: 1829, vrk. 54a-56a.

²⁰ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Risâle fi'l-fark beyne ehl-i's-sünne ve'l-kızılbaş*, Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar Kol., No: 114, vrk. 50a-53a; ayrıca bkz., Hüseyin b. Abdullah eş-Şirvani, *Risâle fi tekfiri fırkatı kızılbaş ve beyani dalaletihim*, Süleymaniye Ktp., Reisulküttab Kol., No: 1206, vrk. 105b-158b; Yahya Bey, *Risâle fi beyani mezheb tairfe-i kızılbaşiye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., No: 3720, vrk. 99a-104a; Yahya Bey, *Kaside-i der hakk-ı Kızılba u evbaş*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., No: 3436, vrk. 88a-88b; *Fetvâ-yi Kızılbaş*, Süleymaniye Ktp., Ahmed Paşa Kol., No: 362, vrk. 69a-70a.



*bida*²¹’ adlı eserinde ve onun yöntemini takip eden sonraki döneme ait eserlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde’nin ve diğer fetva veren âlimlerin risale ve fetvalarında kızılbâş Türkmen topluluklara yönelik dışlayıcı ve reddedici tavrı kendinden önceki geleneğin temsilcisi oluşundan kaynaklanmaktadır.²² Neseî’nin eserinde kurtulaşa eren fırkayı belirtmek için kullanılan “ehlü’l-cemaat el-mürciûn” ismi zaman içerisinde Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat şekline dönüşerek Mürcie²³ kavramının ana bünyeden ayrılmış ve Neseî ekolünün takipçileri tarafından bidat mezhep olarak takdim edilmiştir.²⁴ Görüldüğü üzere bu fetvalar ve risaleler Safevîlere karşı düzenlenecek savaşın alt yapısını hazırlarken halkı da bilgilendirme ve motivasyon amacı gütmektedir. Öte yandan fikir planında kalan bu fetvalar tam olarak uygulama safhasına dönüşmese de Anadolu’da yaşayan kızılbâş gruplar için ciddi bir kopuş sürecinin temel yapı taşları haline gelmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı-Kızılbâş ilişkilerinde kendi düşünce yapısını benimsemeyen her türlü muhalif zümre, Osmanlı açısından nizam-ı alem prensibi çerçevesinde kendi varlığına yönelik bir tehdit olarak görülmüş ve devletin bekâsı bu prensible mümkün kılınmıştır. Diğer taraftan İslâm’ın temsilcisi konumuna yükselen Osmanlı kendisine karşı ortaya çıkan her türlü tehdidi İslâm’a karşı çıkış olarak görerek bu şekilde değerlendirmiştir. Bu itibarla Safevî Devleti, Sünnî Osmanlı Devleti için en büyük siyasal rakip haline gelmiştir. İki devlet arasındaki bu mücadele, gerçekte Sünnîlik-Şîîlik mücadelesi olmayıp Sünnîlik ve Şîîliğin siyasal bir araç olarak kullanıldığını ortaya koymuştur.

Osmanlı’nın dinî ve siyasî düşüncesinin şekillenmesinde etkili olduğu Kemalpaşazâde’nin kızılbâş Türkmenlere yönelik vermiş olduğu fetvalar sahip olduğu Mâturîdî ve Razî ekolünden geldiğini göstermiştir. Osmanlı siyasal iktidarlarının dinî alanı düzenleme çabasının etkisiyle Kızılbâş karşıtlığı keskin bir boyut kazanmıştır. Döneme ait eserler ve fetvalarla pekiştirilen bu anlayışın arkasında Mâturîdî makâlât ve fırak geleneğinin olduğu ortaya çıkmıştır. Nureddin Hamza Saru Görez’in, Kemalpaşazâde’nin ve Ebu’s-Suud’un fetva ve risaleleri bu geleneğin

²¹ Bkz., Ebû Mutî’ Mekkûl b. Fazl en Neseî, *Kitabu’r-red ale’l-ehvâ ve’l-bida*, thk., Marie Bernand, Annales İslâmlogiges, 1980.

²² Osman Aydın, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008, s. 103.

²³ Mürcie, İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan, ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan özellikle Büyük günah işleyen kişinin durumu konusunda yorum yapmak istemeyen itikadî ve siyâsî bir fırka olup Maturîdîliğin teşekkülünde önemli rol oynayan mezheplerden biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2012; Sönmez Kutlu, “İlk Mürci Metinler: İrca Kasidesi(I) ve İrca Kasidesi(II)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, 1999, ss. 239-252; Sönmez Kutlu, “Salim b. Zekvan’ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 1996, ss. 467-475; Sönmez Kutlu, “İlk Mürci Metinler Ve Kitabü’l-İrca”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 1997, ss. 317-331.

²⁴ Aydın, s. 119.



temsilcileri olduklarını ortaya koymuştur. Kemalpaşazâde mezheplerle ilgili yaptığı tasnifte Râfîzî Kızılbaşları altı ana koldan biri olarak belirleyerek onların mürted olduğu görüşüne vararak onları tekfir etmiştir. Bu bakış tarzı Osmanlı Devleti'nin Şîî eğilimlere ve kızılbaşlara yönelik sert politikasının bir ayağı olmuştur. Ebu's-Suud Efendi de kızılbaşlarla savaş yapmayı en büyük gaza olarak görerek onları 73 fırka içinde Ehl-i Sünnet inancı dışında olan diğer firkalar arasına sokmuş onların cehennemlik olduklarını ifade etmiştir.²⁵ Bu durum kızılbaşları kötüleme adına her türlü ithamlara maruz kalmalarına neden olmuştur. Şah İsmail ve kızılbaş taraftarları İslam ve Ehl-i Sünnet karşıtı söylem ve fiilleriyle her türlü cezayı hak eder konuma gelmiştir. Bunun sonucunda Osmanlı siyasi iktidarı Şîî Safevî Devleti'ni İslâm'dan sapmış, küfre girmiş Râfîzî terimiyle nitelendirerek onu gayri müslim ülkelerle aynı çerçevede değerlendirmiştir. Artık Osmanlı merkezi yönetimi bu yöntemle yalnız Anadolu'da yaşayan halka değil aynı zamanda Müslüman dünyaya da Râfîzî ve Sünnî şeklinde bakarak dış siyasetini belirlemiş, böylece Safevî destekli her türlü faaliyet takip edilerek, sorumlular çeşitli şekillerde ithamlara ve cezalara maruz kalmıştır.

Kaynakça

Abdulkahir el-Bağdadî. (1995). *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciyeti minhüm*. (M. M. Abdulhamîd thk.) Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

Abdülkahir el-Bağdadî. (2001). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. (E. R. Fığlalı çev.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Aydın, O. (2008). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hititkitap Yayınevi.

Benli, Y. (2008). Rafıza Adlandırılmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler. *Hikmet Yurdu*, 1/1. 31-69.

Bursalı Mehmed Tahir. (1333). *Osmanlı Müellifleri*, CI. İstanbul: Matbaa-i Amire.

Dalkıran, S. (1997). Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri. *EKEV Akademi Dergisi*, 1/1. 97-116.

Dalkıran, S. (2004). *Aklın Büyük Yanılgısı Tanrılaştırma*, İstanbul: Yedirenk Yayınları.

Demir, A. İ. (2011). *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmiyye Şi'ası Örneği)*. Rize: STS Yayınları.

Doğan, İ. (2009). *İmam Zeyd b. Ali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

²⁵ 73 fırka hadisinin firkaların tasnifine etkisi için bkz., Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University Press, 1981, s. 167; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 2; Fığlalı, "Çevirenin Önsözü", *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. XXIII-XXVI; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul: Nûn Yayınları, 1996, ss. 21-28; Sayın Dalkıran, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", *EKEV Akademi Dergisi*, 1/1, Ankara 1997, ss. 97-116; Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'alesi", ss. 408-411; Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", ss. 451-453; Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Firkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, 2005, ss. 147-160.



Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en Nesefî. (1980). *Kitabu'r-red ale'l-ehvâ ve'l-bida*, (Marie Bernand thk.) Annales İslâmlogiges.

Eş'arî. (1950). *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* CI. (M. M. Abdülhamîd tahk.) Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye.

Feridun Bey, Münşeâtü's-Selâtîn. I.

Fetevây-i Kızılbaş, Süleymaniye Ktp. Ahmed Paşa Kol. No 362. vr. 69a-70a.

Fığlalı, E. R. (1979). Çevirenin Önsözü. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. XXIII-XXVI.

Goldziher, I. (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton University Press.

Gömbeyaz, K. (2005). 73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2. 147-160.

Görgün, T. (2000). Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler. *İslâmî Araştırmalar*, XIII/2, 187.

Hoca Sadeddin Efendi, Tâcü't-Tevârîh. Süleymaniye Ktp. Ayasofya Kol. No 3041. vr. 442a-444a.

Hüseyin b. Abdullah eş-Şirvani, Risâle fi tekfiri fırkatı kızılbaş ve beyani dalaletihim, Süleymaniye Ktp. Reisulküttab Kol. No 1206. vr. 105b-158b.

İbn-i Manzur. (tsz.). *Lisanu'l-Arab el Muhit* CI. Beyrut.

İdris-i Bidlisî, Selimşahnâme. Süleymaniye Ktp. Lala İsmail Kol. No 348. vr. 60a-60b.

İnalçık, H. (1976). Osmanlı İmparatorluğu'nda Kültür ve Teşkilat. *Türk Dünyası El Kitabı*, 981.

İnalçık, H. (1994). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire Volume One 1300-1600*. London: Cambridge University Press.

İsferâyînî. (1983) *et-Tebşîr fi'd-dîn ve'temyüzü'l-fırkatî'n-nâciyeti ani'l-fırakî'l-hêlikîn*. (K. Y. el-Hût thk.) Beyrut: Âlimü'l-Kütüb.

Kalaycı, M. (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Kemalpaşazâde, Risâle fi beyân-ı firâk-ı dâlle. Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa Kol. No 1028. vr. 297b-298a.

Koçoğlu, K. (2012). Matüridiyyenin Temel Kaynaklarında Rafıza ve Rafizi Fırkalar. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38. 215-248.

Kohlberg, E. (2004). İmâmiyye Şiası Geleneğinde Râfizî Terimi. (H. İ. Bulut çev.). *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/2. 117-124.

Komisyon. (1972). *el-Mu'cemu'l-Vasît* CI. Mısır.

Kutlu, S. (1996). Salim b. Zekvan'ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısımın Tercümesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35. 467-475.

Kutlu, S. (1997). İlk Mürcii Metinler Ve Kitabü'l-İrca. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37. 317-331.

- Kutlu, S. (1999). İlk Mürci Metinler: İrca Kasidesi(I) ve İrca Kasidesi(II). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39. 239-252.
- Kutlu, S. (2000). *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutlu, S. (2003). *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâturîdîlik Mezhebi*. Ankara: Avrasya Yayınları.
- Kutlu, S. (2012). *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları.
- Küçük Kasım Nahcıvani, Risâle fi tekfir-i kızılbaş. Süleymaniye Ktp. Murad Molla Kol. No 1829. vr. 54a-56a.
- Lütfi Paşa, Tevârih-i Âl-i Osmân. Süleymaniye Ktp. Veliyüddin Efendi Kol. No 4269. vr. 203a.
- Mâturîdî. (2000). *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi* (B. Topaloğlu çev.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Mehmed Süreyya. (1996) *Sicill-i Osmani*, (N. Akbayar haz.) (S. A. Kahraman sad.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1981). Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfizî, Mülhid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler. *İÜEFTE*, 12. 514-516.
- Ocak, A. Y. (1998) *Din, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi II*. İstanbul: IRCICA.
- Ocak, A. Y. (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Onat, H. (2003). *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öz, M. (2012). *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Özler, M. (1996). *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. İstanbul: Nûn Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü CIII*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Refik, A. (1932). Osmanlı Devrinde Râfizilik ve Bektâşîlik. *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, CIX(2), 1.
- Seyyid Hüseyin İbn seyid Gaybî. (2004). *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*. (M. S. Sarıkaya haz.) Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Sübki, Ebu Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. (2000). *Matürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi* (S. Yeprem çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Şehristânî. (1992). *el-Milel ve'n-nihal* CI. (A. F. Muhammed thk.) Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Taşköprülüzâde. (1975). *eş-Şakaiku'n-numaniyye fi ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*. Beyrut: Daru'l Kitabu'l Arabi.
- Teftâzânî. (1982). *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid* (S. Uludağ haz.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi. Evrak No 12077, E 6401, E 5960.

Turan, O. (1969). Cihan Hakimiyetinin İlahî Menşei. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II, 88-106.

Unan, F. (2003). *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara: TTK Basımevi.

Unan, F. (2004). *İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet*. Ankara: Lotus Yayınevi.

Watt, M. (1981). *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. (E. R. Fırlalı çev.) Ankara: Umran Yayınları.

Yahya Bey, Kaside-i der hakk-ı Kızılba u evbaş, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Kol. No 3436. vr. 88a-88b.

Yahya Bey, Risâle fi beyani mezheb taife-i kızılbaşiye, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Kol. No 3720. vr. 99a-104a.

Yenişehirli Abdullah Efendi, Risâle fi'l-fark beyne ehli's-sünne ve'l-kızılbaş, Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmalar Kol. No 114. vr. 50a-53a.

MISIR'DA İLK DÖNEM TÜRK İDARİ UYGULAMALARI AHMED B. TÛLÛN ÖRNEĞİ

Yrd. Doç.Dr. Yunus AKYÜREK

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Öz

Emeviler döneminden itibaren çeşitli devlet kademelerinde görev alan Türkler, Abbasiler döneminde askerî ve siyasî nüfuzlarını arttırarak Asya ve Kuzey Afrika'da görünüşte merkeze bağlı, gerçekte ise bağımsız hareket edebilen siyasi teşekküller oluşturmuşlardır.

Nil Nehri, onun mümbit deltası ve Baharat Ticaret Yolu'nun stratejik değerini bir kat daha arttırdığı Mısır topraklarında Ahmed b. Tûlûn tarafından kurulan Tûlûnoğulları Devleti bunlar arasında ilk olma özelliğini taşır. Ahmed aslında Mısır'a atanan ilk Türk idarecisi değildir. Halife Vâsık döneminde Eşnas et-Türkî ve ardından İnâk et-Türkî isimli Türk komutanlar aynı zamanda Mısır valiliği görevini de yürütmüşlerdir.

Araştırmada zengin bir dinî, kültürel ve etnik mozaığe sahip olan ülkede Tûlûnoğulları'nın dikkat çeken uygulamalarına değinilecektir. Ahmed'in sergilediği idarî, askerî, ilmî, kültürel, sosyal ve iktisadî politikalar halkı, bürokrasisi ve ordusu itibarıyla Türklerin azınlıkta oldukları büyük bir ülkeyi nasıl yönetebildiğinin ipuçlarını verecek mahiyettedir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed b. Tûlûn, Nil Nehri, İbn Tûlûn Camii, Türk İdari Yapısı

277

EARLY PERIOD TURKISH ADMINISTRATION IMPLEMENTATIONS IN EGYPT AHMED B. TÛLÛN CASE

Abstract

Turks started to occupy posts in administration from the inception of Umayyad period. During Abbasids period following Umayyad, they improved their military and political power. As a result of that, they established political systems, which pretend to abide the rule of central administration but autonomous in practice, in Asia and North Africa.

The River Nile with its fertile delta and The Spice Trade Route doubling strategic significance of Egypt housed the first example of aforementioned administrations, Tûlûnids State established by Ahmed b. Tûlûn. In fact, Ahmed was not the first Turkish administrator appointed to Egypt. Eşnas et-Türkî, followed by İnâk et-Türkî, was the first Turkish commander and the governor appointed to Egypt by Caliphate Vasık.

Prominent implementations of Tûlûnids in the country which had a rich ethnic, cultural, and religious structure were addressed in the study. Ahmed's administrative, military, scientific, cultural, social, and financial policies might yield clues about how Turks can rule a big state where they are a minority in terms of public, bureaucracy, and army.



Keywords: Ahmed b. Tûlûn, Egypt, The River Nile, Ibn Tûlûn Mosque, Turkish Administration Structure

Giriş

Mısır toprakları Kuzey Afrika'nın doğusunu Asya'ya, Avrupa kıtasını Akdeniz, Kızıldeniz ve Umman Denizi ile önemli ticaret yollarına bağlayan stratejik bir noktada yer alır. Hz. Muhammed, önemine binaen bir elçi göndererek o dönemde Bizans imparatorluğunun eyalet valisi olan Mısır hükümdarını İslamiyet'e davet etmiştir (6/628).¹

Hz. Ömer döneminde peyderpey ele geçirilen Mısır (19/639-22/642)² Hz. Osman'ın hilafetinde Akdeniz'de Bizans'la yapılan deniz savaşlarında ve Kıbrıs'ın fethinde önemli bir üs vazifesi görmüştür.³

Ülke, Emeviler döneminde merkeze bağlı Arap valiler tarafından idare edilmiştir.⁴ Abbasiler dönemine gelindiğinde Arap asıllı valilerin yanı sıra Ebû Ca'fer Eşnas et-Türkî (834-844), İnâk et-Türkî (844-849), Feth b. Hakân b. Artuk (856-861), Müzâhim b. Hakân b. Urtuc et-Türkî (867), Ahmed b. Müzâhim (868), Uzcûr/Urhûz b. Uluğ Tarhan et-Türkî (868), Ahmed b. Tûlûn (868) gibi Türk kökenli asker-bürokratlar Mısır valiliği görevini yürütmüşlerdir.⁵

Bunlardan Tûlûnoğulları Devleti'nin kurucusu olan Ahmed b. Tûlûn –ki kaynaklarda Şâm, Suğûr/'Avâsım ve Mısır emiri olarak geçer⁶- aslen Dokuz Oğuz Türklerindedir.⁷ Fergana

¹ İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelebî, Mısır 1955, II, 672; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Muni' el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1968, I, 134; İbn Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife Eş-Şeybanî el-Basrî, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, *Târîhu Halife İbn Hayyât*, Beyrut 1997, s.79; İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *Fütuhu Mısır ve Ahbâruhá* (ed. Charles C. Torrey), Kahire 1991, s.10; Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr, Riyâd ez-Ziriklî, Beyrut 1996, I, 448; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Beyrut 1967, II, 644; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd, Haydarabat 1973, II, 6.

² Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütuhu'l-Buldân*, Beyrut 1988, s.211, 214, 217, 221; İbn Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, s.142-143; Taberî, *Târîh*, IV, 102, 104.

³ Taberî, IV, 288-292; İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, Beyrut 1997, II, 488-490.

⁴ Hasan, İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi* (çev. İsmail Yiğit vd.), İstanbul 1997, IV, 26.

⁵ Nuveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, nşr. Dâru'l-Kütüb, Kahire 2002, XXII, 319-320, 325; İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed, *Dîvânu'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve Men Âsârahum min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahhâde, Beyrut 1988, III, 376; Yazıcı, Nesimi, "Tûlûnoğulları", *İslam Tarihi El Kitabı*, Ankara 2012, s.567. Aslında Türk unsur daha Emeviler döneminden itibaren İslâm devletinin askerî birimlerinde görev almıştır. Horasan valisi Ubeydullâh b. Ziyâd başarılı Buhara seferi sonunda 2000 Türk savaşçıyı Basra'ya getirip yerleştirmiştir (54/674). Bkz. Taberî, V, 298; Yâkût, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1995, I, 355; Akyürek, Yunus, Başlangıcından Moğol İstilasına Kadar Fergana Vadisi, Bursa 2012, s.96.

⁶ Safedî, Ebu's-Safâ Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (thk. Ahmed Arnavut, Türkî Mustafa), Beyrut 2000, VI, 265; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, yy. 1997, XIV, 587.

⁷ Belevî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Medîni, *Siretu Ahmed b. Tûlûn* (thk. Muhammed Kürd Ali), Kahire ts., s.33; İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî, Beyrut 1995, LXXI, 217; Safedî, VI, 266; İbnü'l-Esîr, VI, 250; İbn Tağriberdî,



esirlerinden olan⁸ babası Tûlûn⁹, Buhara âmili Nuh b. Esed es-Sâmânî¹⁰ tarafından 200/815-816'da¹¹ Abbasî halifesi Me'mûn'a hediye edilmiştir.¹² Tûlûn, üstün hizmetleri sebebiyle -diğer kumandanların da desteğini alarak- komuta kademesine yükselmiştir.¹³

Tûlûn'un cariyesinden Bağdat'ta dünyaya gelen Ahmed (H.220/20 Eylül 835)¹⁴ 236/850'da ailesi ile Sâmer râ'ya yerleşerek ilk eğitimini burada aldı. Türk kurmayların güvenini kazanan ve başarıları ile dikkat çeken Ahmed¹⁵, halife Mütevekkil'in muhafız birliği komutanı olan babasının bu görevini 227-241/841-855 tarihleri arasında idame ettirdi.¹⁶

240/854 yılına gelindiğinde babası Tûlûn vefat etti.¹⁷ Bir süre sonra¹⁸ Bizans'a karşı cihat için Tarsus'a gönderildi (H.242 başlarında, 856 ortaları).¹⁹ 248/862'de Sâmer râ'ya dönerek askerî ve bürokratik sınıfa dâhil oldu. 254/868'de Mısır valisi olarak atanan Türk komutan Bayık Bey'in buraya gitmek istememesi üzerine onun vekili olarak²⁰ Halife Mu'tezz tarafından Mısır'a gönderildi.²¹

Ebu'l-Mehâsin Cemâleddin Muhammed Yusuf b. Tağriberdî, *en-Nucûmu 'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve 'l-Kahire*, Kahire 1929, III, 3.

⁸ İbn Haldûn, III, 368.

⁹ İbn Hallikân, Şemsüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bermekî, *Vefeyâtu 'l-A'yân ve Enbâ 'i Ebnâi 'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1994, I, 173; İbn Kesîr, XIV, 587; İbn Haldun, IV, 357; İbn Tağriberdî, *Nucûm*, III, 2-3. Bazı tarihçiler Tûlûn'un oğlu olmadığını, Ahmed'i evlatlık edindiğini kaydetmektedir. Bkz. İbn 'Asâkir, LXXI, 215; İbn Hallikân, I, 174; İbn Kesîr, XIV, 588.

¹⁰ İbn Hallikân, I, 173; İbn Tağriberdî, III, 3; Makrizî, Takiyyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed, *Kitâbu 'l-Mevâiz ve 'l-İtibâr bi (fî) Zikri 'l-Hutati ve 'l-Âsâr*, Bağdat ts., I, 313 vd.; Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu 'l-İslâm ve Vefeyâtu 'l-Meşâhiri ve 'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî, Beyrut 1993, XX, 46; İbn Kesîr, XIV, 587.

¹¹ İbn Kesîr, XIV, 587; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Husnu 'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve 'l-Kahire* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1967, I, 594; Makrizî, I, 314; İbn Haldûn, IV, 297.

¹² İbn Hallikân, I, 173; Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm*, XX, 46; Safedî, VI, 266; İbn Kesîr, XIV, 587; İbn Haldûn, IV, 357; Makrizî, I, 313; Hasan, IV, 26. İbn 'Asâkir'e göre Tûlûn, Hârûn er-Reşîd'e hediye edilmiştir (190/806). Bkz. İbn 'Asâkir, LXXI, 217.

¹³ Belevî, *Sîretu Ahmed*, s.37-39; İbn Tağriberdî, III, 1.

¹⁴ Belevî, *a.g.e.*, s.33; İbn 'Asâkir, LXXI, 214, 217; Zehebî, *Târîh*, XX, 46; Safedî, VI, 266; İbn Kesîr, XIV, 587-588; İbn Haldûn, IV, 357; İbn Tağriberdî, III, 1. Ancak Sem'ânî onun Mısır'da dünyaya geldiğini kaydeder. Bkz. Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ, Haydarâbâd 1962, IX, 99.

¹⁵ İbn 'Asâkir, LXXI, 217; İbnü'l-Esîr, VI, 250; Zehebî, *Târîh*, XX, 46; Safedî, VI, 266; Makrizî, I, 313.

¹⁶ İbn Tağriberdî, III, 4; Elçibey, Ebulfefz, *Tulunoğulları Devleti 868-905* (çev. Selçuk Akın), İstanbul 1997, s.774.

¹⁷ İbn Hallikân, I, 173; Zehebî, *Târîh*, XX, 46; Safedî, VI, 266; İbn Kesîr, XIV, 588; İbn Tağriberdî, III, 3.

¹⁸ Bayık Bey'in himayesine girişi hakkında bkz. İbn Haldûn, IV, 298; Makrizî, I, 313 vd. Evliliği hakkında bkz. Belevî, *a.g.e.*, ss.45-46; Makrizî, I, 314, 319; İbn Tağriberdî, III, 6.

¹⁹ Makrizî, I, 314, 319.

²⁰ Bu, o dönemin siyasi teamüllerine uygundu. Bkz. Yıldız, Hakkı Dursun, *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul 1980, s.167.

²¹ Taberî, IX, 381; Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf b. Yakub, *Kitâbu 'l-Vulât ve Kitâbu 'l-Kudât*, thk. Muhammed Hasen, Ahmed Ferîd, Beyrut 2003, s.165; İbnü'l-Esîr, VI, 250; İbn Hallikân, I, 173; Zehebî, *Târîh*, XX, 47; Safedî, VI, 266; İbn Kesîr, XIV, 501, 590; Suyûtî, I, 594; Yazıcı, "Tûlûnoğulları", *a.g.e.*, s.567-568.



Bu tarih Tûlûnîler Devleti'nin kuruluş yılı olarak kabul edilir. Halife Mu'temid'in veliaht kardeşi Muvaffak ile süren mücadelesi²² onu bazen Bağdat aleyhine politikalar gütmeye itmişse de kurduğu sistem ve bıraktığı eserler bugün bile araştırmacıların gündemindedir.

Devlet Yapısı ve Müesseseleri

Başkent Sâmerrâ'da iyi bir eğitim alan Ahmed b. Tûlûn devlet teşkilatı ve idari uygulamalarında Emevîler devletinin pek çok bakımdan devamı olan Abbasîleri model almıştır. Kurduğu sistemde Türk devlet geleneğinin izlerine de rastlamak mümkündür. Yine bu bağlamda Mısır'ın tarihî, coğrafi ve kültürel özelliklerini de göz önünde bulundurduğu muhakkaktır. Buradan hareketle Tûlûnîler Devleti'nin; devlet yapısı, işleyişi ve felsefesi bakımından Türk-İslam sentezinin Kuzey Afrika topraklarındaki ilk prototipi olduğu söylenebilir.

Ahmed ve selefleri seçildikten sonra ordudan, yüksek kademedeki bürokratlardan ve halktan İslamî usullere göre biat almışlardır.²³

Vali nâibi olarak Mısır'a tayin edildiğinde Ahmed'in yetkilerinin sınırlı olduğu görülür.²⁴ Abbasî halifeleri eyaletlerde bütün yetkiyi bir kişiye vermeyi uygun görmemişler, maliye ve haber alma gibi teşkilatları doğrudan kendilerine bağlamışlardır.²⁵ Buna göre ordu komutanlığı dışındaki kadı, harac âmili, inşâ âmili/kâtib, şurta emiri gibi önemli devlet görevlileri doğrudan Halife tarafından atanıyordu.²⁶ Ahmed bu sistemi değiştirmiş ve bütün görevlilerin tayin ve azil yetkisini elinde toplayarak iç işlerinde bağımsız hale gelmiştir. Bu bağlamda göreve geldikten yaklaşık bir ay sonra sâhibu'ş-şurtayı değiştirecek ve yerine Türk kökenli Bûzân/Bozân'ı atayacaktır.²⁷

İdarî sistemde “vezirlik” makamı önemliydi. Ahmed, Şâm seferine çıkarken (264/878) yerine nâib olarak bıraktığı oğlu Abbas'a, kâtibi Ahmed b. Muhammed el-Vâstî'yi vezir olarak belirlemiştir.²⁸ Ahmed Mısır'dan ayrıldığında yerine ya oğullarından birisini ya da şurta veya harac emirlerinden birisini bırakırdı.²⁹

O, güven duyduğu Türk unsura da önemli devlet kademelerinde yer vermiştir. Berka valisi Muhammed b. el-Ferec el-Fergânî³⁰, Suğûru'ş-Şâm'da nâib olarak bıraktığı Halef et-Türkî³¹,

²² Ahmed ile Muvaffak arasındaki mücadelenin detayları için bkz. Taberî, IX, 627, 652-653; Kindî, *a.g.e.*, ss.162-163, 170; İbn 'Asâkir, XLIX, 218, 345; İbn Hallikân, I, 281; İbnü'l-Esîr, VI, 344-345, 415-416, 418; Nuveyrî, XXII, 332-333, 337-338; Zehebî, *Târîh*, XX, 31; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut Riyasetinde Komisyon, Dımaşk 1985, XII, 548, 602; İbn Kesîr, XIV, 582-583; İbn Haldûn, III, 412-413, IV, 389, 394.

²³ Kindî, *a.g.e.*, ss.160-196; Özkuyumcu, Nadir, “Tûlûnoğulları”, *Türkler*, Ankara 2002, V, 31.

²⁴ Özkuyumcu, a.g.md., *Türkler*, V, 29. Fethinden Emevî Dönemi sonuna kadar Mısır'ın idari yapısı için bkz. Özkuyumcu, Nadir, *Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*, İstanbul 1993 (basılmamış doktora tezi), s.73-132.

²⁵ Koprman, Kâzım Yaşar, “Tûlûnoğulları”, *Doğuşundan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1989, VI, 70.

²⁶ Kindî, *a.g.e.*, ss.160-172; Özkuyumcu, “Tûlûnoğulları”, *Türkler*, V, 30.

²⁷ Kindî, *a.g.e.*, s.160.

²⁸ Kindî, *a.g.e.*, s.165; Nuveyrî, XXVIII, 11, 14; İbn Haldûn, III, 396; Elçibey, *a.g.e.*, s.170.

²⁹ Kindî, *a.g.e.*, ss.162-163, 165; Özkuyumcu, a.g.md., *Türkler*, V, 31.

³⁰ İbnü'l-Esîr, VI, 327.

³¹ Zehebî, *Târîh*, XX, 28.



Şâm, Hıms, Hama, Haleb, Tarsus, Antakya ve Suğur genel valisi Yümn et-Türkî³² bunlar arasında zikredilebilir.

Dîvân teşkilatı idarede büyük önem arz ediyordu.³³ Dîvânu'l-inşâ merkeze doğrudan bağlı bir daire iken Ahmed b. Tûlûn ile bu durum değişmiştir. Ahmed b. Muhammed el-Vâsîfî, Muhammed b. Recâ³⁴ ve Cafer b. Abdulgaffar onun döneminde bu dîvâna ilk başkanlık edenlerdir.³⁵ Mısırlı tarihçi H. İbrahim Hasan, onun Mısırlı bir kâtip olan Cafer'i halk ile iyi ilişkiler kurabileceği ve ülkenin menfaatlerini daha iyi gözetebileceği mülâhazasıyla tercih ettiğini kaydeder.³⁶

İdaredeki önemli tasarruflardan birisi de dönemin bir nevi istihbarat kurumu olan dîvânu'l-berîdi kendisine bağlamasıdır. Bunun için bu dîvânın başındaki (sâhibu'l-berîd) Şukayr el-Hâdim'i azlederek yerine yakın adamlarından Ahmed b. Hüseyin el-Ahvazî'yi getirmiştir.³⁷ Böylece o, düşmanlarının ve bu arada en önemli muhalifi olan Halife'nin kardeşi Muvaffak'ın faaliyetlerinden haberdar olabilmıştır.³⁸

Dîvânu'l-kazâ yine döneminin önemli kurumlardan birisidir. Kendisi Hanefî mezhebinden olmasına karşın yargıda Şâfi kadılarına da görev vermiştir.³⁹ Çünkü Mısır'da Şâfi mezhebi yaygındı. Ahmed'in en meşhur kadısı Bekkâr b. Kuteybe'dir.⁴⁰

Dîvânu'l-ceyş en az dîvânu'l-harac kadar önem verdiği bir kurumdur. Öyle ki Ahmed ve oğlu Humâraveyh askerinin kayıt altına alındığı, maaşlarının verildiği; silah, mühimmat ve farklı askeri lojistiğin tespit ve tedarik edildiği bu dîvânla doğrudan ilgilenmiştir.⁴¹

Sağlığında hükümdara düzenli olarak raporlar sunan, vefat ettiğinde ise yerine birisi seçilinceye kadar idareyi geçici olarak üstlenen şurta emiri de dönemin önemli idarecilerindendi.⁴² Tûlûnîler döneminde şurta emirlerinin sık sık değiştirildikleri görülür ki bunların sayısı 14'tür.⁴³

Ordu, dönemin diğer orduları gibi kara ve deniz olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Kara ordusu Ahmed döneminde 100.000 kişiye ulaşıyordu. Bunun 24.000'i Türk, 40.000'i zenci (Sudanlı, Nûbeli ve diğer Güney Afrikalılar), 7.000'i Arap, geri kalanı ise Kıptî, Rum ve Berberî

³² İbnü'l-Esîr, VI, 353; Nuveyrî, XXVIII, 11-12; İbn Kesîr, XIV, 565; İbn Haldûn, III, 396, IV, 389-390.

³³ Dîvân hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Hz. Ömer'in Divan Teşkilatı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Ankara 1985, II, 107-176; Özkuyumcu, Nadir, *Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*, ss.73-132.

³⁴ İbn Haldûn, IV, 298; Elçibey, *a.g.e.*, s.169; Özkuyumcu, *a.g.md.*, *Türkler*, V, 33.

³⁵ Belevî, *a.g.e.*, s.106.

³⁶ Hasan, IV, 194; Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzûmu'l-İslâmiyye*, Kahire ts., s.142.

³⁷ Ya'kubî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Târîh-i Ya'kubî*, Beyrut ts., II, 509; Makrîzî, I, 314; Elçibey, *a.g.e.*, s.97.

³⁸ Hasan, IV, 208. Dîvânu'l-berîd haber alma vazifesi dışında ihtiyaç duyulan farklı alanlarda da faaliyette bulunmuştur. Mesela sâhibu'l-berîd Abdullah b. el-Cassâs, bir sonraki hükümdar Humâraveyh'in kızı Katru'n-Nedâ ve çeyizinin Bağdat'a götürülmesi organizasyonunu yürütmüştür. Bilgi için bkz. Makrîzî, I, 319, 321; İbnü'l-Esîr, VI, 486; Yılmaz, Saim, *Mu'tazîd ve Muktefî Döneminde Abbâsîler*, İstanbul 2006, s.192.

³⁹ İbn Haldûn onun Şâfi'î mezhebine meyyal olduğunu kaydeder. Bkz. İbn Haldûn, IV, 395.

⁴⁰ Hasan, *İslâm Tarihi*, IV, 248; H. İ. Hasan-A. İ. Hasan, *en-Nuzûm*, s.287.

⁴¹ Özkuyumcu, *a.g.md.*, *Türkler*, V, 35.

⁴² Makrîzî, I, 319 vd.; Elçibey, *a.g.e.*, ss.166-168. Sahibü's-şurta ticaret, çarşı-pazar fiyatları, gümrük işleri, kendi bölgesine girip çıkanları kontrol, kâdînin verdiği hükümleri uygulama gibi görevleri vardı. Bkz. Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, s.91-93.

⁴³ Kindî, *a.g.e.*, ss.160-183.



kökenlilerden oluşuyordu. Mu'tasım'ın, Arap askerlerin Mısır dîvân defterlerinden silinmesini ve yerlerine Türklerin yazılmasını emrettiği için olsa gerek⁴⁴ Araplar Mısır ordusunda neredeyse yok mesabesinde idiler.

Bugün olduğu gibi o dönemde de devletin lideri ordunun da başkomutanıydı ve "Emîr" unvanını kullanırdı.⁴⁵ Aynı şekilde hanedan mensupları da üst düzey birer komutandı ve onlar da "Emîr" unvanını alırlardı.⁴⁶ Önemli devlet adamlarından birisi de el-Kâidu'l-Ceyş/Ordu Komutanı idi. Liyakat ve güvenilir olmak orduda yükselmenin temel şartıydı. Mesela bu vasıfları taşıyan Ahmed b. Tûlûn'un siyahî kölesi Lü'lü komutan olma şansını yakalayabilmiştir.⁴⁷

Ordunun merkezi önceleri Fustat iken, asker sayısının artması sebebiyle Ahmed b. Tûlûn buranın yanı başındaki Yeşkûr Dağı eteklerine Katâi' şehrini inşa ettirdi. Şehre Katâi' isminin verilmesi, ordudaki değişik milletlerden müteşekkil askerî kıtalar için ayrı ayrı mahalleler tahsis edilmesi ve şehrin bu şekilde bölümlere ayrılması nedeniyledir.⁴⁸ Emîr ve Kâidu'l-Ceyş Fustat'ta otururken diğer komutanlar genelde Katâi' şehrinde, kendilerine bağlı birliklerin başında bulunurlardı. Katâi' dışında Berka, İskenderiyye, Dîmeşk, Halep ve Tarsus da birer garnizon şehriydi.⁴⁹

Kuzeyden Akdeniz'e doğudan ise Kızıldeniz'e yüzlerce kilometre kıyısı olan Mısır askerî ve ticarî anlamda denizcilik faaliyetinin büyük önem arz ettiği bir ülke olması hasebiyle Nil Nehri boyunca kurulan büyüklü küçüklü pek çok yerleşim biriminin (Nil kenarına kurulan eski başkent Fustat gibi) muhtemel deniz saldırılarına karşı muhafazası ve Filistin-Suriye hâkimiyeti için güçlü bir donanma gerekiyordu. Ayrıca kıtalararası ticarete stratejik bir noktada yer alıyor olması (Hind Baharat yolu) ve mümbit Nil deltasında yetiştirilen ürünlerin pazarlanması noktasında da bir deniz ticaret filosunun oluşturulması elzemdi.

282

Tûlûnoğlu donanmasına dair ilk bilgiler 262/876 yılına aittir. Ahmed, Muvaffak'ın emriyle Mısır'a hareket eden Musa b. Boğa'ya karşı Nil Nehri üzerindeki Ravza Adası'nda bir kale inşa ettirmiş ve 100 adet savaş filikasını adanın çevresine konuşlandırmıştı. Yine aynı yıl içerisinde karşılaşılabilecek daha ciddi deniz saldırılarına karşı savaş gemisi inşası için tersaneler kurdurmuştur.⁵⁰ Bu bağlamda sahil şehri Yafa'ya bir kale inşa ettirmiştir.⁵¹

264/878'de Şâm kıyılarını ele geçiren Ahmed, Tarsus ve Antakya'daki savaş gemilerini sayı ve asker bakımından takviye ettikten sonra donanması için bir üs olarak tasarladığı Akka limanını kalesiyle birlikte inşa ettirdi. Böylece Şâm'dan Berka'ya kadar Akdeniz'in Kuzey Afrika sahilini kontrolü altına aldı. Akka'nın yanı sıra Dimyat, İskenderiye, Tarsus, Antakya ve Ravza Adası diğer önemli donanma ve tersane merkezlerindendi. Gemi yapımında daha çok Kıptî,

⁴⁴ Makrîzî, I, 313; Elçibey, *a.g.e.*, s.153.

⁴⁵ Özkuyumcu, Nadir, *İbn Zülâk'ta İlk Müslüman Türk Devletleri Tûlûnoğulları ve İhşidîler* Metin-Tercüme-Mukayese ve Değerlendirme, ss.30-31.

⁴⁶ Elçibey, *a.g.e.*, s.164.

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, VI, 370; Nuveyrî, XXVIII, 13; İbn Kesîr, XIV, 571. Onu, büyük bir birliğe komuta etmesi için Rakka'da bırakmıştır. Bkz. Zehebî, *Târîh*, XX, 27; İbn Haldûn, III, 396.

⁴⁸ Belevî, *a.g.e.*, s.52-53; İbn Tağrıberdî, III, 15; Suyûtî, I, 25; Hasan, IV, 369-370.

⁴⁹ Hasan, IV, 404 vd.

⁵⁰ Kindî, *a.g.e.*, s.164.

⁵¹ İbn Haldûn, IV, 395.



Rum ve Berberîlerden istifade edilmiştir.⁵² Ahmed döneminde -irili-ufaklı- gerek yolcu ve ticarî gemilerin gerekse savaş gemilerinin sayısı 1000'e yaklaşmıştı.⁵³

262/876 tarihinde denizcilik faaliyetlerini başlatan ilk Türk olması sebebiyle Ahmed b. Tûlûn'un bu bağlamda Türk denizcilik tarihinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Ahmed, Türk devlet geleneğine uyararak oğulları veya kardeşleri arasından herhangi birini varis bırakmamıştır. Vefatından sonra (270/884)⁵⁴ Türk devlet geleneğine uygun olarak Ahmed b. Muhammed el-Vâsıtî ve Hasen b. Muhâcir başkanlığındaki devlet erkânı ile eşraftan müteşekkil bir heyet toplanmış ve hükümdarlığı babası Tarsus seferinde iken isyan ettiği için büyük oğlu Abbas'a⁵⁵ değil de diğer oğlu Humâraveyh'e vermiştir. Bu da Emevîler ve Abbasîlerdeki veliahtlık sisteminin Tûlûnoğulları tarafından uygulanmadığını gösterir. Sonraki hükümdarlar Ceyş, Hârûn ve Şeybân da aynı şekilde bir heyet tarafından seçilmişlerdir. Bu durum Tûlûnoğulları devletinde Türk devlet geleneğindeki devlet başkanlığı seçimi sisteminin (Kut anlayışı) devam ettiğini gösterir.⁵⁶

İktisadî Hayat

Bu dönemde Mısır'da sağlanan istikrar ve güven ortamı, ekonominin iyi yönetilmesi, ticarî hayatın ve tarımsal faaliyetlerin düzenlenmesi iktisadî hayatta olumlu gelişmeler yaşanmasına yol açmıştır.

İbn Tûlûn göreve geldikten sonra ağır vergileri kaldırmış, yolsuzluk yaptığı belirlenen mâliye görevlilerinin işine son vermiştir.⁵⁷ Bu bağlamda o zamana kadar Abbasî halifesine doğrudan bağlı olan dîvânü'l-harac âmili Ahmed b. el-Müdebbir'i zorlu bir süreç sonunda azletmiş, mallarını müsadere ederek ondan altı yüz bin dinar almış, ardından hapse atarak yerine Muhammed b. Hilâl'i getirmiş, böylelikle dîvânü'l-haracı doğrudan kendisine bağlamıştır.⁵⁸ İbn Müdebbir'in başarısız ekonomi yönetimi neticesi Mısır'ın yıllık vergi geliri 800.000 dinara kadar düşmüş iken Ahmed'in aldığı tedbirlerle bu miktar yıllık 4.300.000 dinara çıkmış⁵⁹, ucuzluk ve bolluk yaşanan ülkede halkın refah seviyesi hissedilir derecede yükselmiştir.⁶⁰

Ahmed, ismi ile anılan caminin yanına esnaf ve sanatkârlar (fırıncı, yün eğirici, bakliyatçı, gümüş ustası, ipekli kumaş üreticisi ve satıcısı) için bir çarşı inşa ettirmiştir.⁶¹ Yine Nil Nehri'ni değerlendirmek için birçok sulama kanalı açtığı, eskilerini tamir ettirdiği, Nil'in su seviyesini ölçen “Nilometreleri” onartarak işlevlik kazandırdığı kaydedilir.⁶² Alınan tedbirler sayesinde

⁵² Elçibey, *a.g.e.*, s.162.

⁵³ Elçibey, *a.g.e.*, s.162; Koprman, a.g.md., *Büyük İslam Tarihi*, VI, 75.

⁵⁴ Suyûtî, I, 595.

⁵⁵ Taberî, IX, 545; Kindî, *a.g.e.*, s.165-168.

⁵⁶ İbn Haldûn, IV, 396; Özkuyumcu, a.g.md., *Türkler*, V, 30.

⁵⁷ Koprman, a.g.md., *Büyük İslâm Tarihi*, VI, 73.

⁵⁸ İbnü'l-Esir, VI, 250; İbn Hallikân, VII, 56; Zehebî, *Târih*, XX, 25; Safedî, VIII, 26-27; Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, s.86-91. Ahmed b. el-Müdebbir 270/884 yılında hapiste iken vefat etmiştir. İbn Tûlûn'un onun öldürdüğü de rivayet edilir. Bkz. İbn Hallikân aynı yer.

⁵⁹ Zehebî, *Târih*, XX, 47; Safedî, VI, 266; İbn Haldûn, IV, 396; İbn Tağriberdî, III, 12; Hasan, IV, 239.

⁶⁰ Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, s.29-30.

⁶¹ İbn Tağriberdî, III, 11; Makrîzî, I, 317.

⁶² Yâkût, V, 178; Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1995, III, 713; Koprman, a.g.md., *Büyük İslâm Tarihi*, VI, 73.



pamuk, üzüm, tahıl, hurma, şeker kamışı, patates ve meyve rekoltesi geçmiş dönemlere kıyasla oldukça artmıştır.⁶³

Dünya çapında üne sahip olan kâğıt üretiminin (papirüs/evrâku'l-berdî) bu dönemde de sürdüğü⁶⁴, çıkarılan boraks madeninin ise aynı zamanda işlendiği anlaşılmaktadır.⁶⁵

Ülkenin doğu-batı ticaret yolları güzergâhında bulunmasını göz önünde bulunduran Ahmed, Nil'in geniş yatağından nakliye için istifade etmek gayesiyle irili-ufaklı pek çok kayık ve gemi inşa ettirmiştir.⁶⁶

Ahmed tarafından kestirilen ve “*ed-Dinâru't-Tûlûni*” olarak bilinen ayarı yüksek altın paralar (267/880)⁶⁷ ekonomik güç ve bağımsızlığın sembolüdür. Az miktarda ise gümüş ve bakır para darp ettirilmiştir. Ahmed b. Tûlûn ve Humâraveyh dönemlerinde Antakya, Balis, Dımaşk, Filistin, Halep, Humus, Mısır ve Rafika'da para bastırılmıştır.⁶⁸

İlmî ve Fikrî Hayat

İstikrar, huzur, refah ve bolluğun olduğu bu dönemde birçok âlim, muhaddis, mutasavvıf, edip, şair ve tarihçi kendisini göstermiştir. Bunlar arasında Kadı Bekkâr b. Kuteybe es-Sakafi,⁶⁹ mutasavvıf Zunnûn el-Mısrî, İmam Şâfiî'nin talebesi Rebî b. Süleyman ve Mısır'ın ilk müslüman tarihçisi İbn Abdi'l-Hakem (v.866) zikredilebilir.⁷⁰ Makrizî, Nablûsî'nin “*Husnü's-Sîre fî İttihâzi'l-Hısn bi'l-Cezîre*” isimli eserinde Tûlûnoğulları zamanındaki şairlerin kabark isim listesini gördüğünü, şairlerin beyit adedinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ve şairlere yüksek meblağlarda bahşişler verildiğini kaydeder.⁷¹ Bu dönem şairlerini ve şairlerinde işledikleri temaları Fethi Abdu'l-Muhsin Muhammed müstakil bir kitapta ele almıştır.⁷²

Ahmed b. Tûlûn, ilim adamlarına karşı oldukça cömertti. Bir sorusunu cevaplayan dönemin âlimlerinden Ebu'l-Hasan b. Hammad'a bu vesile ile 100 dinar bahşiş vermiştir.⁷³

O, gayr-i müslim ilim adamlarına da değer verirdi. Örneğin İskenderiye baş patrikliğine atadığı tarihçi Said b. Patrik aynı zamanda onun özel doktoruydu.⁷⁴ Yine saray doktorları arasında Hasan b. Zîrek gibi müslüman ve Sa'îd b. Tufeyl gibi hıristiyan tabipler kaynaklarda zikredilir.⁷⁵

⁶³ Hasan, IV, 259.

⁶⁴ Hasan, IV, 263.

⁶⁵ Hasan, IV, 238.

⁶⁶ Özkuyumcu, a.g.md., *Türkler*, V, 39.

⁶⁷ Koprman, a.g.md., *Büyük İslâm Tarihi*, VI, 73 vd.

⁶⁸ *Tûlûnoğulları ve Paraları*, Yapı ve Kredi Bankası AŞ. Numismatik Yayınları, s.4-10, İstanbul 1972.

⁶⁹ İbn Abdilhakem, *Fütuhu Mısır*, s.247.

⁷⁰ Sem'ânî, IX, 99; Hasan, IV, 276.

⁷¹ Makrizî, I, 326.

⁷² Bkz. Muhammed, Fethî Abdülmuhsin, *eş-Şi'r fî Mısır fî Zilli'd-Devleteyn et-Tûlûniyye ve'l-İhşidiyye*, Kahire 2000, ss.145-156, 185.

⁷³ Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, ss.35-36.

⁷⁴ Elçibey, a.g.e., ss.225-226; Koprman, a.g.md., *Büyük İslâm Tarihi*, VI, 76 vd.

⁷⁵ İbn Ebî Usaybi'a, Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe el-Hazrecî, *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etubbâ'*, thk. Nezzâr Rızâ, Beyrut ts., ss.541-542; Safedî, XII, 17-18, XV, 127.



Kendisi de bir âlim olan Ahmed, camisinin yanı başına ilave ettirdiği odaları fakih, âlim ve muhaddislere tahsis etmiştir.⁷⁶

Bayındırlık Faaliyetleri ve Mimari

Tûlûnoğulları dönemi imar ve bayındırlık alanında Mısır'ın parlak dönemlerinden birisini teşkil eder. Ahmed b. Tûlûn'un inşa ettirdiği Katâi' şehri, Tulûniyye Camii, bîmârhaneler⁷⁷, köprüler, kaleler, su kanalları, hükümet sarayı⁷⁸ kayda geçenler arasındadır. Ahmed, 100.000 kişilik ordusundaki farklı milletlerden her bir grup için Katâi' şehrinde ayrı ayrı mahalleler oluşturmuş ve şehir meydanına çıkabilecekleri kapılar açtırmıştır. Bu yönüyle Katâi', Abbasî başkenti Sâmerrâ ile benzerlik gösterir.⁷⁹

Ahmed'in inşa ettirdiği ismiyle müsemma Ahmed b. Tûlûn Camii⁸⁰, onun döneminden günümüze ulaşan iki mimari eserden birisidir.⁸¹ Cami, halkın talepleri doğrultusunda inşa edilmiştir. Buna göre Mısırlılar Ahmed'e gelerek, 'Amr b. el-Âs Ulu Camii'nin darlığından şikâyet edince o da Yeşkur Dağı eteğine bir ulu cami inşa edilmesi talimatını vermiştir. 264-266/878-880 tarihleri arasında yapımı tamamlanan caminin inşası için yüz yirmi bin dinar para harcadığı rivayet edilir.⁸² Katâi' şehri, Tûlûnoğullarına son veren Halife Müktefi'nin komutanı Muhammed b. Süleyman el-Kâtibî tarafından yerle bir edilmiş, ancak bu camiye dokunulmamıştır (292/905).⁸³ İbn Tûlûn camisinin minaresi, Mısır'da minare geleneğinin başlangıcı kabul edilir.⁸⁴

Ahmed, Hıristiyan ve Yahudi mezarlıklarını naklettirip oluşan alana askerî geçit törenleri ve diğer önemli törenlerde kullanılmak üzere büyük bir meydan yaptırmıştır.⁸⁵ Zafer kutlamaları bu alanda yapılır, her askerî birlik kendisine has kapılardan meydana girerdi. Yine süvari birliklerinin eğitim yaptıkları meydanlar da mevcuttu. Süvariler zaman zaman çöllere çıkarak kendilerini zor şartlara hazırlarlardı.⁸⁶

⁷⁶ Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, s.34. Bu konuda ayrıca bakınız: Belevî, *a.g.e.*, s.351; İbnü'l-Esîr, VII, 408-409; İbn Tağriberdî, III, 8, 17; Suyûtî, I, 594.

⁷⁷ Ahmed b. Tûlûn'un inşa ettirdiği bîmâristân hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Abdurrezzâk Ahmed, *Târîhu Mısır ve Âsârüha'l-İslâmiyye Münzû'l-Fethi'l-Arabi Hattâ Nihâyetü'l-Asri'l-Fâtîmî*, Kahire 1993, s.112-113. Bu bîmâristân ve vakıfları için altmış bin dinar harcamıştır. Bkz. Nuveyrî, XXVIII, 22; İbn Kesîr, XIV, 590; İbn Haldûn, IV, 396.

⁷⁸ Belevî, *a.g.e.*, ss.54-56; Nuveyrî, XXVIII, 22; Özkuyumcu, *a.g.md.*, *Türkler*, V, 41; Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, s.29. O dönemde "Ravza Kalesi" olarak isimlendirilen kale için seksen bin dinar harcamıştır. Bkz. İbn Haldûn, IV, 396.

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz: Kopruman, *a.g.md.*, *Büyük İslâm Tarihi*, VI, 77-79; Hasan, IV, 370 vd.

⁸⁰ İbn Kesîr, XIV, 501, 587; Suyûtî, I, 594; Ayrıntılı bilgi için bkz. Behrens, Doris -Abouseif, "*İbn Tûlûn Camii*", DİA, Ankara 1999, XX, 416-418.

⁸¹ Can, Yılmaz, Gün, Recep, *Ana Hatlarıyla Türk-İslâm Sanatları ve Estetiği*, İstanbul 2015, s.115. Ahmed döneminden günümüze ulaşan diğer kültürel miras bir su kemeridir. Bkz. Aynı yer.

⁸² Yâkût, IV, 264; Nuveyrî, XXVIII, 22; İbn Kesîr, XIV, 590; İbn Haldûn, IV, 395.

⁸³ Kindî, *a.g.e.*, s.182; Suyûtî, I, 25.

⁸⁴ Kopruman, *a.g.md.*, *Büyük İslâm Tarihi*, VI, 77-79; Hasan, IV, 370 vd.

⁸⁵ Bu meydan için yüz elli bin dinar harcamıştır. Bkz. Nuveyrî, XXVIII, 22; İbn Kesîr, XIV, 590.

⁸⁶ İbn Tağriberdî, III, 16.



Muharrem 270/Mart 884'te elli yaşında vefat eden Ahmed b. Tûlûn, Mukaddam Dağı eteğine defnedilmiştir.⁸⁷

Sonuç

Afrika ile Asya kıtalarını birbirine bağlayan Mısır toprakları İslam tarihi açısından olduğu kadar Türk-İslâm tarihi bakımından da önemli bir coğrafyadır. Öyle ki birçok Türk devletinin bayrağı altında yedi yüzyılı aşkın bir süre Şii tehlikesi ve Haçlı seferlerini karşılamış, durdurmuş, Moğol istilasına karşı bir direnç ve zafer noktası olarak tarihi bir misyon üstlenmiştir. Babası Dokuzoğuz Türklerinden olan Ahmed b. Tûlûn'un Mısır'da kurduğu Tûlûnîler Devleti anlatılanlar için bir milattır.

Akdeniz ve Tih Çölü ile kuşatılan Mısır'ın korunaklı jeo-stratejik konumu, asırlardır bu topraklara hayat veren Nil Nehri ve bereketli deltası ve Hind Baharat Yolu'nun ekonomik getirisi buraya vali olarak atanan Ahmed'i cesur adımlar atmaya sevk etmiştir. Ayrıca Mısır, konumu itibarıyla Filistin ve Suriye'ye açılan doğal bir kapı mesabesinde.

Ülkenin siyasi, ekonomik ve askerî anlamda neredeyse bağımsız hale gelmesi, muazzam rakamlara ulaşan gelirlerin eğitim, sanat, sağlık, bayındırlık ve imar faaliyetleriyle topluma olabildiğince yansıtılması, sosyal devlet anlayışının dönemine kıyasla başarıyla uygulanması halk nazarında memnuniyetle karşılanmıştır.

Tûlûnoğlu Ahmed, Abbasîlerle zaman zaman mücadele etmişse de bu daha çok veliaht Muvaffak ile sınırlı kalmıştır. Onun ve seleflerinin Bizans'a karşı yürüttükleri cihat faaliyetleri İslam toplumunun takdirini kazanmıştır. İslam tarihçileri, bu ve diğer hususlarda hilafsız olarak Tûlûnoğullarından sitayişle bahsederler.

Halka yönelik Türk idari yaklaşım tarzının Maverâünnehir'de olduğu gibi burada da çeşitli din, ırk ve milletlerden oluşan kitleler üzerinde oldukça olumlu yansımaları olmuştur. Buna göre kanunlara uyulduğu sürece insan hak ve özgürlüklerine müdahale edilmediği söylenebilir.

Tûlûnoğulları'nın Mısır'da bıraktığı olumlu intiba sayesinde ki; İhşidî (Fergana bölgesinde Türk hükümdar ailelerine verilen unvan) soyundan gelen Muhammed b. Tuğç'un kurduğu İhşidîler Devleti ile Memlûk emirlerinden İzzeddin Aybek Türkmânî'nin kurduğu Memlûkler Devleti, takriben 328 sene boyunca Mısır'da hüküm sürebilmişlerdir. Yavuz Sultan Selim'in 1517'de Mısır'ı ele geçirmesi ile İngilizlerin 1882'de bu toprakları işgali arasındaki zaman diliminde de Türklerin bu coğrafyaya hâkim olduğu görülür.

Tûlûnoğulları Devleti 37 yıl gibi devletlerin hayatında çok kısa sayılabilecek bir süre Mısır'da hüküm sürmesine rağmen bu coğrafyada tarihe mal olmuş maddi ve manevi kültürel izler bırakarak Kuzey Afrika tarihindeki yerini almıştır.

Kaynakça

Ahmed, A. (1993). *Târîhu Mısır ve Âsârüha'l-İslâmiyye Münzü'l-Fethi'l-Arabi Hattâ Nihâyetü'l-Asri'l-Fâtımî*, Kahire.

⁸⁷ Kindî, *a.g.e.*, s.172; Sem'ânî, IX, 99; Yâkût, IV, 264; İbn Ebî 'Usaybi'a, *a.g.e.*, s.542; Nuveyrî, XXII, 339; Zehebî, *Târîh*, XX, 35.



- Akyürek, Y. (2012). *Başlangıcından Moğol İstilasına Kadar Fergana Vadisi*. Bursa: Emin Yayınları.
- Behrens, D. (1999). “İbn Tûlûn Camii”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. XX, 416-418.
- Belâzurî, A. (1988). *Futûhu'l-Buldân*. Beyrut.
-, (1996). *Ensâbu'l-Eşrâf* (thk. Süheyl Zükkâr Riyâd ez-Ziriklî). Beyrut: I-XIII.
- Belevî, A. (ts.). *Siretu Ahmed b. Tûlûn* (thk. Muhammed Kürd Ali). Kahire.
- Can, Y. ve Gün, R. (2015). *Ana Hatlarıyla Türk-İslâm Sanatları ve Estetiği*, İstanbul.
- Elçibey, E. (1997). *Tuluñoğulları Devleti 868-905* (çev. Selçuk Akın). İstanbul.
- Fayda, M. (1985). “Hz. Ömer’in Divan Teşkilatı”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Ankara: II, 107-176.
- Hasan, İ. (1997). *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi* (çev. İsmail Yiğit vd.). İstanbul: I-XI.
- Hasan, İ. ve Hasan, A. (ts.). *en-Nuzûmu'l-İslâmiyye*. Kahire.
- Hitti, P. (1995). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (çev. Salih Tuğ). İstanbul.
- İbn Abdilhakem, A. (1991). *Fütuhu Mısır ve Ahbâruhâ* (ed. Charles C. Torrey). Kahire.
- İbn ‘Asâkir, A. (1995). *Târîhu Dimaşk* (thk. Amr b. Garâme el-Amrî). Beyrut: I-LXXX.
- İbn Ebî Usaybi‘a, A. (ts.). *‘Uyûnu'l-Enbâ’ fî Tabakâti'l-Etbbâ’* (thk. Nezzâr Rızâ). Beyrut.
- İbn Haldûn, A. (1988). *Dîvânu'l-Mübtede’ ve'l-Haber fî Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve Men Âsârahum min Zevi’ş-Şe’ni'l-Ekber* (thk. Halîl Şahhâde), Beyrut: I-VIII.
- İbn Hallikân, A. (1994). *Vefeyâtu'l-A’yân ve Enbâ’i Ebnâi’z-Zamân* (thk. İhsân Abbâs), Beyrut: I-VII.
- İbn Hayyât, H. (1997). *Târîhu Halîfe b. Hayyât* (thk. Ekrem Ziya el-Ömerî). Beyrut.
- İbn Hibbân, M. (1973). *es-Sikât* (thk. Muhammed Abdülmuîd), Haydarabat: I-IX.
- İbn Kesîr, İ. (1997). *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî). yy.: Dâru Hicr: I-XXI.
- İbn Hişâm, A. (1955). *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafiz eş-Şelebî, thk.). Mısır: I-II.
- İbn Sa’d, M. (1968). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (thk. İhsân Abbâs). Beyrut: I-VIII.
- İbn Tağriberdî, M. (1929). *en-Nucûmu’z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire: I-XVI.
- İbnü'l-Esîr, A. (1997). *el-Kâmil fî’t-Târîh* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî). Beyrut: I-X.
- Kindî, M. (2003). *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât* (thk. Muhammed Hasen, Ahmed Ferîd). Beyrut.
- Koprman, K. (1989). “Tûlûnoğulları”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul: VI, 70.
- Makrizî, A. (ts.). *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İtibâr bi (fi) Zikri'l-Hitati ve'l-Âsâr*, Bağdat: I-II.

- Muhammed, F. (2000). *eş-Şi'r fi Mısır fi Zilli'd-Devleteyn et-Tûlûniyye ve'l-İhşidiyye*. Kahire.
- Nuveyrî, A. (2002). *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye. I-XXXIII.
- Özkuyumcu, N. (1993). *Fethinden Emeviler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul: s.73-132.
-, (1996). *İbn Zülâk'ta İlk Müslüman Türk Devletleri Tûlûnoğulları ve İhşidiler* (Metin-Tercüme-Mukayese ve Değerlendirme). İzmir.
- , (2002). "Tûlûnoğulları", *Türkler*. Ankara.
- , (2012). "Tûlûnoğulları", *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Safedî, H. (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (thk. Ahmed Arnavut, Türkî Mustafa). Beyrut: I-XXIX.
- Sem'ânî, A. (1962). *el-Ensâb* (thk. Abdurrahmân b. Yahyâ), Haydarâbâd: I-XIII.
- Suyûtî, A. (1967). *Husnu'l-Muhâdara fi Târîhi Mısır ve'l-Kahire* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim). Kahire.
-, (2004). *Târîhu'l-Hulefâ'* (thk. Hamdi Demirtaş). yy.
- Taberî, M. (1967). *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim). Beyrut: I-XI.
- Tûlûnoğulları ve Paraları*. (1972). İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası AŞ. Numismatik Yayınları. s.4-10.
- Ya'kubî, A. (ts.). *Târîh-i Ya'kubî*. Beyrut.
- Yâkût, Y. (1995). *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: I-VII.
- Yazıcı, N. (2002). *İlk Türk-İslâm Devletleri*. Ankara: TDV Yayınları
-, (2012). "Tûlûnoğulları", *İslam Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları
- Yıldız, H. (1980). *İslamiyet ve Türkler*. İstanbul.
- , (1989). "Ahmed b. Tolun", *DİA*. İstanbul: C.II, 142-143.
- Yılmaz, S. (2006). *Mu'tazid ve Muktefi Döneminde Abbâsîler*. İstanbul.
- Zehebî, M. (1993). *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm* (thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî) Beyrut: I-LII.
- , (1985). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnaut Riyasetinde Komisyon). Dımaşk: I-XXV.

ARAP DİLİ ÖĞRETİMİNDE; RİYAD İSLAM ÜNİVERSİTESİ YABANCILARA ARAP DİLİ ÖĞRETİM ENSTİTÜSÜ MODELİ

Yrd. Doç. Dr. Yüksel ÇELİK
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Bu çalışmada, önce Riyad İslam Üniversitesi Yabancılara Arap dili Öğretim Enstitüsünün süresi, okutulan dersler, müfredata ait kitaplar, bu kitapların içeriği, Arapça öğretim yöntem ve teknikleri, öğretimde kullanılan araçlar üzerinde durulacak. Sonra, Enstitünün öğretim yöntemleri ile ülkemizdeki Arapça öğretim yöntemleri arasında mukayese yapılacak. Ülkemizde Arapça Öğretiminde yapılan yanlışlar dile getirilecek. Son olarak, kaliteli bir Arapça öğretimi için önerilerde bulunulacak.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Öğretim, Metod, Enstitü, Riyad

1984-1986 Yıllarında bizzat öğrenim gördüğüm Riyad Yabancılara Arapça öğretim enstitüsü 40 yılı aşkın tecrübesiyle 67 ülkeden gelen yabancı öğrencilere Arapça öğretimiyle ün salmış bir enstitüdür. Bu enstitünün temel ilkelerinden biri; öğrencilerin yurtlarda aynı uyruktan öğrencilerle birlikte kalmalarına asla izin verilmemesidir. Bunun amacı öğrencilerin ana dillerini kullanmalarına engel olup Arapça konuşmaya zorlanmaktır.

Enstitü 4 yarıyıldan (kur) oluşmaktadır. Öğrenim süresi 2 yıldır. Her bir yarıyılın sözlü ve yazılı sınavları vardır. 1.Yarıyılın derslerini veremeyen öğrenci bir üst döneme geçemez. Dört yarıyılın ders ortalaması 80 ve üzeri olmayan öğrenci lisans öğrenimi için fakültelerden birine kayıt yaptıramaz.

Enstitünün temel prensiplerinden biri de devamsızlığın %10 aşmamasıdır. Devamsızlığı %10'u aşan öğrenci okuduğu yarıyılı tekrara etmek zorundadır.

Enstitünün öğretim elemanları Arap Dili ve Edebiyatında uzman kimselerden oluşmaktadır. Öğretim elemanları sözlü anlatıma önem verdikleri gibi yazılı anlatıma da önem vermektedirler. Öğretim elemanlarının yazılı ödev vermedikleri gün bulunmamaktadır.

Enstitünün temel prensiplerinden biri de Fasih Arapçaya (yazı dili) çok özen göstermeleridir. Eğitimde ve sözlü sınavlarda avamca ((el-Luga el-Âmmiyye/konuşma dili) yasaktır. Özellikle sözlü sınavlarda bu dili kullananlar başarısız sayılmaktadır.

Eğitimdeki tüm ders materyalleri öğrencilere ücretsiz verilmektedir. Taşıma ve barınma ücretsizdir. Yemeklerden cüzi bir ücret alınmaktadır. Öğrenciler üç öğün yemeklerini %90



indirimli yemektirler. Ayrıca öğrencilere her ay 850 Riyal eğitim bursu sağlamaktadır. Eğitimle ilgili her türlü imkan öğrencilere karşılıksız sunulmaktadır.

Enstitü geniş ve her türlü modern cihazlarla donatılmış dil laboratuvarına sahiptir. Haftanın belli günlerinde Dinleme-Anlama dersleri bu laboratuvarında işlenmektedir.

Okutulan Kitaplar

İmam Muhammed B. Suud Üniversitesi Yabancılara Arap Dili Öğretim Arapça Öğretim Serisi (Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye)

İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Dil Enstitüsü tarafından hazırlanan bu seri, "Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye" genel başlığını taşımaktadır. 4 kura (yarıyıl) göre düzenlenmiş olan seri Arap dili grameri, Arap dili edebiyatı ve bazı İslami ilimlerin beraberce öğretildiği çok sayıda kitaptan oluşmaktadır. Seri öğretmen rehber kitapları ve sözlüklerle birlikte 46 adet kitaptan oluşmaktadır. 200 dil uzmanı tarafında hazırlanmış olan bu seri 12000 vokabülerden oluşmaktadır. Daha açık ifadeyle; bu enstitüden mezun olan öğrenci 12000 adet Arapça kelime hazinesine sahip olarak mezun olmaktadır. Bu kadar geniş kelime dağarcığına sahip bir öğrenci gayet rahat ve akıcı bir şekilde Arapça konuşabilmektedir. Ayrıca bu sayıda kelime dağarcığı olan öğrenci bir Arap üniversitesinde Araplarla yan yana lisans eğitimini hiç zorlanmadan sürdürebilmektedir.

Seride genel hedef, Arapça'nın İslam kültürünü yaymak için bir kapı olacak şekilde sunulmasıdır. Bu yüzden İslâmî mefhumlar dille ilgili kitaplara serpiştirilmiş, dinî bilgilere ise yine seride yer alan dinî kitaplarda yoğun olarak yer verilmiştir. Tüm serinin 2 yıllık bir öğretim devresinde verilmesi öngörülmektedir. Birinci kurda (yarıyıl) öğrenci nahiv terkiplerini ve sarf sigalarını uygulama bağlamında görürken ikinci kurdan itibaren kaidelerle de karşılaşmaktadır. Mümkün olduğunca en yaygın nahiv terkipleri ve sarf sigalarının verilmesine çalışılmıştır. Basit cümlelerden mükrekebe doğru bir sıralama takip edilmiştir. Şaz ve nadir kalıplardan uzak durulmaya çalışılmıştır.¹

Nahiv (Cümle Bilgisi/ Sentaks) Kitapları: Nahiv kitapları 2, 3 ve 4. kurlar için hazırlanmıştır. Konular kitaplar içerisinde seviyeye uygun olarak dağıtılmış vaziyettedir. İkinci kurun kitabında

¹ Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, en-Nahv-I,s.1-310, Riyad 1991; en-Nahv-II,s.1-292,Riyad 1992 en-Nahv-III,s.1-220, Riyad 1994; Bostancı, Ahmet, İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları Ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 / 2005, s.16.



şu konulara yer verilmiştir: Kelimenin üç çeşidi, isim çeşitleri: müennes-müzekker, müfred-müsenna-cemi, isim cümlesi ve bu çerçevede munfasıl merfu zamirler, ism-i işaret, ism-i mevsul, inne ve benzerleri, kane ve benzerleri. Fiil cümlesi, fail, meful, muzaf ileyh, zarflar, istifham cümlesi ve istifham edatları. 3. Kur kitabında yer alan konular da şunlardır: İrab alametleri, isim ve fiililerde mebnilik, sahih ve mu'tel fiiller, ef'al.-i hamse, esrna-i hamse, isim ve fiililerin i'rab şekilleri, şart cümlesi, haberin öne geçtiği cümleler. Hal., na't, nida, istisna, ism-i tafdil, teaccüb üslubu, medh ve zem filleri, te'kid, bedel, temyiz, gayri munsarifler, meful-i mutlak, meful li eclih, sayılar konuları da 4. Kurun kitabında ele alınmaktadır. Kitaplarda öncelikle anlatılacak kaidenin örneklerini içeren metin verilmekte, sonra ayrıntılı cetvellerle kaide ile ilgili örnekler sunulmaktadır. Bunu tahlil ve açıklama içeren kısım ve onu da kaidenin istinbatı takip etmektedir. Sonra dersin konusuna göre değişiklik gösteren alıştırmalar yer almaktadır. Her bir kitapta belirli sayıda kelime ve nahiv ıstılahı yer almaktadır. Görsel malzeme olarak sadece her konunun başında metinle ilgili bir resim konulmuştur. Metinlerde genellikle din! konulara ağırlık verilmektedir.²

Sarf (Kelime Bilgisi/Morfoloji) Kitapları: Sarf s!galarının okuma parçası çerçevesinde tabi siyak içerisinde verilmesi hedeflenmiştir. Her dersin başında yer alan metni, parçayı kavramayı ölçen sorular takip etmektedir. Ardından sarf konusu- 16 .1 nun arzı ve kaidelerin çıkarılması kısmı yer almakta, son olarak da kaidenin yerleşmesi amacıyla konulmuş olan çeşitli alıştırmalar bulunmaktadır. 2. Kur kitabında şu sarf konuları bulunmaktadır: Fiil-i muzarlıin halleri, zamirlerin bitişmesi, mazi fiillerin muzari ve emirleri, mezid füllerde muzari ve emir konuları sahih salim fiil çerçevesinde verilmekte, kitap kelimenin kökünün bulunmasına ve anlamının sözlükten çıkarılmasına ayrılmış bir bölümle bitirilmektedir. 3. Kur kitabında ise şu konulara yer verilmiştir: Mehmuz, muzaaf, misal, ecvef, nakıs, lefif fiililerin çekimleri, sülasi fiillerden ism-i fail ve ism-i meful yapımı, sözlüklerden, kökünü bularak ve ilave edilen harfleri tespit ederek fiillerin anlamlarının çıkarılması. 4. kur kitabının konuları da ise şunlardır: Sıfat-mevsuf, camid müştak tanımları, masdar sigalarının öğretimi (asli masdar, mimli masdar, masdar-ı merre, masdar-ı hey'e), ism-i fail, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe, ism-i zaman ve mekan, ism-i alet, ism-i mensub, sözlüklerden kelimelerin anlamlarının tespiti konusunun tamamlanması. Sarf konularının metinlere ve alıştırmalara dayalı olarak verilmiş olması kitabın

² Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, en-Nahv-I,s.1-310, Riyad 1991; en-Nahv-II,s.1-292,Riyad 1992 en-Nahv-III,s.1-220, Riyad 1994; Bostancı, Ahmet, İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları Ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 / 2005, s.16-17.

en önemli özelliğini teşkil etmektedir ve bu özelliği ile bu serinin sarf kitapları İlahiyat fakültelerinde eksikliği çekilen sarf kitabı meselesinde bir alternatif olarak düşünülebilir.³

et-Ta'bîr (Mukaleme/muhadese) Kitapları: Bu kitaplarda her ders konu ile ilgili bir diyalogla başlamakta sonra anlama soruları ve diğer alıştırmalar yer almaktadır. İlk kitapta cümle kurulmasına, ikinci kitaptan itibaren de kompozisyon yazdırılmasına ağırlık verilmektedir. Kalıp ifadeler, ilgili alıştırmalar yoluyla yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Birbiriyle bağlantılı konular birkaç dersten oluşan ünitelerde toplanmıştır. Alıştırmalarının daha az ve sade oluşu ve yazılı kompozisyona önem vermesi bu serinin olumlu yönleri olarak göze çarpmaktadır. Ancak ağırlıklı olarak dinî konuların yer alması pratik konuşma dersleri için tam anlamıyla isabetli değildir. Hayatın çeşitli yönleriyle ilgili daha fazla konuya yer verilmesi daha doğru olurdu.⁴

el-Kırâe (Okuma-Anlama) Kitapları: Dört kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap Harfler ve harflerin yazımı ile ilgili dersler ve alıştırmalardan oluşmaktadır. Birinci kitap üç ünite ve 32 dersten meydana gelmektedir. İkinci, üçüncü ve dördüncü kitaplarda seçme metinler yer almaktadır. Bu seçme metinler daha çok dînî metinler ağırlıklıdır. Birazda Modern hayatla ilgili metinlere yer verilmiş olsaydı daha faydalı olurdu. Birinci kitap 3 ünite ve 32 okuma parçasından oluşmaktadır. İkinci, üçüncü ve dördüncü kitaplar 15'er ünite ve 35'er dersden oluşmaktadır.⁵

el-Kitâbe (Yazılı Anlatım) Kitapları: Bu kitaplar dört kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap 3 ünite ve 32 dersten ve alıştırmalarından oluşmaktadır. İkinci kitap 15 ünite ve 15 dersten ve derslerle ilgili alıştırmalardan oluşmaktadır. Üçüncü kitap da 15 ünite ve 15 dersten ve derslerle ilgili alıştırmalardan oluşmaktadır. Dördüncü kitap da aynı şekilde 15 ünite ve 15 dersten ve derslerle ilgili alıştırmalardan oluşmaktadır. Yazılı anlatımla ilgili tüm kitaplar Arap alfabesindeki tüm harfler ve bu harflerin yazımı ile ilgili kuralları ayrıntılı bir biçimde ele almakta ve öğrencilerin yazılı anlatımını geliştirecek alıştırmalar yaptırmakta ve yazılı ödevler vermektedir.⁶

³Silsiletü Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, es-Sarf-I,s.1-126, Riyad 1994; es-Sarf-II,s.1-234,Riyad 1993 es-Sarf -III,s.1-173, Riyad 1994;

⁴ Silsiletü Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye et-Ta'bîr-I, s.1-256, Riyad 1994; , et-Ta'bîr-II, s.1-298, Riyad 1992; et-Ta'bîr-III, s.1-211, Riyad 1992 et-Ta'bîr-IV, s.1-135, Riyad 1994; Bostancı, Ahmet, İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları Ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 / 2005, s. 17.

⁵ Silsiletü Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el kırâe-I, s.1-151, Riyad 1987; , el kırâe -II, s.1-259, Riyad 1992; el kırâe -III, s.1-246, İkinci Baskı, Riyad 2004 el kırâe -IV, s.1-162, Riyad 1994.

⁶ Silsiletü Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el- Kitâbe-I, s.1-151, üçüncü baskı, Riyad 2004; el- Kitâbe -II s.1-139, , üçüncü baskı, Riyad 2004; el- Ktiâbe -III, s.1-133, İkinci Baskı, Riyad 2004 el- Kitâbe -IV, s.1-115, ikinci baskı, Riyad 2004.



el-Edeb (Arap edebiyatı) kitabı: Bu kitap 4. Kurda okutulmaktadır. 15 üniteden oluşmaktadır. Önce Arap Edebiyatı ve Tarihini ele almaktadır. Daha sonra Abbasi dönemi edebiyatını, Endülüs dönemi edebiyatını, son olarak da modern Arap edebiyatını ele almaktadır.⁷

El-Belâğa ve'n-Nakd (Belâgat ve Edebî tenkit): Bu kitap da 4. Kurda okutulmaktadır. 15 ünite ve 15 konudan oluşmaktadır. Önce Belâgat ve Fesâhat gibi edebî terimleri ele almakta ve açıklamaktadır. Daha sonra Belâgatın Üç konusu olan Meânî, Beyân ve Bedî ilimlerini ve bu ilimlere ait alt disiplinleri ayrıntılı bir biçimde ve sade bir dille ele almaktadır.⁸

Tedrîbâtü'l-Hat (Hat sanatı dersi): Bu ders iki, üç ve dördüncü kurda okutulmaktadır. İkinci kurda 22 derste nesh yazı sanatı bol örnek ve alıştırmalarla öğretilmektedir. Çünkü nesh yazı türü Arap matbaasının temel yazı türüdür. Bu kurda Nesih hat sanatı ile ilgili bolca seçme metinler verilmektedir. Üçüncü kurda 22 derste Rika hat sanatı bol örnek ve alıştırmalarla öğretilmektedir. Dördüncü kurda 17 derste Nesih ve Rika hat sanatları mukayese edilmektedir. İki hat sanatının öne çıkan farklılıkları bol örnek ve alıştırmalarla öğretilmektedir.⁹

İslam Kültürü İle İlgili Okutulan Diğer Kitaplar

Enstitü, bir dilin öğretiminde o dilin kültürünün öğretilmesinin son derece önemli olduğunu bildiği için dil derslerinin yanında Kuran, Tefsir, Hadis, Akaid, Fıkıh ve İslam Tarihi gibi İslam kültürüyle ilgili dersleri de okutmaktadır.

293

Enstitünün Dil Öğretim Metodu

Enstitü dil öğretiminde, okuma-anlama, yazılı anlatım, sözlü anlatım, yazma, dinleme-anlama, konuşma ve gramer öğretimi metodlarını benimsemiştir. Öğrencileri gramere boğmamaktadır. Temel gramer bilgilerini vermekte ve bol örneklerle gramer dersinde cümle kurdurmakta, konuşma ve sözlü anlatımlara ağırlık verilmektedir.

Enstitü kelime öğretimini ölü öğretim olarak görmektedir. Kelimeyi cümle içinde, cümleyi de paragraf içinde öğretmekte hatta ezberletmektedir. Öğrenciye model bir cümle vermekte, bu cümledeki bazı kelimelerin yerine başka kelimeler koyarak öğrenciden cümleyi çeşitlendirmesini istemektedir. Sözlü anlatım ve konuşmaya verdiği önemi aynı şekilde yazılı

^{7 7} Silsiletü Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el-Edeb, s.1-234, İkinci Baskı, Riyad, 2004.

⁸ Silsiletü Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el-Belâgatu ve'n-Nakt, s.1-207, İkinci Baskı, Riyad, 2004.

⁹ Silsiletü Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, Tedrîbâtü'l-hatt-II, s.1-61, Birinci baskı, Riyad 1994; Tedrîbâtü'l-hatt -III s.1-67, Birinci baskı, Riyad 1994, Riyad 2004; Tedrîbâtü'l-hatt -IV, s.1-47, Birinci baskı, Riyad 1994.



anlatıma da vermektedir. Yazılı anlatım ödevleri enstitünün olmazsa olmazıdır. Yazılı ödevler günü gününe öğretim elemanı tarafından kelime kelimesine incelenmekte ve yazım ve anlatım hataları anlık gösterilmektedir ve düzeltilmektedir. Kısacası, enstitü dil öğretiminde yazılı ve sözlü uygulamaya, aynı şekilde dinleme ve anlamaya son derece önem vermektedir. Son olarak diyebiliriz ki Enstitü, bir çocuk annesinden nasıl dil öğrenmişse o metotla dil öğretmektedir. Bu sebeple dinleme, tekrar etme ve tekrar ettiğini ezberlemeye son derece önem vermektedir.

Sonuç

Ülkemizdeki Arapça Öğretimiyle Enstitünün Öğretimi Arasında Mukayese

Ülkemizde Arapça öğretiminde genelde **Gramer-Tercüme** metodu benimsenmektedir. Gramer bir dil öğretimi metodu değildir. Gramer dilin kendisi değil, dil öğretiminde bir araçtır. Gramer öğrenen dil öğrenmiş olmaz, ancak o dilin kurallarını öğrenmiş olur. Tercüme ise bir dil öğretimi metodu asla değildir. Tercüme başlı başına bir meslektir ve bu meslek, dil iyi bir biçimde öğrenildikten sonra bol tercüme yapılarak öğrenilir.

Ülkemizde yabancı dil öğretimindeki **Tercüme metodu** dil öğrenimini öldürmektedir. Çünkü tercüme yapan bir öğrenci tercüme ettiği kelime veya cümleyi aynı dille açıklamadığı için o dille konuşmayı asla öğrenemiyor. Ülkemizde yabancı dil öğretimindeki başarısızlığın tek sebebi budur. Ders esnasında asla ana dile başvurulmamalı, ders süresince Türkçe konuşulması yasaklanmalı, öğrencilere Arapça-Türkçe sözlük yerine Arapça-Arapça sözlük kullanmaları ısrarla tavsiye edilmelidir. Dinleme dil öğretiminde ihmal edilmemesi gereken çok önemli bir yöntemdir.

294

Kaynakça:

Bostancı, Ahmet, *İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları Ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 / 2005, s.1-30.

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, en-Nahv-I,s.1-310, Riyad 1991; en-Nahv-III,s.1-220, Riyad 1994

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, en-Nahv-II,s.1-292,Riyad 1992

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, en-Nahv-III,s.1-220, Riyad 1994

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, es-Sarf-I,s.1-126, Riyad 1994



Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, es-Sarf-II,s.1-234,Riyad 1993

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, es-Sarf -III,s.1-173, Riyad 1994;

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, et-Ta'bîr-I, s.1-256, Riyad 1994

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, et-Ta'bîr-II, s.1-298, Riyad 1992;

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, et-Ta'bîr-III, s.1-211, Riyad 1992

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, et-Ta'bîr-IV, s.1-135, Riyad 1994

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el kırâe-I, s.1-151, Riyad 1987

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el kırâe -II, s.1-259, Riyad 1992

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el kırâe -III, s.1-246, İkinci Baskı, Riyad 2004

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el kırâe -IV, s.1-162, Riyad 1994

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el- Kitâbe-I, s.1-151, üçüncü baskı, Riyad 2004

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el- Kitâbe -II s.1-139, , üçüncü baskı, Riyad 2004;

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el- Ktiâbe -III, s.1-133, İkinci Baskı, Riyad 2004

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el- Kitâbe -IV, s.1-115, ikinci baskı, Riyad 2004

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, , el-Edeb, s.1-234, İkinci Baskı, Riyad, 2004

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, el-Belâgatu ve'n-Nakt, s.1-207, İkinci Baskı, Riyad, 2004

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, Tedrîbâtu'l-hatt-II, s.1-61, Birinci baskı, Riyad 1994

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, Tedrîbâtu'l-hatt -III s.1-67, Birinci baskı, Riyad 1994

Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye, Tedrîbâtu'l-hatt -IV, s.1-47, Birinci baskı, Riyad 1994.

İSLAM İKTİSADININ “ADİL GELİR DAĞILIMI” İLKESİ VE BUNUN SOSYAL REFAHA KATKISI

Yrd. Doç. Dr. Zeki Yaka

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /İslam Hukuku Anabilim Dalı

Öz

İhtiyaçlı bir varlık olarak yaratılan insan, ömrünün sonuna kadar ihtiyaçlarının temini için çalışmak zorundadır. Ancak insan tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bunun için çevresindeki pek çok eşya ve insanla iletişim ve etkileşim halinde olmak durumundadır

Toplum hayatının düzeni, fertlerin huzur ve mutluluğu için bir takım hukuki, ahlaki ve iktisadi kurallara uyulması da bir zorunluluktur. Sağlam bir toplum için vazgeçilmez olan kurallardan biri de İktisadi kurallardır. İnsanlığı çıkmaza sokan, Kapitalizmin ürünü olan mevcut sistemlerin alternatifi İslam iktisadıdır.

Öncelikle “vahiy” kaynaklı bir sistem olan İslam iktisadı, insan fitratına en uygun ilkelerden oluşmaktadır. Günümüzde birçok toplumda var olan hukuki, ahlaki ve iktisadi problemler gelir dağılımındaki eşitsizliklerden kaynaklanmaktadır. İslam getirdiği vahiy kaynaklı paylaşım ve infak esaslarıyla, iktisadi sorunlara kalıcı çözümler sunar.

Servetin belirli ellerde toplanmasıyla oluşan gelir adaletsizliğini gidermek için İslam, geliri tabana yayıcı zekât, sadaka, fitra, vakıf, miras gibi paylaşım sistemlerini getirmiştir. Geliri tabana yayıcı bu sistemlerle sağlanan toplumsal refahı korumak ve devamını sağlamak için hukuki tedbirler almıştır. Gasb, hırsızlık, kumar, faizcilik, tefecilik vs. gibi tedbirlere cezai müeyyideler uygulamıştır.

Bu tebliğimizde, söz konusu ilkelerin gelir dağılımına etkisi ve bunların toplumsal refaha katkısını bu çalışmamızda ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam iktisadı, Adil Gelir Dağılımı, Sosyal Refah, İslam Hukuku

Giriş

Tebliğimizin giriş bölümünde, gelir dağılımına-paylaşımına neden gerek duyulduğu, paylaşımı **insanlar** için gerekli olup olmadığı gibi sorulara cevap arayarak, paylaşım-refah ilişkisi üzerinde duracağız.

Allah insanı özel bir yaratılışla yaratmıştır. “ *Biz insanı en güzel surette yarattık.*”¹ Bu sebeple insan, diğer varlıklardan farklı olarak, akıl ve irade gibi üstün özelliklerle

¹ Tin : 95/4.

donatılmıştır. Ancak bu üstün yaratılışa rağmen insan, tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılamaktan da acizdir. Onun bu özelliğine vurgu yapan Kur'an insanı şöyle tanıtır: "...İnsan zayıf olarak yaratılmıştır".² Bir diğer ayet-i kerimede; "Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan sizsiniz. Zengin ve övülmeye lâyık olan ancak O'dur"³ Bu özelliğini unutan, başkasına muhtaç olmadan, kendini her bakımdan yeterli gören insan, yine Kur'an'ın diliyle azgınlaşır. "Gerçek şu ki, insan kendini kendine yeterli görerek azar. Kuşkusuz dönüş Rabbinedir."⁴

İnsan, yaşamı için gerekli olan temel ihtiyaçlarını teminde, mutlaka başkalarına ihtiyaç duyar. İnsanın bu muhtaçlığı, onu başkalarıyla birlikte yaşamaya, bilimsel tabiriyle "Sosyalleşmeye" zorlamaktadır. Sosyalleşmeyi reddetmek, hem fitrata, hem de İslam inancının yaratılış gayesine aykırı olmak demektir. Sosyalleşmek, aynı zamanda bir takım davranış modellerine uygun olarak davranmayı da zorunlu kılar. Başkalarının hakkına saygı, paylaşmak, yardımlaşmak gibi; fedakârlık gerektiren davranışlar, mutlu ve huzurlu bir hayat isteyen insan için son derece önemlidir.

İnsan her şeyden önce kendini koruma ve güvence altına almak ister. Güven duygusu insan ve toplum hayatında çok önemlidir. İnsanlar ve toplumlar ancak güven ortamı içinde büyür ve gelişirler. Bu güven ortamı sağlanmadan hiçbir beşer gelişme ve kalkınmadan bahsedemeyiz. Ayrıca, ne fert olarak ne de toplum olarak insanlık huzur ve mutluluk içinde yaşayamaz. "Hep birlikte Allah'ın ipine (İslâm'a) sınımsız yapışın; parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve O'nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklar ki doğru yolu bulasınız."⁵

Bir başka ayette: "Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin ve çekişip birbirinize düşmeyin, çözümlüp yulginlaşsınız, gücünüz gider. Sabredin. Şüphesiz Allah, sabredenlerle beraberdir."⁶

İslam, fert ve toplumu birbirinden ayrı düşünmez. Fert de toplum da Allah katında çok değerlidir. İslam, ferdin temel ihtiyaçlarını gidermeden toplumsal mutluluğu hedeflememektedir. İslam'da bir kişinin zarar görmesiyle toplumun zarar görmesi arasında fark yoktur. "Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur."⁷

İslam, insan ve toplum hayatı için olmazsa olmaz olan temel değerleri, korunması zaruri maslahatlardan saymıştır. Bu çerçevede "din, can, akıl, nesil ve mal" gibi temel

² Nisa: 4/28.

³ Fatır:35/15.

⁴ Alak: 96/6-8.

⁵ Al-i İmran: 3/103.

⁶ Enfal: 8/46; Saff: 61/4; Hucurat: 49/10.

⁷ Maide: 5/32.



değerlerin güvenliğini sağlamak herkese “farz” kılınmıştır.⁸ Her toplum, fertlerinin “din, can, akıl, nesil ve mal” güvenliğini sağlamak için hukuki, ahlaki ve iktisadi tedbirler almıştır. Tüm tedbirler ise, sosyal refaha ulaşmış, mutlu bir toplum inşasına yöneliktir.

Temel ihtiyaçları giderilmeyen insanlar mutsuz ve huzursuzdur. Kendini güvende hissetmez. Böyle insanların çok olduğu toplumlar da güvensiz ve mutsuz demektir. “Biri yer biri bakar kıyamet bundan kopar” atasözü, böyle bir gerçeğin ifadesi olsa gerektir.

A- İKTİSAD - SOSYAL REFAH İLİŞKİSİ

Tebliğimizin esas konusunu bu nokta oluşturmaktadır. Günümüzde “Sosyal Refah” kavramı, insan topluluklarının bir ayırım noktası olarak kullanılmaktadır. Toplumların gelişmişliğinin adeta bir simgesi sayılmıştır. “Yaşam Kalitesinin Artması, Yaşam Memnuniyeti” şeklinde de ifade edilen “Sosyal Refah”, tüm toplumların ulaşmak istediği nihai hedeflerin de en önemlilerindedir.

Sosyal refah kavramı, günümüz dünyasında küresel ayrışmaların da mihenk taşı olmuştur. “Gelişmiş Ülkeler, Gelişmekte Olan Ülkeler ve Az Gelişmiş Ülkeler” kavramı, böyle bir ayrışmanın neticesinde ortaya çıkmıştır. Gelişmiş olan ülkeler iktisat-sosyal refah ilişkisini en üst düzeyde kurmuş olmaları hasebiyle, diğer grup ülkelerden kendilerini soyutlamışlardır. Bu soyutlama, dünya devletlerini ekonomik kutuplaşmaya doğru götürmüştür.

İktisadi bir kavram olan “Sosyal Refah”, toplam gelirin tabana yaygınlaştırılmasıyla gerçekleştirilir. Bu durumda sosyal refah, bir paylaşımı, bölüşümü de zorunlu kılmaktadır. Paylaşımında öncelikli olan da, insan yaşamı için hayati öneme sahip ihtiyaçlar olmalıdır.

Gelirin adil bir şekilde paylaşılması, “servet ve mülkiyetin” halk arasında yaygınlaştırılmasını sağlar, belli ellerde yığılmasını engeller. Üretilen gelirin fertler, gruplar veya üretim faktörleri arasında adil bir şekilde bölüştürülmesi aynı, zamanda tekelliliği de önlemek demektir. Tüm devletlerin nihai iktisadi hedefleri, servet ve mülkiyeti tabana yayararak gelişmiş bir ülke konumuna gelmektir. Böylece tüm fertlerin her imkandan yararlandırıan devletler, sosyal refah’a ulaşılmış devletlerdir.⁹ Devletleri yöneten tüm idarecilerin nihai hedefleri de budur.

Sosyal refah için, adil gelir dağılımı şarttır. Ama adil gelir dağılımı demek, gelirin herkese eşit bir şekilde paylaşılması demek değildir. Paylaşımın her türlü bireysel hakları sağlayıcı, herkese çalışma gücü ve yeteneğine göre, milli gelirden pay verilmesi şeklinde olmalıdır. Nitekim İslam’da da “ *Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.*”¹⁰ ayetiyle, paylaşımında da adaletten yana bir tavır takınılmıştır.

⁸ Şatibi, Ebu İshak, Muvafakat, II/9, (Çev. Mehmet Erdoğan), *İz Yayıncılık*, İstanbul, 1990; Gazali, Ebu Hamid, Mustasfa, I/286, *Daru’i- Kütübi’l-İlmiyye*, Beyrut, 1993.

⁹ Erdoğan Mehmet, Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, s. 511, *Ensar Neşriyat*, İstanbul, 2010.

¹⁰ Necm: 53/39.



Böylelikle iktisadi sistemler için en önemli prensip olan,” emek-gelir dengesi” de korunmuş olmaktadır.

B- GELİR PAYLAŞIM ŞEKİLLERİ VE SONUÇLARI

Her devlet kuruluş amacı doğrultusunda, kendi inanç, örf adet ve geleneklerine göre bir takım iktisadi metotlar geliştirmiştir. Bu sebeple gelir paylaşım şekilleri, ülkeden ülkeye, toplumdan topluma farklılık gösterir. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda, gelir dağılımını etkileyen belli başlı hususların olduğu görülmektedir. Modern iktisat kitaplarında yer alan ve gelir paylaşımını doğrudan etkileyen başlıca hususlar şunlardır:¹¹

a-Üretim araçlarının mülkiyet durumu

b-Kamu hizmetlerinin seviyesi

c-İş gücündeki örgütlenme

d-Devletin mali politikaları

e-Devletin sosyal politikaları

f-Toplumun demokratikleşme düzeyi.

Kapitalizmin etkisinde geliştirilen, modern iktisattaki bu hususlar içerisinde, dini unsurlara yer verilmemiştir. Belki de İslam iktisadı ile, diğer iktisadi sistemleri birbirinden ayıran en önemli husus bu ayrıntıda gizlidir. Tebliğimizin de konusu olan bu farklılık, İslam iktisadının orjinal bir sistem olduğunu da açıkça göstermektedir. Bu konuyu tebliğimizin ilerleyen bölümünde ele alacağız.

Gelir dağılımında uygulanan şekiller, dünya üzerindeki iktisadi sistemlerin de belirleyici özelliğini oluşturur. Kapitalizm, Komünizm, Liberalizm vs. gibi sistemler, günümüz iktisadi hayatına yön veren başlıca sistemlerdir¹² . Ancak, bu sistemler, insanlığa huzur mutluluk adına pek bir şey vermemiştir. Halbuki bu sistemlerin her birinin hareket noktası, insanlığa daha fazla huzur ve mutluluk vaatleri olmuştur. Oysaki bu sistemler, ne ferdi ne de toplumsal boyutta, ekonomik anlamda kendinden bekleneni insanlığa verememiştir.

Gelir artışının mutluluk üzerindeki pozitif katkısı inkâr olunamaz.¹³ Ancak bu yüksek maddi gelir ve lüks yaşama paralel olarak, artması gereken mutluluk ve güvenlik, günümüz şartlarında maalesef bir hayalden öte gitmemiştir. Lüks içinde yaşayanlar arasında, intihar ve suça karışanların oranındaki artış, son model güvenlik ve polisiye

¹¹Erdoğan, Mustafa Sabri, İslam Ekonomisinde Tasarruf Ve Ekonomi Gelişme, s. 101-104, *İFAV*, İstanbul, 1992.

¹²Zeytinoğlu, Erol, Ekonomik sistemler, s.182-206, *Marmara Üniv. Yay.* İstanbul,1985; Zaim, Sabahaddin, İslam İktisadı ve Hicretin 15. Yüzyılında İslam Dünyasının Ekonomik Görünümü, s.19, *Diyanet Dergisi*, 1981 Yıllığı Hicret Özel Sayısı.

¹³ Köksal Onur; Şahin Faruk, Gelir Ve Mutluluk: Gelir Karşılaştırmasını Etkisi, *Sosyoekonomi*, Vol. 23(26), 45-59, 2015.



tedbirlere rağmen adli vakaların artması izah edilememektedir.¹⁴ İnsanlık tarihi belki de günümüzdeki kadar bireysel ve toplumsal sıkıntılarla, acılarla karşılaşmamıştır. Günümüz savaşları, daha yıkıcı olmakta, insanlar ve tüm canlılar için daha dayanılmaz acılarla dolu ve yaşanılmaz bir dünya geride kalmaktadır.

Dünya üzerindeki tüm bu olumsuzlara yol açan, her türlü mücadelenin temelinde yatan esas sebepler ise iktisadi/ekonomik sebeplerdir. Kapitalist iktisadın; daha çok kazanma hırsı, dünyaya, eşyaya ve insanlığa daha çok tahakküm etme arzusu, daha çok üretmek ve daha çok tüketmek gibi iktisadi kaygıların sonucu olarak, bu olumsuzlukların karşımıza çıktığını görmekteyiz.

C- İSLAM'DA VE İSLAM İKTİSADINDA ADİL PAYLAŞIM VE SOSYAL REFAH

Peki, mevcut iktisadi sistemlerden İslam iktisadının farkı nedir? “Kapitalist iktisadın, insanlığı sürüklediği bu küresel felaketler karşısında alternatif çözümler ne olmalıdır?” sorusuna aranan cevap, aynı zamanda, aradaki farkın da ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Tebliğimizin bu bölümünde; insanlığın paylaşımına olan ihtiyacına İslamiyet nasıl bakmakta, bir anlamda ekonomik bir özellik taşıyan paylaşımı nasıl gerçekleştirmektedir? sorusuna cevap arayacağız.

Öncelikle İslamiyet çalışmayı bir ibadet olarak kabul etmektedir. “*Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.*”¹⁵ Bir başka ayette: “*Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcamaya) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez.*”¹⁶ Çalışıp ailesinin nafakasını kazanmak büyük bir ibadet olduğu gibi, çalışmayıp ailesinin nafakasını ihmal etmek te günah sayılmıştır. “*Nafakası üzerine vacip olanları ihmal etmesi bir kimseye günah olarak yeter.*”¹⁷

İslam Dini; meşru çerçevede olmak şartıyla kazanmaya, özel mülkiyete, harcamaya, çalışmaya asla karşı çıkmamaktadır. Ancak bu konuda vahye dayalı prensipleri de mensuplarına rehberlik edici ilkeler olarak emretmiştir. Vahye dayalı bu prensipler, aynı zamanda İslam iktisadının da temellerini, kapitalist iktisattan farklarını ortaya koymaktadır.

Mesela; bugünkü yaygın iktisadi sistemlerde gelir, üretime aktif olarak katılanlar arasında paylaştırılır. Üretime katılmayanlar gelirden mahrum edilirler. İslam iktisadında ise, adil paylaşım ve toplumsal refah ilkesi gereği, toplumun tüm sınıflarına, adalet ilkesi gereği toplam gelirden pay verilmiştir. İslam'da infak sisteminin özünü bu

¹⁴ Harmancı Pınar, Dünya'daki ve Türkiye'deki İntihar Vakalarının Sosyodemografik Özellikler Açısından İncelenmesi, s.3-15, Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal, Vol 1, 2015.

¹⁵ Necm: 53/39.

¹⁶ Kasas: 28/77.

¹⁷ İbn Mace, Ticaret, 1.



üretime katılmayanlar oluşturmaktadır.¹⁸ Bu prensip infak adı altında; zekât, sadaka, fitra, keffaretler, diyet vs. gibi çeşitli yöntemlerle uygulamaya konmuştur.

Paylaşım, İslam'ın beş temel ibadetinden biri olarak kabul edilmiştir. “İslam beş şey üzerine kurulmuştur: Allah'tan başka bir ilah bulunmadığını ve Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu kabul etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek, oruç tutmaktır.”¹⁹ Yani paylaşım İslam inanç esaslarıyla özdeşleşmiştir. Çünkü bu prensibin varlığını kabullenmek ve inanmak, Müslüman olmak ve olmamakla eşdeğer tutulmuştur. Farz bir hükmün kabul edilmemesi tüm alimlerce dini kabul etmemek, yani kafirlikle eşdeğer kabul edilmiştir. Çünkü kur'an'a ait bir hükmü kabullenmemek insanı büyük sıkıntıya düşürür. “Allah'ın âyetlerini inkâr edenler var ya, işte onlar hüsrana uğrayanlardır.”²⁰ Bu açıdan bir Müslüman için infak, hayati derecede öneme sahip bir ilkedir.

İslam iktisadının temel paylaşım felsefesini şu ayet i kerime belirlemektedir: “Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, sizinden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir.”²¹ . Ayette de “...içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz...” şeklinde açıkça vurgulandığı gibi, servetin ve mülkiyetin belirli ellerde biriktirilmesi İslam'ın kabul ettiği bir şey değildir.

Gelirin tabana yayılmasına önem veren İslamiyet, bunu sağlamak için de bazı tedbirler almış, prensipler belirlemiştir. İslamiyet'in almış olduğu bu tedbirler geçici tedbirler değildir. Bu tedbirler aynı zamanda, hangi çağda olursa olsun, insanlığın tüm iktisadi problemlerini kıyamete kadar çözecek olan yegane kalıcı ilkelerdir. Üstelik İslam'ın getirdiği bu sistem kapitalist sistemde olduğu gibi karmaşık ve özel ihtisas gerektiren unsurlar da içermemektedir. Sıradan her seviyedeki insanın anlayabileceği ve her devirde kolaylıkla uygulayabileceği özellikler taşımaktadır.

İslamiyet'in ilk döneminden itibaren, bizzat Hz. Peygamber (sav.) tarafından temelleri atılan bu sistem, sonraki dönemlerde de Müslümanlar tarafından hassasiyetle uygulanmış ve geliştirilmiştir. İslam, asırlar boyunca egemenliği altındaki tüm insanlığa, İslam iktisadının bu güzelliklerini yaşatmıştır. İslam'ın bu ilkeleri, fert ve toplumların her bakımından (iktisadi, ahlaki, akidevi vs.) çöküntüler yaşadığı bir durumda insanlığın hizmetine sunulmuştur. O zamanda tarihe “Cahiliye Dönemi” diye geçen bir devri, tarihte eşine rastlanmayan hızlı bir dönüşümle, kısa sürede “Asr-ı Saadet'e” çevirmiştir. Hz. Peygamber tarafından insanlığa yaşatılan “Asr-ı Saadet” sonraki devirlerde tüm Müslüman devletlerin modeli olmuştur.

¹⁸ Tevbe: 9/60.

¹⁹ Buhari: İman 8.

²⁰ Zümer: 39/63; Gölcük, Şerafeddin; Toprak, Süleyman, Kelam, s. 111, *Selçuk Ün. İlahiyat Fak. Yayınları*, Konya, 1988.

²¹ Haşr: 59/7.



Yaklaşık yirmi üç yıl gibi kısa bir zamanda, sadece Arap yarımadasını değil, tüm insanlığın kaderini değiştiren İslami ilkeler, kıyamete kadar gelecek tüm insanlar için de geçerli çözümler sunmuştur. Hz. Peygamber (sav.)’den asırlar sonra bile Müslüman devletler bu ilahi ilkelerin evrenselliğini ispat etmişlerdir. Emevi, Abbasi, Endülüs Emevileri, Selçuklular, Osmanlılar vd. gibi devletler, uyguladıkları bu ilkelerle insanlığa büyük bir katkı sağlamışlardır.²² Tebliğimizin ilerleyen bölümlerinde, insanlığa “Asr-ı Saadet” dönüşümü yaşatan, kendinden sonraki dönemlere de güzel bir model olan esasları ele alama çalışacağız.

D- İSLAM İKTİSADINDA GELİR DAĞILIMI VE SOSYAL REFAHI SAĞLAMAK İÇİN ALINAN BAŞLICA TEDBİRLER

İslam’da, geliri tabana yayıcı, adil paylaşımı gerçekleştirici tüm sistemler, “İnfak” adı altında toplanmaktadır. İslam’da uygulanan İnfak şekilleri ise farklı isimlerle karşımıza çıkmaktadır. Farklı isimlendirmeler, İnfakın bağlandığı sebepler ve uygulama şekillerine göre çeşitlilik arz eder. Bu İnfak sistemlerinin başlıcaları ve kısa izahları şöyledir:

1-Zekât: Zorunlu vergi demektir. Özellikle zekâtın dağılım noktaları, gelir dağılımından en az istifade eden veya edemeyen sınıflardan oluşur. Kur’an bu konuya şöyle açıklık getirmiştir: “*Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pekiyi bilendir, hikmet sahibidir.*”²³

303

Zekâtın asıl gayesi; toplumsal refah ve adil paylaşımın denilse abartı olmaz. İslam’da inanç esaslarının bir parçası haline getirilen İnfak sistemi, bu zekat müessesesidir. İslam’ın ilk yıllarında bu sistem topluma tam bir gelir dağılımı sağlamış, İslam devletinin oluşmasında en önemli finans kaynağı olmuştur.

Yapılan çalışmalara göre, günümüz şartlarında da, Müslümanların zekât potansiyeli çok ciddi rakamlar oluşturmaktadır²⁴. Son zamanlarda yapılan zekât potansiyeli hesaplamalarına göre 80 milyar dolar kadar ciddi bir meblağ olduğu hesaplanmıştır.²⁵

Maalesef, Müslümanlar açısından bu potansiyel yeterince değerlendirilememekte, İslam dünyası ve Müslümanlar kapitalizm ve batı karşısında büyük sıkıntılar yaşamaktadır. Müslümanların bu potansiyellerinin farkında olmamaları üzücüdür. Daha vahim olanı da, Müslümanların İslam İktisadi esaslarının günümüzde uygulanamayacağına inanmaları olmuştur. Tüm Müslümanlar tarafından kapitalizmin gereklerinin, İslam dünyasında harfiyen yaşatılması bunun en büyük delilidir. Ayrıca

²² Duri, Abdulaziz İslam İktisat Tarihine Giriş, (Çev. Sabri Orman), s.145-154, *İnsan Yayınları*, İstanbul, 2014; Baykara, Tuncer, Türkiye’nin Sosyal ve İktisadi Tarihi, s.117-147, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Ankara, 2014.

²³ Tevbe: 9/ 60.

²⁴ Yavuz, Yunus Vehbi, Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât, s.21,22, *Tuğra Neşriyat*, İstanbul, 1992.

²⁵ İSAV, islamiktisadi.net/.../tarihte-günümüzde-zekât-uygulamaları-2016.



küçük çabalarla da olsa İslami iktisat esaslarına yaşatmak üzere geliştirilen kurumlara da maalesef yeterli ilgi gösterilmemektedir.²⁶ Temel bir ibadet olan zekatın, bir zorunluluk olduğu çoğu Müslüman toplumlar tarafından maalesef unutulmaya yüz tutmuştur. Mevcut haliyle bile uygulanan zekât sistemi birçok toplumsal probleme çare olmaya devam etmektedir. Ancak Türkiye’de mevcut şartlara rağmen, faizsiz finans kurumlarının her yıl geliştiğini görmek sevindiricidir.²⁷

2-Vakıflar: Vakıflar gönüllü olarak, yardımlaşma ve paylaşmanın yapıldığı kuruluşlardır. Yerleşik hayatı ve şehirleşmeyi destekleyen, gönüllülük esasına dayalı en eski paylaşım kurumlarından biridir. Zenginlerin, zorunlu olmayarak, Allah rızasını kazanmak amacıyla servetlerinin bir bölümünü ihtiyaç sahibi olanlara karşılıksız aktarma hedefiyle kurdukları oluşumlardır.²⁸ Dünya nimetlerinden insanların eşitçe yararlanmasını sağlar. Bu vakıf oluşumunun bir önemli özelliği de, sadece insanlara hizmet etmeyip dünya nimetlerinden hayvanların da yararlanması amaç edinmesidir. Vakıf sistemi İslamiyet’in ilk devirlerinden itibaren tüm Müslümanlar tarafından her devirde ciddi olarak önemsenmiş, adil paylaşım ve sosyal refah aracı olarak uygulanmıştır. Özellikle Osmanlı devletindeki vakıflar, içerikleri ve kuruluş gayeleri bakımından çok çeşitlilik arz etmekte ve hala günümüzde tüm dünyada büyük merak uyandırmaktadır.²⁹

3-Sadaka: Zorunlu olmayan ve zekâttan daha kapsamlı olan, her türlü maddi manevi yardımlaşmayı içine alan bir yardım çeşididir.³⁰ Adil paylaşım ve sosyal refahın temininde çok etkili olup, tamamlayıcı bir fonksiyona sahiptir. Zekât verme sevabından mahrum kalanları, infak için vaat edilen ilahi mükâfata ortak yapan bir sistemdir. Bu yönüyle zekâttan daha kapsamlıdır. Zekâttan farklı olarak belli prosedürlere tabi olmayan bir yardımlaşma şeklidir.³¹ Bu açıdan daha yaygın ve daha etkili paylaşım sağlamaktadır. Sosyal refahın temininde etkin bir rol oynamaktadır. Potansiyel açısından düşünüldüğü zaman zekâttan çok daha büyük meblağlar bu sadaka sistemiyle ihtiyaç sahipleriyle paylaşılmaktadır. Sadaka, zekat potansiyeliyle birlikte düşünüldüğü zaman, İslam’ın iktisadi hedeflerini gerçekleştirmede ciddi bir ekonomik potansiyel olarak karşımıza çıkmaktadır. Maalesef zekâtta olduğu gibi sadaka potansiyeli de Müslümanlar tarafından yeterince önemsenmemektedir.

4-Fitre/Fitra: Ödenme vakti itibariyle, dar zamanlı, kısa vadede çözüm sunan bir yardımlaşma çeşididir. Ramazan bayramına ulaşan, hali vakti yerinde her Müslümanın bayram öncesi fakirleri sevindirdiği bir paylaşım şeklidir.³² Adeta anlık ve noktasal

²⁶ Not: Faizsiz finans kuruluşlarına güvenmeyip, faizli bankalarla işlem yapan birçok Müslüman, faizli banka ile faizsiz sistem arasındaki ayırım farkında bile değil.

²⁷ Arslan, Emre Can, Katılım Bankacılığı Ve Türkiye Ekonomisine Katkıları, s.10-13, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, 2017.

²⁸ İslam Ansiklopedisi, “Vakıf” maddesi, Hacı Mehmet Günay, TDV, İstanbul, 2014.

²⁹ Teber, Ömer Faruk, Osmanlı Toplumunda Bir Sosyal Kurum Olarak Vakıf Çeşitleri Ve İşleyişi, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2002, C. 4, s.12, ss. 197-205.

³⁰ İslam Ansiklopedisi, “ sadaka” maddesi, Ali Duman.

³¹ Döndüren, Hamdi, Delilleriyle Ticaret Ve İktisat İlmihali, s. 681, *Erkam Yayınları*, İstanbul, 2012.

³² İslam Ansiklopedisi, “Fitre” maddesi, Yunus Vehbi Yavuz.



çözümler getirmektedir. Yine sorumluları açısından düşünüldüğü zamanda iktisadi olarak ciddi potansiyel oluşturan bir paylaşım sistemidir.

Günümüzde belki de Müslümanlar tarafından en ciddi uygulanan paylaşım şekli budur. Ancak fitre hesaplamalarında yapılan ciddi yanlışlıklar bu potansiyelin iktisadi değerini düşürmektedir. Türkiye’de Diyanet işleri başkanlığının her yıl tüm Müslümanlar için en alt düzeyde fitre miktarını belirlemesi güzel bir şeydir. Ancak bu durum, üst düzey ekonomik gelir seviyesine sahip olup, kolaycılığa kaçan Müslümanlar için olumsuz bir sonuç doğurmaktadır. Çünkü çok yüksek fitre ödemesi gereken zengin Müslümanlar, en alt seviyedeki fitre mükelleflerinin ödemiş olduğu miktarı ödemek suretiyle bir yanlışa düşmektedirler. Hâlbuki İslam hukukunca fitre miktarı, herkesin ekonomik seviyesine göre belirlenebilen esnek bir yapıya sahiptir³³. Yani zekâta olduğu gibi, az kazananan az çok kazananan çok alınması gereken bir bedeldir.

5-Karz-ı Hasen: Allah rızası için faizsiz olarak verilen borç para demektir. “*Kim Allah'a güzel bir ödünç verecek olursa, Allah da onun karşılığını kat kat verir ve ayrıca onun çok değerli bir mükâfatı da vardır.*”³⁴ Kur’an tarafından övülen bu paylaşım şekli iktisadi anlamda çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Özellikle, parasızlık ya da değişik sebeplerle sıkıntıya düşen Müslümanların faiz illetine bulaşmadan, ihtiyaçlarını temin etmesinde eşsiz fırsatlar sunan bir paylaşım şeklidir.

Bu paylaşım şeklinin iktisadi tarafından ziyade manevi boyutu İslam’ın dünya hedefleriyle tam olarak uyumaktadır. Hiçbir karşılık almaksızın Müslüman kardeşine imkânlarını paylaşan kimseler arasında, kardeşlik bağlarını kuvvetlendirici, sevgi ve muhabbeti pekiştirici bir fonksiyon üstlenmiştir. Karz-ı hasen, faizsiz kredi temini sağladığı için, faizli kapitalist sistemlere en büyük alternatif olarak görülebilir. Karz-ı hasen, iktisadi boyutunun yanında, ahlaki, kültürel ve sosyal açıdan da İslam toplumunda sosyal refaha çok ciddi katkılarda bulunan bir sistemdir.

6-Miras Taksimi: İslam’da miras taksimi, gelir paylaşımını mikro düzeyde gerçekleştiren en önemli ve zorunlu paylaşım unsurlarındandır. Bu paylaşım çok hassas bir bölüşümdür. Taksimat oranları, konunun önemine binaen, bizzat Allah Teâla tarafından yapılmıştır. Özellikle ; 1/2, 1/3, 1/4, 1/6, 1/8, oranlarında olduğu gibi, ince hesaplar gerektiren taksimatlar, bizzat ayetler tarafından yapılmıştır.³⁵

İslam miras taksim sistemi, adil paylaşım ile eşit paylaşım arasındaki farkı ortaya koyan önemli bir örnektir. Mevcut miras sistemlerinden farkını her fırsatta gösteren İslam miras sistemi, bu yönüyle de orijinal bir sistemdir. Miras taksim sistemi, infak ve paylaşım kültürü üzerine inşa edilmiş İslam medeniyetinin tüm Müslümanları zorunlu kıldığı paylaşım sistemlerinden biridir. Bu yönüyle de sosyal refaha büyük katkı sağlamaktadır. Bu sistem aynı zamanda, dünyanın geçici olduğunun, yaratılıştaki asıl gayenin dünya malı biriktirmek olmadığını da eğitimini veren, dünya ahiret dengesini sağlayan bir sistemdir.

³³ İslam Ansiklopedisi, a.g.e, a.y.

³⁴ Bakara: 2/245; Maide: 5/12; Hadîd : 57/11-18; Teğabun: 64/17.

³⁵ Nisa: 4/11,12,176; Ali Haydar Efendi, Teshilü’l-Feraiz, s. 37-54, Sad: Orhan Çeker, *Ebru Yayınları*, İstanbul, 1985.



İslam miras sistemi, niemet-külfet dengesini gözeten bir paylaşımı esas alır. Aile bireylerinden kime fazla sorumluluk yüklenmişse, mirastan ona fazla bir hisse verilmiştir.³⁶ Dünya üzerinde mevcut olan diğer miras sistemlerinde adil paylaşım ilkesi göz ardı edilerek, eşit paylaşım yoluna gidilmiştir.³⁷

E- SOSYAL REFAHA KATKI SAĞLAYAN DİĞER PAYLAŞIM UNSURLARI

Yukarıda kısaca açıklamaya çalıştığımız, fert ve toplum hayatında önemli yer tutan yaygın İslami paylaşım sistemlerinin dışında, sosyal refahı geliştirici, paylaşım yardımcı daha başka sistemler de bulunmaktadır. Sosyal refaha önemli katkıları bulunan bu yardımcı sistemler, kapsam ve içerik olarak diğerlerinden biraz farklıdır. Çalışmamızın bu bölümünde de, bu paylaşım sistemleri hakkında tanıtıcı kısa bilgiler vererek, aradaki farklara işaret etmeye çalışacağız.

1-Fidye: Kurtuluş akçesi olarak, ibadet ve bazı sorumluluklardan kurtuluş, ibadetlerdeki eksikleri telafi bedeli demektir.³⁸ Bazı ibadetleri yaparken, mükellefin elinde olarak veya olmayarak meydana gelen eksiklikleri telafi etme fırsatı veren bir sistemdir. “...*(İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir...*” Bu sistem sayesinde, ibadetlerde yapılan eksiklikler giderilmektedir. “ Bu vesileyle, bir miktar maddi bedel de ihtiyaç sahiplerine aktarılmış olmaktadır. Fidye sayesinde Müslüman, ibadetindeki eksikliği tamamlamanın rahatlığını yaşarken, ihtiyaç sahibi olanların da bazı maddi ihtiyaçları halledilmiş olmaktadır.

306

2-Adak: Zorunu olmayan, ekstra sevap kazanmak kastıyla yapılan maddi vaatlerdir.³⁹ Adak, İslam dini tarafından meşru kılınmış, bazen de iktisadi yönü bulunan nafîle bir ibadettir. Adakta bulunmak mecburi değildir. Ancak, bir kez maddi içerikli bir adakta bulunmuşsa da, artık Allah’a verilmiş bir söz olarak onu yerine getirmek bir mecburiyet arz etmektedir. “ *Mü’minlerden öyle adamlar vardır ki, Allah’a verdikleri söze sâdik kaldılar. İçlerinden bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiştir (şehit olmuştur). Bir kısmı da (şehit olmayı) beklemektedir. Verdikleri sözü asla değiştirmemişlerdir.*”⁴⁰ İslam, mutlak olarak her adağı kabul etmez. Meşru ve geçerli bir adak için bir takım şartların bulunması gerekmektedir.⁴¹

3-Kurban: Paylaşımın günümüzdeki en güncel, en popüler şekillerinden biridir. Kurban ibadeti insanlık tarihiyle birlikte başalar. Kur’an, Hz. Ademin iki oğlunun kıssasını anlatırken kurbandan bahsederek şöyle anlatır: “ *(Ey Muhammed!) Onlara, Âdem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban*

³⁶ Koçak Muhsin, Dalgın Nihat, Şahin Osman, İslam Hukuku, s.313-314, *Ensar Yayınları*, İstanbul, 2014.

³⁷ Koçak Muhsin, Dalgın Nihat, Şahin Osman, a.g.e, s. 312.

³⁸ Bakara: 2/184; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an dili, I, 631, *Eser Kitabevi* İstanbul,1971

³⁹ Erdoğan Mehmet, a.g.e , s.455.

⁴⁰ Ahzab: 33/23.

⁴¹ İslam Ansiklopedisi, Adak, I/337-340, Ahmet Özel.



sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, “Andolsun seni mutlaka öldüreceğim” demişti. Öteki, “Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder” demişti.”⁴² Allah’a yakın olmanın yakınlaşmanın özel bir adıdır kurban. Paylaşım yönü bariz bir şekilde ortaya çıkan kurban, aynı zamanda sosyal yönü ağır basan bir ibadettir. İnsan sağlığı için önemli bir gıda ve protein kaynağı olan etin, özellikle maddi gücü bulunmayanlarla yılda bir kez de olsa paylaşılması, çok önemli bir yardımlaşmadır. Madden güçsüz kimselerle yapılan bu paylaşım, aynı zamanda onların da bayram sevinci yaşamalarına sebep olur. Bu yönüyle kurban ibadetine, doğrudan sosyal refaha katkı sağlayan bir paylaşım şeklidir diyebiliriz.

Ulaşım ve iletişim araçlarının gelişmesiyle, kurban etlerinin paylaşımı günümüzde çok farklı bir boyut kazanmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı, İHH; Deniz Feneri gibi İslam dünyasında teşkilatlanmış bazı kurum ve kuruluşlarla kurban ibadeti, dünya çapında bir paylaşımına dönüşmüştür.

4-Keffaretler: İşlenen bazı maddi manevi suçlara karşılık olarak konulan ve toplumdaki alt gelir seviyesindeki muhtaçlara harcanan, bir paylaşım bedelidir. Allah’a ve topluma karşı işlenmiş olan bazı kusurların telafisi sadedinde infaka yönlendirilmiş maddi bir ceza biçimidir.⁴³ Keffaretler de ibadet yönü ağır basan, ceza nitelikli bir paylaşımıdır. “Oruç, Hata Sonucu Bir Mü’mini Öldürme, Zıhar, Hac’da İhramlı İken Traş Olma, Yemin Bozma Keffareti” olmak üzere, beş adet keffaret çeşidi vardır.⁴⁴

5-Diyet: Kan bedeli, öldürme, yaralama suçlarından kurtuluş bedelidir. “Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola. (Bu takdirde diyet vermez). Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdaki ise mümin bir köle azat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdaki ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından tevbesinin kabulü için iki ay peşpeşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.”⁴⁵

İslam adı barış ve huzur olan bir din’dir.⁴⁶ Müslümanların birbirleriyle kardeşlik hukuku içinde geçinmelerini emreden İslam, kavgayı, geçimsizliği, haddi aşmayı yasaklamıştır. “Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor”⁴⁷ Özellikle geçici dünya malı için Müslümanların birbirleriyle düşmanlık yapmaları yasaklanmıştır. “Birbirinize buğuz etmeyin, birbirinize haset etmeyin,

⁴² Maide: 5/27.

⁴³ Döndüren, Hamdi, Delilleriyle İslam İlmihali, s. 462, İstanbul, 1991.

⁴⁴ Koçak Muhsin, Dalgın Nihat, Şahin Osman, a.g.e, s. 427.

⁴⁵ Mevsili, Abdullah b. Mahmûd, El İhtiyar Li Talilul Muhtar, V/36, Çağrı Yay. İstanbul,1987

⁴⁶ Ece, Hüseyin Kerim, İslam’ın Temel Kavramları, s. 308-309, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000.

⁴⁷ Nahl: 16/90.



birbirinize arka çevirmeyin; ey Allah'ın kulları, kardeş olun. Bir müslümana, üç günden fazla (din) kardeşi ile dargın durması helal olmaz.”⁴⁸

Tüm önleyici tedbirlere rağmen, yine de insanlar birbirlerine zarar verecek olurlarsa, bazı durumlarda maddi yönü ağır basan ve diyet adı verilen cezalar devreye girmiştir. Diyetin çeşit ve miktarları, ilk dönemden itibaren fıkıh kitaplarında ayrıntısıyla yer almıştır⁴⁹

6-Cizye: Gayri Müslimlere verilen bazı güvenlik hizmetleri karşılığı alınan bedeldir.⁵⁰ İslam'daki adil paylaşımın bir örneği de cizye'dir. İslam toprakları içinde yaşayan gayri Müslimlerin, askerlik gibi bazı yükümlülüklerden muaf tutulmaları karşılığı, bir nevi vergi olarak alınan cizye, halkın ihtiyaçlarını temin için harcanması sebebiyle sosyal refaha katkıda bulunmaktadır.

7-Mehir: Nikah akdi esnasında, kadının tasarrufuna verilen maddi bir bedeldir. Kazanç sağlamakla yükümlü olan erkek, İslam'a göre karısına belli bir bedel ödemek zorundadır.⁵¹ Bu bedel kadını ekonomik yönden güçlendirmekte, mülkiyetin tabana yayılmasında katkıda bulunmaktadır. İslam, kadına ödenen mehir bedeline kimseye müdahale etme hakkı vermez.

Kadının bu mehir malını dilediği şekilde tasarruf edebilme hakkı vardır. Kadına tanınan bu mali ayrıcalığın da sosyal refaha katkısı büyük olmaktadır. Kadın mehir bedelini kocasına vermek zorunda değildir. Koca da zorla alamaz. “Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz iftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu geri alır mısınız?”⁵² Koca izinsiz olarak bu bedeli kadının elinden zorla alırsa, kul hakkına girmiş olur. Karısına ödemedikçe de bu haktan kurtulamaz.⁵³

8-Nafaka: Muhtaçlara yapılan nakdi ve ayni yardımdır. İslam'da durumu olan herkes, sorumlu olduğu kimselerin nafakasını temin etmek, zaruri ihtiyaçlarını gidermek zorundadır.⁵⁴ Nafakanın ayni ve nakdi olması da paylaşım farklı bir boyut kazandırmaktadır. Nafaka zorunluluğu da önemine binaen İslam hukukunda sistemleştirilmiş ve geliştirilmiştir. Bu sayede toplumdaki bazı kesimlerin temel ihtiyaçları hukuken koruma altına alınmıştır. Bu hukuksal korumayla da ilgili kesimlerin sosyal refahtan pay almaları sağlanmış olmaktadır.

İslam nafaka ödemelerini birinci derecede aile bireylerinden başlatmaktadır. Eş, ana, baba, evlat gibi birinci derecedeki yakınlar, öncelikli nafaka hakkına sahip kişilerdir.⁵⁵

⁴⁸ Buhari, Edep, 57, 62.

⁴⁹ Mevsili, a.g.e, 5/36-40.

⁵⁰ El-Maverdi, Ebu'l Hasan Habib, El-Ahkamü's-Sultaniye, s.270-271, Çev. Ali Şafak, *Bedir Yayınları*, İstanbul, 1994.

⁵¹ Mevsili, a.g.e, 3/ 101-104.

⁵² Nisa: 4/20.

⁵³ Heyet, Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi, Md: 89,90, Sad: Orhan Çeker, *Ebru Yayınları*, İstanbul, 1985; Muhsin, Dalgın Nihat, Şahin Osman, a.g.e, s. 172,173.

⁵⁴ İslam Ansiklopedisi, Nafaka maddesi.

⁵⁵ Karaman, Hayrettin, Mukayeseli İslam Hukuku, 1/341-343, *Nesil Yayınevi*, İstanbul, 1996.



İslam nafakayı o kadar ciddiye almaktadır ki; ödenmediği takdirde hak sahiplerine mahkemeye gitme hakkı verir.

9-Akile: İhmalden kaynaklanan ölüm olaylarına karşı diyetle yardımlaşmadır.⁵⁶ İslam mü'minleri birbirlerinin velisi sayar. *“Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar iyiliği emreder, kötülükten alıkorlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve Resûlüne itaat ederler. İşte onlara Allah rahmet edecektir. Şüphesiz Allah azîzdür, hikmet sahibidir.”*⁵⁷ Müslüman toplum, inancının bir gereği olarak, her konuda dayanışmayı, paylaşmayı ve yardımlaşmayı kendisi için bir prensip, bir ahlak haline getirmiştir. Akile mali bir yükümlülüğü paylaşmak demektir.

F- İKTİSAD AHLAK İLİŞKİSİ

İktisat ilmi, İslam dünyasında ilk başlarda müstakil olarak ele alınmamıştır. Ahlak ilminin içinde bir alt başlık olarak yer almıştır.⁵⁸ Ahlakın temelinde paylaşmak, başkalarına iyilik yapmak ve yardımlaşmak vardır. Paylaşmak ilahi dinlerin hemen hepsinde övülen tavsiye edilen davranışlardandır.⁵⁹ Modern iktisadın mimarı olduğu kapitalizmin ahlak ile bağı neredeyse kalmamıştır. Hatta ahlaki ilkeler, modern iktisadın gelişmesi ve ilerlemesine paralel olarak gittikçe terkedilmiştir.

Hükümleriyle hayatın her alanını kapsama alını içine alan İslam, iktisadi ilkeleri de, ahlaki ilkelerin ağırlıklı olduğu bir sistem halinde geliştirmiştir. İslam, hayat felsefesinin bir gereği olarak dünya malının belli ellerde toplanmasına karşı çıkmıştır. *“Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz”*⁶⁰

İslam iktisadındaki paylaşım-infak sistemin temel gayesi, bu ayette de ifade edildiği gibi, paranın, dünya nimetlerinin tek elde toplanmasını önlemektir. Evrensel ilkeler gereği de böyle bir durum ahlaki değildir. Çünkü İslam'ın bu ilkeleri; hiçbir kültür ve din tarafından reddedilmemektedir. Çünkü bu değerler onların inanç temellerinde de mevcuttu: *“Bir zamanlar biz İsrâiloğulları'ndan, "Yalnız Allah'a kulluk edeceksiniz; ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin" diyerek söz almıştık. Sonra, içinizden küçük bir kesim dışında, sözünüzden döndünüz; hâlâ da sırt çevirmektesiniz. Vaktiyle sizden, birbirinizin kanlanın dökmeyeceğinize, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacağınıza dair de söz almıştık. Siz de kabullene geldiniz. Hâlâ da (buna) şahitlik ediyorsunuz”*⁶¹

İslam'ın dışındaki sistemlerde insan her zaman; iktisadi bir kaynak, bir işçi, bir tüketici, bir müşteri olarak görülmüştür ve hala öyle de görülmektedir. Ancak, “bir insan “olarak ele alınmamıştır. İnsanın maddi manevi yönü göz önünde tutularak bir bütün olarak ele alınmamıştır. Manevi yönü ihmal edilmiş, görmezlikten gelinmiştir. Paylaşmak,

⁵⁶ El-Maverdi, a.g.e, s. 435.

⁵⁷ Tevbe: 9/71.

⁵⁸ Kınalızade, Ali Çelebi, Ahlak-ı Alai, s. 317, *Klasik yayınları*,2007, İstanbul.

⁵⁹ Erdem Hüsamettin, Dini Ahlak ve İlahi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlıktaki Bazı Ahlaki Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım, , *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.242, S:3, 1990.

⁶⁰ Haşr:59/7.

⁶¹ Bakara: 86,84.



yardımlaşmak ise, insanın manevi yönünü tatmin eden, onu yücelten ahlaki değerlerin başında gelir.

İslam fitrat dinidir. İnsanın yaratılış özelliklerine uygun hükümler içerir. “(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”⁶² Getirdiği iktisadi ilkeler de fitrata uygun ilkelere ahlaki ilkelere de, iktisatta olduğu gibi, fitri olan her ilkeyle mutlaka ilişkilidir. Kur'an-ı Kerim'de İnfak sahipleri her zaman yüce ahlak örneği şahsiyetler olarak övülmüşler.⁶³ Başta peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) olmak üzere, tüm peygamberlerin ve salih kulların Yüce Allah tarafından övülen bu özellikleri, biz Müslümanlara örnek olarak gösterilmiştir. “Kim Allah'a ve Resûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddikler, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır!”⁶⁴

Başta kapitalizm olmak üzere, İslam'dan başka hiçbir iktisadi sistemde, ahlaki ilkelere yer yoktur.⁶⁵ Çünkü paylaşım demek, ötekileştirmemek demektir. Toplumda zengin-fakir şeklinde sınıfsal farklılıklar oluşturmamak demektir.

Allah rızasını kazanmaya giden yolda müslümanlar, dünya malından gerektiğinde vaz geçmeli: “Mallarını Allah yolunda harcıyıp da arkasından başa kalmayan, fakirlerin gönlünü kırmayan kimseler var ya, onların Allah katında has mükâfatları vardır. Onlar için korku yoktur, üzüntü de çekmeyeceklerdir.”⁶⁶

Ayrıca bencil arzularından uzak durmalı: “O halde gücünüz yettiğince Allah'a isyandan kaçın. Dinleyin, itaat edin, kendi iyiliğinize olarak harcadın. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁶⁷

İnsana ve topluma zarar veren hırslardan uzak durmak gerekir. "Resulûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: "Bir sürüye salınan iki aç kurdun sürüye verdiği zarar, kişinin mal ve şeref hırsıyla dinine verdiği zarardan daha fazla değildir.”⁶⁸ İslam'dan başka hiçbir inanç sistem bir bütünlük içerisinde mensuplarına bu ahlaki erdemleri bir farz olarak emretmemektedir.

İslam'da başkasını kendi yerine tercih etmek, yani “isar” , iman hakikati olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber (sav.) şöyle buyurmuştur:” Sizden biriniz kendisi için arzu edip istediği şeyi, din kardeşi için de istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olmaz”⁶⁹

İslam ahlakının en güzel örneklerinden olan “isar”, Kur'an ayetlerinde övülen bir davranış olarak karşımıza çıkıyor. “ Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve

⁶² Rum: 30/30.

⁶³ Fatır: 35/32.

⁶⁴ Nisa: 4/69.

⁶⁵ Tabakoğlu Ahmet, İslam İktisadı, s.7, Kitabevi Yayınları, İstanbul,2005.

⁶⁶ Bakara: 2/262.

⁶⁷ Tegabun: 64/16.

⁶⁸ Tirmizi: Zühd, 43.

⁶⁹ Buhari, İman, 7; Müslim, İman, 71,72; Tirmizi, Kıyamet, 59; Nesai, İman, 19, 33; İbn Mace, Mukaddime, 9.



gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimrilüğünden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁷⁰ Bir diğer ayette şöyle buyrulur: “Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler.”⁷¹

G- İSLAM İKTİSADININ TOPLUMA KAZANDIRDIKLARI

İslam iktisadının fert bazında kazandırmaya çalıştığı paylaşım ilkesi, topluma da büyük katkılar sağlamaktadır. Sosyal refaha doğrudan katkısı olan paylaşım, öncelikle gelirin belli ellerde toplanmasını engellemiş olmaktadır. “Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir.”⁷² Böylece parayı stoklamanın yol açacağı faiz, tefecilik, stokçuluk vs. gibi, toplumu sınıflaşma ve çatışmalara götürecek ekonomik sıkıntılar önlenmiş olmaktadır. Bu sıkıntıların toplumsal kaosa dönüşmesi ve muhtemel olumsuzluklar da önlenmiş olmaktadır.

Paylaşım ile iktisadi açıdan, alt gelir grupları azaltılmış, orta tabaka gelire sahip olanların sayısı artırılmış olmaktadır. İslam'ın adil gelir dağılım ilkeleriyle, insan topluluklarının ekonomik olarak birbirlerine tahakkümü de önlenmiş olmaktadır. Böylece İslam toplumunda her ferde ve her topluma fırsat eşitliği sunulmuş olmaktadır. Ekonomik anlamda bir şeyler yapmak isteyip madden imkan bulamayanlar, bu paylaşım ile yeterli maddi imkana kavuşabilirler. Böylece yeni ekonomik istihdam alanları açılır, işsizlikle etkin bir mücadele yapılmış olur.⁷³ Günümüzde gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin iktisadi gelişmişlik için, öncelikle yaptığı, yapmak istediği de tam anlamıyla böyle bir şeydir.

İslam iktisadının, mensuplarına kazandırdığı manevi bir fayda da, infak edenlerle edilenler arasında güçlü manevi bağların kurulmasıdır. Bu bağ, toplum fertlerini birbirine sıkıca bağlamakta ve toplumu ciddi anlamda kuvvetlendirmektedir. Fertleri arasındaki ilişkileri, bağları zayıf olan toplumlar, her türlü iç ve dış tehlikelere karşı dayanıksız ve güçsüzdür. Böyle milletler ve toplumlar, büyük bir özgüven bunalımı yaşarlar. Bu durum, o toplumu ve fertlerini güvensiz ve huzursuz yapar.

Adil paylaşımın yapılmadığı toplumlarda bireyler, özellikle ekonomik sıkıntılar karşısında, ülkesini, milletini ve değerlerini kolayca terk edip, bir takım riskleri göze alarak, başka şehirlere ve ülkelere göç edebilmektedir. Ekonomik kaygılarla yapılan bu göçler, nüfusun belli kentlerde yığılmasına sebep olduğu için de, çarpık kentleşme, trafik, güvenlik ve asayiş gibi daha başak problemlerin ortaya çıkmasına sebep

⁷⁰ Haşr: 59/9;

⁷¹ Dehr: 76/8.

⁷² Haşr: 59/7.

⁷³ Chapra, M. Umer, İslam ve İktisadi Kalkınma, s. 178-184.



olmaktadır. Tabii ki; terkedilen ve nüfus kaybına uğrayan köy, kasaba ve şehirlerin karşılaştığı sıkıntılar da kaçınılmaz olmaktadır.

H- İKTİSADİ YASAKLARIN AMACI

İslam dininin, oluşturmayı hedeflediği Müslüman toplumu için koyduğu hiçbir kural, gereksiz ve faydasız şeyler değildir. Tam tersine oluşturmayı hedeflediği toplumun gelişmesini ve devamlılığını sağlayıcı ilkelerdir. İslam, adil paylaşım ile gerçekleştirdiği sosyal refah toplumuna zarar verecek tüm unsurları yasaklamıştır. İşte tam da bu anlamda İslam, planladığı iktisadi hedeflere zarar verecek tüm girişimleri yasaklamıştır. Tebliğimizin bu bölümünde, İslam'ın iktisadi hedeflerine zarar verecek girişimleri “İktisadi Yasakların Amacı” başlığı altında ele almaya çalışacağız.

İslamiyet, adil paylaşımına doğrudan olumsuz etki yapan, gayri meşru kazanç yollarını, yasaklamıştır. Böyle kazançları, ahirette insana ağır sorumluluklar kazandıran haram kazançlar kapsamına alarak, hukuksuz yollara prim vermemiştir. Bu kapsamda faizcilik ve tefevilik yasaklanmıştır. *“Faiz yiyenler (kabrilerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların «Alım-satım tıpkı faiz gibidir» demeleri yüzündendir. Halbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisininindir ve artık onun işi Allah'a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar.”*⁷⁴

İktisadi yasaklarla, adil paylaşım ilkesini bozan, haksız zenginleşme ve servetin belli ellerde toplanması önlenmiş olmaktadır. Gayri meşru iktisadi faaliyetlere prim verilmeyerek, zayıf iradeli insanların özentiyle, haram yollara tevessülü de önlemiştir. *“Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtil (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, sizi esirgeyecektir.”*⁷⁵

İslam'ın yasakladığı iktisadi teşebbüsler, toplumsal asayiş ve huzurun temininde de en büyük etkenlerden biri olmuştur. Çünkü İslam'ın yasakladığı gayr-i meşru yollar, aynı zamanda toplumda adalet ve güven duygusunu da yok eden şeylerdir. Bunların yasaklanmayıp serbest bırakılması, can ve mal emniyetini ciddi anlamda tehdit etmektedir. Bu durumun toplumsal huzur ve güveni yok edeceği, sosyal refahı bozacağı kesindir.

İstikrar, sağlam bir toplum için olmazsa olmazdır. Topluma dinamizm kazandıran unsurların en önemlilerinden biri de iktisadi istikrardır.⁷⁶ Bir ülkede iktisadi istikrarın bozulması demek, huzurun ve sosyal refahın da bozulması demektir. Çağımızın ulaştığı gelişmişlik seviyesi düşünüldüğünde, özellikle iktisadi istikrarın bozulması, kısa sürede insanların, toplumların, hatta ülkelerin iflasına sebep olmaktadır. Bu durum kapitalist

⁷⁴ Bakara: 2/275; Al-i İmran: 3/130.

⁷⁵ Nisa: 4/29.

⁷⁶ Hamidullah Muhammed, İslam'a Giriş, s. 60, Çev: Cemal Aydın, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1996.



sistemler için tam bir felaket demektir. Çünkü günümüz dünyasında devletler, varlık ve etkinliklerini neredeyse iktisadi değerlerle gerçekleştirmektedirler.

İnsandaki mülk edinme duygusu, insanın doğuştan getirdiği, fitri bir duygudur. Bu duygu aynı zamanda iktisadi hayatın en önemli itici gücüdür. İslam dini insanın mülk edinme duygusunu asla görmezlikten gelmez. Ancak İslam, insandaki bu fitri duyguyu doğru yönlere kanalize etmek ister. Bunu için de malı ve özel mülkiyeti koruyucu bir takım hükümler koymuştur. Mala karşı işlenen suçlara öngörülen cezalar, mal israfının yasaklanması, hırsızlık ve gasp gibi haksız yollardan ele geçirilmesini yasaklamak vs. gibi bir dizi tedbirle, özel mülkiyet koruma altına alınmıştır.⁷⁷ İslam'ın hem ceza öngördüğü hem de yasakladığı bu gibi eylemler, aynı zamanda sosyal refahı bozmakta, adil paylaşım da zarar vermektedir. Bu sebeple, İslam'ın aldığı özel mülkiyeti koruyucu tedbirler, toplumda var olan iktisadi istikrarı ve dengeleri de doğrudan etkilemektedir.

İnsan hayatı için ihtiyaç duyulan eşyaların varlığı ne kadar hayati öneme sahipse, yokluğu da bir o kadar önemli sonuçlar doğurmaktadır. Temel ihtiyaçları temin etmek isteyen kimseler her zaman çalışma imkanı bulamayabilir. Çalışıp para kazanamayan insan, temel ihtiyaçlarını temin için çeşitli yollara başvurmaktadır. Bu durum toplumu işsizlik, yoksulluk ve dilencilik gibi, sosyal refahı bozan olumsuzluklara karşı karşıya bırakmıştır.⁷⁸

İ- ADİL GELİR DAĞILIMINI VE SOSYAL REFAH SEVİYESİNİN BOZULMASINI ÖNLEMELİK İÇİN İSLAM'IN ALDIĞI BAŞLICA TEDBİRLER

Toplum düzeni ve istikrarı, her alanı kuşatan sağlam bir hukuki alt yapının bulunmasını zorunlu kılar. Özellikle zayıf iradeli ve art niyetli kimseler, kanuni boşlukları kullanarak toplumsal huzuru ve refahı bozabilirler. İnsanlara fitri ilkeler getiren İslam, tedbirlerini baştan almış, modern hukuktan farklı olarak, olaylar olmadan önleyici tedbirlerini baştan koymuştur.⁷⁹ İslam'ın aldığı, iktisadi hayatı ve sosyal refahı doğrudan ilgilendiren başlıca tedbirleri şöylece sıralamak mümkündür:

1- Hukuken yetersiz kabul edilen “Sefihler’e” mallarının teslim edilmemesi:

Şahsın malını olur olmaz yere harcaması, saçıp savurması, müsrif davranması ve ne sebeple olursa olsun kar etme yolunu bilmemesi haline “Sefeh” denir⁸⁰. Sefehlerle ilgili hüküm şu ayete dayanır: “Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermezlere (reşit olmayanlara) vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.” İslam Hukukunun sefehlerle ilgili hukuki hükümlerini, iktisadi tedbir kapsamında değerlendirebiliriz. Buna göre, mali konularda akli gelişimini tamamlayamayıp, yeterliği olgunluğa ulaşamayanların tasarrufları hukuken kısıtlanır.⁸¹

⁷⁷ Mevsili, el-İhtiyar, 4/102-107.

⁷⁸ Erdoğan, Mustafa Sabri, İslam Ekonomisinde Tasarruf ve Ekonomik Gelişme, s. 73-91, İFAV, İstanbul, 1992.

⁷⁹ Udeh, Abdülkadir, et-Teşri'u'l-Cinai fi'l İslam, 1/610, Beyrut, 1995.

⁸⁰ Çeker, Orhan, İslam Hukukunda Akidler, s. 31, İttifak Holding Yayınları, Konya, 1999.

⁸¹ Ebu Zehra, Muhammed, İslam Hukuk Metodolojisi (Usulu'l-Fıkh), Çev: Abdülkadir Şener, s.333, Ankara, 1973.



Böyle kişilerin haklarını korumak, malın israf olmasını önlemek amacıyla yönelik bu tedbirler, önleyici tedbirlerin başında gelmektedir.

2-Hırsızlığın Yasaklanması: Hırsızlık: Buluş çağındaki akıllı bir şahsın, nisap miktarı, korunmuş, başkasının malını, mülkiyet şüphesi olmaksızın, gizlice, isteyerek, almaktır, şeklinde tanımlanır.⁸² Özel mülkiyete bir saldırı olarak kabul edilen ve meşru kazanç sebeplerinden emeğin bulunmadığı “Hırsızlık”, hukuken ciddi bir suç sayılmış ve yasaklanmıştır. İlgili Kur’an ayetinde şöyle buyrulur: “*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.*”⁸³

Hırsızlık olayı hangi toplumda yapılırsa yapılsın, tedirginliğe ve huzursuzluğa yol açmaktadır. İnsanların can ve mal güvenliği, huzur ve refah için korunması gerekli öncelikli haklardan kabul edilmiştir. ”Veda hutbesinde Hz. Peygamber (sav.), Peygamberliğin son zamanlarında konunun önemine binaen, kutsal değerlere vurgu yaparak şöyle buyurmuştur: “...Bilin ki, kanlarınız, mallarınız ve irzlarınız birbirinize kesinlikle haramdır...”⁸⁴

Emeği hiçe sayan bu davranışa, toplumsal refaha ciddi zararlar verdiği için, İslam ceza hukuku tarafından caydırıcı cezalar konulmuştur. Şayet İslam’ın öngördüğü adil paylaşım ilkesine tam uyulacak olursa, fakirlik ve yokluk gibi sebeplerle, insanları hırsızlığa sevk edecek sebepler ortadan kaldırılmış olacaktır. Nitekim zaruri bir durumda, aç kaldığı için hırsızlık yapmak zorunda kalan birine Hz. Ömer hırsızlık haddi uygulamamıştır.⁸⁵ Bu durum aynı zamanda sosyal devlet olmanın ve sosyal refahtan pay almanın da sınırlarını gösteren güzel bir örnek olmuştur. Sosyal refahın, temel ihtiyaçları karşılamak gibi bir fonksiyonu olduğunu, bu örnekten anlamaktayız.

314

3-Gasb’ın Yasaklanması: Başkasına ait bir malı, silah zoruyla, tehdit ve şiddet uygulayarak almak olan gasp, hırsızlığın bir çeşidi olarak, İslam tarafından yasaklanmıştır.⁸⁶ İslam toplumundaki mal ve can emniyetini tehdit eden, sosyal refahı ve huzuru bozan bu tarz uygulamalara, ağır cezai müeyyideler konulmuştur.⁸⁷ Bu kapsamda sadece Müslümanlara yönelik saldırılar değerlendirilmez. Bu saldırılar gayr-i Müslim tebaanın malına da yapılırsa aynı şekilde ceza uygulanır.⁸⁸ Yani gayr-i Müslimlerin de can, mal ve sosyal refah hakları İslam hukukunca koruma altına alınmıştır.

4-Ölçü ve tartıda hilenin yasaklanması. Hangi toplum hangi kültür olursa olsun, “güven duygusu” İktisadi hayatın en önemli unsurlarından biridir. Doğruluk, dürüstlük, hem toplum hayatının, hem de iktisadi hayatın temel unsurlarından biridir.

⁸² Maverdi, Ahkamu’s-Sultaniye, s. 372.

⁸³ Maide: 5/38.

⁸⁴ Buhari, Hacc 132, Edahi 5; Tefsir, Berae 8, Bed’i’l-Halk 2, Fiten 8, Ilm 9; Muslim, Kasame 29, (1679); Ebu Davud, Hac 63.

⁸⁵ İslam Ansiklopedisi, *DİA*, Hırsızlık, Ali Bardakoğlu, 17/393.

⁸⁶ el-Meydânî, el Lübbâb, II/188, Kahire t.y.

⁸⁷ el-Kasânî, Bedâiyu’s-Sanâyi’, VII, 143, 145, 160; ez-Zühaylî, Vehbe, el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühu, V, 712, 713; Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, 7/333, İstanbul, 1985.

⁸⁸ el-Kâsânî, a.g.e., VII, 147, 162.



“Emanetlerine ve ahitlerine riayet edenler.”⁸⁹ Hz. Peygamber (sav) güven duygusuna sahip olmanın, dürüstlüğün değerini de şu sözlerle izah ediyor: “Dürüst ve güvenilir tüccar, Ahirette peygamberler, siddikler ve şehitlerle beraber olacaktır.”⁹⁰ Hile, güven duygusu veren doğruluk ve dürüstlüğü çökerten yanlış bir davranıştır. Ölçü ve tartıda insanları aldatmak, iktisadi faaliyetlerin akışını bozmaktadır.

Aldatmanın, hilenin sadece kendisi değil, söylentisi dahi güven duygusunu zedelemeye, iktisadi çalkantılara, spekülasyonlara sebep olmaktadır. Nice ticari kuruluşlar asıllı asılsız hileler veya söylentileri sebebiyle çok zor duruma düşmekte, hatta ticari piyasadan yok olup gitmektedir. İşyerlerinin kapanması da iktisadi olarak, başta işsizlik olmak üzere, birçok toplumsal sorunları da beraberinde getirmektedir. Tüm bu iktisadi olumsuzlukların sonucunda da, sosyal refaha çok ciddi anlamda zarar görmektedir.

5-Riba'nın (Faiz'in) Yasaklanması: İslamiyet, emek dışı kazanç yollarından olan faizi ve faizli işleme götüren ticari faaliyetleri yasaklamıştır. “Ey iman edenler! Allah'tan korkun. Eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terkedin”⁹¹ Üretmeden, yatırım yapmadan, paradan para kazanmak şeklinde bir faaliyet olan “Riba”, güncel adıyla faiz, haramdır. Faiz, parayı yatırım ve üretim piyasasından çekmek, stoklamak olduğu için, mali piyasalarda ciddi daralmalara, sıkışıklıklara sebep olmaktadır. Özellikle adil paylaşımına büyük zarar veren riba/ faiz, toplumdaki dengeleri de bozduğu için, sosyal refahı da olumsuz etkilemektedir.

Gayr-i meşru kazanç yolu kabul edilen riba/faiz, paranın belirli ellerde toplanmasına, sadece belirli kesimlerin mutlu olmasına, mutlu azınlıkların oluşmasına, mutsuz çoğunlukların artmasına sebep olmaktadır. Günümüz kapitalizminin en büyük açmazı da budur. Artık modern dünyada, tüm iktisadi faaliyetler global boyut kazandığı için, faiz ve faizli işlemler de global boyutta dünyayı olumsuz etkilemektedir. Günümüzde, küresel bir sömürü aracı haline gelen faizin yıkıcı etkileri de maalesef küresel boyutta görülmektedir. Teknolojinin ve iletişim araçlarının gelişmesi de faizin bu yıkıcı etkisini arttırmaktadır.

6-Tefeciliğin Yasaklanması: Tefecilik, aslında faizcilikle aynı şey demektir. Tek farkı, faizciliğin daha yüksek oranda gerçekleştirilmiş olmasıdır. “Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁹² İslam'da, azı haram olan bir şeyin çoğu da haramdır. Rasul-i Ekrem (s.a.s.) şöyle buyuruyor: “Çoğu sarhoş eden şeyin bir avucu da haramdır.”⁹³ Dolayısıyla faiz için bahsedilen sakıncalar, tefecilik için de fazlasıyla mevcuttur. İslam'ın adil paylaşım ilkesine ve hedeflediği sosyal refah ilkesine çok büyük zarar veren bir yasaktır.

7-İhtikâr'ın Yasaklanması: İhtikâr, iktisadi piyasadan malın çekilip biriktirilmesi, fiyatların yükselmesi için stok yapıp bekletilmesi demektir.⁹⁴ Hz. Peygamber de

⁸⁹ Mearic: 70/32.

⁹⁰ İbn Mace, Ticaret, 1.

⁹¹ Bakara: 2/278.

⁹² Al-i İmran: 3/130.

⁹³ Tirmizî, Eşribe 3; Ebû Dâvud, Eşribe 5; Nesâi, Eşribe 25.

⁹⁴ el-Kâsânî, Bedâiyü's-Sanâyi', V, 129; el-Meydânî, el-Lübâb, IV, 166.



çeşitli hadislerinde karaborsacılığı yasaklamıştır: "*Uzak yerden mal getiren (câlib) rızıklanmış; karaborsacı ise lânetlenmiştir*".⁹⁵ Adil paylaşım ve sosyal refah ilkesine zarar veren başlıca hususlardandır. İhtikarcılar/stokçular, piyasada mal darlığına sebep olmakta, aşırı fiyat artışı sebebiyle, haksız olarak çok kazanma gayesiyle bu işlemi yapmak İslam'da yasaktır.⁹⁶

Özellikle insanlar için hayati öneme sahip malları stoklayarak, yüksek kazanç için fırsatçılık yapmak, İslam dininde ahlaki bir zaafiyetin ötesinde, hukuki bir suç olarak değerlendirilmiştir. İlk dönem İslam hukuk / fıkıh kitaplarında stokçulukla ilgili ilkeler belirlenmiş, yasal düzenlemelere gidilmiştir.⁹⁷ İslam hukuku devlet başkanına stokçulara müdahale hakkı vererek, mali piyasayı rahatlatma görevi vermiştir. Bu durum, adil paylaşım ve sosyal refaha en üst düzeyde, hukuksal bir güvence sağlamak anlamına gelmektedir.

8-Kumar'ın Yasaklanması: İslam'ın yasakladığı emeksiz kazanç yollarından bir de kumardır. Çeşitli aldatma, oyun ve hilelerle, haksız olarak insanları parasını almak anlamına gelen kumarın her çeşidi haramdır. "*Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*"⁹⁸ Kumarın iktisadi piyasaya verdiği zarar çok büyüktür. Ancak kumarın aile hayatına, insan sağlığına, toplum huzur ve güvenine verdiği yıkım ve zarar çok daha büyüktür. Kumarı yasaklayan ayetin de ifade ettiği gibi, insanların arasına kin ve düşmanlık sokmak suretiyle, İslam'ın çok önemseydiği kardeşlik ve dostlu bağlarına da büyük zararlar verir. "*Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?*"⁹⁹

316

9-Kalpazanlığın (Para ve Marka Sahteciliğinin) Yasaklanması: İslam'da hırsızlık, sadece maddi varlığı olan eşyanın çalınması olarak görülmez. Maddi varlığı olmayıp, bir emek mahsulü olan, manevi değer ifade eden kıymetleri de koruma altına almıştır. Marka sahteciliğini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bir nevi emek hırsızlığı olan kalpazanlık, para ve marka sahteciliği; adil paylaşım ve toplumsal refahı bozan iktisadi problemlerden biri olarak yasaklanmıştır¹⁰⁰. Bu yasak zaman ve emek israfını da beraberinde taşımaktadır.

10-Tağşiş (Ürüne Dışardan Bir Şey Karıştırmak, Safiyetini Bozmanın) Yasaklanması:

Bu da insanları aldatmanın bir başka yoludur. Her türlü hile ve aldatmayı yasaklayan İslam, tağşiş'i de yasaklamıştır. "Safi ve halis olan bir şeye, başka şeyler karıştırmak, safiyetini gidermek demektir."¹⁰¹ Az emek ve masrafla, çok para kazanmak gayesiyle

⁹⁵ İbn Mâce, Ticârât, 12.

⁹⁶ Bayındır, Abdülaziz, Ticaret ve Faiz, s. 154, *Süleymaniye Vakfı Yayınları*, İstanbul, 2007.

⁹⁷ el-Kâsânî, Bedâ'iyu's-Sanâ'iy', V, 129; el-Meydânî, el-Lübâb, IV, 166.

⁹⁸ Maide: 5/90.

⁹⁹ Maide:5/91.

¹⁰⁰ Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, s. 287.

¹⁰¹ Erdoğan, Mehmet, a.g.e, s. 534.



yapılan tağşiş, ciddi emek, mal ve para israfına sebep olmaktadır. Tüm bu israflar iktisadi piyasayı bozduğu gibi, insanlar arası ilişkileri de olumsuz etkilemektedir.

Bozuk ve kalitesiz ürün satan işletmeler uzun ömürlü olmamaktadır. Ancak bu tarz işletmelerin, dürüst iş yapan işletmelere de zarar verdiği kesindir. Bu tarz ürünlerin artışı, Pazar piyasasının da bozulmasına sebep olmaktadır. Pazar piyasasının bozulması da, büyük olasılıkla, ihracat ithalat dengesini olumsuz etkileyeceği muhtemeldir.

11- Yalanın Yasaklanması: Yalan söyleme yasağı, sadece sözlü ilişkiler için söz konusu değildir. Alım satımlarda da insanları aldatarak, çok kazanmak kastıyla yalan söylemek, hatta yapılan hileyi gizlemek için yalan yere yemin etmek çok büyük günahdır. “Allah sizi kasıtsız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Lâkin kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar. Allah gafûrdur, halîmdir.”¹⁰² Yalan, ikili ilişkilere zararın yanı sıra, güvenin olmadığı iktisadi bir piyasayı oluşmasına da sebep olmaktadır. Özellikle günümüz ekonomilerinde, ahlaki değerlerin yokluğu, sosyo-ekonomik kalkınmayı başarısız kılan etkenler arasında kabul ediliyor.¹⁰³ Hiçbir yatırımcı güven olmayan piyasalarda yatırım yapmamaktadır.

12-Borcu İnkâr Etmenin Yasaklanması: Müslümanın en büyük özelliği, sözünde durmasıdır. Ahde vefa ilkesinin ihlali, sadece beşeri ilişkileri bozmaz. Her türlü ticari ve iktisadi faaliyetleri de sekteye uğratar. İslam, önemine binaen konu üzerinde hassasiyetle durmuştur. Kur’an’ın en uzun ayetinde, ileride çıkabilecek anlaşmazlıkları önlemek amacıyla, borcu inkâr karşısında alınabilecek önlemler zikredilmiştir.¹⁰⁴

Ahde vefa, sadece sözlü ahitlerle sınırlı değildir. Günümüz iktisadi piyasasında çok önemli yer tutan, çek, senet, kefillik vs. gibi yazılı borç belgeleri de birer ahit, akit sayılır. Bu yazılı belgelerle yapılan taahhütler de mutlaka yerine getirilmeli, yazılı ahitlere de vefa gösterilmelidir. “Ey iman edenler! Akitleri(n gereğini) yerine getiriniz. İhramlı iken avlanmayı helal saymamak üzere (aşağıda) size okunacaklar dışında kalan hayvanlar, sizin için helâl kılındı. Allah dilediğine hükmeder.”¹⁰⁵ Bu, aynı zamanda tüm Müslümanlar için bağlayıcı olan farz bir emirdir.

13-İsrafın Yasaklanması:

Dünya ve üzerindeki herkes, Allah’ın insanlara verdiği bir nimettir. Allah insanları ve dünya hayatını, onlara verdiği nimetlerle denemek, imtihan etmek için yaratmıştır. “O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.”¹⁰⁶ Yaratılışın asıl gayesi de budur. Bu vesile ile Allah’ın nimet olarak verdiği tüm şeyler, biz insanların elinde birer emanettir. Bu emanetin sorumluluğu da insana verilmiştir.

Bir maddeyi- makinayı icat eden, onunla ilgili kuralları da belirler. Dünya ve üzerindeki herkesi yaratan Yüce Allah, yarattığı varlıkların gereksiz, lüzumsuz yere

¹⁰² Bakara, 2/225.

¹⁰³ Erdoğan Mustafa Sabri, a.g.e, s.101-105.

¹⁰⁴ Bakara, 2/282.

¹⁰⁵ Maide: 5/1.

¹⁰⁶ Mülk: 67/2.



tüketilmesini yasaklamıştır. İslami literatürde “İsraf” diye tanımlanan bu gereksiz harcamalara, haramlık ve günahlık hükmü verilmiştir. “*Ey Âdemoğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin; yeyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.*”¹⁰⁷

İsraf, kaynakları ve imkânları boşa harcamak demektir. Özellikle temel ihtiyaç boyutunda tüm insanların dünya nimetlerinden faydalanma hakkı vardır. İslam’ın adil paylaşım ilkesi de bu faydalanma hakkına dayanmaktadır. Sayıları milyonları bulan insanın açlıktan öldüğü, temel ihtiyaçlarını dahi karşılayamadığı günümüz dünyasında, İslam’ın israf yasağı, büyük anlam ifade etmektedir. İsrafın iktisadi karşılığı, kaynak ve emek israfında tam anlamını bulmaktadır.

İsraf yasağı aynı zamanda, kişilerin özel mülkiyeti üzerindeki mutlak tasarruf hakkını sınırlayan bir durumdur. İsraf Allah’ın sevmediği bir davranıştır. İsraf, dünya kaynaklarının sınırsız olduğu düşüncesiyle hızla tüketilmesine yol açar. Bu durum ise zamanla iktisadi çöküşü de beraberinde getirecektir. Elindeki varlıkları har vurup harman savurmak, insanı geriye dönüşü mümkün olmayan pişmanlıklara düşürecektir. “Zira böylesine saçıp savuranlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür.”¹⁰⁸

SONUÇ:

Sonuç itibariyle bir fitrat dini olan İslam’ın, iktisadi ilkeleri de fitri ilkelerle örtüşmektedir. İslam çalışmaya üretmeye karşı değildir. Ancak her işte olduğu gibi, üretimde, tüketimde ve çalışmada da ilkeler koymuştur. Tüm bu ilkelerden anlıyoruz ki İslam, bahsi geçen alanlarda dünya ahiret dengesini kurmaya çalışıyor. İslam, koyduğu iktisadi ilkelerle, dünya- ahiret dengesini sağlam temellere oturtmuş bir toplumu oluşturmayı hedeflemektedir. İktisadi anlamda hedeflenen ideal toplum, , adil paylaşım ve sosyal refah seviyesine ulaşmış toplumdur. Çünkü insanlar, ancak böyle bir toplumda mutlu olabilir. Dünya’da barış ve huzur da, ancak bu ilkelere uymakla mümkündür.

İslam’ın arzuladığı ideal toplum, dünya ahiret dengesinin sağlıklı temeller üzerine kurulduğu toplumdur. ”Allah’ın sana verdiğinden (O’nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez.” (Kasas: 28/77)

“Ne dünyası için ahiretini, ne de ahireti için dünyasını terk eden -her ikisinden de nasibini almayan kimse- sizin hayırlınız değildir. Çünkü, ahiretin ulaşım ve hazırlık yeri dünyadır. İnsanlara yük olmayınız.” (İbn Asakir’in Hz. Enes’den rivayet ettiği bu hadis için bk. Kenzu’l-ummal, h. No: 6334)

¹⁰⁷ Araf: 7/31.

¹⁰⁸ İsra: 17/27



Kişilerin sahip olduğu inanç değerleri ile ferdi ve sosyal hayattaki davranışları arasında sıkı bir bağlantı vardır. İnanç ilkeleri insan davranışlarını şekillendirir. Bu sebeple; iktisadi hayattaki haksız ve çarpık davranışların varlığı, imani ve iktisadi hastalıkların varlığını gösterir. Kuvvetli imanı olan samimi dindarlar, her alanda olduğu gibi, iktisadi alanda da dinin ilkeleri doğrultusunda hareket edeceklerdir. Dini ilkelerini sadece dille telaffuz etmek yeterli değildir. Aynı zamanda bu ilkeleri yaşamak ve sosyal hayata aktararak davranışa dönüşmek, inananlar için bir zorunluluktur. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?”* (Saff: 61/2). Bu kapsamda, İslam’ın iktisadi ilkelerini de teorikten pratiğe aktarmak tüm Müslümanlar için bir zorunluluktur.

Toplumda tam anlamıyla adil paylaşım ve sosyal refah sağlanmadan, maddi ve manevi sahada herhangi bir ilerleme mümkün olmaz. Çünkü toplumları, moral değerleri ve özgüveni yüksek fertleri geliştirir. Ferdi ve toplumsal ihtiyaçları karşılanmış bireyler, sosyal refahtan gerçek pay almış bireyler demektir. *“Sizden biriniz kendisi için arzu edip istediği şeyi, din kardeşi için de istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olmaz.”* (Buhari, İman, 7; Müslim, İman, 71,72; Tirmizi, Kıyamet, 59). Bu hadis, İslam’daki adil paylaşım düşüncesini en güzel ifade eden nebevi bir ifadedir.

İslam’da toplum fertleri birbirinden sorumlu tutulur. Varlıklı insanlar, fakir insanlarla varlıklarını paylaşmakla sorumludurlar. Bu sebeple, topluma karşı paylaşım / infak sorumluluğunu yerine getirmeyenler, bu ihmalleri sebebiyle oluşacak olumsuzlukların faili sayılır ve manevi olarak sorumlu tutulurlar. *“Hepiniz çobansınız. Hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Âmir memurlarının çobanıdır. Erkek ailesinin çobanıdır. Kadın da evinin ve çocuğunun çobanıdır. Netice itibariyle hepimiz çobansınız ve hepimiz idâre ettiklerinizden sorumlusunuz.”* (Buhârî, Cum`a 11, İstikrâz 20, İtk 17, 19, Vesâyâ 9, Nikâh 81, 90, Ahkâm 1; Müslim, İmâre 20. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, İmâre 1, 13; Tirmizî, Cihâd 27).

“Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki, bu imanın en zayıf derecesidir.” (Müslim, İmân 78. Ayrıca bk. Tirmizî, Fiten 11; Nesâî, İmân 17).

Allah’ın emirlerine uyanlarla uymayanların durumu, bir gemi için kura çekenlere benzer. Bir bölümü geminin üst kısmına düşmüş, diğerleri de alt kısmına düşmüştür. Alt kısımda kalanlar, su ihtiyacı olduğu zaman üst güverteye çıkıp su ihtiyacını gidermektedirler. Onlar şöyle derler: ‘Bizim bölümden bir delik delelim de üsttekilere eziyet etmeyelim.’ Eğer üsttekiler, onlara ilişmez de serbest bırakırsa, hepsi helâk olur. Ellerinden tutup engel olurlarsa onlar da kurtulur, kendileri de.” (Buhari, Şirket,6.)

Kapitalist toplumdaki iktisadi anlayışlar, yaklaşımlar, etkisinde kalınan kişiler, inançlar tarafından şekillendirilmiştir. Bu etkilenmenin boyutu, bazen olumlu bazen olumsuz gelişmelerle toplumlarda ortaya çıkmıştır. Modern iktisadi yaşama yön veren farklı yaklaşımlardan bazıları ise, hala iktisadi piyasaları şekillendirmektedir.

Örneğin: G.D. Birnol, paylaşımın önemine vurgu yaparak şöyle demiştir: “Önümüzdeki yüzyılda gıda maddelerinde kıtlık diye bir meselenin doğmasına esasen sebep yoktur.



Ama kıtlık olursa bu, insanoğlunun ahmaklık ve bencilliği yüzünden olacaktır.” Bu fikir, paylaşım iktisadi açıdan olumlu bir bakış açısı getiren bir yaklaşımdır.

Yine Dr. Collin Clark ta; paylaşım olumlu manada farklı bir yaklaşım getirerek, teknoloji ve bilgi paylaşımına dikkat çekmiştir: “Eğer insanlar, topraklarını Hollanda çiftçisinin maharetiyle işlerlerse, dünyamızın halen ekilmekte olan topraklarından elde edilecek zirai istihsal 28 milyar kişiye yeter. Hem de Batı Avrupa’nın en yüksek hayat seviyesine denk bir şekilde yaşarlar.”

Paylaşım tahammülü olmayan, her zerresinde bencilik kokan olumsuz yaklaşımlar da var. İngiliz iktisatçı Maltus bunlardan biridir: “Dünyanın besin kaynakları çoğalan dünya nüfusuna yetmeyecek ve insanlık büyük kıtlıklarla mahvolup gidecek.” 18. Yüzyıldaki bu olumsuz yaklaşımın çok ciddi sosyal boyutları olmuştur. Bu bencil, olumsuz düşünce sebebiyle bazı toplumlarda doğum kontrol politikaları etkin bir şekilde uygulanmış, kadınların kısırlaştırılmasına, nice nesillerin mahvına sebep olunmuştur.

Günümüzde hem de iktisaden en güçlü devletlerde artık nüfus artışı durma seviyesine gelmiş, yeni nesil olmadığı için nüfus gittikçe yaşlanmıştır. Bazı Avrupa devletleri yapılan yanlışlığın farkına varıp, nüfus artışı için her yeni doğan çocuk için yüksek paralar vermek te dahil, çeşitli tedbirler almaya başlamıştır.

Günümüzde, İslam’daki paylaşımın güzel örneklerine de rastlamaktayız. Bu örnekler aynı zamanda, birçok alanda tıkanmaya giden kapitalizm için de bir çıkış umudu olarak dikkat çekmektedir. Bangladeş’li Müslüman bir iktisatçı olan Muhammed Yunus, bu güzel örneklerden biridir. Muhammed Yunus, İslam’ın öngördüğü paylaşımın, modern uygulaması olan “Mikro Kredi’nin” mucididir. Mikro kredi icadı 2006 yılında Muhammed Yunus’a “Nobel Ödülü” kazandırmıştır. 1974 yılında çok fakir 42 kişiye 27’şer dolar vererek işe başlamış, olumlu sonuçlar alınca da, bir banka kurmuş, gelir seviyesi çok düşük olan 6 milyon insana bu mikro krediyi vererek, kısa sürede bunların % 58’inin normal hayat standardına kavuşmasını sağlamıştır.

Tebliğimizi sonuç bölümünü, Muhammed Yunus’un bizzat kendisini tecrübe ederek ispatladığı bir sözle bitirelim: “Yoksulluk Fırsat Fakirliğidir.”. (Tüm örnekler için: Ahmet Coşkun: Kur’an-ı Kerim’de Rızık ve İktisadi Hayat, s.189-191).

Buna göre; İslam iktisadınının “Adil Gelir Dağılımı/Paylaşımı İlkesi”, herkese eşit fırsatlar sunan iktisadi bir değerdir.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, (1985). *Teshilü'l-Feraiz*, (O. Çeker, çev.). İstanbul: Ebru Yayınları.
- Arslan, E. C. (2017). *Katılım bankacılığı ve Türkiye ekonomisine katkıları*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul.
- Bayındır, Abdülaziz, (2007). *Ticaret ve faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul:



- Baykara, Tuncer, (2014). *Türkiye'nin sosyal ve iktisadi tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, (1985). *Hukûki İslâmiye ve istilâhâtı fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Chapra, M. Umer, (2002). *İslam ve iktisadi kalkınma*, (A. Esen, çev.). İstanbul: Cantaş Yayınları.
- Çeker, Orhan, (1999). *İslam hukukunda akidler*, Konya: İttifak Holding Yayınları.
- Döndüren, Hamdi, (2012). *Delilleriyle ticaret ve iktisat ilmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Dûrî, Abdülazîz, (2014). *İslam iktisat tarihine giriş*, (S. Orman, çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ebû Zehra, Muhammed, (1973). *İslam hukuk metodolojisi (Usulu'l-Fık)*, Terc. Abdülkadir Şener, Ankara:
- Ece, Hüseyin Kerim, (2000). *İslam'ın temel kavramları*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, (1974). *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Beyrut:
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, (1971). *Hak dini Kur'an dili*, İstanbul: Eser Kitabevi.
- El-Mâverdî, Ebu'l Hasan Habîb, (1994). *El-ahkâmü's-sultâniyye*, (A. Şafak, çev.). İstanbul: Bedir Yayınları.
- Erdem, H. (1990). Dini ahlak ve ilahi dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktaki bazı ahlaki meselelere mukayeseli bir yaklaşım, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), s. 242.
- Erdoğan, Mehmet. (2010). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erdoğdu, Mustafa Sabri. (1992). *İslam ekonomisinde tasarruf ve ekonomi gelişme*, İstanbul: İFAV.
- ez-Zühaylî, Vehbe, (1984). *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, Dimaşk:
- Gazali, Ebû Hâmid, (1993). *Mustasfâ*, Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye.
- Gölcük, Şerafeddin; Toprak, Süleyman, (1988). *Kelam*, Konya: Selçuk Ün. İlahiyat Fak. Yayınları.
- Hamîdullâh, Muhammed, (1996). *İslam'a giriş*, (C. Aydın, çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı,
- Harmancı, P. (2015). Dünya'daki ve Türkiye'deki intihar vakalarının Sosyodemografik özellikler açısından incelenmesi, *Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal*, Vol 1, No Suppl. s.3-15,

- Heyet, (1985). *Osmanlı aile hukuku kararnameesi*, (O. Çeker, çev.). İstanbul: Ebru Yayınları.
- İSAV, (2016). [Islamiktisadi.net/.../tarihte-günümüzde-zekat-uygulamaları-\(03-04-Aralık-2016\)](http://Islamiktisadi.net/.../tarihte-günümüzde-zekat-uygulamaları-(03-04-Aralık-2016))
- Karaman, Hayrettin, (1996). *Mukayeseli İslam hukuku*, İstanbul: Nesil Yayınevi.
- Kınalızâde Ali Çelebi, (2007). *Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Koçak Muhsin, Dalgın Nihat, Şahin Osman, (2014). *İslam hukuku*, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Köksal, O. ve Şahin, F. (2015). Gelir ve mutluluk: gelir karşılaştırmasını etkisi, *Sosyoekonomi*, Vol. 23(26)/ 45-59.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd, (1987). *El-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şâtîbî, Ebû İshâk, (1990). *Muvâfakât* (M. Erdoğan, çev.). İstanbul: İz Yayıncılık,
- Tabakoğlu, Ahmet, (2005). *İslam iktisadı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Teber, Ö. F. (2002). Osmanlı toplumunda bir sosyal kurum olarak vakıf çeşitleri ve işleyişi, *Dini araştırmalar dergisi*, CIV(12), 197-205.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (1999). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Udeh, Abdülkâdir, (1995). *et-Teşrû'l-cinâî fi'l-İslâm*, Beyrut:
- Yavuz, Yunus Vehbi, (1992). *Bir sosyal güvenlik kurumu olarak Zekat*, İstanbul: Tuğra Neşriyat.
- Zaim, S. (1981). İslam iktisadı ve Hicretin 15. yüzyılında İslam dünyasının ekonomik görünümü. *Diyanet Dergisi*, Hicret Özel Sayısı, 19.
- Zeytinoğlu, Erol, (1985). *Ekonomik sistemler*, İstanbul: Marmara Ün. Yayınları.

HAYVANLARLA İLGİLİ METAFORLAR ÖZELİNDE HZ. PEYGAMBERİN ÜSLUBUNDA SOMUTLAŞTIRMA

Öğr. Gör. Dr. Duran Ekizer

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Somutlaştırma özellikle teşbih, istiare ve mecaz-ı mürsel gibi anlatım teknikleri kullanılarak ortaya konan önemli bir üslup özelliğidir. Hz. Peygamber, mesajını daha etkili ve çarpıcı bir şekilde muhataplarına aktarmak amacı ile zaman zaman teşbih ve mecaz gibi ifade üslupları vasıtasıyla soyut alanlar ile somut canlı ve olaylar arasında anlam bağlantıları kurarak somutlaştırma tekniğini kullanmıştır. Bu metaforların en önemlilerinden birisi de Hz. Peygamber dönemi Arap coğrafyasında yaşayan hayvanların metafor olarak kullanılması ile ortaya konan anlatımlardır. Bildiride bu konuda örnek olarak verilebilecek bazı hadisler üzerinde edebî tahlil ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu analiz ve değerlendirmeler sonucunda Hz. Peygamber'in üslubunun en önemli sac ayaklarından birisini oluşturan metaforik ifade üslubunda özellikle hayvanlar kullanılarak yapılan somutlaştırmanın, Hz. Peygamber'e özgü ifade teknikleri içerisinde önemli bir yere sahip olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Metafor, üslup, hayvanlar, hadis, benzetme.

CONCRETIZATION IN THE PROPHET MUHAMMAD'S STYLE THROUGH ANIMAL-BASED METAPHORS

323

Abstract

Concretization is a very important literary style which is executed through expression techniques such as simile, metaphor, and metonymy. The Prophet Muhammad occasionally used concretization through expression styles like simile and metaphor in order to get across his message to his addressees in a more picturesque and conspicuous way. Some of the most effective metaphors he used were based on the animals living in the Arabian Peninsula at the time of the Prophet. In this paper, a literary analysis of some of the prophetic hadiths that contain such metaphors is offered. This study shows that concretization through animal-based metaphors constitute one of the most striking elements of the Prophet's literary style.

Keywords: Metaphor, literary style, animals, hadith, comparison.

Giriş

Konuya giriş sadedinde ilk önce *somutlaştırma* ve *hadis* kavramlarını ele almak gerekir. Çünkü epistemolojik düzlemde teorik açıdan bu iki kavramın kavramsal alanlarını belirlemek, hayvanlarla ilgili metaforik anlatım içeren hadislerin incelenmesi açısından yol gösterici olacaktır.

1. Somutlaştırma ve Hadis Kavramlarının Bilgi Alanı



1.1. Kavramsal Açıdan Somutlaştırma

Somutlaştırma özellikle bir anlatım tekniği olarak edebî üslup açısından ele alınan bir dilbilim kavramıdır. Genel olarak somutlaştırma, dildeki soyut kavramları somut kavramlardan yararlanarak anlatıma yönelme olarak tanımlanmaktadır.¹ Bu tanım üzerinde analiz yapıldığında görülecektir ki; somutlaştırma, soyut olgular ile somut nesne ve canlılar arasında daha çok benzetme yolu ile anlam ilgisi kurularak somut nesne ya da canlıyı gösteren kelimenin soyut bir kavram için kullanılması ile gerçekleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında somutlaştırma, çağdaş dilbilimde bir deyim aktarması, klasik belagat bilgisi açısından ise istiarenin bilgi alanı içerisine girmektedir.² Aslında aktarmadan bahsedildiğinde daha üst bir ayırım olarak temel anlam - yan anlam konusu gündeme gelmektedir. Buna göre aktarmaların hepsi yan anlam içerisinde değerlendirilmektedir.³ Daha açık bir ifade ile somutlaştırma amaçtır. İstiare, teşbih gibi sanatlar ise bu amacın kendileri vasıtası ile gerçekleştiği araçlardır.

Somutlaştırma, metaforik anlatım tekniklerinden birisidir. Metaforik anlatım bir sözcüğü benzerlikten yola çıkarak gerçek anlamından uzaklaştırıp gerçek anlamını inkâr etmeden esas anlamının saptırılıp başka bir şeyin adıyla anmakla muhatabın hayal gücüne hitap etmektir.⁴ Bu açıdan somutlaştırma istiare, teşbih ve mecaz-ı mürsel anlatım tekniklerinin kullanıldığı bir üslup özelliği olarak görünmektedir.

1.2. Edebî İnceleme Açısından Hadis Kavramı

Hadis ise Hz. Peygamber'den nakledilen her türlü söz, fiil ve takrir olarak tanımlanmaktadır.⁵ Ancak burada üzerinde durulması gereken husus; hadis usulü kitaplarındaki tanımlamaların ötesinde edebî bir inceleme alanı olarak hadis-belagat ilişkisinin üslup temelinde dinamik bir inceleme içerisinde ele alınmasının gerekliliğidir. Bu inceleme, bilgi alanının ötesine geçerek metaforik ifadelerin hangi amaçla ve nasıl ortaya konduğu ile ilgilenmektedir. Dolayısıyla özellikle sahih hadis kitaplarına bakıldığında bu kitaplarda yer alan her bir merfû (Hz. Peygamber'e dayanan) ve kavli (Hz. Peygamber'in sözlü ifadeleri) rivayetinin belirli gayeler için irad edilmiş sözler olduğu görülecektir. Yani Hz. Peygamber'in ağzından çıkan her bir ifadenin bir amacı ve hedefi vardır ve bu ifadeler muhatabın ve konunun durumuna göre farklı üslup özelliklerini haizdir. Bu tespitten hareketle ifade edilmelidir ki; her bir merfû hadis Hz. Peygamber'in varlık âleminde gerek peygamber ve gerekse de beşer olarak oluşturduğu söylemin bir parçasıdır. Hadisler gayet dinamik ve etkin ifadeler olup ayrıca Hz. Peygamber'in üslubunun yansıması olan edebî bir malzeme olarak kabul edilmektedir.

2. Hz. Peygamber'in Üslubunda Somutlaştırma

Hz. Peygamber'in sözlerini sadece didaktik ve kural koyucu ifadeler olarak görmek eksik bir yaklaşımdır. Zira bu ifadeler ayrıca onun manalara lafız elbiselerini giydirirken kendi edebî kişiliğini yansıttığı edebî metinlerdir. Bu açıdan hadislerin edebî boyutunu göz ardı etmemek gerekmektedir. Çünkü o, peygamber olmasının yanında yüksek edebî kabiliyetlere sahip olan bir şahsiyetti. Bu şahsiyet onun çeşitli anlatım teknikleri ile geliştirdiği üslup özellikleri

¹ Zeynep Korkmaz, *Gramer terimleri sözlüğü*, T.D.K. Yayınları, Ankara, 1992, s. 136.

² Doğan Aksan, *Her yönü ile dil*, T.D.K. Yayınları, Ankara, 1998, c. III, s. 185.

³ Doğan Aksan, *Her yönü ile dil*, c. III, s. 183.

⁴ Mehmet Hazar, *Türkçe (sözlük) anlam bilimi-I*, Eğitim Yayınevi, Konya, 2014, s. 124.

⁵ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, 1996, c. I, s. 627.



oluşturmasında etkin bir rol oynamıştır. Bu üslupların en önemlilerinden birisi de metaforik anlatım üslubudur.

Hz. Peygamber'in ifadelerine bakıldığında onun insanlar üzerinde etki edecek çarpıcı benzetmeler yaptığı görülmektedir. Hz. Peygamber sözlerini her zaman kendisinin ve muhataplarının içinde bulunduğu gerçekliği göz önüne alarak şekillendirmiştir. Onun reel hayattan kopuk afakî bir ifadesi yoktur. Bu nedenle o teşbih ve mecazlarında genellikle insanların çok iyi bildiği olaylar, nesnelere ve canlıları bol bol kullanmaktadır. Bu anlatım tekniği ile Hz. Peygamber, vermek istediği mesaj ile muhatap arasında çok kuvvetli bir iletişim bağı kurmaktadır. Bu kullanımlardan birisi de Arapların hayatlarını idame ettirmelerinde çok önemli bir yere sahip olan hayvanların benzetilen / müşebbeh bih olarak kullanılması ile ortaya konan anlatımlardır. Bu anlatımlarda genellikle hayvanların ön plana çıkan özelliklerini dikkate alarak anlamın muhatapların zihninde canlanması sağlanmıştır. Çünkü özellikle Hz. Peygamber döneminde insanların çok iyi tanıdıkları hayvanların ön plana çıkan özellikleri darb-ı mesel olarak kullanılmıştır. Örneğin cesur birisi için "aslandan daha cesur", zalim bir kişi için "yılandan daha zalim" vb. benzetmeler yapılmakta idi.⁶ Ayrıca bu anlatım üslubu ile Hz. Peygamber, soyut anlamları somutlaştırarak muhataplarının idrak seviyesine indirmiştir. Kuran'da da yer alan bu anlatım tekniği hadislerde çokça kullanılmıştır. Aslında bu somutlaştırma din dilinin en önemli alanlarından birisi olarak mecazî dilin en önemli bileşenlerindendir. Din dilinin temel metni olan Kuran'da bu tip ifadeler bolca kullanılmaktadır. Bu tekniğin hadislerdeki yansımalarının daha iyi anlaşılması açısından birkaç örnek vermek faydalı olacaktır.

2.1. Deve metaforu üzerinden yapılan somutlaştırmalar

Bilindiği gibi Hz. Peygamber dönemi Arapların hayatında en merkezde yer alan hayvan, devedir. Çünkü Kuran'da da ifade edildiği gibi bitki örtüsü olarak oldukça fakir olan Hicaz yarım adasında o dönemde yaşayan bir Arap'ın hayatındaki enstrümanlar deve, at gibi bazı hayvanlar ile gök, kum ve rüzgâr gibi unsurlardır. Dolayısıyla hayatın bu kadar sade olduğu bir çöl ortamında Araplar söze ağırlık vermişler ve ifadelerini benzetme, istiare, mecaz-ı mürsel gibi sanatlarla zenginleştirmişlerdir.

Arapların hayvanlarla ilgili benzetmelerinin temelinde deve ile ilgili metaforlar yer almaktadır. Bu nedenle Kuran-ı Kerim'de deve ile ilgili misaller kullanılmıştır.⁷ Yine Hz. Peygamber'de zaman zaman deveyi benzetilen / müşebbeh bih olarak kullanarak anlamın somutlaşmasını amaçlamıştır. Bu benzetmelerin kimisi dinin bir hakikatini açıklamak şeklinde olurken bir kısmı da herhangi soyut bir hadiseyi daha net bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen bir hadisinde şöyle buyurmaktadır:

إِنَّمَا النَّاسُ كَابِلٌ مَاتَةٌ لَا تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً.

"İnsanlar, aralarında soylu ve binmeye elverişli bir tek deve bulmakta bile güçlük çekeceğin yüz deve (lik sürü) ye benzer."⁸

⁶ Bu darb-ı mesellerin uzun bir listesi için bkz. el-Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Kahire, II. Baskı, 1965, c. I, s. 220.

⁷ Âraf, 40, Mürselât, 33, Gâşiye, 17.

⁸ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, Rikâk bab 35, h.n. 6498, s. 1382. Benzer lafızlarla Müslim b. Haccâc, *Sahîhu'l-Muslim*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011,



Hadiste geçen “râhile” kelimesi “yük taşımak ve uzun yolculuklarda kullanılmak için uygun olan cins deve” demektir.⁹ “İbil” kelimesinin anlamlarından birisi de “en az yüz deveden oluşan deve sürüsü”dür.¹⁰ Hadiste tarihin her döneminde şikâyet edilen kaht-ı rical yani toplum içinde kaliteli ve idealist bireylerin çok az olması gibi soyut bir olgu, deve sürüsü içinde cins bir deve bulmanın çok zor olduğu duruma benzetilerek somutlaştırılmıştır.¹¹ Bu somutlaştırmada Arapların en iyi tanıdıkları hayvan olan deve kullanılarak anlamın muhatapların zihninde daha da somut hale getirilmesi sağlanmıştır. Temsilî teşbih ile yapılan bu benzetmede muhatapların zihinlerinde yer alan somut bir durum ile vurgulanmak istenen anlam arasında bağlantı kurulmuştur. Ayrıca söz konusu ifadede benzetme yolu ile muhatabın iletişimde etkin hale getirilmesi sağlanmış ve etkili bir anlatım oluşturulmuştur.

Aşağıdaki hadis de deve metaforu özelinde yapılan somutlaştırmanın güzel bir örneğidir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ غُلَامًا أَسْوَدَ، وَإِنِّي أَنْكَرْتُهُ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: مَا أَلْوَانُهَا؟ قَالَ: حُمْرٌ. قَالَ: فَهَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقٍ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: فَاتَى هُوَ؟ قَالَ: لَعَلَّهُ، يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَكُونُ نَزْعُهُ عِرْقٌ لَهُ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَ هَذَا لَعَلَّهُ يَكُونُ نَزْعُهُ عِرْقٌ لَهُ.

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre bir bedevi Hz. Peygamber'e gelir ve “benim eşim siyah bir çocuk doğurdu. Ben bu çocuğu reddetmek istiyorum.” der. Hz. Peygamber ona: “*Senin develerin var mı?*” diye sorar. O da “Evet.” diye cevap verir. Resûlullah: “*O develerin renkleri nasıldır?*” diye sorar ve o da “kırmızıdır.” diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Nebi: “*Bunların içinde beyazı siyaha çalan boz deve var mı?*” diye sorar. Adam da: “Evet, onların içinde boz renkli develer elbette vardır.” şeklinde cevap verir. Hz. Peygamber bunun üzerine: “*Öyleyse bu boz renklerin nereden geldiğini düşünüyorsun?*” der. Adam da: “Bu soyunun damarıdır, ona çekmiştir.” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle der: “*Belki bu oğlan da eski bir soy köküne çekmiştir (yani ona benzemiştir).*”¹²

Bu hadiste Hz. Peygamber siyah tenli bir çocuk dünyaya getiren eşi hakkında şüphe duyan muhatabını, deve benzetmesi ile ikna etmiştir. Edebî açıdan tahlil edildiğinde hadiste göze çarpan ilk husus; bedevinin kızgın bir şekilde gelmesi ve cümlesine kesinlik bildiren “inne” edatı ile başlayarak eşinin kendisini aldattığı konusundaki kanaatinin güçlü olduğunu belirtmesidir. Hz. Peygamber bedevinin bu durumunu göz önüne alarak konuşmasına soru sorarak başlar. Böylece Hz. Peygamber ilk aşamada adamı sakinleştirmiş ve şahsın daha mantıklı düşünmesini sağlamayı amaçlamıştır. Çünkü soru üslubu ile muhataba düşünmek için yeterli süre verilmiş olmaktadır. Ayrıca diyalogun devamından da anlaşılacağı üzere soru yoluyla hakikatin muhatabın bizzat kendisi tarafından bulunması sağlanarak gayet ince bir üslup ile mesaj alıcıya aktarılmış olmaktadır.

Bu hadiste üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da, Hz. Peygamber'in metafor olarak deveyi kullanmasıdır. Çünkü bedeviler, hayatlarının merkezinde yer alan deve konusunda

Fedâilu's-Sahâbe, bab 60, h.n. 232, s. 988 ve Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1985, Emsâl, bab 7, h.n. 2872, c. II, s. 183.

⁹ İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., c. II, s. 209.

¹⁰ İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, c. I, s. 16.

¹¹ Bu konu ile ilgili olarak Kuran'da da kaliteli insanların az olduğuna dair bazı ayetler vardır. Örneğin “Kullarımda şükredenler gerçekten azdır.” (Sebe, 34) “Ancak iman edip güzel işler yapanlar hariç... Onlar da ne kadar az!” (Sâd, 38)

¹² Müslim, Liân, h.n. 20, s. 578. Benzer lafızlarla Buhari, Talâk, bab 27, h.n. 5305, s. 1165.



oldukça fazla bilgi ve birikime sahiptir. Dolayısıyla Hz. Peygamber bedevinin en iyi bildiği alan olan deve ile iletmek istediği mesajı arasında bağlantı kurarak konuyu somutlaştırmış ve muhatabın idrak seviyesine indirmiştir. Bu hadis Hz. Peygamber'in hitabında muhatabın, ortamın ve konunun durumuna göre şekillenen bağlamı gözetmesi hususunda da önemli bir örneklik sergilemektedir.

2.2. At metaforu içeren hadisler üzerinden yapılan somutlaştırmalar

مَا لِي أَرَأَيْكُمْ رَافِعِي أَيْدِيكُمْ، كَأَنَّهَا أَدْنَابُ حَيْلِ شَمْسٍ، اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ.

Câbir b. Sumure'den rivayet edildiğine göre Resûlullah bir gün ashabının huzurunda şöyle buyurur: *“Bana ne oluyor da, sizleri yerinde duramayan atların kuyrukları gibi ellerinizi kaldırdığınızı görüyorum?! Namazda sükûnetle durun!”*¹³

Bu hadiste Hz. Peygamber sahabenin namazın saygınlığına yakışmayan bazı hareketlerini bırakmaları konusundaki tavsiyesini, at metaforu üzerinden somut bir anlatımla ifade etmiştir. Diyaloğa soru ile başlamak, Hz. Peygamber'in sıkça başvurduğu anlatım tekniklerinden birisidir. Hadiste geçen soru, bir şeyi öğrenmek ya da bilgi sahibi olmak için sorulan bir soru olmayıp; muhatapların yaptığı şeyi inkâr ve ret sadedinde yöneltilmiş bir sorudur. Daha açık bir ifade ile bu soru ile kastedilen “namaz esnasında lakayt hareketleriniz çok çirkin ve bunları bir daha sakın yapmayın” anlamıdır. Ayrıca Hz. Peygamber “bana ne oluyor da...” ifadesi ile yapılan hatayı kendi bakışına izafe etmektedir. Bu izafe, “bu yaptığınız şey namazın ruhuna yakışmaz, Müslüman bu şekilde davranmaz, bu hata olsa olsa benim yanlış anlamamdan kaynaklanmıştır” şeklinde bir manayı çağrıştırmaktadır.

Hadiste yapılan “yerinde duramayan at” müşebbeh bih / benzetilen, sahabenin ellerini kollarını sebepsiz yere gelişigüzel kaldırması ile müşebbeh / benzeyendir. Bu benzetme ile namazda sükûnet içerisinde olmayan kişilerin davranışları ile huysuz atın kuyruğunu kaldırması arasında bağlantı kurularak meselenin daha da açık ve net bir şekilde anlaşılması sağlanmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber at metaforu üzerinden namazın ruhuna yakışmayan hareketlerin çirkinliğini somut bir tasvir üzerinden ortaya koymuştur.

2.3. Köpek metaforu üzerinden yapılan somutlaştırmalar

Diğer milletlerde olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde köpek genellikle bazı olumsuz ve kötü özellikler için darb-ı mesel olarak kullanılmıştır.¹⁴ Bu yüzden hadislerde köpekler Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi genellikle çirkin ve hoş olmayan özellikler için örnek gösterilmiştir.¹⁵ Örneğin Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

اَعْتَدُوا فِي السُّجُودِ، وَلَا يَبْسُطُ أَحَدُكُمْ ذِرَاعَيْهِ انْبِسَاطَ الْكَلْبِ.

*“Secdede itidal üzere bulunun. Sizden birisi, (secdede iken) köpeğin yayması (gibi) kollarını yaymasın.”*¹⁶

Bu hadiste namazda dirseklerini yere dayayan kişiler ön ayaklarını yere seren köpeğe benzetilmiştir. Böylece namazda yapılacak olan bu davranışın çirkinliği somut bir şekilde ortaya konmuştur. Ayrıca dirseklerini yere yayma konusunda metafor olarak ilk akla gelen hayvan

¹³ Müslim, Salât, bab 27, h.n. 430, s. 168.

¹⁴ el-Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, c. I, s. 102.

¹⁵ Âraf, 176.

¹⁶ Buhârî, Ezan, bab 141, h.n. 822, s. 180.



köpektir. Çünkü Kuran-ı Kerim’de de Kehf Suresi 18. âyetinde de köpeğin mağaranın girişinde ayağını uzatmasından bahsedilmiştir. Bu benzetmede ayrıca namazdaki dalgınlık haline de bir telmih vardır. Çünkü köpekler genelde uyuyacakları zaman ayaklarını yere sererek uzanırlar. Dolayısıyla bu şekilde namazın ruhuna yakışmayan secdenin, kişiyi namazda gaflete götürebileceğine de işaret vardır. Ayrıca dinin en önemli ibadetlerinden birisi olan namazın önemini sahabeye kavratma açısından köpek metaforu üzerinden yapılan somutlaştırma daha da etkili olmuştur. Böylece sahabenin zihnindeki köpek görüntüsü ile namaza gereken önemi vermeme arasında bir bağlantı kurularak anlamın daha da müşahhas olarak kavranması sağlanmıştır.

Bu konuda verilebilecek diğer bir örnek de şu hadistir:

Abdullah b. Abbas’tan (r.a.) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *“Hibesinden (bağışından) dönen kimse (yemek için) kusmuğuna geri dönen köpek gibidir.”*¹⁷ Bu hadiste yaptığı hibe ya da bağıştan dönme kusmuğuna dönen köpeğin durumuna benzetilmiştir. Dolayısıyla bu ifadede teşbihi temsil sanatı kullanılmıştır. Bu metafor özelinde Hz. Peygamber Müslümanlara yüksek bir kişilik özelliğini dikkat çekici bir benzetme ile aktararak, hibeden geri dönmenin çirkinliğini gayet somut bir şekilde ifade etmektedir. Bu benzetme ile muhatapların zihninde söz konusu davranışın çirkinliği, kusmuğuna geri dönen bir köpek manzarası canlandırılarak gayet etkili bir somutlaştırma örneği sergilenmiştir.¹⁸

2.4. Eşek metaforu kullanılarak yapılan somutlaştırma

Eşek metaforik anlatımlarda çokça kullanılan bir hayvandır. Çünkü eşek, insanların tarihin ilk dönemlerinden beri tanıdığı ve evcilleştirip günlük hayatlarında kullandıkları hayvanlardan birisidir. Hz. Peygamber dönemi Arapların hayatında yer alan eşek, Kuran’da ve hadislerde sahip olduğu bazı özellikler sebebiyle zaman zaman benzetme aracı olarak kullanılmıştır.¹⁹ Eşek metaforu, Arapçada daha çok korkaklık, kötü ses gibi olumsuz vasıflar için kullanılmaktadır. Bu kullanıma örnek olarak aşağıdaki hadis verilebilir:

أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ أَنْ يَحْوَلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ جِمَارٍ؟

Ebû Hureyre’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Sizden biriniz namazda iken imamdan önce başını kaldırdığı zaman Allah’ın başını eşekbaşına çevirmesinden korkmuyor mu?”*²⁰

Yukarıdaki hadiste İslam’ın temel direklerinden olan namaz ibadetinin ifası hususunda gösterilmesi gereken hassasiyet, gayet beliğ bir benzetme ile ortaya konmuştur. Özellikle cemaatle kılınan namazda imama uymanın ne kadar önemli olduğu hususu eşek metaforu kullanılarak yapılan bir somutlaştırma ile daha vurgulu bir şekilde ifade edilmiştir. Bu hadisteki ifadelerin edebî tahlili sadedinde ilk olarak Hz. Peygamber’in soru ile başlaması dikkat çekmektedir. Çünkü hadisin metninde yer alan *أَمَا* ifadesi olumsuz soru olduğu için ikrar yani muhatabın kafasında yer alan kanaati güçlendirme içindir. Dolayısıyla ifadenin devamında yer alan eşek benzetmesine daha fazla vurgu yapılmış olmaktadır. Ayrıca hadisin metninde yer alan

¹⁷ Buhârî, Hibe, bab 30, h.n. 2641, s. 544. Benzer lafızlarla Müslim, Hibât, bab 1, h.n. 1620, s. 630.

¹⁸ el-Câhız’ın belirttiğine göre Cahiliye döneminde de hibesinden geri dönme, yukarıda bahsedilen köpek benzetmesi ile ifade edilmekte idi. bkz. el-Câhız, *Kitâbu ’l-hayevân*, c. I, s. 279.

¹⁹ Kuran’da benzetme unsuru olarak eşeğin kullanıldığı ayetler şunlardır: Müddessir, 50-51, Lokman, 19.

²⁰ Müslim, Salât, bab 25, h.n. 427, s. 167, 168. “...ya da suretini eşek suretine...” ilavesi ile Buhârî, Ezân, bab 53, h.n. 691, s. 156.



الَّذِي ismi mevsülü kendisinden sonra gelen cümleye dikkat çekmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla burada şahıs yerine genel bir mana bildiren ismi mevsül ile fiilin kendisine vurgu yapılmıştır. Soru ile ismi mevsülün birlikte kullanılması ile ortaya çıkan vurgulu ifade eşek benzetmesi ile tamamlanarak mesaj muhataplara gayet etkin ve kalıcı bir üslup ile aktarılmış olmaktadır. Hz. Peygamber bu anlatımında tehdit ve caydırma içeren bir üslup kullanarak muhataplarını imama uyma konusunda dikkatli olmaya çağırmaktadır. Bu tehdit ve caydırıcılığı sağlayan asıl unsur; Allah'ın bu şekilde davranan kişilerin başlarını eşekbaşına çevirme korkusudur. Daha açık bir ifade ile bu cümlede benzeyen; imamdan önce başını secdeden kaldıran kişilerin başları, benzetilen ise eşekbaşdır. Ayrıca bu ifadede benzetme edatı kullanılmadığı için ortaya çıkan teşbihi belîğ ile bu kişilerin başları ile eşekbaşının neredeyse aynı olduğu hisas ettirilmektedir. Bilindiği üzere teşbih çeşitleri içerisinde en vurgulu ve etkili olan teşbihi belîğdir. Çünkü bu teşbihte benzetilen ile benzeyen arasında benzetme yönü ve teşbih edatı hazfedildiği için müşebbeh ile müşebbeh bihin neredeyse aynı olduğu anlamı vardır. Bu ifadelerdeki caydırıcılık biraz önce bahsedilen anlatımlarla birleşerek muhatabın zihninde somut bir şekilde tecessüm eden eşekbaşı metaforu ile birleşerek sadece secdede değil namazın rükû, kıyam vb. diğer unsurlarında da aynı hassasiyeti göstermenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu hadiste Hz. Peygamber'in benzetme unsuru olarak kullandığı canlıları gösteren kelime seçimlerindeki incelik ve edebî üstünlük de göze çarpmaktadır. Çünkü eşekbaşı çirkinlik açısından seçilebilecek en uygun müşebbeh bihtir. Ayrıca insanın en şerefli azası olan başın seçilmesi de manidardır.

2.5. Kelerin somutlaştırma için kullanılması

Bir kertenkele türü olan keler çölde yaşayan ve Arapların çok iyi tanıdığı hayvanlardan bir tanesidir. Aşağıdaki hadiste istiare-i temsiliyye kullanılarak somutlaştırmanın çarpıcı bir örneği ortaya konmuştur:

Ebû Said el-Hudrî'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *“Sizler karış karış, arşın arşın sizden öncekilerin yolunu izleyeceksiniz (onların inançları ve yaşayışlarını ölçü edineceksiniz.) İnsanın giremeyeceği küçük bir keler (kertenkele) deliğine girecek olsalar, siz de onları takip edeceksiniz.”* (Hz. Peygamberin gelecekle ilgili bu ürpertici açıklaması üzerine biz sahabîler) sorduk: *“Ya Resûlellah! (İzlerini takip edeceğimiz bu topluluklar) Yahûdiler ve Hristiyanlar mı olacak?”* Şöyle buyurdu: *“Ya başka kimler olacaktı?”*²¹

Bu hadiste Hz. Peygamber Müslümanların Yahudî ve Hristiyanların İslam'ın ruhuna uymayan birtakım yanlış ve batıl inanış ve davranışlarına uymalarını, keler deliğine varıncaya kadar onların adımlarını takip etmeye benzetmiştir. Dolayısıyla bir suretin, aralarındaki benzerlik alakası nedeni ile başka bir suret yerinde kullanılması söz konusu olduğu için bu anlatımda istiare-i temsiliyye vardır. Ayrıca keler deliğine girme metaforu, peşinden gitme olgusunun ne kadar ileri derecede olduğunu göstermektedir. Ayrıca keler benzetmesi ile peşinden gitme konusunda mübalağa maksadı ile kullanılarak somut bir şekilde mesele ortaya konmuş olmaktadır.

Sonuç

²¹ Buhârî, Ehâdîsu'l-Enbiyâ, bab 50, h.n. 3456, s. 733. Müslim, İlim, bab 3, h.n. 2669, s. 1029.



H. Peygamber'in üslubu gayet canlı, dinamik ve etkilidir. Ayrıca bu üslup H. Peygamber'in sünnetinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Onun ifade kabiliyetini yansıttığı dikkat çekici alanlardan birisi de zaman zaman kullandığı metaforik ifade biçimleridir. H. Peygamber soyut olaylar ve olgular ile ön plana çıkan özelliklerini dikkate alarak hayvanlar arasında benzerlik ilgisi kurarak somutlaştırma anlatım tekniğini kullanmıştır. Bu kullanım ifadesinin muhataplar tarafından daha açık ve net bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. H. Peygamber'in kullandığı bu üslup sadece kendisine özgü değil, ayrıca Kur'an'ın ve kendi döneminde yaşayan insanların ifadelerinde başvurdukları bir kullanımdır.

Son olarak somutlaştırma özelinde H. Peygamber'in üslubunu ele alan daha geniş kapsamlı çalışmaların yapılması hadisleri anlama noktasında özellikle belagat-hadis ortak alanı kapsamında önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça

- Aksan, Doğan, (1998). *Her yönü ile dil*. Ankara: T.D.K. Yayınları.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, (t.y.) *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm.
- el-Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*. (1965). Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî.
- Hazar, Mehmet, (2014). *Türkçe (sözlük) anlam bilimi-I*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Korkmaz, Zeynep, (1992). *Gramer terimleri sözlüğü*, Ankara: T.D.K. Yayınları.
- Müslim b. Haccâc, (2011). *Sahîhu'l-Muslim*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, (1996). *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn.
- et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, (1985). *el-Câmiu's-sahîh*, Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

VAİZLERİN İŞ DOYUM DÜZEYLERİ (AKDENİZ BÖLGESİ ÖRNEĞİ)

Dr. Zeynep YÜKSEL

Diyanet İşleri Başkanlığı-Kırıkkale

Öz

Bu çalışmanın amacı, vaizlerin iş doyum düzeylerini tespit etmektir. Bu amaçla Diyanet İşleri Başkanlığı'nda 2015-2016 yıllarında Akdeniz Bölgesinde görev yapan vaizlerden tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiş 85 vaiz araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır.

Araştırmada nicel veri toplama teknikleri kullanılmıştır. Araştırmacı tarafından geliştirilen iş doyum ölçeği örneklem grubundaki vaizlere uygulanmıştır. Vaizlere yönelik olarak iş doyum ölçeği geliştirilirken uzman görüşü alınmıştır. Ölçeğin yapı geçerliği ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla faktör analizi ve güvenilirlik analizi yapılmıştır. Ölçeğin güvenilirlik değeri 0,889 olarak bulunmuştur.

Araştırmada vaizlerden elde edilen iş doyum puanları unvan, eğitim durumu, DİB'da görev süresi, meslek seçim nedeni durumlarına göre farklılaşmaktadır. Vaizlerin iş doyum puanı ortama değeri 93,3412 olarak bulunmuştur. Bu durum vaizlerin iş doyumlarının ortalama değerinde olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İş Doyumu, Yaygın Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Vaiz.

* Bu makale Vaizlerin İş Doyum Düzeyleri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezinin (Ankara 2017) verileri kullanılmıştır. Makale, Alanya Alaatin Keykubat Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

333

Abstract:

The aim of the study is to determine job satisfaction levels of preachers. For this purpose, 85 selected preachers via random sampling in preachers serving in the Presidency of Religious Affairs between the years of 2015-2016 constitute the sample of the study.

Quantitative data collection techniques were used in the research. Job satisfaction scale developed by the researcher were examined the preachers in the sample group. In the process of developing job satisfaction scale, experts' opinion was taken. In order to ensure construct validity and reliability, factor and reliability analysis were applied. Reliability coefficient value (Cronbach's Alpha) was calculated as 0,889.

Job satisfaction points getting from preachers vary to title, educational status, state of studying graduate researches, reason of choosing the profession. Average value of preachers' job satisfaction points is calculated as 96.8982. In this case shows that job satisfaction of preachers is on the average.

Keywords: Job satisfaction, non-formal religious education, Presidency of Religious Affairs, preacher.

1. Giriş:

İnsanlar hayatlarının oldukça büyük bir bölümünü örgütlerde geçirmektedirler. Bireylerin örgütlerde geçirdikleri zamanın nasıllığı iş yaşamlarıyla birlikte sosyal yaşamlarını da



etkilemektedir. Örgütlerde geçen bu zaman, bireyde bazı tutumların gelişmesine sebep olmaktadır. İş doyumunu olarak ifade edilen bu tutumlar, duygusal, bilişsel ve davranışsal özelliklerden oluşmaktadır.¹ Çalışma hayatlarında olumlu tutum geliştiren, diğer bir ifadeyle iş doyumunu sağlayan bireyler, sosyal ve aile yaşamlarında da olumlu bir tutum içerisinde olmaktadır.

İş doyumunu, aynı zamanda çalışanların iş yaşamından beklentilerini ne kadar elde ettiklerine ilişkin algılarının bir sonucudur.² İş doyumunu bireylerin işlerinden memnuniyet derecesi olarak da tanımlanmaktadır.³ Başka bir tanıma göre ise iş doyumunu, kişinin işini değerlendirmesi sonucu hissettiği pozitif duygulardır.⁴

İnsanların işleriyle ilgili sahip olduğu birtakım beklentiler hem işverenlerden hem de örgütten adil bir geri dönüt şeklinde olmaktadır. Çalışanın geri dönüt olarak aldığı karşılık, toplumsal anlamda kabul görmüş ölçüler ve değerlerle uyumlu olduğunda çalışanın doyuma ulaşabileceğini söyleyebiliriz. Çalışanlar geri dönüt olarak sadece maddi beklentiler içerisinde değildirlir. Çalışanın fiziksel çalışma koşulları, çalışma arkadaşlarıyla kurdukları ilişkiler veya çalışma süresinin uygunluğu da iş yaşamından beklentileri içerisinde değerlendirilebilir. İş görenin, örgütsel çıktılarının dağılımının adil yapıldığına olan inancı iş doyumunu artırabilir. İş doyumunu ya da doyumunsuzluğu, çalışanların işlerine, iş ortamlarına ya da iş arkadaşlarına yönelik duygu düşünce ve davranışlarının bir sonucu olan, işlerine yönelik genel bir tutumu ifade etmektedir.⁵ Bu tutumu etkileyen faktörlerin etki oranı kişilere göre değişse de çalışma yaşamında adaletin gözetilmesi hususu herkes tarafından hemen aynı düzeyde önemsenmektedir.⁶

İş doyumundaki azalmalar genellikle huzursuzluk, gerginlik, öfke, anksiyete, depresyon, yorgunluk gibi durumlar ve fizyolojik sorunların oluşumuna sebebiyet verir. Bu sorunların iş yaşamına etkisi ise iş veriminde düşüş, hata yapımında artış, sorunlara ve sorumluluklara karşı duyarsızlaşma, iş yaşamında çatışma ve saldırganlık gibi davranışlar şeklinde kendini gösterebilmektedir. İş doyumunu yüksek olan çalışanlar ise görevlerinin gereklerini en iyi biçimde yapabilmek için gayret gösterirler.⁷ İş doyumuna ulaşmış çalışanlar aynı zamanda örgüte bağlılık, görevlerinde yüksek performans sağlama gibi davranışlar sergilerler.⁸ İş doyumunu sonucu ortaya çıkan bu davranışlar, bireyin örgüt içinde, sahip olduğu görev dolayısıyla örgütün amaçlarının gerçekleşmesine ve toplumsal gelişime katkı sağlayacaktır.

¹ Joseph Reitz, *Behavior in Organizations*, 1987; Aktaran; Canan Çetinkanat, *Örgütlerde Güdülenme ve İş Doyumu*, Anı Yayıncılık, Ankara 2000, s. 1.

² Luthans Fred, *Organizational Behavior*, Singapore,1992, s.114.

³ Esin Tezer, “İş Doyumu Ölçeğinin Güvenilirlik ve Geçerliliği”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, C. II, S. 16, s. 33.

⁴ E.A Lock, *The Nature and Causes of Job Satisfaction*. In M. Dunnette (Ed.), *Handbook of Industrial and Organizational Psychology* (s.1297-1349). Chicago, IL: Rand McNally, 1976, s. 1300, Aktaran; Esra Özcan Dinç, *Kişilik Bakış Açısından Örgüt Yapısı ve İş Tatmini*, Beta Yayınları, İstanbul 2011, s. 108.

⁵ Tarık Solmuş, *İş Yaşamında Duygular ve Kişilerarası İlişkiler*, İstanbul, Beta Basım, 2004, s. 186.

⁶ Muhrrem Alparslan Kurudilek, *Örgütsel Adalet Algısı ve İş Doyumu İlişkisi; Doğu Anadolu Bölgesi Gençlik Hizmetleri ve Spor İl Müdürlüğü Çalışanları Üzerinde Bir Çalışma*, Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Spor Sağlık Bilimleri Anadalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2014, s. 17.

⁷ Terry A. Beehr, Jhon E. Newman, ‘Job Stress Employee Health and Organizational Effectiveness: A Facet Analysis, Model and Literature Review’, *Personel Psychology*, 1978, S. 31, s. 667.

⁸ Dinç, s. 117-119.



Eğitim alanında çalışanlar için iş doyumunun yüksek olması eğitim performansını olumlu yönde etkileyecektir. Örgün eğitim için olduğu kadar yaygın eğitim için de durum böyledir.

Yaygın eğitimin etkin olduğu alanlardan biri de yaygın din eğitimidir. Yaygın din eğitimi ülkemizde resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı yaygın din eğitimi faaliyetlerini camilerde vaaz ve hutbelerle, cami dışında da konferans ve panellerle, basılı ve görsel yayınlarla ve kurslarla yürütmektedir. Bu eğitim faaliyetlerinden vaazlar, yaygın din eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Vaazlar, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından görevlendirilen vaizler tarafından verilmektedir.

Vaiz, camilerde veya gerektiğinde ceza ve tevkif evleri, çocuk ıslahevleri, güçsüzler yurdu, öğrenci yurdu, hastane, fabrika vb. yerlerde vaaz eden⁹, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet alanlarında irşat, rehberlik, inceleme ve araştırma yapan görevlidir.¹⁰ Vaizlerin görev alanının çeşitliliği sunulan hizmetlere ulaşılan insan sayısının da fazla olması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Alanla ilgili eğitimin etkili bir şekilde yürütülmesinde ise vaizler önemli bir konuma sahiptirler. Vaizlerin bilgi becerilerinin yanında iş yaşamlarından beklentileri ve çalışma ortamlarında yaşadıkları onların motivasyonunu olumlu ya da olumsuz olarak etkilemektedir. İş yaşamında karşılaşılan durumlar olumsuz olduğunda veya iş yaşamından beklentiler karşılanmadığında etkili bir hizmet sunulamayacaktır. Dolayısıyla vaizlerin iş doyumunu etkili bir yaygın din eğitiminin verimliliği açısından önemlidir.

2. Araştırmanın Problemi, Amacı, Önemi ve Yöntemi:

“Akdeniz Bölgesindeki Vaizlerin iş doyum düzeyi nedir?” sorusu araştırmanın problem cümlesidir. Araştırmada 2015-2016 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Akdeniz Bölgesinde çalışan vaizlerden tesadüfi örnekleme yoluyla seçilmiş vaizlerin iş doyum düzeyleri tespit edilerek bu doyumunu etkileyen faktörler alan araştırmasıyla değerlendirilmiştir.

335

Çalışanların iş doyumunu konusunda olumlu tutum geliştirebilmeleri için iş doyum boyutları açısından çalışanların beklentilerinin karşılanmış olması gerekmektedir. İş doyum boyutları iş doyumuna etki eden faktörlerdir. Bunlar bireysel faktörler olabildiği gibi örgütten kaynaklanan faktörler de olabilmektedir.

İş, insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri, temel ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için insan hayatında önemli bir yere sahiptir. İş, aynı zamanda kişinin yeteneklerini kullanarak yaptıkları sonucunda doyumuna ulaşmasını sağlayan ve kişinin yeteneklerinin gelişmesine katkı sağlayan bir etkidir. Kişi iş hayatına başladıktan sonra almış olduğu eğitim, yeterlikleri doğrultusunda işinden beklentileri oluşmaya başlar. Çalışan birey; çalışma ortamı, çalışma şartları, maaş, ödül gibi hususlarla bu beklentilerinin karşılanmasını ister. Bireyin işinden beklentilerinin karşılanması aynı zamanda işinden doyum sağlaması sonucunu ortaya çıkaracaktır. İş doyumunu gerçekleştiren çalışanın ise üretime ve verimliliğe olan katkısı artacaktır.

Yaygın din eğitimi bireyin hayatına sağladığı sürekli katkıdan dolayı önem arz etmektedir. Bu eğitimin bir parçası olan vaazlar da muhatap kitlenin gelişimi açısından önemlidir. Vaizlerin işiyle ilgili yaşadıkları durumlar görevlerini yerine getirme motivasyonunu olumlu veya olumsuz olarak etkilemektedir. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak görev

⁹www2.diyaret.gov.tr/HukukMusavirligi/Mevzuat/Mulga/gorevde_calisma_yonergesi.pdf,(Erişim Tarihi: 20.10.2015).

¹⁰ DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun, Md. 12.



yapan vaizlerin de iş doyum düzeyi yaygın din eğitiminde etkinliğin sağlanması açısından önem arz etmektedir.

Yaygın din eğitiminde önemli bir yere sahip olan vaizlerin görev alanları oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında görevli olmalarının yanı sıra ceza ve tevkif evleri, çocuk ıslahevleri, güçsüzler yurdu, öğrenci yurdu, hastane, fabrika vb. yerlerde de aktif bir şekilde görev almaktadırlar. Vaizlerin görev alanlarının çeşitli olması onların birden fazla alanda da yetkin olması zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Vaizin yetişkin din eğitimi alanında eğitici olmasının önceliği yanında çocuk ıslah evlerinde, öğrenci yurtlarında, cezaevlerinde, kadın sığınma evlerinde vb. görev yapmaları onların muhatap kitleye etkili bir şekilde hitap etme kabiliyeti geliştirmesini beraberinde getirmektedir. Yapılan yaygın eğitimin etkililiği açısından zorunluluk haline geldiğini söyleyebileceğimiz bu durum vaizlerin iş doyumunu da etkilemektedir.

Araştırmada vaizlerin iş doyum düzeylerinin bağımsız değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığı incelenmektedir. Bu amaçla araştırmada ilişkisel tarama modeli¹¹ kullanılmıştır. Bu doğrultuda ‘Vaizlerin İş Doyum Anketi’ kullanılarak veriler toplanmış, hipotezler sınanmıştır.

‘Vaizlerin İş Doyum Anketi’nde iş doyum durumlarını tespit etmek amacıyla yedi alt boyut bulunmaktadır. Vaizlerin İş Doyum Anketi alt boyutları; İşe Bakış Açısı, İşe Yüklenen Değer, Maaş, Çalışılan Kurumda Kişilerarası İlişkiler, İş Niteliği ve Fiziksel Koşullar, Gelişme Olanakları, İş Seviyesi ve Kariyer Olanaklarıdır. Bağımsız değişkenler ise, yaş, cinsiyet, ikamet süresi, görev yapılan bölge, görev yeri, unvanı, eğitim durumu, Diyanet İşleri Başkanlığı haricinde başka bir kurumda çalışma durumu, Diyanet İşleri Başkanlığında görev süresi, vaizlik süresi, lisansüstü çalışma yapma durumu, meslek seçim nedeni, medeni durumu, eşin çalışma durumu, ailenin aylık toplam geliri, ev durumu, iş yaşamında bedensel ve ruhsal gerilim hissetme durumu, başka bir kurumda çalışmayı isteme durumu, hizmet içi eğitime katılma durumu ve ihtisas merkezi mezunu olma durumudur. Araştırmada çalışanlardan elde edilen iş doyum puanları ile bağımsız değişkenler arasında anlamlı farklılık olup olmadığı incelenmiştir.

Çalışmada kullanılan veri toplama aracında, demografik bilgilerinin yanında katılımcıların iş yaşamında edindikleri iş doyum düzeyini ölçmek amacıyla “Vaizlere Yönelik İş Doyum Anketi”nden faydalanılmıştır. Vaizler, yaygın din eğitiminin önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Yaygın din eğitimi ve iş doyumunu açısından değerlendirildiğinde vaizlerin iş doyumunu ölçmek amacıyla Minnesota gibi hazır iş doyum ölçeklerinden yararlanılmamıştır. Yaygın din eğitimi alanında görev yapan vaizlere yönelik olarak geliştirilen “Vaizlerin İş Doyumu Ölçeği”nin geliştirilmesi aşamasında yaygın din eğitimi alanı ve eğitim alanı ile ilgili literatür taranmıştır. Çalışma alanlarının birbirine benzer olması sebebiyle hem eğitim alanında hem de yaygın eğitim alanında hazırlanmış iş doyum ölçeklerinden faydalanılarak bir madde havuzu oluşturulmuştur. Oluşturulan madde havuzundaki sorular vaizlerin çalışma alanlarına göre uyarlanmıştır. Sonraki adımda kapsam geçerliliğini sağlamak amacıyla uzmanların görüşüne başvurulmuştur. Ayrıca konu ile ilgili olarak akademisyenler, uzmanlar ve vaizler ile görüşülerek iş doyumuna etki edebilecek sorular da madde havuzuna eklenmiş, iş doyumuna uygun olmadığı düşünülen sorular madde havuzundan çıkarılmıştır. Vaizlerin İş Doyumu

¹¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları, Ankara, s.79-81.



ölçeğinin geçerliği ile ilgili olarak kapsam geçerliğinin yanı sıra güvenilirlik analizi ve yapı geçerliği ile ilgili gerekli analizler yapılmıştır.

Vaizlerin iş doyumuna yönelik hazırlanan iş doyum ölçeğinden elde edilen veriler SPSS 15 For Windows programı ile analiz edilmiştir. Verilerin analizinde öncelikle vaizlerin iş doyum puanları incelenmiştir. İş doyum puanlarının bağımsız değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığı değerlendirilmiştir. İş doyum ölçeğinde iş doyumunun hesaplanmasında Tablo 1’de gösterilen değerler dikkate alınmıştır.

Tablo Hata! Belgede belirtilen stilde metne rastlanmadı.. İş Doyum Ölçeği Puan Sınırları

İş Doyum Derecesi	Puan	Puan Sınırı
Hiç Memnun Değilim	1	1-1,80
Memnun Değilim	2	1,81-2,60
Ne Memnunum Ne Memnun Değilim	3	2,61-3,40
Memnunum	4	3,41-4,20
Oldukça Memnunum	5	4,21-5

3. Çalışma Grubunun Betimsel Özellikleri

Diyanet İşleri Başkanlığı’nda 2015-2016 yıllarında Akdeniz Bölgesinde görevde olan vaizlerden tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilen vaizlerden oluşan çalışma grubunu toplamda 85 vaiz oluşturmaktadır. Çalışma grubuna dâhil olan vaizlerin cinsiyet, yaş, görev yaptığı il, görev yerleri (il, ilçe), unvan, eğitim durumu, Diyanet İşleri Başkanlığı’nda çalıştıkları ve vaiz olarak çalıştıkları süre, medeni durumları, başka bir kurumda çalışmayı isteme durumları ile hizmet içi eğitime katılma durumları aşağıda betimsel olarak ifade edilmiştir.

337

Tablo 2. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Yaş Durumları

	Sayı (N)	Yüzdellik (%)
28,00	1	1,2
29,00	1	1,2
30,00	5	5,9
31,00	3	3,5
32,00	5	5,9
33,00	4	4,7
34,00	2	2,4
35,00	3	3,5
36,00	3	3,5
37,00	7	8,2
38,00	7	8,2
40,00	20	23,5
41,00	2	2,4
42,00	7	8,2
43,00	4	4,7
44,00	2	2,4
48,00	2	2,4

50,00	1	1,2
51,00	2	2,4
53,00	1	1,2
Total	82	96,5
Kayıp Değer	3	3,5
Toplam	85	100,0

Akdeniz Bölgesinde çalışmaya katılan vaizlerin yaş durumları Tablo 2’de gösterilmiştir. Buna göre vaizler 28-53 yaşları arasında değişmektedir. Bununla birlikte çalışma grubu, %23,5 oranıyla 40 yaşındaki vaizlerden oluşmaktadır.

Tablo 3. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Cinsiyet Durumları

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Kadın	24	28,2
Erkek	61	71,8
Topla	85	100,0

Tablo 3’te görüldüğü üzere çalışmaya katılan vaizlerin %71,8’i erkek, %28,2’si ise kadın vaizlerden oluşmaktadır.

Tablo 4. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Buldukları Şehirde İkamet Süreleri

338

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
,75	1	1,2
1,00	7	8,2
1,50	1	1,2
2,00	25	29,4
3,00	14	16,5
3,50	2	2,4
4,00	13	15,3
5,00	2	2,4
6,00	2	2,4
7,00	2	2,4
9,00	1	1,2
10,00	3	3,5
13,00	4	4,7
20,00	2	2,4
28,00	1	1,2
33,00	2	2,4
34,00	1	1,2
42,00	1	1,2
43,00	1	1,2
Toplam	85	100,0



Tablo 4’te çalışmaya katılan vaizlerin buldukları şehirde ne kadar süre ile ikamet ettikleri gösterilmektedir. Buna göre vaizlerin buldukları şehirde ikamet etme süreleri 8 ay ile 43 yıl arasında değişmektedir.

Tablo 5. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Görev İlleri

	Sayı (N)	Yüzdelerik (%)
Adana	23	27,1
Antalya	37	43,6
Burdur	1	1,2
Hatay	3	3,5
Isparta	3	3,5
Kahramanmaraş	1	1,2
Kilis	6	7,1
Mersin	9	10,6
Osmaniye	2	2,4
Toplam	85	100,0

Tablo 5’te çalışmaya katılan vaizlerin görev yaptıkları iller gösterilmiştir. Çalışma grubundan %43,6’sı Antalya ilinde görev yapmakta iken %27,1’i Adana ilinde görev yapmaktadır. Vaizlerin çalışmaya katıldıkları il yoğunlukları sırasıyla Kilis, Hatay, Isparta, Osmaniye, Burdur ve Kahramanmaraş’tır.

Tablo 6. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Görev Yerleri

	Sayı (N)	Yüzdelerik (%)
İl	50	58,8
İlçe	35	41,2
Toplam	85	100,0

Tablo 6’da çalışmaya katılan vaizlerin görev yerleri gösterilmiştir. Buna göre vaizlerin %58,8’i ilde görev yaparken %41,2’si ise ilçede görev yapmaktadır.

Tablo 7. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Unvanları

	Sayı (N)	Yüzdelerik (%)
Baş Vaiz	2	2,4
Uzman Vaiz	4	4,7
Vaiz	46	54,1
Cezaevi Vaizi	33	38,8
Toplam	85	100,0

Tablo 7’de çalışmaya katılan vaizlerin unvanları gösterilmiştir. Buna göre; %54,1’i vaiz, %38,8’i cezaevi vaizi, %4,7’si Uzman Vaiz, %2,4’ü ise Baş Vaiz unvanına sahiptirler.



Tablo 8. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Eğitim Durumları

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
İlahiyat Fakültesi	58	68,2
İLİTAM	9	10,6
Yüksek İslam Enstitüsü	1	1,2
Lisansüstü	17	20,0
Toplam	85	100,0

Tablo 8’de çalışmaya katılan vaizlerin %68,2’si İlahiyat Fakültesi, %20’si lisansüstü, %10,6’sı İLİTAM, %1,2’si ise Yüksek İslam Enstitüsü mezunu olduğu görülmektedir.

Tablo 9. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Diyanet Haricinde Çalışma Durumları

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Evet	14	16,5
Hayır	71	83,5
Toplam	85	100,0

Tablo 9’da çalışmaya katılan vaizlerin Diyanet İşleri Başkanlığı haricinde başka bir kurumda çalışma durumları gösterilmiştir. Buna göre vaizlerin %83,5’i başka bir kurumda çalışmazken %16,5’i ise başka bir kurumda çalışmışlardır.

340

Tablo 10. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Diyanet Haricinde Çalıştıkları Kurumlar

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Diyanet Harici Çalışmayanlar	72	84,7
MEB	9	10,6
Memur	2	2,4
Özel Sektör	1	1,2
Özel Sektör İdareci	1	1,2
Toplam	85	100,0

Tablo 10’da çalışmaya katılan vaizlerden Diyanet İşleri Başkanlığı haricinde başka bir kurumda çalışanların çalıştıkları kurumlar gösterilmiştir. Tablo 10’a göre vaizler Milli Eğitim Bakanlığı’nda, memur olarak ve özel sektör alanlarında görev almışlardır.

Tablo 11. Çalışmaya Katılan Vaizlerin DİB’da Görev Süresi

Görev Yapılan Yıl	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
2,00	1	1,2
3,50	2	2,4
4,00	1	1,2
5,00	5	5,9



6,00	2	2,4
7,00	2	2,4
8,00	9	10,6
9,00	7	8,2
10,00	9	10,6
11,00	7	8,2
12,00	7	8,2
13,00	14	16,5
14,00	2	2,4
15,00	13	15,3
19,00	1	1,2
23,00	1	1,2
25,00	1	1,2
30,00	1	1,2
Toplam	85	100,0

Tablo 11’de çalışmaya katılan vaizlerin DİB’da görev yaptıkları süre gösterilmiştir. Buna göre Akdeniz Bölgesindeki vaizlerden en çok %16,5 oranla 13 yıl görev yapan 14 kişi bulunurken en az ise %1,2 oranında görev yapan vaizler bulunmaktadır.

Tablo 12. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Vaizlik Süresi

Vaizlik Süresi	Sayı (N)	Yüzdellik (%)
1,50	7	8,2
2,00	35	41,2
2,50	1	1,2
3,00	11	12,9
3,50	1	1,2
4,00	6	7,1
6,00	3	3,5
7,00	4	4,7
9,00	2	2,4
10,00	4	4,7
11,00	4	4,7
12,00	1	1,2
13,00	2	2,4
15,00	3	3,5
30,00	1	1,2
Toplam	85	100,0

341

Tablo 12’de vaizlerin vaizlik süreleri gösterilmiştir. Akdeniz Bölgesinde görev yapan vaizlerden en çok 30 yıl en az ise 1,5 yıl vaizlik yapan çalışanlar bulunmaktadır.

Tablo 13. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Lisansüstü Çalışma Yapma Durumları



	Sayı (N)	Yüzdelerik (%)
Evet	40	47,1
Hayır	44	51,8
Toplam	84	98,8
Kayıp Değer	1	1,2
Toplam	85	100,0

Tablo 13'te vaizlerin lisansüstü çalışma yapma durumları gösterilmiştir. Buna göre vaizlerin %51,8'i lisansüstü çalışma yaptığını %47,1'i ise lisansüstü çalışma yapmadığını ifade etmişlerdir.

Tablo 14. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Lisansüstü Çalışma Yaptıkları Alan

Tablo 14'te Akdeniz Bölgesinde görev yapan vaizlerin lisansüstü çalışma alanları gösterilmiştir.

	Sayı (N)	Yüzdelerik (%)
Yüksek Lisans Yapmayanlar	47	55,3
Arap Dili	2	2,4
Arap Dili ve Edebiyatı	6	7,1
Din Psikolojisi	1	1,2
Hadis	11	12,9
İslam Hukuku	3	3,5
İslam Mezhepleri Tarihi	1	1,2
Kelam	2	2,4
Mezhepler Tarihi	1	1,2
Tasavvuf	1	1,2
Tefsir	10	11,8
Toplam	85	100,0

342

Tablo 15. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Meslek Seçim Nedenleri

	Sayı (N)	Yüzdelerik (%)
Bu mesleği sevdiğim için	28	32,9
Ailemin/Çevremın Etkisi ile	2	2,4
Manevi yönden tatmin edici olduğu için	9	10,6
Karakterime uygun bir meslek olduğu için	2	2,4
Bu meslekte kendimi yeterli hissettiğim için	7	8,2
Çalışma Şartları uygun olduğu için	1	1,2
Tesadüfen	4	4,7
Diğer	2	2,4
Toplam	55	64,7
Kayıp Değer	30	35,3
Toplam	85	100,0

Tablo 15’te çalışmaya katılan vaizlerin meslek seçim nedenleri gösterilmiştir. Tablo 15’e göre vaizlerin %32,9’u mesleği sevdiği için, % 10,6’sı manevi yönden tatmin edici olduğu için, %8,2’si kendisini vaizlik mesleğinde yeterli hissettiği için, %4,7’si tesadüfen, %2,4’ü ailenin/çevrenin etkisi ile ve karakterlerine uygun bir meslek olarak düşündükleri için, % 1,2 si ise çalışma şartları uygun olduğu için mesleği seçtiklerini ifade etmişlerdir.

Tablo 16. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Medeni Durumları

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Evli	79	92,9
Bekâr	5	5,9
Ayrılmış	1	1,2
Toplam	85	100,0

Tablo 16 ‘da çalışmaya katılan vaizlerin %92,9’unun evli, %5,9’unun bekar ve %1,2’sinin eşinden ayrılmış olduğu gösterilmiştir.

Tablo 17. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Eşlerinin Çalışma Durumları

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Evet	41	48,2
Hayır	38	44,7
Toplam	79	92,9
Kayıp Değer	6	7,1
Toplam	85	100,0

343

Tablo 16’da çalışmaya katılan evli vaizlerden eşlerinin çalışma durumları gösterilmiştir. Buna göre evli vaizlerin eşlerinin %48,2’si çalışırken %44,7’si çalışmadığı görülmektedir.

Tablo 18. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Eşlerinin Mesleği

Tablo 18’de Akdeniz Bölgesinde çalışmaya katılan vaizlerin eşleri çalışanların eşlerinin mesleği gösterilmiştir.

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Eşi Çalışmayan veya mesleğini belirtmeyenler	48	56,5
Akademisyen	2	2,4
Araştırma Görevlisi	1	1,2
Cezaevi Vaizi	1	1,2
İmam	2	2,4
Kuran Kursu Öğreticisi	11	13,0
Memur	1	1,2
Müftü	2	2,4
Okul Müdürü	1	1,2
Öğretmen	15	17,6
Vaiz	1	1,2
Toplam	85	100,0

Tablo 19. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Ailelerinin Aylık Toplam Gelirleri

	Sayı (N)	Yüzdellik (%)
2500,00	5	5,9
2510,00	2	2,4
2750,00	2	2,4
2800,00	1	1,2
2900,00	2	2,4
3000,00	7	8,2
3200,00	1	1,2
3250,00	1	1,2
3270,00	1	1,2
3300,00	5	5,9
3350,00	2	2,4
3400,00	1	1,2
3500,00	4	4,7
3750,00	1	1,2
3800,00	2	2,4
4000,00	11	12,9
4500,00	4	4,7
4600,00	2	2,4
5000,00	9	10,6
5500,00	7	8,2
6000,00	6	7,1
6500,00	4	4,7
7000,00	2	2,4
8000,00	2	2,4
Toplam	84	98,8
Kayıp Değer	1	1,2
Toplam	85	100,0

344

Tablo 19’da çalışmaya katılan vaizlerin ailelerinin aylık toplam gelirleri gösterilmiştir. Buna göre vaizlerin en az aylık geliri 2500 ₺ iken, en yüksek aylık gelire sahip vaiz ise aylık 8000 ₺ ifade edilmiştir.

Tablo 20. Çalışmaya Katılan Vaizlerin İş Yaşamında Bedensel ve Ruhsal Gerilim Hissetme Durumları

	Sayı (N)	Yüzdellik (%)
Hayır	28	32,9
Kısmen	47	55,3
Evet	9	10,6
Toplam	84	98,8
Kayıp Değerler	1	1,2
Toplam	85	100,0



Tablo 20’de vaizlerin iş yaşamlarında bedensel ve ruhsal gerilim hissetme durumları gösterilmiştir. Buna göre vaizlerin % 55,3’ü iş yaşamında kısmen bedensel ve ruhsal gerilim hissederken, %32,9’u bedensel ve ruhsal gerilim hissetmediklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca vaizlerin %10,6’sı ise iş yaşamlarında bedensel ve ruhsal gerilim hissettiklerini belirtmişlerdir.

Tablo 21. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Başka Bir Kurumda Çalışmayı İsteme Durumları

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Hayır	55	64,7
Evet	30	35,3
Toplam	85	100,0

Tablo 21’de çalışmaya katılan vaizlerin %64,7’si Diyanet İşleri Başkanlığı haricinde başka bir kurumda çalışmayı istemediklerini, %35,3’ü ise başka bir kurumda çalışmak istediklerini ifade etmişlerdir.

Tablo 22. Çalışmaya Katılan Vaizlerin Hizmet İçi Eğitime Katılma Durumları

	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Hayır	17	20,0
Evet	68	80,0
Toplam	85	100,0

345

Tablo 22’de vaizlerin göreve başladıktan sonra hizmet içi eğitime katılma durumları gösterilmiştir. Buna göre vaizlerin %80’i hizmet içi eğitim aldıklarını ifade ederken, %20 si ise hizmet içi eğitime katılmamışlardır.

4. Vaizlerin İş Doyum Puanının Normallik Testi

Her bir vaiz için yapılacak istatistik analizler için öncelikle iş doyumunun nasıl dağıldığını incelememiz gerekmektedir. İş doyumunun normal dağılımı durumunda analizlerde normallik testleri, normal dağılmadığı durumlarda da non-parametrik testler kullanılmaktadır. Burada vaizlerin iş doyumunun normal dağılıp dağılmadığını incelemek için Kolmogorov-Smirnov Testi uygulanmıştır. Kolmogorov-Smirnov Testi, verilerin dağılımını inceleyen bir test analizidir. Kolmogorov-Smirnov Testi sonucunda elde edilen veriler Tablo 23’te gösterilmiştir.

Tablo 23. İş Doyum Puanı Normallik Testi

		İş Doyumu
Sayı (N)		85
Normal Parametre Değerleri	Ortalama	93,3412
	Std. Sapma	12,98585
Test İstatistiği Puanı		0,074
P değeri		0,200

Yapılan analiz sonucunda ($p < 0,05$ olmadığından) vaizlerin iş doyumunun normal dağılmadığını söyleyebiliriz. Bu analiz sonucuna göre vaizlerin iş doyumunu normal dağılmadığı için bundan sonraki analizlerde non-parametrik testler uygulanacaktır.

5. Verilerin Analizi ve Değerlendirilmesi

Vaizlerin iş doyumunu bağımsız değişkenlere göre incelenmiştir. İş doyumunu non-parametrik dağıldığından yaş, ikamet süresi, görev süresi, vaizlik süresi ve ailenin aylık toplam geliri değişkenleri Kendall's Tau_b korelasyon analizi ile; cinsiyet, görev yeri, DİB haricinde başka bir kurumda çalışma durumu, lisansüstü çalışma yapma durumu, eşin çalışma durumu, başka bir kurumda çalışmayı isteme durumu, hizmet içi eğitime katılma durumu Mann-Whitney U test analizi ile; unvan, eğitim durumu, mesleği seçme nedeni, medeni durumu ve bedensel ve ruhsal gerilim hissetme durumu Kruskal Wallis test analizi ile değerlendirilmiştir. Yapılan test analizleri sonucunda elde edilen değerler Tablo 24'te gösterilmiştir.

Tablo 24. Vaizlerin İş Doyumunun Bağımsız Değişkenlere Göre İncelenmesi

BAĞIMSIZ DEĞİŞKENLER	ANALİZ	TEST İSTATİSTİK DEĞERLERİ	
		TEST İSTATİSTİK DEĞERLERİ	TEST İSTATİSTİK DEĞERLERİ
Yaş	Kendall's tau_b Korelasyon Analizi	Korelasyon analizi değeri	-,068
		P değeri	0,541
Cinsiyet	Mann-Whitney u	Mann-whitney u değeri	574,000
		P değeri	0,123
İkamet Süresi	Kendall's tau_b Korelasyon Analizi	Korelasyon değeri	-,045
		P değeri	,682
Görev Yeri	Mann-Whitney U	Mann-whitney u değeri	794,000
		P değeri	0,469
Unvan	Kruskal Wallis	Ki kare değeri	10,113
		P değeri	0,018
Eğitim Durumu	Kruskal Wallis	Ki kare değeri	,019
		P değeri	0,999
DİB Harici Başka Bir Kurumda Çalışma Durumu	Mann-Whitney U	Mann-whitney u değeri	426,500
		P değeri	0,403
Görev Süresi	Kendall's tau_b Korelasyon Analizi	Korelasyon değeri	,211
		P değeri	,050
Vaizlik Süresi	Kendall's tau_b korelasyon analizi	Korelasyon değeri	-,022
		P değeri	0,839
Lisansüstü Çalışma Yapma Durumu	Mann-Whitney U	Mann-whitney u değeri	701,500
		P değeri	0,110
Mesleği Seçme Nedeni	Kruskal Wallis	Ki kare değeri	13,728
		P değeri	0,049
Medeni Durum	Kruskal Wallis	Ki kare değeri	4,713
		P değeri	0,095
Eşin çalışma durumu	Mann-Whitney U	Mann-whitney u değeri	650,500
		P değeri	0,207

Ailenin Aylık Toplam Geliri	Korelasyon analizi	Kendall's tau_b	0,022
		P değeri	0,840
Bedensel ve Ruhsal Gerilim Hissetme Durumu	Kruskal Wallis	Ki kare değeri	1,861
		P değeri	0,394
Başka Bir Kurumda Çalışmayı İsteme Durumu	Mann-Whitney U	Mann-whitney u değeri	663,500
		P değeri	0,137
Hizmet içi Eğitime Katılma Durumu	Mann-Whitney U	Mann-whitney u değeri	535,500
		P değeri	0,640

Vaizlerin iş doyumunu ile bağımsız değişkenler arasındaki ilişki incelenmiş ve elde edilen test sonuçları Tablo 24'te gösterilmiştir. Tablo 24'te verilen değerler ise aşağıda değerlendirilmiştir.

Yaş;

Tablo 24'te görüleceği üzere iş doyumunu ile vaizlerin yaşları arasında korelasyon değeri -0,068 olarak hesaplanmıştır. Yapılan korelasyon analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$ olmadığından) iş doyumunu ile vaizlerin yaşları arasında bir ilişki olmadığı söylenebilir. Vaizlerin yaşlarının artması veya azalması vaizlerin iş doyumuna etki etmemektedir. Bu durum çalışanların işleri ile ilgili kanaatlerinin çalışma yaşamının ilk yıllarında oluştuğunu ve bu kanaatin yaşla birlikte değişmediği şeklinde değerlendirilebilir.

Cinsiyet;

Vaizlerin iş doyumunu ile cinsiyet arasında bir ilişki olup olmadığı incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda Mann-Whitney U değeri 574,000 olarak hesaplanmıştır. Yapılan Mann-Whitney U test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$ olmadığından) iş doyumunu ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki olmadığı söylenebilir. Başka bir ifade ile iş doyumunu olarak kadınlar ile erkekler arasında anlamlı bir farklılık olmadığını ifade edebiliriz.

İkamet Süresi;

İş doyumunu ile vaizlerin ikamet süreleri arasındaki korelasyon değeri -,045 olarak hesaplanmıştır. Yapılan korelasyon analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$ olmadığından) iş doyumunu ile vaizlerin ikamet süreleri arasında bir ilişki olmadığı söylenebilir. Başka bir ifade ile ikamet süresinin az olması veya uzun yıllar aynı şehirde ikamet edilmesi vaizlerin iş doyumuna etki etmemektedir.

Vaizlerin Görev Yeri;

Vaizlerin iş doyumunu ile görev yerinin etki durumunu incelemek üzere Mann-Whitney U test analizi yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda Mann-Whitney U değeri 794,000 olarak hesaplanmıştır. Mann-Whitney U test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$ olmadığından) iş doyumunu ile görev yeri arasında anlamlı bir ilişki olmadığı söylenebilir. Başka bir ifade ile iş doyumunu olarak ilde çalışan vaizler ile ilçede çalışan vaizlerin iş doyumunu arasında anlamlı bir farklılık olmadığı söylenebilir. İş doyumunu boyutuyla değerlendirildiğinde vaizlerin ilçede çalışıyor olmaları il müftülüklerinden tamamen bağımsız bir çalışma temposuna sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Bu durum da ildeki vaizler ile ilçedeki vaizlerin iş doyumları arasında bir farklılık oluşturmamaktadır.

Unvan;

Vaizlerin iş doyumunu ile vaizlerin unvanları arasında bir ilişki olup olmadığı incelenmiştir. Analiz sonucunda Ki-kare değeri 10,113 olarak hesaplanmıştır. Yapılan Kruskal Wallis test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$ olduğundan) iş doyumunu ile vaizlerin unvanları arasında anlamlı bir farklılık olduğu söylenebilir. Çalışmaya katılan vaizlerde Baş Vaizin iş doyumunu, Uzman Vaizin iş doyumunu, Vaizin iş doyumunu ile Cezaevi vaizin iş doyumunu arasında anlamlı bir farklılık olduğu söylenebilir. Vaizlik sisteminin Baş Vaiz, Uzman Vaiz, Vaiz ve Cezaevi Vaizi şeklinde olması vaizlerin sahip oldukları unvanların sahip olunan sorumluluklar ve özlük hakları bakımından farklılaşma ortaya çıkarmaktadır. Bu durum ise vaizlerin iş doyumuna etki etmektedir.

Eğitim Durumu;

Vaizlerin iş doyumunu ile vaizlerin eğitim durumları arasında bir ilişki olup olmadığı incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda Ki-kare değeri 0,019 olarak hesaplanmıştır. Kruskal Wallis test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş doyumuna vaizlerin eğitim durumunun bir etkisinin olmadığı söylenebilir. Çalışmaya katılan vaizlerde İlahiyat Fakültesi mezunu vaizin iş doyumunu, İLİTAM mezunu vaizin iş doyumunu, Yüksek İslam Enstitüsü mezunu vaizin iş doyumunu ile Lisansüstü mezunu vaizin iş doyumunu arasında anlamlı bir farklılık olmadığı söylenebilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Haricinde Başka Bir Kurumda Çalışma Durumu;

Vaizlerin DİB haricinde başka bir kurumda çalışma durumu iş doyumunu açısından incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda Mann-Whitney U değeri 426,500 olarak hesaplanmıştır. Mann-Whitney U test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş doyumunu ile DİB haricinde başka bir kurumda çalışma durumunun etkisinin olmadığı söylenebilir. Başka bir ifade ile DİB haricinde başka bir kurumda çalışan vaizlerin iş doyumunu ile DİB haricinde başka bir kurumda çalışmayan vaizlerin iş doyumunu arasında anlamlı bir farklılık olmadığını ifade edebiliriz.

Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki Görev Süresi;

İş doyumunu ile vaizlerin DİB'daki görev süreleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda korelasyon değeri 0,211 olarak hesaplanmıştır. Korelasyon analizinden elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş doyumunu ile vaizlerin DİB'daki görev süreleri arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. Hatta pozitif yönlü bir ilişki olduğu söylenebilir. Başka bir ifade ile DİB'daki görev süresi arttıkça vaizlerin iş doyumunu da olumlu yönde artmaktadır.

Vaizlik Süresi;

İş doyumunun iş doyumunu ile vaizlerin vaizlik süreleri arasındaki ilişki korelasyon analizi ile değerlendirilmiştir. Yapılan analiz sonucunda korelasyon değeri -0,022 olarak hesaplanmıştır. Korelasyon analizinden elde edilen değerlerden ($p < 0,05$ olmadığından) iş doyumunu ile vaizlerin DİB'daki vaizlik süreleri arasında bir ilişki olmadığı söylenebilir.

Vaizlerin Lisansüstü Çalışma Yapma Durumu;

Vaizlerin iş doyumunu ile lisansüstü çalışma yapma durumu Mann-Whitney U test analizi ile değerlendirilmiştir. Yapılan analiz sonucunda Mann-Whitney U değeri 701,500 olarak hesaplanmıştır. Mann-Whitney U test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş

doymu ile vaizlerin lisansüstü çalışma yapma durumu arasında anlamlı bir farklılık olmadığı söylenebilir.

Vaizlerin Meslek Seçim Nedenleri;

İş doyumunun iş doymu ile vaizlerin mesleği seçme durumunun etkisi incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda Ki-kare değeri 13,728 olarak hesaplanmıştır. Kruskal Wallis test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş doymu vaizlerin mesleği seçme durumunun bir etkisinin olduğu söylenebilir. Elde edilen değerlerden meslek seçiminde vaizliğin çalışma şartları uygun olduğu için seçen vaizlerin iş doymu en yüksek iken mesleğe tesadüfen giren vaizlerin iş doymu en düşük olarak gözlemlenmektedir.

Medeni Durum;

Vaizlerin iş doymu ile medeni durum arasındaki ilişki Kruskal Wallis test analizi ile değerlendirilmiştir. Yapılan analiz sonucunda Ki-kare değeri 4,713 olarak hesaplanmıştır. Kruskal Wallis test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş doymu ile vaizlerin medeni durumu arasında bir ilişki olmadığı söylenebilir.

Vaizlerin Eşlerinin Çalışma Durumu;

Vaizlerin eşlerinin çalışma durumunun ile iş doymu arasındaki ilişki durumu Mann-Whitney U test analizi ile incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda Mann-Whitney U değeri 650,500 olarak hesaplanmıştır. Yapılan Mann-Whitney U test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş doymunda iş doymu ile vaizlerin eşinin çalışma durumunun etkisinin olmadığı söylenebilir. Başka bir ifade eşi çalışan vaizlerin iş doymu ile eşi çalışmayan vaizlerin iş doymu ile arasında anlamlı bir farklılık olmadığı söylenebilir.

349

Vaizlerin Aylık Toplam Gelirleri;

İş doyumunun iş doymu ile vaizlerin aylık toplam gelirleri arasındaki korelasyon değeri 0,022 olarak hesaplanmıştır. Yapılan korelasyon analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş doymu ile vaizlerin ailelerinin aylık toplam gelirleri arasında bir ilişki olmadığı söylenebilir.

Bedensel ve Ruhsal Gerilim Hissetme Durumu;

Vaizlerin iş doymu ile çalışma yaşamında vaizlerin bedensel ve ruhsal gerilim hissetme durumları incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda Ki-kare değeri 1,861 olarak hesaplanmıştır. Kruskal Wallis test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş doymu ile vaizlerin bedensel ve ruhsal gerilim hissetme durumunun bir etkisinin olmadığı gözlemlenmektedir.

Başka Bir Kurumda Çalışmayı İsteme Durumu;

İş doymu ile başka bir kurumda çalışmayı isteme durumu Mann Whitney U test analizi ile incelenmiştir. Analiz sonucunda Mann-Whitney U değeri 663,500 olarak hesaplanmıştır. Yapılan Mann-Whitney U test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$) iş doymu ile vaizlerin başka bir kurumda çalışmayı isteme durumunun bir etkisinin olmadığı söylenebilir. Başka bir ifade ile iş doymu ile vaizlerden başka bir kurumda çalışmayı isteyenler ile başka bir kurumda çalışmayı istemeyenler arasında anlamlı bir farklılık olmadığı söylenebilir.

Hizmet İçi Eğitime Katılma Durumu;



Vaizlerin hizmet içi eğitime katılma durumlarının iş doyumuna etkisi Mann-Whitney U test analizi ile incelenmiştir. Analiz sonucunda Mann-Whitney U değeri 535,500 olarak hesaplanmıştır. Yapılan Mann-Whitney U test analizi sonucunda elde edilen değerlerden ($p < 0,05$ olmadığından) iş doyumunu ile vaizlerin hizmet içi eğitime katılma durumunun bir etkisinin olmadığı söylenebilir. Başka bir ifade ile iş doyumunu ile vaizlerden hizmet içi eğitime katılanlar ile katılmayanlar arasında anlamlı bir farklılık olmadığı söylenebilir.

6. Sonuç:

Araştırma 2015-2016 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığında Akdeniz Bölgesinde görev yapan vaizlerden tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilmiş 85 vaize uygulanmıştır. Elde edilen veriler SPSS For Windows 15 programı ile analiz edilmiştir. Yapılan analizler sonucunda her bir vaizden iş doyum puanı elde edilmiş ve bu iş doyum puanları bağımsız değişkenlere göre incelenmiştir. Vaizlerin iş doyumları bağımsız değişkenlerden unvan, görev süresi, mesleği seçme nedeni değişkenlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Vaizlerden elde edilen ortalama iş doyum puanı 93,3412 olarak bulunmuştur. Bu durum vaizlerin ortalama düzeyde iş doyumuna sahip oldukları anlamına gelmektedir.

Kaynakça:

- Çetinkanat C. (2000) *Örgütlerde Güdülenme ve İş Doyumu*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun, Md. 12.
- Diñç E. (2011). *Kişilik Bakış Açısından Örgüt Yapısı ve İş Tatmini*, İstanbul: Beta Yayınları.
- Fred L. (1992). *Organizational Behavior*, Singapore.
- Karasar Niyazi, (2011). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara:Nobel Yayınları.
- Kurudilek M. A. (2014). *Örgütsel Adalet Algısı ve İş Doyumu İlişkisi; Doğu Anadolu Bölgesi Gençlik Hizmetleri ve Spor İl Müdürlüğü Çalışanları Üzerinde Bir Çalışma*, Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Spor Sağlık Bilimleri Anadalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Solmuş T. (2004). *İş Yaşamında Duygular ve Kişilerarası İlişkiler*, İstanbul, Beta Basım.
- Terry A.B. and Jhon E. N., (1978). 'Job Stress Employee Health and Organizational Effectiveness: A Facet Analysis, Model and Literature Review', *Personel Psychology*, S. 31.
- Tezer E. "İş Doyumu Ölçeğinin Güvenilirlik ve Geçerliği", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, C. II, S. 16.
- www2.diyaret.gov.tr/HukukMusavirligi/Mevzuat/Mulga/gorevde_calisma_yonergesi.pdf, (Erişim Tarihi: 20.10.2015).

SEMAVİ DİNLERİN OLUŞTURDUĞU KÜLTÜRLERDE KUDÜS VE KUTSALLIK KAVRAMI

Araş. Gör. Arzu CEBE

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları İbrani Dili ve
Edebiyatı

Öz

Kudüs, neredeyse beş bin yıllık tarihi ile dünyanın en eski kentlerinden biri olarak bilinmektedir. Kudüs, farklı din, medeniyet ve kültüre ait mirasa ve değerlere sahip toplulukların bir arada bulunduğu önemli şehirlerden biridir. Kaynaklarda Yerusalayim, Jerusalem, Uruşelim, Yerusolim, Makdis, Beyt-ül-Mukaddes, Beytül-Makdis, isimleriyle anılan bu şehir tarih boyunca semavi dinler açısından “kutsal mekân” olarak önemini korumayı başarmıştır. Kudüs’ün Yahudilik için önemi, Hz. Süleyman’ın babası Hz. Davut’un İsrail Krallığı’nın başkenti olarak belirlediği Kudüs’te Beyt HaMiktaş (Beytül Maktis) tapınağını yaptırmış olması ve tapınağın kalan son parçası ve Yahudilerce Ağlama Duvarı olarak adlanan Batı Duvarı’nın burada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Müslümanlar için Kudüs, Mekke ve Medine’den sonra kutsal kabul edilen üçüncü şehirdir. Bunun sebebi, Müslümanların ilk kible olarak inandıkları Mescid-i Aksa’nın ve Hz. Muhammedin Miraç’a yükseldiği Kubbet-üs-Sahra’nın burada bulunmasıdır. Hıristiyanlar için Kudüs’ün kutsallığı, İncil’e göre İsa’nın çarmıha gerildiği ve gerçek mezarının bulunduğu inanan Kutsal Kabir Kilisesi’nin burada bulunmasından ileri gelmektedir.

Çalışmamızda Kudüs’ün geçmişten günümüze kadar olan tarihi ışığında, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık için Kudüs’te bulunan kutsal mekânların dini, sosyal ve kültürel açıdan değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Kent, Kültür, Kutsallık

JERUSALEM AND THE CONCEPT OF HOLINESS IN THE CULTURES GENERATED BY THE ARAMIC RELIGIONS

Abstract

With its history of almost five thousand years, Jerusalem has been known as one of the most ancient cities in the world. Furthermore, it is one of the most important cities where communities with different religions, cultures and heritage have been living side to side for a remarkable period of time. Being named in the sources with different names as Ieushalaim, Kudus, Urushelim, Maqdis, Bayt-al-Maqdis and Beyt-al-Muqaddas, Jerusalem could preserve its importance as a ‘holy place’ for the Abrahamic religions throughout the history. For Judaism, its importance originates from the strong belief, which emphasizes the city as the place where several years after the city was conquered by King David, his son King Solomon ordered to



build a temple that would later carry his name (Solomon's Temple or Beyt ha-Mikdash). Despite the fact that the Temple was destroyed almost two thousands years ago, its only survived Wall (known as the Western Wall) still is considered holy due to its connection to the Temple Mount. For muslims, Kudus is the third holiest city after Mekka and Madinah - holiness that originates from the fact that it was the very first Qibla (the direction for prayer), where Prophet Mohammad began his Night Journey from the Dome of the Rock to the Heaven. Besides, al-Aqsa Mosque (built by caliph Omar) is also situated in Jerusalem. For christians it is holiness generates from the belief that indicates the city where Jesus was crucified and was buried and where the Church of the Holy Sepulchre is situated. This work has been dedicated to evaluation of the Muslim, Christian and Jewish sanctuaries of Jerusalem from religious, social and cultural point of view in the light of the history from past to present.

Keywords: Jerusalem,city, culture,holiness

1.GİRİŞ

Kudüs, Lut gölünün bulunduğu çukur alanın batısında ve bu alandan fay diklikleriyle ayrılmış olan Yahudiye platosunun dalgali yüzeyi üzerinde kurulmuştur. Lut gölüne 24, Akdeniz kıyılarına kuş uçuşu mesafe olarak 52 km. uzaklıkta bulunan şehrin deniz seviyesinden yüksekliği Harem-i şerifte 747 metredir. (Harman, 2002) Üç semavi dinin dünyasına hayat veren bu şehir, oldukça zengin ama aynı zamanda bir o kadar önemli bir tarihe sahiptir. Kudüs'ün tarihi dünyanın tarihidir ama aynı zamanda Yahudiye tepeleri arasında bulunan mağrur bir vilayetin de geçmiştir (Montefiore, 2012).

352

Kudüs şehrinin adının geçtiği bilinen en eski belge milattan önce XIX ve XVIII. yüzyıllara ait Mısır metinleridir. Milattan önce XIV. yüzyıla ait Teli Amarna mektuplarında şehrin adı Urusalim, Geç Asur metinlerinde Urusalim veya Ursalim, İbranice Masoretik metinde Yruşlm, bazen da Yruşalyim biçiminde yazılmakta ve Yeruşalayim, Eski Ahid'in Ararnice metinlerinde Yeruşalem şeklinde telaffuz edilmektedir. Grekçe Hierosolyma adı şehrin kutsallığını (hieros=kutsal) yansıtmaktadır. Latinceye Jerusalem ve Jerosolyma olarak geçmiştir. Kudüs şehrinin Batı dillerindeki adı ise Jerusalem'dir (Harman, 2002). Yeni Ahit anlatısına göre Kral Süleyman, babası Davut peygamberin isteği üzerine Kudüs'te Tanrı Yahve'ye adanmış bir mabet inşa ettirir. Modern tarihçilerin tahminine göre bu olay MÖ X yüzyılın ikinci yarısına atfedilebilir. İlk Yahudi tapınağı MÖ VI yüzyılın başlarında Babil istilası sırasında tahrip edildi. MÖ VI yüzyılın sonlarına doğru ise ikinci tapınağın kutsanması ile Kudüs yeniden Yahudiler için manevi merkez ve kutsal şehir haline geldi. Yeryüzünün en eski şehirlerinden olan Kudüs'ün tarihinin neredeyse beş bin yıldır devam ettiğini, bu tarihe durmadan yeni sayfalar eklendiğini söyleye biliriz.

Kimliği tek tanrı inancıyla şekillenen bu kutsal şehir, üç evrensel semavi dinin yeryüzünde buluştukları, inanç sarkacının barışla savaş arasındaki sürekli salındığı bir ortak yaşam alanını temsil eder. Ordular, siyaset haritasının farklı noktalarından bu kenti fethetmek için yola çıkarlar. Surların önünde iktidarlar taht değiştirir; kubbelerinde hilalin yerini haç, haçın yerini hilal alır. Yeryüzü saltanatında hak iddia eden hiçbir otorite yoktur ki, bu şehrin tarihine mührünü basmamış, adını künyesine kazınamış olsun (Üç kitaplı kentler, 2008).



Şehrin Kutsallığı Yahudilerin *Seçilmiş Halk* olarak sahip oldukları istisnacılıkla daha da artmıştır. Kudüs, *Seçilmiş Şehir* ve Filistin de *Seçilmiş Ülke* haline gelmiş ve bu ayrıcalık Hristiyan ve Müslümanlar tarafından da miras alınmıştır. (Montefiore, 2012).

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in kutsalları içinde bu şehir önemli bir yer tutmaktadır. Kudüs öyle bir şehirdir ki, her köşe başında bir peygamber hatırası ile karşılaşmak mümkündür. Eski şehrin sur duvarları dibinde bir köşede Davut Peygamberin kabrini ziyaret ederken, karşıdaki Zeytin Dağı'nın bağrında Hz. İsa'nın havarileri ile sohbet ettiği mağaralar, kutsal taşın yakınında Peygamber Efendimizin (s.a.s.) Burak'ını bağladığı duvarı görebilirsiniz (Uğurluel, 2015).

Kudüs her bakımdan dünyanın en çok renkli mozaik şehirlerinden biridir dersek yanılmayız. Günümüzde bir kale ile çevrili bu antik kentte dört farklı topluluk yaşamaktadır: Yahudiler, Müslümanlar, Hristiyanlar ve Ermeniler. Her topluluğun yaşadığı bölge kendi adını taşımakla birlikte o topluluğa ait yaşam tarzını, kültür ve kültürel mirasını da kendinde barındırmaktadır.

2. *Yahudilik İçin Kudüs Ve Kutsallık Kavramı*

Museviliğe göre yeryüzünün en kutsal şehri Kudüs'tür. Mescid-i Aksa alanı yeryüzünde ilk yaratılmış olan yer, en kutsal alan (İbranice beyti mikdaş), haşrolmanın ve Tanrı ile buluşmanın başlayacağı yer. Bir Yahudi'nin ebedî kiblesi ve yeryüzündeki en kutsal alanı, hac edebileceği tek yerdir. Bir Yahudi Ancak Kudüs'e dönerek dua edebilir. Yine onlara göre mehdinin geleceği şehirdir Kudüs. Tevrat'ta, Mezmurlar 137'de Hz. Davut'un dilinden; "Seni unutursam ey Kudüs, sağ elim hünerini unutsun. Eğer seni anmazsam, eğer Kudüs'ü baş sevincimden üstün tutmazsam, dilim damağıma yapışsın!" şeklinde betimlenen bir şehirdir Kudüs (Bıçkıoğlu, 2015)

Birçok Yahudi kaynaklarına göre Kudüs'ün tarihi tahminen dört bin yıl önceye dayanmaktadır. Tarih boyunca bu şehrin adı Salem, İevus, Sion, Eliya olarak da adlandırılmıştır. Kral Davut Kudüs'ün tarihinde çok önemli yere sahiptir. Kral Davut bu şehri ele geçirdiği dönemlerde şehrin adı Kenan oğullarından birinin adı olan İevus veya Yevus adını taşımaktaydı (Url:1). Tanah ve aynı zamanda Samuel'in Kitabı kitaplarında Davut'un bu şehri ele geçirmesi ile ilgili şöyle anlatılır: *Kral Davut ve onun adamları Kudüs'e gidip o şehrin sakinleri olan Yevuslularla yüz yüze geldiler. Onlar Kral Davut'a şöyle dediler : "Sen buraya giremezsin, seni körler ve topallar kovalayacak"*. Bütün karşı koymalara rağmen Kral Davut Yevus'u yani şimdiki Kudüs'ü ele geçirmeyi başarır. Kudüs'ün fethi Kral Davut için hem manevi hem de ulusal öneme sahipti. Yahudi kaynaklarında *agada* olarak adlandırılan efsanelerde belirtildiğine göre Tanrı'nın kendisi Kral Davut'a ülkesine başkent olarak bu şehri seçmesini bildirmiştir. Şöyle ki, şehir konum olarak dört bir tarafı tepelerle çevrili bir alanın üzerindeydi. Ayrıca, İbrahim'in oğlu İsak'ı kurban etmeye götürdüğü mekân olduğu için Yahudi geleneğinde kutsal kabul edilen Moriah dağı de bu alanda bulunmaktadır. Bu yüzden birçok tarihi kaynaklara göre şehir, Kral Davut'un amaçladığı hedeflere kolayca ulaşabileceği bir konumdaydı. Kudüs'ü hem manevi hem de siyasi açıdan başkent yapıp onu kutsallığın şehri konumuna getirmek için Kral Davut Ahit Sandığını Kudüs'e, Moriah dağına getirir, buraya bir çadır yapar ve sandığı o çadırın içine yerleştirir. Şehrin adı değiştirilerek ilk önce *Davut'un Şehri*, daha sonraki zamanlarda ise *Yeruşalaym* olarak değiştirilir. Kral Davut, Kudüs'ün

Kudüs'ün en önemli yapıtlarından olan Davut Şehri (Fotoğraf-1) (Url:3), Kral Davut'un hâkimiyeti döneminde kendisi tarafından inşa ettirildiği için onun en önemli mirası sayıldığı için kutsal olarak kabul edilmekte ve günümüzde de bu miras özenle korunmaktadır. Şehrin bir diğer adı *Eski Şehir* veya *Kral Davut'un Yeraltı Şehri*'dir. Hz. Davut döneminin en önemli kalıntılarını kendinde bulunduran ve İncil efsanelerinin ev sahipliğini yapan bu şehrin büyük bir kısmı yerin altındadır. Günümüzde yapılan kazıntılarda Davut Şehri'nin sadece bir kısmı Arap sakinlerin yaşadığı Silvan adlı bölgenin yeraltı ve yan çevrelerinde bulunup koruma altına alınmıştır.



Fotoğraf-1 Davut Şehri'nin Kalıntıları

354

Yahudiler için bir diğer kutsal mekân Mescid-i Aksa'nın güneybatısında, Davut Şehri'ndeki Sion tepesinin üzerinde bulunan Hz. Davut'un Kabri veya Hz. Davut Türbesi'dir. (Fotoğraf-2) (Url:4). Yahudi asıllı gezgin Benjamin Tudel'in yaklaşık 1170 yılından kalma yazılarından anlaşıldığı kadarıyla Yahudilerin Davut Kabri'ni kutsal değerleri olarak kabul ediş tarihleri takriben M.Ö. 12. Yüzyıla dayanmaktadır.

Anlatıya göre, Kudüs Krallığı döneminde Sion dağında kilise inşası esnasında mağara içinde üzerinde altın taç ve asa olan bir mezar bulunur. Aslında bu mezar o bölgede bulunan yüzlerce antik mezardan biri olup belki de sıradan bir zengin Yahudi mezarı da olabilirdi. Ama bu mezarı diğerlerinden ayıran bazı ayrıntılara göre mezar Kral Davut'a aitti.



Fotoğraf:2 Hz. Davut'un Mezarı

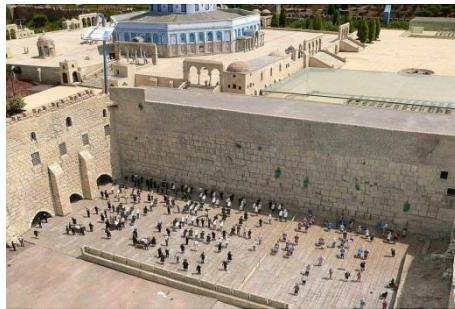
Eski Yahudi efsane ve mitlerinden elde edilen bilgilerden yola çıkan bir kısım dindar Yahudiler, Hz. Davut'un daha hayattayken bile öldükten sonra buraya gömüleceğinin çok çok önceden bilindiğine inanmaktaydılar. Mezar ilk zamanlar Hristiyan kilisesinin bir parçasıydı. Kiliseyi ziyaret edenler, önce birinci katta bulunan Hz. Davut mezarını ziyaret edip sonra bir üst katta bulunan Hz. İsa'nın son akşam yemeğinin düzenlendiği odayı ziyaret ederler, Kutsal Ruhla saygıyla anıp dua ederlerdi. 16. Yüzyıl itibariyle kilise camiye dönüştürülünce Hz. Davut'un Kabri Müslümanların kutsal saydıkları alanların içinde kalmış oldu. 1948 yılında çıkan Arap-İsrail savaşı sonrasında Kudüs, Yahudilerin çoğunlukla yaşadığı Batı Kudüs, Müslüman ve Hristiyanların yaşadığı ve 1967 yılına kadar Ürdün'ün hâkimiyeti altında olan Doğu Kudüs olmakla ikiye ayrıldı.

355

Durum böyle olunca Yahudiler hac ve dua ibadetlerini yerine yetirmek için 1948-1967 yılları arasında Hz. Davut Türbesi'ne yönelmeye başladılar ve burası Yahudilerin en önemli ibadet mekânına dönüştü (Url:2).

Ortaçağda dindar Yahudilerin en önemli kutsal mekânlarından biri de Talmud'da adı geçen yedi Yahudi kadın peygamberlerinden biri olan Hulda'nın mezarıydı.

VI yüzyıl başlarında Yahudiler ibadet için Tapınak Dağı'nın Batı duvarına doğru yönelmeye başladılar. Duvarın adı Batı Duvarı ve ya İbranice *Ha Kotel ha Ma'aravi*, ve ya *Ağlama Duvarı* (Fotoğraf-3) (Url:5) adlanmaktadır.



Fotoğraf-3. Ağlama Duvarı

Ağlama Duvarı hem Yahudiler hem de Yahudi tarihi için önemli yeri olan Hz. Süleyman'ın elde ettiği toprakları korumak amaçlı inşa ettirdiği mabedin son kalıntısıdır. Hz. Süleyman bu mabedi daha önceleri babası Hz. Davut'un sadece bir çadır yapıp oraya Ahit Sandığı'nı koyduğu Sina Dağı'nda inşa ettirmiştir. Babil Kral Buhtunnasır tarafından M.Ö. 586 yılında Kudüs'ün Kudüs'ün İşgali sırasında yağmalanan ve yıkılan Mabet M.Ö. 537-515 yılları arasında yeniden yapılmıştır. Bu yapılan Mabet ise M.S. 70 yıllarındaki Romalılara karşı yapılan başarısız ayaklanmanın sonradan imparator olacak kumandan Titus tarafından şiddetle bastırılması esnasında Kudüs tamamen tahrip edilirken, ikinci defa yağmalanıp yıkılmıştır (Tanyu,1988). XII yüzyılda ortaya çıkan bir Talmud efsanesine göre Kudüs fatihi Titus, ordusundan dört askere her birinin Musevi Tapınağı'nın dört duvarından birini yıkma emrini verir. Askerlerden biri ise Romalı bu generalin gücünü ve neye kadir olduğunu bütün dünyanın görmesi için sembolik olarak tapınağın batı duvarının yıkılmamasını teklif etti ve General Titus bunu kabul etti. Böylece, üç duvarı yıkılan tapınağın sadece Batı duvarı kalmış oldu. O zamandan bugüne sadece eski mabedin avlusunun bahsettiğimiz Batı duvarı kalmıştır. Bu duvar, Kudüs'ün doğu kesiminde, Kubbetü's-Sahra'nın da bulunduğu Harem-i Uerif'in batı tarafında Tyropean Vadisi'nin kayalık tabanı üzerinde yer almaktadır (Tanyu,1988).

Yahudi kaynaklarına göre, Yahudilerin burada dua etmesine ilk izin veren hükümdar Kanuni Sultan Süleyman'dır (1520-1566). Bu döneme kadar ancak Zeytin Dağı'ndan Mescid-i Aksa alanına bakarak ibadet edebilmekteydiler (Biçkiöğlu, 2015). Kanunun bunu, dünyanın diğer yerlerine dağılan Yahudileri topraklarına geri çekmek için yaptığı düşünülmektedir. Süleyman, Kudüs ve Mekke'yi miras aldığından itibarı gereği buralara hizmet etmesinin vazifesi olduğuna inanıyordu. Kudüs'e o kadar çok şey yaptırdı ki, günümüzdeki Eski Şehir herkesten çok onun eseridir: Surlar çok eski görünmektedir ve çok göre Kubbetüs Sahra, Duvar ve Kilise kadar şehrin bir parçasıdır – ama onlar ve özellikle şehirdeki kapıların büyük bir bölümü, hem şehri güvenceye almak hem de itibarını sergilemek isteyen, Süleyman'ın eseri idi. Sultan Hisar'a bir cami, bir giriş, bir burç ekledi. Su getirmek için su kemeri ve suyu dağıtmak için dokuz çeşme yaptırdı – bunların üçü Tapınak Dağı'ndadır (Montefiore, 2012).

Yahudiler için M.S. I. yüzyıldan itibaren kutsal sayılan bu duvar onların Romalılar tarafından başka ülkelere sürgün edilişlerini, Hz. Süleyman dönemini özlemle ve saygıyla andıkları, ağlayarak dua ettikleri en önemli mekândır. Aynı zamanda burası yüzyıllardan beri dünyanın her yerinden Yahudilerin geldiği bir dua ve hac yeridir. Bihassa Av ayının 9'unda, yani Kudüs Mabedi'nin yıkılış yıldönümünde, Fısıh Bayramı ve Yom Kipur gibi dini bayram ve günlerde burası ibadet eden Yahudilerle dolup taşmaktadır (Tanyu,1988). Burayı ziyaret eden aşırı dindar Yahudiler, ayakkabılarını çıkararak ibadetlerini gerçekleştirmekteler. Onların inancına göre Batı Duvarı'nın hemen üzerinde gökyüzüne bir kapı açılmaktadır. Ve yapılan ibadetler, edilen dualar bu kapıdan Tanrı'nın tahtına ulaşmaktadır. Ortaçağ Kudüs'ünden kalma, dileklerin yazıldığı kâğıtların Batı Duvarındaki taşların arasına sıkıştırma geleneği günümüzde de devam etmektedir.

Mescid-i Aksa'nın tam önünde bulunan Zeytin Dağı (Fotoğraf-4) (Url:6) Yahudiler tarafından kutsal kabul edilen bir diğer mekândır.



Fotoğraf-4 Zeytin Dağı



Fotoğraf-5 Mezarlık

Her üç dinin kutsal mekânlarını barındıran şehri bütünüyle izlemek mümkün olan bu mekanda meşhur Sahabi Salman-i Farisi ve büyük hanım valilerden Rabiyyatül Adeviyye'nin türbeleri, eteklerinde ise Uluslar Kilisesi, Gözyaşı Kilisesi, Hz. Meryem'in mezarının olduğu Meryem Ana Kilisesi bulunmaktadır. Yahudi inancına göre Kıyamet günü Mesih Zeytin Dağı üzerinden gelerek öncelikle Kudüs ve Zeytin Dağı arasındaki Kidron Vadisi'ne inecek, daha sonra ise Kudüs'e girecektir. Bu yüzden Museviler Mesih'i karşılayan ilk cemaat olabilmek için bu vadideki mezarlığa gömülmek istemekteler. Zeytin Dağı'nın eteklerindeki bu mezarlık çok eski tarihe sahip oldukça büyük bir alanı kapsamaktadır (Fotoğraf-5)(Url:7). Batı Duvarı'na sıkıştırılan dileklerin yazılı olduğu kâğıtlar, kutsal sayıldıkları için yılda iki kez, Roş Ha Şana ve Hamursuz bayramlarında toplanarak Zeytin Dağı'na gömülmektedir. Bu gelenek asırlardır devam etmektedir.

357

3. *Hıristiyanlık İçin Kudüs'ün Kutsallık Kavramı*

Kudüs, Hıristiyanlık tarihinin başladığı ve aynı zamanda Hıristiyanlar için yeryüzünde en kutsal mekândır dersek yanılmayız. Hıristiyanlar için yeryüzünün en kutsal kilisesi kabul edilen Kıyam Kilisesi Kudüs'te, ikinci kutsal kilisesi sayılan Kutsal Doğu Kilisesi Kudüs'e 11 km mesafede Beytüllahim'de, üçüncü kutsal kilise olarak kabul edilen Müjde Kilisesi 55 km mesafede Nasıra'da bulunduğundan dünya Hıristiyanlarının gözü çoğu zaman bu topraklarda olmuştur (Biçkiöglü, 2015). Öncelikle Kudüs, Hıristiyanlar için Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği, gömüldüğü ve yükseldiği ve bir gün yeniden geleceği kutsal mekândır.

Yahudilerin ilk tapınağı VI yüzyılda Babil istilasına uğradıktan sonra ikinci tapınağın inşa edilerek kutsallaştırılmasından sonra Kudüs Yahudiler için yeniden maneviyatın ve kutsallığın merkezi haline geldi. VI yüzyılın başlarından itibaren XVII yüzyılın ortalarına kadar Kudüs'te Bizans dönemi başlar. Kudüs'te bulunan neredeyse bütün katedraller, kiliseler ve manastırlar bu dönemde inşa edilmişti.

Kutsal Kabir Kilisesi Hıristiyanlık için en önemli mabettir (Fotoğraf-6) (Url:8).



Fotoğraf-6. Kutsal Kabir Kilisesi, dış ve iç görünümü

Tahmini olarak 325 senesinde Bizans imparatoru Konstantin'in annesi Helena tarafından inşa edilen Kilisesinin bir diğer ismi Kıyamet Kilisesi'dir. Hıristiyan inancına göre burası, Hz. İsa'nın çarmıha gerildikten sonra defnedildiği ve sonra da dirilerek mezarından göğe yükseldiği mekândır. Ayrıca, Hz. İsa ölüm cezasına çarptırıldıktan sonra sırtında haçla Golgota Tepesine çarmıha asılmak için götürüldüğü süre zarfı on dört durakla belirlenmiştir. Bunlar; Hz. İsa'nın mahkûm edilmesi, hapsedilmesi ve kamçılanması, ilk kez düşmesi, annesiyle karşılaşması, Aziz Simeon'un ona haçı taşımak için yardım etmesi, Azize Veronika tarafından terinin silinmesi, ikinci kez düşmesi, Kudüslü kadınları teselli etmesi, üçüncü kez düşmesi, elbiselerinin çıkarılması, çarmıha gerilmesi, çarmıhta ruhunu teslim etmesi, çarmıhtan indirilmesi, cenazesinin geçici mezara konulması. Son beş durak bahsettiğimiz Kutsal Kabir Kilisesi'nde bulunmaktadır. Kıymet Kilisesi ile ilgili n önemli ayrıntılardan biri, tahmini olarak 638 yılından itibaren Kilisenin anahtarının Arap asıllı Joudeh ve Nuseybe ailelerinde bulunmasıdır. Anahtar, Doğu Kudüslü bu iki ailede gelenek olarak babadan oğula emanet edilmektedir. Şöyle ki, Joudeh ailesinde bulunan anahtar her sabah kiliseye getirilerek orada Nuseybe ailesinden olan görevliye teslim eder.

358

Hız. İsa'nın çarmıha gerileceği Golgotha tepesine kadar sırtında çarmıhla yürüdüğü ve on dört defa duraklamış olduğu güzergâh Via Dolorosa (F-7) (Url:9) adını almış olup, aynı zamanda *Acılar Yolu* olarak da bilinen bu mekân kutsal kabul edilen değerler arasındadır.



Fotoğraf-7. *Via Dolorosa, Hz. İsa'nın geçtiği yol ve durduğu on dört durak.*

Hıristiyanlık için Kudüs'te bulunan bir diğer kutsal mekân, Hıristiyanların inanışına göre Hz. İsa'nın Romalı askerlerce tutuklanmasından bir gün önce havarileriyle yediği son akşam yemeğini gerçekleştirdiği mekândır. Hz. Davut mezarıyla aynı alanda bulunan bu mekân XII yüzyıldan itibaren kilise olarak kullanılsa da XV yüzyıldan itibaren camiye dönüştürülmüştür.

Hıristiyanlığın Kudüs'teki kutsal mirasları arasında Hz. Meryem Kilisesi veya Meryem Ana Kilisesi (Fotoğraf-8) (Url: 10) ve Getsemani bahçesi önemli yere sahiptir.



Fotoğraf-8. *Meryem Ana Mezarı Kilisesinin Dış ve İç Görünüşü*

Hz. Meryem'in İsa'nın ölümünden sonraki hayatı, ölümü ve defnedildiği yer hususunda farklı görüşler mevcuttur. Şöyle ki, bir kısım Hıristiyanlar, Hz. İsa çarmıha gerildiği zaman annesi Meryem'i kendi müridi Yuhanna'ya emanet ettiği, bu sebeple de Meryem'in oğlu öldükten sonra Yuhanna ile birlikte Kudüs'ü terk edip Efes'e gittiği, hayatının geri kalan yıllarını orada yaşadığı ve orada ölüp defnedildiği fikrini savunmaktalar. Diğer kısım Hıristiyanların görüşlerine göre ise, Hz. Meryem oğlunu kaybettikten sonra Kudüs'ü terk etmemiş, burada yaşamını devam etmiş, Kudüs'te ölmüş ve buraya defnedilmişti. Kudüs'te Hz. Meryem'in defnedildiği mekân konusunda da birçok ihtimal vardır. Bunlardan biri Meryem Ana Kilisesidir ve birçok teologa göre Meryem'in öldükten sonra buraya, Meryem Ana Kilisesinin bulunduğu yere defnedilmiş bu sebeple kiliseye Meryem adı verilmiştir. Kudüs'te Hz. Meryem'in defnedildiği ihtimaline sahip diğer mekânlar ise Josaphat vadisi ve Siyon Dağı'dır.

Hz. Meryem'in Yuhanna ile Efes'e gittiği ve orada vefat ettiği görüşünü savunanlar da Efes'teki kilisenin adın Meryem'in oraya gömüldüğü için Meryem Ana Kilisesi adını aldığı fikrini savunmaktalar. Yalnızca şunu belirtmekte fayda var ki, Hıristiyanlık mezhepleri içinde bu görüşü sadece Katolikler savunmaktalar. Ortodoks Hıristiyanların neredeyse hemen hemen hepsi Hz. Meryem'in Kudüs'te yaşayıp burada öldüğüne inanmaktalar.

Getsemani Bahçesi (Fotoğraf-9) (Url:11) ise içinde Meryem Ana Kilisesi, Uluslar Kilisesi, Mecdelli Meryem Kilisesi (Fotoğraf-10) (Url:12) ve Getsemani Mağarasını bulunduran zeytin ağacı bahçesidir. Ayrıca Hz. İsa, son akşam yemeğinden sonra yanına Petrus, Yakup ve Yuhanna adlı müritlerini alarak bu bahçeye gelmiş ve Tanrı'ya dua etmiştir. Halen daha bu bahçede yaşı takriben iki bin yıllık olan sekiz yaşlı zeytin ağacı özenle korunmaktadır. Birçok dini görüşe göre Kıyamet Günü veya Yeniden Uyanış Günü ölüleri uyandırmak için boru sesi (koç, keçi, antilop veya diğer temiz hayvanların boynuzundan yapılmış üflemeli müzik aleti) tam da bu bahçeden gelecektir.



Fotoğraf-9 *Getsemani Bahçesi*



Fotoğraf-10 *Mecedelli Meryem Kilisesi*

4. *İslamiyet İçin Kudüs'ün Kutsallık Kavramı*

Müslümanların ilk kiblesi olan ve kaynaklarda Ule'l – Kule'l – Kibleteyn, Saniü'l – Beyteyn, Salisü'l – Haremeyn (İki kiblenin ilki, iki kutsal mabedin ikincisi, iki harem alanının üçüncüsü) olarak tarif edilen Mescid-i Aksa Kudüs'te bulunması İslam dünyası için Kudüs'ü önemli kılan belki de en nedenlerden biridir.

Erken Ortaçağ dönemi kaynaklarında Kutsal Şehir olarak anımsanan şehri IX yüzyıldan itibaren Araplar El Kuds ismiyle adlandırmaya başladılar. Kudüs'ün XII yüzyılda haçlılar tarafından ele geçirilmesinden önce, VII—XI yüzyıllarda Arap hükümdarlığının erken dönemlerinde sadece Arap edebiyatında değil, genel olarak İslam edebiyatında Kudüs'ün kutsallığı ve güzelliğini metheden eserler ortaya çıkarak İslam edebiyatında bir edebi geleneği oluşturdu. Ayrıca Kudüs'te Müslüman dini okulları gittikçe çoğunluk teşkil etmeye başlarken bu okullarda yetişen Müslüman bilginler de kendi öğrencilerini yetiştirmekteydi.

Müslümanlar için Kudüs'teki Kutsal mekânların en önemlisi Mescid-i Aksa'dır (Fotoğraf-11) (Url:13) dersek yanılmayız. Mescid-i Aksa Kâbe'den sonra yeryüzünde inşa edilmiş ikinci en eski kutsal mabet, Mekke'deki Mescid-i Haram ve Medine'deki Mescid-i Nebevi'den sonra üçüncü kutsal mekândır. İslam, Kudüs'ün kutsallığını bu üçlü vasfın üzerine bina etmek suretiyle Mescid-i Aksa'da Hz. Âdem, Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonlarını birleştirmiş, şehre hem kozmolojik, hem de aşkın manalar yüklemiştir (Balcı ve İnce, 2012).



Fotoğraf-11. *Mescid-i Aksa*

Kuran'da Mescid-i Aksa, Beytülmakdis'e verdiği isim olmakla birlikte ayette şöyle anılır: "Bir gece, kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu Mescid-i Haramdan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksaya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir" (İsra, 17/1) Müslümanların yanı sıra Yahudiler için de Mescid-i Aksa'nın önem teşkil etmektedir. Şöyle ki, Yahudiler tarafından "Beyt Ha Mikdaş" olarak adlandırılan Hz. Süleyman tapınağının bu alanda, daha detaylı söylemiş olursak Kubbet-üs Sahra ile aynı mekânda bulunduğu inanmalarıdır. Ama Yahudilerin bu gibi kanaatlerini doğrulayacak herhangi bir kesin bulguya rastlanmamaktadır. Hz. İsa'nın hayatında çok önemli yere sahip olan üç gününün burada geçirmesi ise Mescid-i Aksa'nın Hıristiyanlar için önem arz etmesinin en büyük nedeni olarak gösterilmektedir. Hz. Muhammed 621 yılında İsra Gecesi ziyaretini Mescid-i Aksa'ya yapması İslam dünyası için hem dini, hem de tarihi açıdan en önemli hususlardan biridir.

361

Mescid-i Aksa, etrafı Osmanlı döneminde son şeklini almış Kudüs eski şehir duvarlarının içinde 144 dönümlük bir alandır. Bu alanın üzerinde altın kubbeli Kubbet-üs Sahra, Burak Duvarı, Mervan Mescidi, Ruhlar Mağarası, irili ufaklı onlarca oda, mihrablar, sebiller ve namaz kılmak için yükseltilmiş platform bulunuyor (Balcı ve İnce, 2012). Bugün Mescid-i Aksa diye de bilinen bu mekân, içinde yapımına Hz. Davud zamanında başlanan; tamamlanması Hz. Süleyman'a nasip olan mabet (Beyti'l-Makdis) başta olmak üzere ve Süleyman Mabedini de içine alan külliye karşılık gelir. Kur'an'ın işaret ettiği bu mescit, Hicaz'a bir aylık mesafede olduğu için de "en uzak yer" anlamında "Aksa" diye nitelenmiştir (Ünal, 2015). Allah Rasulü'nün ziyaret edilmesini teşvik ettiği son mescit Mescid-i Aksa, mukaddes ev Beytülmakdis'tir. Hz. Süleyman'dan yadigâr kalan bu kutsal mescit Müslümanların ilk kiblesidir (Şahin,2015). Mescid-i Aksa, birçok nebinin uğrak yeri olan, başta Yahudi ve Hristiyanlar olmak üzere bir dönem biz Müslümanların da kiblesi olan ve bu yüzden her üç din

mensuplarınca da kutsal kabul edilen bir mekân olup, Hz. Peygamber'in yaşadığı İsrâ ve Mirâç yolcuğunda da bütün peygamberlerle buluştuğu bir mekândır (Ünal, 2015).

Kubbet-üs Sahra (Fotoğraf-12) (Url:14), 1541 yılında Emevi hükümdarı Abdülmelik İbn Mervan tarafından yaptırılmıştır. O, Mısır'ın yedi yıllık gelirine denk bir hazineyi Kubbet-üs Sahra'nın inşası için ayırdı. Plan şaşırtıcı derecede basitti: Tümü sekizgen bir duvarın üzerinde duran bir tamburla destekli yirmi metre çapında bir kubbe (Montefiore, 2012). Haçlılar ilk kez Kudüs'ü fethettiğinde, geri kalan Müslüman nüfusunun çoğunluğu korunmak için Kubbet-üs Sahra'ya sığınırılar. Ama ne yazık ki haçlılar onları bulur ve hepsini katlederler. Camiyi kiliseye dönüştürür, avlusuna ise büyük bir haç üzerinde çarmıh yapılıır. Bu haç, Kudüs Selahaddin Yusuf bin Eyyub tarafından fethedildiğinde onun tarafından yıkılan tek haçtır. Şehirde bulunan diğer kilise ve haç bulunan mekânlara ise dokunmamıştır.



Fotoğraf-12. *Kubbet-üs Sahra*

362

Kubbet-üs Sahra isminde kullanılan “sahra” kelimesi kaya anlamına gelmektedir. Bunun nedeni, yapının Muallâk Taşı (F-13) (Url:15) veya Muallâk Kayası üzerine yapılmasıdır.



Fotoğraf-13. *Muallâk Taşı*

Muallâk Taşı, her üç semavi din açısından önem arz etmektedir. Şöyle ki, Muallâk Taşı, Âdem'in cennetinin bulunduğu, Davut ve Süleyman'ın tapınaklarını yapmak istedikleri ve daha sonra miraca yükselirken Hz. Muhammed'in ziyaret ettiği yerdir (Montefiore, 2012). Muallâk Kayası öyle bir yerdedir ki, hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların cennetlerinin krallığı, inançlarına göre burada kurulacaktır (Uğurluel, 2015). Merkezi bir aksı bulunmasa da etrafı üç kez çevrilmişti – ilkinde dış duvarlar, sonra sekizgen kemer altı ve sonunda kubbenin altında buluna, güneş ışıklarıyla yıkanan ve çevresinde kemerler bulunan Muallâk Taşı'nın kendisi: Buranın dünyanın merkezi olduğu söylenmişti. Kubbe semaydi ve insan mimarisiyle Allaha erişiliyordu. Altın kubbe, canlı bezemeler ve parlak beyaz mermer buranın yeni Cennet Bahçesi olduğunu haykırıyordu, ayrıca Abdülmelik ve Emevi Hanedanı'nın Ahir Zamanda Kıyamet koptuğunda krallıklarını Allah'a teslim etmek istedikleri yer burasıydı. Görüntü çeşitliliği - mücevherler, ağaçlar, meyveler, çiçekler ve taşlar onu Müslüman olmayanlar için bile cazip bir yapı haline getirdi – bu görüntüler Cennet'in duygusallığı ile Cennet'in duygusallığı ile Davut ve Süleyman'ın ihtişamını birleştiriyordu (Montefiore, 2012). Yapının yakın çevresinde ise Hıristiyanlara ve Yahudilere ait dua ve ibadet yerleri, kilise ve sinagoglar yerleşmekteydi.

Kaya ile birlikte caminin içinde bir mağara da bulunmaktadır. Kubet-üs-Sahra'nın altında kalan bu mağaranın Miraç Gecesi Hz. Muhammed tarafından ziyaret edildiğine ve bu mağarada Hz. Muhammed'in Hz. İbrahim, Hz. Davud, Süleyman ve İlyas Peygamberlerle birlikte namaz kıldığına inanılır (Balcı ve İnce, 2012). Bu alanda Berzah Âlemi'ne açılan kapı olarak bilinen Ruhlar Mağarası Muallâk Kayası'nın hemen altında bulunmaktadır.

Aksa Cami'nin güneydoğu köşesinde Osmanlıların İlave Ettirmiş oldukları küçük bir cami bulunur. Bu caminin Mescid-i Aksa alanında Hz. Ömer'in inşa ettirmiş olduğu ilk caminin yerinde olduğuna inanılır. Osmanlılar bu mescidi yeniden inşa ettirmek suretiyle Hz. Ömer mescidinin ismini yaşatmak istemiş olabilirler (Balcı ve İnce, 2012). Hz. Ömer Cami ile ilgili tarihi kaynaklara ait bir diğer anlatı da şudur: Hz. Ömer Patrik halife ile birlikte Kudüs şehrine girer ve Kutsal Mezar Kilisesine giderler. Patriğin halifeye kilisede namaz kılabilirsiniz önerisine Halife Ömer, çağlara rağmen güzelliğini yitirmeyen ve Müslümanların hoşgörüsüne numune-i imtisal olan o meşhur cevabı verir: “Burada namaz kılsam, benden sonraki Müslümanlar halife Ömer burada namaz kılmıştır diye (yeryüzündeki en kutsal) kilisenizi camiye çevirirler.” Bu sözü söyledikten sonra kilisenin 30 metre ötesinde boş bir arazide namaz kılar. Nitekim Müslümanlar Eyyubiler döneminde oraya halife Ömer'in namaz kıldığı yer diye Ömer Mescidini (Fotograf-14) (Url:16) inşa ederler (Biçkiöglü, 2015).



Fotograf-14. Hz. Ömer Cami

SONUÇ

Sonuç olarak şunu belirlemek gerekir ki, taşı, toprağı peygamber kokan Kudüs, dünyanın manevi, dini değeri olması yanı sıra birçok anlamda tarihin başladığı yerdir. Aslında bu kutsal değer sadece maddi ve manevi açıdan değil, tarihi bakımından da belki de dünyanın en zengin şehridir. Tarih boyunca tarihi, ekonomik, kültürel, siyasi, dini çatışmalara maruz kalan bu şehir emanetine sadık kalarak semavi dinlerin kutsal mirasını korumaya devam etmektedir. Sadece kendisiyle aynı coğrafyada bulunan ülkelerin değil, Batı ülkelerinin de odak noktası olan Kudüs'ün tarihi, en az insanlığın tarihi kadar eskidir. Zaman akıp gittikçe Kudüs çemberinde dönen tarihi olaylar, onun tarihine yeni sayfalar eklemiştir.

Farklı ırk, din, dil, mezhep sahibi insanların ortak yaşam alanı olan bu kadim kent, bu insanlara ait farklı kültürel mirası ortak miras olarak asırlardır bağrında koruyup saklaya bilmiştir. Şehrin hemen hemen her köşe başında göze çarpan tarihi yapılar, cami, kilise ve sinagoglar, ibadethaneler sanki “Kudüs tarihinin en önemli şahidi benim, en güzel tarih bende saklı.” Dercesine onun tarihini, ruhunu yansıtmaktadır. Yahudilerin Ağlama Duvarı, Hıristiyanların Kıyamet Kilisesi ve Müslümanların Mescid-i Aksa'sı ona emanet bırakılan mirasların en kutsalları olup tüm ilahi dinlerin ortak değerleridir.

Tarih boyunca Kudüs'e sahip olmak isteyen hükümdarlar buradaki camileri kiliseye, kiliseleri camiye dönüştürmüş ama buna rağmen şehir kutsallığından ödün vermemiştir.

Bununla birlikte bölgesel güçlerin hâkimiyet kurmaya çalıştığı bir rekabet alanı olmasının nedeni sadece dini açıdan değil, şehrin bulunduğu stratejik, siyasi konumudur. Üç farklı toplumun, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların bir arada yaşadığı Kudüs, ister dış isterse de iç etkenlerin etkisiyle zaman zaman kültür, medeniyet içi çatışmalar da yaşamaktadır. Peki, bunca süre zarfında ister dini, ister siyasi nedenlerle istilaya, istismara uğrayan, sadece dış güçlere karşı değil, iç çatışmalarıyla da mübareze etmek zorunda kalan bu şehir nasıl oluyor da halen ayakta durabiliyor? Bence onu günümüze dek ayakta tutan, burada farklı din, dil, ırk ve mezhebe sahip insanların yaptıkları dualardır.

Kaynakça

Balcı, K. ve İnce, A. (2012) *Kutsallığın Başkenti Kudüs*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Biçkioglu, T. (2015) Kadim şehir Kudüs. Ankara: Diyanet İlmi Dergi, s.12-17.

Harman Ömer Faruk, (2002) .“Kudüs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.

C.26. Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul s.323-327.

Montefiore, S.S.(2012). *Kudüs, bir şehrin biyografisi* (C.Demirkan, çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.

Şahin, H.(2015). Üç faziletli mescit. Ankara: Diyanet İlmi Dergi, s.48-49.

Tanyu, Hikmet, “Ağlama Duvarı”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara 1988, s.474-475.



Uğurluel, T. (2015). Kudüs'ün üç anahtarı: Hz. Ömer, Selahaddin Eyyubi, II. Abdülhamid Han.
Ankara: Diyanet İlmî Dergi, s.42-45

Üç kitaplı kentler. 19. Yüzyıl fotoğraflarında Kudüs ve kutsal topraklar. İstanbul Araştırmaları
Enstitüsü, İstanbul: 2008.

Ünal, M.(2015). Mescitler arasında Mescid-i Aksa'ya dair. Ankara: Diyanet İlmî Dergi, s.46-47.

Url:1 https://www.jerusalem-tours.ru/books/temple_mount_mysteries.pdf adresinden
erişildi.(ET:16.06.2017)

Url.2 <file:///C:/Users/lenovo/Desktop/Tri%20Lika%20Yerusalima.pdf> adresinden
erişildi.(ET:16.06.2017)

Url:3 <https://melindacousins.com/2015/08/17/streets-old-city-jerusalem/> adresinden erişildi.
(ET:16.06.2017)

Url:4 <http://pilgrimcenter.ru/dostoprimechatelnosti-izrailya/grobnica-carya-davida-2.html>
adresinden erişildi (ET:16.06.2017).

Url:5 <http://terra-z.com/archives/35614> adresinden erişildi (ET:16.06.2017).

Url:6 http://bwana.ru/images/Haifa-2010/Haifa_09/Haifa_09_04.jpg adresinden erişildi
(ET:16.06.2017).

Url:7 <http://turbina.ru/guide/Ierusalim-Izrail-119329/Foto/Maslitchnaya-gora-4060/photo401725/> adresinden erişildi (ET:16.06.2017).

Url:8 <http://www.iakovlevskoe.ru/relics/211-holysepulcher> adresinden erişildi (ET:16.06.2017).

Url:9 <http://www.pbase.com/bmcmorrow/image/124350852> adresinden erişildi
(ET:16.06.2017).

Url:10 <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/503606> adresinden erişildi (ET:16.06.2017).

Url:11 http://guide.travel.ru/israel/jerusalem/mount_of_olives.html adresinden erişildi
(ET:16.06.2017).

Url:12 http://guide.travel.ru/israel/jerusalem/mount_of_olives.html adresinden erişildi
(ET:16.06.2017).

Url:13 <http://sister.net.ua/?p=5616> adresinden erişildi (ET:16.06.2017).

Url:14 <http://turpogoda.ru/attraction.php?h=548> adresinden erişildi (ET:16.06.2017).

Url:15 <http://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/gde-nahoditsa-znamenitij-visasij-v-vozdruhe-kamen-hadzaru-muallak/> adresinden erişildi (ET:16.06.2017).

Url:16 http://www.atlastours.net/holyland/mosque_of_omar.html adresinden erişildi
(ET:16.06.2017).



ALÎ ŞİR NEVÂÎ'NİN MECÂLİSÜ'N NEFÂYİS ADLI TEZKİRESİNDE ŞAİRLERİN DİN DUYGUSU VE İNANÇLARI

Faruk SÖNMEZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı

Öz

Türk edebiyatında şairler hakkında bilgi veren en önemli kaynakların başında tezkireler gelir. Tezkire yazarları, şairlerin hayatları, eserleri ve sanat anlayışları hakkında önemli bilgiler verirler. Bununla beraber tezkirelerde dönemin sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yapısı hakkında da bilgiler aktarılır. Tezkireci, şairin hayatı ve edebi kişiliği hakkındaki bilgileri ön planda tutar. Bazı tezkire yazarları, bu bilgiler dışında şairler ile ilgili çeşitli değerlendirmelerde de bulunurlar. Türk edebiyatının ilk tezkire yazarı Alî Şîr Nevâî de Mecâlisü'n Nefâyis adlı eserinde şairler ile ilgili önemli değerlendirmelerde bulunur. Bu bakımdan Nevâî şairlerin pek çok vasfına işaret eder.

Alî Şîr Nevâî, Mecâlisü'n Nefâyis'te bazı şairlerin dinleri, mezhepleri ve tasavvufi anlamda ulaştıkları mertebeler hakkında çeşitli bilgiler aktarmıştır. Bu bilgiler ışığında Mecâlisü'n Nefâyis'te şairlerin dini kimlikleri ve inanç dünyaları ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alî Şîr Nevâî, Mecâlisü'n Nefâyis, Şair, İnanç

BELIEF AND SENSE OF RELIGION OF POETS IN ALI SHIR NAVA'I'S TAZKIRA (COLLECTION OF BIOGRAPHIES) NAMED MAJALIS AN- NAFAYIS

367

Abstract

Tazkiras (collection of biographies) are the primary among the most important sources giving information about poets in Turkish literature. Tazkira authors give important information about poets' lives, works and understanding of art. Furthermore, it is also given information about the social, political, economic and cultural structure of the period. The tazkira owner prioritizes the information about the poet's life and literary personality. Some tazkira writers also, apart from these informations, make various evaluations about poets. Ali Shir Nava'i, the first tazkira writer of Turkish literature, also makes important evaluations about the poets in his work named Majalis an-Nafayis. In this respect, Nava'i refers to many qualities of poets.

Ali Shir Nava'i, in the Majalis an-Nafayis, has given various information about some of the poets' religions, sects and position that they have reached in mystical meaning. In light of these informations, it will be revealed the religious identities and faith worlds of the poets in Majalis an-Nafayis

Keywords: Ali Shir Nava'i, Majalis an-Nafayis, Poet, Belief.

Giriş

Tezkire, Arapça “zıkr” kökünden türetilmiş olup sözlük anlam; bazı meslek sahibi kimseler için yazılan biyografilerdir.¹ Bir edebiyat terimi olarak tezkire, klasik İslam edebiyatlarında meşhur olmuş kişilerin, özellikle şairlerin hayatlarını ve sanatçı kimliklerini ortaya koyan biyografik eserlerdir.² Tezkire geleneği İslamiyet’in ilk dönemlerinden başlayıp, ilk hadis ve tefsir çalışmalarına kadar iner. Arapların başından beri tabakât adını verdikleri bu çalışmalar, İranlılar ve Türkler tarafından “Tezkire” diye tanımlanmıştır.³ İran edebiyatında yazılan ilk tezkire Muhammed Avfi’nin (ö.1233) Lübbü’l Elbâb⁴ adlı eseridir. Türk edebiyatında ise ilk tezkire 1491 yılında Herat bölgesinde, Çağatay Türkçesiyle Ali Şîr Nevâî tarafından kaleme alınan Mecâlisü’n-Nefâis adlı eserdir. Anadolu sahasında tezkire yazma geleneği ise 16. yüzyılda başlamış ve yirminci yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Bu süre zarfında Türk edebiyatında toplam 36 tezkire yazılmıştır.⁵

15. yüzyılda Maveraünnehir ve Horasan’da altın çağını yaşamış olan Çağatay edebiyatının en büyük şairi olan Ali Şîr Nevâî, 1441 yılında Herat’ta doğmuştur. Uygur kabilesinden olan Kîçkine Bahşî’nin oğludur. Nevâî’nin dediğine göre ecdadı yedi batından beri, Timur’un torunlarının hizmetinde bulunmuş, son olarak babası Gıyasettin Kîçkine Bahadır, Ebulkasım Bâbü Şah’ın hizmetinde bulunmuş ve sarayında önemli mevkilere gelmiştir. Annesinin dedesi Bû Said Çiçek ise Hüseyin Baykara’nın dedesi Baykara Mirzâ’nın Uluğ beyi idi.⁶ Ali Şîr Nevâî, çocukluk ve gençlik yıllarında çok iyi bir eğitim alıp, Hüseyin Baykara ile beraber eğitim görmüştür. Hüseyin Baykara tahta çıkınca Nevâî’yi yanına çağırmıştır. Nevâî’de sultan Baykara’ya meşhur “Hilâliyye” kasidesini sunarak onun hizmetine girmiştir.⁷ Hüseyin Baykara, Ali Şîr Nevâî’ye Mühürdarlık görevini vermiştir. Hüseyin Baykara, bu görevin yanında Ali Şîr Nevâî’yi kendisine en yakın dost ve destekçi yapmıştır. Baykara’nın sarayında divan beyliği, siyasi ve idari işler danışmanı olarak görev yapan Nevâî, 1501 yılında Herat’ta vefat etmiştir.⁸

Ali Şîr Nevâî, manzum ve mensur eserleriyle sadece Çağatay edebiyatının değil, bütün Türk edebiyatının önde gelen sanatçılarından. Türkçe ve Farsça yazan Nevâî’nin eserlerinin sayısı otuzu aşmıştır. Ali Şîr Nevâî, Türkçe şiirlerinde Nevâî, Farsça şiirlerinde ise Fânî mahlasını kullanmıştır. Farsçanın resmi dil olarak kullanıldığı ve Molla Câmî gibi bir sanatçı ile zirveye ulaştığı bu dönemde, Farsça yazmak büyük bir meziyet kabul edilmiştir. Türkçe ile yüksek bir edebiyat meydana getirmenin mümkün olabileceğini eserlerinde ispatlayan Nevâî, bu yolda genç Türk şairlere de cesaret vermiştir. Bu yönüyle Nevâî’nin Türk dil ve kültür tarihinde önemi büyüktür.⁹

¹ Develioğlu, F. (2007). *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Akev Yayınları.

² Pala, İ. (2012). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

³ Canım, R. (2012). *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları.

⁴ Pala, a.g.e., 456.

⁵ Uzun, M. “Tezkire” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 41, İstanbul 2012, s, 69-73.

⁶ Çetindağ, Y. (2011). *Ali Şîr Nevâî (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Yayınları.

⁷ Çetindağ, a.g.e., 114.

⁸ Günay Kut, 450.

⁹ Kut, a.g.e., 450.



Nevâî'nin önemli başarılarından birisi de şiirlerinde Türkçenin zenginliklerini taşımasıdır. Zaten kendisi de Türkçe ile Farsçayı mukayese eden ve Türkçeye dikkatleri çeken Muhakemetü'l-Lugateyn adlı eserinde, Türkçe'nin birçok yönüyle zengin olduğunu vurgulamıştır.¹⁰

Ali Şîr Nevâî, şiire çocuk denilebilecek bir yaşta başlamış ve hayatının sonuna kadar şiirler yazmıştır. Bu süre zarfında yedi Türkçe divan meydana getirmiştir. Bu divanlardan Bedâyi'ü'l-bidâye, Hüseyin Baykara'nın isteği üzerine, Türkçe yazmış olduğu en eski şiirlerini topladığı divanıdır. Bu divandan sonra sırasıyla Garâibü's-sıgar, Nevâdirü'ş-şebâb, Bedâyi'ü'l-vusat, Fevâidü'l-kiber ve külliyyât-ı Devâvîn gelir. Bunların yanında Fânî mahlasını kullanarak yazmış olduğu Farsça bir divanı vardır. Ali Şîr Nevâî, Türk edebiyatında ilk hamse sahibi sanatçıdır. Bu önemli eserlerin dışında Nevâî'nin altı tane tezkiresi, altı tane dini ahlaki eseri, üç tane tarihi eseri üç tane biyografik eseri ve iki tane de belge niteliği taşıyan eseri olmak üzere toplamda otuzun üzerinde eseri vardır.¹¹

Ali Şîr Nevâî, tarafından yazılan Mecâlisü'n-Nefâis, Herat mektebi tezkirelerinin üçüncüsü, Türk tezkirelerinin de ilkidir. Çağatay Türkçesiyle kaleme alınan eser dönemin hükümdarı Hüseyin Baykara'ya sunulmuştur. 1491 yılında yazılan eser, 46'sı Türk olmak üzere toplam 469 şairin edebi kişilikleri ve hayatları ihtiva edilmiştir.¹²

Nevâî, mukaddimede kendisinden önce yazılmış olan Bahâristân ve Devletşâh tezkirelerinden bahsederek, onları örnek aldığı eserinde belirtmiştir.¹³ Nevâî de Molla Câmî gibi eserini sekiz meclise ayırmıştır.

Mecâlisü'n- Nefâis, şairler hakkında bilgi vermesinin yanında, aynı zamanda Herat kültürünün canlı bir tanığıdır. Tezkire bir taraftan şairler hakkında bilgi verirken bir taraftan da toplumsal olaylara da değinerek çağının siyasi ve kültürel hayatına ışık tutmuştur.¹⁴ Tezkire sayesinde birçok sanatçı ve ilim insanı da, bilim ve kültür tarihinde unutulmaktan kurtarılmıştır. Nevâî, şairlerin yanında devrin musikişinasları, hattatları, nakkaşları ve tezhip gibi sanat dallarına mensup sanatçıları da tanıtmıştır.

Tezkirede önemli bir hususta dilin sade olmasıdır. Arapça ve Farsça etkisinin çok fazla hissedildiği bu dönemde Nevâî, bu dillerdeki tamlama ve kullanımlara fazla yer vermemiştir. Bu haliyle tezkire günlük konuşma diline yakın olmuştur. Tezkirede cümleler kısa olup, Hüseyin Baykara ve Molla Câmî'nin anlatıldığı bölümlerde ise üslup biraz daha özenlidir.¹⁵ Mecâlisü'n- Nefâis'in Türkiye'de ve Türkiye dışında pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların bazıları Nevâî külliyyatları içinde bazıları da müstakil yazma halindedir.¹⁶

Ali Şîr Nevâî tezkiresine aldığı şairlerin biyografileri ve şairlik yeteneklerinin yanında onlarla ilgili pek çok bilgiyi de aktarmıştır. Bu bilgiler içerisinde şairlerin din ve inançları önemli bir yer tutar.

Herat ve civarındaki şairlerin biyografilerini ve çeşitli vasıflarını zikreden Nevâî, tezkiresine aldığı şairlerin tamamı Müslümandır. Bunun yanında tezkirede iki şair hakkında bilgi verirken onların Sünni mezhebinden olduğunu belirtmiştir. Ancak diğer şairlerin mezhebi hakkında bilgi

¹⁰ Çetindağ, *a.g.e.*, 104.

¹¹ Çetindağ, *a.g.e.*, 139-140.

¹² Çetindağ, *a.g.e.*, 115.

¹³ İsen, M. (2011). *Şair Tezkireleri*. Ankara: Grafiker Yayınları.

¹⁴ Çetindağ, *a.g.e.*, 116.

¹⁵ Çetindağ, *a.g.e.*, 120.

¹⁶ Eraslan, *a.g.e.*, XXXII.



vermemiştir. Mevlana Hacı maddesinde şairin hayatı ve mezhebi ile ilgili şu bilgiler zikredilmiştir. *Meşhed'de İmâm 'Âlî-i Mûsâ er-Rızâ 'aleyhi't-tahiyyetuhu ve's-senâhu ravzâsı-da imâm ve mu'arrifdûr ve Gevher Şâd Bigim'ning mescid-i câmi'de hatîbdûr, fâzıl sünnî-mezheb 'Akl-i ma'âşî ol mertebededür kim bâ-vücûd-i tesennün, ol ravza başıdagı sâdat bile barışur.*¹⁷ Yine Mevlana Muhammed-i Mu'ammâyî maddesinde şairin mezhebi belirtilir. *Latîf ve Sünnî-mezheb kişî irdi.*¹⁸

Ali Şîr Nevâî tezkiresinde bazı şairleri tanıtırken onların yapmış oldukları ibadetleri ve bu ibadetlerin yerine getirme biçimlerini zikretmiştir. Bu ibadetlerin başında İslam dininin beş şartından biri olan ve dinin direği kabul edilen namaz gelir. Müslüman şairlerin hayatını ihtiva eden bu eserde Nevâî iki şairin biyografilerinin yanında onların namaz kıldıkları bilgisini de aktarmıştır. Ali Şîr Nevâî, Mevlana Mes'ûd maddesinde şairin güzel davranışlarından bahsederek onun aynı zamanda namaz kıldığını şu şekilde dile getirmiştir. *Yahşî ahlâklık dervîş-veş ve fâni-sıfat kişîdür. Bir kün fakîr bile namâz-i pişin kıldı. Namâz tükengendin songra yene ikki rek'at kıldı. Namâz tükengendin songra yene ikki rek'at kıldı. Fakîr aytım kim tahvil-dâr hisâbın edâ kılurda fâzıl kiltürmek hıyânet delilidür; bu söz şöhret tuttu. Mevlânâ aytur irmiş kim ikki rek'at artuksı namâz kıldım. Yillardur anıng melâmeti ve 'azâmeti kutulmadım*¹⁹ Mir Murtâz maddesinde şairin namaz ve abdest ile ilgili vesvesesinden şu şekilde bahsedilmiştir. *Hâlâ vuzû' ve namâzıda mubâлага cihetidin vesvâs peydâ boluptur*²⁰

Mecâlisü'n- Nefâis'te şairlerin hac ibadetleri önemli bir yer tutar. Nevâî gerek hac farızasını yerine getiren gerekse farklı zamanlarda kutsal topraklara giden şairlerin adlarını zikreder. Mevlana Mesîhi maddesinde şairin Mekke ziyareti şu şekilde anlatılır. *Hûşenc vilayetinden irdi. Pâkîze-rûzigâr ve müselmân-veş kişî irdi. Dirler kim Mekke ziyâreti devletiga müşerref boldı.*²¹ Mevlana Muhammed-i Mu'ammâyî maddesinde şairin arkadaşıyla beraber hacca gittiği ve orada vefat ettiği ifade edilir. *Âhir-i hayatında Kîçik Mirzâ bile hac devletiga müşerref boldı ve anda 'alemga veda itti.*²² Mevlana Hâcî maddesinde şairin pek çok kez hacca gittiği belirtilir. *Niçe katla Ka'be'ga barıp, bazı katla hemânâ ki yayak hem bar ikendür.*²³ Mevlana Alâu'd-din maddesinde şairin dervişliğe meyledip Mekke'ye gittiği şu şekilde anlatılır. *Zâhir 'ulûmu teknil kılğandın songra meyli dervîşliklere galib bolup Mekke 'azîmetine kıldı.*²⁴

İslam dininin beş şartından biri olan oruç da yine tezkirede bahsi geçen ibadetlerden biridir. Ali Şîr Nevâî, Dervîş Mansûr adlı şairin takva durumunu daha iyi ortaya koyabilmek için onun çoğu zaman oruçlu olduğunu şu şekilde ifade etmiştir. *Sebzvâr'lığdur. Ve dervîş ve perhiz-kâr ve murtaz kişî irdi. Ve köprek evkât sâyim irdi.*²⁵

İslamiyet'in doğuşundan kısa bir süre sonra ortaya çıkmış bir düşünce ve inanç sistemi olan tasavvuf, tezkirede geniş bir yer tutmuştur. Nevâî, tezkiresinde bazı şairlerin mensup oldukları tarikatlar, tasavvufi mertebeleri ve bazı haller gibi pek çok konuya değinmiştir.

¹⁷ Eraslan, a.g.e., 159.

¹⁸ Eraslan, a.g.e., 48.

¹⁹ Eraslan, a.g.e., 135.

²⁰ Eraslan, a.g.e., 150.

²¹ Eraslan, a.g.e., 26.

²² Eraslan, a.g.e., 48.

²³ Eraslan, a.g.e., 160.

²⁴ Eraslan, a.g.e., 186.

²⁵ Eraslan, a.g.e., 42.



Günahlardan arınıp bir mürşit eşliğinde Hakk'a ulaşmak olarak tarif edilen seyr ü sülûk tezkirede sık sık geçen kavramlardandır. Nevâî, bu yola giren şairlerin önceki hayatları, intisap ettikleri şeyhleri ve hal içerisindeki pek çok davranışlarına değinir. Mevlana Muhammed-i Rûmî maddesinde şairin şeyhi ve tarikatı hakkında şu bilgilere yer verilmiştir. *Mevlana Sa'du'd-dîn-i Kaşgarî mürîdidür. Nakş-ı bendiyye silsilesidindür. Kalın müridleri bar idi.*²⁶ Yine Mevlana Lutfi maddesinde şairin şeyhine bağlamasını şu şekilde ifade edilmiştir. *Mevlana yigitlikide 'ulûm-i zahirini tekmi kılğandın songra Mevlana Şihâbu'din-i Hıyâbânî 'aleyhi'r-rahme kaşıda sūfiyye tarikıda hem sūlûk kılğandur.*²⁷ Şeyh Azerî maddesinde: *İsferâyin'de zuhur kıldı ve şi'iri şöret tuttu. Ve kühûlet sinnide meyli sūlûk sarı tüşti. Hacc-i mübarek seferiga barıp seyr resmi bile Hind sarı müteveccih boldı.*²⁸ Mevlana Muhammed-i Tebâdegânî maddesinde şairin sülûk ve ibadetle meşguliyeti şu şekilde ifade edilmiştir. *Ve oğlu Mevlânâ Hamîdü'd-dîn ve sâyir sūfiyye ol hânkâhda sūlûk ve 'ibâdetka meşkûl durlar.*²⁹

Tezkirede en çok zikredilen tasavvufi kavramlardan biri de fakr u fenadır. İnsanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması veya kendisini her zaman Allah'a muhtaç bilmesi, müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip onların yerine iyi hasletler kazanması anlamlarına gelen bu terimler tezkirede bazı tasavvuf ehli şairlerin dini kimliklerini ortaya koymaktadır. Hâce Yûsuf-ı Burhan maddesinde şairin tasavvufi anlamda fakr u fena yolculuğu ile ilgili şu tespitlere yer verilmiştir. *Hazret-i Şeyhu'l-İslami Şeyh Ahmed-i Câmî kuddise sirruhuning yakınrak evlâdının irdi. Fakr u fenâ tarikıda sūlûk kılur irdi. Ve tecerrüd ve intikâ resmin köp meslûk tutar irdi.*³⁰

Mecâlisü'n-Nefâis'te şairlerin tasavvufi vasıflarından biri de dervişlik durumlarıdır. Derviş bir tarikata ve şeyhe bağlı olan mürid veya salike verilen isimdir. Nevâî bu şairleri tanıtırken onların derviş-meşrep kişiliklerine ve bağlandıkları şeyhe veya tarikata mensubiyetleri hakkında bilgiler verir. Mevlana Hamîdü'd-din maddesinde şairin dervişliği ve tasavvufi mertebeleri ile ilgili şu bilgiler aktarılmıştır. *Hazret-i Mevlana Muhammed-i Tebâdegânî kuddise sirruhu'ning halefidür. Edeb ve hayâsı müfrit ve ta'zîm ve tevâzu'ı bî-had tüşüptür. Büzürgvâr atasının hankahıda dervişler burungı düstür bile barça anıng tigreside müctemi'dürler, ve halvet ve 'uzlet ve semâ ve mevcûd.*³¹ Yine Emîr Mahmûd Barlas maddesinde şairin derviş oluşu şu şekilde zikredilmiştir. *Bâ-vücûd-i 'uluv-neseb ve kemâl-neseb derviş-veş ve fâni-meşreb ve bî tekküllîf kişidür. Deh-nâme hem nazm kılıpdur.*³²

Ali Şîr Nevâî bazı şairlerin dünya malına tamah etmediğini, kendilerini Allah yoluna adadıklarını belirtir. Bunlardan bazılarının varlıklı olmalarına rağmen bu varlıklarından el etek çekerek inziva çekildiklerini söylemiştir. Şeyh Azerî maddesinde şairin inzivaya çekilmesi şu şekilde nakledilmiştir. *Ve Hind'din kaytkândın songra İsferâyin'de gûşe'î ihtiyâr kılıp tâ'atka meşgul boldı.*³³ Derviş Nâzükî maddesinde şairin çok zengin olmasına rağmen, bu zenginliğinden el etek çekip bir köşeye çekilmesi şu şekilde aktarılmıştır. *Horâsân'ning âdemî-*

²⁶ Eraslan, a.g.e., 60.

²⁷ Eraslan, a.g.e., 67.

²⁸ Eraslan, a.g.e., 10.

²⁹ Eraslan, a.g.e., 35.

³⁰ Eraslan, a.g.e., 54.

³¹ Eraslan, a.g.e., 141.

³² Eraslan, a.g.e., 180.

³³ Eraslan, a.g.e., 10.



*zâdeleridin irdi. Atası Meşhed hükümetin kılıp irdi. Özi sipâhilik terkin tutup dervişlik vâdisige tüşüp ve kipenek-püşluk sıkkıda Meşhed'de güşe'î ihtiyar kıldı. Ve ma'âşî ötkünçe kim gedâhğ kılmağay, iligide nimeğinesi bar irdi.*³⁴

Mecâlisü'n- Nefâis'te tasavvufi bir hal olan cezbenin bazı şairler üzerinde nasıl tesir ettiği belirtilmiştir. Cezbeye erişen ve cezbe durumunda kendisinde farklı haller meydana gelen şairler hakkında da bilgiler aktarılmıştır. Mîr Haydar-ı Meczûb maddesinde şairin cezbe hali şöyle anlatılmıştır. *Dervâze-i Hoş'ning taşıda Mîr Fahr-yâbî mezârî başıda sâkin irdi. Yigitlikde zâhîr 'ulûmun teknil kılıp irdi. Hem-ol vaktga anga cezbe yetişti kim 'aklı zâyil boldi. Gâhî ki öz hâlga kilse irdi 'ulum bahsın 'ulemâ bile andak kılur irdi.*³⁵ Mîr Müflisî maddesinde şairin cezbe hali şu şekilde zikredilmiştir. *Meşhed sâdâtındur. Tab'î hûb irdi kim anga cezbeî yitişti kim 'akl zâyil boldi. İligige ve barmaglarığa halkalar salur irdi.*³⁶

Nevâî, kimi şairlerin seyr ü sülûka meyillerini şu şekilde aktarmıştır. Şeyh Azerî maddesinde: *İsferâyin'de zuhur kıldı ve şi'iri şöret tuttu. Ve kühûlet sinnide meyli sülûk sarı tüşti. Hacc-i mübarek seferiga barıp seyr resmi bile Hind sarı müteveccih boldi.*³⁷ Mevlana Muhammed-i Tebâdegânî maddesinde şairin sülûk ve ibadetle meşguliyeti şu şekilde ifade edilmiştir. *Ve oğl Mevlânâ Hamîdü'd-dîn ve sâyir sûfiyye ol hânkâhda sülûk ve 'ibâdetka meşkûl durlar.*³⁸

Sema ile ilgili Mevlana Muhammed-i Tebâdega-nî maddesinde şu bilgiler zikredilmiştir. *Her kaçan semâ'ga kirse irdi, bâ-vücüd kim usûl kâ'idesi bile harekâtı muvafık irmes irdi, ammâ halâyıkka andak eser kılur irdi kim köp yıglar idiler.*³⁹

Mecâlisü'n-Nefâis'te öne çıkan hususlardan biri de şairlerin ahlaklarıdır. Nevâî sadece iyi ahlaklı şairlerden bahsetmeyip kötü ahlaklı olan şairler hakkında da bilgiler vermiştir. Ancak güzel ahlaklı şairler hakkında daha uzun ve övücü cümleler sarf etmiştir.

Sonuç olarak Türk edebiyatının ilk tezkiresi olan Mecâlisü'n-Nefâis'te Ali Şîr Nevâî, şairlerin sadece biyografilerini vermekle yetinmemiş onlar hakkında pek çok malumatı da zikretmiştir. Bu sayede tezkire de şairlerin hayatı, sanatı ve eserleri gibi konuların yanında onların ahlakları, fiziksel durumları, eğitimleri, meslekleri, inançları gibi pek çok konu hakkında da bilgi vermiştir.

Kaynakça

- Canım, R. (2012). *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çetindağ, Y. (2011). *Ali Şîr Nevâî (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Yayınları.
- Develioğlu, F. (2007). *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Akev Yayınları.
- İsen, M. (2011). *Şair Tezkireleri*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Pala, İ. (2012). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

³⁴ Eraslan, a.g.e., 59.

³⁵ Eraslan, a.g.e., 36.

³⁶ Eraslan, a.g.e., 37.

³⁷ Eraslan, a.g.e., 10.

³⁸ Eraslan, a.g.e., 35.

³⁹ Eraslan, a.g.e., 35.





Uzun, M. “Tezkire” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 41, İstanbul 2012, s, 69-73.



BAĞDATLI RŪHÎ'NİN DİVANINDA PEYGAMBERLER

Arş. Gör. Muhammed Felat AKTAN

Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Öz

Din ve tasavvufun, divan edebiyatının oluşumunda ve biçimlenmesinde önemi yadsınamaz bir gerçektir. Yaratıcı tarafından belirlenmiş evrensel hükümleri içeren din, peygamberler aracılığıyla insanlara tebliğ edilmiştir. Bu husustan hareketle peygamberlerin çeşitli vasıfları, mucizeleri, telmihler ve teşbihler yoluyla birçok divan şairine muhteva bakımından ilham kaynağı olmuştur.

Bu çalışmamızda klasik şiirimizin önemli şahsiyetlerinden olan ve 16. yüzyılda yaşayan Bağdatlı Rûhî'nin, gazellerinde geçen peygamberleri inceledik. Şairin divanındaki 1115 gazel baştan sona tetkik edildi ve bu gazellerden yola çıkılarak Rûhî'nin şiirlerinde nebilerin nasıl ele alındığı, divanındaki gazellerde kaç defa zikredildikleri, peygamberlerin hangi özellik ve mucizeleriyle beyitlerde geçtiği tespit edildi ve değerlendirilmeye çalışıldı. Gazellerde, Âdem, Nuh, Yakub, Yusuf, Süleyman, Eyyüb, İbrahim, Musa, Şuayb, İsa, ve son peygamber Hz. Muhammed üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Gazel, Din, Nebi, Divan, Klasik Edebiyat

375

GİRİŞ

Divan şiirinin başlıca kaynakları arasında dinî unsurlar oldukça geniş yer tutmaktadır. Dinî unsurlar içerisinde bulunan Peygamber kıssaları da Klasik edebiyata kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. Peygamberlerin çeşitli vasıfları, mucizeleri, telmihler ve teşbihler yoluyla birçok divan şairine muhteva bakımından ilham kaynağı olmuştur.

16. Yüzyılda yaşamış ve başta terakibentleriyle ma'ruf olan Bağdatlı Rûhî divanıyla ön plana çıkmıştır. Şairin divanındaki 1115 gazel incelenerek peygamberlerin daha çok telmihler yoluyla ön plana çıktığı görülmüştür. Gazellerde, Âdem, Nuh, Yakub, Yusuf, Süleyman, Eyyüb, İbrahim, Musa, Şuayb, İsa, ve son peygamber Hz. Muhammed üzerinde durulmuştur.

Divanda en çok Hz. Yusuf, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in ismi geçmektedir. Hz. Yusuf 43, Hz. İsa 33, Hz. Muhammed 19, Hz. Süleyman 14, Hz. Yakub 13, Hz. İbrahim 11, Hz. Musa 8, Hz. Nuh 6, Hz. Âdem 2, Hz. Eyyüb ve Hz. Şuayb'ın isimleri divandaki gazellerde 1er kez zikredilmiştir.

Hz. Âdem

Semavî dinlere göre yaratılan ilk insan ve peygamber olan Hz. Âdem, divan şiirinde ismi sıkça telaffuz edilen peygamberlerdendir. Yaratılışı, secde edilmesi, şeytanla mücadelesi, cennetten çıkarılması, tövbesi klasik edebiyatımızda geniş yer bulmuştur.



Divan şiirinde; acz ve kudreti birlikte taşıyan âdem (insan), adem (yokluk) ve dem ile zaman zaman birlikte kullanılarak cinas sanatını oluşturur. Yine Âdem devriyelerin önemli bir malzemesini oluşturmuş, sevgilinin Âdem'e, rakibin de şeytana benzetildiği görülmüştür. (Pala, 7)

Bağdatlı Rûhî aşağıdaki beyitte Hz. Âdem'den önce can ve ruhun yaratılışına bir atıfta bulunuyor. Beyitte, ezeli olan Allah Âdem'e daha ilk akli vermeden evvel nefsin sınırlarını onun gönlüne koymuştur.

Kılmadan Âdeme Hallak-ı ezel ilkâ-fehm

Men Öaref sırrını kılmışdı dil-i dâna fehm (G.812/1)

Hz. Nuh

Kendisine vahiy indirilen, ümmetini tövbe ve istiğfara davet için gönderilen ilk peygamber Nûh'tur (TDVİA, 1964, C.9: 344). Hz. Nûh, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde diğer peygamberlere oranla geniş bir şekilde tanıtılan ve "Ulü'l-Azm" olarak isimlendirilen beş büyük peygamberden ilki olup, Kur'an-ı Kerim'de 28 sûrede hakkında bilgi verilmiş ve 43 yerde ismen zikredilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in 71. sûresi onun adını taşır ve baştan sona onun tevhit mücadelesini anlatır. (Gürel 30)

Klasik Türk şiirinde şairler, sevgiliyi beklemenin ne kadar zor ve uzun olduğunu anlatırken, kendine ve sevdiğine uzun ömür dileğinde bulunurken Nuh Peygamber'in yaşı ile ilgi kurmuşlar; aşığın döktüğü gözyaşlarını ise Nuh Tufanına benzetmişlerdir. (Uçar 17)

376

Nuh Peygamber tufan hadisesi, ömrünün uzunluğu, eşi ve oğlunu hidayete davet etmesi gibi temalar ile divan şiirine konu olmuştur. Rivayetlere göre Nuh peygamberin 950 yıl yaşadığı bilinmektedir. Bu beyitte şair Hz. Nuh'un ömrüne atıf yaparak bir karşılaştırma yapmaktadır. Sevgiliye kavuşmanın heyecanı ile geçen gün sayısı Hızır'ın hayatı kadar olmakla birlikte, sevgiliden ayrılık ile geçen bir an bile şaire Nuh'un ömrü kadar uzun gelmektedir.

Zevk-ı visâlun ile geçen gün hayât-ı Hızır

Derd-i firâkun ile geçen lahza Öömr-i Nûh (G.109/4)

Hz. Yakub

Klasik edebiyatımızda ismi daha çok Hz. Yusuf ile anılmıştır. Rivayetlere göre Yakub Peygamber çok sevdiği oğlundan ayrı düşünce onun hasretiyle kendi içine çekilerek yıllarca ağlamış, kanlı gözyaşları dökmüş ve sonunda ağlamaktan gözleri görmez olmuştur. Sevgilisinden ayrı düşüp hasretle kan ağlayan Rûhî de aynı kadere sahip olduğu için beyitte kendisini Hz. Yakub'a benzetmiştir.

Ağlamak 'uşşâk içündür Rûhî yâ kan ağla kim

Yusuf'ndan ayru düşmüş sen de bir Ya 'kûbsın (G.873/5)

Hz. Yusuf

İsmi, divan şiirinde en çok geçen peygamberlerdendir.(Pala 484) Gazellerde sevgilinin güzelliği ile çağrıştırılmıştır. Bunun dışında kardeşlerinin ona bakış açısı, kuyuya atılması, köle pazarında satılması, gömleğinin kana bulanması, rüya kerametlerinin olması, Züleyha ile çağrıştırılması, insanları tesiri altında bırakması ve Mısır azizliği ile klasik edebiyatımızda önemli yer edinmiştir. Aşağıdaki beyitte ise şair, Hz. Yusuf'un köle pazarında satılması telmihinden de yararlanarak aşk pazarını can pazarına benzetiyor.

Rûhîyâ bâzâr-ı ‘aşk-ı yâr cân bâzarıdır

Bunda ‘âşık Yûsuf-ı vâkt olsa hiçe satılır (G.149/5)

Hz. Süleyman

Divan şiirinde Süleyman peygamber; yüzük, mühür, Hüdhüd, Belkıs ve karınca ile birlikte çokça anılmıştır. Karınca kıssası klasik şairler tarafından divanlarda sıkça yer verilmiş olup şairler kendilerini karıncaya; sevgiliyi de ihtişamından dolayı Süleyman Peygamber'e benzetmişlerdir. Aşağıdaki beyitte Hz. Süleyman karınca ile olan münasebetiyle dile getirilmiştir. Basit bir karınca bile sevgilinin kapısından ümitsiz bir şekilde dönmez oysaki sen herkesin lütuf ettiği, yücelttiği bir Süleyman'sın

Mûr-ı edna da olsa dönmez kapundan nâ-ümîd

Bir Süleymânsın ki eltâf-ı ‘amîmün ‘âmdur (G. 328/5)

Hz. Eyyüb

Kuran-ı Kerim'de dört ayette kendisinden bahsedilir. İshâk Peygamber'in neslinden gelen Eyyüb, Şam civarındaki insanlara peygamber olarak gönderilmiştir. Çocukları, sürüleri ve hayvanları, bağları ve bahçeleri ile çok zengin bir insandır (Dikmen, 2003: 239) dünya saadetine vakıf olduğu için imtihana tabi tutulur. Önce malı ve mülkü elinden alınır. Sonra eşini ve çocuklarını kaybeder; ancak o sürekli her şeye sabreder. Bu vâsfından dolayı klasik edebiyatımızda sabrın sembolü olarak bilinen Eyüp Peygamber, aşağıdaki beyitte de şairle sabır noktasında kıyaslanmıştır. Rûhî bu beyitte mübalağa sanatından yararlanarak yaşadıklarından dolayı sabır noktasında Hz. Eyüp ile yarıştığını dile getiriyor.

Bilürdük sabrda Eyyûba gâlib oldugun Rûhî

Eger derdın sana ‘arz eyleye ey sîmber bir bir (G.340/7)

Hz. İbrahim

Kur'ân-ı Kerîm'de ismi bildirilen Ulü'l-Azm adı verilen beş büyük peygamberden ikincisi olup, Keldânî kavmine gönderilmiştir. (Gürel 41) Rûhî'nin gazellerinde ismi çok zikredilen peygamberlerdendir. Halil (Allah'ın dostu) lakabını alması, Kâbe'yi inşası, İshak



peygamber ile anılması, oğlu İsmail Peygamber’i kurban etme girişimi, Nemrut ile mücadelesi, cömertliği, teslimiyeti, putları kırması gibi oldukça geniş bir temada ismi geçmiştir. Aşağıdaki beyitte de putları kırması hadisesine telmih yapılmıştır.

Perî suretlerün deyr-i cihânde haddi yokdur lîk

Halîl-i büt-şikensin âfet-i devrânım İbrâhîm (G.829/4)

Hz. Musa

Kur’an-ı Kerim’de adı en çok zikredilen peygamber olan Hz. Mûsâ, Ya’kûb (as)’ın neslinden olup İsrâiloğullarına gönderilmiştir. İsmi muhtelif ayetlerde, çeşitli vesilelerle 136 defa zikredilir. (Gürel 54)

Allah ile konuşması, Yed-i Beyza mucizesi, Fir’avn ile mücadelesi, asası, Tur dağı ve Eymen Vadisi ile divan şiirine konu olmuştur. Bazı şiirlerde de “Kelimetullah” olması hasebiyle bülbüle benzetilmiştir.

Bu mu’ciz nazmile Rûhî ol Mûsâ-yı vaktam kim

Derunum vadi-i eyvendür anda nârdur dağum (G.766/5)

Yukarıdaki beyitte şair kalbini vadi-i Eymen’e, kalbindeki yarayı da vadideki Allah’ın tecelli ettiği ateşe benzetmiştir. Bu beyitte verdiği bilgilerden hareketle Rûhî ’nin, Allah’ın kendi kalbine tecelli ettiğini ve ilahi ilhamla şiirler yazdığını vurgulamaya çalıştığı söylenebilir. (Öztoprak,2006: 97)

378

Hz. Şuayb

Medyen ve Eyke halkına gönderilen peygamber. Kavmini hak yoluna davet ettiği zaman halkı onu yalanladı ve eziyet etti. Bunun üzerine Allah onlara korkunç bir azap verdi. Kendisine inanlar ile birlikte Mekke’ye gitti ve 300 yaşına kadar burada ibadetle meşgul oldu. Hz. İbrahim’in şeriatıyla amel eden Şuayb peygamber, kızını Hz. Musa ile nikâhlamıştır. (Pala,2005:433) Bundan dolayı divan şiirinde ismi Hz. Musa ile zikredilmiştir. Nitekim Rûhî ’nin aşağıdaki beytinde iki peygamberin isimleri birlikte anılmıştır.

Nazar-ı lutfına Mûsâyı düşirdi mazhar

Dîde-i bātına mâlikdi hakikatda Şu’ayb (G.58/4)

Hz. İsa

Klasik şiirimizde önemli yeri olan İsa Peygamber, şiirlerde Mesih olarak da geçmekte, genellikle annesi Meryem ile anılmaktadır. Ruhi’nin divanında ismi “İsa”nın yanı sıra İstî, Mesih olarak da zikredilmiştir. Ölülere nefesiyle diriltmesi, insanlara hayat vermesi, nefesinin “ab-ı hayat”a benzetilmesi, genellikle işlenen temalardır. Aşağıdaki beyitte Ruhi sevgilinin nefesini Hz. İsa’nın nefesine benzetmiş, sevgilinin nefesinin tıpkı Mesih gibi insana hayat vermesi söz konusu olmuştur.

Beni gām öldüre layık mı senâ- hanı iken

Bir senün gibi Mesihâ- nefesün Hızr demün (G.632/6)

Hz. Muhammed

Divan şiirinde ismi en çok zikredilen peygamberdir. Peygamberlerin sonuncusu olup bütün kâinata gönderilmiştir. İsmi, divanlarda Mustafa, Rasul, Fahr-i Cihan, Habibullah, Hatmü'l Enbiya, Rasulullah, Hatmü'n Nebi, Ümmi, Mahmud, Ahmed, Bahr-i Kerem ve Hazret gibi sıfatlarla geçmiştir. Ruhi'nin divanında Mustafa, Ahmed, Mahmud, Fahr-i Kainat, Habibullah, Resulullah olarak ismi geçmiş, adı divanda ehl-i beytle özdeşleşmiştir. Her şair onun hakkında “nat”lar yazmış, dini tasavvufî edebiyatı geliştirmiştir. Birçok vasfı ve mucizeleriyle klasik edebiyatımıza konu olmuştur. Şairlerin büyük çoğunluğunda “şefaât” özelliğiyle ön plana çıkmıştır. Rûhî'nin aşağıdaki beytinde de şair, Hz. Peygamberden şefaât istemekte, eğer yüce peygamber mahşer gününde onun gibi bir çaresize şefaât etmezse halinin içler acısı olacağını dile getirmiştir.

Yâ Resûlallah nolur ahvâli Rûhî mücrimün

Sen şefî' olmazsan biçâreye rûz-ı hesâb (G. 54/7)

SONUÇ

Dinî unsurlar içerisinde yer alan Peygamber kıssaları Klasik edebiyata muhteva bakımından kaynaklık etmiştir. Bağdatlı Rûhî'nin Divanı'nda din olgusu başta Nebi kıssaları olmak üzere çeşitli kavramlar kullanılarak terminolojik olarak ele alınmıştır. Peygamberlerin ve onların etrafında oluşan hadiselerin, ağırlıklı olarak telmih ve teşbih sanatlarından yararlanılarak gazellere konu olduğu görülmüştür. Divanda en çok Hz. Yusuf, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in ismi zikredilmiş, bunların yanında Âdem, Nuh, Yakub, Süleyman, Eyyüb, İbrahim, Musa ve Şuayb olmak üzere toplamda 11 peygamberin ismi geçmiştir. İncelediğimiz 1115 gazelde; Âdem Peygamber yaratılışı ve idrak sahibi oluşu; Nuh ömrünün uzunluğu, tufan ve oğlu ile diyalogu; Yakup, oğlunu kaybedişi, gözyaşı ve ona tekrar kavuşması; Yusuf, kuyuya atılması, köle pazarında satılması, Mısır emiri olması, rüya kerameti, Züleyha ile ilişkisi, güzelliği, kardeşlerinin onu kıskanması, babasına kavuşması; Süleyman, karınca kıssası, Hüdhüd, Belkis, yüzük ve mahlukata hükmedişi ; Eyüp sabrı ve imtihanları; İbrahim, Nemrud ile mücadelesi, putları kırması, Kâbe'yi inşası; Musa Eymen vadisi, yed-i beyza mucizesi, Firavun ile mücadelesi; Şuayb, Musa Peygamber ile anılması; İsa, Hz. Meryem ile çağrıştırılması, ölüleri nefesiyle diriltmesi, insanlara hayat vermesi, nefesinin “ab-ı hayat”a benzetilmesi ve son peygamber Hz. Muhammed ise Kuran-ı Kerim, mucizeleri, miraç hadisesi, Habibullah oluşu, ehl-i beytle anılması ve şefaât yetkisi ile beyitlerde isimleri zikredilmiştir.

379

Kaynakça

Ak,C. (2001). *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*. Bursa : Uludağ Üniversitesi Basımevi.

Dikmen, M. (2003). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul : Cihan Yayınları.



Gürel, R. (2015). *On Beşinci Yüzyıl Divanlarında Ulü'l-azm Peygamberler*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.

Harman, Ö.Faruk, “Nuh” Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.9, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1964, s. 344

Levent, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı- Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Yayınları.

Onay, A. T. (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar. (Haz. Cemal Kurnaz)*. Ankara: TDV Yayınları.

Karagöz, İsmail vd. (2006). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Korkmaz, H. (2011) *Ulü'l-azm Peygamberler ve Ortak Yönleri* , Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Küçük, Abdurrahman vd. (2012) . *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yay.

Öztoprak, N. (2006). “Rûhî'nin Şâir Anlayışı”. *Osmanlı Araştırmaları XXVIII*, 97

Öztoprak, N. (2001). *Rûhî*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Pala, İ. (2005). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul : Kapı Yayınları.

Uludağ, S. (1999) *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları.

Uçar, M. (2006) *Klasik Türk Şiirinde Peygamberler*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş.

Yılmaz, M. (1992). *Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Yiğit İ. (2007). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları

REENKARNASYON İNANCI

Arş. Grv. Tuğba TAŞDEMİR

OMÜ İlahiyat Fakültesi

Öz

Bu çalışmada, çok eski zamanlardan beri farklı coğrafyalarda varlığını sürdüren Reenkarnasyon inancı çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Bu çerçevede özellikle reenkarnasyona benzeyen tenasüh inancı da değerlendirilmekte ve her iki inanç arasındaki ilişki sadece kavramsal tanımlama ya da fenomenolojik açıdan değil aynı zamanda mukayeseye tabi tutulmak suretiyle aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra reenkarnasyon konusunda yapılan çalışmalar ile yaşandığı iddia edilen olaylar özelinde; inanca dair psişik meseleler, özellikle de hipnoz ve rüyalar ele alınarak analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: reenkarnasyon, tenasüh, hipnoz, rüyalar.

The Belief Of Reincarnation

Abstract

In this study, the belief of reincarnation which has existed in different places since ancient times has been dealt with from many aspects. In this context, especially the belief of tanâsukh which is similar to reincarnation has been reviewed, and the relationship between reincarnation and tanâsukh beliefs has been discussed by means of not only conceptual meaning or in a phenomenological way but also analogy. Besides, studies conducted regarding reincarnation and events which have been taken place in particular, psychic matters as to belief have been analyzed by dealing with especially hynosis and dreams.

Keywords: reincarnation, tanâsukh, hynosis. dreams.

Giriş

Dünyada en eski çağlardan itibaren, insanların öldükten sonra, ruhlarının başka bedenlere geçeceğine inanılmaktadır. Örneğin, Mısırlılardan ve Antik Yunanlılardan geldiği belirtilen metempsişik inancında ruh tekti, ancak kusursuzluğa varabilmek için değişik safhalardan (kimine göre değişik yaşam boyutlarından) geçip arınması gerekirdi. Arınmaya varıncaya kadar da, bir ceza olarak değilse bir ödüllendirme olarak, değişik bedenlerden (ister insan, ister hayvan bedenlerinden) geçirdi.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁸ Arif Arslan, *Çağdaş İncarcılığın Eski Çağ Silahı Reenkarnasyon (İnceleme-Araştırma)*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2008, s.10.



Tek olan ruhun değişik bedenlerden geçmesi, Batı tarihinde ilk defa Yunan filozofları tarafından ortaya atılmış olan ruh göçü¹⁰⁰⁹ kavramıyla ifade edilmektedir. Bu kavram, “*sürekli olarak tekrar doğmak*” anlamında kullanılmıştır.¹⁰¹⁰ Hayata yeniden geliş inancı ise ilk kez Fransız Fizikçi ve yazar Allan Kardec(1804-1869) tarafından sistemli bir hale getirilmiş ve adına “*tekrar ete girme*” anlamında “*reenkarnasyon*”¹⁰¹¹ denilmiştir.

Bununla birlikte ülkemizde reenkarnasyon fazla bilinmemektedir ve tekrar doğuş inancına karşılık olarak *tenasüh* kullanılmaktadır. Reenkarnasyon ve tenasüh inancında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da vardır. Zira, tekrar tekrar bedenlenmenin olması ile ahiret inancı ve Tanrı'nın etkinliğinin olmaması benzerliklerini, ruhun geçtiği formlar, dünyaya geliş sebebi ve tekamül sürecindeki gerileme farklılıklarını oluşturmaktadır.

Tartışmalı ve merak uyandıran bir konu olan reenkarnasyon ile ilgili Türkiye’de ve Batı’da, Ruh ve Madde Derneği’nin faaliyetleri ile Prof. Ian Stevenson’un akademik çalışmaları ve eserleri gibi çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Gerek akademik çalışmalarda gerekse eserlerde reenkarnasyonun ispatında hipnozun ve rüyaların öne çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Bu noktada, hipnozun işleyişi ve rüyaların nasıl değerlendirildiği ile ilgili bilgilerin analiz edildiği bu araştırma, hipnozun ve rüyaların reenkarnasyonun ispatı konusunda objektif ve bilimsel verilere dayalı olup olmadıklarının açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olacaktır.

1. Reenkarnasyon İnancı ve Anlamı

Reenkarnasyonun kelime anlamı “enkarne” yani ete kemiğe bürünüp dirilme ve “re” yani geri, geri alma, geri gelme, tekrar anlamlarına gelen kelime ile birleştirilmiş ve tekrar dirilip geri gelme şeklini almıştır. Buna göre tanımı, bir insanın ruhu ve bedeniyle başka bir şekle bürünerek tekrar doğması ve dünyaya geri dönmesi veya geri gelmesidir.¹⁰¹²

382

Bu noktada, reenkarnasyon kelimesi ile anlatılmak istenen ölüm sonrasında ruhun, dünyaya yalnızca insan bedeninde gelecek olmasıdır. Nitekim, insanın aslının ruh olduğu varsayımına dayanan reenkarnasyon inancının esası ruhun başka bedenlere girerek ölümden sonra bir başka bedende varlığını sürdürmesidir. Dilimizde bu kelimenin karşılığı olarak yeniden doğuş/tekrar doğuş veya ruh göçü/ sıçraması terimleri kullanılmaktadır. Türkçesi ruh göçü demek olan reenkarnasyon kelimesinin Arapçası tenasüh olmakla birlikte ruhların ölüm sonrasında, önceki bedenlerinden başka bedenlere göç etmesi anlamını tenasahatil-ervah¹⁰¹³ kelimesi karşılamaktadır.

Ruh göçünü ifade eden Latince kökenli İngilizce terimlerden reenkarnasyon ile aynı anlamı paylaşmada en başta fiziksel veya ruhsal yeniden doğuş anlamlarına gelen ‘regeneration’ ve

¹⁰⁰⁹ Hamdi Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı(İntihar, Ötenazi ve Reenkarnasyon)*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011, s.93.

¹⁰¹⁰ Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı(İntihar, Ötenazi ve Reenkarnasyon)*, s.93.

¹⁰¹¹ Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı(İntihar, Ötenazi ve Reenkarnasyon)*, s.93.

¹⁰¹² Arslan, *Çağdaş İnkarcılığın Eski Çağ Silahı Reenkarnasyon*, s.23.

¹⁰¹³ Adnan Bülent Baloğlu, *İslama Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Ankara: Avrasya Yayınları., 2001, s.26.



'rebirth' kelimeleri gelmektedir.¹⁰¹⁴ Almanca, İngilizce ve Fransızca'da "palingenesis" veya "palingenesis" kelimeleri ölümden sonra yeniden doğuş, yeniden oluş anlamlarına gelir.¹⁰¹⁵

Sanskritçe'de, tekrar doğuş ile dünyaya tekrar gelme döngüsü anlamına gelen¹⁰¹⁶ *samsara*, Hint din felsefesinde reenkarnasyon ile aynı anlamda kullanılır¹⁰¹⁷ Süryanicede ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesini ifade etmek için "taspiha veya taspiha denafshatha" kelimeleri kullanılmaktadır. Yahudi metinlerde ise ruh göçünü ifade için sodha-ibbur veya gilgul terimleri kullanılmıştır.¹⁰¹⁸

1.1.Tenasüh İnancı ve Anlamı

Tenasüh kelimesi, Arapça n-s-h kökünden türemiştir. Baloğlu, eserinde neseha'nın sözlükte (onu) izale etti', ' hükmünü ortadan kaldırdı', 'bir şeyi onun yerine ikame etti', 'bir yerden bir başka yere nakletti', 'bir şeyi başka bir şeyle değiştirdi' anlamlarına ve bu kelimenin mastarı olan nesh kavramının, 'herhangi bir şeyin onu takip eden başka bir şeyle örtülmesi ve böylelikle gözden kaybolması' anlamına geldiğini¹⁰¹⁹ dile getirmektedir. Terim anlamı ise ruhun, yalnızca insan bedenine değil canlı cansız her türlü maddeye intikalidir.

Bu noktada, tenasüh; ruhun insandan hayvana veya hayvandan insana, bir başka ifade ile ölünün ruhunun eski bedeni bırakıp başka bir bedene geçmesini ifade eden inanıştır.¹⁰²⁰ Zira, Arslan, eserinde tenasühe inananların ruhların bütün bir varlık âlemini içine alacak şekilde göç etme mecburiyeti olduğuna inandığından bahsetmektedir. Onlara göre, bir bölük ruh, insanların bedenlerinden hayvanlara, onlardan bitkilere, cansızlara ve madenlere girip çıkarlar. Böyle karalardan denizlere, denizlerden karalara bitip tükenmek bilmeyen cebri bir sevkîyat ile beden değiştirmeye devam eder dururlar.¹⁰²¹

383

Tenasüh inancı ölünün ruhunun sayısız insan veya hayvan bedenlerine, canlı ve cansız tüm varlıklara geçmesi açısından genel bir tanımı içerdiğinden ölünün ruhunun geçmiş olduğu varlıklara göre farklı şekillerde adlandırılmıştır. Buna göre, ruhun bir insan bedeninden diğerine geçmesine 'nesh', hayvan bedenine geçmesine 'mesh', bitkiye geçmesine 'resh' cansız maddelere geçmesine ise 'fesh'denir.¹⁰²²

Bütün bu safhaların her birinin ifade ettiği ortak anlamın ruhun tek bir hayat süresinde tekamülünü gerçekleştirmediği için, devamlı surette bedenlenmeden kurtulamaması ve sonuçta, İslam inancındaki cehennem azabı anlayışına karşılık gelen cezasını, ya insan bedeninde ya da aşağı derecedeki cisimlerde yeniden bedenlenmek suretiyle çekmesi olduğu

¹⁰¹⁴ Galimbek Sharivkhan, "Kuran'da Ölüm Sonrası ve Reenkarnasyon", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s.37.

¹⁰¹⁵ Sharivkhan, "Kuran'da Ölüm Sonrası ve Reenkarnasyon" s.38.

¹⁰¹⁶ Sharivkhan, "Kuran'da Ölüm Sonrası ve Reenkarnasyon" s.38.

¹⁰¹⁷ Metin Yasa, "Reenkarnasyon Beşeri Ruhun Ölümsüzlük Arzusunu Tatmin Eder mi?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.9,(1997), ss. 239- 246.

¹⁰¹⁸ Vahdi Boydaş , "Ruh Göçü(Reenkarnasyon)", *Diyanet İlmî Dergi*, s.2(1995),ss.33-44.

¹⁰¹⁹ Baloğlu, *İslama Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, s.26.

¹⁰²⁰ Boydaş , "Ruh Göçü(Reenkarnasyon)", s.2.

¹⁰²¹ Arslan, *Çağdaş İnkarcılığın Eski Çağ Silahı Reenkarnasyon*, s.24.

¹⁰²² Mustafa Ünverdi, "İslam'da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s.85.



belirtilir. Ceza niteliğindeki bu bedenlenmeler, ruhun olgunlaşması gerçekleşinceye kadar devam eder.¹⁰²³

1.3. Tenasüh ve Reenkarnasyon İnancı Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar

Her ikisi de ruhların beden değiştirerek dünyaya tekrar tekrar gelmeleri anlamını taşıdıklarından içerdikleri genel anlam itibariyle aynıdır. Her ikisinde de ahiret inancı yoktur zira hem reenkarnasyon hem de tenasüh inancında her şey bu dünyada gerçekleşmektedir. Bu nedenle, bu inancın müntesipleri ahiretin temel unsurları olan cennet ve cehennem bu dünyada olduğuna inanmaktadır.¹⁰²⁴

Her iki inançta da varlık dünyaya her gelişinde geçmiş hayatlarının toplu ürünü olan bir durumla karşılaşır. Bu toplu ürün varlığın kendi faaliyetlerinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Kendisi kör bir kaderin mahkumu değildir. Varlık, kendi özel kaderini bizzat kendisi meydana getirir.¹⁰²⁵ Ve tekrar doğan varlık böylece artık o maddesel ortamda (örneğin dünyada) doğmayacak bir liyakate ulaşıncaya kadar bedenlere girer ve çıkar.¹⁰²⁶

Dolayısıyla, insanın dünyaya tekrar nasıl geleceğini belirleyen şey, kişinin bir önceki hayatında yaptıkları olduğundan Tanrı'nın affediciliği ya da etkinliğinin olmadığına inanılmaktadır. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın kişinin yaşamı üzerinde herhangi bir belirleyiciliği yoktur.

Tenasüh ve reenkarnasyon'un benzerliklerine rağmen farklılıkları olduğu da bilinmektedir. İlk farklılık, tenasühte ölüm sonrasında ruhun bir insan bedeninden tüm canlı ve cansız varlıklara geçişi ön görülürken reenkarnasyonda ruhun sadece insan bedenine geçişinin öngörülmesidir. İkinci bir farklılık ise tekamül ile ilgilidir.

Tenasüh'te dünyaya geliş sebebinin ceza ve mükafat olduğu düşünülürken reenkarnasyon'da sebebin ruhun olgunlaşması olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla, tenasühte ceza ve mükafat esasına göre bir geliş-gidiş söz konusu iken reenkarnasyonda ruhların dünyaya tekamül için tekrar gelmeleri söz konusudur.

İslam'da cehennem azabı ile ifadesini bulan ceza, tenasühte insandan aşağı derecelerden birisinde tekrar dünyaya gelmekle ifade edilir.¹⁰²⁷ Diğer bir ifadeyle, eğer iyi bir insan değilse, dünyaya tekrar gelişinde, özürülü olarak da gelebilir, bir hayvan olarak da gelebilir.¹⁰²⁸ Dolayısıyla, tekamül sürecinde bir gerileme söz konusudur, tekrar doğmak bir kefarete veya cezadır ve bunlar cennet ve cehennem kavramlarını karşılamaktadır.

Reenkarnasyonda ise ölünün ruhu yalnızca insan bedenine geçiş yaptığından tenasüh inancında olduğu gibi tekamül sürecinde bir gerileme olmaz. Zira, tekrar doğuş sebebi ruhun tekamül sürecini tamamlayarak olgunlaşması olduğundan tekrar doğmak bir kefarete ve ceza değildir.

Reenkarnasyon inancında ruhun tekamül süreci ile ilgili Dr.Michael Newton'un eserinde vaka 14 olarak adlandırdığı çalışmada, bir önceki hayatında adının Elizabeth olduğunu söyleyen bir kişinin kocası Stanley tarafından terkedilmesi ve kalan ömrünü yalnız geçirmesi konu

¹⁰²³ Baloğlu, *İslama Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, s.27.

¹⁰²⁴ Ünverdi, "İslam'da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon", s.291.

¹⁰²⁵ Arslan, *Çağdaş İnkarcılığın Eski Çağ Silahı Reenkarnasyon*, s.27.

¹⁰²⁶ Arslan, *Çağdaş İnkarcılığın Eski Çağ Silahı Reenkarnasyon*, s.27.

¹⁰²⁷ Ünverdi, "İslam'da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon", s.85.

¹⁰²⁸ Mustafa Ünverdi, "Kuranda Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4:2(2004),s.290.



edilmektedir. Elizabeth adlı kadın bir sonraki yaşamında adının Belinda olduğundan, sevgilisi Stuart'ı terk ettiğinden bahsetmekte ve sevgilisi Stuart'ın ruhunun önceki yaşamındaki Stanley olduğunu söylemektedir.

Newton, bu vakayı, Elizabeth ve Stanley'in ruhlarının bugün Belinda ve Stuart olarak rollerini gönüllü biçimde üstlendiği ve Stuart'ın, Elizabeth'e yaşatmış olduklarının getirdiği duygusal acıyı hissetmesi gerektiği¹⁰²⁹ şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla, reenkarnasyon inancında ruhun yalnızca insan bedenine geçmesi, başka bir ifadeyle, tenasüh inancındaki gibi hayvan bedeninde ya da diğer varlıklarda tekrar doğmayacağı kabulü, ceza-mükafat'ın olmadığı görüşünü desteklemektedir. Açıktır ki, reenkarnasyon inancı gizli bir ceza ve mükafat temeline dayalıdır.

2. Batıda ve Türkiye'de Reenkarnasyon Çalışmaları

Reenkarnasyon tartışmaları hem Batı'da hem de Türkiye'de uzun süreden beri devam etmektedir. Reenkarnasyon'un olduğunu iddia eden kişiler ve dernekler, dergiler yayınlamakta kitaplar kaleme almakta ve dernek bünyesinde çeşitli araştırmalar yaparak bilgilendirme amacıyla seminerler düzenlemektedir.

Reenkarnasyonla ilgili ilk çalışmalar Virginia Üniversitesi'nden Prof. Ian Stevenson tarafından yürütülmüştür.¹⁰³⁰ Kanadalı psikiyatrist Stevenson'un 40 yılını, geçmiş yaşamlarını hatırlıyor gibi görünen çocukları incelemeye adanmış, her vakada çocukların raporlarını metotlu olarak belgeleyerek çocukların anlattıkları ile ölen kişilere ait olguların paralellik göstermekte olduğunu gösterdiği ve yardımcılarıyla bilimsel anlamda son derece titiz bir şekilde incelediği bu vakalarda, geçmiş yaşamlarını hatırladıklarını söyleyen bütün çocukların iddialarının araştırıldığı ve doğrulandığı belirtilmektedir.¹⁰³¹

“Reenkarnasyon Olayı Örnekleri” adlı dört ciltten oluşan kitabının 1975'te yayımlanan birinci cildi ‘Hindistan’dan 10 Vaka’ ve 1978’de yayımlanan ikinci cildi de ‘Sri Lanka’dan 10 Vaka’ adındadır. Serinin 1980’de yayımlanan üçüncü cildi ‘Türkiye ve Lübnan’dan 12 Vaka’ ve 1983’te yayımlanan dördüncü cildi ise ‘Tayland ve Burma’dan 12 Vaka’ adını taşımaktadır.¹⁰³²

İlk incelemelerini daha ziyade, reenkarnasyon inancının yoğun olduğu ülkelerde yaptığı için eleştiri alan Stevenson'un incelemelerini Batılı ülkelerde de yaptığı ve Avrupa’da incelediği bu tür reenkarnasyon vakaları üzerine bir kitap yayımladığı (Stevenson, Ian (2003), *European Cases of the Reincarnation Type*)¹⁰³³ bilinmektedir. Son çalışması olan bu eserinde, Avrupa’nın çeşitli yerlerinden derlenen 6 reenkarnasyon vakasına yer verir.¹⁰³⁴

Stevenson'un reenkarnasyon araştırmalarındaki vakaların çokluğu, araştırmaların üniversitelerde gerçekleştirilmiş olması, ilgili uzman dergilerde bilimsel tartışmalara konu

¹⁰²⁹ Michael Newton, *Ruhların Kaderi Hayatlar Arasındaki Hayat Hakkında Yeni Vaka İncelemeleri*, Sezer Soner (çev.), İstanbul: Ege Meta Yayınları, 2004, s.91.

¹⁰³⁰ Ali Bezin, “Hatay’da Reenkarnasyon Memoratları”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s.5.

¹⁰³¹ Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı (İntihar, Ötenazi ve Reenkarnasyon)*, s.100.

¹⁰³² Bezin, “Hatay’da Reenkarnasyon Memoratları”, s.11.

¹⁰³³ Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı (İntihar, Ötenazi ve Reenkarnasyon)*, s.101.

¹⁰³⁴ Bezin, “Hatay’da Reenkarnasyon Memoratları”, s.11.



olması, başka üniversiteler tarafından da benzer sonuçlara varılmış olması, araştırmalarda maddi çıkar gözetilmemiş olması ve araştırma tekniklerindeki titizlik¹⁰³⁵, reenkarnasyonun bilimsel temellere dayandığı iddiasına neden olmuştur.

Ian Stevenson haricinde bir metafizikçi olan Ted Andrews da reenkarnasyon ile ilgili çalışmalar yapmış, ‘Reenkarnasyon Yeniden Doğanlar ‘ adlı eserinde reenkarnasyonu anlamlandırmak ve reenkarnasyonun nasıl hatırlanacağına dair kullanılabilecek yöntemler hakkında bilgiler¹⁰³⁶ vermiştir.

Bir kısmı (Batı’dan) tercüme bir kısmı ise şahıslara özgü kitaplar ile verilen seminerler göz önüne alındığında reenkarnasyonun Batıda olduğu gibi Türkiye’de de merak uyandıran bir konu olarak gündemi meşgul ettiği görülmektedir. Bu noktada, ülkemizde reenkarnasyon’dan ilk kez bahseden kişi Bedri Ruhselman’dır.

Ruh ve Kainat adlı eserinde ilk defa reenkarnasyondan bahsetmiş, dünyanın çeşitli ülkeleriyle Türkiye’nin Doğu Akdeniz bölgesinden hipnoz yoluyla aktarılan deneyimlerle, duyduğu ya da şahsen tanık olduğu bazı kısa reenkarnasyon hikayelerine yer vererek düşüncelerini desteklemeye çalışmış ve reenkarnasyonun tekamül amaçlı olabileceğini, ne semavi dinler açısından ne de mantıksal olarak bir sakınca içermediğini ancak tarihsel süreçte bu fikrin yanlış anlaşılmasından dolayı bazı çevrelerin bu düşünceye karşı çıktığını belirtmiştir.¹⁰³⁷

Bedri Ruhselman yalnızca kitaplar kaleme almamıştır aynı zamanda 1950 yılında reenkarnasyonla ilgili faaliyetlerin sürdürüldüğü Metapsişik Tetkikler ve İlmî Araştırmalar Derneği adıyla bir dernek de kurmuştur. Bu derneğin BİLYAY (İnsanlığı Birleştiren Bilgiyi Yayma Vakfı) adıyla faaliyetlerini yaygınlaştırdığı söylenebilir.

3. Psişik Olaylar ve Reenkarnasyon

386

3.1.Hipnoz ve Reenkarnasyon İnancı

Hipnoz, reenkarnasyon inancı olan kimseler açısından onun bilimsel bir temele dayandığını iddia etmelerinin nedenlerinden biridir. Bu noktada, hipnoz’un reenkarne olmuş başka bir ifade ile dünyaya tekrar gelmiş ruhların bir önceki hayatını hatırlayabilmesinde kullanılan yöntemlerden biri olduğu düşünülmektedir.

Hipnoz, psikanalizde kullanılan tekniklerden biri olduğu için psikanalize kısaca değinmek gerekmektedir. Psikanalitik teorinin ortaya koyduğu en önemli nokta, insanın bilincinde olmadığı bir zihinsel sürece (unconscious mental process) sahip olduğudur.¹⁰³⁸ Dolayısıyla, psikanaliz öncelikle bilinçaltının kabulüne dayanmaktadır. Bilinçdışı ile kastedilen farkında olmadığımız anılar, düşünceler ya da bilgilerdir. Psikanaliz ise şuurlu altında bulunan bu anıların, düşüncelerin ya da bilgilerin bilinç alanına çıkarılması metodudur denilebilir.

Başka bir ifadeyle, psikanaliz, bilinçaltında var olan ve bu nedenle farkında olmadığımız fikirlerin veya bilgilerin bilince taşınmasını başka bir ifadeyle ortaya çıkarılmasını

¹⁰³⁵ Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı (İntihar, Ötenazi ve Reenkarnasyon)*, s.101.

¹⁰³⁶ Bezgin, ‘‘Hatay’da Reenkarnasyon Memoratları’’, s.16.

¹⁰³⁷ Bezgin, ‘‘Hatay’da Reenkarnasyon Memoratları’’, s.12.

¹⁰³⁸ Ali Köse, *Freud ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s.30.



amaçlamaktadır. Bu noktada, hipnoz aracılığıyla kişi bir önceki hayatını eğer birden fazla hayatı olmuşsa diğer hayatlarını da hatırlayabilecektir. Başka bir ifade ile kişilerin geçmiş yaşam hatıraları (past-life recall) ortaya çıkarılabilecektir.

O halde, hipnoz nedir ve nasıl gerçekleşmektedir? Bir tedavi amacıyla bilimsel alana ilk kez 1748’li yıllarda F.Anton Mesmer tarafından dahil edilen ve bilinç altına ulaşma noktasında kullanılan yöntemlerden birisi olan hipnoz bir kişide veya grupta, telkinler veya suni hareketler yoluyla meydana getirilen bir ruh halidir.¹⁰³⁹

Hipnoz aracılığıyla kişinin önceki hayatlarına götürülmesi, bir tür geçmişini yaşama veya hafızanın gerilere gitmesi anlamına gelen ekminezi olarak bilinmektedir. İddia edildiğine göre, otuz yaşlarındaki bir erkek hipnoza tabi tutulunca, kendisinin daha önceki hayatta eczacı bir Alman kadını olduğunu söylemiştir. Yine, daha önce hiç Almanca bilmeyen birisinin, o anda kendisiyle Almanca konuşulduğunda anladığı ve Almanca cevap verebildiği iddia edilmiştir.¹⁰⁴⁰ Bu durum ise kişinin geçmiş hayatında bir Alman vatandaşı olarak yaşamış olması ile izah edilmiştir.¹⁰⁴¹

Gerek o anın hatırlanması gerekse o anın yaşanması açısından bu durum kişinin bir önceki hayatının olması durumunda hatırlanması veya bir önceki hayatından bazı anıları tekrar şu anda yaşadığı anlamında düşünülmektedir. Her iki görüş de ruhun reenkarnasyon olmaması durumunda bu anı yaşanmadığı için hatırlanmasının veya bir önceki hayatına dair bazı anıları tekrar yaşamasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir.

Dolayısıyla, reenkarnasyon inancı olan kimselere göre, hipnozla kişinin önceki hayat(lar)ında, kim(ler) olduğunu anlaması mümkün hale gelmektedir. Sovyet parapsikologları da reenkarnasyon hadisesinin trans halinde iken, esasen mevcut bir takım kabiliyetlerin geliştirilmesinden ibaret olduğunu, dışarıdan bir şey katılmadığını söylemektedirler.¹⁰⁴²

Hipnoz’un reenkarnasyon’un varlığını kanıtlamak için bilimsel bir yöntem olmadığı yönünde görüşler de bulunmaktadır. Gerek kişiler gerekse işleyişi bakımından hipnoz yanıltıcı sonuçlara neden olabilmektedir. Bu düşüncenin esası, hipnoz sırasında kişilerin uzmanın telkinine açık olmaları, yalnızca reenkarnasyona inanan ya da hipnoz öncesinde kendisine bu görüşlerin telkin edildiği kimselerin tekrar doğmuş olduklarını söylemeleri ve sahte anılardır.

Zira, hipnoz altında hipnotizörün telkinlerine koşulsuz uyma eğiliminde olan suje, sonradan kendisinin de inanacağı fantezi hatıralar anlatmaktadır. Deneysel psikoloji profesörlerinden Nicholas P.Spanos’un yaptığı bir araştırmada bu anlatılanların gerçek bir hatırlama olmaktan ziyade, ‘başkası imiş gibi davranma’ duygusunun ön plana çıktığı psikososyal inşa mahiyetinde olduğu ortaya konularak Vikingler’e dair geçmiş yaşam hatıralarında sujelerin kendilerini, -o günkü öğrenilmiş resmi tarih bilgileriyle uyumlu olarak -hep boynuzlu miğfer ile tasvir

¹⁰³⁹ Adil Maviş, *Telkin ve Hipnozla Öğrenme Teknikleri, İstanbul, 2002, s.30’dan naklen ; Galimbek Sharivkhan, “Kuran”da Ölüm Sonrası ve Reenkarnasyon”, ss.80-81.*

¹⁰⁴⁰ Baloğlu, *İslama Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, s.176.

¹⁰⁴¹ Baloğlu, *İslama Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, s.176.

¹⁰⁴² Celal Kırca, “İslam Dinine Göre Reenkarnasyon”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.236,(1987), ss.223-242.



ettiklerinden bahsedilmiştir. Ancak daha sonra ortaya çıkan tarihi bulgular Viking denizcilerinin boynuzlu miğfer giymediğini, huni şeklinde dar bir kep giydiklerini ortaya koymuştur.¹⁰⁴³

Dolayısıyla, sujelerin kendilerini boynuzlu miğfer şeklinde tasvir ettiği bütün reenkarnasyon hatıralarının yanlış olduğu kanıtlanmıştır. Öte yandan, yapılan klinik araştırmalar, hipnozun sahte anılara(pseudomemory) neden olabileceğini göstermiştir. Buna göre, hipnoz altındaki kişi hipnotizörün yönlendirmelerinin yanı sıra sahte bilgi telkinini de kabul ettiği, daha sonra da bu bilgiyi gerçekmiş gibi anlatabildiği ve kişinin telkinleri yerine getirmek kaygısıyla hatırlayamadığı boşlukları hayal gücü ile doldurabildiği ifade edilmektedir.¹⁰⁴⁴

Örneğin, böyle bir şahsa, söz gelişi,1812 yılının 12 Haziran günü öğleyin saat 12:00'de ne yaptığını anlatması ısrarla söylendiğinde sizi mutlaka kırmayacak ve hayali bir hikaye uydurarak cevap verecektir.¹⁰⁴⁵ Bu yalancı hatıra, o kişinin beynindeki hafıza devrelerine yerleşeceği için, tekrarlanan seanslarda da aynı bilgi alınacaktır.¹⁰⁴⁶ Tamamen kişinin sınır dışı fantazyaları, dürtüleri ve kompleksleri doğrultusunda üretilen bu hikayelerin doğruluklarının tespiti çoğu zaman imkansız olmakla birlikte, seansı seyreden ve arayış içinde olan, inanmaya hazır şahıslar üzerinde büyük tesirler yapmaktadır.¹⁰⁴⁷

Sonuç olarak, hipnoz' reenkarnasyon inancı olanlar açısından bu inancı destekleyen bilimsel bir metot olarak kabul edilirken karşıt görüşte olanlar açısından bilimsel bir metot olarak kabul edilemeyeceği düşüncesi, kontrolün hipnotizöre bırakılması ile kişinin gerçeklik algısının zayıflaması ve telkinlerle birlikte sahte anıların ortaya çıkabilecek olmasından kaynaklanmaktadır.

3.2. Rüya ve Reenkarnasyon İnancı

Freud'a göre, herhangi bir rüya, konusunu meydana getiren verilerin tamamını şu veya bu şekilde gerçek hayattan alır. Yani bu veriler bilinçaltında kaybolmayarak rüyada yeniden türemiş veya hatırlanmıştır; en azından bu kadarını hiç tartışmadan bir gerçek olarak kabul edebiliriz.¹⁰⁴⁸ Dolayısıyla, ona göre rüyalar, günün artığı (hastanın bilinçdışı zihnini uyaran bir önceki günün olayları) olarak adlandırdığı durumlardan kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴⁹

Rüyalar arzuları yerine getirme düzeneği ve bir yaşam olayıyla ilgili kaygının üstesinden gelme biçimi olarak işlev görebildiğinden¹⁰⁵⁰ rüyalarda görülenler ya bastırılmış istek veya duygularla ya da yaşadığımız olaylarla ilgilidir. Reenkarnasyon inancı olan kimseler, bahsi geçen günlük hayatla ilgili rüyaların dışında kalan, bir anlam veremediğimiz rüyaların kişinin önceki hayatından izler taşıdığı gerekçesiyle reenkarnasyon açısından kanıt olabileceğini ileri sürmektedir.

¹⁰⁴³Mehmet Buğlen,“İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon”, *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss.80-81 (2011) , ss.63-92.

¹⁰⁴⁴ Buğlen,“İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon”, s.81.

¹⁰⁴⁵ Ünverdi, “İslam'da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon”, s.122.

¹⁰⁴⁶ Ünverdi, “İslam'da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon”, s.122.

¹⁰⁴⁷ Ünverdi, “İslam'da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon”, s.122.

¹⁰⁴⁸ Sigmund Freud, *Rüyaların Yorumu 1*, İhsan Kırımlı (çev.), İstanbul: Sayfa Yayınları, 2012, s.16.

¹⁰⁴⁹ Dilek Çimen, “Rüyalar, Duygudurum ve Sorunlarla Baş etme Stratejileri”,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü,2007), s.13.

¹⁰⁵⁰ Çimen,“Rüyalar, Duygudurum ve Sorunlarla Baş etme Stratejileri”,s.13.



Zira, ruhun her gelişmeyi kaydettiği dikkate alınırsa geçmiş hayatlarımıza dair ruhlarımızda bir çok tecrübenin yüklü olduğu sonucuna ulaşırız. Bazen anlamsız sandığımız rüyalarımız aslında geçmiş hayatımızla ilişkili izler taşımaktadır. Ama biz bu durumu anlayamayız.¹⁰⁵¹ Bu noktada, rüyaları reenkarnasyon açısından bilimsel bir kanıt olarak kabul eden görüşlerin yanı sıra hipnoz konusunda olduğu gibi bilimsel bir kanıt olmadığına dair karşıt görüşler de mevcuttur.

İlki, Sigmund Freud'un rüya üzerinde yorum yaparken, insanın görmüş olduğu rüyalarda çocukluk döneminde veya daha sonraki dönemlerde edinilen tecrübelerin, gerçekleştirilmeyen fantezilerin ve bastırılmış duyguların etkisi olduğunu kabul etmesi, ancak burada geçmiş hayatların silinememiş izlerinden bahsetmemiş olmasıdır.¹⁰⁵² Diğer bir neden ferdi alanla sınırlı olan rüyaların içeriği hakkında rüyayı gören kişi dışında kesin bir bilgiye ulaşılmamasının mümkün olmamasıdır.

Öte yandan, farklı bilimsel görüşler rüya hakkında bir fikir birliğine varamamakta ve rüyaları bütünüyle analiz edememektedir. Anlaşılacağı üzere, rüyalarda geçmiş hayatların silinememiş izlerinden bahsedilmemiş, ferdi alanla sınırlı ve rüya konusunda farklı bilimsel görüşlerin bir fikir birliğine varamamış olması, karşıt görüşte olanlar açısından rüyaların bilimsel bir metot olarak kabul edilemeyeceği düşüncesini beraberinde getirmektedir.

Sonuç

Reenkarnasyon inancı ile ilgili yapılan tanımlar etrafında düşündüğümüzde şu sonuçlarla karşılaşmaktayız: Farklı isimlerle tanımlanan reenikarnasyon, ölünün ruhunun tekrar tekrar başka bedenlerde yeniden doğması anlamına gelmesi nedeniyle ölüm ötesi ile ilgili bir cevap niteliği taşımaktadır. Ruhların tekamül için sonsuza kadar bir bedenden diğerine intikali söz konusu olduğundan her şey bu dünyada gerçekleşmektedir ve bu durumda ahiret inancının yerini dünya hayatının sonsuz olduğu düşüncesi almaktadır.

Reenkarnasyona benzer olarak tenasühte de tekrar doğuş düşüncesi benimsenmektedir ve bu dünyanın sonsuz olduğu inancı vardır. Farkları ise tenasüh inancında, ruhun ceza-mükafat ilkesi doğrultusunda canlı ve cansız tüm varlıklara geçişinin kabulünden kaynaklanmaktadır. Zira, reenikarnasyon inancında kabul gören düşünce, ruhun tekamül ilkesi doğrultusunda yalnızca insan bedenine geçiş yapmasıdır.

Bu noktada, Türkiye'de Bedri Ruhselman örneğinde olduğu gibi tenasüh'ten ziyade reenikarnasyonun varlığını kanıtlamak ve bilgilendirmek amacıyla çeşitli kitaplar yazılmış ve dernekler kurulmuştur. Batı'da ise bir psikiyatrist olan Ian Stevenson'un akademik çalışmalar yürütmüş olduğu ve bir metafizikçi olan Ted Andrews'un eserler kaleme aldığı görülmektedir.

Bir diğer konu da hipnoz'un ve rüyaların reenikarnasyon için (bilimsel) kanıtlar olabileceği görüşüdür. Örneğin, hipnoz esnasında bir kişinin daha önce bilmediği bir dili konuşup anlayabilmesi gibi hadiseler, reenikarnasyonun varlığına delil olarak gösterilmektedir. Rüyalar konusundaki yaklaşım ise anlamlandıramadığımız rüyaların ruhun önceki yaşantılarından taşıdığı izler olduğu düşüncesidir.

Hipnoz altındaki kişinin hipnotizörün telkinlerine açık olması ve önceki yaşamlarından bahsedebilmesi için reenikarnasyona inanmasının gerekliliği ile sahte anılar, hipnozun bilimsel

¹⁰⁵¹ Sharivkhan, "Kuran'da Ölüm Sonrası ve Reenkarnasyon", s.85.

¹⁰⁵² Sharivkhan, "Kuran'da Ölüm Sonrası ve Reenkarnasyon", s.86.

bir kanıt veya metot olarak kabul edilip edilemeyeceğini tartışmalı bir hale getirmektedir. Rüyalar ise ferdi alanla sınırlı olduklarından kanıtlanabilir bir özellik taşımamaktadır. Dolayısıyla, bu durum hipnoz konusunda olduğu gibi rüyalar bilimsel bir kanıt mıdır değil midir tartışmasını beraberinde getirmektedir.

Denilebilir ki, reenkarnasyon'un varlığını kanıtlamak hususunda sadece reenkarne olduğunu iddia eden kişilerle ilgili yapılmış çalışmalar ve bu kişilerin ifadelerine dayanarak yazılmış kitaplar vardır. Dolayısıyla, bu çalışmalar, reenkarnasyonun var olduğu kabulüne dayalı olarak kaleme alınmışlardır. Bu nedenle, bilimsel olduğu ileri sürülen hipnoz ve rüyanın reenkarnasyon'un varlığını kanıtlamada derinlemesine araştırılması ve objektif, bilimsel bir yaklaşımın izlenmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Arslan, A.(2008). *Çağdaş İnkarcılığın Eski Çağ Silahı Reenkarnasyon*. İstanbul: Nesil Yayınları.

Baloğlu, A. B.(2001). *İslama Göre Tekrar Doğuş*. Ankara: Avrasya Yayınları.

Bezgin, A. (2011). *Hatay'da Reenkarnasyon Memoratları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.

Boydş, V. (1995). Ruh Göçü(Reenkarnasyon). *Diyanet İlmî Dergi*, 31/2, 33-44.

Buğlen, M. (2011). İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon. *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*,40/1, 63-92.

Çimen, D. (2007). *Rüyalar, Duygudurum ve Sorunlarla Baş Etme Stratejileri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.

Freud, S. (2012). *Rüyaların Yorumu 1* (İ. Kırımlı, çev.). İstanbul: Sayfa Yayınları.

Kalyoncu, H. (2011). *Ölümsüzlük İhtiyacı İntihar, Ötenazi ve Reenkarnasyon*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Kırca, C. (1987). İslam Dinine Göre Reenkarnasyon. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 223-242.

Köse, A. (2012). *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Newton, M. (2004). *Ruhların Kaderi Hayatlar Arasındaki Hayat Hakkında Yeni Vaka İncelemeleri* (S. Soner, çev.). İstanbul: Ege Meta Yayınları.

Peker, H. (2010). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Sharivkhan, G. (2010). *Kuranda Ölüm Sonrası ve Reenkarnasyon*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.

Ünverdi, M. (2004). Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi. *Ç.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, 290-291.





Ünverdi, M. (2003). *İslam'da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana.

Yasa, M. (1997). Reenkarnasyon Beşeri Ruhun Ölümsüzlük Arzusunu Tatmin Eder Mi?. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 239- 246.

