ALANYA ALAADDİN KEYKUBAT ÜNİVERSİTESİ

ALANYA 4. 3-4-5 MAYIS 2018

asoscongress

ULUSLARARASI DIN BILIMLERI SEMPOZYUMU

International Smymposium on Religious Sciences

TAM METİN KİTABI

ASOSCONGRESS CONFERENCE PROCEEDINGS

Editör: Prof. Dr. Hasan Onat

ISBN 978-605-2132-67-8

#asoscongress

www.asoscongress.com

IV. ULUSLARARASI DİN BİLİMLERİ SEMPOZYUMU TAM METİN KİTABI

ISBN: 978-605-2132-67-8

Yayın Yönetmeni
Muhammet Özcan

Yayın Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Zincirli

Kapak Tasarımı
Bülent Polat

Erişime Açıldığı Tarih
25.09.2018

Asos Yayınevi
1.baskı
Adres: Çaydaçıra Mah. Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 67/2-4/MERKEZ/ELAZIĞ
Telefon: 0532 643 75 23
Mail Adresi: asos@asosyayinlari.com
Web: www.asosyayinlari.com
İnstagram: 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

Prof. Dr. Hasan Onat

Sempozyum Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Leyla Harputlu

Doç. Dr. Özcan Bayrak

Doç. Dr. Serdar Yavuz

Doç. Dr. Sebahattin Devecioğlu

Doç. Dr. Ahmet Nusret Bulgurcuoğlu

Yrd. Doç. Dr. Ahmed Aldyab

Yrd. Doç. Dr. Bahar Öcal Apaydın

Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin Karataş

Yrd. Doç. Dr. Nacide Uysal

Yrd. Doç. Dr. Seda Taş

Yrd. Doç. Dr. Yavuz Uysal

Arş. Gör. Serdar Arslan

Arş. Gör. Nuri Çelikel

Arş. Gör. Kemal Sür

Arş. Gör. Nazlı Türker

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir Baharçiçek

Prof. Dr. Abdullah Soysal

Prof. Dr. Adnan Çelik

Prof. Dr. Ahmet Ağca

Prof. Dr. Ahmet Aksın

Prof. Dr. Ahmet Buran

Prof. Dr. Ahmet Yatkın

Prof. Dr. Aleksandra Vranes
Prof. Dr. Ali Özdemir
Prof. Dr. Ali Tilbe
Prof. Dr. Ali Yılmaz Gündüz
Prof. Dr. Anaid Donabedian Inalco
Prof. Dr. Ayhan Aydın
Prof. Dr. Ayşe Banu Karadağ
Prof. Dr. Bahri Ata
Prof. Dr. Belkacem Boumahdi
Prof. Dr. Belkıs Özkara
Prof. Dr. Bünyamin Akdemir
Prof. Dr. Bünyamin Aydın
Prof. Dr. Canan Çetin
Prof. Dr. Candalene J. McCombs
Prof. Dr. Cemal Avcı
Prof. Dr. Cemile Hesenzade
Prof. Dr. Choi Han - Woo
Prof. Dr. Cihan Işıkhan
Prof. Dr. Daoud Djefafla
Prof. Dr. David Carr
Prof. Dr. Elena Oganova
Prof. Dr. Elif Yüksel Oktay
Prof. Dr. Emre Erol
Prof. Dr. Ercan Alkaya
Prof. Dr. Erica H. Gilson
Prof. Dr. Erol Asiltürk
Prof. Dr. Eva Agnes Csato
Prof. Dr. Fadime Suata Alpaslan
Prof. Dr. Flera Sayfulina
Prof. Dr. Füsun Ataseven
Prof. Dr. Füsun Çınar Altıntaş
Prof. Dr. Gülay Budak
Prof. Dr. Gwendolyn Alexander

Prof. Dr. H. Birsen Hekimoglu-Örs
Prof. Dr. Hacer Tor
Prof. Dr. Haluk Emiroğlu
Prof. Dr. Hasan Tutar
Prof. Dr. Hasan Onat
Prof. Dr. Himmet Karadal
Prof. Dr. Hocine Boukara
Prof. Dr. Işıl Uluçam Wegmann
Prof. Dr. İ. Gülsel Sev
Prof. Dr. İbrahim Kavaz
Prof. Dr. İbrahim Kocabaş
Prof. Dr. İbrahim Örnek
Prof. Dr. İbrahim Solak
Prof. Dr. İlhan Genç
Prof. Dr. İsmail Bakan
Prof. Dr. İsmail Bekçi
Prof. Dr. İpek Deveci Karakoç
Prof. Dr. Joachim Klose
Prof. Dr. Kathleen Malu
Prof. Dr. Kazuyuki Nagai
Prof. Dr. Kemal Şenocak
Prof. Dr. Khalil Awda
Prof. Dr. Kim Hyo Joung
Prof. Dr. Liptai Kalman
Prof. Dr. Ljiljana Markoviç
Prof. Dr. Lubov Kopanitsya
Prof. Dr. Mahmut Tekin
Prof. Dr. Mashood Baderin
Prof. Dr. Mehmet Akif Özdoğan
Prof. Dr. M. Ali Kırman
Prof. Dr. Mehmet Arslan
Prof. Dr. Mehmet Dursun Erdem
Prof. Dr. Mehmet Nuri Gömleksiz

Prof. Dr. Mehmet Özkarcı
Prof. Dr. Mehmet Tıraş
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 Safran
Prof. Dr. Mustafa Taşlıyan
Prof. Dr. Nabeel Madallah Hamad Al-Obaidi
Prof. Dr. Nadir İlhan
Prof. Dr. Nassıra Hedjerassı
Prof. Dr. Orhan Çoban
Prof. Dr. Olena Ivanovska
Prof. Dr. Pınar Süral Özer
Prof. Dr. Recep Dikici
Prof. Dr. Roberto Veraldi
Prof. Dr. Sabahat Bayrak Kök
Prof. Dr. Sanjin Kodric
Prof. Dr. Semra Güney
Prof. Dr. Sedat Cereci
Prof. Dr. Serap Çabuk
Prof. Dr. Serpil Ağcakaya
Prof. Dr. Sevil Mehdiyeva
Prof. Dr. Süleyman Cem Şaklanlı
Prof. Dr. Süleyman Uysal
Prof. Dr. Sven Tarp
Prof. Dr. Şevki Özgener
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanli
Prof. Dr. Tahir Akgemci
Prof. Dr. Tahir Balcı

Prof. Dr. Tarık Özcan
Prof. Dr. Tetsuya Sato
Prof. Dr. Tom Schoeneman
Prof. Dr. Viktoria Serzhanova
Prof. Dr. Yavuz Taşkıran
Prof. Dr. Woo Chan Duck
Prof. Dr. Zeynep Hatunoğlu

Doç. Dr. Ahmet Akkaya
Doç. Dr. Ahmet Kara
Doç. Dr. Ahmet Talimciler
Doç. Dr. Altan Doğan
Doç. Dr. Ayşe Nazlı Ayyıldız Unnu
Doç. Dr. Besir Mustafayev
Doç. Dr. Beyhan Zabun
Doç. Dr. Beyhan Kanter
Doç. Dr. Bülent C. Tanrıtanır
Doç. Dr. Burçin Cevdet Çetinsöz
Doç. Dr. Cemal İyem
Doç. Dr. Duygu Kızıldağ
Doç. Dr. Dündar Alikılıç
Doç. Dr. Elmas Şahin
Doç. Dr. Emel Bahar
Doç. Dr. Emin Çelebi
Doç. Dr. Erdal Arlı
Doç. Dr. Elmira Memmedova Kekeç
Doç. Dr. Esra Birkan Baydan
Doç. Dr. Fatih Arslan
Doç. Dr. Fatih Kanter
Doç. Dr. Fatih Mehmet Öcal
Doç. Dr. Fatih Özek
Doç. Dr. Fatma Nur Yorgancılar
Doç. Dr. Ferit İzci

Doç. Dr. Funda Kızıler Emer
Doç. Dr. Gadir Bayramlı
Doç. Dr. Gulnara Kanbarova
Doç. Dr. Gül Kayalıdere
Doç. Dr. Güldane Araz Ay
Doç. Dr. Güler Tozkoparan
Doç. Dr. Halil Tokcan
Doç. Dr. Haluk Pınar
Doç. Dr. Hasan Güner Berkant
Doç. Dr. Hatice Hicret Özkoç
Doç. Dr. Hüseyin Köksal
Doç. Dr. İbrahim Ethem Taş
Doç. Dr. İbrahim Işıtan
Doç. Dr. İrina Pokrovskaya
Doç. Dr. İhsan Erdem Sofracı
Doç. Dr. Kader Sürmeli
Doç. Dr. Kemal Erol
Doç. Dr. Kürşat Çelik
Doç. Dr. Lübüv Çimpoeş
Doç. Dr. Mahmut Yardımcıoğlu
Doç. Dr. Mehmet Sarı
Doç. Dr. Lütfiye Özdemir
Doç. Dr. Mary Beth Schaefer
Doç. Dr. Muhittin Kapanşahin
Doç. Dr. Murat Elmalı
Doç. Dr. Mehmet Ak
Doç. Dr. Mustafa Karabulut
Doç. Dr. Mustafa Kısakürek
Doç. Dr. Mutlu Deveci
Doç. Dr. Nazile Abdullazade
Doç. Dr. Nazmi Özerol
Doç. Dr. Necdet Yaşar Bayatlı
Doç. Dr. Nesrin Deliktaşlı

Doç. Dr. Nevin Özdemir
Doç. Dr. Nevzat Yüksel
Doç. Dr. Nurullah Ulutaş
Doç. Dr. Nusret Göksu
Doç. Dr. Olca Sürgevil
Doç. Dr. Onur Köksal
Doç. Dr. Özcan Bayrak
Doç. Dr. Özlem Demirel Dönmez
Doç. Dr. Salih Yeşil
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. Sibel Üst Erdem
Doç. Dr. Şafak Kaypak
Doç. Dr. Tamer Budak
Doç. Dr. Tarana Khalilova Ahmed Gizi
Doç. Dr. Tuba Büyükbeşe
Doç. Dr. Tudora Arnaut
Doç. Dr. Turan Akkoyun
Doç. Dr. Türkan Erdoğan
Doç. Dr. Ümran Türkyılmaz
Doç. Dr. Ünal Taşkın
Doç. Dr. Yegane Çağlayan
Doç. Dr. Yılmaz Karadeniz
Doç. Dr. Yusuf Şahin
Doç. Dr. Yücel Ayrıçay

Doç. Dr. Yüksel Gögebakan
Doç. Dr. Zeki Coşkuner

Yrd. Doç. Dr. Adnan Altun
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Çiçekler
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Turan Sinan
Yrd. Doç. Dr. Arif Selim Eren
Yrd. Doç. Dr. Bahadır Köksalan
Yrd. Doç. Dr. Bahar Öcal Apaydın
Yrd. Doç. Dr. Banu Tanrıöver
Yrd. Doç. Dr. Bekir Kayabaşı
Yrd. Doç. Dr. Bengü Hırlak
Yrd. Doç. Dr. Beyzade Nadir Çetin
Yrd. Doç. Dr. Birol İpek
Yrd. Doç. Dr. Burcu Özge Özaslan Çalışkan
Yrd. Doç. Dr. Dilek Pembece
Yrd. Doç. Dr. Duygu Koçak
Yrd. Doç. Dr. Ebru Onurlubaş
Yrd. Doç. Dr. Evrim Mayatürk Akyol
Yrd. Doç. Dr. Fadime Tosik Dinç
Yrd. Doç. Dr. Fahri Kılıç
Yrd. Doç. Dr. Fikret Birdişli
Yrd. Doç. Dr. Gökçen Şahmaran Can
Yrd. Doç. Dr. Gülsüm Vezir Oğuz
Yrd. Doç. Dr. Hakan Yalap
Yrd. Doç. Dr. Hikmet Maraşlı
Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin Karataş
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Görücü
Yrd. Doç. Dr. İdil Tuncer Kazancı
Yrd. Doç. Dr. İzzet Taşar
Yrd. Doç. Dr. Kürşat Yusuf Aytaç
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Levent Erdaş
Yrd. Doç. Dr. Lütfi Alıcı

Yrd. Doç. Dr. Lütfiye Özaydın Akyol
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Gürlek
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yalçın Yılmaz
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yılmaz
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Uğraş
Yrd. Doç. Dr. Nacide Uysal
Yrd. Doç. Dr. Nilüfer Alimen
Yrd. Doç. Dr. Nurhodja Akbulaev
Yrd. Doç. Dr. Ömer Tuğrul Kara
Yrd. Doç. Dr. Özlem Yaşar Uğurlu
Yrd. Doç. Dr. Ramazan Yirci
Yrd. Doç. Dr. Recep Özdemir
Yrd. Doç. Dr. Sara Onur
Yrd. Doç. Dr. Seçil Eda Kartal
Yrd. Doç. Dr. Seda Taş
Yrd. Doç. Dr. Selcen Kök
Yrd. Doç. Dr. Sezgin Demir
Yrd. Doç. Dr. Tahir Çelikbağ
Yrd. Doç. Dr. Tuncay Yavuz Özdemir
Yrd. Doç. Dr. Türkan Askerova
Yrd. Doç. Dr. Yavuz Haykır
Yrd. Doç. Dr. Yavuz Uysal
Yrd. Doç. Dr. Yeliz Mohan Bursalı
Yrd. Doç. Dr. Zafer Kahraman

İÇİNDEKİLER

TOPLUMSAL YARDIMLAŞMA VE DAYANIŞMA OLGUSUNUN SOSYO-TEOLOJİK TEMELLERİ 3

DİN-AHLAK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DİNDARLIK VE DERÛNÎLİK: ŞEKİLCİ VE YÜZEYSEL DİNDARLIK SORUNUNUN TASAVVUFÎ PERSPEKTİFTEN ANALİZİ 7

İSLAM KELAMININ, TASAVVUF VE KAVRAMLARINA YÖNELİK İLGİSİNİN TARİHSEL VE EPİSTEMİK ARKA PLANI.....27

ANLAM KAYBINA UĞRAMIŞ KELİMELER ÜZERİNDEN YAPILAN ÂYET/ HADİS YORUMLARININ OLUMSUZ YANSIMALARI (YE'CÛC VE ME'CÛC KAVRAMI ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME).....43

"ŞAH İSMAİL HATAYİ'NİN ESERLERİ" BAŞLIKLI DİVANDA DİNİ SEMBOLLER 63

TASAVVUF KÜLTÜRÜNDEKİ ZÜHD ANLAYIŞININ TASAVVUFÎ ve PSİKOLOJİK ETKİLERİ.....75

DETERMİNİZM-DEİZM İLİŞKİSİ -MUAMMER B. ABBÂD ÖRNEĞİ- 86

NASÎRÜDDÎN TÛSÎ'DE TEMEL ERDEMLER 95

ZİHİN VE KALP DÜALİTESİ: DEĞER ALGISINDAKİ FARKLILIĞIN DEĞERSİZLEŞMEYE ETKİSİ 105

KÜLTÜRLERARASI MANEVİ BAKIM UYGULAMALARI BAĞLAMINDA MÜSLÜMAN BİREYLERE YÖNELİK MANEVİ BAKIM ÖNERİLERİ 109

ÂLEMİN KIDEMİ HAKKINDA BİR SORUYA BİR CEVAP: İBN SEB'ÎN'DE İBN SÎNÂ FELSEFESİNİN İZLERİ..131

SAĞLIK HİZMETLERİNDE MANEVİ DESTEK YÖNTEMİ OLARAK DUANIN KULLANILMASI 139

KLASİK DÖNEM İSLAM DÜNYASINDA MANTIK İLMİNİN, KELÂM VE FIKIH İLMİNE KATKILARI 146

BAĞDAT ÜNİVERSİTESİ DİLLER FAKÜLTESİ TÜRK DİLİ BÖLÜMÜNDE EĞİTİM GÖREN ÖĞRENCİLERİN KARŞILAŞTIĞI ZORLUKLARIN BİRİ "SESLİ HARFLERİN TELAFFUZU" 159

ŞÎA VE ŞÎÎ FIRKALARA GENEL BAKIŞ 166

ÖĞRENİM GÖRDÜKLERİ ALANLARA GÖRE ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN SOSYAL MEDYA KULLANIM ALIŞKANLIKLARI.....179

DİNDARLIK VE PSİKOLOJİK SAĞLAMLIK İLİŞKİSİ 204

RADİKAL DİNİ EĞİLİMLER KARŞISINDA DİN EĞİTİMİNİN ROLÜ 209

ÇOCUĞUN KARAKTER GELİŞİMİNDE ÇEVRESEL FAKTÖRLERİN ROLÜ.....214

YABANCI DÜŞMANLIĞI VE IRKÇILIK BAĞLAMINDA DİNSEL ŞİDDETİ BESLEYEN FAKTÖRLER 239

FATİHA SURESİ ÖRNEĞİNDEN HAREKETLE MİLLETİMİZİN KUR'AN-I KERİM İLE BÜTÜNLEŞMESİ VE TÜRK MİLLETİNİN İSTİKBALİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER.....244

ÜÇÜNCÜ BİN YILI YAŞARKEN, MODERN İNSAN? MODEL İNSAN?.....278

BİR AHLAK EĞİTİMİ SORUNU OLARAK CİNSEL İSTİSMAR 288

YENİ DİNİ HAREKETLERİN ÜYE KAZANMA VE KAZANDIKLARI ÜYELERİ ELDE TUTMA YÖNTEMLERİ....294

AHLAK FELSEFESİ AÇISINDAN “HAZ” DUYGUSUNUN MAHİYETİ 301
BÜYÜK SELÇUKLU DEVLETİ YÖNETİMİNDE BAĞDAT’TA İDARİ YAPI ÜZERİNE BAZI TESPİTLER.....305
MODERN VE POSTMODERN YAKLAŞIMLAR PERSPEKTİFİNDE DİN.....315
YENİ DİNİ HAREKETLERİN ÜYE KAZANMA VE KAZANDIKLARI ÜYELERİ ELDE TUTMA YÖNTEMLERİ....324
SÂKÎNÂME TÜRÜ MESNEVÎLERDE DÎNÎ-TASAVVUFÎ BENZETMELER: AŞKÎ MUSTAFA EFENDİ ÖRNEĞİ331

TOPLUMSAL YARDIMLAŞMA VE DAYANIŞMA OLGUSUNUN SOSYO-TEOLOJİK TEMELLERİ

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet AKIN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Varlıklar âleminde tüm canlıların ihtiyaçları sonsuz kudret sahibi Yüce Yaratıcı tarafından karşılanmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu ihtiyaçlar, insan dışındaki canlılarda içgüdüsel ve doğal yollarla dengeli bir şekilde karşılanırken, insan ihtiyaçlarının karşılanması toplumsal bir süreci gerektirir. Bu durum, sadece insan türüne özgü niteliğiyle toplumsal eşitsizlikleri de beraberinde getirir. Esasen İslamiyet'te ırk, dil ve etnik köken birlikteliğini aşan değerler bütününe, inanç ve ideal ortaklığına dayanan yüksek yardımlaşma ve dayanışma duygularıyla örüntülenmiş bir toplumsal hayattan söz edilir. Ayrıca toplum konusunda gerçekçi bir yaklaşım sergilenerek, toplumsal hayatın işleyişi bilgi, hak ve adalet gibi temel ilkeler üzerine bina edilir. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim'deki pek çok ayette, kendileri muhtaç olduğu halde, ihtiyaç sahibi kişilere yardım ederek, onları kendilerine tercih eden ve bu davranışlarıyla cimrilik ve bencilliği yenenlerden övgüyle söz edilir (Haşr, 59/9). Diğer taraftan, kimsesizlere kötü davranan ve muhtaçları gözetmeyen kişilerin, bu tutumu, ağır bir biçimde eleştirilir (Mâûn, 107/1–7). Bireyler; merhamet, adalet, yardımlaşma ve dayanışma gibi değerleri önce kendi benliğinde yerleştirip kökleştirmeye, daha sonra bu değerlerin toplumda yaygınlaşması için çaba harcamaya çağırılır (Beled, 90/11–17). Bu tebliğin amacı, sosyo-ekonomik ve kültürel boyutları öne çıkan toplumsal yardımlaşma ve dayanışma olgusunun boyutlarının, öncelikle ilgili ayetler bağlamında ele alınması, ardından güncel örneklerden hareketle değerlendirilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Hayat, Toplumsal Yardımlaşma, Toplumsal Dayanışma, İslamiyet.

Giriş

İnsan, yaratılmışlar arasında akledebilen bir varlık olması nedeniyle özel bir konuma sahiptir. İnsanda var olan bu özellik sebebiyle, toplumun temelini oluşturan bireylerin teolojik normları gözeterek hareket etmeleri beklenmektedir. Bu anlamda toplumda var olması arzulanan tutum ve davranışların teolojik açıdan düzenlenmesi akıl sahibi insanın sorumluluk alanına girmektedir. İslam geleneğinde başlangıçtan günümüze teolojinin temel kaynağı olarak kabul edilen Kur'an-ı Kerim, insanı ve insan hayatını düzene sokacak hükümleri içermektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de toplumun temelini oluşturan bireylerin içerisinde bulunduğu problemler üzerine tespitler ve çözüm önerileri yer almaktadır. Asırlardır

bireylerin yaşantılarına yön veren ilahi metnin günümüzde toplumları iyiye ve doğruya yönlendirme açısından anlaşılması gerekmektedir. Bu itibarla çalışmamızda toplumu birbirine kaynaştıran yardımlaşma ve dayanışma duygularının teolojik dayanakları farklı açılardan yansımaları dikkate alınarak değerlendirilecektir.

Haşr suresi 59/9. Beled suresi 90/8-16 ayetleri bağlamında kendini başkasına tercih edebilme

Dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan insanlar, yaratılışları gereği benzer duygularla donatılmıştır. Bu benzerlik yaratıcının ontolojik olarak insana yüklemiş olduğu sorumluluğun gerekçesini teşkil etmektedir. İnsanoğlu, genellikle kendi çıkarını düşünmekte, başkalarının ihtiyaç ve beklentilerini göz ardı edebilmektedir. İnsanda var olan çoğu kez sadece kendini düşünme eğilimi toplumlarda var olan problemlere kayıtsız kalma sonucunu da doğurabilmektedir. Bu itibarla kişiye yaşama imkanı tanıyan yaratıcının, insanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışma duygularını güçlendiren buyrukları toplumun ıslahı lehine önem taşımaktadır. Çağdaş dünyada birçok problemin çözümü olarak gördüğümüz kendini başkasına tercih edebilme, tarihsel düzlemde asırlar önce uygulama alanı bulmuş ve Kur'an-ı Kerim'de bu durumdan övgüyle bahsedilmiştir. Bu durumu örnekleyen ve Mekke'den Medine'ye göç edenlerle ilgili olan aşağıdaki ayette;

"Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir."[1] buyrulmaktadır. İslamiyet'in yeni kabul edilmeye başlandığı zaman diliminde insanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışmanın anlatıldığı bu ayetin, günümüzdeki insani yönelimlere benzerliği açısından yorumlanması gerekmektedir.[2] İlk muhataplarının yaklaşık on dört asır önce yaşadıkları sorunlar karşısında ayetlerin indirildiği gerçeğini gözeterek müfessirlerin yorumlarına müracaat edilmektedir. Bu şekilde on dört asır önce yaşanmış tarihsel bir durumun çağdaş dünyadaki anlamsal çağrışımlarının tespitine çalışılmaktadır.

Mekke'den ve diğer yerlerden hicret ederek kendilerine sığınan Müslümanları himaye eden Medineli Ensar övülmektedir. Taberî ayetin yorumunda, ihtiyaç halinde olmalarına rağmen Medineli Ensar'ın muhacirlere kucak açtıklarına vurgu yapmaktadır. Bu durumun ortaya çıkabilmesi için sağlam bir imanın ve koşulsuz bir sevginin varlığından söz etmek gerekmektedir. Ensar, sadece ganimet mallarıyla değil, sahibi oldukları mallarından vererek de muhacirlere yardım etmişler, onlara karşı son derece cömert davranmışlardır. İşte bu güzel duygulara sahip insanlardan Yüce Allah övgüyle bahsetmektedir. Bu övgüye layık görülen Ensar'ın, farklı zorluklar karşısında hicret edip gelen Müslümanları sevgiyle kucakladıkları ifade edilmektedir.[3]

Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde muhacirler Ensar'ın yaptığı fedakarlığı ona şöyle aktardılar: "Ey Allah'ın Resulü, yanlarına yerleştiğimiz bu kavimden malı az ya da çok daha güzel yardım eden bir kavim görmedik. Mallarıyla bizim ihtiyaçlarımızı karşıladılar. Öyle ki bizler, onların, bütün sevapları tek başlarına alacaklarından korkar olduk." Hz. Peygamber

[1] Haşr suresi, 59/9.
[2] Bkz. H. Albayrak (2009). *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul: Şule Yayınları, 146-153.
[3] et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî (2001). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire: Daru'l Hicr, 22: 524-532.

buyurdu ki: Onlar için Allaha dua edin ve onları övdüğünüzde bundan korkmayın.[4] Ayette, Medineli Ensar'ın, Mekke ve diğer yerlerden hicret eden müminlere ganimet ve zekat mallarından vermelerinden dolayı herhangi bir üzüntü hissetmedikleri belirtilmektedir.

Medineli Ensar'ın muhacirlere göstermiş olduğu yardımlaşma örneklerinden birisi de Ebu Hureyre tarafından aktarılmaktadır. Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek; "Ey Allah'ın Resulü, ben açlıktan ölmek üzereyim" dedi. Hz. Peygamber hanımlarına haber gönderdi ancak onlar da hiçbir yiyecek bulamadı. Bunun üzerine "Bu adamı bu gece misafir edecek kimse yok mu? Allah ona rahmetini versin." buyurdu. Ensar'dan bir kişi ayağa kalkarak "Ben misafir ederim ya Resulallah." dedi ve adamı alıp evine götürdü. Eve ulaştığında hanımına "Bu, Hz. Peygamber'in misafiridir, bundan hiçbir şey esirgeme." dedi. Hanımı: "Evde çocukların yiyeceğinden başka bir şey yoktur." dedi. Adam: "Çocuklar akşam yemeğini istediklerinde onları uyut gel, lambayı söndür. Bu gece karnımızı dürelim." dedi. Hanımı bunları yaptı. Sonra ev sahibi hakkında sabahleyin Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah falan adamı ve falan kadını takdir etti. "İşte bunun üzerine bu ayet nazil oldu.[5]

Haşr 59/9. ayette "nefsinin cimriliğinden korunmuş kimselerin kurtuluşa erecekleri" ifade edilmektedir. Her insanda bulunan nefs başkalarına karşılıksız yardımda bulunma hususunda kısıtlayıcı olmayı yeğlemektedir. İşte nefsin meylettiği cimrilik ve ona karşı mücadele edenlerin en açık örneği Ensar'ın muhacirlere karşı göstermiş olduğu yardımlaşma duygusudur. Bu bağlamda, nefislerin hevasına karşı durmak ve mücadele etmek anlamına gelen ayetleri burada zikretmek gerekmektedir.

"Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi; iki apaçık yolu (hayır ve şer yollarını) göstermedik mi? Fakat o, sarp yokuşa atılmadı. Sarp yokuşun ne olduğunu sen ne bileceksin? O tutsak bir boynu çözmek(köle azat etmek)tir. Yahut şiddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlığı olan bir yetimi, yahut yerde sürünen bir yoksulu doyurmaktır. Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar Ahiret mutluluğuna erenlerdir.[6] Ahiret mutluluğuna erebilmek için sarp yokuşun meşakkatine katlanmak gerekmektedir. Nefse zor gelen şey bu ayet bağlamında yardımlaşma açısından yorumlanmaktadır. Razi bu ayetle ilgili olarak "kıtlık ve ihtiyaç zamanında tasaddukta bulunmak, nefse en ağır gelen şeydir. Bu yönüyle daha fazla ecir ve mükafata vesiledir" diyerek şu ayetleri buna delil göstermektedir:[7] "Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin;"[8] iyiliğidir. "Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (Yedirdikleri kimselere şöyle derler:) "Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz."[9] Yüce Allah'ın ayetlerde buyurduğu üzere nefsin aksi yöndeki telkinlerine rağmen karşılıksız yapılan iyilikler toplumsal yardımlaşma ve dayanışmanın temelini oluşturmaktadır.

Sonuç

[4] Tirmizî (1995). el-Kıyame, Bab: 44, Hadis no: 2457; Ahmed b. Hanbel (1999). *Müsned*, 3: 200.
[5] Buhari (trhsz.). *Kitabu't-Tefsir el-Kur'an*, Sure: 59, Bab: 6.
[6] Beled suresi, 90/8-16.
[7] er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî (trhsz.). *Tefsir-i Kebir*, Tahran: Daru'l Kitabul İlmiyye, 31: 183-186.
[8] Bakara suresi, 2/177.
[9] İnsan suresi, 76/8-9.

Kur'an-ı Kerim tüm insanlığa hitap eden son ilahi kitaptır. Onun ilk muhataplarının inançla ilgili veya benzer sebeplerden yaşamış oldukları sıkıntılar hakkında birçok ayet nazil olmuş ve böylece ilk muhataplar adeta eğitsel bir süreçten geçirilmişlerdir. Sahabe döneminde ilahi emrin ilk muhataplarının yaşadıkları, benzer gerekçelerle başka insanlara da bazı yönlerden hamledilebilir. 'Yaratılmışların en şereflisi' nitelemesine konu olan ilk insandan kıyamete kadar gelecek olan insanların fıtratları, aynı yaratıcı tarafından benzer şekilde kodlanmıştır. Öyle ki insanların yaşadıklarını zaman ve mekan değişse de, istek ve ihtiyaçları ile bunlara yönelik tutumları benzerlikler göstermektedir. Günümüzde dünyanın değişik coğrafyalarında yaşayan yardıma muhtaç kişilerin sayısı giderek artmaktadır. Özellikle Uzakdoğu'da Müslüman olduğu için sayısız işkencelere maruz kalan insanların halini tüm dünya izlemektedir. Benzer şekilde Ortadoğu'da çeşitli çıkarlar uğruna masum insanlar haksız muamelelere maruz kalmakta ve onlardan bir kısmı yine haksız yere öldürülmektedir. Günümüzde insanlığın her ferdi, bulunduğu ortamda ve konumda bu durumdaki insanlara nasıl yardım edebileceğiyle ilgili bir arayış içerisinde olmalıdır.

Evrendeki bütün varlıklar bir hikmet ve nizam içerisinde yaratılmıştır. Bu nizam bir gayeyi hedeflemekte olup yaratıcının varlığının da en bariz göstergelerinden biridir. Allah her canlı gibi insanı da bir amaç üzere yaratmıştır. İnsanın yaratılış amacını ve dünya hayatı boyunca nasıl bir ömür geçirmesi gerektiğini öğrenebileceği kaynak, Allah'ın kullarına bir rehber olarak indirdiği Kur'an'dır. Bu yaratılış gayesinin Allah'a kulluk olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla Allah'ın varlığını ve birliğini kabul eden bireylerin uyması gereken yükümlülükler Kur'an'da açıklanmaktadır. Bu yükümlülükler kulluk etmenin gereği olarak ortaya çıkmakta ve dolaylı olarak insan davranışlarını düzene sokmaktadır. Bu itibarla yaratılış gayesiyle birlikte Allah'ın varlığından haberdar olarak kulluk etme bilincine sahip olan bireyler, yakınlarından başlayarak insanlara yardım etme hususunda azami dikkat gösterirler. İşte Kur'an'ın zikrettiği yardımlaşma ve dayanışmanın tesisi, bir bütün olarak bireylerin davranışlarını Allah'ın emrettiği şekilde düzenlemesiyle mümkün olacaktır. Dolayısıyla bu bilince sahip insanların bulunduğu toplumlar karşılıklı güven içerisinde huzurlu ve mutlu bir geleceğe yürüyebilirler.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel (1999). Müsned, thk. Şuayb Arnaûd, Beyrut: Müessesetür Risale.

Albayrak, H. (2009). Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, İstanbul: Şule Yayınları.

er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî (trhsz.). Tefsir-i Kebir, Tahran: Daru'l Kitabul İlmiyye.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (2001). Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Kahire: Daru'l Hicr.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) (1995). Cami'u's Sahih, Beyrut: Kitabu-l Fikr.

Kur'an-ı Kerim Meali (2018). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Sahih-i Buhari (trhsz.). Kitabu't-Tefsir el-Kur'an, Sure: 59.

DİN-AHLAK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DİNDARLIK VE DERÛNÎLİK: ŞEKİLCİ VE YÜZEYSEL DİNDARLIK SORUNUNUN TASAVVUFÎ PERSPEKTİFTEN ANALİZİ

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Dindarlık; inananları için tartışılmaz hakikatleri ifade eden dinin farklı anlayış, mizaç, kişilik, duygu, irade gücü ve sosyo-kültürel ortamlara sahip insanlar tarafından anlaşılıp hayata aktarılması anlamına gelir. Bu sebeple insanın Allah, diğer insanlar ve en nihayet bütünüyle varlıkla ilişkilerini düzenleyen ilahi değerler bütününden ibaret olan din ile bunun bireyin hayatındaki tezahürleri arasında uyum olabildiği gibi derin farklılıklar da zuhur edebilmektedir. Bu, dinin sahih bir şekilde anlaşılıp güçlü bir irade ile eyleme dönüştürülebilmesi sorunuyla doğrudan alâkalıdır. Bu sebeple müminlerden talep edilen sahih dindarlığa mukabil şekilci ve gösterişçi dindarlık tezahürleri de yaygın bir şekilde ortaya çıkabilmektedir. Dindarlık ve tezahürleri söz konusu olduğunda tasavvufi gelenek hayli zengin bir muhtevaya sahiptir. Her ne kadar kimi zaman yoğun dini tecrübeleri, hayat tarzları ve dindarlık anlayışları, hatta tasavvufî erkân noktasında şekilciliğe düştükleri yönünde eleştirilere maruz kalsalar da genel olarak sufilerin dindarlığa ilişkin tasvirleri olabildiğince samimi ve aynı zamanda dînî duygu ve tecrübe bakımından da derinliklidir. Dinin ya da tasavvufi erkânın hikmetten yoksun olarak bir takım şekli unsurlara boğulmasına temelden karşı çıkan sufiler dini, hayatın her alanına sirayet etmesi gereken bir gerçeklik olarak görürler. Bu çalışmada din-ahlak ilişkisini ve dindarlık tezahürlerini sufilerin bakış aşısından tahlil etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, Derûnîlik, Ahlak, Şekilci Dindarlık, Tasavvuf

RELIGIOUSNESS AND INTERIORITY IN THE CONTEXT OF RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND MORALITY: THE ANALYSIS OF FORMALISTIC AND SUPERFICIAL RELIGIOSITY FROM SUFISTIC PERSPECTIVE

Abstract

Religiosity means to understanding and living the religion that expresses unquestionable truths for it's believers by people with different understanding, temperament, personality, emotion, willpower and socio-cultural environments. Deep differences can occur as well as harmony between religion which consist of the sum of divine values that regulate human relations with God, other persons, eventually whole being and it's manifestations in individual's life. This is directly related to the problem that religion can be understood in a clear way and transformed into action with a strong will or not. Therefore, in contrast to authentic religiosity demanded from the believers, the manifestations of formative and hypocritical religiosity can also be widespread. When religiosity and it's manifestations are concerned,

sufistic tradition has a very rich content. Although they are sometimes subjected to criticism because of their intense religious experience, their way of life and understanding of religion, or even they fall to formalism in sufistic practices, the depictions of the sufis about religiosity are quite sincere and at the same time profoundly in terms of religious feeling and experience. Sufis who oppose the performing the practice of religious or sufistic practices without any wisdom but merely in formalism, see religion as a reality that must spread to every area of life. In this article we will try to analyze the religion-moral relationship and manifestations of religiosity from the perspectives of the Sufis.

Keywords: Religiousness, Interiority, Morality, Formalistic Religiosity, Sufism

Giriş: Kavramsal Çerçeve

Ferdî bir tecrübe olduğu için kesin bir tanımının yapılması zor gözükse de dindarlık; inananları için tartışılmaz hakikatleri ifade eden dinin farklı anlayış, mizaç, duygu, irade gücü ve sosyo-kültürel ortamlara sahip insanlar tarafından anlaşılıp hayata aktarılmasını dolayısıyla da mutlak bir hakikati ifade eden dinin bireyin hayatındaki tezahürlerini ifade eder. Bu sebeple dindarlık, daha çok bu bireysel tecrübenin tezahürleri göz önünde bulundurularak; "insanın iman, amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimi" (Uysal, 2005, s. 42) şeklinde tanımlanır. Bu şekilde farklı birçok tanımı yapılsa da dindarlık en genel anlamıyla kişinin her hangi bir dînî yapıya bağlılığını bir şekilde ifade etmesidir. (Gündüz, 1998, s. 96) Bunun doğal bir sonucu olarak da insanın Allah, diğer insanlar ve bütünüyle varlıkla ilişkilerini düzenleyen ilahi değerler manzumesi olan din ile bunun bireyin hayatındaki tezahürleri arasında uyum ve örtüşme olabildiği gibi derin farklılıklar da zuhur edebilmektedir. Bu, dinin sahih bir şekilde anlaşılıp güçlü bir irade ile eyleme dönüştürülebilmesi sorunuyla doğrudan alâkalıdır. Buna bağlı olarak dinin öngördüğü ve inananlarından talep ettiği sahih, gösterişten uzak, içten, derûnî dindarlığa mukabil yüzeysel, şekilci ve gösterişçi dindarlık tezahürleri de yaygın bir şekilde ortaya çıkabilmektedir.

Dini tanımlama girişimlerinde genellikle dinin tek bir yönünün vurgulandığı ve bu sebeple de birçok din tanımının ortaya çıktığını da ifade etmeliyiz. Mesela bir psikolog dini çoğu zaman yaşanan bir tecrübe, bir sosyolog sosyal bir kurum veya olgu, bir kelamcı ise akla ve nakle dayalı bir sistem olarak tanımlar. (Aman, 2010, s. 21, 22) Biz burada düşüncelerimizi daha çok dinin, insanın Allah, insan ve hatta bütünüyle varlıkla ilişkilerini belirli esaslara göre düzenleyen ilahi kaynaklı değerler manzumesi şeklindeki genel tanımı üzerine kurgulamaya çalışacağız. Dinin; temelde inanç, düşünce ve değerler dünyasından ve kulluk şuuruyla bunun somut tezahürlerinden başlamak üzere insanın özelde diğer insanlarla genel olarak da bütün canlılarla ve çevresiyle münasebetlerinin temel ahlâkî ve estetik ilkelerini belirlemeye matuf emir-yasaklarıyla tavsiyeleri söz konusudur. Bu sebeple din, sadece inanç esaslarından kurulu salt teorik boyuta sahip bir olgu olmayıp insanın bütün düşünce, niyet, davranış ve fiilleriyle alakalı edep, ahlak ya da kulluğa ilişkin gereklilik ya da tavsiye şeklinde bir yönlendirmeyi muhtevi pratik veçhesi olan bir gerçekliktir. Bu ilkeler ya da yönlendirmeler farklı fıtrat, anlayış, mizaç, kültür, örf ve coğrafyaya sahip beşer süzgecinden geçerek dini hayatta tezahüre kavuştuğu için dinin inanç, ibadet, ahlak ve muamelata ilişkin vazgeçilmez esasları ile dinin insan hayatındaki tezahürleri arasında tam bir örtüşmeden bahsetmek her zaman için mümkün olmamaktadır. Bu sebeple mesela ilahi mesajın son ve en mükemmel halkasını ifade eden İslam yegâne iken bu tek olan hakikati anlama ve

hayata geçirme noktasında farklı mezhep, meşrep ve anlayışlara ve dini hayatın farklı kültürel kodlara sahip coğrafyalarda farklı tezahürlerine rastlamaktayız.

Aslında tarih boyunca insanları inanç, düşünce, duygu ve eylem bakımından hakikate ve kemâle yönlendiren dini tebliğ eden elçilerin bir beşer olarak söz konusu bu hükümleri hayatları boyunca en doğru şekilde âdeta ete kemiğe büründürmeleri, din ile insanın hayatındaki tezahürü dindarlık arasında bir çelişki ve uyumsuzluk olmaması gayesine matuftur. Bu şekilde insanlık tarihi boyunca peygamberlerin ve en nihayet Hz. Peygamberin şahsında mükemmel bir örneklik (üsvetü'l-hasene) ile dindarlığın en sahih ve kâmil şekli somut bir şekilde insanlığa öğretilmiştir. Böylelikle de dindarlığın vazgeçilmezi olan "güzel ahlak ideali" tamamlanmıştır. Artık bu mükemmel örneklik üzerinden dinin bireyin hayatında sahih örnekliğe kavuşması gerekmektedir. Ancak farklı birçok amilin etkisiyle din ile dinin insan hayatındaki tezahürleri arasında tam bir uyuşmadan her zaman söz etme imkânına sahip olamıyoruz. Dini hayatın dinin tabiatı ile tam uyum içerisinde tek ve sahih bir tezahüre kavuşamamasının önünde psikolojik ve sosyolojik engeller söz konusudur. Bu tür engeller temelde birey olarak insanlar ile toplumlar arasındaki eğitim, kültür, örf, duygu, anlayış, irade gücü ve yöntem farklılıklardan kaynaklanır. Tabir caizse semadan tek tatta ve safiyette inen suyun arzda farklı tat, renk ve görünümde tezahür etmesi ve zaman ve mekâna göre farklı semereler vermesi gibi yegâne olan dinin de esasta tek olmasına rağmen furûatta zaman ve mekâna göre farklı tezahürlere bürünmesi kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hiç şüphesiz dinin farklı zaman, mekân, kültür ve coğrafyadaki farklı görünümlerini ve sebeplerini muhtevi bu konu çalışmamızın sınırlarını hayli aşacak bir mahiyet ve kapsamdadır. Biz burada daha çok dinin doğru anlaşılıp anlaşılmama noktasında ortaya çıkan temel bazı problemlere tasavvufi literatür doğrultusunda dikkat çekmeye çalışacağız. Bu doğrultuda dinin içselleştirilmesi ve bunun ahlaki yansımaları sorununu sufilerin görüş ve tutumları doğrultusunda tahlil etmeye çalışacağız. Dini hayatın derûnîlik ya da ruhânîlik şeklinde içselleştirilmesi noktasında bu kaynaklardan elde ettiğimiz verileri özellikle günümüz dindarlık telakkileri söz konusu olduğunda sıkça dile getirilen "şekilci", "yüzeysel", "gösterişçi" vs. gibi anlayış ve tutumlarla mukayeseli olarak ele alarak bir sonuca varmaya çalışacağız.

Bu çerçevede sahih dindarlık, derûnilik ve buna mukabil gösterişçi (riyâkar) ve yüzeysel dindarlık gibi kavramlar çalışmanın başlığından itibaren gündeme gelmiş oldu. Hemen işin başında bu kavramların genel bir takdimini sunacak olursak; sahih dindarlık ile dinin zahiri-batını bütün talepleriyle dini hayat arasındaki tam uyuşmayı kastediyoruz ki bunun en güzel örneğini peygamberler ortaya koymuştur. Bu husus Hz. Peygamberin şahsında "onun ahlakı Kur'an ahlakıdır" şeklinde ifade edilmiştir. Derûnîlik kavramı ise, sahih dindarlıkla bağlantılı olarak dini pratiklerin insanın iç dünyasında temelde saf dini tecrübe ve ahlaki olgunluk şeklinde yansımasının bulunup içselleştirilmesine atıfta bulunmaktadır. Yüzeysel dindarlık kavramı ile ise dini pratiklerin yerine getirilmesiyle birlikte bunun içselleştirilememesi, insanın iç dünyasında ahlaki ve manevi anlamda bir tezahüre kavuşamaması sorununa dikkat çekmeye çalışıyoruz. Riyâkârlık ile amellere inanç ve saf dini duygunun değil başka bir saikin yön vermesini kastediyoruz. Bu noktada temelde küfürle eşdeğerde olan münafıklığı ve buna bağlı olarak da inanç yoksunluğundan kaynaklanan riyâkârlığı kastetmediğimizi ifade etmeliyiz. Bizim burada bahis konusu ettiğimiz riyakârlık inanç yoksunluğundan değil de beşerî bazı beklenti ve zafiyetlerin sebep olduğu gösterişçiliktir.

Dinin bireyin hayatında bazı somut tezahürleri bulunmaktadır ve buna göre de dini hayat şekillenmektedir. Ancak bu somut tezahürlerin ahlaken ve manen olgunlaşması beklenen bir birey

olarak insanın iç dünyasında yansıması ne derece olmaktadır? İnsan şeklen yerine getirdiği ibadetleriyle bunların sıklık derecesi ya da genel olarak davranışlarıyla kendini manen ve ahlaken ne kadar inşa edebiliyor? Kur'an-ı Kerim'de "imanın kalbe girip yerleşmesi" (Hucurât 49/14) şeklinde ifade edilen din ve imanın insan ruhunun derinliklerinde içselleşmesiyle elde edilen kemâl hayatın bütününe ne derece yansıyor? Bireyi bir dindar şeklinde davranmaya iten temel saik nedir? Bu sorularla ifade edilmeye çalışılan bütün bu ilkeler önemli bir dindarlık ölçütü olarak hesaba katılmadığı sürece sahih bir dindarlıktan bahsetmemiz mümkün olmayacaktır.

Bütün bunların dışardan değerlendirmeye konu edilebilecek en somut göstergesi hiç şüphesiz bireyin şahsiyet yapılanmasının kanıtı olan hayatın her aşamasındaki ilkeli davranışlarıdır. Ancak ruh ve kalp sahibi bir varlık olarak insan şahsiyeti ile dışa yansıyan davranışları arasındaki ilişkiyi ve buna dair bir tahlili doğal olarak buz dağının görünen kısmından hareketle bütünü hakkında karar vermek şeklinde düşündüğümüzde bu sorulara cevap vermenin pek de kolay olmadığını peşinen söyleye biliriz. Diğer taraftan İslam dininin ya da ahlakının pek çok ilkesi arasındaki ilişkiyi bir dengede tutma mecburiyeti bu işi daha da karmaşık hale getirmektedir. Mesela İslam dini açısından her ikisi de vazgeçilmez olan tevekkül, teslimiyet ve rıza ile tedbir, gayret ve sorumluluk bilinci arasındaki denge dini hayat açısından ehemmiyet arz etmektedir. İlk zahitlerin hayatlarında bireysel olarak gözlemlendiği şekliyle zahiri-batını bütün sebepleri terk ederek bütünüyle Müsebbib'e yönelme şeklinde (Hucvurî, 1974, s. 216) tevekkül, kadere teslimiyet ve rıza merkezli bir dindarlık anlayışı söz konusu olabildiği gibi bu tür kavramlara hiç yer vermeyen ya da bunları temelden eleştiren anlayışlarla da karşılaşabilmekteyiz. Bazı sufiler bu sorunu "sufi düşüncede cebrî, amelde kaderîdir" (Hucvurî, 1974, s. 211) demek suretiyle paradoksal bir metotla, hem insanın iradesi ve mükellefiyetine hem de Allah'ın mutlak ilim ve iradesine atıfta bulunmak suretiyle çözmeye çalışarak bu noktada mutedil bir anlayış sergilediler.

Hiç şüphesiz sahih bir dindarlıktan ya da dini hayatta derûnîlikten bahsedebilmemiz için bireyin temelde mahalli kalp olan inancı ile bedeninde somut bir tezahürü olan amellerine yön veren temel saikin başka her hangi bir beklenti değil saf iman, dini duygu ve samimiyet olmalıdır. Şayet kişinin inancına dini duygunun bizatihi kendisi değil de başka saikler yön veriyorsa buna münafıklık denilir ki bunu tespit etmek oldukça zordur. Riyâkârlık, bir başka ifadeyle şekilci, gösterişçi dindarlıkta ise bireyin inancına değil amellerine bir takım geçici, harici beklentiler yön verir. Hal böyle olunca bu tür bir dindarlık söz konusu olduğunda salt maddi olmaktan çok daha genel bir kapsamı olan "menfaat elde etme" düşüncesi ortaya çıkar ki sufiler bu düşünceyi salt dünyevî olmasının da ötesinde ahirette elde edilecek olan cennet nimetleri ya da korunmayı arzuladığımız cehennem azabına kadar genişletmişlerdir. (Taftazanî, 2001, s. 112) O halde ihlas ve samimiyet dinin özüdür ve bu da Allah'ın sevgisi ve rızasını elde etmeyi her şeyden önde tutmayı gerektirir.

I. Din-Ahlak İlişkisi Bağlamında Derûnîlik

Dindarlık söz konusu olduğunda olaylar sadece olgusal ve ahlâkî olarak değil bir de yüce Yaratıcı inancı ve O'nun emir ve yasakları açısından gündeme gelir. Bu sebeple dinen ve ahlaken kötü görülen rezîletler "günah", iyilik ve erdemler ise "sevap" şeklinde insan şuurunda yerini alır. Böylelikle ahlak ile dini iki ayrı alan olarak görenlerce belki sadece "ahlâkî" denilen şey bir dindar için artık imanın ve kulluğun ayrılmaz bir parçası olur ve bu şekilde hayata geçer. Dolayısıyla dindarlık söz konusu olduğunda ahlak ile kulluk şuurunu bir birinden ayırt etmemiz neredeyse imkânsızlaşır. Dahası ahlak aynı zamanda ibadet hayatının merkezini teşkil eder. (Aydın, 1992, s. 307, 318)

Bir bütün olarak düşündüğümüzde insan; aklı, kalbi, duyguları, iradesi, ruhu ve bedeni olan bir varlıktır. Dolayısıyla insan bütün varlıklar içerisinde inanç, duygu, düşünce, planlı eylem ve kendine has ifade tarzlarıyla temeyyüz eder. Din de insana, onun ontolojik karakteristiğini ifade eden bütün bu özelliklerini dikkate alarak bir bütün olarak hitap ettiği için dindarlığın farklı boyutları ortaya çıkmaktadır: İnanç, ibadet, tecrübe (duygu), bilgi ve etki boyutu. (Vergote, 1999, s. 30) Öncelikle her dînin, mensuplarınca inanmaları gereken inanç ilkelerinden kurulu bir sistemi vardır ve bu, diğer boyutların temelini, nüvesini teşkil eder. İbadet ise, bir dînin inananlarının yerine getirdikleri ya da en azından yerine getirilmesi gereğine inandıkları bütün dînî pratikleri ifade eder. Dindarlık söz konusu olduğunda dînî yaşantının somut tezahürlerini de barındıran bu boyut, geleneksel olarak diğer boyutlara nispeten daha ön plana çıkar. Öyle ki bu tür pratiklere katılım sıklığı çoğu zaman dindarlık kriteri olarak dikkate alınır. Varlığı kesin bir inanç ile kabul edilen Tanrı ile iletişimi içermesi bakımından hissedilen, deruni olarak tecrübe edilen bütün duygu, algı, sezgi ve duyumlar ise dinin tecrübe boyutunu ifade eder. Bilgi boyutu ise inanç objelerinin muhtevası, kutsal metinler ve diğer dînî literatürde zikredilen temel esasların oluşturduğu kaçınılmaz bilgiler manzumesinden ibarettir. En nihayet etki boyutu ise dinin, insanın kendi hayat düzenini, geleceğe ilişkin beklenti ve tasarılarını, başkalarıyla olan ilişkilerini, kısacası insanın bütün davranışlarını etkileme gücünü ifade eder. Bu boyut, dînî bağlılığın bir sonucu ve etkisi olarak hayatın bütün alanlarında yapılması gerekene ilişkin beklentileri kapsadığı (Vergote, 1999, s. 29, 30; Mehmedoğlu, 2004, s. 28, 29; Hökelekli, 1993, ss. 73-75) için dinle sıkı bir irtibatı olan ahlakı da içine alan bir boyut olarak değerlendirilebilir.

Dinin bu farklı boyutlarının bir kısmının ya da tamamının bireyin hayatında tezahürü kişinin dindarlığı hakkında ipucu sunmaktadır. Aslında din insan hayatının bütün bu yönlerini kesin çizgilerle ayrıştırmaz tersine birleştirir ve bir bütün olarak görür. Dindarlık insan hayatının tamamını, dolayısıyla yukarıda zikredilen boyutların bütününü kuşatır.

Tasavvufî literatüre bu açıdan baktığımızda ise sıkça tekrarlanan zâhir-bâtın düalizmine paralel olarak; şekilcilikten veya yüzeysellikten tahkike ve derûniliğe ya da salt kabulden zevke yöneliş farklı şekillerde ifade edilir. Genellikle "taklit, ilim, zevk" (Gazali, 1994, s. 56) "şeriat, tarikat, hakikat" ya da "ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn" şeklinde yapılan tasnifler dini hayatın bütün boyutlarını kapsayacak şekilde tedrîcî bir tekâmülü ve derûnîleşmeyi ifade eder. Bu derecelendirmeler iman esaslarından ibadetle ilgili konulara, dînî/mistik tecrübeden irfânî konulara ve nihayet dînin etki ve ahlak boyutuna kadar geniş bir alanı kapsar. Kaldı ki sûfiyâne hayat, dînî tecrübenin en zengin ve en yoğun örneklerini barındırdığı için sadece tecrübe boyutu hesaba katıldığında bile sûfî dindarlığı bu çalışmanın sınırlarını aşacak genişliktedir. Bu sebeple sufilerin Tanrı tasavvuru ve tevhid inancı ekseninde aşk ve muhabbet merkezli din ve dindarlık tasavvurları bu çalışmamızın kapsamı dışında tuttuk. Her şeyden önce bizim buradaki amacımız, tasavvufi eğitimin ya da sûfiyâne hayatın bireyin dindarlığında yaptığı dönüşümü din-ahlak ilişkisi ve derunilik kapsamında ele almaktır.

Dindarlık ile ahlak arasında kaçınılmaz bir ilişki vardır. Her din inananlarından salt bazı ibadetleri yerine getirmesini değil aynı zamanda bazı ahlaki esasları ve bunlarla beraber ahlaki olgunluğu da ister. Din ve ahlâkın yakın ilişkisini, dahası birbirinin tamamlayıcısı oluşunu dinin emir ve yasaklarının mahiyetine ve hikmetlerine baktığımızda daha net görmemiz mümkündür. Çalışmamızın kapsamı gereği bu husustaki felsefi bazı tartışmalara girmeden açık bir şekilde ifade edecek olursak; örneğin hırsızlık, rüşvet, adam öldürme, yalan, zina, içki, kumar vb. dinin haram kılıp yasakladığı şeyler aynı zaman da ahlâkın da "kötü" ve "rezilet" olarak nitelendirdiği eylemlerdir. Buna mukabil saygı, cömertlik, adalet,

iffet, yardımseverlik, sözünde durma, doğruluk vb. gibi dinin emrettiği hususlar da aynı zamanda ahlâkın "iyi" ve "fazilet" olarak nitelediği davranışlardır. (Uysal, 2005, s. 44) Bütün bunların da ötesinde İslam, ahlakı dindarlığın açık ve vazgeçilmez bir sonucu olarak görmek ister. Bir diğer ifadeyle iman ve ibadetler ahlaktan bağımsız mücerret dini olgular olarak tasvir edilmez, aksine ahlâken kemale erme temelde inancın ve buna bağlı olarak da tüm taabbudi faaliyetlerin insanda gerçekleştirmek istediği nihai bir gaye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu sufilerin ibadetleri deruni, manevi açıdan ya da tasavvufi kemal ile ilişkili olarak yorumladıklarında açık bir şekilde görmekteyiz. (Çakmaklıoğlu, 2011; Sayın, 2012; Sayın, 2013) Dolayısıyla dini hayat temelde bilgi, inanç, irade gücü ve ahlâka dayanarak tüm beşeri ilişkileri kapsayacak şekilde bütüncül ve doğru bir tezahüre kavuştuğunda ancak sahih bir dindarlıktan ya da dinin derûniliğinden bahsedebilmekteyiz. O halde dindar dediğimizde düşünce ve davranışlarında din ve ahlâkı bir bütün olarak yaşayan, hayatının her aşamasında buna dair bir yansıma bulunan bireyi kastediyoruz. Bu çerçevede de sahih bir dindarlık, her hangi bir şüpheye yer olmayan saf bir iman ve ihlaslı bir ibadetle birlikte doğruluk, cömertlik, yardım severlik, adalet, cesaret, iffet, nezaket, tevazu, hilm gibi ahlaki erdemleri yerine getirmeyi ifade eder.

Hiç şüphesiz ahlak dinin önemli bir veçhesini oluşturmaktadır. Tüm dinler özellikle de ilahi vahye dayalı tek tanrılı dinler müntesiplerinden iman etmeyi ve dini ritüelleri bir vecibe olarak yerine getirmeyi istemelerinin yanısıra ahlaken olgunlaşmalarını da açık bir şekilde talep ederler. İslam söz konusu olduğunda ise iman-amel-ahlak arasında ayrılmaz bir bütünlük söz konusu olacak şekilde ahlaka vurgu yapılır. Kur'an-ı Kerim'de pekçok ayetin imandan hemen sonra amel-i salihe vurgu yapması, Hz. Peygamberin "yüce bir ahlak ideali" olarak inanlar için tasvir ve takdim edilmesi bu bütünlüğün açık göstergeleridir. Hatta bazen ahlaki ve insani olgunluk amellerin bir gayesi ve çıktısı olarak takdim edilir ki biz burada daha çok bu husus üzerinde duracağız. Ayrıca Hz. Peygamberin "Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim" sözü bu gerçeği açık bir şekilde deklare etmektedir. Bu bütünlüğü yakalayan sufiler ahlakın nefste yerleşik bir meleke haline dönüştürülerek hayatın bütününü kuşatmasında uygulamaya verdikleri önem ve bu hususta geliştirdikleri farklı eğitim metotlarıyla temeyyüz ederler.

İslam tarihinde öncelikle Hz. Peygamberin ve seçkin ashabının ahlakıyla aynîleşen faziletli yaşantıyı ilk dönemlerden itibaren zahidler, sufiler ve ulema sürdüre gelmişlerdir. Bu da salt vaaz, nasihat ya da tedris yoluyla gündeme gelen bir nazariyeyi ifade etmekten çok hayatın bütünlüğü içerisinde bir yaşam tarzı şeklinde pratik olarak uygulanmıştır. Bu temel üzere gelişen tasavvufi ahlak nazariyesi salt bir teori olmaktan çok hayatın hemen her alanını kuşatan bir yaşam tarzını ve uygulamayı ifade eder. Bu noktada tasavvufi literatür dinin tezahürleri söz konusu olduğunda şekilden ziyade ruh ve manaya dikkat çeker. Haris b. Esed el-Muhasıbî'in (ö. 243/857) tasavvufun ilk klasik eserlerinden sayılan er-Riâye'sinde ma'rifetü'n-nefs, riya, ihlas, baş olma sevdası (riyaset), kibir, taaccub, tefahür ve hased gibi ahlakın temel konularına genişçe yer vererek İslam ahlakı ve ahlak felsefesini adeta eserinin ana konusu yapması (Muhasıbi ts., s. 127 vd.) hayli dikkat çekicidir. Söz konusu bu ahlaki içerik daha sonra hayli geniş bir kapsam ve metodolojik tarzda İmam Gazali (ö. 555/1111) tarafından ortaya konulmuştur. O'nun İhya-u Ulumiddin adlı kapsamlı eseri özellikle insanı manevi ve ahlaki dolayısıyla da dini hayat bakımından yozlaşmaya ve en nihayetinde de helake götüren kötü ahlaktan, bir diğer ifadeyle reziletlerden bahsettiği "mühlikât" babı (Gazali, 1982, c. III, s. 2 vd.) ile buna mukabil insanın bu ahlaki hastalıklarını tedavi ederek kurtuluşa götürecek olan iyi hasletlere yer verdiği "münciyât" bölümü (Gazali, 1982, c. IV, s. 2 vd.) İslam ahlakının temel konularını kapsamlı bir şekilde ele alır. Bu itibarla Gazali kendi döneminde

de müşahede ettiği dinî-ahlakî yozlaşmanın psikolojik olduğu kadar toplumsal sebeplerine de odaklanarak bunları tedavi etme yöntemlerini takdim eder. Aslında İhya kadar metodolojik ve kapsamlı olmasa da tasavvufun klasik eserlerinin çoğunu yine İslam ahlakının esaslarını içermesi açısından zikredebiliriz. Bütün bu eserlerde ahlak, tedavi edilip iyileştirilmesi hayli zor ancak olmazsa olmaz öncelikli bir husus olarak ortaya konulur (Kuşeyrî, 2001, s. 99) Dahası bazı tasavvufi eserlerde güzel ahlaka (hüsnü'l-hulk, mekârimü'l-ahlak) müstakil bölümler ayrılır. (Sülemi, 1999, s. 58 vd., s. 61 vd.)

Bu eserler kimi zaman veciz ve sarih ifadelerle kimi zaman da hikâye ve menkıbelerin kendine has üslubu içinde dini hayatın vazgeçilmezi olan bu ahlaki esasları takdim ederler. Hal böyle olunca tasavvufi literatür ahlaki kuralların basit bir şekilde sıralanmasının da ötesinde insanı vicdanen etkilemeye yönelik farklı bir işlevselliğe sahiptir. "Cömert olmalısın" ya da "cömertlik bir erdemdir" şeklindeki normatif ifadelerle vurgulanan temel ahlaki erdem tasavvufi eserlerde "cömertlik malın, nefsin ve ruhun halk için son derece mahcubiyet içerisinde bahşedilmesidir" (Sülemi, 1999, s. 53) ya da "cömertlik dünyayı ihtiyacı olana satmaktır" (Sülemi, 1999, s. 62) şeklinde ifadesini bulur. Böylelikle tasavvuf tarihi boyunca hem ahlaki bir hayat tarzı hem de ahlak üzerine bir tefekkür geliştirilmiştir. Bir diğer açıdan genel ahlaki ilkeler tasavvufi literatürde özellikle menkıbelerin kendine has örgüsü içerisinde canlı tasvirlerle insan zihnine kalıcı bir şekilde yerleştirilmeye çalışılır. Klasik tasavvufi eserlerin özellikle takva ve vera' bahislerinde ilk dönem sufilerinin bu husustaki hallerine ilişkin anlatılanlar dinin, şüpheli hatta kimi zaman mubah olan şeylerden de kaçınmak surteyle nasıl hassas bir şekilde yaşanmaya çalışıldığına ve aynı zamanda sufi dindarlığına ilişkin açık ifadelerdir. (Kuşeyrî, 2001, s. 106 vd., s. 111 vd.) Helal, haram, hak, adalet vb. gibi hususlara ilişkin sufilerin başından geçen belirli olaylar örgüsü içerisinde anlatılan bu canlı tasvirlerin neticesinde artık "katışıksız, saf helal, kendisinde hiçbir şekilde Allah'ın unutulmadığı ya da Allah'a hiçbir şekilde isyanın söz konusu olmadığı şey" olarak tanımlanır. Yine bu minvalde olmak üzere, genel olarak dinin emir ve yasakları hususunda en küçük bir şüpheye konu olan şeylerden de titiz bir şekilde sakınmak anlamına gelen "sahih bir vera'ın küçük bir miktarının (bu tür dini ve ahlaki kemal bulunmadan) yerine getirilen binlerce oruç ve namazdan daha hayırlı olduğu (Kuşeyrî, 2001, s.112) düşüncesi ifade edilir. Bütün bu ifadelerle de sahih ve titiz bir dindarlık şuurunun nasıl olması gerektiğine ilişkin uyarılarda bulunulur. Bu kayda değer literatürün yanı sıra ilk dönemlerden itibaren önde gelen sufilerin uygulama noktasındaki gösterdikleri hassasiyet ve örnek yaşantılarıyla faziletlerin toplum içindeki müşahhas görünümleri olduklarını ayrıca zikretmeliyiz.

Yukarıda iktibas ettiğimiz ifadeden de anlaşılacağı üzere din, insandan sadece bazı ibadetleri salt şekli unsurları itibarıyla yerine getirmesini beklemez. Bir vecibe olarak yerine getirilmesi gereken bu ibadetlerin yanısıra beşerî bütün ilişkilerde kısaca hayatın her aşamasında dinin ve ahlakın tezahürlerinin bir bütünlük arz edecek şekilde görünür olması gerekir. Sufilerin, ahlakı kurallar ve önermelerden oluşan bir yapı olarak görmekten çok nefste zuhur etmesi gereken bir yeti, meleke ve bir karakter olarak görmeleri tam da bu gayeye matuftur. Nitekim bu hususta temelde Aristo'nun ahlak anlayışını yansıtan Farabi, özellikle İbn Sina ve bunlara bağlı olarak da Gazali'nin ortak tanımına göre ahlak (hulk); "nefste yerleşik olan ve fiillerin uzun uzun düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın insan nefsinden kolayca ortaya çıkmasını sağlayan bir melekedir". (Gazali, 1982, c. III, s. 52; Cürcânî, 1300, s. 68; Çağırıcı, 2013, s. 202) Her ne kadar Gazali öncesi ve sonrası sufiler bu tanımı doğrudan zikretmeseler bile nefs ve tezkiyetü'n-nefs bahislerinde doğrudan bu konuya eğildiler. İslam ahlakının temel esaslarının tecrübi yolla nefste yerleşmesi ve bu yolla nefsin kemale ermesi için metotlar geliştirdiler. Bu yönüyle de

tasavvuf kendine has manevi eğitim anlayışı içerisinde ahlakın pratik ve manevi yanına en fazla önem veren ve ahlakın gerçekleşmesi için detaylı yöntemler geliştiren bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç şüphesiz bu hususta sufileri ayrıcalıklı kılan şey ahlakın bir karaktere, bir melekeye dönüşmesinde uygulamaya verdikleri değerdir. Bu noktada tasavvufun, ahlakın pratik yönünü ve özellikle manevi veçhesini belki en fazla önemseyen ve gündemine alan bir ahlak anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. (Yaran, 2012, s. 29) Bütün bu yaklaşımlarıyla sufiler, din ya da kulluk ile ahlakın ayrılmaz bir bütün oduğunu ortaya koymaya çalıştılar.

Hiç şüphesiz dinin temelini iyi niyet ve samimiyet oluşturur. Dindarlık da sadece belirli bazı kuralları yerine getirmekten ve salt bu kurallara uygun bir yaşamdan ibaret olmayıp temelde erdemlerin kazanılması ve faziletli bir yaşamı ifade eder. Dinin talep ettiği bu erdemli yaşam hayatın bütününü kuşatır. İnsanın gerek genel anlamda fiillerinin gerekse bir kul olarak yerine getirdiği ibadetlerinin öncelikli olarak tam anlamıyla yerine getirilmesi gereken şeklî unsurları, şartları ve kuralları vardır. Ancak ruh ve bedene, akıl ve kalbe sahip bir varlık olarak insanın yapıp-etmeleri salt bu düzeyde kalamaz. Mükellefiyet sahibi bir varlık olarak insandan beklenen sadece bu değildir. İnsanın fiillerinin bir de deruni, ahlaki ve estetik yönü vardır. İnsanın özellikle kulluğuna ilişkin deruni yön sufilerce ibadetler ahlakî ya da yoğun tasavvufî tecrübelerle birlikte mütalaa edilmek suretiyle dile getirilmiştir.

Herhangi bir fiili zâhiren ve bâtınen sahih, yerinde, aşırılıklara kaçmadan, estetik ve akl-ı selimin yadırgamadığı bir şekilde yerine getirmeye o fiili ihsan üzere veya âdabıyla yapmak denir. O halde ister kulluk isterse dünyevi meşgalelerle ilintili olsun hiç fark etmez bir işi yerine getirmek kadar bunu zahirî-batınî adabına uygun bir şekilde yüce Allah'ın bütün ahvalimize ilişkin nazarını dikkate alarak nezaketlice yapmak da ehemmiyet arz etmektedir. Fiillerimize ilişkin bu yön ta baştan beri daha sonra tasavvufla aynileşecek olan "ihsan" ve "hüsn" kavramlarıyla karşılanmıştır. Nitekim bu kavram hem ahlaken "doğru" ve "iyiyi" hem de estetik anlamda "güzeli" ifade eder. Bir fiilin "hasen" olması, Allah'ın huzurunda sanki O'nu görüyormuş gibi ya da O'nun kendisini her an görüyor olduğuna ilişkin açık bir şuurüzere, adabınca, estetik ve ahlak kurallarına uygun olarak yerine getirildiği anlamına gelir. (Çakmaklıoğlu, 2017, s. 33 vd.) Bu şekilde tam bir ihsan üzere dini yaşamak burada çalışmamız boyunca ifade etmeye çalıştığımız dini hayatın yüzeysellikten ve şekilcilikten kurtarılarak derunileşmesi anlamına gelecektir. Zira sözkonusu bu ihsan ya da huzurda bulunma şuuru insanın düşünce ve fiillerine yön veren temel bir saik olarak dini duygunun safiyetine işaret eder.

Buradan hareketle sufiler temelde dini ve onun derunî-tecrübî boyutu olan tasavvufu ve bunlara ilişkin bütün hüküm ve uygulamaları sadece zahire bağlayarak anlama ve yaşama noktasında kısır ve şekilci anlayışlardan uzaklaşmaya gayret gösterirler. Her ne kadar kendi tarihi gelişimi boyunca tasavvufun içerisinde de melâmilerin eleştirilerine konu olacak kadar bazı merasimler ve şekli unsurlar ortaya çıksa da tasavvuf genel olarak derûnilik ve ahlakî kemali elde etmenin yolu olarak ortaya konulmuştur. Bu da genellikle "cibril" ya da "ihsan" adıyla atıfta bulunulan meşhur bir hadiste "ihsan"ın tanımı sadedinde zikredildiği şekliyle "yüce Allah'a sanki O'nu görüyormuş gibi ibadet etmek" ilkesiyle ilişkilendirilir. Zira sufilere göre hadiste dinin temel esaslarına ilişkin olarak "iman", "islam ve "ihsan" şeklinde zikredilen üç mertebeden zahiri anlamda itaatten ibaret olan "islam" cisme, bâtınen tasdîkten ibaret olan "îman" nefse, Allah'a sanki O'nu görüyormuşçasına ibadet etmekten ibaret olan "ihsan" ise ruha tekabül eder. (İbn Arabî, 1998, s. 10) İşte bu şeklinde tanımlanan ve artık tasavvufla aynîleşecek olan ihsan, sufilerin bütün meşrep, mezhep ve ahlaki erdemlerini ihtiva eden makamlarına işaret eden bir manaya sahip (Herevî, 1966, s. 5) genel bir kavram olarak tasavvuf ıstılahatı arasındaki yerini alır.

Hadiste kulluk eksenli bir tanımı yapılsa da ihsan kök anlamı itibarıyla "iyi, güzel ve asil olanı yapmak" anlamına gelir. Bu yönüyle de insanın bütün fiil ya da davranışlarıyla alakalı olarak estetik, doğru ve uygun olanı ifade eder. O halde ihsân, kelimenin tam anlamıyla gerçekten güzel ve iyi eylemde bulunmak, her ne olursa olsun "güzel yapmak" anlamlarına gelir. Bir diğer ifadeyle ihsân, hadiste çarpıcı bir şekilde işaret edilen ilahi Cemali müşahede ve tefekkür etmenin fiillere doğruluk ve güzellik şeklinde yansımasıdır. Sufilere göre bir ameldeki husün/güzellik ya da bir diğer ifadeyle bir ameli ihsan üzere en güzel şekilde yapmak, Allah'ı bizzat o amelde görüp müşahede etmek demektir. (Çakmaklıoğlu, 2011, s. 262) Bu itibarla ihsanın, tasavvufi düşüncede esasen bir birinden ayrı olmayan iki temel hususta; kulluk bilinci/yoğun dini tecrübe ve ahlakın en temel konusu olan rezîletlerden uzak durup faziletleri elde etmede yansımaları olmuştur. Hiç şüphesiz eylemlerimizde "Allah'ı görüyormuşçasına" davranmanın tasavvuf ıstılahatında "müşahede", "ru'yet" ya da "keşf", "tecellî" şeklinde ifadesini bulan yoğun tasavvufi tecrübelerle ilişkisi bu çalışmamızın kapsamı dışındadır. Bizi burada asıl ilgilendiren husus bunun ibadetleri ve genel beşeri münasebetleri içine alacak şekilde tasavvufi ahlaktaki ve dolayısıyla da dini hayattaki yansımalarıdır.

Bu şekilde tasavvufi düşünceye iyice yerleşen her an Allah'ı görüyor ve O'nun huzurunda bulunuyormuş gibi davranmaya ilişkin bir şuur ya da bir diğer ifadeyle yüce Allah'ın kulunun her davranışını ve hatta kalbinden geçirdiklerini biliyor ve kontrol ediyor olduğu düşüncesi tasavvufi eğitimin önemli bir aşaması oldu ve bu murakabe kavramıyla karşılandı. Açıktır ki bu düşünce de dindarlığın dünyevi ya da nefsani başka her hangi bir saikten uzak sahih bir temele oturmasında ve ahlaka konu olan davranışların denetimi noktasında insana önemli bir enerji sağlamaktadır. Söz konusu hadiste geçen "her ne kadar sen O'nu görmesen de O seni görür" ifadesinden hareketle kulun her an Allah'ın gözetimi altında bulunduğu düşüncesi tasavvufi literatürde özellikle tasavvufi eğitim ve ahlaken olgunlaşmanın temel bir ilkesi olarak sıkça gündeme gelir. Bu noktada Nişabur tasavvuf ekolünün meşhur sufilerinden Bayezid Bistâmi'nin şu sözü kayda değerdir: "Yüce Allah'ın seni görüyor olduğunun farkında olman marifet bakımından, O'nun senin amellerinden müstağni olduğunu bilmen de ilim bakımından sana yeter!" (Sülemi, 1999, s. 31)

O halde adına ister ihsan diyelim ister tasavvuf, insanın fiillerine yönelik bu şekilde esaslı bir dönüşümü sağlamaya, onu manen ve ahlaken olgunlaştırmaya matuf, dahası din ile ahlak arasında sıkı bir münasebet kuran bir sistemden bahsediyoruz. Bu sistem nefs terbiyesini, mücahede ve riyazeti manevi eğitimlerinin ve bilgi anlayışlarının merkezine koymak suretiyle aynı zamanda dini sadece şeklî olarak değil içselleştirerek hayatın bütününü kuşatacak şekilde yaşayabilmenin imkanını ortaya koymaya çalışıyordu. Mesela nefsin, cimrilik vasfından kurtularak temel erdemlerden olan cömertlikte bulunabilmesi özelliğiyle alakalı bir ibadet olan zekât söz konusu olduğunda ihsan, tasavvufi bakış açısına göre mutlak anlamda mal-mülkün Allah'ın olduğunu, kulun sahiplenmesinin ise Allah'ın onu vekil kılması anlamına geldiğini bilmekten ibarettir. Öyleyse zekât ya da sadaka söz konusu olduğunda ihsan, üzerinde herhangi bir şekilde tasarrufta bulunulan malların Allah'ın mülkü olduğunu, kendisinin ise bir vekil, bir nâibden başka bir şey olmadığını görmekten ibarettir. Zekât ibadeti Allah'ı görüyormuş gibi îfâ edildiğinde malın O'nun malı, tasarrufun da O'nun tasarrufu olduğu bilinip bu konuda hiç kimsenin Allah'ı zorlayamayacağı şuuruna varılır. Bu şekilde ihsan sahibi olduğunda tasavvufi eğitimin ve ahlakın en önemli esaslarından olan nefis tezkiyesi, nefsinin cimrilik ve hasisliğinden sakınmak suretiyle yerine getirilir. (İbn Arabî, 1999, c. II, s. 253)

Hiç şüphesiz insanın sahip olduklarına ilişkin böyle bir bilinç elde etmesi onu zekât verirken ya da genel anlamda tasaddukta bulunurken sadece cömertlik fazileti üzere bulunmayı değil aynı zamanda tevazu sahibi olma, başkalarına üstünlük taslamama, muhatabı hakir görüp incitmeme gibi diğer ahlak ve edep kurallarını da ifa etmeyi beraberinde getirir. Görüldüğü gibi başkalarına yardımı ihtiva etmesi bakımından dinin soyal hayattaki en önmeli tezahürlerinden olan zekatın tasavvufi bakış açısından psikolojik, ahlakî ve şuur düzeyinde önemli bir yansıması da vardır. İnsanın iç dünyasına yönelik sözkonusu bu tezahürler ise açık bir şekilde dini hayatın salt şekilcilikten kurtarılarak insanın derununda bir yer tutması ya da içselleşmesi anlamına gelecektir.

Bu hususa ilişkin olarak az önce temel erdemlerden olan cömertlik üzerinden bir örnek vermiş olduk. Hiç şüphesiz bu durum insanın sadece cömertlik ya da cimrilik özelliği ile değil bütün sıfatlarıyla alakalıdır. Söz gelimi sosyal hayatın gereği olan beşeri münasebetlerinde insanlara ihsan penceresinden bakabilen kişi, Allah'ı görüyormuşçasına davranacağı için Azamet ve Kibriya vasıflarının yalnızca Allah'a ait olduğu bilincine vararak kimseyi küçük görmez, kibirlenmez, tevazu ve hoşgörü sahibi olur. Yine bütün beşeri ilişkilerine yalan, hırs, hased, kin ya da riyâkârlık değil doğruluk, samimiyet, diğergamlık, farklılıkları anlayıp birleştirici olma ve hoşgörü yansıyacaktır. İnsanın şahsiyet yapılanmasındaki ve ahlakındaki bu tür bir tekâmül ve dini parçacı bir şekilde salt bazı ritüellere ya da ibadet mahallerine hapsetmekten kurtararak bütüncül bir perspektifle beşer hayatının bütünü hem şeklen hem de ruhen kapsayacak şekilde algılayıp yaşamayı sağlayacaktır.

Tasavvufi gelenek içerisinde ahlak salt birtakım ilke ve kurallara uymaktan ibaret görülmez, sabır ve çok cehdedilerek yerine getirilen ilke ve kurallar neticesinde ahlaki esasların tasavvufi bir hal ve makam olarak insan nefsinde zuhur etmesi beklenir. Hal böyle olunca tövbe, sabır, teslimiyyet, tevekkül, ihlas, takva, vera, fakr, rıza vb. gibi İslam ahlakının temel esasları tasavvufi eğitimin temel aşamaları haline dönüşmektedir. O halde sufiler sadece kurallara uymayı ahlaki kemal açısından yeterli görmezler. Söz konusu erdemler tasavvufi eğitim vasıtasıyla nefiste yerleşik bir meleke haline, tasavvufi tabirle bir makam haline dönüştürülmelidir. Zaten tasavvufi bir terim olarak makam, kulun çokça gayret gösterip zorluklara katlanarak, tekrar ede ede kazandığı ve vasıf haline getirdiği âdâp ve ahlakı ifade eder. (Kuşeyrî, 2001, s. 56) Bu tanımdan da açıkça anlaşılmaktadır ki tasavvufi eğitimin merhalelerini ifade eden makam kavramı en genel anlamıyla ahlaki erdemlerin tasavvufi eğitimin kendine has temrinleriyle nefste yerleşik bir mizaç ya da vasıf halini alma sürecini ifade eder. Şimdi bütün bu söylediklerimizi bazı örnekler üzerinden ele almaya çalışalım.

Ahlaken ve manevi olarak terbiye edilmemiş insan nefsinin hırs, acelecilik ve sabırsızlık gibi özellikleri vardır. Bu gibi özellikler onun ahlaken kınamaya konu olan yönünü gösterir. Şu ayet-i kerime insanın kötü ahlakını ifade eden bu işlenmemiş, ham tabiatına ve bunun da ancak Allah'a gerçek manada kulluk ile terbiye edileceğine işaret eder: "Gerçekten insan pek hırslı (ve sabırsız) yaratılmıştır. Kendisine bir fenalık dokunduğunda sızlanır, feryat eder. Ona bir imkân (mal) verildiğinde ise pinti kesilir. Ancak namaz kılanlar öyle değildir. Onlar namazlarında sürekli kimselerdir." (Meâric 70/19-23) Din ile ahlak arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ifade eden bu âyet "namaz kılıp namazlarında sürekli olanları" hırslı ve sabırsız olma, hemen sızlanıp feryat etme ve cimri olma gibi kötü ahlaka konu olan sıfatlardan istisna tutar. Öyleyse hakikati üzere kılınan namazın böyle bir ahlaki işlevselliği vardır.

Sufiler ayette ifade edilen "namazda sürekli olma" halini kendi bakış açılarından kalbin ya da ruhun secdesi şeklinde yorumlarlar. Bu anlayış doğrultusunda "namazdaki devamlılık"tan kastın namazın başlangıcı ve sonu olmayan ruhu olduğu ifade edilir. Zira namazın rükû' ve secdesi ya da genel olarak

ibadetlerin zahiren yerine getirilen hareketleri devamlılık arz etmez, bedenin tabi özelliklerine bağlı olarak zaman ve mekân ile sınırlıdır. Öyleyse söz konusu bu sürekli namaz halinden kasıt bütün günü kıyâm, rukû' ve secde ile geçirmek olamaz. Az önce ifade etmeye çalıştığımız şekliyle layıkıyla ifa edilen ibadetlerin sonucu olarak elde edilen manevi, ahlaki kemal ile şuur ve niyet düzeyindeki safiyet süreklidir ya da en azından böyle olmalıdır. İşte sufiler enfüsî düzeyde gerçekleşen bu kemal halini kalbin ya da ruhun sürekli olan rükû' ve secdesi şeklinde tasvir ederler. Diğer bütün hareketler ise sürekli olan bu mânânın bir dindarlık tezahürü olarak bedende görünmesinden başka bir şey değildir. (İbn Arabi, 1999, c. VI, s. 15; Mevlânâ, 1994, s. 131) Dolayısıyla sufilerin dikkat çektiği şekliyle nefste hâsıl olan ve süreklilik arz eden bu kulluk şuuru beşerî hayatın bütün aşamalarında Allah'ı zikredip hatırlamaktan uzak olmamak anlamına gelmektedir. (Mevlânâ, 1994, s. 158) İşte bu şuur bizim burada dikkat çekmeye çalıştığımız dindarlıkta şekilcilikten ve yüzeysellikten kurtularak derûnîleşmeyi ve kulluk şuuru açısından hayatın her aşamasında bütüncüllüğü yakalamayı sağlayan temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktada vurgulanması gereken husus sufi bakış açısına göre dinin önemli bir veçhesini ifade eden taabbudi faaliyetler ile ahlaken olgunlaşma ya da tasavvufi kemal sürecinin mezkûr âyetten mülhem olarak birlikte bir bütün olarak mütalaa edilmesidir. Bu sebeple ibadetlerle ahlak arasında doğrudan bir irtibat vardır ve şeklen yerine getirilen ibadetlerden ahlaki kemale doğru giden bu süreç taabbudi faaliyetlerin enfüsi düzlemde içselleştirlmesinin yegane yoludur.

Hiç şüphesiz dindarlığa ilişkin en somut tezahürler kendini ibadetlerde gösterir. Namaz, oruç, hac, zekât gibi bedenen ya da mal ile ve bütün bunlara peşinen eşlik eden sahih bir niyet, manevi bir olgunluk ve ruhani bir yöneliş ile îfâ edilmeleri kaçınılmaz olan ibadetler Müslüman dindarlığının temelini oluşturur. Bir Müslümandan tüm bu ibadetlere ilişkin suretlerin eksiksiz yerine getirmesi beklenir. Ancak bu durum insanın hazır bulunuşuna göre şekilcilik ve riyakârlık tehlikesini de hemen beraberinde getirir. Sahih bir niyet ve ahlaki-manevi olgunluk kulluğun vazgeçilmezlerindendir. Bu sebeple tasavvufî eserlerde ibadetlerin fıkıh ya da ilmihal kitaplarında detaylı olarak yer verilen şeklî unsurlarından ziyade insanın ruhuyla ya da kalbiyle alakalı olan mânevî, bâtınî boyutlarına yer verilir. Zira sufiler dini, aslında beşer ruhunun derinliklerinde yaratılıştan bulunan fıtrî imkânları başta ibadet, dua ve yakarışların yanı sıra riyazet ve tezkiye usulleriyle besleyerek manen ve ahlaken bilfiil kemale erme şeklinde yorumlarlar. (Mevlana, 2003, c. II, s. 453, byt. 2592) Bu itibarla nihai bir gerçeklik olarak din Allah ile kul arasında gizli bir sırdır. Bu sebeple de genel dindarlık tasavvuruna sadece dışı itibarıyla uyum sahih bir dindarlığı ortaya koymada yeterli değildir. (Mevlana, 2003, c. I, s. 34, byt., 339-341)

Tasavvufi bakış açısına göre bütünüyle varlık, insan, insanın eylemleri ya da din her neden bahsedersek edelim hepsinin bir görüntü ve hakikati vardır. Bunların ikisinin bütünlüğü o şeyin bizzat kendisini ve kemal noktasını verir. Söz konusu bu hakikatin bir varlık olarak insanın bizzat kendisinde olduğu gibi eylemlerinde de tezahürü söz konusudur. Öyleyse ibadetler söz konusu olduğunda şekil ya da manadan birine, diğerini ihmal ederek mutlak anlamda yönelmek sûfîlerce kabul edilebilir değildir. Tarihi ve siyasi yönü bir tarafa, doktriner olarak, mücerret tevhitten hâsıl olan zevki esas alıp zahiri hüküm, esas ya da şartları bütünüyle reddetme ya da en azından önemsiz sayma anlamına salt bâtınîlik, şer'î hükümlerin özünü değiştirme ve nihayet onları inkâr edip işlevsiz bırakmayla sonuçlanır. Şeriatin tasvir ettiği şekliyle dindarlık genel olarak ikilik (zâhir-bâtın) zevkini gerektirdiği için bu şekilde mutlak anlamda bâtına yönelme hakikatin bir veçhesini (zâhir/şeriat) inkâr etmeyi beraberinde getirir. Diğer taraftan mutlak bir zâhirîlik ise hakikatin diğer veçhesini (bâtın/hakikat) ihmal ederek; hem salt "tecsim"

ve “teşbih” hatasıyla hem de dini ve kulluğu salt zahiri düzlemden ibaret görme şeklinde dar bir anlayışla sonuçlanır. Din ve dindarlığa ilişkin bu her iki tutum da itidal ve kemal noktasını ya da kuşatıcılığı ifade etmekten çok hakikatin farklı veçhelerini görmeye engel olacak şekilde salt bir yöne meyletme anlamına aşırılıktan, parçacı ve dar bir bakış açısından başka bir anlama gelemediği için sufilerin temel eleştiri konularından biri olmuştur. (İbn Arabî, 1919, s. 175; Konuk, 1992, s. 238)

Konuya bu kapsamlı perspektiften bakan sufiler zahiri önemsiz görmedikleri gibi kutsal, nihâî bir düşünce ve kaygıyı hedeflemeyen her sûreti cansız hükmünde görürler. (Mevlânâ, 1994, s. 55, 56) O halde dindarlığın tezahürü olan ibadet, dua ve yakarışlar, zikir, Kur’an tilavetinde hep nihai bir mana, bir niyet, bir ruh aranır. Zaten dindarlığın en somut tezahürü olan ibadetlerin Allah katında değer verilen ve ona ulaşan bir hakikatinin olduğu ve bunun da kalplerde yer eden sahih niyet ve takva olduğu pek çok ayet ve hadiste çeşitli vesilelerle ifade edilir. Meselâ namaz ya da hac ibadetinde fiziki olarak yerine getirilen hareketler, zekâtta verilen malın bizatihi kendisi, kurbanda akıtılan kan ya da oruç ibadeti esnasındaki açlık, susuzluk ya da genel anlamda şehevî arzulardan uzak durmak ibadetlerin sûretidir ve bu sûretler, ruha, cana nispetle beden gibidirler. (Mevlânâ, 1994, s. 14; Mevlana, 2003, c. II, s. 475, 476, byt. 3025, 3026) Bu sebeple bu suretlerin insan ruhunun derinliklerinde Allah’ın nazar edip değer verdiği, maddi ve geçici olmayan bir karşılığı olmalıdır ki kalp ya a ruhtaki bu tezahür sufilere göre daha çok sahih bir niyet, takva, dinî-tasavvufî duygu ve tecrübeler ile ahlaki olgunluktur. Yerine getirilen ibadetlerle artık Sevgilinin cemâli “mihrâb” edinilir ve O’nun tecellilerinin müşahedesi, O’nun huzurunda bulunma (maiyyet), O’na yakınlık (kurbiyyet) ve vuslat nihai bir gaye olarak arzulanır. Dini tecrübe bakımından böyle bir yoğunlukla ifa edilen ibadetler esnasında sufinin dikkatini başka saikler, özellikle dünyevi, geçici beklentiler vs. dağıtamaz. Bir başka ifadeyle kalben her şeyden uzaklaşarak sadece O’na yönelmeden yerine getirilen ve şuur bakımından “ikilik” ve “ayrılık” üzere gerçekleştirilen ibadetlere sufiler nihai gayeleri açısından değer vermezler. (İbn Arabi, 1999, c. II, s. 72; Mevlana, 2000, c. II, s. 134) Böylelikle sufiler ibadetin kapsamını da artık hayatın bütünü içine alacak şekilde genişletmiş olurlar. Zira Allah’a yakınlık, vuslat, Onun huzurunda bulunma ve O’nu müşahede etme şeklindeki tecrübeleri yaşayarak ibadetlerden kast olunan ruhu elde edip bu şuuru muhafaza eden sufinin artık her duygu, düşünce, ya da fiilli kulluk ve ibadet kapsamında değerlendirilir. Buna mukabil bu ruh ve manadan yoksun olarak yapılan ibâdetler ise iğreti ve mecazi görülür. (Mevlana, 1994, s.16, 122, 139, 143) Sonuç olarak sufilere göre Hz. Peygamberin “benim Hak Teâlâ ile bir vaktim vardır ki, oraya ne bir nebiyy-yi mürsel ne de melek-i mukarreb sığar” (Uysal 2001, s. 260) hadisinde ifade edilen Yüce Allah’ın huzurunda bütün sûretlerin dışarıda kaldığı istiğrak haline benzer tecrübeler ibadetlerin hakikati olarak tanımlanır. (Mevlânâ, 1994, s. 14, 15)

Hal böyle olunca sufi bakış açısına göre ibadetlerin bedenen yerine getirilen zahiri insanları dînin özüne, metafizikle ilintili olan ruh ve manaya götüren vasıtalardır. Doğru ve gerçek vâsıtalar, mutlak anlamda nihâî gâye yerine ikâme edilememekle birlikte ihmal de edilemezler. Diğer bir ifadeyle ibadetleri sadece kalben ya da rûhen icrâ edilebilir görüp onların bizzat şeriat tarafından belirlenen hükümlerini, sûretini ihmal etmek de sufilere göre kabul edilebilir değildir. Hiç şüphesiz sufilere göre ancak kalp huzûru ile kılınan bir namaz hakîkî bir namaz olur ancak şer’an emredilen şartlarıyla, rukû’ ve secdesiyle birlikte gerçek namazdan söz edebiliriz. (Mevlânâ, 1994, s. 21, 131)

Bir diğer açıdan sufilere göre ahlaken ve manen olgunlaşmamış beşeri nefis dinin kötü gördüğü bütün reziletlerin kaynağıdır. (Kuşeyrî, 2001, s. 87 vd; Mevlana, 2003, c. I, s. 49, byt. 371-377; s. 50, byt. 775-779.Bu sebeple de nefis terbiyesi tasavvufi dindarlıkta merkezi bir öneme sahiptir. Nefis

düzeyinde din, maneviyat ya da ahlaka bir şekilde ilişkili olan bu kemal ve arınma elde edilmediği sürece kulun bütün düşünce ve fillerine izâfîlik, geçicilik ve aslî gâyeden yoksunluk yansır. (Mevlana, 2003, c. IV, s. 641-642, byt. 3560-3566.) Söz konusu bu eksikliğin doğal olarak bireyin dindarlığında da tezahürleri olur. Bu sebeple sahih bir dindarlık için her şeyden önce, şehvet ve arzularına meylederek kötülük kaynağı olan nefsin terbiye edilerek ruha yönelmesi ve fücûr yerine takvânın kaynağı haline getirilmesi gerekir.

Her şeyden önce sufilere göre nefisten kaynaklanan ham benlik duygusu ibadetlerden asıl kast olunan "vuslat" ve "kurbiyyet"e mani olur. Bu sebeple kulun nefis terbiyesi ile kulun hakikate mani engellerin en büyüğü olan mevhum benlik/izâfî vücûd hicâbından (İbn Arabî, 1999, c. VII, s. 63) kurtulması gerekir. (Mevlana, 2003, c. II, ss. 352-353, byt., 1209-1214) Bu sebeple sufiler "secde et yaklaş" (Alak 96/19) ayet-i kerimesinde ifadesini bulan yakınlığın hâsıl olabilmesi için her şeyden önce benlik vehminin ortadan kaldırılması gereğine işaret ederler. Hal böyle olunca kibrin ve kendini beğenmişliğin kaynağı olan benlik ortadan kaldırılmadan yapılan seklî secde sufilere göre asıl kast olunan değildir. O halde tevazu gibi, benlik davasından uzaklaşmak gibi secdenin mânevî hükümleri nefs üzerinde cereyân etmeden gerçek anlamda secde etmeye imkân yoktur. İbadetlerin ortak maksadı Allah ile insan arasındaki hicâpları ortadan kaldırmaktır. Bunun içindir ki tasavvufî anlamda ibadetler; namazda olduğu gibi münâcât, kurbiyyet ya da mîrâçtır. Hacda olduğu gibi vuslattır. Oruçta olduğu gibi nefsin isteklerini terk etmek sûretiyle mânen yükselmek ve Hak Teâlâ ile karşılaşıp O'nu görmektir. (İbn Arabî, 1999, c. II, s. 329) Zîrâ kulluğa dair bir iddia, gösteriş ya da kibir çabucak nefsin kulluktan bir haz almasına, dolayısıyla sırf Allah rızası için değil de başka bir amaç için ibadet etmeye, kısacası riyâkâr bir dindarlığa sebebiyet verebilir.

Bu bakış açısına göre Allah'a kulluk tasavvufun öngördüğü şuurla yerine getirildiğinde ya da seyr u süluk ile nefs kemale erdiğinde beşerin hırs, sabırsızlık, hemen sızlanıp feryat etmek ve cimrilik gibi hususiyetleri terbiye edilir. İnsan bu şekilde tedrici olarak ahlaken kemale erişir. Hayvanların büyük bir kısmı, ihtiyaç duyduğu her ne ise yeterli miktara ulaştığında artık yeni bir şeye arzu duymaz iken insan böyle değildir. İnsan hem yaşadığı anında hem de geleceğe yönelik olarak sürekli bir kaygı, endişe, üzüntü ve hırs içerisindedir. Bu kaygısı ve hırsı doğrultusunda ihtiyacından fazlasını toplar, biriktirir fakat yine de doymaz. Nefsin sürekli genişleyen bir yapısı vardır, sürekli daha fazlasını ister. Hakikati üzere yerine getirilen ibadetler ve manevi terbiye nefsin bu tarz bir husûsiyetine engel olur ve kulu nefis düzeyindeki bu tür bir kötülükten korur. (İbn Arabî, 1999, c. II, 385)

Dindarlık-ahlak ilişkisi söz konusu olduğunda böyle bütüncül bir yaklaşım sergileyen sufiler, söz konusu ahlaki ilkeleri kendilerine has manevi eğitim yöntemlerinin aşamalarıyla aynîleştirmelerinin yanı sıra bütün bunları hayatın bütünlüğü içerisinde içselleştirme girişimlerinde de bulunurlar. Meselâ aceleci olmayıp sabırlı olmak ahlaki ilkesi tasavvufi eğitimin kendine has süreci içerisinde ortaya konan zorlu deneyimlerle artık salikin nefsinde yerleşik bir meleke haline getirilir. Bu, özellikle yukarıda bahsetmeye çalıştığımız ahlak ile estetik arasındaki doğrudan münasebetten hareketle hat sanatı, musıkî, ebru gibi geleneksel sanatları ya da yine bazı marangozluk, demircilik, taş oymacılığı gibi zanaatleri sabırla öğrenip icra etmek yoluyla yerine getirilir. Çoğu zaman da bu faaliyetlerle ahlaki ve manevi anlamda olgunlaşması beklenen nefsin terbiye edilmesi arasında doğrudan ya da dolaylı irtibatlar kurulur. Mesela bir demirci kor ateş içerisinde paslarından arınıp yumuşayarak şekle giren demir ile arzu, istek ve şehvetlere gem vurmanın nefiste doğurduğu ateş vasıtasıyla nefsinin arınıp temizlenmesi arasında bir irtibat kurabilir. Yine özellikle Mevlevîlikte özel bir yeri ve anlamı olan neyin ham bir

kamış olmaktan deruni bir sesi olan neye dönüşme süreci ile insanın manen ve ahlaken olgunlaşma süreci arasında bir paralellik görülür. Her iki süreçte de rastlanan "ayrılık", "ıstırap ve inleme", "fazlalıkların atılıp engellerin kaldırılması" vb. şeklindeki ortak unsurlar sebebiyle de ney Mevlevîlik kültüründe insan-ı kâmilin sembolü olur. Bu sebeple de tasavvufi kültürde gerek bir musıkî aleti olarak neyin yapılması zanaatı gerekse musıkî sanatı olarak icrasıyla tasavvufi-ahlaki olgunlaşma süreci arasında doğrudan bir irtibat kurulur.

Sufilerin ahlak anlayışları; ibadet, sanat, zanaat ya da meslek vs. şeklinde beşer hayatının hemen her veçhesinin ve insan fiillerinin bütünlüğü içerisinde uygulamaya verdikleri önem ve en nihayetinde işlevselliği açısından diğer ahlak nazariyelerinden temayüz etmektedir. Zaten bu ahlaki esasların her biri teknik olarak seyr u süluk şeklinde adlandırılan ahlaki-manevi gelişimi ifade eden zorlu tekâmül yolculuğunun artık önemli bir merhalesi olmuştur. Hal böyle olunca tasavvufi ahlak nazariyesinin işlevselliği açısından söyleyeceğimiz temel şey ahlaki ve manevi olgunluğu tahkik ederek insan-ı kâmil olmak ya da bir başka ifadeyle Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır. Bu da dini hayatın ahlaki temelli olarak içselleştirilmesi anlamına gelir. Bu durum tasavvufi eğitimin sağlıklı işlediği, tekke hayatının suiistimal edilmediği dönemlerde bireysel ve toplumsal ahlakta, çevre ahlakında kendini gösterebiliyordu. Bunun mesela sosyal, siyasi ve askeri alanların yanı sıra özellikle ticaret ahlakındaki açık örnekleri fütüvvet ve ahilik teşkilatlarında görülebiliyordu. Tarihimizde tekkeler sosyal hayatın her alanıyla alakalı olarak son derece nezih, nezaketli, bilgili, görgülü kimseler yetiştirmeyi hedef edinmişti. Zira tasavvuf, fütüvvet ya da ahilik adı altında ortaya çıkan yapıların tekke, dergâh ya da zaviye şeklinde isimlendirilen kurumları aynı zamanda topluma içtimai ahlak ve âdabı yaygın bir şekilde kazandırmayı hedefleyen çok yönlü kurumlardı.

Taabbudi faaliyetler ve ahlaki erdemlerin tahkiken yerine gelmesi tasavvuf açısından vazgeçilmezdir. Kelam ve felsefe ekollerinin oluşturdukları ahlak nazariyeleri çerçevesinde tartıştıkları nefs, faziletler ve reziletler, insanın fiilleri, irade hürriyeti vs. konularında sufiler de pek çok görüş serdetmekle birlikte onlar bu konuları daha başka düzeylerde gündeme getirmişlerdir. Mutasavvıflar eserlerinde "kalbin amelleri" olarak gördükleri takva, vera, ihlas, niyet, rıza gibi dini-ahlaki erdemlerin önemi üzerinde ısrarla durmuş ve hatta bu erdemleri ihmal ettikleri gerekçesiyle bazı fakih ve kelamcıları şiddetle eleştirmişlerdir. Bu çerçevede de kendi yöntemlerini ta baştan beri fıkh-ı batın olarak dini, zahiri ve batınını kuşatıcı tarzda doğru algılayıp sahih ve bütüncül bir şekilde yaşamanın tamamlayıcı bir unsuru olarak ortaya koydular. (Serrâc, 1914, s. 17) Hemen bütün mutasavvıflar tasavvufi hayatta ibadet ve zikir gibi kulluk faaliyetleri kadar ahlaki faziletlerin de önemli olduğunu vurgulayarak bu temel erdemleri tasavvufi eğitimlerinin temel aşamaları (makam) olarak görmüşlerdir. Sufiler riyazet, halvet ve mücahede gibi uygulamalarıyla ahlaki-manevi gelişimi dinamik ve hiyerarşik bir haller ve makamlar süreci olarak görmüş ve tecrübi olarak da bunu tüm detaylarıyla uygulamışlardır.

Sufilerin dindarlık anlayışlarındaki hoşgörü ve kuşatıcılık onların dini ya da tasavvufi incelikleri tebliğ metotlarına da yansır. Tasavvufi hakikatlerin mahiyeti gereği çoğunlukla incelikli, veciz, sembolik ve pradoksal ifadelere başvursalar da sufiler dini anlatmada karmaşık, yargılayıcı ve ötekileştirici bir dil kullanmak yerine muhatap kitlesinin seviyesine uygun sade, samimi bir dil kullanırlar. Bu sayede tasavvufi kültür içerisinde bir taraftan mesela Muhasıbî'nin er-Riâye'sinde olduğu gibi samimi dindarlık denildiğinde hemen akla gelen riyâ ve incelikleri tasavvuf psikolojisi çerçevesinde derinlikli bir şekilde tartışılır. (Muhasıbî, ts., s. 127 vd.) Diğer taraftan da mesela Ahmet Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde olduğu gibi muhataplarına anlayabilecekleri bir dil ve seviyeden konuşarak onları manen ve ahlaken

olgun bir seviyeye ulaştırma gayesinin belirgin bir şekilde hissedildiği, örf ve adet gibi zaman ve mekânın gereklerini dikkate alan, toplumsal psikolojiye hassasiyet gösteren samimi, hoşgörülü ve yalın bir dil ile karşılaşırız. (Yesevî, 2016) Üslup bakımından farklı olan bütün bu gayretler samimi, sahih, içten bir dindarlığın inşasını hedefler.

Fakat sufiler içe dönük bir tenkit mekanizması geliştirmek suretiyle her bir vesileyle bu tür ekol ya da grupları tasavvufun ana bünyesinden uzak tutmaya çalışmışlardır. Bunu da daha çok şer'i kurallara ve Hz. Peygamberin şahsında en yüksek düzeyde temsil edilen İslam ahlakının temel faziletlerine vurgu yapmak ve bunları kendi şahıslarında somut örnekliğe dönüştürmek suretiyle yapmışlardır. Bu çerçevede kalbin amelleri (a'mâlu'l-kulub) denilen ihlas, niyet, takva ve vera gibi dini-ahlaki erdemlerin önemi üzerinde ısrarla durulmuş, dahası dini-ahlaki hükümleri ve bunların uygulamalarını hafife alan salt batıni gruplara ve bazı melamilere tenkitler yöneltildiği gibi söz konusu bu erdemleri ihmal ettikleri gerekçesiyle fukaha ve kelamcılar da şiddetle eleştirilmiştir. (Çağırıcı, 2013, s. 111)

Dini-Ahlaki Yozlaşma ve Tasavvuf

Her ne kadar tasavvuf kendi metodolojisi içinde ilkesel olarak sahih bir dindarlığa sürekli atıfta bulunsa da tasavvufî yöntemin incelikleri doğru anlaşılıp yorumlanmadığı zaman tasavvufi muhitlerde de henüz ilk dönemlerden itibaren dini ve tasavvufi hayatta yozlaşmaya sebebiyet veren bazı gelimeler gözlemlenmiştir. Bu çerçevede mesela dini hayatta ruh ve manaya vurgu yapıp riyâkârlığı eleştireyim derken şer'î emirleri zahiren bütünüyle iptal eden salt batınilik ve ibahiliğe kayan zümreler ve yine aynı noktada bir takım aşırılıklara kaçan melâmiler de tasavvufi muhitlerde ortaya çıkabilmiştir. Hiç şüphesiz biz burada çalışmamız boyunca dini ve ahlaki hükümleri tam bir bağlılıkla benimseyip yerine getirmeye çalışan ve bu esasları manevi eğitimin vazgeçilmez bir parçası ve aşaması haline getiren ana yapıdan hareketle fikirlerimizi olgunlaştırmaya çalıştık. Şimdi bu yozlaşmalara ve asıldan uzaklaşmalara kısaca değinmeye çalışacağız.

Sufiler bizzat kendi muhitlerinden başlamak üzere derunilikten uzak salt şekilcilik, yüzeysellik ya da riyâkârlık şeklinde ortaya çıkan dini-ahlaki yozlaşmaya sürekli karşı durmuşlardır. Buna mukabil tasavvuf tarihi boyunca tasavvufi tecrübenin çoğunlukla sübjektif bir alan olmasına dayanarak bu ana yapıdan uzaklaşan ve sufilerin tecrübeye dayalı tevhit nazariyelerini bozmak suretiyle iyi-kötü, emir-yasak, kurallar vs. de dâhil tüm ikilik ve ayrımlardan uzaklaşılmadığı sürece tevhidin hakikatine ulaşılamayacağı ve gerçek sufi olunamayacağı gerekçesiyle dini hükümleri hafife alan ve dînî-ahlâkî yozlaşmaya kapı aralayan bazı batıni ve melami gruplar ortaya çıkmıştır. Bu tür yozlaşma ve asıldan uzaklaşmalara zaten tasavvufun ilk dönemden itibaren temel klasiklerini kaleme alan mutasavvıflar kayda değer bir şekilde dikkat çekmişlerdir. (Kuşeyrî, 2001, s. 36, 37; Hucvurî, 1974, s. 239) Tarih boyunca sufiler içe dönük bir tenkit mekanizması geliştirmek suretiyle her bir vesileyle bu tür ekol ya da grupları tasavvufun ana bünyesinden uzak tutmaya çalışmışlardır. Bunu da daha çok şer'i kurallara ve Hz. Peygamberin şahsında en yüksek düzeyde temsil edilen İslam ahlakının temel faziletlerine vurgu yapmak ve bunları kendi şahıslarında somut örnekliğe dönüştürmek suretiyle yapmışlardır. Bu çerçevede kalbin amelleri (a'mâlu'l-kulub) denilen ihlas, niyet, takva ve vera gibi dini-ahlaki erdemlerin önemi üzerinde ısrarla durulmuş, dahası dini-ahlaki hükümleri ve bunların uygulamalarını hafife alan salt batıni gruplara ve bazı melamilere tenkitler yöneltildiği gibi söz konusu bu erdemleri ihmal ettikleri gerekçesiyle fukaha ve kelamcılar da şiddetle eleştirilmiştir. (Çağırıcı, 2013, s. 111)

Böylelikle onlar genel olarak dindarlıkta özelde de tasavvufi hayatta ortaya çıkan şekilciliği, yüzeyselliği ya da bireysel çıkarlar doğrultusunda manipülasyonu kendi yakın çevrelerinden başlayarak şiddetle eleştirdiler. Mesela henüz daha XI. yüzyılda tahkik ehli sufilerin yok olup gittiğinden, tasavvuf yolunun zayıfladığından hatta yok olup gittiğinden esefle bahseden Kuşeyrî'nin bu husustaki mealen aktardığımız şu sözleri hayli kayda değerdir: "Vera' kalmadı, tamah ve hırs şiddetlendi, kalplerden şeriate hürmet hissi kayboldu. Dine karşı kayıtsızlık arttı. Helal ile haram arasında fark gözetilmez oldu, saygısızlık ve utanmazlık din haline getirildi, ibadetleri yerine getirme küçümsendi, oruç ve namaz hakir görüldü. Gaflet çoğaldı, sürekli şehvetin peşinden koşuldu. Hal böyle iken bir de en yüksek hakikatlerden ve hallerden dem vurdular, engellerden kurtulup hürriyete kavuştuklarını ve visâlin hakikatlerine erdiklerini, Hakk ile kaim olduklarını iddia ettiler." (Kuşeyrî, 2001, s. 37)

Bu sebeple dindarlığın yüzeysel, şekilci, sahte ya da sahih formundan uzaklaşılarak manipüle edilmiş tezahürlerine tasavvufi muhitlerde de rastlanmaktadır. Yine dindarlık anlayışının temeline samimiyet ve hoşgörüyü koyarak sen-ben davasına düşmeyi kesin bir dille reddeden, tefrikaya karşı bütün farklı ekol, mezhep ve anlayışları hoşgörü ilkesi çerçevesinde tevhide davet eden Ahmet Yesevî de "yalancı âşık, sahte sufi gördüm" (Yesevî, 2016, s. 49) demek suretiyle bu hakikati ifade eder. Bunun daha açık bir örneğini Ahmet Yesevî melamet neşvesinin bir tezahürü olarak şekilci, insanların dini duygularını sömürüp onları yanlış yönlere yönlendiren din adamı ve sufi görünenlere karşı eleştirilerini dile getirirken görürüz:

İşan, şeyh, hoca, molla dünya izler,

Ol sebepden sultanlara yalan söyler,

Ayet-hadis tefsir kılıp, malı gözler,

Aşk yolunda asla mihnet çektiği yok. (Yesevî, 2016, s. 418)

Sufiler dini-tasavvufi anlayışlarının temeline samimiyeti, ihlası koydukları için gösterişçi, şekilci dindarlara karşı eleştirileri hayli sıktır. (Yesevî, 2016, s. 142, 143, 418 vd.) Hiç şüphesiz bu noktadaki eleştirileri sadece sufi meşrep olmayan genel dindarlar kitlesine yönelik değildir, aynı zamanda tasavvufi muhitlerde talip, mürid ya da şeyhlik iddiasında bulunanlara da yöneliktir. Öyle ki bazen sûfi kisvesine bürünerek "sûfi-nakş" olup İslam'ı layıkıyla yaşayamamaktan, (Yesevî, 2016, s. 240 vd.) kendini şeyh olarak tanıtıp başka dünyevî amaçlar peşine koşanlardan, riyakârlık ile aşkın ticaretini yapanlardan bahsedilir. Bu noktada, yaptığı fiilleri Allah rızası için değil de insanların beğenisi kazanmak arzusuyla gösterişle ya da işittirerek yapmanın amelleri geçersiz kılacağını hatta kulun imanına zarar vereceğini açık bir şekilde ifade eden (Yesevî, 2016, s. 88, 145, 265) Ahmet Yesevî'nin şu ifadeleri kayda değerdir:

Suretleri sufi nakş, kıyametten korkmazlar,

Fısk u fücur, hâsılı günahlardan ürkmezler,

Riyâ tesbihi elinde, ağlayıp yaş dökmezler,

Arslan babam sözlerin işittiniz teberrük.

“Talibim ben” söylerler, vallah, billâh nâ insaf,

Nâmahreme bakarlar, gözlerinde yok insaf,

Kişi malını hep yerler, gönülleri değil saf,

Arslan babam sözlerin işittiniz teberrük. (Yesevî, 2016, s. 87)

Tasavvuf tarihinde genel anlamda dinde özel olarak da tasavvufî erkânda zuhur eden şekilciliğe karşı ilk esaslı tepki Horasan’da gelişen Melâmilikten gelmiştir. Melamiliğinin, dünyaya değer vermemek, kibir ve riyadan kurtulmak için nefsini hor, hakir görüp çokça kınamak, riya endişesiyle yaptığı iyilikleri gizlemek, nefsini terbiye etmek için kusurlarını açığa vurmak, iddia sahibi olmamak, toplumsal baskılara göğüs gererek doğruyu hiç çekinmeden olduğu gibi söylemek, dini-tasavvufi anlayış ve yaşantıyla alakalı olarak şekilcilikle kıyasıya mücadele etmek şeklindeki esasları (Bolat 2009, s. 458) dinin ve tasavvufun şekilden ziyade insanın iç dünyasında makes bulması fikrini yerleştirir. Bu neşve sufilerin dilinde kimi zaman aşk teması ile zamanın şekilci, kendini beğenmiş kibirli alim ve şeyhlerinden şikayet etme ve onları şiddetli bir şekilde tenkit etme (Eraslan, 2016, s. 48 vd.) şeklinde kendini gösterir.

Yunus’un dilinden de “dervişlik olsaydı tâc ile hırka biz dahi alırdık otuza kırka” ya da “dervişlik dedikleri hırka ile tâc değil, gönlün derviş eyleyen hırkaya muhtaç değil” şeklinde ifadesini bulan bu anlayışa ilişkin sufilerin tüm ifadeleri tasavvufi neşvelerinin yanı sıra dindarlık algılarının da temelini oluşturur. Açıktır ki sufiler dinin ya da tasavvufi erkânın hikmetten, manadan yoksun bir şekilde bir takım şekli unsurlara boğulmasına temelden karşıdır. Bu sebeple de genel olarak sufiler ahlaki ilkeleri nefste yerleşik bir melekeye dönüşmeyen ya da taabbudi pratiklerinin yine nefste olgunluğu sağlayacak bir tezahürü olmayan ve hayatın bütününü kuşatmayan salt şekilci ve yüzeysel dindarlık tezahürlerini temelden eleştirirler. Zira ilahi dinler inananlarından iman ve ahlak-erdem üzere yaşamalarını ve iç dünyalarında bütün bunları temin edecek bir şahsiyet yapılanmasını sağlayacak şekilde bir mana ve hakikat üzere fiilde bulunmalarını ister. Bu sebeple insanın fillerine ilişkin olarak din tarafından emirler ve yasaklar şeklinde konulan temel hükümler ve ilkeler, salt surete taalluk eden kurallar manzumesinden ibaret değildir. Buna göre her fiilin, zahirinin arkasında yatan bir ‘mânâ’ ya da ‘hikmet’e (mekasıdu’ş-şeria) binaen yapılması veya yapılmaması istenir. Öyleyse fiillerimiz açısından “niçin yapmalıyım?” sorusuna cevap olan hikmet bize yaptığımız her işin manasını ve gayesini anlatır. Hikmet söz konusu olmadığında emirler ve yasaklar, salt suretle alakalı basmakalıp kurallar haline gelir, dolayısıyla da anlamsız olur. (Kalın, 2017, s. 3)

Bu önemine binaen “hikmet” kelimesi; İslam’ı; tevhit, ahlak, kulluk ve samimiyet ekseninde anlatan tasavvufi manzumelere isim olmuştur. Manzum ya da mensur olsun genel olarak İslam dinini ve ahlakını anlatan eserlere yönelik bu tür isimlendirmeler ve eserlerin ismiyle örtüşen muhtevası dindarlığı; tevhit, tecrübe ya da amel boyutu itibarıyla basit bir şekilde zahiri ve şekilci hatta sloganik değil hikmet ve hakikati ile birlikte ele alma gerçeğini hemen ihsâs ettirir. Hal böyle olunca sufilerin din ve tasavvuf anlayışının temelini kibir ve riyadan sakınma, alçak gönüllülük, suretten ziyade iç dünyayı imar ve ihya ederek şekilcilikten kaçınma, Allah’tan başkasına minnet etmeme ve aşk, muhabbetullah gibi temel esaslar oluşturur. Bu anlayışın bir tezahürü olarak farklı inanç, mezhep ve meşreplerden de olsa kimseye

zarar vermeme, gönlü katı ve gönül incitici olmama, herkese gönlünü ve kapısını açma, aciz, fakir, mazlum ve gönlü kırıklarla beraber olup onların dertlerine merhem olma, buna mukabil benlik güden kimselerden uzaklaşma sufiyane dindarlığın temelini oluşturur. (Yesevî, 2016, s. 44, 46)

Başkalarına karşı hoşgörülü davranan sufiler kendi fiil ve davranışları söz konusu olduğunda nefis muhasebesi anlayışlarının ve melâmi neşvelerinin bir tezahürü olarak hayli eleştireldirler. Kimi zaman kendilerini çok günahkâr biri gibi resmederek sürekli bir hüzün, korku, tövbe, ümitsizlik ve pişmanlık psikolojisi yansıtırlar. Bu yönüyle onlar bir taraftan melamiliğin "iyilikleri gizleme, eksiklik ve hataları izhar etme" ilkesinden hareketle nefsini kınamak suretiyle terbiye etmeye çalışırken diğer taraftan da müritlerine uyarı ve vasiyetlerini kendi üzerinden anlatma tevazusunu ve nezaketini gösterirler. Bu doğrultuda onlar kimi zaman kendilerini, Hakk'ın emirlerini gereği gibi yerine yetiremeyen gafil, cahil, gönlü katı, dili acı ve zalim, sürekli nefsinin arzu ve istekleriyle boğuşan, muhabbetin hakikatine tam ermemiş, ma sivadan tam olarak geçmemiş suç ve isyan denizi içinde yüzen biri olarak tasvir ederler. (Yesevî, 2016, s. 45, 47, 49, 57, 404) Zira genel olarak kulluk şuuru, özel olarak da tasavvufi kemal açısından fiillerine güvenerek ben oldum düşüncesine kapılma manevi terakkideki en büyük engellerdendir.

Sonuç

Dindarlık ve tezahürleri söz konusu olduğunda tasavvufi gelenek hayli zengin bir muhtevaya sahiptir. Sufilerin dindarlığa ilişkin tasvirleri olabildiğince gösterişsiz, hoşgörülü, samimi ve aynı zamanda dînî duygu ve tecrübe bakımından da derinliklidir. Dinin ya da tasavvufi erkânın hikmetten yoksun olarak bir takım şekli unsurlara boğulmasına temelden karşı çıkan sufiler dini, hayatın her alanına sirayet etmesi gereken bir gerçeklik olarak görürler. Bu sebeple kimi zaman yoğun dini tecrübeleri, hayat tarzları, tasavvufî erkân noktasında şekilciliğe düştükleri ya da aşırı teslimiyetçi pasif bir dindarlık anlayışı sergiledikleri yönünde bir takım eleştirilere maruz kalsalar da sufiler genel olarak şekilci ve yüzeysel dindarlık anlayışlarını temelden eleştirirler. Öyle görünüyor ki; dînin bedene taalluk eden şeklî hükümlerini yok saymayıp onlara riâyeti hafife almadan, çoğunluk tarafından ihmâl edilen mânâ ve ruh boyutuna vurgu yapan sûfî şahsiyetler, dînin zahiri ve batını arasındaki dengeyi gözetmeyi sürekli tavsiye ederler. İslam, ahlakı dindarlığın açık ve vazgeçilmez bir sonucu olarak görmek ister. Bir diğer ifadeyle iman ve ibadetler ahlaktan bağımsız mücerret dini olgular olarak tasvir edilmez, aksine ahlâken kemale erme temelde inancın ve buna bağlı olarak da tüm taabbudi faaliyetlerin insanda gerçekleştirmek istediği nihai bir gaye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu sufilerin ibadetleri deruni, manevi açıdan ya da tasavvufi, ahlaki kemal ile ilişkili olarak yorumladıklarında açık bir şekilde görmekteyiz.

Konuya bu açıdan yaklaşan sufiiler, dindarlığın somut tezahürlerinden olan ibâdetleri, şer'an belirlenen sûretlerine riâyetle birlikte ruhta mânevî bir haz ve zevk elde edecek şekilde saf deruniliği yakalayarak ifa etmeyi vurgularlar. Yine ibadetler esnasında hâsıl olan Rabbin huzurunda ve O'nun murakabesi altında bulunma hissiyâtını, vuslat ve yakınlık şuurunu muhafaza ederek bunu hayatın geneline yaymayı bir ilke olarak kabul ederler. Sufilere göre aslî mânâsı ve gayesi üzere yerine getirilen ibadetlerle nefsin şehvet, hiddet, öfke, hırs, cimrilik, haset gibi ateşleri söner. İnsanı helake götüren bu kötü huylar yerine ruhta takva, hidayet, sabır, hoşgörü, hilm, cömertlik gibi iyi hasletler zuhur eder. Kısaca sufilere göre ibadetler insanda bu dönüşüm ve tekâmülü gerçekleştirecek tarzda fonksiyonel olmalıdır. Onlar ibadetlere katılım sıklığından çok yapılan ibadetler neticesinde elde edilen saf tasavvufi tecrübeyi ve manevi, ahlaki olgunluğu asıl dindarlık göstergesi olarak sıkça vurgularlar. Bu

perspektiften bakıldığında dindarlık, ne bazı uzak doğu dinleri ve mistisizminde olduğu gibi salt rûhâniliğe ne de katı pozitivist bir anlayışın çevrelediği, mânâ ve ruhtan yoksun seküler din anlayışlarına indirgenebilir.

Kaynakça

Aman, F. (2010). Antropoloji ve Din, (Gece Kitaplığı), Ankara.

Aydın, M. (1992). Din Felsefesi, (Selçuk Yayınları), Ankara.

Bolat, A. (2009). "Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Melamet Tasavvuru", Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 2009, sayı: 23.

Cürcânî, S. Ş. (1300). Ta'rîfât, İstanbul.

Çağrıcı, M. (2013). İslam Düşüncesinde Ahlak, (Dem Yayınları), İstanbul.

Çakmaklıoğlu, M. M. (2011). İbn Arabi'ye Göre İbadetlerin Manevi Boyutları, (İnsan Yayınları), İstanbul.

Çakmaklıoğlu, M. M. (2017). Tasavvufa Giriş, (İz Basma), Bişkek.

Eraslan, K. (2016). Yesevi'nin Fakrnamesi, (Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları), Ankara.

Gazali, M. (1982). İhyâu Ulûmiddîn, (Dâru'l-Ma'rife), Beyrut.

Gazâlî, M. (1994). Mişkâtü'l-Envâr, çev. Süleyman Ateş, (Bedir Yay.), İstanbul.

Gündüz, Ş. (1998). Din ve İnanç Sözlüğü, (Vadi Yay.), Ankara.

Herevî, A. E. (1966). Menazilü's-Sâirin, (Mektebetü Mustafa el-Bânî), Kahire.

Hökelekli, H. (1993). Din Psikolojisi, (TDV. Yay.), Ankara.

Hucvurî, A. O. (1974). Keşfü'l-Mahcûb, çev.: Abdulhadi Kandil, (Mektebetü'l-İskenderiyye), İskenderiyye.

İbn Arabî, M. (1999). el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, haz. Ahmed Şemseddin, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut.

İbn Arabî, M. (1998). Mevâkiu'n-Nücûm ve Metâliu Ehilleti'l-Esrâri ve'l-Ulûm, thk., Halid Şibl Ebu Süleyman, (Âlemü'l-Fikr), Kahire.

İbn Arabî, M. (1919). et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye, nşr. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, (E. J. Brill), Leiden.

Kalın, İ. (2017). "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet", Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, Kış/2017, sayı: 80.

Konuk, A. A. (1992). Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi, Haz: Mustafa Tahralı, (İz Yayıncılık), İstanbul.

Kuşeyrî, A. (2001). er-Risaletü'l-Kuşeyriyye, haz. Mustafa Zeryug, (Mektebetü'l-Asriyye) Beyrut.

Mehmedoğlu, A. U. (2004). Kişilik ve Din, (Dem Yay.), İstanbul.

Mevlânâ, C. R. (1994). Fîhi Mâ Fîh, çev. Ahmet Avni Konuk, hz. Selçuk Eraydın, (İz Yay.), İstanbul.

Mevlânâ, C. R. (2000). Dîvân-ı Kebîr (Seçmeler), haz: Şefik Can, İstanbul.

Mevlana, C. R. (2003). Mesnevî, Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi, çev. Şefik Can, (Ötüken Yay.), İstanbul.

Mevlânâ, C. R. (1994). Rubâîler, çev., M. Nuri Gençosman, (MEB. Yay.), İstanbul.

Muhasıbî, H. E. (ts.). er-Riâye li Hukukillah, nşr. Abdulhalim Mahmud (Dâru'l-Mearif), Kahire.

Sayın, E. (2012). Haccın Kalbine Yolculuk, (Nesil Yayıncılık), İstanbul.

Sayın, E. (2013). Namaz ve Karakter Gelişimi, (Nesil Yayıncılık), İstanbul.

Serrâc, E. N. (1914). Kitâbu'l-Luma' fi't-Tasavvuf, thk., Reynold A. Nicholson, (E. J. Brill), Leiden.

Sülemî, E. A. (1999). el-Mukaddime fi't-Tasavvuf, thk. Yusuf Zeydan, (Dâru'l-Cîl), Beyrut.

Taftazani, E. G., (2001). "Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci, Rabiatü'l-Adeviyye Örneği", çev. Ahmet Ögke, Ekev Akademi Dercisi, c. 3 sy. 1, Bahar.

Uysal, E. (2005). "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 14, sayı: 1.

Uysal, M. (2001). Tasavvuf Kültüründe Hadis, (Yedi Veren Yay.), Konya.

Vergote, A. (1999). Din, İnanç ve İnançsızlık, çev. Veysel Uysal, (MÜİFV. Yayınları), İstanbul.

Yaran, C. S. (2012). İslam Ahlak Felsefesine Giriş, (Dem Yayınları), İstanbul.

Yesevî, H. A. (2016). Dîvân-ı Hikmet, ed. Mustafa Tatçı, (Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları), Ankara.

İSLAM KELAMININ, TASAVVUF VE KAVRAMLARINA YÖNELİK İLGİSİNİN TARİHSEL VE EPİSTEMİK ARKA PLANI

1

Doç. Dr. Faruk SANCAR

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Öz

Kelam ile tasavvuf arasında tarihi çok eskilere dayanan bir gerilimden bahsetmek mümkündür. Zira iki disiplin veya daha doğru ifadeyle dünya görüşünün ortak problemleri ve iddiaları bulunmaktadır. Bu durum onların karşılıklı olarak birbirlerinin konu ve yöntemlerine eleştirel bir bakış geliştirmelerine yol açmıştır. Elbette kelam ile tasavvufun arasında ortaya çıkan tutum farklılığının çeşitli psikolojik ve sosyolojik sebepleri de söz konusudur. Ne var ki bu sebeplerin hiçbirisinin esas belirleyici olduğu söylenemez. Tarihî süreç dikkate alındığında aralarındaki temel fay hattının benimsenen epistemik zeminin kırılmasıyla oluştuğunu görmekteyiz. Dolayısıyla konu sadece basit bir metodik yaklaşım farklılığı olarak değerlendirilemez. İşte bu çalışma erken dönemden itibaren kelam ile tasavvufî düşüncenin arasında ortaya çıkan sorunların tarihsel arka planını tespit etmeyi ve özellikle de bilgi teorisi noktasında kelamcılar ile sufiler arasındaki baş gösteren yöntemsel farklılığın tarihsel süreçte nasıl bir dönüşüme uğradığını tasviri bir tarzda ela almayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Keşf, İlham, Zühd, Gazâlî, Tasavvuf

HISTORICAL and EPISTEMIC BACKGROUND of the RELATION of ISLAMIC THEOLOGY/Kalam to SUFISM and ITS CONCEPTS

Abstract

It is possible to talk about a long standing thriller between Kalam and Sufism. Because there are common problems and claims of these two disciplines or more correctly two world views. This situation has led them to develop a critical view of each other's subjects and methods mutually. Of course, there is a variety of psychological and sociological reasons for the difference in attitude that arises between kalam and sufism. However, none of these reasons can be said to be the main determinant. Considering the historical process, we see that the main fault line between them was formed by breaking of adopted epistemic grounds. Hence, the issue can not be regarded merely as a simple methodological approach difference. This study aims to capture the historical background of the problems that arise between the Kalam and the Sufi thinkers from the earliest times, and to elucidate in particular how the kalamists' information theories transformed throughout the history.

Keywords: Exploration, Inspiration, Zuhd, Ghazali, Sufism

Giriş

Hem metafizik iddiası olan hem de normatif bir karaktere sahip bulunan üç ilmî disiplinden bahsedilebilir. Bunlar kelam, felsefe ve tasavvuftur. Üçünün de hakikatin ne olduğu ve nasıl elde edileceği, varlığın ve tanrı-âlem ilişkisinin mahiyeti hakkında soru ve cevapları bulunmaktadır. Bu disiplinlerin mensuplarına bir bakış açısı ve dünya görüşü kazandırmaları bakımından inşaî bir niteliğe sahip oldukları söylenebilir. Bu tespit İslam geleneği için söz konusu olduğu gibi diğer semavî dinler için de geçerlidir. Zira Yahudi ve Hıristiyanlığın da teolojik/zahiri boyutunu ön plan çıkaran yaklaşımlar bulunduğu gibi -buna akıl ve beyan esaslı demek mümkündür- daha sezgisel/mistik veya rasyonel/felsefi boyutlarını önceleyen anlayışlar da bulunmaktadır[2]. Dolayısıyla bu farklılığın aslında insanın hakikat arayışının ve onu elde etme arzusunun doğal bir sonucu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kur'an'ın nüzul ortamında Müslüman kitle için hakikat arayışları bizzat Hz. Peygamber'in diliyle cevaplarını bulurken, onun nasıl elde edileceği sorusu akla dahi gelmiyordu. Çünkü soruların cevaplarını bulacağı adres henüz hayattaydı. Onun vefatının ardından Müslüman kitle arasında siyasi olarak ciddi sorunlar ortaya çıksa da bu ihtilaflar, daha ziyade imamet eksenli tartışmalar, Haricilerin başını çektiği tahkim hadisesi ve büyük günah işleyenlerin tekfir edilip edilmeyeceği gibi metafizik içerikten yoksun bir muhtevaya sahipti[3]. Tartışmalar, çoğu kez Kur'an'ın literalist ve parçacı bir şekilde yorumlanmasından kaynaklanıyordu. Elbette kültürel kodlardan beslenen sorunlar da yaşanmıyor değildi. Söz gelimi Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman Arapların şuuraltında yeniden hortlamaya başlayan kabile zihniyetinin ve insan tasavvurunun yol açtığı problemlerin bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür. Ancak bütün bunlara rağmen hicri ikinci asrın ortalarına kadar Müslümanların bir hayli steril ve korunaklı bir alanda imal-i fikirde bulunduğu bir vakıa olarak önümüzde durmaktadır. Öyle görülüyor ki bunun en önemli sebebi İslamî zihnin henüz kendi dışındaki entelektüel birikim ve meydan okumalarla yüzleşmemiş olmasıdır.

Bu büyük karşılaşma, tercüme faaliyetleriyle birlikte İslamî bünyede bir şekilde çeşitli sonuçlar doğurmaya başladı. Öncelikle ehl-i kitabın ürettiği birikimi ve Grek düşüncesini Müslümanlar tanıma fırsatı buldu. Bu yeni durumun olumlu yönleri olduğu gibi çeşitli olumsuzlukları da bulunuyordu. Zira daha önce de ifade edildiği üzere kültür alış-verişleri tek taraflı ve boyutlu olmamaktadır. İslam düşüncesi dediğimiz bu büyük geleneğin en önemli kurucu aktörlerinden olan kelam, felsefe ve tasavvuf işte bu birikimden belli oranda etkilenmek suretiyle şekillenmiş disiplinlerdi. Bu etki İslam felsefesinde doğrudan Yunan düşüncesinin nakledilmesi ve şerh edilmesi şeklinde kendisini gösterirken kelamda ise durum daha farklıydı. İlk kelamcılar kabul edilen Mutezilî düşünürler ve sonraki kelamcılar, felsefî mirası ve Yunan filozoflarının düşüncelerini ret için onların kavramlarını ve ıstılahlarını kullanıyorlardı.

---

2 Yahudî ve Hristiyanlığın Gnostik akımlarla ilişkisi için bkz. Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975, ss. 96, 143; Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, I, 258.

3 Bu dönem yaşanan tartışmalar için bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

Buna mukabil İslam sûfîleri ise hem doğunun mistik birikimini hem de Yeni Eflatunculuk ve benzeri felsefî anlayışları İslamî bir ambalajla Müslüman bünyeye nakleden bir görüntü veriyorlardı. Ancak bu durum İslam metafiziğinin kurucu disiplinlerinin ister doğrudan benimsemek suretiyle olsun isterse bir reaksiyon biçiminde gerçekleşsin, kendilerinden önceki kültür ve dini geleneklerin tahrikiyle geliştiği neticesini değiştirmemektedir.

Hicri beşinci asrın sonlarına gelindiğinde bu üç metafizik sistem de kendi epistemolojisini, varlık tasavvurunu ve kavramlarını büyük oranda ikmal etmişti. Ortaya çıkan büyük resim müşterek konu ve hedefler, muhtelif metot ve usulleri takip eden üç ilim ve bunların şekillendirdiği hayat tarzlarıydı. Dolayısıyla kelamın tasavvufun kavram, metot ve problemlerine ilgi duymasını aslında yaşanılan bu zihinsel dönüşüm ve çatışmanın doğal neticesi olarak görmek doğru olacaktır. Bu çerçevede kelamın felsefenin metot ve kavramlarına yönelik bakışının altında yatan temel sebepler de elbette sorgulanabilir. Ancak bu çalışmamızda kelam-felsefe ilişkisinden sarf-ı nazar ederek tasavvufa yönelik ilgisine odaklanacağız. Sadece yeri gelmişken kısaca şunu ifade edelim ki kelamî düşüncenin felsefeye karşı aldığı tavırda etkili olan dinamiklerin genel itibarıyla tasavvufî düşünceye yönelik bakışında da belirleyici olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu noktada en başa dönüp tasavvufî düşüncenin filizlenmeye başladığı sosyolojik ortamın ve kelam ile tasavvuf arasında baş gösteren kırılmanın tarihsel kökenlerini genel hatlarıyla ortaya koymanın faydalı olacağını düşünüyoruz. **Muhâsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı**, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 177-196

A. Kelam ile Tasavvuf Arasındaki Gerilimin Tarihsel Arka Planı

Hz. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan ve en genel anlamıyla fitne olarak isimlendirilen içtimai durum, bazı Müslümanları çeşitli arayışlara itmiştir. Bu kimseler Kur'an ve sünnetten beslenen sade bir yaşantıyı savunuyor, dünya ve iktidar hırsını ön plana çıkaran yöneticilere tepki gösteriyordu. Ebû Zer el-Gıfârî[4] (ö.32/653), Selmân-ı Fârisî (ö. 35/656) gibi sahabîlerin Hz. Osman döneminden itibaren toplumda ve devlet yapısında baş gösteren söz konusu dünyevileşme temayülüne karşı tepkisel bir tavır takındıkları bilinmektedir[5]. Bu tepkisel tavır alışlar, daha sonradan zühd dönemi olarak anılacak

[4] Bu konuda ön plan çıkan karakterin Ebû Zer olduğunda kuşku yoktur. Nitekim onun Hz. Osman döneminden itibaren dünyevileşme temayüllerine karşı ciddi bir tepki verdiği bilinmektedir. Muâviye'nin Şam valiliği sırasında bazı gereksiz harcamalarını ve Müslümanların ihtiyaç fazlası mallarını Allah yolunda harcamak yerine biriktirmeyi tercih etmelerini şiddetle tenkit etmiştir. Onun bu görüşleri bilhassa fakir halk ile yönetime muhalif kimseler arasında ilgi görmüş ve hem yönetim hem de zenginler aleyhine yükselen tepkinin şiddetini arttırmıştır. Muâviye ile aralarının açılması üzerine halkla konuşması yasaklanmıştır. Hatta Muâviye onu ileri gelen bazı sahâbîlere şikâyet etmiştir. Bu tedbirlerden bir sonuç alınamayınca mesele Hz. Osman'a intikal ettirilmiş ve bunun üzerine Hz. Osman Ebû Zerr'i Medine'ye çağırmıştır (30/650-51). Görüşlerini açıklamaktan orada da açıklamaktan vazgeçmeyen Ebû Zer Rebeze'ye sürülmüştür. Ahmed b. İshâk b. Cafer, *Târîhu'l-Yakûbî*, nşr. M. Th. Houtsma, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., II, 172; Ali b. Hüseyn el-Mesûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut, 1964-65, II, 350. Ayrıca bkz. Abdullah Aydınlı, "Ebû Zer el-Gıfârî", *DİA*, X, 266-269.

[5] Erken dönem kaynaklarından Serrâc zühd eğilimi taşıdığını düşündüğü otuz küsür sahabenin adını zikrediyor. Bkz. Ebû Nasr Tûsî Serrâc, *el-Lüma: İslâm Tasavvufu*, nşr. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk, 1996, 127-148.

hareketin öncü adımları kabul edilmektedir[6]. Bu yönelimin en önemli özelliği, yaşanılan hayata karşı belli bir tavır, davranış ve duruşu eylemsel olarak seslendirilmesidir[7]. Bu uğurda maddî hayat hiçe sayılıyor, dünyevi beklenti, haz ve ihtiraslardan kurtulunduğu ölçüde Allah'a yaklaşılacağı düşünülüyordu. Bu yönüyle dünya-ahiret dengesi ahiret lehine olacak tarzda bir miktar bozuluyordu. Bu yönelimin temsilcilerinin her ne kadar daha sonradan kurumsallaşacak olan tasavvufi düşüncenin öncü isimleri olduğu ifade edilse de bunun çok doğru bir tespit olmadığını söylemek zorundayız. Bu nesiller en fazla hayata karşı tavırlarıyla sonraki sufîlere ilham kaynağı olmuş olabilirler. Epistemolojiden yoksun olan herhangi bir tavır veya yönelimi tasavvuf veya onun iptidai bir şekli olarak görmek bizce bir çeşit anakronizmdir. Zira bu zümrelerin keşf yoluyla Kur'an'ın derunî hakikatlerini elde etme iddiasında bulunduklarına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz[8]. Ayrıca Kur'an'ın en büyük yorumcusu ve her türlü ihtilafın hakemi konumunda olan Hz. Peygamber de henüz hayattaydı. Onun ölümünden sonra ise onun seçkin talebeleri konumunda olan sahabenin büyükleri benzer bir misyon üstlenmekteydiler. Bu sebeple sahabe devrinde zühd eğilimleri bulunan isimleri sufîlerin öncüleri arasında saymak, akılcılığıyla tanınan Hz. Ömer gibi isimleri kelam ilminin ilk temsilcileri arasında görmekle eş anlamlıdır. Bu ise ifade ettiğimiz üzere anakronik bir tutumdur.

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'nin öncülüğünde Medine'de filizlenmeye başlayan bu yaşam tarzında h. II. asrın sonlarına doğru zihinsel bir kırılma meydana gelmiştir. Bu kırılmanın ayak seslerini, zühdü bir hayat tarzı olarak benimseyen önemli isimlerin fıkhın zâhirini bir bakıma hesaba çekip fıkh-ı bâtın arayışına girmesinde de görüyoruz[9]. Tasavvufun en eski klasiklerinden birinin yazarı olan Serrâc (ö. 378/988)'ın bu konuya dair müstakil bir başlık açarak, ulemanın ilm-i bâtını red sadedinde "Kitap ve sünnetin getirdiği zâhiri ilimlerden başka bir bilgi kabul etmeyiz" dediklerini nakletmesi bunu teyit etmektedir. Ona göre böyle bir iddia cehaletten kaynaklanmaktadır[10]. Her ne kadar Serrâc'ın ilm-i bâtın kavramıyla epistemik bir eylemden daha çok ameli bir durumu kastettiği görülüyorsa da söz konusu terim, sonraki dönemlerde ameli niteliğini kaybedip neredeyse bütünüyle epistemik bir mahiyete bürünmüştür.

Aslında sufî zümrelerde baş gösteren bu tepkisel tavır anlaşılabilir bir psikolojiye dayanmaktaydı. Yaşanılan sosyal ve dini hayattan duyulan memnuniyetsizlik burada büyük bir rol oynuyordu. Genellikle bu psikolojiyi tahrik eden iki unsur bulunmaktaydı: Birincisi başta Emevî hanedanı olmak üzere devlet yöneticilerinde baş gösteren dünyevileşme temayülü; ikincisi ise kelamcıların ve fakihlerin İslamî hayatın deruni boyutunu ihmal eden dinî yorumlarıydı[11]. Şurasını kabul etmek gerekir ki fıkıh, yapısı

---

[6] Ali Bolat, "Tasavvuf Geleneğinde 'Öteki' Algısı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 37, s. 43; a.gmlf, "Muhâsibî'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 182.

[7] Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 69-70.

[8] Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998, s. 55.

[9] İbn Haldûn bu arayışa, verâ fıkhı, bâtın fıkhı, ahiret ilmi gibi isimlerin de verildiğinden bahseder. Bkz. İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil*, hazr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1998, s. 90.

[10] Serrâc, *el-Lüma*, ss. 23-24.

[11] Hasan-ı Basrî'nin fıkıhçılar üzerinden döneminin ilim anlayışlarına yönelik eleştirisi bağlamında sufî literatürde şöyle bir anlatı nakledilir: Ona "fukaha böyle söyledi", denilince o şöyle cevap verir: "Sen hiç gerçek fakih gördün mü?" Gerçek fakih, dünyaya değer vermeyen ve ona gönlünü kaptırmayan kimsedir" demiştir. Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif: Gerçek Tasavvuf*, Çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014, s. 33.

gereği dinin zâhirî tarafına daha fazla önem veren ve bir anlamda şekilsel ayrıntılara odaklanan bir niteliğe sahiptir. Kelam ise yine tabiatı gereği akıl ve istidlale dayanan bir disiplindir. Onun kelam olabilmesi, ele aldığı meseleleri akılla temellendirebilmesine (rasyonalize edebilmesine) bağlıdır. Sufî zümreler ise dini, bir ilim konusu olarak görmeyi reddetmişlerdir. Dinin ancak yaşandığı zaman bir manası olabileceğini söylemişlerdir. Bu yüzden kelamcıların ve fıkıhçıların dini yorumları onları iki bakımdan tedirgin etmiştir. Birincisi dini, objektif, harici bir kurallar bütünü olarak algılamayı hakiki imana aykırı görmüşler; ikinci olarak da ulemayı "başkalarına tavsiye ettikleri hususları kendileri yapmayan samimiyetsiz insanlar" olarak telakki etmişler. Dini ilimlerin şekilciliği ile sufînin duygu ve hissi ön plana çıkaran dini tutumu arasındaki tenakuz daha sonraları zâhir ilmi ve bâtın ilmi diye ortaya çıkacak çatışmanın da zeminini oluşturmuştur[12].

Bu itibarla züht olarak isimlendirilen tepkisel dini yaşantının, İslam'ın kelamcılar ve fıkıhçılar elinde kalıplaşan ve mekanik bir görüntü arz eden şekline yönelik bir reaksiyon olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu yönüyle dini ilimlerin anlatım tarzının belirli kesimlerin gönül dünyalarında yeterince tatminkâr söylem üretemediği söylenebilir. Dolayısıyla yapılacak itiraz ve eleştiriler haklı bulunabilir. Ancak bu durum gerekçe gösterilerek alternatif bir dil ve söylem yerine alternatif epistemoloji teklif etmek bizce sufîlerle ulema arasındaki asıl fay hattını oluşturmuştur. Yaşanılan bu gelişmeler sonucunda Müslüman entelektüellerinin iki ana gruba ayrıldığını görüyoruz: Ulema ve zâhidler[13]. Daha sonradan bu kategorizasyonun zaman içerisinde, sufîlerin tahkir kokan isimlendirmesiyle batın uleması ve ulemâ-i rüsum şeklindeki bir tasnife dönüştüğü de görülmektedir.

Zühdü bir hayat tarzı olarak benimseyen eğilimlerin belirli kesimler özellikle siyasi erki elinde bulunduran veya onların nüfuzundan nemalanan zümreler üzerinde tedirginlik yarattığı iddia edilebilirse de zahidane yaşam biçiminin ulemanın geneli açısından sorun addedildiğine dair herhangi bir veriye sahip değiliz. Hatta meşhur muhaddislerden Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797)'in, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)'nin, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ve Beyhakî (ö. 458/1066)'nin bile Kitâbü'z-zühd isimli kitaplar yazdığı göz önünde bulundurulduğunda zühd anlayışının ulema açısından bir problem yaratmadığı rahatlıkla söylenebilir[14]. Aslında bu durum erken dönemde zühd kavramının sadece sufîlerle ilişkilendirilmediğini göstermesi bakımından da kayda değerdir. Ulemanın sufîleri mercek altına alması ve belirli rezervler koyması onların epistemolojide bağımsız hareket etme teşebbüslerinden sonra görülmeye başlanacaktır.

B. Kelam ile Tasavvuf Arasındaki Gerilimin Epistemik Arkaplanı

Zühd döneminin ardından sufî düşüncenin belli epistemolojik karakteri de bulunan bir mahiyete kavuştuğunu görmekteyiz. Bu durum, tasavvufun ferdi bir yaşantıyı yansıtan zühd aşamasından, riyazet ve mücâhede gibi belirli eğitim metotlarıyla sistemli bir dünya görüşü inşa etme noktasına geldiği süreci ifade etmektedir[15]. İçlerinde İbrâhim b. Edhem (ö. 161/777), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801), Fudayl

---

12 Güngör, *İslam Tasavvufu*, s. 58.

13 İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis: Şeytanın Hileleri*, çev. M. Ali Kayabağlar, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2002, s. 458; İlhamî Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 138.

14 Güngör, *İslam Tasavvufu,* s. 59.

15 Ömer Rıza Doğrul, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul: KaknüsYayınları, 2008, s. 74, 80; İlyas Çelebi, "İlk Sûfîlerin İtikadî Konulara Bakışları", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Yayına Hazırlayan: Abdurrahman Dodurgalı,

b. Iyâz (ö. 187/803), Bişr-i Hâfî (ö. 227/841), Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859) gibi birçok sufînin biyografileri incelendiğinde bu isimlerin zihinsel dönüşümlerinde yaşadıkları içsel aydınlanma veya dinî bir tecrübe unsurunun etkili olduğu görülmektedir. Yaşanılan bu dinî tecrübenin detaylı anlatımlarına erken dönemden itibaren kaleme alınan birçok eserde rastlamak mümkündür. Bunların en dikkat çekicilerinden birisi İbrâhîm b. Edhem'in zihinsel dönüşümünü anlatan nakildir.

> İbrâhim b. Edhem, Belh bölgesindeki meliklerden birisinin oğluyken bir gün avlanmak üzere ormana gitmiştir. Gördüğü bir ceylanın peşine düşmüş tam onu yakalamak üzereyken o esnada gaipten bir ses kendisine: "Ey İbrâhîm! Sen bunun için mi yaratıldın?" diye seslenmiştir. Sonra bindiği hayvanın eyerinin ön kaşından, bir ses tekrar: "Vallahi sen, bunun için yaratılmadın ve de bu işle emir olunmadın" diye seslenmiştir. İbrâhim b. Edhem hayrete düşüp hemen atından inmiştir. Daha sonra yolda babasının bir çobanına rastlamış, onun yünden yapılmış abasını alarak giymiştir. Ardından kendi atını ve beraberindeki bütün eşyaları ona verip çölün yolunu tutmuştur[16].

Bu rivayet her ne kadar erken dönem sufîlerinden birisinin kişisel dönüşümünü anlatsa da şöyle bir gerçekliği gözler önüne serer. Bu gerçeklik sufî düşüncenin alternatif bir bilgi vasıtası teklifinde bulunuyor oluşudur. Nitekim İbrâhim b. Edhem'in tecrübe ettiği bu hadisenin farklı versiyonları çağdaşı sayılabilecek diğer sufîler hakkında da nakledilmektedir[17]. Bu yeni öneri, akıl, duyu organları ve haber olarak üzerinde yerleşik bir konsensüsün bulunduğu bir alana yeni bir özne dâhil etme teşebbüsüdür. Dolayısıyla bu yeni öznenin büyük bir kabul ve memnuniyet doğurduğunu söylemek oldukça güçtür. Hatta şöyle bir benzetmeyle ifade edecek olursak bu teklifin -mütekaddimin dönemi dikkate alındığında- tapusu başkasına ait olan bir araziye ruhsatsız bina yapmak olarak değerlendirildiğini söylemek dahi mümkündür.

Haddizatında sufî düşüncenin ilk şekillenmeye başladığı andan itibaren epistemik bir başkaldırı arayışında olduğu bir vakıadır. Bu iki şekilde kendini göstermiştir. Birincisi İbrâhim b. Edhem'in kişisel tecrübesinde müşahede ettiğimiz keşfî yolla da bilgi edilebileceği; ikincisi ise asıl olanın sezgisel veya en genel anlamda bâtınî bilgiler olduğu ve zâhirî bilgilerin hakikate ulaştırmak şöyle dursun insanın anlam arayışında engel teşkil ettiği iddiasıdır. Söz konusu iki tutum da çeşitli açılardan eleştirilebilir. Ancak dini epistemoloji açısından asıl sorunun ikinci iddiada kendini gösterdiğini söylemeliyiz. Yukarıda da ifade edildiği üzere sufî düşünce, zühd elbisesini çıkarıp sufî kimliğine bürünmeye başladığı üçüncü asırdan itibaren yeni bir epistemoloji arayışındadır. İlk başlarda ürkek ve çekingen bir

---

Ahmet Yücel, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, II, 90; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996, s. 181.

16 Bu hadisenin çeşitli versiyonlarını sufîlerin biyografilerini anlatan literatürde bulmak mümkündür. Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, , çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014, s. 64; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 200; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2105, s. 163.

17 İçsel aydınlanma unsuru bu isimlerin herbirinde farklı şekilde ortaya çıkmıştır: İbrâhim b. Edhem avlanırken duyduğu bir iç sesle, Bişr-i Hâfî yolda üzerinde Allah lafzı yazan bir kâğıdı yerden alıp onu güzel kokularla süslemesinin ardından yaşadığı bir dini tecrübeyle, Fudayl b. İyâz, eşkıyalık ve serkeşlik yaparken duyduğu bir nidayla tasavvuf yolunu tutmuştur. Bkz. Kuşeyrî, *Risale*, s. 64, 67, 69; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 194, 198, 200, 203; Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, s. 124, 153, 190, 201.

tavır takınan sufîlerin ilerleyen süreç içerisinde daha cüretkâr ifadeler kullanarak bu iddialarını tahkim etmeye çalıştıklarını görüyoruz. Ancak buna rağmen erken sayılabilecek dönemlerde bile çeşitli sufîlerin zâhirî ilimlerin usul ve erkânına göre sürdürülen ilmî faaliyetleri küçümseyen yaklaşımlarının bulunduğu inkâr edilemez. Konu hakkında birçok örnek nakledilebilirse de biz sadece manzaranın anlaşılmasını sağlayacak birkaç örnekle iktifa edeceğiz.

Cafer el-Huldî (ö. 348/959) şöyle der: "Sufî arkadaşlarımdan biri yanıma geldi. O sırada elimde çeşitli hadisleri naklettiğim kâğıtlar bulunmaktaydı. Bunların ne olduğunu sordu, ben de, kendisine gösterdim. 'Yazıklar olsun sana! O yüce batın ilmini bırakıyorsun da kâğıt ilmiyle mi meşgul oluyorsun' dedi. Bu söz beni bir hayli etkiledi ve kalbimde yer etti. Ben de elimdeki kâğıtları yırtıp attım. Bir daha da ilim sohbetlerine gitmedim".

Ebu Saîd el-Kindî (ö. 257/871) anlatıyor: "Ben hem sufîlerin tekkelerine gidiyor, hem de gizliden hadis ilmi tahsil ediyordum. Sufî dostlarım bunu bilmiyordu. Bir gün cebimden okkam düştü. O zaman sufîlerden birisi bana 'ayıbını ört' diye çıkıştı".

Hüseyin b. Ahmed Sefâ anlatıyor: "Elimde kalemim vardı. Şiblî bana şöyle dedi: 'Siyahlığını benden yok et. Kalbinin siyahlığı bana yeter' dedi"[18].

Ebu Abdullah b. Hafîf (ö. 371/982) şöyle derdi: "İlim öğrenmekle meşgul olunuz. Sufîlerin sözleri sizleri aldatmasın. Ben kalem ve defterimi yanımda saklar ve gizliden ilim ehlinin yanına giderdim. Sufîler böyle yaptığımı öğrenince bana düşmanlık ettiler ve 'bu adam iflah olmaz' dediler" [19].

"Ebu'l-Huseyn b. Hallâl güzel anlayışlı biriydi. Hadis tahsilinde sabırlıydı. Ama tasavvufa girince belirli bir müddet hadisi bir kenara bırakır sonra tekrar döner yazardı. Sonra topladığı tüm hadisleri Dicle nehrine atmıştır"[20]. İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre aralarında Ahmed b. Ebü'l-Havvârî (ö. 230/844) ve Şiblî (ö. 334/945) gibi isimlerin de bulunduğu birçok sufî zâhirî usulle ilim tahsiline karşı benzer tavırları sergilemiştir[21].

Tasavvufun önemli klasiklerinden birisi olan Kûtu'l-kulûb'da nakledilen şu tespit aslında sufîlerin genel itibarıyla zâhirî ilimlere ve ulemaya bakışını özetler mahiyettedir:

> Fakr, zühd, tevekkül, havf, aşk ve muhabbet sahibi kimselerin sahip olduğu ilim marifet ilmidir. Ehlüllah, bir insanın kaza ve ahkâmla ilgili ilimleri bilip onlara göre hareket etmesini, gerçek ilimle amel etmek olarak görmez. Mesela, bir kimse, İslam fıkhını öğrense ve ahkâmını kavradıktan sonra insanlar arasında hüküm verse yahut mal edinip zekât ve alış verişlerin ilmini bilerek alım-satım yapsa ve ilmini öğrenerek evlenme boşanma gibi ameliyelerde bulunsa bütün bunlarla, ilmiyle amel etme sıfatını ve faziletini ele geçirdiğini hiç kimse söylememiştir. Bilakis sırf bu ilimlerle uğraşmayı kötüleyen pek çok haber nakledilmiştir[22].

---

18 İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis,* s. 470.

19 İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis,* s. 471.

20 İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis,* s. 465.

21 Benzer rivayetler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis,* ss. 457-487.

22 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtul-kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014, II, 45.

Zâhirî ilimlerin öğrenilmesine karşı erken dönemden itibaren baş gösteren bu küçümseyici tutumun bütün sufî düşünürleri kapsadığını söylemek haksızlık olur. İlk dönemin önemli sufîlerinden biri kabul edilen İbn Hafîf eş-Şîrâzî (ö. 371/982)'nin uyulmasını tavsiye ettiği beş büyük zatı saydıktan sonra bu zatların ayrıcı vasfının ilim ile hakikatleri birleştirmeleri olduğunu söylemesi bu tespiti desteklemektedir[23]. Onun bu değerlendirmesi zâhirî ilmiyle bâtın ilmine aynı derecede önem verilmesi gerektiğini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Yine Abû Ali Rûzbârî'nin "Biz tasavvufun yolunda kılıcın ağzı gibi ince ve hassas bir noktaya ulaştık; sahip olduğumuz istikametten biraz kayacak olsak ateşe düşeriz[24] tarzındaki ifadeleri bâtınî ilmin doğurabileceği tehlikelere karşı dostlarını uyaran bir sufînin endişesi olarak değerlendirilebilir. Benzer uyarılardan birisini de Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin ifadelerinde görüyoruz. Kendisine gelip "Üstadım, ben her gece baş gözüyle Allah'ı görüyorum" diyen bir kimseye "Onu bir daha gördüğünde yüzüne tükürüver!" cevabını verir. O kişi aynı rüyayı görünce tükürür. Bir de bakar ki daha önceden tahtın üzerinde oturur gördüğü Allah görüntüsü kaybolur gider.[25] Bu hadiseyi nakleden Serrâc'ın ifadelerinden anlıyoruz ki gayb âleminin bilgilerine muttali olma sevdasıyla şeytanın oyuncağı haline gelen birçok sufî düşünür bulunmaktadır. Her ne kadar sufîler, böyle bir sonucun doğmasının üstad ve mürşidlere müracaat edilmemesinden neşet ettiğini iddia etse de temel sorun bizatihi bilgi kaynağının kendisiyle alakalıdır. Bu bakımdan onların bir çözüm olarak sundukları öneri de aslında gerçek sorunu tespit etmekten uzaktır.

Dolayısıyla sufî zümrelerin zahiri ilimleri değersizleştiren tutum ve söylemlerine yönelik kendi içlerinde yaptıkları eleştirilerin ve dengeleme çabalarının çok etkili olmadığını söylemek zorundayız. Sufîlerin epistemolojide geldikleri bu nokta, farkında olsunlar veya olmasınlar kendileri ile gerçeklik arasındaki bağın zayıflaması neticesini doğurmuştur.

Mütekaddimîn dönemi sufîlerinin yukarıda bir kısmını naklettiğimiz çeşitli beyanları -her ne kadar teorik olarak aksi tavırlar söz konusu olsa da- zahiri ilimlerin yerine kendi bilgi sistemlerini yerleştirdiklerini açıkça göstermektedir. Bu yeni epistemoloji dini metinlerin anlaşılması ve onlardan hüküm çıkarılmasında akıl ve isnada dayalı yerleşik tutum yerine hiçbir vasıta olmaksızın Allah Teâlâ'dan feyiz yoluyla doğrudan kalplerine gelen keşiflere itimad edilmesidir[26]. Başlangıçta bu iddialar delil ve kanıtlardan yoksunken sonraki sufîler bu iddiaları dini metinlerle ispat etme yoluna gitmişlerdir[27].

İslam tefekkür hayatının beş asırlık serüveni içerisinde her ne kadar bâtınî ilimler önemli bir konum elde etmeyi başarsa da bu başarı daha ziyade sufî zümreler açısından bir değere tekabül etmekteydi. Diğer bir deyişle bâtınî ilim iddiası, sufîlerin kendilerini bağlar bir noktada kalmıştı. Böyle bir bilgi türüne mütekaddimîn kelam eserlerinde birkaç istisna dışında neredeyse hiçbir şekilde temas edilmemesi de bu tespitimizi kuvvetlendirmektedir. Ancak ifade ettiğimiz üzere istisna kabul edilebilecek bazı isimler de yok değildir. Bunlardan birisi önemli bir Eşarî kelamcı ve fakihi olan Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037)'dir. O bazı insanlarda nazarî bilginin ilham yoluyla ortaya çıkabileceğini söylemektedir[28].

---

23 Kuşeyrî, *Risale*, s. 81.

24 Kuşeyrî, *Risale*, s. 634.

25 Serrâc, *Luma*, s. 432.

26 Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarîfât*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, s. 34.

27 Muhammed Tancî, *İslam Tasavvufu Üzerine*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Damla Yayınevi, 2002, s. 62-63.

28 Abdükâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul, 1928, s. 14.

Bağdâdî gibi istisnalar bir kenara bırakıldığında söz konusu dönemin kelam literatürünün bir bütün olarak bilgi vasıtalarını duyular, haber ve akıl/istidlal şeklinde sıralandığını görmekteyiz[29]. Ehl-i sünnet kelamının teşekkülünden sonra ilhamın dinî konularda bilgi kaynağı olamayacağını ilk dile getiren ise Ebû Mansûr el-Mâtüridî olmuştur. Kitâbu't-tevhid isimli eserinin mukaddimesinin daha ilk satırlarında Mâtürîdî, insana ait bilginin eksikliğini öne sürerek doğrudan doğruya Allah'tan gelen ilhamî bilgiye başvurmanın gerekliliğini savunan çeşitli grupların bulunduğuna dikkat çekmiş ve görüşlerini eleştirmiştir[30].

Mütekaddimûn dönemi kelamcılarının keşfin mahiyeti ve değeri hakkında onaylayıcı hiçbir şey söylememeleri sufîlerin bu konudaki iddialarını yeterince ciddiye almamalarından kaynaklanmış olabilir. Zira söz konusu dönemde Mütekaddimîn kelamcıları daha ziyade kendi iktidar savaşlarıyla meşguldürler. Bu sebeple sufîlerin iddialarını öncelikli bir tehlike görmediklerinden temel eserlerinde doğrudan bir eleştiri yöneltmemiş olabilirler. Hatta denilebilir ki söz konusu dönemde telif edilen kelam eserleri tasavvufî problemlere neredeyse tek satır yer vermemiştir. Muhtemelen Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi düşünceleri kelamî kalıba sokulduğunda bir hayli sorunlu olan sufî düşünürlerin zuhuruna kadar kelamcılar sufî kitleyi kendi halinde yaşayan zararsız bir topluluk olarak addediyorlardı. Ancak sufîlerin sünnî düşünce açısından sorunlu gözüken iddialarının ulema arasında hiçbir rahatsızlık doğurmadığını söylemek de mümkün değildir. Zira kelam literatürüne girmese de özellikle Ehl-i hadis'in daha çok da fıkıhçıların bu konuda bir rahatsızlık duyduğu açıktır. Bu grupların zühd dışındaki sufî düşünce ve pratiklere yönelik eleştirileri ihtimaldir ki kelamcıların da tasavvufî düşüncenin meşruiyetini sorgulamalarına zemin hazırlamıştır. Ancak tepkiler genellikle sufîlerin takip ettiği epistemik metoda yönelik olmuş ve ilhamın bir bilgi kaynağı olamayacağı düsturuyla nihayetlenmiştir.

Gazâlî öncesinde hicri IV. ve V. asırda kaleme alınan ve bizim bugün tasavvufun ilk klasikleri olarak isimlendirdiğimiz tasavvuf eserleri aslında ulemanın sufî düşünce karşısındaki pozisyonunu anlama noktasında çeşitli ipuçları vermektedir. Serrâc ve Kelâbâzî ile başlayan yaklaşık bir asır sonra da Kuşeyrî ve Hücvirî ile devam eden bu eserlerin ortak özelliği, sufîlerin kendi otokritiklerini yapmak suretiyle tasavvufî düşünceyi şerî sınırlar dâhilinde tutma amacını gütmesidir. Bu tutumun, aynı zamanda sufî düşünceye ulema nezdinde meşruiyet kazandırmaya yönelik bir hedefi olduğu da söylenebilir. Bu eserlerin hepsinde belirli oranda görülen ancak Kelâbâzî'nin Taarruf'unda açıkça müşahede edilen olgu şudur: Müellif öncelikle sufî cemaat içerisinde gayr-ı meşru yol ve yöntem takip edenlere yönelik açık bir uyarıda bulunurken; ikinci olarak ise yanlış yola sapan sufî gruplarından hareketle ulemanın bütün sufîleri tenkit etmemesine yönelik zımnen bir çağrıda bulunur. Arberry'nin de ifade ettiği üzere Kelâbâzî, böylece Hallâc ve onun dramatik ölümüyle birlikte sufîlik ile sünnîlik arasında meydana gelen gerilimi ortadan kaldırmayı amaçlamıştır[31]. Kelâbâzî bir seferinde şöyle der: Devrimizde tasavvufun manası gitti, adı kaldı. Hakikati kayboldu, onun yerini şekilcilik aldı. Neticede hakikati aramak süs, onu

---

29 Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, ss. 10-17; Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, ss. 15-34; Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, ss. 5-10.

30 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 9.

31 Arberry, A.J., "Kelâbâzî", *İA*, VI, 538.

tasdik etmek bir zinet haline geldi[32]. Bu ifadeler kendi kitlesinde gördüğü sıkıntılardan dolayı ızdırap duyan bir sufî düşünürün serzenişleri olarak değerlendirilebileceği gibi iki yönlü bir uyarı niteliği de taşımaktadır. O bu ifadeleriyle bir taraftan sufî zümreleri uyarırken diğer taraftan da sufî düşünürlerin tasavvufta yaşanan savrulmanın farkında olduğuna dikkat çekmek istemiştir[33]. Onun bu arzusu eserin bütünlüğünden kolaylıkla sezilebileceği gibi kitabın hemen başına yerleştirilen ve tipik bir ehl-i sünnet akaidi hüviyeti taşıyan bölümün muhtevasından da anlaşılabilmektedir. Kelâbâzî'deki kadar açık olmasa da bu tavrın, isimlerini zikrettiğimiz diğer müelliflerin eserleri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu eserlerin muhtevasından anladığımız şudur: Sufî düşünürlerin kendi kitlelerine bu şekilde bir uyarı yapmaları ve de ulemayı da ortak akideye inandıkları konusunda ikna etme çabaları o devirlerde hala sufî düşünce açısından bir meşruiyet sorunu yaşandığını göstermektedir[34]. Ayrıca içe dönük bu uyarılar sufî kitlede bu sorunların mevcut olduğunu ve ulemanın da tenkitlerde bulunduğunu ifşa etmesi bakımından kayda değerdir. Zira problemin olmadığı bir yerde uyarının da çok anlamı bulunmamaktadır.

Mütekaddimîn dönemi kelam literatürünün sufî kavram ve problemleri genellikle görmezden gelmeyi tercih ettiğini ifade etmiştik. Bu tavrın doğmasında sufîlerin iddialarını ciddiye almama gibi bir ihtimalin etkili olduğu da söylenebilir. Bu takdirde ise şöyle bir soru akla gelmektedir. Kelam âlimleri tarihsel olarak hiçbir etkisi ve taraftarı kalmamış düşünce ekollerine cevap verme konusunda herhangi bir gevşeklik ve tereddüt göstermezken, sufî düşünürlerin dillerinden dökülen ve bizce Mutezile'nin birçok iddiasından daha önemsiz olmayan "Enelhak" veya "Kendimi tenzih ederim" tarzındaki ifadelerini değerlendirmeyi nasıl ihmal edebilir? Ve yahut da kelamcıların sufîlerin bu ve benzeri ifadelerini ciddiye almayıp Mutezile'nin veya Sümeniyye'nin iddialarına sayfalarca yer vermesi şaşırtıcı değil midir? Hatta bu durum Mutezile'nin tarihi bir özne olma kabiliyetini yitirdiği dönem için dahi geçerlidir. Aslında bu sorular kelamcıların sufîlere karşı tavrı konusunda başka cevapların aranmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu noktada akla gelen ikinci ihtimal sufîlerin o dönemde gözle görülür siyasi bir iddialarının bulunmayışıdır. Tasavvufî düşüncenin tarihsel kökenlerini zühd düşüncesine kadar vardırdığımız takdirde zaten bir anlamda bu zühdün dünyevileşmeye karşı bir tepki hareketi olduğu görülecektir. Bu tepki genel anlamda bütün Müslümanların, mal, mülk, zenginlik gibi dünyaya yönelik ihtiraslarına yönelen bir itirazken, daha özelde ise siyasallaşmak suretiyle kamunun zenginliğinin belli bir zengin sınıfı ve yaşam tarzı yaratmasına yönelikti. Zühd aslında bu manada politik bir tutum olarak görülebilir. Ancak bu tutum, siyasi erki veya çevresini ele geçirmeye yönelik değil kamu ve kamusal alandan alabildiğine uzaklaşmaya yönelikti. Sufîlerin bu tercihinin mütekaddimîn dönemi göz önünde bulundurulduğunda çok fazla değiştiğine dair bir bilgiye sahip değiliz.

Diğer bir ihtimal ise sünnî kelam sisteminin sufî düşünceyi bir tehdit unsuru olarak görmemesidir. Bunun da birkaç sebebi olabilir: 1) Sünni kelamcılarla sünnî sufîlerin Mutezile ve Şia'ya karşı yürütülen

---

32 Kelâbâzî, *Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1992, s. 48. Erken dönem sufî düşünürlerin aynı minvaldeki eleştirileri için bkz. Faruk Sancar "Gazalî Öncesi Sufî Geleneğinde Nübüvvet Anlayışı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: XXIX, yıl: 2009, s. 34.

33 Güngör, *İslam Tasavvufu, s. 65*

34 Bkz. Süleyman Uludağ, "Kelâbâzî ve Tasavvuf" Giriş, *Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1992, s. 18.

mücadelede aynı kampta yer alması; ıı) sünnî akide açısından sorunlu olan ifadelerin bütün sufîlere mal edilemeyeceği yolundaki hüsn-i zan; ııı) başka bir sebep ise Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah, âlem, insan tasavvurunu ve bunlar arasındaki ilişkiyi bambaşka boyutlara taşıyan sufî tasavvuru kelam ehlinin -bir çeşit sükût ile- onaylamasıdır.

Sufîlerin mütekaddimîn dönemi kelamcıları nezdindeki durumunu aslında Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037)'nin şu ifadelerinde açıkça görüyoruz. O, Ehl-i sünnet'in içerisinde bulunan dini grup ve isimleri sayarak bir madde olarak sufîlerden de bahsederek şöyle der:

Ehl-i sünnet'in altıncı sınıfı, sûfî zâhidlerden meydana gelmektedir. Bunlar ilme dalmış basiret sahibi kimselerdir. Zevklerden el-etek çekerler; herşeyden haberdardırlar ve ibret alırlar; takdir olunana razı olurlar ve elde edilenle yetinirler. Kulak, göz ve kalbin, iyilik ve kötülükten bütünüyle sorumlu olduğunu ve zerre ağırlığınca da olsa hesaba çekileceğini bilirler. Dönüş günü için en iyi hazırlıkları yaparlar. Açıklama ve işaret sahalarındaki sözleri hadis ehlinin gidişini takip eder; hadisi taklid eder gibi davrananları değil… İyiliği ne riya olsun diye yaparlar, ne de hayâ sebebiyle vazgeçerler. Tuttukları yol tevhiddir, teşbihin nefyidir. Mezhepleri de işi Yüce Allah'a havale etmek, O'na tevekkül etmek ve O'nun emrine teslim olmak; verilen rızıkla yetinmek ve O'na karşı çıkmaktan kaçınmaktır[35].

Bağdâdî'nin ifadelerinde açıkça kendisini gösteren bu tavır, her ne kadar sünnî kelamcıların, sufîlerin bütün söz ve davranışlarını onayladığı anlamına gelmese de en azından kelamcılar nezdinde onlara yönelik ciddi bir kredinin açılmış olduğunu ispat eder. Böyle bir kredinin açılmasında başta Serrâc ve Kelâbâzî olmak üzere çeşitli isimlerin, tasavvufu şerî sınırlar içerisinde tutma gayretlerinin ve sınırları aşanlara yönelik iyi niyetli uyarılarının etkili olduğu da söylenebilir. Ancak bu durum aynı zamanda Cüveynî ile ayak izleri duyulmaya başlanan ve Gazalî ile birlikte artık meşruiyet sorunlarını bütünüyle aşan tasavvufî düşüncenin, sünnî kelam sistemini etkilemeye başlamasının öncü adımlarından birisi olarak da okunabilir.

Gazâlî ile başlayan süreçte durumun renginin bir hayli değiştiğini hatta onunla birlikte sezgiye dayalı olarak elde edilen bilginin ulema nezdinde hem meşruiyet kazandığını hem de neredeyse daha üstün addedildiğini görmekteyiz.vÖzellikle İhya, el-Münkız ve Mişkâtü'l-envar isimli eserlerinde sufîlerin metodolojisini onaylayan Gazâlî, Risâletü'l-ledünniyye'deki tutumuyla kelamcılar ile sufîler arasındaki epistemolojik fay hattını sufîlerin lehine olacak bir biçimde kırmıştır. Çünkü bu eser kelamcılığıyla ön plana çıkan zirve bir ismin ledünnî ilmin imkânı ve meşruiyeti konusunda açık bir deklarasyonu hüviyetindedir. Aşağıdaki satırları aynen aktarıyoruz:

İlham küllî ruhun saflığına, kabiliyetine, istidadına göre insan ruhunu uyarmasıdır. O, vahyin kısmî bir yansımasıdır. Vahiy, gaybî hallerin ayan beyan tezahür etmesi olup, ilham ise gaybî şeylere kapalı bir tarzda işaret edilmesidir. Vahiyden hâsıl olan ilme nebevî ilim, ilhamdan hâsıl olan ilme de ledünnî ilim denilir. Ledünnî ilim, gayb lambasından ışıyan latif, saf ve cilalı bir kalbe düşen ziya gibidir. Allah Teâlâ ile ruh arasında hiçbir vasıta olmaksızın elde edilir[36].

---

35 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 247-248.

36 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledüniyye* (Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazâlî içinde), Mısır: el-Mektebetü'l-Tevfîkıyye, ts., s. 249.

Gazâlî aslında daha eserinin ilk satırlarında "Hamd seçilmiş kullarının kalplerini velâyet nuruyla süsleyen, onların nefislerini en güzel ilahi yardımlarla terbiye eden, irfan sahibi âlimlere dirayet anahtarlarıyla tevhid kapısını açan Allah'a mahsustur[37]" demek suretiyle aslında asıl niyetini ortaya koymaktadır. Bu niyet ise öyle görülüyor ki keşfî ilimlerin sorgulaması bir yana zâhirî ilimlerden üstün olduğu yönündeki sufî kabulü zâhir ulemasına da benimsetmektir. Gazâlî'nin İslamî ilimler üzerindeki dönüştürücü gücünü göz önünde bulundurduğumuzda keşfî bilgiyi yücelten bu değerlendirmelerinin kendisinden sonraki düşünürleri etkilemediğini söylemenin gerçekçi olmayacağı açıktır. Her ne kadar daha sonra Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 506/1115) ve Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) gibi Mâtürîdî kelâmcıları ilhamın kesin bilgi kaynağı oluşturamayacağına dikkat çekmişlerse de[38] Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Haldûn (ö. 780/1378), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Zebîdî (ö.1205/1791), Şevkânî (1250/1834) ve Şehâbeddin el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimlerin, takva sahibi bazı kimselere gelen ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği şeklinde görüş bildirmeleri[39] ulemanın sufîler karşısındaki direncini bir hayli kırmıştır.

Bahsettiğimiz bu değişim her ne kadar formel kelam metinlerinde açıkça gözükmese de halk dindarlığının oluşmasında önemli etkileri bulunan eserlere güçlü tepkiler verilmeyişi ve bu eserlerdeki iddiaların çoğunlukla sükut ile karşılanması sezgisel bilginin otoritesinin her geçen gün artmasına yol açmıştır. Neticede keşfî bilginin kelam metinlerine "kişinin kendini bağlayan bir bilgi türü" olarak girmesiyle bizce sufîlerin epistemik zaferi tamamlanmıştır.

Tasavvufî düşüncenin tarihsel seyri bir bütün olarak izlendiğinde epistemolojide dini tecrübeye dayalı olarak elde edildiği iddia edilen bilginin miktarının her geçen yüzyılda biraz daha arttığı rahatlıkla söylenebilir. Bunun ise en genel anlamda manası şudur: Dinî epistemolojide asıl olan dinî tecrübeye dayalı olarak elde edilen vehbî bilgidir. Kendileri dışında kalan başta kelamcılar, muhaddisler ve fukahanın istidlal, ictihâd, isnat ve taallüm yoluyla elde ettikleri veya ürettikleri bilgiler ise ikinci derecede bir değere sahiptir. Dolayısıyla dinî hayatın şekillendirilmesi, tayin ve tanzimi ve dahi üst metafizik tasavvurların inşası gibi konularda başvurulması gereken doğru adres istidlal/akıl, isnâd/haber, ictihâd/istinbât değil mevhibe-i ilâhî olan bilgi hiyerarşisidir.

Bu durum aslında günümüze kadar da aynı şekilde devam etmiştir. Örnek vermek gerekirse yeni ilmi kelam cereyanının önemli temsilcilerinden olan merhum İzmirli İsmail Hakkı, müstakil bir başlık açtığı

---

37 Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledüniyye*, s. 239.

38 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, I, 24; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid: Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991, s. 121. Mütehaaahirun döneminde ilhamın bilgi değeri konusundaki savrulmanın hangi noktaya geldiğini göstermesi bakımından *Şerhu'l-akâid*'de yer alan konuyla ilgili kısım güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bilindiği üzere akaid metninin yazarı Ömer en-Nesefî'dir. O, akaid metninde açıkça "*ilhamın hak ehli olanlara göre bir şeyin sıhhatini bilme konusunda ilim elde etme vasıtası değildir*" demesine rağmen; söz konusu metnin en önemli şerhinin yazarı olan Taftazânî bu açık ifadeyi çeşitli tevillerle fululaştırmış ve sonunda "*ilhamla bilgi elde edilebildiği konusunda herhangi bir şüphe yoktur*" demek suretiyle kanaatini ortaya koymuştur. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 121.

39 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, sadeleştiren, Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2013, s. 58-59; Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *DİA*, XXII, 98. Ayrıca müteakaddimin devri kelamcılarının keşf ve ilhama bakışı konusunda bkz. Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.

ilham konusunda kanaatlerini serdederken ilk başta mütekaddimîn dönemi kelam âlimlerinin tutumuna benzer bir tavır sergilemiştir. Ancak ilerleyen satırlarda Gazâlî sonrası dönemde hâkimiyet kazanan paradigmayı benimsediği ve keşfin otoritesine boyun eğen bir tavır izlediği görülmektedir. Şöyle der:

"Kelam ilmi, yalnız peygamberlerin ilhamını kabul eder. Peygamberlerden başkasının ilhamına gelince; düşünülmeden, feyiz yoluyla meydana gelen kesin bilginin oluşumu hakkında düşünürler farklı görüşlere sahiptir…Bununla birlikte ilhamı kuruntudan ayırmalı, ilham kitap ve sünnete aykırı olmamalıdır…Nefsin gayreti ile benliği kırma, benliğin engellerinden sıyrılma, Yüce Varlığa yönelme, halvet, zikir ve itaatla uğraşma, nefse öyle bir bilgi aktarır ki artık onun etrafında hiçbir şüphe ve kuruntu kalmaz. Fakat düşünce ve istidlal (akıl yürütme ve delil getirme) ile oluşan ilimde hasım, deliller ve şüpheler ortaya atmak suretiyle kuşkulara yol açabilir. Bu yüzden feyiz ve tasfiye yoluyla meydana gelen ilim, salt düşünceyle meydana gelen ilimden daha sağlamdır, daha güvenilirdir. Birinci yol sufîlerin yolu, ikinci yol ise kelamcıların yoludur"[40].

Aslında İzmirli İsmail Hakkı'da gördüğümüz -bir miktar idare-i maslahatçılık intibaı da uyandıran- bu yaklaşım tarzı Osmanlı dönemi kelamcılarında sıklıkla görülen tutumun çağdaş bir yansımasıdır. Bundan dolayı genelde kelam geleneğinin özelde de Osmanlı kelamcılarının vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik son derece toleranslı tutumu şaşırtıcı değildir[41].

Aslında sufî düşüncede II. asırdan itibaren yavaş yavaş baş gösteren ve sonraki birkaç yüzyılda tam şeklini alan bu yeni epistemolojik iddiaya, başta kelamcılar olmak üzere diğer dini ilimlerin ciddi bir tepki vermesi beklenirdi. Zira sufîlerin ortaya koyduğu bu yeni paradigmanın kelamcıların benimsediği bilgi teorisine bir başkaldırı hüviyeti taşıdığı açıktır. Buna rağmen İslam kelamcıları neredeyse hiçbir temsilcisi kalmamış Sümeniyye ve Berâhime'ye ve entelektüel düzeydeki takipçileri dışında esamesi dahi okunmayan Mutezilî iddialara gösterdikleri tepkinin çok küçük bir kısmını dahi kendi epistemik zeminlerini altüst eden sufîlere karşı göstermemişlerdir. Dolayısıyla kelamcıların sufîlerin kavramlarına ve metotlarına göstermek zorunda oldukları ilginin altında böyle bir çatışmanın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Şurası bir gerçek ki tasavvuf ehliyle ulema arasındaki ihtilafın boyutları bu başlık altında ele aldığımız hususların çok ötesindedir. Biz burada en önemli gördüğümüz konuya odaklanmayı tercih ettik. Çünkü bize göre tartışma konusu yapılan diğer bütün problemlerin kökeninde benimsenen farklı bilgi teorileri yatmaktadır. Bu sorun, tasavvuf tarihinin en büyük iddialarından biri olan vahdet-i vücûddan çok daha basit kavramlara kadar neredeyse söz konusu problemlerin tamamı için geçerlidir. Bu itibarla kelam ile tasavvufî düşünce arasındaki yaklaşım tarzının aslında görünenin çok daha ötesinde olduğunu ifade etmeliyiz. İki disiplin hatta genel anlamda ulemayla sufî düşünürler arasında orta yolu bulma çabaları ise en nihayetinde iki taraftan birinin kendi iddiasından vazgeçmesi anlamını taşımaktadır. Tarihi süreç göz önünde bulundurulduğunda genellikle mütekaddimîn dönemi boyunca alttan alan, sünnî akideyle sufî doktrinler arasındaki müşkilleri gidermeye çabalayanlar sufîler iken[42]; müteahhirîn döneminden

---

40 İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 58-59.

41 Bu konuyu başka bir çalışmada ele almayı planlıyoruz.

42 Kelâbâzî, Kuşeyrî, Serrâc Hücvirî gibi sufîlerin eserlerini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu eserlerin temel hedefi sufîlerinin yönteminin Kur'an ve sünnetle uyumlu olduğunu anlatmaktır.

itibaren devam eden süreçte ise taviz veren mahcup bir tavır takınan zümrenin ulema olduğunu söylemek hakkaniyetin gereğidir.

Sonuç

İslamî ilimler tasnif edildiğinde kelam ilminin kategorik olarak küllî ilim konumunda olması, onun temel prensipler açısından cüzî ilimleri kapsıyor oluşundan kaynaklanır. Bundan dolayı fakih bir hüküm verirken veya müfessir bir ayeti yorumlarken, kendini kelamın, dinin asıl kaynaklarına dayanarak inşa ettiği ve sınırlarını belirlediği akide çerçevesinde kalmak zorunda hisseder. Kelamcılarla diğer ilim mensupları arasındaki mücadele, rekabet, bazen de husumet, işte dinin inanç esasları hakkında konuşma ve küllî hakikatleri tespit etme hususundaki çekişmeden doğmaktadır. Kelamın tasavvuf ve kavramlarına yönelik ilgisini ve iki disiplin mensuplarının bazen yumuşak bazen ise çok sert bir hal alan mücadelelerini de bu bağlamda değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.

Kelam ile tasavvufun tarih süreçte yollarının birçok kez kesiştiği görülmektedir. İlk başta fukahanın katı, şekilci, zahire çok fazla vurgu yapan yaklaşımlarına ve ayrıca İslam toplumunda baş gösteren aşırı dünyevileşme temayüllerine karşı bir reaksiyon olarak kendini göstermeye başlayan sufîlerin bu tavrı, esasında kelamcılar nezdinde ilk başlarda ciddi bir tepkiyle karşılanmamıştır. Ancak daha sonradan sufîlerin özellikle yeni bir epistemoloji ortaya atmaları ve hakikatin ancak bu şekilde elde edilebileceği yolundaki iddiaları kelamcıların IV. asırdan itibaren dikkatini çekmeye başlamıştır. Bu süreçten sonra kelamcılar yazdıkları eserlerde kesin bir biçimde sufî epistemolojinin gayrimeşruluğunu dillendirilmiştir. Ne var ki bu konuda sufîlere yöneltilen eleştiriler genellikle keşf ve ilhamın bilgi vasıtası olamayacağı yolundaki itirazlardan ibaret kalmıştır.

Gazâlî sonrasında ise sürekli olarak kelamın aleyhine sufi epistemolojinin lehine bir sürecin başladığı görülmektedir. Bu değişimde etkili olan birçok düşünür bulunsa da Gazâlî bu nokta da en önemli figür olarak ortaya çıkmıştır. Bir bakıma Gazâlî yerleşik ilimler hiyerarşisini yeniden kurgulayarak tasavvufî düşünceyi en azından pratik düzlemde en üst konuma getirmiştir. Onun başlattığı bu dönüşüme her ne kadar belirli itirazlar gelmiş olsa da Gazâlî'nin İslamî ilimlerdeki otoritesi sebebiyle bir daha eski denge bir türlü kurulamamıştır. Bu sebeple kelam ilminin tasavvuf ve kavramlarına yönelik ilgisinin aslında çok erken dönemlere kadar uzandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla önceleri çeşitli ipuçları gözüken ancak açıkça ifade edilmeyen tasavvufun büyük metafizik iddialarının bu tarihten sonra kendisini ifşa etmesi bir rastlantı değildir. Sufi cenahta kendisini gösteren bu yeni özgüvenin sufi düşüncede yaşanan meşruiyet kaygılarının ortadan kalkmasıyla ciddi bir ilişki olduğu açıktır. Burada şaşırtıcı olan durum ise tasavvufun bu epistemik ve metafizik iddialarına kelamcıların benzer bir özgüven ciddiyetler cevap verememiş olmasıdır.

Kaynakça

Ahmed b. İshâk b. Cafer, Târîhu'l-Yakûbî, nşr. M. Th. Houtsma, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Arberry, A.J., "Kelâbâzî", İA, VI, 538.

Attâr, Ferîdüddin, Tezkiretü'l-Evliya, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2105.

Aydınlı, Abdullah "Ebû Zer el-Gıfârî", DİA, X, 266-269.

Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdükâhir, Mezhepler Arasındaki Farklar, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

_____ , Usûlü'd-dîn, İstanbul, 1928.

Bâkıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Bolat, Ali, "Tasavvuf Geleneğinde 'Öteki' Algısı", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, sayı: 37.

_____ , "Muhâsibî'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2003, cilt: IV, sayı: 11.

Cürcânî, Seyyid Şerif, Tarîfât, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf eş-Şâmil fî usûli'd-dîn, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Çelebi, İlyas, "İlk Sûfîlerin İtikadî Konulara Bakışları", İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar, Yayına Hazırlayan: Abdurrahman Dodurgalı, Ahmet Yücel, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, II, 90.

Demir, Ahmet İshak, Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Doğrul, Ömer Rıza, İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, İstanbul: KaknüsYayınları, 2008.

Gazâlî, Ebû Hâmid, er-Risâletü'l-ledüniyye, Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazâlî içinde, Mısır: el-Mektebetü'l-Tevfîkıyye, ts.

Güler, İlhamî, Dine Yeni Yaklaşımlar, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Güngör, Erol, İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.

Hücvîrî, Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

İbn Haldûn, Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil, hazr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1998.

İbnü'l-Cevzî, Telbisü İblis: Şeytanın Hileleri, çev. M. Ali Kayabağlar, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2002.

İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlmi Kelam, sadeleştiren, Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2013, s. 58-59.

Kelâbâzî, Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1992, s. 48.

Kuşeyrî, Abdülkerim, Kuşeyrî Risâlesi, , Çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Mâturîdî, Ebû Mansûr, Kitâbu't-Tevhid Tercümesi, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Mekkî, Ebû Tâlib, Kûtul-kulûb: Kalplerin Azığı, trc. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Mesûdî, Ali b. Hüseyn, Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut, 1964-65.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Neşşâr, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Sancar, Faruk, "Gazalî Öncesi Sufî Geleneğinde Nübüvvet Anlayışı", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy: XXIX, yıl: 2009.

Serrâc, Ebû Nasr Tûsî, el-Lüma: İslâm Tasavvufu, nşr. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk, 1996.

Sunar, Cavit Tasavvuf Tarihi, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer, Avârifü'l-maârif: Gerçek Tasavvuf, Çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Taftazânî, Şerhu'l-Akâid: Kelam İlmi ve İslam Akâidi, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

Tancî, Muhammed, İslam Tasavvufu Üzerine, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Damla Yayınevi, 2002.

Uludağ, Süleyman, "Kelâbâzî ve Tasavvuf" Giriş, Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1992.

Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", DİA, XXII, 98.

ANLAM KAYBINA UĞRAMIŞ KELİMELER ÜZERİNDEN YAPILAN ÂYET/ HADİS YORUMLARININ OLUMSUZ YANSIMALARI (YE'CÛC VE ME'CÛC KAVRAMI ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME)*

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Emin SEYHAN

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Bilindiği üzere kelimeler de insanlar gibi doğar, büyür, anlam kaybına, daralmasına veya genişlemesine maruz kalır ve nihayetinde de ölür. Her dilde bunun örneklerine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla bir kelimenin söylendiği zaman diliminde ve coğrafyada o toplum tarafından nasıl anlaşıldığının bilinmesi hâlinde cümleye doğru anlam verilebilir; aksi halde istenmeyen manalar ortaya çıkar ve kaçınılmaz olarak mesaj anlaşılamamış olur.

Bu tebliğde "Ye'cûc ve Me'cûc" kelimesinin Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde nasıl anlaşıldığı, ilerleyen süreçte nasıl anlam kaybına uğradığı, konuyla ilgili âyet ve hadislerin nasıl yorumlandığı ve bunun menfî yansımalarının neler olduğu üzerinde durulmuştur. Nitekim günümüzde bile bu kavramın yaşadığı anlam kayması tam olarak tespit edilemediği için kafa karışıklıkları devam etmekte, isabetli olmayan yorumlar yapılmakta ve insanlar sordukları sorulara ikna edici cevaplar alamamaktadır.

İslâm coğrafyasının hızla genişlemesinin ve farklı kültürlerin müslümanlar arasına sirayet etmesinin bazı kavramların anlam çerçevesinin genişlemesine veya anlam kaymalarına neden olduğu bilinmektedir. Zira dildeki göstergeler, toplumun geçirdiği sosyo-kültürel değişmelerle sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu itibarla Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde "Ye'cûc ve Me'cûc" kelimesi "bozguncu insanlar" anlamında "sıfat" olarak kullanılırken ilerleyen yıllarda yahudi ve hıristiyan kültürünün de etkisiyle düşman görülen kavimlere "isim" olarak verilmeye başlanmıştır. Böylece İsrâiliyat ve Mesihiyât'tan etkilenen râvîler, Hz. Peygamber'in sözlerini yanlış anlayıp aktarmış, hem âyetler hem de Hz. Peygamber'in haklı ikazları doğru anlaşılamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Ye'cûc ve Me'cûc, Kıyamet Alameti, Zülkarneyn, Deccâl.

* Bu tebliğ, Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili tarafımızdan yazılan 5 (beş) ayrı ilmî makalenin "gözden geçirilmiş ve değişiklik yapılmış" şekli olup, 3-5 Mayıs 2018 tarihleri arasında Alanya Alaeddin Keykubat Üniversitesi'nde düzenlenen "4. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu"nda sunulmuştur.

THE NEGATIVE REFLECTIONS OF COMMENTS OF THE VERSE/ HADITH THAT BASED ON THE WORDS LOSS MEANING

(AN EVALUATION ON THE CONCEPT OF GOG AND MAGOG)

Abstract

As known, words emerge like people, it grows, it is subject to loss of meaning, contraction or expansion, and eventually dies. Examples of this can be found in every language. Therefore, if a word is understood by that society in the time period and geography, it can be given the correct meaning to the sentence; otherwise unwanted meanings will emerge and inevitably the message will not be understood.

In this article, the words "Gog and Magog" how understood it in the time of the Prophet, how it has become meaningless in the future, how to interpret the verses and hadiths related to the subject and the negative reflections of this have been emphasized. As a matter of fact, even today, the confusion continues because the shift in meaning of this concept cannot be fully determined, inaccurate comments are made and people cannot get convincing answers to the questions they ask.

It is known that the rapid expansion of the Islamic geography and the differentiation of different cultures among Muslims lead to the expansion of the meaning framework of some concepts or to the shift of meaning. Because those who appear in the language are closely related to the socio-cultural changes that society has undergone. In this regard during the period when the Prophet lived, "Gog and Magog" word "corrupt/ cruel people" in the sense of "adjectives" as used, in the following years, Jewish and Christian cultures began to be given as "names" to the tribes seen as enemies by the influence of the cultures. Thus, the narrators who are influenced by the Israelites and the Messiah, misunderstood and conveyed the words of the Prophet, both the holy verses and the righteous warnings of the Prophet were not understood correctly.

Keywords: Gog and Magog, Signs of Doomsday, Dhul-Qarnayn, Antichrist.

Giriş

“Ye’cûc ve Me’cûc” kelimesi hemen hemen her kavmin lisanında mevcut olup bununla “zalim ve kötü insanlar topluluğu” kast edilmektedir.

Yapılan araştırmalar, Kitâb-ı Mukaddes’te geçen “gog ve magog” tasvirleriyle bazı hadislerde yer alan “Ye’cûc ve Me’cûc” nitelemeleri arasında çok dikkat çekici benzerlikler olduğunu ortaya koymuştur. Kültürlerarası etkileşimin doğal bir sonucu olan söz konusu benzerliklerin arkasında yatan sebeplerle ilgili hiçbir araştırma yapmadan veya mevcut çalışmaları incelemeden gelişigüzel konuşmak, Ye’cûc ve Me’cûc ile ilgili mitolojik muhtevalı haberleri sahih kabul etmek, Ye’cûc ve Me’cûc’un Hz. Âdem’in soyundan gelen acayip yaratıklar olduğunu, ahir zamanda tüm yeryüzünü istila edeceğini, bu bilgiye her müslümanın inanması gerektiğini söylemek doğru değildir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de ve sahih hadislerde Ye’cûc ve Me’cûc’un “hem eşlerinin plesantalarını hem de ölmüş arkadaşlarının cesetlerini yiyen, geride bin erkek çocuk bırakmadan ölmeyen, boyları ve enleri akıl almaz derecede uzun ve geniş olan, bir kulaklarını yere yatak olarak seren ve diğer kulaklarını da üzerlerine yorgan olarak örten

kimseler" olduğuna dair hiçbir bilgi yoktur. Bu mevzû hadisleri Hz. Muhammed'e nispet ederek yazdıkları eserlere "hadis" diye alanlar, Hz. Peygamber'e atılan iftiralara dolaylı destek sağladıkları, İslâm'ın doğru anlaşılmasını engelledikleri, yanlış bir tasavvurun devamına sebebiyet verdikleri ve kafa karışıklıklarını daha da artırdıkları için mesuldürler. Çünkü konuyla ilgili araştırma yapan Mûsâ Cârullah (ö. 1364/1945), İsmail Cerrahoğlu, İlyas Çelebi ve Mustafa Öztürk gibi kimseler, Ye'cûc ve Me'cûc'un "özel bir isimden" ziyade "bir vasfa işaret ettiğini", geçmişte olduğu gibi gelecekte de aynı vasfı taşıyan kavimlerin zuhur edebileceğini ifade etmişlerdir. (Cârullah, 2013: 250-282; Cerrahoğlu, 1975: 97-125; Çelebi, 2000: 119; Öztürk, 2014: 27). Bu bakımdan Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin "bozguncu insanlar/ şeytanlaşmış insanlar" anlamında "sıfat" olarak kullanıldığı, ancak ilerleyen yıllarda yahudi ve hıristiyan kültürünün etkisiyle "isim"leştiği bilindiğinde daha sağlıklı değerlendirme yapma imkânı elde edilecektir.

Bütün bu bilgiler dikkate alınarak meseleye yaklaşıldığında Enbiyâ sûresi 96. âyette geçen Ye'cûc ve Me'cûc ile kast edilenlerin "ikinci sûrun üfürülmesiyle birlikte diriltilen ve mahşer meydanına doğru sel gibi akıp giden günahkâr, zalim, kâfir, münafık ve müşrikler topluluğu" olduğu; Kehf sûresi 94. âyette geçen Ye'cûc ve Me'cûc ile kast edilenlerin ise, "Zülkarneyn'in yaşadığı dönemde dünyada bulunan, etraflarına büyük zararlar veren, işgalci ve bozguncu insanlar topluluğu" olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Yani her iki âyette de "Ye'cûc ve Me'cûc" tabiriyle kastedilenler "farklı zaman ve mekânlardaki bütün zâlim, kâfir, münafık ve müşrik kimseler"dir. Biriyle "mahşer meydanında toplanacak şeytanın taraftarları", diğeriyle ise "dünyadaki zalim ve bozguncu insanlar topluluğu" kastedilmektedir.

Bu tebliğde öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Ye'cûc ve Me'cûc kavramına müfessirlerin yaptıkları yorumlara kısaca temas edilmiş, daha sonra içinde Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin geçtiği bazı hadislerin sıhhat durumları incelenmiş, yaşanan anlam kaybına dikkat çekilmiş ve bu rivâyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Zira günümüzde bile bu kelimenin yaşadığı mana kaybı tam olarak tespit edilemediği için Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili isabetli olmayan yorumlar yapılmakta, sordukları sorulara tatmin edici cevaplar alamayan gençler dinî ve ahlâkî değerlerden uzaklaşmakta, bütün bu olumsuzlukların doğal bir sonucu olarak genç nesiller arasında agnostisizm, deizim, ateizm, satanizm vb. akımlar giderek güç kazanmaktadır. Elbette bu tür zararlı akımların yaygınlaşmasının tek sebebi Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin yaşadığı anlam kaybının tam olarak tespit edilememesi ve âyet/ hadislerin buna göre yorumlanamaması değildir. Aksine bunun birçok sebebi vardır ve bunlardan sadece birisi tebliğimizin konusudur. Kaldı ki insanların en çok merakını celp eden fiten hadislerinin (Nüzul-i İsâ, Mehdî, Deccâl, Dâbbetü'l-arz, Güneşin batıdan doğması gibi gelecekte yaşanacak olaylardan bahseden rivâyetlerin) doğru anlaşılıp anlatılamaması da bu sebeplerden bazılarıdır ve bu menfî algıların düzeltilmesi amacıyla önleyici tedbirlerin ivedilikle alınması gerekmektedir.

Sonuç itibarıyla, anlam kaybına uğramış bir kelimenin semantik analizi yapmadan, o kelimenin yaşadığı anlam kaybını tespit etmeden ilgili âyet ve hadisleri hak ettiği şekilde anlamak/ yorumlamak, sorulan sorulara ikna edici cevaplar vermek ve tüm insanlığa son din İslâm'ı en güzel şekilde tebliğ ve temsil etmek mümkün değildir.

Şimdi Kur'ân-ı Kerîm'de sadece iki âyette geçen Ye'cûc ve Me'cûc kavramına müfessirlerin yaptıkları yorumlara kısaca temas edelim.

1. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Ye'cûc ve Me'cûc Kavramı

Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette geçen (el-Kehf, 18/94; el-Enbiyâ, 21/96) Ye'cûc ve Me'cûc kavramıyla ilgili tabiûn dönemi âlimleri başta olmak üzere müfessirler muhtelif yorumlar yapmışlardır. Bunlardan bazıları, Ehl-i kitab'ın ve Câhiliye kültürünün etkisinde kalmış ve düşman gördükleri kavimleri "Ye'cûc ve Me'cûc" olmakla itham etmişlerdir. Örneğin Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) (es-Sa'lebî, 2002: VI, 193; el-Vâhidî, 1994: III, 167), Katâde (ö. 117/735) (el-Vâhidî, 1994: III, 167; Begavî, 1997: V, 202), Süddî (ö. 127/745) (el-Vâhidî, 1994: III, 167) ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) (Mukâtil, 1423: III, 52; es-Sa'lebî, 2002: VI, 193) Ye'cûc ve Me'cûc'un "Türkler" olduğunu iddia etmiş, Kurtûbî (ö. 671/1272) (Kurtûbî, 1964: XI, 58) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) (İbn Kesîr, 1988: I, 200; İbn Kesîr, 2003: XIX, 238) gibi âlimler de bu şahısların görüşlerini hiçbir tenkîde tabi tutmaksızın eserlerine alıp nakletmişlerdir. Oysa böyle bir iddia doğru değildir. Zira Kâsımî (ö. 1332/1914), "Ye'cûc ve Me'cûc'un Moğol ve Tatarların nesli ve sedlerinin de Kafkas dağları olduğu" iddialarını tamamıyla İsrâiliyat ve mevzûat olarak değerlendirmiş (Kâsımî, 1997: VII, 77),[1] Mûsâ Cârullah, "Eski Ahit'te yer alan kâhin ve şairlerin kuruntularının, uydurulmuş masal ve hurafelerin delil değeri taşıyamayacağını" ifade etmiş (Cârullah, 2013: 254, 258, 262, 265) ve İsmail Cerrahoğlu, Cârullah'ın bu görüşlerine aynen katılmıştır. (Cerrahoğlu, 1975: 119-120, 124-125). İlyas Çelebi ise güvenilir rivâyetlerin hiçbirinde Ye'cûc ve Me'cûc ile Türkler arasında bir bağlantı kurulamadığını, bu yakıştırmaların Gog ve Magog'un Doğu'dan çıkacağı iddiasından veya Türklere düşman toplulukların kin ve öfkesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. (Çelebi, 2013: XLIII, 375). Süleyman Ateş de "tefsir ve hadis kaynaklarındaki Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili anlatılanlara İsrâiliyat karıştığını, bunun Türklerle hiçbir alakasının bulunmadığını, söz konusu akıl ve mantık dışı efsanevî ayrıntılara inanmamak gerektiğini" kaydetmiştir. (Ateş, 1988: V, 326-332). Aziz Taşbolotov da Yüksek Lisans çalışmasının sonuç kısmında Ye'cûc ve Me'cûc'un Türkler olduğunu iddia eden müfessirlerin çoğunluğunun mevzû hadislere ve İsrâilî haberlere dayandığını belirtmiştir. (Taşbolotov, 2007: 119).

Kur'ân-ı Kerîm'de "Ye'cûc ve Me'cûc" kelimesinin geçtiğini gören ve bu konudaki uydurma rivâyetleri esas alan kimi âlimler ise, Ye'cûc ve Me'cûc'u "kıyâmetin on büyük alametinden biri" olarak görmüş ve bununla kimlerin kastedilmiş olabileceği konusunda "ciddi dayanaktan yoksun" değişik yorumlar yapmışlardır. (İbn Mes'ûd, 1985, II, 305; Tirmizî, 1992: 31/Fiten, 59 (IV, 517-518); Kâdı Beydâvî, 1988-1991: III, 369; İbn Kesîr, 1420: II, 521-522; Harpûtî, 2000: 292; Yazır, ts.: V, 3288, 3291, 3374; Bilmen, ts.: 327-328; Esed, 2000: 606, el-Kehf, 18/98, 100 no'lu dipnot; Döndüren, 2003: I, 501, el-Kehf, 18/94, 6 no'lu dipnot ve II, 532, el-Enbiyâ, 21/96, 43 no'lu dipnot; Çelik, 1996: 60-61; Hatipoğlu, 1999: 196).

Asrımızda da Ye'cûc ve Me'cûc ile kimlerin kast edilmiş olabileceği hususunda değişik yorumlar yapılmış ve hâlen de yapılmaktadır. (Seyhan, 2017/1: 65-97). Oysa Ye'cûc ve Me'cûc kavramının geçirdiği söz konusu anlam kaybını tespit etmeden, üstelik uydurma rivâyetlerin etkisinde kalınarak yapılan yorumlar isabetli değildir. Zira Ye'cûc ve Me'cûc'un "Türkler" olduğu, ahir zamanda seddi delip dışarı çıkacakları, bunun da "kıyâmetin bir alâmeti" olduğu şeklindeki yorumlar "tamamen asılsız haberlere ve mevzû hadislere" dayanmaktadır.

Sonuç olarak, Kur'ân-ı Ker'îm'de iki âyette geçen Ye'cûc ve Me'cûc tâbiriyle kastedilenler "farklı zaman ve mekânlardaki bütün zalim, kâfir, münafık ve müşrik kimselerdir." Biriyle "dünyadaki

[1] Ye'cûc ve Me'cûc ile kimlerin kast edilmiş olabileceği konusunda yapılan diğer bazı yorumlar için bkz. Cerrahoğlu, 1975: 111-117.

şeytanlaşmış insanlar", diğeriyle ise "mahşer meydanında toplanacak bütün zalim, kâfir, müşrik ve münafıklar" kastedilmiştir.

Şimdi de Ye'cûc ve Me'cûc ilgili bazı rivâyetleri değerlendirelim.

2. Hadislerde Geçen Ye'cûc ve Me'cûc Kavramı

2.1. Ye'cûc ve Me'cûc'un Türkler Olduğunu Haber Veren Rivâyetler

a. Ebû Hureyre Rivâyeti

Ebû Hureyre (ö. 58/678), Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Nûh'un üç oğlu vardır. Sâm, Hâm ve Yâfes. Araplar, Farslar ve Rumlar Sâm soyundandır ve onlarda hayır vardır. Ye'cûc ve Me'cûc, Türkler ve Sakâlibe (Slavlar)[23] ise Yâfes soyundandır ve onlarda hayır yoktur. Kıptîler, Berberiler ve Sudanlılar ise Hâm soyundandır."

Bu rivâyeti Ebû Hureyre'den; Bezzâr (ö. 292/905) (Bezzâr, 1988-2009: XIV, 245, nr: 7820), Saîd b. el-Müseyyeb'ten (ö. 94/713) ise mevkûf olarak İbn Vehb (ö. 197/812) (İbn Vehb, 1995: 64, nr: 25), İbn Sa'd (ö. 230/845) (İbn Sa'd, 1990: I, 36) ve Hâkim (ö. 405/1014) (Hâkim 1990: IV, 509, nr: 8429) tahric etmişlerdir.

Nûh tufanının bölgesel değil küresel olduğunu düşünen, insanlığın Hz. Nûh'un üç oğlunun soyundan devam ettiğine inanan, ancak başka kıtalarda yaşayan binlerce farklı ırkın/ kavmin varlığından habersiz oldukları anlaşılan kimseler tarafından üretilen ve senedinde de mecrûh râvîler bulunan rivâyetin "uydurma" olduğu açıktır. (Seyhan, 2017/1: 75-79). Nitekim bu rivâyette yaşanan anlam kaybı bariz bir şekilde görülmekte olup Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaktadır.

b. Semûre b. Cündeb Rivâyeti

Semûre b. Cündeb (ö. 60/680), Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Sâm, Arabın babasıdır. Hâm, Habeşin babasıdır. Yâfes ise Türklerin babasıdır."

Bu rivâyeti Semûre b. Cündeb'ten sadece Taberânî tahric etmiştir. (Taberânî, 1984: IV, 30, nr: 2645).

Rivâyetin senedinde "kezzâb olmakla itham edilmiş Yusuf b. es-Sefer ed-Dimeşkî'den tedlis yaptığı kayda geçirilen el-Velîd b. Müslim ed-Dimeşkî adında bir râvî" bulunmaktadır. Gerek Ebû Hureyre ve Semûre b. Cündeb'ten nakledilen merfû hadislerin gerekse Saîd b. el-Müseyyeb'ten nakledilen mevkûf rivâyetin Nûh tufanının bölgesel değil küresel olduğuna inanan, kendi ırkını diğer ırklardan üstün, önemli ve ayrıcalıklı gören, başka kıtalarda yaşayan binlerce farklı kavmin varlığından habersiz olan ve tüm ırkların Hz. Nûh'un üç oğlunun soyundan türediği ön kabulüyle hareket eden şahıslar tarafından üretildiği anlaşılan mezkûr rivâyetlerin tamamı uydurmadır. (Seyhan, 2017/1: 79-91).

2.2. Ye'cûc ve Me'cûc'un Bazı Özelliklerinden Bahseden Rivâyetler

a. Abdullah b. Mes'ûd Rivâyeti

Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-653), Nebî'nin şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Ye'cûc ve Me'cûc'den bir adamın zürriyetinden geride bırakacağı en az bin kişidir. Onlar arkalarında şu üç ümmeti bırakırlar: Minsek, Te'vîl, Târîs. Onların sayısını Allah'tan başka kimse bilemez."

---

[3] Bu tebliğde hadis metinlerinin daha doğru anlaşılmasını temin maksadıyla yapılan "tüm parantez içi açıklamalar" tarafımıza aittir.

Bu rivâyeti Abdullah b. Mes'ûd'tan sadece İbn Hıbbân (ö. 354/965) tahric etmiştir. (İbn Hıbbân, 1993: XV, 240-241, nr: 6828).

Ye'cûc ve Me'cûc'un sayılarının çok fazla olduğu izlenimini uyandırmak amacıyla nakledilen ve hadis âlimleri tarafından isnadının zayıf olduğu kayda geçirilen rivâyetin uydurma olması kuvvetle muhtemeldir. (Seyhan, 2017/3: 73-74). Zira burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaktadır.

b. Abdullah b. Amr Rivâyeti

Abdullah b. Amr, Nebî'nin şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "(Ye'cûc ve Me'cûc Âdem soyundandır. Eğer yeryüzüne gönderilseler insanların maişetini bozarlar).[4] Ye'cûc ve Me'cûc'den bir adamın zürriyetinden geriye bırakacağı en az bin kişi (ve daha fazlası)[5]dir. Onlar arkalarında şu üç ümmeti bırakırlar: Minsek, Te'vîl, Târîs. Onların sayısını Allah'tan başka hiçbir kimse bilemez."

Bu rivâyeti Abdullah b. Amr'dan; Tayâlisî (ö. 204/819) (Tayâlisî, 1999: IV, 39, nr: 2396) ve Taberânî (ö. 360/971) (Taberânî, 1983: XIII, 561, nr: 14456; Taberânî, 1995: VIII, 267, nr: 8598) tahric etmişlerdir.

Ye'cûc ve Me'cûc'un sayılarının çok fazla olduğu intibaını uyandırmak amacıyla Ahd-i Atik'ten nakledildiği anlaşılan bilgilerin zamanla merfûlaştığı, Abdullah b. Amr'dan nakledilen merfû hadisin de sened açısından sahih veya hasen derecesine ulaşmadığı, ayrıca metninin de problemli olduğu anlaşıldığından bu rivâyetin de uydurma olması kuvvetle muhtemeldir. (Seyhan, 2017/3: 74-80). Görüldüğü üzere burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaktadır.

c. Huzeyfe b. Yemân Rivâyeti

"Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) şöyle dedi: "Resûlullah'a Ye'cûc ve Me'cûc hakkında sordum. O da şöyle buyurdu: "Ye'cûc bir ümmettir, Me'cûc bir ümmettir. Her bir ümmet dört yüz bin ümmettir. Onlardan bir adam kendi soyundan gelen bin erkek çocuğunu görmeden ölmez. Onların her biri silahlıdır." Dedim ki: 'Ey Allah'ın Resûlü! Onların vasıflarını bize anlat.' Resûlullah şöyle buyurdu: 'Onlar üç çeşittir. Onlardan bir çeşit Erz/ Erüzzi gibidir." Ben Erz/ Erüzzi nedir?' diye sordum. Resûlullah: 'Uzunluğu yüz yirmi zira' olan Şam'daki bir ağaçtır' dedi. Onların (diğer) bir çeşidinin boyu ve eni eşittir ve yüz yirmi zira'dır.[6] Onların önünde dağ da (حيل "güç ve kuvvet")[7] demir de duramaz. Onların bir çeşidi ise bir kulağını (yatak olarak yere) serer, diğer kulağını (yorgan yapıp) üzerine örter. Onlar bir file, vahşi bir hayvana, bir deveye veya bir domuza rastlarlarsa onu derhal yerler. Kendilerinden biri ölürse (yamyamlar gibi) onu da yerler. Onların evveli Şam'da (ise) sonları Horasan'dadır. Doğu'nun nehirlerinden ve Taberiye Gölü'nden su içerler."[8]

---

[4] Taberânî'nin *Kebir*'inde parantez içi bu ifade yer almaktadır. Bkz. Taberânî, 1983: XIII, 561, nr: 14456.

[5] Taberânî'nin *Evsat*'ın da parantez içi bu ifade yer almaktadır. Bkz. Taberânî, 1995: VIII, 267, nr: 8598.

[6] Taberânî'nin *Evsat*'ında; *"Onların (diğer) bir çeşidinin boyu ve eni eşittir ve yüz yirmi zira'dır"* ifadesi yer almamakta, ed-Dânî'nin tahric ettiği rivâyette bu ifade bulunmaktadır. Bkz. Taberânî, 1995: IV, 155, nr: 3855; ed-Dânî, 1416: VI, 1215-1216, nr: 676.

[7] Taberânî'nin *Evsat*'ın da "dağ" yerine "güç ve kuvvet" ifadesi geçmektedir. Bkz. Taberânî, 1995: IV, 155, nr: 3855.

[8] ed-Dânî'nin tahric ettiği rivâyette "Taberiye Gölü"nden hiç söz edilmemekte ancak ilave olarak *"Doğunun nehirlerini içip kurutacakları, Beytu'l-Makdis'e kadar gelecekleri, Hz. İsâ ve müslümanların Tur Dağı'na sığınacakları"* bilgisi yer almaktadır. Bkz. ed-Dânî, 1416: VI, 1215-1216, nr: 676.

Rivâyeti Huzeyfe b. Yemân'dan; Taberânî (Taberânî, 1995: IV, 155, nr: 3855), ed-Dânî (ö. 444/1054) (ed-Dânî, 1416: VI, 1215-1216, nr: 676) ve el-Vâhidî (ö. 468/1076) (el-Vâhidî, 1994: III, 166) tahric etmişlerdir.

Huzeyfe b. Yemân'dan merfû olarak nakledilen mitolojik muhtevalı rivâyetin Ka'b el-Ahbâr'ın (ö. 32/652) bir sözü olduğu, lakin sahâbeden Huzeyfe b. Yemân'ın adının kullanılarak Hz. Muhammed'e nispet edildiği anlaşılmaktadır. Kaldı ki İbn Adî (ö. 365/976), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler bu rivâyete "uydurma" hükmünü vermişlerdir. Dolayısıyla Ye'cûc ve Me'cûc'un çok farklı özelliklerde ve kalabalık insanlar topluluğu olduğu algısını uyandırmak amacıyla üretildiği anlaşılan hadis "mevzû"dur. (Seyhan, 2017/3: 80-85). Ayrıca bu rivâyette de Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin "sıfat" değil "isim" olarak kullanılması rivâyetin uydurma olduğunun bir başka delilidir.

d. Evs b. Ebî Evs Rivâyeti

"Evs b. Ebî Evs, Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Ye'cûc ve Me'cûc'un diledikleri şekilde birlikte oldukları (cinsel ilişki kurdukları) kadınları ve diledikleri şekilde döllediklerî/ aşıladıkları ağaçları vardır. Onlardan bir adam geride bin ve daha fazla çocuk bırakmadan ölmez."

Bu rivâyeti Evs b. Ebî Evs'ten sadece Nesâî tahric etmiştir. (Nesâî, 2001: X, 186, nr: 11271).

Abdullah b. Amr'dan mevkûf olarak nakledilen rivâyete çok benzeyen, Ye'cûc ve Me'cûc'un farklı özelliklere sahip insanlar olduğu algısını uyandırmayı amaçlayan ve isnadının zayıf olduğu kayda geçirilen mitolojik muhtevalı rivâyetin "metin olarak da mevzû olması" kuvvetle muhtemeldir. (Seyhan, 2017/3: 85-86). Nitekim burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaktadır.

2.3. Ye'cûc ve Me'cûc Seddinde Açılan Delikten Bahseden Hadisler

a. Zeynep bnt. Cahş Rivâyeti

"Zeynep bnt. Cahş şöyle dedi: "Resûlullah bir gün telaşla yanıma geldi (Nebî bir gün uykusundan yüzü kızarmış bir halde uyandı ve)[9] şöyle dedi: 'La ilahe illallah! Yaklaşan şerden dolayı vay Arap'ın haline! Bugün Ye'cûc ve Me'cûc seddinden şu kadar bir delik açıldı buyurarak başparmağı ve şehadet parmağını halka yapıp gösterdi. Bunun üzerine ben: 'Ey Allah'ın Resûlü! İçimizde bu kadar salih kimse varken biz helak olur muyuz?' diye sordum. Resûlullah: 'Evet! Fısk ve fucûr[10] (fâsıklık, fâcirlik, fuhş, ahlaksızlık, zulüm gibi maddî ve manevî her türlü ictimaî pislik)[11] çoğaldığı zaman' diye cevap verdi."

[9] Bazı rivâyetlerde parantez içi bu ifadeler yer almaktadır. Bkz. el-Humeydî, İbn Ebî Şeybe, İbn Râhuye, İbn Hanbel, Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî, Ebû Yâ'lâ, Taberânî ve Beyhakî'nin tahriclerinde ifade bu şekildedir. İlgili kısımda mezkûr eserlerin kitap, bab, cilt ve sayfa numaralarına işaret edilecektir.

[10] İbnu'l-Esîr, hadiste geçen **"(الخبث)** habes/ hubs" kelimesini "fısk ve fucûr" şeklinde açıklamıştır. Bkz. İbnu'l-Esîr, 1969-1972: II, 230, nr: 708.

[11] Sofuoğlu ise "hubs"u, "fâsıklık, fâcirlik, fuhş, ahlaksızlık, zulüm gibi maddî ve manevî her türlü ictimâî pislik" şeklinde açıklamıştır. Bkz. Sofuoğlu, 1389/1970: VIII, 408. Hatipoğlu ise bu kavramı izah ederken; "kötülükler ve günahlar çoğalınca gelen ilâhî tokat, günahkâr kulların yanında iyi ve temiz müslümanları da kaplar. Nasıl ki yangında yaş ile kuru bir arada yanar" şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Bkz. Hatipoğlu, 1983: X, 163.

Rivâyeti Zeynep bnt. Cahş'tan; Abdürrezzâk (ö. 211/826) (Abdürrezzâk, 1403: XI, 363, nr: 20749), Humeydî (ö. 219/834) (Humeydî, 1996: I, 315, nr: 310), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) (İbn Ebî Şeybe, 1409: VII, 459, nr: 37214), İbn Râhuye (ö. 238/852) (İbn Râhuye, 1991: IV, 256, nr: 2081), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) (İbn Hanbel, 1992: VI, 428, 429), Buhârî (ö. 256/870) (Buhârî, 1992: 60/Enbiyâ, 7 (IV, 109); 61/Menâkıb, 25 (IV, 176); 92/Fiten, 28 (VIII, 104); 92/Fiten, 4 (VIII, 88), Müslim (ö. 261/875) (Müslim, 1992: 52/Fiten, 1 (III, 2207), nr: 1; 52/Fiten, 1 (III, 2208), nr: 2), İbn Mâce (ö. 273/886) (İbn Mâce, 1992: 36/Fiten, 9 (II, 1305), nr: 3953), Tirmizî (ö. 279/892) (Tirmizî, 1992: 31/Fiten, 23 (IV, 480), nr: 2187), İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) (İbn Ebî Âsım, 1991: V, 429, nr: 3092), Nesâî (ö. 303/915) (Nesâî, 2001: X, 186, nr: 11270), Ebû Yâ'lâ (ö. 307/919) (Ebû Yâ'lâ, 1984: XIII, 66, nr: 7155), İbn Hıbbân (ö. 354/965) (İbn Hıbbân, 1993: II, 33-34, nr: 327), Taberânî (ö. 360/971) (Taberânî, 1983: XXIV, 51-53, 55 nr: 20156, 20157, 20158, 20159, 20163) ve Beyhakî (ö. 458/1066) (Beyhakî, 2003: X, 75, nr: 7192; Beyhakî, 1994: X, 93, nr: 19984), Ümmü Habibe bnt. Ebî Süfyân'dan (ö. 44/664); İbn Hıbbân (İbn Hıbbân, 1993: XV, 246, nr: 6831), Ümmü Seleme'den (ö. 62/681) ise; Taberânî (Taberânî, 1983: XXIII, 416, nr: 19957)[12] tahric etmişlerdir.

Rivâyette yer alan "Ye'cûc ve Me'cûc seddinde delik açılması mecâzî ifadesi" Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde kullanıldığı gibi anlaşılırsa söz konusu hadis "metin olarak da" sahihtir. Ancak bu mecazî ifade hakikat gibi anlaşılır, "Ye'cûc ve Me'cûc'un hâlen Zülkarneyn'in inşa ettiği seddin arkasında yaşadığına, bunların Türkler, Tatarlar, Moğollar veya Çinliler olabileceğine, kıyamete yakın seddi aşıp tüm yeryüzünü istila edeceklerine, boyları ve enlerinin akıl almaz derecede uzun ve geniş olduğuna, bir kulaklarını yere serip yatak yaptıklarına, diğerini yorgan yapıp üzerlerine örttüklerine, geride bin ve daha fazla erkek çocuk bırakmadan ölmediklerine, nehirlerin ve göllerin sularını içip tükettiklerine, rastladıkları fili, vahşi hayvanı, deveyi, domuzu, karılarının plasentalarını, ölmüş arkadaşlarının cesetlerini yediklerine, nihayet gökten inen Hz. İsâ'nın duasıyla helak edileceklerine" inanılır, Hz. Muhammed'in uyarısı yerine "onun hiç kast etmediği manalar ortaya çıkacak olursa" o takdirde mezkûr hadise son derece ihtiyatlı yaklaşılmasının uygun olacağı ifade edilebilir. (Seyhan, 2018/1: 611-619).

b. Ebû Hureyre Rivâyeti

"Ebû Hureyre, Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Ye'cûc ve Me'cûc seddi[13] şu kadar açılır (Allah, Ye'cûc ve Me'cûc seddinden şu kadar bir delik açtı/ açar).[14] Râvî Vüheyb, parmaklarını birbirine geçirdi ve doksan işareti yaptı."

Rivâyeti Ebû Hureyre'den; İbn Ebî Şeybe (İbn Ebî Şeybe, 1409: VII, 465, nr: 37270), İbn Râhuye (İbn Râhuye, 1991: I, 457, nr: 531), İbn Hanbel (İbn Hanbel, 1992: II, 341, 529-530), Buhârî (Buhârî, 1992: 60/Enbiyâ, 7 (IV, 109); 92/Fiten, 28 (VIII, 104), Müslim (Müslim, 1992: 52/Fiten, 1 (III, 2208), nr: 3),

[12] Taberânî'nin diğer tariklerden farklı olarak Ümmü Seleme'den tahric ettiği bu tek rivâyette ise; *"Hz. Peygamber'in uykusundan uyanıp mahmur gözlerle başını kaldırdığı, daha sonra yaklaşan şerden dolayı vay Arap'ın haline!"* diyerek benzer ifadelerle müslümanları uyardığı kaydedilmektedir. Bu rivâyetin sonunda, senedde yer alan râvîlerden Ümmü Rummân; *"Hz. Âişe'nin Ümmü Seleme'den işittiği bu rivâyeti Resûlullah'a bizzat sorduğunu, onun da Ümmü Seleme'nin dediğinin aynısını kendisine söylediğini"* haber vermektedir.

[13] Seddetmek, "bir şeyin gediğini sağlam bir şekilde kapatmak" demektir. "**(الردم)** Redm" ise, "giriş ve çıkışı önlemek için gediği, açığı, kapıyı, çıkış yerini kat kat nesneyle kapatıp pekiştirmek" demektir. Bkz. Râgıb ts.: 193, 227; İbnu'l-Esîr, 1979: II, 216, 353.

[14] Bazı rivâyetlerde parantez içi bu ifade yer almaktadır. Bkz. Müslim, 1992: 52/Fiten, 1 (III, 2208), nr: 3.

Bezzâr (Bezzâr, 1988-2009: XVI, 204, nr: 9340), Taberânî (Taberânî, 1995: VIII, 222, nr: 8462) ve Beyhakî (Beyhakî, 2003: XV, 62, nr: 38425) tahric etmişlerdir.

Senedinde probleme rastlanmayan rivâyet bahsettiğimiz şekilde anlaşıldığı takdirde "metin olarak" da sahihtir. Ancak Ye'cûc ve Me'cûc kavramı "seddin arkasında yaşamaya devam eden, kıyamete yakın ortaya çıkacak ve yeryüzünü fesada boğacak bir kavim" şeklinde anlaşılır, böylece "Hz. Muhammed'in vermek istediği mesaj yerine onun hiç kast etmediği bir anlam ortaya çıkacak olursa" o takdirde mezkûr rivâyete ihtiyatlı yaklaşılmasının uygun olacağı söylenebilir. (Seyhan, 2018/1: 619-621).

2.4. Kıyamet Öncesi Seddi Delecek Ye'cûc ve Me'cûc'un Nasıl Helak Edileceğine İlişkin Hadisler

a. Ebû Hureyre Rivâyeti

Ebû Hureyre, Resûlullah'ın Ye'cûc ve Mecûc seddiyle alakalı şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Ye'cûc ve Mecûc, seddi her gün oyarlar; tam delmeye yaklaştıkları vakit güneşin ışığını görürler ve bu esnada başlarındaki amir; 'Dönün! Seddi yarın delersiniz' der. Sonra Allah Teâlâ (seddin oyulan o kısmını) daha sağlam bir şekilde eski hâline iade eder. (Bu böyle devam edip giderken) Ye'cûc ve Me'cûc'un süresi dolunca ve nihayet Allah Teâlâ onları insanların üzerine göndermeyi dileyince Ye'cûc ve Me'cûc (her gün olduğu gibi o gün de) seddi oymaya başlar ve yine güneşin ışıklarını görürler. (Aynı şekilde) bunların başındaki amir onlara; 'Dönün! Yarın inşallah onu deleceksiniz!' der. Ertesi gün döndüklerinde seddi bıraktıkları şekliyle bulurlar. (Zira sed, bu sefer daha sağlam bir şekilde yeniden inşa edilmemiştir. Bunun üzerine onlar) seddi delerler ve insanların üzerine hücum ederler. Bütün suları içerler, halk onlardan kaçar (ve sığınaklara saklanır.)[15] Onlar oklarını göğe fırlatırlar. Okları kana bulanmış şekilde geri dönünce böbürlenerek ve şımararak şöyle derler: 'Yeryüzündekileri perişan ettik (kırdık, geçirdik) gökyüzündekileri de mağlup ettik (onlara da üstün geldik).' Bunun üzerine Allah Teâlâ onların enselerine negafları (kurtçuk, tenya)[16] musallat eder ve bunlar vasıtasıyla onları öldürür. Resûlullah şöyle buyurur: 'Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, yeryüzünün hayvanları onların etlerini yiyecek, memeleri sütle dolacak ve en güzel şekilde onlarla beslenip semizleşeceklerdir.'"

Rivâyeti Ebû Hureyre'den; Ahmed b. Hanbel (İbn Hanbel, 1992: II, 510-511), İbn Mâce (İbn Mâce, 1992: 36/Fiten, 33 (II, 1364-1365), nr: 4080), Tirmizî (Tirmizî, 1992: 44/Tefsîru'l-Kur'ân, 18 (V, 313-314), nr: 3153), Ebû Yâ'lâ (Ebû Yâ'lâ, 1984: XI, 321, nr: 6436) ve Hâkim (Hâkim, 1990: IV, 534, nr: 8501) tahric etmişlerdir.

Ebû Şehbe (ö. 1403/1982), "rivâyetin Ka'b el-Ahbâr ve benzerlerinin naklettiği İsrâiliyat'tan olduğunu, bu sözü Nebî'ye atfetmenin büyük bir hata ve gaflet olacağını belirtmiş ve mezkûr rivâyeti zındıkların İslâm'a kurduğu bir tuzak" olarak değerlendirmiştir. (Ebû Şehbe, ts.: 247). Ebû Şehbe'nin kanaati yerinde olup rivâyet mevzûdur. (Seyhan, 2017/2: 48-53). Görüldüğü üzere burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaktadır.

b. Ebû Saîd el-Hudrî Rivâyeti

[15] İbn Hanbel ve İbn Mâce'nin tahric ettiği rivâyetlerde bu ilave vardır. Bkz. İbn Hanbel, 1992: II, 510-511; İbn Mâce, 1992: 36/Fiten, 33 (II, 1364-1365), nr: 4080.

[16] İbnü'l-Esîr, "(النغف) negaf"ı "deve ve koyunların burunlarındaki kurtçuk (larva/ tenya/ tırtıl)" şeklinde açıklamaktadır. Bkz. İbnü'l-Esîr, 1969-1972: II, 233, nr: 710. Ayrıca bkz. Mübârekpûrî, ts.: VIII, 475.

"Ebû Saîd el-Hudrî, Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Ye'cûc ve Me'cûc seddi açılır. Allah Teâlâ'nın; "Onlar her tepeden sel gibi hızlıca akıp giderler" (el-Enbiyâ, 21/96) âyetinde buyurduğu gibi seddi aşıp yeryüzünü istila ederler (her tarafa yayılırlar). Müslümanlar onlardan uzak dururlar; (kasaba ve köylerde) kalanları da şehirlere ve kalelere sığınırlar. Onlar deve, sığır, koyun, keçi sürülerini de yanlarına alırlar (ve meraya göndermezler). Ta ki Ye'cûc ve Me'cûc bir nehre rastlar ve nehrin bütün suyunu içip tüketir; geride hiçbir şey bırakmazlar. Onların peşlerinden gelenlerden biri şöyle der: 'Daha önce burada su vardı.' (Ye'cûc ve Me'cûc) tüm yeryüzüne egemen olur ve onlardan biri şöyle der: 'Şunlar yeryüzünde yaşayanlardır ve biz onlara üstün geldik (onları yendik). Şimdi sıra (gökte yaşayanlardadır) artık göktekilerle mücadele edeceğiz (ve onları da yeneceğiz). Derken onlardan birisi kısa mızrağını göğe doğru fırlatır ve mızrak kana bulanmış bir halde geri döner. (Hep birlikte) şöyle derler: 'Göktekileri de öldürdük!' Tam bu esnada Allah Teâlâ onların üzerine çekirge kurtçuğuna benzeyen canlılar gönderir. Bunlar Ye'cûc ve Me'cûc'un boyunlarından yakalar ve onları çekirgelerin ölümü gibi öldürürler. (Ye'cûc ve Me'cûc'un cesetleri) birbirlerinin üzerine yığılıp kalır. Sabah olunca müslümanlar onların seslerini duyamaz olur ve (merak edip) şöyle derler: 'Kim canını tehlikeye atıp onların ne yaptıklarına bakıp gelecek?' Bunun üzerine ölümü göze alan bir adam çıkıp bakar, onları ölmüş olarak bulur ve insanlara şöyle seslenir: 'Müjdeler olsun size! Sevinin! Muhakkak ki düşmanlarınız helak olmuştur. (Bu haber üzerine) insanlar bulundukları yerlerden dışarı çıkarlar ve sürülerini de salıverirler. Fakat onlar Ye'cûc ve Me'cûc'un etlerinden başka yiyecek bir ot bulamazlar. Ama hayvanlar onların etlerini yiyerek öyle beslenirler ki, tıpkı güzel ot yiyerek semizlendikleri gibi semizlenirler."

Rivâyeti Ebû Saîd el-Hudrî'den; İbn Hanbel (İbn Hanbel, 1992: III, 77), İbn Mâce (İbn Mâce, 1992: 36/Fiten, 33 (II, 1363-1364), nr: 4079), Ebû Yâ'lâ (Ebû Yâ'lâ, 1984: II, 377, 503, nr: 1144, 1351), İbn Hıbbân (İbn Hıbbân, 1993: XV, 244-245, nr: 6830) ve Hâkim (Hâkim, 1990: IV, 535, nr: 8504) tahric etmişlerdir.

Kitâb-ı Mukaddes'te geçen "gog ve magog" tasvirleriyle tefsir ve hadis kaynaklarındaki "Ye'cûc ve Me'cûc" betimlemeleri arasında çok dikkat çekici benzerlikler olduğu görülmektedir. Nitekim bu rivâyette de Ye'cûc ve Me'cûc'un sayıları fazla gösterilmeye çalışılırken Ahd-i Atik'deki; "Ye'cûc ve Me'cûc'un sayısı denizin kumu gibidir" (Kitâb-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil), 1988: Yuhannanın Vahyi, 20/7-8, s. 272) şeklindeki pasajlardan oldukça fazla etkilenildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu rivâyetin bütün tariklerinde yer alan Muhammed b. İshâk b. Yesâr adlı râvî cerh edildiği ve metinde de Ahd-i Atik'dekine benzer mitolojik muhtevalı bilgiler yer aldığı için bu hadis de "mevzu"dur. (Seyhan, 2017/2: 53-57). Kaldı ki burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaktadır.

c. Abdullah b. Mes'ûd Rivâyeti

"Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyeten o şöyle dedi: "Resûlullah geceleyin Mîrac'a götürüldüğü zaman orada İbrahim, Mûsâ ve İsâ ile karşılaştı. Kendi aralarında kıyamet hakkında konuştular. Önce İbrahim'den başladılar ve ona kıyametin ne zaman kopacağını sordular. Onun bu konuda hiçbir bilgisi yoktu (benim bu konuda bir bilgim yok dedi).[17] Sonra Mûsâ'ya kıyametin ne zaman kopacağını sordular. Onun da bu konuda hiçbir bilgisi yoktu (benim bu konuda bir bilgim yok dedi).[18] Bunun üzerine söz İsâ

[17] İbn Hanbel'in eserinde ifade bu şekildedir. Bkz. İbn Hanbel, 1992: I, 375.
[18] İbn Hanbel'in eserinde ifade bu şekildedir. Bkz. İbn Hanbel, 1992: I, 375.

b. Meryem'e verildi ve o şöyle dedi: 'Kıyametin kopmasına yakın olacak şeyler hakkında bana bilgi verildi. Ama kıyametin ne zaman kopacağını Allah'tan başka hiçbir kimse bilemez. Daha sonra Deccâl'in çıkışını anlattı ve dedi ki: 'Sonra ben inip onu öldüreceğim ve insanlar yaşadıkları yerlere/ vatanlarına tekrar dönecekler. (Ancak iş bununla bitmeyecek bu kez) onların karşısına her tepeden sel gibi akıp gelen Ye'cûc ve Me'cûc çıkacak; onlar rastladıkları her suyu içip tüketecek ve uğradıkları her yeri talan edecekler. Bunun üzerine halk feryat figan ederek Allah'tan yardım dileyecek; ben de Allah'a dua ederek Ye'cûc ve Me'cûc'u öldürmesini isteyeceğim. (Benim bu dileğim kabul olunacak) ve yeryüzü onların leşlerinin kokusuyla dolup taşacak. Bunun üzerine (o iğrenç kokudan rahatsız olan) halk feryat figan ederek Allah'tan yardım dileyecek; ben yine dua edeceğim. Allah bir yağmur gönderecek ve yağmur suları onların cesetlerini denizlere taşıyacak (böylece o pis kokular da ortadan kalkmış olacak). Daha sonra dağlar ufaltılıp dağıtılacak ve yeryüzü derinin yayılıp genişlediği gibi genişletilecek. (İşte bütün bunlar gerçekleşince) tıpkı ev halkının gece mi gündüz mü doğum yapacağını bilemediği vakti tamam olmuş (her an doğum yapacak) hamile bir kadının durumunda olduğu gibi insanların da kıyametin ne zaman kopacağını bilemeyecekleri bana bildirildi."

Rivâyeti Abdullah b. Mes'ûd'dan; İbn Ebî Şeybe (İbn Ebî Şeybe, 1409: VII, 498, nr: 37525), İbn Hanbel (İbn Hanbel, 1992: I, 375), İbn Mâce (İbn Mâce, 1992: 36/Fiten, 33 (II, 1365), nr: 4081), Ebû Yâ'lâ (Ebû Yâ'lâ, 1984: IX, 196, nr: 5294), Şâşî (ö. 335/946) (Şâşî, 1410: II, 271, 272, nr: 845, 846), Hâkim (Hâkim, 1990: II, 416, nr: 3448; IV, 534, 588, nr: 8502, 8638) ve Beyhakî (Beyhakî, 2003: XV, 157-158, nr: 38680) tahric etmişlerdir.

Her ne kadar senedinde cerh edilmiş râvîler bulunmasa da metninde Hz. Muhammed'in söylemesi mümkün olmayan ifadeler yer alan mezkûr rivâyet mevzûdur. (Seyhan, 2017/2: 57-61). Kaldı ki burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaktadır.

d. Nevvâs b. Sem'ân Rivâyeti

Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili Nevvâs b. Sem'ân'dan nakledilen iki rivâyet söz konusudur. İlk önce Müslim'in Sahih'inde tahric ettiği şu rivâyeti inceleyelim:

"Nevvâs b. Sem'ân el-Kilâbî şöyle dedi: 'Bir sabah Resûlullah Deccâl'i andı ve onun hakkında alçaltma ve yükseltme yaptı (hem onu öven/ büyüten hem de yeren/ küçülten ilginç sözler söyledi). Öyle ki biz onu (yakınımızdaki) hurma bahçeliğinde zannettik. Akşam olup Resûlullah'ın yanına vardığımızda bizdeki bu zannı (hâli, merakı) anladı ve bize; 'Bu hâliniz nedir?' diye sordu. Biz de: 'Ey Allah'ın Resûlu! Sabahleyin bize Deccâl'i anlattın, onun hakkında öyle alçaltma ve yükseltmeler yaptın ki biz onu hurmalıkta zannettik' dedik. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: 'Asıl sizin adınıza beni en çok korkutan (endişelendiren) şey Deccâl'den başkasıdır. Eğer ben sizin içinizdeyken Deccâl çıkarsa ben ona galebe çalarım (onun çaresine bakarım). Ama ben sizin aranızda yokken o çıkacak olursa herkes kendi başının çaresine baksın (kendini müdafaa etsin). Allah, her müslüman üzerine benim halefimdir (ben her mü'mini Rabbime havale/ emanet ederim).

Bu Deccâl (sevimsiz) kıvırcık saçlı bir gençtir. Gözünün biri dışarı fırlamıştır. Ben onu Abduluzzâ b. Katan'a[19] benzetirim. Sizden her kim ona erişirse Kehf sûresinin ilk âyetlerini okusun. Deccâl, Şam ile Irak arasındaki bir yerden çıkacak ve süratle sağa sola fesat saçacaktır. Ey Allah'ın kulları! Siz de sabırlı olunuz!" Biz; 'Ey Allah'ın Resûlu! O yeryüzünde ne kadar kalacak?' diye sorduk. Resûlullah; 'Kırk gün

[19] Abduluzzâ b. Katan, Huzâa kabilesinden olup İslâm gelmeden evvel ölmüştür. Annesi Hâl bnt. Hüveylid'dir. Hz. Hatice onun teyzesidir. Bkz. Sofuoğlu, 1970: VIII, 479, 53 no'lu dipnot.

kalacak. Ancak (o kırk günün) bir günü bir sene gibi, bir günü bir ay gibi, bir günü bir hafta gibi ve diğer günleri de sizin günleriniz gibi olacaktır' buyurdu. Bunun üzerine biz; 'Ey Allah'ın Resûlu! Bu bir sene gibi olacak günde bir günün namazı bize kâfi gelecek mi?' dedik. O da: 'Hayır (gelmez)! Siz onun miktarını (normal günlerinizdeki namaz vakti kadar) kendiniz tayin ediniz (ve namazlarınızı kılınız)' buyurdu.

(Bu sefer) biz; 'Ey Allah'ın Resûlu! Onun yeryüzündeki hızı nasıl olacak?' diye sorduk. O da; 'Arkasından rüzgâr esen yağmur gibidir. O (Deccâl) bir kavmin yanına gelerek onları (kendine) davet edecek. Onlar da ona iman edecek ve onun bu davetine icabet edecekler. O, gökyüzüne emredecek yağmur yağdıracak, yere emredecek ot bitirecek. Akşam olunca (o kavmin) deve sürüleri evlerine alabildiğince uzun hörgüçlü (iyi beslenmiş/ etlenmiş halde), bol sütlü ve böğürleri dolu (karınları doymuş) olarak dönecekler. Sonra (bu Deccâl) bir başka kavmin yanına gelerek onları (kendine iman etmeye) davet edecek. Fakat bu kavim, onun sözünü reddedecek (ona inanmayacaklar). O da yanlarından savuşup gidecek. Fakat bu kavim kıtlık içinde sabahlayacak ve ellerinde hiçbir malları kalmayacak. (Daha sonra bu Deccâl) bir harabeliğe uğrayacak ve ona; 'Defineleri/ hazineleri çıkart' diyecek. Harabedeki defineler, tıpkı bal arısı topluluklarının kendi arı beylerinin peşine düşüp gitmeleri gibi onun ardına takılıp gidecekler.

Sonra bu Deccâl, genç ve yakışıklı bir adamı çağıracak, kılıçla vurup onu ikiye bölecek, her bir parçasını bir ok atımı mesafeye fırlatıp atacak. Sonra (öldürdüğü) o genci geri çağıracak. O genç (onun yanına) gülerek, yüzü parlak ve sevinçli bir halde (yeniden dirilmiş olarak dönüp) gelecek.

İşte tam bu esnada Allah Teâlâ, Mesîh b. Meryem'i (yeryüzüne) gönderecek. Mesîh, Dımeşk'in doğusundaki Ak Minare'ye iki renkli (boyalı) elbise içinde ve elleri de iki meleğin kanatları üzerinde inecek. Başını eğdiği zaman su damlayacak, kaldırdığı zaman başından inci gibi gümüş taneleri aşağı doğru yuvarlanacak. Onun nefesinin kokusunu duyan her kâfir mutlaka ölecek. Nefesi ise gözünün gördüğü yere varacak. Mesîh bu adamı (Deccâl'i) arayacak, nihayet onu Lüd Kapısı'nda[20] bulacak ve derhal (orada) öldürecek.

Sonra İsâ b. Meryem'in yanına Allah'ın bu adamın şerrinden kendilerini koruduğu bir kavim gelecek. İsâ onların (korku, sıkıntı ve endişelerini gidermek için) yüzlerini silecek (onları sakinleştirecek) ve onlara cennetteki derecelerini söyleyecek. İsâ bu halde iken Allah Teâlâ İsâ'ya; 'Ben (şimdi) öyle birtakım kullar çıkardım ki, onları öldürmeye kimsenin gücü yetmez. Şimdi sen kullarımı Tûr (Dağın)'a götür ve onları koru(mak için sağlam sığınak ve kaleler yap)!' diye vahiy edecek ve Allah Teâlâ, Ye'cûc ve Me'cûc'u gönderecek. Bunlar her tepeden hızlı bir şekilde sel gibi akıp gelecek. Bunların önden gelenleri Taberiye Gölü'ne uğrayacak ve içindeki suyu içecekler. Sonradan gelenleri de oraya uğrayacak ve 'Bu gölde eskiden su vardı (şimdi hiçbir şey kalmamış)' diyecekler. Nebî İsâ ve arkadaşları, bunlar tarafından muhasara edilecek. O gün (kuşatma ve ambargodan dolayı) bir öküzün başı bugün ki yüz altından daha kıymetli olacak. Bunun üzerine Nebî İsâ ve arkadaşları, Allah'a dua ve niyazda bulunacaklar. Allah da Ye'cûc ve Me'cûc'un boyunlarına musallat olacak deve kurdu (sürüleri) gönderecek. Ye'cûc ve Me'cûc, tıpkı bir kişinin ölümü gibi (toplu halde) helak olup gidecek. Sonra Nebî İsâ ve arkadaşları, bulundukları (Tûr Dağı'ndan) aşağı inecekler. Yeryüzünde onların leş ve pislikleriyle dolmadık bir karış yer bile kalmayacak. Nebî İsâ ve arkadaşları, Allah'a dua edip yalvaracaklar. Allah Teâlâ, tıpkı Horasan develerinin boyunları gibi (devasa) kuşlar gönderecek; bu kuşlar onların kokuşmuş

[20] Lüd Kapısı, Beyt-i Makdis'e yakın bir beldedir. Bkz. Sofuoğlu, 1970: VIII, 479, 53 no'lu dipnot.

cesetlerini kapıp Allah'ın dilediği yere atacaklar. Sonra Allah öyle (şiddetli) bir yağmur yağdıracak ki, o yağmura ne kerpiç ev ne de çadırlar dayanabilecek. Bu yağmur yeryüzünü öyle bir yıkayacak ki, onu cilalı ayna gibi (tertemiz, pırıl pırıl) yapacak. Sonra yeryüzüne; 'Mahsulünü bitir! Bereketini tekrar getir!' denilecek. İşte o gün (on ve kırk kişi arasındaki) insanlar bir tek nar yiyecek ve o devasa narın kabuğunun altında (yatıp) gölgelenecekler (dinlenecekler). Süte bereket verilecek. Öyle ki yeni doğurmuş bir devenin sütü "büyük bir grup insana" yetecek; yeni doğurmuş bir sığırın sütü "bir kabileye" kâfi gelecek; yeni doğurmuş bir koyunun sütü de "bir oymağı" doyuracak. İşte onlar bu halde iken Allah Teâlâ güzel bir rüzgâr gönderecek, bu rüzgâr onları koltuklarının altlarından yakalayacak, her mü'minin ve her müslümanın ruhunu kabzedecek. Yeryüzünde sadece insanların kötüleri kalacak ve bunlar da meydanda eşekler gibi alenen çiftleşecekler. İşte kıyamet bunların üzerine kopacak!"

Rivâyeti Nevvâs b. Sem'ân el-Kilâbî'den; İbn Hanbel (İbn Hanbel, 1992: IV, 181-182), Müslim (Müslim, 1992: 52/Fiten, 20 (III, 2250-2255), nr: 110), İbn Mâce (İbn Mâce, 1992: 36/Fiten, 33 (II, 1356-1359), nr: 4075), Tirmizî (Tirmizî, 1992: 31/Fiten, 59, (IV, 510-514), nr: 2240), Taberânî (Taberânî, 1984: I, 354, nr: 614) ve Hâkim (Hâkim, 1990: IV, 537, nr: 8508) tahric etmişlerdir.

Ka'b el-Ahbâr ve benzerlerinin naklettiği İsrâiliyat ve Mesihiyat kaynaklı böyle bir sözü Hz. Muhammed'e nispet etmek doğru değildir. Nitekim metin tenkidi yapıldığında rivâyette aktarılan bilgilerin Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnetin ilkeleriyle tamamen çeliştiği görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu rivâyet "uydurma"dır. (Seyhan, 2017/2: 61-75). Kaldı ki burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaktadır.

Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili Nevvâs b. Sem'ân el-Kilâbî'den nakledilen diğer rivâyet ise şöyledir: "Resûlullah şöyle buyurdu: 'Müslümanlar Ye'cûc ve Me'cûc'un yaylarını, oklarını, (ok torbalarını/ sadaklarını)[21] ve kalkanlarını yedi yıl yakacaklardır.'"

Rivâyeti Nevvâs b. Sem'ân'dan; İbn Mâce (İbn Mâce, 1992: 36/Fiten, 33 (II, 1359-1360), nr: 4076), İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) (İbn Ebî Âsım, 1991: III, 165, nr: 1495) ve el-Buhterî (ö. 339/950) (el-Buhterî, 2001: 203, 385, nr: 180, 557) tahric etmişlerdir.

"Müslümanlar Ye'cûc ve Me'cûc'un yaylarını, oklarını, ok torbalarını ve kalkanlarını yedi yıl yakacaklar" rivâyetinin arkasında Eski Ahit'teki bu ve benzeri pasajların önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Nitekim Eski Ahit'teki "…Ye'cûcler tamamen helak olduktan sonra… ganimetler hesapsız olacaktır. Ancak savaş aletleri, silahları, bütün kasabaların, bütün şehirlerin var olan ocaklarında, hamamlarında, bütün fabrikalarında yakmak için yedi sene tutuşturmaya tamamıyla yetecektir" (Kitâb-ı Mukaddes, 1988: Hezekiel, 39/6-10, s. 828) şeklindeki pasajlar ile rivâyette geçen "Müslümanlar Ye'cûc ve Me'cûc'un yaylarını, oklarını, ok torbalarını ve kalkanlarını yedi yıl yakacaklar" ifadesi birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes'teki ifadelerle birebir örtüşen bu rivâyet mevzudur. (Seyhan, 2017/2: 75-77). Aynı şekilde burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaktadır.

2.5. Ye'cûc ve Me'cûc ile Birlikte Hareket Etmenin Cehennemliklerin Sayısını Artıracağıyla İlgili Hadisler

a. İmran b. Husayn, Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Abbas Rivâyeti

[21] İbn Ebî Âsım'ın tahric ettiği rivâyette ilave olarak "ok torbaları" da zikredilmektedir. Bkz. İbn Ebî Âsım, 1991: III, 165.

"İmran b. Husayn şöyle dedi: "Bir seferde Resûlullah ile beraberdik. Resûlullah ile ashâbı arasında yürüyüşte fark hâsıl olmuştu (ara/ mesafe açılmış, geride kalanlar olmuştu). Bunun üzerine Resûlullah şu iki âyeti yüksek sesle okudu: "Ey İnsanlar! Rabbinize karşı sorumluluklarınızın bilincinde olun! Çünkü kıyametin sarsıntısı gerçekten korkunç olacak! O (saate) ulaştığınız gün emziren her kadın emzirdiği çocuğu unutur gider; her gebe kadın (vaktinden önce) yükünü bırakır (düşük yapar); sarhoş olmadıkları halde sen insanları sarhoşlar gibi görürsün. Zira Allah'ın azabı pek çetindir (o korkunç azap akıllarını başlarından almıştır.)" (el-Hac, 22/1-2) Ashâb, bunu (Hz. Peygamber'in yüksek sesle âyet okuduğunu) işitince bir şeyler söylemek istediğini anladılar ve derhal bineklerini kamçılayıp onun etrafında toplandılar. Resûlullah onlara; 'O günün nasıl bir gün olduğunu bilir misiniz?' diye sordu. Sahâbe: 'Allah ve Resûlü daha iyi bilir' dediler. (Bunun üzerine) Resûlullah şöyle buyurdu: 'O gün öyle bir gündür ki Allah, Âdem'i çağırır ve 'Ey Âdem! Cehennemlikleri cehenneme gönder!' der. Âdem; 'Rabbim! Cehennemlikler kimlerdir?' diye sorar. Allah Teâlâ şöyle buyurur: 'Her bin kişiden dokuz yüz doksan dokuzu cehenneme bir kişi ise cennete!' (Resûlullah'ın bu sözü üzerine) orada bulunanlar öyle bir ümitsizliğe kapıldılar ki yüzlerinde hiçbir gülümseme izi kalmadı. Resûlullah, ashâbının bu hâlini görünce onlara şöyle seslendi: 'Siz (salih) ameller işlemeye ve iyimser olmaya devam ediniz! Çünkü Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, siz iki mahlûk ile berabersiniz. Bu iki mahlûk hangi şeyle beraber olursa onu mutlaka çoğaltır.[22] (Bu iki mahlûkla birlikte hareket edenler çoğunluğun bulunduğu cehennemde yer alırlar). (Birincisi) Ye'cûc ve Me'cûc ile beraber olmak ve (ikincisi) Âdemoğulları ve İblis'in zürriyetini helak eden ile beraber olmak (insan ve cin türünün kâfirlerini/ müşriklerini/ münafıklarını helak eden vesvâsi'l-hannâs ile birlikte olmak)."[23] Hz. Peygamber'in bu sözleri üzerine sahâbenin kaygısı biraz hafifledi (bu iki düşmanı yenmenin ve cenneti elde etmenin kendi ellerinde olduğunu anladılar ve rahatladılar). Daha sonra Resûlullah şöyle buyurdu: 'Siz (salih) amellerde bulunmaya ve ümitvâr olmaya devam ediniz! (Yüce Allah'tan asla ümidinizi kesmeyiniz!) Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, siz (müslümanlar) zaten diğer insanlar içinde devenin bir tarafındaki ben veya atın bacağındaki rakme[24] (yuvarlak/ dairesel çizgiler) kadarsınız (yani; gerçek anlamda aklını kullanıp inananların sayısı her zaman az olmuştur; dolayısıyla siz imanınızı/ salih amellerinizi artırmaya, tüm dünyaya model/ şahit/ tanık olmaya ve cennete girmeye bakınız!)" [25]

Rivâyeti İmran b. Husayn'dan; Tayâlisî (Tayâlisî, 1999: II, 173, nr: 874), Ahmed b. Hanbel (İbn Hanbel, 1992: IV, 435), Tirmizî (Tirmizî, 1992: 44/Tefsîru'l-Kur'ân, 22 (V, 323-324), nr: 3169), Nesâî (Nesâî, 2001: X, 189, nr: 11277), Rûyânî (ö. 307/919) (Rûyânî, 1416: I, 99, nr: 69), Taberânî (Taberânî, 1983: XVIII, 144, nr: 15016; Taberânî, 1984: IV, 26, nr: 2636) ve Hâkim (Hâkim, 1990: I, 81, nr: 78; II, 254, nr: 2917; 417, nr: 3450. Ayrıca bkz. IV, 611, nr: 8695), benzer lafızlarla Enes b. Mâlikten; Abd b. Humeyd (ö. 249/863) (İbn Humeyd, 1408: 358, nr:1187; Ayrıca bkz. Abdürrezzâk, 1419: II, 396, nr: 1895), Ebû Yâ'lâ (Ebû Yâ'lâ, 1984: V, 430, nr: 3122) ve İbn Hıbbân (İbn Hıbbân, 1993: XVI, 352, nr: 7354), İbn Abbâs'tan ise Hâkim (Hâkim, 1990: IV, 610, nr: 8692, 8697) tahric etmişlerdir.

---

[22] "(كثر) kessera", "çoğaltmak, artırmak" anlamına gelmektedir. Bkz. İbnu'l-Esîr, 1979: IV, 152; İbn Manzûr, 1994: V, 132.

[23] Parantez içi bu ifade, Enes b. Mâlik'ten; Ebû Yâ'lâ, İbn Hıbbân ve Hâkim'in tahric ettiği rivâyetlerde bu şekilde geçmektedir. Bkz. Ebû Yâ'lâ, 1984: V, 430, nr: 3122; İbn Hıbbân, 1993: XVI, 352, nr: 7354; Hâkim, 1990: IV, 610, nr: 8692.

[24] "(رقمة) Rakme", "hayvanın ön bacaklarının iç taraflarında, tırnaklara yakın yerde bulunan farklı renkteki daireler" demektir. Bkz. İbnu'l-Esîr, 1979: II, 254.

[25] Hadis kaynakları dikkate alınarak tarafımızdan "ortak bir metin" oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu rivâyette Hz. Peygamber'in "(خليقتين) iki mahlûk"tan bahsederken yaptığı ikaz Kur'ân-ı Kerîm ile uyumludur. Zira bu açıklamalar üzerine ashâbın kaygıları hafiflemiş, tercihlerinin kendi özgür iradelerine bırakıldığını, herhangi bir keyfiliğin olmadığını ve bu iki düşmanı yenmenin kendi ellerinde olduğunu anlamışlardır. Dolayısıyla senedinde herhangi bir probleme rastlanmayan rivâyet bahsettiğimiz şekilde anlaşıldığı takdirde "metin olarak" da sahihtir. Ancak Ye'cûc ve Me'cûc kavramı baskın ve yaygın anlayışın etkisinde kalınarak "kıyamete yakın ortaya çıkacak, sayıları oldukça fazla bir kavim" şeklinde anlaşılır, Hz. Muhammed'in bu önemli uyarısı yerine "onun hiç kast etmediği bir anlam devreye sokulacak olursa" o takdirde mezkûr hadise ihtiyatlı yaklaşılmasının uygun olacağı ifade edilebilir. (Seyhan, 2018/2: 92-104). Kaldı ki burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin "sıfat" değil yaygın anlayışın etkisiyle bir kavmin "ismi" olarak anlaşılmış olması, bu sahih hadisten gereği şekilde istifade edilemediğinin bir göstergesidir.

b. Ebû Saîd el-Hudrî Rivâyeti

"Ebû Saîd el-Hudrî, Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu haber vermiştir: Resûlullah şöyle dedi: Allah Teâlâ şöyle buyurur: 'Ey Âdem!' Âdem; 'Buyur Allah'ım! Huzur ve hayır Seninledir emrine amadeyim!' der. Yüce Allah; 'Zürriyetinden ateşe girecekleri (insanların arasından) çıkar!' der. Âdem; 'Bunlar kimlerdir?' diye sorar. Allah Teâlâ; 'Cehenneme giren her bin kişiden dokuz yüz doksan dokuzu' diye cevap verir. Çünkü o anda (kıyametin koptuğu anda) küçük çocuklar (o dehşetten dolayı) birden bire ihtiyarlar. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Sen insanları sarhoş görürsün, hâlbuki onlar sarhoş değillerdir. Lakin Allah'ın azabı şiddetlidir." (el-Hac, 22/1-2). Bunun üzerine Resûlullah'ın yanında bulunanlar (bu duruma çok üzülürler ve): 'Ey Allah'ın Resûlü! Şu cehenneme gitmeyen binde bir hangimizdir?' diye sorarlar. Resûlullah: 'Dokuz yüz doksan dokuz kişi Ye'cûc ve Me'cûc'ten, o bir kişi ise sizden (yani iman edip salih amel işleyenlerden)'[26] buyurur. Daha sonra Resûlullah: 'Muhammed'in nefsini kudret elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, ben sizin (değil binde bir) cennetliklerin dörtte biri olmanızı ümit ederim' der. Ebû Saîd el-Hudrî dedi ki: Biz (onun bu dileğine çok sevindik), Allah'a hamd ettik ve tekbir getirdik. Bunun üzerine Resûlullah: 'Ben sizin cennetliklerin üçte biri olmanızı umarım/ dilerim' deyince biz yine (sevincimizden) tekbir getirdik. Bunun üzerine Resûlullah: 'Ben sizin cennetliklerin yarısı olmanızı arzularım' deyince biz yine (sevinçten) tekbir getirdik. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: 'Siz (mü'minler) insanlar içinde beyaz öküzün derisi üzerindeki siyah bir tüy mesabesindesiniz. Veyahut siyah bir öküzün derisi üzerindeki beyaz bir tüy gibisiniz.'"[27]

Rivâyeti Ebû Saîd el-Hudrî'den; Ahmed b. Hanbel (İbn Hanbel, 1992: III, 32-33), Abd b. Humeyd (İbn Humeyd, 1988: 287, nr: 917), Buhârî (Buhârî, 1992: 60/Enbiyâ, 7 (IV, 109-110); 65/Tefsir, 22/1 (V, 241); 81/Rikâk, 46 (VII, 196), Müslim (Müslim, 1992: 1/İman, 96 (I, 201), nr: 379), Nesâî (Nesâî, 2001: X, 188, nr: 11276), Ebû Avâne (ö. 316/928) (Ebû Avâne, 1998: I, 85, nr: 253, 254) ve Beyhakî (Beyhakî, 2003: I, 552, nr: 553) tahric etmişlerdir.

Rivâyette yer alan "Ye'cûc ve Me'cûc" ifadesi "şeytanlaşmış insanlar" şeklinde anlaşıldığı takdirde hadis "metin olarak" da sahihtir. Ancak Ye'cûc ve Me'cûc'un "kıyâmet kopmadan önce ortaya çıkacak bir kavim olduğuna, yeryüzünü fesada boğacağına, denizlerin ve göllerin sularını içip tüketeceğine,

[26] Buhârî, Müslim ve Nesâî'nin eserlerinde bu ifade; *"Bin kişi Ye'cûc ve Me'cûc'ten, bir kişi sizdendir"* şeklindedir. Bkz. Buhârî, 1992: 81/Rikâk, 46 (VII, 196); Müslim, 1992: 1/İmân, 96 (I, 201), nr: 379; Nesâî, 2001: X, 188, nr: 11276.

[27] Müslim'in *Sahih*'inde bu ifade; *"Ya da eşeğin bacakları üzerindeki rakme (yuvarlak/ dairesel çizgiler) gibisiniz"* şeklindedir. Bkz. Müslim, 1992: 1/İmân, 96 (I, 202), nr: 380.

nihayet Hz. İsâ'nın duasıyla yok edileceğine inanılır, Hz. Muhammed'in vermek istediği mesajdan uzaklaşılır, böylece "onun hiç kast etmediği bir anlam ortaya çıkacak olursa" o takdirde mezkûr hadise ihtiyatlı yaklaşılmasının uygun olacağı ifade edilebilir. (Seyhan, 2018/2: 104-109). Kaldı ki burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "sıfat" değil "isim" olarak anlaşılmış ve bu sahih hadisten de gereği şekilde istifade edilememiştir.

c. İbn Harmele Rivâyeti

"İbn Harmele'nin halası, İbn Harmele'den rivâyet ederek şöyle dedi: 'Resûlullah, akrep sokması nedeniyle parmağı sarılı halde bize hitap etti ve şöyle dedi: "Siz düşman yoktur diyorsunuz (zannediyorsunuz). Oysa savaşacağınız düşman hiç eksik olmayacak. Ta ki Ye'cûc ve Me'cûc ortaya çıkacak. Onlar geniş yüzlü, küçük gözlü, kızıl saçlı insanlardır. Bunlar her tepeden sel gibi akarlar. Yüzleri sanki deriden yapılmış kalkanlar gibidir."

Rivâyeti İbn Harmele'den; Ahmed b. Hanbel (İbn Hanbel, 1992: V, 271), İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) (İbn Ebî Âsım, 1991: VI, 190, nr: 3419) ve Ebû Nu'aym (ö. 430/1038) (Ebû Nu'aym, 1998: VI, 3588, nr: 8087) tahric etmişlerdir.

Hz. Muhammed, bu sözüyle insanoğlunun dünyadaki tek düşmanının içinde sesini işittiği "vesvâsi'l-hannâs" olmadığını, aynı zamanda "şeytanlaşmış insanlar"ın da bulunduğunu söylemeye çalışmış olmalıdır. Resûlullah, bunu Ye'cûc ve Me'cûc kavramıyla ifade etmiş ancak bu kelime zamanla "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaya başlanınca böyle bir anlam kayması yaşanmıştır. Bize göre; "Savaşacağınız düşman hiç eksik olmayacak. Ta ki Ye'cûc ve Me'cûc ortaya çıkacak" ifadesiyle kast edilen, "dünyada şeytanlaşmış insanların hiç eksik olmayacağı ve kıyamete kadar da mü'minlerin bunlarla mücadeleye devam edeceği"dir. Nitekim Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin yaşadığı anlam kaybı nedeniyle bu söz yanlış anlaşılmış, "başka mevzû hadislerde geçen" ve düşman görülen kavimleri niteleyen mezkûr ifadeler rivâyete dâhil edilmiştir. Bir başka ifadeyle rivâyetin son kısmında Ye'cûc ve Me'cûc tarif edilirken nakledilen; "Onlar geniş yüzlü, küçük gözlü, kızıl saçlı insanlardır. Bunlar her tepeden sel gibi akarlar. Yüzleri sanki deriden yapılmış kalkanlar gibidir" şeklindeki müdrec ifadeler Ye'cûc ve Me'cûc'un "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmaya başlanmasıyla birlikte rivâyete eklenmiş olmalıdır. Kanaatimizce bu idrâcı Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili "başka uydurma rivâyetlerden" etkilenen mecrûh râvî Ebû Abdullah Muhammed b. Amr b. Alkame'nin yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Netice itibarıyla, rivâyetin baş kısmının "sahih" olduğu anlaşılmakla beraber müdrec olan son kısım "mevzû"dur. (Seyhan, 2018/2: 109-112). Kaldı ki burada da Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin "sıfat" değil "isim" olarak kullanılmış olması rivâyetin son kısmının uydurma olduğunun bir diğer delilidir.

Sonuç

Araştırma neticesinde ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir:

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "şeytanlaşmış insanlar" anlamında "sıfat" olarak kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de sadece iki âyette geçen "Ye'cûc ve Me'cûc" tâbiriyle kastedilenler "farklı zaman ve mekânlardaki bütün zâlim, kâfir ve müşrik kimseler"dir. Biriyle "Zülkarneyn'in sed inşa ederek etkisiz hâle getirdiği zalim ve bozguncu insanlar topluluğu", diğeriyle ise "mahşer meydanında toplanacak şeytanın taraftarları" kastedilmiştir.

Ye'cûc ve Me'cûc'den birisinin "bir kulağının üzerine yattığı, diğer kulağını yorgan yapıp üzerine örttüğü, rastladıkları fili, vahşi hayvanı, deveyi, domuzu, karılarının plasentalarını, üstelik kendilerinden

ölen birisini yedikleri, onlardan bir adamın geride bin ve daha fazla erkek çocuk bırakmadan ölmeyeceği" şeklindeki akıl ve mantık dışı rivâyetler Ehl-i kitab'ın hurafeleridir; bunların Kur'ân-ı Kerîm'den ve sahih hadislerden hiçbir dayanağı yoktur.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve "sahih hadislerde" Ye'cûc ve Me'cûc'un "belirli bir kavmin adı" veya "kıyâmetin bir alâmeti" olduğuna dair hiçbir bilgi yoktur. Bu iddialar ya uydurma hadislere ya da bağlamından kopartılarak yorumlanmış âyet-i kerîmelere dayandırılmaktadır. Sahih hadisler incelendiğinde ashâbın Ye'cûc ve Me'cûc'u "şeytanlaşmış insanlar" olarak anladığı görülmektedir. Ancak bu kavram yahudi ve hıristiyan kültürünün de etkisiyle anlam kaybına uğramış, düşman görülen kavimlere "isim" olarak verilmeye başlanmış, böylece hem âyetler hem de Hz. Peygamber'in konuyla ilgili haklı ikazları yanlış anlaşılıp aktarılmıştır.

Hz. Peygamber, cehennemliklerin sayısının artmasına neden olan "iki mahlûk"tan birincisini "Ye'cûc ve Me'cûc" olarak tanımlamış, bununla "şeytanlaşmış insanları" kast etmiş; ikincisini ise "insanın içinde ona vesvese veren şeytan/İblis (vesvâsi'l-hannâs)" olarak nitelendirmiştir. Zira her iki düşmanın etkisine girmek ve onlarla birlikte hareket etmek cehennemliklerin sayısının artmasının temel sebebidir. Bu itibarla o dönemde sahâbe, Ye'cûc ve Me'cûc'u "şeytanın arkadaşları" olarak anlamış ve ona göre tepki vermişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in açıklamaları üzerine cenneti elde etmenin tamamen kendi iradelerine bağlı olduğunu anlayıp rahatlamaları ve bu düşmanları yenmenin kendi ellerinde olduğunu idrak etmeleri, o dönemde Ye'cûc ve Me'cûc kelimesinin "şeytanın taraftarları" anlamında "sıfat" olarak kullanıldığının en güçlü delilidir.

Sonuç olarak, Ye'cûc ve Me'cûc kelimesi "özel bir isimden" ziyade "bir vasfa" işaret etmekte olup geçmişte olduğu gibi gelecekte de her toplumda "şeytanın adımlarını takip eden benzer özelliklere sahip insanlar" mutlaka bulunacaktır. Bu bakımdan anlam kaybına uğramış kelimelerle ilgili gerekli incelemeleri yapmadan âyet ve hadisleri anlamaya/ yorumlamaya kalkışmak isabetli değildir.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr (1403), el-Musannef, (thk.: Habîbu'r-Rahman el-Â'zamî), Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye.

---- (1419), Tefsîru Abdürrezzâk, (thk.: Mahmud Muhammed Abduh), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Ateş, S. (1988), Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Begavî, Ebû Muhammed (1997), Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân, (thk.: Muhammed Abdullah/ Osman Cum'a/ Süleyman Müslim), Dâr-u Tîbe.

Beyhakî, Ebû Bekr (1994), es-Sünenu'l-kübrâ, (thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ), Mekke: Mektebetü dâri'l-Bâz.

---- (2003), Şu'abu'l-imân, (thk.: Abdulâli Abdulhamî Hâmid), Riyad: Mektebetu'r-rüşd.

Bezzâr, Ebû Bekr (1988-2009), el-Bahru'z-zehhâr el-ma'ruf bi müsned-i Bezzâr, (thk.: Mahfûz er-Rahman Zeynullah/ Adil b. Sa'd/ Sabri Abdulhalik), Medine: Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem.

Bilmen, Ö. N. (ts.), Muvazzah İlm-î Kelam, İstanbul: Bilmen Yayınevi.

Buhârî, Ebû Abdillah (1992), Sahîhu'l-Buhârî, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Cârullah, M. (2013), Kur'ân-ı Kerîm Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cûc, (sad.: Nur Ahmet Kurban), GÜİFD, C. II(4) 250-282.

Cerrahoğlu, İ. (1975), Ye'cûc - Me'cûc ve Türkler, AÜİFD, C. XX, 97-125.

Çelebi, İ. (2000), Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, (Fiten-Melâhim-Kıyâmet Alâmetleri), İstanbul: Kitabevi.

---- (2013), Ye'cûc ve Me'cûc, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (XLIII, 375), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

Çelik, A. (1996), Hz. Peygamber'in Hadislerinde Fitne (Sebepleri, Özellikleri, Çâreleri), İzmir: Çağlayan Yayınları.

Döndüren, H. (2003), İnsanlığa Son Çağrı Kur'ân-ı Kerim, Meal, Tefsir, Ansiklopedik İndeks, İstanbul: Yeni Şafak Yayınları.

Ebû Avâne (1998), Müsnedü Ebî Avâne, (thk.: Eymen b. Arif ed-Dimeşkî), Beyrut: Dâru'l-ma'rife.

El-Buhterî (2001), Mecmu' fîhi musannefâti ebî Ca'fer ibn el-Buhterî, (thk.: Nebî Sadüddin Cerrâr), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.

Ebû Nu'aym (1998), Ma'rifetu's-sahâbe, (thk.: Âdil b. Yûsuf el-Azâzî), Riyad: Dâru'l-vatan.

Ebû Şehbe (ts.), İsrâiliyat ve'l-mevdûât fî kütübi't-tefsîr, Basım yeri yok: Mektebetu's-sünne.

Ebû Yâ'lâ (1984), Müsnedü Ebî Yâ'lâ, (thk.: Hüseyin Selim Esed), Dımeşk: Dâru'l-me'mûn li't-türâs.

ed-Dânî, Osman b. Saîd (1416), es-Sünenu'l-vâride fi'l-fiten, (thk.: Rıdâullah b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî), Riyad: Dâru'l-âsıme.

el-Vâhidî (1994), el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd, (thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve diğerleri), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Esed, M. (2000), Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir, (çev.: Cahit Koytak/ Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları.

Hâkim (1990), el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, (thk.: Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Harpûtî, A. (2000), Tenkîhu'l-kelam fî akâid-i ehli'l-İslâm, (Kelâmî Perspektiften İslâm İnanç Esasları), (haz.: İbrahim Özdemir/ Fikret Karaman), Elazığ: Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları.

Hatipoğlu, H. (1983), Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi, İstanbul: Kahraman Yayınları.

Hatipoğlu, N. (1999), Kur'ân-ı Kerîm'in Doğru Anlaşılmasında Hadislerin Önemi, Ankara: Ta-ha Yayınları.

Humeydî, Ebû Bekir (1996), Müsnedü'l-Humeydî, (thk.: Hasan Selîm Esed ed-Dârenî), Dimeşk: Dâru's-sekâ.

İbn Ebî Âsım (1991), el-Âhâd ve'l-mesânî, (thk.: Faysal Ahmed el-Cevâbira), Riyad: Dâru'r-râye.

İbn Ebî Şeybe (1409), el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr, (thk.: Kemal Yusuf el-Hût), Riyad: Mektebetü'r-rüşd.

İbn Hanbel, Ahmed (1992), el-Müsned, İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbn Hıbbân (1993), Sahîhu İbn Hıbbân, (thk.: Şu'ayb el-Arnaûd), Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

İbn Humeyd (1988), Müsnedü Abd İbn Humeyd, (thk.: Subhi el-Bedrî es-Semerrâî/ Mahmud Muhammed Halil es-Saîdî), Kâhire: Mektebetü's-sünne.

İbn Kesîr, İmâdüddin (2003), el-Bidâye ve'n-nihâye, (thk.: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Dâr-u hicr.

---- (1988), en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim, (thk.: Muhammed Ahmed Abdulazîz), Beyrut: Dâru'l-cîl.

---- (1999), Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (thk.: Sâmi b. Muhammed Selâme), Dâru tîbe.

İbn Mâce, (1992), Sünenu İbn Mâce, (thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî), İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbn Manzûr, Cemaluddin (1994), Lisânu'l-Arab, Beyrut: Dâru's-sadr.

İbn Mes'ûd, Abdullah (1985), Tefsîr-u İbn Mes'ud, (Dirâsetü an İbn Mes'ud ve tefsîrihî, mecmu'ut-tefsir), (thk.: Muhammed Ahmed İsevî), Riyad.

İbn Râhuye (1991), Müsnedü İshâk b. Râhuye, (thk.: Abdülgafûr b. Abdilhak Hüseyn el-Belûşî), Medine: Mektebetü'l-eymân.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah (1990), et-Tabakâtu'l-kübrâ, (thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

İbn Vehb, Ebû Muhammed (1995), el-Câmi' fi'l-hadîs, (thk.: Mustafa Hasan Hüseyn Muhammed), Riyâd: Dâr-u İbnü'l-Cevzî.

İbnu'l-Esîr, Ebü's-Seâdât (1969-1972), Câmiu'l-usûl fî ehâdisi'r-resûl, (thk.: Abdulkadir el-Arnaûd), Basım yeri yok: Mektebetu dâri'l-beyân.

---- (1979), en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser, (thk.: Tâhir Ahmed ez-Zâvî/ Mahmud Muhammed et-Tanâhî), Beyrut: Mektebetu'l-ilmiyye.

Kâdı Beydâvî (1988-1991), el-Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, İstanbul: Hakikat Yayınları.

Kâsımî, Muhammed (1997), Mehâsinu't-te'vîl, (thk.: Muhammed Bâsıl), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Kitâb-ı Mukaddes (1988), Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil), İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi.

Kurtûbî, Ebû Abdillah (1964), el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân, (thk.: Ahmed Abdulalîm el-Berdûnî/ İbrahim Atfiş), Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısrî.

Mukātil b. Süleymân (1423), Tefsîru Mukātil b. Süleymân, (thk.: Abdullah Mahmûd), Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ (ts.), Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmii't-Tirmîzî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin (1992), Sahîhu Müslim, (thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî), İstanbul: Çağrı Yayınları.

Nesâî, Ebû Abdirrahman (2001), Sünenu'l-kübrâ, (thk.: Hasan Abdulmun'im), Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

Öztürk, M. (2014), Zülkarneyn Kıssası, KTÜİFD, C.I(2), 7-31.

Râgıb el-Isfahânî (ts.), el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân, (thk.: Muhammed Seyyid Geylânî), Lübnan: Dâru'l-ma'rife.

Rûyânî, Muhammed (1996), Müsnedü Rûyânî, (thk.: Eymen Ali Ebû Yemânî), Kâhire: Müessesetü Kurtuba.

Sa'lebî, Ebû İshâk (2002), el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân, (thk.: İmam Ebî Muhammed b. Âşur), Beyrut: Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî.

Seyhan, A. E. (2017/2), "Kıyamet Öncesi Seddi Delecek Ye'cûc ve Me'cûc'un Nasıl Helak Edileceğine İlişkin Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme", Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, X, 48-83.

---- (2018/2), "Ye'cûc ve Me'cûc ile Birlikte Hareket Etmenin Cehennemliklerin Sayısını Artıracağıyla İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.IX(9), 89-117.

---- (2018/1), "Ye'cûc ve Me'cûc Seddinde Açılan Delikten Bahseden Hadisler Üzerine Bir İnceleme", Turkish Studies Academic Journal Prof. Dr. Ünver Günay Armağanı, Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar Comperative Religious Studies, XXIII/2, 607-626.

---- (2017/1), "Ye'cûc ve Me'cûc'un Türkler Olduğunu Haber Veren Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme", Hikmet Yurdu, C.X(19), 65-97.

---- (2017/3), Ye'cûc ve Me'cûc'un Bazı Özelliklerinden Bahseden Rivâyetler Üzerine Bir Değerlendirme", Usûl İslâm Araştırmaları, XXVIII, 71-96.

Sofuoğlu, M. (1970), Sahîh-i Müslim ve Tercemesi, İstanbul: İrfan Yayınevi.

Şâşî, Ebû Saîd (1410), Müsnedü'ş- Şâşî, (thk.: Mahfûzurrahman Zeynullah), Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem.

Taberânî, Süleyman (1995), Mu'cemü'l-evsat, (thk.: Târık b. Abdullah b. Muhammed/ Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî), Kahire: Dâru'l-haremeyn.

---- (1983), el-Mu'cemü'l-kebîr, (thk.: Hamdi b. Abdilmecid es-Silefî), Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem.

---- (1984), Müsnedü'ş-Şâmiyyîn, (thk.: Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

Taşbolotov, A. (2007), Ye'cüc ve Me'cüc Hakkındaki Hadislerin İsnad ve Metin Açısından Tahlili, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tayâlisî, Süleyman (1999), Müsnedü Tayâlisî, (thk.: Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî), Mısır: Dâru hicr.

Tirmizî, Muhammed (1992), el-Câmiu's-sahîh, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Yazır, Elmalılı (ts.), Hak Dîni Kur'ân Dili, İstanbul: Eser Neşriyat.

"ŞAH İSMAİL HATAYİ'NİN ESERLERİ" BAŞLIKLI DİVANDA DİNİ SEMBOLLER

Dr. Öğretim Üyesi Ali Hussein Hasan

Öz

Peygamber efendimizin mesajından sonra İslam dini, dünyanın dört köşesine yayılmış ve farklı millet ve topluluklara mensup insanlar bu dine girmiştir. İslam dini, hayatın muhtelif alanları olduğu gibi edebiyatı da çok güçlü bir şekilde etkilemiştir.

Bu incelemede "Şah İsmail Hatayi'nin Eseleri" başlıklı divanda dinî semboller üzerinde durulmuştur. Azerî Türkçesi ile yazılan eserde birçok dinî sembolün yer aldığı görülmektedir. Şah İsmail Hatâyî, İran'da Safevi devletinin kurucusu olup 17 Temmuz 1487'de Azerbaycan Erdebil'de doğmuş ve 23 Mayıs 1524'te tarihinde aynı yerde vefat etmiştir. Şeyh Haydar'ın ve Halime Begüm'ün (Uzun Hasan'ın Kızı) oğludur (Meydan Larousse 1972: 701). Şah II. İsmail, tahta geçişinden yakla-şık iki ay sonra Ekim 1576 tarihinde saltanatı için tehlike olarak gördüğü şehzadelerin (beş tanesi kendi kardeşi ve dördü de diğer şehza-deler) bertaraf edilmesine karar vermiştir (Savory 1980: 68).

Hatâyî'nin hükümdarlığı yanında, bir de şairlik cephesi vardır. Şiirinde Hatâyî mahlasını kullanıp Türkçe, Farsça ve Arapça ile şiir yazacak kabiliyetteydi (İslam Ansiklopedisi 1979:279). Burada ele alacağımız eser, eski Arap harfleri ile İlimler EkadimiyesiNeşriyatı tarafından "Şah İsmail Hatâyî Eserleri" başlığı altında bir araya getirilmiştir.

Eserde yer alan şiirlerde, peygamber efendimiz ve onunla birlikte İslam dinini yaymak için mücadele veren karakterler sembollerle ele alınmış ve ustaca işlenmiştir. Hatâyî'nin söz konusu divanında yer alan şiirlerde; İsa Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Zeynelabdin, Hz. Yakup, Hz. Yunus vb. karakterler sembollerle anlatılmıştır.

Hatâyî, şiirlerini duygu, hayal, üslup ve düşünceleri bir düzen içerisinde ele almış; etkileyici bir dil ve ahenkli bir üslupla dile getirmiştir. Şiirlerdeki olay örgüsü Kuran-ı Kerim'den alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şah İsmail Hatayi, sembol, Azerî Türkçesi, dinî-tasavvufi Türk edebiyatı.

Giriş

Peygamber efendimizin mesajından bu yana İslam dini dünyanın dört bir köşesine yayılmış ve farklı milletlerce benimsenmiştir. Bu etki hayatın muhtelif alanlarında kendini güçlü bir şekilde göstermiş ve derin izler bırakmıştır.

Diğer alanlarda olduğu gibi edebiyat da dinin etkisinden payını almıştır. İslam dünyasında ve Müslümanlar arasında XVI. yüzyılda mezhep ayrılığı olgusu yaşanmıştır. Bu bağlamda anılan dönemde Orta Asya ve İran'da büyük değişikler ortaya çıkmıştır. Türk coğrafyasının önemli yerleşim birimlerinden Azerbaycan'daki Türklerin çoğu Şii mezhebine bağlı olduklarından dolayı Safeviler bu

durumdan yararlanmış ve bir Şii İslam Edebiyatını ortaya koymuşlardır. Bu coğrafyada büyük bir şöhreti yakalayan Şah İsmail Hatayi kaleme aldığı şiirlerle halkı büyük çapta etkilemiştir.

Eskiden Sünnilerin yoğun olarak yaşadığı İran coğrafyasında bu sefer yeni bir mezhep olan Şiicilik yayılmış ve halk tarafından benimsenmiştir.

Sünni mezhebine bağlı olan Osmanlılara kendini rakip sayan Safevi Devleti kurulmuştur. İki devlet arasında çok çatışma yaşanmıştır. Bunların başında Çaldıran Savaşı gelmektedir. Çaldıran Savaşı, 23 Ağustos 1514 de bugünün İran coğrafyasında bulunan Maku Şehrinin Çaldıran Ovasında, Safevi Hükümdarı Şah İsmail ile Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim arasında meydana gelmiş, savaş Osmanlı Devletinin zaferiyle sonuçlanmıştır(https://www.turktarihim.com/%C3%87ald%C4%B1ran_Sava%C5%9F%C4%B1.html).

Bu devletin kurucusu İsmail veya Şah İsmail veya tam unvanıyla Ebu'l-Muzaffer Bahadır El-Hüseynî'dir. Safevi Devleti ve tarikatının kurucusu ve ilk hükümdarı olan Hatâyi uzun yıllar tarikat eğitimini görmüştür. Safevî Devleti'nin kurucusu, Erdebilli Şeyh Safiyyüddin'in torunudur.

Azeri Türkçesi, ilk defa devlet dili olarak Şah İsmail'in kurduğu Safevî Devleti'nde kullanılmıştır. Şah İsmail, Ehl-i Beyt neslinden olduğunu iddia etmiş ve bu yüzden halkın sempatisini kazanmıştır.

Bu incelemede Şah İsmail Hatâyî'nin Eserleri Divanında yer alan şiirlerin özellikleri ve dini sembollerinrolleri yanı sıra tasvirler üzerinde durulmuş ve incelenmiştir.

Dini ve siyasi alanda idealini gerçekleştirebilmek için gaddarca davranan Şah İsmail, aynı zamanda lirik şiirler yazacak kadar duygulu, ince, cesur, disiplinli, eğitim görüş bir insandır (Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi 2000:417).

Şah İsmail Hatâyî, divanında Peygamber Efendimiz öncesi ve sonrası Cenab-ı Allah tarafından gönderilen diğer peygamberler ve Ehl-i Beyt mensuplarını ustacasına işlenmiştir. Divanda Hatâyî, aynı zaman duygusunu dile getirirken mecaz ve tasvirlerden yararlanmıştır.

Divan, peygamber efendimizden sonra gelen İslam devriminin devamında ortaya çıkan dini sembollerin rollerini ve dine ağırlıklarını şiir tarzı mahiyetini taşır. Hatâyî'nin şiirinde geçen semboller başında Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz.Hüseyin, Hz. Zeynelabdin, Hz. Musa El-Kazım, Hz. İsa, Hz. Yusuf, Hz. Hızır, Yakup vb. yer almaktadır.

Şah İsmail Hatâyî'nin Eserleri Divanında geçen şiirlerdeki olaylar Kuran-ı Kerim'den alınan mucizeler ve olaylardır. Hatâyî bu olayları ahenkli bir tarzla ifade etmiştir.

Hatâyî İslam dini ve Şii mezhebine mensup bir lider olarak şiirlerinde Hz. Ali'yi metheder ve onun neslinden geldiğini iddia eder. Hatta Hz. Ali diğer peygamber, Ehli-beyt ve evliyalara göre daha fazla işlenmemiştir.

Haz. Ali'nin sıkı bir şekilde divanda ele alınması Hatayi'nin Alevi koluna mensup olduğunun bir göstergesidir. Bu eserde Hz. Ali'nin künyesi Abul El-Hasan veya Abu El-Turab olarak da ele alınmıştır. Eserde Kabe'de Fil yılından 30 yıl sonra 13 Recep'te doğmuş (Elzobadı 2000: 78) olan Hz. Ali, velâyet vasfının nübüvvetten sonra devamı anlamına geldiği bir tarzda ele alınmıştır.

Divanda ele alınan şiirler farklı tarzlarda ele alınmış ve dinî sembollerden yararlanılmıştır.

Şairin kişisel karakteri divandaki şiirlere yansıdığı görülmektedir. Bir lider olarak şiirlerinde liderlik olgusu görülebilir. Bununla birlikte duygusallığı da şiirlere yansımıştır.

Hatayi'nin şiirleri okurken işlenen olaylar gözler önünde canlanır ve okuyucu olayları yaşamış gibi hisseder. Bu yüzden Hayati'nin tasvir sanatında çok başarılı olduğu söylenebilir.

İslam dinine giren Türkler, meydana getirdikleri edebiyatta peygamber efendimize çok önem vermişlerdir. Özellikle Azeri sahasında peygamber efendimiz şiirlerde bir eksen teşkil etmiştir. Azerbaycan sahasında yetişen şairlerin çoğu kaleme aldıkları şiirlerinde peygamber efendimize çok ağırlık vermişlerdir.

Birlik, ilahi, aşk, methiye gibi şiir tarzlarına çok önem veren Hatayi, şiirlerinde peygamber ve Ehli-Beyt'e ilişkin rengarenk sembol ve unsurlar bulunur.

İslam dininin ilk çağrısından peygamber efendimizin hayata gözlerini kapattığı güne kadar onun hadisleri sahabeleri veya Ehl-i Beytî tarafından anlatılmış ve halk arasına yayılmıştır (Şiblinci 1948:13). Bu sözlü aktarım sırasında bazı hadislerde peygamber efendimiz asıl adı olan Muhammed değil, sıfat, diğer ad ve künyelerle anılmıştır. Aşağıdaki beyitte Hatâyî,hayattayken peygamber efendimize verilen sıfat, ad ve künyeleri işlemiştir. Bunların başında Mustafa adı gelmektedir(Fi Suhbet Elnebi 1979: 21) .

حدیث مصطفی در اکرموا الضیف

کونولملکنده خوش مهمان اولوب سنـک

Hadis Mustafa'dır ekrimü'ldayf

Gönül mülkünde xoş[1] mihman olupsun (Memmedof 1966:311)

Hatâyî, Şii mezhebinin müridi olduğu ve peygamber efendimizin kuzeni Hz. Ali'ye karşı duyduğu sevgi ve bağlılığı dile getirirken onun kahramanlığını, cesurluğunu, cömertliğini de ustaca ifade etmiştir. Ayrıca Abul Hasan, Haydar, Ali El-Murtaza, Ebu Turap gibi ad ve sıfatlarla anmıştır (Elfurati2001:45). Aşağıdaki beyitte Hatayi, Cenab-ı Allah'a dua ederken Hz. Ali'yi bir arabulucu olarak kullanmaktadır.

عشق له معشوق و عاشق سنده اولمشدر ظهور

سر اوحی ایمش سن یاعلي سندن مدد

Aşq ile aşûq ve aşq sende olmuştur zuhur

Sır avhaimişsin ya Ali senden meded (Memmedof 1966:177)

Aşağıdaki beyitte Hatâyî, Hz Ali'nin en yiğit ve kahraman olması yanı sıra onun güçlü kılıcı Zülfikar'ın kılıçların en iyisi olduğunu oldukça usta bir şekilde dile getirmiştir. Bilindiği gibi peygamber efendimiz hayata gözlerini kapattıktan sonra Haz. Ali İslam dininin sembolü olmuştur. Peygamber efendimizin kuzeni ve damadı, hiçbir figür veya heykele tapmamış olması İslam dininin bir sembolü haline gelmesine neden olduğu söylenebilir. Aynı zamanda Şii mezhebine mensup olanlar için Peygamber efendimizden sonra Hz. Ali gelmektedir. Ayrıca peygamber efendimiz tarafından kendisine armağan

[1]Metinde yer alan Arapça خ harfi için x, قiçin ise q kullanılmıştır.

edilen Zülfikar'ı savaş ve fetihlerde kahramanca kullanan Hz. Ali, halk arasında günümüze kadar anlatılan kahramanlıklar göstermiştir.

خاندهوارسنـکـاىخطائى سن بو لفظى سو يلكين

لا فتى الا على لا سيف الا ذو لفقار

Xanda varsın ey Hatâyî sen bu lafzı söyleyin

La fata illa Ali la seyf illla Zulfikar (Memmedof 1966:162)

Hz. Ali'nin İslam ordusun komutanlığını yaparken savaş meydanlarında gösterdiği güçlü performansa ilişkin Hatayi şu beyiti dler getirmiştir:

خطائي آل آتلويمسوزى شكر دزد اتلويم

مرتضى على ذاتلويمغازيلردين شاه منم

Hîtayî'yim el eyleyüm sözü şükürdan atlıyum

Murtaza Ali zatlıyum gazilerden Şah menem

(Memmedof 1966:380)

İmam Hüseyin, Haz. Muhammed'in torunudur. Dördüncü Halife olan Ali bin Ebu Talib'in oğludur. Annesi, peygamber efendimiz Muhammed'in kızı Hz. Fatma'dır; bu akraba ilişkisi İmamın şehit olduğundan günümüze kadar edebiyatta durmadan işlenmiştir. Birçok divan edebiyatı şairi Haz. Hüseyin'i sembol olarak kullanmıştır. Hatâyî aşağıdaki beyitte insanları İmam Hüseyin'i yürekten sevmeye çağırıyor ve İmamın mertçe şehit olmasına işaret etmektedir.

ويرباش حسين عشقنه صوفى شهيد اول

كل شبهه دن أرين شه مردان على در

Verbaş Hüseyin aşqna sufi şehit ol

Gel şüpheden arın şah Merdan Ali'dir (Memmedof 1966:50)

زمينـكـكعبه سين هركيمكوررسه بير نفس

سننن عالم ايـچره اى حسين كربلا

Zeminin Kâbesin her kim görürse bir nefes

Sensin alem içere ey Hüseyin Kerbela

(Memmedof 1966:98)

Bilindiği gibi peygamberlerin 16.sı Hz. Musa'dır. Kur'an-ı Kerim'de Taha Suresinin 19. ayeti şu şekildedir:"Ey Musa onu yere bırak ve bıraktı, bir de ne görsün, O, bir yılan olmuş koşuyor" (Kur'an-ı Kerim Taha Süresi 2010: 314). Musa Bin İmran Firavunlar döneminde yaşamış ve peygamberlik çağrısı

sırasında Yüce Tanrı'nın birçok mucizesi vardı ve en önemli mesajlarından biri Musa'nın bastondan yılana dönüşme mucizesini ve bu olaya Hatayi tarafından aşağıdaki beyitte değinmektedir.

ابحقمعجزاتنویردنـکاولموسیهمن

کیممناموسعمراننـکعصاسیندنمدد

Ey bihaq mucizatı verdinin evvel Musa'ya men

Kim mene Musa Umran'ın asasından medet

(Memmedof 1966:99)

Aşağıdaki beyitte Hatayi Kuran-ı Kerim'de de geçen Hz. Musa'nın asasından bahsetmektedir. Küçük olmasına rağmen Firavun'un karşısına attığında asanın büyük mucize gösterdiğini anlatmaktadır.

معجزاتـک قتنه موسی مثال مورچه

کرچه فرعونه عصاساژد هار یابنی

Mucizat qatına Musa misal miraca

Gerçi Firavun asasıejderhadır ya buney

(Memmedof 1966:10)

Peygamberlerin 11.si Hz.Yusuf Mısır halkına gönderilmiştir.Ayrıca Kuran-ı Kerim'de onun hikayesini anlatan Hz. Yusuf'un Suresi de bulunmaktadır. Hz. Yusuf'un hayatı oldukça güzel bir şekilde anlatılmıştır. Hatâyî Yusuf 'un hikayesini şiirlerinde aşağıdaki beyitte oldukça güzel tasvir etmiştir.

یوسف کنعاننصالمش در زنخدانجاهنه

زلفنه بغلو نیجه دیوانه لرکنجنده در

Yusuf Kanan'ısalmıştırzınxancahına

Zilfinebağlıniçedivanlarkencindedir

(Memmedof 1966:206)

Hatâyî birinci mısrada Hz. Yusuf'un, ikinci mısrada Hasan ve Hüseyin'in Kanan şehrine tensip edilmesini açıklamaktadır.

یوسف شهرینهکلدنـکمصردنمی

حسن حسین شه کنعان می کلدنـک

Yusuf şehrine geldin Mısır'dan mı

Hasan Hüseyin Şah Kanan mı geldin

(Memmedof 1966:315)

Allah'ın mucizelerinden biri hayvanlarla konuşabilen ve Peygamberlerin 21.si olan Hz. Süleyman efendimizin en önemli mucizelerden biri karıncalarla konuşması ve Kuran-ı Kerim'in 5. suresinde anlatılmasıdır. Hatâyî bu mucizeyi aşağıdaki beyitte ele almıştır:

قارنجا باغلادی بیل خدمتینه

اسن ییللر سلیمان کلدی دیرلر

Karınca bağladı bel xizmetin

Esen yıllar Süleyman geldi dirler

(Memmedof 1966:244)

Hz. Hızır, Hatayi tarafından ele alınan sembollerdendir. Allah'ın bir velisi olarak geçen Hz. Hızır, Hz. Musa ile yaşadığı olay başta olmak üzere Kuran-ı Kerim'in birçok hikayesinde adı geçmektedir. Hz. Hızır ile birlikte aşağıdaki beyittin ikinci mısraında Hz. Meryem'in oğlu 24. peygamber olan Hz. İsa'dan övgü ile bahsedilmektedir.

خضرجاویدانالندنایچمشاوزابحیات

عیسمریمقاتندهقورمیشوزخرکاهمز

Hızır cavıdan elinden içmiş o zab-ı hayat

İsa Meryem qatında qurumuşuz xargahımız

(Memmedof 1966:268)

Malum olduğu üzere Şii mezhebinin temeli on iki imam üzerine oluşur. Zeynelabidin, Şiilerin 4. imamı sayılır. Aşağıdaki beyitte Hatayi, İmam Ali Zaynelabdin'in başına yemin etmektedir. Bu da imama ne kadar değer verdiğini bize göstermektedir. İkinci beyitte ise şair, insanları 5. İmam olan Hz. Mehmet Bakır'ın yolunu esas almaları için çağrıda bulunmaktadır.

شاه باشیجونعلي زین العابدنـک

یول ایجنده محمد باقری یون

Şah başı için Ali Zaynelabdin'in

Yol içinde Mehmet Baqırı yön

(Memmedof 1966:48)

İmam Kazım Şii mezhebi ve Ehl-i Beyt'in yedinci İmamı'dır. İmam Kazım, Halifa Harun El-Reşit zamanında yaşamıştır, Halifa'dan taciz, hapis ve işkence görmüştür. Buna rağmen çocuklarına çok bağlığıyla tanınıyordu; Hatâyî baba ve çocuğu arasındaki sevgiyi şu beyitte anlatmaktadır:

امام کاظم علی موسی رضاننـک

اولادنـکعشقننـکدربردرییون

İmam Kazım Ali Musa Rıza'nın

Avladın aşkının der bu derdi yön

(Memmedof 1966:49)

Ali Musa Rıza, Ehl-i Beyt'in sekizinci İmamı'dır. Fars bölgesinde gömülmüş olması nedeniyle ona garip adı verilmiştir.

غیر بیلهیم من هر نه کیم کورسم بوکون

فضل الله سنسنیاعلي موسی رضا

Gayır bileyim men her ne kim görsem bugün

Fadıl Allah sen sen Ya Ali Mosa Rıda

(Memmedof 1966:89)

Hatâyî, şiirlerinde sembol olarak kullandığı kişilerin kişiliklerini analize etme yoluna başvurmuştur. Özellikle İslam ve diğer semavi dinlerde önemli ve itibarlı kişilerin kişiliklerini açık bir ayna gibi okuyucuya sunduğu söylenebilir. Söz gelimi aşağıdaki beyitte Hz. Hüseyin'in fiziksel ve ruhsal özelliklerini gayet profesyonelce işlemiştir. Hatayi şiirlerinde sadece kendi duygularını değil, mensup olduğu millet ve yaşadığı çevrenin psiko-kültürel ve sosyo-kültürel yapısının inceliklerini ile dile getirir.

کرچهدیرلر ماه تابان نور آلور خورشید دن

نور حسین آفتابی کن فکان او ستنده در

Kerçe derler mah taban nor alur hurşit'ten

Nor Hüseyin avtabı ken fağan üstünde

(Memmedof 1966:231)

Hatayi'nin üsluplarından biri de birkaç sembolü birlikte kullanmasıdır. Aşağıdaki beyitte Hz. Süleyman'ın yüzüğü, Haz. Musa'nın asası ve Hz. Nuh'un tufan olayını bir arada etkileyici bir şekilde ve duygu dolu bir üslupla kullanmıştır. Bilindiği gibi Hz Süleyman, Hz Musa ve Hz. Nuh ile ilgili mucizeler Kuran-ı Kerim'de zikredilmiştir. Hatayi de bu durumdan esinlenerek şiirlerinde olayları birbirine bağlayıp sermektedir.

سلیمان خاتمی موسی عصاسی Süleyman Khatimi Musa asası

عالمه نوح طوفانه شیمدیکلدی Aleme Noh tofana şimdi geldi

(Memmedof 1966:365)

Hatâyî, şiirlerinde hikaye anlatımı üslubunu kullanmıştır. Olayları sırası ile Kuran-ı Kerim ve tarihi olaylardan yararlanarak anlatmıştır. Bununla birlikte anlattığı olayları ve kişileri tasvir etme hususunda oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Şunu da ifade etmek yerinde olacaktır; Hatayi şiirlerinde beyitler arasındaki bağlantıyı kurma konusunda da başarılıdır.

Aşağıdaki beyitte Hatayi, Haz. Hüseyin'in Kerbela olayı hikayesini bir beyite sığdırmıştır.

جهان باشدان باشا هپلشکر اولدو

حسین کربلا سردار اولوبدر

Cihanbaştanbaşahep leşkeroldu

Hüseyin Kerbelaserdaroluptur

(Memmedof 1966:573)

Yukarıda da belirtildiği gibi Hatâyî, divanında yer alan şiirlerin büyük çoğunluğunda dini sembollerden yararlanarak işlemiştir. Yani her beyitte bir dini sembol bulunabilir. Bununla birlikte aşağıdaki beyitte olduğu gibi kutsal yerlerden de yararlanmıştır.

قسمت روزازلده هم معین مصطفی

نرکس شهلا یمش سن یاعلی سندن مدد

Kısmet roz ezelde hem muin Mustafa

Nergis şehla yemişsin ya Ali senden meded

(Memmedof 1966:118)

Hatâyî, hikmet, yol gösterme ve felsefe amaçlı şiirler de ele almıştır. Aşağıdaki beyitte olduğu bunlardan amacı okuyucuya yol göstermek, doğru yola yönlendirmektir.

بو شاه پر کرم صاحب نظردر

ولایت در یقین نور بصر در

Bu şah Pir kerem sahip nazardan

Vilayettir yakin nor basardan

(Memmedof 1966:118)

Hatâyî 'nin divanında dikkati çeken hususlardan biri, her sayfanın sonunda kendi adının kullanmasıdır. Bazen aynı sayfada her beyitte adını kullanmaktadır. Bu durum da mezhep ideolojisine bağlanabilir. Çünkü onun şiirlerinin asıl amacı Şii mezhebini öne çıkarmaktır

سندن خطاي مهرو وفا التماس ایدر

یاربمرادی عاشق بیجارهننکبودور

Seden Hatâyî meru vefa iltimas eder

Yarab muradı aşık biçarenin burur

(Memmedof 1966:254)

Aşağıdaki beyit Hatayi, Haz. Ali'ye karşı başkaldıran ve Havaric adı ile anılan grupla ilgilidir.

خطائي ام برهانه شیمدی کلدم

Xavarıc aslını koymun cihana

Hatâyî am burhana şimdi geldim

(Memmedof 1966:288)

Aşağıdaki beyitte dünyanın faniliğinden bahseden Hatayi Süleyman peygamberi örnek göstermiştir.

خطائی ام اياغنک تبرا غنده

بوکون ملک سلیمان بولدم اي جان

Hatâyî em ayağının toprağında

Bugün mülkü Süleyman bulundum ay can

(Memmedof 1966:390)

Aşağıdaki beyitte Hz. Hüsyein'e karşı çıkan ve ona dünyanın en acılı olayını yaşatan Yezit Bin Muavye'yi anlatmaktadır. Bilindiği gibi kanlı Kerbela olayında onun payı büyüktür.

خطائناولمکه جان ویرمیوب میدان عشق ایچره

یزید اولام دونرسم مرتضی ننکذولفقاریندن

Hatâyî olmaya can vermiyip meydan aşk içere

Yezid olam dönersem Murtaza'nın Zulfikarın'dan

(Memmedof 1966:423)

Aşağıdaki beyitte Hatâyî ölümün hak olduğunu ifade etmek için Hz. Nuh'un tufan mucizesine benzetme yoluna başvurmuştur.

کورمشدی تا خطایازلدنیقین موتی

نوحون عاد متی کلورآندن طوفانقوبار

Görmüştü ta Hatâyîezelden yakin mevtu

Nuh'unadmeta gölür andantofan kopar

(Memmedof 1966:227)

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada ele alınan divanda çeşitli tarzla yazılan 2242 beyit bulunmaktadır. Bunlardan 1242 beyiti hece vezniyle, 1000 beyiti ise aruz vezniyle yazılmıştır.

Allah ü Teala'nın ve Hz. Muhammed'in adı 45'er kez; Haz. Ali'nin adı 155 kez, Haz. Hasan'ın 12, Haz. Hüseyin'in 24; İmam Musa Bin Kazım'ın 17, İmam Zeynelabdin'in 10, İmam Ali El-Murtaza 11, İmam Mehmet Bakır'ın 7 , İmam Cafer Bin Muhammed'in 9 defa geçtiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Kuran-ı Kerim'de adı geçen Hz. İsa'nın adı 7, Hz. Musa'nın 14, Hz. Yunus'un 4, Hz. Yakup'un 4, Hz. Süleyman'ın 12, Hz. Zekeriya'nın 2 defa geçtiği görülmüştür.

Bu durum da şairin Hz. Muhammed, Ehli-Beyt, İslam dini ve Şii mezhebine ne kadar bağılı oluğunu göstermektedir.

Yukarıdaki tespitlerden yola çıkarak şairin, dini olaylar ve sembollerden yararlandığı söylenebilir. Hatayi, şiirlerinde yararlandığı olayların fiziksel ve ruhsal yapısını da yansıtma konusunda başarılı olmuştur.

Hatâyî, şiirlerinde Ehli-beyit ve Şii mezhebine eğilimli olduğu malumdur. Dolayısıyla şiirlerinde onlara övgü ve göndermeler eksik olmamıştır. Ayrıca onların mucizelerine ve yaptıklarına sürekli değinmiştir.

Sefavi Devleti'nin kurulduğu tarihten itibaren Şii mezhebinin propagandasını yapmış ve yaymaya çalışmıştır.

Hatâyî, divanını Ehli-beyt ve özellikle on iki İmamı hakkında yazmıştır. Bunu yaparken diğer peygamberlere de değinmiş ve onların isimlerinden ve yaşadıkları olaylardan yararlanmıştır. Divanda en çok Haz. Ali'ye yönelik övgüler yer almaktadır. Haz. Ali'den sonra Haz. Hasan, Hz. Hüseyin ve onun yaşadığı Kerbela olayı faciası anlatılmaktadır.

İslam ve diğer semavi dinler için önemli sayılan kişilerin mucizeleri şiirlerde kısaca anlatılmıştır. Aynı zamanda kutsal mekanlara da değinilmiştir. Divanda yer alan şiirler, serbest, dörtlük, şeklinde yazılmıştır.

Bu çalışmada ele alınan divanın, tarih ve din yanı sıra Şii mezhebi için değer taşıyan bir eserdir. Dolayısıyla ileride bu divan hakkında farklı açılardan inceleme yapılmasının gerektiği düşünülmektedir.

Sözlük

Seri	Kelime	Anlam	Seri
1	اكرام الضيف	Misafirinikramı	
5	اوحى	İlham	
6	بصر	Görme	
2	خوش	Hoş	
4	لافتىالاعلى،لاسيف الاذولفقار	ALİ'denBaşkaGençYokZulfikar'danBaşkaKılınçYok	
3	مهمان	Misafir	
7	روز	Gün	
8	نركس	Nercis (Güladı)	
9	شهلا	Şehla	
10	معين	Yardımdabulunan	
11	لشكر	Asker	
12	سردار	Komutan	
13	خورشيد	Güneş	

Kaynakça

1. El-Bandak Mohammed Salih, Fi Suhbet Elnebi, Dar Afak El-Cedide Yayın Evi, 1979, S. 21
2. Elfurati Elşeyh Fadıl, Almuntahab Min Siret Alaime Almasumin, 2001, S.45, Daer El-Eser Yayınları.
3. Eziaga Memmedof, Şah İsmail Hatâyî Eserleri, I-II red. Hamid Araslı, Azerbaycan SSR İlimler Akademisi,Bakü 1966, I, 351
4. İslam Ansiklopedisi,İstanbul, 11 cilt,1979, S.279, Milli Eğitim Basımevi.
5. Kur'an-ı Kerim (Arapça)(16)'Cüz,Taha Süresi, (18)'ci Aye,10 cilt,2009, S.311,Kıral Fahad Mushafi Şerif Baskısı.
6. Kur'an-ı Kerim (Türkçe),(16)'Cüz,Taha Süresi, (18)'ci Aye,13 cilt2010,S.314, Kur'an Dünyası Yayınları
7. Meydan Larousse,İstanbul, 6'nci cilt1973,S.701, Akçay Yayınevi.
8. Roger Savory, Iran Under the Safavids, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, s. 68.
9. SADEDDİN NÜZHET ERGUN, Hatayı'nın Divanı, 1981, S.21.

10. Seyit Şayh, Nor Alabsar, 2.Cilt, Bağdat 1948, S.13, Mamun Yayınevi.
11. Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, IV cilt, Ankara,2000, S.417,Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Elzobavi , Şayh, “Ali Velid Elkaba”, I. Cilt, Bağdat, s. 78, Dar Eleser Yayınevi.

TASAVVUF KÜLTÜRÜNDEKİ ZÜHD ANLAYIŞININ TASAVVUFÎ ve PSİKOLOJİK ETKİLERİ

Dr. Öğretim Üyesi Esma SAYIN

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Zühd kavramı, tasavvuf kültürünün söz ve davranış tutarlılığı kazandırması yönünden en önemli kavramlarından birisidir. Zühd, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmak ve O'nun dışındaki hiçbir varlığa hak ettiğinden daha fazla değer vermemektir. O, ne varlığa sevinmek; ne de yokluğa üzülmektir. Allah ile zengin olmaktır. Allah ile değerli ve yüce olmaktır. Aslında hayatta hal, fiil, zihin, duygu tutarlılığı ve kararlığına sahip olmanın yolu, zühd kavramının farkına varmak ve onu tecrübe etmekten geçer.

Bütün bu yönleriyle hal, fiil, zihin ve duygu kararlılığı, istikrarı ve tutarlılığı olan zühd, aynı zamanda aşırı uç tutumlardan kaçarak duygusal ve zihinsel dengeyi yakalamaktır. Bu nedenle özünde duygusal ve zihinsel dengenin olduğu dürüstlüğü, istikrarlı tutumu içerdiği için zühd anlayışı, ruh sağlığını gerçekleştirmenin bir ön şartıdır.

Zühd sahibi insanlar, zihin ve gönül dengesini kurarak onları hayata dair kararlarında güçlü kılan ve yaşam enerjisinin sağlanmasında mutlu eden tedavi edici bir güçle hayata bakarlar. Bu nedenle zühd sahibi olmayı başaran insanlar tutarlılık, denge ve bütünlük içerisinde hayata yaklaştıkları için, duygusal çatışmalarını da çözmüş olurlar. Yine onlar, daha önce yaptıkları olumsuz alışkanlıkları ortadan kaldırma kararlılığı içerisinde ruhsal uyumla beraber dürüstlük disipliniyle yaşamı içselleştirirler. Aynı zamanda zühd sahibi olmak, kişinin bilişsel tutarlılığı, kendini-keşfetmesi ve kendini-aşma tecrübesi üzerinde yardımcı bir unsurdur.

Anahtar Kelimeler: Zühd, Tasavvuf, Tasavvufî ve Psikolojik Bakış Açısı, Bilişsel Tutarlılık, Kendini-Keşfetme.

SUFISTIC and PSYCHOLOGIC EFFECTS OF THE UNDERSTANDING OF ASCETICISM SUFISTIC CULTURE

Abstract

The notion of asceticism, is one of the most important notion, in the sense of a person gaining verbal and behaviour consistency through sufistic culture.Asceticismis to take away everything except Allah and it is not give any more value to God than he deserves, except in Allah.It is pleased with what is; nor is it to worry about absence. It is to be rich with Allah. It is with Allah to be precious and sublime. In

fact, the way to have positional, action, mental, emotional consistency and tenacity goes through becoming aware and experiencing the notion of asceticism.

With all of these aspects, the asceticism which has positional, action, mental, emotional tenacity, stability and consistency is to catch emotional and mental balance, with avoiding the extreme attitude as well. For this reason, sense of asceticism is a prerequisite of achieving mental health including stable attitude and honesty which has the emotional and mental balance in itself.

People with a sense of asceticism establish a balance of mind and soul, and approach life with a healing power, which enhances their decisions on life and creates a joyful energy of life. Therefore, as people who succeed in having a sense of asceticism approach life with consistency, balance and integrity, they also solve their emotional conflicts. Again, through the determination to eliminate their previous negative habits, as well as employing spiritual harmony, they internalize life with the discipline of sincerity. Possessing a sense of asceticism is also a contributing element on one's cognitive consistency, self-realization, and self-challenging experiences.

Keywords Asceticism, Sufism, Sufistic and Psychological Point of View, Cognitive Consistency, Self-Discovery**.**

1. Tasavvuf Kültüründeki Zühd Anlayışının Tasavvufi Etkileri

Giriş

"Zühd, Arapça z h d fiilinin mastarı olup, lügatte bir şeye meyletmemek,rağbet etmemek, yüz çevirmek, ilgisiz davranmak ve terk etmek manalarına gelir."[1] "Bütün dilciler, z h d kökünden türeyen kelimelerde azlık veya azla yetinme manasının ortak olduğu konusunda müttefiktirler."[2]Kısaca, zühd, isteksizlik, rağbetsizlik, önemsizlik, terk etmek, kötü kabul edilen şeylerden yüz çevirmek, dünyaya buğzetmek, mâsivâyı terk anlamlarına gelmektedir.

"Tasavvufî ıstılah olarak zühd, dünyadan yüz çevirmek, nefsi Allah dışındaki her şeye karşı olan sevgilerden alıkoymak[3], hırslı, ihtiraslı, çıkarcı, menfaatperest, bencil, günaha, harama, insanı Allah Teâlâ'dan uzaklaştırmaya vesile olacak her şeye isteksizliktir."[4]

"Bazı batılı araştırmacılar, tasavvuf tarihinde zühd hareketinin tamamenHıristiyan kaynaklı olarak ortaya çıktığını iddia etmektedirler. Örneğin, Nicholson, İslâm'daki zühd ve takva eğiliminin, Hıristiyanlığın ortaya koyduğu nazariye ile uyum halinde bulunduğunu ve bu nazariyeden beslendiğinin açıkça bilindiğini iddia etmektedir."[5]

"Aynı şekilde Goldziher, bu zühd hareketini İslâm'ın ruhuna uygun görmekle beraber, büyük oranda Hıristiyanlığın etkisiyle ortaya çıktığını ima etmektedir."[6] "Ebu'l-Ala Afifi ise, İslâm'da zühd

[1] Ebu'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,"zhd" maddesi*, Dâru'l-Beyrût, Beyrût, 1955, c. 3, ss.196-197; Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Mu'cemu Istılâhâti's-Sûfiyye,*(thk.Abdulâl Şahin), Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti, Kâhire 1992, s.216.
[2] Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi, "Zühd" maddesi,* Matbaatü Bahriyye, İstanbul 1304-1305, c. 1, s.1155-1156.
[3] Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletu'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, Darû'l-Hayr, Beyrût, 1993, s. 116.
[4] Abdulah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik,*(tah. Habiburrahman Azamî), Darû'l-Hayr, Beyrût, 1386, s. 85.
[5] Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* Oxford University Press, U.K., 1959, s.10.
[6] Reynold A. Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmi ve Tarihihi,* (çev.Ebu'l-Ala Afifi), Kâhire, 1375/1956, s. 3.

hareketinin İslâmî öğretiler, müslümanların mevcut siyasî ve sosyal düzene tepkileri vasıtasıyla ortaya çıktığını iddia etmektedir."[7]

Ebu'l-Vefâ Taftazânî, Afîfî'nin, zühdün kaynağı olarak belirttiği, İslâm'ın ve müslümanların mevcut siyasî ve sosyal düzene başkaldırışlarının kabul edilebileceğini, ancak, zühdün fıkıh ve kelama karşı bir başkaldırış sonucu doğduğu, Hıristiyanlığın tesiriyle ortaya çıktığı şeklindeki yaklaşımının kabul edilemeyeceğini savunmaktadır."[8] Buna rağmen Peygamberimizin yaşam tarzı olan zühd anlayışı, Kur'an ve sünnet merkezlidir.

1.1. Zühd Anlayışının İttisâl Üzerindeki Etkisi

"Zühd, dünya hırslarını terk ederek kimin eline geçerse geçsin ona aldırmamak olduğu gibi elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır."[9]"Zühd, kalpte dünya ve menfaat sevgisitaşımayarak maddenin ve menfaatin kalbe soğuk gelmesine dikkat çekmektedir."[10]"Bu noktada Gazâlî, herhangi bir şeyden vazgeçmenin zühd olmadığını, asıl hünerin onun yerine daha iyi ve daha güzelini koymak olduğunu vurgulamaktadır."[11]

Zühd anlayışıyla insan, kalbinde dünya ve menfaat sevgisini taşımadığı için onun kalbinde ittisâl hali meydana gelir. İttisâl halinde ise, kulun kalbiyle Allah'tan başka her şeyden ayrılması, kalbinde Allah Teâlâ'dan başka bir varlığı görmemesi ve O'ndan başkasından bir şey dilememesidir. Yani ittisâl, kulun Yaratıcısından başka bir varlığı görmemesi ve Allah Teâlâ'dan başkasına ait olan hayalin kalbinden geçmemesidir."[12]

İttisâl anlayışı vasıtasıyla insan, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurar. O'ndan hayalini, kalbini ve zihnini ayıramaz. Zira kesret (görünen çokluk) arkasında hakiki bir birlik (tevhid) vardır. Bu manada tasavvufi anlayışa göre, bütün âlem ve bütün insanlar bir beden gibidir."[13]

Zühd, insanın dünyadan yüz çevirmesi; nefsi mâsivâya olan meyilve sevgiden alıkoyması ve hırslı, ihtiraslı, çıkarcı, menfaatperest, bencil, narsist, materyalist, kapitalist, ihtiras sahibi olmayı insanın kendi kalbine yasaklaması olduğu için Hz. Muhammed'in yaşam tarzını hissetmek ve yaşamaktır. "Nitekim Hz. Muhammed, bütün ömrü boyunca zâhidâne bir hayat yaşadı. Yünlü, pamuklu, yamalı, yamasız, giysiler giydi. Ne varsa onu yedi. Hz. Peygamber peş peşe birkaç gece aç sabahlar, hane halkı da çoğu zaman akşamları yiyecek bir şey bulamazdı. Zaten ekmekleri arpa ekmeğiydi."[14]"Zengin fakir herkesle görüşür, el sıkışırdı. Kendi hayvanını sağar, merkebe binerdi. Aylarca hanesinde ocağın yanmadığı, sofrasında sıcak bir yemeğin bulunmadığı olurdu."[15]

---

[7] Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*,(ter. H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün), Risale Yayınları, İstanbul, 1996, s.78.
[8] Ebu'l-Vefâ Taftazânî, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî,* Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti, Kâhire, 1991, s. 63.
[9] Ebu Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, Kahire, 1992, s.110.
[10] Kuşeyrî, *a.g.e.,* s.116.
[11] Muhammed Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ-ı Ulûmi'd-Dîn,* Daru'l-Cîlî, Beyrût, 1992, c. 5, s. 80.
[12] Kelâbâzî, *a.g.e.,* s. 64.
[13] Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, (haz. A. Nicholson), İntişârât-ı Hermes, Tahran, 2003, s. 287.
[14] İbn Sa'd Muhammed, *Tabakâtu'l-Kübrâ,* Dârû's-Sâdır, Beyrût, trz., c. 1, s.400.
[15] Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *Luma fi't-Tasavvuf*, Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti, Kâhire, 1960, s.136.

"Zühdün başka şeyde değil, sadece helâlde olabileceğinisöyleyen Ebu Hafs, dünyada helâlin ender olması nedeniyle zahitlerin de nadir bulunduğuna dikkat çekmektedir."[16] "Bu durumda kişinin nasibinedüşenin azıyla yetinip, artanı fakirlere sadaka vermek gibi bir fazilet vardır."[17] Bu anlamda zühd, kalbe Allah Teâlâ'nın sevgisi koyarak dünya sevgisini kalbe koymamak ve dünya nimetleri kimin eline geçerse geçsin ona aldırmamak olduğu için gerçek ittisâl anlayışı zühd sayesinde yaşanır.

İnsanın ittisâl anlayışı vasıtasıyla Rabbiyle kurduğu güçlü bağ ve bütünlük, onun sadece Rabbine odaklanmasına ve yönelmesine neden olur. İttisâl vasıtasıyla insan, sadece Rabbini diler; tüm samimiyeti ve içtenliğiyle O'na yönelir. Böylece insan, ittisâl anlayışı nedeniyle Allah Teâlâ'dan başka bir varlığı görmez olur.

İttisâl anlayışı zühdün kazandırmış olduğu Allah dışındaki her şeyi kalpte ilk sırada yer vermemek sebebiyle gerçek tevhid düşüncesini zihinde uyandırır. "Kaynağını Kur'ân'dan alan İslam tasavvufunda da birlik (tevhid) anlayışı, âlemde canlı-cansız kategorisine karşı çıkar. En küçüğünden en büyüğüne kadar her şey, canlı ve bilinçli olarak kabul edilir."[18]

1.2. Zühd Anlayışının Müşâhede Üzerindeki Etkisi

"Dünyaya rağbet, gam ve kederin artmasına sebep olurken, züht, kalp ve bedenin huzur bulmasını sağlayan bir faktördür. Zira Enes b. Malik'ten rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber, gayesi ahiret olanların kalbine, Allah'ın, zenginliği yerleştireceğinden, dünyanın kendisine rağbet edeceğinden, gayesi dünya olanların gözlerinin önüne fakirliği yerleştireceğinden ve iki yakasını bir araya getirmeyeceğinden bahsetmektedir."[19]"Bu anlayışın sonucu Hasan-ı Basri, 'Zühd, dünyaya karşı isteksiz olmak, dünyaya karşı isteksiz olup ahirete karşı istekli olmaktır."[20] Buna karşılık Ebu Süleyman de, 'Bir kalbe dünya gelip yerleşirse, ahiret oradan göç edip gider' demektedir."[21]

"Zühd kelimesi anlam bakımından dünya nimetlerine bir materyalist gibi yaklaşamamaktır. Bu anlamda zühd, dünyayı küçük görmek ve kalpten maddenin tesirini silmektir."[22]"Aynı zamanda zühd, elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır."[23] Dolayısıyla, gerçek zâhid, dünyalığasahip olup elinde bulundurduğu halde onu kalbine sokmayandır.

Zühd anlayışıyla insan, dünyaya bir kapitalist ve materyalist gibi yaklaşmayacağı ve dünyanın sarhoş edici etkilerini kalpten çıkaracağı için müşâhede hali insanın iç dünyasında hissedilir. "Bu noktada

---

[16] Ebû Hafs Şihabuddin Sühreverdî, *Avârifu'l-Maârif,* Mektebetü'l-Kâhire, Kâhire, 1973, s.442.
[17] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s.787.
[18] H. Yücer, M. S.Yılmaz, Şeriat ve Tasavvuf Bağlamında Din-Çevre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Journal of History Culture and Art Research*, Vol. 1, No. 4, December, 2012, s. 329.
[19] Veki' b. Cerrâh, *Kitâbu'z-Zühd,* (thk. Abdurrahman b. Abdilcebbar el-Ferîvâî), Mektebetu'd-Dâr, Medine, 1994, c 2, s. 638.
[20]Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,*(ter. Mahmud Ahmed Mâdî Ebu'l-Azâim), (thk. İbrahim Dessûkî), Dâru't Turâsi'l-Arabî, Kâhire, 1974, s. 108.
[21] Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühd,*(çev. Enbiya Yıldırım), İz Yayınları, İstanbul, 2000, s. 59.
[22] Kuşeyrî, *a.g.e.,* s.117.
[23] Kelâbâzî, a.g.e., s.110.

müşâhede, Allah Teâlâ'yı anlayıp bilerek O'ndan başka hiçbir şey görmemektir. Yani o, inanç ve bilgi yönünden birliğe yönelip, bu tevhit ile Allah Teâlâ'ya kavuşmak ve Allah Teâlâ'nın kalpte hazır olmasıdır."[24]Böylece müşâhedeyle insanın kalbinde Allah Teâlâ, her an vardır ve insan, O'nu gözler.

"Müşâhede anlayışı vasıtasıyla insan, hiçbir şey yok iken Rabbi'nin var olduğunu görür. Yani o, Allah Teâlâ'nın eşsiz ve tek olduğunu; ezelde kendisinden başka asla hiçbir şeyin mevcut olmadığını görmektir."[25]"Böylece insan, müşâhede hali nedeniyle kâinatta ilâhi isim-sıfatların tecellilerini fark ederek zühd anlayışını bir yaşam tarzı haline getirebilir. Bu bağlamda tasavvuf anlayışına göre, ister canlı ister cansız olsun, çevreyi teşkil eden her varlık, Allah'ın isim ve sıfatlarının birer aynası olarak kabul edilir."[26] (Ergül, 2015: 206). Müşahede anlayışıyla kâinattaki her varlığı Allah'ın isim ve sıfatlarının birer aynası olarak gören bir insan, zühd anlayışını içselleştirebilir.

"Gerçek zühd, ahiret konusunda da zahitçe davranmayı gerektirir. Zâhid cennet nimetlerine ve mertebelerine ilgi ve alâka duymamalıdır. Ziraahiret de mahlûktur. Yaratan varken yaratıkla ilgilenmek boş bir iştir. "Nasrabâzî, zâhid, dünyada garip olduğunu, Allah Teâlâ hakkında irfan sahibi olan arifin ise, ahirette de garip olduğunu ifade eder."[27]

"Zühd ve uzlet, insanların arasına çok fazla karışmamak, onlardan ayrı yaşamak, Allah Teâlâ ile yalnız ve baş başa kalarak inzivâya çekilmektir. Aslında gerçek zühd, toplum içerisinde gereğinden fazla kalarak günaha girmemek ve zamanın çoğunu daha samimi tarzda ibadet etmek için toplumdan ayrılıp ıssız ve kimsesiz yerlere çekilerek geçirmektir. Mutasavvıfların uzletten amaçları; ihtiyaçtan fazla toplum içerisinde kalmamak, boş zaman geçirmemek, zamanını bir köşeye çekilerek ibadet ve tefekkürle değerlendirmektir."[28]

Tasavvuf yoluna giren kişiye, başlangıç halinde uzlet gerekir. Bu durum, insanların onun kötülüğünden veya insanların da onların kötülüğünden korunması için değildir. Bu durumun sebebi, onun kötü ahlakından kurtulmasını sağlamaktır. Zühd anlayışıyla sadece Allah Teâlâ ile baş başa kalan bir insan, müşahede halini içselleştirir. Materyalizmin ve kapitalizmin yıkıcı etkilerinden arınan bir insan, müşahede vasıtasıyla maddede Allah'ın ilahi isim ve sıfatlarını fark eder.

Rabbini müşâhede yoluyla tanıyan insan, ruhsal bütünlüğü yakalar. Gerçekten de her iş ve olayda Allah'ın eserini görme hali olan müşâhede, ancak bu ruh bütünlüğü gerçekleştirilebildiği zaman yapılabilir. Ruhun birlik ve bütünlüğünü gerektiren bu müşâhede hali, birleştirici ve bütünleştiricidir."[29] Müşâhede anlayışı sayesinde insan, Allah Teâlâ'nın ilahî isim ve sıfatlarındaki tecellileri fark eder ve seyreder. Bu farkındalık, insanınzühd anlayışını hayatına geçirmesine neden olur.

1.3. Zühd Anlayışının İstikâmet Üzerindeki Etkisi

[24] Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 223.
[25] İbn Kayyım Cevziyye, *Medâricu's-Salikîn*, Darü'n-Nifâs, Beyrût, 1979, s. 64.
[26] Necmettin Ergül, Tasavvufta Çevre Algısı, *The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science, JASSS2750*, Number: 34, Spring II 2015, s. 206.
[27] Kuşeyrî, *a.g.e.,* s. 116; Gazâlî, *a.g.e.,* c. 5, s. 113.
[28] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 543.
[29] Eva de Vitray Meyerovitch, *Duanın Ruhu,* (çev. Cemal Aydın), Şûle Yayınları, İstanbul, 2004, s. 65.

"Uzleti tercih eden bir kimse için gerçek olan şey, insanlardan ayrı yaşamaktan amacın insanların kötülüklerinden korunmak değil, insanların kendi kötülüklerinden korunması gerektiğine inanmasıdır. Nefsini tanıyan ve hakir gören kişi, mütevazı; kendisinin herhangi bir kimseden üstün olduğuna inanan kimse ise, kibirlidir."[30]

Zühd ve uzlet anlayışını en iyi fark edenlerden biri olan Cüneyd, "Dinini selâmete, bedenini ve kalbini rahata erdirmek isteyen kimse, insanların yanından ayrılsın."[31] demektedir. Allah dışındaki her şeyden Allah'a kaçan insanın tavrı, bu ayette tasvir edilen şekildedir: 'Sizi ve Allah dışında çağırdıklarınızı terk ediyorum.'[32]Bu terk ediş, Allah dışındaki her duygu, düşünce ve bağımlılık yaratan her unsuru terk ediştir.

"Zühd ve uzlet, dünyaya karşı isteksiz olmak ve dünyaya dair istekleri en aza indirmektir. Zühd, dünya gözde küçük görünsün de; yüz çevirmek kolay olsun diye, dünyaya geçici bir gözle bakmaktır. Bu manada o, kalbi hırslardan temizleyerek; elleri mal ve mülkten silkelemektir. Aslında zühd, elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır."[33]

Kalbi hırslardan temizleyerek; elleri mal ve mülkten silkeleyen bir insan için istikâmet anlayışı daha rahat yaşanabilir hale gelir. Çünkü istikâmet; inançta, ibadette ve bütün yapılan işlerde, aşırılığa kaçmamak ve orta yolu tutmaktır."[34] (Ankaravî, 1996: 254). İstikâmet anlayışıyla maddeden ve dünya hırslarından kendini kurtaran bir insan, bütün işlerinde doğruluğu ve orta yolu yakalayabilir. Lüksün, israfın ve materyalist yaşamın olumsuz etkilerinden arınabilir

"Dünya, süslü bir gelin gibidir. Dünyaya aşırı ilgi gösterenler, onu taramak ve süslemekle meşguldürler. Dünyaya düşkün olamayan ve dünya hırslarından özgürleşmiş olan zahit ise, bu gelinin yüzünü kömürle karartır, saçlarını yolar, elbisesini yırtar.

Allah dostunun gönlü ise, Allah Teâlâ ile meşgul olduğu için bu geline ilgi göstermez. Bu bağlamda zühd, elde mal hırsının; kalpte ise, mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır."[35] Aslında hayatta insanın en değerli vasfı ve ünvanı, kulluktur. İnsan, kuldur. Kul olan kimsenin de, dünya hırslarıyla gönlü yanmaz.

Allah dostları, dünya ve ahiretin arzularından özgürleşmek isteyen kalplere şöyle seslenirler: "Dünyaya da ahirete de yoğun ilgi gösterme. Zira dünyaya yoğun ilgi göstermek, geçici olan bir şeyle Allah Teâlâ'dan yüz çevirmektir. Ahirete yoğun ilgi göstermek ise, kalıcı olan bir şeyle Allah Teâlâ'dan yüz çevirmektir. Yüz çevirme işi ve sebebi 'geçici' bir şey olunca, geçici olan her şey, kaybolur gider."[36]

Dünyaya ve ahirete yoğun ilgi göstermeme ve elde mal hırsının; kalpte ise, mal sahibi olma arzusunun bulunmaması durumu istikâmet anlayışının kalpte yerleşmesini sağlar. "Çünkü istikâmet, özünde duygusal ve zihinsel dengenin olduğu dürüstlük, doğruluk ve istikrarlı tutumdur."[37] İstikâmet anlayışıyla şekillenen zühd hali sayesinde insan, dünyaya da ahirete de kalbini bağlamaz. Sadece doğruluk,

[30] Kuşeyrî, *a.g.e.,* s. 217.
[31] Cebecioğlu, *a.g.e.,* s.672.
[32] Meryem, 19/48.
[33] Kuşeyrî,*a.g.e.,*s. 216.
[34] İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, (haz. Saadettin Ekici), İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 254.
[35] Kelâbâzî, *a.g.e.,* s.142.
[36] Hucvirî, *a.g.e.,* s. 334.
[37] Esma Sayın, *Tasavvuf Terapisi,* Nesil Yayınları, İstanbul, 2014, s. 36.

dürüstlük ve istikrarla Rabbine kul olmayı hedefler. Böylece o, maddenin ve mananın esaretinden kurtulur."Zira İslâm, sadece inanç ve ibadet konularında fertlere birtakım görevler yükleyip de hayatın diğer alanlarını göz ardı etmez."[38]

2. Tasavvuf Kültüründeki Zühd Anlayışının Psikolojik Etkileri

2.1. Zühd Anlayışının Bilişsel Tutarlılık Üzerindeki Etkisi

Zühd ve uzlet, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmak ve O'nun dışındaki hiçbir varlığa hak ettiğinden daha fazla değer vermemektir. O, ne varlığa sevinmek; ne de yokluğa üzülmektir. Allah ile zengin olmaktır. Allah ile değerli ve yüce olmaktır.

"Zühd; dünyayı terk etmek, ahireti terk etmek ve en önemlisi 'terki' terk etmektir. Sorumlu olduğu ibadetin hakkını vererek yapanlara ve gerçek kulluk sahiplerine 'âbid' denildiği gibi, dünyanın zinet ve süsüne aldırmayanlara da, 'zâhid' denilir."[39]

İnsanın arzuları, sınırsızdır. Arzuların doyurularak tatmin edilmesi, yeni arzuları doğurur. Aslında zühd, haz ve lezzet veren şeyleri büsbütün terk etmek değil; o arzuları azaltmak ve onların içine dalmamak, sevgisini gönle koymamaktır. Bu anlamda onlarsız yapamayacak kadar, onların esiri olmamaktır."[40]

Zühd anlayışı sayesinde insan, haz ve lezzet veren şeyleri büsbütün terk etmeyerek o arzuları azalttığı ve onların sevgisini gönlüne koymadığı için bilişsel tutarlılığı yakalayabilir. Duygusal-zihinsel denge, kararlılık ve istikrar yetilerini insana kazandırdığı için zühdanlayışı, kişiye bilişsel tutarlılık denilen bir yetenek kazandırır. "Bilişsel tutarlılık kişinin inançları, tercihleri, tutumları vb. arasında tutarlılık olmasıdır. Bu tutarlılık, hayat tarzımıza ve tercihlerimize uyum ve istikrar olarak yansır. Eğer bilişsel tutarlılık, manevî ve ruhsal dünyamıza hâkim olmazsa ne yazık ki bölünmüş kişilik tarzı hayatımızı etkisi altına alır."[41]

Zühd elin, dünyanın malından ve mülkünden; kalbin de, onların peşine düşmekten hür olmasıdır. Zühd, dünyada olan bütün şeylerden nefsin hazlarını terk etmektir.Bu tarif; malı, mevkii, insanlar yanında makam sahibi olma arzusuyla adının övülüp yüceltilmesini de içine almaktadır. Yani zühd, bütün bu şeylerden nefsin alacağı zevki terk etmektir."[42] "Aslında gerçek samimiyet ve doğruluk, ancak insanların ve dünyanın hırslarından kaçınıp; onlara olan sevgiyi kalpten söküp atmakla mümkündür."[43]

"Sıradan insanların zühdü, haramı terk etmektir. Seçkin insanların zühdü, zaruret haricindeki ihtiyacı terk etmektir. Allah dostlarının zühdü ise, Allah dışındaki her şeyi terk etmektir.

Bir kimse Allah dışındaki her şeye ait geçici sevgileri kalbinden atarak; kalbine sadece Allah'ın sevgisini yerleştirmişse, o kimsenin malı mülkü ne kadar olursa olsun, dünya nimetlerinin ona herhangibir zararı olamaz. Zira o kimse, kalbini Allah Teâlâ'ya bağlamıştır."[44] Bu nedenle mal, mülk ve dünya hırsları o kimse ile Allah Teâlâ'nın sevgisi arasına giremez. Zühd insanın mala ve makama sahip olmaması değil;

[38] S. Aybey, İslâm'ın Penceresinden Çevre Etiği ve Mutluluk İlişkisi, *ISEM 2016, 3. International Symposium on Environment and Morality*, Alanya-Turkey, s. 217.
[39] Uludağ, *a.g.e.,* s. 478.
[40] Yılmaz, *a.g.e.,* s.179.
[41] D.L. Dunner, *Current Psychiatric Therapy*, Saoundes Company Press, Philaldephia, 1993, s. 87.
[42] Sühreverdî, *a.g.e.,* c. 2, s. 246.
[43] Ankaravî, *a.g.e.,* s. 231.
[44] Ankaravî, *a.g.e.,* s. 242.

malın ve makamın insana sahip olmamasıdır. Mal ve makam insana sahip olursa, insan onların esiri olmuş anlamına gelir.

Malını ve makamını bilinçli bir şekilde yöneten ve gönlüne Allah sevgisini yerleştiren bir insan için zühd anlayışı en mükemmel bir şekilde yaşanıyor demektir. Zühd anlayışını yaşayan bir insan için duygusal ve zihinsel dengenin olduğu bilişsel tutarlılığı tecrübe etmek mümkün olur. Bilişsel tutarlılığının bulunmadığı noktada bölünmüş kişilik özellikleri ortaya çıkar. "Bu manada bölünmüş kişilik, davranış ve algılayış tutarsızlıkları ve dengesizlikleri yaşayan zayıf bir kişiliktir."[45]Bu kişilik tarzı, insana zayıf bir mü'min figürünü hatırlatır. Bu nedenle zühd anlayışı, bölünmüş kişilik yapısının yerine bilişsel tutarlılığı yerleştirerek, duygusal-zihinsel denge ve tutarlılık ölçüsü olmaktadır.

2.2. Zühd Anlayışının Kendini Keşfetme Üzerindeki Etkisi

"Zühdün dünyadan ve dünyadaki şeylerdenvaz geçmek, haram ve şüpheli şeylerden vaz geçmek, baş olma sevdasından vaz geçmek gibi çeşitleri vardır. Zühdün hakikati, kulun Allah'tan başka her şeyden zühd etmesi, onlara yönelmemesidir."[46]Dünya hırslarından, haramlardan ve lider olma hırslarından vaz geçen bir insan için kendini-keşfetme süreci başlar.

"Kendini keşfetme süreci, insanın kendini inşa etme sürecinin ilk adımıdır. Kişinin kendini keşfetme süreci geliştikçe, insan kendini daha iyi anlayabilir ve niçin böyle davrandığını ve nasıl böyle hissettiğini fark edebilir."[47] Bu nedenle kendini keşfetme süreci insanın hem Rabbini, hem de kendini fark ederek hırslarından vaz geçme sürecidir."İnsanın kendisini-keşfetme süreci, kişinin başkalarından ayrı bir insan olarak kendi sosyal kimliğinin farkında olmasıdır."[48]

"Zâhidlerin gönlünde dünyalığın varlığı ile yokluğu bir ve eşittir. Allah'a kavuşmak için Allah'tan dışındaki her şeyin terki esastır. Zira tasavvufta dört çeşit terk vardır:

1. Terk-i dünya: Zâhidlerin bütün dünya nimetlerini, malı ve mülkü âhiret için terk etmeleridir.

2. Terk-i ukbâ:Âriflerin cenneti ve oradaki nimetleri, ilâhî cemâli görmek için terk etmeleri.

3. Terk-i hestî:Sâliklerin kendi varlığını da terk ederek, Allah Teâlâ'da fânî olmaları.

4. Terk-i terk: Kâmil âriflerin terki de terk etmeleri, aklında ve zihninde terk diye bir kavramın kalmamasıdır."[49] Böylece insan önce dünya hırslarını sonra cennet ve cemâlullah hırsını, sonra kendi bencil egoist hırslarını en son olarak da bütün bu hırsları terk etmesi yönündeki kaygı ve hırslarını ter eder. Böylece insan kendini ilahî özünü keşfetmeye ve kendini-tanımaya başlar.

Psikolojideki kendini-tanıma süreci ile tasavvuftaki kendini-tanıma süreci, bazen bakış açılarındaki sapmaya rağmen birbirini tamamlar. "Bu manada psikolojideki kendini tanıma, insanın kendisi hakkındaki bilinç duygusu olarak tarif edilir."[50] Ancak tasavvufî bakış açısı, 'Kendini bilen, Rabbini

[45] M.L. Gunther, J.C. Jackson, *The Cognitive Consequences of Critical Illnes*, The Career Press, New York, 2000, s. 67.
[46] Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri-Tasavvufun Temel İlkeleri,* (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara, 1981, s. 24.
[47] P. Herring, P. O'Connor, *The Effects of Self-Discovery,* American Psychiatric Association Press, New York, 1994, s. 27.
[48] Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü,* Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 576.
[49] Kuşeyrî, *a.g.e.,* s. 119; Serrâc, *a.g.e.,* s.73; Gazâlî, *a.g.e.,* c. 5, s. 113.
[50] William Mcgaughey, *Rhythm and Self-Consciousness*, Thistlerose Press, Minneapolis, 2001, s. 78.

bilir.' bilgisiyle tabir edilir ki, bu da en yoğun haliyle zühd anlayışındaki Allah dışındaki her şeyden vaz geçerek O'nunla kurulan bütünlük duygusu anında tecrübe edilir.

2.3. Zühd Anlayışının Kendini Aşma Üzerindeki Etkisi

"Zühd; dünya hırslarına karşı soğuk durup ahiret isteklerine ve Allah'a yönelme olarak anlaşılmıştır."[51]Bu manada zühd, insanın mala ve makama sahip olmaması değil, malın ve makamın insana sahip olmaması yani onu yönlendirmemesidir. "Hz. Mevlânâ'ya 'dünya nedir?' diye sorduklarında o, 'Allah'dan gâfil olmaktır' cevabını vermiştir."[52]

"Zâhidlere yönelik eleştiri malzemesi olarak kullanılan 'bir lokma bir hırka' anlayışı, bir üretim ölçüsü değil, infak ve isâr sınırı olarak düşünülmelidir. İddiaların aksine, gerçek anlamda bir zühd hayatı, kişiyi pasifize etmez. Tarihte gördüğümüz gerçek sûfîler, en üretken ve diğerkâm insanlardır. Sûfîlerin çoğu geçimlerini normal mesleklerde çalışarak sağlıyorlardı.

Sakatî (Seyyar satıcı), Hallâc (Hallâc), Nesec (dokumacı), Varak (kitap satıcısı ya da el yazması), Kavâriri (camcı), Haddâd(demirci), Bennâ (duvarcı) gibi sûfî unvanları buna kanıttır. Kimi düzenli çalışır ve kazancının küçük bir bölümünü ancak kendine harcar, geri kalanını fukaraya dağıtırdı."[53]

Mal ve makam hırslarından vaz geçerek malın ve makamın esiri olmayan üretken ve diğerkâm insanlar, kendini-gerçekleştirme ve kendini-aşma yolunda en mükemmel adımı atmışlardır. "Nitekim kendini gerçekleştirme yoluyla, güç ve kapasitelerini sonuna kadar geliştiren kişiler, şüphesiz ki böyle olmayanlara göre daha iyi durumdadırlar.

Oysaki insanın asıl değerini ortaya koyan ve insan var oluşunun temel özelliklerinden birisi kendini gerçekleştirme değil, kendini aşmadır."[54] Yani insan, ben-merkezli çıkar ve ilgilerinden kurtulma anlamında kendinden ödün verirse, hakiki bir var oluş tarzı kazanacaktır. Kendi güç ve yeteneklerini anlamlı ve değerli hedeflere yönelik olarak gerçekleştiren kişiler, tam ve olgun hâle gelirler.

"Zâhidlerin gayesi, aza kanaat etmek değil, çok kazanıp insanlık için harcamaktır. Yunus Emre; "Düriş, kazan ye, yedir Bir gönül ele getir" derken, sûfîlerin dünya hayatını da ortaya koymaktadır."[55]"Zühd, taparcasına mala bağlanmamak, her türlü lüks ve israftan uzak, hoş, temiz, rahat bir şekilde Allah'a kulluk görevlerini yerine getirebilecek siyasal, sosyal ve ekonomik ortam hazırlamak için çaba harcamak; sadece kendisi için değil, toplumu için yaşamak, devletin malını kullanırken bütün Müslümanları gözönünde bulundurarak harcamalarda bulunmaktır.

Aynı zamanda zühd; helâl kazanmak, İslâm'ın sosyal güvenlik emirlerini bütünüyle yerine getirmek, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak, Allah yolunda mal ve canı ile cihad etmek; özet olarak İslâm'ı, dünyadan ve toplumdan sıyrılarak değil, dünya hayatının ve toplumun içinde yaşamaya çalışmaktır."[56]

[51] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb,* Mektebetü't- Dârü't-Türas, Kâhire, 2001, c. 2, s. 417.
[52] Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh,*(ter. Ahmed Avni Konuk), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 101.
[53]Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, (ter. Ender Güral), Akçağ Yayınları, Ankara, 1982, s.199.
[54] Victor Frankl, *Kendini Gerçekleştirme ve Kendini-İfade Etmenin Ötesinde,* (haz. Kemal Sayar), İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 315.
[55] Mustafa Tatçı, *Tasavvuf ve Rumûz, Yesevîlik Bilgisi,* Ahmet Yesevî Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 26.
[56] Yunus Vehbi Yavuz, *Çalışma Hayatı ve İslâm*, Feyiz Yayınları, İstanbul, 1992, s. 150-151.

Zühd anlayışının etkisiyle taparcasına mala bağlanmayan, her türlü lüks ve israftan uzak duran ve hakkıyla Allah'a kulluk görevlerini yerine getiren bir insan, sağlıklı bir dindarlık tipini uygulayıp içselleştirebilir. "Bu noktada dindar bireyler, diğerlerine göre daha az ruhsal rahatsızlıklarla karşılaşmaktadırlar. Korku belirtileri altında sıkıntı çeken birisi için dine dayalı bir hayat düzenlemesi korkuları hususunda hafifletici olabilir. Ayrıca, acı veren pek çok tecrübe, dinî bir inanç yapısının yardımıyla atlatılabilir. Böyle bir durumda Allah Teâlâ, her şeyi en iyi yönlendiren bağışlayıcı bir varlık olarak tecrübe edilebilir."[57]

Kaynakça

Abdurrezzâk E.K. (1992). Mu'cemu ıstılâhâti's-sûfiyye,(thk.Abdulâl Şahin). Kahire: Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti.

Afifi, E.A. (1996). Tasavvuf islâm'da manevî devrim. (ter. H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün). İstanbul: Risale Yayınları.

Ahmed, E.B., el-Beyhakî, H. (2000). Kitâbü'z-zühd. (çev. Enbiya Yıldırım). İstanbul: İz Yayınları.

Ankaravî, İ. (1996). Minhâcü'l-fukara. (haz. Saadettin Ekici). İstanbul:İnsan Yayınları.

Asım, E. (1304-1305). Kâmus tercümesi, "zühd" maddesi. İstanbul:Matbaatü Bahriyye, Cilt: 1.

Aybey, S. (2016). İslâm'ın penceresinden çevre etiği ve mutluluk ilişkisi. ISEM 2016, 3. International Symposium on Environment and Morality, Alanya-Turkey, s. 217.

Budak, S. (2000). Psikoloji sözlüğü. Ankara: Bilim Sanat Yayınları.

Cebecioğlu, E. (1997). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü. Ankara: Rehber Yayınları.

Cerrâh, V. b. (1994). Kitâbu'z-zühd, (thk. Abdurrahman b. Abdilcebbar el-Ferîvâî). Medine: Mektebetu'd-Dâr.

Cevziyye, İ. K. (1979). Medâricu's-salikîn. Beyrût: Darü'n-Nifâs.

Dunner, D.L. (2001). Current psychiatric therapy. Philaldephia: Saoundes Company Pres.

el-Mekkî, E.T. (2001). Kûtü'l-kulûb. Kahire: Mektebetü't- Dârü't-Türas.

Ergül, N. (2015). Tasavvufta çevre algısı. The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science, JASSS2750, Number: 34, Spring II, p. 206.

es-Sülemî, E.A. (1981). Sülemî'nin risaleleri-tasavvufun temel ilkeleri. (çev. Süleyman Ateş). Ankara: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Eva de Vitray, M. (2004). Duanın ruhu. (çev. Cemal Aydın). Şûle Yayınları, İstanbul, 2004, s. 65.

Frankl, V. (1991). Kendini gerçekleştirme ve kendini-ifade etmenin ötesinde. (haz. Kemal Sayar). İstanbul: İz Yayıncılık.

Gazâlî Muhammed, E.H. İhyâ-ı ulûmi'd-dîn. Beyrut: Daru'l-Cîlî.

[57] L. Gerald Schroeder, *The Science of God*, Free Press, New York, 1997, s. 62.

Gunther, M.L., Jackson, J.C. (2000). The cognitive consequences of critical ıllnes. New York: The Career Pres.

Herring, P., O'Connor, P. (1994). The effects of self-discovery, New York: American Psychiatric Association Pres.

Hucvirî, A.O. (1974). Keşfu'l-mahcûb. (ter. Mahmud Ahmed Mâdî Ebu'l-Azâim), (thk. İbrahim Dessûkî). Kâhire: Dâru't Turâsi'l-Arabî.

Kelâbâzî, E.B.M. (1992). Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf. Kâhire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs.

Kuşeyrî, A. (1993). Risâletu'l-kuşeyrîyye fi ilmi't-tasavvuf, Beyrût: Darû'l-Hayr.

Mcgaughey, W. (2001). Rhythm and self-consciousness, Minneapolis: Thistlerose Pres.

Muhammed, İbn Sa'd Tabakâtu'l-Kübrâ,Dârû's-Sâdır, Beyrût, trz., c. 1, s.400.

Mübârek, A. (1386). Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâi. ,(tah.Habiburrahman Azamî). Beyrût: Darû'l-Hayr.

Nicholson Reynold A. (1375/1956). Fi't-tasavvufi'l-islâmi ve tarihihi.(çev.Ebu'l-Ala Afifi). Kâhire.

Nicholson, R.A. (1959). The mystics of Islam. U.K.: Oxford University Pres.

Rûmî, M. C. (2001). Fîhi mâ fîh.(ter. Ahmed Avni Konuk). İstanbul: İz Yayıncılık.

Rûmî, M.C. (2003). Mesnevî-i mânevî. (haz. A. Nicholson). Tahran: İntişârât-ı Hermes.

Sayın, E. (2014). Tasavvuf terapisi. İstanbul: Nesil Yayınları.

Schimmel, A. (1982). Tasavvufun boyutları. (ter. Ender Güral). Ankara: Akçağ Yayınları.

Schroeder, L.G. (1997). The science of god. New York: Free Pres.

Sühreverdî, E.H.S. (1973). Avârifu'l-maârif. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire.

Taftazânî, E.V. (1991). Medhal ile't-tasavvufi'l-islâmî. Kâhire: Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti

Tatçı, M. (1998). Tasavvuf ve rumûz, yesevîlik bilgisi. Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı Yayınları.

Tûsî, E.N.S. (1960). Luma fi't-tasavvuf. Kâhire: Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti..

Uludağ, S. (1999). Tasavvuf terimleri sözlüğü. İstanbul: Marifet Yayınları.

Vehbi Yavuz, Y. (1992). Çalışma hayatı ve islâm, İstanbul: Feyiz Yayınları.

Yılmaz, H.K. (2002). Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Yücer H., Yılmaz M.S. (2012). Şeriat ve tasavvuf bağlamında din-çevre ilişkisi üzerine bir değerlendirme. Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Journal of History Culture and Art Research, Vol. 1, No. 4.

DETERMİNİZM-DEİZM İLİŞKİSİ -MUAMMER B. ABBÂD ÖRNEĞİ-

Dr. Öğretim Üyesi Hasan TÜRKMEN

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Öz

İslâm dininin henüz yabancı din ve kültürlerden önemli ölçüde etkilenmediği hicrî ikinci asrın ortalarına kadar Müslüman âlimler, Allah ile âlem ve insan arasında kesin bir ayırım çizgisi belirlemişlerdir. Bu bağlamda Allah'ın tabiattaki nesne ve olguları doğrudan ve aracısız bir şekilde yarattığı ve onlara sürekli müdahale ettiği bir inanç olarak benimsenmiştir. Ne var ki miladi sekizinci asrın son yarısında Grek felsefesi eserlerinin tercüme edilmeye başlanmasıyla birlikte bu eserler aracılığıyla Müslüman toplumunda, filozoflar arasındaki zıt görüşler hakkında bilgi sahibi olunmuştur. Kuşkusuz onların görüş ayrılığına düştüğü konulardan biri de nedensellik ve onunla ilintili olarak tabii zorunluluk meselesidir. Nitekim tercüme faaliyetiyle birlikte Antik Yunan Atomculuğunu yansıtan iki yaklaşımdan biri olan bu mesele İslâm dünyasında var olan tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu kapsamda başlangıçta insan hürriyeti ve sorumluluğu ekseninde ele alınan ve daha sonra tabiat alanına taşınan bu meseleye yönelik farklı nazariyeler geliştirilmiştir. Geliştirilen bu nazariyelerden biri de Mu'tezile'nin Basra okuluna mensup Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/835) tabii zorunluluk nazariyesidir. Bu çalışmada, bu nazariyenin teizm ile deizmi karşı karşıya getirerek çatışma oluşturup oluşturmadığı irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Allah-Âlem İlişkisi, Muammer b. Abbâd, Tabii Zorunluluk Nazariyesi, Tanrı Tasavvurları, Deizm.

THE RELATIONSHIP BETWEEN DETERMINISM AND DEISM -EXAMPLE OF MUAMMAR B. ABBAD-

Abstract

Until the middle of the second century og hegira when Islamic religion had not been significantly affected by foreign religions and cultures, Muslim scholars established a definite line of separation between Allah, the World and the man. In this sense, it was adopted as a belief that Allah created the objects and phenomena in natüre directly and without intermediaries and intevened with them steadily. However, with the beginning of the translation of the Greek philosophical works in the last half of the eight century (A.D.), the Muslim had knowledge about the contrasting views amongst the philosophers

through these works. Undoubtedly, one of the issues that they fell into disagreement was about causality and the natural obligation dealing wit it. As a matter of fact, this issue, which is one of the two approaches that reflects the antiquity of the Greek atomism, has given a new dimension to the debate in the Islamic world. Within this context, different theories have been developed to address this issue, initially dealing with the context of human libert and responsibility. One of these theories developed is the theory of Muammar b. Abbad as-Sulami's (d. 215/835), who was a member of the Mutazilite's Basra School, theory of the natural obligation. In this study, it will be examined whether this theory creates conflict, by bringing theism and deism the opposite sides.

The Keywords: Relationship Between Allah and The Universe, Muammar b. Abbad, Theory of The Natural Obligation, God Conceptions, Deism.

Giriş

İslâm dünyasındaki yaygın inanışa göre Allah, Zorunlu Varlık kabul edilmekte ve O'nun dışında her şey mümkün varlıklar kategorisi içerisinde değerlendirilmektedir. Bu anlamda Allah ile âlem arasında kesin bir ayırım çizgisi belirlenmiş ve O'nun âlemden her bakımdan farklı olduğu yerleşik bir inanç olarak ortaya konmuştur. Buna bağlı olarak Allah'ın her şeyi doğrudan ve aracısız bir şekilde yarattığı ve dilemesi üzerine an be an müdahale ettiği anlayışı, genel kabul görmüştür. Zira O, sorgulanamaz ve sınırlanamaz mutlak güç ve kudrete sahiptir. Doğrusu Kur'ân'da O'nun aracısız ve doğrudan yarattığını bildiren ya da çağrıştıran âyetler oldukça fazladır (Kazanç, 2014, s. 48). Nitekim birçok âyette (A´râf, 7/191-192; Ra´d, 13/16; İbrâhim, 14/32; Mü'minûn, 23/80; Hadîd, 57/2; Abese, 80/25-32) âlemde meydana gelen hâdiselerin yaratıcısının Allah olduğu ifade edilmektedir. Bilhassa Allah ile müşrikler tarafından kendilerine tanrılık atfedilen nesnelerin karşılaştırıldığı kimi âyetler, bizlere Allah'ın aracısız ve doğrudan yarattığı fikrini açıkça vermektedir. Sözgelimi ''Fakat Allah onlara iyi ve sağlıklı bir çocuk verince de, Allah'ın kendilerine verdiği çocuk konusunda O'na ortak koşarlar. Allah, onların ortak koştukları şeylerden yücedir. Hiçbir şeyi yaratamayan, kendileri yaratılan şeyleri Allah'a ortak mı koşuyorlar'' âyeti (A´râf, 7/191-192), bu fikri teyit etmektedir. Bu da Müslümanların zihninde dış dünyada olup biten her şeyin yaratıcısının Allah olduğu algısının yer edinmesine neden olmuştur (Kazanç, 2014, s. 48-49; Bulut, 2003, s. 277).

Bu kapsamda Allah'ın fâil-i muhtar olduğu ilkesi doğrultusunda O'nun yaratma fiilinin kesintiye uğramaksızın devam ettiği ve böylece evrene sürekli müdahale ettiği fikri hâkim kılınmıştır. Ne var ki sekizinci asrın son yarısında Grek felsefesi eserlerinin tercüme edilmeye başlanmasıyla beraber bu eserler aracılığıyla Müslüman toplumunda, felsefeciler arasındaki zıt görüşler hakkında malumat sahibi olundu (Wolfson, 2001, s. 112). Kuşkusuz onların görüş ayrılığına düştüğü konulardan biri de nedensellik sorunudur. Bu sorunla ilgili olarak o dönemde, iki farklı yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, evrendeki olayların zorunlu uzak sebebi olarak Allah'ın varlığını kabule yönelik yaklaşımdır. Felsefe tarihinde Miletli Leucippus'un öğrencisi olan Abderalı Demokritos (M.Ö. 460-370) ile Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından sistematize bir şekilde tartışılmaya başlanan (Bulğen, 2015, s. 87) bu yaklaşıma göre ilk ve temel sebep olması hasebiyle Allah, aracı sebeplerle evrendeki tüm olayların ortaya çıkmasını sağlamaktadır. İkincisi ise, âlemde vuku bulan olay ve değişmelerin tesadüfen kendiliğinden meydana geldiği yönündeki yaklaşımdır. Samoslu Epiküros'un (M.Ö. 341-270) başını çektiği bu yaklaşıma göre de, madde yaratılmadığı gibi aynı zamanda yok edilmeyecektir. Diğer bir

deyişle evreni yaratan bir Tanrı'dan söz edilemeyeceği gibi, O'nun varlıklara müdahale etmesinden de söz edilemez. Şu halde bu iki yaklaşımdan ilki, Allah'ı ilk ve zorunlu sebep kabul etmekle birlikte var olan her şeyin bir sebebinin olduğu ve bu sebebin de sonuç üzerinde tesir gücü olduğu iddiasını savunurken; ikincisi ise, ne Allah'ı ne de olay ve gelişmelerin sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana geldiğini kabul etmektedir (Kazanç, 2014, s. 49, 50; Bulut, 2003, s. 277).

Açıkçası Antik Yunan Atomculuğunu yansıtan bu iki yaklaşım, bilinir ve tanınır hâle gelmesinin ardından İslâm dünyasında yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Öyle ki başta Mu'tezile ve filozoflar olmak üzere diğer Ehl-i Sünnet âlimleri arasında cereyan eden ihtilaf ve çekişmelere yeni bir boyut kazandırmıştır. Nitekim ilk olarak insan hürriyeti ve sorumluluğu ekseninde ele alınan ve daha sonra tabiat alanına taşınan bu meseleye yönelik kelâm ilminde farklı nazariyeler öne sürülmüştür. Öne sürülen bu nazariyelerden biri de Mu´tezile'nin Basra okuluna mensup Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/835) tabii zorunluluk nazariyesidir. Esasında bu nazariye, varlıkların nedensel güce ve etkileşime sahip olduğu düşüncesini öncelemektedir. Mana teorisi olarak da isimlendirilen bu nazariyeye göre, tabiatta sebep ile sonuç arasında değişmez, zorunlu ve birbirinden ayrılamaz bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Aynı zamanda bu ilişki, meydana gelen olayların peş peşe birbirini izleyerek âlemin işleyişinde düzen, uyum ve bütünlük teşkil ettiği kabulüne dayanır. Çünkü Allah, ilk yaratılış esnasında evrene ve içindeki varlıklara tabiat ve yasalar koymuştur. Dolayısıyla bu tabiat ve yasalar, ilahî bir müdahaleye maruz kalmaksızın sekteye uğramadan mekanik işleyişini sürdürmektedir.

Diğer taraftan Abbâd'ın bu nazariyesi, Allah'ın evrene müdahalesi ve sürekli yaratma fikrini dışladığı için gerek mensubu olduğu Basra Mu´tezilesi gerekse özellikle Eş´ârî âlimler tarafından acımasızca eleştiriye muhatap olunmuş ve şiddetle reddedilmiştir. Nitekim bu nazariyenin kabulü, tevhid inancıyla çelişmekle birlikte deizmi de çağrıştırdığı iddia edilmiştir. Bu çalışmada, bu tür iddialara yanıtlar aranacak ve böyle bir kabulün ister istemez teizm ile deizmi karşı karşıya getirerek çatışma meydana getirip getirmediği ortaya konacaktır.

1. Tabii Zorunluluk Nazariyesi

Muammer b. Abbâd'ın tabii zorunluluk nazariyesine zemin oluşturması açısından öncelikle onun âlem ve onun unsurları hakkındaki görüşlerine yer verilmesinde fayda görülmektedir. Açıkçası Allah'ın dışındaki her şeyi âlem kategorisi içerisinde değerlendiren Muammer, diğer klasik dönem kelâmcılar gibi âlemin cevher ve arazdan oluştuğu inancını taşımaktadır (Bulğen, 2015, s. 235). Ona göre cismin, uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere üç boyutu vardır. Bu anlamda cisimler, en az sekiz atomdan/cevherden oluşur. Kendi kendine varlığını devam ettiren bu atomlar bir araya gelince arazları bulundurması zorunludur. Nitekim cisimler, bizzat mevcut olmayıp, başkasıyla var olan arazları tabiatları gereği meydana getirir. Bu bakımdan her atom, kendisinde bulunması gereken arazları oluşturur. Buna göre bir atom başka bir atoma eklendiğinde uzunluk, bu iki atoma iki atom daha eklenmesiyle genişlik ve bu dört atomun üzerine dört atom daha eklenmesiyle de derinlik meydana gelir. Böylece sekiz atom, derinliğe, uzunluğa ve genişliğe sahip bir cisim olur ve ancak bu şekilde cisim, arazları taşıyabilir (el-Eş´ârî, 2005, s. 247; Bulğen, 2015, s. 244).

Diğer bir ifadeyle bölünmeyen bir atomun cisim olması imkânsızdır. Zira cisim, uzunluğu, eni ve derinliği olan bir yapıdır; atom ise, böyle değildir (el-Eş´ârî, 2005, s. 249). Bu noktada Muammer'e göre, her ne kadar cisimler lügat bakımından hareketli olsa da, esasında gerçekte hareketsizdir. Yani cisimler, Allah'ın yarattığı esnada durağandır, hareketsizdir. Öte yandan arazlar, kevn/oluştan başka bir

şey değildir. Bu yönüyle onlar, sükûn/durağanlıktan ibaret olup, kendilerinde yoktan var olma ve kuvveden fiile çıkma gibi hareket tarzları vuku bulmaz. Dolayısıyla yokluktan varlığa çıkış hareketle değil, yalnızca Allah'ın yaratmasıyla mümkündür (el-Eş´ârî, 2005, s. 258; Öz, 2005, 30:323).

Varlıkları birbirine bağlı bir şekilde illetler vasıtasıyla yaratan Allah, yalnızca atomları ve cisimleri yaratmıştır. Bunun dışında cisimlerin görünümünü ve biçimini yansıtan hayat, ölüm, sağlık, hastalık, kuvvet, acziyet, renk, tat ve koku gibi arazları yaratmamıştır. Bunları ancak tabiatları gereği atomlar meydana getirir ve atomlar bir araya gelip cismi oluşturduğunda da zorunlu olarak arazlar onları takip eder. Dolayısıyla atomlar kendisine hulûl eden arazları barındırır veya arazlar tabiatları gereği atomların fiilidir veyahut bir cismin arazı tabiatıyla cismin fiilindendir (el-Eş´ârî, 2005, s. 299, 380; el-Hayyât, 1988, s. 100; Wolfson, 2001, s. 120). Bu da demektir ki, her atomda ona hulûl eden bir tabiat vardır ve atomlar bir araya gelip cisimleri oluşturduğunda arazları meydana getiren bu tabiattır (Wolfson, 2001, s. 120). Nitekim Muammer, bu durumu şu şekilde gerekçelendirir: Harekete kâdir olan, hareket etmeye de kâdirdir. Sükûna kâdir olan, hareketsiz kalmaya da kâdirdir. Benzer tarzda iradeye kâdir olan kimse, irade etmeye de kâdir olur. Doğrusu Allah da ya irade eder ya da kerih görür. Bu, O'nunla bir mekânda kâim değildir. Yine hareket etmesi ya da hareketsiz olması da O'nunla kâimdir ki, bu da O'nun iradesidir (el-Eş´ârî, 2005, s. 380; en-Neşşâr, 1999, 2: 376).

Burada Muammer'in, Allah'ın arazlar üzerindeki kudretini reddetmesinin altında yatan neden olarak Mısırlı fikir adamı Ali Sâmî en-Neşşâr (1917-1980), Allah'ı mekândan tenzih etme gayesi güdüldüğünü belirtir. Zira ona göre mekân, hareket ettirmeyi ve sükûnu gerektirir. Allah ise, hareket ve sükûndan münezzehtir. Şayet Allah'ın, sözgelimi hareket arazı üzerinde kudreti olduğu öne sürülecek olunursa, o takdirde O'na bu araz eklemlenmiş olur. Çünkü hareket ettiren aynı zamanda hareket ediyor ve durduran da sükûn ediyor/duruyor demektir. Lakin Allah ise, bundan münezzehtir. Öyleyse Allah için kudret, yalnızca yokluktan varlığa çıkarma hususunda caizdir. Bunun dışında varlıkta hâdis olan şeye hâdis olması nedeniyle Allah'ın kudreti taalluk etmez. Aksi hâlde hâdis olana/sonradan yaratılmışa taalluk etmiş olur (en-Neşşâr, 1999, 2: 376).

Buna göre arazlar, cisimlerin tabiatındaki manaların birleşme ve ayrılmaları sonucu ortaya çıkar. Nesnelerde gerçek varlığı bulunan bir şey olarak bu manalar, arazların oluşumu ya da yok olmasında belirleyici sebeptir. Mesela; biri diğerini takip eden iki durağan cisimden birinin hareket ettiği görüldüğünde, o cismin hareket etmesinin sebebi olarak diğerinde olmayan bir mananın yani sebebin ona hulûl etmiş olmasıdır. Yoksa o cismin hareketi, diğerinden evla olmazdı. Şayet bu doğru bir hüküm olduğunda, elbette onun için bir mananın bulunması gerekir. Zaten o mana sebebiyle bu iki cisimden birinde hareket meydana gelmiştir (el-Hayyât, 1988, s. 101). Başka bir deyişle ortaya çıkan bu değişiklik, hareketli cisme bir mananın arız olmasından kaynaklanmaktadır.

Görülen o ki Muammer, cisimlerdeki farklılığı ve arazların oluşumu sorununu, yüklenilen mana düşüncesiyle aşmaya çalışmaktadır. Ona göre başlangıç aşamasında cisimlere bu manayı diğer bir adıyla tabiatı yerleştiren Allah'tır. O, cisimlere tabii olarak kendi arazlarını yapacak bir nitelik hazırlamıştır (el-Hayyât, 1988, s. 100; Bulut, 2003, s. 286). Bu nedenle O'nun cisimlere yerleştirdiği mana sebebiyle cisimler, arazlarını vücûda getir. Kısacası onlar, arazlarını zorunlu olarak ortaya çıkarır. Esasında cisimlerin tabiatına yerleştirilen ve aynı zamanda yaratılmış olan manalar, değişmez, sabit ve cisimlere özgü nitelik taşırlar. Dolayısıyla manalar, yaratmanın aracı bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır (Demir, 2015, s. 103).

Bu minvalde Allah, yaratmış olduğu varlıkları bir sebebe binaen, o sebebi de başka bir sebebe binaen yaratmıştır. Daha yerinde bir söylemle âlemde yaşanan hâdiseler ve değişimler, birbirini izleyen sebepler zinciri formatında meydana gelmektedir. Bu yönüyle yaratmanın manası, sebeplerin sebebi/ilkesi kabul edilen Allah'a dayanmaktadır (en-Neşşâr, 1999, 2: 373). Zira sebeplere, belli sonuçları doğuracak etki gücünü ve tabiatını veren Allah'tır. Bu da O'nun, tüm varlıkların asıl yaratıcısı olduğunu gösterir (Yavuz, 2000, 22: 122). Neticede atom ve cisimleri yaratan ve onlarda nedensellik yasalarının ilkesi olan bir tabiat ve mana yaratan Allah, hiçbir müdahalede bulunmaksızın gözetimi altında bu yasaları kendi işleyişine bırakmıştır (Demir, 2015, s. 103). Öyle ki âlemin yapısı ve işleyişinde belli sebepler belli sonuçları doğuracak biçimde şuurlu, iradeli ve yetkin bir varlık olan Allah'ın bilgisi dâhilinde düzenlenmekte ve her varlık, O'nun çizdiği plana ve kendilerine yüklenilen gayeye göre hareket etmektedir.

Bu bilgi ve açıklamalar ışığında aracısız ve sürekli yaratma fikrini dışlayan bu bakışın, esasında âlemde şans ve tesadüfe yer vermemekle beraber tıkır tıkır çalışan kurulu bir saat gibi âlemdeki düzen, uyum ve mükemmel işleyişi temel aldığı rahatlıkla görülebilmektedir. Nitekim tabii zorunluluk nazariyesi olarak da ifade edilen bu bakış, aynı zamanda âlem ve içindekilerin doğa yasalarına göre herhangi bir duraksama, sapma ya da ayrılma olmaksızın düzen ve uyum içinde hareket etmeleri ve birbiri ardına gelmelerini içermektedir. Haddizatında böyle bir bakış, ister istemez felsefî açıdan Tanrı tasavvurlarından biri olan deizmi çağrıştırdığı iddia ve eleştirileriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu aşamada soruna farklı bir açılım kazandırması bakımından deizm hakkında bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

2. Deizm: Doğa Yasalarına Tâbi Evren Tasavvuru

Teolojik düşünüşte ezelî varlık olarak tanımlanan Allah'ın karşısında, âlem ve onun içindekiler yer almaktadır. Bu bağlamda bir taraftan cevher ve arazdan oluşan âlemin hâdis olduğu, onun yoktan yaratıldığı ve bir başlangıcının olduğu savunulurken; diğer taraftan onun bir başlangıcının olmadığı, hatta kendi kendine yeter olduğu ifade edilmektedir (İskenderoğlu, 2013, s. 491). Her ne kadar âlemin varlık yapısına ilişkin birbirinden farklı betimlemeler yapılmış olsa da, esasında Allah kavramının karşısında insan ve evrenin bulunduğu, yani bir nevi Allah-âlem ilişkisi kurgulanmaktadır. Tabiatıyla Allah-âlem ilişkisinde düşünce sistemlerini belirleyen ölçüt, evren ve insan algısını da belirlediğinden Allah'a atfedilen niteliklerden kaynaklanan farklı anlayışları ortaya çıkarmıştır. Kısacası bu ilişki, temelde Allah'ın varlığı kabul edildikten sonra O'nun nitelikleriyle ilgili olarak şekillenmiştir. Bilhassa Allah ile ilgili kavramlar genelde Yunanca ''Theos'' ya da Latince ''Deus'' terimlerinden türetilmiştir (Taylan, 2015, s. 216).

Nitekim tek Tanrı'nın varlığını kabul etme anlamında felsefî kabullerden biri olan deizm, ateizmin antitezi ve teizmin eşanlamlısı bir terimdir. Ancak teizme, yaratıcının âlem ve insanla sürekli ilişki içinde olan bir Tanrı, yani daha çok Monoteist dinlerin ulûhiyet inancını ifade eden bir anlam yüklendiği hâlde; deizm, giderek farklı anlayışlara neden olan felsefî ağırlıklı bir içerik kazanmıştır. Bu nedenle deizme yüklenen anlamları ve onun etrafındaki tartışmaları Batı felsefesiyle sınırlandırmak uygun olacaktır. Zira İslâm düşüncesinde bu kavramın ifade ettiği şeyin, bir akım olarak varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir (Taylan, 2015, s. 220).

Öte yandan tartışıldığı asıl dönem olan 17. ve 18. yüzyıllarda İngiltere ve Fransa'da kendine yer bulan deizm, inanmak yerine bilmeyi öne çıkaran Aydınlanma düşünürlerinin de savunduğu bir doktrin olmuştur. Özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma hareketiyle Voltaire ve Rousseau gibi düşünürlerin de

katkılarıyla bu öğreti, tümüyle bir ‘‘doğal din’’ savunusu biçimine bürünmüştür. Doğrusu bu öğretinin arka planında Aydınlanma ruhu ile akıl ve bilime duyulan güçlü güven olduğu söylenmektedir. Bir yandan doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler, bir yandan deneyselci bilgi kuramı, bir yandan da dogmatik metafizik anlayışın yerini teleolojik yaklaşıma[1] bırakması, bu öğretinin neşvünema bulmasında etkili olmuştur (Güçlü ve dğr., s. 1576).

Açıkçası deizmin ne olduğu ve onun tanımı hakkında desitler arasında bile konsensüs bulunmamaktadır. Zira bu öğretiye ilişkin tartışmalarda farklı unsurlar öne çıkarılmakta ve bu da deizme bakışta çeşitliliğe neden olmaktadır. Ne var ki evrenin yaratılışı ve işleyişi noktasında sanki tek tip bir yaklaşım varmış gibi bu öğretide, yaratılışın başlangıcında evrenin işleyişine uygun yasaları var ettikten sonra yaratıcının evrene müdahale etmediği düşüncesi hâkim kılınmaya çalışılmaktadır. Daha açık bir deyişle oluşturduğu doğal yasalarla uyum içinde işleyen evrene tam anlamıyla uzak ve ilgisiz bir Tanrı anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Hâlbuki bu anlayış, tek tipleştirici totalci bakışın tezahüründen başka bir şey değildir. Bunun yerine deizmin mahiyeti ve dayandığı ilkeler hakkında öne sürülen farklı görüşler dikkate alınarak kapsayıcı ve kuşatıcı bir bakış ortaya konulabilmelidir. Nitekim Samuel Clarke’a (1675-1729) göre gerçek deist, mükemmel ve kusursuz bir yaratıcının varlığını kabul ettikten sonra O’nun yaratmış olduğu evreni doğal süreçlerle yani işleyişine uygun olarak planladığı doğal yasalarla kontrol ettiğine inanan kimsedir (Dorman, 2009, s. 12).

Benzer tarzda Alman filozof Leibniz’e (1646-1716) göre de evrenin yapısı ve sistemine yönelik incelemeler yapıldığında görülecektir ki evren, Tanrı tarafından başlangıçta oluşturulan düzen ve uyumun bir eseri olarak mekanik yasalar doğrultusunda işlemektedir. Tanrı, kendi dışındaki tüm varlıkların var oluş kaynağı olup tam bir yetkinliğe sahiptir. O’nun tüm oluşumu en başından ayarlaması sonucunda evrene her an müdahale etmiyor olması, kudreti mutlak bir Tanrı anlayışıyla çelişen bir durum değildir. Aksine O, sonradan müdahaleye gerek kalmayacak şekilde en baştan mükemmel bir müdahalede bulunmuştur. Yani doğal yasalar doğrultusunda işleyen evren, var oluşunda ve varlığını sürdürebilmesinde Tanrı’ya bağımlıdır ve evren öyle bir saattir ki, O’nun tarafından düzeltilmesi gerekmeksizin işlemektedir (Dorman, 2009, s. 71-72).

Buna göre mutlak güç ve kudret sahibi Allah, yaratmış olduğu evrene sebep-sonuç zinciri ekseninde birbiriyle uyum içinde hareket eden doğa yasalarını değişikliğe ihtiyaç duymayacak biçimde düzenleyip işleyişe koymuştur. Bu sebepten O’nun evreni sürekli olarak koruyup gözettiği ve dilediği takdirde müdahalede bulunmaya kâdir olduğu hâlde yani âleme herhangi bir müdahalesi imkân dâhilinde olmasına rağmen O, buna gerek duymamıştır. Aksi takdirde herhangi doğaüstü bir müdahaleye duyulan ihtiyacın öne sürülmesi, yaratıcıyı gücü, kudreti ve bilgisi açısından yetersizlik ve noksanlıkla itham etmek anlamına gelecektir ki Tanrı, eksiklik ve kusurdan uzaktır Dorman, 2009, s. 251). Nasıl ki Tanrı değişmez, mutlak ve sürekli ise, aynı şekilde evren de değişmez ve süreklidir. Dolayısıyla evrenin işleyişi ve korunması, bizatihi evrenin yaratıcısı, yöneticisi, nedeni ve koruyucusu olan Tanrı tarafından sağlanmaktadır (Dorman, 2009, s. 252). Aynı zamanda bu durum, Tanrı’nın asla evrenin düzenli ve tabii işleyişini askıya almayacağı anlamına da gelmektedir. Bunu doğrular mahiyette Thomas Chubb, Tanrı’nın evren üzerindeki ilahî inayetini özel ve genel olmak üzere ikiye ayırarak O’nun yaratılıştaki

[1] Diğer adıyla ‘‘erekbilgisi’’ olarak ifade edilen teleolojik delil, en genel anlamıyla doğadaki mükemmel düzen ve ahengi gözlemlemek suretiyle bunun arkasında bir gaye olduğu düşüncesinden hareketle bunun kaynağı olan iradeli ve şuurlu bir düzenleyici olan Allah’ın varlığını ispatlamaya çalışan bir delildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Güçlü ve dğr., 2008, s. 482-484.

rolünün, evrenin düzenli yapısını korumak olduğunu ve bunun da özel inayetin bir neticesi olduğunu, diğer taraftan da bu yapının ilahî yasalarla uyumunu sağlamak olarak devam etmesinin ise, O'nun genel inayetinin bir sonucu olarak gerçekleştiğini belirtir. Ona göre Tanrı, evreni bir kez meydana getirdiği için onu değiştirmez ya da onun eylemlerine müdahalede bulunmaz. Tanrı yaratılışta, doğayı ve evreni kesin ve değişmez yasaların yönetimi altına koymuş ve evrenin bu kararlı hâlinin sürekliliğini sağlamıştır. Ayrıca ona göre bunun alternatifi olan görüş, Tanrı'nın sıklıkla neredeyse daima acilen araya girmesi gerektiği inancıdır ki bu, Tanrı'nın kudreti açısından doğru olmayan bir düşüncedir (Dorman, 2009, s. 251).

Görüldüğü üzere deizm, Allah'ın evrenle olan ilişkisini, tabii zorunluluk nazariyesi çerçevesinde ele almakta ve evrenin işleyişinin, yaratılış anında yerleştirilen yasalara göre devam ettiği ortaya konmaktadır. Yeri gelmişken burada şu hususu açıklığa kavuşturmak gerekir ki, doğada gözlemlenen bir amaca yönelik bu işleyiş, genellikle saat-saatçi örneği üzerinden kurgulanmaya çalışılmaktadır. Nitekim ilahiyatçı filozof William Paley'in (1743-1805) saat analojisi, yerde bulduğu saatin kökenini sorgulamaktan ziyade saatin yapısından hareketle sonuca gitmeyi esas almaktadır (Dorman, 2009, s. 76). Her şeyden önce ister saatçi isterse de tasarımcı olsun bunların hepsi sonlu ve sınırlı varlıklar olmaları hasebiyle eksik ve kusurludurlar. Oysa sonsuz ve sınırsız olan Allah ise, her bakımdan mükemmel bir varlıktır. Neticede Allah dışında hiçbir varlık ortaya koyduğu ürüne ömür boyu garanti verme imkânına ve yetkinliğine sahip değildir. Yoksa Allah-âlem ilişkisini, bir saat-saatçi ya da makine-tasarımcı ilişkisine benzetilirse, o takdirde Allah, ontolojik olarak diğer varlıklarla aynı kategori içerisinde değerlendirilmiş ve O'nun mükemmelliğine halel getirilmiş olur. Buradan da O'nun, yaratmış olduğu âleme sürekli müdahale etmesi ve düzeltmesi gerektiği sonucu çıkar ki, bu da O'nun zatına yakışmayacak eksik, kusurlu ve ihtiyaç sahibi gibi sıfatların O'na atfedilmesi anlamına gelir.

Sonuç

Mu'tezile ricâlinden Muammer b. Abbâd, âlemin işleyişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi olduğunu ve bu anlamda varlık zinciri arasında doğal ilişkilerin mevcut olduğunu ifade etmektedir. Ona göre belli sebeplere, ona bağlı sonuçları doğuracak tesir gücünü ve tabiatını veren yegâne varlık Allah'tır. Bu nedenle her varlık, O'nun çizdiği plana ve kendilerine yüklenilen amaçlara göre hareket etmektedir. Zira Allah, cisimlerde mevcut bir tabiat yaratmış ve bu sayede nesne ve olgular, tabii yasalar doğrultusunda işleyişini sürdürmektedir. Açıkçası böyle bir söylemin arka planına bakıldığında, Mu'tezile'nin Allah tasavvuru karşımıza çıkmaktadır.

Mu'tezile'nin genel kabulüne göre, Allah'ın âlem ve insanla olan ilişkisinde nihai gaye, O'nu yaratılmışlara atfedilen her türlü isimlendirme ve nitelendirmelerden uzak kılmak, eşsizliği, benzersizliği, mükemmelliği ve kusursuzluğu yalnızca O'nun zatına özgü kılmaktır. Öyleyse Allah, her şeyi var eden, düzenleyen ve gözeten, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tüm eksikliklerden uzak olan eşsiz ve benzersiz bir varlıktır. Aynı zamanda teizmin Allah hakkındaki bakış açısını da yansıtan bu yaklaşım, tenzih fikrine dayalı tevhid ilkesinin ortak bir zeminde kabulünden başka bir şey değildir (Ay, 2015, s. 26). Bu eksende Muammer de, tenzih fikriyle Allah'ın yaratılmışlara asla mahal olamayacağı kaygısı taşıyarak O'nun sadece cisimleri ve onların tabiatını yarattığını vurgulamaktadır. Nitekim ona göre kendilerinde mevcut bir tabiatla birlikte varlığını sürdürmeleri ve işleyişini devam ettirmeleri için Allah, bir daha müdahale etme ihtiyacı duymayacak şekilde nesne ve olguları mükemmel, uyumlu ve sistemli düzen içinde yaratmıştır.

Esasında aracısız ve sürekli yaratma fikrini dışlayan onun bu yaklaşımı, özellikle Eş´ârî kesim nezdinde ciddi manada rahatsızlık uyandırmış ve yoğun tepki almıştır. Zira mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunan Allah'ın iradesi ve gücü sınırlandığı düşüncesiyle bu yaklaşımın teizmin aksine deizmi ifade ettiği öne sürülmüştür. Böyle bir iddia ve itham karşısında da deizmin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı hususu önem arz etmektedir. İlk ortaya çıkışı dikkate alındığında Kilise dogmaları ve baskısına karşı duruşun bir temsili olarak deizm öğretisinin âlemin yaratılışı ve işleyişi hakkında bilinen yaygın olan yanlış bir inanış söz konusudur. Allah'ın kâinata aşkın, uzak ve ilgisiz oluşunu içeren bu inanışa göre, yaratılışın başlangıcında onun işleyişine uygun yasaları var ettikten sonra yaratıcının ona müdahale etmekten geri durduğu, koruyup gözetmekten uzak kaldığı ve herhangi bir müdahalede bulunma imkân ve kudretine sahip olmadığıdır.

Oysa bu hususta hâkim söylem, Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olmasından mütevellid dilediğini yapabileceği, yaratılışın başlangıcından itibaren var ettiği doğa yasalarının değişikliğe ihtiyaç duymayacak formatta düzenleyip işleyişe koyduğu ve bu nedenle O'nun kâinata herhangi bir müdahalesinin bir zafiyet, kusur ve yetersizlik anlamına geleceği yönündedir (Dorman, 2009, s. 20, 26). Aksi takdirde Allah'ın istese de kâinata bir müdahalede bulunamayacağı iddiaswı, kendi içinde çelişki ve tutarsızlığı kaçınılmaz kılacaktır. Aynı zamanda böyle bir iddianın, her şeye kâdir olan Allah inancıyla da örtüşmeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla Allah'ın, evrenin işleyişine müdahale etmesine gerek olmadığı gibi onun kontrol ve denetimini tabii süreçlerle sağlamaktadır.

Kaynakça

Ay, M. (2015). ''Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları'', Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Güz, (31), ss. 25-50.

Bulğen, M. (2015). Kelâm atomculuğu ve modern kozmoloji, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı.

Bulut, H. İ. (2003). Mu´tezile mezhebinde nedensellik tartışmaları, Marife Dergisi, Y. 3, S. 3, Konya, ss. 275-292.

Demir, O. (2015). Kelâmda nedensellik –ilk dönem kelâmcılarında tabiat ve insan-, İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım.

Dorman, M. E. (2009). Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

el-Eş´ârî, Ebu'l-Hasen, (2005). Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım.

Güçlü A. ve dğr. (2008), Felsefe sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 3. Basım, ss. 482-484.

el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn, (1988). el-İntisâr ve'r-reddü alâ ibn râvendî el-mülhid, nşr. Muhammed Hicâzî, Kahire: Mektebetü's-Sekâfe.

İskenderoğlu, M. (2013). ''Fahreddin er-Râzî'de isbât-ı vâcib ve Tanrı-âlem ilişkisi'', İslâm düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî, edit. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, ss. 473-502.

Kazanç, F. K. (2014). Kadı Abdülcebbâr'da nedensellik kuramı, Ankara: Araştırma Yayınları.

en-Neşşâr, A. S. (1999). İslâm'da felsefi düşüncenin doğuşu, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, C. II.

Öz, M. (2005). ''Muammer b. Abbâd'', Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, C. XXX, ss. 323-325.

Taylan, N. (2015). Düşünce tarihinde tanrı sorunu, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 3. Baskı.

Wolfson, H. A. (2001). Kelâm felsefeleri, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi.

Yavuz, Y.Ş. (2000). ''İlliyyet'', Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, C. XXII, ss. 121-123.

NASÎRÜDDÎN TÛSÎ'DE TEMEL ERDEMLER

Dr. Öğrt. Üyesi. Mirpenç AKŞİT

Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Öz

İnsanlık tarihinde erdem, bireysel ve toplumsal mutluluğu oluşturan temel parametrelerdir. İlkçağda erdemler ruhun kısımlarına uygun olduğu gibi toplumu meydana getiren sınıfların yerine getirmesi gereken görevleri de belirtir. Bundan dolayı erdem, insanoğlu için en iyi olanın gerçekleşme halidir. İslam kültüründe sistematik bir erdem teorisinin ortaya çıkmasıyla birlikte İslam düşünürleri; Hikmet, Yiğitlik, İffet ve Adaleti temel erdemler olarak kabul etmişlerdir. Bu erdemler bireyleri ve devleti iyiye ve mutluluğa ulaştırır. Erdemi, fiillerin "orta yolu" olarak gören ve her iki dünyadaki mutluluğa ulaşmayı en yüksek amaç olarak belirleyen bu anlayış köklü bir ahlak düşüncesinden beslenir. Konuyu deskriptif yöntemle ele alan bu çalışmamızın amacı, Nasîrüddin Tûsi'nin erdem ile ilgili görüşlerini tasvir etmektir. Tûsi'ye göre insanın yetkinliği ve erdemli oluşu hem düşünme kuvvesinin hem de bu bağlamda dinin özel bir yeri vardır. Tûsî'nin ahlak düşüncesi içinde erdemler konusu merkezi bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Nasîrüddin Tûs, Erdem, Hikmet, Cesaret, İffet, Adalet.

Giriş

İslam düşüncesinde felsefenin tanımlarından biri de , "insanın gücü yettiğince varlıkları olduğu gibi bilmesi ve kişinin olması gerektiği gibi davranıp böylece insan nefsinin hedeflediği yetkinliğe ulaşması" şeklindir.[1] Genel kabul olarak felsefe Teorik (Nazari) ile Pratik (Amêli) hikmettir olarak ikiye ayrılır.[2] Pratik felsefe, "insan türünün irâdî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılıp ahiret ve dünya hayatının hallerini düzenlemeye götürecek açıdan bilinmesidir." Pratik felsefenin üç bölümü

[1]Macid Fahri, İslam Ahlak Teorileri, Litera Yay.,(Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),İstanbul 2014, 204.
[2]Ahlâk ilminin ilimler tasnifindeki yeri ve sınırları İslâm felsefe geleneğinde apaçıktır. Bu ilmin konumu, ilk Müslüman filozof Kindî'yle (v. 252/866) belirginleşmeye başlamış, Fârâbî (v.339/950) ve İbn Sînâ'nın (v. 428/1037) ilimler tasnifinde ise şematik hüviyetini almıştır. Şöyle ki, İslâm felsefesinde ilk ve özgün olarak kabul edilen Kindî'nin ilimler tasnifinde(İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul, İz Yay., 2001, 93.) ilimler, kaynağı vahiy olan dinî ilimler ve felsefenin çatısı altında yer alan insânî ilimler olarak iki kısma ayrılmaktadır. İnsânî ilimler de kendiliğinde teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmakta olup teorik kısım fizik, psikoloji ve metafiziği, pratik kısım ise ahlâk ve siyaset ilimlerini içermektedir. Diğer ilimlerden önce gelen giriş mahiyetindeki matematik (Kindî, *Resâil*, 369-370) ve alet mesabesindeki mantık (Mahmut Kaya, *"Kindî"*, DİA, cilt: 26, 2002, ss. 41-58. 44.)çalışmasından hareketle fizikten metafiziğe geçilmesini öngören Kindî, eğitimin ahlâk ve siyaset ilimleriyle tamamlanması gerektiğini söylemektedir.(İlhan Kutluer, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*,İz Yay., İstanbul 2013 126.)

ayrılmaktadır: İlkin Ahlak Terbiyesi; ikincisi Ev İdaresi; Üçüncüsü ise Devlet Yönetimidir.[3] Görüldüğü üzere felsefe de hiyerarşik bir yapı arzeden ilimler sisteminin çatısının içinde metafizik, matematik, fizik, ahlâk ve siyaset disiplinleri yer almaktadır. Bundan dolayı, ahlâk ile felsefe arasındaki ilişki parçanın bütüne olan nispeti gibidir.[4] Bu çalışmamızda Nasîrüddin Tûsî (öl.1274) de Patik felsefeni alt kolu olan Ahlak ilmine bağlı olan temel erdemlere değinmeye çalışacağız.

Ahlak İlmini Konusu ve Gayesi

Ahlâk ilmi, insan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâkı kazanmasını sağlayan ilim olarak belirtilir. Bundan dolayı bu ilmin mevzusu, iradeye bağlı olarak iyi ile kötü fiillerin kendisinden ortaya çıktığı insani nefstir.[5] Dalayasıyla ahlâk ilminin gayesi de insanın yetkinliği ve mutluluğudur.[6]Bu bağlam da ahlakın en önemli kavramlardan olan erdemi nefsin güç ve melekelerinden ayrı olarak düşünmek tamamıyla imkânsızdır. Ahlâk ilminin konusunun insânî nefs[7] olduğu için ilk önce nefse değinmemiz çalışmamızı daha da anlaşılır kılacaktır.[8] İbn Sînâ çizgisini devam ettiren Nasîruddîn Tûsî, ahlâk ilminin konusunun tüm irâdi-ahlâkî davranışların kendisinden kaynaklandığı insânî nefs olduğunu belirterek probleme ilk önce nefsin varlığına ilişkin kanıtlama ile giriş yapmıştır.[9] Tûsî'nin nefsin varlığına ilişkin açıklamaları İbn Sînâ'cı bir kanıtlama ile doğrudan örtüşerek onun bu çerçevede dış gözlem ve iç gözlem yoluyla yaptığı açıklamalara benzemektedir.[10] Tûsî' nefsin cevher olduğu, cisim ve cismânî olmadığını ve bedenden sonra kalıcılığını ortaya koyacak mâhiyette olması, ahlakın zeminini oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda İslam düşüncesi ahlak geleneğinde tıbb-ı rûhânî disiplinin gelişmesinin

[3] Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, (Çev.Anar Gafar, Zaur Şükürov) Litera Yay., İstanbul 2007, 17.
[4] Anar Gafarov, *Nasîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi* ,İsam Yay., İstanbul 2007,46.
[5]Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 48
[6] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 80
[7] Filozofun varlık mertebeleri üzerindeki inceleme ve gözlemleri veya onun İbn Miskeveyh'den devraldığı kademeli varlık anlayışı (*Ahlâk-ı Nâsirî*, s.59-62)) insanın varlıklar arasında konumunu, onun erdemli ve erdemsiz olabileceğinin ontolojik esasını ortaya koymasıyla birlikte aynı zamanda nefsin varlığını da temellendirecek mâhiyetedir. (Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 59.) Ruh olarak da ifade edilebilecek olan nefs, unsurlar arasındaki karışımdan oluşan mizacın itidale yakınlığı ölçüsünce madde ve sûretten bileşik olan doğal cismin tür olarak ayrımını gerçekleştirip, onu organik kılmaktadır. Dolayısıyla mizaç, bileşiğin türsel sûretleri (nebâtî, hayvânî, insânî) kabul etmesini hazırlar. Türsel sûret/nefs hâdis olup hâdis olan mizaca uygun olarak meydana gelir. Böylece meydana gelen tabii organik cisimde beslenme, büyüme, üreme, duyma, isteme, hareket etme gibi özellikler ortaya çıkar; ve bu özelikler onların cisim olmalarından değil cisim olmanın ötesinde bulunan başka bir ilkeden kaynaklanmaktadır ki, bu da nefstir. Organik cisimlerin ilk basamağında bitki, daha sonra hayvânî varlık ve nihayet insan geldiğinden buna göre nefs de bitkisel nefs, hayvânî nefs ve insânî nefs olmak üzere üçtür.(Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 56-57,59-64).Tûsî'ye göre de Aristoteles ve İbn Sînâ'daki şekliyle birinci ve ikinci yetkinlik olmak üzere iki kısımdır. Şöyle ki, doğal cismi tür olarak varlığa çıkaran nefs, bu anlamda ilk yetkinliktir ve bu durumda nefs ikinci yetkinlikleri de güç halinde içerir. Binaenaleyh nefs, Aristo'cu bir tanımla (Aristoteles, *De Anima*, (Çev. Zeki Özcan), İstanbul, Alfa Yay., 2001, 66 (412b). İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî'de de "bilkuvve hayat sahibi tabiî organik cismin ilk yetkinliğidir." Nefsin türlerdeki beslenme, büyüme, üreme, duyumsama, idrak, irâdî hareket ve düşünme gibi fiilleri ise ikinci yetkinliktir.
[8] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 48-56.
[9] Anar Gafarov, Narîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi ,İsam Yay., İstanbul 2007,62.
[10] Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*,İFAV Yay., İstanbul 2012. 34-50.

temelini oluşturmuştur.[11] Nefsin duyu organlarından bağımsız oluşu, kendisini bilmesi ve kendisini bildiğini bilmesi, gerçeğiyle ispatlanmıştır. İbn Sina'yı takiben Tûsî, nefsin güçlerini bitkisel, hayvani ve insani olarak ele alır.[12]Nefsin soyut olduğu için onu açığa çıkaran belli meziyetler vardır bunlar ise erdemlerdir.

Erdem olarak çevrilen "fazîlet" kelimesinin aslı olan "fazl" kelimesi masdar olarak "artmak, fazlalaşmak, üstün olmak", isim olarak ise "eksikliğin zıddı, artık, fazlalık, ihsan" gibi birçok anlama gelmektedir.[13] Grekçe kaynaklarda erdem kavramının karşılığı "arete"dir. Homeros'un eserlerinde bu kavram her türden üstünlük için kullanılmıştır.[14] Erdemler üzerinde ilk bilinçli tartışmalar Antik Yunan'da Sokrates, Platon ve özellikle de M.Ö. 4. yüzyılda Aristoteles ile başladığını söyleyebiliriz. Erdemin ne olduğu, erdemlerin kaynağı, erdem-mutluluk ilişkisi gibi temel konular bu dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır.[15]

Sokrates felsefesinde erdem bir bilgidir. Bilen kişi kötülük yapmaz. Ona göre kötülük bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Gerçek mutluluğu bilen kişi elbette onu elde etmek isteyecektir. Onu elde etmek için de kendi kendisiyle uyum halinde olacaktır. Kendi kendisiyle uyum halinde olan kişi davranışlarını iyiyi ve doğruyu elde etmek için kendini ona göre ayarlar.[16] Platon, ruhu üç parçaya oluştuğunu ifade etmektedir. "Erdemi, her bir parçanın kendi işlevini en iyi bir şekilde yerine getirdiğini belirtmiştir. Ruhun bu üç parçasının erdemleri bilgelik, cesaret ve ölçülülüktür. Bu üç parçadan meydana gelen bütünün ahenk içinde olması hali de, adalet erdemi olarak ifade etmiştir. Söz konusu bu dört erdem, Yunan kültürünün kardinal erdemleri olarak belirtmiştir."[17] Platon, erdem probleminin ilkin Sokrates gibi anlamıştır. Erdemin kaynağının gerçek bilgiye dayandığını belirtmiştir. Ona göre erdem istenilmesi gereken şeylerle kaçınılması gereken bilgidir. Platon daha sonra erdem ile ilgili görüsünü ideler kuramına göre temellendirmiştir. Platon da erdeme sahip olan birey iyinin, güzelin ve adilin idesine ulaşmış olur. İdelere ulaşmak ile erdemin özüne ulaşmak ile özdeş görmüştür. Erdemin özünü yakalamış olan birey aklı ile ruhun kötü arzularını engelleyerek yanlış davranışa meyletmeyeceğini vurgulamıştır. Doğrudan, iyiden ve uyumdan yana olur ve davranışları her zaman ölçülü ve adalet üzere olur.

Erdemleri düşünce ve karakter erdemleri şeklinde ikiye ayıran Aristoteles'e göre, düşünce erdemleri ruhun aklî kısmının üstünlükleri olup[18] bu erdem nazarî alanda bilgelik, pratik alanda öngörü ve sağduyu şeklinde kendini gösterir.[19] Bu erdemi elde etmek için tecrübe ve zamana

[11] Eflatun, *Timaios*, (Çev. Erol Güney, Lutfi Ay), M.E.B. Yay., Ankara 1997, 118-122 (86a- 88c.)
[12]Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*,(Çev. Muammer İskenderoğlu, Atila Arkan), Litera Yay., İstanbul 2014, 206.
[13] Anar Gafarov, Narîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi ,İsam Yay., İstanbul 2007,122.
[14] Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, (Çev. Muttalip Özcan) , İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001, 185.
[15]Serkan Uzun, Ü.Hüsrev Yolsal, *" Erdem",* Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat Yay., Ankara 2002, 479.
[16] Ahmet Cevizci, "*Sokrates Mad*" Felsefe Sözlüğü,. Paradigma Yay. İstanbul 2002. 953.
[17] Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 368.
[18] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*,(Çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1997, 114, 1139a
[19] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp) , Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, 86.

ihtiyaç vardır. Bilgelik, doğru yargılama, aklı başındalık ve ileri görüşlülük düşünce erdemleri kapsamında değerlendirilir.[20] Karakter erdemleri de alışkanlıklardan doğan, onlarla kazanılan erdemlerdir. Bu erdemler, aklî yönle doğrudan bağlantılı olmayıp[21] zihinle irade arasındaki uyumdan meydana gelir.[22] Karakter erdemi hazlarda, acılarda hoş olan ve acı verici şeylerde orta olmalarla ilgili bir durumdur. Cömertlik, ölçülülük, yiğitlik ve dostluk gibi erdemler ahlâkî erdemlerdir.[23] Bunların eksiklikleri ve aşırılıkları erdemsizliğe yol açar. Erdem, aşırılığı ve eksikliği yerilen, ortası övülen etkilenimler ve eylemlerle ilgilidir. Sonuçta erdem orta olma durumudur; eksiklik ya da aşırılık ise erdemsizliktir.[24]Aristoteles'ten anladığımız şey; bireyin sadece erdemin bilgisine sahip olmak erdemli olunamayacağını asıl istenen şey bireyin o erdemin kendisine sahip olmasıdır. Erdemin kendisine sahip olmak ise erdemli davranmakla mümkündür. Bu durumun sürekli arz etmesi gerekir. Çünkü önemli olan erdemli davranışların geçici değil, sürekli olmasıdır. Bu durumun sabit olması için akla uygun davranışların alışkanlık haline gelmesiyle olabilmektedir.

İslâm kültüründe fazîlet kelimesi ahlâkî erdemleri belirten bir terimdir. Ayrıca sistematik bir fazîlet teorisinin ortaya çıkması ise felsefî gelenekle birlikte başlamıştır diyebiliriz. Örneğin İslâm düşüncesinde ilk filozof olan Kindî felsefî terminolojiye değindiği Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ' ve Rüsûmihâ adlı eserinde Erdem "insana has değerli huy" olarak tarif etmiştir.

İslâm düşünce geleneğinde felsefî ahlâk alanında yazılmış birçok başucu kaynaklarda da olduğu gibi Tûsî nin ahlâk düşüncesi için de erdemler (fazîlet) ve erdemsizlikler (rezilet) konusu merkezî bir öneme sahip olmuştur. Tûsî'ye göre insanın yaratılış gayesi yetkinliğe, mutluluğa, diğer yandan Allah'ın halifesi niteliğine sahip olmak, felsefenin ve ahlâk ilminin amacı ise bunu sağlamak olduğuna göre[25] tüm bu gayelerin gerçekleşmesi erdemli olmaktan geçer. Sonraki ahlâk müelliflerince de benimsenmiş olan bu anlayışa göre erdemli olma tüm gayelere ulaşabilmek için temel şarttır.[26] Dolayısıyla erdem ve erdemsizlikler insanın nefsinin melekeleridir. Bu itibarla erdem ve erdemsizlikle ilgili ortak ve genel bir tanım vermek gerekirse,… "erdem ve erdemsizliğin insanın irâde ve ihtiyarıyla defalarca yapması sonucunda düşünüp taşınmaya gerek kalmadan kolaylıkla meydana gelecek şekilde nefiste yerleşik ve alışkanlık haline gelen huylar olduğu" söylenebilir.[27]

[20] Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefe*si, Ekin Yay., İstanbul 1983, 244.
[21] Aristoteles, Eudemosa Etik, (Çev. Saffet Babür) , Dost Kitabevi, Ankara 1998, 52, 1220a
[22] Weber, *Felsefe Tarihi*, 86.
[23] Aristoteles, *Eudemosa Etik*, 57, 1220b, 1221a
[24] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*; 30, 1106b.
[25]Tusî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, .69-79; Anar Gafarov, Narîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi, 123.
[26] Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994, 278.
[27] Anar Gafarov, Narîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi, 124.

Tûsî'ye göre erdem iki aşırı ucun veya başka bir ifadeyle ifrat ve tefritin ortasıdır. Bu ortadan ifrat ve tefrite doğru en küçük bir sapma ise erdemsizliktir. Böylece, her erdem orta mesabesinde, erdemsizlikler de onun karşısındaki uç durumudur.[28]

Erdemlerin şartı olan orta ise "ne fazla ne de eksik olan" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu orta matematiksel oranlamaya göre olmayıp kişilere, zamana ve durumlara göre değişebilendir. Örneğin, yemek söz konusu olduğunda bu konudaki "orta", yetişkin ile çocuk arasında farklılık arz etmektedir. Tıpkı bedenlere izafetle olan mutedil sıcaklık ve tıbbî tedavideki gibi. Örneğin tedavide besin ve ilaçların mutedillik durumu tedavi edilen bedenlere, hastanın önceki âdet ve alışkanlıklarına, yılın mevsimine ve bizzat ilacın kuvvetine göre nicelikleri ve nitelikleri bakımından değişebilir. Filozofa göre fiillerde ve ahlâkta söz konusu olan "orta" işte budur.[29]

Tûsî'nin de "erdem ifrat ve tefritin ortası, erdemsizlikse ifrat ve tefrittir" şeklindeki Aristocu tanımı benimseyerek şöyle ifade etmiştir.[30] "Erdemler dörttür: Şöyle ki, birincisi teorik kuvvenin terbiyesinden meydan gelen hikmet, ikincisi pratik kuvvenin terbiyesinden meydana gelen adâlet, üçüncüsü öfke kuvvesinin terbiyesinden meydana gelen yiğitlik ve dördüncüsü şehvet kuvvesinin terbiyesinden meydana gelen iffettir."[31]

Tûsî'nin ahlâk ve erdem düşüncesini kaynakları itibariyle değerlendirdiğimizde Yunan felsefesinde Platon, Aristoteles, Galen'in İslâm dünyasına intikal eden fikirlerinden; İslâm dünyasında ise Kindî, Ebû Bekir Razî, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Tusi kendinden önceki filozoflarda olduğu gibi erdemleri nefsin kuvvelerine dayandırmaktadır. Platoncu yaklaşımla erdemlerin kaynağının insan nefsinin (nefs-i nâtıka) üç temel gücü olduğunu ifade eden filozofumuz, erdemlerin insan nefsinin kuvvelerinin itidal sınırında olduğunda ortaya çıkacağını belirtir. İtidalden uzaklaşıp ifrât ve tefrît taraflarına meylederse bu durumda erdemsizlikler ortaya çıkar.[32]

Temel Erdemler

Tûsî, erdemlerin temelde dört cins olduğun belirtmektedir. Kendisini İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'le ortak kılan bu anlayışa göre erdemler hikmet, yiğitlik, iffet ve adâlet olmak üzere temelde dörttür.

1-Hikmet Erdemi

İnsan nefsinin üç kuvvesinden ilki melekî nefs yani düşünme kuvvesi (kuvvet-i nâtıka)dir. Bu nefs dengede olduğu zaman ve arzusu yakîni bilgileri elde etmeye doğru olunca bu nefste ilim

[28] Tusî,Ahlâk-ı Nâsrî, 117; Anar Gafarov, Narîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi, s.124.
[29] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 31-32 [1106a-1106b
[30] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî,* 119; Anar Gafarov, *Nasîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi, 126*
[31] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî,* 109-110; Anar Gafarov, *Nasîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, 134
[32] İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*,(Yayınlamamış Doktora Tez, İstanbul 1989, 277.

erdemi meydana gelir ve buna bağlı olarak da hikmet erdemi oluşur.[33] Tûsî'ye göre tefekkür eden nefsin dengeli faaliyetinden doğan hikmet erdemi varlık alanına yönelik her şeyin bilgisini ihtiva ve ifade eder. Var olanlar varlığı insan bireylerinin iradî fiillerine bağlı olmayanlar ve bağlı olanlar şeklinde iki kısma ayrılmasından hareketle filozofumuz hikmeti de nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buradan hareketle hikmet erdemine bir tanım vermek gerekirse hikmet erdemi kişinin hem teorik hem de pratik alanda bilgilere sahip olmasıdır.[34]

2-Yiğitlik Erdemi

İnsan nefsinin ikinci kuvvesi ise yırtıcı nefs (nefs-i sebuî) olarak adlandırılan gazabi kuvvedir. Bu nefs dengede olduğu zaman, akleden nefse boyun eğip kendi hallerinde sınırları zorlamadığında hilm erdemi oluşur ve bunda bağlı olarak da yiğitlik erdemi meydana gelir.[35]Yiğitlik erdemi, Tûsî'nin psikolojik kaynaklı tanımına göre kişide öfke kuvvesinin düşünen nefse (nefs-i natıka) itaat etmesi veya ona boyun eğmesi sonucunda meydana gelebileceğini ve kısacası öfke kuvvesine özgü bir erdemdir. Bu erdem gereği öfke kuvvesi tehlikeli işlerle muzdarip olmayıp, düşünen nefsin emrine uygun olarak girişimlerde bulunur. Bu itibarla meydana gelecek olan fiil ve davranış güzel olmakla beraber ayrıca bir durum karşısında sergilenecek sabır da övülmüş olur.[36] O halde yiğitlik sadece atılganlık olmayıp yerine göre sabırlı olmayı da ifade eder.

3-İffet Erdemi

İnsan nefsinin üçüncü kuvvesi hayvani nefs (nefs-i behîmi) olarak adlandırılan şehvanî kuvvedir. Bu nefsin hareketi, dengede olduğu zaman, akleden nefse boyun eğip, kendi hevasına uymada akleden nefse muhalefet etmediği zaman iffet erdemi meydana gelir ve buna bağlı olarak da cömertlik erdemi meydana gelir.[37] İffetin insanın nefsânî kuvvelerinden şehevî kuvveye özgü bir erdemdir. Bu erdem Tûsî'nin ahlâk felsefesinde şehvetin ölçüsüz hareketi durumunda insânî nefsin sakin olması, başka bir ifadeyle insanın nefsini kötü işlere girişmekten alıkoyması, iyi işlere boyun eğmesi, gönüllü olması ve bu bağlamda nefsini güzel karakterle süslemesi şeklinde tanımlanabilir. Yine kişinin farklı durumlarda ve koşullarda uyum gösterip kendisiyle barışık, kanaatkâr, ağırbaşlı ve cömert olması da bu tanımın diğer kısmını oluşturmaktadır. İffet erdeminin gereği diyebileceğimiz tüm bu özellikler Tûsî'nin bu erdem altında ela aldığı tali erdemlerin ayrı ayrılıktaki tanımını oluşturmaktadır. Örneğin, hayâ erdemi, nefsin kötü bir şeyi işlediğinin farkına vardığı zaman azarlamayı hak etmekten

[33] Enes Rıdvan Yılmaz, *Aristoteles İbn Miskeveyh ve Nasîrûddin Tûsî'ye Meta Etik*,(Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Ankara 2017,183
[34] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 111.
[35] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 89-90
[36] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 111; Anar Gafarov, *Nasîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*,137.
[37] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 89-90.

korunmak için kendisini dizginlemelidir. Yumuşak başlılık, nefsin ortaya çıkan işlere istekli razı olmasıdır. Bu erdem türü yumuşak huyluluk anlamına gelen "demâset" olarak da adlandırılır.[38]

Bu üç erdem, birbiriyle uyumlu hale geldiğinde, bunlardan bir erdem daha ortaya çıkar ki bu erdemlerin yetkinlik ve tamlığı bununla olur bu da adalet erdemidir. Tûsî, tüm filozofların bu dört erdem üzerine ittifak ettiklerini belirtir.[39] Adaletin meydana gelmesi, diğer üç erdemin doğru bir şekilde meydana gelmesine bağlıdır.

4-Adalet Erdemi

Tûsî'nin ahlak anlayışına göre adalet, anlam bakımından eşitliğe, eşitlik de temel olarak birliğe denk düşmektedir. "Birlik, eşitlik ve adalet birbirlerini tamamlamaktadır. Birliğe yakın olanın varlığı daha üstün olduğundan, birliğin yarattığı eşitlik de bağıntılar içerisinde en üstün bağıntıdır. Aristoteles'in görüşlerine yakın olan Tûsî, adaletin gerçek orta olduğunu ve gerçek orta dışındaki her şeyin ona göre uçlarda olacağını belirtmiştir. Bu durumda Tûsî'nin ahlak anlayışına göre adalet her şeyin ortak noktasıdır. Tûsî' ye göre birbirine bağlı olan adalet, eşitlik ve birlik bir arada düşünüldüğünde bir düzeni ifade eder. Tusi'ye göre ilk varlığın, yani Allah'ın eseri ve eylemi olan varlık ancak adaletle mümkün olduğuna göre, mutlak adaletin kaynağı Allah olarak görmüştür. Adaletin varlığını ve reel hayatta pratiğini meydana getiren üç unsura değinir: Adaletin kaynağını temsil eden ilahi kanun ikincisi onun günlük hayattaki temsilcisi olan insan(hakim) ve son olarak aracı 1 dengeleyici konumunda bulunan para olarak belirtmiştir. Buradan yola çıkarak, adaletin zıttı olan zulmün ve zalimin de aynı şekilde üç unsursa ayırmıştır. İlahi kanunun buyruklarına uymayan en büyük zalim, hâkimin hükme uymayan orta dereceli zalim son olarak da paranın hükmüne uymayan en küçük zalim."[40]

Tusi, adaleti erdemlerin bütünü olarak ele almıştır. Adaletin orta hali da diğer erdemlerin orta halinden farklıdır. Tûsî de adaletin her iki uç noktaları aynı zamanda zülümdür. Adaletin dışında ki erdemler de bu durum söz konusu değildir. Adaletin özünü oluşturan eşitlik ve orta hali diğer erdemlerin meydana gelmesinde etkin rol oynar; çünkü bireyin adaleti önce kendi nefsinde sağlaması, aynı zamanda diğer erdemlerini yetkinleştirmesine bağlıdır. Bu durum da erdemlerin adaletin özellikleri olan eşitlik ve orta olma halinin dengelenmesiyle olur.

Adalet, diğer erdemlerin birleşmesinden meydana gelen bir erdem olmakla beraber aynı şekilde yalın ve kendine has bir erdemdir. Tûsi erdem gibi müceret bir mevzuyu açıklarken somut misaller getirerek problemin kolay kavranmasını sağlamaktadır. Bunu geometrik şekiller üzerinden izah etmiştir.[41]

[38] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 114.
[39] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 90.
[40] Neva Tezcan Topuz, Bir Erdem Olarak Adalet: Nasiruddin Tusi, Kınalızade Ali ve Maclntyre Üzerine, *Beytulhikme An International Journal ofPhilosophy, Volume 2 , Issue 2, December 2012, 88*
[41] Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, 117-118; Gafarov, *Nasîrüddin Tûsînin Ahlâk Felsefesi*, 116

"Açıktır ki, iki nokta arasında yalnızca tek bir düz çizgi olabilir. Oysa eğri çizgiler sonsuzca olabilir. Benzer olarak, erdem yolunda doğru yol alma, yalnız tek bir istikamet üzere mümkündür. Oysa bu istikametten sapma sınırsızdır. Erdemlerin yoluna bağlı kalmada ortaya çıkan zorluk, işte bu yüzdendir. Yine (ilâhî) kanunlardaki 'Allah'ın yolunun kıldan daha ince, kılıçtan daha keskin olduğuna" dair işaretler de bu anlamın ifadesidir. Çünkü sonsuz taraflar arasında gerçek ortayı bulmak zordur; ayrıca onu bulduktan sonra da ona tutunmak daha da zordur. Sonra hedefte kalmak ve ondan sapmamak daha zor ve güçtür' demekle aynı anlamı kastetmişlerdir."[42]

Tûsî'de adaletin insan tarafından uygulanma sahası da üç kategoride ele alınabilir. Bireyin Allah' a karşı borçların yerine getirilmesi; ikincisi ise bireyin insanlara karşı borçların yerine getirilmesi ve son olarak da bireyin atalarının borçlarının devamını sağlaması ve böylelikle başkalarının haklarının ortadan kalkmasını engellemiş olur.

Nasiruddin Tusi, insanların adalet erdemini elde etme zorunluğunu hissetmesinin altında yatan temel mesele sevgi şerefinin kaybedilmesinden kaynaklandığını belirtir. Çünkü insanlar, karşılıklı ilişkilerinde (muamelat) birbirlerine sevgiyle yaklaşsalar birbirlerine karşı insaflı olsalar, muhalefet ortadan kalkarak düzen oluşur. Bundan dolayı adalet, sevginin bittiği yerde başlar.[43] Toplumda gerçek sevginin olması bireylerin dikey ve yatay olarak sevginin yaygınlaşması bürün erdemlerin gerçek anlamda amacına ulaşmış olur ve erdemlere gerek kalmayacaktır.

Sonuç

Tûsî'nin, erdemlerin çıkış noktasını nefsin taksimiyle temellendirmeye çalışması, öz itibariyle İslâm felsefesinde nefs-erdem ilişkisi yönündeki anlayışın ayrıntılı bir yorumudur. Bu bağlamda filozofumuzun nefsin üçlü ayırımı ve onların işaret ettiği erdemler konusunda kendinden önceki filozofların görüşlerinden etkilenmiş olsa da, yine nefsin kuvveleri konusunda yapmış olduğu ikinci tasnif, yani nefsin kuvvelerinin dörtlü ayrımı ve buna binaen dört temel erdemin sonuncusu olan adâletin kaynağı hususundaki ayrıntılı açıklama yöntemiyle ve konuya şematik hüviyet kazandırmasıyla İslâm filozoflarından ayrıldığı da söylenilmelidir.

Nasîrüddin Tûsi, Aristoteles ve Platon'dan beri, İslam ahlakçılarınca çok az bazı değişikliklerle benimsenen, adaletin bu üç erdemin bileşkesi olması görüşünü[44] benimsemektedir. "Tûsi'ye göre adalet kavramı, öncelikle, vahdet (birlik) düşüncesinden ortaya çıkan, ölçü ve dengeyi

[42] Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 118. Birkaç farklılık olmak üzere buna benzer açıklamalar *Tehzîbu'l- Ahlâk*'da da mevcuttur. Bkz. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 34; Ayşe Sıdıka, Oktay, *Ahlâk-ı Alâî*,İz Yay., İstanbul 2005, 127-129.
[43] Neva Tezcan Topuz, Bir Erdem Olarak Adalet: Nasiruddin Tusi, Kınalızade Ali ve Maclntyre Üzerine, *Beytulhikme An International Journal ofPhilosophy, Volume 2 , Issue 2, December 2012, 90*
[44] Kindi,*Resâilu'l-Kindi el-Felsefiyye*, (Çev. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, 71-72; İbn Rüşd (ö.1198),*ez-Zarûri fi's-Siyâse: Muhtasar Kitâbü's-Siyâse li'Eflatun,* (Şrh.: Muhammed Abid el-Cabiri), Merkezu Dirasati'l- Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998, 119-120: Gazali, *İhyâu* Ulûmi'd-Dîn,(Çev. Ahmed Serdaroğl) , c.III, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, 134.

ifade eden bir ilkedir Adalet; hikmet, iffet ve şecaat erdemlerinin birleşmesinden meydana gelen birleşik bir erdem, ayrıca kendi başına yalın bir erdemdir."[45]

Söz konusu erdemlerin öncelikle kişi de kuvvetlenip alışkanlık halini almalıdır. [46]Alışkanlık haline gelmezse, şehvet onu yumuşaklığa, gazap onu gaddarlığa sevk eder. Bunun sonucunda birbirine zıt çeşitli durumlar ortaya çıkar; tereddüt, vesvese, ızdırap oluşur. Niyetinde sevginin yokluğu adaletin olmasına zemin hazırladığı için sevgi erdemlerin temel nihai noktasıdır.

Kaynakça

Ahmet Cevizci, "Sokrates Mad" Felsefe Sözlüğü,. Paradigma Yay. İstanbul 2002.

Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü , Erdem mad. Paradigma Yay., s.368. İstanbul 2002.

Alasdair MacIntyre, Erdem Peşinde, (Çev. Muttalip Özcan) , İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001

Alfred Weber, Felsefe Tarihi, (Çev. H. Vehbi Eralp) , Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.

Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,İFAV Yay., İstanbul 2012.

Anar Gafarov, Narîrûddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi ,İsam Yay., İstanbul 2007.

Aristoteles, De Anima, (Çev. Zeki Özcan), İstanbul, Alfa Yay., 2001,

Aristoteles, Eudemosa Etik, (Çev. Saffet Babür) , Dost Kitabevi, Ankara 1998.

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik,(Çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1997.

Ayşe Sıdıka, Oktay, Ahlâk-ı Alâî, İz Yay., İstanbul 2005.

Eflatun, Timaios, (Çev. Erol Güney, Lutfi Ay), M.E.B. Yay., Ankara 1997.

Enes Rıdvan Yılmaz, Aristoteles İbn Miskeveyh ve Nasîrûddin Tûsî'ye Meta Etik,(Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Ankara 2017.

Fârâbî, Tahsîlü's-Saâde, (Nşr..Cafer Al-i Yasin) , Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1983.

Gazali, İhyâu Ulûmi'd-Dîn,(Çev. Ahmed Serdaroğl) , c.III, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.

Harun Anay, Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994.

Hümeyra Karagözoğlu, "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: "İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasî Yansımaları, "Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi, Sayı:14 /27, 2009.

[45]Hümeyra Karagözoğlu, İbn Miskeveyh'te "Adalet Kavramının Siyasî Yansımaları, *"Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*", Sayı:14 /27, 117. 2009.
[46]Fârâbî, *Tahsîlü's-Saâde,* (Nşr..Cafer Al-i Yasin) , Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1983, 77.

İbn Rüşd ,ez-Zarûri fi's-Siyâse: Muhtasar Kitâbü's-Siyâse li'Eflatun, (Şrh.: Muhammed Abid el-Cabiri), Merkezu Dirasati'l- Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.

İlhan Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü,(Yayınlamamış Doktora Tez, İstanbul 1989

İlhan Kutluer, İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,İz Yay., İstanbul 2013.

Kindi, Resâilu'l-Kindi el-Felsefiyye, (Çev. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Macid Fahri, İslam Ahlak Teorileri, Litera Yay.,(Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),İstanbul 2014.

Macid Fahri, İslam Ahlak Teorileri,(Çev. Muammer İskenderoğlu, Atila Arkan), Litera Yay., İstanbul 2014

Mahmut Kaya, "Kindî", DİA, cilt: 26, 2002, ss. 41-58.

Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi, Ekin Yay., İstanbul 1983.

Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsrî, (Çev.Anar Gafar, Zaur Şükürov) Litera Yay., İstanbul 2007,

Neva Tezcan Topuz, Bir Erdem Olarak Adalet: Nasiruddin Tusi, Kınalızade Ali ve Maclntyre Üzerine, Beytulhikme An International Journal ofPhilosophy, Volume 2 , Issue 2, December 2012.

Serkan Uzun, Ü.Hüsrev Yolsal, " Erdem", Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat Yay., Ankara 2002.

ZİHİN VE KALP DÜALİTESİ: DEĞER ALGISINDAKİ FARKLILIĞIN DEĞERSİZLEŞMEYE ETKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Caner ILGAROĞLU

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Öz

İnsanın, sayılabilen ve sayılamayan değerleri algılama yeteneğine sahip bir varlık olması, onun ruh ve beden varlığı olmasının en belirgin tezahürüdür. İnsan, sayılabilen, ölçülebilen, fizik kanunlarının hüküm sürdüğü zamansal ve mekânsal bir boyutta yaşamaktadır. İnsan zihni, içinde yaşadığı bu ortama uyum sağlayabilmek ve söz konusu bu fizik kanunlara göre şekillenen bedenine ait ihtiyaçları karşılayabilmek için sayılabilen bir değer algısı geliştirir. İçinde yaşadığımız dünya, sayılabilir, ölçülebilir ve hesaplanabilir üç boyutlu nesneler dünyasıdır. Söz konusu bu fizik dünyada nesnelerin nicel suretleri ve nitel halleri vardır. Bu dünyadaki nesneler, fizik kanunlarına (termodinamik ve mekanik yasalar) göre değişmekte ve entropi yasası gereğince zamanla bozulmaktadır. Öyle ki zamanın kendisi de bu dünyada sayılmakta ve zamana sayısal değerler yüklenmektedir. İnsan zihni, nesneleri zaman ve mekan zemininde ölçülebilen, rakamlandırılabilen değerlerine göre algılamakta ve yorumlamaktadır. Bir de insanın sayılamayan, kavramlardan oluşan algılama ve değerlendirme sistemi mevcuttur. Bu dünya, onun ruhunu temsil eden duygu dünyasıdır ki bunun insandaki sembolü kalptir. Metafizikî özellik gösteren bu dünyada değerlerin belirli bir sınırı yoktur. Değişebilmeleri, kendi mahiyetleri fizik âlemden çok farklıdır. Burada kavramlar halden hale dönüşebilir. Bu kavramlar, ne sayılarla ne rakamlarla ifade edilir ne de istatistiğe tabi tutulur. Zihin, bunları ancak; az, çok, biraz, hiç şeklindeki ifadelerle tarif edebilir. Bu algılama sistemi içinde nesnelerin, insanların, tutum ve davranışların değeri, onlara yüklenen duygu değeri ile belirlenir. Burada kalp, mekânı ve eşyayı ona yüklediği sayılamayan mahiyetteki duygusal değerlerle açıklar. Dolayısıyla zihin, nesneye niceliksel anlam ve değer yüklerken; kalp, ona duygu üzerinden niteliksel anlam ve değer yüklemektedir. İnsanın bu iki yönü birbiri ile uyuşmayan bir düalite oluşturmakta ve ahlâkî değer algısını etkilemektedir. Biz bu bildiride söz konusu bu algılama farklılığının ahlâkî değersizleşmeyi nasıl etkilediği üzerinde felsefî çıkarımlar yapacağız.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Kalp, Algılama, Değer, Değersizleşme, Ahlak

Giriş: İnsanın Değer Algısı

Şimdi sizlere sunacağım "Zihin Ve Kalp Düalitesi: Değer Algısındaki Farklılığın Değersizleşmeye Etkisi" başlıklı bildiri ile son zamanlarda üzerinde yoğunlaşmış olduğum "çağdaş ahlaki problemler" bağlamında ele alıp incelediğim "değersizleşme" olgusunun mahiyetini ortaya koymaya çalışacağım. Söz konusu bu tespit çalışması, ahlakın merkezinde yer alan değerlerin ontolojik statüsünü belirleme imkânı verecek olması ve bu bağlamda çağdaş ahlak problemlerine çözüm sunacak olması hasebiyle önem arzetmektedir.

İnsan, biri beden (biyolojik), diğeri ruh olmak üzere iki tür varoluşa sahip özel bir varlıktır.[1] Başka hiçbir varlık böyle var olmamıştır. Bedeni onun fiziksel varoluşunu; ruhu ise metafiziksel varoluşunu temsil etmektedir. Fizik evren nesnel ve niceliksel yasalarla belirlenmiş olduğundan insan, bu varoluşsal alanında salt zihinsel, rasyonel çıkarımlarla hareket eder. Bu yanıyla o, son derece küçük, kısıtlı, güçsüz ve maddeseldir. Metafiziksel yanıyla ise bunun tam aksine aşkın olanla bağlantılı, büyük, güçlü, özgür ve manevidir.

İnsanın, sayılabilen ve sayılamayan değerleri algılama yeteneğine sahip bir varlık olması, onun ruh ve beden varlığı olmasının en belirgin tezahürüdür. İnsan, sayılabilen, ölçülebilen, fizik kanunlarının hüküm sürdüğü zamansal ve mekânsal bir boyutta yaşamaktadır. İnsan zihni, içinde yaşadığı bu ortama uyum sağlayabilmek ve söz konusu bu fizik kanunlara göre şekillenen bedenine ait ihtiyaçları karşılayabilmek için sayılabilen bir değer algısı geliştirir. İçinde yaşadığımız dünya, sayılabilir, ölçülebilir ve hesaplanabilir üç boyutlu nesneler dünyasıdır. Söz konusu bu fizik dünyada nesnelerin nicel suretleri ve nitel halleri vardır. Bu dünyadaki nesneler, fizik kanunlarına (termodinamik ve mekanik yasalar) göre değişmekte ve entropi yasası gereğince zamanla bozulmaktadır. Öyle ki zamanın kendisi de bu dünyada sayılmakta ve zamana sayısal değerler yüklenmektedir. İnsan zihni, nesneleri zaman ve mekân zemininde ölçülebilen, rakamlandırılabilen değerlerine göre algılamakta ve yorumlamaktadır.

Bir de insanın sayılamayan, kavramlardan oluşan algılama ve değerlendirme sistemi mevcuttur. Bu dünya, onun ruhunu temsil eden duygu dünyasıdır ki bunun insandaki sembolü kalptir. Metafizikî özellik gösteren bu dünyada değerlerin belirli bir sınırı yoktur. Değişebilmeleri, kendi mahiyetleri fizik âlemden çok farklıdır. Burada kavramlar halden hale dönüşebilir. Bu kavramlar, ne sayılarla ne rakamlarla ifade edilir ne de istatistiğe tabi tutulur. Zihin, bunları ancak; az, çok, biraz, hiç şeklindeki ifadelerle tarif edebilir. Bu algılama sistemi içinde nesnelerin, insanların, tutum ve davranışların değeri, onlara yüklenen duygu değeri ile belirlenir. Burada kalp, mekânı ve eşyayı ona yüklediği sayılamayan mahiyetteki duygusal değerlerle açıklar. Dolayısıyla zihin, nesneye niceliksel anlam ve değer yüklerken; kalp, ona duygu üzerinden niteliksel anlam ve değer yüklemektedir.[2]

İnsanın bu iki yönü birbiri ile uyuşmayan bir düalite oluşturmakta ve ahlâkî değer algısını etkilemektedir. Biz bu bildiride söz konusu bu algılama farklılığının ahlâkî değersizleşmeyi nasıl etkilediği üzerinde felsefî çıkarımlar yapacağız.

Birkaç örnek ile bu iki algılama biçimini izah edecek olursak insan zihninin, önünde duran bir masaya hangi anlamları hangi bağlamlar üzerinden verdiğini açıklayarak bunu yapabiliriz. Zihin, herhangi bir masaya fiziksel, sayılabilen, ölçülebilen âlemin değerleri üzerinden anlam yüklemektedir. Ona göre o masa, bir tanedir, dikdörtgendir ve ahşaptır. Ancak aynı masa, o insanın sayılamayan algı dünyası tarafından duygular üzerinden anlamlandırılır. Buna göre, o masa, baba yadigârı, üniversite sınavına hazırlandığı ve birçok anısını üzerinde yaşadığı hayatının bir parçasıdır. Söz konusu algılamanın ikinci boyutu zamanın algılanmasıdır. Zihin için zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek düzleminde en küçük parçası an en büyük parçası yüz yıl olan takvimlendirilmiş bir şeydir ve sayısal değerlerle ifade edilir. Oysa sayılamayan algı tarafı zamana duygusal boyut yüklemeden onu algılayamaz. Örneğin tuttuğu

[1] Fatma Gökçe Özkarar, "Nöropsikanaliz: Zihin-Beden İkilemine Bir Barış Çağrısı", *Türk Psikoloji Bülteni*, S. 13, C. XL, 2007, s. 56.
[2] Louis Loeb, "Hume's Explanations of Meaningless Beliefs", *The Philosophical Quarterly*, v. LI, i. 203, 2001, s. 156.

takımın önde olduğu, fakat karşı tarafın sürekli baskı yaptığı bir maçın son on dakikası, savunma yapan takımın taraftarı için son derece uzun, geçmek bilmeyen bir zaman dilimiyken; karşı takımın taraftarı için hemencecik geçiveren çok kısa bir zaman dilimi olarak algılanmaktadır. Oysa zihnin algıladığı sayılabilen zaman dilimi olan on dakika sabittir. Bu sabitliğe rağmen insan, iç dünyasında o geçen zamanı çok farklı anlamlandırabilmektedir. Çünkü o zamana, zamanın içinde geçen olaya göre anlam yüklemekte bu da zaman algısını farklılaştırmaktadır.

Zihin için çiçek bir bitki iken sayılamayan âlem için çiçek bir sevgi sembolüdür. Kendisine, sevdiği bir öğrencisi tarafından çiçek verilen bir öğretmeni düşündüğümüzde bu öğretmen o çiçeğe değer biçemeyecektir. Oysa o çiçeğin çiçekçideki değeri bellidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Zihnin çıkarsamaları kendi sayısal değerine göre gelişirken algı dünyasının çıkarsamaları ve anlamlandırmalarını duygu dünyası ve bu duygu dünyasını şekillendiren tecrübeler belirler. İnsanda bu iki yön birbiri ile uyuşmayan iç yasalara göre çalışmasına rağmen sürekli olarak iletişim ve etkileşim halindedir.[3] Öyle ki insan zihni bilgiyi alıp kaydeder duygu ise zihnin anladığı bilgiye anlam yükler. İşte insanın nesnelere duygusal anlam yüklediği sayılamayan değerlerin hâkim olduğu bu algılama ve anlamlandırma merkezine Kur'ân kalp demektedir.[4] Kalple düşünmek demek, bir nesne, kavram, olgu ya da olaya iyilik, güzellik, sevgi üzerinden değer vermek ve bunun üzerinden zihni düşünmeye zorlamaktır.

Tüm bunlar ışığında çağdaş insanın içine düştüğü "değersizleşme" sorunu da anlaşılır olmaktadır. Manevi ihtiyaçların göz ardı edilip maddi ihtiyaçların abartıldığı günümüzde insan ruhundaki çöküntü, hayatın önlenemez problemlerinin yarattığı stres ve kaygılar, ölüme karşı insanın çaresizliği gibi ancak manevi merhemle tedavi edilecek sıkıntılar, haz yolu ile tedavi edilmeye çalışılmaktadır. Ancak bilinmelidir ki bu bir tedavi değil; yaraların uyuşturulmaya çalışılmasıdır. İnsan hayatındaki manevi boşluklar, paranın yetkinliğinin sağladığı sayılabilen, rakamsal hazlarla doldurulmaya çalışılmakta, menfaate dayalı ilişkiler samimiyetin yerini almaktadır. Manevi hayatın sorunlarını en etkin manevi tedaviler yapabilecekken bunlara maddi hayatın para ile satın alınabilen değerlerin hazları çare olmamaktır. Paranın değeri sayısaldır. İnsan duyguları sayısal büyüklükten anlamaz. İstatistik insan duygularını ölçemez. Yani insan, kendi içinde para ile ifade edilemeyen değerlere sahipken bu değerlerin yoksunluğundan doğan bir şeyi para ile satın alınabilen haz ile kapatmak gibi sadece kısa süreli çözümler getiren bir yaklaşıma bağımlılık kazanmıştır.

[3] Duane Schultz ve Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, (Çev. Yasemin Aslay), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, s. 68.
[4] Mâide/7; En'âm/46.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim Meali. (2014). İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Loeb, L. (2001). "Hume's Explanations of Meaningless Beliefs", The Philosophical Quarterly, v. LI, i. 203.

Özkarar, F. G. (2007). "Nöropsikanaliz: Zihin-Beden İkilemine Bir Barış Çağrısı", Türk Psikoloji Bülteni, S. 13, C. XL, s. 56-66.

Schultz, D., Schultz, S. E. (2002). Modern Psikoloji Tarihi, (Çev. Yasemin Aslay), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

KÜLTÜRLERARASI MANEVİ BAKIM UYGULAMALARI BAĞLAMINDA MÜSLÜMAN BİREYLERE YÖNELİK MANEVİ BAKIM ÖNERİLERİ

Dr. Öğrt. Üyesi Necmi KARSLI

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Günümüzde manevi destek ve bakımın önemi herkes tarafından kabul edilmekle birlikte bu faaliyetlerin kimler tarafından yürütüleceği, içerik ve amaçlarının ne olması gerektiği konusunda farklı yaklaşım ve uygulamalar bulunmaktadır. Ciddi sağlık sorunları ve ölüme yaklaşmış olma bireylerde korku, kaygı ve strese neden olmaktadır. Bu nedenle psikolojik ve fiziksel sağlık açısından hassas durumda olan bireylere yönelik olan manevi destek hizmetlerinin bu konuda pedogojik eğitim almış bireyler tarafından sunulması önem arz etmektedir. Bu çalışmada, hastane ve diğer kurumlarda manevi bakım hizmetlerini uzun yıllardır sunmakta olan ülkelerdeki uygulamalar incelenmiş, ülkemizde yeni başlamış olan manevi bakım faaliyetleri ile ilgili olarak bir takım öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: manevi bakım, sağlık, maneviyat, din

SPIRITUAL CARE SUGGESTIONS TOWARD TO MUSLIMS IN THE CONTEXT OF CROSS-CUTURAL SPRITIUAL CARE SERVICES

Abstract

Today, although the importance of spiritual support and care is acknowledged by everyone, there are different approaches and practices about who should carry out these activities and what their content and purpose should be. Serious health problems and being close to death are causing fear, anxiety and stress in individuals. For this reason, it is important that the spiritual support services for individuals who are vulnerable to psychological and physical health are presented by pedagogically trained individuals in this respect. In this study, applications in countries that have been providing spiritual care services for many years in hospitals and other institutions have been examined and a number of suggestions have been made regarding spiritual care activities that have just started in our country.

Keywords: spiritual care, health, spirituality, religion

Giriş

Dünyaya gelen her insan fizyolojik ve psikolojik sonuçları olan hastalık, kaza, bela, yaşlanma ve yakınlarının ölümü gibi sıkıntı verici olaylar tecrübe etmekte ve bu sorunlarla başa çıkmada başarılı olamadığında dini/manevi destek arayışına girebilmektedir. Din, hayatta karşılaşabilecek

sıkıntı verici olaylara, hayata ve ölüme anlamlar yükleyerek, mutluluk, huzur, güven, ferahlık gibi pozitif duygulara yol açarak tecrübe edilen sıkıntılarla başa çıkabilme gücünü artırmaktadır.

İnsanoğlunun kişisel tekâmülü ve mutluluğu için maddi ihtiyaçlarının yanında sevgi, saygı ve değer görme, bağlanma, güven ve korunma gibi manevi ihtiyaçlarının da tatmin edilmesi gereklidir. Din ve maneviyat bireyin maddi ihtiyaçlarında doğrudan veya dolaylı olarak katkı sağlamasının yanında sevgi, saygı, değer, anlam, vicdan, adalet, güven gibi psiko-sosyal ihtiyaçlar açısından da bireye eşsiz bir katkılar sunmaktadır. Bundan dolayı hastalara yönelik gerçek bütüncül bir tedavi süreci hasta bireylerin sadece fiziksel ihtiyaçlarına değil, aynı zamanda psikolojik, sosyal ve manevi ihtiyaçlarına da hitap etmelidir. Dünya Sağlık Örgütü'nün 15 farklı kültürden 4500 birey üzerinde yaptığı araştırmada yaşam kalitesinin en önemli boyutunun din ve maneviyat olduğu tespit edilmiştir (Whoqol, 1995:1406). Araştırma bireyin yaşam kalitesi ve mutluluğu üzerinde sosyo-ekonomik durum, sağlık, eğitim, yaş, genetik, sosyal çevre gibi pek çok unsurun yanında maneviyatın da çok önemi etkisi olduğunu göstermiştir. Ballew ve arkadaşlarının 81 yaş ve üzerindeki 164 birey üzerinde manevi tecrübe ile kronik hastalık ve mutluluk ilişkisi üzerine yaptıkları araştırmada tüm yaş gruplarında düşük maneviyat skorları ile düşük yaşam memnuniyeti arasında anlamlı ilişki olduğu; düşük maneviyat skorları ile depresif belirtiler arasında ise zayıf anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiştir (Ballevv vd. 2012:1386).

Manevi Bakımın Tanımı

Manevi bakım ifadesi İngilizcedeki Spiritual Care ifadesinin tercümesidir. Burada Spiritual kelimesi bireylerin bedenleri veya onları kuşatan çevrelerinden ziyade bireylerin düşünce ve inançları, özellikle dini inançlarını ifade etmektedir. Batı dünyasında maneviyat anlamına gelen "Spirituality" terimi sadece dini anlamda kullanılmamakta, aynı zamanda seküler anlam da ihtiva etmektedir. Maneviyat genel olarak bireyin kendisinden daha üstün olarak gördüğü bir şey ile irtibatlı olma duygusunu içermekte ve genellikle hayata bir anlam arayışını gerektirmektedir. "Care" terimi ise önemsemek, umursamak, özen göstermek, bakım ve ilgilenmek anlamlarına gelmektedir. Care iki kişi veya grup arasında yüz yüze yapılan resmi veya gayri resmi bir biçimde diyaloğa yönelik dikkatli bir dinlemeyi içermektedir (Vest, Slavkovsky and Ellmanns, 2014:1714). Hasta bireylere yönelik spiritual care hizmetlerindeki bakım "care" ifadesi çoğunlukla dini hizmetleri ifade etmektedir.

Manevi bakım, yaşlılık, kronik hastalık veya travmatik bir olay sonucunda bakıma muhtaç hale gelmiş kişilere yönelik maneviyat odaklı destek ve yardım hizmetleridir. Sosyal boyutuyla manevi bakım, bakıma muhtaç özürlünün maneviyatını güçlendirmeyi, hayata bağlılığını artırmayı, iç dünyasıyla (ruhuyla) barışık olmasını, manevi sapmalarını ve korkularını gidermeyi amaçlayan insan odaklı bütüncül hizmetlerdir. Bilimsel ve akademik boyutuyla manevi bakım, insanlarda ve özellikle bakıma muhtaç özürlülerde manevi risk veya sapma gibi sorunsal alanları inceleyen, sorunların sebeplerini, çok yönlü etkilerini ve çözüm yollarını araştıran, manevi koruma ve rehabilitasyon yöntemlerini geliştiren bir bilim dalıdır.

Manevi bakım, geniş anlamda (tıbbi) sosyal hizmetler, dar anlamda sosyal bakım hizmetleri alanında bakıma muhtaç özürlü ve(ya) kronik hastalara yönelik maneviyat (din) odaklı destek, teskin ve teselli hizmetleridir. Sosyal boyutuyla manevi bakım, bakıma muhtaç kişinin

maneviyatını (kişisel gelişimini, moralini) güçlendirmeyi, hayata bağlılığını artırmayı, iç dünyasıyla (ruhuyla) barışık olmasını, manevi sapmalarını ve korkularını gidermeyi amaçlayan insan odaklı bütüncül hizmetlerdir. Dolayısıyla manevi bakım bireylerin manevi ihtiyaçlarını tespit eden, bu ihtiyaçlar doğrultusunda manevi tedavi (terapi) ve rehabilitasyon hizmetleri sunan teorik olduğu kadar uygulamaya dönük multidisipliner bir bilim dalıdır (Seyyar, 2008:251).

Manevi bakımın amacı, geniş anlamıyla manevi sosyal hizmetlerle yakından ilgili olduğu için, sosyal hizmetler alanlarına giren ve manevi risk altında olan kişi ve sosyal grupları manevi koruma altına almaktır. Diğer bir deyişle, manevi yönden korunmaya muhtaç özürlüleri, manevi hastalıklara yakalanmamaları yönünde koruyucu manevi eğitim programları hazırlamak ve uygulamaktır. Diğer taraftan sapık düşünce ve manevi hastalıklara yakalanmış kişilere de manevi rehabilitasyon hizmetleri sunmak ve onları manevi hayatlarıyla yeniden barışık hale getirip, toplum içinde mutlu fertler olmalarını sağlamak, manevi bakımın genel hedeflerindendir. Dar anlamda manevi bakımın gayesi, bütüncül bakım hizmetleri kapsamında özellikle bakıma muhtaç özürlüleri manevi koruma altına almak ve bu çerçevede onlara her türlü manevi rehberlik, refakatçilik ve teselli yöntemleriyle kalben huzurlu ve mutlu olmalarını sağlamaktır (Seyyar, 2008:253). Dünyada tıp eğitiminde maneviyat ve sağlığa ilişkisine dair pek çok yeni gelişme meydana gelmektedir. Günümüzde tıp okullarını çoğunluğunda maneviyat ve sağlık ilişkisi üzerine dersler verilmektedir. Zira insanın anlam arayışı şeklinde çok geniş olarak tanımlanan maneviyat sağlık hizmetlerinde karar verme ve acılara başa çıkma açısından gereklidir (Puchalski, 2007:38).

Manevi bakım ve destek hizmetleri aynı zamanda kaza, afet veya travmatik bir olay sonrasında hayatta kalan bireylere verilecek dini/manevi desteği de kapsamaktadır. Bu hizmetlerde amaç travma sonrası oluşacak stres bozukluğunun önlenmesi, kazazedelerin yaşanan üzücü olaya dini anlam vermelerine yardımcı olmak ve onları teselli ve teskin etmektir. Batı'da özellikle İngiltere ve Almanya'da afetlerde manevî sosyal hizmet sunumunun özellikle süreçte yer alacak ekibin sağlanması bakımından kurumsal bir nitelik kazandığı gözlenmekle birlikte ülkemizde afet sonrası acil manevî sosyal hizmet sunumunun ise özellikle Almanya ile karşılaştırıldığında planlama bakımından arzulanan boyutta değildir (Seyyar, 2016:21).

Doğal afetlerin yanında ülke savunmasında görevli iken şehit olanların yakınlarına verilecek destek de manevi bakımın kapsamına girmektedir. Şehit yakınlarına verecek manevi bakım hem maddi hem de manevi yardım ve destek unsurlarını içermektedir. Şehit yakınlarına verilecek manevi destekte kullanılabilecek dini söylemler şunlardır (Seyyar, 2015). Şehitler huzurlu bir kabir hayatı yaşarlar (Âl-i İmrân, 3:169-170), günahları bağışlanır (İbn Mace, Cihad, 16), Cennete girerler (Muhammed, 47:4-6), hurilerle evlendirilirler, şefaat etme hakkına sahiptirler (İbn Mace, Cihad, 16), tekrar tekrar şehit olmak isterler (Buhari, Cihad, 6) ve diğer Müslümanlara da şehitliği tavsiye ederler.

Kısaca, manevi bakım çeşitli fiziksel ve psikolojik sıkıntıları olan bireylere yönelik olarak verilen maneviyat odaklı bir destek hizmetidir. Manevi bakım bir psiko-terapi, manevi bakım uzmanı da bir psikolog, sosyal bakım uzmanı veya doktor değildir. Manevi bakım bu mesleklerin her birisini ilgilendiren ancak onları hepsinden farklı bir meslektir. Ancak manevi bakım uzmanının etkili bir rehberlik yapabilmesi için bir psikolog gibi psiko-terapi tekniklerini, hasta ve yaşlı psikolojisini

bilmesi, sosyal bakım uzmanı gibi hasta ile ilgilenmesi, doktor gibi fizyolojik durumunu takip etmesi gereklidir.

Manevi Bakımla İlişkili Kavramlar

Manevi bakım hizmetleri için kullanılan kavramlar birbirine yakın anlamlar ifade etmekte ve bazen birbirlerinin yerine kullanılmakla birlikte aralarında anlam farklılıkları bulunmaktadır.

Din ve Maneviyat: Din ve maneviyat birbirinin yerine kullanılan, bazen birbiriyle karıştırılan kavramlar olmakla birlikte bu iki kavram arasında bazı farklar bulunmaktadır. Maneviyat, farklı anlam ve uygulamaları olabilen dinden daha geniş bir kavramdır. Genel olarak maneviyat bireyin veya grubun aşkın olan ile ilişkisi, hayata dair kişisel bir anlam, amaç, bütünlük, huzur, bireysellik ve uyum arayışıdır. Aslında bazı maneviyat tanımlarını bilgi, anlam, etik ve sosyal ilişki hakkındaki genel antropolojik fikirlerden ayırmak zordur (Kellehear, 2000:150). Bazı hümanistik düşünceler ile maneviyat arasında da benzerlik bulunmaktadır. Pek çok birey maneviyat ihtiyacını dini uygulamalarla giderirken, bazıları ise sadece doğa, müzik, sanat, birtakım felsefi düşünceler, eş ve arkadaş ilişkileri yoluyla maneviyat ihtiyacını giderirler (Sulmasy, 2002:25). Örneğin Tanrı'nın varlığını inkâr eden bir ateistin maneviyatı veya Tanrı'nın varlığından emin olmayan bir agnostiğin maneviyatı anlamlı ilişkilere yönelik güçlü bir inancı ve Tanrı inancı yerine öz seçime dayalı değer ve amaçları merkezine alabilir (Tanyi, 2002:500-509). Din ise maneviyata nazaran daha statik bir yapıdır, bir Tanrı'ya inanç, yerleşik bir takım ritüeller, değerler ve uygulamalar ihtiva etmektedir.

Pastoral Danışmanlık: Pastoral danışmanlık, dini temsilciler tarafından kendi cemaat üyelerine duygusal sorunlarıyla başa çıkmada yardım etmek için sunulan danışmanlık hizmetidir (Colman, 2003:516). Başka bir deyişle pastoral danışmanlık problemlerinin çözümüne katkı sağlamak amacıyla din adamlarının insanlarla ilgilenmesi, sorunlarını dinlemesi, onları yönlendirmesi ve desteklemesi şeklindeki faaliyetler olarak tanımlanmaktadır (Söylev, 2007:270). Anton Boisen klinik pastoral eğitim hareketinin öncüsü olarak kabul edilmektedir. 1926 yılında bu alanın metoduyla ilgili yaklaşımını yazmıştır. Teolojinin Metotları ve Görevi adlı çalışmasında teolojinin, dinsel deneyimleri sınıflandırmak, dinsel inançlara ve bu inançların sonuçlarına dikkatle bakmak ve inançların kökenini araştırmak, anlamak konusunda en iyi bakış açısı olabileceğini savunmaktadır (Özdoğan, 2006:128).

Manevi Danışmanlık: Danışmanlık, duygusal, mesleki, evlilik, eğitim, rehabilitasyon, emeklilik vb. alanlardaki sorunların giderilmesi veya hafifletilmesi yönünde genel bir müdahale, değerlendirme, yönlendirme, öneri, vb. sunan yaklaşım veya tekniklerin ortak adıdır (Budak, 2009:184). Manevi danışmanlık ise hem hastayı hem de danışmanı daha yüksek manevi bütünlük seviyesine taşıyan karşılıklı bir yardım ve gelişme biçimindeki ilişkisel bir danışmanlık şeklidir (Lazzari, 2009:12). Manevi danışmanlıkla yakın ilgili kavram olan dini danışmanlık ise davranış uyumunu değişikliğini kolaylaştırmak amacıyla, dini kaynakları ve danışma tekniklerini kullanarak kişinin kendisiyle ve kişiler arası olan ilişkilerinde işlev bozukluğuna yol açan duygusal rahatsızlıkların teşhis ve tedavisidir (Altaş, 2003:339). Dini danışmanlık bir din adamı veya en azından insan yaşamında aşkınlığa yer veren birisi tarafından dini anlam ve konular bağlamında sunulmaktadır. Dini danışmanlığın alanı rehberlik, destekleme, uzlaştırma gibi

unsurlarla psikolojik danışmanlığın alanından daha geniştir. Bu bağlamda kültürel sembol sistemleri ve değerleri manevi danışmanlıkta bir kaynak olarak kullanılabilir (Ok, 2007:10).

Palyatif Bakım: Palyatif bakım kardiyovasküler hastalıklar, kanser, kronik solunum hastalıkları, AİDS ve şeker hastalığı gibi hayatı tehdit eden hastalıkların neden olduğu sorunlarla yüzleşen bireylerin ve ailelerinin yaşam kalitesini artıran bir yaklaşımdır. Palyatif bakım bir ekip çalışması gerektirmektedir ve hastanın ölümüne kadar olabildiğince aktif bir şekilde yaşamasına yardım etme amaçlanmaktadır. Palyatif bakım hasta ve yakınlarını terk edilmişlik, ümitsizlik ve çaresizlik içinde bırakan "sizin için yapabileceğimiz hiçbir şey yok" tutumuna bir tepki olarak geliştirilmiştir. Ciddi sağlık sorunları ile yüzleşme bireylerde kendi hayatlarına yönelik düşünceye ve hayatın anlamını sorgulamaya neden olmaktadır. Acı, palyatif bakıma ihtiyaç duyan hastalar tarafından en sıklıkla tecrübe edilen semptomdur ve acı ile ilgilenme fiziksel semptomların ötesindeki hususları da dikkate almayı gerektirmektedir. Bu bağlamda hastaların anlam ve maneviyat ihtiyaçlarına cevap verme palyatif bakımın önemli bir unsurudur. 2011'de 234 ülkede yapılan bir araştırmada sadece 20 ülkede iyi organize olmuş palyatif bakım servislerinin olduğu, incelenen ülkelerin %42'sinde palyatif bakım servislerinin hiç olmadığı, %32'sinde ise sınırlı düzeyde palyatif bakım hizmetleri verildiği tespit edilmiştir (World Health Organization, htp://www.who.int).

Din ve Sağlık

Din ve sağlık birbiri ile ilişkili kavramlardır. Her ne kadar bazı araştırmalarda dindarlık ile ruh sağlığı arasında negatif ilişkiler tespit edilse de (Rokeach, 1960; Kendler, Gardner, Prescott, 1999:137-144; Yapıcı, 2007:214,224; Yapıcı, Kayıklık, 2005:194), diğer pek çok araştırmada dindarlık ile beden ve ruh sağlığı arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir (Acklin, Brown, Mauger, 1983:330; Reiland, Lauterbach, 2008:779; Lutsi, 2005:120). Din aşırılıkları, kötü huy ve davranışları yasaklayarak, içki, sigara, kumar gibi zararlı maddeleri yasaklayarak bireyin beden sağlığına olumlu etkide bulunmaktadır. Ayrıca din hastalık, kaza bela, musibet gibi negatif yaşamsal olaylara anlamlar yükleyerek bireyin engellemeler, hastalık ve diğer sıkıntılar karşısında öfke, stres, depresyon, yabancılaşma ve çaresizlik gibi negatif duyuların esiri olmaktan koruyarak psikolojik sağlığa katkı sağlamaktadır. Anlam duygusu sadece sağlık için değil aynı zamanda bireyin varlığını sürdürebilmesi için de gereklidir. Viktor Frankl 2. Dünya Savaşı esnasında Almanların kurduğu Auschwitz toplama kampında esir olarak tutulmuştur. Frankl acı, açlık, işkence ve ölümün sıradanlaştığı kamp yaşamında hayatta kalma mücadelesi verirken, aynı zamanda kendisi gibi esir olan diğer mahkûmların davranışlarını gözlemlemiştir. Frankl çekilen acılara anlam bulmayan mahkûmların ya gardiyanlara kötü sözler söyledikleri için öldürüldüklerini ya da kendiliğinden acı ve işkencelere tepki vermeyen pasif bir hale gelerek kısa sürede öldüklerini gözlemlemiştir. Frankl kamptan sağ olarak kurtulup Amerika'ya gitmiş ve kamp yaşamındaki gözlemlerinden el ettiği bilgilere dayanarak "Logoterapi" adını verdiği bir terapi tekniği geliştirmiştir. Bu terapi tekniğine göre bireyin varlığını sürdürebilmesi ve mutlu olabilmek için sadece hayatta başına gelen mutlu güzel olaylara değil, aynı zamanda yaşanan acılara da anlam vermesi gereklidir. Logoterapi her bireyin kendi hayatındaki biricik anlamı keşfedebilmesi için yardım etmeyi amaçlayan bir yaklaşımdır. Frankl'a göre din insanın hayatına anlam katan önemli olgulardan birisidir (Frankl, 2007:70).

Ülkemizde ve yurt dışında yapılan pek çok araştırmada dinin beden ve ruh sağlığına olan pozitif etkisi tespit edilmiştir. Larson ve arkadaşlarının 1978-1989 yılları arasında Amerikan Psikiyatri Dergisi'nde yayınlanmış ruh sağlığı ve dindarlık ilişkisini ele alan makalelerin gözden geçirildiği araştırmada çalışmaların %72'sinde dindarlık ve ruh sağlığı arasında pozitif ilişki, %16'sında negatif ilişki, %12'sinde ise dindarlık ve ruh sağlığı arasında nötr ilişki olduğu tespit edilmiştir (Larson, Sherrill, Lyons and Larson, 1992:558). 1960 ve 1970'lerde dindarlık ve zihinsel sağlık üzerine yapılmış 24 araştırma üzerine yapılan meta-analizde dindarlık ile psikolojik iyi olma arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir. Aynı konuda 1980'lerde yapılan literatür taramasında 200'ü aşkın araştırmanın yarısından fazlasında dindarlık ile sağlık arasında pozitif ilişki tespit edilmiş, araştırmalarında %15'inden daha azında ise dindarlık ile sağlık arasında negatif ilişki tespit edilmiştir. Araştırmalarda dini ilginin intihar, alkol ve uyuşturucu kullanımı, kötü davranış, evlilik memnuniyeti, psikolojik sıkıntı ve depresyon üzerinde olumlu etkileri olduğu görülmüştür (Levin, Chatters, 1998:36). Karslı (2017:16-46) ve Tokur'un (2016:169) genç bireyler üzerinde yaptığı araştırmalarda dindarlık ile öz saygı arasında pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Kızılgeçit'in (2011:195) farklı yaş ve meslekten 1003 kişi üzerinde yaptığı araştırmada dindarlık ile yalnızlık ve umutsuzluk arasında güçlü negatif ilişki tespit edilmiştir. Karslı'nın (2018[1]:341) farklı yaş ve meslekten 1166 birey üzerinde yaptığı araştırmada dindarlık ile sürekli öfkeli olma, öfkeyi dışa yansıtma ve öfkeyi içe atma arasında güçlü negatif ilişki, dindarlık ile öfke kontrolü arasında ise güçlü pozitif ilişki tespit edilmiştir. Yine Karslı'nın (2018[2]:249) farklı yaş ve meslekten 1266 birey üzerinde yaptığı başka bir araştırmada ise dini bilinç, dini değer, dini davranış ve içsel dini motivasyon ile mutluluk arasında güçlü pozitif ilişki tespit edilmiştir.

Arderson ve arkadaşlarının (1993:574) hastanede yatan hastalar üzerinde yaptıkları bir araştırmada hastaların %74'ünün dini ve manevi inançları önemli olarak gördükleri, %54'ünün manevi danışmanlık istediği, %45'inin ise yeterli dini ve manevi destek verilmediğini düşündüğü tespit edilmiştir. Araştırmacılar hastane personelinin hastaların sahip olduğu dini inanç çeşitliliğinin farkında olması ve gerektiğinde bu ihtiyaçlara özenle hitap edilmesinin önemine işaret etmişlerdir. Hodge ve Wolosin'in (2014[1]:691) hastanede tedavi gören Amerikan Yerlilerinin manevi ihtiyaçları üzerine yaptıkları araştırmada Amerikan Yerlilerinin manevi ihtiyaçlarına hitap etmenin hizmet koşullarına yönelik bütüncül memnuniyet ile pozitif ilişkili olduğu tespit edilmiştir. İlave olarak bu hizmetlerin hemşire, sosyal görevli ve doktorlar tarafından sunulması bu pozitif ilişkiyi açıklamada önemli bir rol oynamaktadır. Tüm hastane personelinin manevi bakımda rol alması hastaların manevi ihtiyaçlarının belirlenmesinde önemli bir rol oynamakta, bu da hastalarda pozitif sonuçların artmasına yardım etmektedir. Hodge ve Wolosin'in (2014[2]:396) yaptıkları başka bir araştırmada da yaşlı Asyalı hastaların manevi ihtiyaçları ile hastane hizmetlerine yönelik genel memnuniyetin hemşireler, doktorlar, giriş ve taburcu olma süreçleri, ziyaretçiler gibi beş değişkene bağlı olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, hemşirelerin, doktorların, sosyal görevlilerin hizmetlerinin yaşlı Asyalı hastaların manevi ihtiyaçlarının belirlenmesi ve giderilmesinde çok önemli rol oynadığını göstermiştir.

Vermandere ve arkadaşlarının (2013:1061) palyatif ev bakımında maneviyat üzerine yaptıkları araştırmada manevi bakım için önemli olan 14 temel unsur tespit etmişlerdir. Bunlar; (1) ölme sürecindeki hastanın korkularına duyarlı olmak; (2) hastanın ölümüyle ilgili arzu ve beklentilerini dinlemek; (3) hastanın vedası ile ilgili arzularına ilgi göstermek; (4) hastanın anlamlı görmesi

durumunda dini tören teklif etmek; (5) hastanın tutkularını, rüyalarını ve hikayelerini dinlemek; (6) hastanın manevi güç elde etmesine yardım etmek; (7) hastaya gerçekçi, açık ve dürüst bir şekilde bağlanmak; (8) iletişimi ve nitelikli ilişkiyi desteklemek; (9) hastanın kendisini rahat ve güvende hissetmesini sağlamak; (10) belli özel yönleri olmasına rağmen palyatif bakımı maneviyatla iç içe geçmiş olarak görmek; (11) kendi maneviyatını önemsemek; (12) incinebilir olduğu bilmek ve kabul etmek; (13) hastadan bir şeyler öğrenebilmek ve (14) ihtiyaç olduğunda disiplinler arası bir ekibe sahip olmak.

Petersen (2014:1243) tarafından kanser hastası olup ölüme yaklaşmış çocuklara yönelik manevi destek üzerine yapılmış 51 bilimsel makalenin incelediği araştırmada çocuklara yönelik manevi bakımda altı tutum tespit edilmiştir. Bunlar; çocuğun manevi ihtiyaçlarını tespit etmek, duygularını ifade etmesine yardımcı olmak, ilişkilerini güçlendirmesine rehberlik etmek, hatırlanmasına yardımcı olmak, acılarına anlam bulmasına ve umutlu olmasına yardım etmektir. Araştırmada bütüncül hasta bakımında manevi desteğin çok önemli olduğu tespit edilmekle birlikte bilgi ve uygulama eksikliğinden dolayı çocukların hayatlarının sonunda yeterli manevi bakım hizmeti alamadıkları görülmüştür. Araştırmada hemşirelerin manevi bakıma dair bilgi, yöntem ve farkındalıklarının artırılmasının gerekliliği tespit edilmiştir.

Tiew ve arkadaşlarının (2013:2923) hemşireler üzerinde yaptıkları bir araştırmada ölüme yaklaşmış hastaların bakımında manevi bakımın çok önemli olduğu, manevi bakım hizmetlerinin ilişkisel olması ve hastaların farklı inanç ve düşüncelerine saygı gösterilmesi gerektiği tespit edilmiştir. Hanson ve arkadaşlarının (2008:907) ciddi sağlık sorunu olan bireyler üzerinde yaptıkları araştırmada hastalarının yarısının manevi bakım hizmetlerinden memnun oldukları, içsel huzur ve anlam bulmalarına yardım ettiğini bildirmişlerdir. Tibette keşiş doktorlar ölümcül hastalıkları olan bireylerin acılarını bastırmada meditasyon tekniklerini uzun yıllardır tedavi yöntemi olarak kullanmaktadırlar. Meditasyon pek çok hastane bünyesine yer almaktadır ve tantolojistler[1] tarafından ölümcül hastalığın son aşamasında bir tedavi yöntemi olarak kullanılmaktadır (Post, 1998:22).

Kültürlerarası Manevi Bakım Uygulamaları

Dünyada pastoral danışmanlık bir disiplin olarak 20. Yüzyılın başından itibaren özellikle 2. Dünya savasından sonra gelişmeye başlamış olup, Pastoral Psikoloji adı altında hastane ve huzurevlerinde din ve moral hizmetleri sunulmaktadır. Bu hizmetler hastalar için birer hak olarak kabul edilmiş ve bu ülkelerde hemen her hastanede rahipler ve sosyal rehberlerden oluşan din ve moral hizmetleri servisleri kurulmuştur. Huzurevlerine ise kiliseler tarafından düzenli olarak programlar yapılmaktadır. Bu anlamda hastanelerde Chapel adıyla küçük kiliseler kurulmuş, buralarda görev yapan papazlar tayin edilmiştir. Bu çalışmalarda hedef, insanların sıkıntı ve buhran anlarında dine muhtaç oldukları gerçeğinden hareketle din adamları vasıtasıyla insanları manen rahatlatmak, hastaların dinî ihtiyaçlarını karşılamak, onlara moral vermek, ibadetlerini

[1] Tantoloji: Ölümün ve ölümcül hastaların ve yakınlarının ihtiyaçları gibi onunla ilişkili pratiklerin bilimsel olarak incelenmesi.

hastalıklarının verdiği imkânlar çerçevesinde yerine getirmelerine yardıma olmak ve yaşama dirençlerini desteklemektir (Çerik, 2007:146-147).

Batı'da özelinde manevî-(psikolojik) danışmanlık hizmetlerinin konuyla ilgili akreditasyon çalışmalarını tamamlayan hastanelerde zorunlu olduğu, bunun dışındaki birçok hastanelerde de gönüllü olarak manevî-(psikolojik) danışmanlık modellerinin geliştirilmiştir. Bu tür uygulamalar sonucundaki gelinen son noktada, din görevlilerinin/papazların hastanenin personeli ve sağlık ekibinin birer parçası olmasıdır (Koç, 2012:210).

Özdoğan'ın (2006:137) Almanya, Avusturya ve İsveç' teki manevi bakım faaliyetleri üzerine yaptığı araştırmada temel olarak şu sonuçlar görülmüştür. Hastanelerde görev yapan din adamları kiliseye bağlı olarak çalışmakta ve çoğunlukla ölüme yaklaşmış hastalarla veya yakınlarıyla görüşmektedirler. Hastanelerde din adamları için tahsis edilmiş odalarda randevu usulü ile yapılan görüşmelerde dua, takdis, günah çıkarma ve İncil okumaları yapılmaktadır. Hastanelerde 24 saat açık olan Katolik ve Protestan ibadet mekânları bulunmaktadır. Hastanelerde manevi bakım yapabilmek için din adamları öncelikle din hizmetlerinde belli bir süre çalışmış olmaları daha sonra teoloji ve psikoloji derslerinin uygulamalı ve teorik olarak verildiği manevi bakım uzmanlığı kurslarına katılmaları ve başarılı olmaları gerekmektedir.

Amerika: ABD'de manevi danışmanlık hizmetleri ordu, cezaevi ve sağlık başta olmak üzere pek çok alanda verilmektedir. ABD'de çoğu hastane bünyesinde papazlık kadrosu bulunmaktadır. Papazlar bazı hastanelerde tam zamanlı bazılarında ise kısmi zamanlı olarak manevi bakım hizmeti vermektedir. Yetkili kuruluşlar hastane, darülaceze ve diğer sağlık kurumlarından hastalara manevi bakım hizmeti vermelerini yoğun bir şekilde istemektedir. Günümüzde ABD'de palyatif bakım ekiplerinin sayıları artmakta ve bu ekiplerde ciddi sağlık sorunlu hastalar için profesyonel papazlar manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti vermektedirler (Spiritual Care in US, https://www.healthcarechaplaincy.org). A.B.D.'de hastanelerde ortalama 108 hastaya bir din görevlisi/papaz düşmektedir. Yine A.B.D.'de, özellikle yüz ve üzeri yatak kapasiteli hastanelerde, tam gün çalışan manevî-(psikolojik) danışmanlar/papazlar bulunmaktadır. Buradaki hastanelerde din görevlisi olarak çalışabilmek için en az fakülte veya papaz okulu mezunu olmak gerekmektedir. Hastanelerde çalışan papazlar, din hizmetleri bağlamında sadece hastalarla değil, aynı zamanda hasta yakınlarıyla da ilgilenmektedirler. Bunun yanı sıra ölen hastaların yakınlarına başsağlığı dileyerek onlarla ilgilenen papazlar, ağır stres altında olan hastane personeline de manevî-(psikolojik) danışmanlık hizmeti vermektedirler. Ayrıca hâlen A.B.D.'deki sağlık hizmetleri sektöründe yer alan etik kurullarda 3000, Birleşik Krallık etik kurullarında ise 500'den fazla tam zamanlı manevî-(psikolojik) danışman görev yapmaktadır (Koç, 2012:210). New York'ta yapılan bir araştırmada Amerika'da Müslüman hastaların dini ihtiyaçlarının gözetilmediği ve uygun manevi bakım hizmeti almadıkları görülmüştür (Wahiba, http://www.tihcij.com).

Birleşik Krallık: Birleşik Krallık'ta manevi bakımın uygulanması ile ilgili politika ve ilkeler çok net değildir. BK'ın her yerinde tutarlı manevi bakım uygulaması yoktur. Uygulamalar bireylere ve yerel alışkanlıklara göre değişmektedir (Vivat, 2013:33). BK'ta hastanelerde Hristiyanlığa ya da başka bir dine inanan veya hiçbir dine inanmayan, hasta ve personelin dini ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak için The Spiritual and Pastoral Care Department isimli birim görev yapmaktadır. Bu birim hasta ve yakınlarına, dini destek, ölüme yaklaşma sorunları, üzücü haberlere göğüs germe, yakınını kaybetme desteği, ölmekte olana ve yakınlarına destek, ani ölüm etkileri, palyatif hastaların manevi/pastoral bakımı, hasta bakımındaki etik meseleler, öz ihtiyaçlara dair anlayış geliştirme ve yaşlı hastalara destek olma konularında hizmet vermektedirler (Counsellin and..:2017). Manevi bakım uygulamaları dinleme, ümitlendirme, ziyaret etme, konukseverlik, savunma, akıl hocalığı yapma, dostça davranma, kutlama, uygulamalı yardım etme, dua etme ve teselli etme biçimlerinde olmaktadır. Manevi bakım hizmetleri resmi olarak bir pastoral bakım ekibi, iletişim ağı ve kilise öncülüğünde sunulmaktadır. Gayri resmi olarak günlük ilişkilerde diğer bireyler ve küçük gruplar tarafından, belli bir bakanlık tarafından veya bir sosyal yardım projesi olarak hastane, kilise, okul ve iş gibi diğer ortamlarda sunulmaktadır (Pastoral Care UK: https://www.acc-uk.org).

İrlanda: İrlanda'da tarikatlar tarafından ihdas edilen kurumsal palyatif bakımın temelleri on dokuzuncu yüzyıla dayanmaktadır. Günümüzde İrlanda da palyatif bakım yatan hasta birimlerindeki doktorlar, hastanede tesis edilmiş palyatif bakım ekipleri, ev bakımı ve gündüz bakım servisleri gibi farklı ortamlarda sunulmaktadır. Bu hizmetlerin pek çoğunun gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesinde tarikatlar hala anahtar rol üstlenmektedirler (Macconville, 2006:138). Herhangi bir mezhebe bağlı olmayan ve düşünce temeline dayalı olan günümüz İrlanda manevi bakım programı tüm sosyal tabakadan bireylerin mutluluk ve bütünlüğe ulaşmada kendi içsel kaynaklarını keşfetmeleri için eğitim ve bakım hizmetleri

sunmaktadır. Program düşünce, dikkat ve gerçek huzur ve insan kapasitesini derinleştirmede etkili metotlar barındıran Budist düşünce geleneğine dayanmaktadır. Programda bireyin bakım, etkinlik, sosyal ilişkiler, dinleme ve iletişim becerileri, direnç, öz farkındalık, güven ve zor durumlarla başa çıkabilme kapasitesinin artırılması amaçlanmaktadır (Spiritual Care Programme: http://www.spcare.org).

İsrail: İsrail'de patoral bakım/manevi destek hizmetleri Amerika, Kanada, Avusturalya ve diğer Avrupa ülkelerine nazaran çok yenidir. İsrail'de pek çok kişi ya onu hiç duymamış, ya yanlış kavramış, ya da ona karşı düşmanlık geliştirmiştir. Pek çok hastanede haham kadrosu bulunmaktadır ancak bu Batı hastanelerinde ki manevi bakımla görevli papazlıkla aynı şey değildir. İsrail'de hastane hahamları, helal gıda temini, dua hizmetleri, dini tören ve bazen de ahlaki karar almakla yükümlüdürler. Hastaları ziyaret etmek veya ailelerine destek sunmak gibi görevleri yoktur. Genellikle manevi danışmanlık hizmeti sunmak için eğilmemişlerdir ve farklı inanç konularında tecrübeli değillerdir. Yalnızca birkaç yıl önce Elisheva Flam-Oren'in Amerika'daki karşılığı olan New York Federasyon Bakım Kurulu'nun (New York Federation's Caring Commission) desteği ile İsrail'de manevi destek alanının temeli atıldı. 1995 yılında Hebrew Union College'de bir pastoral danışmanlık kürsüsü kuruldu ve onu Israil kültürüne uyarladı. Bu programda biblioterapi ve ruhban sınıfı öğrencileri ile tıp hizmetleri çalışanlarının manevi destek sunma yetenekleri geliştirilmeyi amaçlayan bir eğitim programı sunulmaktadır (Spiritual Care in Israel, http://www.kashouvot.org).

Güney Afrika: Pastoral bakım uzun yıllardır Güney Afrika eğitim sisteminin bir parçasıdır. Kavram İngiltere'de on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış ve Hristiyan Din Felsefesi ile yakından ilişkilidir. Öğretmenler okullarda müfredat dışı programlar vasıtasıyla öğrencilerin ahlaki öz gelişimlerini ve manevi huzurunu desteklemektedirler. Güney Afrika okullarının pek çoğunda pastoral bakım, yardım, danışma ve ahlaki rehberlik kavramlarıyla ilişkili ve durum-yönelimli olarak devam etmektedir. Bu bağlamda pastoral bakım genellikle akademik öğrenmeden ayrı ve onu tamamlayıcıdır. Bununla birlikte otuz yılı aşkın süredir tüm okul yaklaşımlarında öğrencilerin bütüncül öğrenmelerini destekleyen pastoral bakıma yönelik ilgi yoğunlaşmıştır (Schoeman, 2015:119). 30 Mayıs 1991'de kurulan Güney Afrika Pastoral İşler Birimi (SAAP) 6 Ekim 2017'de Pastoral ve Manevi Danışmanlar Kurulu'na (CPSC) dönüşmüştür. CPSC, Hristiyan Dini Uygulayıcılar Birliği'nin (Association of Christian Religious Practitioners ACRP) uzman bir kuruluşudur (The Southern African Association for Pastoral Work, http://www.saap.za.net). CPSC'nin amaçları pastoral ve manevi danışmalığın standartlarını düzenlemek ve devam ettirmek, mesleğe rehberlik etmek ve saygınlığını artırmaktır. Afrika'da pastoral danışmanlığın meslekleşmesi alanda nitelikli personelin yetişmesinin temelini oluşturmuştur. Manevi bakımcılar, nitelikleri ve kabiliyetlerini gösteren sertifikalara sahiptirler. Danışmanların alandaki yeniliklere ayak uydurabilmeleri için yıllık ulusal konferaslar düzenlenmektedir. Ayrıca danışmanların görevlerini düzenleyen bir dizi kurallar vardır. Tecrübeli danışmanlar aynı zamanda yeni meslektaşlarını mesleğe alışma sürecinde yardımcı olmaktadırlar (About CPSC, https://www.cpsc.org.za/about/about-cpsc).

İsviçre: İsviçre'de hastane kapsamında manevi danışmanlık hizmetleri bu konuda ihtisas yapmış Yerel Protestan veya Katolik Kilisesine bağlı ilahiyatçılar tarafından verilmektedir. Manevi danışmanlık için hasta veya yakınları randevu almaktadırlar. Hareket edemeyecek hastalar için din adamlarına tam yetki verilmektedir. İsviçre'de ölülere yönelik hizmetlerde de kilise rol almaktadır. Din görevlileri manevi

bakım bağlamında hasta ve yakınları ile görüşmekte, bu görüşmelerde dua, İncil okumaları, takdis edilme ve günah çıkarma çalışmaları yapmaktadırlar. Hasta ve yakınlarının haftanın her gün ve saatinde hizmet alabilecekleri bir telefon hattı ve web adresi bulunmaktadır. Farklı dini inanç mensuplarının ise kendi dini çevreleriyle irtibatı sağlanmaktadır. Hasta ve yakınlarına sunulan manevi danışmanlık hizmetinin yanında ahlaki ve manevi sorunlara yönelik halka açık seminer ve kurslar da düzenlenmektedir (Özdoğan, 2006:133-134).

Almanya: Almanya'da hastanelerde uygulanmakta olan manevi bakım yönteminin temeli 1925'te Amerika Birleşik Devletleri'nde Anton Boisen tarafından atılmış, 1963'te Hollanda'ya ve 1970'de Almanya'ya taşınmıştır (Klinische Seelsorgeausbildung: https://de.wikipedia.org). Günümüz Almanya'sında pastoral bakım hizmetleri devlet ile Kiliseler arasında imzalanan bir sözleşmeye dayalı olarak hastane, bakımevi ve cezaevlerinde Kiliseler tarafından tam zamanlı veya yarı zamanlı olarak görevlendirilen papazlar tarafından verilmektedir. (Thierfelder, http://www.scielo.org.za). Hasta hastaneye geldiğinde kayıt esnasında hangi Hristiyanlığın hangi mezhebine mensup olduğu sorulur. Ancak hastalar bu konuda cevap vermek zorunda değildir. Hasta mensup olduğu dini inancı beyan ederse ona göre manevi destek ziyaretleri planlanmaktadır (Bülbül, 2013:598). Almanya'da hastanelerde Katolik ve Protestan din adamları tarafından hastanın kendisinin, yakınlarının isteği ya da hasta ile ilgilenen doktor veya hemşirenin tavsiyesi üzerine verilmektedir. Papazlar belli bir süre zarfında teoloji ve psikoloji üzerine derslerin verildiği kurslara katılarak hastanelerde manevi danışmanlık yapabilmektedir (Özdoğan, 2006:137). Hastane ve hapishanelerde genellikle Hristiyanlık dinine mensup pastoral bakım uzmanları görev yapmaktadırlar. Bu kurumlarda çok az Müslüman manevi bakım uzmanı görev yapmakta, inançsızlar için ise manevi bakım uzmanı bulunmamaktadır. Bazı Müslüman hastalar Hristiyan manevi bakım uzmanlarından destek talebinde bulunmaktadırlar. Almanya'da Hristiyan hastalara yönelik planlı ve programlı olarak sunulan manevi rehberlik hizmetlerinin olması, Müslüman hastalarda kendi dinlerine mensup manevi destek uzmanları tarafından planlı ve programlı olarak manevi destek hizmeti alma beklentisini doğurmaktadır. Ancak böyle bir komplike hizmet ihtiyacının cami görevlileri tarafından yakın zamanda giderilmesi mümkün görülmemektedir (Bülbül, 2013:608,609).

Hollanda: Manevi bakım hizmetleri Hollanda Anayasa'sında din ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde hapishane ve askeriye gibi kurumlarda temel bir hak olarak ele alınmıştır ve devlet tarafından finanse edilmektedir. Manevi bakım hizmetleri devlet tarafından sadece inananlara değil inançsızlara da sunulmaktadır. Hollanda'da Manevi Bakım eğitimi yüksekokul ve üniversite düzeyinde verilmektedir. Bu eğitim süresinde manevi bakım uzmanları teorik ve uygulamalı eğitimler almaktadırlar (Karagül, 2012:6.40). Hollanda da326'sı (%60) erkek, 218'i bayan (%40) olmak üzere 544 manevi bakım uzmanı üzerinde yapılan bir araştırmada manevi bakım uzmanların yaş ortalaması 50, %73'ü üniversitede teoloji okuduğu, %19'unun yüksek okul mezunu olduğu, %6'ya yakınının ise insani bilimler okuduğu görülmüştür. İncelenen manevi bakım uzmanlarının büyük çoğunluğu Hristiyan dinine mensup olduğu görülmüştür. Araştırma örnekleminde ki manevi bakım uzmanları genel olarak bakımevlerinde (%41), genel hastanelerde (%31) görev yapmakla birlikte bazıları ise psikiyatri merkezlerinde (%12), yaşlı evlerinde (%9), zihinsel özürlü merkezlerinde (%8), üniversite hastanelerinde (%5) ve rehabilitasyon merkezlerinde (%2) çalışmaktadırlar (Smeets, Calkhoven, 2014:111). Hollanda da hastanelerde Hristiyanlığın Katolik, Protestan mezhebinden uzmanların yanında Hümanist, Müslüman ve Hindu manevi bakım uzmanları da görev yapmaktadırlar. Bu uzmanlar telefonla manevi destek vermenin yanı

sıra hastalara ibadetlerini yerine getirme konusunda hizmet sunmaktadırlar (UMC Utrecht, https://www.umcutrecht.nl).

Avusturalya: Avusturalya Manevi Bakım hizmetleri inanç ve kültürel geçmiş ayrımı yapmaksızın tüm insanlara yönelik olarak ülke genelinde tüm kurum ve sektörlerde verilmektedir. Avusturalya Manevi bakımının kökleri genellikle Hristiyan gelenekten kaynaklanan daha eski bazı kuruluşlara dayanmaktadır. 2008'in Mayıs ayında tüm Avusturalya eyaletlerinden 50 den fazla temsilci, bölge başpapazları Avusturalya'da manevi bakım konusunu tartışma için toplanmışlardır, bunun akabinde ülke genelinde tüm inanç ve sektörlerde pastoral ve manevi bakım hizmetleri verilmesini konusunda ulusal birliktelik oluşmuştur. Avusturalya Ulusal Manevi Bakım Kurulu'nun yönetim ve finans sorumluluk, manevi bakımın geleceği için yön belirleme, yürürlükteki tüm kanunlara uyumluluk sağlama gibi görevleri bulunmaktadır. Genel olarak kurul manevi bakım uygulayıcılarının uzmanlaşması ve manevi bakım alanının kendi hakları olan bir endüstri olarak tanınması için çalışmaktadır (Spiritual Care in Austraia, https://www.spiritualcareaustralia.org.au). Avusturalya'da palyatif bakım hemşireleri hastanelerde danışman ve başucu hemşireleri olarak, ayrıca hastalarını evlerinde bakımevlerinde, otel veya kurumlarda ziyaret ederek görevlerini yerine getirmektedirler. Palyatif bakım hemşirelerinin hizmet alanı yüzlerce kilometre kareyi bulabilmektedir. Sorumlu oldukları bölgede ya doğrudan hastalara manevi destek sağlamakta ya da telefon veya bilgisayar ağları ile yerel uygulayıcılara destek sunmaktadırlar (Keall, Clayton and Butow, 2014:3198).

Hindistan: Hindistan'da palyatif bakım hizmetleri en erken 80'lerin sonunda ve 90'lı yılların başında Ahmedabad, Bangalore, Mumbai, Trivandrum ve Delhi gibi şehirlerde kurulan kanser tedavi merkezlerinin içerisinde palyatif bakım birimlerinde sunulmaya başlanmıştır. 1994 yılında kurulan Hindistan Palyatif Bakım Kurumu'nun (IAPC) günümüzde 17 yaşında olmasına ve Kerala Bölge Yönetimi'nin bir palyatif bakım politikası deklare etmiş olmasına rağmen Hindistan'da ulusal düzeyde bir palyatif bakım politikası yoktur. Palyatif bakım Ulusal Kanser Kontrol Programı'nda zikredilmekle birlikte bazı temel prensipler eksiktir (Sharma, Jagdish, Anusha and Bharti, 2013:294). Hindistan'da sağlık hizmetlerinde görev yapan manevi bakım uzmanlarının bakım modelleri konusunda eğitilmeye ihtiyaçları vardır. Böylece ABD, Kanada, Birleşik Krallık ve Avusturalya gibi gelişmiş ülkelerdeki gibi manevi bakım birimlerinin ve Klinik Pastoral Eğitim programlarının geliştirilmesi için ihtiyaç duyulan anlayış sağlanabilir (Ramakrishnan vd., 2014:53).

Endonezya: Endonezya dünyada en fazla Müslümanın yaşadığı ülke olmasının yanında dünyanın en kalabalık dördüncü ülkesidir. Pastoral teoloji ve temel pastoral bakım anlayışı Endonezya'ya yüz yıllar öncesinde Endonezya takımadalarına egemen olan Hollanda'dan gelmiştir. Daha sonraları ise Amerika'dan pastoral danışmanlık anlayışı gelmiştir. Böylece ortada Hollanda ve Amerikan manevi bakım anlayışı bulunmaktadır. Bu ikisini en azından farklı başlangıç noktalarından hareket ettikleri için birbirinden ayırt edilmesi gereklidir. Avrupalılar tarafından Endonezyalı'lara sunulan pastoral teoloji ve pastoral bakım doğası gereği tümdengelimcidir. Kökenleri pastoral hizmetler bağlamında tercüme edilmiş doğmatik ve kiliseye ait kavramlardan oluşmaktadır. Diğer yandan pastoral danışmanlık ise doğası gereği daha tümevarımsaldır. O danışanın danışmana sunduğu tecrübe ile başlar ve danışanın hayatına olumlu şekilde etki eden ümit duygusu ile yorumlanır ve analiz edilir. Endonezya'da manevi bakım uzmanları birbiri ile uyumsuz olan bu iki yaklaşımı birbiri ile uzlaştırarak kullanmaktadırlar (Beek, 2002:153). Seksenli yılların ortalarında Endonezya'nın Salatiga şehrinde ilk üç aylık tam zamanlı

Klinik Pastoral Eğitim Programı geliştirilmiştir. Öğrenciler Java şehir merkezine yakın hastanelere yerleştirilmiş ve denetlenme ve eğitim için Salatiga'ya gelmişlerdir. Doksanlı yılların başlarında Jakarta'da Protestan Cikini hastanesi ve onun yakınlarındaki Roma-Katolik Hastanesi'nin klinik laboratuvarlar olarak görev üstlendiği bir program başlatılmıştır. Endonezya'da hastanelerde sunulan pastoral danışmanlık hizmetinde önce ofis temelli pastoral danışmanlık başlamıştır. Endonezya'da ofis temelli pastoral danışmanlığın bir geleceği olmakla birlikte manevi danışmanlık hizmetlerinin standardizasyonu ve denetlenmesi ile ilgili ciddi sıkıntılar bulunmaktadır. (Beek, 2002:159).

Türkiye: Modern anlamda manevi bakım ve danışmanlık hizmetleri Dünyanın farklı ülkelerinde 20. Yüzyılın başından itibaren geliştirilerek sunulmakla birlikte ülkemizde yakın zamana kadar mevcut değildi. Ülkemizde hastane kadrolarında istihdam edilen din görevlisi ve gassaller, moral hizmet vermekten çok ölüme yakın hastalara son dini görevleri yerine getirmek ve ölüm sonrası dinen yapılması gereken hizmetleri sunmaktadırlar. Yakın zamana kadar hastaların manevi bakım ihtiyacı, hastanelerde görev yapan gassal ve imamlar, kısmen de hasta yakınları ve hastaların bir birine desteğiyle giderilmeye çalışılmıştır (Altaş, 1999:599).

Ülkemizde hastanelerde manevi bakım hizmetleri 1994 yılında Sağlık Bakanlığı'nın isteği doğrultusunda Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından din görevlileri görevlendirmesi ile başlamış, ancak teorik ve akademik alt yapısı hazırlanmadan, bu konuda yetiştirilmemiş bireyler tarafından verilen bu hizmetler artan şikâyetler ve bir doktorun Danıştay'a dava açması ile durdurulmuştu (Altaş, 1999:600). Ancak bu alanda artan ihtiyaç ve istekler doğrultusunda Diyanet İşleri Başkanlığı 2012 yılında hastanelerde manevi bakım konusunda çalışmalara tekrar başlamış bu bağlamda Avrupa ve ABD de ki örnekler incelenmiştir. Ocak 2015'te Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkalığı arasında imzalanan Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü ile Türkiye'de hastalara yönelik manevi bakım faaliyetleri tekrar başlamıştır. Projenin hayata geçirilmesi öncesinde çeşitli çalışmalar yapılmış, çalıştaylar düzenlenmiştir. Türkiye'nin çeşitli hastanelerinde ve sağlık kurumlarında görev yapan uzmanlar, akademisyenler ve Diyanet yetkilileri bir araya gelerek görüş alışverişinde bulunmuş, ardından Türkiye genelinde belirlenen 20 din görevlisi Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 5 haftalık bir eğitim programına alınmıştır. Eğitim programında din görevlilerine din psikolojisi, dini ve manevi bakım, hasta ve hasta yakınlarıyla iletişim, pastoral psikoloji ve dua vaizliği gibi birçok konuda eğitimler verilmiştir. Manevi bakım çalışmaları ile ilgili olarak Ankara'nın da içinde yer aldığı altı pilot il belirlenmiş ve bu illerdeki hastaneler bünyesinde manevi bakım birimi oluşturularak din görevlileri hizmet vermeye başlamıştır. Manevi Bakım Biriminde, hasta ve hasta yakınlarına dini motifleri içeren sabır, tefekkür, dua pratiği, kader anlayışı ve inancı gibi dinsel – tinsel temaların yer aldığı bilgilerle manevi olarak yardım sağlanmaktadır.

Türkiye'de sağlık personeli arasında manevi bakım algısını tespit için Altaş'ın hasta ve sağlık görevlileri üzerinde yaptığı araştırmada hastaların %81'.4'ünün manevi bakım hizmetlerini olumlu ve faydalı bulduğu, %15'inin biraz olumsuz tepki gösterdiği, %1'inin çok tepki gösterdiği, %2'sinin ise cevap vermediği tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada sağlık görevlilerinden doktorların %57.4'ünün, sağlık görevlilerinin ise %65.9'unun manevi destek hizmetlerine tamamen olumlu yaklaştığı, %25,8'inin biraz olumsuz, %3.2'sinin ise manevi bakım hizmetlerine çok olumsuz olarak yaklaştığı tespit edilmiştir (Altaş, 1999:650). Turan ve Karamanoğlunun (2012:70) yoğun bakım hemşirelerinin manevi bakım algısı ve uygulama düzeyleri üzerine yaptıkları araştırmada yoğun bakım hemşirelerinin manevi bakım

algı ve uygulama düzeylerinin çok düşük olduğu tespit edilmiştir. Kavas ve Kavas'ın (2015:450) 463, doktor, ebe ve hemşire üzerinde yaptığı araştırmada sağlık çalışanlarının manevi destek algısının yüksek olduğu görülmüştür.

Müslüman bireylere verilecek manevi bakım programlarının geliştirilmesi ve uygulanmasında aşağıdaki hususların dikkate alınması önem arz etmektedir.

- **Manevi bakım hizmeti verilecek bireyi tanımak:** Manevi bakım hizmetinde yapılması gereken ilk şey kendisine manevi bakım destek verilecek kişiyi tanımaktır. Bu bağlamda kendisine manevi bakım hizmeti verilecek bireyin yaşı, mesleği, medeni durumu gibi genel bilgilerin yanında hastalığının türü ve aşaması ve maneviyatı hakkında bilgi edinilmelidir.
- **Manevi destek hizmetlerinin içeriğini planlamak:** Manevi destek uzmanları hali hazırda fiziksel ve psikolojik sıkıntılılar içerisinde olan hastalarıyla geçirecekleri kısıtlı zamanlarını daha verimli bir şekilde kullanabilmek için hastaları sunacakları manevi desteği planlamalıdırlar. Bu planlamada bir takım süreçler olmalıdır. Bunlar, kişinin manevi sorunlarının teşhisi, hedeflerin belirlenmesi, yöntemin belirlenmesi, planın uygulanması, hastanın manevi durumunda ki değişimin değerlendirilmesi ve mevcut duruma göre kullanılan yöntemlere devam edilmesi veya başka yöntemlerle desteğe devam edilmesidir (Seyyar, 2008:261).
- **Kişiye özel manevi destek programı uygulamak**: Sağlık Hizmetleri Geliştirme Kurulu'na göre gerçek hasta merkezli bakım hastanın kültürel geleneklerinin, kişisel tercih ve değerlerinin, ailevi durumlarının ve yaşam tarzının dikkate alındığı bakımdır (Institute for Healthcare Improvement, www.ihi.org). İnsanların her biri birbirinden farklıdır. Yaş, cinsiyet, zekâ, bilgi, medeni durum, sosyo-ekonomik durum, dindarlık ve benzeri yönlerden insanlar bir birinden farklıdırlar. İnsanların dünya görüşleri, hayata ve ölüme bakış açıları da bir birinden farklıdır. Tıp hizmetlerinde de yeni trent kişiye özel tıbbi tedavilerdir. İsteğe bağlı olarak verilecek manevi destek hizmetlerinde de kişinin maneviyat durumu dikkate alınmalı, bireyin istek ve ihtiyaçları doğrultusunda manevi destek hizmeti verilmelidir.
- **Destek verilecek kişinin psikolojik durumunu dikkate almak:** Ciddi hastalığa yakalanma ve ölüme yaklaşma bireylerde stres, kaygı, korku, çaresizlik, hatta öfke duygularına neden olmaktadır. Manevi bakım uzmanları hastaların içinde bulunduğu psikolojik durumu dikkate alarak onlara yaklaşmalı, standart manevi bakım prosedürü yerine kişinin ihtiyacına ve anlık psikolojik durumuna uygun manevi destek programı uygulamalıdır.
- **Sıkıntı verici durumlara karşı bakış açısını değiştirmek:** Manevi bakım hizmeti verilecek hastaların içinde bulundukları acı, stres ve sıkıntı kaynağı olan duruma yönelik bakış açıları değiştirilmelidir. Bunun için hastalara Kur'an-Kerim'de ki "Çirkin (olumsuz) gördüğünüz bir şey, belki sizin için hayırlıdır. Sevdiğiniz bir şeyde de belki sizin için şer vardır. (Hakikati) Allah bilir, siz bilemezsiniz" (Bakara, 2:216). "Başınıza gelen her musibet (bela), kendi ellerinizden kazandığı (günahlar) yüzündendir. Böyle iken Allah, günahların birçoğunu bağışlar" (Şura, 42:30), "Çaresiz biz sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme ile imtihan edeceğiz. Müjdele o sabredenleri!" (Bakara, 2:155) ayetleri

okunarak karşılaşılan sıkıntıların günahlara kefaret ve bir imtihan vesilesi olabileceği, imtihanı kazanmak için sabretmenin ve Allah'a sığınmanın gerektiği, sıkıntılara isyan etmeden, sabredilmesi durumunda ibadet hükmüne geçeceği ve sevap kazandıracağı, günahlara kefaret olacağı veya kişiyi daha büyük kötülüklerden koruyabileceği ya da bilmediğimiz başka hayırlara vesile olabileceği anlatılmalıdır.

➢ **Dini literatürden istifade etmek:** Ciddi sağlık sorunu olan bireylerde hastalığın neden olduğu acı ve sıkıntının yanında, ölüme yaklaşmış olma çaresizlik, korku, kaygı, stres ve öfke gibi negatif duygular oluşmaktadır. Manevi bakım hizmetlerinde bireyin bu negatif duygularla daha kolay başa çıkabilmesini sağlamak ve acılarına anlam bulmasını sağlamak için dini literatürden istifade edilmelidir. Bu bağlamda, sıkıntı veren yaşamsal olayların Allah'ın imtihanı olduğu, ölümün bir yok oluş değil başka bir hayata açılan kapı olduğu, Allah'a güvenmenin ve duanın gerekliliği, kaderin kabullenilmesi gerektiği, Kur'an'dan ve hadislerden örneklendirilerek anlatılmalıdır.

➢ **Müzik terapi uygulamak:** Yapılan pek çok araştırmada dini veya dini olmayan müzik dinleme ile sağlık ve mutluluk arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir (Lee & Thyer, 2013:591; Krause & Hayward, 2015:358; Llovet, 2017:60). Kirkland ve arkadaşlarının yaptıkları araştırmada bunama hastalığından muzdarip bir grup hastaya müzik terapi programı uygulanmış ve müzik terapi programın kutsama, birebir şarkı söyleme gibi bazı unsurlarının yüksek ruh hali ve pozitif meşguliyetle ilişkili olduğu görülmüştür. (Kirkland, Fortuna, Kelson and Phinney, 2014:31). Ülkemizde sağlık alanında müzik terapinin kullanımı yeterli düzeyde değildir. Yeliz ve arkadaşlarının (2016) yaptıkları araştırmada Sağlık Profesyonellerinin %68.0' inin "müzik terapi" uygulamasını bildiği, hemşirelerin %98.1'inin ve doktorların %98.2'sinin müzik terapiye ilişkin herhangi bir eğitim almadığı belirlenmiştir.

Tartışma ve Öneriler

Araştırmamızın bu kısmında dünyadaki manevi bakım uygulamalarından yola çıkarak ülkemizde yeni gelişmekte olan hastanelerde manevi bakım ve rehberlik hizmetlerinin sağlam bir temele oturtulması ve sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için takım önerilere yer verilmiştir.

1. Ülkemizde manevi bakım hizmetlerinin profesyonel olarak sunulabilmesi için bu alanın bir meslek dalı haline gelmesi gereklidir. Bu sağlandığında manevi bakım uzmanı olmak için eğitim programları ortaya çıkabilecek ve oralarda verilecek daha profesyonel eğitimle uzmanlaşma sağlanarak hasta ve yaşlılara yönelik daha kaliteli manevi bakım hizmeti verilebilecektir.
2. İlahiyat fakültesi müfredatında manevi bakım uzmanlığına yönelik dersler konulmalıdır. İlahiyat fakültelerinde belli bir sınıftan itibaren mesleki branşlaşma olmalı, manevi bakım uzmanı olmak isteyenlere alana yönelik daha fazla eğitim verilmelidir.
3. Manevi bakım hassas bir konu olduğundan dolayı bu alanda çalışacak bireyler teoloji, davranış psikolojisi, terapi teknikleri, hasta ve yaşlılık psikolojisi, etik, hasta hakları gibi konularda ciddi bir eğitimden geçirilmelidirler. Bu bağlamda 2015 yılında ülkemizde tekrar

hayata geçirilen hastanelerde manevi bakım elemanlarına yönelik 6 hafta gibi kısa bir süre içinde değil 1-2 yıl sürecek teorik ve uygulamalı eğitim verileceği yüksek lisans tarzı bir eğitim programı uygulanmalıdır.

4. Hollanda'da örneğinde olduğu gibi manevi bakım hizmetinden istifade etmenin temel bir hak olduğu anayasa ve kanunlarda belirtilmelidir.
5. Manevi bakım ve danışmanlık hizmetleri bu iş üzerine uzmanlaşmış manevi danışmanlar tarafından hastanelerin yanında, yetiştirme yurtları, darülaceze, bakımevi, okul, hapishane, ordu gibi kurumlarda da sunulmalıdır.
6. Deprem, sel gibi doğal afetler, terör ve kaza gibi travmatik olaylar sonrasında yakınlarını kaybeden bireylere acil manevi destek hizmeti verebilecek birimler oluşturulmalıdır.
7. Acil manevi bakım ihtiyacını karşılamada Batı'da olduğu gibi bu konuda eğitilmiş gönüllü manevi bakımcılardan istifade edilmelidir.
8. Rehberlik hizmetlerinde gönüllülük esas olduğundan dolayı manevi bakım ve danışmanlık hizmetleri hasta ve yakınlarının isteği doğrultusunda uygulanmalıdır. Bunun için Batı'da uygulanan randevu yöntemi kullanılabilir.
9. Hastalıkla mücadelede iyileşmenin sadece fiziksel semptomlara bağlı olmadığı, maneviyatın da iyileşme sürecindeki olumlu etkileri dikkate alınarak, sağlık hizmetlerinde doktor, hemşire, sağlık memuru, manevi bakım uzmanlarının yer aldığı bütüncül bir manevi bakım modelleri geliştirilmelidir. Bu bağlamda tıp fakülteleri ve hemşirelik okullarında manevi bakım dersleri okutulmalı ve kültürlerarası geçerliliği olan manevi destek eğitimi verilmelidir. Özellikle hemşirelere hastanın sadece fiziksel sağlığı değil, manevi ve ruhsal sağlığını da takip etme görevi verilmelidir.
10. Güney Afrika örneğinde olduğu gibi manevi bakım uzmanlarının alandaki yeniliklere ayak uydurabilmeleri için yıllık ulusal panel ve konferanslar düzenlenmelidir.
11. Hastanede tedavi gören hastalar arasında Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi farklı din ve mezheplere sahip bireyler olabilir. Bu nedenle farklı din ve mezheplere inanan bireylere yönelik manevi bakım konusunda alternatif çözümler üretilmelidir. Bu bağlamda kültürler-arası geçerliliği olan manevi bakım programları üretilmelidir.

Sonuç

Manevi bakım, yaşlılık, kronik hastalık veya travmatik bir olay sonucunda bakıma muhtaç haIe gelmiş kişilere yönelik maneviyat odaklı destek ve yardım hizmetleridir. Bu hizmetlerin ortaya çıkmasının temelinde bireylerin tecrübe ettikleri ciddi sağlık sorunları ve travmatik olaylara anlam bulma ve başa çıkmada manevi bir desteğe ihtiyaç duymaları ve psikolojinin bu tür olaylara tatmin edici bir anlam bulma ve bireyin maneviyat ihtiyacı tatmin etme konusunda ilgisiz ve yetersiz olmasıdır. Ayrıca pek çok bilimsel araştırmada dinin beden ruh sağlığını koruyucu ve tedavi edici etkisinin tespit edilmiş olması, modern dünyada dinin bu gücünün sağlık hizmetlerinde hasta bireyin iyileşme, teskin etme ve acılarına tatmin edici anlam bulmasında kullanılması eğilimine yol açmıştır. Günümüzde Batı da insana maddi ve manevi varlığı ile bütüncül olarak yaklaşma eğilimi oluşmuştur. Bu eğilimin tıbbi hizmetlere

bir yansıması olarak iyileşme sadece fiziksel semptomlardaki düzelme ile değil bireyin manevi sıkıntılarının giderilmesi de iyileşme sürecinin bir parçası olarak görülmeye başlanmıştır. Batı manevi bakım uygulamalarının geldiği son nokta, manevi bakımı sadece dini muhteva ile sınırlandırmayıp, onu en genel anlamıyla yaşanılan olaylarda anlam bulma şeklinde ele alma ve manevi bakımı faaliyetlerini sadece din adamı veya manevi bakım uzmanın görev alanı ile sınırlandırmayıp doktor, hemşire ve sağlık çalışanlarının rol aldığı bir ekip çalışmasını halinde yürütülmesidir.

Ülkemizde yeni yeni gelişmekte olan hastanelerde manevi bakım hizmetlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için yapılması gereken bazı şeyler bulunmaktadır. Öncelikle Batı'da ki bir asırlık manevi bakım tecrübesinden istifade edilerek alanın teorik temellerinin oluşturması ve sadece din adamı, manevi bakım uzmanının değil, aynı zamanda doktor, hemşire, sağlık memuru ve eğitilmiş gönüllerin de rol aldığı kendi dini ve kültürel değerlerimize uygun manevi bakım modellerin geliştirilmesi gereklidir. Ayrıca hâlihazırda Sağlık Bakanlığı ile Diyanet arasındaki imzalanmış protokolle 6 ilde pilot olarak yürütülmekte olan manevi bakım uygulamalarının kalıcı ve sistematik şekilde yürütülebilmesi için YÖK ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından alanın eğitim programının belirlenmesi ve bir meslek dalı haline gelmesi için hükümetin gerekli girişimlerde bulunması gerekmektedir.

Kaynakça

Acklin, M. W., Brown, E. C., Mauger, P. A. (1983). "The Role of Religious Values in Coping with Cancer", Journal of Religion and Health, 22(4), Winter, 1983, 330

Altaş, N. (1999). "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 0, Cilt: 39. 599.

Altaş, N. (2003). "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 41, Sayı :4, 2003. 339.

Altaş, N. (2013). "Cami Dışı Din Eğitimi Ekinliklerini Biçimlendiren Temel Kavramlar ve Bu Alanda Yeni Kavramsallaştırmalar: Dini Danışmanlık" ve "Manevi Sosyal Hizmetle" 2. Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu 30 Mart - 01 Nisan 2012, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 312-313.

Anderson J.M. Anderson L.J. Felsenthal G. (1993) "Pastoral Needs and Support Within an Inpatient Rehabilitation Unit". Archives of Physical Medicine and Rehabilitation, 74, 574.

Ballevv, S. H., Hannum, S. M., Gaines, J. M,. Marx, K.A., Parrish, J. M. (2012). "The Role of Spiritual Experiences and Activities in the Relationship Between Chronic Illness and Psychological Well-Being", J Relig Health., 51, 1386.

Beek, A.M. (2002). "Pastoral Counseling in Indonesia", American Journal of Pastoral Counseling, Vol. 5, No. (1/2). 153

Budak, S. (2009). Psikoloji Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

Bülbül, M. (2013). "Almanya'da Hastanelerde Yapılan Manevi Bakım (Din) Hizmeti", Vaaz Ve Vaizlik Sempozyumu (17-18 Aralık 2011), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Ciğerci,Y., Çelebi,Ş., Kurt, H., Türkmen,U., Sökezoğlu A. D. (2016). “Tamamlayıcı bakım ve alternatif tedavi yöntemi olan müzik terapiye ilişkin sağlık profesyonellerinin görüşleri”. Afyon Kocatepe Üniversitesi Akademik Müzik Araştırmaları Dergisi. 2(4):1-14

Colman, A. M. (2003). Oxford Dictionary of Psychology, Oxford University Press

Çerik, O. (2007). “Yaşlılıkta Sosyal ve Manevi Bakım”, Yaşlılık Dönemi Problemleri, 9-10 Aralık 2006 Üsküdar Altunizade Kültür Merkezi, İstanbul: Ensar Neşriyat

Frankl, V. (2007) İnsanın Anlam Arayışı, (çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, İstanbul

Hanson, L.C., Dobbs, D., Usher, B.M., Williams, S., Rawlings, J., Daaleman, T.P. (2008). “Providers and Types of Spiritual Çare during Serious Illness”, Journal Of Palliatıve Medicine, Vol. 11, No 6. 907.

Hodge D.R., Wolosin RJ. (20141) “American Indians and Spiritual Needs During Hospitalization: Developing a Model of Spiritual Care”, The Gerontologist. Vol. 54, No. 4, 691.

Hodge D.R., Wolosin RJ. (20142), “Hospitalized Asian Patients and Their Spiritual Needs: Developing a Model of Spiritual Care”, Journal of Aging and Health 2014, Vol. 26(3) 396

Karagül, A. (2012). “Manevi Bakım, Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”, Dini Araştırmalar, c.14. 6,40.

Karslı, N. (2017). “Gençlerde Özsaygı-Dindarlık İlişkisi”. Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi. Cilt: 4. Sayı 6. 16-46

Karslı, N. (20181) Öfke Kontrolü ve Dindarlık, Kayseri: Kimlik Yayınları.

Karslı, N. (20182) Mutluluk ve Dindarlık, Kayseri: Kimlik Yayınları.

Kavas, E., Kavas, N. (2015). “Hastalarda Manevi Bakım İhtiyacı Konusunda Doktor, Ebe Ve Hemşirelerin Manevi Destek Algısının Belirlenmesi: Denizli Örneği”, Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History of Turkish Or Turkic. Volume 10/14. 450

Keall, R., Clayton, J.M., Butow, P. (2014) “How do Australian palliative care nurses address existential and spiritual concerns? Facilitators, barriers and strategies”, Journal of Clinical Nursing, 23, 3198.

Kellehear, A. (2000) “Spirituality And Palliative Care: A Model Of Needs”, Palliative Medicine, 14, 150.

Kendler, K.S., Gardner, C.O., Prescott, C.A. (1999). “Clarifying the relationship between religiosity and psychiatric illness: The impact of covariates and the specificity of burrefing effects”. Twin Reseach 2 (2).137-144

Kızılgeçit, M. (2011). “Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi”. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kirkland, K., Fortuna, M. C., Kelson, E., Phinney, A. (2014) "Music Therapy and Spiritual Care for Persons with Dementia: A Mixed-Methods Study", Canadian Journal of Music Therapy, Revue Canadienne De Musicothérapie, 20(1), 10, 31.

Koç, M. (2012). "Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma – I", Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Din Psikolojisi Özel Sayısı, Cilt:12, Sayı:2, 210.

Krause N, Hayward D. R. (2015). "Hayatın Son Döneminde Dini Müzik ve Sağlık, Boylamsal Bir Araştırma". (Çev. Necmi Karslı). Bilimname, XXIX. 2015.2. 339-363.

Larson, D. B., Sherrill, K. A., Lyons, J. S., Larson, S.S. (1992). "Associations between dimensions of religious commitment and mental health reported in the American Journal of Psychiatry and Archives of General Psychiatry: 1978-1989". American Journal of Psychiatry. 558.

Lazzari, C. (2009) Spiritual Counseling in Medicine: Theories and Techniques of Counseling DurİNg Stressful Life Events, Severe lllnesses, and Palliative Care, illniverse, New York. 12.

Lee, J & Thyer B. A. (2013). "Does Music Therapy Improve Mental Health in Adults? A Review". Journal of Human Behavior in the Social Environment Volume 23, Issue 5. 591.

Levin, J. S., Chatters, L. M. (1998). "Research On Religion And Mental Health: An Overview Of Empirical Findings And Theoretical Issues" Handbook of Religion and Mental Health, Harold G. Koeing ed., California: Academic Press

Llovet, Aliza K. (2017). "Meta-analysis of Specific Music Therapy Measures and Their Implications for the Health Care System". The Health Care Manager Issue: Volume 36(1) 60–68

Lutsi, E.S. (2005). Forgivingness: The Relationship Between Clients' Dispositions to Forgive Interpersonal Transgressions And Their Anger, Depression, And Religious Commitment, Doctoral Dissertation, Kent State University Graduate School of Education

Macconville, U. (2006). "Mapping Religion And Spirituality In An Irish Palliative Care Setting". Omega, Vol. 53(1-2), 138.

Ok, Ü. (2007)."İnanç Bakım Danışmanlığı Bir Model Geliştirme Denemesi", 1. Din Hizmetleri Sempozyumu (yayımlanmamış tebliğ). 10

Özdoğan, Ö. (2006). "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", AÜİFD 47, Sayı 2. 128.

Petersen, C. L. (2014) "Spiritual Care Of The Child With Cancer At The End Of Life: A Concept Analysis", Journal of Advanced Nursing 70(6), 1243.

Post, S.G. (1998). "Ethics, Religion, and mental health". Handbook of Religion and Mental Health, (Ed.Harold G. Koeing), London: Academic Press

Puchalski, C. M. (2007). “Spirituality And The Care Of Patients At The End-Of-Life: An Essential Component Of Care”. Omega, Vol. 56(1). 33. 38

Ramakrishnan, P., Rane, A., Dias, A., Bhat, J., Shukla, A., Lakshmi, S., Ansari, B.K., Ramaswamy, R. S., Reddy, R. A., Tribıılato, A., Agarwal, A. K., SatyaPrasad, N., Mushtaq, A., Rao, P. H., Murthv, P., Koeing, H. G. (2014). “Indian Health Care Professionals' Attitude Tovvards Spiritual Healing and Its Role in Alleviating Stigma of Psychiatric Services”, J. Relig Health. 53, 1811.

Reiland, S., Lauterbach, D., (2008) “Effects of Trauma And Religiosity on Self-Esteem” Psychological Report. 102. 779

Rokeach, M. (1960). The open and closed mind. New York: Basic Books

Schoeman, S. (2015). “Towards a whole-school approach to the pastoral care module in a Postgraduate Certificate of Education programme: a South African experience”, European Journal of Teacher Education, Vol. 38, No. 1.119.

Seyyar, A. (2008). “Bakıma Muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları” 1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007), Cilt:2, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Seyyar, A. (2015). “Şehit Yakınlarına Manevî Sosyal Hizmet Uygulamalar”; 3. Ulusal Sosyal Hizmet Öğrenci Kurultayı, Sosyal Hizmet Öğrenci Birliği Derneği, 30 Nisan-01. Mayıs 2015, Üsküdar-İstanbul

Seyyar, A., Yumurtacı, A., (2016). “Afet Odaklı Acil Manevi Sosyal Hizmet Uygulamaları Bağlamında Türkiye’ye Yönelik Bir Model Önerisi”, Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 3, 21

Sharma, H., Jagdish, V., Anusha, P., Bharti, S. (2013). “End-of-life care: Indian perspective”, Indian J Psychiatry 55: Indian Mental Concepts, 294

Smeets, W., Calkhoven, T.M. (2014) “From Ministıy Towards Spiritual Competence Changing Perspectives in Spiritual Care in the Netherlands”, Journal of Empirical Theology 27, 111

Söylev, Ö. F. (2007). “Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 21 (1). 270.

Sulmasy, D. P. (2002) “A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life”, The Gerontologist, Vol.42, Special lssue 3, 25.

Tanyi, R. A. (2002). “Towards a clarification of the meaning of spirituality”, Journal of Advanced Nursing 39, 500–509.

Tiew, L.H., Kwee, J.H., Creedy, D.K., Chan, M.F. (2013). “Hospice nurses' perspectives of spirituality”, Journal of Clinical Nursing, 22, 2923.

Tokur, B. (2016). “İçsel Dinî Motivasyon Ve Özsaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, EKEV Akademi Dergisi Yıl: 20 Sayı: 66. 169.

Turan, T., Karamanoğlu, A.Y. (2012) "Determining intensive care unit nurses' perceptions and practice levels of spiritual care in Turkey", British Association of Critical Care Nurses, Vol. 18, No:2, 70.

Vermandere, M., Lepeleire, J.D., Mechelen, W.V., Warmenhoven, F., Thoonsen, B., Aertgeerts, B. (2013). "Spirituality in palliative home care: a framework for the clinician", Support Care Cancer 21, 1061.

Vest, N., Slavkovsky, R., Ellmanns, L.B. (2014). "Spiritual Care" maddesi, Encyclopedia of Psychology and Religion. David A. Leeming, Ed. London: Springer Reference. 1714.

Vivat, B. (2013). "Implementing spiritual care at the end of life: the UK", European Journal of Palliative Care, 2013, 20(1), s.33.

Whoqol Group., The WHO quality of life assessment (WHOQOL) position paper from the World Health Organization. Social Science and Medicine, 41, 1995, 1406.

World Health Organization, WHO, Palliative Care 2011, htp://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/en/. Erişim tarihi: 18 Nisan 2018

Yapıcı, A. (2007). Ruh Sağlığı ve Din. Adana: Karahan Kitabevi. 214,224

Yapıcı, A. Kayıklık, H. (2005). "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi, Çukurova Üniversitesi Örneği". Değerler Eğitimi Dergisi. Cilt 3. Sayı 9. 194.

Spiritual Care in the U.S., https://www.healthcarechaplaincy.org/docs/about/hccn_in_the_news/long_island_jewish_world_6_22_16.pdf , 21.05.2018

Wahiba Abu-Ras, "Chaplaincy and spiritual care services: The case for Muslim patients", Topics in Integrative Health Care, 2. http://www.tihcij.com/Articles/Chaplaincy-and-Spiritual-Care-Services-The-Case-for-Muslim-Patients.aspx?id=0000275, 18.05.2018

Counselling and Support, http://www.nhs.uk/Services/hospitals/Facilities/DefaultView.aspx?id=1439, 12.10.2017

Pastoral Care UK, https://www.acc-uk.org/public/docs/pastoral-care/PCUK_what_is_pastoral_care_04.12.14.pdf 21.05.2018

Spiritual Care Programme, http://www.spcare.org/en/about/who-we-are, 22.05.2018

Klinische Seelsorgeausbildung, https://de.wikipedia.org/wiki/Klinische_Seelsorgeausbildung, 12.03.2018

Thierfelder, C. (2017). "Pastoral care (Seelsorge) and spiritual care in Germany", HTS Teologiese Studies/ Theological Studies 73(4), http://www.scielo.org.za/pdf/hts/v73n4/51.pdf, 21.5.2018

UMC Utrecht, https://www.umcutrecht.nl/nl/Ziekenhuis/Afdelingen/Intensive-care/Medewerkers-intensive-care, 17.05.2018

Institute for Healthcare Improvement. 2011. "Patient-Centered Care on Medical/Surgical Units."

IHI Knowledge Center. www.ihi.org/knowledge/Pages/Changes/PatientCenteredCare.aspx. 19.04.2018

Spiritual Care in Israel, http://www.kashouvot.org/what-is-spiritual-care/pastoral-care-in-israel/ 24.05.2018

The Southern African Association for Pastoral Work (SAAP), http://www.saap.za.net 25.05.2015

About CPSC, https://www.cpsc.org.za/about/about-cpsc 25.05.2015

Spiritual Care in Austraia, https://www.spiritualcareaustralia.org.au 26.05.2018

ÂLEMİN KIDEMİ HAKKINDA BİR SORUYA BİR CEVAP: İBN SEB'ÎN'DE İBN SÎNÂ FELSEFESİNİN İZLERİ

Dr. Öğretim Üyesi Ömer Faruk ERDOĞAN

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Öz

Bu çalışma öz olarak İbn Seb'în'e yöneltilen bir soruyu ele almaktadır. Bu soru içerik olarak âlemin kıdemini kabul ettiği ön kabulünden hareketle Aristo'nun felsefî sisteminde bu meselenin mahiyetini irdelemektedir. Bu tebliğ öz olarak İbn Seb'în'e yöneltilen bu sorunun Aristo'daki anlamını tartışmakta ve buradan hareketle âlemin kıdemi tartışmalarının Meşşâî felsefenin en önemli temsilcilerinden İbn Sînâ düşüncesinde ne anlama gelebileceğini araştırmaktadır.

İbn Seb'în'in felsefî düsturu hakkında da bilgi veren bu tebliğ, meseleyi aşama aşama incelemekte ve her bir aşamada, bir araştırmacıda felsefî yöntemin nasıl olması gerektiği hakkında da önemli bilgiler vermektedir.

İbn Seb'în kralın ilk sorusuna Aristo'dan on bir burhan getirmektedir. Bu burhanlar, bir sıradüzen içerisinden âlemin kıdemi iddiasına yönelik farklı konulara değinmekte, bütüncül okunduğunda ise birbirini tamamlayıcı bir nitelik arz etmektedirler. Onbir burhanın neticesinde âlemin kıdemi iddiasının Aristo'daki temelleri ya da kurulamayan temel İbn Seb'în tarafından ortaya konulmaktadır. Tebliğimiz, Aristo'nun İbn Seb'în tarafından aktarılan ve yorumlanan burhanlarına İbn Sînâ'nın burhânî katkısını da ekleyerek son bulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Seb'în, Aristo, İbn Sînâ, Âlemin Kıdemi, Hudûs.

A QUESTION ABOUT THE UNIVERSE OF TIME WITHOUT BEGINNING: TRACKS OF IBN SĪNĀ'S PHILOSOPHY IN IBN SEB'ĪN

Abstract

This study, in essence, addresses a question directed at Ibn Seb'īn. This question implies that Aristotle accepts that the universe is infinite and examines the problem according to his view. This paper discusses the problem in Aristotle which is directed to Ibn Seb'īn and explores what it means to discuss Ibn Sīnā with his argument that the universe is infinite.

Also this paper, which also provides information on Ibn Seb'īn's method of thinking, examines the matter step by step and gives important information about how a thinking method should be in a researcher at each stage.

Ibn Seb'īn brings 11 proofs from Aristotle for the first question of the king. These evidences refer to different issues in the hierarchy claiming the infinity of the universe, and complement each other when they are read together.

The debate over the 11 proofs about the eternity of the universe from Aristotle, the validity of these, or whether it is evidence, is put forward by Ibn Seb'īn. Finally, the statement ends with Aristotle adding the answers given by Ibn Sīnā to the alleged infinite of the universe.

Keywords: Ibn Seb'īn, İbn Sīnā, Aristotle, Universe of Time Without Beginning, Existence from Eternity.

Giriş

Kıdem o kadar önemli bir kavramdır ki her şeyin başlangıcını tespit etmenin imkânsız hale geldiği noktada karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle onun hakkında bir felsefe üretmek, her hangi bir paradigma geliştirmek mümkün olabilse de bu mevzuyu mutlu son ile sonuçlandırmak neredeyse mümkün değildir. Bana verilen 15 dk.lık sunum süresi bile bu kavram ile ilgilidir. Bu sürenin hangi zamanda başlayıp hangi zamanda bittiği âlemin kıdemi ve dahî zamanın kıdeminin neresindedir? Bahsi geçen sebepler ve bunların emsali birçok sebep dolayısıyla âlemin kıdemi tartışmaları genellikle sonuçsuz kalmış, kesin bir yargıya ulaşılamamıştır. Bu sebeple birçok düşünür içinde (filozoflar, kelâmcılar, mutasavvıflar, muhaddisler gibi) bu konudaki tartışmalar burhan doğurmaktan ziyade cedel doğurmuştur. Cedel ise sesi daha çok çıkanın haklılığı pâye vermiş, bu zamanla galat-ı meşhur suni/sözde bir hakikatin doğmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle kelâm ile felsefe arasındaki tartışmalarda Tehâfüt ve şerhleri ile Mevâkıf ve şerhleri üzerinden bu konuda birçok tartışma yapılmıştır.

Endülüs'ün son filozofu Abdulhak İbrahim b. Nasr İbn Seb'în (ö. 1270) ihata edici bilgi seviyesi ile hem Endülüs için toparlayıcı fikirler dercetmiş, hem de kendi dönemine kadar haberdar olduğu bütün bir felsefe ve kelâm sürecini eleştiri süzgecine tabi tutarak, düşüncenin seyri noktasında genel kanaatlerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bununla beraber İbn Seb'în'in eleştirilerinin dozajının yüksek olması, sözünü esirgememesi, kabul ettiği fikirleri kati bir yaşantıya dönüştürmesi (Peygamberlik iddiası gibi), çoğu zaman kendisini zor durumda bırakmıştır. Fakat her şeye rağmen onun bu tavrı, düşünsel anlamda farklı eserler vermesine zemin hazırlamıştır. Büddü'l-Ârif ve el-Mesâilu's-Sıkılliye/el-Ecvibetu's-Sıkılliye (Sicilya Cevapları) adındaki eserler bu farklılığın en güzel örnekleridir. Büddü'l-Arif'teki eleştirileri ve yaptığı psikolojik tahlilleri, bununla yetinmeyerek kendisinden öncekilerin yetersizliklerini tek tek zikretmesi, Sicilya Cevapları'nda kendisine soru soran krala sorunun sorulma şeklinin yanlışlığını felsefî bir uyarı ile düzeltmesi ve bir azarlama üslubu ile bunu yansıtması bu ilginç fikir insanının farklılıkları arasında sayılabilir.

Bu eser, Şerafettin Yaltkaya'nın nakline göre, Oxford Darülfünun kütüphanesinin Bodleian kısmında tek nüsha olarak bulunmaktadır. Yaltkaya, Sicilya Cevapları'nın giriş kısmında bu eserin tercümesi ile ilgili süreci ve yaşadığı zorlukları anlatmaktadır. İbn Seb'în'in eserinin bahsi geçen nüshasının kopyası Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 7608 nolu demirbaş kaydında da bulunmaktadır.[1]

[1] Bkz. İbn Seb'în, *El Kelâm alâ Mesâili's-Sıgıliyye,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, Demirbaş No: 7608, s. 1-55 arası.

Biz, bu tebliğde Sicilya Kralı II. Frederic'in merakını celbeden bir soruya Endülüs'ün son filozofu İbn Seb'în tarafından verilen cevabı ve bu cevabın Meşşâî felsefenin önemli temsilcisi Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ (ö. 1037)'daki izlerini tartışacağız. İbn Seb'în'e yöneltilen bu soru doğrudan Aristo'nun âlemin kıdemini kabul ettiği yargısından hareket ederek, meseleyi tartışmaya açmaktadır. İbn Seb'în'in soruya verdiği cevap, kendi dönemine kadar oluşan bütün düşünce sistemlerini kucaklayıcı bir mahiyette olup, kıdem kavramına İbn Sînâ'nın getirdiği yorumları da barındırmaktadır. Bu sebeple Aristo'nun takipçileri konumundaki Müslüman Meşşâî filozofların bu konudaki kanaatleri hakkında da fikir vermektedir. Bu açıdan İbn Seb'în'in cevapları bu konuda ihata edici kabul edilebilir. Ayrıca filozofun verdiği cevaptan da anlaşılacağı gibi o, hem Aristo'yu hem de Aristo takipçilerini çoğunlukla doğru anlamış, bu kişilere önemli sayılacak eleştiriler de getirmiştir.

Sorunun Analizi

Üzerinde çalıştığımız konu olan âlemin kıdemi meselesinin de yer aldığı Sicilya Cevapları adlı eserde Sicilya kralı II. Frederic'in cevabını merak ettiği soru şudur: Sen; "âlemin kıdemi hakkındaki sorunda Aristo'nun bütün sözlerinde âlemin kadim olduğunu söylemiştir ve şüphe yoktur ki onun reyi budur. Şu ana kadar bu konuda bir burhan getirmiş ise onun burhanı nasıldır ve nedir? Yok, bu hususta bir burhan getirmemiş ise âlemin kıdemi hakkındaki sözü ne kabildendir?" Şeklinde bir soru soruyorsun.[2]

İbn Seb'în, sorunun cevabına kavram analizi ile başlar. Bu konuya işaret eden kavramlar âlem, kıdem, hudus, ibda ve halk'tır. Ardından Aristo'nun bu konuda ortaya attığı onbir burhan üzerinden meseleyi izaha başlar. İbn Seb'în, Aristo'nun burhanlarını özetle şöyle tartışır:

Aristo'nun Âlemin Kıdemi İddiası

İbn Seb'în'e göre âlemin kıdemi iddiası ile ilgili Aristo'nun on bir burhanı bulunmaktadır. Bunlar felekler, zat, zaman, madde, heyula, boşluk, anasır-ı erbaa gibi kavramların mahiyetlerinin Tanrı ve âleme göre nasıl anlaşıldığı üzerinden temellendirilmiştir. Buradan da âlemin kıdemi iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır. Aristo'nun burhanları özetle şöyle tartışılabilir:

1. Âlem zamandan, zaman ise âlemden ayrılmaz. Aristo'nun söylediği şudur: Âlem zamanda yaratılmıştır. Zaman ise sonsuzdur. O halde zamanda âlemin bir başlangıcı yoktur. Hadis zamanda öncelenendir. Bu sebeple âlem, hadis değil kadimdir. Çünkü âlem zaman ile öncelenmez [3]

Aristo'nun iddia ettiğinin aksine İbn Sînâ'ya göre âlemin de kendine göre bir başlangıcı vardır.[4] O, Allah'ı, hem varlığa gelmesi yönüyle bir illeti bulunmadığı için hem de varlığı zaman içerisinde meydana gelmediği için kadîm kabul etmektedir. Âlem ise, varlığının başlangıcı zamanda meydana gelmediği için, bir yönüyle kadîm görünmesine rağmen, öte yandan âlemin varlığa gelmesi bir sebebe bağlı olduğu için hâdistir.

2. Âlemin olmadığı bir zaman yoktur. Âlemin kadim olduğu iddiasını varlık-yokluk ve imkân ilişkisi üzerinden tartışan bu delil özetle şunu söylemektedir: Yokluğun bir hüviyeti yoktur, çünkü mevcut değildir. Yani âlemin kimlik kazanmadığı/var olmadığı bir zaman yoktur. Âlem olmadan önce,

[2] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* çev. Şerafeddin Yaltkaya, Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2013, s. 28.
[3] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 51. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Fizik*, s. 123, 183, 199-202; *Metafizik*, s. 473-476.
[4] İbn Sînâ, *Danişnâme-i Âlâî,* çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014, s. 238-240.

olmamasından sonra hangi nesneden sudur etmiştir ki, böyle bir kabul ile biz varlığın yokluktan çıktığını kabul edelim! Şayet âlemin bir varlıktan çıktığını kabul edecek olursak, her var olanın kendisinin üstünde bulunan bir illetin malulü olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Bu durum sonsuz bir teselsülü doğurur. O halde bu netice âlemin kıdemini ispatlar. Şayet âlem yokluktan çıkmıştır iddiasında bulunursak, yokluk bir şey değildir ki âlem gibi varlığı varlıklarla beraber var olan bir şeyin kaynağı olsun? Şayet âlem kuvveden çıkmıştır iddiasını kabul edecek olursak, bunun için bir illete ihtiyaç duyulur. Bu yüce illetin zatında nasıl bir değişiklik oldu da/olacak da âlemi kuvveden fiile getirmiştir. Onun zatında asla bir halden başka bir hale geçiş olmaz. Başkalaşım yalnız kevn ve fesad âleminde ve feleğin cüz'î hareketlerinde vuku bulur. Bu sebeple İlk İllet'in zatında değişiklik olamayacağı gibi, cirm-i aksayı külli hareketle harekete geçirdiği için, onun bu harekete geçirici hareketi de kadimdir ve böylece hem bu hareket hem de bu hareketle harekete geçen cisim yani âlem kadim olur. [5]

İbn Sînâ failin fiiliyle ilişkisini yokluğun öncelemediğini zorunlu görmektedir. Varlık, yokluktan önceliklidir,[6] yokluk izafi bir durumu anlatmak için kullanılır.[7] İbn Sînâ'ya göre, hâdis bir varlık olan âlemin varlığının öncesinde yokluk değil, varlığının imkânı bulunmaktadır ve varlığının imkânı kadîmdir. Dolayısıyla, âlem, yoktan değil, kadîm imkândan yaratılmıştır.

3. Felekteki küllî hareketin başlangıcı olmadığı gibi her daim külli hareketle hareket eden âlemin dahi başlangıcı yoktur. İbn Seb'în'in Aristo adına öne sürdüğü bu burhan; hareketin bir muharriki olması zorunluluğu üzerinden âlemin hareketi ile feleklerin hareketinin, asla boşluğa yer bırakmaksızın devamlılığının külli hareket boyutuyla kıyaslanmasına ve böylece âlemin kadim olduğuna ulaşılmasına dayanmaktadır. Aristo'ya göre her hareketin bir hareket ettiricisi vardır. Bu hareket ettirici cismin her noktasında bulunan kuvvet olabileceği gibi; cismin her noktasında bulunmayarak ya da cismin dışında ondan ayrı bir kuvvet olarak da muharrik olabilmektedir. Cisimler ve cisimlerdeki kuvvetlerin sonlu olduğunu delil ile ispat eden Aristo, bu üç ihtimalden cismin kendi kendisini harekete geçirmesi ve muharrik kuvvetin cismin her noktasında bulunmaması şıkkını açıklamamıştır. İbn Seb'în bu iki şıkkı kendince açıklayarak Aristo'nun delilini tamamlamaktadır. Ona göre cismin kendi kendini harekete getirmesi, fail ile kabil arasındaki farkı kaldırdığı için imkânsızdır. Muharrikin cismin her noktasında bulunmama iddiası ise, sonlu cismin sonsuz feleğin daimi hareketini karşılayamayacağından dolayı imkânsızdır. Bu durumda geriye feleğin hareketinin cismin hareketi gibi olmadığı, cismin hareketinin sonlu olduğu, feleğin hareketinin ise kesintisiz ve sonsuz olduğu kalmaktadır. Feleğin hareketi başlangıçsız ve sonsuz olduğu gibi âlemin hareketi de başlangıçsız ve sonsuzdur.[8]

İbn Sînâ'ya göre feleğin hareketinin sonsuzluğu meselesi İlk İlke'yi ispat eden sürecin bir basamağıdır.[9] Bu konuda Aristo'nun burhanı, feleğin külli hareketindeki sonsuzluğun âlemin sonsuzluğunu ispat ettiğini iddia etmekteyken, İbn Sînâ feleğin hareketindeki sonsuzluk ifadesi ile İlk İlke'nin her şeyin ilkesi olduğunu ispat etmek istemiştir. Bununla beraber İbn Sînâ, feleğin gerçek anlamda sonsuzluğun

[5] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 52-53.
[6] İbn Sînâ, *Danişnâme,* s. 198.
[7] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 135.
[8] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 53-55. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Metafizik,* s. 510-512.
[9] İbn Sînâ, *Metafizik II,* s. 127.

sahibi olmadığını da vurgulayarak, âlemin kıdemine kadar götürülebilecek bu meselenin önünü kıdem boyutuyla kapatmıştır.

4. Cisimlerin hareketi tabii, feleklerin hareketi iradidir. İradi hareket eden, nefs sahibi ve canlıdır. İbn Seb'în'in Aristo'ya ait naklettiği dördüncü burhanı tabii ve iradi hareket etmeleri itibariyle cisim ile felek arasındaki farklılıkları ele almaktadır. Dikkat edilirse bu burhanın altyapısı bir önceki burhanda atılmıştı. Cismin hareketinin tabii ve doğrusal, feleğin hareketinin iradi ve dairesel olduğundan hareketle yapılan karşılaştırma feleklerin canlılığı sebebiyle âlemin kıdemine kadar götürülmüştür. Burhanın özünü oluşturan bu karşılaştırma Aristo'ya göre hareketlerin üç türlü olması iddiasıyla sürdürülür. Bunlardan ikisi tabii, diğeri iradidir. Cisimlerin hareketi tabiî, feleklerin hareketi iradi ve ihtiyaridir. Cismin tabiî hareketi tabiî bir mekânı gerektirir. Cismin tabiî mekânı onun hareketinin sükûn bulduğu mekândır. O cisim başka bir kuvvet tarafından başka bir yere hareket ettirilse bile cisim, üzerindeki etki kalkınca yine tabiî mekânına döner. Cismin hareketi merkezden çevreye veya çevreden merkeze doğru olur. Cisimler, tabiî hareketlerinden dolayı doğrusal hareket ederler ve hareketlerini tabiî mekânlarına dönmeleri itibariyle tamamlarlar. Oysa feleğin hareketi merkez çevresinde devrî/dairesel bir harekettir ve bu hareket iradî ve ihtiyaridir. İradi ve ihtiyari hareket, hareket sahibinin yani feleklerin nefsinin bulunmasını gerektirir ki nefsi olan her şey canlıdır. Sonsöz olarak söyleyebiliriz ki felekler canlıdır ve kendilerine cisim olmak üzere eklenmiş zait kuvvet bakidir ve ondan hiçbir zaman ayrılmaz. Böylece âlemin kıdemi zorunlu olmuş olur.[10]

İbn Seb'în'in Aristo'nun delili olarak aktardığı bir önceki burhanın devamı niteliğindeki bu burhan, İbn Sînâ'nın meseleyi tahlili açısından feleklerin hareketinin iradi olmasının gerekçesi üzerinden şekillendirilmiştir.[11]

5. Semavi zatlara yokluk bulaşmaz, hep varlık üzere kadimdirler. İbn Seb'în'in Aristo'dan aktardığı bu burhan da öncekilerin tamamlayıcısı niteliğinde olup yeni bir şey söylememektedir. Bu burhana göre, semavi zatlara hiçbir şekilde yokluk bulaşamaz ve bundan dolayı onlar hep vardırlar yani kadimdirler.[12]

İbn Sînâ da Aristo gibi feleklerin hareketine yokluğun bulaşmayacağını söyler. Çünkü varlığın Tanrı'dan çıkışı konusunda İbn Sînâ da dâhil İslam filozoflarının geneli yoktan yaratma teorisi yerine sudurcu yaratma teorisini tercih etmişlerdir. Bu sebeple varlığın yoktan ya da yokluktan sonra meydana gelmesi onların sistemi açısından mümkün olmayan bir öngörüdür.[13]

6. Bütün cisimler külli nefsin sureti olan ilk heyuladan mürekkep ve onunla kaimdirler. Varlık silsilesinin başlangıcı heyuladan madde ve suret şeklinde tezahür eden varlığın külli nefisten itibaren, başlangıcı olmayan hadisata kadar kesintisiz devam eden teselsülünü ele alan bu burhan, sonsuz teselsülün külli nefis ile ilişkisinden hareketle âlemin kıdemine ulaşmaktadır.[14]

---

[10] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 56-57. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 52-53; *Metafizik,* s. 510-517.
[11] İbn Sînâ, *Metafizik II,* s. 126; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 150; *Fizik I,* s. 161-163, 165-166; *en-Necât,* s. 112-113; İbn Sînâ, *Danişnâme,* s. 367-370.
[12] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 57. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Metafizik,* s. 502-505; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 69-72.
[13] İbn Sînâ, *Metafizik II,* s. 134.
[14] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 57-58. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Metafizik,* s. 308-312, 346-348; *Fizik,* s. 79-81.

İbn Sînâ, sonsuz kuvve sahibi bir cismin olamayacağından hareketle, onun kendisinden başka bir cismi hareket ettirememesinin, hareketin meydana geldiği çark içerisinde, gücün dışarıdan ona sonsuz bir hareket ettirici tarafından verildiğini söyleyerek Aristo'nun burhanında cismin kıdemine dair öngörüyü kabul etmediğini göstermektedir.[15]

7. Ustukuslar kadimdirler. Bu burhanın amacı, varlığın basit ve bileşikliği üzerinden ustukusların kadim olduğunu ispatlamaktır. Ustukuslar, kenv ve fesad âlemindeki mürekkep cisimlerin cevherleridir. Bu sebeple hadis olanlar yalnız birleşik olan cisimlerdir. Ustukuslar ise basit olup varlığın özünü oluşturan cevherdirler ve böylelikle kadim vasfını kazanırlar.[16]

Unsur İbn Sînâ'ya göre kendisinde bir şeyin varlığına gücü olan şeydir.[17] Unsura suretin yerleşmesi başkasından dolayıdır. Unsurdaki hareketin ilkesi onun zatından dolayı ise, doğası nedeniyle hareketlidir. Bu, unsuru doğal yapar. Ondaki hareketin ilkesi dışarıdansa, onda olan doğal değil, yapaydır.[18] Hem göksel cisimler hem de unsurların oluşmasında bir suret verici vardır. Bu şeyler 'Vahibu's-Suver'den suret kazanırlar veya bütün bunlar tek bir semavi cisimden taşarlar.[19]

8. İlk Muharrik'te ve İlk Muharrik'in fiili olan hareketinde asla başkalaşım/değişme ve inkıtaa/kesinti yoktur. Aristo'nun bu burhanı yine daha önceki burhanlarının tamamlayıcısı durumunda olup, ilk muharrikten itibaren cirm-i aksa ve onun altındaki semavi cisimlerin, hareket ettiren ve hareket eden yönleri itibariyle başlangıçsız ve sonsuz olduklarını vurgulamaktadır. Bu durum Aristo tarafından doğal olarak âlemin kıdemine delil teşkil ettirilmektedir.[20]

İbn Sînâ da Aristo gibi Zorunlu Varlık'ın kendisinde bir terkip olmadığını iddia etmektedir. Şayet böyle olursa Zorunlu Varlık'ın hakikatinin dışında bir anlamı olacak ve bu anlam zorunlu varlık olacaktır. Zorunlu Varlık, mahiyete eklenen bir şey olarak alınırsa, o mahiyet kesinlikle mutlak olarak Zorunlu Varlık olmadığı gibi, mahiyetin mutlak ilişeni de değildir.[21]

9. Muharrik kuvvet sonsuz olduğu gibi o kuvvet ve hareketi taşıyan cisim de sonsuzdur. Bu burhan, sonlu bir cisimde sonsuz bir hareketin olamayacağı akıl yürütmesinden hareketle âlemin kıdemini ispat etmek istemektedir. Nasıl ki harekete geçiren kuvvet sonsuz ise, onun harekete geçirdiği cismin de sonsuz olması gerekir. İlk muharrikin hareketinde asla bir boşluk ve kesinti olmadığı için, onun hareket ettirdiği âlem de bir boşluğu ve kesintiyi kabul etmez yani süreklidir ve kadimdir.[22]

---

[15] Bkz. İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbîhât*, s. 150-151; *Metafizik I*, s. 57-59, 61-63, 162-163, 191-194, 210; İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat,* çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul 2013, s. 199; *Danişname,* s. 142-148, 156, 340-342.

[16] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 58. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 327-333, 335-336; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 68-70.

[17] İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 25.

[18] İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 28.

[19] İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 158-159.

[20] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 58-59. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Fizik*, s. 363-371; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması,* s. 101-104.

[21] İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 90.

[22] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 59. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 36; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması,* s. 97-99.

İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamaları cismin ve cismin uzamının sonluluğunu açıklamaya yöneliktir.[23] Aristo'nun muharrik kuvvetin sonsuzluğundan hareketle o hareketi taşıyan cismi de sonsuz kabul etmesi iddiası İbn Sînâ'da karşılık bulmamıştır. İbn Sînâ için âlem ve ona yüklem olanlar sonsuz değildirler.

10. İlk İllet'ten malul olan âlemin İlk İllet'i öncelemesi ve ondan sonra olması batıldır ve bu sebeple âlem kadimdir. Bu delil Aristo'nun ilk burhanının bir tamamlayıcısı olmakla birlikte öz olarak, Allah ile âlem arasında muhal olan zaman ve mekân ilişkisine dayanmaktadır. 'Allah ile âlem arasında bir mesafe vardır.' denilirse bunun zuhur etmesi gerektirir. Zuhur ise İlk İllet'ten önce bir maddenin varlığını zorunlu kılar. Bu durumda âlem İlk İllet'ten ne önce ne sonradır. Maddenin İlk İllet'i öncelemesi batıldır, o halde O'nu öncelemeyen şeyin, aynı zamanda onu sonralaması da batıl olur. Bu sebeple âlem hadis değil, kadimdir.[24]

Bu konuda İbn Sînâ ciddi bir metafizik geliştirmiştir. O, bu konuda yer yer Aristo'ya destek vermekteyken, bazı konularda da ondan ayrılmıştır. İlk İllet ile âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinde zamânî değil, zati bir önceliği kabul etme noktasında Aristo ile benzer kanaate sahiptir. Fakat maddenin kadim olduğu kabulü ve bununla beraber zaman, mekân ve hareketin kıdemi İbn Sînâ tarafından kabul görmez.

11. Kadim olan Hakk'ın imdadı ile âlem de kadimdir. Buraya kadar ki bütün burhanların neticesi mahiyetindeki bu burhan, âlemin kıdemini Allah'ın kıdemine bağlamış ve aynı zamanda bu iki kıdemi de birbirinden ayırmıştır. Yani âlemin varlığı ve kıdemi Allah'ın varlığına ve kıdemine bağlı, fakat Allah'ın varlığı ve kıdemi, âlemin varlığı ve kıdemine bağlı değildir. Kıdem, Hakk'ın âleme verdiği bir yardımdır.[25]

Aristo'nun buradaki iddiası yine zat ve zaman önceliği tartışmalarına atıf yapmaktadır. Bununla ilgili olarak İbn Sînâ Allah ile âlem arasında zati bakımdan bir önceliğin bulunduğunu söylemekte, zamânî olarak böyle bir öncelik ve sonralıktan bahsetmenin mümkün olmadığı kanaatine ulaşmaktadır. Bu konuda Muattıla ve Dehriyye gibi fırkalarla da mücadele içine giren filozof, zati önceliği Allah'ın kıdeminin bir gereği olarak temellendirmekteyken, âlemin kıdeminin bundan farklı olduğunu vurgulamaktadır. Yani kısaca İbn Sînâ'ya göre zat ve zaman önceliği tartışması âlemin kıdeminin bir ispatı değil, İlk İlke'nin kadim olmasının bir tespitidir.

Sonuç

Bu çalışmada Endülüs'ün son filozofu İbn Seb'în'in, Sicilya Kralı II. Frederic'in merakını celbeden bir soruya verdiği cevap araştırılmış ve tartışılmıştır. Çalışmamız iki amaç üzerine şekillenmiştir. Bunlardan ilki, İbn Seb'în tarafından verilen cevabın değerlendirmesini içermekteyken, ikincisi, bu cevabın Meşşai felsefedeki izlerini sürmektedir.

İbn Seb'în Endülüs'ün son filozofu olmakla beraber, kendisinden önceki düşünce mirasını sahiplenmiş ve kucaklamış bir şahsiyet olarak, Aristo'ya ithaf edilen soruya verdiği cevap ile kıdem kavramı ve bu bağlamda ortaya konan felsefî düşünceyi sadece Aristo tekelinde ortaya koymamış, Aristo'nun

[23] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 81-82.
[24] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 59-60.
[25] İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları,* s. 65. Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 47.

takipçileri konumundaki Müslüman Meşşâî filozofların getirdiği yorumları da meselenin tahlili içinde anımsatmıştır. Bu konuda İbn Seb'în, Aristo'nun âlemin kıdemini savunduğunu kabul etmekte, fakat kullandığı kavramların onun felsefî sistemi içeresinde anlaşılması gerektiğini ve kıdem kavramının mahiyetinin bu bağlamda belirlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu burhanlar bu bakımdan âlemin kıdeminin Aristo'nun görüşleri üzerinden burhanî olarak nasıl ispat edilebileceğinin zeminini oluşturmuştur. Netice itibariyle Aristo'nun fikirlerini özellikle ilimlerini tasnif etme şekli üzerinden izah eden İbn Seb'în, Aristo'nun getirdiği burhanlara münhasır âlemin kıdemini savunmamakla beraber, mantıktan metafiziğe giden Aristo sisteminde âlemin kıdemi iddiasının geçerliliğini ya da geçersizliğini Aristo'nun kitapları üzerinden teşekkül ettirmektedir.

Çalışmamızın nihayetinde söyleyebiliriz ki; İbn Seb'în'in Aristo'dan naklettiği burhanları ve bunların İbn Sînâ'daki izdüşümleri açıkça bize şunu söylemektedir: Bu konuda, amaçlar ve maksatlar bakımından Aristo ile İbn Sînâ arasında benzerlikler olduğu gibi önemli farklılıklar da mevcuttur. Bu sebeple âlemin kıdemi tartışmalarında İbn Sînâ'yı salt bir Aristo takipçisi kabul etmek hakperest bir tutum olmayacaktır.

Kaynakça

Aristoteles, Metafizik (VII. Kitap), çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 2010.

Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara 2013.

Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2014.

Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993, s. 30-33.

İbn Seb'în, El Kelâm alâ Mesâili's-Sıgıliyye, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, Demirbaş No: 7608, s. 1-55 arası.

İbn Seb'în, Sicilya Cevapları, çev. Şerafeddin Yaltkaya, Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2013.

İbn Sînâ, Metafizik I, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.

İbn Sînâ, Metafizik II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.

İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât/İşaretler ve Tenbihler, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul 2013.

İbn Sînâ, Danişnâme-i Âlâî, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.

SAĞLIK HİZMETLERİNDE MANEVİ DESTEK YÖNTEMİ OLARAK DUANIN KULLANILMASI

Dr. Öğretim Üyesi Ömer Faruk SÖYLEV

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Öz

Bilim felsefesinde 19. yy'ın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan bütüncül (holistik) yaklaşımların sağlık alanını da etkilemesiyle özellikle Avrupa ve K. Amerika'daki pek çok hasta, bu yaklaşıma sahip hekimleri ve tedavi yöntemlerini tercih etmeye başlamıştır. Böylece hastalıkların tedavisinde insan bedenine odaklanan modern tıbbın fiziksel bedeni öne çıkaran geleneksel yöntemlerinin çaresiz kaldığı durumlarda bütüncül yaklaşımlar, tamamlayıcı tedaviler olarak kabul görmeye başlamıştır. Bugün tek başına bir tedavi yöntemi olarak kabul edilmemekle birlikte tamamlayıcı tedaviler giderek kendini geliştirmekte, tedavi yöntemlerinin etkisini artırması, tedaviyi kolaylaştırması ve daha kalıcı hale getirmesi gibi nedenlerle hızla yaygınlaşmaktadır.

Günümüzde sağlık hizmetlerinde bütüncül yaklaşımın benimsenmesi ve tamamlayıcı tedavi yöntemlerinin tıp dünyasında giderek daha fazla kabul görmeye başlamasıyla "manevi bakım", "manevi destek", "manevi danışma ve rehberlik" gibi spritüel uzmanlık yöntemlerinin önemi daha çok belirginleşmektedir. Belki de öteden beri hastalıkların tedavisine yönelik sürdürülen manevi bakım hizmetlerinde en çok kullanılan destek metodu duadır. Dinlerin birbirine benzemeyen çok farklı ibadet şekilleri olmasına rağmen hemen bütün dinlerde dua ortak bir ritüeldir. Dolayısıyla dua, insanlık tarihinin başından beri kullanılmakta olan tedavi yöntemlerinden biridir. Ancak bilimsel araştırmalara konu olması yakın bir geçmişe dayanmaktadır.

Bu bildiride insanın her koşulda bir şeyler yapabilme konusundaki ümidini daima canlı tutan duanın İslam kaynaklarına göre tanımları, türleri ve önemi, insan psikolojisi ve ruh sağlığı üzerindeki etkisi, duanın iyileştirici gücü ve duayı manevi destek yöntemi olarak kullanacak uzmanın farkında olması gereken konular (güçlü ve zayıf yönler) ele alınacaktır. Bildiri, dua-tedavi ilişkisine odaklanarak hastalıkların tedavisine manevi bir destek metodu olarak duanın kullanılabilir oluşunu tartışma ve yeni yaklaşımlara öncülük etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sağlık hizmeti, Manevi destek, Dua

USE OF PRAYER AS A SPIRITUAL SUPPORT METHOD IN HEALTH SERVICES

Abstract

Many patients, especially in Europe and the United States of America, have begun to prefer physicians and treatment modalities with this approach, as the holistic approaches that emerged in the philosophy

of science after the second half of the 19th century also affected the health field. Thus, in cases where traditional methods that emphasize the physical body of modern medicine focusing on the human body in the treatment of diseases have become desperate, holistic approaches have begun to be accepted as complementary therapies. Today, even though it is not considered as a treatment method alone, complementary therapies gradually improve. it is rapidly becoming widespread for reasons such as increasing the effectiveness of treatment methods, facilitating treatment and making it more permanent.

Today, the adoption of holistic approach in health services and the increasing acceptance of complementary treatment methods in the medical world, the importance of spiritual specialization methods such as "spiritual care", "spiritual support", "spiritual counseling and guidance" becomes more evident. Perhaps the most commonly used method of support for spiritual care services has been the ongoing treatment of diseases since long. In almost all religions, prayer is a common ritual, although religions are very different forms of worship that are not alike. Therefore, prayer is one of the methods of treatment that has been in use since the beginning of human history. However, it is based on a recent history that it is subject to scientific research.

In this declaration, the prayer which man always keeps the hope of doing something in every circumstance will be addressed, definitions, types and importance according to Islamic sources, human psychology and the effect on mental health. it will also draw attention to the issues that the expert should be aware of that will use worship as a method of spiritual support.

Keywords: Health care, Spiritual support, Prayer

Duanın Anlamı ve Önemi

Sözlükte "çağırmak, seslenmek, istemek; yardım talep etmek"[1] anlamlarına gelen ve Arapça bir kelime olan dua, dini terminolojide kulun bütün benliği ile Yaratıcısına yönelerek hata, kusur ve günahların bağışlanması; hastalık, dert, bela ve musibetlerden korunma ve kurtulması; bu dünyada ve ahirette lütuf, iyilik, ihsan ve yardımda bulunması için yalvarıp yakarması, türlü dilek ve istekleri için niyazda bulunması anlamlarına gelmektedir. Özünde aşağıdan yukarıya ya da küçükten büyüğe doğru gerçekleşen bir istek anlamı[2] bulunduran dua, yüce Yaratıcının azameti karşısında kulun zaaflarını ve acizliğini kabul ederek sevgi ve tazim duyguları içinde Allah'a yönelmesi olayıdır. Tabiatı itibarıyla insanın Allah ile haberleşmesi, iletişim kurmasıdır. Duada kul ile Allah arasında ümide dayalı özel bir iletişim söz konusudur. Normalde insan Allah ile konuşma ve O'na hitap etme imkanına sahip değildir. Ancak dua öyle olağanüstü ruhi, zihni, kalbi bir haldir ki, bu sayede fani, sınırlı ve aciz olan insanla baki, sınırsız, yegâne güç ve kudret sahibi Yaratıcı ile bir bağ kurulur.

İnsanlarda Allah'a sığınma ve dua etme ihtiyacı doğuştandır.[3] İnsan fıtri olarak, çaresiz ve zor durumda kaldığı, meşakkatlerle baş etmekte zorlandığı zamanlarda kendisine yardım edecek, güven verecek yüce bir varlığa sığınma ihtiyacı hisseder. İnsanın dua etme ve sığınma ihtiyacını meydana getiren en temel sebeplerden biri huzur ve güven duygusu içinde var olma ihtiyacıdır. İnsan aciz bir kul olarak zaafları ile birlikte yaşamaya devam ettiği müddetçe bu ihtiyacı da devam edecektir. Nitekim Kur'an, Allah'a inanmayanların bile en çaresiz zamanlarında Allah'a sığındıklarını ifade etmektedir.[4] Bu sebeple dua,

[1] Mehmet Canbulat, **Dini Kavramlar Sözlüğü**, DİB Yayınları, Ankara 2016, s.128.
[2] Osman Cilacı, "Dua" Maddesi, **İslam Ansiklopedisi**, C. IX, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 529.
[3] Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, TDV Yayınları, Ankara 2016, s. 219.
[4] Yunus, 10/22.

yapılış biçimleri ve muhtevaları farklı da olsa insanlık tarihi boyunca var olagelmiş ve bütün dinlerin ortak bir ibadet şekli olmuştur. İslam dininde dua, bütün ibadetlerin asıl unsuru olarak kabul edilmektedir. Dinin direği ve çok önemli bir ibadeti olarak kabul edilen namazı ifade eden "salat"[5] kelimesinin asıl anlamı duadır. Hz. Peygamber (sav) de "dua ibadetin özüdür" buyurmuştur.[6]

Kur'an'da duadan bahseden ayetler oldukça geniş yer tutmaktadır. Doğrudan duadan bahseden ayet sayısı iki yüz kadardır. Kulun Allah'a yönelişini ifade eden tövbe, istiğfar, zikir, şükür, hamd, tehlil, tesbih gibi geniş anlamıyla dua ile ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Fatiha, İhlas, Felâk, Nas sureleri ve Bakara 2/201, 255, 285-286; Âl-i İmran 3/8-9, 16, 53, 191-194; İbrahim 14/35-41; Taha 20/25-35; Furkan 25/74; Enbiya 21/ 83-84; Sad 38/41. ayetleri gibi bazı sure ve ayetler dua örnekleri özelliğini taşımaktadır. Bu ayetler içinde hastalıkla imtihan olunan Hz. Eyüp (as)'a nispet edilen dua yakarışlarının farklı bir üslup özelliği bulunmaktadır.

Kur'an özellikle insanın üstün ve zayıf yönlerini anlatırken duaya başvurmanın psikolojik yönleri üzerinde de ısrarlı açıklamalar yapmaktadır. Şöyle ki, insanın bir hastalık, sıkıntı ve tehlike ile karşılaşınca bütün içtenliği ile Allah'a yönelerek bıkmadan dua edip şifa, huzur, iyilik ve muvaffakiyet istediğine ancak ihtiyaçları giderilip kendini güvende hissettiği durumlarda dua isteğinin zayıfladığı ve Allah'tan yüz çevirerek zalim, nankör ve bencil olduğuna dikkat çekilmektedir.[7] Kur'an bu olumsuz durumu önlemek için sadece sıkıntılı zamanlarda değil ferah zamanlarda da kişinin Allah'ı hatırlayarak O'na yönelmesini istenmektedir.[8] Böylelikle kulun, dua ve inancın kontrolünde nefsin kötü yönlendirmelerine karşı korunması hedeflenmektedir.

İster maddi-manevi ihtiyaçlar ya da günahlar yüzünden Allah'a yönelerek istekte bulunmak isterse lütuf ve ihsanları sebebiyle O'nu hatırlayarak dua etmek insanda psikolojik bir rahatlama, huzur ve mutluluk meydana getirir. Böylece dua, kulu Allah ile aracısız olarak doğrudan buluşturmak suretiyle onun manevi olarak rahatlamasını sağlar. Çünkü kul büyük bir sevgi ve aşkla Allah'a ulaşmakla bundan sonsuz haz ve mutluluk duyar. Halini en açık ve içtenlikli bir şekilde arz ederek gönül huzuruna eren bir insan için artık istekler sonraki planda kalır. Aşkla yapılan dualarda istekler sadece bir bahaneden ibarettir. Asıl olan O'nunla konuşmak, dertleşmek, hasret gidermektir. Bu anlamıyla dini duygunun bir ifadesi olarak dua, kişinin Allah ile konuşması, dertleşmesi ve Allah'ın da kuluna cevap vermesi, mukabelede bulunması şeklinde nitelendirilebilir.

Dua ile ilgili yapılan çalışmalarda farklı bakış açılarıyla çeşitli tasnifler yapıldığı görülmektedir. Toplu ya da ferdi yapılması bakımından dualar; ibadet, istek, zikir ve günlük dilde olan dualar; uygulama bakımından sözlü, fiili ve hali dualar; kişisel istekleri merkeze alan sübjektif veya Allah'a bağlılığı esas alan objektif dualar gibi çeşitli sınıflandırmalardan söz edilebilir. Hökelekli dua türlerini, istek ve dilek duası, şükür duası, şefaat duası, tapınma ve övgü duası, günahları itiraf ve bağışlanması duası olarak beş başlık altında incelemiştir.[9]

Dua ve Sağlık

[5] En'am 6/52; Kehf 18/28.
[6] Tirmizi, Deavat, 2.
[7] Yunus 10/12; İsra 17/11,67; Rum 30/31; Lokman 31/32; Zümer 39/8; Fussilet 41/49, 51.
[8] A'raf 7/55-56, 180; Mümin 40/14, 60.
[9] Hökelekli, s. 226-227.

Dünya Sağlık Örgütüne (DSÖ) göre "**geleneksel tıp**", fiziksel ve ruhsal hastalıklardan korunma, bunlara tanı koyma, iyileştirme veya tedavi etmenin yanında sağlığın iyi sürdürülmesinde de kullanılan, farklı kültürlere özgü teori, inanç ve tecrübelere dayalı -izahı yapılabilen veya yapılamayan- bilgi, beceri ve uygulamaların bütünüdür. Bu yöntemler, bir ülkenin kendi geleneklerinin parçası olmayan ve hâkim sağlık sistemine entegre olmamış sağlık uygulamaları yelpazesini kapsadığı takdirde "**tamamlayıcı tıp**" veya "**alternatif tıp**" olarak adlandırılır. Bazı ülkeler için "tamamlayıcı tıp", modern tıbbın dışında ama onunla birlikte kullanılan uygulamaları ifade ederken; "alternatif tıp", modern tıp yerine ikame edilen yöntemler anlamına gelebilmektedir.

Hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın bugün geleneksel ve tamamlayıcı tıp tek başına bir tedavi yöntemi olarak kabul edilmese de giderek kendini geliştirmekte ve tedavi yöntemlerinin etkisini artırması, tedaviyi kolaylaştırması ve daha kalıcı hale getirmesi gibi nedenlerle hızla yaygınlaşmaktadır. Zira sağlık kavramının Dünya Sağlık Örgütü'nün "yalnızca hastalık veya sakatlığın yokluğu değil, fiziksel, ruhsal ve sosyal olarak tam bir iyilik hali" şeklindeki tanımı doğrultusunda, hastalıkların medikal tedavisi kadar, hasta olmama ya da hastalığa yakalanmamayı sağlamak ve geleneksel ve tamamlayıcı yöntemleri tedaviye dâhil etmek de hekimliğin işlevleri arasında sayılmaktadır.

İnsanlar sağlık sorunları olduğunda doğal olarak çözüm arayışı içine girmektedirler. Bireylerin genel olarak modern tıp ve hekimlerle ilgili değerlendirmeleri ve hasta-hekim ilişkisinde algıladıkları sorunların, herhangi bir sağlık sorunu olduğunda modern tıbba ya da tamamlayıcı tedavi yöntemlerine başvurma olasılıklarını etkileyeceği söylenebilir. Günümüz sağlık hizmetlerinde tamamlayıcı tedavi yöntemlerinin tıp dünyasında giderek daha fazla kabul görmeye başlamasıyla "manevi bakım", "manevi destek", "manevi danışma ve rehberlik" gibi spritüel uzmanlık yöntemlerinin önemi daha çok belirginleşmektedir.

Duanın hastalıkları tedavi edici gücü öteden beri bilinmektedir.[10] Duanın kişide psikolojik bir rahatlama meydana getirmesi, bazı rahatsızlıkların tedavisinde dua ve dini telkinin manevi destek yöntemi olarak kullanılması ruh sağlığı uzmanlarının yabancı olmadığı konulardır. Bununla birlikte din ve sağlık arsındaki ilişki geçen yüzyılda araştırmalara konu olmaya başlamıştır. Bugüne kadar yayınlanan binlerce araştırmada dini inanç ve uygulamaların fiziksel, ruhsal, duygusal sağlık üzerindeki etkileri incelenmiştir. Her ne kadar duanın etkisinin test edilip edilemeyeceği hala tartışılmakta ve bu konuda belirli zorluklar bulunmakta ise de inanarak ve samimiyetle yapılan duanın sağlık üzerindeki pozitif etkilerinin olduğu giderek kabul görmektedir.

Dua hastanın moralini yükseltmek ve hastalıklara karşı direncini kuvvetlendirmek için önemli bir psikolojik faktördür. Hastalıkların iyileşmesinde uzmanların hastanın moralini yüksek tutmak sözüyle ifade ettikleri psikolojik durum, dua ile Allah'a yönelme ve O'nun merhametine sığınma ile elde edilebilir. Zira insan kendisini güçsüz, iradesini zayıf hissettiği zamanlarda teselli ve himaye aramaktadır. Böyle durumlarda inançla yapılan dualar, insanın içine ferahlık ve huzur vererek hastalıktan kurtuluş için ümit meydana getiren yaşamsal güç potansiyellerini harekete geçirir. Ülkemizde yapılan bir araştırmada katılımcıların %93'ü dua ederken bir hafiflik hissettiklerini ve huzur duyduklarını belirtmiştir.[11] İnsanın ümitvar olması ruh ve beden sağlığı açısından son derece önemlidir.

[10] Hökelekli, 231.

[11] Bkz. Yusuf Şanlı, Ortaokul Öğrencilerinde Dini Duygu, Düşünce ve Davranışların Din Psikolojisi Açısından Araştırılması, O.M.Ü.İ.F. Mezuniyet Tezi, Samsun 1982, s. 9., Akt. Hüseyin Peker, **Din Psikolojisi**, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2008, s.131.

Dua eden insan Yaratıcısından daima ümitlidir. Sıhhat ve iyiliğe dair dualarının kabul olacağına inanır. Ümitsizliğe kapılıp karamsarlık ve çöküntü içine girmez. Hastalıkların önemli bir sebebi ümitsizlik nedeniyle insan ruhundaki neşenin ortadan kaybolmasıdır. Dua böyle durumlarda umudun kazanılması için en büyük manevi destek durumundadır.

Duanın sağlık üzerindeki etkileri, insan sağlığına ilişkin iki temel kategoride incelenebilir. Biricisi, sağlık denilince ilk akla gelen beden, ikincisi ise ruh sağlığıdır. Tüm dünyada insanların baş ağrısı gibi basit rahatsızlıklardan, kanser, AIDS, Ebola gibi ağır ve salgın hastalıklara kadar bedensel problemlerin tedavisi için olduğu gibi, psikotik veya nevrotik çok sayıda ruhsal hastalıktan kurtulmak maksadıyla öteden beri duaya yönelmeleri söz konusudur. Çünkü geçmişten bu yana inananlar dua etmeyi, Yaratıcı ile iletişimde bulunmanın en uygun yolu olarak değerlendirmişlerdir.

Pek çok ruh sağlığı uzmanı ve hekim, maneviyatın insanların kişilikleri üzerindeki etkisinden söz etmektedir. Günümüzde bilim adamları, ruh/akıl–beden arasında ilişki bulunduğunu, ruh sağlığının beden sağlığını, beden sağlığının da ruh sağlığını karşılıklı olarak etkilediklerini kabul etmektedir. Bu nedenle beden sağlığıyla yakından ilgili görülen "manevi yaşam" ve "dua" en çok üzerinde durulan konulardan olmuştur.

Dini pratiklerin özü olan duaya, bireyin dini yaşantısını inceleyen din psikolojisi açısından bakıldığında bu konudaki araştırmaların merkezi konumunda olduğu görülür. O kadar ki, dini tecrübenin güvenilirliği duanın geçerliliğine bağlı olduğu, şayet psikoloji duayı geçersiz kılabilirse, bunu dinin tümden çürütülmesinin takip edeceğini ve eğer dua psikolojik yöntemlerin sınamasına karşı dayanabilirse bu durumda da bir bütün olarak dinin temize çıkacağını belirtilmektedir.[12] Bir anlamda duanın etkilerinin ispatı, dinin ve Tanrı'nın ispatı olarak addedildiğinden din psikolojisinde dua ile ilgili çalışmalar ta ilk dönemlere dayanır. Din psikolojisinin kurucusu ve atası kabul edilen Amerikalı psikolog William James (1842-1910) duayı "dinin ruhu ve esası" olarak tarif etmiştir.[13] Meşhur eseri Dini Tecrübenin Çeşitliliği isimli araştırmasında James, duaya dair, döneminde yapılan negatif eleştirileri[14] temel alarak bunların haklı eleştiriler olmadığını ortaya koyan yorumlarda bulunmakta ve duayı önce Tanrı'dan bir şey isteme amaçlı ve onunla bağlantıda kalma amaçlı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tanrı'dan bir şeyler istemeye dair olan duaları da kendi arasında fiziksel sebep-sonuç kurallarına göre işleyen ve hastalıklardan kurtulma vb. gibi kişilerin psikolojik etkilerinin de rol oynayabileceği konular hakkında yapılan dualar olmak üzere ikiye ayırır. James, hastalarla ilgili olarak yapılan dualar hakkında, belli ortamlarda duanın iyileşmeye katkıda bulunduğuna dair medikal bir olgunun var olduğunu ve terapötik bir önlem olarak teşvik edilmesi gerektiğini açık bir şekilde söylemektedir. Hatta sağlık için doğal bir moral faktör durumunda olan duanın ihmalinin zararlı etkiler meydana getirebileceğini öne sürmektedir. James'e göre dinin ruhu ve özü olan dua, geniş anlamda ele alınarak Tanrı ile derunî bir ilişki olarak görüldüğü takdirde bilimsel eleştirilerin onu etkilemeyeceği sonucunun kolayca görüleceği kanaatini taşımaktadır.

[12] Donald Caps, *İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi*, çev. Ümit Horozcu, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** S.12, 2005, 157-158.

[13] William James, **The Varieties of Religious Experience**, Mentor Books, New York 1958, s.352.

[14] Bilim çevrelerinde pozitif bilime ait araştırma yöntemleri olan deneysel çalışmaların, dua gibi teolojinin alanına giren bilim dışı metafizik konuların araştırılmasında kullanılmasına karsı çıkanlar bulunmaktadır. Öte yandan bu tür çalışmaların dünyevi istek dualarının etkilerinin araştırılmasında kullanılmasını Tanrı'yı teste tabi tutmak olarak yorumlayan ve bunun inanca ters olduğunu düşünen, bu nedenle de bu tür araştırmalara karsı çıkan dindar çevreler de bulunmaktadır.

James'ten başka din psikolojisinin diğer öncü şahsiyetleri de duayı çalışmalarında öne çıkarmışlardır. Günümüze değin Batı'da insanların Tanrı'ya inanmalarının, şifanın ondan geldiğini düşünmelerinin ve duayı kanser gibi önemli hastalıklara karşı bir başa çıkma yöntemi olarak kullandıklarının tespit edildiği sayısız araştırma sonucu yayınlanmıştır.[15]Sözü edilen araştırmalar, duanın insanların hastalıklarla basa çıkmada başvurdukları bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak, bu durumda başka bir soru daha gündeme gelmektedir. İnsanlardaki bu davranışın realiteye yansıması nasıl olmaktadır? **Gerçekten insanlar dua sayesinde şifa bulmakta mıdır?** Baştan belirtmek gerekir ki yapılan araştırmalar ışığında bu soruya verilecek cevap olumlu olacaktır. Araştırmalar gerçekten de hastalıklarla başa çıkmada duanın etkili bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak, dua-sağlık ilişkisi bilim insanları arasında fikir ayrılığına yol açmış konularından biridir. Başlangıçta bilim çevrelerinde asla kabul görmeyen, duanın sağlık üzerinde etkili olduğu görüşü, zamanla bilim çevrelerinde de benimsenmeye başlanmış, ilerleyen zamanlarda duanın sağlık üzerindeki etkilerini konu alan çok sayıda bilimsel araştırma yapılmıştır. 1987 yılına ait bir istatistiğe göre, geçen yüzyıllık sürede tıp literatüründe dini konuları içeren araştırmaların adedi 200 kadardır. 1987 sonrasında bu alandaki araştırmaların sayısı katlanarak artmaya devam etmektedir. 2006 yılına gelindiğinde Amerika'da federal hükümetin uzaktan duanın etkisinin araştırılması için 5 yılda 2,2 milyon dolar harcamış olması bu yöndeki gelişmelerin açık bir göstergesidir.

Türkiye'ye gelince duanın etkilerini tespite yönelik yapılmış deneysel çalışmalardan söz edilememektedir. Ancak, dualaların gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda insanların düşüncelerini tespite yönelik araştırmalar bulunmaktadır. Sonuç olarak duanın, dini ve manevi yaşamın sağlık açısından etkilerinin araştırıldığı çalışmaları ikiye ayırabiliriz. Birincisi dualı yaşamın ve maneviyatın olumsuz etkilerini ortaya çıkaran yahut olumlu hiçbir etkinin tespit edilmediği, ikincisi ise, dualı yaşam ve maneviyatın olumlu etkilerini gösteren çalışmalardır. Yapılan araştırmalarda ikincisinin birincisine oranla çok daha fazla sayıda olduğu tespit edilmiştir.

Dini ve manevi inançların, bireyin tedavi planı oluşturulurken alınacak kararlarda etkili olduğu ve hastalık ve sakatlıkla başa çıkmalarında bireylere yardımcı olduğunun anlaşılması sebebiyle sağlık hizmeti sunan uzmanların, kişilerin bu ihtiyaçlarını göz önünde bulundurması beklenen bir davranış olarak kabul edilmektedir. Ülkemizde de hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara din ve moral hizmetleri sunulması ilk defa Sağlık Bakanlığı bütçesi görüşmelerinde 1994 yılı sonlarında gündeme gelmiş ve komisyonun bu önerisi Bakanlık tarafından Diyanet İşleri Başkanlığının da desteği ile 19.01.1995 tarihinde uygulamaya konmuştur. Fakat daha sonra sağlık alanındaki bu yeni uygulama bazı tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Uygulamada yapılan bazı yanlışlıklar ve eksiklikler nedeniyle ortaya çıkan şikâyetler üzerine Sağlık Bakanlığı 1996 yılında uygulamayı sonlandırma kararı almıştır. Ülkemizde yaşanan bu olumsuz duruma rağmen, yapılan araştırmalar bize sağlık hizmetleri bağlamında manevi danışmanların, din görevlilerinin ve hatta sağlık çalışanlarının en çok kullandığı manevi bakım destekleme metodunun dua etmek olduğunu göstermektedir.

Nitekim 1950'lerden bu yana Batı'da da hastanelerde hastaların, çalışanların ve hasta yakınlarının manevi ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla manevi danışmanlar (chaplains) görev yapmaktadır. Ülkemizde de 2015'te Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında yeniden imzalanan

[15] Araştırma sonuçları için bk. Sümeyra Güzel, Telkin ve Terapide Duanın Önemi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, ss. 96-109; M. Evren Hoşrik, Dua ve Plasebonun Sigiller Üzerine Etkisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, ss. 30-66.

protokol gereği artık hastaneler bünyelerinde manevi danışmanlar, tespit edilen pilot bölgelerde görevlendirilmektedir.

Sonuç

Pastoral psikoloji çerçevesinde yüzyıllardır Batı geleneğinde yaygın bir şekilde uygulanan ve daha sonra davranış bilimlerinin verileriyle beslenerek günümüzdeki şekline erişen manevi bakım ve danışmanlık uygulaması, insanın bulunduğu hemen hemen her alanda onun manevi, dini ve duygusal ihtiyaçlarını gidermek için hizmet vermektedir. Bu uzun yılların tecrübesine dayanan zengin literatürün ülkemizde yeni uygulama alanı bulan manevi destek uygulamalarında faydalı olacağı düşünülmektedir. "Dua güçlü bir araçtır ve kullanırken dikkat gerektirir". Özellikle hastane gibi kırılganlığın ve duygusallığın en üst seviyede yaşandığı bir mekânda böyle bir aracın kullanımı, bireysel hakların çiğnenmemesi, yanlış anlamalara sebep olunmaması ve uygulanan destekleme metodundan beklenen neticenin elde edilmesi açısından çok yetkin ve dikkatli olunması gerekir.[16] Manevi danışman hastaların çaresizlikleri karşısındaki arayışlarında onları ve yakınlarını doğru şekilde destekleyebilmek için gerekli donanıma sahip olmalı dua gibi çok güçlü bir aracı etkili bir şekilde kullanabilmelidir.

Kaynakça

Baş, S. (2017). Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52, 161-198.

Canbulat, Mehmet, "Dua", Dini kavramlar sözlüğü, DİB Yayınları, Ankara 2016, s.128-129.

Caps, D. (2005). İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi, (Ü. Horozcu çev.) İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12, 157-169.

Cilacı, Osman, "Dua", İslam ansiklopedisi, C. IX, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 529-530.

Güzel, S. (2009). Telkin ve Terapide Duanın Önemi. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.

Hoşrik, M.E. (2010). Dua ve Plasebonun Siğiller Üzerine Etkisi. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Hökelekli, H. (2016). Din Psikolojisi. Ankara: TDV Yayınları.

James, W. (1958). The Varieties of Religious Experience, New York: Mentor Books.

Peker, H. (2008). Din Psikolojisi. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

[16] Duayı manevi danışmanlıkta destek metodu olarak kullanırken dikkat edilmesi gerekenler ve riskler konusunda bk. Selma Baş, "*Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı*", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 52, 2017, ss. 177-195 (DOI: 10.15370/maruifd.333536)

KLASİK DÖNEM İSLAM DÜNYASINDA MANTIK İLMİNİN, KELÂM VE FIKIH İLMİNE KATKILARI

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı

Öz

Bildirinin temel gayesi, Klasik Dönem Mantık ilminin, Kelâm ve Fıkıh gibi usul ilimlerine nasıl katkı sağladığını ortaya koymaya çalışmaktır. Bunu yaparken bildiride İbn Hazm, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi İslam düşünürlerinin eserleri esas alınacaktır.

Bilhassa Klasik Dönem Mantık ilminin Kelâm ve Fıkıh gibi ilimlerde nasıl kullanıldığı konusuna, bildirinin sınırları içinde, müelliflerin eserlerine de başvurularak, Kelâm ve Fıkıh ilimlerine dair örnekler üzerinden değinmeyi amaçlıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Mantık-Kelâm-Fıkıh İlişkisi, İbn Hazm, Fahreddîn er-Râzî.

CONTRIBUTION OF LOGIC TO KALAM AND FIQH IN THE CLASSICAL PERIOD ISLAMIC WORLD

Abstract

The main goal of the paper is to try to find out how the classical period logic had contributed to the procedural sciences such as the Kelâm and the fiqh. In this context, the works of Islamic thinkers such as Ibn Hazm, Gazzali and Fakhr al-Dîn ar-Razi will be taken as basis.

In particular, we aim to refer to examples of kalam and fiqh by referring to the works of the authors and within the boundaries of the our paper to address the issue of how the classical period logic was used in the sciences such as kalam and fiqh

Keywords: Logic-Kalam-Fiqh Relations, İbn Hazm, Fakhr al-Dîn ar-Râzî.

Giriş

Bu bildiride yeni bir şey söyleme iddiasında değiliz. Maksadımız, bilinen ve genel kabul gören şeyleri esas alarak, Mantık ilmi ile Kelâm ve Fıkıh ilimleri arasındaki ilişkiyi, somut ve kolay anlaşılır örnekler üzerinden vurgulamaktır.

Bunu yaparken geçmişte kullanılan örneklerin yanında bazı yeni örnekler getirmeye çalıştık.

Ayrıca meseleyi, genel ve örneğin kıyas gibi çok bilinen örnekler yerine somut ve daha az üzerinde durulan meseleler üzerinden incelemeyi amaçlıyoruz.

Kelâm ve Fıkıh Usulü İlimlerinin Oluşumu

Dilbilim olmadan da insanlar konuşurlar ve edebiyat yaparlar. Fakat dilbilim, bunu kayıt altına alır. Ve dilbilim, dilin içinden çıkar; yani dilbilim kurallarının kaynağı, dilin kendisidir.

Aynı şey mantık ilmi için de geçerlidir. Aristoteles'ten (M.Ö. 384-322) önce de insanlar; bazı mantık kaidelerini kullanmakta, düşünmekte ve bilimsel faaliyetler yürütmekte idiler. Fakat Aristoteles; bunları kayıt altına almış, sistemleştirmiş, konuları ve ilimleri tasnif etmiştir. Bundan sonraki süreçte bilimsel faaliyetler daha da kolaylaşmıştır.

İslam dünyasında, Mantık ilminin tevarüsünden önce de ilmi çalışmalar ve tartışmalar yürütülmüştür. Fakat ilimlerin birbirinden ayrılması; ilke ve konularının belirginleşmesi, mantık ilminin İslam dünyasında şekillendiği döneme yani 10. ve 11.yy'lara denk gelmektedir.[1]

Asl ve Usûl Kavramı

"Usul" kavramı, "burhân" yani bilimsel bilgi teorisi ile alakalıdır. Usul kelimesinin temelini oluşturan "asl", kıyasta birinci şeklin birinci darbına verilen isimdir.[2] Birinci şekil, zihne en yakın olan şekildir ve orta terimin (el-haddü'l-evsat ya da el-haddü'l-müşterek), küçük öncülde yüklem; büyük öncülde ise özne olduğu yani zihnin çalışma prensibi ile uygun tarzda tertip edildiği şekildir. Birinci darpta ise öncüller (mukaddimât), tümel (küllî) ve olumlu (mûcib) olup dolayısıyla sonuç (netîce) da tümel olumlu olmaktadır. Diğer bütün darplar, birinci şeklin birinci darbına dayanmakta; yani doğruluk ve yanlışlıkları, bu darba göre açıklanmaktadır (beyân). Bu yüzden diğer darplara fer' ya da tâlî darplar diyebiliriz.

İlim kavramı da zaten tümel bilgi anlamında olup tikellerin/bireylerin bilgisi anlamına gelen marifete karşı anlamda kullanılmıştır. Zaten ilim, bireylerin değil de tümelin yani kavramın bilgisi olan tasavvur ile başlamaktadır.

Fahreddîn er-Râzî (1149-1210/544-606) de, ilmin bir takım görüşleri ve tali meseleleri (akvâl) değil usul bilmek olduğunu ifade etmektedir.[3]

Aristoteles'in eserlerinin tercümesinde "mebde" ve "asl" yerine "re's" kavramı da kullanılmıştır.[4] Bu üç kavram; hadler ve mukaddimeleri ifade etmektedir ki bunlara "el-Usûlü'l-mevzûa (baştan tanımlanmış)" veya "musâderât (önceden kabul edilmiş ilkeler)" da denilmektedir. el-Usûlü'l-mevzûa, her ilmin ilkelerini ve temel konularını ifade etmektedir. Bu durumda "usûl" kavramı, temel itibariyle her ilmin ilk bilgilerini ve ana külli kaidelerini içermektedir.[5]

Kelâm İlminin Tanımı ve Konusu

Fârâbî (258-339/871-950); Kelâm ilmini, yaptığı dörtlü felsefe/ilimler tasnifinde beşerî/medenî/amelî/pratik ilimler içinde göstermiştir.[6] Fakat sonraki dönemlerde Kelâm, pratik ilimlerden değil nazarî/teorik/usûl ilmi olarak kabul edilmiştir.[7] Bu iki tasnife, Kelâm'ın nasıl bir ilim

[1] Özpilavcı, 2001/1:48.
[2] Krş. İbn Hazm, 2003:195.
[3] Râzî, 2017:p. 1261.
[4] Aristoteles, 1999/2:195.
[5] Bkz. Fârâbî, 1985/1:85.
[6] Bkz. Fârâbî, 1985/1:59.
[7] Bkz. Gazzâlî, 2013:30-34.

olduğu ve nasıl tanımlandığı meselesine işaret etmek için yer verdik. Kelâm, Fahreddîn er-Râzî tarafından ilim olarak kabul edilmiş "zât ve sıfatların ilmi" olarak tarif edilmektedir[8] ki biz de konumuzla alakalı olması açısından makalemize bu tanım üzerinden başlamak istiyoruz. Bu tanımı esas almamız, diğer tanımları kabul etmediğimiz anlamına gelmez.

Aristoteles, İbn Sînâ (369-429/980-1037) ve müteahhir kelâmcıların en meşhur ismi olan Fahreddîn er-Râzî'ye göre ilimler, esas olarak konularına göre tasnif edilmektedir/edilmelidir.[9] Zira her ilmin ilkeleri (ve yöntemi, mebâdî), konusu (mevzû) ve problemleri (mesâil, ârâzı zâtiyye) olmalıdır.[10] Bütün ilimlerin ilkeleri, konularının varlığı ve kaynağına yönelik temel ilkeler ve kabullerdir.[11] Her ilmin konusu ise varlığı hangi açıdan/cihetten ele aldığıdır. Buna göre bütün ilimler, varlıkla ilgilenir. Varlığın en temel ilkesi varlık, birlik ve zorunluluktur ki bu konular Metafizik (el-felsefetü'l-ûlâ, el-ilmü'l-ilâhî ya da mâ ba'de't-tabîa) tarafından ele alınmaktadır. Yani "var mı, mümkün mü ve nasıl var?" gibi soruların ele alındığı ilim Metafizik olmaktadır. Varlığı, bilgiye konu olma bakımından Mantık inceler. Varlığın sayısı/birliği ile Matematik, yer kaplaması ile de Geometri ilgilenmektedir. Varlığın iyi-kötü ve güzel-çirkin olması gibi konularla da medenî ilimler ilgilenmektedir. İlimlerin meseleleri ise, konu ile birinci derecede alakalı olan şeylerdir ki konunun varlıkla yani kainat ve insanla olan ilişkisi de yine meseleler içinde ele alınmaktadır.

Aristoteles'e göre Metafizik hariç hiçbir ilim dalı, kendi konu ve ilkelerinin varlığını araştırmaz. Diğer bütün bilimlerin ilke ve konularının varlığı, hatta hangi konunun hangi ilim dalının konusu olduğunu Metafizik belirlemektedir. Diğer ilim dalları, konu ve ilkelerinin varlığını kabul eder. Bu yüzden ilke ve konulara "el-usûlü'l-mevzûa adı verilmiştir. Konuya Mantık ilminde "mevzu" ya da "tür/nev'" diyoruz. Tür, "beş tümel"den birisidir. Beş tümelden diğer ikisi olan "cins" ve "fasıl", türü oluşturan iki ana unsurdur. Geriye "hâsse" ve "araz" kalmaktadır. Buna göre diğer bilimlerin hâsseleri ve arazları araştırdığını söyleyebiliriz. Fakat arazlar, aşağı yukarı bütün bilimlerde ortak olabilir ve özellikle pratik bilimler tarafından incelenmektedir. Bu durumda her ilim dalı, öncelikle, kendi konusunun hâsselerini (arazı zatiyye veya arazı lazımlarını) araştırmaktadır ki biz bunlara mesâîl adı veriyoruz.

Bu ilkeleri Kelâm ilmine uyguladığımızda Fahreddîn er-Râzî'nin tanımını tartışmaya açmak icap ediyor. Kelâm ilminin konusunun Allah'ın sıfatları olduğu kısmında tartışma yoktur. Fakat Allah'ın zatının, Kelâm ilmine konu olmasını Aristoteles'in vazettiği ilmin ilkeleri ve tanımına göre yeniden araştırmaya ihtiyacımız vardır. Buna neden olarak iki şeyi zikredebiliriz:

- Birincisi, her ilmin konusunun varlığı ve ilkeleri, o ilmin konusu değil ilkeleri kısmına dahildir. Buna göre bir ilim dalı, kendi konusunun varlığını tartışamaz. Tabi ki o ilme dair kitaplarda bu tartışmalara yer verilebilir fakat bu konu esasta o ilmin değil Metafizik ilminin konusu olmaktadır. Yani Allah'ın varlığına dair sorular, Kelâm ilminin asli konusu olmamakla birlikte meseleleri arasında incelenebilir.
- İkinci olarak Aristoteles ve İbn Sînâ gibi filozof ve mantıkçılara göre, herhangi bir şeye bir yüklem yüklediğimizde yani örneğin "A, B'dir" şeklinde bir önerme kurduğumuzda, üç şeyi

[8] Râzî, 1987:I/28-29.
[9] Râzî, 2017:p. 1260, 1267, 1270.
[10] Râzî, 2018:p. 1188.
[11] Krş. Aristoteles, 1999/2:195.

zorunlu olarak söylemiş oluruz: A (kavram olarak) birdir, A, vardır ve A, zorunludur. Bu durumda Kelâm ilminde Allah'ın varlığının konu olarak kabul edilmesine gerek te yoktur.

Bu durumda Allah'ın varlığı ve birliği konusu; hatta sıfatların varlığı konusu, Kelâm ilminin ilkelerindendir. Eğer zât ile kastedilen şey, zatın varlığı ise, bu mesele, ilke kısmındadır yani konuya dahil değildir. Fakat maksat, zatın mahiyeti ise sıfatlar ve isimler ile kastedilen şey de zaten budur ve sıfatlar konusunun Kelâm ilminin konusu olduğu şeklindeki bir tanım daha doğru olacaktır.

Sıfatların zatla, birbirleriyle ve kainat-insan ile olan ilişkisi de Kelâm ilminin meselelerini oluşturmaktadır diyebiliriz.

İlim Dalı	**İlkeleri (Mebâdî)**	**Konusu (Mevzû)**	**Meseleleri (Mesâil)**
Kelâm	Allah'ın varlığı ve birliği.	Allah'ın sıfatları.	Sıfatların birbiri ve alem ve insan ile olan ilişkileri (ki nübüvvet konuları da bağlamda kabul edilebilir).
Fıkıh Usûlü	Allah'ın varlığı ve hüküm koyması.	Hükümler.	Hükümlerin birbirleriyle ve alem ve insan ile olan ilişkileri.

Fıkıh Usûlü için de aynı şey geçerlidir. Fıkıh Usûlü ilminin konusu da her şey değil, fıkhın temel ilkeleridir ki bu durumda fıkhın hükümleri konu edinmesi, İmam Âzam'ın tanımı ile örtüşmektedir. Fıkhın Usûlünün ilkeleri ise Kelâm ilminin konusu olan sıfatlar ve özellikle Allah'ın hüküm koyma sıfatıdır. Hükümler arası ilişki ve hükmün nasıllığı ile alakalı diğer meseleler de Fıkıh Usûlü ilminin konularını oluşturmaktadır.

Kelâm ilminin konusunun "her şey" olduğunu söylemekten kasıt şayet Allah'ın sıfatları ile alakalı şeyler ise, bu kabulde bir sıkıntı yoktur. Fakat bu tanımı, Kelâm'ın bütün bilimleri kapsadığı şeklinde kabul etmek, bilimsel (burhânî) değil cedelî/zannî bir tutumdur. Zira burhânın konusu ve ilkeleri bellidir. Konusu belli olmayan araştırmalar ise ilim olamaz; ancak cedel yani zandan ibaret olurlar.[12]

Allah'ın Sıfatları

Kelâm ilminin en temel tartışması olan sıfatlar konusuna dayalı bazı meseleler şunlardır:

- Sıfat-Zât ilişkisi.
- Kader meselesi ve ilâhî adalet sorunu.
- Halku'l-Kurân meselesi.

[12] Bkz. Râzî, 2017:p. 1171, 1186, 1189, 1213, 1239, 1408. Ayrıca bkz. Aristoteles, 1999/2:578.; Fârâbî, 1985/1:85.; 1985/3:62.; İbn Sînâ, 2006/2:p. 2.

- Âlemin hudûsü ve kıdem meselesi.

Oysa ayeti kerimelerde Allah'ın sıfatları yerine "isimleri" zikredilmiştir.[13] Sıfatlar yerine isimlerin kullanılması, tartışmanın boyutunu değiştirecek ve hatta bazı tartışmaları anlamsız kılacaktır.

Peki sıfatlar ile isimler arasında nasıl bir fark vardır? Aşağıdaki tablo, sıfat ile isim arasındaki farkı ortaya koyması açısından önemlidir.

İsim	**Sıfat**
Cevherdir.	Arazdır.
Zata işaret eder.	Zatın bir özelliğine delalet eder.
Zatın bütününü ifade eder.	Zatın bir bölümünü ifade eder.
Zamana tabi değildir.	Zamana tabidir.
Bu yüzden değişmez; artma ve eksilme yoktur.	Değişebilir.
Değişmediği için tam ve mükemmeldir.	Mükemmel değildir, eksiktir.
Aynı zatın birden fazla ismi, tek bir zatı ifade eder.	Birden fazla sıfat, tek bir zatın başka yönlerini ifade eder.[14]

Tabloya bakıldığında ismin, zata işaret ettiğini yani aynıyla temsil ettiğini görüyoruz. Fakat yine de isimle müsemmânın aynı şey olmadığını ifade etmek gerekiyor.[15] Burada Allah'ın isimlerinin tevkîfî olup olmadığı tartışmaları gündeme geliyor ki aşağıda buraya tekrar döneceğiz. Sıfat ise zatın bütününü değil belli bir özelliğini ifade etmektedir. Yine isimlerde değişme ve anlamlarında artma-eksilme olmaz. Oysa sıfatlar, zaman içinde anlam ifade ettiği için değişir. Anlamlarında artma ve eksilme olabilir. Örneğin "yaratıcı" sıfatı yerine "yaratıcı" ismi kullandığımız durumda; kainatın yaratılıp yaratılmaması, Allah'ın yaratmasını etkilemez.

Yine de kelâmcıların, bütün bunlara ve ayetlere rağmen neden "sıfat" kavramını tercih ettikleri, tahkike ihtiyaç duyan bir konudur.

Kategoriler ve Hudûs

Bu noktada kelâmcıların, sıfatları isimlerden bağımsız olarak düşündüğü ifade edilebilir. Fakat buna da iki yönden itiraz edilebilir:

[13] Bkz. Haşr Suresi, 22-24.ayeti kerimeler.
[14] Bkz. İbn Hazm, 2003:77-79.
[15] Krş. İbn Hazm, 2003:78.

Birincisi, isimler zaten zata delalet ettiği için sıfatlar, isimlerden başka bir şeydir. Bu durumda "yaratıcı" diye bir isim varken "yaratma" sıfatına ayrıca niye gerek duyulduğudur.

İkinci olarak isimler, cevher; sıfatlar ise araz kategorisine denk geliyor ise; kadim varlık için cevher-araz ayrımı söz konusu olamayacağını hatırlatmak gerekiyor. Zira hem İbn Hazm (382-456/994-1064) hem de Fahreddîn er-Râzî, hudûsü ispat için "kategoriler"i kullanmışlar; Allah'ın kategoriler ve beş tümelden müteal ve münezzeh olduğunu ifade etmişlerdir.[16]

Delalet Çeşitleri

Delalet tartışmaları, dilin kaynağı meselesi ile başlamaktadır. Dilin ilk defa nasıl ortaya çıktığı ile alakalı olarak Fârâbî'nin Kitâbu'l-Hurûf'una bakılabilir.[17]

Dildeki kelimeler yani kelimelerin sözlük anlamları ile ıstılah anlamları ve kavramlar arasında farklılık olabilir. Bu yüzden Mantık kitaplarında kelime ve kavram çeşitleri üzerine de inceleme yapılmıştır. Fakat Mantık ilmi, külli anlamlar yani kavramlar (tasavvur) ile başlamaktadır. Tasavvur, zihinde olan bir durumdur ve çoğu zaman "mahiyet" ile de aynı anlamda kullanılır. Tasavvurun dil ile ifadesi ise lafızdır (ki lafızları tanımla elde ederiz). Lafızlar, anlama delalet eder ve delalet, genel olarak üç başlıkta tasnif edilmiştir:

- Tabiî delalet,
- Aklî delalet,
- Ve şer'î delâlet.[18]

Mantık ilmi, vaz'î delalet ile ilgilenmektedir zira kavramlar, vaz ile elde edilmektedir. vaz'î delalet de kendi içinde üç grup olarak tasnif edilmiştir:

- Eğer vazın kaynağı akıl ise buna aklî vaz'î delalet deriz ki bilimsel kavramların çoğu bu şekildedir. Örneğin insan veya enerji kavramları gibi.
- Vaz, örfe dayanıyorsa buna örfî vaz'î delalet deriz. Kahramanlık kavramı ve daha birçok ahlaki ve siyasi kavram, buna örnek olarak verilebilir.
- Şayet vaz, akla ya da örfe değil de inanca dayanıyor ise buna da şer'î (ya da dînî) delalet adı verilir. Örneğin "salât (namaz)" ve "zekât" gibi.

Lafızların sözlük anlamları ile vaz'î anlamları arasında her zaman bir benzerlik olmayabilir. Örneğin gündelik hayatta zorunluluk, birçok psikolojik durumu ifade için kullanılabilirken; Mantık ya da diğer bilimlerde zorunluluk, aklî ya da bilimsel zorunlulukları ifade için kullanılmaktadır. Aynı şekilde salât, Arapçada "dua" anlamına gelse de İslam dini, bu lafzı özel bir anlam ile tarif etmiştir.

Aynı şey, Allah'ın isimleri ve sıfatlar meselesi için de geçerlidir. Sıfatların veya isimlerin sözlük anlamları ile Kuranı Kerîm'in bu lafızlara yüklediği anlam, aynı şey değildir. O yüzden lafzın kendisi kadar önemli olan bir başka şey "vaz"dır.

[16] Bkz. İbn Hazm, 2003:43, 90.
[17] Ayrıca bkz. Gazzâlî, 2010:II/9-11.
[18] Bkz. Râzî, 2017:p. 61.

Bu durumda Allah'ın isimleri ve fıkhın temele hükümleri söz konusu olduğunda tevkîfî olanın lafızlar değil de anlamlar olduğunu söylemek, daha doğru bir ifadedir.

Varlık-Bilgi-Değer (Amel ve Hüküm) İlişkisi

Özellikle Fıkıh ilminde hükümlerin kaynağı, hükmün ezelî olup olmadığı gibi meseleler tartışılmıştır. Kelâm kitaplarında ise fiillerin insana mı yoksa Allah'a mı atfedileceği hususu tartışılmıştır.

Kategoriler ile ilgili eserler incelendiğinde bilginin, izafet kategorisine dahil edildiğini görmekteyiz.[19] Değer, hüküm ve eylem ise keyfiyyet, fiil ve infial kategorilerine dahildir.

Bu durumda gerek bilginin, gerekse eylemin, insan ile eşya arasında bir ilişki olduğunu ve dolayısıyla araz olduklarını söyleyebiliriz. Fakat arazın gerçekliği ve varlığı ile ilgili tartışmalardan dolayı Fahreddîn er-Râzî, bilginin (ilim), bir cevher olduğunu ama cevherlerin de başka şeylere nispet edilebileceğini yani araz olarak kullanılabileceğini savunmuştur.[20] Fakat bu görüş, bilginin ve amelin, dolayısıyla hükmün, insandan bağımsız bir varlığı olduğu tartışmalarına sebep olmuştur. Aslında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "ittisâl" teorisine göre de bilginin insandan bağımsız bir kaynağı vardır.

Allah'ın sıfatlarından birinin "alîm" olması da bilginin, ilahi kaynaklı olduğu; dolayısıyla insandan bağımsız bir varlığa sahip olduğuna işaret etmektedir.

Fakat burada sorulması gereken iki temel soru vardır:

- Birincisi, insanın bilgisi ile Allah'ın ilmi arasındaki mahiyet olmasa da derece farkıdır ki Aristoteles ve takipçileri, bu tür kavramları "teşkîk" ya da "müşekkek lafızlar" başlığı altında incelemişlerdir. Zira Allah'ın ilmi, şeylerden (eşyâ) önce ve şeylerin sebebi iken; insanın bilgisi şeylerden sonra, şeylere tabi şeylerin sonucudur.
- İkinci mesele ise gerek bilginin gerekse fiillerin, kendi bağımsız varlıkları olması ile bunların insan ile ilişki kurmasının farklı şeyler olduğudur. Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesi ile gerek ilim, gerekse fiil, insandan bağımsız olarak varolsalar yani cevher olsalar da insan ile ilişkiye girdiklerinde araz olmaktadırlar.

Özetle ifade etmek gerekirse gerek ilim gerekse fiil; dolayısıyla da hüküm, insan ile diğer varlıkların ilişkisine dayalıdır. Bu durumda insanın olmadığı bir dünyada iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış, faydalı-zararlı gibi bir ayrım yapmak anlamsızdır. Diğer varlıklar için ne tür ayrımların söz konusu olduğu ise zaten bizim dışımızda olan bir durumdur.

Şu halde İslam dininin hükümleri de hem vaz'îdirler hem de insan için geçerlidirler. Bu durumda hükümlerin kaynağını dışarda ya da başka yerde aramak da yanlış olacaktır.

Allah'ın ilmi ile insanın bilgisi arasındaki derece farkı, kader meselesinin de daha farklı bir boyutta ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Zira kader tartışmasının ana ekseni, ilim meselesi yani Allah'ın şeyleri önceden bilmesi ile insanın muhayyer oluşu arasındaki ilişkidir.

İrâde, Tasarruf ve Teshîr

[19] İbn Sînâ, 2010.p. 266.
[20] Râzî, 2017:p. 300, 302.

Kelâm ilminin temel tartışmalarından birisi de insanın iradesi ve fiillerin kula isnat edilip edilemeyeceğidir. Genel olarak iyi ve güzel şeylerin Allah'a isnat edilmesinde ya da insanların bundan sorumlu tutulmasında bir tartışma yoktur. Fakat mesele kötülük olduğunda kötülüğün kime nispet edileceği ve kötü şeylerden insanın sorumlu tutulup tutulmayacağı tartışılmıştır.

Bu meselede temel olarak iki ana çıkmaz ve çatışma vardır:

- İlk olarak fiillerin, insanın kudreti dışında olması durumunda sorumluluğun zulüm olacağı yönündeki görüştür.
- Diğer taraftan fiillerin insana isnat edilmesi de insanın ilahi bir takım sıfatlara haiz olup olmadığı tartışmalarını gündeme getirmektedir.

Aslında burada esas alınması gereken şey, "akıl" kavramıdır. Zira akıl:

- Bilme,
- İrade,
- Ve yapma gücüdür.

Aklı sadece bilme kuvveti olarak kabul etmek yanlış olduğu gibi irâdeyi "aklî olmayan" yani akıldan bağımsız bir durum gibi kabul etmek yanlış bir tutumdur.

Aklın temel işlevi, temyiz ve kendine verilen ilk bilgilerle başka bilgiler üretebilme özelliğidir. Bu durumda:

- Temel bilgiler olmadan akıl çalışamaz.
- Akıl, dış dünyaya göre çalışır yani dışardan veri elde edemez ise işlevini sürdüremez.
- Akıl, bilgilerinin doğruluğunu, daha önce bildiği veya dış dünyadan elde ettiği diğer bilgiler ile teyit edebilir.

Buna göre insan aklının şeyleri bilme ve şeylere göre işlevini devam ettirme özelliği vardır. Şeylerde yani dış dünyadaki nesnelerde ise bilinebilme özelliği vardır. Kategorilerin hem zihin hem de dış dünya için geçerli olması, akıl ile varlık arasında bir uyum olduğunu göstermektedir.

Aklı bu şekilde tanımladığımızda bilgi ve eylemin de aslında bir kabiliyet olduğunu kabul etmiş oluyoruz. Bilgi, bilmemeyi veya eksik bilmeyi gerektirdiği gibi eylem de yapmayı ve yapmamayı gerektirmektedir. Buradan doğru-yanlış, faydalı-zararlı ve iyi-kötü gibi ayrımlar ortaya çıkmaktadır.

Yukarıdaki bilgileri de dikkate aldığımızda insanın bilme ve yapma yetisine "tasarruf" diyebiliriz. Alemin bizim emrimize verilmesi (teshîr) ve insana tercih hakkı sunulması (temyiz ve meşîet) da irade ve eylemi ifade için tasarruf lafzını kullanabilmemize imkan tanımaktadır.

"Tasarruf gücü" ifadesinden iki sonuç hasıl oluyor:

- İlki, insanın böyle bir gücü vardır ve bu konuda kendisine sorumluluk ve yetki verilmiştir.
- İkincisi ise bu güç, kendinden değildir; başkası tarafından verilmiştir. Ama verilmiştir yani kendisine aittir.

Özetle insanda yapma ve tercih etme kabiliyeti bahşedilmişken; bunlara konu olan varlıklar da yapılabilme ve tercih edilebilme özellikleri verilmiştir.

Tanım-Hüküm İlişkisi

Fıkıhta hüküm ya dile ya da nedene (illet, sebep) dayalı olarak verilmektedir.[21] Dilden kastımız, tanım ve lafızdan anlaşılan şey iken illet, daha çok kıyasta kullanılmaktadır. İllet, bilgimize göre değişebilirken tanım, şayet içtihada dayalı değil ise bizim bilgimizle değişiklik göstermeyebilir (fakat herhangi bir şeyin, bir tanımın altına girip girmediği konusu, ayrıca içtihat konusu olabilir).

Fıkıhta tanımın nasıl kullanıldığına örnek olarak "içki" verilebilir. "İçki, sarhoşluk veren şey" olarak tanımlanmıştır ki burada içki, tür iken sarhoşluk veren ifadesi, fasıl olmaktadır. Bu tanımdan sonra karşımıza çıkan herhangi bir şeyin içki olup olmadığı ise ayrıca içtihat konusudur ve burada hüküm inşa etmek için illet aranmaktadır. Bu ikinci durumda fasıl yani sarhoşluk verme vasfı, illet haline gelmektedir. Fakat illet, her zaman fasıl olmayabilir. İllet, bazen tabiî bir gerekçe (sebep) iken bazen de aklî bir zorunluluk (orta terim ve/veya zarûret) olabilir.

Konumuza tekrar dönersek bir şeyin sarhoşluk verme vasfının ortadan kalkması, onu, teorik olarak içki olmaktan çıkaracaktır. Bu durumda fasıl ortadan kalktığında, nev (tür) de ortadan kalkmaktadır.

İçkiyi başka bir şeyle tanımladığımızda ise tanım (had) değil betim (resim) yapmış oluruz. Örneğin sadece içkiye mahsus bir renk ya da koku olduğunu varsayalım. Fakat içki olmanın temel vasfı yani faslı, sarhoşluk vermek olduğu için sadece içkiye mahsus bir koku ya da rengi de esas alsak, burada tanım değil betim elde etmiş oluruz. Zira faslın dışındaki şeylerden sadece içkiye mahsus bir durum, ancak hâsse olabilmektedir. Bir başka ifade ile içkiye mahsus olan bu koku veya rengin, bütün içkilerde bütün zamanlarda olması zorunlu değildir. Oysa sarhoşluk verme vasfı, tüm içkilerde ve tüm zamanlarda olmalıdır. Aksi halde bu şey, içki olma vasfını kaybeder. Aynı şekilde içkinin temel özelliği, tadı ya da rengi değil; sarhoş edici olmasıdır. Yani bir içkinin tadı ya da kokusu değişse de içki olma özelliğini kaybetmeyebilir. Ama teorik olarak sarhoşluk verme özelliğini kaybeden şey, içki olamaz (bu şeyin ne olacağı konusu ayrı bir araştırma konusudur zira bilgi ve tecrübeyi gerektirir).

Şu halde illet, tanım üzerine bina edilir yani tasdik, öncesinde bir tasavvuru gerektirir. Tanımın kurucu öğesi ise fasıldır. Fasıl gidince tür de gideceği için geriye cins kalır. Cins ise geneldir ve genel için aslolan şey, ibaha olmaktadır. Hâsse ve araza dayalı tarifler yani betimler, bilgi veriyor olsalar da sadece bunlara dayanarak hüküm bina etmek eksik olacaktır.

Zihnî ve Hâricî Zorunluluk

Bilgi ve varlık ayrımı, mahiyet-varlık ayrımında olduğu gibi zihnî/aklî ve haricî zorunluluk ayrımlarına yol açmıştır. Dış dünyadaki zorunluluk (vücûp veya imtinâ), nedenselliğe dayanırken; zihindeki zorunluluk (zarûret), illet ve orta terime dayanmaktadır.[22]

Bu ayrım, Fıkıh ilminde, kaynağı bilim olan bazı kaidelerin koyulabilmesine imkan tanımaktadır. Tanımın da sadece tabiî değil de vaz'î delâlet ve vaz'î sebeplere göre konulabilmesi de Fıkıh ilmindeki bazı kaidelerin doğruluk ölçülerini farklı şekillerde değerlendirme fırsatı sunmaktadır

Yakîn ve Ekserî Bilgi

[21] Krş. Gazzâlî. 2010:II/194vd.
[22] Râzî, 2010:p. 722, 725, 1045.

Aristoteles, bilimlerde her zaman yüzde yüz doğru (yakîn) bilgilerin mümkün olmadığını, yakîne yakın bilgilerin ve zannı galiplerin de bilimlerde kullanılabileceğini ifade etmektedir. Özellikle bir şeyin varlığına inanmada, ekseri bilgiler, yakîn derecesinde değerli kabul edilmiştir.[23]

İbn Sînâ tarafından kiplere "el-mutlakatü'l-münakise" olarak eklenen[24] ve Sehlân es-Sâvî tarafından kavramsallaştırılan "örfiyye" kipi de zorunluluğa; özne, yüklem ve orta terim, sebep, iktirân ve zaman haricinde yeni bir tür eklemiştir.[25]

Bu iki durum, doğru ve kesin bilgi tanımını, modern dönemde olanın aksine, genişletmiş ve kolaylaştırmıştır.

Şâhid-Gâib İlişkisi

Fıkıhta kıyas yaparken, bilmediğimiz bir şeyi, bildiklerimize nispet ederiz. Kelâm ilminde ise özellikle soyut meselelerde, somut meselelerden delil getiririz. Bazen de soyut bir şeyi, somut şeylerle tanımlamaya çalışırız.

Bu ilişki Mantık ilminde mahsûs-ma'kûl ve birey-tür ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Makuller, her ne kadar zihni durumlar olsa da neticede bilinen ya da mahsus şeylere kıyasla doğruluk ve yanlışlık sağlamasına tabi tutulurlar (apriorik bilgiler hariç). Zira zihni bir durum olan bilgilerimiz, soyutlama (hayâl) ile başlamakta fakat doğruluk sağlaması ile birlikte aklî bilgiler haline gelmektedirler. Doğruluk sağlamasını yapamadığımız soyutlamalar ise "vehmiyyât" olarak kalmaktadır.[26]

Birey-tür ilişkisinde de türün tanımı ve gerçekliği, bireyler ile ölçülmektedir. Zira türün, dış dünyada bir gerçekliği bulunmaktadır. Dış dünyada sadece bireyler bulunur. Oysa bilgi, zihnimizdedir ve soyuttur.

Özetle ilk bilgilerimizi duyularla elde ederiz. Daha sonra bu bilgilerden aklî bilgilere ulaşırız. Neticede akıl, soyutlama ile elde ettiğimiz bu bilgilerin doğruluğunu tahkik eder. Tahkik ise bilgilerimizin üçüncü aşamasıdır.

Şahidin gaibe delil olarak kullanılması ile ilgili tartışmaların bir ayağı da zihnî varlık ile dış dünyadaki şeyler arasındaki ilişkidir. Yani bir başka ifade ile bu meselenin bir ayağı akıl-duyu ilişkisi iken diğer ayağı, bilgilerimizin dış dünyadaki bireylerle olan ilişkisidir.

Felsefe tarihinde zihnî/itibârî bir durum olan ilim ile gerçek (hakîkî) varlıklar olan bireyler arasındaki ilişki, üç farklı şekilde anlaşılmıştır:

1. **Eser teorisi:** Bu teoriye göre bilgilerimiz, dış dünyadaki varlığın aynısıdır. Bu teori materyalist bir teoridir. Zaten dış dünyadaki bireylerle bizim zihnimizde olanın, aynı şey olmadığı açıktır.[27]
2. **Misâl teorisi ya da temsil:** Eflâtûn'un görüşü olarak kabul edilir. Buna göre bilgilerimiz, dış dünyadaki varlıkların benzeridir. Bu teori, bilgilerimizin dış dünyadaki varlıkları aynıyla

[23] Bkz. Aristoteles, 1999/2:534.
[24] Bkz. Râzî, 1381h:165, 166, 168, 170.
[25] Krş. İbn Sînâ, 2015:p. 46, 47.
[26] İbn Sînâ, 2006:2:p. 23.
[27] Bkz. Râzî, 2017:p. 1.

temsil etmediğini ve bilgilerimizin kaba/yaklaşık olduğunu ifade ettiği düşünülerek filozoflar tarafından çok kabul görmemiştir.

3. **Sûret teorisi:** Aristoteles ve filozofların genel görüşü olup mantıkçılar da bu teoriyi kabul etmektedir. Hatta Mantık ilminin temeli, tasavvur ve varlık-mahiyet ayrımı/ilişkisidir. Bu teoriye göre bilgilerimiz, dış dünyadaki varlıkların aynı olmadığı gibi ondan farklı da değildir. Bilgilerimiz, şeylerin benzeri ya da yaklaşığı değil kopyasıdır. Yani bilgilerimiz, şeylerin bilgisini aynıyla verir. [28]

Sonuç

Sonuç olarak bütün ilimler, kendi içlerinde birer bağımsız bilimdirler fakat bilimlerin değeri, kendi alanlarında güncelleme yapmak/çözümler getirme ve diğer bilimlere katkıda bulunmakla ölçülebilir.

Yenilikten kasıt, malzeme değil inşadır. İnşa, geleneği dikkate alarak, yıkmadan, güncele cevap vermektir. Güncellemeden kasıt da aslında budur.

Çözüm getirmek ise bir meselede son sözü söylemek değil, zamanın ihtiyaçlarına cevap vermektir. Bazen ihtiyaca cevap vermek mümkün olmasa da sonuca ulaşılamadığını ya da sonucun yanlış olduğunu söylemek de bir çözümdür. Hatta doğru soruyu sormak ve sonuca ulaşmak için yöntem vazetmek de bir tür çözümdür ve de önemlidir.

Son olarak yukarıda ele aldığımız tüm başlıkların birer makale konusu olmayı hak ettiklerini söylemek istiyoruz.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Akyüz, T. (2017). Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Aristoteles (1999/1). en-Nassu'l-Kâmil li mantıki'l-Aristo: Kitâbu'l-Cedel, Kitâbu'l-Mugalata, Kitâbu'l-Burhân, thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî.

Aristoteles (1999/2). en-Nassu'l-Kâmil li mantıki'l-Aristo: Kitâbu'l-Makûlât, Kitâbu'l-İbare, Kitâbu'l-Kıyâs, Kitâbu'l-Burhân, thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî.

Fârâbî (1985/1). el-Mantık inde'l-Fârâbî, c.I, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-maşrık.

Fârâbî (1985/2). el-Mantık inde'l-Fârâbî, c.II, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-maşrık.

Fârâbî (1985/3). el-Mantık inde'l-Fârâbî, c.III, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-maşrık.

Gazzâlî (2010). el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl, thk. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.

Gazzâlî (2013). Mi'yâru'l-ilm, trc.thk. Ali Durusoy ve Hasan Hacak. Mi'yaru'l-ilm: İlmin Ölçütü, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları.

[28] Misâl ve Sûret farkı için bkz. İbn Sînâ, 2006:2:p. 220.

Gazzâlî (1994/). Mihakku'n-nazar, thk. Refik el-Acem, Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî.

Gazzâlî (1994/2). Mîzânu'l-amel, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-meârif.

İbn Hazm (2003). et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsiletü'l-fıkhiyye, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

İbn Sînâ (2015). el-İşârât ve't-tenbîhat, trc. Durusoy, Ali, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhat, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ (2006/1). Kitâbü'ş-Şifâ: el-Medhal, metin ve çev. Ömer Türker, Mantığa Giriş: Medhal, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ (2006/2). Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân, metin ve çeviri. Ömer Türker, İkinci Analitikler: Burhan, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ (2006/3). Kitâbü'ş-Şifâ: el-İbâre, metin ve çev. Ömer Türker, Yorum Üzerine: İbare, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ (2010). Kitâbü'ş-Şifâ: el-Makûlât, metin ve çev. Muhittin Macit, Kategoriler: Makûlât, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Teymiyye (1993). er-Red ale'l-mantıkiyyîn, thk. Refik el-A'cem, Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî.

Râzî, F. (1979). el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh, thk. Taha Cabir, Riyad: Câmiatü'l-imâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.

Râzî, F. (1987). el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî, Beyrût.

Râzî, F. (1381h). Mantıku'l-Mülahhas, tkd.thk. Dr. Karamelîkî ve Asğarî Nüsad, Tahran.

Suyûtî, C. (1970). Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an fenneyi'l- Mantık ve'l-Kelâm, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Seyyide Suâd Ali Abdurrezzâk, Beyrût, Daru'l-fikri'l-ilmiyye.

İkincil Kaynaklar

Çetin, A. (2015). "Mantık, Kelâm ve Usul-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", Kelâm Araştırmaları Dergisi, cilt 13, sayı 2, s. 693-716.

Çetinkaya, B. A. (2014) (edt.). Akademide Felsefe Hikmet ve Din, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları.

Mert, M. (2003). "Kelâmcıların Tanım Kuramları", Kelâm Araştırmaları, sayı 1/2 s. 81-92.

Muhammed, A. C. (2008). Principles of Islamic Jurisprudence and its relationship whit Islamic Philosphy, çev. Hasan Özer, "Fıkıh Usulü ve İslam Felsefesi İlişkisi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı 11, s. 167-188.

Özpilavcı, F. (2001/1). "Mantık ve Dînî İlimler: Kelâm, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Arap Dili", Isparta Mantık Araştırmaları Çalıştayı I, 10-12 Mayıs 2013, Isparta, s.40-92Şahin, Mehmet Kenan. "Klasik Kelâm İlmi Tanımları", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 40, s. 45-62.

Ünal, H. (2014). "Fıkıh-Felsefe İlişkisi", Eskiyeni, sayı 28, s. 161-169.

Wael b. Hallaq (1198-1999). Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnî Jurisprudence, çev. Bilal Aybakan, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kantınların Sunnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 16-17, s. 195-236.

BAĞDAT ÜNİVERSİTESİ DİLLER FAKÜLTESİ TÜRK DİLİ BÖLÜMÜNDE EĞİTİM GÖREN ÖĞRENCİLERİN KARŞILAŞTIĞI ZORLUKLARIN BİRİ "SESLİ HARFLERİN TELAFFUZU"

Arş. Gör. İbtisam Oraibi ABDULLAH

Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi Türk

Dilli ve Edebiyatı Bölümü

Öz

Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi Türk Dilli Bölümü'nde Eğitim Gören Öğrencilerin Karşılaştığı Zorlukların Biri "Sesli Harflerin Telaffuzu" başlığı taşıyan bu çalışmada öğrencilerin telaffuz açısından karşılaştıkları sorunlar tespit edilmiş, incelenmiş ve çözümlemesi için öneriler sunulmuştur.

Türkçe, sesbilimi açısından zengin bir dildir. İngilizce, Arapça gibi dünyada tanınan dillerde genellikle 3-5 sesli harf bulunmaktadır. Ancak zengin bir dil olan Türkçenin yazı dilini oluşturan yirmi dokuz harfin sekizi sesli olduğu bilinmektedir. Türkçede bir sesli harf tek başına bir hece oluşturabilir. Sesiz bir harf ise tek başına bir hece oluşturamaz.

Birçoğu Arap kökenli olan öğrencilerin Türkçe öğreniminde karşılaştıkları en belirgin zorlu söz konusu sesli harfleri telaffuz olduğu görülmektedir. Bu durum da Türkçenin fonetiği Arapçadan tamamen farklı olması sebebi yanı sıra bölümde kullanılan eğitim metotlarından kaynaklandığı söylenebilir.

Söz konusu zorluk sadece Bağdat Üniversitesi'ne bağlı Türk Dili Bölümü'nde eğitim gören öğrenciler için geçerli değil; ayın zamanda Musul ve Kufe üniversiteleri bünyesinde bulunan Türk Dili Bölümlerinde eğitim gören öğrenciler için de geçerli olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada üzerinde durulan materyal Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi Türk Dilli Bölümü'nde Okuma derslerine girdiğim 1. Sınıf öğrencilerinden elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: telaffuz, sesli, zorluklar, Türkçe

Giriş

Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün öğrencileri birinci sınıftan itibaren birçok zorluk çeker. Bu zorlukların biri de sesli harflerin telaffuzudur.

Bu açıklamada Bağdat Üniversitesi Türk Dili ve edebiyatı Bölümü'nün 1. sınıf öğrencilerin sesli harflerin telaffuzunda karşılaştıkları zorluklar ele alınmıştır. çalışmada elde edilen materyaller ders sırasında bizzat tarafımızdan tespit edilmiştir.

Arap kökenli öğrenciler sesli harfleri içeren sözcükleri okurken zorlanırlar ve birçok hataya düşer. Söz konusu hata ve zorluklarda öğretmen ve öğrencilerin payı olduğu söylenebilir. Öğretmen, okuma ve

dinleme derslerinde öğrenciye yeteri kadar zaman ayırmamaktadır. Öğrenciler ise derste uygulanan yeni metotları dikkate almamaktadır.

Genel olarak öğrencilerimiz tarafından sık sık yapılan telaffuz zorluklarını öğrenmek istiyorsak, önce bu zorlukları öğrencilerin zeka seviyesine uygun olarak ayırmamız gerekir.

Çalımada örnek olarak birinci sınıf öğrencilerinden erkek ve kız olmak üzere kırk öğrenci alınmıştır. Öğrenciler, eğitim düzeyi ve uyguladıkları modern metotların kullanımına göre iki gruba ayrılmıştır.

Bazı öğrencilerin Türk Türkçe fonetiğinin çok zayıf olduğu gözlemlenmiştir. Bu durumu da onların fazla kitap okumadıklarına bağlanabilir. Dolayısıyla sözcükleri okumaya alışık değiller.

Öğrencilerin okuma-yazma becerisini geliştirmek amacıyla uygulanması gereken etkinliklerin başında onlara ödev vermenin yararlı olacağı düşünülmektedir. Aslında öğrencilerin tamamına yakın bir sayı bölüme girmeden önce Türkçe ile ilgili ir altyapıya sahip olmadıkları için birinci sınıftan itibaren anılan zorluklarla karşılaşırlar. Hatta derslere ve uygulanan metotlara konsantre olmayan bazı öğrencilerde söz konusu zorlukların 4. sınıfa kadar devam ettiği gözlemlenmiştir.

Aslında daha önce bir diller ilgili hiç bilgisi olmayan öğrencinin öğrendiği dilin seslerini öğrenmesi zaman alır. Bun nedenle öğretmenin sesle ilgili öğrencileri fazla çalıştırması gerekir.

Türkiye Türkçesinde sekizi sesli ve yirmi biri sessiz olmak üzere 29 harfin bulunduğu bilinmektedir. Sözcüklerdeki harflerin tamamı okunur (Zülfikar 1968 : 18).

" Kelime, bir veya birden çok heceli ses gruplarından oluşmaktadır (Korkmaz 2007: 144)".

" Heceler, ses yapısı bakımından ele alınınca kelimelerin bünyesinde bir takım ses birlikleri olduğu göze vurur. Bu ses birlikleri ya tek sesler veya ses takımları halinde bulunurlar (Ergin 2000: 98) ".

Türkçede sesler, bir dilin seslerinden söz etmek, o dilin alfabe sisteminde yer alan seslerden söz etmek, demektir (Güneş 1997: 48).

Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi Türk Dilli ve Edebiyatı Bölümü'nün 1. sınıf sesli harflerin telaffuzu ile ilgili zorluklar aşağıdaki gibi tespit edilmiştir.

1. Boğumlandıkları yere göre sesli ince ve kalındır.

a. " Dilin geriye çekilmiş durumunda çıkan seslilere kalın sesliler deriz. Bunlar : a, ı, o, u sesleridir (Banguoğlu 2007: 34) " Sözgelimi bazı öğrenciler "Kıyas" sözcüğünü "Kiyas" olarak telaffuz ediyorlar.

Örneğin: Hakkın, kahve, Cuma, tatil, grup, davet, kabul, dolap, akraba, zannetmek, vadi, vak'a, vatan, tıp, tıpki, telefon, telgraf vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: Hekkin, kehve, Cüme, tetil, grüp, devet, kebül, dölep, ekraba, zennetmek, vedi, vek'a, veten, tip, tipki, telefön, telgref gibi.

b. " Ön dil seslileri yada ön sesliler ince sesliler deriz. Bunlar e, i, ö, ü seslidir.(Aksan 1998:25)" Sözgelimi bazı öğrenciler "Bölge" sözcüğünü "bolge" olarak okuyorlar.

Örneğin: Resim, ifade, edebiyat, kaset, şair, zaten, zengin, rüya, elbiseler, şekil, zeki, zeytin,türbe, tehdit, tehlikeli, tekerrür, teklif vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: Rasım, ıfada, edabıyat, kasat, şaır, zatan, zangın, ruya, elbisaler, şekıl, zaki, zeytın,turbe, tahdit, tahlikeli, tekerrur, taklif

2. Dudakların durumuna göre sesli düz ve yuvarlaktır.

a. " Dudakların yanlara yayılmasıyla biçimlenen seslilere düz sesliler denir. Bunlar a, e, ı, i seslidir.(Ediskun 1985: 70) " Öğrenciler bu harflerin telaffuzunda fazla sorun yaşamadıkları gözlemlenmiştir. Sözgelimi bazı öğrenciler "taraf" sözcüğünü "teref" olarak okuyorlar.

b. " Dudakların yuvarlak ve büzülmüş durumunda meydana gelen sesliler de yuvarlak seslidir olur. Bunlar o,ö,u,ü seslileridir (Banguoğlu 2007:35)" . Sözgelimi bazı öğrenciler "sultan" sözcüğünü "sültan" olarak okuyorlar.

Dili Arapça olan bir öğrencinin" o, ö, u, ü " seslerini ayırması zordur. Sözgelimi "görüş" sözcüğünü "goruş" olarak yazıyorlar.

Örneğin: Dünya, grup, dolap, balkona, sohbete, sur, sokak, randevu, ruh, rüzgar, özür, otobüs, otomobil, müşteri, nurlu, mehzun, meşğul, moderin, muayene, muhabbet, muhasara, muhayyile, musallat, vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: Dunya, grop, dulap, balkuna, söhbete, sor, sukak, randevü, roh, ruzgar, ozür, otobus, otomubil, möşteri, norlu, mehzün, meşğül, möderin, moayene, mohabbet, mohasara, mohayyile, müsallat.

3.Ağız boşluğunun durumuna göre dar ve geniştir.

a." Alt çene düşük ve ağız boşluğunun geniş olduğu durumda çıkarılan seslilere geniş sesliler denir. Bunlar a, e, o, ö seslileridir.(Hengirmen 2007:57)" . Sözgelimi bazı öğrenciler "söz" sözcüğünü "süz" olarak okuyorlar.

Örneğin: gol, oda, beyaz, sebil, selam, sahil, sahip, raf, rahat, sabah, filozof, fonograf, dinamo, doktor, çorba, çöl vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: gul, ode, bayaz, sabil, salam, sehil, sehip, ref, rehat, sebah, filuzuf, funugraf, dinamu, duktor, çurba, çül.

b." Alt çenenin az düşük ve ağız boşluğunun dar olduğu durumda çıkarılan seslilere dar sesliler denir. Bunlar ı, i, u, ü seslileridir (Yakıcı - Yelok 2004: 55)". Sözgelimi bazı öğrenciler " düşman " sözcüğünü " döşman " olarak okuyorlar.

Örneğin müddet, grup, şiir, magrur, mahmur, kabus, hükümdar, hukuk, gubre, burç, billur vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: möddet, grop, şeir, magror, mahmor, kabos, hökömdar, hokuk, gobre, borç, billor.

Öğrenciler " ı, i" "u, ü" sesleri ayırması zordur. Sözgelimi "deniz" sözcüğünü "danız" olarak yazıyorlar . " Kütüphane" sözcüğünü "kutuphane" olarak telaffuz ediyorlar.

Şimdi de telaffuzunda zorluk çekilen sesli harfler tek tek alalım.

"a sesi çene aşağıdadır, dil alt sıra dişlere dayanır. Dudaklar düz ve yayvan durumdadır. Sesin boğumlanma noktası ağzın arka kısmındadır (Aksan 1998: 25)".

Bilindiği gibi "a" sesli dil ağız içinde yayvan, ağız açık ve dudaklar düz ve yayvandır. a sesi: kalın, düz ve geniştir.

Birinci sınıftaki öğrencilerin a harfinin telaffuzunda çok az yanlışa düştükleri gözlemlenmiştir. Öğrenciler "a" harfi İngilizcedeki şekline göre telaffuz etmektedirler. Bu yüzden anılan harf, bazı

öğrenciler tarafından doğru bir şekilde okuyabilirler. Öğrenciler bir kısmı ise sözcüğü yanlış duyduğu için yazılışı ve telaffuzunda da yanlışa düşer. Örneğin "can" sözcüğünü "cen" olarak telaffuz ediyorlar.

Öğrenciler özellikle Türkçe kökenli olmayan yabancı kelimeleri çoğu zaman yanlış bir şekilde okuduğu ve yazdığı görülmüştür. Örneğin, münazara, sigara, takrir, vazife, dünya, pantolon, papatya, portakal, kasap, rapor, beyanat, diplomatik, vakıf, vakit, vatan, şahıs, şair, şart, tabak, saf, mahsul, makbul, makul, mana, isabet, istiklal, istirahat, hayal, haziran.

Söz konusu yabancı kökenli sözcükler, öğrenciler tarafından bu şekilde yazıldığı tespit edilmiştir. münazera, sigare, tekrir, vezife ,dünye pentolon, papetya, portekal , kesap, repor, beyanet, diplometik, vekıf, vekit, veten, şehıs, şeir, şert, tebek, sef, mehsul, mekbul, mekul, mene, isebet, istiklel, istirehet,heyel, heziren.

"e sesi, ağız çok açık değildir. Dilin illeri kısmı, öne doğru kalkar ve alt sıra dişlerin arkasına değer . Sesin boğumlanma noktası ağzın ön kısmındadır. Dudaklar geniş ve düzdür (Yakıcı vd. 2004: 55)".

Bilindiği gibi "e" seslisi, dil ağız içinde yayvan, ağız açık, dudaklar düz ve yayvandır. "e" sesi, ince, düz ve geniştir.

Arapça bir öğrencinin "e" sesini öğrenmesi çok kolaydır. Çoğu zamanında doğru bir şekilde telaffuz edilebilir. Bazı öğrenciler ise "i" sesi şekilinde telaffuz etmektedir. Sözgelimi "el" sözcüğünü "il" olarak söylemketdirler.

Türkçe bazı kelimeleri bu şekilde okunur. Örneğin, teyze, deve, denk, genç, renk, tek, gerçekten , enerji , paket, derin. Ancak az da olsa bazı öğrenciler şu şöyle yazmaktadırlar: tiyzi, divi, dink, ginç, rink, tik, girçikten , inirji , pakit, dirin.

Öğrenciler özellikle Türkçe kökenli olmayan yabancı kelimeleri çoğu zaman yanlış bir şekilde telaffuz edildiği tespit edilmiştir: talebe, sade, sebep, sembol, resim, resül, meclis, lezzetli, meçhul, mektup, menfaat, merhamat, mermer, mesele, mesul, meşgul, meydan, heyecanlı, heykel, hurriyet, haber, edebiyat, defter, ders, ceza, cinayet, aile, adet, adalet, mezar, nehir, mektep, melal, melek, memleket, levha, kederli, kahve, hayret, asker, alet vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: talibi, sadi, sibip, simbol, risim, risül, miclis, lizzitli, miçhul, miktup, minfaat, mirhamat, mirmir, misili, misul, mişgul, miydan, hiyicanlı, hiykil, hurriyit, habir, idibiyat, diftir, dirs, ciza, cinayit, aili, adit, adalit, mizar, nihir, miktep, milal, milek, mimleket, livha, kiderli, kahvi, hayrit, askir, alit.

"i sesi çıkartılırken ağız çene dardır. Dil ucu altı dişlere dayalı. Sesin boğumlanma noktası ağzın baş kısmındadır. Dudaklar dar ve düzdür (Zülfikar 1968: 20)". Bu durumda "i" ince, dar ve düz bir seslidir.

Arapça bir öğrencinin "i" sesini öğrenmesi çok kolaydır. Öğrencilerin büyük kısmı doğru bir şekilde telaffuz edebilmektedir. Ancak öğrencilerin bir kısmı "i" sesini şeklinde telaffuz eder ve "e" sesi şeklinde yazarlar. İl sözcüğünü "el" olarak yazdıkları gözlemlenmiştir.

Örneğin: iskele, iyi, bencil, çiçek, çift, çizgi, dik, değil, gezi, giyim, peri, şimdi, şimşek, şişe, kimse, kiraz, iş, işte, istasyon vb. gibi. eskele, eye, bencel, çeçek, çeft,çezgi, dek, değel, geze, geyem, pere, şemdi, şemşek, şeşe, kemse, keraz, eş, eşte, estasyon sözcüklerin öğrenciler tarafından şeklinde telaffuz edildiği tespit edilmiştir.

Örneğin: imza, mühim, müzik, hiddet, isabet, işgal, itaat, ithal, ihtilal, ihtiyaç, zikir, zeytin, ziraat, hazin, kafile, nişanlı, kitap, takdim, şiddetli, müşteri, kiymetli, kibirli, insan, sebil, sihirli, resim, vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: emza, mühem, müzek, heddet, esabet, eşgal, etaat, ethal, ehtelal, ehtiyaç, zekir, zeyten, zeraat, hazen, kafele, neşanlı, ketap, takdem, şeddetli, müştere, keymetli, kebirli, ensan, sebel, sehirli, resem.

" ı sesi çıkartılırken, ağız dar, çene yarı kapalıdır. Dil ucu geriye doğru çekilir ve alt diş etlerine değer . Sesin boğumlanma noktası ağzın arka kısmındadır. Dudaklar dar ve düzdür. (Banguoğlu 2007: 34) ". "ı " sesi kalın, dar ve düz seslidir.

"ı" harfinin telaffuz edilmesinde problem yaşanmaktadır; "ı" harfi "i" harfi gibi telaffuz edilmektedir. Söz gelimi " kız " sözcüğü " kiz " olarak telaffuz edilmektedir.

Bazı öğrenciler, ı harfinin telaffuz edilmesinde zorluk yaşadıkları gözlemlenmiştir. Söz konusu zorluklar sadece birinci sınıf öğrenciler için geçerli değil, dördüncü sınıfa kadar yaşandığı ifade edilebilir.

Örneğin: kılavuz, kısıtlama, sınırlama, başlangıç, kırılma, yıl, yıldırım, yırtıcı, sarık, pahalı, nasıl, kılık, kırık, kırk, barınak, anıt, artık, yakın, tırnak, sırt, sıra, sık, sınıf, kırık gibi sözcükler kilavuz, kisitlama, sinirlama, başlangiç, kirilma, yil, yildirim, yirtici, sarik, pahali, nasil, kilik, kirik, kirk, barinak, anit, artik yakin, tirnak, sirt, sira, sik, sinıf, kirık gibi şeklinde telaffuz edilmektedir.

Örneğin: kıymetli, kısım, sargı, satır, sabır, tıpkı,lazım, kıyafet, ırk, hırs, hınzir, fırsat, asıl, şahıs vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: kiymetli, kisim, sargi, satir, sabir, tipkı,lazim, kiyafet, irk, hirs, hinzir, firsat, asil, şahis.

" o sesi, ağız çok açık değildir. Dudaklar yuvarlak bir biçim almıştır. Sesin boğumlanma noktası ağzın arka bölümlerindedir (Ediskun1985: 69-70) ". Bilindiği gibi " o " sesi kalın, geniş ve yuvarlak bir seslidir.

Anadili Arapça olan bir öğrencinin " o " ve " ö " seslerini ayırması zordur. Söz gelimi polis, otobüs, otel ve problem sözcüklerinin pölis, ötöbüs, ötel ve pröblem olarak telaffuz edip yazdıkları görülmüştür.

Anadili Arapça olan bazı öğrencilerin "o"yu ""u" sesi ile karıştırdıkları tespit edilmiştir. Örneğin: Otomobil, lokanta, kokla, konuş, korkma, koymak, korumak, dolmak, boyamak, organ, orman, ortak, oysa, oyuncak, roman, sosyal, soyut, sonuç, sorumlu, son, dolap gibi sözcükler utumobil, lukanta, kukla, kunuş, kurkma, kuymak, kurumak, dulmak, buyamak, urgan, urman, urtak, uysa, uyuncak, ruman, susyal, suyut, sunuç, surumlu, sun, dulap şeklinde telaffuz edildiği görülmüştür.

" ö sesi damak aşağı doğru yumuşaktır. Dudaklar yuvarlak bir biçim almıştır. Sesin boğumlanma noktası ağzın ön bölümündedir (Hengirmen 2007: 60) " . Bu durumda ö ince , geniş ve yuvarlak bir seslidir.

Bilindiği gibi Türkçede " o ve ö " seslileri tek yalnız hecede bulunur. Şimdiki zaman çekiminde eski bir kökten kaldığı için " o " sesi vardır: geliyor gibi (Türk Dünyası El Kitabı : 276). Anadili Arapça olan bir öğrencinin " ö " sesi anadilinde bulunmadığı için sesi bu sesi çoğu zaman iyi ve doğru bir şekilde telaffuz edemez ve " o " ile " ö " arasında ayrıt edemezler. " Göz " sözcüğünü " goz " olarak yazıyorlar.

Örneğin: öykü, sözcük, önce, gözlük, görmüş, görüş, çöl, çamgöz, öfke, öğüt, önsüz, örtü, özgür, ödül, örümcek, öbür gibi sözcükleri oykü, sozcük, once, gozlük, gormüş, gorüş, çol, çamgoz, ofke, oğüt, onsüz, ortü, ozgür, odül, orümcek, obür şeklinde telaffuz edildiği tespit edilmiştir.

ö harfini o gibi telaffuz edildiği gibi kimi öğrenciler tarafından u şeklinde de telaffuz edildiği gözlemlenmiştir. Ö ile o ve u arasında ayrıt etmeme ve karıştırma olayı birinci sınıftan dördüncü sınıfa kadar devam ettiği ifade edilebilir. Örneğin, göndermek, göstermek, yönetmek, yönünü, örtü, göğüs gibi sözcüklerin gündermek, güstermek, yünetmek, yününü, ürtü, güğüs şeklinde telaffuz edilmektedir.

Örneğin: pantalon, köfte, televizyon, şoför, polis, portakal, radyo, özür, maydanoz, kontorol, doktor, program, problem, tiyatro vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: pantalun, küfte, televizyön, şöför, pölis, purtakal, radyu, üzür, maydanuz, konturol, doktur, prugram, pröblem, tiyatru.

" u sesi, damak " u " sesine göre daha dardır. Sesin boğumlanma noktası ağzın geri kısımlarındadır. Dudak öne doğru uzamış ve yuvarlaklaşmıştır.(Banguoğlu 2007: 35) ". Bu durumda u kalın, dar ve yuvarlak bir seslidir.

Bazı öğrenciler " o " ve " u " seslerini ayrıt etmekte zorluk çektikleri görülmüştür. Bir kısmı ise " u " harfinde herhangi bir zorluk çekmedikleri görülmüştür. Örneğin " muz " sözcüğünü " moz " olarak telaffuz edip yazdıkları görülmüştür.

Örneğin: mutlu, bulut, uyku, çoğul, çukur, çamur, kural, kurt, kuru, kuzey, omurga, pamuk, somut, suç, tuz, ucuz, uçak, ulus, umut, yukarı, yurt, uyumak, unutmak, soğuk, numara, omuz gibi sözcüklerin motlu, bolut, oyku,çoğol, çokor, çamor, koral, kort, koro, kozey, omorga, pamok, somot, soç, toz, ocoz, oçak, olos, omot, yokarı, yort, oyumak, onutmak, soğok, nomara, omoz vb. şeklinde telaffuz edilmektedir.

Örneğin : cumhuriyet, kuruş, kuvvet, ruh, muz, meşgul, mektup, cuma, memur vb. gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: comhuriyet, koroş, kovvet, roh, moz, meşgol, mektop, coma, memor.

" ü sesi çıkartılırken çene az alçaktır. Dudaklar öne doğru çıkmış ve yuvarlaktır. Sesin boğumlanma noktası ağzın ön bölümündedir (Güneş 1997: 49-50) ". " ü " sesi ince, dar ve yuvarlar bir seslidir.

Arap kökenli bir öğrencinin " ü " sesini öğrenmesi çok kolay olmadığı söylenebilir. Bazı öğrencilerin " ü " ve " u " seslerini birbirinden ayırması zordur. Söz konusu sorunun özellikle yabancı kökenli sözcüklerde yaşandığı ifade edilebilir.

Örneğin: kabül, meşgül, şüphe, dünya, teneffüs, sürat, rüzgar, resül, bülbül, cümle, müdür, ömür, lüzümlü vb.gibi yabancı kökenli sözcüklerin öğrenciler tarafından şu şekilde söylendiği tespit edilmiştir: kabul, meşgul, şuphe, dunya, teneffus surat, ruzgar, resul,bulbul, ömur, luzumlü.

Örenğin: müjgan, büyük, bütün, sözlü, gündüz, güney, güzel, göğüs, düzgün, fakültesi, bölüm, ümit, üniversite, üzüm gibi Türkçe sözcüklerin mujgan, böyök, bötön, sözlö, gündöz, göney, gözel, göğös, dözgün, faköltesi, bölöm, ömit, öniversite, özüm şeklinde telaffuz edildiği tespit edilmiştir.

İnce bir ses olan " ü " sesinin öğrenciler tarafından " u " şeklinde kalın olarak telaffuz edildiği görülmektedir. Öğrencilerden bir kısmı ise "ö" şeklinde telaffuz edildiği tespit edilmiştir. Sözgelimi "hüzün" sözcüğü "hözön" olarak telaffuz edilmektedir.

Örneğin yürek, üst, ütü, üzgün, tür, tüy, süs, süzgeç, ölgün, örtü, özgür, ödül, güç, gül, gümüş, gönül, düz, dükkan, bölük gibi sözcükler yurek, ust, ötö, özgun, tur, tuy, sus, sözgeç, ölgun, örtu, özgur, ödöl, , göç, göl, gumuş, gönul, duz, dukkan, böluk şeklinde telaffuz edilmektedir. Anadilleri Arapça olan öğrencilerin çoğu " o, ö, u, ü" harflerinin arasındaki telaffuz farklarını kolayca öğrenmedikleri ve karıştırdıkları bizzat gözlemledik.

Sonuç

Türk Dili Bölümü'nde öğrenim gören öğrencilerin dört temel beceri olan okuma, yazma, anlama ve konuşma, ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde öğrenmeleri gerekir.

Yukarıda verilen veriler ışığında bu çalışmada elde edilen sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:-

1. Bu incelemede esas alınan malzemeler iki gruba ayırdığımız kırk öğrenciden derlenmiştir. Ders esansında hocaya dersle veya özellikle harflerin telaffuz şekli ile ilgili sürekli soru soran grubun der içeriğini daha iyi anladığı ve kavradığı görülmüştür.

2. Öğrencilere her harfin okunuşu ve telaffuzu ile ilgili sürekli ödev vermenin çok yararlı olduğu tespit edilmiştir. Ödemin ertesi günü öğrencilerin teste tabi tutulmaları gerekir.

3.Öğrencilerin yabancı dil olarak Türkçe öğrenmesine yönelik ders kitapları hazırlanmalıdır. Bağdat'ta normal hayatta konuşma dili Arapça olduğu için öğrencilerin Türkçe konuşup pratik yapma şansları azdır. Dolayısıyla öğrencilerin Türkçe konuşmaları için ortam hazırlamalıdır.

4. Ödev olarak öğrencilere günlük olarak sesli harfleri öğretmek üzere on söcük verilmeli ve ertesi gün telaffuz ve yazılışı ile ilgili test yapılmalıdır.

5. Dersi veren hocanın, sınıfta öğrencilerin birbiri ile konuşmaları ve sesli harflerin telaffuzuna ilişkin onları konuşturmaları gerekir.

6. Son zamanlarda Türkçe öğretim merkezlerinde esas alınan güncel kitaplardaki metotlardan yararlanmalıdır.

Kaynakça

1.Ali Yakıcı- Savaş Yelok; Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri, Bilge Yay., Ankara2004.
2.Doğan Aksan; Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil Bilim, Türk Dil Kürümü Yayınları, Ankara 1998.
3.Güneş Sezai; Türk Dili Bilgisi, 3.Basım, Rektörlük Yayınları, İzmir 1997.
4.Haydar Ediskun; Türk Dil Bilgisi, Remzi kitabevi, İstanbul 1985.
5.Muharrem Ergin; Türk Dil Bilgisi, Bayrak Yayınları, İstanbul 2000.
6.Mehmet Hengirmen; Türkçe DilBilgisi, Engin Yayınları, Ankara 2007.
7.Türk Dünyası El Kitabı.
8.Tahsin Banguoğlu; Türkçenin Grameri, Türk Dil Kürümü Yayınları, Ankara 2007.
9.Zeynep Korkmaz; Gramer Terimleri Sözlüğü,3.Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara2007.
10.Zülfikar Hamza; Yapancılar için Türkçe (Dilbilgisi), Ankara Üniversite Türkçe kursu Yayınları, Ankara 1980.

ŞÎA VE ŞİÎ FIRKALARA GENEL BAKIŞ[1]

Arş. Gör. Ahmet EKİNCİ

Kafkas Üniversitesi

Arş. Gör. Yusuf Erdem GEZGİN

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Öz

"Şîa" kavramı, Hz. Ali'nin halifeliği etrafında toplanan farklı gruplar için kullanıldığı hususunda görüş birliği bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu grupların ana hareket noktası "Hz. Ali'nin meşru halifeliği" olmakla birlikte, bunun dışındaki meselelerde aralarında köklü ihtilaflar olduğunu ifade etmek gerekir. Şîa kelimesinin tanımında geçen "farklı gruplar" ve "birbirinden çok farklı" vurguları da bu ihtilaflara işaret etmektedir. Bu gruplardan bazılarının diğer Şiî gruplar tarafından küfürle itham edilmiş olması, aralarındaki ihtilafların ne denli köklü olduğu konusunda fikir vermektedir. Bu çalışmamızda Şîa'nın doğuşu, ortaya çıkışı ve kaynağı hakkında bilgi verilecektir. Bu bilgilerin ardından Şiî fırkalar içerisinde ön plana çıkan Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye fırkaları ele alınıp bunların mezhepleşme süreçleri ile imamet konusundaki yaklaşımları ele alınacaktır. Zeyd b. Ali'nin hurucundan önce siyaset ön planda olduğundan Şiî gruplar tam olarak belirginlik kazanmamış ve tek bir bakış açısının olduğu bu dönemde insanlar gruplara ayrılmamıştır. Fakat Zeyd'in hurucundan sonra imâmetin verâset yoluyla olduğuna inanan ve inanmayanlar şeklinde iki grup ortaya çıkmıştır. Zeydîler imâmetin verâset yoluyla olmadığına inanırken İmâmiyye ve İsmâiliyye gibi diğer Şiî gruplar ise imâmetin verâset yoluyla olduğunu iddia etmişlerdir. İlk teşekkül eden Şiî fırkası, Zeyd b. Ali (v. 122/740)'nin hurucuyla başlayan ve oğlu Yahya (v.125/743)'nın devam ettirdiği Zeydîyye fırkasıdır. Ca'fer es-Sâdık (v. 148/765)'ın vefatından sonra Şîa arasındaki ihtilaflar neticesinde İsmâiliyye ve İmâmiyye olmak üzere iki fırka oluşmuştur. Bunlar içerisinde en son teşekkül eden fırka ise İmâmiyye'dir

Anahtar Kelimeler: Mezhep, İsmâiliyye, Zeydiyye, İmamiyye, Şia

AN OVERVİEW OF SHİA AND SHİİTE GROUPS

Abstract

There is a consensus view that "Shia" concept is used for different groups gathered around the caliphate of Ali. these groups have a common view that Ali is the legitimate caliph. But among these groups there are deep-rooted conflicts on issues other than this. The phrases "different groups" and "very different from each other" that we used to describe Shia are also point to these conflicts. The fact that some of these groups have been accused by other Shiite groups has given rise to the idea that the conflicts

[1] Bu makale yazarın Prof. Dr. Orhan Çeker'in danışmanlığında devam etmekte olan "Hâdevî Fıkhının Gelişim Sürecinde Zeydî-Hanefî Etkileşimi (İbnü'l-Murtazâ el-Ezhâr Örneği)" başlıklı Doktora Tezinden üretilmiştir.

between them are deeply rooted. In this work, we will give information about the birth of Shia, its emergence and its source. Then we will discuss the leading groups of Shiite: Zeydiyye, İsmâiliyye and Imamiyye. and we will consider their approach to the process of denomination and the imamate. Before revolt of Zayd b. Ali, because of the politic is in the foreground, the Shiite groups had not appearance exactly. And there was only one perspective then the shia people had not separated. But after revolt of Zayd, two groups emerged as who believes that the imamet is by inheritance and who don't believe that. In spite of Zaydiyya believe that the imamet is not by inheritance, the other shiite groups like Ismailiyya and Imamiyya argue that the imamet is by inheritance. The first formated shiite group is Zeydiyye that began with revold of Zeyd b. Ali (v. 122/740) and his son Yahya (v. 125/743) carried on it. After death of Cafer al-Sadiq (v. 148/765) as a result of differences between shia, two groups occured as Ismailiyya and Imamiyya. The last formated group in that groups is Imamiyya.

Keywords: Sect, Ismailiyya Zaydiyya, Imamiyya, Shia

I. Şîa'nın Tanımı, Ortaya Çıkışı ve Kaynağı

A. Şîa'nın Tanımı

Şîa/ الشيعة"tabi olmak, desteklemek, yaygın olmak ve çoğalmak" anlamındaki شيع "şya" kökünden türemiş olup, sözlük anlamı itibariyle "taraftar, yardımcı, destekleyici; bir işi gerçekleştirmek için bir kimse etrafında toplanan grup" gibi manalara gelmektedir.[2] Söz konusu kavram İslam Tarihi, Mezhepler Tarihi ve Kelam gibi ilimlerde bir ıstılah olarak "Dördüncü halife Hz.Ali'nin tarafını tutanlar ve onun ashabın tümünden üstün olduğunu kabul edenler"[3] manasında kullanılmıştır. Bir başka ifadeyle Şîa, "Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin meşru halife olarak kabul edilmesini hareket noktası addeden birbirinden çok farklı İslami mezheplerin büyük bir zümresi için kullanılan müşterek isim"dir.[4]

Tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla, "Şîa" kavramı, Hz. Ali'nin halifeliği etrafında toplanan farklı gruplar için kullanıldığı hususunda görüş birliği bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu grupların ana hareket noktası "Hz. Ali'nin meşru halifeliği" olmakla birlikte, bunun dışındaki meselelerde aralarında köklü ihtilafların bulunduğunu ifade etmek gerekir. Şîa kelimesinin tanımında geçen "farklı gruplar" ve "birbirinden çok farklı" vurguları da bu ihtilaflara işaret etmektedir. Bu gruplardan bazılarının diğer Şiî gruplar tarafından küfürle itham edilmiş olması, aralarındaki ihtilafların ne denli köklü olduğu konusunda fikir vermektedir.[5]

Şîa ile yakından alakalı kelimelerden birisi de "râfıza"dır. Bu kelime "terk etmek, ayrılmak, bırakmak" manasına gelen رفض "rfz" kökünden türetilmiştir. Kelime asıl itibariyle, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in

[2] Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XL, II, Bsk. (thk: Abdullatif et-Tahâvî), Turâsi'l-Arabî, Kuveyt 1984, XXI, 302-303; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sadr, Beyrut, bty. VIII, 188-189; Öz, Mustafa, Şîa, *DİA.* İstanbul 2010, XXXIX, 111; Mustafa eş-Şeybî, *es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Dâru'l-Endülüs, II, Bsk. Beyrut 1982, s. 19 vd.
[3] Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, V. Baskı, Damla Yayınevi, İstanbul, s. 189.
[4] R. Strothmann, Şia, *İA.* Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul 1993, ss. 502-513, XI, 502.
[5] Örneğin, İsmâililer/Bâtınîler gerek İmâmiyye gerekse Zeydîler tarafından küfürle itham edilmiştir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min kitâbi'l-Münye ve'l-Emel fî şerhi kitâbi'l-Milel ve'n-Nihal*, byy. bty. s. 36; Tan, Muzaffer, İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2005, s. 1; İlhan, Avni, Bâtıniyye, *DİA*, İstanbul 1992, V, 193; Ayrıca bu grubun sapkın düşünceleri için Bk. en-Nevbahtî, Hasan b. Musa ve Sa'd b. Abdillah el-Kummî, *Firaku'ş-Şîa*, Dâru'r-Reşâd, I, Bsk, Kahire 1992, s. 79 vd.

hilafetini ve bunlara biat eden ashâbın kanaatini reddeden, imâm olarak gördükleri Zeyd b. Ali'yi, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in hilafetini meşru gördüğü için terk edenler manasına gelmektedir.[6] Bazı müelliflerin bu kelimeyi Şîa ile eş anlamlı olarak kullandıkları görülmekle birlikte, kelimenin ekseriyetle İmâmiyye/Ca'feriyye fırkasını ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir.[7] Bununla birlikte Râfıza'nın Şîa ve Alevî gibi bir cemaat ismi olduğu ve kötü bir lakap olarak kullanıldığı da ifade edilmiştir.[8]

Bu tanımlar, Râfıza kelimesinin anlamına ilişkin bir gelişim süreci yaşandığını göstermektedir. Nitekim ilk önce sadece Zeyd b. Ali'yi terk eden ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in hilafetini kabul etmeyen grup için kullanılan Râfıza kelimesinin, daha sonra tüm Şiî fırkaları da içerisine alacak şekilde "Şîa" kelimesi yerine kullanılarak anlamı genişletilmiş, ardından İmâmiyye/Ca'feriyye grubunun adı olmuştur. Buna göre günümüzde Rafızîler dendiğinde akla İmâmiyye gelmektedir. Kelimenin kötü lakap, küfür ve gayr-ı meşruluğu vurgulamak için kullanılmasında bu grubun görüşlerinin din dışı kabul edilmesinin etkili olduğu bilinmektedir.[9] Bazı imâmî müellifler kötü çağrışımlar yapan bu isimlendirmeyi kendilerinden uzaklaştırmak amacıyla kelimeye yüklenen anlamı değiştirmişler, kelimeyi makbul ve meşru anlama dönüştürerek "bâtılı ve yalanı terk edip Hakka tabi olmak" şeklinde açıklamışlardır.[10]

B. Şîa'nın Ortaya Çıkışı

Şîa görüşünü benimseyen siyasî ve itikâdî oluşumun ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) Peygamber zamanında,[11]

2) Peygamber'in vefatından sonra,[12]

3) Osman'ın şehit edilmesinin ardından, Sıffîn savaşıyla (37/657) birlikte,

4) Hz. Hüseyin b. Ali'nin Kerbelâ'da Emevî güçleri tarafından katledilmesinden (v. 61/680) sonra.[13]

Şiî kaynaklara göre Mikdâd b. el-Esved el-Kindî, Selman el-Fârisî, Ebû Zerr el-Giffârî ve Ammâr b. Yâsir Peygamber döneminde Hz. Ali'ye bağlılıkları ile bilinen sahabelerdir.[14] Nevbahtî ve Kummî,

[6] Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, II. Bsk. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 154; Eşarî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mussallîn*, (thk: Muhammed Muhyuddin Abdulhamid), I-II, I. Bsk. Mektebetu'l-Nehdeti'l-Mısriyye, Kahire 1950, I, 130.

[7] Örneğin, İmâm Eş'arî, râfıza kelimesiyle İmâmiyye/Ca'feriyye mezhebini kastetmiştir. Bk. Eşarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mussallîn*, I, 130.

[8] İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah, *Hilyetü'l-Evliyâ ve tabakâtu'l-Esfiyâ,* I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, III, 137; İsmail b. Ali el-Ekva', *ez-Zeydiyye Neşetuhâ ve Mu'tekaduhâ,* III. Bsk. Sana 2000, s. 16-17; Topaloğlu, *age.* s. 190.

[9] Bk. İsfehâni, *age.* III, 137; Chokr, Melhem, *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* (çev. Ayşe Meral), Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 201-202; Benli, Yusuf, Râfıza Adlandırılmasının Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, yıl: 1, s. 1, (Ocak-Haziran 2008), ss. 31-39, s. 57-59.

[10] Benli, *agm.* s. 58.

[11] Mustafa eş-Şeybî, *es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu',* s. 27; Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri,* Selçuk Yayınları, Ankara 1996, s. 118-119; Öz, Şîa, s. 111.

[12] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 266; Nevbahtî ve Kummî, *Firaku'ş-Şîa,* s. 14.

[13] eş-Şeybî, *es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu',* s. 27; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm,* s. 266; Hayta, Mustafa, Klasik Dönem Şiî-İmâmî Fıkıh Usûlü Anlayışı, *Çukurova Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Basılmamış Doktora Tezi) Adana 2014, s. 8; Ayrıca konu hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Subhî, Ahmed Muhammed, *Fî ilmi'l-Kelâm dirâsetün felsefiyyetün li erâi'l-İslâmiyye fî usûli'd-din ez-Zeydiyye*, III. Bsk. Dâru'n-Nahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1991, s. 19 vd.

[14] en-Nevbahtî, Hasan b. Musa ve Sa'd b. Abdillah el-Kummî, *Firaku'ş-Şîa*, s. 28-29; el-Kummî, Sa'd b. Abdillah, *el-Makâlât ve'l-Firak*, byy. s. 15; eş-Şeybî, *es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu',* s. 23-25; Şiî rivayetlerine göre ilk Şîa'nın Selmân el-Fârisî, Ebû Zer ve Mikdâd b. el-Esved el-Kindî olmak üzere üç kişi olduğu ifade edilmektedir. Şîa'ya göre Peygamber'in vefatından sonra Hz.Ali'nin hilafeti için ortaya atılanların bu üç kişi –bazı rivayetlerde bu sahâbeler dışında birkaç isim daha

ortaya çıkan ilk Şiî fırkasının Hz. Ali'nin fırkası olduğunu, Peygamber zamanında "Şîatü-Ali" adıyla isimlendirildiğini, Peygamberin vefatından sonra ise Hz. Ali'ye bağlılıklarıyla bilinen ve onun imâmetini kabullenen topluluğa Şîa denildiğini belirtmektedirler.[15] Mustafa eş-Şeybi, Şîa merkezli ilk tartışmaların Peygamber zamanında ortaya çıkan, siyasi tavırları Osman'ın şehit edilmesinden sonra billurlaşan ve Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra da sadece kendilerine delalet eden anlamda ıstılah olarak müstakillik kazanan bir kitleleşme hareketi olduğunu ifade etmektedir.[16] Dihlevî, bahsedilen topluluğa Şîa lakabının Peygamber'in vefatından sonra verildiğini bununda hicri 37/657 yılına tekabül ettiğini belirtmektedir.[17]

Zeydî âlimlerinden İbnü'l-Murtazâ (v. 840/1437), Râfizîyye fırkasının hicrî birinci asrın ortasında ortaya çıktığını söylemektedir. O, Hz. Ali hakkında açık ve mütevatir bir nassla imâm olduğu görüşüne sahip hiçbir sahabenin bilinmediğini ifade etmekte, bazı Şiî âlimlerin iddia ettiği gibi Ammâr b. Yâsir, Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Gıffârî ve Mikdad b. el-Esved gibi sahabelerin Hz. Ali'nin imâmetini kabul edenlerin selefleri olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. İbnü'l-Murtazâ, bu görüşünü teyit etmek için üç kanıt sunmaktadır;

1) Adı geçen sahabelerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetini kabul etmeleri

2) Hz. Ömer döneminde Ammâr'ın Kûfe'de Selmân'ın ise Medâin'de âmil (vergi ve zekât toplamakla görevli memur) olarak görev almaları

3) Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nass olduğu iddiasını gündeme getiren ilk kişinin Abdullah b. Sebe olduğu ve öncesinde böyle bir iddianın bulunmadığı[18]

İbnü'l-Murtazâ'nın görüşleri Ahmet Emin tarafından da benimsenmiştir. Nitekim sahih bir yolla Hz. Ali'nin kendisinin halife tayin edildiğine dair ayet veya hadis söylediğini gösteren bir rivâyetin bulunmadığını ifade eden Emin, böyle bir rivâyetin bulunması halinde Ensâr'ın ve Muhacir'in kendi görüşleri üzerinde kalmayıp ona biat edeceklerini vurgulamaktadır.[19] Bu tespitin, konu hakkında nass bulunduğuna ilişkin Şîa'nın iddiasını zayıflattığı söylenebilir.

İmâmiyye, Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ali'yi kendisine halef kıldığı ve vefatından sonra da imâmetini nasla belirttiği görüşündedir.[20] Bu görüşü kabul etmeyen sünnî âlimler, kendi görüşlerini iki şekilde temellendirmişlerdir.

sayılmaktadır- olup, imama yüz çevirmemiş olanlar yalnızca bunlardır. Bk. eş-Şeybî, *age.* s. 23-25; R. Strothmann, Şia, s. 502-503.

[15] en-Nevbahtî ve el-Kummî, *Firaku'ş-Şîa*, s. 28; Ayrıca Bk. Fığlalı, Ethem Ruhi, Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu,* İlmi Neşriyat, I. Bsk. İstanbul 1993, s. 34.

[16] Mustafa eş-Şeybî, *es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu',* s. 27; Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri,* s. 119.

[17] Dihlevî, Ahmed b. Abdirrahim, *Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsnâ Aşeriyye*, (Arap. çev.;Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer) thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, bty. s. 5.

[18] İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min kitâbi'l-Münye ve'l-Emel fî şerhi kitâbi'l-Milel ve'n-Nihal,* byy. bty. s. 4-5. Abdullah b. Sebe'nin söz konusu iddiası hakkında ayrıca Bk. Nevbahtî ve Kummî, *Firaku'ş-Şîa,* s. 32.

[19] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, X. Bsk. Beyrut 1969, s. 266.

[20] Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, *Evâilü'l-makâlât*, II. Bsk. Dâru'l-Müfîd, Lübnan 1993, s. 40.

1) Hz. Ali taraftarlığı, Peygamber'in vefatından sonra yönetime Ehl-i beyt'in, özellikle Hz. Ali'nin getirilmesinin daha uygun olacağını söyleyen çoğunluğu Hâşimîler'den oluşan bir toplulukla birlikte başlamıştır,[21]

2) Bu bir iddiadır ve bunu Hz. Osman'ın şehit edilmesinin ardından Abdullah b. Sebe ileri sürmüştür.[22]

Erken dönemde Hz. Ali'nin tarafını tutan Şîa ile Hz. Osman'ın tarafını tutan Osmâniyye arasında sadece imâmet konusunda farklı bir düşünce bulunmakla birlikte, iman konusunda kapsamlı bir ayrışmadan söz edilememektedir.[23] Bundan dolayı Şîîliğin ilk olarak ne zaman mezhepleşmeye başladığı hakkında genel bir kabul olmamakla birlikte, Kerbelâ vakası veya Muhtar es-Sekafî hareketinden sonra ortaya çıktığına ilişkin tespitler ağırlık kazanmaktadır.[24] Bununla birlikte, adı geçen hadiselerden hemen sonra bir mezhep bütünlüğünden bahsetmek için henüz erken olduğu söylenebilir. Zira bu hareketler, ileride teşekkül edecek bir mezhebin oluşumuna işaret etse de Şiî ve Sünnî şeklinde Müslümanlar arasında mezhep düzeyinde bir ayrımın bulunmadığı bilinmektedir.[25]

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki yukarıda belirtilen Hz. Ali taraftarlığının ilk ortaya çıkışı her ne kadar daha sonra itikadî kisveye bürünse de "siyasî bir tercihten", diğer bir ifadeyle devlet başkanı/ halife olmaya Hz. Ali'nin daha layık olduğu görüşünden ibarettir. [26] Bundan dolayı Hz. Ali'nin başında bulunduğu devletin bir Şiî devleti olmadığı söylenebilir. Çünkü Hz. Ali meşru halife olarak Müslümanların cumhurunu yani ana bünyeyi temsil etmekteydi. Dolayısıyla onun zamanında Müslümanlar arasında Sünnî-Şiî ayrımı bulunmamaktaydı ve ihtilaflar hangisinin daha haklı olduğu etrafında cereyan ediyordu. Bu sebeple Hz. Ali'nin halifeliği döneminde bahsedilen manada bir fırka faaliyetinden söz edilmesi mümkün değildir.[27]

Abbasîler döneminde beklentilerin karşılanmaması sonucu siyasi boyuttan dinî zemine taşınan Şîîliği birbirinden ayırmak zor olmakla beraber, siyasi ve itikadi Şîa'nın birbiri içine geçmesi Safevîler döneminde gerçekleşmiştir.[28]

İmâmiyye fırkası Hz. Ali'nin Peygamber'in vasiyeti ile imâm olduğunu ifade etmektedir.[29] Bundan dolayı Hz. Ali'nin vasiliği başlığı altında çeşitli tartışmalar cereyan etmiştir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin

[21] Bk. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Kitâbu'l-iber ve dîvânu'l-mübtedi' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arap ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarehum min zevi's-sultâni'l-ekber*, I-VII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, III, 170-171.
[22] Öz, *agm.* s. 111. Bu ikinci durum bazı Şiî âlimler tarafından da ifade edilmiştir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile*, s. 5.
[23] Marşhall, G. S. Hodgson, Erken Dönem Şîa'sı Nasıl Mezhebe Dönüştü, (çev: Sıddık Korkmaz), *İstem Dergisi*, yıl:9, sayı:18, 2011, ss. 281-311, s. 294.
[24] Bk. el-Mesûdî, Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mesûdî, *Murûcü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, I. Bsk, I-IV, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005, III, 81-82; Yiğit, İsmail, "Muhtâr es-Sekafî", *DİA*., İstanbul 2006, ss. 54-55, XXXI, 54; Ahmet Vehbi Ecer, Şîa ve Doğuşu, *Erciyes Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Kayseri 1983, ss.131-141, s. 135-136; Öz, Şîa, s. 114; Fığlalı, Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi, s. 41.
[25] Marşhall, Erken Dönem Şîa'sı Nasıl Mezhebe Dönüştü, s. 294.
[26] Subhî, Ahmed Muhammed, *ez-Zeydiyye*, s. 47, 52; Ecer, Şîa ve Doğuşu, s. 135-136; Öz, *agm.* s. 114.
[27] Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri,* s. 120.
[28] Şaban Öz, Şîa'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler, s. 44.
[29] Bk. Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 40-41; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 163-166; Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 140.

vasilik[30] düşüncesinin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı hakkında birçok görüş ileri sürülmüştür.[31] Bunları sıralayacak olursak;

1) Câhiliyye döneminde

2) Peygamber döneminde

3) Hulefâ-i Râşidin döneminde

4) Emeviler döneminde

5) Abbâsiler döneminde ortaya çıktığı ifade edilmiştir.

C. Şîa'nın Kaynağı

Şîa'nın kaynağına dair birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz.

- Arap asıllıdır nazariyesi: "Şîîlik başlangıçta Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin halifelikteki iddialarını destekleyen, tamamıyla Araplardan meydana gelen siyasi grubun hareketi idi".[32] Daha öncede belirtildiği gibi bunlar siyasi anlamda Şîîliğin ilk ortaya çıkışını sağlayan Hâşimîler ve onları destekleyen sahabelerden oluşmaktaydı. Selmân-ı Fârisî istisna tutulacak olursa bunların tamamının Arap olduğu görülmektedir. Şîîlik daha sonra Arap olmayan Mevâli tarafından siyasi boyuttan itikadi zemine taşınarak farklı bir şekle bürünmüştür.
- İran asıllıdır nazariyesi: Bu görüşün en önde gelen temsilcilerinden biri Dozy'dır. Ona göre, Şîîlik tamamen Fârisî bir fırkadır. Dozy, bu iddiasını "İranlılar her ne kadar Arap hükümdarların idaresi altında iseler de kalplerinin derinliklerinde yatan bir İran inancı/mezhebi vardı. Hürriyet seven Arap ırkı ile itaate alışmış İran ırkı arasında asıl fark işte tam da bu konuda bütün açıklığıyla ortaya çıktı. Peygamberin halefi olarak bir halife seçimi onların işittiği ve alıştığı bir durum değildi. Onlar sadece verâset yoluyla gelen hükümdarları biliyorlardı… İşte İranlılar bu verâset inançlarını Hz. Ali ve ailesine uyguladılar"[33] şeklinde ifade etmektedir. Bu bağlamda Hasan Onat, Şîîliğin güçlü Sâsânî kültürü ve medeniyetinin İslam'a karşı bir tür başkaldırı olarak yorumlamasının mümkün olduğunu ifade etmektedir.[34] Burada ifade edilenin, itikadi/dini anlam yüklenmiş Şîîlik olduğunu belirtmek gerekir.
- Yahudi asıllıdır nazariyesi: Bu kanaati taşıyanların en meşhurlarından biri Wellhausin'dir. O kurucusu Abdullah b. Sebe olan Şîîlik doktrinin İran asıllı olmasından ziyade Yahûdî menşei olduğu izlenimini uyandırdığını ifade etmektedir.[35]

[30] Sözlükte "bitişmek; bitiştirmek" anlamındaki vasy kökünden türeyen vasî "bir kimsenin, ölümünden sonra onun adına yapılmasını istediği şeyleri kendisinden talep ettiği kimse" mânasına gelir. Kelâm ve mezhepler tarihinde Zeydiyye dışındaki Şîî fırkalarınca kullanılır ve Hz. Peygamber'in temsilcisini, onun adına faaliyet yürüten kimseyi, onun halefini ve vârisini ifade eder. Bk. Öz, Mustafa, Vasî, *DİA*, İstanbul 2012, ss. 546-547, XLII, 546.

[31] Vasiyetle ilgili tartışmalara bakınız; Nevbahtî ve Kummî, *Firaku'ş-Şîa*, s. 21, 29 vd.

[32] Daha geniş bilgi için Bk. Ahmed Emîn, *age.* s. 277-78; Ecer, Şîa ve Doğuşu, s. 138; Öz, Şaban, *agm.* s. 32.

[33] Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme/Tarih-i İslamiyet*, (Osm. Çev; Abdullah Cevdet), Mısır 1908; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, X. Bsk. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1969, s. 277; Ebû Zehrâ, *el-İmâm Zeyd hayâtuhu ve asruhu ârâuhu ve fıkhıhu,* s. 112-113; Ecer, Şîa ve Doğuşu, s. 140; Şaban Öz, *agm.* s. 30.

[34] Hasan Onat, Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu,* İstanbul 1993, ss. 123-157, s. 129.

[35] Emîn, *age.* s. 277; en-Nevbahtî, *Firaku'ş-Şîa*, s. 33; Ebû Zehrâ, *el-İmâm Zeyd,* s. 113; Ecer, Şîa ve Doğuşu, s. 139; Şaban Öz, Şîa'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler, s. 31.

- Müşterek Yahudi-Hıristiyan asıllı olduğu nazariyesi: Goldziher, bu görüşün en meşhur savunucusudur. Ona göre rec'at akidesi, Şiîliğe has olmayıp daha öncesinde Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından dile getirilmiştir. Bunlara göre ايليا İlyâ/İlia Peygamber göğe yükseltilmiştir ve ahir zamanda yeryüzünde adaleti hâkim kılmak üzere gelecektir." görüşü rec'at düşüncesinin ilk örneğidir. Goldziher, muhtemelen bu görüşün Şiîliğe Yahudi ve Hristiyanlık tesiriyle geçtiğini ifade etmektedir.[36]

Konuya ilişkin nazariyelerde ilk önce ortaya çıkan siyasi Şiîlik ile daha sonra dini kisveye bürünen Şiîliğin birbirinden ayırt edilmediği görülmektedir. Dolayısıyla Şiîliğin doğuşuna ilişkin yukarıdaki görüşlerin bu ayrımı ortaya koyma bakımından yeterli olmadığı söylenebilir. Öte yandan söz konusu görüşlerin "ırk" ve "din" temelli olmak üzere iki başlık altında toplanması, bahsedilen ayrımı ortaya koyması bakımından yeterli olacaktır. Bu açılardan bakıldığında, ırk üzerinden yapılan kaynak değerlendirmesinin temelini "Hz. Ali ve soyunun imâmeti" düşüncesi oluştururken, din kaynaklı değerlendirmeler ise "İmâmların vasıfları"na yani onlara atfedilen olağanüstü rec'at, tenâsuh ve hulûl gibi düşüncelere dayanmaktadır. Wellhausin'in, Dozy'nin ve Goldziher'in Şîa'nın kaynağı hakkındaki Yâhûdilik, Hristiyanlık, müşterek Yahudi-Hıristiyan ve İran menşeli olduğu görüşlerinin doğruluğu, bu gibi akımların Şiî mezhebi üzerindeki tezahürlerini ortaya koymakla mümkün olacaktır. Şîa'nın bu gibi düşüncelerden etkilendiği söylenebilirse de kaynağının Yâhûdilik, Hristiyanlık veya İran Fars milliyetçiliğinin oluşturduğu kanaatimizce pek isabetli değildir. Çünkü İslam'a kin ve düşmanlık besleyen ve onu yıkmak için uğraşan bütün grupların teşeyyu'u bir sığınak haline dönüştürdüğü şeklindeki tespitler[37] sadece etkileşim noktasında makul görülebilir. Aynı şekilde dünyevî menfaat sağlamak gibi birçok muhtelif amaçları bünyesinde taşıyan unsurların Şîa çatısı altında kendilerine yer bulmuş ve beraberlerinde getirmiş oldukları inanç ve kültürle Şîa'nın günümüzdeki şeklini almasında büyük rol oynamış olması,[38] kaynaklığı değil, etkileşimi kanıtlayacak düzeydedir.

Bütün bu bilgilerden sonra, siyasî manada Şiîliğin Arap asıllı olup sahabe döneminde hatta Peygamber hayatta iken ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu dönemde hareketin dinî niteliğinden bahsetmek için henüz erkendir. Zira Şiîliğin dinî zemine taşınması, sonradan İslam'a giren ve mevâlî olarak isimlendirilen gruplar tarafından, Kerbelâ faciasının veya Tevvâbun hareketinin akabinde gerçekleştirilmiştir. Bu dönemden sonra Şiîlik mevâlî tarafından temsil edilmiş, dini hüviyet kazanmış ve ilerleyen zamanda sistematikleştirilip mezhebe dönüştürülmüştür.[39] Siyasî manada Şiîlik Arap asıllı olmakla birlikte Şiî hareketinin tarih boyunca gelişiminde İran'lıların büyük rolü olmuştur. Özellikle XVI. yüzyıldan sonra İran yayılma siyasetinde Şiîliği bir araç ve silah olarak kullanmış, Şiîlik ve Fars

[36] Goldziher, İgnaz, *Vorlesungen Uber den Islam/el-Akîdetu ve'ş-Şerîatu fi'l-İslâm*, (Arpça çev: M.Yusuf Musa, Abdulaziz Abdulhak ve Hasan Abdulkâdir), I. Bsk. Dâru'l-Kâtibi'l-Mısri, Kahire 1946, s. 192; Ecer, Şîa ve Doğuşu, s. 138-139; Şaban Öz, Şîa'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler, s. 31-32.

[37] Ahmed Emin'in tespitiyle "teşeyyu', İslam'a kin ve düşmanlık besleyen ve onu yıkmak için uğraşan bütün grupların başvurduğu bir sığınak haline dönüşmüştür. Yahudi, Hristiyan ve Zerdüştlük gibi din ve inanç mensuplarından olup öğretilerini yaymak isteyenler, Ehl-i beyt sevgisini kendilerine perde olarak kullanmış ve onun arkasına istediklerini koymuşlardır. Örneğin Şîa'da rec'at düşüncesiyle Yahidilik, imamların Allah ile irtibatları İsa'nın Allah'a olan nispeti gibidir düşüncesiyle Hristiyanlık ve tenâsüh, hulûl ve tecsim gibi düşüncelerle diğer inançlar Şîa'ya sirayet etmiştir." Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 276-277.

[38] Öz, Şaban, *Şîa'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler*, s. 44.

[39] Bk. W. Montgomery Watt, *Islamıc Surveys Islamıc Philopsophy and Theology*, (çev. Süleyman Ateş, İslamî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâm) AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 30-31; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 277-78; Ecer, *agm*. s. 141.

milliyetçiliği iç içe girmiştir. Böylece İran'ın resmi mezhebi haline gelmesiyle Şiîliğin farklı bir boyut kazandığı söylenmiştir.[40]

Bunlara ilaveten şiîliğin siyasi ve itikadi anlamda sistematik hale gelmesinde Kerbelâ bir dönüm noktası olmuştur. Bu husus çeşitli şahıs ve gruplar tarafından istismar edilmiş ve yüzyıllar boyu sürecek bir fitne kapısının açılmasına sebep olmuştur.[41] Münferîd bir harici tarafından öldürülen Hz. Ali'nin kanından ziyade, Hz. Hüseyin'in kanının Şiîlik meselesinin temelini teşkil etmesi,[42] Kerbelâ vakasının etkisini göstermektedir. Nitekim bu olay, zihinlerde yaşamakla kalmayıp bir mezhebe şekil vermiş, onun tarihte yok olup gitmesini engelleyen güç kaynağını oluşturmuştur.[43]

II.Şiî Fırkalara Genel Bir Bakış

İlk teşekkül eden Şiî fırkası, Zeyd b. Ali (v. 122740)'nin hurucuyla başlayan ve oğlu Yahya (v.125/743)'nın devam ettirdiği Zeydîyye fırkasıdır.[44] Ca'fer es-Sâdık (v. 148/765)'ın vefatından sonra Şîa arasındaki ihtilaflar neticesinde İsmâiliyye ve İmâmiyye olmak üzere iki fırka oluşmuştur. Bunlar içerisinde en son teşekkül eden fırka ise İmâmiyye'dir.[45]

A. Zeydîyye

Zeyd b. Ali'nin hurucundan önce siyaset ön planda olduğundan Şiî gruplar tam olarak belirginlik kazanmamış ve tek bir bakış açısının olduğu bu dönemde insanlar gruplara ayrılmamıştır. Fakat Zeyd'in hurucundan sonra imâmetin verâset yoluyla olduğuna inanan ve inanmayanlar şeklinde iki grup ortaya çıkmıştır. Zeydîler imâmetin verâset yoluyla olmadığına inanırken İmâmiyye ve İsmâiliyye gibi diğer Şiî gruplar ise imâmetin verâset yoluyla olduğunu iddia etmişlerdir.[46]

Zeydîlik, Zeyd b. Ali (v. 122/740)'nin ondan sonra da Fâtıma evlatlarından imâmet şartlarına haiz olanların imâmetini ileri sürenlerin mezhebidir.[47] Bu grubun Zeydîyye şeklinde isimlendirilmesi Zeyd b. Ali'nin görüşleri ve imâmetini kabul etmelerinden dolayıdır.[48]

Zeydîler, imâmetin Ehl-i beyt'e has olduğuna inanmakla birlikte, imâma inanmayı dinî bir vecibe olarak görmeyip imâmı kabul etmeyenlere karşı düşmanlık gütmemiş, onları fısk ve sapkınlıkla itham etmemişlerdir.[49] Onların bu anlayışında Zeyd b. Ali'nin görüşlerinin büyük etkisi vardır. Nitekim Zeyd b. Ali'ye göre, Hz. Ali sahabenin en faziletlisidir ve Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi maslahata binaen yapılmış bir tercihtir. Bu tercihin sebebi, Peygamber zamanında yapılan savaşların üzerinden henüz uzun bir zaman geçmediği için Hz. Ali'nin kılıcı üzerinde Kureyş ve diğerlerinin kanının kurumamış

[40] Bk. Ecer, *agm.* s. 141.
[41] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 276; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, IV. Bsk. Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 116.
[42] R. Strothmann, Şia, s. 503; Şaban Öz, *agm.* s. 39.
[43] Şaban Öz, Şîa'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler, s. 40.
[44] Bk. Fığlalı, Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi, s. 41.
[45] Fığlalı, Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi, s. 42.
[46] Hamîduddin, *ez-Zeydiyye kırâatun fi'l-meşrû' ve bahsün fi'l-mükevvinât,* s. 153-154.
[47] İbnü'n-Nedim, Muhammed b. Ebi Yakub İshak b. Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut, bty. s. 253; İsmail b. Ali el-Ekva', *ez-Zeydiyye Neşetuhâ ve Mu'tekaduhâ,* III. Bsk. Sana 2000, s. 11; Ayrıca bakınız Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri,* s. 123.
[48] Eşarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mussallîn*, I, 129.
[49] Abdullah b. Muhammed b. İsmail Hamîduddin, *ez-Zeydiyye kırâatun fi'l-meşrû' ve bahsün fi'l-mükevvinât,* I. Bsk. Râid, Yemen 2004, s. 129.

olmasıdır. Bunların kin ve intikam arzuları ilk günkü gibi devam ettiğinden dolayı kalpleri ona tamamen meyletmemiş ve insanlar ona itaat etmek istememişlerdir. Bu gibi durumları göz önünde bulunduran ashab da fitneyi engellemek ve halkın kalbini hoşnut tutmak maksadıyla hilâfeti Hz. Ebû Bekir'e vermiştir. Zaten bu konuda maslahata uygun düşen de yumuşak kişiliğiyle tanınan, sevilen, yaşça büyük olan, İslam'a girmedeki önceliğiyle ve Peygamber'e yakınlığıyla bilinen birinin hilafeti üstlenmesiydi.[50]

Zeydîler Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den daha faziletli olduğuna inansalar da ikisinin hilafetini kabul etmişler[51] ve Hz. Ali'nin kendi rızasıyla hilafeti onlara bıraktığını söylemişlerdir. Ancak Emevî ve Abbâsî hilafetini kabul etmemiş ve imâmetin Fâtıma evlatlarının hakkı olduğunu savunmuşlardır. Bundan dolayı Zeydîler Şîa olarak adlandırılmıştır.[52]

Yemen Hâdevî Zeydîlerî Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Peygamber gibi masûm olduğunu ve bunların icmâsının delil kabul edildiğini, özellikle Hz. Ali'nin sözünün kitap ve sünnet gibi değerlendirildiğini savunmakla birlikte,[53] Zeydîye, bilhassa Sâlihiye ve Bütriyye/Betriyye kolunda görüldüğü üzere, Şiî gruplar içinde Ehl-i sünnet'e en yakın olan fırkadır.[54] Zira Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetini kabul etmekte, imâmların masûm ve sözlerinin sünnet kapsamında delil olarak kabul edilmesini reddetmekte, takiyye, beda ve mut'a nikâhını câiz görmemektedirler. Öte yandan Zeydîler imâmet ve itikadî konularda sünnîlerden ayrılmaktadır.[55]

B. İsmâiliyye

Ca'fer es-Sâdık'ın vefatına kadar Zeydiyye dışında kalan Şîa tek çatı altında bir görüş etrafında toplanan bir grupken Ca'fer'in vefatından sonra imâmın belirlenmesinde ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilaftan sonra Şîa'nın büyük çoğunluğu Ca'fer'in oğlu Musa Kâzım'ın imâmetini kabul etmiştir.[56] Bunlar günümüzde İsnâaşeriyye, İmâmiyye ve Ca'feriyye olarak isimlendirilen gruptur. Diğer grup ise Ca'fer'in oğlu İsmâil'in imâmetini kabul etmiş onun imâmeti etrafında toplanmıştır. Bunlar yedinci imâm olarak İsmâil'in imâmetini kabul ettikleri için İsmâiliyye ismiyle adlandırılmışlardır.[57]

İmâmiyye'de on iki imâm anlayışının benimsenmesine karşın İsmâiliye'de imâmların sayısının yedi olduğu savunulmaktadır.[58] İsmâilîler arasında ihtilaf bulunmakla birlikte yedinci imâm olarak kendi

[50] Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 154.
[51] Eşarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mussallîn* I, 129-130.
[52] Gülpaygânî, Ali Rabbânî, *Kelâmi Fırkalar ve Mezhepler,* (Çev: Yunus Gürel) I. Bask., el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2014, s. 40.
[53] el-Ekva', *age.* s. 32; Abdulvehhab el-Mücahid, *el-Yemen el-İnsân ve'l-Hadârat,* III. Bsk. Beyrut 1985, s. 117-118; Hammâd el-Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müyessere,* I, 79. Bu konuda Zeyd b. Ali'den de masumların beş kişi olduğunu belirten riayet bulunmaktadır. Bk. Gündüz, Eren, el-İmâm Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-Fıkhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri, *UÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2007, s. 88.
[54] el-Ekva', *ez-Zeydiyye Neşetuhâ ve Mu'tekaduhâ,* s. 12; Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri,* s. 123.
[55] Şehristânî Zeyd b. Ali'nin Vasıl b. Ata'ya öğrencilik yaptığını nakleder. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 154; el-Ekva', *ez-Zeydiyye neşetuhâ ve mu'tekaduhâ,* s. 14-15.
[56] el-Kureşî, İdrîs İmâduddîn, *Uyûnü'l-ahbâr ve fünûnü'l-âsâr; es-seb'u'r-râbi'*, II. Bsk. thk: Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1986, s. 335.
[57] Nevbahtî ve Kummî, *Firaku'ş-Şîa,* s. 78; el-Cüveyr, Muhammed b. Ahmed, *el-İsmâîliyye el-muâsıra; el-usûl el-mu'tekadât el-mezâhirü'd-dîniyye ve'l-ictimâiyye*, Dâru't-Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', II. Bsk. Riyad 1422/2002, s. 21; el-Cüveyr, *el-İsmâîliyye el-muâsıra,* s. 21-22; Mustafa el-Hilmi, *eş-Şîatu'z-Zeydiyye ve Erâu Zeyd b. Hüseyin fi'l-İmâmet,* http://www.alukah.net/Sharia/0/42222/ 01.03.2017; Muzaffer Tan, İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci, s. 1.
[58] el-Cüveyr, *el-İsmâîliyye el-muâsıra*, s. 23. Daha sonra imamların sayısı değiştirilmiştir. Bk. Öz, İsmâiliyye, s. 131; Tan, İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci, s. 123, 152.

imâmet silsilelerini İsmâil b. Ca'fer (v. 145/765) veya oğlu Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer (v. 183/799) ile sürdürmüşlerdir. İsmâilîlerin tamamının ittifakına göre İsmâil'in imâmeti, babası Ca'fer tarafından nasla bildirilmiştir.[59] Fakat Ca'fer hayattayken İsmâil'in vefat etmesi üzerine İsmâilîler arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İsmâillîleri Hâlis İsmâilîler ve Mubârekiyye İsmâilîler şeklinde iki gruba ayırmak mümkündür.

Her dönem yeni bir mezhebe büründüklerinden ve gizliliği esas aldıklarından haklarındaki bilgilerin yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim İsmâilîliğin ve hatta Muhammed b. İsmâil'in hayatı hakkında hicri üçüncü asrın sonuna kadar tarihte bir bilgi bulunmamaktadır. İsmâilîler tarih sayfalarında hicri üçüncü asrın sonunda Karâmite hareketinin Şam ve Bahreyn'de ortaya çıkmasıyla duyulmuştur.[60]

Bâtinî söylem, İsmâiliyye mezhebinin ilk dönem en belirgin özelliğidir. Tevil yoluyla nasların bâtınî mânasını ortaya koyma gayretlerinden dolayı bu mezhep uzun süre Bâtıniyye ismiyle anılmıştır. Bu düşünceye göre nassların görünürdeki anlamı zâhiri, onun ötesindeki asıl anlamı ise bâtınî manayı ifade eder.[61] Zâhir mana değişebilirken bâtını mana asla değişmez. Onlara göre Peygamberler vahyin zâhirini, imâmlar da bâtınî anlamını ortaya koyar.[62]

Bu fırka insanların nasları tam olarak anlayamayacağına, bunların tam bir şekilde anlaşılması için imâm tarafından yapılan bâtını yorumlara ihtiyaç duyulduğunu söyler. Bundan dolayı İsmâilîlik mezhebi de imâmet etrafında teşekkül etmiştir. [63]

C. İmâmiyye (İsnâaşeriyye/ Ca'feriyye)

Bunlar, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imâm olduğunu söyleyen ve onun ima yoluyla vasfına değil, bizzat kendisine işaret edilmek suretiyle açık nas ve gerçek bir tayinle imâm olduğunu iddia eden gruptur.[64] Başka bir ifadeyle "Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali ve sırasıyla iki oğluyla torunlarını Allah'ın emri, Peygamber'in tayini ve vasiyeti ile imâm kabul eden ve böylece on iki imâma inanmayı dinin aslına dâhil bir rükün olarak görenlerin mezhebidir".[65] "İmâmiyye bir fırka olarak tam teessüsüne, on ikinci imâmın kaybıyla (260/874) başlayan gaybet-i suğrâ (küçük gizlilik) döneminden sonra kavuşmuştur."[66]

Bu gruba, Zeyd b. Ali'nin imâmetini kabul etmemelerinden ötürü "Râfizî"[67], on iki imâm düşüncesini kabul ettiklerinden dolayı "İsnâaşeriyye", imâmlara inanmayı dinin esaslarından biri olarak gördükleri için "İmâmiyye"[68], hem itikat hem de ibadet ve muamelatta Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerine dayanmaları

[59] el-Kureşî, *Uyûnü'l-ahbâr ve fünûnü'l-âsâr; es-seb'u'r-râbi'*, s. 332.
[60] el-Kummî, Sa'd b. Abdillah, *el-Makâlât ve'l-Firak*, (Eserin sonuna eklenen talikatlar içerisinde) s. 214; Zahîr, *el-İsmâîliyye târîh ve akâid*, s. 53.
[61] Gazzâli, Ebû Hâmid, *Fedâihü'l-Bâtiniyye*, thk: Abdurrahman Bedevî, Müessesetu Dâri'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Kuveyt, bty. s. 11.
[62] Gazzâli, *Fedâihü'l-Bâtiniyye*, s. 11; İlhan, Bâtıniyye, s. 192; Öz, İsmâiliyye, *DİA.*, İstanbul 2001, ss. 127-133, XXIII, 129-130.
[63] Muzaffer Tan, İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci, s. 1.
[64] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 163. Hz. Ali'nin hilafetine dair İmamiyye'nin delilleri için bakınız; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 163.
[65] Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 40-41; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 163-166; Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 140.
[66] Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 140 vd.
[67] İbn'ül-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Bahrü'z-zehhâr el-câmiu li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, I-VI, I. Bsk. Daru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I, 35.
[68] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 272.

sebebiyle de "Ca'feriyye" denilmektedir.[69] İmâmet anlayışında Zeydîyye'den ayrılan Şîa'nın bütün kolları Ca'fer es-Sâdık (v. 148/765)'ın imâmetinde ittifak etmişlerdir.[70]

İmâmiyye Şîasına göre, imâmlar günah ve hatadan korunmuş masumlardır. Böyle düşünmelerinin sebebi, imâmetin ilâhî bir ahit olup peygamberler aracılığı ile tebliğ edildiğine, imâmların bu makama Allah tarafından atanmış ve Peygamberi vasıtasıyla tayin edilmiş olduğuna inanmalarıdır.[71] Bunlar, İslam'da imâm tayininden daha önemli bir rükün olmadığını savunmaktadırlar. Çünkü Peygamber'in ümmetin durumundan endişelenmeksizin vefat etmesi ancak bu sayede mümkün olabilmektedir. Bunun için de ayrıca Peygamberin kendisinden sonrası için başvurulacak bir şahıs tayin etmesi ve bunu açıkça ortaya koyması vaciptir. Bu bağlamda İmâmiyye Şîası, imâmeti ümmetin veya bir kişinin tercihine bırakılabilecek kadar basit görmemektedir.[72]

Kaynakça

Abdullah b. Muhammed b. İsmail Hamîduddin, ez-Zeydiyye kırâatun fi'l-meşrû' ve bahsün fi'l-mükevvinât, I. Bsk. Râid, Yemen 2004.

Abdulvehhab el-Mücahid, el-Yemen el-İnsân ve'l-Hadârat, III. Bsk. Beyrut 1985.

Benli, Yusuf, Râfıza Adlandırılmasının Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, yıl: 1, s. 1, (Ocak-Haziran 2008), ss. 31-39.

Chokr, Melhem, İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar (çev. Ayşe Meral), Anka Yayınları, İstanbul 2002.

Dihlevî, Ahmed b. Abdirrahim, Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsnâ Aşeriyye, (Arap. çev.;Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer) thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, bty.

Dozy, Reinhart Pieter Anne, Essai sur l'histoire de l'Islamisme/Tarih-i İslamiyet, (Osm. Çev; Abdullah Cevdet), Mısır 1908.

Ebû Zehra, Muhammed, İmam Zeyd hayâtuhu ve asruhu ârâuhu ve fıkhıhu, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2005.

el-Cüveyr, Muhammed b. Ahmed, el-İsmâîliyye el-muâsıra; el-usûl el-mu'tekadât el-mezâhirü'd-dîniyye ve'l-ictimâiyye, Dâru't-Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', II. Bsk. Riyad 1422/2002.

el-Ekva', İsmail b. Ali, ez-Zeydiyye neşetuhâ ve mu'tekaduhâ, III. Bsk. Sana 2000.

[69] Fığlalı, *age.* s. 140. Bunlara İmâmiyye denilmesine gerekçe olarak, dini işlerin tamamını imama bağlamaları, din ve dünya işlerinin yürütülmesi için imamsız bir vakit olamayacağına inanmaları hakkında ayrıca Bk. İbn'ül-Murtazâ, *Bahrü'z-zehhâr*, I, 35.
[70] Hayreddin Karaman, Ca'feriyye, *DİA*., Cilt, İstanbul 1993, ss. 4-10, VII, 4.
[71] Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 40; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 164; Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, s. 33.
[72] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 163; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 267.

el-Kureşî, İdrîs İmâduddîn, Uyûnü'l-ahbâr ve fünûnü'l-âsâr; es-seb'u'r-râbi', II. Bsk. thk: Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1986.

el-Mesûdî, Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mesûdî, Murûcü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher, I. Bsk, I-IV, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005, III, 81-82; Yiğit, İsmail, "Muhtâr es-Sekafî", DİA., İstanbul 2006, ss. 54-55, XXXI, 54; Ahmet Vehbi Ecer, Şîa ve Doğuşu, Erciyes Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 1, Kayseri 1983.

Emîn, Ahmed, Fecru'l-İslâm, X. Bsk. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1969.

en-Nevbahtî, Hasan b. Musa ve Sa'd b. Abdillah el-Kummî, Firaku'ş-Şîa, Dâru'r-Reşâd, I, Bsk, Kahire 1992.

Eşarî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mussallîn, (thk: Muhammed Muhyuddin Abdulhamid), I-II, I. Bsk. Mektebetu'l-Nehdeti'l-Mısriyye, Kahire 1950.

Fığlalı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri, Selçuk Yayınları, Ankara 1996.

- Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İlmi Neşriyat, I. Bsk. İstanbul 1993.
- İmâmiyye Şîası, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.

Gazzâli, Ebû Hâmid, Fedâihü'l-Bâtiniyye, thk: Abdurrahman Bedevî, Müessesetu Dâri'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Kuveyt, bty.

Goldziher, İgnaz, Vorlesungen Uber den Islam/el-Akîdetu ve'ş-Şerîatu fi'l-İslâm, (Arpça çev: M.Yusuf Musa, Abdulaziz Abdulhak ve Hasan Abdulkâdir), I. Bsk. Dâru'l-Kâtibi'l-Mısri, Kahire 1946.

Gülpaygânî, Ali Rabbânî, Kelâmi Fırkalar ve Mezhepler, (Çev: Yunus Gürel) I. Bask., el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2014.

Gündüz, Eren, el-İmâm Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-Fıkhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri, UÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2007.

Hamîduddin, Abdullah b. Muhammed b. İsmail, ez-Zeydiyye kırâatun fi'l-meşrû' ve bahsün fi'l-mükevvinât, I. Bsk. Râid, Yemen 2004.

Hasan Onat, Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, ss. 123-157, s. 129.

Hayreddin Karaman, Ca'feriyye, DİA., Cilt, İstanbul 1993, ss. 4-10, VII, 4.

Hayta, Mustafa, Klasik Dönem Şiî-İmâmî Fıkıh Usûlü Anlayışı, Çukurova Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi) Adana 2014.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, Kitâbu'l-iber ve dîvânu'l-mübtedi' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arap ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarehum min zevi's-sultâni'l-ekber, I-VII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî (ö. 711/1311), Lisânü'l-Arab, I-XV, Dâru Sadr, Beyrut, bty.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, Bâbu zikri'l-Mu'tezile min kitâbi'l-Münye ve'l-Emel fî şerhi kitâbi'l-Milel ve'n-Nihal, byy. Bty.

İbnü'l-Murtazâ, Bâbu zikri'l-Mu'tezile min kitâbi'l-Münye ve'l-Emel fî şerhi kitâbi'l-Milel ve'n-Nihal, byy. Bty.

İbnü'n-Nedim, Muhammed b. Ebi Yakub İshak b. Muhammed b. İshak en-Nedim, el-Fihrist, Dâru'l-Marife, Beyrut, bty.

İlhan, Avni, Bâtıniyye, DİA, İstanbul 1992, V.

İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah, Hilyetü'l-Evliyâ ve tabakâtu'l-Esfiyâ, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

İsmail b. Ali el-Ekva', ez-Zeydiyye Neşetuhâ ve Mu'tekaduhâ, III. Bsk. Sana 2000.

İsmail b. Ali el-Ekva', ez-Zeydiyye Neşetuhâ ve Mu'tekaduhâ, III. Bsk. Sana 2000.

Marşhall, G. S. Hodgson, Erken Dönem Şîa'sı Nasıl Mezhebe Dönüştü, (çev: Sıddık Korkmaz), İstem Dergisi, yıl:9, sayı:18, 2011.

Mustafa el-Hilmi, eş-Şîatu'z-Zeydiyye ve Erâu Zeyd b. Hüseyin fi'l-İmâmet, http://www.alukah.net/Sharia/0/42222/ 01.03.2017.

Mustafa eş-Şeybî, es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu', Dâru'l-Endülüs, II, Bsk. Beyrut 1982.

Öz, Mustafa, Şîa, DİA. İstanbul 2010, XXXIX.

R. Strothmann, Şia, İA. Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul 1993, XI.

Subhî, Ahmed Muhammed, Fî ilmi'l-Kelâm dirâsetün felsefiyyetün li erâi'l-İslâmiyye fî usûli'd-din ez-Zeydiyye, III. Bsk. Dâru'n-Nahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1991.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, el-Milel ve'n-Nihal, I-III, II. Bsk. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, Evâilü'l-makâlât, II. Bsk. Dâru'l-Müfîd, Lübnan 1993.

Tan, Muzaffer, İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2005.

Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi Giriş, V. Baskı, Damla Yayınevi, İstanbul.

W. Montgomery Watt, Islamıc Surveys Islamıc Philopsophy and Theology, (çev. Süleyman Ateş, İslamî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâm) AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.

Yaşar Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri, IV. Bsk. Anka Yayınları, İstanbul 2004.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ (ö. 1205/1791), Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs, I-XL, II. Bsk. (thk: Abdullatif et-Tahâvî), Turâsi'l-Arabî, Kuveyt 1984.

ÖĞRENİM GÖRDÜKLERİ ALANLARA GÖRE ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN SOSYAL MEDYA KULLANIM ALIŞKANLIKLARI

Arş. Gör. Mehmet KURT

Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Öz

Son yıllarda bilim ve teknolojinin hızla gelişmesiyle iletişim araçları da yaygınlaşmaya başlamıştır. Yaygınlaşan iletişim araçları, dünyanın daha küresel bir yer olmasını sağlamış, insanlar arasındaki etkileşimi tarihte hiç olmadığı kadar artırmış ve beraberinde toplumların yapısını değiştirmeye başlamıştır. Bu değişimi sağlayan en önemli iletişim araçlarından birisi, sosyal medyadır. Günümüzde sosyal medya, neredeyse her bireyin cep telefonuyla rahat bir şekilde ulaşabileceği bir konumundayken; özellikle ergenlik çağındaki gençlerin iletişim için vazgeçilmezi haline gelmiştir. Sosyal medyanın gençler arasında bu denli yaygın ve etkili olması, bu konunun ayrıntılı bir şekilde araştırılmasını gerektirmektedir. Bu hususta gençlerin görüşlerinin en iyi şekilde alınabilmesi için üniversitelerde araştırma yapmak gerekmektedir. Üniversite öğrencilerinin sosyal medya alışkanlığını araştıran birçok çalışma mevcuttur. Fakat öğrenim görülen fakülte düzeyinde karşılaştırmalı bir araştırma yapılmamıştır. Bu yüzden böyle bir çalışmanın yapılmasının faydalı olacağı düşünülmüştür.

Bu tebliğde, özellikle gençlerin öğrenim gördüğü ve gelecekle ilgili beklentilerini büyük ölçüde belirledikleri yer olan üniversitede kapsamlı bir alan araştırması yaparak, öğrenim gördükleri alanlara göre üniversite gençliğinin sosyal medya kullanım alışkanlıkları araştırılmıştır. Ayrıca farklı fakültelerde öğrenim görmenin sosyal medya kullanım alışkanlığını ne yönde etkilediğini ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde 600 öğrenciye anket uygulanmış ve elde edilen bulgular literatür taraması ışığında yorumlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Üniversite öğrencileri, sosyal medya, sosyal medya kullanım alışkanlığı

SOCIAL MEDIA USAGE HABITS OF UNIVERSITY STUDENTS ACCORDING TO THEIR FACULTIES

Abstract

In recent years, with the rapid development of science and technology, communication tools have also become widespread. The increasing number of communication tools have made the world more global, the interaction between people has increased as never before, and it has begun to change the structure of society. One of the most important communication tools for this change is social media. Today, social media is a communication tool that almost every individual can easily reach with mobile phone and has become indispensable for communication especially for teenagers in adolescence. The fact that social media is so widespread and effective among young people requires a thorough investigation. It is

necessary to conduct research at universities in order to get the best views of young people on this issue. There are many studies investigating the social media habits of university students. However, no comparative research has been done at the faculty level yet. Therefore, it is thought that such a study would be beneficial.

In this paper, social media usage habits of university students are investigated according to the faculties they have studied by conducting a comprehensive field research in university, especially where young people have studied and where they have largely determined future expectations. It is also aimed to find out how learning in different faculties influences social media usage habits. In this context, 600 students filled the questionnaire at Ondokuz Mayıs University and the findings were interpreted in the light of the literature search.

Keywords: University students, social media, social media usage habits

Giriş

Dünyada ve ülkemizde iletişim alanındaki gelişmelerin artmasıyla sosyal medya, gençlerin vazgeçilmez iletişim aracı haline gelmiştir. Gençler, iletişim ihtiyaçlarını sosyal paylaşım sitelerini kullanarak ve orada paylaşımlarda bulunarak karşılamaktadırlar. 2013'de üniversite öğrencileri üzerine yapılan bir araştırmaya göre katılımcıların % 69,2'si sosyal paylaşım sitelerini her gün kullanmaktadır. Öğrencilerin yarısından fazlası ise sosyal paylaşım sitelerinde her gün 1-3 saat arasında vakit harcamaktadır.[1] 2015 yılı verilerine göre ise, Türkiye'de gençler sosyal medyayı günlük ortalama iki buçuk saatten fazla kullanmaktadır.[2] Gençlerin sosyal paylaşım sitelerinde bu kadar fazla vakit geçirmeleri, sosyal medyadaki içeriklerden etkilenmelerini kaçınılmaz hale getirmiştir.

Sosyal medyanın gençler üzerindeki etkisinin hangi boyutta olduğu ve gençler üzerinde nasıl bir alışkanlık yaptığı merak konusudur. Gençlerin ne oranda sosyal medyayı kullandığı, sosyal medya için ne kadar vakit harcadığı, sosyal medyayı neden kullandığı, sosyal medya ile özel hayatını ne ölçüde ilişkilendirdiği, sosyal medya kullanımıyla sosyalleşme ihtiyacını karşılayıp karşılayamadığı, sosyal medyanın gençlerin arkadaşlık ve aile içi ilişkilerini ne yönde etkilediği ve sosyal medyanın gençlerin sahip olduğu dini/ahlaki değerleri nasıl etkilediği araştırılması gerekmektedir. Bu bağlamda, gençleri en iyi araştırabilecek ve onların görüşlerini alabilecek ortamlardan biri olan üniversitede bu konulara yönelik araştırmaların yapılması elzemdir. Üniversite öğrencileri üzerinde sosyal medya kullanım alışkanlıkları konusunda birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen; üniversite öğrencilerinin öğrenim gördükleri fakültelere göre sosyal medya kullanım alışkanlıkları araştırılmamıştır. Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin okudukları fakültelere göre sosyal medya kullanım alışkanlıkları tartışılmıştır.

Çalışmada, literatür taramasından elde edilen veriler ve Ondokuz Mayıs Üniversitesinde yapılan anket çalışmasının bulgularından yola çıkarak öğrenim gördükleri alanlara göre üniversite öğrencilerinin sosyal medya kullanım alışkanlıklarının tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

1. Araştırmanın Metodolojisi

1.1.Problem Durumu

[1] Başak Solmaz ve Diğerleri, "İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir Uygulama", *Selçuk İletişim,* 7/4, 2013, s. 27.
[2] Abdülaziz Kıranşal, *Gençler İçin Sosyal Medya İlmihali,* Ankara: Mgv Yayınları, 2015, s. 25.

2000'li yılların başından itibaren sosyal medyanın bireylerin dünyasına girmesiyle beraber, iletişim kurma ve haberleşme alışkanlıklarında değişiklikler meydana gelmiştir. Özellikle gençlerin daha çok kullandığı sosyal medya, onların hayatlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bilindiği üzere gençlik dönemi, insanların kişiliklerinin oluştuğu, sosyal ve kültürel kazanımların en etkin bir şekilde gerçekleştiği ve bireyin kimliğinin belirlendiği çok önemli bir dönemdir. Bu yüzden gençliğin vaktini daha çok nerede ve nasıl harcadığı önemli bir konudur. Günümüzde gençler, sosyal medyada vakitlerinin önemli bir bölümünü harcamaktadır. Bu yüzden gençlerin sosyal medya kullanım alışkanlıkları etraflıca araştırılıp değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir.

Bu çalışmanın temel problemi, öğrenim gördükleri alanlara göre üniversite öğrencilerinin sosyal medya kullanım alışkanlıklarının belirlenmesidir. Bu temel problem çerçevesinde şu alt problemlere cevap aranacaktır:

1.2. Alt Problemler

1- Ankete katılan öğrencilerin öğrenim gördüğü fakülte ile internet kullanımı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
2- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medya kullanım saati arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
3- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medya kullanım amacı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
4- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medyada özel hayata yer verme arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
5- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşmeye katkısı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
6- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini ne yönde etkilediği arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
7- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal paylaşım sitelerinin aile içi ilişkisine etkisi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
8- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri etkilemesi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

1.3.Hipotezler

1- Ankete katılan öğrencilerin öğrenim gördüğü fakülte ile internet kullanımı arasında anlamlı bir ilişki vardır.
2- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medya kullanım saati arasında anlamlı bir ilişki vardır.
3- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medya kullanım amacı arasında anlamlı bir ilişki vardır.
4- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medyada özel hayata yer verme arasında anlamlı bir ilişki vardır. İlahiyat fakültesi öğrencileri sosyal medyada özel hayatlarına daha az yer vermektedir.

5- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşmeye katkısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.
6- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini ne yönde etkilediği arasında anlamlı bir ilişki vardır.
7- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal paylaşım sitelerinin aile içi ilişkisine etkisi arasında anlamlı bir ilişki vardır.
8- Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri etkilemesi arasında anlamlı bir ilişki vardır.

1.4. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Ondokuz Mayıs Üniversitesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Ondokuz Mayıs Üniversitesinde toplamda 50.449 öğrenci öğrenim görmektedir.

Araştırmanın örneklemini, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kampüsü içerisinde bulunan fakültelerin farklı sınıf düzeylerinden 600 öğrenci oluşturmaktadır. Anket uygulanan öğrencilerin fakültelere göre dağılımları; Diş Hekimliği 10, Eğitim Fakültesi 160, Fen Edebiyat Fakültesi 119, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi 30, İlahiyat Fakültesi 40, Mühendislik Fakültesi 100, Sağlık Meslek Yüksekokulu 40, Tıp Fakültesi 30, Veterinerlik Fakültesi 11, Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi 30 ve Ziraat Fakültesi 30 şeklindedir.

1.5.Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırma, 2014 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesinde öğrenim gören öğrencilerle sınırlıdır. Araştırma, öğrenim gördüğü fakülte bağımsız değişkeniyle sınırlıdır.

1.6.Veri Toplama Araçları

Araştırma ile ilgili olarak farklı veri toplama araçları kullanılmıştır. İlk olarak konuyla ilgili kaynaklar taranmış ve konunun belirli bir kısmı literatür incelemesi yoluyla oluşturulmuştur.

Oluşturulan anket soruları üniversite öğrencilerinden tesadüfi bir şekilde seçilmiş olan 25 kişilik çalışma grubuna uygulanmış ve uygulama sonunda ankette görülen eksiklikler giderilmiştir. Anketteki gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesinde öğrenim gören farklı fakülte ve farklı sınıf düzeyinde olan 600 öğrenciye uygulanmıştır.

1.7.Verilerin Toplanması ve Analizi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencilerine uygulanan anketler kontrol edilmiş, eksik veya yanlış olarak doldurulmuş olan anketler değerlendirme dışında bırakılmış ve doğru olarak doldurulmuş 579 anket değerlendirilmeye alınmıştır. Ankette seçenekli sorularla birlikte açık uçlu sorular da sorularak üniversite öğrencilerinin sosyal medya hakkındaki düşünceleri daha iyi anlaşılmaya çalışılmıştır.

Ondokuz Mayıs Üniversitesinde öğrencilere uygulanan anketlerde elde edilen veriler tasnif edildikten sonra bilgisayara işlenmiş ve SPSS 21 istatistik programında analiz edilmiştir. İlk olarak bağımsız değişkenle ilgili frekans tabloları oluşturulmuş, daha sonra da bazı bağımsız değişkenle bağımlı değişkenler arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla karşılaştırma tabloları oluşturulmuştur.

Tabloların yorumlanmasında, önce frekans bilgileri verilmiş, sonra da değişkenler arasında anlamlı bir fark olup olmadığına bakılmıştır. Değişkenler arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığına bakmak için X^2 (Ki Kare) testi kullanılmıştır. Değişkenler arasındaki farkın önem kontrolü için P=0,05 asgari manidarlık düzeyi kabul edilmiştir.

Ayrıca açık uçlu sorulara verilen cevaplar da tasnif edildikten sonra, elde edilen verilerin müstakil ve karşılaştırmalı olarak yorumları yapılmıştır.

2.Bulgular ve Yorum

2.1.Araştırmaya Katılan Öğrencilerle İlgili Genel Bilgiler

Tablo 1: Ankete Katılan Öğrencilerle İlgili Genel Bilgiler

CİNSİYET	**N**	**%**
Erkek	273	47,2
Kadın	306	52,8
Toplam	579	100,0
YAŞ	N	%
17-25	505	87,2
26-30	40	6,9
31 ve üzeri	34	5,9
Toplam	579	100,0
ÖĞRENİM GÖRDÜĞÜ FAKÜLTE	N	%
Diş Hekimliği	10	1,7
Eğitim Fakültesi	156	26,9
Fen Edebiyat Fakültesi	118	20,4
İktisadi ve İdari Bilimler	30	5,2
İlahiyat	40	6,9
Mühendislik Fakültesi	100	17,3
Sağlık Meslek	31	5,4
Tıp Fakültesi	23	4,0

Veterinerlik	11	1,9
Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi	30	5,2
Ziraat Fakültesi	30	5,2
Toplam	579	100,0

Tablo 1'de araştırmaya katılan öğrencilerle ilgili genel bilgilere yer verilmiştir. Buna göre, araştırmaya katılanların % 47,2'sini erkekler, % 52,8'ini de kadınlar oluşturmaktadır. Toplam öğrenci oranına yakın bir oran ortaya çıkmıştır. 2014 yılı itibariyle Ondokuz Mayıs üniversitesindeki devam eden toplam öğrenci sayısı 50449'dur. Erkek öğrenci sayısı 24980 (% 49,5), kız öğrenci sayısı ise 25469 (%50,5)'dur.

Ankete katılanların % 87,2'sini 17-25 arası genç yaş grubu oluşturmaktadır. Üniversite gençliğinin büyük bir bölümü bu yaş aralığından oluşmaktadır. Genel olarak hedef kitlemizde bu yaş aralığıdır. Ankete katılanların % 6,9'u 26-30 arası yaş grubundan; % 5,9'u ise 31 ve üzeri yaş grubundan oluşmaktadır.

Ankete katılan öğrencilerin % 26,9'unu üniversitenin en kalabalık fakültesi olan Eğitim Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Ardından % 20,4 ile Fen Edebiyat öğrencileri ve % 17,3 ile Mühendislik Fakültesi öğrencileri gelmektedir. Ankete katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin oranı ise % 6,9'dur. Ankete katılan öğrenciler içinde en az orana sahip fakülte ise % 1,7 ile Diş Hekimliği Fakültesidir.

2.2.Öğrenim Gördüğü Alanlara Göre Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları

Bu bölümde üniversite öğrencilerinin öğrenim gördükleri fakültelere göre sosyal medya kullanım alışkanlıkları hakkında bilgilere yer verilecektir.

Tablo 2: Ankete Katılan Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Fakülte ile İnternet Kullanım Sürelerinin İstatistiksel Analizi

Öğrenim Gördüğü Fakülte		**İnternette günde ortalama ne kadar vakit harcarsınız?**				**Toplam**
		1 saatten daha az	**1-2 saat**	**3-4 saat**	**5 saat ve üstü**	
Diş Hekimliği	**N**	1	3	4	2	10
	%	10,0	30,0	40,0	20,0	100,0
Eğitim Fakültesi	**N**	26	53	48	25	152
	%	17,1	34,9	31,6	16,4	100,0

Fen Edebiyat Fakültesi	**N**	28	43	37	9	117
	%	23,9	36,8	31,6	7,7	100,0
İktisadi ve İdari Bilimler	**N**	5	14	7	4	30
	%	16,7	46,7	23,3	13,3	100,0
İlahiyat	**N**	15	17	7	1	40
	%	37,5	42,5	17,5	2,5	100,0
Mühendislik Fakültesi	**N**	14	35	40	11	100
	%	14,0	35,0	40,0	11,0	100,0
Sağlık Meslek	**N**	9	14	6	2	31
	%	29,0	45,2	19,4	6,5	100,0
Tıp Fakültesi	**N**	1	13	7	2	23
	%	4,3	56,5	30,4	8,7	100,0
Veterinerlik	**N**	0	5	5	1	11
	%	0,0	45,5	45,5	9,1	100,0
Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi	**N**	5	9	13	3	30
	%	16,7	30,0	43,3	10,0	100,0
Ziraat Fakültesi	**N**	2	15	11	1	29
	%	6,9	51,7	37,9	3,4	100,0
Toplam	**N**	106	221	185	61	573
	%	18,5	38,6	32,3	10,6	100,0

X^2= 46,529 SD= 30 P= 0,028 P< 0,05 (Önemli)

Tabloya göre, interneti üniversite öğrencilerinin % 18,5'i günde 1 saatten az, % 38,6'sı günde 1-2 saat, % 32,3'ü günde 3-4 saat ve % 10,6'sı ise günde 5 saatten fazla kullanmaktadır. Aydın'ın 2015 yılında yaptığı bir araştırmanın verilerine göre, üniversite öğrencilerinin % 26,9'u interneti günde 1-2 saat, %

24,9'u günde 3-4 saat ve % 38,6'sı günde 5-6 saat kullanmaktadır.[3] Bu araştırmanın verileriyle bizim araştırmamızın verileri birbiriyle örtüşmemektedir. İki araştırmanın farklı coğrafyalarda yapılmış olması, bu farklılığı açıklayabilir.

Öğrenim gördüğü fakülte ile günlük internet kullanım süresi arasında yapılan Ki Kare analizi sonucunda, 0,028 (P<0,05) manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki vardır. Öğrencilerin fakülteleri değiştikçe günlük internet kullanım süresi önemli derecede değişmektedir. Bu sonuca göre, "Ankete katılan öğrencilerin öğrenim gördüğü fakülte ile internet kullanımı arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır. Bu değişikliğin öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülte ve yüksekokullardaki ders ve araştırma faaliyetlerinin yanında sosyo-ekonomik düzeyle de ilgisi olduğu düşünülmektedir.

Tablo 3: Ankete Katılan Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Fakülte İle Sosyal Medya Kullanım Sürelerinin İstatistiksel Analizi

Öğrenim Gördüğü Fakülte		**Sosyal paylaşım sitelerinde günlük kaç saat vakit harcarsınız?**				**Toplam**
		1 saatten az	**1-2 saat**	**3-4 saat**	**5 saat ve üstü**	
Diş Hekimliği	**N**	3	5	1	1	10
	%	30,0	50,0	10,0	10,0	100,0
Eğitim Fakültesi	**N**	46	54	34	14	148
	%	31,1	36,5	23,0	9,5	100,0
Fen Edebiyat Fakültesi	**N**	32	54	18	9	113
	%	28,3	47,8	15,9	8,0	100,0
İktisadi ve İdari Bilimler	**N**	7	15	8	0	30
	%	23,3	50,0	26,7	0,0	100,0
İlahiyat	**N**	11	21	3	1	36
	%	30,6	58,3	8,3	2,8	100,0
Mühendislik Fakültesi	**N**	31	47	12	5	95
	%	32,6	49,5	12,6	5,3	100,0
Sağlık Meslek	**N**	17	8	3	1	29

[3] İrem Erdem Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımları Üzerine Bir Araştırma: Anadolu Üniversitesi Örneği", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 35, 2016, s. 377.

	%	58,6	27,6	10,3	3,4	100,0
Tıp Fakültesi	N	9	9	5	0	23
	%	39,1	39,1	21,7	0,0	100,0
Veterinerlik	N	5	4	2	0	11
	%	45,5	36,4	18,2	0,0	100,0
Beden Eğitimi ve Spor Fak.	N	4	9	8	7	28
	%	14,3	32,1	28,6	25,0	100,0
Ziraat Fakültesi	N	7	14	9	0	30
	%	23,3	46,7	30,0	0,0	100,0
Toplam	N	172	240	103	38	553
	%	31,1	43,4	18,6	6,9	100,0

X^2= 55,696 SD= 30 P= 0,003 P< 0,05 (Önemli)

Tablo 3'e göre, üniversite öğrencilerinin % 31,1'i günde 1 saatten az sosyal medyada vakit geçirirken, % 43,4'ü günde 1-2 saat, % 18,6'sı günde 3-4 saat ve % 6,9'u günde 5 saatten fazla vakit harcamaktadır.

Öğrenim gördükleri alanlar açısından bakıldığında, Diş Hekimliği öğrencilerinin % 30'u sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 50'si 1-2 saat, % 10'u 3-4 saat, % 10'u ise 5 saat ve üstü kullanmaktadır. Eğitim Fakültesi öğrencilerinin % 31,1'i sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 36,5'i 1-2 saat, % 23'ü 3-4 saat, % 9,5'i ise 5 saat ve üstü kullanmaktadır. Fen Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin % 28,3'ü sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 47,8'i 1-2 saat, % 15,9'u 3-4 saat, % 8'i ise 5 saat ve üstü kullanmaktadır. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerinin % 23,3'ü sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 50'si 1-2 saat, % 26,7'si 3-4 saat kullanmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 30,6'sı sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 58,3'ü 1-2 saat, % 8,3'ü 3-4 saat, % 2,8'i ise 5 saat ve üstü kullanmaktadır. Mühendislik Fakültesi öğrencilerinin % 32,6'sı sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 49,5'i 1-2 saat, % 12,6'sı 3-4 saat, % 5,3'ü ise 5 saat ve üstü kullanmaktadır. Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencilerinin % 58,6'sı sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 27,6'sı 1-2 saat, % 10,3'ü 3-4 saat, % 3,4'ü ise 5 saat ve üstü kullanmaktadır. Tıp Fakültesi öğrencilerinin % 39,1'i sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 39,1'i 1-2 saat, % 21,7'si 3-4 saat kullanmaktadır. Veterinerlik Fakültesi öğrencilerinin % 45,5'i sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 36,4'ü 1-2 saat, % 18,2'si 3-4 saat kullanmaktadır. Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi öğrencilerinin % 14,3'ü sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 32,1'i 1-2 saat, % 28,6'sı 3-4 saat, % 25'i ise 5 saat ve üstü kullanmaktadır. Ziraat Fakültesi öğrencilerinin % 23,3'ü sosyal medyayı günlük 1 saatten az, % 46,7'si 1-2 saat, % 30'u 3-4 saat kullanmaktadır.

Yıldız ve Demir'in yaptığı çalışmada, sosyal medyada üniversite öğrencilerinin % 33,3'ü günde 1 saatten az, % 49'u günde 1-3 saat, % 10,3'ü günde 3-5 saat ve % 7,5'i günde 5 saatten fazla süre harcamaktadır.[4] Yıldız ve Demir'in araştırmasıyla bizim araştırmamızın bulguları birbirine çok yakın görünmektedir. Avcı'nın yaptığı bir başka araştırmada da, sosyal medyada üniversite öğrencilerinin % 14'ü günde 1 saat, % 30,7'si günde 2 saat, % 29,7'si günde 4 saat, % 10,1'i de günde 6 saat ve % 9,4'ü ise günde 6 saatten fazla kullanmaktadır.[5] İnce ve Koçak'ın yaptığı araştırmaya göre, üniversite öğrencileri sosyal medyayı günlük en az 3 dakika, en çok 340 dakika ve ortalama olarak ise günlük 47,41 dakika kullanmaktadır.[6]

Öğrenim gördüğü fakülte ile sosyal medya kullanma süresi arasında yapılan Ki Kare analizi sonucunda, 0,003 (P<0,05) manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki vardır. Öğrencilerin fakülteleri değiştikçe sosyal medya kullanma süresi önemli derecede değişmektedir. Bu sonuca göre, "Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medya kullanım saati arasında anlamlı bir ilişki vardır." Şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Tablo 4: Ankete Katılan Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Fakülte İle Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının İstatistiksel Analizi

Öğrenim Gördüğü Fakülte		**Sosyal medyayı daha çok hangi amaçla kullanıyorsunuz?**					**Toplam**
		Eski arkadaşlarımı bulmak	**Arkadaşlarımdan haberdar olmak**	**Yeni arkadaşlar edinmek**	**Gündemi takip etmek**	**Diğer**	
Diş Hekimliği	**N**	1	3	0	6	0	10
	%	10,0	30,0	0,0	60,0	0,0	100,0
Eğitim Fakültesi	**N**	8	65	2	70	3	148
	%	5,4	43,9	1,4	47,3	2,0	100,0
Fen Edebiyat Fakültesi	**N**	2	44	3	63	2	114
	%	1,8	38,6	2,6	55,3	1,8	100,0
İktisadi ve İdari Bilimler	**N**	2	11	1	16	0	30
	%	6,7	36,7	3,3	53,3	0,0	100,0

[4] Ali Yıldız ve Fatih Mehmet Demir, "Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği", Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmalar Dergisi, 17/37, 2016, s. 27.
[5] Avcı, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıklarının Sosyal İlişkilerine Etkisi", s. 649.
[6] Mustafa İnce ve Mevlüt Can Koçak, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları: Necmettin Erbakan Üniversitesi Örneği", Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7/2, 2017, s. 743.

İlahiyat	**N**	1	10	0	24	1	36
	%	2,8	27,8	0,0	66,7	2,8	100,0
Mühendislik Fakültesi	**N**	5	26	4	59	2	96
	%	5,2	27,1	4,2	61,5	2,1	100,0
Sağlık Meslek	**N**	4	13	1	9	2	29
	%	13,8	44,8	3,4	31,0	6,9	100,0
Tıp Fakültesi	**N**	2	9	2	9	0	22
	%	9,1	40,9	9,1	40,9	0,0	100,0
Veterinerlik	**N**	1	4	1	5	0	11
	%	9,1	36,4	9,1	45,5	0,0	100,0
Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi	**N**	1	9	0	18	1	29
	%	3,4	31,0	0,0	62,1	3,4	100,0
Ziraat Fakültesi	**N**	0	3	2	25	0	30
	%	0,0	10,0	6,7	83,3	0,0	100,0
Toplam	**N**	27	197	16	304	11	555
	%	4,9	35,5	2,9	54,8	2,0	100,0

X^2= 51,325 SD= 40 P= 0,108 P> 0,05 (Önemsiz)

Tabloya göre, sosyal medyayı üniversite öğrencilerinin % 4,9'u eski arkadaşlarını bulmak, % 35,5'i arkadaşlarından haberdar olmak, % 2,9'u yeni arkadaşlar edinmek, % 54,8'i gündemi takip etmek ve % 2'si de diğer amaçlar için kullanmaktadır.Öğrenim gördükleri alanlar açısından bakıldığında, Diş Hekimliği öğrencilerinin % 10'u sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 30'u arkadaşlarından haberdar olmak için, % 60'ı gündemi takip etmek için kullanmaktadır. Eğitim Fakültesi öğrencilerinin % 5,4'ü sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 43,9'u arkadaşlarından haberdar olmak için, % 1,4'ü yeni arkadaşlar edinmek için % 47,3'ü gündemi takip etmek için, % 2'si ise diğer amaçlar için kullanmaktadır. Fen Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin % 1,8'i sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 38,6'sı arkadaşlarından haberdar olmak için, % 2,6'sı yeni arkadaşlar edinmek için, % 55,3'ü gündemi takip etmek için, % 1,8'i ise diğer amaçlar için kullanmaktadır. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerinin % 6,7'si sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 36,7'si arkadaşlarından haberdar olmak için, % 3,3'ü yeni

arkadaşlar edinmek için, % 53,3'ü gündemi takip etmek için kullanmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 2,8'i sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 27,8'i arkadaşlarından haberdar olmak için, % 66,7'si gündemi takip etmek için, % 2,8'i ise diğer amaçlar için kullanmaktadır. Mühendislik Fakültesi öğrencilerinin % 5,2'si sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 27,1'si arkadaşlarından haberdar olmak için, % 4,2'si yeni arkadaşlar edinmek için, % 61,5'i gündemi takip etmek için, % 2,1'i ise diğer amaçlar için kullanmaktadır. Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencilerinin % 13,8'i sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 44,8'i arkadaşlarından haberdar olmak için, % 3,4'ü yeni arkadaşlar edinmek için, % 31'i gündemi takip etmek için, % 6,9'u ise diğer amaçlar için kullanmaktadır. Tıp Fakültesi öğrencilerinin % 9,1'i sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 40,9'u arkadaşlarından haberdar olmak için, % 9,1'i yeni arkadaşlar edinmek için, % 40,9'u gündemi takip etmek için kullanmaktadır. Veterinerlik Fakültesi öğrencilerinin % 9,1'i sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 36,4'ü arkadaşlarından haberdar olmak için, % 9,1'i yeni arkadaşlar edinmek için, % 45,5'i gündemi takip etmek için kullanmaktadır. Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi öğrencilerinin % 3,4'ü sosyal medyayı daha çok eski arkadaşlarını bulmak için, % 31'i arkadaşlarından haberdar olmak için, % 62,1'i gündemi takip etmek için, % 3,4'ü ise diğer amaçlar için kullanmaktadır. Ziraat Fakültesi öğrencilerinin % 10'u sosyal medyayı arkadaşlarından haberdar olmak için, % 6,7'si yeni arkadaşlar edinmek için, % 83,3'ü gündemi takip etmek için kullanmaktadır.

2009 yılında yapılan bir çalışmada, üniversite öğrencilerinin % 85'inin arkadaşlarından haberdar olmak için sosyal medyayı kullandığı tespit edilmiştir. Gençlerin % 49'unun yeni arkadaşlar edinmek için sosyal medyayı kullandığı, benzer bir çalışmanın sonuçları arasında yer almıştır. Yine bu çalışmada gençlerin sosyal paylaşım sitelerini, kendilerini tanıtma amacıyla kullandığı belirtilmiştir. Farklı bir çalışmanın sonucuna göre ise, gençlerin % 47,2'si sosyal medyayı bilgi edinmek için kullanırken; % 23'ü haberleşmek için kullanmaktadır.[7]

Öğrenim gördüğü fakülte ile sosyal medyayı kullanma amacı arasında yapılan Ki Kare analizi sonucunda, 0,108 (P>0,05) manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki yoktur. Öğrencilerin fakülteleri değiştikçe sosyal medyayı kullanma amaçları önemli derecede değişmemektedir. Bu sonuca göre, "Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medya kullanım amacı arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Tablo 5: Ankete Katılan Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Fakülte İle Sosyal Medyada Özel Hayata Yer Verme Durumlarının İstatistiksel Analizi

Öğrenim Gördüğü Fakülte		**Sosyal medyada özel hayatınızla ilgili paylaşımlara ne kadar yer verirsiniz?**				**Toplam**
		Her zaman	**Genellikle**	**Ara sıra**	**Hiç**	
Diş Hekimliği	**N**	0	1	6	3	10

[7] Yıldız ve Demir, "Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği", s. 21.

	%	0,0	10,0	60,0	30,0	100,0
Eğitim Fakültesi	**N**	2	8	104	36	150
	%	1,3	5,3	69,3	24,0	100,0
Fen Edebiyat Fakültesi	**N**	5	13	67	30	115
	%	4,3	11,3	58,3	26,1	100,0
İktisadi ve İdari Bilimler	**N**	0	0	21	9	30
	%	0,0	0,0	70,0	30,0	100,0
İlahiyat	**N**	1	4	12	19	36
	%	2,8	11,1	33,3	52,8	100,0
Mühendislik Fakültesi	**N**	2	14	55	26	97
	%	2,1	14,4	56,7	26,8	100,0
Sağlık Meslek	**N**	0	3	17	9	29
	%	0,0	10,3	58,6	31,0	100,0
Tıp Fakültesi	**N**	2	3	12	6	23
	%	8,7	13,0	52,2	26,1	100,0
Veterinerlik	**N**	3	0	8	0	11
	%	27,3	0,0	72,7	0,0	100,0
Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi	**N**	1	7	14	7	29
	%	3,4	24,1	48,3	24,1	100,0
Ziraat Fakültesi	**N**	1	1	20	8	30
	%	3,3	3,3	66,7	26,7	100,0
Total	**N**	17	54	336	153	560
	%	3,0	9,6	60,0	27,3	100,0

X^2= 66,843 SD= 30 P= 0,000 P< 0,05 (Önemli)

Tabloya göre, sosyal medyada üniversite öğrencilerinin % 3'ü her zaman, %9,6'sı genellikle, % 60'ı ara sıra özel hayatıyla ilgili paylaşımlara yer vermekte ve % 27,3'ü ise sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara yer vermemektedir.

Öğrenim gördükleri alanlar açısından bakıldığında , Diş Hekimliği öğrencilerin % 10'u sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara genellikle, % 60'ı ara sıra yer vermekte, % 30'u ise hiç yer vermemektedir. Eğitim Fakültesi öğrencilerinin % 1,3'ü sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara her zaman, % 5,3'ü genellikle, % 69,3'ü ara sıra yer vermekte, % 24'ü ise hiç yer vermemektedir. Fen Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin % 4,3'ü sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara her zaman, % 11,3'ü genellikle, % 58,3'ü ara sıra yer vermekte, % 26,1'i ise hiç yer vermemektedir. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerinin % 70'i sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara ara sıra yer vermekte, % 30'u ise hiç yer vermemektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 2,8'i sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara her zaman, % 11,1'i genellikle, % 33,3'ü ara sıra yer vermekte, % 52,8'i ise hiç yer vermemektedir. Mühendislik Fakültesi öğrencilerinin % 2,1'i sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara her zaman, % 14,4'ü genellikle, % 56,7'si ara sıra yer vermekte, % 26,8'i ise hiç yer vermemektedir. Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencilerinin % 10,3'ü sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara genellikle, % 58,6'sı ara sıra yer vermekte, % 31'i ise hiç yer vermemektedir. Tıp Fakültesi öğrencilerinin % 8,7'si sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara her zaman, % 13'ü genellikle, % 52,2'si ara sıra yer vermekte, % 26,1'i ise hiç yer vermemektedir. Veterinerlik Fakültesi öğrencilerinin % 27,3'ü sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara her zaman, % 72,7'si ara sıra yer vermektedir. Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi öğrencilerinin % 3,4'ü sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara her zaman, % 24,1'i genellikle, % 48,3'ü ara sıra yer vermekte, % 24,1'i ise hiç yer vermemektedir. Ziraat Fakültesi öğrencilerinin % 3,3'ü sosyal medyada özel hayatıyla ilgili paylaşımlara her zaman, % 3,3'ü genellikle, % 66,7'si ara sıra yer vermekte, % 26,7'si ise hiç yer vermemektedir.

Öğrenim gördüğü fakülte ile sosyal medyada özel hayata yer verme arasında yapılan Ki Kare analizi sonucunda, 0,000 (P<0,05) manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki vardır. Öğrencilerin fakülteleri değiştikçe sosyal medyada özel hayata yer verme önemli derecede değişmektedir. Bu sonuca göre, "Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medyada özel hayata yer verme arasında anlamlı bir ilişki vardır. İlahiyat fakültesi öğrencileri sosyal medyada özel hayatlarına daha az yer vermektedir." şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Tablo 6: Ankete Katılan Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Fakülte İle Sosyal Paylaşım Sitelerinin Sosyalleşmeye Katkısının İstatistiksel Analizi

Öğrenim Gördüğü Fakülte		**Size göre sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu düşünüyor musunuz?**			**Toplam**
		Evet	**Kısmen**	**Hayır**	
Diş Hekimliği	**N**	4	6	0	10
	%	40,0	60,0	0,0	100,0

Eğitim Fakültesi	**N**	45	89	19	153
	%	29,4	58,2	12,4	100,0
Fen Edebiyat Fakültesi	**N**	34	64	20	118
	%	28,8	54,2	16,9	100,0
İktisadi ve İdari Bilimler	**N**	14	11	5	30
	%	46,7	36,7	16,7	100,0
İlahiyat	**N**	11	24	5	40
	%	27,5	60,0	12,5	100,0
Mühendislik Fakültesi	**N**	21	52	25	98
	%	21,4	53,1	25,5	100,0
Sağlık Meslek	**N**	7	14	10	31
	%	22,6	45,2	32,3	100,0
Tıp Fakültesi	**N**	6	13	3	22
	%	27,3	59,1	13,6	100,0
Veterinerlik	**N**	5	5	1	11
	%	45,5	45,5	9,1	100,0
Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi	**N**	13	15	2	30
	%	43,3	50,0	6,7	100,0
Ziraat Fakültesi	**N**	8	18	4	30
	%	26,7	60,0	13,3	100,0
Toplam	**N**	168	311	94	573
	%	29,3	54,3	16,4	100,0

X^2= 28,241 SD= 20 P= 0,104 P> 0,05 (Önemsiz)

Tabloya göre, üniversite öğrencilerinin % 29,3'ü sosyal medyanın sosyalleşme adına bireye katkısının olduğuna inanmaktadır. Öğrencilerin % 54,3'ü sosyal medyanın sosyalleşme adına bireye katkısının kısmen olduğuna inanırken; öğrencilerin % 16,4'ü ise, sosyal medyanın sosyalleşme adına bireye katkısının olmadığına inanmaktadır.

Öğrenim gördükleri alanlar açısından bakıldığında, Diş Hekimliği öğrencilerin % 40'ı sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 60'ı ise kısmen katkısı olduğunu düşünmektedir. Eğitim Fakültesi öğrencilerinin % 29,4'ü sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 58,2'si kısmen katkısı olduğunu, % 12,4'ü ise katkısının olmadığını düşünmektedir. Fen Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin % 28,8'i sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 54,2'si kısmen katkısı olduğunu, % 16,9'u ise katkısının olmadığını düşünmektedir. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerinin % 46,7'si sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 36,7'si kısmen katkısı olduğunu, % 16,7'si ise katkısının olmadığını düşünmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 27,5'i sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 60'ı kısmen katkısı olduğunu, % 12,5'i ise katkısının olmadığını düşünmektedir. Mühendislik Fakültesi öğrencilerinin % 21,4'ü sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 53,1'i kısmen katkısı olduğunu, % 25,5'i ise katkısının olmadığını düşünmektedir. Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencilerinin % 22,6'sı sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 45,2'si kısmen katkısı olduğunu, % 32,3'ü ise katkısının olmadığını düşünmektedir. Tıp Fakültesi öğrencilerinin % 27,3'ü sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 59,1'i kısmen katkısı olduğunu, % 13,6'sı ise katkısının olmadığını düşünmektedir. Veterinerlik Fakültesi öğrencilerinin % 45,5'i sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 45,5'i kısmen katkısı olduğunu, % 9,1'i ise katkısının olmadığını düşünmektedir. Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi öğrencilerinin % 43,3'ü sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 50'si kısmen katkısı olduğunu, % 6,7'si ise katkısının olmadığını düşünmektedir. Ziraat Fakültesi öğrencilerinin % 26,7'si sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşme adına bireye katkısı olduğunu, % 60'ı kısmen katkısı olduğunu, % 13,3'ü ise katkısının olmadığını düşünmektedir.

Ankete katılan öğrencilere "Sosyal paylaşım siteleri size göre daha çok hangi açılardan sosyalleşme sağlar? Lütfen yazar mısınız?" açık uçlu sorusu sorulmuştur. Diş Hekimliği öğrencilerinden birisi, "daha çok kendini yüz yüze ifade edemeyen bireylerin sosyal medya aracılığıyla kendilerine konuşma alanı sağlayabileceklerine inanıyorum" cevabını vermiştir.

Eğitim Fakültesi öğrencilerinden birisi ise, "sosyal paylaşım siteleri, kişilerin etkinliklerden, birbirinden ve gündemden haberdar olmalarını sağlayarak sosyalleşmelerini sağlar" cevabını vermiştir.

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerinden birisi "sosyal paylaşım sitelerinin farklı bakış açılarını gündeme getirerek toplumun sosyalleşmesini sağladığına inanmaktayım" cevabını vermiştir.

İlahiyat, Tıp, Ziraat, Spor Bilimleri ve Mühendislik Fakültesi öğrencileri ise birbirlerini günlük hayatta görmeleri mümkün olmayan kitlelerin sosyal medya üzerinden birbirleri hakkında bilgi edinerek sosyalleştiğini savunmaktadırlar.

Öğrenim gördüğü fakülte ile sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşmeye katkısı arasında yapılan Ki Kare analizi sonucunda, 0,104 (P>0,05) manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki yoktur. Öğrencilerin fakülteleri değiştikçe sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşmeye katkısı önemli derecede

değişmemektedir. Bu sonuca göre, "Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal paylaşım sitelerinin sosyalleşmeye katkısı arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Tablo 7: Ankete Katılan Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Fakülte İle Sosyal Paylaşım Sitelerinin Arkadaşlık İlişkilerini Ne Yönde Etkilendiği Durumunun İstatistiksel Analizi

Öğrenim Gördüğü Fakülte		**Size göre sosyal paylaşım siteleri arkadaşlık ilişkilerinizi daha çok ne yönde etkiler?**			**Toplam**
		Olumlu	**Kısmen olumlu**	**Olumsuz**	
Diş Hekimliği	**N**	3	7	0	10
	%	30,0	70,0	0,0	100,0
Eğitim Fakültesi	**N**	72	67	14	153
	%	47,1	43,8	9,2	100,0
Fen Edebiyat Fakültesi	**N**	50	58	8	116
	%	43,1	50,0	6,9	100,0
İktisadi ve İdari Bilimler	**N**	13	15	2	30
	%	43,3	50,0	6,7	100,0
İlahiyat	**N**	11	23	6	40
	%	27,5	57,5	15,0	100,0
Mühendislik Fakültesi	**N**	45	44	9	98
	%	45,9	44,9	9,2	100,0
Sağlık Meslek	**N**	12	13	4	29
	%	41,4	44,8	13,8	100,0
Tıp Fakültesi	**N**	8	11	2	21
	%	38,1	52,4	9,5	100,0
Veterinerlik	**N**	7	4	0	11
	%	63,6	36,4	0,0	100,0

Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi	**N**	14	13	3	30
	%	46,7	43,3	10,0	100,0
Ziraat Fakültesi	**N**	11	18	1	30
	%	36,7	60,0	3,3	100,0
Toplam	**N**	246	273	49	568
	%	43,3	48,1	8,6	100,0

X^2= 15,359 SD= 20 P= 0,755 P> 0,05 (Önemsiz)

Tabloya göre, üniversite öğrencilerinin % 43,3'ü sosyal medyanın arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde etkilediğine inanmaktadır. Öğrencilerinin % 48,1'i sosyal medyanın arkadaşlık ilişkilerini kısmen olumlu etkilediğine inanırken; öğrencilerinin % 8,6'sı ise sosyal medyanın arkadaşlık ilişkilerini olumsuz etkilediğine inanmaktadır.

Öğrenim gördükleri alanlar açısından bakıldığında, Diş Hekimliği öğrencilerinin % 30'u sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 70'i ise kısmen olumlu yönde etkilediğini düşünmektedir. Eğitim Fakültesi öğrencilerinin % 47,1'i sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 43,8'i kısmen olumlu yönde, % 9,2'si ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Fen Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin % 43,1'i sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 50'si kısmen olumlu yönde, % 6,9'u ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerinin % 43,3'ü sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 50'si kısmen olumlu yönde, % 6,7'si ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 27,5'i sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 57,5'i kısmen olumlu yönde, % 15'i ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Mühendislik Fakültesi öğrencilerinin % 45,9'u sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 44,9'u kısmen olumlu yönde, % 9,2'si ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencilerinin % 41,4'ü sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 44,8'i kısmen olumlu yönde, % 13,8'i ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Tıp Fakültesi öğrencilerinin % 38,1'i sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 52,4'ü kısmen olumlu yönde, % 9,5'i ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Veterinerlik Fakültesi öğrencilerinin % 63,6'sı sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 36,4'ü kısmen olumlu yönde etkilediğini düşünmektedir. Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi öğrencilerinin % 46,7'si sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 43,3'ü kısmen olumlu yönde, % 10'u ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Ziraat Fakültesi öğrencilerinin % 36,7'si sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini olumlu yönde, % 60'ı kısmen olumlu yönde, % 3,3'ü ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir.

Ankete katılan öğrencilere yöneltilen "Sosyal paylaşım siteleri arkadaşlık ilişkilerinizi kısmen olumlu veya olumsuz yönde etkiliyor ise bunun nedenlerini lütfen yazar mısınız?" sorusuna Diş Hekimliği

öğrencilerinin çoğunlukla verdiği cevap, sosyal paylaşım sitelerinin iletişimi zayıflattığı yönündedir. Eğitim Fakültesi ve Fen Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin bu soruya cevabı ise daha çok sosyal paylaşım siteleri üzerinden kurulan arkadaşlık ilişkilerin sağlam ve güvenilir olmadığıdır. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Veterinerlik Fakültesi, Tıp Fakültesi, Sağlık Meslek Yüksekokulu ve İlahiyat Fakültesi öğrencileri ise daha çok sosyal paylaşım siteleri üzerinde gerçekleştirin iletişimin gerçeği yansıtmadığı ve kişiler arasındaki samimiyeti azalttığını düşünmektedirler. Mühendislik Fakültesi, Spor Bilimleri Fakültesi ve Ziraat Fakültesi öğrencileri ise olumlu arkadaşlık ilişkisi isteyen bireylerin yüz yüze iletişim kurması gerektiğini düşünmektedirler.

Öğrenim gördüğü fakülte ile sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini ne yönde etkilediği arasında yapılan Ki Kare analizi sonucunda, 0,755 (P>0,05) manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki yoktur. Öğrencilerin fakülteleri değiştikçe sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini ne yönde etkilediği önemli derecede değişmemektedir. Bu sonuca göre, "Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal paylaşım sitelerinin arkadaşlık ilişkilerini ne yönde etkilediği arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Tablo 8: Ankete Katılan Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Fakülte İle Sosyal Paylaşım Sitelerinin Aile İçi İlişkilerini Ne Yönde Etkilendiği Durumunun İstatistiksel Analizi

Öğrenim Gördüğü Fakülte		**Sosyal medya aile içi ilişkilerinizi ne yönde etkiler?**			**Toplam**
		Olumlu	**Kısmen olumlu**	**Olumsuz**	
Diş Hekimliği	**N**	4	3	3	10
	%	40,0	30,0	30,0	100,0
Eğitim Fakültesi	**N**	72	36	36	144
	%	50,0	25,0	25,0	100,0
Fen Edebiyat Fakültesi	**N**	65	27	22	114
	%	57,0	23,7	19,3	100,0
İktisadi ve İdari Bilimler	**N**	12	8	6	26
	%	46,2	30,8	23,1	100,0
İlahiyat	**N**	11	14	15	40
	%	27,5	35,0	37,5	100,0
Mühendislik Fakültesi	**N**	50	23	18	91
	%	54,9	25,3	19,8	100,0

Sağlık Meslek	**N**	8	12	8	28
	%	28,6	42,9	28,6	100,0
Tıp Fakültesi	**N**	9	4	7	20
	%	45,0	20,0	35,0	100,0
Veterinerlik	**N**	10	0	1	11
	%	90,9	0,0	9,1	100,0
Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi	**N**	16	5	9	30
	%	53,3	16,7	30,0	100,0
Ziraat Fakültesi	**N**	13	12	2	27
	%	48,1	44,4	7,4	100,0
Toplam	**N**	270	144	127	541
	%	49,9	26,6	23,5	100,0

X^2= 35,543 SD= 20 P= 0,017 P< 0,05 (Önemli)

Tabloya göre, üniversite öğrencilerinin % 49,9'u sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde etkilediğine inanmaktadır. Üniversite öğrencilerinin % 26,6'sı sosyal medyanın aile içi ilişkilerini kısmen olumlu yönde etkilediğine inanırken; öğrencilerin % 23,5'i ise sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumsuz etkilediğine inanmaktadır.

Öğrenim gördükleri alanlar açısından bakıldığında, Diş Hekimliği öğrencilerin % 40'ı sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 30'u kısmen olumlu, % 30'u ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Eğitim Fakültesi öğrencilerin % 50'si sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 25'i kısmen olumlu, % 25'i ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Fen Edebiyat Fakültesi öğrencilerin % 57'si sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 23,7'si kısmen olumlu, % 19,3'ü ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerin % 46,2'si sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 30,8'i kısmen olumlu, % 23,1'i ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerin % 27,5'i sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 35'i kısmen olumlu, % 37,5'i ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Mühendislik Fakültesi öğrencilerin % 54,9'u sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 25,3'ü kısmen olumlu, % 19,8'i ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencilerin % 28,6'sı sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 42,9'u kısmen olumlu, % 28,6'sı ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Tıp Fakültesi öğrencilerin % 45'i sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 20'si kısmen olumlu, % 35'i ise olumsuz yönde

etkilediğini düşünmektedir. Veterinerlik Fakültesi öğrencilerin % 90,9'u sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 9,1'i ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi öğrencilerin % 53,3'ü sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 16,7'si kısmen olumlu, % 30'u ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Ziraat Fakültesi öğrencilerin % 48,1'i sosyal medyanın aile içi ilişkilerini olumlu yönde, % 44,4'ü kısmen olumlu, % 7,4'ü ise olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir.

Ankete katılan öğrencilere yöneltilen "Sosyal medyanın aile içi ilişkilerinizi kısmen olumlu veya olumsuz yönde etkiliyor ise bunun nedenlerini lütfen yazar mısınız?" şeklindeki açık uçlu sorusuna bütün öğrencilerinin cevabı genel olarak sosyal medyanın aile içi iletişimi azalttığı, aile bireylerini birbirinden kopardığı ve dış dünya ile iletişimi kopardığı yönündedir.

Öğrenim gördüğü fakülte ile sosyal medyanın aile içi ilişkilerini ne yönde etkilediği arasında yapılan Ki Kare analizi sonucunda, 0,017 (P<0,05) manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki vardır. Öğrencilerin fakülteleri değiştikçe sosyal medyanın aile içi ilişkilerini ne yönde etkilediği önemli derecede değişmektedir. Bu sonuca göre, "Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal paylaşım sitelerinin aile içi ilişkisine etkisi arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Tablo 9: Ankete Katılan Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Fakülte İle Sosyal Medyanın Dini ve Ahlaki Değerleri Ne Yönde Etkilendiği Durumunun İstatistiksel Analizi

Öğrenim Gördüğü Fakülte		**Sosyal medya sahip olduğunuz dini ve ahlaki değerler yönünden sizi nasıl etkiler?**				**Toplam**
		Olumlu	**Kısmen olumlu**	**Olumsuz**	**Herhangi bir etkisi olmuyor**	
Diş Hekimliği	**N**	1	2	1	6	10
	%	10,0	20,0	10,0	60,0	100,0
Eğitim Fakültesi	**N**	14	34	4	101	153
	%	9,2	22,2	2,6	66,0	100,0
Fen Edebiyat Fakültesi	**N**	12	36	9	60	117
	%	10,3	30,8	7,7	51,3	100,0
İktisadi ve İdari Bilimler	**N**	5	2	2	21	30
	%	16,7	6,7	6,7	70,0	100,0
İlahiyat	**N**	5	14	5	16	40
	%	12,5	35,0	12,5	40,0	100,0

Mühendislik Fakültesi	**N**	6	22	12	57	97
	%	6,2	22,7	12,4	58,8	100,0
Sağlık Meslek	**N**	2	6	9	14	31
	%	6,5	19,4	29,0	45,2	100,0
Tıp Fakültesi	**N**	1	5	1	14	21
	%	4,8	23,8	4,8	66,7	100,0
Veterinerlik	**N**	3	2	1	5	11
	%	27,3	18,2	9,1	45,5	100,0
Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi	**N**	11	6	3	10	30
	%	36,7	20,0	10,0	33,3	100,0
Ziraat Fakültesi	**N**	7	6	2	14	29
	%	24,1	20,7	6,9	48,3	100,0
Toplam	**N**	67	135	49	318	569
	%	11,8	23,7	8,6	55,9	100,0

X^2= 72,083 SD= 30 P= 0,000 P< 0,05 (Önemli)

Tabloya göre, üniversite öğrencilerinin % 11,8'i sosyal medyanın sahip oldukları dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde etkilediğine inanmaktadır. Öğrencilerin % 23,7'si sosyal medyanın sahip oldukları dini ve ahlaki değerleri kısmen olumlu yönde etkilediğine inanmaktadır. Öğrencilerin % 8,6'sı sosyal medyanın sahip oldukları dini ve ahlaki değerleri olumsuz yönde etkilediğine inanırken; öğrencilerin % 55,9'u ise sosyal medyanın sahip oldukları dini ve ahlaki değerlere herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir.

Öğrenim gördükleri alanlar açısından bakıldığında, Diş Hekimliği öğrencilerin % 10'u sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 20'si kısmen olumlu, % 10'u olumsuz yönde etkilediğini; % 60'ı ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Eğitim Fakültesi öğrencilerin % 9,2'si sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 22,2'si kısmen olumlu, % 2,6'sı olumsuz yönde etkilediğini; % 66'sı ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Fen Edebiyat Fakültesi öğrencilerin % 10,3'ü sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 30,8'i kısmen olumlu, % 7,7'si olumsuz yönde etkilediğini; % 51,3'ü ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerin % 16,7'si sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 6,7'si kısmen olumlu, % 6,7'si olumsuz yönde etkilediğini; % 70'i ise herhangi bir

etkisinin olmadığını düşünmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerin % 12,5'i sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 35'i kısmen olumlu, % 12,5'i olumsuz yönde etkilediğini; % 40'ı ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Mühendislik Fakültesi öğrencilerin % 6,2'si sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 22,7'si kısmen olumlu, % 12,4'ü olumsuz yönde etkilediğini; % 58,8'i ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencilerin % 6,5'i sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 19,4'ü kısmen olumlu, % 29'u olumsuz yönde etkilediğini; % 45,2'si ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Tıp Fakültesi öğrencilerin % 4,8'i sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 23,8'i kısmen olumlu, % 4,8'i olumsuz yönde etkilediğini; % 66,7'si ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Veterinerlik Fakültesi öğrencilerin % 27,3'ü sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 18,2'si kısmen olumlu, % 9,1'i olumsuz yönde etkilediğini; % 45,5'i ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi öğrencilerin % 36,7'si sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 20'si kısmen olumlu, % 10'u olumsuz yönde etkilediğini; % 33,3'ü ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Ziraat Fakültesi öğrencilerin % 24,1'i sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde, % 20,7'si kısmen olumlu, % 6,9'u olumsuz yönde etkilediğini; % 48,3'ü ise herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmektedir.

Ankete katılan öğrencilere sorulan "Sosyal medyanın sahip olduğunuz dini ve ahlaki değerleri ne yönde etkiler? Olumlu ve olumsuz yönleri yazar mısınız?" şeklindeki açık uçlu soruya Diş Hekimliği öğrencileri, sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri daha çok olumlu etkilediğini düşünmektedirler. Eğitim Fakültesi öğrencilerinden birisi, "sosyal medyanın çocuk veya genç yaştaki kullanıcıları kötü şeylere sevk edebileceği ve bu kişilerde ahlak bozukluğuna neden olabileceğini düşünüyorum. Çünkü sosyal medyada küçük yaştakileri korumaya yönelik herhangi bir koruma filtresi yoktur" cevabını vermiştir. Fen Edebiyat ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerine göre, sosyal medyada dini ve ahlaki yönde örnek paylaşımlar da vardır. Fakat bunların yanı sıra, sosyal medyada ahlaki olmayan ve gençleri ahlak dışı davranışlara yönlendirebilecek birçok paylaşımın da olduğunu belirtmektedirler. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden birisi "sosyal medyadaki bazı olumlu paylaşımların yanı sıra; bazı dini bilgilerin yanlış şekilde lanse edilmesi bireylerin dini ve ahlaki değerlerini olumsuz yönde etkilemektedir" şeklinde cevap vermiştir.

Öğrenim gördüğü fakülte ile sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri ne yönde etkilediği arasında yapılan Ki Kare analizi sonucunda, 0,000 ($P<0,05$) manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki vardır. Öğrencilerin fakülteleri değiştikçe sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri ne yönde etkilediği önemli derecede değişmektedir. Bu sonuca göre, "Öğrenim gördüğü lisans programı ile sosyal medyanın dini ve ahlaki değerleri etkilemesi arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

3. Sonuç

Bu çalışmada, üniversite öğrencilerinin okuduğu fakültelere göre sosyal medya alışkanlıklarının değişkenlik gösterip göstermediği araştırılmıştır. Araştırmadan elde edilen verilere göre, interneti üniversite öğrencilerinin % 18,5'i günde 1 saatten az, % 38,6'sı günde 1-2 saat, % 32,3'ü günde 3-4 saat ve % 10,6'sı ise günde 5 saatten fazla kullanmaktadır. Öğrencilerin öğrenim gördüğü fakültelere bakıldığında internet kullanım oranının en yüksek olduğu fakülte Diş Hekimliği Fakültesidir. İnternet kullanımının en az olduğu fakülte ise İlahiyat Fakültesidir.

Sosyal medyayı üniversite öğrencilerin % 93,6'sının kullandığı, % 6,4'ünün ise kullanmadığı saptanmıştır. Öğrencilerin öğrenim gördükleri fakültelere bakıldığında ise sosyal medya kullanım oranı Diş Hekimliği, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Tıp Fakültesi, Veterinerlik Fakültesi ve Ziraat Fakültesinde % 100'dür. Sosyal medyanın en az kullanıldığı fakülte ise % 82,5 ile İlahiyat Fakültesidir.

Sosyal paylaşım sitelerini günlük kullanım sürelerine bakıldığında, Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi öğrencilerinin en çok oranda kullandığı görülmektedir. Sosyal paylaşım sitelerine en az vakit ayıran öğrenciler ise İlahiyat Fakültesi öğrencileri olarak görülmektedir.

Sosyal medyanın kullanım amaçlarına bakıldığında, üniversite öğrencilerinin % 54,8'inin sosyal medyayı gündemi takip etmek için kullandığı, % 35,5'inin ise arkadaşlarından haberdar olmak için kullandığı saptanmıştır. Alanlara göre dağılıma bakıldığında ise, gündemi takip etmek için sosyal medyayı kullanan fakülteler içinde en fazla paya Ziraat Fakültesi öğrencilerinin sahip olduğu görülmektedir. Bu hususta en az paya Sağlık Meslek Yüksekokulu sahiptir. Diğer taraftan Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencilerinin sosyal medyayı daha çok arkadaşlarından haberdar olmak için kullandıkları anlaşılmaktadır.

Sosyal medyada üniversite öğrencilerinin özel hayatlarına genel olarak yer verme oranı yüksek değildir. Fakat özel hayatını sosyal medyada en çok paylaşan öğrenciler Veterinerlik Fakültesindendir. Sosyal medyada özel hayatlarını en az paylaşanlar ise İlahiyat Fakültesi öğrencileridir.Üniversite öğrencilerinin sosyal medyanın sosyalleşmeye olan katkısı hakkındaki görüşlerine bakıldığında, öğrencilerin sadece % 16,4'ü bu konuda olumsuz cevap vermiştir. Öğrenciler genel olarak sosyal medyanın insanları daha çok sosyalleştirdiği görüşündedirler. Bu konuda sosyal medyanın kişileri sosyalleştirmediğini en çok savunan öğrenciler Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencileridir. Diş Hekimliği öğrencileri ise sosyal medyanın sosyalleşme yönüne tam destek vermektedirler.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 37,5'ine göre sosyal medya, aile içi ilişkileri olumsuz yönde etkilemektedir. Ziraat Fakültesi öğrencilerinin ise % 92,5'i sosyal medyanın aile içi ilişkileri olumsuz etkilediği görüşüne katılmamaktadır.

Üniversite öğrencilerinin % 55,9'una göre sosyal medya, kişilerin sahip olduğu dini ve ahlaki değerlere hiçbir etkide bulunmamaktadır. Sağlık Meslek Yüksekokulu öğrencilerinin % 29'u sosyal medyanın sahip olunan dini ve ahlaki değerleri olumsuz etkilediğini düşünmektedir. Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi Öğrencilerinin % 36,7'si ise sosyal medyanın sahip olunan dini ve ahlaki değerleri olumlu yönde etkilediğini söylemektedirler.

Kaynakça

Avcı, K. (2016). Üniversite öğrencilerinin sosyal medya kullanım alışkanlıklarının sosyal ilişkilerine etkisi. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 9/46, 641-655.

Aydın, İ. E. (2016). Üniversite öğrencilerinin sosyal medya kullanımları üzerine bir araştırma: anadolu üniversitesi örneği. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 35, 373-386.

Dewey, T. vd. (2012). The impact of social media on social unrest in the Arab spring. Stanford, CA.

İnce, M. ve Koçak, M. C. (2017). Üniversite öğrencilerinin sosyal medya kullanım alışkanlıkları: Necmettin Erbakan üniversitesi örneği. Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7/2, 736-749.

Kaplan, A.M. ve Haenlein, M. (2010). Users of the world. Unite! The challenges and opportunities of social media. Business Horizons, 59-68.

Kara, T. ve Özgen, E. (2012). Sosyal medya akademi. İstanbul: Beta Basım.

Kıranşal, A. (2015). Gençler İçin Sosyal Medya İlmihali. Ankara: Mgv Yayınları.

Kuyucu, M. (2015). Web 2. haçlı seferleri twitter ile ana akım medyanın erişim savaşı. Karakulakoğlu, S. E. ve Uğurlu, Ö. (Ed.), İletişim Çalışmalarında Dijital yaklaşımlar: Twitter. Ankara: Heratik Basın Yayın.

Küçükali, A. (2016). Üniversite öğrencilerinin sosyal medya kullanımı: atatürk üniversitesi örneği. Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi, 7/13, 531-546.

Oyman, N. (2016). Sosyal medya dindarlığı. KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi. 28, 125-167.

Solmaz, B. vd. (2013). İnternet ve sosyal medya kullanımı üzerine bir uygulama. Selçuk İletişim, 7/4, 23-32.

Yıldız, A. ve Demir, F. M. (2016). Üniversite öğrencilerinin internet ve sosyal medya kullanım amaçlarının belirlenmesine yönelik bir araştırma: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi örneği. Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmalar Dergisi, 17/37, 18-36.

DİNDARLIK VE PSİKOLOJİK SAĞLAMLIK İLİŞKİSİ

Arş. Gör. Sezai KORKMAZ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Öz

Psikolojik sağlamlık bireyin, hayatın olumsuz ve zor koşullarına göğüs germesi, uyum sağlayabilmesi ve başarıyla üstesinden gelebilmesidir. Psikolojik sağlamlık kişinin yoksulluk, şiddet, hastalık, savaş, ölüm gibi kayıplar, sosyal ve psikolojik problemler karşısında çözüme ulaşma ve uyum sağlama yeteneklerine odaklanmaktadır. Dinin genel yapısına bakıldığında bireylere sağlam birer sığınak olduğu görülmektedir. Bu açıdan psikolojik sağlamlıkla dindarlık belli düzeylerde bireyin pozitif durumunu korumasına yardım etmektedir.

Bu çalışmada dindarlık ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Ayrıca kişilerin cinsiyet, yaş, ekonomik durum, eğitim durumu ve sosyal çevre gibi demografik özelliklere bağlı olarak dindarlık ve psikolojik sağlamlık dereceleri de ele alınmaktadır. Cinsiyet, yaş, ekonomik durum, eğitim durumu ve sosyal çevre gibi demografik özelliklere bağlı olarak dindarlık ve psikolojik sağlamlık konusunda gruplar arasındaki farklılaşma ele alınmaktadır. Temel olarak "dindarlık ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönde anlamlı derecede ilişki vardır" hipotezi sınanmaktadır. Çalışmada metot olarak dokümantasyon ve tarama (survey) yöntemi kullanılmıştır. Bulgu ve analizler anket verilerine dayanmaktadır. Bulguların analizinde IBM SPSS-18 programı kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, Psikolojik Sağlamlık, İyi Oluş, Psikolojik Dayanıklılık

Giriş

Psikolojik sağlamlık; psikolojik dayanıklılık, psikolojik direnç ve psikolojik iyi oluş olarak da adlandırılmaktadır. Psikolojik sağlamlık, iyi olma (well-being) kavramıyla beraber de kullanılmaktadır. Psikolojik sağlamlık bireyin, hayatın olumsuz ve zor koşullarına göğüs germesi, uyum sağlayabilmesi ve başarıyla üstesinden gelebilmesidir (Block & Kremen, 1996; Karaırmak & Siviş-Çetinkaya, 2011). Psikolojik sağlamlık kavramı tek başına sağlamlık (resilience) olarak da kullanılmaktadır. İlk sağlamlık veya dayanıklılık çalışmalarına bakıldığında sağlamlık kavramı; genellikle akıl sağlığını koruma, yetkinlik kazanma, akıl sağlığını tehdit eden risklerden ve durumlardan uzak durma olarak tanımlanmıştır. Fakat günümüzde psikolojik sağlamlık kavramı daha dinamik bir yapı olarak tanımlanmaktadır (Sapienza & Masten, 2011). Son zamanlarda literatürde psikolojik sağlamlık; dinamik bir sistemin direncini, yaşayabilirliğini veya gelişimini tehdit eden önemli zorluklara karşı dayanması ve kurtulabilme becerisi (Masten, 2011; Sapienza & Masten, 2011) olarak ifade edilmektedir.

Psikolojik sağlamlık kişinin yoksulluk, şiddet, hastalık, savaş, ölüm gibi kayıplar, sosyal ve psikolojik problemler karşısında çözüme ulaşma ve uyum sağlama yeteneklerine odaklanmaktadır (Karaırmak & Güloğlu, 2014). Kısacası kişinin olumsuzluklar karşısında gösterdiği uyum ve başa çıkabilme becerisi

olarak da adlandırılmaktadır (Block, 2002; Block & Kremen, 1996). Dindarlık ise kişinin kendine hakim olması, yüce bir yaratıcıya inanması ve inandıkları doğrultusunda hareket etmesidir (Reis & Menezes, 2017; Uysal, 2016; Uysal, Turan, & Işık, 2014). Dindarlığın belli alanlarında kişinin dünyevi ve uhrevi olarak başa çıkması gereken durumlar olabilmektedir. Bu bakımdan dindarlık ile psikolojik sağlamlık arasında ilişki kurulabileceği söylenebilir.

Allport ve Ross (1967) bireysel dindarlık yönelimi ile önyargı arasındaki ilişkiyi araştıran bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmada dindarlığın iki temel yönelimi olduğunu tespit etmişlerdir. Bunlar içsel (deruni) ve dışsal (harici) dindarlıktır. İç yönelimli ve dış yönelimli dindarlık da denilmektedir. Dışsal dindarlık, dinin araç olarak kullanılmasıdır. Dışsal dindarlıkta, dinin faydası göz önünde bulundurulmaktadır. Dışsal dindarlık kişiye güvenlik, teselli edilme, sosyallik, dağılmanın önlenmesi, statü ve kendini haklı çıkarma gibi çok faydalar sağlamaktadır (Allport ve Ross, 1967). Bağlanılan inancın birey üzerindeki etkisi hafiflemesine rağmen bu inançlar temel birincil ihtiyaçlara göre şekillendirilmektedir. Dini bakımdan dışa dönük dindarlar kendinden uzaklaşmadan Tanrıya yakın durmaktadır (Allport ve Ross, 1967:434).

İçsel dini yönelim sahibi bireyler ana motivasyonlarını dinde bulmaktadır. Yaşamda diğer ihtiyaçları olmasına karşın bu ihtiyaçlarını dini inanç ve uygulamalarla olabildiğince uyumlu hale getirmeye çalışırlar. Kişi bağlanılan inancı içselleştirmeye ve tamamıyla onu takip etmeye çabalamaktadır (Allport ve Ross, 1967:437). İçsel dindarlık, kişinin dinin etkisini kendi içinde yaşamasıdır. İçeride yaşanılan dinin dışa aksettirilmemesidir. Dinin herhangi bir amaç ve araç için kullanılmamasıdır.

Hipotezler

Temel hipotez: Dindarlıkla psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönde anlamlı düzeyde ilişki vardır.

Yan hipotezler: Cinsiyet ve yaş gibi demografik değişkenlere göre dindarlık ve psikolojik sağlamlık değişkenlerinde anlamlı derecede farklılaşmalar bulunmaktadır.

Çalışmanın bağımlı ve bağımsız değişkenleri arasında anlamlı düzeyde korelasyon ilişkileri vardır.

Metot ve Prosedür

Çalışmada metot olarak survey ve dokümantasyon modeli kullanılmıştır. Survey modellerinden anket tekniğine başvurulmuştur. Dokümantasyon modellerinden ise literatür tarama tekniğine başvurulmuştur. Verilerin analizinde SPSS 18 paket programı kullanılmıştır.

Çalışmada psikolojik sağlamlığı ölçmek amacıyla Ego Sağlamlık Ölçeği kullanılmıştır. Ego Sağlamlık Ölçeği Block ve Kremen (1996) tarafından geliştirilmiştir. Ego Sağlamlık Ölçeğini Karaırmak (2007) tarafından Türkçeye uyarlamıştır. Ölçek kişilerin toparlanmaya ve iyileşmeye yönelik kişisel güçlü yönleri, kendine yönelik olumlu değerlendirmeleri ve yeniliklere açık olma durumunu ölçmektedir. Ego Sağlamlık Ölçeğinin Faktör Analizi KMO değeri .814 (Barletts Test X^2=978,834; df=91; p=,000)'dur. Faktörler toplam varyansın %51,2'sini açıklamaktadır. Cronbach Alpha: .748'dir.

Dindarlığı ölçmek amacıyla Müncher Motivasyonel Dindarlık Envanteri kullanılmıştır. Müncher Motivasyonel Dindarlık Envanteri, Zwingmann ve arkadaşları (2004) tarafından geliştirilmiştir. Türkçe'ye Apaydın (2010) tarafından uyarlanmıştır. KMO değeri ,913 (Barletts Test X^2= 3211,952; df=153; p=,000)'dur. Faktörler toplam varyansın %59'unu açıklamaktadır. Cronbach Alpha: .842'dir.

Çalışmaya 450 kişi katılmış olup, anketler internet ortamında yapılmıştır. Katılımcıların 247'si erkek, 203 kişisi kadındır. Ekonomik düzey olarak 15'i düşük, 339'u orta ve 96'sı üst gelir sahibidir. Yaş aralığı 18-60 arasındadır. Eğitim durumuna göre 37'si ortaöğretim, 312'si üniversite, 101'i de lisansüstüdür. İkamet olarak 43'ü köy/kasaba, 111'i ilçe ve 296'sı şehirde yaşamıştır.

Bulgular

Bu bölümde t-test, ANOVA gibi fark testleri ve korelasyon ilişkileri ele alınmaktadır. Çalışmada toplanan veriler SPSS-18 programına göre analiz edilmeye çalışılmaktadır. Bulguların genel çerçevesi ortaya koyulmaktadır.

T-Test ve ANOVA Fark Testleri

Fark testlerine bakıldığında cinsiyete göre dindarlık (p=.196) ve psikolojik sağlamlık (p=.204) konusunda anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı görülmektedir. Ekonomik düzeye göre dindarlık (p=.326) ve psikolojik sağlamlık konusunda (p=.142) istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı saptanmıştır. Yaş değişkenine göre psikolojik sağlamlık konusunda anlamlı düzeyde farklılaşma yoktur (p=.624). ANOVA test sonucuna göre yaş grupları arasında dindarlık (p=.984) ve psikolojik sağlamlık konusunda (p=.343) istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı bulgulanmıştır. İkamet edilen yere göre dindarlık (p=.910) ve psikolojik sağlamlık konusunda (p=.997) istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir.

Korelasyon İlişkileri

Çalışmada toplanan verilere göre korelasyon ilişkilerine bakılmaktadır. Veriler ve yapılan analiz ışığında bulgular Tablo 1'de aktarılmaktadır.

Tablo 1: Değişkenler Arasındaki Korelasyon İlişkileri

	1	2	3	4	5
1-Gelir	1				
2-Yaş	140**	1			
3-Eğitim	094*	271**	1		
4-İkamet	192**	110*	170**	1	
5-P.Sağlamlık	032	039	008	015	1
6-Dindarlık	023	194**	-031	-002	184**

** $p < 0.01$

* $p < 0.05$

Tablo 1'e göre yaş değişkeni ile gelir durumu arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi bulunmaktadır. Aynı şekilde eğitim durumu ile gelir ve yaş değişkeni arasında da pozitif yönde anlamlı düzeyde ilişki olduğu tespit edilmiştir. İkamete bakıldığında gelir, yaş ve eğitim değişkenleri ile pozitif yönlü olmak üzere anlamlı düzeyde ilişki olduğu saptanmıştır. Psikolojik sağlamlık değişkeni ile

gelir, yaş, eğitim ve ikamet değişkenleri arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişki olmadığı görülmektedir. Dindarlık değişkeni ile gelir, eğitim ve ikamet arasında herhangi bir ilişki bulunmazken; yaş ve psikolojik sağlamlık arasında anlamlı düzeyde ilişki olduğu bulgulanmıştır.

Sonuç

Çalışmaların bulgularına göre temel hipotez olan "dindarlıkla psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönde ilişkiler vardır" doğrulanmıştır. Çalışmanın yan hipotezi olan "cinsiyet ve yaş gibi demografik değişkenlere göre dindarlık ve psikolojik sağlamlık değişkenlerinde anlamlı derecede farklılaşmalar bulunmaktadır" doğrulanamamıştır. Ayrıca çalışmanın korelasyon ilişkilerine de bakılmıştır. Bağımsız değişkenler olan eğitim, yaş, ikamet ve gelir durumu değişkenlerinin kendi arasında korelasyon ilişkileri olduğu görülmüştür. Bağımsız değişkenlerle psikolojik sağlamlık arasında herhangi istatistiki olarak anlamlı düzeyde bir korelasyon ilişkisi tespit edilememiştir. Bağımsız değişkenlerden yaş ile dindarlık arasında korelasyon ilişkisi bulunurken diğer bağımsız değişkenlerle dindarlık arasında korelasyon ilişkisi olmadığı görülmüştür.

Kaynakça

Allport, G.W. ve Ross, J.M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. Journal of Personality and Social Psychology, 5(4), 432-443.

Block, J. (2002). Personality as an affect-processing system : toward an integrative theory. New Jersey: Psychology Press/Lawrence Erlbaum Associates.

Block, J., & Kremen, A. M. (1996). IQ and Ego-Resiliency: Conceptual and Empirical Connections and Separateness. Journal of Personality and Social Psychology, 70(2), 349–361. Tarihinde adresinden erişildi http://nuweb9.neu.edu/personalitylab/wp-content/uploads/BlockKremen.pdf

Karaırmak, Ö. (2007). Investigation of personal qualities contributing to psychological resilience among earthquake survivors: A model testing study. Yayimlanmamis doktora tezi, Orta Dogu Teknik Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitiisu, Ankara.

Karaırmak, Ö., & Güloğlu, B. (2014). Deprem Deneyimi Yaşamış Yetişkinlerde Bağlanma Modeline Göre Psikolojik Sağlamlığın Açıklanması. Cukurova University Faculty of Education Journal, 43(2), 1–18. https://doi.org/10.14812/cufej.2014.0010

Karaırmak, Ö., & Siviş-Çetinkaya, R. (2011). Benlik Saygısının ve Denetim Odağının Psikolojik Sağlamlık Üzerine Etkisi: Duyguların Aracı Rolü. Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, 4(35), 30–43. Tarihinde adresinden erişildi https://www.pegem.net/dosyalar/dokuman/138836-20140124161445-4.pdf

Masten, A. S. (2011). Resilience in children threatened by extreme adversity: Frameworks for research, practice, and translational synergy. Development and Psychopathology, 23(1), 493–506. https://doi.org/10.1017/S0954579411000198

Reis, L. A. dos, & Menezes, T. M. de O. (2017). Religiosity and spirituality as resilience strategies among long-living older adults in their daily lives. Revista Brasileira de Enfermagem, 70(4), 761–766. https://doi.org/10.1590/0034-7167-2016-0630

Sapienza, J. K., & Masten, A. S. (2011). Understanding and promoting resilience in children and

youth. Current Opinion in Psychiatry, 24(4), 267–273. https://doi.org/10.1097/YCO.0b013e32834776a8

Uysal, V. (2016). Gençlerde Empati Eğilimi, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık. DEUIFD, 1(1), 7–40. Tarihinde adresinden erişildi http://isamveri.org/pdfdrg/D00036/2016/2016_UYSALV.pdf

Uysal, V., Turan, Ş., & Işık, Z. (2014). Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI) Üzerine Bir Değerlendirme. Journal of Islamic Research, 25(1), 15–27. Tarihinde adresinden erişildi http://isamveri.org/pdfdrg/D00064/2014_1/2014_1_UYSALV_TURANS_ISIKZ.pdf

Zwingmann, C., Grom, B., Schermelleh, K., Madsen, R., Schmitz, E., Moosbrugger, H., & Apaydin, H. (2010). Münchner motivasyonel dindarlık envanteri:boyutsal kontrol ve denetim. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 10(2), 287–312.

RADİKAL DİNİ EĞİLİMLER KARŞISINDA DİN EĞİTİMİNİN ROLÜ

İbrahim TURAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Öz

Günümüzde özellikle Ortadoğu'da yaşanan ve dinin politik zemininden meşruiyet devşiren sözde İslami hareketler, adı "barış" olan bir dini politize ederek kendi radikal söylemlerine temel teşkil edecek yorum biçimlerini ve taraftar toplama yöntemlerini etkili bir biçimde kullanmaktadırlar. İslam adına yapıldığı iddia edilen ve "radikal İslamcı" kavramıyla ifadesini bulan ama aynı zamanda İslam karşıtı söylem ve eylemleri arttırmaktan başka bir işe yaramayan 11 Eylül saldırısının ardından tüm dünyada güvenlik politikaları önemli ölçüde değişim gösterirken bundan yine en büyük zararı İslam ve Müslümanlar görmektedir.

Tebliğimizde radikal dini hareketlerin tarihi seyrini incelemekten ziyade günümüzdeki radikal dini hareketlerin ortaya çıkmasındaki nedenlere kısaca değinerek, bu bağlamda eğitimin rolünden bahsetmeye çalışacağız. Şu bir gerçektir ki hangi çeşit radikal dini hareket ya da ideoloji olursa olsun, bu radikal grupların olumsuz etkilerini ortadan kaldırmak ya da pasifize etmek için yalnızca eğitime rol biçmek elbette mümkün değildir. Özellikle günümüz İslam dünyasındaki radikal dini hareketlerin önlenebilmesi için bir kere dış tehditler ya da meydan okumalar diye adlandırabileceğimiz sorunları çözmek, ikinci olarak da İslam ülkelerinin kendi tarihi, kültürü ve dini temellerine uygun eğitim sistemleri oluşturmak gerekmektedir. Yoksa sadece basit bazı eğitimsel düzenlemelerle bu sorunu çözüme kavuşturmak pek mümkün gözükmemektedir.

Radikalleşme süreçlerinin ulusal ve uluslararası düzeyde farklı boyutları olmakla birlikte biz burada konuyu biraz daha sınırlandırıp Türkiye özelinde meseleyi ele almakla yetineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Din, Eğitim, Radikal eğilimler, Din eğitimi.

Cumhuriyet Dönemi Din Politikalarının Radikal Dini Hareketlerin Oluşumuna Etkisi

Dinin toplumla ve devletle ilişkisi, tarihin hemen her döneminde olduğu gibi yakın tarihimizin de önemli sorunlu alanlarından birisidir. Bu sorunun farklı dönem ve şartlar altında değişik yansımaları ve sonuçları olmakla birlikte Siyasi sonuçlarının yanında özellikle sosyal boyutta ortaya çıkan sorunlu alanlar değişik yöntemlerle ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.

Osmanlı Döneminde devletin dini yapılarla olan ilişkisi belirli ölçüde pragmatik bir ilişki biçimini yansıtmaktadır. Bir taraftan sınır boylarında devletin denetiminden uzak kalan yerlerde ortaya çıkabilecek isyanların önlenmesinde tekkelerin dini ve eğitimsel gücünden faydalanılması yoluna gidilirken, diğer taraftan tarikat şeyhlerinin etrafındaki taraftar sayısının önemli artış gösterdiği

durumlarda da devletin müdahalesi gecikmemiştir.[1] II. Mahmud döneminde kaldırılan yeniçeri ocağı ile bağlantılı olan Bektaşi Tekkesi'nin kapatılarak ordu içinde onun boşalttığı alanın Mevleviliğe, toplum tabanındaki boşluğun da Nakşibendi tarikatı şeyhlerine emanet edilmesi, devletin dini yapılarla olan ilişkileri açısından fikir vericidir. Aynı dönemde yine tarikatların ait oldukları vakıfların gelirlerinin de devlet eliyle kontrol edilmek üzere Evkaf-ı Hümayun'un kurulması[2], devlet-dini grup ilişkisi açısından üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

Tekkeler Osmanlı toplumunun sosyal ve kültürel kodlarının muhafazası ve sosyal dayanışmanın devamlılığı adına önemli işlevler üstlenmiştir. Kapatılmalarından önceki dönemde her ne kadar bazı sorunları bünyesinde barındırsa da bir sosyal kurum olarak varlıkları önemli idi. Bu süreçte her türlü dini kurum ve işleyişe geçmişin köhnemiş kalıntıları olarak bakarak yasaklanması, tekkelerin bir anda illegal kurumlar haline gelmelerine neden olmuştur. Ancak tekkelere giden ve tarikat mensubiyetini devam ettirenler buralarla irtibatını koparmamıştır. Uygulamanın pratikteki karşılığı, bu kurumların devletin denetim ve gözetiminden uzak illegal görünümlü merkezler haline gelmesi olmuştur.. İlerleyen süreçlerde toplumun dini ihtiyaçlarının devlet tarafından yeterince karşılanmaması, bu kurumların ortadan kalkması bir yana varlığını daha da pekiştirmiştir. Zira toplum, ilgili dönemde din adına, bulduğu her şeye sarılmış ve dini kimliğini bu şekilde korumaya çalışmıştır. Kabul edelim ya da etmeyelim, 1925 yılında çıkarılan bir kanunla yasaklanan tekkeler 2017 yılına gelindiğinde farklı isimlendirmelerle halen varlığını sürdürmektedir. , O halde burada sorgulanması gereken şey, çıkarılan kanunun uygulamadaki eksiklileri değil, toplumun dini ve kültürel kodları ile ne kadar uyumlu olduğudur.

Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişle birlikte, cumhuriyetin kurucu kadrolarının, dinin yeni idare içinde nasıl düzenleneceği konusunda kesin bir fikri düşünceye sahip olmadıkları düşünülmektedir. Zira cumhuriyetin ilk yıllarında dinin kamusal hayatın dışında konumlandırılması çabaları, tekke ve zaviyelerle ilgili düzenlemeler ve dinin eğitim ve öğretimi konusunda ortaya konulan uygulamalar, dine ait negatif bir düşüncenin varlığını ortaya koyarken, diğer taraftan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ve bazı dini eserlerin tercümesinin yapılması, dine karşı pragmatik bir yaklaşımın da varlığını düşündürmektedir. Devletin, toplumun dini ihtiyaçlarını karşılama ve dini sosyal fonksiyonlarını icra etmesinin önüne çıkardığı engeller, toplumun bu konudaki taleplerinin bazen illegal yollarla, merdiven altı dini örgütlenmeler yoluyla ve sağlıksız bir din anlayışıyla karşılamasının da zeminini hazırlamıştır.[3]

Dönemin kurucu kadroları Türk inkılabını gerçekleştirmek için dinin toplumsal ve kültürel ayaklarının kontrol altına alınması ve gerektiğinde dinin nüfuzundan faydalanmak adına Diyanet İşleri Reisliğini kurarken, ona sınırlı bir alan tayin etmişlerdir.[4] Burada şu soru akla gelmektedir: Modern bir devlet kurmak için eğer din bir engel teşkil ediyorsa o halde neden yasaklanmadı? Kanaatimizce iki önemli nedenden dolayı dinin yasaklanması yerine reforme edilmesi gündeme gelmiştir. Bunlardan birincisi, toplum içinde dinin köklü bir yere sahip olması ve halk nezdinde önemli bir değer ifade etmesi, yani dini söküp atmanın zorluğu; ikincisi de politik alanda dinin meşrulaştırıcı gücünden istifade edilmek

---

1 Zekeriya Akman, *Osmanlı'da Devlet Tekke Münasebetleri*, Elips Kitap, Ankara, 2013, ss. 32-33.

2 Akman, *Osmanlı'da Devlet Tekke Münasebetleri*, s. 36.

3 Cumhuriyet dönemi din devlet ilişkileri ve din eğitimi konusunda bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 2*, Dergah Yay., İstanbul 2016; İbrahim Turan, *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları*, İz Yay., İstanbul, 2013; Yasin Aktay, "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslâmiyât*, Cilt: III, No: 3, Yıl: 2000.

4 Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, 4. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010, s. 104.

istenmesi.[5] Cumhuriyetin kurucu ideolojisinin en merkezi yerini dini bir toplumdan seküler bir topluma geçiş oluşturmaktadır. Bu geçiş sürecinde cumhuriyet din-devlet ayrımına ciddi bir vurgu yaptığı halde din alanını boş bırakmamıştır. Bu nedenle devletle din arasındaki gerilimli ilişki cumhuriyet tarihi boyunca devam etmiştir.

İşte yukarıda ifade edilen düşünce ve uygulamalar, Cumhuriyet tarihi boyunca devam eden din-devlet arasındaki sorunsal ilişki, sağlıklı bir dini eğitimden mahrum kalan bireylerin, bu ihtiyaçlarını karşılamak için bir takım dini gruplara tevessül etmesi anlamına gelirken, diğer taraftan, sahip oldukları taraftar kitlesiyle, dini grupları belirli bir süre sonra sivil alandan çıkıp siyasi alanda aktif hale gelme konusunda cesaretlendirmekte ve hatta marjinalleştirerek bir terör örgütüne kadar dönüştürebilmektedir. Nitekim bunun örnekliğini 15 Temmuz kalkışmasında "dini grup" görünümlü terör örgütünde görmekteyiz.

İşte yukarıda ifade edilen düşünce ve uygulamalar, Cumhuriyet tarihi boyunca devam eden din-devlet arasındaki sorunsal ilişki, sağlıklı bir dini eğitimden mahrum kalan bireylerin, bu ihtiyaçlarını karşılamak için bir takım dini gruplara tevessül etmesi anlamına gelirken, diğer taraftan, sahip oldukları taraftar kitlesiyle, dini grupları belirli bir süre sonra sivil alandan çıkıp siyasi alanda aktif hale gelme konusunda cesaretlendirmekte ve hatta marjinalleştirerek bir terör örgütüne kadar dönüştürebilmektedir. Nitekim bunun örnekliğini 15 Temmuz kalkışmasında "dini grup" görünümlü terör örgütünde görmekteyiz.

17/25 Aralık olayında FETÖ/PDY terör örgütünün siyasi alandaki kirli ittifakları ile karşılaşan Türkiye, 15 Temmuzda bu terör örgütünün kanlı yüzünü de görmüştür. 1970'lerden itibaren önce eğitim, sivil toplum daha sonra da ekonomi ve siyaset üzerinden Türkiye'nin gündemine giren FETÖ/PDY terör örgütü, izlediği strateji ve geliştirdiği çeşitli söylemlerle kendini gizlemeyi bir şekilde başarmış, 15 Temmuz'da ise devletin kılcal damarlarına kadar nasıl sızdığı ortaya çıkmıştır.

Yaşanan olaylar bu örgütün kirli ittifaklarının yanında ülke içinde insan kaynağı oluşturma konusunda nasıl bir strateji izlediği ile birlikte toplumun bu örgüte hangi gerekçelerle çocuklarını teslim ettiği de önemli bir soru olarak durmaktadır. Dolayısıyla burada din politikalarının radikalleşme sürecindeki rolü tartışılmalıdır.

Cumhuriyet tarihi boyunca din dersleri ve din konusunda ortaya konulan politikalar, toplumun talepleri ve reel gerçekliklerden çoğu zaman uzak kalmış, siyasi ve ideolojik popülizme kurban edilmiştir. Bu süreçte kim zaman din devletten ama çoğu zaman da devlet dinden çıkar sağlama derdine düşmüştür.[6] Ayrıca yeni kurulan genç cumhuriyetin yönünü daha laik (!) bir politikadan yana kullanması ilerleyen yıllarda laisizme doğru bir evrilmeyi beraberinde getirmiş din konusundaki bazı hassasiyetler dine karşı düşmanlığa kadar varmıştır. Bu nedenle de din eğitimi konusu dine dönüşe ve dolayısıyla gericiliğe kapı aralayacağı endişesiyle uzak durulması ve hatta yasaklanması gereken bir konu olarak, toplumsal dönüşüm ve Batılılaşma perspektifi açısından elzem kabul edilmiştir.

---

5 Krş. Yasin Aktay, "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslâmiyât*, Cilt: III, No: 3, Yıl: 2000, s. 43.

6 Geniş bilgi için bkz. Bayramali Nazıroğlu, "Din ile Devlet Arasında Simbiyotik Bir İlişki: Türkiye'de Zorunlu Din Derslerinde Siyasal Toplumsallaşma", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 9, Sayı: 1, Haziran 2016, ss. 191-214.

Din eğitimi ve öğretimi konusu bir yönüyle siyaset ve ideoloji üzerinden şekillenmiş, toplumsal talepler gerektiği ölçüde dikkate alınmamıştır. Hatta toplumun din eğitimi ve öğretimi konusundaki talepleri ile birlikte temel hak ve özgürlük alanı olarak din özgürlüğü açısından da sorunlu dönemlere fazlasıyla rastlanmaktadır. Özellikle 1980 sonrası dönemde siyasal İslami hareketlerdeki artışla birlikte kamusal alanda İslami sembollerin kullanılması bir ideolojik tasarım olarak görülerek yasaklanmıştır. Bu bağlamda pek çok genç insan eğitim gibi temel özgürlerinden mahrum bırakılmıştır. Bunun yanında 16.08.1997 tarih ve 4306 sayılı kanunla çıkarılan sekiz yıllık kesintisiz eğitimle de başta İmam-Hatip Liselerinin orta kısımları olmak üzere Kur'an kurslarında okumak isteyen çocukların da önüne engel konulmuştur.

Din eğitimi konusundaki bu yaklaşım cumhuriyet tarihi boyunca din-devlet arasındaki uzlaşmaz tavrın bir sonucu gibi gözükse de esasında çarpık laiklik algısı ve Atatürkçülük adına uygulanagelen Kemalizm ideolojisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Devletin karar alıcıları aslında din ve eğitim üzerinden yeni bir nesil, saf bir toplum oluşturacağı yanılgısından kurtulamamıştır. Dolayısıyla din ve onun eğitimi konusu farklı kesimlerde safları sıklaştırma konusunda temel bir politik malzeme olarak kullanılmıştır. 1924'te ilkokullara Kur'an-ı Kerim ve din dersleri konulurken 1930'lu yıllarından basından itibaren din derslerinin okullardan kaldırılmasının, 1924 yılında açılan Darülfünun ilahiyat fakültesinin 1933 yılında kapatılmasının ve 1949 yılında ilkokulların 4. ve 5. Sınıflarına yeniden isteğe bağlı din derslerinin getirilmesinin, 1982 yılından itibaren bugün de halen devam eden zorunlu din derslerinin konulması bu politikanın önemli örnekleridir. 1997 yılı sonrasında başlayan süreçle birlikte din eğitimi ve öğretimi konusu yeniden bir tartışma alanı haline getirilerek, toplumun din eğitimi ve öğretimi noktasındaki talepleri akamete uğratılmıştır.[7] Bu durum örgün eğitim açısından böyleyken, yaygın din eğitimi noktasında da benzer uygulamalar kendini göstermektedir. Ancak bu uygulamalar 2010 yılından itibaren yeniden düzenlenerek din eğitiminin önündeki engeller de kaldırılmıştır.

Sonuç

Osmanlı'dan itibaren Cumhuriyete geçiş sürecinde din konusu, toplumun talep ve beklentileriyle örtüşmeyecek şekilde dizayn edilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyetin kurucu kadroları dini bireyin ihtiyaçları ve toplumsal bütünleşme amacına matuf olarak kullanmak yerine modern toplumun inşasında dönüştürücü bir araç olarak ya da toptan reddetme şeklinde dışlamayı tercih etmişlerdir. Bu durum, bireyin doğuştan getirdiği inanma ve ibadet etme ihtiyacının karşılanmasında alternatif yollar aranmasını gündeme getirmiştir. Doğal olarak devletin bıraktığı boşluğun cemaat, tarikat veya farklı dini yapılanmalar üzerinden doldurulmasını beraberinde getirmiştir. Bu yapılanmaların her ne kadar büyük çoğunluğu devletin ve milletin menfaatleri doğrultusunda din eğitimi ve öğretimi vermeye devam etse de bazılarının asli amaçlarından uzaklaşıp radikalleşme eğilimine girmesi gibi tehlikeli durumlara şahit olunmuştur. İşte 15 Temmuz süreci bu durumun en canlı örneğidir. O halde, devletin din eğitimi ve öğretimini kendi denetim ve gözetimi altında vermemesi, farklı yollardan bu talebin karşılanmasını gündeme getirmektedir.

Kaynakça

[7] Bu konuda çıkarılan kanun için bkz. 6287 Sayılı Kanun için bkz. 11.04.2012 tarih ve 28261 sayılı Resmi Gazete.

Ahmad, F. (2010). Bir Kimlik Peşinde Türkiye, 4. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Akman, Z. (2013). Osmanlı'da Devlet Tekke Münasebetleri, Ankara: Elips Kitap.

Aktay, Y. (2000). "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", İslâmiyât, CIII (3), 37-49.

Kara, İ. (2016). Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 2, İstanbul: Dergah Yayınları.

Nazıroğlu, B. (2016). "Din ile Devlet Arasında Simbiyotik Bir İlişki: Türkiye'de Zorunlu Din Derslerinde Siyasal Toplumsallaşma", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9/1, 191-214.

Resmi Gazete, Tarih: 11.04.2012, Sayı: 28261.

Turan, İ. (2013). Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları, İstanbul: İz Yayıncılık.

ÇOCUĞUN KARAKTER GELİŞİMİNDE ÇEVRESEL FAKTÖRLERİN ROLÜ

İbrahim TURAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Öz

Amerika'da 20. Yüzyılın başlarından itibaren çocukluk ve ergenlik dönemleri, gelişim ve öğrenme açısından, daha fazla destek verilmesi gereken özel gelişimsel dönemler olarak görülmeye başlanmıştır. Özellikle yüzyılın ortalarında ABD toplumunda yaşanan değişmeler, (toplumda çocuk suçlarında görülen artış, artan yoksulluk, boşanmalar, gayri meşru doğumlar, aile hareketlilikleri ve tek ebeveynli yaşam vb.) artış göstermiştir. Bu sorunları gidermek için aile ve çocuğa yönelik atılan adımların odak noktasını suç oranlarını azaltmak ve çocuklarda uygun karakter gelişimini sağlamak oluşturuyordu. Bu dönemde gençlerin problemleri öncelikli olarak ele alınmış ve buna yönelik hizmet alanları ve politikalar üretilmeye çalışılmıştır. Bu politikalar içinde dikkat çeken en önemli husus, mevcut sorunları ortadan kaldırmaya yönelik müdahaleler yapılırken bir taraftan da önleyici tedbirlerin alınmaya çalışılması olmuştur. Önleyici tedbirlerin alınacağı yerler ise, çocukların yaşamlarını geçirdikleri, aile, okul, toplum ve akran grupları olarak belirlenmiştir.[1] Bakıldığında bu dört unsur karakterin de kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu nedenle karakter gelişiminde çevresel faktörlerin kısaca açıklanması gerekmektedir.

Bu tebliğde, çocukların karakter gelişiminde önemli bir etkiye sahip olan çevresel faktörler olarak başta aile olmak üzere, okul, akran grupları ve diğer çevresel faktörlerin rolü üzerinde durulacaktır. Bu çerçevelendirmeyi yaparken Türkiye'de karakter eğitimi konusunda yapılan çalışmalara değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Karakter Eğitimi, Din Eğitimi.

1. Karakter Gelişimi

Karakterle ilgili olarak önemli hususlardan birisi de karakter gelişimidir. Karakteri ne zaman gelişir? Sorusunun kesin bir cevap verilememektedir. Bunlardan birincisi, karakterin çok yönlü bir fenomen oluşudur. İkincisi, karakterin bileşenlerinden her biri kendi gelişimsel özelliklerine sahiptir. Üçüncüsü, her birey farklı gelişim seyri gösterir. Dördüncüsü, karakterin bileşenlerinin görünümü ve gelişimsel sıklığı bireyden bireye farklılık gösterir. Beşincisi ise, karakterin bileşenleri, tedrici bir gelişim gösterir. Bu yüzden de altı yalındaki bir çocuğun, yaptığı bir davranış sebebiyle karakterli ya da karaktersiz olduğu söylenemez. Ancak altı yaşındaki bir çocuğun, hangi karakter özellikleri açısından ve ne kadar gelişim gösterdiğini söyleyebiliriz. Örneğin altı yaşındaki bir çocuk başkalarına zarar verdiyse ve diğerlerinin kendinden farklı düşünceleri olduğunun farkında değilse ve başkalarının kendisi hakkındaki düşüncelerini önemsemiyorsa o zaman o kimsenin, yaşıtlarına göre bazı karakter özellikleri açısından

[1] Richard F. Catalano, J. David Hawkins and John W. Toumbourou, "Positive Youth Development in the United States: History, Efficacy and Links to Moral and Character Education", **Handbook of Moral and Character Education**, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, (459-483), ss. 459-460.

gelişmediği söylenebilir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, karakter gelişiminin doğumla birlikte, hatta doğum öncesi dönemden başladığı iddia edilebilir. Nitekim genetik faktörlerin karakteri etkilediğine dair güçlü kanıtlar bulunmaktadır. Ebeveyn doğum öncesinde duygusal olarak çocuğa bağlanmaya başlamaktadır. Dolayısıyla karakter gelişiminde bu bağ, ebeveyn ile bebek arasında kritik bir öneme sahiptir.[2] Bu nedenle karakter gelişimi açısından bebeklik, çocukluk ve ergenlik dönemlerini kısaca tahlil etmek gerekmektedir.

Bebeklik Dönemi Karakter Gelişimi: İlk olarak, bebeklik dönemi karakter gelişiminin en belirgin özellikleri olarak; empati becerisi kazanmaya başlama, kişi kavramının gelişmesi ve (ebeveynle) bağ kurma yetisi kazanma sayılabilir. Bebeklik döneminde empati gelişiminin ilk örneği, diğerleri ağladığında bebeklerin de ağlamasıdır. Ancak bu durum 6. ay civarında ortadan kaybolmakta ve bebek, diğerlerinin sesi ile kendi sesi arasındaki ayrımın farkına varmaktadır.

Bebeklik dönemi karakter gelişimi ile ilgili ikinci konu, kişi kavramındaki ayrımı (ben/sen ayrımı) yapabilmesidir. Bu ayrım, 2 yaş civarında gelişmeye başlamaktadır. Ahlaki muhakeme, bakış açısı kazanma, işbirliği ve utanma gibi tüm karakter bileşenleri, kendisi ile diğerleri arasında farklılığı algılayabilme düzeyinin gelişimine bağlıdır.

Üçüncü konu ise, anne ile bebek arasındaki bağın gelişimidir. Anne ile bebek arasında 6. ay civarında başlayan güçlü duygusal bağ, karakter gelişimi açısından en önemli gelişmedir. Kurulacak olan bu bağ, bebeğin gelecekteki ilişkilerinin de temelini oluşturmakta ve akranları ile işbirliği, yetişkinlerle uyum sağlama ve özgecilik gibi karakter özellikleri bu bağın güçlü olmasına bağlıdır.[3] Diğerleri ile ilişkilerinde sorun yaşama ya da ilişki kuramama sorunu, Amerikan Psikiyatri Derneği tarafından psikopatolojik bir sorun olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bebeklik yıllarında ebeveyn (özellikle anne) ile güçlü bir duygusal bağ kuramama, çocukluk dönemindeki anti sosyal davranışların da en önemli sebeplerinden birisi olmaktadır.[4]

Çocukluk Dönemi Karakter Gelişimi: Karakter gelişiminin büyük bir kısmı çocukluk yıllarında oluşmaktadır. Bu alanda en büyük ilerleme 5-7 yaşları arasındaki okul öncesi dönemi kapsamaktadır. Berkowitz, bu dönemde, karakter gelişimi açısından önemli olan üç özelliği (kendini kontrol etme, suçluluk ve bakış açısı kazanma) şu şekilde özetlemektedir. Kendini kontrol etme, ilk olarak yürümeye uyum sağlama şeklinde ortaya çıkmakta ve 5-7 yaşları arasında, kendi içsel dürtülerini kontrol etme ile en üst seviyeye ulaşmaktadır.

Karakter gelişimini anlamda ikinci önemli husus ise, suçluluktur. Suç işleme vicdani açıdan çocuğun gelişip gelişmediğini göstermesi yönüyle karakter gelişimini anlamada kritik öneme sahiptir. Lickona, suçu yapıcı ve yıkı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre yapıcı suç, kişinin gelişimine yönelik motivasyon sağlayan "kendini kritik etme"yi ifade ederken; yıkıcı suç, kişinin kendini kötülemesine ve hakir görmesine neden olmaktadır.[5]

Üçüncü husus ise, bakış açısı kazanma ise, okul öncesi dönemden başlayıp ergenlik dönemi boyunca devam eden bir süreçtir. Ancak, başkalarının bakış açılarını anlama kapasitesindeki en önemli

---

2 BERKOWITZ, Marvin W. "The Science of Character Education", *Bringing in a New Era in Character Education*, William Damon (Ed), California: Hoover Institution Press, 2002 s. 50.

3 Berkowitz, "*The Science of Character Education*", s. 51.

4 Berkowitz, "*The Science of Character Education*", s. 51.

5 Berkowitz, "*The Science of Character Education*", s. 52.

ilerlemeler 3-4 ila 12 yaş arasında olmaktadır.[6] Sonuç olarak, karakterin temel bileşenleri, çocukluk yıllarında neredeyse tamamen işlevsel hale gelmektedir.

Ergenlik Dönemi Karakter Gelişimi: Ergenlik dönemi karakter gelişimi aslında bebeklik ve çocukluk yıllarında başlayan gelişmelerin devamından ibarettir. Bu dönemde, ahlaki muhakeme ve ahlaki kimlik kazanma, ergenlik dönemi karakter gelişimine en iyi iki örnektir. Ahlaki muhakeme; doğru ve yanlış hakkında karar vermeye yönelik bilişsel kapasitenin gelişmesidir. Her ne kadar ahlaki muhakemenin yaşam boyu devam ettiği düşünülse de 11-12 yaşlarında ergenlik dönemi ile birlikte ahlaki muhakemede de toplumsal değerler öncelenmektedir. Yani, bu dönemde bireyin üyesi bulunduğu sosyal örgütler, diğerleri ile ilişkileri, diğerlerinin onların davranışları üzerindeki etkisi vb. etkenler, bireyin doğru ve yanlış hakkındaki yargılarının oluşumunda etkili olmaktadır. Dahası, ahlaki muhakeme, özgecilik, hilekârlık, suçluluk ve sakıncalı davranışlar (korunmasız cinsel ilişki ve uyuşturucu kullanımı) gibi çeşitli ahlaki ve ahlak dışı davranışlarla ilişkilidir.[7]

Kimlik ise, kişinin kendisini ifade etme ya da kendisi olma biçimidir. Ergenlik dönemi ise, kendilik bilincinin kazanılmasında ve kimlik oluşumunda kritik bir zaman dilimidir. Bu dönemde ahlaki bir faktör olarak kendilik bilincinin kazanılması da gerçekleşmektedir.[8]

2. Karakter Gelişimini Etkileyen Temel Faktörler

Amerika'da 20. Yüzyılın başlarından itibaren çocukluk ve ergenlik dönemleri, gelişim ve öğrenme açısından, daha fazla destek verilmesi gereken özel gelişimsel dönemler olarak görülmeye başlanmıştır. Özellikle yüzyılın ortalarında ABD toplumunda yaşanan değişmeler, (toplumda çocuk suçlarında görülen artış, artan yoksulluk, boşanmalar, gayri meşru doğumlar, aile hareketlilikleri ve tek ebeveynli yaşam vb.) artış göstermiştir. Bu sorunları gidermek için aile ve çocuğa yönelik atılan adımların odak noktasını suç oranlarını azaltmak ve çocuklarda uygun karakter gelişimini sağlamak oluşturuyordu. Bu dönemde gençlerin problemleri öncelikli olarak ele alınmış ve buna yönelik hizmet alanları ve politikalar üretilmeye çalışılmıştır. Bu politikalar içinde dikkat çeken en önemli husus, mevcut sorunları ortadan kaldırmaya yönelik müdahaleler yapılırken bir taraftan da önleyici tedbirlerin alınmaya çalışılması olmuştur. Önleyici tedbirlerin alınacağı yerler ise, çocukların yaşamlarını geçirdikleri, aile, okul, toplum ve akran grupları olarak belirlenmiştir.[9] Bakıldığında bu dört unsur karakterin de kaynaklarını oluşturmaktadır. bu nedenle karakter gelişiminde bu kaynakların kısaca açıklanması gerekmektedir.

2.1. Aile

Çocuğun karakter gelişiminde ailenin çok önemli bir etkisi vardır. Aile içindeki farklı değişkenler bu gelişimde önemlidir. Bunlar; aile sıcaklığı, ebeveyn tutarlılığı, davranışa uygun tepki vermek, model olmak, değerlere vurgu yapmak, çocuğa saygı duymak ve bir meseleyi çocukla açık bir biçimde tartışabilmek şeklinde sayılabilir. Çocuğun karakteri tüm bunlardan ve bunun dışındaki diğer ikincil faktörlerden etkilenmektedir. George A. Dorsey, karakter geliştirme bakımından ailenin çok önemli bir

---

6 Berkowitz, "*The Science of Character Education*", s. 52.
7 Berkowitz, "*The Science of Character Education*", s. 52.
8 Berkowitz, "*The Science of Character Education*", s. 52.
9 Richard F. Catalano, J. David Hawkins and John W. Toumbourou, "Positive Youth Development in the United States: History, Efficacy and Links to Moral and Character Education", *Handbook of Moral and Character Education*, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, ss. 459-460.

fonksiyon icra ettiğini şu örnekle açıklamaktadır: "İyi, doğru ve sağlam bir karakter oluşturma, evin temel görevidir. Eğer toprağa uygun bir tohum ekilir ve ilk birkaç yıl uygun şartlar altında bakımı yapılırsa, bu bitkinin kökten sökülmesi kolay değildir."[10]

Grych ve Berkowitz, gelişim psikologları tarafından çalışılan sekiz karakter çeşidi belirlemişler ve ailenin davranışlarının bu sekiz karakter çeşidinin ortaya çıkmasındaki etkisini araştırmışlardır. Araştırma sonucunda şu bulgulara ulaşılmıştır: Çocukların davranışlarına ve ihtiyaçlarına karşı uygun tepkiler veren, çocukları ile sevgiye dayalı ilişkiler geliştiren, tartışma, karar alma ve problem çözme konusunda demokratik ilişkiler geliştiren, ailelerin çocukları, güçlü ve çok yönlü bir karakter gelişimine sahip olmaktadır.[11]

Karakter oluşumu konusunda aile, bireylerin sadece birlikte vakit geçirmesi konusunda fırsatlar sunması açısından değil, yanı sıra ortak planların, amaçların, inançların ve değerlerin paylaşılması açısından da çok önemlidir. Bazen de olsa çocuklarla birlikte vakit geçirmek, onlara model olmak bakımından oldukça önemlidir. Dimerman, aile fertlerinin birlikte geçirdikleri vaktin her şeyi bir kenara bırakacak kadar önemli ve değerli olduğunu ifade ederken, konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Ailelerden sık sık şunları duyuyorum: 'Aile bireyleri evde hep birlikte olsalar bile herkes ayrı şeylerle meşgul oluyor. Her bir birey ayrı odada ayrı TV programlarını izliyor ya da bilgisayar veya telefonla vakit geçiriyor …. Hatta yemekler bile ayrı odalarda ve ayrı saatlerde yeniyor.' (Bunları ortadan kaldırmak için) çocuklarımızın kendilerini değerli ve önemli hissetmeleri için ailemizi bir arada tutacak ve bizi birbirimize bağlayacak çeşitli fırsatlar yaratmamız gerekmektedir."[12]

Aile içerisinde annenin karakter gelişiminde önemli bir yeri vardır. karakter eğitimi okullarda formal olarak okutulmaya başlamadan önce ailede kadınlar karakter eğitimi konusunda iyi bir öğretmen rolünü üstlenirken aynı zamanda iyi bir rol model olarak görülmekteydiler. Bu konudaki ders kitapları ise, en önemli ikinci kaynak mahiyetinde idi.[13]

2.2. Okul

Karakter eğitiminde okul, aileden sonra ikincil derecede öneme sahiptir. Zira çocukların büyük çoğunluğu genellikle 3-5 yaşlarına kadar okul ortamında bulunmamakta; okul ortamına geldiklerinde de zaten karakter gelişiminin birçok alanında gelişimlerini tamamlamış olmaktadırlar. Ancak buna rağmen, okul, çocuğu kendilik bilinci, sosyal ilişkiler geliştirme, değerler, ahlaki muhakemenin olgunlaşması, ahlak hakkında bilgi edinme gibi alanlar açısından etkilemektedir.

Etzioni, karakter gelişiminde aileden çok okula odaklanılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, esasında ailenin sosyal görevlerinden birisi, çocuğu ahlaki değerlerle tanıştırmak ve onda iyi bir karakter gelişiminin temellerini atmak olsa da, karşı karşıya kaldığı zorluklar ve sıkıntılar nedeniyle aile, enerjisinin büyük bir kısmını işine harcamakta ve bu nedenle de iyi bir karakter gelişimini sağlama

---

10 Sara Dimerman, *Character is The Key: How to Unlock The Best in Our Children and Ourselves*, Canada: Wiley, 2009, s. 21.

11 Berkowitz, "*The Science of Character Education*", ss. 55-56.

12 Dimerman, *Character is The Key: How to Unlock The Best in Our Children and Ourselves*, s. 94.

13 Howard, Berkowitz and Schaeffer, "*Politics of Character Education*", ss. 190-191.

görevi okula düşmektedir. Hatta öyle ki, okulun birincil görevi, çocukta iyi bir karakter gelişimini sağlamak olmaktadır.[14]

Karakter eğitimcilerinin neredeyse tamamı, karakter eğitiminde okul ortamının önemine vurgu yapmaktadırlar. Onlara göre, okul ortamı ile ahlaki karakterle ilgili eğitimsel çıktılar arasında önemli bir ilişki vardır. Okul ortamı ile ahlaki karakter gelişimi arasındaki ilişkiye dikkat çekenlerden birisi de John Dewey'dir. Dewey'e göre, ahlak eğitimi ve karakter gelişimi okul müfredatından ayrı tutulamaz. Günümüzde artık kabul edilmektedir ki, eğitimin teorik olmayan yönleri de öğrencilerin gelişimi için son derece önemlidir. Nitekim değerlerden bağımsız bir okul ortamı yoktur. Bu bağlamda Wynne, okul ortamının, etkili karakter eğitimi uygulamaları için hayati öneme sahip olduğunu ileri sürmektedir. O, karakter eğitimi konusunda bireyden ziyade okula odaklanmakta, ahlak hakkında hiçbir şey söylenmese bile okul ortamının ahlaki davranmayı öğreteceğine inanmaktadır. Ryan ise, sınıf yaşantısının, öğrencinin ahlak ve karakter gelişiminin şekillenmesinde önemli bir anlam ifade ettiğini ileri sürmektedir.[15] Wynne ve Ryan'ın ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki, Batıda okullarda karakter eğitimi uygulamaları ders ya da çalışma planları içerisinde çok yer almamakta ancak bununla birlikte gizli müfredatın bir parçası olarak işlev görmektedir. Hatta öyle ki, bu gizli müfredatın karakter gelişimindeki rolüne ilişkin farkındalık gittikçe artmaktadır. Bu bağlamda bazı karakter eğitimcileri, dolaylı olarak kullanılan karakter öğretim metotlarının geleneksel müfredat temelli yaklaşımlardan daha faydalı olduğuna inanmaktadırlar.[16] Bu düşünceler de yine okul ortamının ya da kültürünün karakter oluşumu ve şekillenmesindeki rolüne işaret etmektedir.

Bireyin karakter gelişiminin bir toplum içerisinde şekillendiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda okul, bu toplum kavramı içerisinde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu anlamda okul, öğrenci ve personelin birlikte olduğu, saygılı bir ilişki geliştirdiği ve birlikte bir amaç etrafında buluştuğu sosyal bir topluluk olma özelliğini taşımaktadır. Bu nedenle okuldaki ilişkiler ve öğrenci-personel işbirliği, öğrencinin kendisini okula ait hissetmesini sağlayacak şekilde olması gerekirken, öğrenciler arasında işbirliği yapmaya da fırsatlar sunacak şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Ancak burada şu unutulmamalıdır ki, okul, karakter gelişiminin tek şekillendiricisi değildir. Hatta okulda karakter eğitimi ile ilgili kazandırılan değerler bazen çok sınırlı ölçüde kalmakta ve istenen sonuç elde edilememektedir. Bazen de aile ile okulun desteklediği değerler arasında çatışma yaşanması durumu, okulun karakter eğitimi konusunda destekleyeceği değerlerin sınırlı olmasında etkili bir neden olabilmektedir.

Okul içerisinde yürütülen karakter eğitimi faaliyetlerinde öğretmenlerin önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim ahlak eğitimine ilişkin neredeyse tüm yaklaşımlar, iyi bir karakter oluşumunda model olmanın önemine vurgu yapmaktadır. "Eğer biz gençlere ahlaki bir kişiliği öğretmek istiyorsak önce davranışlarımızla onlara bunu göstermeliyiz." diyen Noddings, karakter eğitimi konusunda ortaya koyduğu ahlaki gözetim temelli modelin dört bileşeninden söz etmektedir. Ona göre bu dört bileşen; örnek olma, diyalog/konuşma, uygulama ve onaylamadır.[17] Lickona ise, etkili bir karakter eğitiminde öğretmenlerde olması gereken şu üç özelliğe dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, öğretmenin tüm

---

14 Amitai Etzioni, "A Communitarian Position on Character Education", *Bringing in a New Era Character Education*, William Damon (Ed.), Stanford, California: Hoover Institution Press, 2002, (113-127), s. 114.

15 James Arthur, "Traditional Approaches to Character Educationin Britain and America", *Handbook of Moral and Character Education*, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, s. 95.

16 Arthur, "*Traditional Approaches to Character Educationin Britain and America*", s. 95.

17 Nel Noddings, "Caring and Moral Education", *Handbook of Moral and Character Education*, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, ss. 168-172.

sevgisini öğrencilerine veren, çalışmalarında onlara yardım eden ve onlarda özsaygıyı geliştirmeye çalışan etkili bir "bakıcı" olması; ikincisi, öğrencilerine en üst seviyede sevgi ve saygı göstererek sınıf içinde ve dışında "ahlaki bir model" olması; üçüncüsü ise, öğrencilerine yaptığı açıklamalar, hikâyeler ve sınıf tartışmalarıyla doğrudan ahlak öğretimi ve rehberlik hizmeti sunan, olumlu davranışlarını cesaretlendiren ve olumsuz davranışlarında da geri bildirimler yoluyla düzeltme yapan bir "ahlaki danışman" olmasıdır.[18]

Lickona ise, okulda karakter eğitimini gerekli kılan en az üç zorunlu neden sıralamaktadır. Bunlardan birincisi, tam anlamıyla insancıl olabilmek için iyi bir karaktere ihtiyaç duyulduğu; ikincisi, okulların öğretme ve öğrenme konusunda daha iyi yerler olması nedeniyle karakter niteliklerinin model alındığı, öğretildiği, kutlandığı ve sürekli olarak pratiğinin yapıldığı yerler olarak birer erdem topluluğu özelliği göstermesi; üçüncü olarak da okulun, tıpkı aile gibi erdemlerin birincil kaynağı olmasıdır. Zira Lickona, çağdaş Amerikan toplumunun ağır sosyal ve ahlaki problemlerden muzdarip olduğunu ifade etmekte ve bu problemlerden bazılarını şu şekilde sıralamaktadır: Ailenin parçalanması, şiddetin ve aç gözlülüğün yaygınlaşması, cinsel ahlak sorunları, uyuşturucu ve alkol kullanımındaki yaygınlık, yaşama karşı saygınlığın azalması vb. İşte tüm bu nedenlerden dolayı Lickona, okulda karakter eğitiminin zorunlu olduğunu ifade etmektedir.[19]

Okulda karakter eğitiminin önemli öğelerinden birisi de ahlaki disiplindir. Burada karakter gelişimi açısından disiplin, öğrencilerin ahlaki muhakeme becerilerinin gelişimine yardım eden, kendini kontrol etmeyi sağlayan ve başkalarına saygıyı öğreten bir anahtar olmalı ve kurallar, öğrencilerin değerleri fark etmelerine imkan sağlayacak şekilde konulmalıdır.[20]

Okulda karakter eğitimi ya da değerlerin öğretiminin gerekliliğini vurgulayan eğitimcilerin yanı sıra okulun değer öğretmesi gereken bir yer olup olmadığına eleştirel yaklaşım getirenler de vardır. Bunlardan birisi de David E. Purpel'dır. Purpel'a göre, ahlak eğitimi üzerine yapılan çalışmaların en büyük sorunlarından birisi, bu alanda yazanların büyük çoğunluğu, okulda ahlak eğitiminin olabilirliğini sorgulamak yerine ahlak eğitimine ilişkin postulatları çok kolay bir şekilde kabul etmeleri ve bunun okullarda kaçınılmaz olduğunu düşünmeleridir. Ona göre, başta Thomas Lickona olmak üzere okulda değerlerin eğitimini savunlar için okulda değerlerin öğretimine ilişkin en uygun soru "okul değerleri öğretmeli midir?"den ziyade "hangi değerleri öğretmelidir?" ya da "değerler nasıl öğretilmelidir?" şeklindedir.[21] Her ne kadar okulda karakter eğitimi konusunda süren tartışmalar olsa da çoğu eğitimci ve politikacı okulda karakter eğitiminin ve belirli değerlerin öğretilmesini savunmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, bunun en önemli sebeplerinden birisi ailede yaşanan sorunlardır.

2.3. Akran Grupları

Çocuklar büyüdükçe aile dışındaki grupların etkisine girmeye başlamaktadırlar. Bunların başında ise, akran grupları gelmektedir. Çocuklar, ailelerinden öğrenemedikleri pek çok şeyi –doğru ya da yanlış-

---

18 Thomas Lickona, "Educating for Character: A Comprehensive Approach", *The Construction of Children's Character*, (Ed.) Alex Molnar, Chicago: The National Society for the Study of Education, 1997, s. 48.

19 Lickona, "*Educating for Character: A Comprehensive Approach*", s. 45.

20 Lickona, "*Educating for Character: A Comprehensive Approach*", s. 50.

21 David E. Purpel, "The Politics of Character Education", *The Construction of Children's Character*, (Ed.) Alex Molnar, Chicago: The National Society for the Study of Education, 1997, s. 142.

bu gruplardan öğrenmektedirler. Özellikle ergenlik döneminde bu etki seviyesi daha da artmakta, hatta bazen bu durum, olumsuz etkileyebileceği endişesi ile ailelerin tepkisine neden olmaktadır.[22]

Akran gruplarının yapısı: Akranlar arası ilişkileri tanımlayan araştırmalar, akran ilişkilerinde genellikle üç aşamadan bahsetmektedir. Bunlar; akran etkileşimi, akran ilişkisi ve akran grupları sürecidir. "Akran etkileşimi", en alt düzeyde bir akran ilişkisini ifade ederken, "akran ilişkisi" birbirini tanıyan bireylerin birlikte daha fazla zaman geçirmesi ifade etmektedir. Bu tür yakın ilişkiler kardeşler arasında olabileceği gibi, romantik ilişkiler ya da arkadaşlıklar şeklinde de olabilmektedir. Akran ilişkilerinde üçüncü düzey ise, daha karmaşık ilişkilerin yer aldığı "akran grup süreci"dir. Bu düzeyde, çeşitli seviyelerde birbirleri ile ortak yaşantıları bulunan bireyler birbirlerini etkilemekte ve bir grup etkileşimi göstermektedir. Bunlar bazen "kalabalık" bazen de "klik" olarak adlandırılmaktadır. Kalabalıklar, bir isim kazanmak için bir araya gelmiş, benzerlik arz eden stereotip bireylerden oluşurken, klikler ise, arkadaşlık temelinde bir araya gelen ve belli bir yaş grubundan oluşan bireyleri ifade etmektedir.[23]

Akran gruplarının fonksiyonu: Akran grupları çocukları genellikle okul öncesi dönemde etkilemeye başlamaktadır. Özellikle okul öncesi eğitim alan çocuklarda bu, daha önemli bir etkiye sahiptir. Bu etki çocukluk ve ergenlik yıları boyunca düzenli olarak bir artış göstermektedir. Akran grupları, özellikle kendilik bilincinin oluşmasında ve sosyal ilişkiler geliştirmede (arkadaşlık kurma ve bunu geliştirme), ahlaki muhakemenin gelişiminde ve zararlı davranışlara (sağlıksız cinsel ilişki, alkol ve uyuşturucu kullanımı vb.) karşı ilginin oluşmasında önemli bir etken olmaktadır. Bu durum, karakter gelişiminde akran gruplarının önemli bir etkisi olmakla birlikte, karakter gelişiminde olumlu veya olumsuz etkiye sahip olabileceğini de göstermektedir.[24] Tezcan da akran gruplarının etkilerini, olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayırmaktadır. Tezcan'a göre, akran gruplarının olumlu etkileri; bireyin toplumsallaşmasını sağlayarak çeşitli öğrenme fırsatları yaratma, sadakat, cesaret ve gruba ait olma duyguları besleme, yetişkinlerle konuşulamayan konuları (cinsellik gibi) buradan öğrenme, olaylar karşısında bakış açısı kazanma, güven ve statü kazanma, işbirliği yapma ve takım ruhunu kazanma ve normlara uymayı öğrenme şeklinde sıralanırken; olumsuz etkileri ise, grubun amaçları antisosyal davranışları içeriyorsa birey de bu tür davranışlar sergileyebilir, anti demokratik ve kendini üstün gören bireylerin sergiledikleri davranışlar bireylerin kendine güvenlerini zedeleyebilir.[25]

Çocukların karakter gelişiminde akran gruplarının çocuğa kazandırdığı önemli fikirlerden birisi de grup normlarının bireysel ihtiyaçlardan daha önemli olduğu fikridir. Çocuğun grubun bir parçası olabilmesi için bu fikri benimsemesi gerekmektedir. Aksi halde çocuk gruptan dışlanma ve yalnızlaşma ile karşı karşıya kalabilmektedir. Bu ise doğal olarak çocuğun duygularında ileriye dönük bazı olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına neden olabilir. Kindarlık, çekimserlik, öfke bunlar arasındadır.[26]

---

22 Feyzi Uluğ, *Eğitimde Grup Süreçleri*, TODAİE Yay., Ankara 1999, s. 159-160; Eyüp Kemerlioğlu, Sezgin Kızılçelik ve Mustafa Gündüz, *Eğitim Sosyolojisi*, Saray Kitabevleri, İzmir 1996, s. 52.

23 Stacey S. Horn, Christopher Daddis, Melanie Killen, "Peer Relationships and Social Groups: Imolications for Moral Education", *Handbook of Moral and Character Education*, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, ss. 273-274; Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1991, ss. 155-156.

24 Berkowitz, "*The Science of Character Education*", s. 54.

25 Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, ss. 156-159.

26 Horn, Daddis and Killen, "*Peer Relationships and Social Groups: Imolications for Moral Education*", s. 278; Uluğ, *Eğitimde Grup Süreçleri,* s. 150; Daniel J. Canary, William R. Cupach, Susan J. Messman, *Relationship Conflict*, California: SAGE Publications, 1995, ss. 77-88.

Sonuç olarak, akran grupları çocukların karakter gelişimlerinde kritik öneme sahiptir. Diğer gelişim alanlarında olduğu gibi akran grupları da olumlu ve olumsuz olmak üzere çocuk üzerinde çift yönlü bir etkiye sahiptir. Bu nedenle gerek karakter eğitimcileri gerekse karakter eğitimi programlarının amacına ulaşabilmesi için akran gruplarının bu programlar içerisinde merkezi bir yere sahip olması gerekmektedir.

2.4. Sosyal Çevre

Toplumsal çevre, çocukların ya da gençlerin ahlaki ve karakter gelişimlerinde önemli bir rol oynamaktadır. Lies ve arkadaşlarına göre, eğitimin imkanları ve etkileri üzerine çalışma yapan pek çok kişi, okul dışı deneyimlerin, özellikle ergenlerin karakter gelişiminde ve değer kazanımında olumlu ya da olumsuz önemli bir etkiye sahip olduğunu bilir. Olumlu anlamda toplumun bireye en önemli katkısı, yaşamında pozitif amaçlar edinmesine destek olmak, ahlaki davranışlar sergileme konusunda motive etmektir. Yates ve Youniss ise, olumlu bir toplumsal yapının özellikle ergenler arasında kimlik gelişimi ve aitlik duygusunu geliştirdiğini ifade etmektedir. Olumsuz toplum etkileri olarak da daha az pozitif amaçlar yüklemek ve dolayısıyla yıkıcı davranışları daha çok beslemek şeklinde sayılmaktadır.[27]

Toplumsal çevrenin etkileri, ağırlıklı olarak, kitle iletişim araçları, komşuluk ilişkileri ve kültürel değerler etrafında toplanmaktadır. Bunlar içerisinde medya, önyargı (ırkçılık, cinsel ayrımcılık, yaş ayrımcılığı vb.), saldırganlık ve güvenlik duygularını açık bir biçimde etkilemektedir. Kültürel değerler içerisinde yer alan din ise, korunmasız cinsel ilişki ve alkol kullanımı gibi riskli davranışlardan ziyade ruh sağlığı ile daha yakından ilişkilidir. Bu tartışmalar çevresinde karakter gelişiminde toplumsal çevre kadar kalıtımın da etkisi tartışılmaktadır. Bazıları karakter gelişiminin, özgecilik, risk alma gibi bazı özelliklerinde kalıtımın güçlü etkisinde söz ederken; diğerleri kalıtımsal etkinin rolünün sadece bazı uç örneklerde (hamilelik döneminde annenin ilaç kullanması, alkol alması veya bir hastalık geçirmesi gibi) görüldüğünü ve dolayısıyla bu etkinin çok az olduğunu iddia etmektedir.

Kaynakça

BERKOWITZ, Marvin W. “The Science of Character Education”, Bringing in a New Era in Character Education, William Damon (Ed), California: Hoover Institution Press, 2002, ss. 43-63.

CATALANO, Richard F. J. HAWKINS, David and TOUMBOUROU, John W. “Positive Youth Development in the United States: History, Efficacy and Links to Moral and Character Education”, Handbook of Moral and Character Education, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, ss. 459-483.

DIMERMAN, Sara. Character is The Key: How to Unlock The Best in Our Cihildren and Ourselves, Canada: John Wiley&Sons, 2009.

HOWARD, Robert W., BERKOWITZ, Marvin W. and SCHAEFFER, Esther F. “Politics of Character Education”, Educational Policy, Vol. 18, No. 1, January and March 2004, ss. 188-215.

[27] Jim Lies, Kendal Cotton Bronk and Jennifer Menon Mariano, “The *Community Contribution to Moral Development and Character”, Handbook of Moral and Character Education*, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, ss. 520-522.

ETZIONI, Amitai. “A Communitarian Position on Character Education”, Bringing in a New Era Character Education, William Damon (Ed.), Stanford, California: Hoover Institution Press, 2002, 113-127.

ARTHUR, James. “Traditional Approaches to Character Educationin Britain and America”, Handbook of Moral and Character Education, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, ss. 80-98.

NODDINGS, Nel. “Caring and Moral Education”, Handbook of Moral and Character Education, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, 161-174.

LICKONA, Thomas. “Educating for Character: A Comprehensive Approach”, The Construction of Children’s Character, (Ed.) Alex Molnar, Chicago: The National Society for the Study of Education, 1997, 45-62.

PURPEL, David E. “The Politics of Character Education”, The Construction of Children’s Character, (Ed.) Alex Molnar, Chicago: The National Society for the Study of Education, 1997, 140-153.

ULUĞ, Feyzi. Eğitimde Grup Süreçleri, TODAİE Yay., Ankara 1999, s. 159-160;

KEMERLİOĞLU, Eyüp. Sezgin Kızılçelik ve Mustafa Gündüz, Eğitim Sosyolojisi, Saray Kitabevleri, İzmir 1996, s. 52.

HORN, Stacey S., DADDIS, Christopher and KILLEN, Melanie. “Peer Relationships and Social Groups: Imolications for Moral Education”, Handbook of Moral and Character Education, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, 267-287

TEZCAN, Mahmut Eğitim Sosyolojisi, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1991.

CANARY, Daniel J., CUPACH, William R. and MESSMAN, Susan J. Relationship Conflict, California: SAGE Publications, 1995.

LIES, Jim Kendal, BRONK Cotton and MARIANO, Jennifer Menon. “The Community Contribution to Moral Development and Character”, Handbook of Moral and Character Education, (Eds.) Larry P. Nucci and Darcia Narvaez, New York and London: Routledge, 2008, 520-536.

ORTADOĞU COĞRAFYASININ TARİHİ SEYRİ

Dr. Öğr. Üyesi Sıddık ÜNALAN

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Büşra GÜLER

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Öz

Ortadoğu, tarih boyunca sahip olduğu özellikleri nedeniyle uygarlığın yaşam alanı olmuştur. Tek tanrılı dinlerin doğduğu, büyük savaşlara sahne olan ve ulaşım yollarının kesiştiği noktaların merkezinde konumlanan Ortadoğu, sürekli göz önünde olmuştur. Tarihte birçok ülke, medeniyet, millet barındıran Ortadoğu'nun adı günümüze kadar sürekli değişmiştir. Bu terim kullanılmadan önce bu coğrafyadan söz edilirken genel olarak bu bölgeye Doğu denilmiştir. Bugün ise bu topraklara tüm dünya Ortadoğu dese de Ortadoğu'nun tam olarak neresi, kime göre orta ve neye göre doğu olduğu tartışmaya açıktır. Kesin hatlar ile çizilen belirli bir coğrafi sınır olmadığı gibi literatürde Ortadoğu sınırları diye doğrudan bir coğrafyadan bahsedilmemektedir. Bu sebeple Ortadoğu coğrafyası hakkında farklı bakış açıları mevcuttur.

Yaşanılan güncel siyasi gelişmelere göre, bu coğrafyanın sınırlarının değişime uğradığı ve bu terimin tamamen siyasal bir kavramdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze kadar defalarca kapsamı değişen bu toprakların tanımında coğrafi özelliklerinin değil daha çok sosyo-ekonomik dinamikler ile küresel güç dengelerine göre şekil aldığı ise değişmeyen bir gerçektir. Ortadoğu terimindeki Orta sözcüğünün İngilizce karşılığı ile bu coğrafya ötekileştirilerek, batı ülkelerinin sınırlarına göre coğrafi konumu yorumlanmıştır. Hatta bu ülkeler Ortadoğu terimini, genellikle Müslüman-Arap dünyasını ifade ederken kullanmaya özen göstermişlerdir. Bu çalışmada Batı'nın jeopolitik yaklaşımlarının özünde Ortadoğu coğrafyasını kontrol etme çabası ve stratejik planlarının tespiti amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ortadoğu, Coğrafya, Tarih, Medeniyet.

THE HISTORY OF THE MIDDLE EAST'S GEOGRAPHY

Abstract

The Middle East has been the habitat of civilization due to its characteristics throughout history. The Middle East, where monotheistic religions have risen, that has witnessed great wars and located at the

center of intersection of transportation routes, has always been in the spotlight. The name of the Middle East, which has been home to many countries, civilizations and nations, has changed many times in history. Before this term was used, the region was generally called as ‘‘the east’’ referring to today’s Middle East territories. Yet, even if the whole world calls these territories as ‘‘the Middle East’’ today, it is now open to question where the Middle East exactly is and its relative definitions of ‘‘the middle’’ and ‘‘the east’’. As there is no clear definition for a geographical border, the relevant literature does not indicate a direct geography named ‘‘the borders of the Middle East’’. For this reason, there are different perspectives on the geography of the Middle East.

It is understood that the borders of this geography have changed according to the current political developments and that this term entirely bears a political meaning. It is an unchanging truth that the definition of these territories, whose scope has been changed many times until today, is mostly determined by socio-economic dynamics and global balance of power rather than geographical features. The term "Middle" in the Middle East terminology is interpreted in English, and its geographical position is interpreted according to the boundaries of the western countries. Even the term ‘‘Middle East’’ bears a meaning that generally refers to the Muslim-Arab world. In this study, it was aimed to determine the struggle and strategic plans to control the geography of the Middle East in the essence of the geopolitical approaches of the West.

Keywords: Middle East, Geography, History, Civilization.

ORTADOĞU’NUN TARİHİ SÜRECİ

Günümüzde, “ben” (biz) ve “öteki” kutupları bağlamında konumlandırılan “öteki”, en temel noktada bir farklılaştırma eyleminin sonucudur. Bu sebeple, yine insan eylemine bakılmasının, daha somut sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır. Antropoloji çalışmalarıyla sıkça anılan, “Öteki” kelimesinin, muhteviyatını anlayabilmek için onu etimolojik açıdan incelemek, dil ve kültür ilişkisi bağlamında “öteki” kavramı hakkında fikir verecektir. Latincede, “öteki” için alius (alia ve aliud) kelimesi kullanılmaktadır ki bu kelime de sıfat ve zamir durumundadır. Kelimenin en dikkat çekici tarafı, İngilizce’deki alien (“yabancı”) kelimesinin kökeni olmasıdır. Yunanca’daki allos (άλλος) kelimesi ise Aristoteles’in[1] tasvirinde “barbar” hatta doğuştan köle tanımlamasını Afrikalılar almıştır. Onun halkların eşitsizliği teorisi hayli ilginçtir. Özetle “öteki”, bir ya da daha fazla kişi, kültür ya da toplum tarafından, geçmişten veya güncel ilişkilerden referans alınarak, dikey (sınıfsal) ya da yatay (etnik vb.) olarak farklılaştırılmış ve ayrıştırılmış olan şeklinde tanımlanabilir. “Öteki” kavramının farklı dillerdeki etimolojisine bakıldığında, içerik olarak dahi, toplumsal farklılıkları yansıtabildiği görülmektedir. Ötekilik, Avrupa’nın mevcut algılayışına bakıldığında öncelikle dinsel temelli olmalıdır. Yani Ortadoğu’da yaşayanlar farklı da olsalar genel olarak Müslümandırlar; bir başka deyişle Hristiyan olmayanlardır. Çünkü Avrupa millet sistemi, etnik farklılıklardan önce dinsel farklılıklara göre

[1] Aristoteles‟in tasvirinde “barbar” hatta doğuştan köle tanımlamasını Afrikalılar almıştır. Onun halkların eşitsizliği teorisi hayli ilginçtir. Ona göre, soğuk ülke insanları yani Avrupalılar, cesur ama zekâca geridirler. Bu nedenle özgür yaşarlar ama iyi ve sürekli yönetimler kuramazlar. Sıcak ülkelerin insanları olan Asyalılar ise zeki ve bulucudurlar ama onların da cesaretleri kıt olduğundan her zaman buyruk altında köle olarak yaşamışlardır. Hellenler ise ılıman ülke insanlarıdırlar, cesur, zeki, özgürce yaşayan ve en iyi yönetimleri kuran efendi halktırlar. Bkz. Alaeddin,Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Kitabevi, Ankara 1996, s. 177.

şekillenen bir yapıya sahiptir.[2] Ötekileştirme, kimlik farklılıklarının özelleştirilmesi, yani doğal farklılıklarmış gibi algılanması ilkesine dayanır. Ötekileştirme, kimliklerin, toplumsal süreçlerin sonunda ortaya çıkmış, inşa edilmiş, kurulmuş karakterlerini görmezden gelerek, bir toplumsal gruba ait farklı bir özelliğin, sadece bir gruba ya da topluluğa özgü, bu topluluğun tüm üyelerince paylaşılan, doğal, içkin, kalıcı ve özellikle değişmez bir "öz" teşkil ettiği iddiasını tartışmaksızın kabul etmektedir. Bu durum bir çeşit grup yaratma süreci olup, "biz ve onlar" denklemi üzerine inşa edilmiştir. Avrupa'nın da farklı din ve kültüre sahip olan Ortadoğu coğrafyası için yaptığı gruplaştırma örneği "ötekileştirme"dir. Avrupa ilk olarak isim verirken, akabinde de siyaseten bu tavrı sergilemiştir.

Ortadoğu Adının Gelişimi

Tarih boyunca sahip olduğu özelliklerden ötürü kargaşa ve düzeni bünyesinde barındıran Ortadoğu için; uygarlığın yaşam alanı ya da uygarlığın beşiği nitelendirmeleri yapılabilir. Çoklu uygarlıkların sonucu olarak da farklı din ve ırklara da sahne olmuş, üç tek tanrılı dinin doğduğu bölge olarak büyük önem taşımaktadır. Jeopolitik kimliği, dünyadaki konumu, önemli ulaşım yollarının merkezinde olması ve ilk sırayı petrol alacak şekilde maddi enerji bazında depo sayılabilecek bir bölgedir.[3] Özellikle Ortadoğu için geçmişten günümüze yeryüzünde varlık mücadelesi içinde olan –ki bu mücadele kimi zaman aleni kimi zaman gizli olmuştur-şeklinde açıklamak mümkündür. Ortadoğu ile ilgili yapılan tanımlamaların, verilen isimlerin çoğu ise yeryüzündeki var olma mücadelesinin kâğıda dökülmüş halidir.

Ortadoğu'yu bir bölge, bir saha olarak görüp bir adım öne çıkma adına belirli küçümser nitelikli kelime oyunları 'küresel güç olarak görmüyoruz' imajı ile elde edilebilecek bir alan yorumu yapılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin zayıflaması ile birlikte hâkimiyet hakkı elde etmek için mücadeleler yaşanmıştır. Bu mücadelenin adımlarından biri de bu bölgenin yabancıl bakış açısının ürünü olarak "Ortadoğu" şeklinde isimlendirilmesi olmuştur. Fakat bu konuda çeşitli görüşler mevcuttur. Ortadoğu kavramının ilk kez İkinci Dünya Savaşı'nda İngiltere tarafından Mısır'daki askeri birliklerin "Ortadoğu Komutanlığı" olarak adlandırması ile ortaya çıktığı söylense de, bu açıklamada yer alan "ilk kez" detayının doğru olmadığı görülmüştür.[4] Yapılan tanımın da, tanımı yapan öznenin konumuna ve duruşuna göre yapıldığı da açık bir şekilde değişiklik göstermiştir.[5] Konu ve kapsamı sürekli değişen "Ortadoğu" adının belirli bir coğrafyayı tanımlamadığı ve sosyo-ekonomik güç ile belirlendiği anlaşılır. Batı Avrupa tarafından ortaya atılan "Middle East" kavramı içinde esas çeviride "center east" şeklinde olması gerekirken middle kelimesi tercih edilmiş ve Müslüman dünyayı bu coğrafik terim içine almıştır. Müslüman Arap dünyası, Ortadoğu'nun çekirdeği olarak gösterilir.[6]

[2] Zeliha Nilüfer Nahya, "Avrupa Birliği Bağlamında İmge ve Ötekileştirme, Bir Grup Ankara Üniversitesi ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi Öğrenci Örneği", (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı, Ankara 2010, s. 53.
[3] Sabahattin Şen, "Orta Doğu'daki Tehlike", *Tarih Bilinci*, S. 13-14, s. 54-56, s. 54.
[4] Serdar Sakin-Can Deveci, "Ortadoğu Kavramı ve Sınırları Üzerine Bir Değerlendirme", *History Studies, ABD ve Büyük Ortadoğu İlişkileri Özel Sayısı,* s. 295-311, Ekim, 2011, s. 296.
[5] Sakin-Deveci, s. 297.
[6] Gökhan Çetinsaya, "Ortadoğu", *DİA*, c. XXXIII, s. 403-407, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 403.

Bu coğrafya için doğu tasarımından "Ortadoğu" tasarımına geçiş, esasında Temelde Batılıların "Ortadoğu" şeklinde tanımlamasının "Doğu-Şark, Yakındoğu, Near east" olarak kavramlaşmasının batı zihniyetine göre yorumlandığı söylenebilir. Bu noktada bu zihniyeti, Avrupa'yı dünya merkezi olarak gösteren ve çevresinde kalan ülkeleri doğu, yakın, orta olarak yorumlayıp kategorize edenler şeklinde verilebilir.[7] Fransızca'da Yakındoğu "proche Orient" şeklinde kullanılıyor iken, Ortadoğu ise "moyen Orient" şeklinde kullanılmaktadır. Arapça'da Ortadoğu "eş-Şarku'l-Evsat" kelimesi ile ifade edilmektedir. Türkçe'de ise daha önce "orta şark" kullanılırken günümüzde "Ortadoğu" şeklindedir.[8] Terim olarak Ortadoğu, batının bittiği yerden başlayan Doğu, tarih içinde de değişik isimlerle anılmıştır.[9]

Batı Avrupa'nın kavram getirdiği bölgeye "middle east" denilmesi, bölge içinde siyasi hâkimiyet kaygısının olduğunu ve bu coğrafyayı ötekileştirmeyi amaçladıklarının büyük bir ispatıdır. Bölge halkına göre seçilen isimlendirmeler ve küçümser hareketler olduğu söylenebilir. Fakat Ortadoğu her ne kadar Müslüman-Arap dünyasını açıklar nitelikte denilse de bu ifadeler gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Müslümanların en yoğun bulundukları bölge Ortadoğu değil, Uzakdoğu'dur. (Hindistan, Endonezya ve Malezya) Ortadoğu'da bütün halklar Müslüman değildir, Müslüman çoğunluk olan bölgelere Arap ülkesi açıklaması da getirilemez.[10] Ortadoğu'da nüfus açısından Müslümanların fazla olması bu bölgeye "Müslüman Ortadoğu'su" denilmesini de beraberinde getirmiştir.[11] Bu ötekileştirme hareketleri Batı Avrupa'nın yaptığı tek yaftalama değildir. Daha önce, Eski Yunanlılarda "medeni güney", "barbar kuzey" şeklinde bir ayrım yapmıştı. Roma İmparatorluğu'nun da "doğu", "batı" olarak ayrıma gittiği örneğini de vermek mümkündür. Fakat bu durum sadece Avrupalılara özgü bir olay değildir. İnsanlar kendi bulundukları merkeze göre değil, dünyanın diğer yerlerini merkez almışlardır. Mesela Osmanlıların Batıda yer alan ülkelere coğrafi bir tanımlama kullanmayıp, etnik vurgulama yapmış olmaları "Frengistan" gibi örnek verilebilir. İslam coğrafyacıların batı bölgelerini tanımlarken "el-Mağrib" ve doğu bölgeleri için "el-Maşrık" kavramını kullanmalarından da birer örnek verilebilir.[12]

Ortadoğu kavramı üzerine yapılan tanımlar, 1900'lü yıllardaki İngiltere'nin ekonomik ve siyasi çıkarı doğrultusunda hareket edilerek bu isimlendirmeler devam etmiştir. Bu terim oluşturma ihtiyacı ilk kez İngiltere'nin 1763 yılında Hindistan bölgesine yerleşmesiyle bulunduğu bölgeye giden stratejik yollara gitmek ve bir güvenlik zinciri oluşturmak gereğinden doğmuştur.[13]

Britanya'da yer alan Hindistan bürosu, daha sonra Amerikalı stratejist Mahan'ın kullanımının ardında da İngiliz gazetesi The Times'ın dış politika editörü olan Valentine Chirol, Tahran muhabiri imzalı Basra Körfezi'nin stratejik önemini anlattığı "The Middle Eastern Question" başlığını attığı makalelerini 14 Ekim 1902 tarihinde yayımlamaya başlamıştır. Fakat makalelerde görülüyor ki, Chirol, Mahan'ın Ortadoğu tanımını genişletmiş, Hindistan'a giden güzergâhta bulunan (İran, Basra Körfezi, Irak, doğu Arabistan kıyıları, Afganistan ve Tibet) tüm toprakları bu tanımın içine almıştır. Zira Chirol için

[7] Davut Dursun, "Ortadoğu Neresi? Sübjektif Bir Kavramın Anlam Çerçevesi ve Tarihi" *Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler,* s. 21-28, Elazığ, 2003, s. 22.
[8] Dursun, s. 27.
[9] Cahid Baltacı, "Ortadoğu'nun Kaderi", *Tarih Bilinci*, S. 13-14, Özel Sayı, s. 60-61, s. 60.
[10] Beril Dedeoğlu, "Ortadoğu'yu Tanımlamak', *Tarih Bilinci*, S. 13-14, Özel Sayı, s. 14-17, s. 14.
[11] Sakin- Deveci, s. 299.
[12] Dursun, s. 28.
[13] Sakin-Deveci, s. 284.

Ortadoğu'nun en önemli yapıcılığı Hindistan'ın korunması olmuştur.[14] Chirol eserinde Almanya'nın Osmanlı topraklarında inşa etmeye çalıştığı Berlin-Bağdat-Basra demiryolunun, İngiltere'nin bölgede ve Asya'daki çıkarlarına vereceği zararları ortaya koymuştur. Tüm bu kullanımlar sonucu 1939'da Amerika'da kurulan Middle East Supple Center adlı ekonomik kuruluşun Ortadoğu ifadesini kullanılır hale getirmesine neden oldu. Birçok uluslararası kuruluş tarafından da kullanılmaya başlandı. Fakat bu kurulan teşkilatın kullanmaya başladığı "Ortadoğu" kavramı Libya'dan başlayan ve Afganistan'ı da içine alan bir sınır çizmiştir. Bu konuda bir diğer bakış açısı ise; Ortadoğu bölgesi batıda Fas'ın Atlantik kıyılarıyla sınırlanmakta olup doğuya, Kuzey Afrika boyunca İran üzerinden Arabistan'a doğru, güneyde Pakistan ve güney Afganistan'da orta ve güney Asya'ya dâhil olmuştur. Bununla birlikte kuzeyde bulunan üç iç deniz, Akdeniz, Karadeniz ve Hazar deniziyle Hindikuş dağlarının tepeleri ile Ortadoğu sınırları çizilmiştir.[15]

Günümüzde Ortadoğu dar anlamda kullanılıyor ve Doğu Akdeniz'e kıyısı bulunan ülkelerle (Yunanistan hariç) bunlara komşu olan ülkeleri açıklamak için kullanılmaktadır. Aynı şekilde hala içeriği ve sınırları açık bir şekilde belirlenmemiş olan bir diğer kavram da "Yakındoğu"dur ve günümüzde Ortadoğu ile aynı anlama geliyormuş gibi kullanılır.[16] Ortadoğu kavramının çıkma nedenleri başlığı altında üç, dört unsur sayılabilir. Ticaret, din, su, petrol ve terör şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bölgenin dinsel, tarihsel yönü dışında ekonomik yönü de dikkat çekici olmuştur.[17]

Kavram olarak Ortadoğu coğrafi bir isimlendirme, coğrafi bir bölgeyi ifade etmesi için kullanılır gibi görünen tam anlamıyla siyasi bir sınırlandırmadır. Ortadoğu kavramının ilk defa Amerikan deniz tarihçisi ve stratejisti Alfred Thayer Mahan tarafından, Basra Körfezi bölgesini ve bu bölgeye gelen kara ve deniz yollarını kapsayan sınırları tam olarak belli olmayan bölgeyi ifade etmek için kullanıldığı yaygın olarak kabul görmektedir[18]. Lord Curzon, Mahan'ın Ortadoğu olarak; Hindistan'ın politik problemlerine ve askeri savunmasına etki edilebilecek, Hindistan sınırına kadar ve buraya yaklaşma yollarını ihtiva eden bölge olarak tanımladığını belirtmiştir[19] Daha sonra bir İngiliz Gazeteci olan Valentine Chirol, Ortadoğu tanımına çağın modasına uygun olarak sorunları ekleyerek, Ortadoğu'yu, Doğu sorunundan ayrı tanımlamıştır. Chirol'a göre Ortadoğu sorunu, Yakın Doğu sorunun bir devamı olup, İngiltere'nin Asya'daki hâkimiyetinin devamını sağlayacak tüm hususları içermektedir[20]. Tarih boyunca terimler, onu ilk defa meydana çıkaran veya etkin olarak kullananlar tarafından belirlenmiştir. Ortadoğu terimini ilk kullanan Amerikalı Deniz Subay'ı Mahan olmasına rağmen, başlangıçta coğrafi bir kavram olarak ortaya çıkan "Ortadoğu" dönemin en büyük sömürgeci devleti olan İngiltere

[14] Sakin-Deveci, s. 285.
[15] Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak, İmge Kitabevi, Ankara 2014, s. 31.
[16] Çetinsaya, c. XXXIII, s. 405.
[17] Naci Şahin, "Ortadoğu'da Kavramlar Üzerine Metodolojik Bir Yaklaşım", *Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler,* s. 163-176, Elazığ 2003, s. 167.
[18] "The middle East, if I may adopt a term which I have not seen…(Ortadoğu, eğer daha önce görmediğim bu terimi uyarlarsam…)" Alfred Thayer Mahan, "Retrospect and Prospect" (Geçmiş ve Gelecek) "Basra The Persian Gulf and International Relations" (Basra, Basra Körfezi ve Uluslararası İlişkiler), Little, Brown, and Company, Boston 1902, s. 263, Nuran Taşlıgil-Güven Şahin, " Ortadoğu Kavramı ve Türkiye'de Ortadoğu Coğrafyası ile İlgili Bir Literatür Çalışması", *Akademik Orta Doğu Araştırmaları Dergisi,* c. VI, s. 141-157, İstanbul, 2011, s. 143.
[19] The Middle East," that is to say, in those regions of Asia which extend to the borders of India or command the approaches to India, and which are consequently bound up with the problems of Indian political as well as military defence…" Valentine Chirol, *The Middle East Question or Some Problems of Indian Defence*, John Murray, London 1903, s. 5
[20] Chirol, s. 5.

tarafından Yakın Doğu, Uzak Doğu ile birlikte kullanılarak yaygınlaştırılmıştır. Gerçekten de Doğu tabirini ortaya çıkaran İngiltere, Yakın, Orta ve Uzak Doğu'yu kendisine göre belirlemiş ve dünyaya kabul ettirmiştir[21]. Ortadoğu kavramı farklı tanımlanıp bu kavramın kapsadığı alanlar için de farklı sınırlar çizilmektedir. Başlangıçta Ortadoğu daha çok Osmanlı hâkimiyeti altındaki bölgelerle İran ve Afganistan'ı içine alan sahayı ifade etmiştir.[22] Zaman içinde alan genişletilerek, Mısır'dan Basra Körfezine, Türkiye'den İran'a ve Hint Okyanusuna kadar uzatılmıştır. İlave olarak Amerika'nın çıkarları göz önüne alındığında Kuzey Afrika ülkelerinin de bu tanımlama içine olması gerektiği belirtmiştir.[23] Bu bağlamda Ortadoğu'yu, en dar şekliyle Mısır'dan Ganj'a uzanan Nil ve Mezopotamya havzalarının arası için, en geniş şekliyle de Fas'tan Pakistan'a kadar yayılan, başka bir deyişle Atlantik'ten Ganj havzasına kadar uzanan bölge olarak tanımlamıştır. Ortadoğu, Jeo-kültürel havza olarak İslam kimliğini, jeo-ekonomik kaynak alanı olarak petrolü, fiziki coğrafya olarak kurak bozkır ve çöl iklimini, stratejik olarak Avrasya'yı çevreleyen rimland (kenar bölge) kuşağının merkez hattını ifade etmek için kullanılmıştır.[24]

1850'de ilk kez Britanya'da ki Hindistan bürosu sayesinde bugünkü sınırlardaki Ortadoğu'yu Hindistan'dan ayırmak, hatta ayırt edebilmek için kullanılmış olsa da kalıcı kullanımı XX. yüzyıl olmuştur. 1902'lerde daha önce de belirtildiği gibi Alfred Thayer Mahan "ilk kez" kullanmamıştır. Kullanımı bilinen terim iken, Mahan İran Körfezi ile Süveyş bölgesi stratejik önemine vurgu yapmak amacıyla Orta Asya'dan ayırmak için kullanmıştır.[25] Dünya tarafından kullanılan siyasi coğrafya tanım ve terimlerine "doğu" kelimesini ekleyerek üç tanım yapmıştır; a)Yakındoğu b)Ortadoğu c)Uzakdoğu. Bu eklemelerin mihveri İngiltere'dir.[26] Ortadoğu kavramı ve coğrafi sınırlarının zamana, mekâna ve ülkelerin çıkarlarına göre farklılıklar gösterdiği bir vakıa olmakla birlikte, her bir tanımın merkezini Arap yarımadası ile Mısır oluşturmaktadır. Gerçekten de ülkemiz açısından bir tanımlama yapmak istersek, gerek tarihi, gerekse coğrafi ve kültürel açıdan bizim için Ortadoğu'yu; Anadolu'nun güneyinden başlayarak, Akdeniz'in doğu kıyıları, Mısır, Süveyş Kanalı ve Kızıl Deniz ile Basra Körfezi'nden Anadolu'ya uzanım hattı olarak tanımlamak doğru olacaktır.

Esasında bölgeye bir kavram ile isim vermek, bölgeyi ifade eder özelliklere, bu bölgeye bağlı olan sınırlara, dünyadaki siyasal durumuna ve bölgeye nereden bakıldığına göre değişiklik arz eder. Bu durumu Cemil Meriç şöyle tanımlamıştır; "Ortadoğu kaypak bir mefhumdur. Çünkü ne zaman doğduğu, niçin doğduğu, hudutlarının ne olduğu konusunda rivayetlerin muhtelif olduğu bir kavramdır."[27] Bu durum farklılıkları değişen tanımlamalara neden olmuştur. Bu tanımlamalardan sonra Müslüman dünyaya düşmanlık, batının kendini inşa sürecine olan kindir diyebiliriz. Çünkü batı kültürünün temellerinde doğunun kültürü ve yapısı yer almıştır. Ortadoğu'nun kültürel açıdan özgül bir kendilik olarak her türlü Batı temsilinin, yoksunlaştırılmış ve sessizleştirilmiş Müslüman "ötekiler"i yönlendirebilecek ve sömürülebilecek nesnelere dönüştürerek egemenlik altına almak üzere kullanılan

[21] Mustafa Öztürk, "Ortadoğu (Kavram, Jeopolitik ve Sosyo-ekonomik Durum", Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Dergisi, I/1, 2003, s. 253.
[22] S. R. Bullard, *The Middle East, A Political and Economic Survey*, London 1958, s. 1.
[23] Raymnod A. Hare, *American Interests in the Middle East*, The Middle East Institute Washington, D. C. 1969, s. 1
[24] Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 324
[25] Dedeoğlu, s. 17.
[26] Mustafa Öztürk, s. 254.
[27] Sakin-Deveci, s. 286.

hegemonik bir otorite ifadesi olarak görülmüştür.[28] Ayıca Ortadoğu, Müslüman ve İslam terimleri aynı sınırlar içerisinde gibi davranılması doğru değildir. Çünkü bakıldığı zaman Endonezya, Bangladeş ve Hindistan'da yani Sahra altı Afrika bölgesinde Ortadoğu'dakinden daha fazla Müslüman yaşamaktadır. Yani Ortadoğu, salt Müslüman toplumuna ev sahipliği yapan bir coğrafya olarak tanımlanamaz. Nitekim İslam'ın Arabistan'da ortaya çıkmış olması ve İslamiyet'in bu coğrafyadan yayılmaya başlaması Ortadoğu toprakları ile İslam dininin birbirine bağlı olduğu fikrini doğurmaktadır. Bu coğrafyaya yapılan ayrımlar yıkıcı ve insanlıktan uzaklaştırıcı olduğundan Ortadoğu'yu bir kültürel bölge olarak kategorileştirme ya da Ortadoğuluların ayrı bir kültürel mirasa sahip olduklarını söylemek bir saldırganlık edimi sayılabilir. Devasa, kadîm, son derece karmaşık ve çeşitlenmiş bu bölgenin geçmişine binlerce yıllık tarihi olaylar damgasını vurur, ilk okuryazar kültürün merkezi ve içinde üç büyük dil grubu Türkçe, Arapça ve Farsça ile küçük ayrı dilsel birimleri barındırmıştır. Ortadoğu'yu diğer coğrafyalardan ayıran en temel özelliklerden biri sahip olduğu tarih derinliğinin getirdiği jeokültürel özellikler olmuştur. İnsanlığı etkileyen inanç tarihi açısından bakıldığı zaman en köklü dini düşünce açılımlarının bu bölgede yaşanmış olması dinî coğrafyayı ziyadesiyle ön plana çıkarmıştır.[29]

Ortadoğu Coğrafyası

Sahip olduğu özellikler ile dikkat çeken Ortadoğu tarihi boyunca hep stratejik bir öneme sahip olmuştur. XIX. y.y. ikinci yarısında, amaçları dünya hâkimiyeti olan ülkelere göre Ortadoğu Jeopolitik teorilere göre Afroavrasya'nın ana kıta merkezi ve birleştirici bir kesişme noktasıdır. Dünya hâkimiyeti için ülkelerin kara jeopolitiği bazında Ortadoğu'yu elde ederek Avrasya'ya hâkim olması gerekmektedir.[30] Tüm bu güdülen amaçların farkındalığı içinde iken "Ortadoğu" kavramının sadece dünya üzerindeki konumu gereği doğduğuna inanmak fazla ütopik olur. Üstelik dünya üzerindeki konumu değil, İngiltere'ye göre dünya üzerinde bulunduğu nokta orta-doğu şeklindedir. Fakat dünya ülkeleri bu kavramı benimsemiştir. Konumlandığı coğrafya gereği bu ismi aldığını savunanlar olsa da bunun böyle olmadığı zaten bilinmektedir.

Genel olarak dünya üzerinde bir toprak parçasını inceleyip isimlendirirken, bölgesel coğrafya detayının üstünde durulur. İncelenen bölgede öne çıkan özellikler ya da o bölgeye hemen akla gelecek bir isimlendirme yapılır. Yapılan isimlendirme geneli kapsamadığı zaman, değişik adlar altında bazen kapsamlı, bazen de sığ özellikler taşır. Ortadoğu da bu açıklamalara örnek niteliğindedir. Kronolojik olarak bu bölgeye verilen isimlere bakılacak olursa; 1)Akdeniz dünyası 2)Ön Asya 3)Ön Batı 4)Batı Asya 5)Güneybatı Asya 6)Arap Asyası 7)Yakın Doğu ve 8)Ortadoğu şeklindedir. İşte bu son isimlendirme bazı kesimlere göre de Libya ve Afganistan'ı dışında tutan geniş bir sahayı ifade eder. İngiliz kaynaklarında ve özellikle resmi yayımlarda Ortadoğu'ya Habeşistan ve Somali gibi Afrika ülkelerini de katmaktadır.[31] Ortadoğu'nun İngiliz kaynaklarındaki yerinden bahsetmişken, deniz aşırı sömürge imparatorluğu olan İngiltere'nin kapitalist düzen içinde yeni terim ve tanımları kurulan yeni sistem ile tüm dünya tarafından kullanılmaya başlandı.

---

[28] Lindholm, s. 28.
[29] Davut Kılıç, "Ortadoğu'nun Dini Jeopolitiği ve Günümüze Yansımaları Üzerine Bir Deneme", *Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, S. 1, Elazığ 2008, s. 65-86, s. 66.
[30] Çetinsaya, c. XXXIII, s. 408.
[31] Mesut Elibüyük, "Orta Doğu'nun Coğrafya Bakımından Adı, Yeri, Önemi", *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi,* c. I, S.1, s. 129-156, Elazığ 2003, s. 130.

1939'dan itibaren Birleşik Krallık resmi kayıtlarında da kullanılan Ortadoğu tanımının kapsadığı ülkeler şu şekildeydi; Malta, Trablusgarp, Sirenayka, Mısır, Kıbrıs, Lübnan, Suriye, Filistin, Ürdün, Irak, Suudi Arabistan, Yemen, Aden, Eritre, Habeşistan, İngiliz, İtalyan ve Fransız Somalileri, Sudan ve Basra Körfezi kıyısındaki şeyhlikleri kapsıyordu. Ortadoğu içinde daha önce, Malta, Libya, Sudan, Eritre, Cibuti, Etiyopya (Habeşistan) ve Somali de yer alırken, daha sonra bu ülkeler Ortadoğu listesinden çıkarılmıştır. Pakistan ve Afganistan ise Ortadoğu içinde sayılmasa da yakın çevre şeklinde yorumlanmıştır.[32] Ortadoğu'nun en geniş sınırları, Anadolu toprakları, Hazar Denizi'nin batısı, Kafkasların güneyi, Mezopotamya, Arap yarımadası, Kuzey Afrika'nın bir kısmında oluşan coğrafyası "Ortadoğu" olarak tanımlanır.[33] Bu konuda Oral Sander, "Ortadoğu kavramı en basit anlamı ile Arap Yarımadası, körfez ülkeleri ve Mısır'ı içine alan Türkiye, İran, Mezopotamya bölgesidir"[34] şeklinde açıklayarak bölgeyi betimletmeyi başarmıştır. En geniş bakış açısıyla Ortadoğu; Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarının birbirine yaklaştığı, Türkiye, İran, Mısır üçgenine komşu olan Müslüman ülkeleri, doğuda Afganistan, batıda Kuzey Afrika, Sudan, Somali gibi bölgeleri içine alan sahadadır. Zaman içinde batının çıkarları ve müdahaleleri gelişmesiyle Ortadoğu sınırları, tanımı değişikliğe uğramıştır.[35]

Ortadoğu sahip olduğu coğrafi yapı ve stratejik, jeopolitik konumu ile doğu-batı, kuzey-güney, kara ve deniz yollarının kavşağında olması, Ortadoğu'yu her dönemde önemli bir nokta kılmıştır.[36] Ortadoğu'yu farklı kılan özelliklerden biri de tarihi derinliğe sahip oluşu ve jeokültürel çeşitliliği sayılabilir. İnsanlık tarihinin merkez dağılım noktası şeklinde nitelendirebileceğimiz özellikleri bünyesinde barındırıyor olması ve en köklü dini ve kültürel oluşumların bu bölgede zuhur etmesi oldukça dikkat çekicidir. Bölgenin tarihin ilk dönemlerinden itibaren medeniyetlere ve semavi dinlere ev sahipliği yapması diğer bölgelerde gelişen medeniyet, kültür ve dinlerin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Bu yüzdendir ki sanayi inkılabına kadar dünya, bu coğrafyada oluşan dünya tarihini etkileyecek gelişme ve değişimleri takip etmiştir. İslam medeniyetinin bu coğrafyada tüm Ortadoğu'ya hâkim olması, bölge jeopolitiği ve jeokültürel bütünlüğünü birleştirmesini gerektirmiş, Ortadoğu jeopolitik hattı tarih ve kültürel anlamda İslam dini etrafında konumlanmıştır.

Ortadoğu'nun Siyasi Durumu

Batı'nın tarih ve coğrafya kaynaklarında bölgenin doğu ve İslam ile özdeşleştirilmiş olması detayı Ortadoğu'nun Doğu-Batı, İslam-Hristiyanlık karşılaşmasına neden olarak gösterilmiştir. Bu detay zamanla Haçlı savaşlarını beraberinde getirmiş ve gitgide uzaklaşan jeokültürel birliktelik Osmanlı döneminde de yerini korumuş, XIX. yüzyıl sömürgecilik hareketlerinin artması ve yayılmasıyla, Osmanlı devleti dağılmaya başlamış ve batılı büyük güçler, kültürel ve dini açıdan Ortadoğu üzerinde daha fazla söz hakkı elde edebilmek için bölgede misyonerlik çalışmalarını arttırmıştır. Eğitim ve çeşitli Hristiyan cemaatleriyle ilgili faaliyetlerde de kendi aralarında gizli, yoğun bir rekabet yaşanmıştır.[37] Milliyetçilik, liberalizm, Pazar sorunu ve hammadde kaynaklarının çıkarlarını gözeterek bunları

[32] Taşlıgil-Şahin, c. VI, s. 145.
[33] Rıfat Özdemir, "Ortadoğu Araştırmalarında Yöntem ve Bilgi Kaynaklarından İstifade Usulleri", *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi, Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler*, s. 153-162, Elazığ 2003, s. 154.
[34] Oral Sander, *Siyasi Tarih 1918-1994*, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 2015, s. 72.
[35] Sander, s. 72.
[36] Öztürk, S.1, s. 256.
[37] Çetinsaya, c. XXXIII, s. 404.

güvence altına alma politikası XIX. yüzyılın sorunları ve gelişmeleri XX. yüzyıl başlarında çok daha farklı ve karışık sebepleri sunarak insanlığı tarihin ilk dünya savaşlarıyla karşı karşıya getirdi.[38]

Çıkar doğrultusunda yaşatılan çelişkiler, Fransız İhtilali'nin ürünü olan milliyetçilik akımı, XIX. yüzyıl sonlarına doğru Arap dünyasını da etkiliyordu. Küresel bağlamda gelişme kat eden Arap milliyetçiliği, Birinci Dünya Savaşı öncesi ötekileşen boyutlarda siyasal milliyetçilik olarak vuku bulmuştur. İngiltere'nin desteği ile Arap milliyetçiliği savaş bittiğinde pek tabii Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bağımsızlığını ilan etmiş ve büyük krallık rüyaları ile savaş sonrası ortaya çıkan sürpriz durum günümüzde de etkilerini sürdüren koca bir hayal kırıklığı ile sonuçlanmıştır.

Birinci dünya savaşı döneminde Osmanlı Devleti'nin stratejik ve ekonomik değeri oldukça yüksek olan Anadolu ve Arap Yarımadası kâğıt üzerinde taksim edildi.[39] Tarihinde bir araya gelmeleri Almanya'nın zorlaması ile sağlanan İngiltere, Fransa ve Rusya, Osmanlı Devleti'nin karşıda yer alması ile bu paylaşım sonuçlandı. 1915 İstanbul Anlaşması sonucunda İstanbul şehri, boğazlar, Marmara ve çevresi Rusya'ya bırakılıp, Ortadoğu coğrafyası üzerinden de planlar yapılarak 1916 Skyes-Picot Anlaşması öncelikle İngiltere ve Fransa arasında parsellenip pay edilmiştir. Kâğıt üzerinde de olsa Osmanlı toprakları bölünerek coğrafik olarak küçük bir bölge Türklere bırakılıp bir daha Ortadoğu'da, Kafkaslarda ve Balkanlarda ve dolayısıyla dünya siyasetinde etkili bir millet ve devlet olmalarının önünü keserek engel olmak istenmiştir.[40] Ortadoğu bölgesinde bulunan hkimiyet gücünü kaybeden Osmanlı Devleti'nden sonra baskın olan İngiliz hakimiyeti de yerini birini dünya savaşı ile Amerika'nın egemenliğine bırakmış, güç dengesi de Amerikalıların eline geçmiştir.[41] Bu durumu takiben ikinci dünya savaşında müttefik devletlerarasında olması, Ortadoğu bölgesini, İngiltere ve Amerika arasında paylaşılamayan yer olmuş ve sorun teşkil etmiştir. 1956 yılında İran Musaddık harekâtının petrol kuyularını da İngilizlere kapatması, Musaddık rejiminin Batı himayesi ile bastırılması, Ortadoğu bölgesinde Amerika'nın yavaş da olsa bir güç dengesi oluşturduğuna da birer kanıttır.[42]

Batılıların Doğu'ya bakış açılarını ve Doğu'yu nasıl gördüklerini anlayabilmek için onların kendilerine nasıl bakıp, kendilerini nasıl algıladıklarına bakmak gerekir. Hristiyanlığı her konunun başına ve temeline koyan batılılar Mısır ve Babil'i yani Doğu'yu başlangıçlarının dayanakları olarak işaretlemişlerdir. Çünkü bakıldığı zaman kabul ettikleri tüm incillerde Hristiyanlığın doğum yeri Doğu'dur.[43] Tüm bu detaylarla varılacak sonuç ise bölgeyi İslamî yoğunluğun fazla olduğu gerekçesi ile ötekileştirmeleri ve kendilerini hem coğrafya olarak hem de dini anlamda üstün görmüş oldukları söylenebilir. Dikkat çeken bir unsur da şu ki bölge olarak insanlarını aşağıladıkları toprakların sahip olduğu özelliklerden faydalanmak istemeleri ayrı bir ironidir. Bölge kaynaklarını ve coğrafik olarak sahip olduklarını elde etmeye çalıştığı bölgenin insanını öteki yapıp, bir taraftan bölgeyi hâkimiyet altına almak istemeleri gözden kaçmamaktadır.

---

[38] Şen, S. 13-14, s. 55.
[39] K. Tuncer Çağlayan, " Orta Doğu'nun Yeniden Yapılandırılması Aşamasında İngiliz Dışişleri Bakanlığının Bazı Görüşleri (Ekim-Aralık 1918)" , *Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler,* s. 277-304, Elazığ 2003, s. 277.
[40] Çağlayan, s. 275.
[41] Nasır Niray, " Bölgesel ve Küresel Gelişmeler Işığında Ortadoğu'da Oluşan Siyasal Gelişmeler ve Türkiye'nin Yeri", *Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler,* Elazığ 2003, s. 9.
[42] Niray, s. 10.
[43] Derviş Kılıçkaya, "Tarihi Perspektif Açısından Ortadoğu Meseleleri", *Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler,* s. 47-56, Elazığ 2003, s. 47.

Ortadoğu'nun Enerji Kaynakları

Ekonomik anlamda bölge için hayati önem taşıyan, Kuzey Afrika, Orta Asya ve Kafkasya bölgesinin de içinde bulunduğu Büyük Ortadoğu adlı bu bölgede dünya petrol rezervlerinin %80'i, doğalgaz rezervlerinin %50'si bulunmaktadır ve dar anlamdaki Ortadoğu'ya bakıldığı zaman bile burada oranlar %70 ve %35'in altına inmemiştir.[44] Tüm bu özellikleri bünyesinde barındıran Ortadoğu'nun coğrafi konumu ve tarihi-coğrafi artıları, geçtiğimiz yüzyılda her anlamda kullanılabilecek ve daha uzun yıllar boyunca kullanılacağı da kesin olan petrol kaynakları, Ortadoğu'yu daha uzun yıllar dünyanın merkezi kılacaktır. Dünya üzerinde petrol anlamında ve doğalgaz noktasında bu denli bolluk içinde bulunan bölgenin de her ülke kendi tebaasında olmasını isteyecektir. Dünya petrol rezervlerinin ¾ ü de Ortadoğu'da bulunmaktadır ve Ortadoğu'nun önemi sadece petrol ile ölçülemez.[45] Merkezi bir coğrafi konumu olan Ortadoğu, dünya enerji yollarının da kavşağındadır. Petrol kaynaklarına da ev sahipliği yapan Ortadoğu artık her ülkenin dikkatini petrolü ile üstünde toplamaktadır. Geçmişinde de günümüzde de hala petrolü ve bulunduğu konumu ile kendini diğer ülkelerden ayırt ettirmektedir. Sahip olduğunu petrol zenginliği de Ortadoğu'nun insanlarını beğenmeyen batılıların gözlerini kamaştırmıştır. Değersiz kıldıkları coğrafya insanlarının bu zenginlikleri kullanabilecek yetiye sahip olmadıkları gerekçesiyle de emellerini arada bir sakladıkları yerden çıkarıp, bölgeye hâkim olmaya çalışmaktadırlar.

Ortadoğu siyasetinde etkili olan en önemli unsurlardan birisi de petroldür.[46] İşte bu detayın farkına vardıkları zaman ilk olarak İngiltere ile Amerika, daha sonra diğer batılı devletler bölgeyi elde edebilmek için çekişmelere başlamışlardı. Batılı devletlerin Ortadoğu'yu takip ettiğini gören jeopolitik teorisyenler de Ortadoğu araştırmalarına başlamışlardır. Ortadoğu'yu Mackinder "dünya adası", Spykman "rimland" şeklinde tanımlamış ve Mahan, bir dünya imparatoru olmak için önemli deniz yollarına sahip olunması gerektiğini ifade etmiştir. Bu açıklamaya göre; Hürmüz Boğazı, Aden Körfezi, Babel Mendep Boğazı, Süveyş Körfezi ve Cebelitarık Boğazı'na sahip olan bu bölge imparatorluğu standartlarına sahip olacaktır denilebilir. Ortadoğu'nun tarihsel zenginliği ekonomik artıları için bir kenara bırakılırsa "kara altın" denilen petrole tüm dünya ihtiyaç duymaktaydı. Bu bölge için oluşan devletlerarası çekişme ve çıkar kavgaları Ortadoğu coğrafyasının siyasi ve idari yenilikleri için kıvılcım olmuştur.[47]

Ortadoğu bölgesini politik olduğu kadar kıtalararası kültürel, sosyal ve ekonomik aracı olması da bölgeyi çekici kılmaktadır. İpekçilik, kâğıt, fildişi, porselen, değerli eşyalar, halı, atlas, baharat, barut, pusula vb. menşei Uzakdoğu olan ürünler Ortadoğu'dan geçerek Avrupa, Asya ve Afrika'ya aktarılmıştır.[48] Ortadoğu'nun dünya politikasındaki tarihi rolü Avrupa, Asya ve Afrika kıtaları arası ekonomik ve kültürel aracı olmasından kaynaklanır ve ipek, şeker, narenciye, kâğıt, barut ve pusula, Ortadoğu kanalıyla Avrupa'ya ulaşmıştır.[49]

Bölgenin ekonomik anlamda çeşitli transfer ağı içinde olmasının dışında ötelenemeyecek bir gerçeği de petroldür. Zaten Ortadoğu içindeki sosyal ve siyasi karışıklık büyük devletlerin petrolün ilk çıktığı

[44] Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, MKM Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 73.
[45] Öztürk, S. 1, s. 257.
[46] Şahin, s. 167.
[47] Sakin-Deveci, s. 289.
[48] Şahin, s. 164.
[49] Sander, s. 73.

yıllarda farklı bahane ve çeşitli vesilelerle petrol arama izinleri almaya başlamışlardır. Fırsattan istifade etmek isteyen devletler, sessizce arkeolojik kazı görünümlü enerji avı başlatmış oldular. Sultan II. Abdülhamit batılıların petrol avının farkına varmış ve petrol çıkan bölgelerin mülkiyetini kendi üstüne almıştır. Bölgenin XX. yüzyıldaki konumunu petrol üretimi belirlemiştir. Çünkü Ortadoğu petrolü Asya ve Avrupa'nın enerji ihtiyacını büyük oranda karşılamıştır. Batı Avrupa'nın tükettiği %75 petrol, Japonya'da tüketilen %90 petrol Ortadoğu'dan sağlanmaktaydı. Nitekim bu stratejik hammadde zenginliği, Ortadoğu bölgesini uluslararası rekabete sürükleyen bir arena olmuştur. Ortadoğu bölgesi 1980'lerden sonra İran-Irak Savaşı, 1990'lardan sonra Kuveyt'in de işgali ve 1994 Arap-İsrail antlaşmaları ile uluslararası ilişkilerin merkezi kilit noktası haline gelmiştir.[50]

Ortadoğu'da Yaşayan Irklar

Tüm bu özellikleri ile birlikte genel anlamda Ortadoğu coğrafyası dünyanın en karışık ve karma yapılı bölgesi olmuştur. Bilinen belli başlı büyük dinler ve peygamberlerin Ortadoğu bölgesine gelmiş olması sebepsiz olmasa gerektir. Bu bölgenin hareketliliği belki de bu bölgedeki dini oluşumlardan çok, farklı özellik ve nitelikteki dini mezhep ve etnik grupların mevcudiyetini sürdürmesi denilebilir.[51] Ortadoğu bölgesinde bulunan ırksal ve kültürel çeşitlilik pek tabii anlaşmazlıkları ve savaşları da tetiklemiştir. Farklılıklar içinde kültür mozaiği olmanın zorluğunu yaşamış ve savaşlara da tanıklık etmişlerdir. Farklı ırk ve kültürlerin yanında, bölgenin zengin kaynaklara sahip olması dış devletlerin bu bölgeye hâkim olmaya çalışmasını beraberinde getirmiştir. Onların bu alan için yaptıkları olanlar ve savaşlar da bölgenin ne kadar çekici özelliklere sahip olduğunun birer kanıtıdır. Çok kültürlü ve dinli yapıların olduğu bölgelerde bu tarz anlaşmazlıklar ve savaşlar da yaşanmıştır.[52] Çoklu din denilse de Ortadoğu denilince İslam toplumlarının daha ağırlıkta olduğu kaydedilmiştir. Ortadoğu tarihi boyunca millet ve devletlerin elde etmeye çalıştığı en önemli nokta olmuştur. Milletler bölgenin karmaşık ırki ve dini yapısını, kendi amaçları doğrultusunda kullanmışlardır. Zira bu bölgede siyasi ve sosyal düzenin bir türlü kurulamaması karmaşık yapıdan kaynaklanmaktadır. [53]

Ortadoğu bölgesi bulunduğu konum itibariyle pek çok ırk ve kültür bulunmaktaydı. Dini ve ırksal çeşitlilik, gerek agnotik çeşitlilik, gerek kültür çeşitliliği bu bölgenin en bilinen karakteristik özelliğidir.[54]Ortadoğu eski Grek, Hindu ve Çin'in felsefe ve bilimsel alandaki çalışmalarını korumuş, geliştirmiş ve Avrupa'ya aktarmıştır. Musevilik, Hristiyanlık ve Müslümanlığın da doğuş yeridir. Yeryüzünün M.Ö. 5000 yılından bu yana globâl bir yükselişe geçtiği süreçte yeri çok büyük olmuş, komşusu olduğu üç kıta da bölgede bulunan büyük komutanlar ile bölge üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmış ve Ortadoğu sırasıyla; Pers, Grek, Roma, Arap, Moğol, Tatar ve Türk imparatorlukları egemenliğinde kalmıştır.[55]

---

[50] Sander, s. 74.
[51] Şahin, s. 166.
[52] Mustafa Arslan, "Batılı Çalışmalarda Ortadoğu'nun Sosyo-Kültürel ve Dinsel Yapısının Analizinde Yaygın Olarak Kullanılan Dikotomik Kavramsallaşmaların Kritiği", *Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler,* s. 305-318, Elazığ 2003, s. 306.
[53] Sezgin Güçlüay, " Dürziler", *Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler,* s. 415-441, Elazığ 2003, s. 413.
[54] Cahid Baltacı, "Ortadoğu'nun Kaderi", *Tarih Bilinci,* S. 13-14, Özel Sayı, s. 60-61, s. 61.
[55] Sander, s. 73.

Ortadoğu bölgesinde çeşitli ırklar bulunmasına rağmen bölgede sadece dört etnik grup devlet kurmuştur.[56] Genel olarak bu bölgeye hâkim olan devletler ve bölgede kurulan imparatorluklar tarihin ilk devirlerinde o coğrafyada bulunan etnik yapılardan çıkmıştır, fakat günümüze ulaşan hiçbir imparatorluk yoktur. Bölgedeki ilk etnik grup Araplardır. M.S. VIII. yüzyılda Emevi ve Abbasi adlarında devletler kurmuşlardır. Arabistan ana vatan olmak üzere, konumu; doğuda İndus ırmağı, kuzeydoğuda Türkistan, kuzeyde Hazar Denizi, Kafkas dağları ve Anadolu, batıda Akdeniz ve Kuzey Afrika ile İber Yarımadası ve kuzeyde Pireneler'e kadar uzanan devletler olmuşlardır. Araplardan sonra ikinci sırayı Persler almaktadır. Bu etnik grubun kökeni İran'dır. Kurdukları devler M.Ö.500 yılı en geniş sınır seviyesine ulaşmışlardır. Pers İmparatorluğu'nun sınırları da; Doğuda İndüs ırmağı, kuzeydoğuda Horasan'daki Siri Derya'ya, kuzeyde Hazar denizi, Kafkas dağları, Karadeniz, batıda Makedonya'ya, güneybatıda Mısır'a güneyde Mezopotamya ve Hint okyanusu sınırları olmuştur.

Üçüncü sırayı Türkler almıştır. M.S. XI. yüzyılda Selçuklu, XII. yüzyılda Osmanlı adı verilen devletler kurmuşlardır. Osmanlı devleti Anadolu'da kurulduktan sonra kısa zamanda Avrupa, Asya ve Afrika bölgelerine kadar yayılarak büyük bir imparatorluk kurmuşlardır. Ana vatan olan Anadolu merkez, kuzeyde Kırım ve Ukrayna, kuzeybatı tarafı Romanya, Macaristan ve Bosna, batıda Adriyatik denizi, Malta, güneybatıda Cezayir, Tunus, güneyde Libya, Mısır ve Sudan, güneydoğusunda Arabistan Yarımadası, doğuda İran, Hazar denizi, kuzeydoğuda Kafkas dağları bulunmaktaydı. Son sırayı alan etnik grup ise Yahudilerdir. Bölgede tarihin ilk yıllarında da bulunmuşlardır. Bu bölgede kurdukları devletlerden sonra dünyanın dört bir yanına dağılmışlar ve İkinci Dünya Savaş'ından sonra Birleşmiş Milletlerin kararı sonucu tekrar bölgeye gelerek günümüzdeki İsrail devletini kurmuşlardır.[57]

Genel bir ifade ile Ortadoğu kavramı batılıların gözünde dünyanın merkez noktalarından biridir. Dünya merkez noktalarından Ortadoğu, en uzun refah ve sükûn dönemini Osmanlı hâkimiyetindeyken yaşamıştır. Osmanlıların hâkimiyetindeki Ortadoğu'da bünyesinde barındırdığı tüm farklılıklar olumlu şekilde irdelenip değerlendirilmiştir. Bölgedeki çeşitli yapı, Türkü, Arabı, Acemi, ve Kürdü hep bir arada sulh içinde yaşatabilmişlerdir. Gerek başarılı hoşgörü politikası gerek bölge halkını ötekileştirmemek bölgeyi hep sakin tutmuştur. Çağdaşları ile güçte eşit olan Osmanlı Devleti zamanla güç kaybedip yıkılınca Ortadoğu coğrafyası, planlı ve özel bir şekilde benimsemiş gibi parsellenerek batılı devletlerin çıkarları için yem edilmiştir.[58] Tabii ki bu boşluktan da XX. yüzyıl sonunda güçlü bir devlet olan İngiltere faydalanarak ilk olarak, ticari kaynakları elde etmeye çalışmıştır. Fakat bu kaynakları elde etmeye çalışmıştır. Fakat bu kaynakları yeterli bulmayarak, dünya petrolünün çoğunlukla karşıladığı rezervlerin yer aldığı noktaları tespit ederek o kaynaklara ulaşmayı araştırmıştır. İngiltere'nin sömürge imparatorluğu olduğu hatırlanınca da Ortadoğu bölgesini sahip olduğu bu özellikler için değil ticari yolların ve Uzakdoğu'ya ulaşmanın bir adımı olmasının etkili olduğu söylenebilir. İngiltere'nin amacının petrol gibi görünmesi de Ortadoğu'nun petrol rezervlerine sahip olması ününe bir de bu amaçla kullanılan terimleri eklemesiyle sonuçlanmıştır.

Ortadoğu'da Din

[56] Elibüyük, S. 1, s. 146.
[57] Elibüyük, S. 1, s. 147.
[58] Şahin, s. 167.

Sahip olduğu ticari yol güzergâhı ekonomik ve jeopolitik konum özellikleri yanı sıra dini anlamdaki önemi de göz ardı edilemez. Zira bölge yorumlanacak olursa, Museviliğin, Hristiyanlığın ve Müslümanlığın bu topraklara gelmesi ve bu bölgeden yayılması dikkat çekicidir. Din açısından yaşanılan bu zenginlik ve çeşitlilik mezhepler bazında da kendini ispatlamıştır. İslam dini, Sünni ve Şii olmak üzere ayrıma gitmiştir ve Şiilik de kendi içinde İsmailiye, Nusayri gibi alt mezheplere ayrılmıştır. Tabii ki bu mezhep ayrılığı sadece İslam için değil, Hristiyanlık ve Musevilik için de söylenebilir.

Büyük üç dinden doğan farklı mezhepler ve tarikatlerin beşiği olmuştur ve uzun geçmişi bu özellikleri ile de dünyanın cazibe merkezi olmuştur.[59] Ortadoğu günümüzde yaşanılan üç dinin yayılış sahası olmuştur ve tek tanrılı olan bu dinlerin bölgeye doğmuş olması dünyanın dini noktası olmasının da bir örneği olmuştur.[60] Ortadoğu için din bu coğrafyanın kurtuluşu ve yükselişi olarak yorumlanacağı gibi yıllar boyu yaşamış ve gelecekte yaşanacak olan dini çatışmanın sebebini teşkil eden bir olgu olup, iç dengeleri bozan mezhepler de unutulmamalıdır.[61]

Ortadoğu'da meydana gelen siyasi, dini ve sosyal problemleri anlayabilmek için bölgedeki "zihniyet tarihi" ve "düşünce ekolleri"ni bunların tarihi süreç içindeki ilişkilerini, teorik temellerini oluşturan epistemolojik öncüleri kavramanın yani tarihi yapıyı bilmenin gerekliliği ortadadır.[62]

Dinlerin doğuş yeri olan Ortadoğu'nun doğu Akdeniz sahil kuşağı ile Kızıldeniz'in doğuşu kutsal topraklar olarak nitelendirilir ve İsrail, Ürdün'de yer alan Kudüs; Museviler, Hristiyanlar ve Müslümanlar için, Türkiye'nin Ege bölgesinde yer alan Efes; Hristiyanlar için, Suudi Arabistan'daki Mekke ve Medine; Müslümanlar için hac merkezleridir. Bu üç dine mensup olan insanların dünya üzerindeki dağılımına bakıldığı zaman Ortadoğu'nun önemi dikkat çeker. Hristiyanlar; Avrupa, Amerika, Avustralya, Müslümanlar; Asya, Afrika, Museviler de; dünyanın her tarafına dağılmışlardır ve Ortadoğu'da bulunan nüfus miktarları Ortadoğu'nun dini açıdan yoğun olduğunu gösterir. Bölgenin dini farklılığı ile birçok din konuşulduğu da bilinir. Ülkelerin konuştuğu resmi diller, Türkçe, Arapça, Farsça, İbranice ve Rumca olmuştur.[63]

SONUÇ

Genel bir ifade ile Ortadoğu batılıların gözünde dünyanın merkez noktalarından biri durumuna gelmiştir. Bölgedeki çeşitli yapı, Türk, Arap, Acem, ve Kürd hep bir arada sulh içerisinde günümüze kadar sükûnet içinde yaşamışlardır. Gerek başarılı hoşgörü politikası gerek bölge halkını ötekileştirmemek bölgeyi hep sakin tutmuştur. Çağdaşları ile güçte eşit olan Osmanlı Devleti zamanla güç kaybedip yıkılınca Ortadoğu coğrafyası, planlı ve özel bir şekilde benimsemiş gibi parsellenerek batılı devletlerin çıkarları için yem edilmiştir.

Tabii ki bu boşluktan da XX. yüzyıl sonunda güçlü bir devlet olan İngiltere faydalanarak ilk olarak, ticari kaynakları elde etmeye çalışmıştır. Fakat bu kaynakları yeterli bulmayarak, dünya petrolünün çoğunlukla karşıladığı rezervlerin yer aldığı noktaları tespit ederek o kaynaklara ulaşmayı amaçlamıştır.

[59] Güçlüay, s. 413.
[60] Elibüyük, S. 1, s. 147.
[61] Güçlüay, s. 413.
[62] Ahmet Bağlıoğlu, Ortadoğu'da Sıradışı bir Topluluk", *Tarih Bilinci,* S. 13-14, Özel Sayı, s. 185-193, s. 185.
[63] Elibüyük, S. 1, s. 148.

İngiltere'nin sömürge imparatorluğu olduğu hatırlanınca da Ortadoğu bölgesini sahip olduğu bu özellikler için değil ticari yolların ve Uzakdoğu'ya ulaşmanın bir adımı olmasının etkili olduğu da söylenebilir. İngiltere'nin amacının petrol gibi görünmesi de Ortadoğu'nun petrol rezervlerine sahip olması ününe bir de bu amaçla kullanılan terimleri eklemiş oldu.

Ortadoğu'da meydana gelen siyasi, dini ve sosyal problemleri anlayabilmek için bölgedeki zihniyet tarihi ve düşünce ekollerini bunların tarihi süreç içindeki ilişkilerini, teorik temellerini oluşturan epistemolojik "söz-akıl-bilim-açıklama" öncüleri kavramanın yani tarihi yapıyı bilmenin gerekliliği ortadadır.

Ortadoğu diye tabir edilen bu kadim medeniyet coğrafyasında etnik yapıyı doğru anlamak doğru yönlendirmek gerekmektedir. Her coğrafyanın, her medeniyetin, her milletin dinamikleri farklıdır. Avrupalı bir bakış açısı ile Ortadoğu'nun kimliğini ortaya koymaya çalışmak bizim açımızdan ve bölgenin geleceği açısından faydalı bir sonuç ortaya çıkarmayacaktır. Avrupai bir etnik kimlik anlayışı, Avrupaî bir milliyet anlayışının enjekte edilmesi ile bölgenin içine düştüğü vahim durum ortadadır.

Dinlerin doğuş yeri olan Ortadoğu'nun doğu Akdeniz sahil kuşağı ile Kızıldeniz'in doğusu kutsal topraklar olarak nitelendirilir. Bu kutsal toprakların İsrail, Ürdün'de yer alan Kudüs şehri Museviler, Hristiyanlar ve Müslümanlar için önemlidir. Ayrıca Türkiye'nin Ege bölgesinde yer alan Efes, Hristiyanlar için kutsaldır. Suudi Arabistan'daki Mekke ve Medine şehirleri ise Müslümanlar için hac merkezleridir.

Bu üç dine mensup olan insanların dünya üzerindeki dağılımına bakıldığı zaman Ortadoğu'nun önemi dikkat çekmektedir. Hristiyanların Avrupa, Amerika, Avustralya gibi ülkelerde, Müslümanlar; Asya, Afrika kıtalarında, Yahudiler ise dünyanın her tarafına dağılmışlardır.

Ortadoğu'da bulunan nüfus miktarları Ortadoğu'nun dini açıdan yoğun olduğunu göstermektedir. Bölgenin dini farklılığı ile birçok din konuşulduğu da bilinir. Ülkelerin konuştuğu resmi diller, Türkçe, Arapça, Farsça, İbranice ve Rumca olmuştur. Bu dini toplulukların tamamına yakını bugünde aynı coğrafya üzerinde varlıklarını sürdürmektedir.

Ortadoğu bölgesinin insanlığın var olduğu günden bu yana önemini artan bir biçimde korumasının pek çok sebebi bulunmaktadır. Bu sebepler arasında yukarıda da bahsettiğimiz üzere üç büyük dinin kutsal kabul ettiği bir bölge olması elbette ilk anda akla gelecek olanıdır. Bununla birlikte bölgenin yer altı ve yer üstü zenginlikleri, petrol, doğal gaz, uranyum, suyolları, kanallar, boğazlar bir çırpıda sayılabilecek olanlardır.

Büyük devletlerin ekonomilerini besleyecek, nüfuz alanlarını genişletecek ve etkin kılacak pek çok unsur tarihte ve bugün bölgenin önemini daimi kılmıştır. Dolayısıyla bölge her zaman siyasi-iktisadi bir rekabet alanıdır. Bu sebeple pek çok kez göçlere, istilalara, savaşlara, yıkımlara uğramıştır. Tüm bu hadiseler aynı zamanda bölgenin kimliğinin meydana gelmesinde oldukça etkili rol oynamıştır. Bugün ise daha belirgin bir biçimde bölgenin etnik yapılanması üzerinden politikalar üretilmektedir.

Sonuç olarak, Ortadoğu bölgesinde etnik kimlikler, tarihi kökenler, diller ve inançlar bir ayrılık yaratmak aracı olarak kullanılmamalıdır, medeniyetlere beşiklik etmiş bu coğrafyada her türlü etnik ve

kültürel mevcudiyetin bölgenin tarihi zenginliğini ortaya koyduğu ve tarihin üzerinde taraflar yaratıldığında ne denli tehlikeli olduğunun hatırdan çıkarılmaması faydalı olacaktır.

Kaynakça

Arı, T. (2012). *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, İstanbul: MKM Yayıncılık.

Arslan, M. (2003). Batılı Çalışmalarda Ortadoğu'nun Sosyo-Kültürel ve Dinsel Yapısının Analizinde Yaygın Olarak Kullanılan Dikotomik Kavramsallaşmaların Kritiği. Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler, (s. 305-318). Elazığ.

Bağlıoğlu, A. Ortadoğu'da Sıradışı bir Topluluk. *Tarih Bilinci.* S. 13-14, Özel Sayı. 185-193.

Baltacı, C. Ortadoğu'nun Kaderi. *Tarih Bilinci.* S. 13-14, Özel Sayı. 60-61.

Bullard, S. R. (1958). *The Middle East, A Political and Economic Survey,* London.

Chirol, V. (1903). *The Middle East Question or Some Problems of Indian Defence*. London: John Murray.

Çağlayan, K. T. (2003). Orta Doğu'nun Yeniden Yapılandırılması Aşamasında İngiliz Dışişleri Bakanlığının Bazı Görüşleri (Ekim-Aralık 1918). Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler, (s. 277-304). Elazığ.

Çetinsaya, Gökhan, "Ortadoğu", Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 403-407.

Davutoğlu, A. (2009). *Stratejik Derinlik*, İstanbul: Küre Yayınları.

Dedeoğlu, B. Ortadoğu'yu Tanımlamak, *Tarih Bilinci,* S. 13-14, Özel Sayı, 14-17.

Dursun D. (2003). Ortadoğu Neresi? Sübjektif Bir Kavramın Anlam Çerçevesi ve Tarihi (s.21-28) Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler, Elazığ.

Elibüyük, M. (2003). Orta Doğu'nun Coğrafya Bakımından Adı, Yeri, Önemi. *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi,* C. I, S. 1, 129-156.

Güçlüay, S. (2003). Dürziler. Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler, (s. 415-441). Elazığ.

Kılıç, D. (2008). Ortadoğu'nun Dini Jeopolitiği ve Günümüze Yansımaları Üzerine Bir Deneme. *Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C.13, S. 1, 65-86.

Kılıçkaya, D. (2003). Tarihi Perspektif Açısından Ortadoğu Meseleleri. Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler. (s. 47-56), Elazığ.

Lewis, B. (2003). Ortadoğu, İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi, çev. Selen Y. Kölay, Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Lindholm, C. (2014). *İslami Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak, Ankara: İmge Kitabevi.

Mahan, A. T. (1902). *Retrospect and Prospect (Geçmiş ve Gelecek) Basra The Persian Gulf and International Relations*. Boston: Little, Brown, and Company.

Nahya, Z. N. (2010). Avrupa Birliği Bağlamında İmge ve Ötekileştirme, Bir Grup Ankara Üniversitesi ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi Öğrenci Örneği. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Niray, N. (2003). Bölgesel ve Küresel Gelişmeler Işığında Ortadoğu'da Oluşan Siyasal Gelişmeler ve Türkiye'nin Yeri. Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler. (s. 9-20). Elazığ.

Özdemir, R. (2003). Ortadoğu Araştırmalarında Yöntem ve Bilgi Kaynaklarından İstifade Usulleri. Orta Doğu Araştırmaları Dergisi, Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler. (s. 153-162). Elazığ.

Öztürk, M. (2003). Ortadoğu (Kavram, Jeopolitik ve Sosyo-ekonomik Durum. *Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Dergisi*, I/1, 253-266.

Raymnod A. H. (1969). *American Interests in the Middle East*. Washington D.C.: The Middle East Institute.

Sakin S. ve Deveci C. (2011). Ortadoğu Kavramı ve Sınırları Üzerine Bir Değerlendirme, *History Studies, ABD ve Büyük Ortadoğu İlişkileri Özel Sayısı,* 295-311.

Sander, O. (2015). *Siyasi Tarih 1918-1994*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

Şahin, N. (2003). Ortadoğu'da Kavramlar Üzerine Metodolojik Bir Yaklaşım. Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler (s. 163-176). Elazığ, 2003.

Şen, S. Orta Doğu'daki Tehlike, Tarih Bilinci, S. 13-14, s. 54-56.

Şenel, A. (1996). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Kitabevi.

Taşlıgil N ve Şahin, G. (2011). Ortadoğu Kavramı ve Türkiye'de Ortadoğu Coğrafyası ile İlgili Bir Literatür Çalışması. *Akademik Orta Doğu Araştırmaları Dergisi,* CVI, 141-157.

YABANCI DÜŞMANLIĞI VE IRKÇILIK BAĞLAMINDA DİNSEL ŞİDDETİ BESLEYEN FAKTÖRLER

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet AKIN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

'Öteki'ni kabullenememe sorunu olarak yabancı düşmanlığı, yabancı ya da öteki olarak tanımlananın kimliğiyle ilgilidir. Yabancı düşmanlığı, kişinin kendi kültürünü merkeze alması ve geri kalan herkesi ve her şeyi o pencereden görme eğiliminin bir sonucu olarak etnosentrik bir tutumdur. Yabancı düşmanı olan kişiler; 'öteki'ni tanımaya yönelik bir çabayı reddederler. Bu bağlamda, bir mekânı veya bir zamanı kişisel ya da grupsal mülkiyetine aldığını düşünerek kendisiyle aynı nitelikte olmayanları reddeden kişiler yabancı düşmanı kategorisinde değerlendirilebilir. Yabancı düşmanı kişiler, kendi ülkesinde yabancı bulunmasını hoş görmez, bu nedenle de yabancıları sevmez. Irkçılık ise, kendi ırkını öteki ırklardan üstün sayma eğilimidir. İnsanların toplumsal özelliklerini ırksal özelliklerine indirgeyen ve bir ırkın öteki ırklara üstün olduğunu iddia eden toplumsal öğretinin adıdır. Irkçılık ve yabancı düşmanlığı, çağdaş dünyanın en önemli toplumsal sorunları arasında yer almaktadır. Çünkü söz konusu tutum ve davranışlar, farklılıkların bir arada yaşamasını mümkün kılan barışçıl toplumsal ortamların mevcudiyetini tehdit etmeye devam etmektedir. Irkçılık ve yabancı düşmanlığına dayanan tutum ve davranışlar bireyler ve gruplar arasında şiddet içerikli eylemlerin de ana bileşeni durumundadır. Bu tebliğin amacı, teoride barış, huzur, esenlik ve kardeşlik gibi temel ahlaki erdemler çerçevesinde tüm insanların eşitliğini hedefleyen dinlerin, pratikte bu ilkelerle çelişen gündemlere konu olmasının arkasında yatan sebeplerin ırkçılık, ötekileştirme ve yabancı düşmanlığı olgularından hareketle araştırılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Yabancı Düşmanlığı, Irkçılık, Ötekileştirme, Din.

Giriş

Irkçılık, kendi ırkını öteki ırklardan üstün sayma eğilimidir. İnsanların toplumsal özelliklerini ırksal özelliklerine indirgeyen ve bir ırkın öteki ırklara üstün olduğunu iddia eden toplumsal öğretinin adıdır. 'Öteki'ni kabullenememe sorunu olarak yabancı düşmanlığı ise, kimin yabancı ya da öteki olarak tanımlandığıyla ilgilidir. Yabancı düşmanlığı, kişinin kendi kültürünü merkeze alması ve geri kalan

herkesi ve her şeyi o pencereden görmesinin, yani etnosentrizmin bir sonucudur. Yabancı düşmanı olan kişiler; 'öteki'ni tanımaya yönelik bir çaba içinde bulunmayı reddederler. Dolayısıyla bir mekânı veya bir zamanı kişisel ya da grupsal mülkiyetine aldığını düşünerek kendisiyle aynı nitelikte olmayanları reddeden kişiler yabancı düşmanı kategorisinde değerlendirilebilir. Yabancı düşmanı kişiler, kendi ülkesinde yabancı bulunmasını hoş görmez, bu nedenle de yabancıları sevmez. Örneğin, günümüzde Belçika nüfusunun yaklaşık yarısı siyahlardan oluşmaktadır. Bu insanlar; aşağılanma, horlanma, ırkçılık ve yabancı düşmanlığı ile karşı karşıyadır. 'Öteki' olarak konumlandırılan kişi ya da gruplara yönelik düşmanca tutum ve davranışları tetikleyen ırkçılık ve yabancı düşmanlığı, çağdaş dünyanın en önemli toplumsal sorunları arasında yer almaktadır. Çünkü söz konusu tutum ve davranışlar, farklılıkların bir arada yaşamasını mümkün kılan barışçıl toplumsal ortamların mevcudiyetini tehdit etmeye devam etmektedir. Bu çerçevede çalışmanın konusu, teoride barış, huzur, esenlik ve kardeşlik gibi temel ahlaki erdemler çerçevesinde tüm insanların eşitliğini hedefleyen dinlerin, pratikte bu ilkelerle çelişen gündemlere konu olmasının arkasında yatan sebeplerin ırkçılık, ötekileştirme ve yabancı düşmanlığı olgularından hareketle araştırılmasıdır.

Yabancı düşmanlığı, ırkçılık ve dinsel şiddet: konu, yöntem ve sınırlılıklar

Irkçılık ve yabancı düşmanlığına dayanan tutum ve davranışlar bireyler ve gruplar arasında şiddet içerikli eylemlerin de ana bileşeni durumundadır. Sözgelimi, farklı kültürel ya da dinsel aidiyeti dolayısıyla kendisi gibi inanmayan ve yaşamayan kişilere yönelik psikolojik ve fiziksel şiddet içeren saldırılar, sadece saldırıya maruz kalan kişi ve grupları tehdit etmekle kalmamakta, toplumsal barış ve güven kültürü üzerinde yarattığı tahribatla insanlığın bir arada yaşama iradesini de gittikçe zayıflatmaktadır. Ayrıca bu durum, insanlığın barışçıl geleceğine ilişkin umutları da eritmeye devam etmektedir. Bu nedenle araştırmamızın kapsamını, uygun zemin bulduğu kültür ve coğrafyalarda tarih boyunca filizlenme imkânı ve potansiyeli taşıyan ırkçılık ve yabancı düşmanlığının modern versiyonlarının Batı kültüründeki çağdaş örneklerinin incelenmesi oluşturmaktadır. Bu haliyle çalışma, pratik yansımaları olmakla birlikte, saha araştırmasından çok kuramsal bir çerçevede ele alınmaya elverişlidir. Bu nedenle, kaynak taraması ve örnek olayların derlenmesi üzerinden yapılan analizlerle gerçekleştirilmiştir. Radikal söylemler, genellikle şiddete eğilimli bir dile ve pratiğe imkân sunmaları sebebiyle, bu söylemi sahiplenen kişi ya da gruplarla doğrudan temasa geçmenin çeşitli zorlukları bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışma yönteminin söz konusu hususun öncelikle göz önünde bulundurularak belirlenmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu sınırlılıklar, çalışmanın ana omurgasının kaynak taraması ve söylem analizi tekniğine dayalı kuramsal bir çerçevede şekillenmesini beraberinde getirmiştir.

Dinsel şiddet örneği olarak İslamofobi

11 Eylül Olayları'ndan sonra Dünya'da, özellikle de Kuzey Amerika ve Avrupa'da Müslümanlara yönelik tepkisel tutumların giderek yaygınlaştığı görülmektedir. Söz konusu tarihten itibaren, İslam ile 'Batı' arasındaki karşılaşma, şiddet ve yoğunluğu gittikçe artan biçimler altında İslam ve şiddet içerikli çatışma gündemleriyle anılmaya devam etmektedir. Öyle ki, bu süreçte, Doğu-Batı ekseninde giderek kutuplaştırıcı bir dilin keskinleşmesinin yanında, İslam Dünyası ve Müslümanlara yönelik tepkiselliğin çeşitli formlar altında yükselişine tanıklık edilmektedir. Bu tepkiselliği ifade etmek üzere literatürde yerleşik bir niteleyici olarak tercih edilen kavramların başında "İslamofobi" gelmektedir. Sözcük anlamı "İslam korkusu" olsa da, aslında bu kavram bugün daha çok Batı'da zaten var olan yabancı düşmanlığının Müslüman yabancılara yönelmiş biçimini ifade etmektedir. 11 Eylül Olayları, İslamofobi

konusunda bir dönüm noktası olmuş; bu tarihten itibaren karşıtlık ve düşmanlık söylemi gittikçe radikalleşmeye başlamıştır. Nitekim bu olaylardan kısa süre sonra İspanya ve İngiltere'de meydana gelen terör saldırılarının ardından, egemen medyanın da yönlendirmesi ile Müslümanları terörist olarak görenlerin oranında ciddi bir artış yaşanmış ve İslam/Müslümanlar, terörizm ile birlikte anılır hale gelmiştir.[1] Bununla birlikte İslam karşıtlığı ve düşmanlığı anlamında İslamofobi, son yıllarda ortaya çıkan ve yaygınlaşan İslam/Müslüman karşıtlığını nitelemek için kullanılsa da, söz konusu olgunun kökleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Öyle ki, tarih boyunca özellikle Batı literatüründe Müslümanlarla ilgili yazılanlar incelendiğinde, önyargı ve etiketlemelere dayalı İslam karşıtlığının sosyo-kültürel ve politik etkilerinin sanıldığından daha yaygın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, son yıllarda sıklıkla karşılaşılan İslam karşıtlığının bir sonucu olarak belirginleşen İslamofobi'nin söz konusu tarihsel bilinçaltının modern bir yansıması olduğu düşünülebilir.

11 Eylül'den sonra daha da güçlenerek görünürlüğü artan önyargı, dışlama, şiddet ve ayrımcılık sorunları, meşruiyet çerçevesini "güvenlik kaygısı" kavramında bulmuştur. "Örneğin, İngiltere'de 1960'larda göçmenler (*immigrants*) ve ev sahibi (*host community*) şeklindeki kullanım, "yabancılık" (*strangeness*) ve "yenilik" (*newness*) şeklinde evrimleşerek ayrımcı ve önyargılı bakışı dildeki kullanımıyla dışa vurmuştur. Benzer şekilde, Batı Almanya'da 1970'lerde Türkleri nitelemek için "yabancı" (*auslander*) kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. 1980'lerdeyse, İngiltere'de Thatcher sürekli olarak İngilizler'in ayrıcalığını vurgularken, Fransa'da katı göçmen karşıtı politikalarla Le Pen'in Ulusal Cephe'si yükselmeye başlamıştır."[2] Özetle söylemek gerekirse, 20. ve 21. yüzyıllarda Avrupa'nın "yabancıları/ötekileri" göçmenler, mülteciler, kültürel, dini ve etnik azınlıklardır. Bu nedenle, yabancılara yönelik ayrımcı politikalar bu gruplar üzerinden yürütülmüştür. Batı'da 1970'lere kadar etnik grup ve azınlık sınıflaması genellikle ten rengine dayanırken, sonrasında bu sınıflama yerli-yabancı ayrımı üzerinden yapılır olmuştur.

Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığını İzleme Merkezi (EUMC) tarafından Avrupa Birliği'ne (AB) Üye Devletler'deki Müslümanların durumu hakkında hazırlanan bir raporda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Pek çok Avrupalı Müslüman, etnik kimlikleri ve/veya dinsel yaklaşımlarına bakılmaksızın iş, eğitim ve barınma alanlarında ayrımcılıkla karşılaşmaktadır.
- Müslümanlara yönelik ayrımcılık, İslamofobik tutumların yanı sıra, genellikle bunlarla içiçe geçmiş olan ırkçılık ve yabancı düşmanlığına bağlı tutumlara da atfedilebilir. Bundan dolayı, Müslümanlara yönelik düşmanlığın daha geniş kapsamda, göçmenlere ve azınlıklara yönelik yabancı düşmanlığı ve ırkçılık bağlamında ele alınması gerekmektedir.
- Dinsel tahrikli olaylar hakkındaki veriler sınırlı olsa da, Müslümanların sözlü tehditlerden fiziksel saldırılara kadar değişen İslamofobi eylemlerine maruz kaldıkları bilinmektedir.
- Eldeki veriler, Avrupalı Müslümanların eğitimde başarı oranlarının ortalamanın altında ve işsizlik oranlarının ortalamanın üzerinde olduğunu göstermektedir. Avrupalı Müslümanlar, ortalamanın altında barınma koşullarına sahip bölgelerde nüfuslarına orantısız bir yoğunlukta oturmaktadırlar.

[1] M. Z. Aydın ve M. Yardım (2008). Belçika'da İslamofobi ve Müslümanlara Yönelik Ayrımcılık, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 12/1, 17.
[2] A. Sumbas (2009). Batı Avrupa'da Yükselen Yeni-Irkçılık Üzerine Bir Deneme, *Alternatif-Politika,* 1/2, 271.

Müslümanlar genellikle düşük vasıflı işlerde istihdam edilmekte ve düşük ücretli sektörlerde aşırı oranda temsil edilmektedirler.

- Başta gençler olmak üzere pek çok Avrupalı Müslüman, sosyal ilerlemelerinin önünde engellerle karşılaşmaktadır. Bu durum, ümitsizlik ve sosyal dışlanma duygularına yol açabilmektedir.
- Irkçılık, ayrımcılık ve sosyal marjinalleşme, bütünleşmeye ve toplumsal birleşmeye yönelik ciddi tehditler oluşturmaktadır.[3]

İslamofobi terimi sıkça ve çokça kullanılmasına, iyi anlaşılamamış olmasına ve yasal olarak bir tanımı yapılamamasına rağmen, ırkçılık ve ayrımcılık çerçevesinde İslamofobi ile mücadele çerçevesinde bir kamuoyu oluşturulmaya çalışılmıştır. Söz konusu kamuoyunun İslam dinine ve Müslümanlara yönelik önyargılı tutumunda, özetle aşağıdaki hususların öne çıktığı söylenebilir:

- İslam dini değişime ve ilerlemeye kapalı tek bir bloktan oluşur.
- Müslümanlar "farklı" ve "öteki" olarak görüldükleri için başka kültürlerle hiçbir ortak yönleri yoktur.
- Müslümanlar geri kalmış, barbar, akıldışı ve cinsiyet ayrımcılığı yapan kişilerdir.
- Müslümanlar saldırgan, şiddete meyilli, tehditkâr, terör yönelimli ve medeniyetler çatışmasına teşvik edici bir kültüre sahiptir.
- İslam dini, Müslümanlar tarafından siyasi veya askeri yarar sağlamak için kullanılan bir ideolojidir.
- Müslümanların Avrupalılara yönelik eleştirileri koşulsuz biçimde ve hemen reddedilmelidir.
- İslam düşmanlığı, Müslümanların toplumdan dışlanmaları için geçerli bir nedendir.

Değerlendirme, sonuç ve öneriler

Irkçılık ve yabancı düşmanlığının tetiklediği ayrımcı tutum ve davranışları önlemek için atılması gereken adımları ve alınması önerilen tedbirleri birkaç maddede toplamak mümkündür. "Her şeyden önce, adına ister İslam tehdidi, ister İslam kaygısı, ister İslam korkusu ve isterse İslam karşıtlığı diyelim, yaşadığımız gerçekliğin İslam'ın değil, Müslümanların sorunu olduğunu tespit etmek durumundayız. Bu nedenle Müslümanların acilen bir imaj restorasyonuna ihtiyacı vardır. Bu restorasyon sürecine Müslümanlar kadar, Batılıların da destek vermesi gerekir. Çünkü kültürler arası önyargıların beslediği mevcut Müslüman imajı, sadece Müslümanlar üzerinde değil, ortak değerler alanında yarattığı tahribat üzerinden insanlığın ortak geleceğine ilişkin umutlar üzerinde de kalıcı hasarlar bırakmaktadır."[4] Yine özgürlük ve eşitlik değerlerine sahip çıkarak insan onuru koruma altına alınmalıdır. Çünkü insan onuru, her koşulda korunması ve yüceltilmesi gereken yegâne değerdir. İnsan onuru gibi sahip çıkılması gereken bir diğer değer de, insanca yaşanabilecek ortamları koruyup geliştirmek ve onlara sahip çıkmaktır. Özellikle dünyanın her yerinde mülteci durumunda olan kişilere sahip çıkılması, ülkelerin onlara kendi vatandaşlarıyla eşit insani muamelede bulunması, ırkçı ve ayrımcı politikalara izin vermemesi gerekir. Bir diğer tedbir, kültürler arası alışverişi kolaylaştırıcı düzenlemelerdir. Bu da ancak ülkelerin barışçıl politikalarıyla mümkün olabilir. İfade özgürlüğü ile nefret suçu kapsamına giren

[3] Bkz. *Muslims in the European Union - Discrimination and Islamophobia* (2006). European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, EUMC, 7-8.

[4] İ. Çapcıoğlu (2017). Otherization, Discrimination and Xenophobia in the Western Public Opinion: Observations and Recommentations for 'Islamophobia', (ed. O. Aydınlı vd.), *The Effects of Common Values on European Peace*, Ankara: Sude Ajans Reklam ve Matbaacılık, 312.

olayların birbirinden ayrılması da alınması gereken önlemler arasındadır. Karikatür krizi örneğinde görüldüğü gibi ifade özgürlüğü ile nefret suçunun tanımında kültürler arası zorluklar yaşanmaktadır. Bu çerçevede, kültürler ve dinler arası çatışmaların önlenmesi bakımından farklı din mensuplarının hassasiyetlerinin gözetilmesine ihtiyaç vardır. Dinlerin kutsallarına yönelik hakaret içerikli, aşağılayıcı ve tahkir edici üslup, tutum ve davranışlardan kaçınılması gerekir. Son olarak şiddet ve terörü herhangi bir din ile özdeşleştirmekten kaçınılmalıdır. Çünkü şiddet ve terör içerikli söylemlerin herhangi bir din tarafından onaylanması mümkün değildir. Bu bağlamda, son yıllarda gittikçe artan bir biçimde tüm dünyada örneklerini gördüğümüz, özellikle İslam'ı, Müslümanları ve onların kültürlerini şiddetle birlikte anmaya yönelik girişimler, sadece Müslümanlara değil, zamanla ortak insani ve ahlaki değerlere de zarar verecektir. Nitekim dinlerin amacı, toplumsal barış ve huzur ortamının tesisine ve korunmasına yönelik ilkeler ortaya koymaktır. Çünkü dillerin, renklerin ve ırkların çeşitliğinin yegâne amacı, insanların tanışıp kaynaşmasıdır. "Bu şekilde, kültürler arası karşılaşmaları ve insanlığın sosyo-kültürel mirasının paylaşılmasını kolaylaştıracak adımlar atıldığında, dili, dini, ırkı, rengi, cinsiyeti ne olursa olsun tüm farklılıklar ortak bir paydada buluşma imkânı bulacaktır".[5]

Kaynakça

Aydın, M. Z. ve Yardım, M. (2008). Belçika'da İslamofobi ve Müslümanlara Yönelik Ayrımcılık, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 12/1, 7-32.

Çapcıoğlu, İ. ve Akın, M. (2018). Kur'an Ayetlerinin Dini Motifli Şiddetin Meşrutiyet Kaynağı Olarak Kullanılması: Enfal Suresi 8/39 Örneği, *Turkish Studies,* 13/3, 1-16.

Çapcıoğlu, İ. (2017). Otherization, Discrimination and Xenophobia in the Western Public Opinion: Observations and Recommentations for 'Islamophobia', 307-314, (ed. O. Aydınlı vd.), *The Effects of Common Values on European Peace*, Ankara: Sude Ajans Reklam ve Matbaacılık.

Muslims in the European Union - Discrimination and Islamophobia (2006). European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, EUMC.

Sumbas, A. (2009). Batı Avrupa'da Yükselen Yeni-Irkçılık Üzerine Bir Deneme, *Alternatif-Politika,* 1/2, 260-281.

[5] İ. Çapcıoğlu ve M. Akın (2018). Kur'an Ayetlerinin Dini Motifli Şiddetin Meşrutiyet Kaynağı Olarak Kullanılması: Enfal Suresi 8/39 Örneği, *Turkish Studies,* 13/3, 14.

FATİHA SURESİ ÖRNEĞİNDEN HAREKETLE MİLLETİMİZİN KUR'AN-I KERİM İLE BÜTÜNLEŞMESİ VE TÜRK MİLLETİNİN İSTİKBALİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Doç.Dr. ÖMER AKDAĞ

KTO Karatay Üniversitesi

Öz

Tebliğ üç kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda; Türk milletinin Kur'an-ı Kerim ile olan bütünleşmesi hususunda örnekler verilerek, besmele ve Kur'an-ı Kerim'den seçilen ayetlerdeki kelimeler üzerinde durularak bunların dilimize geçmesiyle alakalı örnekler verilmiştir.

1932 yılında başlanan ve 1937 yılına kadar olan, yabancı (Arapça ve Farsça kökenli) kelimelerin yasaklandığı devreyle alakalı açıklamalar yapılmıştır. Güneş Dil Teorisi olarak ifade edilen nazariye ile binlerce yıldan beri lisanımıza kazandırdığımız kelimelerin bir kısmını kaybetmekten kurtulmuş olsak da tek partili dönemde Türkçenin maruz kaldığı dil tahribatının günümüzde devam ettiğine dair değerlendirmeler yapılmıştır.

İkinci kısımda Kur'an-ı Kerim' ilk suresi olan Fatiha'yı teşkil eden kelimeler tespit edilmiştir. Bütün İslam dünyasında ve ülkemizde her daim okunan ve okumaya devam edilen bu Sure-i Celile'de mevcut olan, gerek lafız ve gerekse mana itibariyle Türkçemize geçen kelimelere dikkat çekilmiştir. Yaptığımız tespite göre Fatiha suresinde bulunan kelimelerin % 90'nına yakını dilimize geçmiş ve halen kullanmaktayız. Bu durum, Türk milletinin Kur'an-ı Kerim ile ayrılmaz bir bütün teşkil ettiğini gösteren temel bir göstergedir. Buradaki kullanılan "Türk" kavramının kültürel manada olduğu, ırkı ve ırkçılığı idealize etmediğini hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim 15. Asırda Balkanlar başta olmak üzere Osmanlı'nın hâkimiyet tesis ettiği bölgelerde ihtida eden Hristiyanlar "Türk olduk" demekteydiler. Dolayısıyla "Türk" ifadesi ile kast edilen Müslüman ve Müslümanlıktır. 1932 yılında "dilde arılaştırma" veya "arı Türkçe" olarak ifade edilen tatbikata rağmen, Fatiha Suresindeki kelimelerin % 90'nının günlük hayatımızda halen kullanılması, iki yüz yıla yakın bir zamandır Türk-İslam kültürü üzerindeki tatbik edilen tahribata rağmen, milletimizin irfan seviyesinin yüksekliğini göstermektedir.

Üçüncü bölümde Türk milletinin istikbaliyle ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Sonuç bölümünde tek partili dönemde idareci zümre ile halkın farklı İslam telakkisinin sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik sonuçları üzerinde değerlendirme ve teklifler yapılmıştır. Bu tespitler zemininde İstanbul merkezli Türklüğün, hem İslam dünyasının hem de Türk dünyasının ümidi olduğu hususunda tahlillere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fatiha, lisan, dil, Türkçe, Türklük, arılaştırma, sadeleştirme

Giriş

İnsan vücudundaki hayatın merkezi kalp, sosyal bünyedeki akışın merkezini milli şuur teşkil eder. Milli şuuru oluşturan temel unsurdan biri dildir. Dil, canlıdır ve mütemadiyen inkişaf eder. Temasa geçtiği kültürlerle kelime alış verişinde bulunur. Aşırı yabancı kelime düşmanlığı nasıl bir dil taassubu ise dilimizde mevcut olan kelimeler varken Avrupa dillerinden kelime almak, Peyami Safa'nın ifadesiyle "züppeliktir".

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslam dünyasında en çok tekrar edilen ve en çok okunanlar arasında, lafzatullah (Allah CC'ın ismi) ve sevgili peygamberimizin adını istisna edersek, ilk sırayı besmele ikinci sırayı Fatiha suresi alır. Her Müslüman sadece ibadet ederken değil, her işine başlarken de besmele çeker. Şüphesiz bütün Müslümanlar Kur'an-ı Kerim'e ve sevgili peygamberimize hürmetin en yükseğini gösterirler. Fakat Türk milletinin İslamiyet ile olan münasebeti diğer milletlerden bazı yönleriyle farklıdır. Bunlardan biri Kur'an-ı Kerim'deki kelimelerin büyük bir çoğunluğunun lafzen ve anlam bakımından aynen Türkçeye geçmesidir. Bu durum, Türk milletinin Kur'an ile bütünleşmesinin tabii bir sonucudur. Kur'an-ı Kerim'de bulunan kelimelerin Türkçeye geçtiği hususunda bildiğimiz kadarıyla bir araştırma mevcut değildir. Fakat bizim yapabildiğimiz tespitlere göre, Kur'an-ı Kerim'deki bütün ayetlerden her birinden en az iki kelime, şu anda Türkçede kullanılmaktadır.

İlgili bölümde izah edileceği üzere Fatiha suresiyle birlikte besmelede bulunan ve Türkçeye geçen kelimeler vardır. Besmeledeki bütün kelimeler hem lafzen hem de mana itibariyle tamamen Türkçeye geçmiştir ve halen günümüzde kullanılmaktadır. 1928 yılına kadar imla bakımında da Türkçede kullanılmaktaydı. Harf inkılabı sebebiyle artık günümüzde imla bakımından değil ama lafzen ve anlam bakımından günlük lisanda kullanılmaktadır.

Yukarıda Kur'an-ı Kerim'in bütün ayetlerinden en az iki kelimenin halen günümüzde Türkçede kullanılmakta olduğunu ifade etmiştik. Mesela her ayette mutlaka var olan "ve" (vav) atıf harfi veya Türkçedeki ifadesiyle iki kelime arasında "bağlaç" vazifesini yerine getiren ifade, lisanımıza Kur'an-ı Kerim'den intikal etmiştir. Hem lafzen yani Kur'an'daki okunduğu şekliyle, hem de mana itibariyle yani iki kelime veya iki cümle arasında "bağlaç" vazifesini yapmak itibariyle aynıdır. Dolayısıyla "ve" kelimesi Kur'an'dan Türkçeye geçmiştir. Yakın tarihimizde bazı yazarlar, Kur'an-ı Kerim'e olan mesafesi sebebiyle yazılarında hiçbir zaman "ve" kelimesini kullanmamıştır. Nurullah Ataç buna örnektir[1].

İslamiyet'in etrafında çelik bir duvar gibi çevirerek O'na kalkan olan İmam-ı Azam, İmam-ı Maturidi, İmam-ı Buhari, Bahaeddin-i Buhari vb âlimlerin ve talebelerinin kökeni araştırıldığında Türk oldukları görülür. Denilebilir ki, Türkler tarih boyunca sadece Müslüman değildiler, onlar aynı zamanda İslam'ı temsil mevkiinde olmuşlardır.

DİL TOPLUM VE KÜLTÜR

[1] http://www.bakimliyiz.com/turkce-ve-edebiyat/70641-nurullah-atac-biyografisi.html(04.02.2018 (22:54)

Toplumu oluşturan en önemli zemin sosyal yapıdır. Sosyal yapı canlı bir organizma gibidir. Bu yapının en önemli unsuru ferttir[2]. Ferdi öne çıkaran ve onu mümtaz kılan özellik dildir. O halde toplumun sosyalleşmesinde temel unsurlardan birinin dil olduğu ifade edilebilir. Dil, toplumda sadece anlık iletişimi sağlamakla kalmaz aynı zamanda, toplumun varlık sebebi olan kültürü nesilden nesile intikaline imkân sağlar. Meselenin bu yönüyle kültür, bir milletin varlığı ve devamlılığı hususunda kilit rol oynar. Kültür kavramı içinde bilgi, sanat, ahlak, hukuk, örf ve adetler yer alır. Kültürün kazanılması ve muhafazası biyolojik değil sosyal bir vetire (süreç) iledir. Kültürün bu özelliği sebebiyle ona "toplum mirası" veya "sosyal miras" denilmiştir. "Toplum mirası" olan kültürün genç nesillere nakledilmesinde eğitim, en başta gelen vasıtalardandır. Yetişkin nesiller tarafından genç dimağlara uygulanan planlı programa eğitim denilmektedir[3].

Yukarıda da ifade edildiği üzere bir toplumun varlığı ve devamlılığı kültürün muhafazasıyla mümkündür. Sonraki nesiller, önceki nesillerin daima devamı olduklarının şuurunda oldukça bu devamlılık mümkün olabilir. Bahse konu devamlılığın sağlanmasının temel şartı, sonraki neslin, kazanılmış olan kültürü muhafaza etmesiyle mümkündür. Muhafaza edilen kültürün güncellenmesi, toplumun varlık sebebinin devamlılığı hususunda bir emniyet supabı olarak görülür[4].

Kültürel birikim veya sosyo-kültürel müktesebat sistematik bir sosyal dokümandır. Bu yönüyle kültür, yukarıda da ifade edildiği gibi bilgiyi, sanatı, ahlakı, hukuku, örf ve âdetleri ihtiva eder[5]. Sosyal yapıda zaman içinde farklılıklar olabilir ama bünyede devamlılığı temin eden bir ana omurga daima vardır. Bunu bir yolcu gemisi örneğiyle açıklamak mümkündür. Bu örneğe göre, geminin içinde işlerin yürütülmesi için meslekî bir iş bölümü ve işbirliği olacaktır. Bunun yanında farklı fonksiyonları yerine getiren makineler, araç ve gereçler de yer alacaktır. Bu yapıyı oluşturan büyük bir kitle vardır ki, ona yolcu diyoruz. Yapı yıllarca aynı kalmasına aynı işi yapan unsurlardan oluşmasına rağmen, gemi personeli (ölüm, emeklilik, istifa vb) ve yolcular değişir ama yapı devam eder[6].

Sosyal yapıyla ilgili çalışma yapan fikir adamlarından birisi Ferdinant de Saussure'dür (1857-1913). Saussure' e göre sosyal sistemi oluşturan temel ögelerden birisi dildir. Çünkü dil, kendi öz düzeni olan bir sistem ve sosyal gerçekliğin bizatihi ifadesidir. İçtimai bünye öz benliğini ancak dilde bulabilir[7]. Aynı konu üzerinde Levy Strauss (1829-1902) da çalışmalar yapmıştır. Ona göre dil toplumsal bünyenin bizatihi kendisi olduğu gibi ayrıca dildeki fonetiğin (ses düzeninin) de toplumsal zeminde bir yansıması vardır. Her toplumda iyi-kötü, siyah-beyaz, acı-tatlı, alış-veriş, selam-kelam ve sağ-sol gibi ikili kategorik ifadelere rastlanır. Bu ikilemelerde kelimelerin sıralanış şekli, ilgili toplum hakkında sosyo-kültürel açıdan yorum yapma imkânı verir. Yukarıda verilen ikilemlerde kelimelerin yer değiştirmesi toplum tarafından yadırganır. Mesela kelam-selam, sol-sağ, kötü-iyi, beyaz-siyah, tatlı-acı şeklinde ifade edilmesi durumunda bu ikilemler toplum tarafından daha anlamlı bulunmaz.

---

[2] Mustafa Erkal, **Sosyoloji (Toplumbilim),** KTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Yayınları, Trabzon 1982, s. 83
[3] Erkal, age, 49.
[4] Erkal, age, 65-66.
[5] Erkal, age, s. 65
[6] Erkal, age, 84.
[7] https://tr.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_de_Saussure(31 Ağustos 2015).

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi; ikili söylemde kelimelerin yer değiştirmesiyle bahse konu ifadelerin daha az anlamlı bulunmasının gerekçesi ne olabilir? Bu sorumuzun cevabını toplumun beslendiği sosyo-kültürel kaynaklarda bulmak mümkündür. Hatırlanacağı gibi kültürümüzü besleyen en önemli unsurlardan birisi İslamiyet'tir. Bu çerçevede Peygamberimizin söz ve hareketleri bizim hayatımızın her yönünü şekillendirmiştir. "Selam-kelam" ikileminin kaynağı olarak Peygamberimizin "kelamdan önce selam vardır" hadisi referans teşkil eder[8]. "Sağ-sol" kavramı içinde aynı değerlendirmeyi yapmak mümkündür. İslam geleneğinde "sağ" kavramı önemsenmiş, tercih ve teşvik edilmiştir. "İyi-kötü" ve "siyah-beyaz" ikilemeleri de aynı kategoride değerlendirilebilir. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, dilde kelimelerin sıralanışı bile önemlidir. Kelimelerin yerlerinin bile değiştirilmesi kültürel ahengimize zarar verebilir. Aynı husus atasözlerimiz için de geçerledir. Yani atasözlerimizin de büyük bir çoğunluğu inancımızı referans alarak söylenmiştir.

Yukarıda izahı yapılmaya çalışılan kültürel yapının ideal şekilde güncellenmesi ve devamlılığında ihtiyaç duyulan unsurların başında tarih şuuru gelmektedir. Tarih şuurunu sosyologlar şöyle tanımlamaktadırlar; *"Bir milletin, olmakta ve olacak olanı kavrayabilmesi için olmuş olanın uzun tarihi hakkında toplu ve açık bir bilgiye sahip olmasına tarih şuuru denir. Bu şuur, olmuş olanı kendisine aksettiren bir mihraktır. Her millet, bu mihraka bir aynaya bakar gibi bakar. Orada kendisini görür. Benliğini ve kendi oluşunu kavrar. Varlığının manasını ve ülkü istikametini sezer"*[9]. Tarih şuurunun dil vasıtasıyla elde edileceği dikkate alınırsa, kültürümüzün taşıyıcısı konumunda olan dil ve kavramların önemi anlaşılır.

İSLAMİYET VE TÜRK MİLLETİ

On birinci asır itibariyle Türk dünyasının büyük bir çoğunluğu Müslüman olmuştur. Türk milletinin İslamiyet'i kabulden sonra İranlılar ile karşılaşmaları sebebiyle dinî kavramların çoğu Farsçadan gelmiştir. Namaz, oruç, peygamber, hac ve ziyaret gibi kelimeler buna örnek teşkil eder. Son iki kelime (hac ve ziyaret) Arapça olsa da bu kelimeler de Farsçada da kullanılmaktadır[10].

Arapçanın çok zengin bir lisan olması, milletimizin yeni bir medeniyetle karşılaşması ve samimiyetle İslamiyet'i benimsemesi sebebiyle bu dilden ihtiyaç duyulan pek çok sayıda kelime Türkçemize intikal etmiştir. Atalarımızın Arapça ve Farsça kökenli kelimeleri dilimize dâhil etmelerinin temel sebebi, ümmet-i Muhammed'e dâhil olmak şuurunun yanında lisanımızın ihtiyacıyla alakalıdır. Türkçenin Arapça ve Farsça kadar zengin olmadığı gerçeğinden hareketle lisanımız olan Türkçenin zenginleştirilmesi her şuurlu Türk'ün vazifesi olduğundan atalarımız dilimizin zenginleşmesi hususunda gayret içinde olmuşlardır.

İslamiyet ve Türklük Şuuru

[8] Câmi'us-Sağir, Hadis No: 4842 (Mehmet Eminoğlu, **Konya Karatay Medresesi Yazı İncileri**, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya 2013, s. 34'den naklen)
[9] Erkal, age, 21-22.
[10] Geoffrey Lewis (Ter:Mehmet Fatih Uslu) , **Trajik Başarı Türk Dil Reformu**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 21.

11. Asırda Türk milletinin hemen hemen tamamının Müslüman olmasıyla ümmet-i Muhammed'e dâhil olmak şuuru, Türklük anlayışını yok etmemiş kristalize etmiştir. İslam'dan önce Türk milletinde cihangir anlayışı vardı. Bu anlayış İslam'dan sonra da "îlay-ı kelimetullah" şeklinde devam etmiştir. Bilindiği gibi İslam'da ırk gerçeği vardır fakat ırkçılık yoktur. İslamiyet'i samimi olarak benimsemiş olan atalarımız ehl-i sünnet çizgisi içinde Müslüman olmayı tercih etmişlerdir. Mesela Osmanlı'nın devlet dili Türkçedir ve medreselerde tahsil lisanı da Türkçedir. Keza Osmanlı'da hükümdar olmanın ön şartı Kayı boyuna mensup olmaktır. Bu yönüyle Türklük şuuru devam etmiştir. Buradaki temel kriter İslamî ölçüdür.

Meal ve Tercüme Farkı

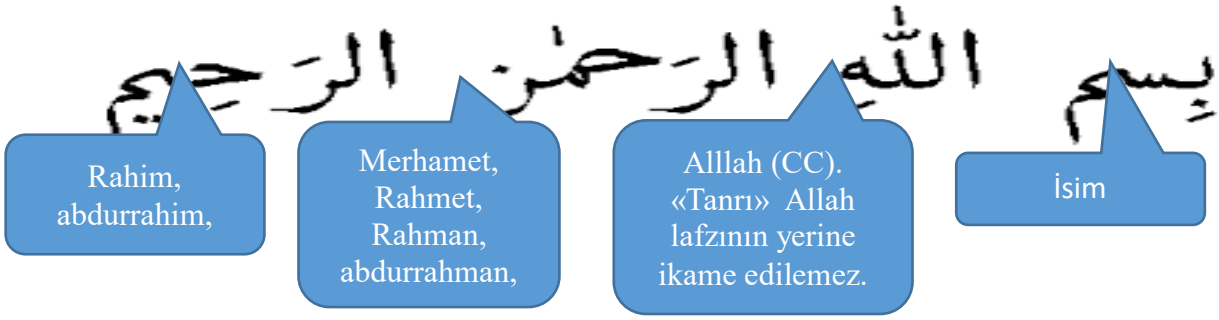
Öncelikle ve ehemmiyetle ifade etmeliyiz ki, hiçbir lisan başka dile aynen tercüme edilemez. Kur'an-ı Kerim ise iki sebepten dolayı başka bir dile aynen tercümesi asla mümkün değildir. Birinci sebep kelam-ı ilahi olması sebebiyledir. İkinci sebep, Kur'an-ı Kerim Arapça lisan üzerine inzal olmuştur. Herkesçe bilinmektedir ki, dünyada en zengin dil Arapçadır. Bu iki sebepten dolayı taşıdığı mana itibariyle Kur'an-ı Kerim başka bir lisana aynen tercüme edilemez.

Kur'an-ı Kerim'in başka bir lisana aynen tercüme edilememesi, O'nun anlaşılamayacak veya anlaşılmaması anlamına mı gelmektedir? Elbette ki hayır. Kur'an-ı Kerim'in başka bir lisana aynen tercümesi teknik olarak mümkün olmadığından, kitabullahın başka dillere intikal ettirilmeye çalışılmasına "meal" denilmektedir. Meal, takribî mana demektir. Yani "anlaşıldığı kadarıyla" veya hangi lisana intikal ettiriliyorsa o dilin kavrayabildiği kadarıyla Kur'an-ı Kerim'in insanların idrakine takdim edilmesidir.

Önemine binaen hatırlatmalıyız ki, meal asla Kur'an-ı Kerim yerine geçemez. Meal okumak Kur'an-ı Kerim okumak anlamına gelmez. Kur'an-ı Kerim'in yüce manasını anlamaya çalışmak bakımından meal ile birlikte tefsirin okunması güzel bir davranıştır ve bu seçici olmak kaydıyla yapılmalıdır. Ancak ibadet olan husus, Kur'an-ı Kerim'in mealini okumak değil, aslını yüzünden veya ezbere okumaktır.

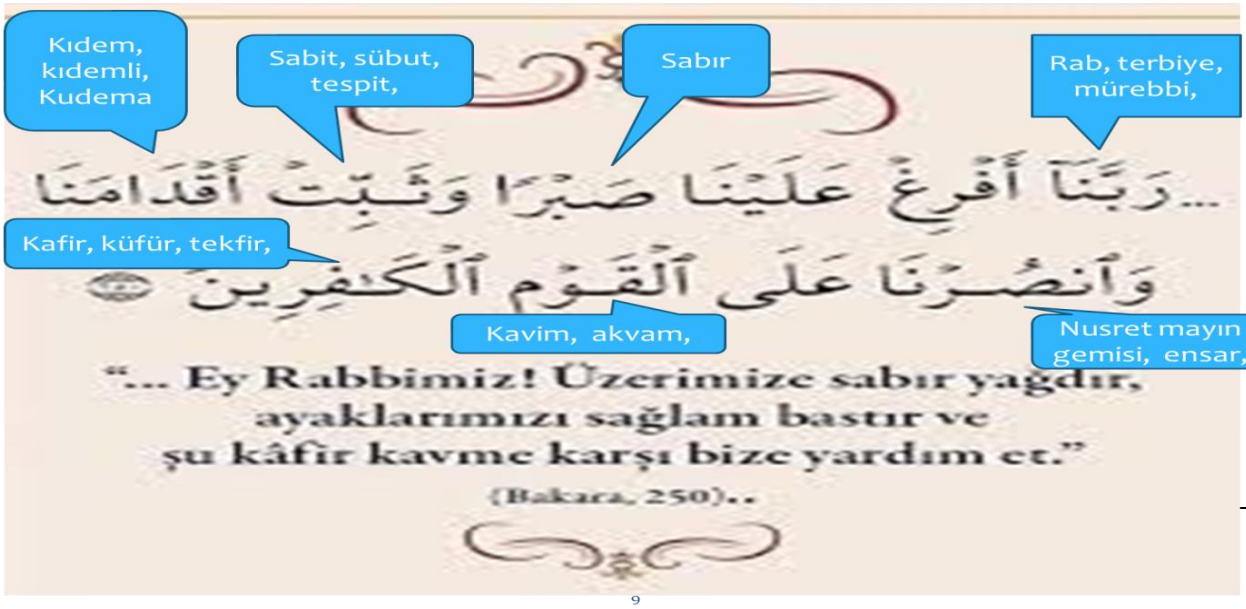
Besmele Türk Milletinin İliklerine İşlemiştir

İslam dünyasında lafzatullah ve peygamberimizin adından sonra en çok tekrarlanan kelime «besmele» ve «Fatiha» suresidir. Bu kadar sıkça kullanımın tabii bir sonucu olarak besmeledeki bütün kelimeler lafzen ve mana bakımından Türkçeye geçmiştir. Halen günümüzde kullanılmaktadır. Besmelede dört kelime vardır ve bunların tamamı Türkçeye geçmiştir.



Türk Milleti Kur'an-ı Kerim ile Bütünleşmiştir

Her ayetten en az iki kelime Türkçeye orijinal haliyle geçmiştir. Kur'an-ı Kerim'in hangi ayetini alırsak alalım hepsinden dilimize kelime intikal etmiştir. Biz Bakara suresinden bir ayet ile Kur'an-e Kerim'in son suresi olan Nas suresini örnek olarak aldık. Aşağıda görüldüğü gibi Bakara suresinin 250. Ayetinde on kelime vardır. Bu on kelimeden 7'si Türkçeye geçmiştir.



9

Örnek olarak aldığımız bu ayette dilimize geçen kelimeler şöyledir;

"Rabbe-nâ", "Ey bizim Rabbimiz" demektir. "Nâ" zamirdir ve "biz" demektir. "Rab" kelimesi dilimize geçmiştir ve "Terbiye", "mürebbi" (terbiye edici) kelimeleriyle aynı kökten gelir.

"Sabren", "sabır" demektir. Dilimizde "sabır" kelimesi kullanılmaktadır.

" Ve sebbit", "ve" kelimesi bağlaçtır. "sebbit", "sabit kıl" demektir. "Sebbit" kelimesiyle "sabit", "Sübut" ve "tespit" kelimeleri aynı kökten gelir.

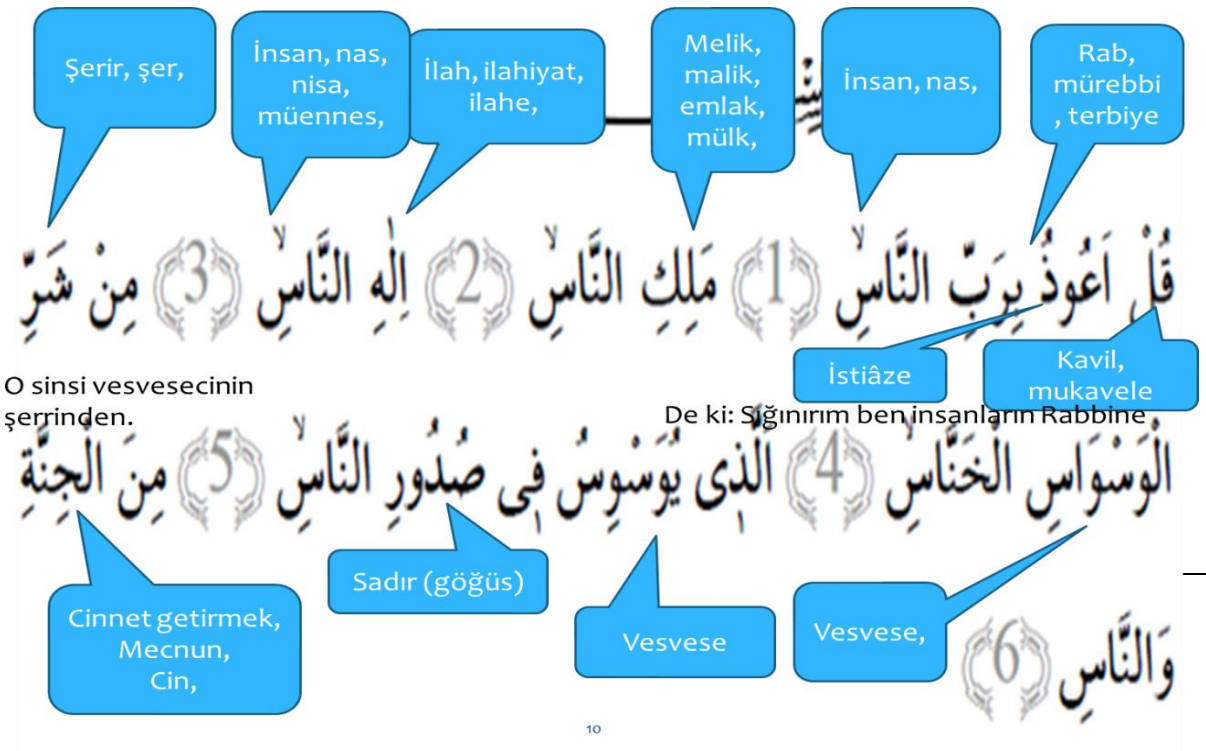
"Akdâme-nâ", "ayaklarımızı" demektir. "Akdâm" kelimesiyle "kıdem", "kudüm" ve "küdemâ" kelimesi aynı kökten gelir.

"Vensur-nâ" kelimesinde "ve" bağlaçtır. "Unsur-nâ" kelimesinde "nâ" zamirdir ve "biz" demektir. "unsur" "bize yardım et" demektir. "Unsur" kelimesiyle "Nusret", "ensar" kelimeleri aynı kökten gelir.

"Kavm" "insan topluluğu" demektir. "Akvam" kelimesiyle aynı kökten gelir.

“Kafirin”, “kafir” kelimesinin çoğuludur ve “kafirler” demektir. “Kafir” kelimesiyle “tekfir” ve “küfür” aynı kökten gelir.

Görüldüğü gibi örnek olarak seçtiğimiz Bakara suresinin 250. Ayetinde mevcut olan 10 kelimeden 7’si hem telaffuz hem de anlam bakımından tamamen dilimize geçmiştir.



Nas suresinde bulunan ve dilimize geçmiş olan kelimeler şunlardır;

“Gul” “sen söyle” demektir. Bu kelimeyle “kavil” ve “mukavele” aynı kökten gelir.

“Euzu” “ben sığınırım” demektir. Bu kelimeyle “istiaze” (sığınmak) kelimesiye aynı köktendir. “Bi-rabbi” “rabbime” demektir. “Rab” kelimesiyle “mürebbiye” ve “terbiye” kelimesinin aynı kökten geldiğini daha önce açıklamıştık. “En-nas” “insanlar” demektir. Yani “insanların rabbine istiaze ederim, sığınırım” anlamına gelir. “Nas” kelimesiyle “insan” ve “nisyan” aynı kökten gelir.

“Melik-en-nas” “insanların hükümdarına sığınırım” demektir. “Melik” kelimesiyle “mülk”, “emlak” ve “malik” kelimeleri aynı kökten gelir. “ilahi-en-nas” “insanların ilahına sığınırım” demektir. “İlah” kelimesi Türkçede kullanılmaktadır. “Min şerri’l vesvesil-hannâs” “sinsi vesvesecinin şerrinden” demektir. “Vesvese” ve “şer” kelimeleri dilimizde kullanılmaktadır. “Ellezi yüvesvisü fi-sudüri-ennas” “insanların sadırlarına vesvese verenlerin şerrinden sığınırım” demektir. Buradaki “yüvesvisü” kelimesi, “vesvese” kelimesinin farklı bir versiyonudur (fiili

müzari) ve "vesvese" kelimesiyle aynı kökten gelir. Türkçede bu şekilde kullanılmaz ama "vesvese" (fiili mazi) şekliyle kullanılır. "sudür" kelimesi "sadır" kelimesinin çoğuludur ve "sadırlar" demektir. "Sadır" bilindiği gibi "göğüs" demektir ve dilimizde kullanılmaktadır. "Min-el-cinneti ve'n-nas" "gerek cin ve gerekse insanlardan olanların" demektir. "Cinnet" kelimesi tamamen Türkçeye geçmiştir ve "delirmek" demektir. "Cinnet" kelimesiyle "cin" ve "mecnun" kelimesi aynı kökten gelir. Yani "cinlerle alakalı olan" demektir. Görüldüğü gibi nas suresinde mevcut olan 15 kelimenin biri hariç tamamen dilimize geçmiş bulunmaktadır. Türkçeye geçmemiş olan kelime "hannas'tır".

"Osmanlıca" (Yüksek Türkçe) Meselesi

"Osmanlıca" olarak ifade edilen lisan aslında Osmanlı Devleti döneminde kullanılan Türkçedir. Osmanlı'nın kullandığı dil, bir cihangir devlet lisanıdır. Cihangir devlet, büyük devlet tipidir. Cihangir devlette farklı etnik unsurlar olduğundan bir üst dil kullanılması zaruridir. Bu mecburiyetten hareketle Osmanlı'da kullanılan lisan, Türkçe-Arapça ve Farsça esas olmak üzere diğer mevcut dillerin terkibinden oluşmuştur ki, buna "Osmanlıca" denilmektedir. Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim unsurların kullandıkları kelimeler de Osmanlıca" olarak ifade edilen dilde vardır. Mesela "efendi" kelimesi Rumcadır. "İskele", "fasulye", "domates", "patates", "iskele" kelimeleri Latincedir.

Osmanlıcanın bir imparatorluk (cihangir devlet) dili olduğu gerçeğinden hareketle hem idari bir lisan hem de edebi bir dil olduğu görülmektedir. G. Lewis bu hususta tezatlı bir değerlendirme yapıyor ve diyor ki, "Sıradan insanlar resmi görevlilerle ilişkiye geçmek zorunda oldukları zamanlarda ne yapacaklarını bilemez bir hale geliyor"[11]. Yazar burada kendi kendisiyle tezada düşmektedir. Şöyle ki, Osmanlıcayı "idari ve edebî bir dil" şeklinde tarif ettikten bir cümle sonra, "sıradan insanların" bu edebî dilde "zorlandıklarını" söylemektedir[12]. İfade etmeye gerek yoktur ki, edebî dil, "sıradan insanların" bilmesi gereken bir lisan değildir. Ayrıca "sıradan" insanlar olarak ifade edilen kişilerin edebî dili bilmemeleri bir nâkise (eksiklik) değildir.

"Ve" Bağlacı Kur'an-ı Kerim'den Türkçeye Geçmiştir

«Ve» harfi, Arapça 'da kullanıldığı şekliyle Türkçede kullanılmaktadır. İslam öncesinde metinlerde «ve» bağlacı yoktur. Bunun yerine «dahi, daki» gibi kelimeler kullanılmaktaydı.

DİLİMİZE TATBİK EDİLEN TASFİYE HAREKETİ

Tasfiye Hareketine Gelen Safha

Dilde tasfiye hareketi 1928 yılında uygulamaya konulan Latin alfabesinin mütemmim cüz'üdür. Lewis'in ifadesiyle; geçmişe karşı bu büyük engelin dikilmesi, dil reformu için yeni ve görülmemiş bir fırsat meydana getirdi. Ve tâ başından beri bu fırsattan faydalanma niyeti açık hale geldi[13].

[11] Lewis, age, s. 24-25.
[12] Lewis, age, s. 24-25.
[13] Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 428.

Dilde tasfiye teşebbüsleri "Türkçeleştirme" iddialarıyla gündeme gelmiştir. "Arılaştırma" olarak da ifade edilen lisanda tasfiye çalışmasını yapanların iddiasına göre Türk tarihinde Türkçenin devlet dili olması hususunda ilk teşebbüs Karamanoğlu Mehmet Bey tarafından başlatılmıştır. Karamanoğlu Mehmet Bey'in 1277'de saray ve hükümet dairelerinde Türkçeden başka bir lisanın konuşulmayacağına dair fermanı tartışmalıdır. Osman Turan hocanın belirttiğine göre; Karamanoğlu Mehmet Bey, 1277'de ilk defa Konya'yı işgal edince yukarıda ifade edilen fermanı yayınlamıştır. Ancak kısa bir süre sonra Karamanoğullarının Konya'dan çıkarılması üzerine bu karar uygulanmamıştır. Daha sonraki tarihlerde Karamanoğullarının Konya'ya dönüşlerinde ve devletin devamında Türkçenin devlet dili olarak tatbik edilmediği bilinmektedir. Daha önemlisi, Karamanoğlu Mehmet Bey'in bu teşebbüsünün temelinde milli duygularla hareket etmekten ziyade yeterli kültürel donanıma haiz olmadığı hususudur. Yani Karamanoğlu Mehmet Bey, milli hassasiyetten ziyade Türkçeden başka dil bilmediğinden Arapça ve Farsçayı yasaklamıştır[14].

13. yüzyılın sonlarına kadar götürülen, Osmanlı'nın son döneminde ısrarla gündeme getirilen ve Cumhuriyetin ilk yıllarında en yoğun şekilde yaşanan dil alakalı münakaşalar ana hatlarıyla üç devreye ayırmak mümkündür. Birinci devre 13. yüzyılda başlayıp 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan dönemdir. Bu dönemde Yunus Emre, Karamanoğlu Mehmet Bey, Ali Şir Nevaî, Şah İsmail, Aydınlı Visali, Tatavlalı Mahremî ve Edirneli Nazmi gibi şair ve devlet adamları tarafından kullanılan Türkçe ile ilgili değerlendirmelerdir[15]. Bu devrede Türkçeyi en etkili kullanan Yunus Emre olmuş ve halen de günümüzde kullanılmaktadır. Onun şiirleri insanlarımız tarafından asırlarca ilahi aşkın ve insanlık sevgisinin kaynağı olmuştur. Bu devrede İslam dünyası içinde Osmanlı Türklerinin edebiyatları yükselmiştir ve Osmanlı Türkçesi Göktürk, Uygur, Karahanlı döneminin kültürel hususiyetlerini taşır. Bu dönemin lisanı, ilk İslamî Kur'an mealleri ve Türkçe eserleriyle gelişen bir yazı dilinin son halkasıdır. Durum böyle olmakla birlikte Orta Asya (Türkistan) Türkçesi geleneği kesilmiş ve Anadolu'da başlayan edebiyat ve kültür dili bu zemin üzerinde inşa edilmiştir. Osmanlılar Türkçenin muhafazası ve geliştirilmesi çerçevesinde İslamiyet'i kabul eden Hristiyan unsurların Türkçe konuşmaları yönünde yönlendirmeler yapmışlardır. Nitekim bazı Osmanlı âlimleri yeni Müslümanlığı kabul edenlerin eski dillerini terk etmeleri konusunda bazı fetvalar vererek bir kısım cezalarla Türkçenin kullanımı konusunda hassasiyet göstermişlerdir. Bu çerçevede olmak üzere Osmanlı Türkü çok zenginleşen Türkçenin kudret ve güzelliğini muhafaza etmiştir. Bozuk Türkçe konuşan Rum, Ermeni ve Yahudi gibi bir kısım Rumeli şivelerini Karagöz dili ve sahne sanatı ile hicvetmiş olması bu siyasetin göstergelerindendir[16].

13. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında gerek yazar ve şairlerin gerekse devletin benimsediği siyaset Türkçenin zenginleştirilmesi olarak ifade edilebilir. Karamanoğlu Mehmet Bey'in yayınladığı ifade edilen "Devlet dairelerinde Türkçe konuşulsun" şeklindeki ferman hem çok kısa süreli olmuş hem de millî bir maksat takip etmekten daha ziyade kültürel seviye ile alakalı şeklinde değerlendirmek daha makuldür. Yunus Emre'nin kullandığı Türkçe halen günümüzde de etkisini

[14] Turan, **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi,** C. II, s. 27.
[15] Lewis, age, s. 28.
[16] Turan, age, C. 2, s. 28.

devam ettirmektedir. Bu tespitlere istinaden denilebilir ki, 13-19. yüzyıllar arasındaki dönemde Türkçenin zenginleştirilmesi ve muhafazası yönünde bir eğilim benimsenmiştir.

İkinci devre 19. asrın ikinci yarısıyla 20. asrın başlarını içine almaktadır. Bu devrede Abdullah Ramiz Paşa (1768-1812), Ziya Paşa (1825-1880), Namık Kemal (1840-1888), Ali Suavi (1838-1878), Ahmet Mithat (1844-1912), Süleyman Hüsnü Paşa (1838-1892), Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) ve Fuat Efendi (1815-1868) gibi yazar ve şairler öne çıkmaktadır. Bu dönemde Türkçenin sadeleştirilmesi yönünde eğilimler kendini hissettirmeye başlamıştır. 1876 Teşkilat-ı Esasiye kanununun 18. maddesinde resmi dilin Türkçe olduğu belirtilmiştir. Teşkilat-ı esasiye kanununa konulan bu maddenin varlığı, söz konusu tarihten (1876) önce devlet dilinin Türkçe olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Osmanlı Devleti'nde resmi dil daima Türkçe olmuştur. Osmanlı medreselerinde tedrisat dili de Türkçedir. 18. asrın ikinci yarısında gündeme getirilen husus, cümle yapısında mevcut olan Arapça ve Farsça izafetlere (tamlamalara) itiraz edilmektedir. Ahmet Mithat Efendi izafetle kullanılan bazı terimlerin yerine Türkçe terkiplerin kullanılması yönünde tercihte bulunmuştur. Mesela "ulum-i tabiiyye" (tabiat ilimleri) yerine "Tabii ilimler" ifadesini kullanmıştır. Bu dönemde Türkçe'nin grameri üzerine kitap çalışmaları yapılmıştır. Süleyman Hüsnü Paşa tarafından "İlm-i Sarf-i Türkî" (1874) (Türkçe Dilbilgisi), Abdullah Ramiz Paşa tarafından "Lisan-ı Osmani'nin Kava'idini Hâvi Emsile-i Türkî" (1868) (Osmanlıca'nın Kaidelerini İçine Alan Türkçe Dilbilgisi), Ahmet Cevdet Paşa ile Fuat Efendi tarafından "Kavâ'id-i Türkiye (Türkçe'nin Kaideleri) gibi eserler kaleme alınmıştır[17]. İkinci devre için bir genelleme yapmak gerekirse; bu dönemde Türkçenin zenginleştirilmesinden vazgeçildiği ve Türkçeye kazanılmış terkip ve ifadeler yerine sadece Türkçe ile iktifa edilmesi yönünde bir tercih dikkatleri çekmektedir.

Türkçenin Devlet Dili Haline Gelmesi

Türk devlet geleneğinde dile çok önem verilmiştir. Dil, milletin varlık sebebi olarak görülmüş ve lisanın muhafazası hususunda en yüksek hassasiyet gösterilmiştir. Bir Çin kaynağında Çinlilerin hâkimiyeti altında kalan İşpara Han'ın Çin imparatoruna şunları söylediği ifade edilir; "*Oğlumu sarayınıza gönderiyorum. Size semavî men'şeden gelen atları her yıl takdim edecektir. Sabah akşam emrinizi bekleyeceğim. Fakat elbiselerimizin önlerini açmaya, dalgalanan saç örgülerimizi çözmeye, dilimizi değiştirmeye ve sizin kanunlarımızı kabul etmeye gelince örf ve adetlerimiz çok eski olduğu için onları bozmaya cesaret edemedim. Bütün milletimiz de aynı duyguya sahiptir*"[18]. Altıncı yüzyılda yaşamış olan Göktürk hakanlarından İşpara Han'ın bu sözlerinden, toplumun varlık sebebi olan kültürümüzün muhafazası ve devamlılığı üzerindeki hassasiyet açık biçimde görülmektedir.

Türkçenin devlet dili haline getirilmesi Osman Devleti'ne aittir. Osmanlı Devleti'nin kurucu iradesinde İslamiyet'in kristalize ettiği milli tarih şuuru en yüksek seviyede vardı. Osman Turan hocamızın tespit ettiği gibi; Osmanlılar kendi tarihlerini, Selçuklu, Büyük Selçuklu ve Karahanlı zinciri ile Oğuz hana bağlıyorlardı. Bu şuurun bir neticesi olarak Osmanlı Devleti'nde Türkçe resmi dil olarak kabul edilmiştir. Devletin bütün işlemlerinde ve yabancı devletlerle yazışmalarda

[17] Lewis. Age, 32.
[18] Osman Turan, **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi**, C. I, Turan Neşriyat Yurdu Yayını, İstanbul- 1969, s. 89.

Türkçe kullanılmıştır. Orhan Gazi (1281-1362) vakfiyelerini ilk defa Türkçe yazdırmakla vakfiye yazı dilinin Arapça olması kuralı da kısmen değişmiştir[19]. Otuz altı Osmanlı Padişahının 17'si şairdir. Bu, lisanın çok iyi şekilde ve en üst seviyede kullanıldığını gösterir. Bu yönüyle Osmanlı'da Türklük şuuru vardır ancak bu, ırkçılık şeklinde değildir.

Dilde Tasfiye Dönemi

Türkçenin üçüncü devresi Cumhuriyetin ilk yıllarıdır. 1930'lu yılları içine alan bu dönemde benimsenmiş olan yeni anlayışla, toplumun "ne olduğu" değil "ne olması gerektiği" üzerinde durulmuş ve toplumun "ne olması" gerektiği üzerinde durulurken onun "ne olduğu" unutturulmak istenmiştir. Bu uygulama daha çok yeni nesil üzerinde ve özellikle lisan üzerinde kendini göstermiştir. Başka bir ifadeyle yöneticilerin hedef seçtikleri kitle genç nesil olmuştur[20].

Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan radikal düzenlemelerle "milletini arayan devlet" anlayışıyla hareket edildiği belirtilse de[21] bizce "milletini oluşturan devlet" düşüncesiyle hareket edilmiştir. Dönemin marjinal idaresini teşekkül ettiren idareci zümre, maşeri vicdanda asırlardan beri mevcut olan lisan müktesebatını yok sayarak toplumu adeta Alzheimer haline getirmiştir.

Hâlbuki millet, devleti oluşturur. Devlet, milletin tüzel kişiliğini temsil etmesi gerekirken öyle olmamış yeni bir toplum oluşturulmak istenmiş ve eski ile yeni arasında oldukça keskin bir ayrım yapılmıştır. Cumhuriyet öncesi devre, "eski" Cumhuriyet dönemi "yeni" olarak değerlendirilmiştir[22]. Türk milletinin bin yıllık sosyo-kültürel kazanımlarının devamına engel olunmak istenmiştir. Böylece toplumun hafızasıyla teması kesilmek istenmiş ve gündelik kültüre kaynaklık eden gelenekle bağlar kopma noktasına getirilmiştir[23].

Toplumun sosyo-kültürel muktesabatıyla temasının kesilmek istenmesi hususunda tarih ve dile dair gündeme getirilen tezler dikkat çekicidir. Misak-ı Milli ile sınırlandırılan vatanda (Anadolu) tarihi kökler aranarak, Türklerin Türkistan'dan (Orta Asya) geldiği tezi yerine Anadolu coğrafyasının "ezeli ve ebedi" vatan olarak benimsenmesi yönünde temayüller ortaya çıkmıştır. Böylece kimlik ve kültür bakımından Osmanlı'dan kopuşun zemini hazırlanmak istenmiştir. Türklerin kökeninin Hitit ve Sümerler gibi kavimlere dayandığı teziyle bir taraftan Anadolu'nun "anavatan" olduğu fikri işlenirken diğer taraftan da Türk milletinin Osmanlı ile dolayısıyla İslam ile alakasının olmadığı tezi zihinlere yerleştirilmeye çalışılmıştır[24]. Böylece "milletini şekillendiren devlet" görüntüsü ortaya çıkmış oluyordu.

Dünyanın bütün milletleri birbirilerinden kelime teatisinde bulunurlar. Şartlar bunu gerektirmektedir. Dilimizde bir kelimenin karşılığı varken ve o kelime yüzlerce yıl kullanılmaktayken, bahse konu kelimenin yasaklanıp yerine yabancı bir kelimeyi veya

[19] Turan, **age,** C. II, s. 27.
[20] Akın, agm, 47.
[21] Akın, agm, 49
[22] Akın, agm, 49.
[23] Akın, agm, 51.
[24] Akın, agm, 53.

uydurulmuş bir kelimeyi ikame etmek, Peyami Safa'nın ifadesiyle Türkçenin kendi kaynaklarıyla zenginleşmesi ve tekâmül etmesi kabiliyetini bıçaklamaktır[25]. İşte 1930'lu yıllarda yapılan buydu.

Tasfiye Hareketi Nasıl Başladı?

Lisanımıza 1930'larda tatbik edilen tasfiye hareketinin kökleri Birinci Meşrutiyet yıllarına kadar gider. Bu devrede lisan ile alakalı tartışmalarda tasfiye yani lisanımızda yüzlerce yıldan beri kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerin atılması hususu 1930'lu yıllardaki kadar sert değilse de buna zemin hazırlamıştır. Aşağıda kısaca izah edileceği üzere Türkçede tasfiye hareketi İkinci Meşrutiyet ile biraz daha keskinleşmiş ve bu çizginin devamı olan Cumhuriyet'in (III. Meşrutiyet) ilanından sonra en kesif halini almıştır.

Türkçeden İslamiyet'i hatırlatan kelime ve terkiplerin çıkarılmasını müdafaa eden ilk simalardan biri Ali Suavi'dir (1837-1878). Ali Suavi bunu yaparken milliyetçilik adına hareket etmekteydi. Ahmet Mithat (1844-1912), Ali Suavi'nin savunduğu fikirleri tatbik etmeye başlamıştır.

Mehmet Yurdakul (1869-1944) tarafından kaleme alınan "Cenge Giderken" başlıklı şiir şöyle başlar;

Ben bir Türküm: dinim cinsim uludur;

Sinem, özüm ateş ile doludur.

İnsan olan vatanının kuludur.

Türk evladı evde durmaz giderim[26].

Bu mısralardaki "dinim cinsim uludur" ve İnsan evladı vatanın kuludur" ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, ırk unsuru inancın yerine ikame edilmek istenmekte veya inanç ile aynı seviyeye çıkarılmaktadır. Hâlbuki bin yıllık Türk-İslam itikadında insan, bizatihi değerli bir varlık olmakla birlikte o, İslam ile ilave bir şeref kazanmaktadır. Türk'ün şeref kazanmasında temel unsur, onun İslam'a en uzun ve en kaliteli hizmet etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Yurdakul'un bu mısraında "dinim cinsim uludur" ifadesi, ırkın gereğinden fazla öne çıkarılması olarak müşahede edilmektedir.

Aslında bir darbe olan II. Meşrutiyet'ten bir ay önce (Haziran 1908) kurulan Türk Derneği, dil ile alakalı ilk tasfiyecilerin içinde bulunan bir kuruluştur. Bu kuruluşta yer alan Fuat Köseraif tasfiyecilerin reisi mevkiindeydi. Köseraif "gerektiği" yerde kelime "uydurulması", Kırgızca ve Özbekçe'den sonek alınmasının lüzumlu olduğunu iddia ediyordu. Mesela "hayatî" kelimesinin yerine "hayatkı", hayatkî" veya "hayatgı" gibi kelimelerin kullanılabileceği kanaatindeydi[27].

1910 yılına gelindiğinde matbuatta kullanılan kelimeler 1930'lu yılların habercisi gibidir. Basında kullanılan ve "sadeleştirme" olarak ifade edilen metinlerde meclis yerine "kurultay", mebus yerine "yalvaç", ayan yerine "aksakal", hal yerine "idemuk" gibi kelimeler kullanılmıştır[28]. "Yalvaç" kelimesinin yerini 1930'lu yıllarda "saylav" alacaktır.

[25] Safa, age, s. 154.
[26] Lewis, age, s. 34.
[27] Lewis, age, s. 35.
[28] Lewis, age, s. 37.

Tasfiyecilerin İddiası: "Halkın Seviyesine İnmek"

Dilde sadeleşme veya "arılaştırma" uygulamasını yapanların temel hareket noktası halkın "anlayacağı" dil iddiasıydı. Yapılan çalışmalardan anlaşıldığına göre, Türkçede tasfiye hareketinin temelini teşkil eden "halkın seviyesine" inmek tezinin tatbik edilmeye başlanması, 1930'larda değil Milli Mücadele dönemidir. Nitekim 1920'de Ankara hükümetinin Maarif Vekâleti, muallimlere, konuşma dilinde kullanılan ve o güne kadar lügatçilerin dikkatlerinden kaçan saf Türkçe kelimelerin toplanması talimatını vermişti[29]. Bu uygulamadan da anlaşılmaktadır ki, İttihat ve Terakki Partisinin İkinci Meşrutiyet ile birlikte başlatmış olduğu siyaset, Ankara'da oluşturulan TBMM Hükümeti bünyesinde devam etmekteydi.

Asırlardan beri lisanımıza yerleşmiş kelimelerin terk edilmesini gündeme getirenlerin farklı düşündükleri görülmektedir. Nitekim İttihat ve Terakki Cemiyetinin merkezi olan Selanik'te 1911'de kurulmuş olan Genç Kalemler dergisinde Ömer Seyfettin yazı diliyle konuşma dilinin birleşmesini, İstanbul lisanının esas kabul edilmesini ve Arapça –Farsça kaidelerin terk edilmesini istemiş fakat yüzlerce yıldır kullanmakta olduğumuz ve Türkçeye dahil olmuş Arapça ve Farsça kelimelerin muhafaza edilmesi yönünde fikir beyan etmiştir. O günlerde gündeme getirilen ve yüzlerce yıl kullanılmakta olan Arapça ve Farsça kelimelerin yerine Kırgızca veya Özbekçe kelimelerin ikame edilmesini "*bir düzine asır evvelki günleri yaşayan kavimdaşlarımızın yanına mı gidelim?"* diyerek tepkisini dile getirmiştir[30].

Tasfiyecilerin halkın seviyesine inmek iddiasının tuhaf tarafı şudur ki, halkın "anlayacağı" dilden söz ediliyor fakat, hal "yerine "idemuk", mebus yerine "yalvaç", hâkim yerine "yargıç" gibi, bırakınız halkın anlamasını, "mürekkep yalamış" insanların bile lügate bakmak (bakacak lügat bulabilirse !) ihtiyacını hissettiği kelimelerin kullanılması tercih ediliyor. Bunun neresi "halkçılık" anlamak mümkün değildi.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında ülkemizde yaşanan dilde tasfiye çalışmasının benzerlerine az da olsa başka ülkelerde de rastlanmaktadır. Almanya, İsveç, Macaristan, Finlandiya ve Arnavutluk gibi ülkelerde milliyetçi eğilimlerle dilde tasfiye çalışmaları yapılmıştır. Mesela Almancada milletlerarası olan "telefon" kelimesi yerine milliyetçilik hisleriyle "Fernsprecher" kelimesi ikame edilmiştir ama daha sonra tekrar "telefon" kelimesine dönülmüştür. Macaristan'da Macarca, Almanca ve Latince kelimelerden 18. yüzyılın ikinci yarısında tasfiye edilmiştir. İngilizcede de benzer "arılaştırma" çalışmaları yapmışlardır. 19. yüzyılda aslı Yunanca ve Latince olan kelimelerin yerine Sakson kökenli kelimeler ikame edilmiştir. Mesela "Ornithology" (kuşbilim) kelimesinin yerine 1830'da "birdlore" aynı şekilde "preface" (önsöz) yerine 1842'de "foreword" kullanılmıştır[31]. Ama yukarıda zikredilen ülkelerin hiçbirinde mevcut inançlarına duyulan bir reaksiyon ve tarihi geçmişlerine karşı bir düşmanlık bahis mevzu olmamıştır.

Meselenin Özünde Kur'an'dan Uzaklaşmak Vardır

Tarih boyunca Türk milletinin farklı alfabeler kullandığı bilinmektedir. Türk milletinin İslamiyet'i benimsemesiyle birlikte İslam alfabesine geçmesi tarihin önemli gelişmelerinden

[29] Lewis, age, s. 37.
[30] Lewis, age, s. 38.
[31] Lewis, age, s. 17.

birisidir. Türk diliyle ilgili yapılan en önemli düzenleme 1928 yılında yapılan harf inkılabıdır. Bu düzenlemeyle Türk milletinin yaklaşık bin yıldır kullanmakta olduğu İslam alfabesi[32] (Arap alfabesi) terk edilmiştir. Böylece bir taraftan Türk milletinin İslam kültürüyle irtibatı kesilirken diğer taraftan yeni kabul edilen "Latin" alfabesine "Türk" alfabesi denilerek "yabancı" bir unsur sanki "yerliymiş" gibi topluma benimsetilmek istenmiştir. 1928 yılında Latin Alfabesine geçildikten yaklaşık dört sene sonra 1932 yılında dilde tasfiye uygulaması başlatılmıştır[33]. Bu uygulamayla Türkçe yabancı dillerin "boyunduruğundan kurtarılmış" oluyordu. Burada "yabancı" ifadesiyle Arapça ve Farsçadan başka bir dilin kast edilmediği açıktı[34]. Böylece yeni dönemde Osmanlı ile "hesaplaşılmış" oluyordu[35].

Burada daha çok bu tasfiye hareketinin en çok tahrip edici devresi olan 1930'lu yıllara ait olan kısım üzerinde durulacaktır. Bu dönemin daha iyi anlaşılabilmesi için İkinci Meşrutiyet sonrası dönemde ortaya çıkan tasfiyecilerle alakalı kısa bir değerlendirme yapmakta fayda vardır.

Hatırlamak gerekir ki, dilde "yenileşmek, tasfiye, öztürkçe vs" gibi isimlendirmelerle tatbik edilen uygulamaların hepsinin arka planında Türk milletini Kur'an'dan uzaklaştırmak vardır. Aslında bir darbe olan İkinci Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkan lisan tartışmalarında Çağatayca'nın kabul edilmesi yönünde fikirler ortaya atılmıştır. Bu fikri 1908'de kurulan Türk Derneği dergisinde gündeme getirilmiştir. Bu derginin iddiasına göre; Türkçeden Arapça ve Farsça unsurları atıldığında geriye kalan lisanın çok zayıf olacağı, bunun giderilmesi için Çağatayca'nın tercih edilmesi gerekir. Daha sonra aynı dergide ve başka mercilerce bunun bir çözüm olmayacağı düşünüldü ve vazgeçildi[36].

1930'lu yıllarda başlamış olan tasfiye hareketine karşı mücadele etmiş etkili kalemlerden Peyami Safa (1899-1961), Türkçemize büyük zarar vermiş olan bu uygulamaya "yüzde yüzcülük", "öz Türkçecilik" gibi isimler vermektedir. Safa lisanımızda yapılmış olan tasfiye hareketini şöyle

[32] Arap alfabesi kavramı yanlış olmamakla birlikte biz "İslam alfabesi" ifadesini kullanmayı tercih ediyoruz. Kanaatimce 1928'den önce milletçe kullanılmış olduğumuz alfabeye "Arap" alfabesi yerine "İslam" alfabesi denilmesi tarihi gerçeklere daha uygundur.. Şöyle ki; Türkler başta olmak üzere İslamiyet'i benimsemiş bütün toplumlar genellikle Müslüman olduktan sonra "Arap" alfabesini kullanmışlardır. Dolayısıyla dünyadaki bütün Müslümanlar takriben 11. Yüzyıldan 20. yüzyıla kadar müşterek bir alfabe (Arap Alfabesi) kullanmışlardır. Dünyadaki Müslüman toplumların yukarıda ifade edilen dönemde müşterek olarak kullandıkları alfabe artık "Arap" alfabesi olmaktan çıkmış, ortak payda olan Kur'an-ı Kerim'in orijinal şekliyle yazılan harfler olan "İslam" alfabesi olmuştur. Sonuç olarak 20. Yüzyılın başlarına kadar Türk ve İslam dünyasının kullanmış olduğu alfabeye "İslam" alfabesi denilmesi daha mantıklı olmaktadır. Halen günümüzde İslam alfabesini kullanan Türkler vardır. Mesela Uygurlar ve Kuzey Irak'taki Türkmenler bu kabildendir. Müslümanların kullandıkları alfabeye doğal olarak İslam alfabesi denilmesi daha uygun olur. 1928 yılında yapılan bir düzenlemeyle Latin alfabesi, Türk alfabesi olarak kabul ediliyorsa, bütün Türk-İslam dünyasının bin yıl kullandığı ve bir kısım Türklerin (Doğu Türkistan ve Türkmenler) halen kullanmakta oldukları alfabeye niçin İslam alfabesi denilmesin?

[33] Dilde tasfiye çalışmalarına 1932 yılından daha önce başlanılmıştı. Çankaya'da akşam tertip edilen "sofralarda" bu konu tartışılmıştır.

[34] "Yabancı" ifadesiyle sırf Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin kast edildiğine dair yüzlerce binlerce örnek verilebilir. Çarpıcı olması bakımından "fırka" örneğini verelim; 1935 yılına kadar "fırka" kelimesi kullanılmış, bu tarihten sonra bu kelime (fırka) "yabancı" görülerek "atılmış" yerine "party" kelimesi alınmıştır. Dikkat edilirse "party" kelimesi de Türkçe değildir. Ama dönemin yönetimi tarafından bu kelime "yabancı" olarak görülmemiştir.

[35] Akın, agm, 53.

[36] Argunşah, age, s. 21.

tenkit etmektedir; "*Türk Dil Kurumu, yeryüzünde katıksız dil olmadığını ve olamayacağını bilmemekten gelen bir yüzde yüz öztürkçecilikte inat edip gider. Çünkü yıllarca yönetim kurulu üyeliğinde bulunduğum Türk Dil Kurumu, kendisine ilimden ziyade, sınırlarını çizmediği ve mahiyetini tayin etmediği bir devrimciliği kılavuz olarak tanımıştır*"[37].

Yakup Kadri Karaosmanoğlu 1911 yılında bu tasfiye hareketini şiddetle tenkit ederek şunları kaydeder; "*Dilinizi irsî, kisbî bütün itiyatlarımızdan tecrit edeceksiniz, yeni lehçeniz olacak. Mesela 'millet' kelimesi bilmem nasıl bir istihale ile 'budun'a inkılap edecek. 'Yaşasın millet' diyemeyeceksiniz, 'yaşasın budun' diyeceksiniz. Boğazınız uzun bir müddet uygur, turgur, gurgur ilh. misullü kelimelerin dikenleriyle yırtılacak. Filvaki onlar size diyecekler ki, her gülün bir dikeni vardır. Fakat aldanmayınız efendiler. Bu gül değil kâmilen dikendir. İş bu kadarla kalsa iyi, fakat icabında dilinizi tersine de çevireceksiniz. Nazar-ı dikkat yerine dikkat gözü; nefha-i ümit yerine ümit üfürüğü; sadr-ı âzam yerine âzam sadr.. ilh. demeye mecbur olacaksınız*"[38].

Ömer Seyfettin tasfiyeci bir fikre sahip değilse de tasfiyecilere zemin hazırlayan bir anlayışa sahiptir. Seyfettin'e göre, Arap ve Fars lisanlarından kelime alınmakla iktifa edilmemiş daha ileri gidilerek kaide de alınmıştır. Ömer Seyfettin, tasfiyecilerin ellerini güçlendirecek olan bu fikrini şöyle izah etmektedir; "*Kavimlerin lisanlarındaki fark yalnız kelimelerle değildir; cümlelerde, terkiplerde; bunların intibalarındadır. Mesela Türkler lisanlarının teşekkülünden beri sıfatı evvel, mevsufu sonra söylerler. 'Beyaz at' derler. Dimağlarda önce beyazlık intiba eder, sonra at; hâlbuki bu terkip Farisî kaidesiyle ifade olunursa 'esb-i sefid' denir. İşte Türk dimağına muhalif bir hal. Bu muhalefeti avam asla kabul edemedikleri içindir ki Farisî, Arabî kaideleri bozuyorlar. Mülazım-ı sani yerine sani mülazım, mülazım-ı evvel yerine evvel mülazım diyorlar. Türkçede kelimelerin, cümlelerin, fiillerin, faillerin yeri hep tabii ve bize mahsustur"*[39].

Burada Yakup Kadri haklı görünmektedir. Ömer Seyfettin'i anlamak mümkün görünmemektedir. "Farklı" olmak için farklı olmak veya bin yıldan beri kullanılmakta olan (fethedilmiş kelimeler) ve bizim olmuş, kelime ve kaideleri bir çırpıda atmak asla mantıklı değildir ve gerekli olduğunu iddia edenler tutarlı değildirler.

Seyfettin, Türkler önce sıfatı sonra mevsufu" söylerler diyerek "beyaz at" örneğini veriyor. Daha sonra "Mülazım-ı sani" terkibinin "sani mülazım" olması gerektiğini iddia ediyor. Buna gerekçe olarak da "*Türk dimağına muhalif bir hal*" diyerek, avamın bunu "*asla kabul etmediklerini"* ifade ediyor. Yüzlerce yıl kullanılmakta olan tabir ve kavramları milletimizin kabullendiği, milyonlarca eserlerde yer aldığı bilindiğine göre Ömer Seyfettin hangi delile istinat ederek Türk milletinin "*asla kabul etmediklerini"* ifade edebiliyor, merak konusu. Bu kabil kabul ve değerlendirmeler Türkçemize sadece seviye kaybettirir. Avama göre yani halka göre lisan teşekkül eder mi? Avamın zihnindeki kelime sayısına göre edebî bir dilden bahsetmek mümkün olabilir mi?

1930'lu yıllarda Türkçeye yapılan müdahaleyi ve elde edilen neticeyi "trajik başarı" olarak tavsif eden Geofferey Lewis, M. Kemal Paşa'nın Nutuk'u örnek vererek şu tespitte bulunmaktadır; "*1927'de altı günü aşan bir sürede okuduğu Nutuk'un*[40]*, 1960'ların başında 'günün diline*

[37] Safa, age, s. 113.
[38] Hülya Argunşah, **Ömer Seyfettin ve Yakup Kadri'nin Yeni Lisan Tartışmaları,** s. 20.
[39] Argunşah, age, s. 24.
[40] Nutuk'un ilk baskısı İslam alfabesiyledir.

çevirmek' zorunda kalındığı güne kadar gençler için gitgide daha az anlaşılabilir olmasıdır. Otuz küsur yılın yaptığı değişikliklerin boyutunu görmek için tek bir paragraf yeterlidir;

Muhterem efendiler, İnönü muharebe meydanını, ikinci defa olarak mağluben terk ve Bursa istikametinde eski mevzilerine ricat eden düşmanın takibinde, piyade ve süvari fırkalarımızın gösterdikleri şayanı tezkar kahramanlıkları izah etmeyeceğim. Yalnız, umumi vaziyeti askeriyeyi itmam için müsaade buyurursanız cenup cephemize ait mıntıkada cereyan etmiş harekâtı hulasa edeyim.

Aşağıda bahse konu metnin 1963 versiyonu var.

Sayın Baylar, İnönü Savaş alanını ikinci kez yenilerek bırakan ve Bursa doğrultusunda eski dayangalarına çekilen düşmanların kovalanmasında piyade ve süvari tümenlerimizin gösterdikleri anılmaya değer yiğitlikleri anlatmayacağım. Yalnız, askerlik bakımından genel durumun açıklanmasını tamamlamak için, izin verirseniz, Güney cephemiz bölgesinde yapılan savaşları özetleyeyim".

Lewis yukarıdaki mukayeseyi yaptıktan sonra yabancı (Arapça) olduğundan dolayı "mevzi" kelimesinin yerine uydurulan "dayanga" sözcüğünün kabul görmediğini ve "harekât" kelimesinin yerine yeni bir kelime uydurulamadığı tespitini yapmaktadır. Dilde meydana gelen tahribatın 1960'da durmadığı daha sonra yayınlanan Nutuk'da "bay" yerine "sayın" kelimesinin kullanıldığını ve "nutuk" kelimesinin yerini de "Söylev'in" aldığını ifade etmektedir[41]. Türk milletini geçmişten koparmaya matuf bu anlayış zemininde 1927 yılında yayınlanan Nutuk, bir sene sonra "okunamaz" ve otuz sene sonra da anlaşılamaz hale gelmiştir.

Devrin akl-ı selim münevverlerinin tamamının ifade ettiği ve bir kısım aydınların da itiraf etmek mecburiyetinde kaldığı gibi İslam alfabesinden Latin Alfabesine intikal beklenmedik bir şekilde hızlı ve "cesurca" olmuştur[42]. Bu şekilde intikal pek çok problemi peşinde getirmiştir. Bu endişelerini ifade eden aydınlardan biri Peyami Safa'dır. Safa, ilk zamanlarda harf inkılabına "evet" demeyi "ahmaklık" addedenlerdir[43]. Peyami Safa Türkçemize kazanılmış ama "katliama" maruz kalmış kelimeler hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır; "Osmanlıcadır diye Türkçemizin iliklerine işlemiş, aydın, halk, hatta en bilgisiz köylü diline girmiş kelimelerin katliamına devam edilmektedir"[44].

Tek partili dönemde yüzlerce yıl kullanılan kelimelere sahip çıkarak temiz Türkçenin nesiller boyu yaşamasını savunan mütefekkirler tasfiye edilmişlerdir. Bunlardan biri Sadri Maksudi'dir.

---

[41] Lewis, age, s. 17-18.
[42] Harf inkılâbının fiilen tatbikatı Mustafa Kemal Paşa'nın 8 Ağustos 1928'de İstanbul Sarayburnu gazinosunda yapmış olduğu bir konuşma ile başlamıştır. Buradaki konuşmasında Paşa şunları söylemiştir; "*Arkadaşlar, bizim ahenkdar, zengin dilimiz yeni Türk harfleriyle kendini gösterecektir. Asırlardan beri kafalarımızı demir çerçeve içinde bulundurarak, anlaşılmayan ve anlayamadığımız işaretlerden kendimizi kurtarmalı, bunu anlamak mecburiyetindesiniz. Anladığınızın eserlerine yakın zamanda bütün kâinat şahit olacaktır. Buna katiyetle eminim.. Şimdi sözden ziyade iş zamanıdır… Çok işler yapılmıştır, amma bugün yapmaya mecbur olduğumuz son değil, lakin çok gerekli bir iş daha vardır; Yeni Türk harflerini çabuk öğrenmelidir*" **Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri**, AKDTYK, Atatürk Kültür Merkezi Yayını: 37, Ankara 1990, s. 106-107.
[43] Çitçi, agm, s. 241.
[44] Safa, age, s. 113.

1938 yılında kurulan ve "Deniz Bank" adı verilen bankanın isminin Türk gramerine mutabık olmadığını ifade eden Prof. Dr. Maksudi, üniversiteden istifa ettirilmiştir[45].

Tek Partili Dönemin Sonlarına Doğru Türkçemizin Düştüğü Vaziyet

Latin Alfabesi Eksiktir

Yüzlerce yıl kullanılmakta olan ve fethedilmiş kelimeler dediğimiz, Türkçeye kazandırılmış olan Arapça ve Farsça kelimelerin köklerini, teşkil tarzlarını ve fonetiğini ifade eden harfler, Latin alfabesinde eksiktir. 1928'de terk edilmiş olan İslam alfabesinde[46] mevcut olan "ayın" ve "elif" seslerinin farkı, Latin alfabesinde sadece "A" ile ifade edilmiştir, Mesela ayınla yazılan ve "yüksek" manasına gelen (âli) kelimesiyle, elifle yazılan ve "âlet" anlamında olan "âli" kelimesi aynı kelimeyle yazılmaktadır[47]. Keza İslam alfabesinde "ha", "he" ve "hı" sesleri Latin alfabesinde "H" ile ifade edilmiştir, İslam alfabesinde "se", "sin", "sad" ve "peltek se" sesleri Latin'de "S" ile ifade edilmiştir. İslam alfabesinde "zel", "peltek ze" ve "keskin ze", "dat" ve "zı" sesleri Latin'de "Z" ile ifade edilmiştir, İslam alfabesinde "te", ve "tı" sesleri Latin'de "T" ile ifade edilmiştir, İslam alfabesinde "gaf" ve "kef" sesleri Latin'de "K" ile ifade edilmiştir.

En güzel alfabe, bir milletin ağzından çıkan seslerin tamamını ifadeye muktedir olan alfabedir. İslam alfabesine zaman içinde yapılan harf ilavesiyle (P ve J gibi) Türkçemiz mükemmeli yakalamıştı. Latin alfabesine geçişle pek çok lüzumlu harflerin teklif edilmesine rağmen alınmaması, milli ağızdaki bir kısım seslerin karşılıksız kalmasına müncer olmuştur.

Türkçemizin Düşürüldüğü Vaziyete Örnekler

Yukarıda ifade edilen harf farklılığı sebebiyle değişik manalara gelen kelimelerdeki anlam farklılıkları anlaşılamaz hale gelmiş ve birbirine karışmıştır. Kelime köklerini bilmeyen bir öğretmen öğrenciye nasıl anlatacaktır? Güzelim Türkçemiz harap hale gelmiş kimi Uygurcaya, kimi uydurukçaya kimi de köy diyalektiğine gitmek sevdasına düşmüştür[48]. Zira 1928'den itibaren okullarda İslam alfabesi yasaklandığı gibi birkaç yıl sonra da Türk milletinin yüzlerce yıldır kullanmakta olduğu kelimeler de yasaklanarak, yerine bir kısmı uydurulan, bir kısmı arkaik lisandan temin edilen bir kısmı da halkın konuştuğu dilden toplanan kelimeler ikame edilmiştir. Lisanımız bu haliyle sadece mefhumları (anlamlarını) ifade etmek değil, sesleri yazabilmek imkânından da mahrum kalmıştır[49].

---

[45] Safa, age, s. 116.

[46] İslamiyet'i kabul etmiş olan bütün milletler tarafından kullanılmış ve kullanılmakta olan ve Türkiye Türklerinin 1928 yılında terk etmiş olduğu Kur'an menşeli harflere "Arap Alfabesi" denilmekle birlikte bu alfabeye, daha önce de ifade ettiğimiz gibi "İslam alfabesi" denilmesinin daha tutarlı olacağı kanaatindeyiz. Bu alfabenin Kur'an menşeli olması ve Kur'an-ı Kerim'in bütün Müslümanların müşterek kitabı olması sebebiyle "İslam Alfabesi" denilmesinin daha tutarlı olacağı kanaatindeyiz. Mamafih 1928 yılına kadar kullandığımız bu alfabeye "Osmanlı Alfabesi de" denilmektedir. Osmanlı Alfabesi şeklinde isimlendirmeyle alakalı değerlendirmeler için bkz. Sinan Çitçi, "Peyami Safa'nın Osmanlıca Hakkında Düşünceleri", **Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, II. (Güz 2011).

[47] Safa, age, s.190.

[48] Safa, age, s.191.

[49] Safa, age, s.191.

Türk milletinin yüzlerce yıldan beri kullanmakta olduğu ve "fethedilmiş" kelimeler olarak ifade ettiğimiz kelimelerle alakalı 1950'li yıllarda Türkçe davasını müdafaa eden Peyami Safa şu tespiti yapmaktadır; "*Dilimizin yarıdan fazlasını kaplayan Arapça ve Farsça kelimelere Türkçe karşılık bulunamadığı ve uydurulanlar da yaşamadığı için yüzde yüz öz Türkçenin hayal olduğu anlaşıldı. Mesela şu 'hayal' kelimesine 'imge' diyen bir dil Don Kişot'u hâlâ varsa arkasında kendi gölgesinden başka hiç kimseyi bulamaz*"[50].

1930'lu ve 1940'lı yıllarda yaşanan zihin ve imla kargaşalığını örneklerle ifade etmeye çalışalım. Peyami Safa'nın tespitine göre "sanatıyla" kelimesi altı farklı imla ile yazılmıştır. İmlalar şöyledir;

Sanatile

San'atile

Sanatiyle

San'atiyle

Sanğatile

Sanğatiyle[51]

1928 yılında alelacele yapılmış olan harf inkılabının lisanımızda meydana getirdiği tahribatın oluşturduğu karışıklık 1940'lı yılların ortalarına doğru daha açık bir şekilde görülmüştür. Sorumluluk hissiyatı içinde olan ve ülkemizin kültür tahribatına maruz kalmasına gönlü razı olmayan dönemin bir kısım aydınları çözüm arayışı içine girmişlerdir. Mesela İslam alfabesinde mevcut olan "gaf" sesinin yerine "Q" harfini, "hı" sesine mukabil olarak da "x" harfinin kullanılması düşünülmüştür. Fakat lisanımızdaki tahribat o kadar derindir ki, çözüm bir iki harf ilavesiyle halledilecek gibi değildir.

Çare Arayışları

1928 yılından önce milyonlarca ilim, felsefe, edebiyat ve tarih eserlerinin aslî metinlerinden okuyabilmek ve milli kültürden mahrum olmamak hususunda o günlerde düşünülen hal çareleri şöyle formüle edilmiştir.

1.Mevcut alfabeyi (Latin alfabesi) ıslah etmek mümkün değildir.

2.Mevcut alfabeyi (Latin alfabesi) atıp İslam alfabesine geri almak da mümkün görülmemiştir.

3. Tek çare, genç nesillere Latin alfabesiyle birlikte İslam alfabesini birlikte öğretmektir. Almanlar da gotik ve Latin harflerini birlikte öğretmişlerdir[52].

1940'lı yılların ikinci yarısında gündeme gelen yukarıdaki çözüm arayışları uzun süre cevap bulamadı. 1950'lili yıllarda irade-i milliye ile iktidara gelmiş olan Demokrat Parti iktidarının bu husustaki teşebbüsü, bu partinin ilk ayını doldurmadan bir darbe teşebbüsüyle engellenmiştir. Daha sondaki yıllarda 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980 darbeleri ve aralarda

[50] Safa, age, s. 112.
[51] Çitçi, agm, s. 242.
[52] Safa, age, s. 192.

yirmiden fazla darbe teşebbüsleriyle, milletimizin kültüründe meydana gelen tahribatları gidermek isteyen münevverlerimiz mağdur edilmişlerdir.

Nihayet 70 sene sonra liselerde Osmanlıca derslerinin müfredata konulmasıyla lisanımızdaki bu derin tahribatın telafisine başlanmıştır. 2014 yılında liselerde Osmanlıca dersleri okutulmaya başlanmıştır. Bir kısım çevrelerin itirazına rağmen Osmanlıca dersleri orta ve yüksek tahsil seviyesinde okutulması ümit vericidir.

Tasfiyeci Anlayış Devam Etseydi Ne olurdu?

1930'larda lisanımıza karşı vuku bulan şiddetli katliam devam etseydi "sabah" ve "akşam" diyemeyecektik. Çünkü "sabah" Arapçadır, "akşam" Farsçadır. Yüzde yüz "öztürkçe" yazabilmek için ya üç yaşında bir çocuğun ifade seviyesine inmek veya bir sürü aptalca uydurma kelimelerle el-âleme maskara olmayı kabul etmek lazımdı[53].

Lisanımıza yapılan tasfiyenin devamını normal görünler vardı. Bunlardan biri Vala Nureddin'di[54]. Nazım Hikmet'in[55] yakın arkadaşı olan Nureddin'e göre İslam alfabesinde mevcut olan ve bin yıldan beri Türkçemizde kullanmakta olduğumuz "hemze" ve "ayın" seslerinin "a" sessiyle ifadesi kâfidir. Hâlbuki öyle değildir. Mesela günümüzde kullanmakta olduğumuz "mevzu" kelimesinin sonunda "ayın" vardır. Buradaki "ayın" sesinin bilinmemesi durumunda "mevzusu" şeklinde ifade kullanılacaktır/kullanılmaktadır. Keza "camii" kelimesini bahse konu "ayın" ve "hemze" farkını bilmeyenler tarafından "camisi" şeklinde okunmakta ve yazılmaktadır[56].

Güneş Dil Teorisi

Çok gariptir ki, Türkçede ortaya çıkan bu ağır tahribatın tedavisi, ilmî bir zemini olmayan Güneş Dil Teorisi olarak isimlendirilen nazariye ile kısmen mümkün olabilmiştir.

Nedir Güneş Dil Teorisi?

Ulus'ta 1935 yılında dillerin kökeni meselesiyle imzasız makaleler yayınlandı. 14 Kasım 1935 tarihinde Etimoloji, Morfoloji ve Fonetik Bakımından Türk Dili adıyla makaleler kitap haline

[53] Safa, age, s. 127.
[54] Vâlâ Nureddin (1901 Selânik-1967 İstanbul), yazar. Asıl adı Vâlâ Nureddin'dir. İlk ve ortaöğrenimini Galatasaray Lisesi'nde yaptı (1917). Bir yıl Viyana'da Ticaret Akademisi'nde okudu. Milli Mücadelede yıllarında Ankara'ya geçti (Ocak 1921). Bolu Lisesi'nde Fransızca öğretmenliği yaptı (1921). Moskova Doğu Üniversitesi'ni bitirdi (1924). Bu üniversitede bir yıl asistan olarak çalıştı. Yurda dönüşünde Vakit Gazetesi'nde yazarlığa başladı (1926). Akşam (1929-1938), Rasim Us ile birlikte çıkardığı Haber, Akşam, Cumhuriyet, Ülke, Tercüman, Havadis gazetelerinde fıkra yazarlığı yaptı. Yarım yüzyıla varan kalem emekçiliği sonunda öykü, çeviri, fıkra, otuzu aşkın radyo oyunu, makale, roman türlerindeki çalışmalarıyla 160'a yakın kitap bıraktı. "Bu Dünyadan Nâzım Geçti" adlı kitabı geniş yankı uyandırdı (1965). http://www.dersimiz.com/bilgibankasi/VALA-NUREDDIN-VA-N-KIMDIR-HAKKINDA-BILGI-3237.html(04.03.2018; 14.:05)
[55] Nazım Hikmet (1902-1963) bir şiirinde "asalete" düşman olduğunu Temmuz 1929'da yazdığı bir şiirde şöyle ifade eder, "Ben asaletten anlamam/Şapka çıkarmam konuştuğun dile/ Düşmanıyım asaletin/Kelimelerde bile". http://2inci.blogcu.com/nazim-hikmet-eski-yeni-kavgasi-1/410802(04.03.2018; 15:11).
[56] Safa, age, s. 194.

getirildi. TDK genel sekreteri İbrahim Necmi Dilmen, Tahsin Mayatepek ile yazışmasında bu notların ve açıklamalarının Atatürk'e ait olduğunu ancak kendisinin adının yazılmasını istemediğinden imzasız yayınlandığını ifade etmektir. M. Kemal Paşa bu notları hazırlarken Rus dilci Pekarski, Fransız Hilarie de Barenton ve B. Carra de Vaux'un eserlerinden faydalanmıştı. Ayrıca M. Kemal'e ait bu imzasız kitapta Sırp asıllı Avusturyalı dilbilimci Dr. Phil. Hermann Kvergić'in Türk Dillerindeki Bazı Unsurların Psikolojisi (Fransızca:La Psychologie de Quelques Éléments des Langues Turques) isimli 41 sayfalık basılmamış Fransızca eserinden de faydalanmıştır. M. Kemal Paşa'nın dikkatini çeken Viyanalı araştırmacıya ait bu tez, yazarı tarafından 1935 yılında Viyana'dan önce Türk Dil Kurumu'ndan Ahmet Cevat Emre'ye gönderildi. Emre'nin kıymetsiz bulduğu mektubuna cevap alamayan Kvergić, bu defa eserini doğrudan M. Kemal Paşa'ya gönderdi. Paşa tarafından dikkate değer bulundu ve geliştirildi. Güneş Dil Teorisi, 1930'lu yıllarda Atatürk tarafından desteklenmiş, Türk Dilini Tetkik Cemiyeti'nin düzenlediği 3. Dil Kurultayında katılımcılar tarafından tartışılmış ve hatta kurultay raporunda katılımcı dilbilimciler tarafından da araştırılması teşvik edilmiştir[57].

Güneş Dil Teorisi ortaya çıktıktan sonra "yabancı" (Arapça ve Farsça) iddiasıyla atılmak istenilen kelimelerin Türkçe olduğu yönünde çalışmalara başlandı. Üniversite hocalarından Yusuf Ziya (Ortaç) ve Naim Hazım (Onat) gibi isimler tarafından Avrupa dillerine ve Arapçaya ait kelimelerin "Türkçeden" türediğine dair yazılar yazıldı. Mesela Prof. Dr. Naim Hazım Onat[58] "Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu" adlı bir "eser" kaleme aldı.

Güneş Dil Teorisi Kemal Paşa tarafından bizzat geliştirildiyse de dünya lisaniyatçıları tarafından kabul görmedi ve kısa müddet sonra önemini kaybetti[59]. Atatürk'ün 1938 yılında ölmesinin ardından İbrahim Necmi Dilmen Ankara Üniversitesindeki Güneş-Dil Teorisi ile ilgili derslerine

[57] https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BCne%C5%9F-Dil_Teorisi(29 Ekim 2015)

[58] Naim Hazım Onat ile ilgili olarak şöyle bir hatıra nakledilmektedir; "Seyahatin ikinci devresine ait yine bir hazin hatırayı yazmadan duramayacağım. Konya'da idik. Alaattin Tepesi'nde Halk Fırkası binasının geniş salonunda, Konya'nın bütün ileri gelenleri toplanmıştı. Gazi halkın şikâyetlerini dinliyordu. Konya o sene buğday fiyatlarının müthiş sukutu ve kuraklık dolayısıyla buhran içinde kalan merkezlerden biriydi. Halk sulama ihtiyacından, şundan bundan bahsediyor ve dertlerini ortaya koyuyordu. Uzaktan hâkim bir ses işittik;
-Paşa Hazretleri, müsaade buyurur musunuz?
Başımızı çevirdik. Efendi kılığında, orta yaşlı bir zat ayağa kalkmış, söz için müsaade istiyordu. Kim bilir ne söyleyecekti? Belki vergilerden, belki Ziraat Bankası'ndan şikayet edecek; belki de hükümetin bir yolsuzluğunu haber verecekti. Konya'nın medrese şivesiyle ve gaynları çatlatarak söz söylüyordu:
-Paşa Hazretleri, Gonya'nın derdi ne guraklıktır, ne de mahsulün para etmemesindedir. Sayenizde guraklık gider; mahsul para eder; her şey düzelir. Emme, lakin Gonyalıları asıl müteessir eden asıl nokta, biz laik bir hükümet olduğumuz halde, niçin hala camilere ve mescitlere umumi bütçeden tahsisat vererek onları yaşattığımızdır. Gonya halkı bu tahsisatın Halkevleri'ne verilmesini istemektedir.
Hayret, dehşet, nefret içinde kaldım. Konya'dan bir dinsizin, soysuzun nasıl çıktığına şaşarak yanımdakilere bu zatın kim olduğunu sordum:
Yeniden milletvekili olmak isteyen eski bir milletvekili, eski hoca, Türkçe kelimelerin Arapçadan geldiğini ispat için eser yazmış bir zat!...Dondum kaldım. Bu kadarına kimse yüz vermedi ve O'nun halk namına yaptığı dilek umumi bir nefret uyandırdı. Fakat bu zatın sonra milletvekili, hatta bütün Arapça kelimelerin aslının Türkçeden geldiğini ispat eden yazılar bile yazdığını işittim". Ahmet Hamdi Başar, **Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonraki Türkiye**, Tan Matbaası, İstanbul 1945, s. 48-53.

[59] Lewis, **Modern Türkiye….** 430.

son verdi. Öğrencileri bunun sebebini sorduklarında "Güneş öldükten sonra onun teorisi nasıl hayatta kalabilirdi?" diye bir cevap verdi[60].

[60] https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BCne%C5%9F-Dil_Teorisi(29 Ekim 2015)

FATİHA SURESİ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿1﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿2﴾ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿3﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

﴿4﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿5﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿6﴾

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿7﴾

Fatiha Suresi Ne Zaman ve Nerede Nazil oldu?

Bir kısım rivayetlere göre Fatiha suresi iki defa nazil olmuştur. Biri Mekke'de namaz farz olduğunda diğeri Medine'de kıble değişikliği emri geldiğinde Fatiha suresi nazil olmuştur. Fatiha Suresi Kur'an-ı Kerim'in ilk suresidir[61]. İslam dünyasında en çok okunan ve tekrarlanan suredir.

Fatiha Suresi'nin Meali

Besmelenin de Fatiha'ya dâhil olduğu dikkate alınırsa yedi ayettir[62]. Fatiha suresinin Türkçe meal-i âlisi şöyledir;

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlarım[63]. Hamd, o rabbilâlemin, O rahman, rahim, O din gününün malik Allah'ın. Sade sana ederiz kulluğu, ibadeti ve sade senden dileriz avni, inayeti yarab!. Hidayet eyle bizi doğru yola. O kendilerine in'am ettiğin mes'utların yoluna; Ne o gadap olunanların ne de sapkınların"[64].

Fatiha Suresinden Türkçeye Geçmiş Kelimeler

[61] Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 1, Eser Neşriyat, İstanbul 1971, s. 7.
[62] Yazır, age, s. 15; Besmele Kur'an-ı Kerim'de hem ayet olarak hem de ayetlerin faslı için ayet başlangıcında bulunmuştur. Nemlin suresinde ayet olarak yer almıştır. Ayrıcı her surenin başında mevcuttur. Her surenin başında yer aldığı düşünülürse Kur'an-ı Kerimde, 113 ayet (besmele) mevcut olduğu görülür. Yazır, age, s.15.
[63] Besmele hususunda Merhum Elmalılı Hamdi Yazır şu ikazı yapmaktadır; "*Esirgeyici ve bağışlayıcı' gibi münkir tercümeleriyle tahrife özendirmekten kaçınmaya mecburuz"*. Yazır, age, s. 41.
[64] Yazır, age, s. 50.

Fatiha Suresi, besmelenin (4 kelime)[65] de ayet olduğu kabul edildiği düşünülürse 27 kelimeden teşekkül etmektedir. Bunlardan 3'ü hariç diğer kelimelerin tamamı hem lafzen hem de mana itibariyle Türkçeye geçmiştir. Türkçeye geçmemiş olan kelimeler şunlardır;

1.“İyyake” (2 defa)

2.“Aleyhim” (2 defa)

3.“Ellezine”

Türkçeye geçmiş olan kelimeler şunlardır;

1.”Bism” (isim)

2. Allah (CC) (2 defa)

3. Er-rahman (2 defa)

4.Er-rahim (2 defa)

5.“El-hamd”

6.“Rabb”

7.“Âlemin”

8.“Malik”

9.“Yevm”

10.“Ed-din”

11.“Nağbüdü”

12.“Nesteîn”

13.“İhdi-nâ”

14.“Es-sırat” (2 defa)

15.“El-müstakîm”

16.“Enam-te”

17.“Gayr”

18.“El-mağdup”

19.“Ad-dallîn”

“Bism” (ism) Kelimesi

[65] Besmele zahirde dört, hakikaten ve hükmen 7 kelimedir. Çünkü “bismi” kelimesinin başında ki “b” harfi ile “errahman” ve “errahim” kelimelerinin başındaki harfi tarifler birer kelimedir. Yazır, age, s. 17.

"(B)ism", "ismiyle" demektir. Türkçedeki karşılığı "ad'dır"[66]. "İsim" kelimesi Türkçede Kur'an'da geçtiği gibi hem lafzen (telaffuz) şekliyle de hem de anlam bakımından kullanılmaktadır. Üç şekilde kullanılmaktadır.

1."İsim" kelimesi müfret olarak yani tekil olarak kullanılmaktadır. Mesela "o zatın ismi".

2. "İsim" kelimesi cemi' (çoğul) olarak yani çoğul sığasında (esamis) kullanılmaktadır. Mesela "onun esamisi okunmaz".

3. "İsim" kelimesiyle aynı kökten gelen "müsemma" kelimesi kullanılmaktadır. Mesela "İsmiyle müsemmâ olmak".

"Allah (CC)" Kelimesi

"Allah (CC)"[67] kelimesine "lafzatullah" denir. Hususi bir isimdir. "Allah" ism-i şerifi ibadetlerde, dualarda ve hayatımızın her safhasında yer alır. 1930'lu yıllarda "Türkçe ibadet" tatbikatı sırasında "Allah" ism-i şerifi yerine "Tanrı" kavramı ikame edilmek istenmişse de bu, maşeri vicdan tarafından reddedilmiştir. "Tanrı" kelimesi Türkçedir fakat "Allah" ism-i şerifinin yerine değil, "ilah" kavramına karşılık olarak kullanılabilir.

Allah lazf-ı celalinin "Tanrı" kelimesiyle tercüme edilemeyeceğini merhum Elmalılı Hamdi Yazır şöyle izah etmektedir; "Allah ismi 'Tanrı' adı ile tercüme edilemez. Bunun içindir ki, Süleyman Efendi Mevlidine 'Allah' adıyla başlamış 'Tanrı adı' dememiştir. Bu izah tamam olmak için bir kelime daha söylemeye lüzum hissediyoruz. Fransızca 'diyö' kelimesi ilah, tanrı kelimeleri gibi bir ismi cinstir (cins isimdir) o da cemilenir (çoğulu vardır). O'nu ismi has (özel isim) gibi büyük harf ile göstererek kullanmak hakikati tebdil etmez. Bunun için Fransızlar Kelime-i tevhidi tercüme edememişlerdir. 'Diyö'den başka diyö yok' demişlerdir. Görülüyor ki, hem ilah hem de Allah yerine 'diyö' demişler ve Allah ile İlah'ı temyiz edememişlerdir (ayıramamışlar)[68]".

"Allah" kelimesinin tesniyesi (ikilisi) ve cemisi (çoğulu) yoktur. Ama "Tanrı" kavramının mukabili olarak kullanılan "ilah" kelimesinin çoğulu (cemisi) "âlihe" kavramıyla ifade edilir. Yani "ilahlar" demektir. Bunun gibi "Tanrı, Huda, Rabb gibi kavramların çoğulları olarak "Tanrılar" (âlihe), Rabler" (Erbab) şeklinde ifade etmek mümkünken "Allahlar" şeklinde çoğul (cemi) sığasıyla ifade edilemez. Allah, Mabud olduğundan dolayı değil, Allah olduğundan dolayı mabuttur. İnsanlar, puta tapar, ateşe tapar, güneşe tapar, kahramanlara veya sevdiği şeylere tapar. Taptığında onlar ilah, mabud olurlar. Daha sonra bunlardan vaz geçer ve tanımaz olur. Onlar da (mabutlar) ilahiyet vasfını kaybederler. Halbuki insanlar Allah'ı mabud tanısın veya tanımasın, O zatında mabuttur. O'na her şey ibadete borçludur[69].

"Rahman" kelimesi

"Rahman" sadece Cenab-ı Hakk'a mahsus bir sıfattır. "Atşâne" vezninde mastardır. "Çok merhametli" şeklinde eksik bir şekilde tercüme edilebilmektedir. Tam olarak "rahman" kelimesinin Türkçesi yoktur. "Esirgeyen" şeklinde yapılan tercümeler eksiktir. Zira "esirgemek"

[66] Mehmet Kanar, **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü,** "İsim" maddesi.
[67] İbranice "iyl", Süryanice "lâha" Allah demektir. Yazır, age, s. 30.
[68] Yazır, age, s. 25.
[69] Yazır, age, s. 29-30.

kıskanmak demektir[70]. Türk Dil Kurumunun sözlüğünde "herkese, her canlıya merhamet eden (Tanrı)" şeklinde tarifi yapılmıştır[71]. "Rahman" kelimesinin ülkemizde isim olarak kullanılması yaygındır. Genellikle bu kelimenin başına "Abd" ilavesiyle "Abdurrahman" şeklinde kullanılmaktadır.

"Rahim" kelimesi

"Rahim" kelimesi Allah'ın sıfatlarından biridir. "Azîmun" vezninde mastardır. "Çok merhamet edici" demektir[72]. Türk Dil Kurumunun sözlüğünde "Acıma ve esirgeme" olarak tarif edilmiştir[73]. Türkler arasında isim olarak kullanılması yaygındır. "Rahim" şeklinde kullanıldığı gibi "Abdurrahim" şeklinde de kullanılmaktadır.

"Rahman" ile "Rahim" Arasındaki Fark

Rahman ve Rahim kavramları arasında bazı farklar vardır. Rahman sıfatı sadece Allah'a mahsustur. Kullar için düşünülemez. Allah'ın rahmet sıfatının dışında olan hiçbir şey tasavvur edilemez. Kâinatta var olan bütün varlıklar; inanan, inanmayan, hayvanat ve tabiat olmak üzere her şey Allah'ın rahmetiyle vücuda gelmişlerdir. Her şey ve herkes Rahman sıfatına muhataptır. Yani Allah'ın merhamet sıfatının kapsamı içine girer[74].

Allah'ın sıfatlarından biri olan Rahim, herkese şamil değildir. Rahim sıfatı, hayırlı fiil sahiplerini muhatap alır[75]. Rahman sıfatı dünyada herkesi (Müslüman ve kâfir ayırmadan) ve her şeyi muhatap alırken rahim sıfatı ahirette sadece Müslümanları muhatap alır.

"Hamd" Kelimesi

"Hamd" kelimesi dördüncü baptan "katlün" vezninde mastardır. Türkçemizde "hamd" kelimesi şu anlamlarda kullanılmıştır;

1."Hamd" kelimesi dilimizde memnuniyet anlamında kullanılan bir kelimedir. Allah'ın verdiği nimetlere mukabil olarak insanların teşekkürüdür. Mesela "Allah'a hamdolsun" gibi.

2. "Hamd" kelimesi isim olarak kullanılmıştır. Mesela "Ahmed, Mahmud, Mehmed (Muhammad SAV)[76] gibi kelimeler "hamd" kelimesiyle aynı kökten gelir.

3. Övmek anlamında kullanılmıştır. "Medih" ve "meddah" gibi. Mesela "Fatih Sultan Mehmed Han Peygamberimizin medhine mazhar olmuştur". "Medih" ile "hamd" aynı kökten gelir fakat kullanış yerleri farklıdır. "Medih" ihsandan önce veya sonra yapılabilir[77]. Sevgili

[70] Yazır, age, s. 32-33.
[71]Türkçe Sözlük (TDK), "Rahman" maddesi.
[72] Yazır, age, s. 33.
[73] Türkçe sözlük (TDK), "Rahim" maddesi
[74] Yazır, age, s. 34-35.
[75] Yazır, age, s.36-37.
[76] Türklerde peygamberimizin güzel ismi "Muhammed SAV" telaffuz edildiğinde salatü selam getirmek gerektiğinden, unutulabilir veya ihmal edilebilir endişesiyle atalarımız, imlası aynı olan "Muhammed (SAV)" yerine "Mehmed" ismini kullanmayı tercih etmişlerdir.
[77] Yazır, age, s. 57.

peygamberimizin İstanbul'a fetheden Fatih Sultan Mehmed'i medhettiği gibi. Fakat "hamd" mutlaka ihsandan sonra yapılır[78].

Günlük dilimizde kullanmakta olduğumuz "şükür" kavramıyla "hamd" bazen birbirine karıştırılmaktadır. Bu iki kavram arasında bazı farklar vardır ve şöyledir;

Hamd bir ihsandan önce veya sonra yapılabilir. Şükür sadece ihsandan sonra yapılır. Yukarıda bunun örneği verildi.

Hamd, hayır zannedilen veya şer zannedilen her türlü vukuatın meydana gelmesi halinde, şükür sadece hayır zannedilen olaylardan sonra yapılır. Memnun olmayacağı bir olayla karşılaşan birinin isyan etmemesi, hamdetmek olarak kabul edilir. Mesela deprem âfetine maruz kalan birinin en makul davranışı isyan etmek değil tedbir almaktır. Böyle bir vaka karşısında şükredilmez. Zira "şükür" memnuniyeti ifade eder ve devamı arzu edilir. Hamdeden biri, tekrar bir muhtemel âfet vukuunda daha az zarar görmek maksadıyla tedbir almayı tercih eder. İman ilkelerimizde bu husus "hayrihi ve şerihi min Allah'i teala" (hayır ve şer Allah'tandır) şeklinde ifade edilmiştir.

"Rab" Kelimesi

"Rab", "Allah" anlamında "terbiye edici" ve "Mürebbî" şeklinde kullanılır.

"Âlemîn" kelimesi

"Âlemîn" kelimesi ism-i fail (âlem)cemi müzekkerdir. "Âlemler" demektir. Dilimizde her iki şekliyle kullanılmaktadır. "Âlem", yeryüzü ve gökyüzünde nesnelerin teşkil ettiği bütün kâinat, dünya, cihan demektir. Mesela "İnsan âlemde hayal ettiği gibi yaşar" (Y. K. Beyatlı)[79].

"Mâlik" Kelimesi

"Malik" kelimesiyle melik, mülk, istimlak kelimeleri aynı köktendir. "Malik" kelimesi İsm-i faildir. "Mâlik" veya "melik" padişah, hükümdar, sahip olmak demektir. Abbasilerden sonra İslam dünyasında kullanılmaya başlanmıştır. Horasan ve Maveraünnehir'de hâkimiyet tesis eden Samaniler tarafından ilk defa "melik" unvanı kullanılmıştır. Daha sonra Büveyhiler tarafından İslam halifesinin müsaadesi olmaksızın bu unvan kullanılmıştır. İslam halifesinin "melik" unvanının kullanılmasına müsaade ettiği tek devlet Selçuklu olmuştur[80]. Bu durum, milletimizin İslamiyet'i samimiyetle benimsemesinin yüzlerce göstergesinden sadece biri olup aynı zamanda Türk milletinin ehl-i sünnet İslam'ının hem kalkanı hem de kılıcı olduğunun ispatlarından biridir.

"Yevm" Kelimesi

"Yevm" gün demektir. Türkçede "yevmî gazete" (günlük gazete), "yevmiyeci" (günlükçü), işletmelerde kullanılan "yevmiye defteri" (günlük defter) şeklinde kullanılmaktadır.

"Din" Kelimesi

[78] Yazır, age, s. 57.
[79] Türkçe Sözlük, "Âlem" maddesi (TDK)
[80] http://www.filozof.net/Turkce/islam-tarihi/15374-melik-nedir-unvan-tarihte-melik-hakkinda-bilgi.html(18.02.2018:22:26)

“Din” kelimesi Türkçede inançla alakalı bir kavram olarak kullanılmıştır. Türklerin büyük bir çoğunluğu Müslüman olduğundan, “din” kelimesiyle İslamiyet kast edilmiştir.

“Nağbüdü” Kelimesi

“Nağbüdü” kelimesiyle ibadet, ibadethane, mabud ve âbid aynı köktendir. Arapça kökenli kelimeler Türkçede genellikle mastar, ism-i fail, ism-i zaman ve mekân, ism-i mef’ul ve ism-i tafdil sığalarında kullanılmışlardır. “Nağbüdü” kelimesi, “abid” kelimesinin fiil-i müzarisidir ve “ibadet ederiz” demektir. Dilimize Arapçadan kazanılmış kelimelerin müzari olarak kullanılmasına pek rastlanmaz. Ancak bu kelimenin ism-i faili (âbid-ibadet eden), mastarı (ibadet-ibadet etmek), ism-i mef’ul (ma’bud-ibadet olunan), ism-i mekan (mabed-ibadet edilecek mekan) gibi sığalarda kullanılmıştır ve kullanılmaktadır.

“Nesteîn” Kelimesi

“Nestein” kelimesiyle istiane (sığınmak), iane (yardım) ve muin (yardımcı olmak) kelimeleri aynı köktendir. “Nestein” kelimesi , istif’al babından “istiane” kelimesinden fiil-i müzaridir ve “yardım isteriz” demektir. Bu kelimenin kökü “iane’dir”. “İane” yardım demektir. Bu kelime istif’al babına nakledilince “yardım istemek” anlamına gelir. “Nestein” kelimesinin Türkçede kullanımı yoktur ama bu kelimeyle aynı kökten gelen “iane” kelimesi Türkçede kullanılmış ve kullanılmaktadır. Fatiha suresinde geçen “nestein” kelimesi bu haliyle değil ama mevcut kelimenin kökü (iane) bakımından Türkçede kullanılmaktadır.

“ihdinâ” Kelimesi

“İhdina” kelimesiyle hâdi ve hidayet kelimeleri aynı köktendir. “İhdina”, “hidayet” kelimesiyle aynı kökten gelir, emr-i hazırdır ve “bize hidayet ver” demektir. “Hâdi” (hidayet verici), “mehdi” (hidayet olunmuş) gibi Türkçede kullanılmaları vardır.

“Sırat-ı Müstakim” kelimesi

“Sırat” yol, “müstakim” doğru demektir. Türkçede bu iki kelime birlikte kullanılır. “Müstakim” kelimesi , “istikamet” (doğru) kelimesiyle aynı kökten gelir. Türkçede “sırat-ı müstakim” kavramı, dergi adı[81] ve parti adı olarak[82] kullanılmıştır.

“Enam-te” Kelimesi

“Enamte” kelimesiyle nimet, nâim, in’am (nimetlendirmek) kelimeleriyle aynı kökten gelir. Fiil-i mazidir. “Sen in’am ettin” demektir. Türkçede bu şekliyle kullanımı pek yoktur. Fakat bu kelimenin farklı şekillerde kullanımı vardır. Mesela “in’am etmek”, “nimetlendirmek”.

“Gayr” kelimesi

[81] “Sırat-ı Müstakim dergisi 1908-1966 yılları arasında Eşref Edip Fergan (1882-1971) tarafından çıkarılmıştır. Emre Polat, **Eşref Edip Fergan’ın Hayatı Eserleri ve Edebi Kişiliği** (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları (Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı), Ankara 2011.
[82] Doğru Yol Partisi 1983 yılında kurulmuştur.

"Gayr" kelimesiyle ağyar aynı köktendir. "Gayr", "başka, dışında" demektir[83]. Çoğulu ağyâr'dır "başkaları" demektir[84].

"Mağdup" Kelimesi

"Mağdup" kelimesiyle gazap kelimesiyle aynı kökten gelir. İsm-i mef'uldur. Gazap olunmuş veya gazaba uğramış demektir.

"Dâllîn" Kelimesi

Dâllîn" kelimesiyle mudil, dâlalet(sapkınlık) kelimeleri aynı köktendir. "Dâllîn", çoğul bir kelimedir, "sapkınlar" demektir[85].

TÜRK MİLLETİNİN İSTİKBALİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Darbeler ve Darbe Teşebbüsleri 1950'den İtibaren Başlamıştır

Osmanlı döneminde yapılan darbeler müesses nizamı yıkmak, Cumhuriyet döneminde yapılan darbeler milli iradeye yok etmek için yapılmıştır. Milletimizin kahir ekseriyetinin Fatiha ruhuyla bütünleşmesi darbeci anlayışı daima rahatsız etmiştir.

Cumhuriyet döneminin ilk darbe teşebbüsü 6 Haziran 1950'dir. Bu darbe teşebbüsünün temel sebeplerinden biri ezan-ı muhammedi'nin aslî şekilde okunmasına müsaade edilmesidir. Hatırlanmalıdır ki, 1932 yılında yapılan düzenleme ile ezanın Arapça okunmasına yasak getirildi. Karara göre Türkçe dışında (Tanrı uludur şeklinde başlayan ezan. Sanki başka bir dille okunan ezan varmış gibi !) ezan okunması yasaklandı.

Darbecilerin temel hususiyeti milli iradeye olan tahammülsüzlüktür. 14 Mayıs 1950'de hür ve hilesiz yapılan seçimlerde tecelli eden irade-i milliye tahammülü olmayan ordu içindeki bir kısım subaylar 6 Haziran 1950'de darbe teşebbüsünde bulunmuşlardır. Bu darbeciler dönemin Demokrat Parti hükümeti tarafından tasfiye edilmişlerdir. Bu gelişmeden bir hafta sonra 16 Haziran 1950'de ezan-ı Muhammedi'nin Türkçe okunma mecburiyeti iptal edilmiştir. Bu tarihten itibaren "Tanrı uludur" şeklinde 18 sene bu vatanda zorla okutulan ezan, artık hür bir atmosferde ve aslî şekliyle okunmaya başlanmıştır. CHP'nin de kerhen desteklediği[86] bu düzenleme milletimiz tarafından bayram sevinciyle karşılanmıştır. 16 Haziran 1950'de başlayan ezan

[83] Türkçe Sözlük (TDK), "Gayr" maddesi.
[84] Mehmet Kanar, **Osmanlıca Türkçe Sözlük**, "ağyâr" maddesi.
[85] Mehmet Kanar, **Osmanlıca Türkçe Sözlük**, "Dalâlet" maddesi.
[86] Trabzon Milletvekili Cemal Reşit Eyüboğlu CHP'nin Arapça ezana karşı çıkmayacağını açıkladı. Cemal Reşit Eyüboğlu'nun TBMM'de görüşmeler sırasında yaptığı konuşmanın bir kısmı şöyledir; "*Sayın arkadaşlar, Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesinden, ezana taalluk eden ceza hükmünün kaldırılması maksadıyla hükümetin bugün huzurunuza getirdiği kanun tasarısı hakkındaki CHP Meclis Grubu'nun görüşünü arz ediyorum. Bu memlekette milli devlet ve milli şuur politikası cumhuriyet ile kurulmuş ve CHP bu politikayı takip etmiştir. Bu politika icabı olarak ezan meselesi de bir dil meselesi ve milli şuur meselesi telákki edilmiştir. Milli devlet politikası, mümkün olan her yerde Türkçe'nin kullanılmasını emreder. Türk vatanında ibadete çağırmanın da öz dilimizle olmasını bu bakımdan daima tercih ettik. Türkçe ezan-Arapça ezan mevzuu üzerinde bir politika münakaşası açmaya taraftar değiliz. Milli şuurun bu konuyu kendiliğinden halledeceğine güvenerek, Arapça ezan meselesinin ceza konusu olmaktan çıkarılmasına aleyhtar olmayacağız*" **TBMM Zabıt Ceridesi**, (16. 6. 1950), s. 182.

hürriyeti halen devam etmektedir. Milletçe temenni ediyoruz ki, kıyamete kadar ülkemizde ezan susmasın ve bayrak inmesin.

Dilde Tasfiye Uygulaması Toplumu Alzheimer Yapmıştır

1932-1937 arasında teşebbüs edilen ve Güneş Dil Teorisiyle vazgeçilen dilde tasfiye çalışması, Türk milletinin bin yıllık sosyo-kültürel mirasın intikalini sadece engellemekle kalmamış aynı zamanda Cumhuriyet döneminde nesillerin iletişimine büyük darbeler vurmuştur.

Bir milletin hafızası demek kelime ve kavramların kaybedilmesi bir ülkenin toprak kaybetmesinden daha dehşetlidir. Yüzlerce yıl kullanmakta olduğumuz "hayat", "cevap" ve "gaye" gibi binlerce kelimeler, "sadeleştirme" alışkanlığı ve kolaycılığı devam ederse hafızamızı hatırlamak için lügate bakmak mecburiyetinde kalınacaktır.

Yukarıda verilen örneklerden anlaşılmaktadır ki, başka ülkelerde yapılan dilde tasfiye çalışmaları hem Türkiye kadar uzun süreli olmamış hem de Türkiye'deki kadar tahrip edici olmamıştır. Türkiye'de Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan ve daha sonraki yıllarda da devam ettirilmek istenilen tasfiye hareketlerinin diğer ülkelerden hatırı sayılır bir farkı da; sadece Arapça ve farsça kelimelerin hedef alınmasıdır. Arapça ve Farsça kelimelerinin arka planında İslamiyet olduğunu tekrar hatırlatmakta fayda vardır.

Türk Milletinin İslamiyet ile şereflenmesi Türklük şuurunu Kristalize etmiştir

İslam dini milletimizin öteden beri var olan cihangirlik anlayışını pekiştirmiştir. Cumhuriyet öncesi tarihimiz bunun vesikalarıyla doludur. Cumhuriyet devriyle birlikte hududumuzun Misak-ı Milli ile sınırlanmış olması, gönül coğrafyamızı asla tahdit edemez ve etmemelidir. Ayrıca tarihî zaruretler neticesinde milletçe almış olduğumuz "milli devlet" mevkii, bizi binlerce yıllık engin Türk tarihinin tecrübesinden istifade etmemize engel değildir ve olamaz. Fatiha suresi ve Kur'an'la bütünleşen Türk milleti hem Türklük şuurunu muhafaza etmiş hem de bölgesinde ve dünyada barışın tesisinde tayin edici olmuş ve istikbalde de aynı misyonunu Kur'an ile bütünleştiği müddetçe devam ettirecektir.

Türk Milleti İslamiyet'i Yaşama Hususunda Samimi Ve Kararlıdır

Tek partili dönemde milletimiz inancını yaşamak istemiş fakat idareci zümre halkın inancına müdahil olmuştur. Ancak tek partili dönem idareci zümresinin halkın inancına müdahalesi, halkın kararlığı ve samimiyeti sayesinde akim kalmıştır. Fatiha suresindeki kelimelerin günlük dilde kullanılması bunun en bariz delilidir.

Türk Milletini Diğer Müslüman Milletlerden Farklı Kılan Meziyetleri Vardır

Irk diye bir gerçek vardır. Hepimiz Hz. Adem'in çocukları olsak da zaman içinde coğrafya ve iklim şartları, beslenme ve akrabalık gibi unsurların tesiriyle farklı ırk ve kabileler ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar insanlık âleminin Hz. Adem'in neslinden geldiği gerçeğini değiştirmez.

Bizim Türk milletine mensup olmamız sevgili peygamberimizi önder olarak kabul etmemize asla engel değildir ve nitekim olmamıştır. Her millet mensup olduğu milleti sevebilir ve sevmelidir.

Buna aidiyet hissi diyoruz. Bu hususta temel kriterimiz sevgili peygamberimizdir. Yani Kur'an ve sünnettir. Sevgili peygamberimiz "Kişi kavmini sevmekle ayıplanamaz" buyurmuştur[87].

Biz ırk gerçeğini kabul ediyoruz fakat asla ırkçı değiliz ve olamayız. Akrabalık ve yakınlık duygusuyla mensup olduğumuz milleti sevmenin mahzur teşkil etmediğini sevgili peygamberimizden öğrenmiş bulunuyoruz. Ayrıca ait olduğumuz milletimize karşı derinden hissettiğimiz fıtrî sevgilimizin yanında atalarımızın İslamiyet'e yapmış olduğu samimi ve kaliteli hizmet de vardır.

Türk milletini mümtaz kılan bazı hususlar vardır. Bunlardan bazıları şunlardır; Sevgili peygamberimize hürmette milletimiz emsalsizdir. "Muhammed" (SAV) ismi yerine O'na hürmet maksadıyla "mehmed" adını kullanmayı tercih etmiştir. Ordusuna "peygamber ocağı", neferine "Mehmetçik" demiştir. Kur'an-ı Kerim'i göğüsten aşağı tutmamış ve sevgili peygamberimizin yıldız ashabının hepsini, hiçbir ayırım yapmadan gözü gibi sevmiş ve hürmette kusur etmemiştir. Kanaatiniz odur ki, milletimizin bu emsalsiz hürmeti sebebiyle tarih boyunca cihangir devletler kurmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında marjinal bir idareci zümre tarafından Türk milletiyle Kur'an-ı Kerim'in arası açılmak istenmişse de, sevgili peygamberimizin duasını almış olan milletimiz buna müsaade etmemiştir.

Irkının (Türk) adıyla Müslüman kimliğinin bütünleştiği tek millet bizim milletimizdir. Türk demek Müslüman demektir. Günümüzde Hristiyan Türkler veya başka vasıfta olanlar varsa bunlar arizîdir ve istisnaidir. Hatırlamak gerekir ki, istisnalar daima kaideyi güçlendirir. Türk dünyasında ana gövde ehl-i sünnet İslam'ını benimsemiş ve sevgili peygamberimizin izinde olan kitledir.

İstanbul merkezli Türklük, sadece Müslüman değildir aynı zamanda İslamiyet'i temsil mevkiindedir. Hatırlanacağı üzere Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey 1055'de Bağdat'a girip İslam halifesi Kaim bi Emrillah'ı Şia Büheyhioğulları'nın tasallutundan kurtarıp O'nun duasını aldığı tarihten itibaren Türk milleti ehl-i sünnet İslam'ının hem kalkanı hem de kılıcı olmuştur. 11. Asırdan itibaren her Müslüman Türk'ün gönlünde İstanbul'un fethi Kızılelma olmuş ve 15. Asrın ilk yarısında İstanbul'un fethiyle sevgili peygamberimizin methine mazhar olan Fatih Sultan Mehmed'in şahsında İstanbul merkezli Türklük İslamiyet'i temsil mevkiine mazhar olmuştur. Yavuz Sultan Selim ile resmen İslamiyet'i temsil konumunda olan İstanbul merkezli Türklük, 1924'de kadar bu şerefli rütbeyi iftiharla taşımıştır. Bu tarihte hilafet "TBMM'nin şahs-ı manevisinde mündemiçtir" denilerek ilga edilmişse de Türk milleti sevgili peygamberimizi ve onun hilafetini, gönlünde fahrî olarak taşımakta ve ebediyete kadar taşımaya kararlıdır. Bu yönüyle milletimiz diğer Müslüman milletlerden farklıdır ve bu meziyetini Fatiha suresiyle olan bütünlüğü sayesinde muhafaza etmiş ve etmeye devam etmektedir.

"Ve" Bağlacı Kur'an-ı Kerim'den Türkçeye Geçmiştir

[87] Vasile b. El-Eska' anlatıyor: Hz. Peygamber (SAV)'e *"Kişinin kavmini sevmesi asabiyet/ırkçılık sayılır mı?"* diye sordum. **"Hayır, asabiyet/ ırkçılık, kişinin kavminin yaptığı zulmüne yardımcı olmasıdır."** diye buyurdu. Ahmed b. Hanbel, 4/107; Mecmau'z-zevaid, 6/244.

Türk Milleti Kur'an-ı Kerim İle Bütünleşmiştir. Her ayetten en az iki kelime, Arapçada kullanıldığı şekliyle aynen Türkçeye geçmiştir. İslam öncesinde metinlerde «ve» bağlacı yoktur. Bunun yerine «dahi, daki» gibi bağlaçlar kullanılmaktaydı.

Türk Milleti Kur'an-ı Kerim ile Bütünleşmiştir

Kur'an-ı Kerim baştan sona okunduğunda görülecektir ki, her ayetten en az 4-5 kelime Türkçeye geçmiş ve halen kullanılmaktadır. Bu çalışmamızda örnek olarak bakara suresinden bir ayet (ayet: 250), ilk sure (Fatiha) ve son sure (Nas) seçilmiştir. Bu üç örnekte de görüldüğü gibi; Türkçeye geçmiş bulunan ve halen kullanılmakta olan kelimesi sayısı yüzde 90'dır. Kur'an-ı Kerim'deki kelimelerin hem telaffuz ve hem de mana bakımından aynen dilimize geçmesi, milletimizin Kur'an-ı Kerim'i bütün benliğiyle kabullenmesi anlamına gelir.

Sonuç

1930'lu yıllarda gündeme getirilen ve zaman zaman tekrar tekrar ısıtılıp marjinal bir zümre tarafından gündeme getirilen Türkçe ibadet fikri asla iyi niyetli değildir. Türkçe ezan uygulaması da bu anlayışın bir parçasıdır. Meal çalışmalarına gelince; bu anlayış Türkçe ibadet fikrinin örtülü bir uzantısıdır. Yani mealin Kur'an-ı Kerim'in orijinal metni yerine ikame edilmesine teşebbüs edilmesi, sadece Kur'an-ı Kerim'i tahrif maksadı gütmez aynı zamanda sünneti de dikkate almamak neticesine götürür. Burada doğru anlaşılması gereken husus şudur ki, meal ve tefsir okunmamalı denilemez. Elbette meal ve tefsir okunmalıdır fakat bu hususta seçici olunmalıdır. Sadece mealle iktifa etmek Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına hizmet etmez. Unutulmamalıdır ki, hiçbir lisan başka bir dile aynen aktarılamaz. Millet olarak Kur'an-ı Kerim'i anlamaya çalışmak bakımından mealle birlikte tefsire müracaat etmek, meselenin önemini ve hassasiyetine ortaya koyar. Dinlerarası diyalog, sünneti hafife almak ve tarihselcilik gibi çalışmalar, 1930'lu yıllardaki tatbik edilen anlayışın günümüzdeki yansımalarıdır. Türk milletinin özü olan Ehl-i sünnet anlayışı bu ve benzeri ârızi yapılanmalarını engelleyecek yegane direnç noktasıdır.

Üzerinde yaşadığımız son Türk vatanı Türklük dünyası için büyük önem arz eder. Unutmamak gerekir ki, İstanbul merkezli Türklük, Türk ve İslam dünyasının reisi mevkiindedir. Bazı tarihi zaruretlerle Misak-ı Milli hudutlarına sıkışıp kalmamız bizi asla Türk-İslam dünyasıyla sosyo-kültürel irtibatımızı kesmemize sebebiyet vermemelidir. Milletimizin Kur'an'la bütünleşmesi demek, bu coğrafyada varlığımızın devamı anlamına gelir. Unutmamak gerekir ki, İstanbul merkezli Türklüğün düşmesi, Türk ve İslam dünyasının izmihlali anlamına gelir. Türk ve İslam dünyasının tek ümidi İstanbul merkezli Türklüktür. İstanbul ve atalarımız, sevgili peygamberimizin yüzlerce yıl şerefli halefliğini bütün samimiyetiyle yerine getirmiştir.

Tanzimat ile başlayan ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında tavan yapan sosyo-kültürel kırılmalara rağmen İstanbul merkezli Türklük, Kur'an-ı Kerim ile bütünleşmesini devam ettirmiştir. 1930'lu yıllarda sırf Kur'an menşeli olduğundan binlerce kelimenin yasaklanması, irfan dünyamızda tahribatlara sebebiyet verse de milletimizin mayasının sağlam olması ve sevgili peygamberimizin duasının bereketiyle bunların hepsi aşılmıştır. Temenni ediyoruz ve en samimi şekilde ümit ediyoruz ki, İstanbul merkezli Türklüğün Kur'an-ı Kerim ile bütünleşmesi sadece Türk-İslam dünyasının dirilişine değil aynı zamanda bölgemiz başta olmak üzere dünya barışına da tam katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

KİTAP ve MAKALELER

Ahmed b. Hanbel, 4/107; Mecmau'z-zevaid, 6/244. https://sorularlaislamiyet.com/kisi-kavmini-sevmekle-kinanamaz-sozu-hadis-midir-hadis-ise-tam-olarak-manasini-ve-anlamini-0(01.06.2018;10:01)

ARGUNŞAH, Hülya. **Ömer Seyfettin ve Yakup Kadri'nin Yeni Lisan Tartışmaları,** http://www.tdk.gov.tr/images/css/TDD/2011s715/2011715hargunsah.pdf (01.06.2018: 09:50)

BAŞAR, Ahmet Hamdi. **Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonraki Türkiye**, Tan Matbaası, İstanbul 1945.

ÇİTÇİ, Sinan. "Peyami Safa'nın Osmanlıca Hakkında Düşünceleri", **Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, II. (Güz 2011).

EMİNOĞLU, Mehmet. **Konya Karatay Medresesi Yazı İncileri**, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya 2013.

ERKAL, Mustafa. **Sosyoloji (Toplumbilim),** KTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Yayınları, Trabzon 1982.

LEWİS, Geoffrey. (Ter: Mehmet Fatih Uslu) , **Trajik Başarı Türk Dil Reformu**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.

LEWİS, Bernard. **Modern Türkiye'nin Doğuşu,** Türk Tarihi kurumu Yayınları, Ankara 2000**.**

POLAT, Emre. **Eşref Edip Fergan'ın Hayatı Eserleri ve Edebi Kişiliği** (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları (Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı), Ankara 2011.

SAFA, Peyami. **Osmanlıca Türkçe Uydurmaca**, Ötüken Yayınları, İstanbul 1970.

TURAN, Osman. **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi,** C. I, II, Turan Neşriyat Yurdu Yayını, İstanbul- 1969.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi .**Hak Dini Kur'an Dili**, C. 1, Eser Neşriyat, İstanbul 1971.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 1, Eser Neşriyat, İstanbul 1971.

SÜRELİ YAYINLAR ve LÜGATLER

TBMM Zabıt Ceridesi

Kanar, Mehmet. **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**.

Türkçe Sözlük (TDK)

İNTERNET

http://www.bakimliyiz.com/turkce-ve-edebiyat/70641-nurullah-atac-biyografisi.html(04.02.2018 (22:54)

https://tr.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_de_Saussure(31 Ağustos 2015).

http://www.tdk.gov.tr/images/css/TDD/2011s715/2011715hargunsah.pdf (01.06.2018: 09:50)

http://www.dersimiz.com/bilgibankasi/VALA-NUREDDIN-VA-N-KIMDIR-HAKKINDA-BILGI-3237.html(04.03.2018; 14.:05)

http://2inci.blogcu.com/nazim-hikmet-eski-yeni-kavgasi-1/410802(04.03.2018; 15:11).

https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BCne%C5%9F-Dil_Teorisi(29 Ekim 2015)

https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BCne%C5%9F-Dil_Teorisi(29 Ekim 2015)

http://www.filozof.net/Turkce/islam-tarihi/15374-melik-nedir-unvan-tarihte-melik-hakkinda-bilgi.html(18.02.2018:22:26)

https://sorularlaislamiyet.com/kisi-kavmini-sevmekle-kinanamaz-sozu-hadis-midir-hadis-ise-tam-olarak-manasini-ve-anlamini-0(01.06.2018;10:01)

ÜÇÜNCÜ BİN YILI YAŞARKEN, MODERN İNSAN? MODEL İNSAN?

Dr. Öğr. Üyesi Esra HACIMÜFTÜOĞLU

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Erzurum, Türkiye

Öz

Modern birikim, insanlığa vadettikleriyle dünyayı yaşanmaz bir hale getirmektedir; özgürlük, sorumluluk, haz vb. birçok kavramın içinin seküler olanla doldurulması ve bunun ideal olarak sunulması, insanlığın felaketini getirmektedir. Oldukça iddialı gözüken bu cümle, aslında içinde bulunduğumuz yüzyılın bir resmini vermektedir. Dünya, geçirdiği ve hali hazırdaki savaşları, insanlık dışı uygulamaları, nükleer krizlerin yol açtığı çevre felaketleri, mülteci sorunu vb. pek çok problemi yaşarken unutulmaması gereken husus, bütün bunların kaynağının insan olduğu gerçeğidir. XIX. Yüzyıl felsefî akımlarının insana biçtiği rol ortadadır: kutsallıktan uzak, maneviyatla bağlarını koparmış, her şeyin ölçüsünü kendisi bilen ve sürekli tüketen bir varlık… Modern olarak nitelendirilen bu insanın yaptıkları ortadadır; ancak gelecek adına iyi umutlar beslememizi sağlayacak hiçbir ışık da bulunmamaktadır. Dünya, ancak Batı tipi insan modeline karşı çıkacak bir insan tasavvuruyla sıkıntılarından kurtulacaktır. Modern dayatmalara başkaldırmak, ancak İslam'ın öngördüğü insan modeliyle mümkündür. Çünkü Kur'an'ın insan modeli, insanın kendi varoluşundan yola çıkarak bir anlamlandırma çabasıdır ve yeryüzünü daha yaşanabilir kılma gayretinin ibadete dönüştüğü bir anlayışı beraberinde getirir. Kur'an'ın mü'min insandan beklediği davranışlar, evrensel hakikatlerin temelini oluşturmaktadır. Bundan dolayı model insan, davranışlarını gündelik hezeyanların değil, ilâhî hakikatlerin belirlediği bir insan tipidir. Günümüzde yaşanılanın aksine, sisteme uyandan ziyade, yeni bir sistem getirendir. Model insanın zirvesini oluşturan Hz. Peygamber, bütün insanlık için bir önderdir.

Bu çalışma, içinde bulunduğumuz yüzyıldaki modern insan dayatmasına karşı, İslam'ın/Kur'an'ın öngördüğü insan modelini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kur'an ayetlerinden yola çıkılarak yapılacak olan bu çalışma, Kur'an'da sunulan model insanın özelliklerini belirleyebilmeyi amaçlamaktadır. Kutsalla olan ilişkisinden tüketim ahlakına, insanlarla etkileşiminden tabiata bakış açısına modern insandan farklı olan model insanın incelenmesi günümüz dünyası için oldukça anlamlı gözükmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Model, Modern, İnsan.

IN LIVING THE 3rd MILLENIUM, MODERN HUMAN? MODEL HUMAN?

Abstract

Modern accumulation makes world an uninhabitable place with what it pledges to humanity; its stuffing concepts such as freedom, responsibility, pleasure etc. with the secular one, and its

presenting this state as the ideal, brings the humanitarian catastrophe. This sentence, which seems to be really assertive, actually gives us a picture of the century we have been experiencing. While the world has been experiencing many problems such as past and present wars, inhuman practices, environmental disasters caused by nuclear crises, refugee problems etc., what must not be forgotten is the fact that all of these are caused by human. The role for human set by the 19th century philosophical movements is obvious: a living creature who is away from divineness, broken with spirituality, who knows the standards for everything and consumes constantly... What this human being, who is considered modern, have done are obvious; however there is no light for us to cherish our hopes for the future. World can only get rid of its troubles by realization of a human being that would object the Western type of human model. Rising against the modern impositions can only be possible with the human model projected by Islam. Because the human model of Quran is an effort to interpret moving from human's own existence and it brings together an understanding in which the effort to make the earth habitable turns into a religious service. The behaviours Quran expects from a believer human set the base of the universal truths. For this reason, the model human is the type of human whose behaviours are set by divine truths not by daily delusions. Contrary to what we see today, the model human is the one who brings a new system rather than conforming to the status quo. The Prophet Muhammad, who is the peak of the model human, is a leader for all the humanity.

This study aims to put forward the model of human projected by Islam/Quran opposite to modern human imposition of the century we are living in. This study, which is made by moving from the verses of Quran, tries to determine the characteristics of the model human presented in the Quran. From his relation to the divine to the ethics of consuming, from his interaction with human beings to its viewpoint for the nature, the examination of the model human, which is different from the modern human, seems to be very important for today's world.

Keywords: Quran, Tafsir, Model, Modern, Human.

Giriş

Üçüncü bin yılın sakinleri olarak bizler, önceki yüzyıllara nazaran içinde bulunduğumuz zaman diliminin insanoğlu için çok daha iyi yaşam koşulları sağlayabileceği hususunda hem fikir olabilirdik. Teknolojik gelişmelerin insan için açtığı yeni ufukların hayal bile edilemeyecek boyuta ulaşması ise bizim bu kanımızı besleyen en önemli delil olabilirdi. Ancak günümüzde gelinen nokta, ahlakî referanslarından soyutlanmış bir bilimin/teknolojinin insanlığın yararından ziyade zararına yol açtığını açık bir şekilde göstermektedir. En basit bir gönderme, Nobel Barış ödülleri, Alfred Nobel'in yüz milyonlarca insanın ölümüne yol açan dinamiti bulması adına verilmektedir; neticede barış kavramı dahi, insanların ölümünü perdelemek için kullanılmaktadır. Burada vurgulanmak istenen husus ise, dînî/ahlakî boyutu olmayan bir düşünce yapısının insanların yararına olmayacağının ısrarla belirtilmesidir.

Dünyada modern post-modern tartışmaları yapılırken ve pek çok felsefî akımın etkisi altında yeni irili-ufaklı dinî gruplar oluşurken, Batı hegomanyasının yaptığı en esaslı vurgu, modern olanın her zaman en iyi olduğu vurgusudur. Peki, realite bunu mu göstermektedir? Modern dünyada yaşayan insanlar, modern yaşam koşullarına mı sahiptir, yoksa modern maskesi altında dünyanın

sayılı kesimi güçlerine güç katarken, geride kalan milyarların durumu göz ardı mı edilmektedir? Yoksulluk, sefalet, yalnızlık, güvensizlik vb. bir sürü problem, dünyanın büyük bir kesiminin yaşadığı fiziksel sorunlardır. Özgürlük, sorumluluk, haz. vb. bir çok kavramın içinin seküler olanla doldurulması neticesinde kutsalından arındırılan insanın yaşadığı manevî boşluk ise psikolojik sorunlardandır ve günümüz dünyasının en gerçekçi yanını oluşturmaktadır. Modern birikimin insanlığa vadettiği gelecek, şu anda yaşanmaktadır ve şimdi ve gelecek adına durum iç açıcı gözükmemektedir. Başlangıç tarihini XIX. yüzyıl ile sabitlersek, modern düşüncenin insanlığa vaadi ne olmuştur ve realite neyi göstermektedir? Kuşkusuz, dinden arındırılmış bir dünyanın çok daha iyi olacağı, kutsalla ilişkisi olmayan insanların daha özgür olacağı, bilimin her şeyin ölçüsü olarak kabul edileceği bir yaşam felsefesi ortaya koymak, Batı için ilk zamanlarda çok heyecan verici gözükmüştü. Ancak şu anda gelinen nokta, anlamsızlık içerisindeki insana sunulacak hiçbir değerin bulunmadığı gerçeğidir. Hakikaten, dinî referanslarla beslenmeyen, varlığını tesadüflerle örülü bir düzenin uzantısı olarak gören, ölümle hayatın sonlanacağına inanan bir insan için yaşamın anlamı nedir? Ya da böylesi bir insanı hayatın zorluklarına karşı motive edecek, mücadele etmesini sağlayacak değer ne olacaktır? Başta kiliseye ama nihaî hedef olarak Tanrı'ya başkaldırı ile başlayan özgürleşme/modernleşme süreci, neticede hiçbir ahlaki değer tanımayan bir insan prototipi doğurmuş; sevgi, diğerkâmlık, hoşgörü, adalet, sorumluluk gibi kavramlar gündelik yaşamın çok dışına itilmiştir. Neticede yalnızlıkla kavrulan, gündelik hazların peşinde koşan, kendisine dayatılanları tüketmekle özgürleştiğini düşünen ve buna ulaşmak için etikten yoksun olarak hırslanan ve çalışan, yaşamın hızına yetişmeye uğraşan, dünyaya yabancı modern (!) insan…

Bugün, adına insanlık krizi denilebilecek türden bir kriz yaşanmakta ve Batı'da modernitenin eleştirileri ve dine dönüş yolunda çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Zaten dünyadaki eğilimler arasında Mevlana öğütleri, Budizm, meditasyon gibi uygulamaların popüler olması, genel anlamıyla sufizmin yükselen bir değer haline gelmesi, insanların manevî ihtiyaçlarıyla açıklanmaktadır. Çünkü düalist forma sahip olan insanın ruhuna hitap etmeyen hiçbir felsefî ekol neticede başarıya ulaşmayacaktır. O halde yapılması gereken, insanın manevi yönünü önceleyen ve maddî formların ancak yüce idealler için gerçekleştiğinde anlam kazanacağını ifade eden bir sistem ortaya koymaktır. Modern dayatmasına karşılık, kaynağını beşerî sistemlerden almayan bir insan modeli, dünya için umut olacaktır. Bu aşamada referans noktası, tarihte bunu başaran dönemlerin incelenmesi olabilir; yakın zamanda Hz. Peygamber'in şahsında gerçekleşen ideal dönem, insanlık için örnektir. Kur'ânî ayetlerin şekillendirdiği toplum, kısa sayılabilecek bir dönemde müthiş bir değişim/dönüşüm gerçekleştirmiştir. Modern dayatmalara başkaldırabilecek olan insan tipi ise ancak Kur'an'ın öngördüğü model insandır. O zaman öncelikle merkeze Kur'an ayetlerini alarak, Hz. Peygamber'in örnekliğinde dünyaya insan modeli sunmak gerekmektedir. Şüphesiz bu yeni bir iddia değildir; ancak bu çalışmada hedeflenen, eskimeyen hakikatlerin yeniden dile getirilmesi ve canlandırılması isteğidir. Bu yüzden bildirinin sınırları dâhilinde, Kur'an'da insan modeli hakkında bilgilendirmede bulunulacaktır. Bu doğrultuda çalışma, Cibril hadisinden mülhem, model insanın en önemli üç özelliği olan İslam, İman ve İhsan bahisleriyle ilerleyecektir.

1. İslam: Kâinat O'na Teslim

İslâmî ilimlerde *Cibrîl Hadîsi* olarak ma'ruf ve meşhur olan rivayete göre, bir gün Hz. Cebrail (a.s.) insan görünüşüne girerek Hz. Peygamber ve ashabının yanına gelmiş; Allah Resulü ile aralarında sorulu-cevaplı bir konuşma geçmiştir. *İslam*'ın ne olduğu sorusuyla başlayan konuşmaya Hz. Peygamber, "İslam; Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resulü olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir." şeklinde cevap vermiştir.[1]

Silm/Selm kökünden türemiş olan İslam kelimesi İsfehânî'ye göre, kalpteki inancı dille söyleyip fiillerle yerine getirmek, Allah'ın takdir ve hükmettiği her şeyde O'na boyun eğip, teslim olmaktır.[2] İslam kelimesi Kur'an-ı Kerim'de sekiz yerde geçmekte, kelimenin kök harfleriyle ilgili isim ve fiiller pek çok ayette bulunmaktadır.[3] Kur'an-ı Kerim'de İslam kelimesinin geçtiği ilk yer olan Âl-i İmrân Suresi 19. ayette, " إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ Şüphesiz Allah katında din İslam'dır." buyurularak, bu kelime hak dinin karşılığı özel bir isim olarak kullanılmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942) bu ayetin tefsirinde, İslam kelimesinin kök anlamlarının hepsinde selâmet/kurtuluş ve salimiyyet yani iyi oluş gayesi ile bir boyun eğme ve itaat anlamının olduğunu vurgular. Din kelimesinin de irade sahibi akıllı varlıklar arasında ayrılık ve mücadeleyi bıraktırarak barışı sağlayan bir kanun olduğunu belirtir ve şöyle devam eder: "Bununla yalnız insanlar arasındaki barış değil, insanlarla Allah Teâla arasında da bir barış anlaşması vardır. Bu sayede yaratıcının iradesi ile yaratılmışın iradesi arasında bir uyum sağlanır. Kul, Allah'ın dilediği gibi ister, Allah da kulun dilediği gibi yapar, arada çekişme ve tartışma kalmaz, Allah'a ebedî/sonsuz kavuşma meydana gelir. Bu sayede insanların çeşitli iradeleri bir hale getirilerek aralarında bir sağlıklı medeniyet ve devamlı bir barış cereyan eder ve hepsi Allah'ın nimetlerinden nimetlenirler, kurtuluş olur."[4] Yazır, devamında Allah'ın birliğine uyulmadığında bu gayenin gerçekleşmeyeceğini belirtir ve dinin özünün Allah'ın birliği dairesinde bütün anlamıyla İslam/teslimiyyet olduğunu belirtir. Gerçek kurtuluş ve selametin, hayır ve mutluluğun ancak bu içtenlikle boyun eğişte olduğunu ifade eder. Buna göre, Allah'a İslam: Allah'a teslim olmaktır.[5] Bu yorum, İslam kavramının kök anlamıyla terim anlamı arasındaki bağlantıyı çok net bir şekilde gözler önüne sermektedir. Buna göre İslam, teslimiyetin özünü oluşturmaktadır.

İslam kelimesi teslimiyet boyutundan ele alındığında, bütün varlıkların hepsinin kendilerini yaratanın Allah olması hasebiyle Allah'a teslim olduğunu ifade etmek mümkün olur. Bu anlamda kâinat bütünüyle müslümandır. Tek olan Allah'ın iradesine boyun eğmişlerdir. Allah'ın mutlak iradesi karşısında yapabilecekleri hiç bir şey bulunmamaktadır. Kur'an'da bu manaya gelebilecek pek çok ayet bulmak mümkündür. Ancak evren içerisinde, her ne kadar acziyeti ile Allah'ın iradesinden çıkamayacak konumda olsa bile, bir tek insandan bu teslimiyeti bilinçli bir şekilde sergilemesi istenir. Bundan dolayı Cibrîl hadisinde de belirtildiği üzere, kişi dil kişi şehadet ettikten sonra dini vecibeleri de yerine getirecektir. Bu noktada İslam'ın namaz, zekat, oruç, hac gibi temel şartları, kulun Allah'a teslimiyetinin birer göstergesidir. Burada unutulmaması gereken

[1] Müslim, İman, 1; Buhârî, İman, 37.
[2] el-İsfehânî, Râgıb, el-Müfredât, Tah: Nedim Maraşlı, Dâru'l-Katibi'l-'Arabî, tsz., s. 245-246.
[3] Abdülbaki, Muhammed Fuad, el-Mu'cem, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1996, s. 438.
[4] Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006, II/414.
[5] Yazır, II/414.

bir diğer husus, teslimiyetin dil ve davranışlarla sergilenmesinin yanında ve ondan daha önemlisi, kalp ile tasdikin bulunmasıdır:

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّاۜ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْۜ وَاِنْ تُطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ اَعْمَالِكُمْ شَيْـًٔاۜ اِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Bedevîler, "İman ettik" dediler. Şunu söyle: "Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah’a ve Resulü’ne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir." (Hucurât 49/14)

Bu ve devamındaki ayetler, İslam kelimesinin iman kavramından ayrıldığı noktayı göstermesi açısından önemlidir.[6] Teslimiyetin ancak kalpte meydana gelmesiyle dinamizm bulan iman, mü’min ile münafık olma arasındaki çizginin ana belirleyicisidir. Teslimiyet, imanı peşinden getirecek ana saiktir; ancak çeşitli gerekçelerle teslimiyeti sadece şeklen gösteren kişiler de var olmuştur. Bundan dolayı ilk ve önemli adım olan teslimiyet bilinci önemsenmeli, imanı tetikleyecek olan ibadetler yapılmalı ve imanın asıl göstergesi olan ve Allah’tan başka kimsenin asla bilemeyeceği duygu yeri olan kalp, her zaman Allah’ı tasdik edici olmalıdır. Cibrîl hadisindeki sıralamanın da önce İslam, akabinde iman sorusu ile gelmesi de bu anlamda dikkat çekicidir.

İslam-teslimiyet bağlamında yapılan bu kısa bilgilendirme, günümüzde her şeyi maddiyatla ölçen birey için mistik unsurlar içermektedir. Kâinattaki düzeni mekanik formlarla anlamaya çalışan, çevresindeki her şeyin tesadüflerle örülü olduğuna inanan, kendisinden başka bir otorite taşımayan modern insan için teslimiyet kavramı oldukça şaşırtıcı durmaktadır. Çünkü varlık-yokluk, hayat-ölüm vb. kavramlar, kendisine maneviyattan kopartılarak, sadece teknik olarak empoze edilmiştir. Bu ise kişiye anlam kaybı yaşatmış ve netice de fıtrattan uzaklaşmasına yol açmıştır. Hâlbuki model insan, varlık âleminin bütünüyle Allah’a borçlu olduğunu bilir, yeryüzündeki her şeyin Allah’ı zikrettiği gerçeğini anlar ve bu doğrultuda tabiat ile bir bütünlük kurmaya çalışır. Kendisini ilâhî akışa bırakan insan, kalbinde otomatik olarak iman duygusunu hisseder. İbadetler, teslimiyetin bir göstergesi olarak ve tabiatla ahenk içerisinde yerine getirilmeye çalışılır; dünya ile uyum sağlanmış olur. Böylelikle İslam’ın bir diğer özelliği olan barış kavramı ortaya çıkar; barışı engelleyecek olan bütün unsurlar İslam’ın esenliği ile giderilmiş olur. Kişinin kendisiyle barışık olmasından daha büyük ölçeklere barış dünyanın her yerine İslam’ın kuşatıcılığı ile yayılmış olur. Bu, her bir kişinin kendi ihtiraslarından, küçük hesaplarından kurtulmasıyla başlayan bir süreçtir ki, ancak kalbin Allah’a teslimiyeti ile gerçekleşir.

2. İman: Ben/Benlik O’na Teslim

[6] Kelam ilminde üzerinde en çok durulan konulardan biri, dinin esasını oluşturduğu için iman bahsidir. İman-İslam ilişkisi, iman-amel ilişkisi, imanın artıp-azalması gibi hususlar müstakil olarak ele alınmış ve bu konuda ciddi bir literatür oluşmuştur. Bildirinin sınırlarını aşacağından dolayı, özellikle bu tartışmalara değinilmemiştir. Bu konudaki tartışmaların genel hatları hakkında bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, İman, DİA, 2000, XXII/212-214.

Cibrîl hadisinde Hz. Peygamber'e yöneltilen ikinci soru, *iman*ın ne olduğudur. Bu soruya Allah Resulü, "Allah'a, Allah'ın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır." şeklinde cevap vermiştir.[7]

Sözlükle güven içinde bulunmak, korkusuz olmak anlamına gelen emn/eman kökünden türeyen iman, güven duygusuyla onaylamak, inanmak anlamına gelir.[8] İman kavramı çeşitli kullanımlarıyla beraber Kur'an-ı Kerim'de 800'den fazla yerde geçmektedir.[9] İman kelimesinin ıstılahtaki kullanımıyla ilgili çeşitli açıklamalar yapılsa da, bu konudaki en meşhur tanım, Hz. Peygamber'in dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmek için bilgi isteyen Abdülkays heyetine verdiği cevap olarak bilinir. Buna göre Allah'a iman, *kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlar ile amel etmek*tir.[10] İslam'ın amentüsü Cibrîl hadisinde belirtilmiş olmakla birlikte, iman esaslarının özelliklerini Kur'an'da ve hadislerde bulmak mümkündür. Buna göre Allah'a iman, İhlâs Suresi'ndeki "De ki: "O, Allah'tır, tektir. Allah sameddir. Doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur." (İhlâs 112/1-4) ayetlere iman etmek ve bunun gereğini yapmaktır. Bu anlamda Kur'an, imanı ve mahiyetini öğreten bir hayat kitabıdır. Kur'an'da mü'minlerin özellikleri pek çok ayette geçmekle birlikte, şu ayet iman-amel-amel-duygu üçlemesini çok güzel bir şekilde özetlemektedir:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُوْلَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقاًّ لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ الَّذِينَ

"Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca Rablerine güvenirler. Namazlarını özenle kılarlar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını Allah yolunda harcarlar. Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, bağışlanma ve değerli rızık vardır." (Enfâl 8/2-4)

Bu ayetler, iman ve amel arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu göstermekte, olayın duygusal boyutunu da gözler önüne sermektedir. Artıp-eksilme meselesinden bağımsız olarak iman, mü'min kişinin yaşaması gereken coşkun bir ruh halidir. Duyguların merkezi kalp olduğuna göre, iman kalpten ve duygudan yoksun bir şekilde düşünülemeyen, teknik bilgiden öte duygusal bir durum, ruh halidir. Bu yüzden mü'min kişi, sadece Allah lafzını duymakla birlikte bir heyecana kapılır; bu heyecan, kişinin yaşadığı geçici bir durumdan öte, amellere de yansıyan/yansıması gereken bir davranış doğurmalıdır. Dünyada mutlak anlamda güvenilmesi gereken varlık, fanilerin ötesinde olan Allah'tır ve ibadet edilmeye de ancak O layıktır. Karşılığında verilecek mükâfat, ancak gerçek iman sahiplerinin ulaşabileceği türdendir.

İman bahsi, kelimenin kök anlamıyla uyumlu olarak güven duygusuyla birlikte ele alındığında, mü'minin yaşadığı/yaşaması gereken ruh hali daha iyi anlaşılabilir. İnanan bir insan, varlığının

[7] Müslim, İman, 1; Buhârî, İman, 37.
[8] el-İsfehânî, el-Müfredât, s. 21.
[9] Abdülbaki, el-Mu'cem, s. 100-114.
[10] İbn Mâce, Sünnet, 9.

yegâne sahibi olan Allah'ı yaratıcı olarak bildiği için, dünyevî hiçbir korku ve endişe onu sarsmayacaktır. Çünkü kişi, kendi benliğinden vazgeçerek, iradesini Allah'ın iradesine teslim etmiş, özgürlüğünü Allah'ın koyduğu sınırlar etrafında belirlemiştir. Hayatı, sevindirici ve üzücü olaylarla birlikte Allah'ın imtihan yeri olarak gördüğünden, her olaya hikmet veçhesinden bakmaya çalışır. Model insan, başına her ne gelirse gelsin, kendisine gereksiz vehimler, yersiz korkular edinmekten uzaktır; dünyanın geçiciliğinin idrakindedir. Bu durum, ölüm ötesine inanmayan, varlığının bu dünya ile sınırlandığına inandığından hayatını alabildiğince haz ile belirlemeye çalışan ve bunun için her yolu mubah gören modern insanın anlayışından tamamen uzaktır. Model insan imanın bireysel, toplumsal ve evrensel anlamdaki potansiyel dönüştürücülüğünü gerçekleştirmek için çaba harcarken, modern insan sadece kendi çıkarları doğrultusunda yaşamaya çalışır. Bu da, doğurduğu/doğuracağı sonuçlar açısından iki zıt kutbu göstermektedir. Hz. Peygamber'in "İmanın yetmiş küsur şubesi vardır. Bunların en üstünü "Lâ ilâhe illâllâh-Allah'tan başka ilah yoktur" sözüdür. En alt derecesi ise yoldaki eziyet veren şeyleri kaldırmaktır. Hayâ da imanın bir şubesidir:"[11] şeklindeki hadisi, imanın yaşantıdaki yansımasını göstermesi açısından önemlidir. Âlimlerin hadiste yer alan yetmiş küsur şubenin ne olabileceği ile ilgili oluşturdukları literatür, bu anlamda dikkat çekicidir. Hüseyin b. Hasan el-Halîmî'nin (v. 403/1012) *Kitâbu'l-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân* adlı eserde, imanın şubeleri olarak sayılan hususlar, bir anlamda dünya hayatını düzenleyen konulardır. Aynı şekilde Beyhakî'nin (v. 458/1066) *Şuabü'l-İmân*'ı da bu konuda örnek verilebilir. Bundan dolayı model insanın imanın gereğini yerine getirebilmek için harcadığı çaba, yeryüzünün imarına yöneliktir. Bu ise modernitenin yıkıcı etkilerini bertaraf edebilecek tek kuvvettir. Hayatın bütün yönlerinde pozitif anlamda bir kalkınmadan söz edilecekse eğer, bu ancak insanların Allah'a teslim olarak, imanın aksiyonunu ibadet ve muamelat veçhesinden gösterebilmeleriyle mümkün olacaktır.

3. İhsan: Teslimiyetin Zirvesi

Hz. Peygamber'in İslam ve iman sorularına verdiği cevap, insan görünümüne girmiş Cebrail (a.s.) tarafından tasdik edildikten sonra kendisine yöneltilen üçüncü soru, *ihsan*ın ne olduğudur. Bu soruya Allah Resulü, "Allah'a, O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da, O seni muhakkak görür." cevabını vermiştir.[12]

"Güzel olmak" anlamındaki hüsn kökünden türetilmiş bir mastar olan ihsan kelimesi, başkasına iyilik etmek, yaptığı işi güzel yapmak ve iyi, doğru, güzel ve yararlı bir fiil işlemek gibi anlamlara gelmektedir.[13] İsfehânî'ye (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre ihsan, yapılması gereken şeyi en iyi şekilde bilme ve bunu güzel bir şekilde yerine getirme anlamındadır.[14] Kur'an-ı Kerim'de mastar, fiil ve isim formunda seksenden fazla ayette geçen bu kelime, Allah'a ve insanlara nispet edilerek kullanılmıştır.[15] Davranışlarını ihsan ile şekillendiren kişi, *muhsin* adını alır ve Kur'an'da bu kişilerin özellikleri şu şekilde sıralanır:

[11] Nesâî, İman, 16; Müslim, İman, 58.
[12] Müslim, İman, 1; Buhârî, İman, 37.
[13] İbn Manzur, Lisânu'l-'Arab, Dâru Sadr ve Dâru Beyrut, Beyrut, 1968, XIII/117.
[14] el-İsfehânî, el-Müfredât, s. 118.
[15] Abdülbaki, el-Mu'cem, s. 249-251.

الٓمٓ تِلْكَ اٰيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِۙ هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَۙ اَلَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَۜ

أُوْلَٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

"Elif. Lâm. Mîm. İşte bu ayetler, hikmet dolu Kitab'ın ayetleridir. Güzel davrananlar için bir hidayet rehberi ve rahmet olmak üzere (indirilmiştir). O kimseler, namazı kılarlar, zekâtı verirler; onlar ahirete de kesin olarak iman ederler. İşte onlar, Rableri tarafından gösterilmiş doğru yol üzeredirler ve onlar kurtuluşa erenlerdir." (Lokman 31/1-5)

Bu ayetler, islam, iman ve ihsan birlikteliğini çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Muhsin kişiler, namaz ve zekât gibi ibadetleri yerine getiren ve ahirete iman eden kişilerdir. Bu ayetlerde Allah'a iman açıkça belirtilmemiştir; çünkü müfessir İbn Âşur'a (v. 1973) göre muhsin kişiler, hasenat işleyenlerdir ve en yüksek derecesi iman, namaz ve zekâttır.[16] Dolayısıyla bu kelime, imanı içine alan bir kavramdır.

İhsan kavramının insana nispet edilerek kullanıldığı ayet ve hadislerde, genelde iki bağlamın olduğu görülür. Buna göre ihsan, yaptığını güzel şekilde yapmak anlamına uygun olarak kulun Allah'a karşı hissettiği derin saygı, bağlılık ve itaat ruhunu ve bu ruh halinin ürünü olan iyi davranışları kapsar. Bir diğer bağlamda ihsan, hilm erdeminden kaynaklanan bir anlayışla kişinin başta annesi ve babası olmak üzere diğer insanlar karşısındaki sevgiye dayalı özverili tutumunu gösterir.[17] Bu iki durum göz önüne alındığında ihsan, kişinin hem Allah karşısında, hem de canlı-cansız bütün varlıklar karşısında takınması gereken bir tavırdır. Muhsinî tavır olarak adlandırılabilecek olan bu durum, ancak İslam ve imanın şartları yerine getirildikten sonra ortaya çıkması beklenen bir erdemdir. Bunun için de kişinin daima Allah'ın huzurunda olduğu bilincini hatırda tutması ve davranışlarını buna göre düzenlemesi gerekir.

Allah'ı görüyormuş gibi davranmak, model insanın ulaşması ve bunun için çaba harcaması gereken bir vasıf olarak görülmelidir. Çünkü ancak muhsin insanlar sayesinde model bir toplum kurulabilecektir. Muhsinî tavır sayesinde kişi, başka bir kontrol mekanizmasına ihtiyaç duymadan kendisini kontrol edebilecek ve her daim Allah'ın murakabesinde olduğunun bilinciyle davranışlarını düzenleyecektir. Bu en kuvvetli cezalandırma yönteminden bile daha etkin çözüm sağlayacaktır. Çünkü model insan için yaptığı hatanın karşılığının maddî sonuçlarından ziyade manevî kısmi daha üzücüdür. Allah'ın rızasını kaybetme korkusu içten gelen bir yaptırım olduğundan, kişi üzerinde çok daha fazla etkiye sahiptir. Bu durum, kendisini ancak kanunların bağladığını düşünen modern insanın düşünce yapısına aykırıdır. Modern düşünce, kutsal adına bir şey tanımadığı için, insan davranışlarını anlamlı kılan ulvî duygulardan mahrumdur. Bundan dolayı, davranışların yüce idealler uğruna şekillenmesi ya da kişinin Yaratıcısının murakabesinde olması, modern zihniyetin yabancısıdır. Dünyevî menfaat beklemeden bir davranışın en güzel şekilde yapılmasını anlamlı kılan şey, ancak o davranışın kutsalla olan irtibatı sayesindedir. Bu ise, materyalist duygularla beslenen modern bireyin düşünce yapısına aykırı durmaktadır.

Sonuç

[16] İbn Âşur, Muhammed Tâhir, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Müessesetü't-Târîh, Beyrut, 2000. XXI/89.
[17] Çağrıcı, Mustafa, İhsan, DİA, 2000, XXI/545.

Hz. Peygamber ile Cebrail (a.s.) arasındaki karşılıklı konuşma, kıyamet ve alametleri bahsinden sonra sona ermiştir. Rivayetin sonunda, insan görünümüne giren Cebrail (a.s.) gittikten ve bir müddet zaman geçtikten sonra Allah Resulü Hz. Ömer'e gelenin kim olduğunu sormuş, "Allah ve Resulü en iyisini bilir" cevabına mukabil, "O Cibrîl idi, Size dininizi öğretmeye gelmişti." buyurmuştur.[18] Bu hadisten anlaşıldığına göre dinin esasını İslam, iman ve ihsan kavramlarının içeriği oluşturmaktadır. Temeli teslimiyete dayalı olan bu üç kavram, biri gerçekleşmeden diğerine geçilemeyecek üç basamağı ifade etmektedir. İslam ile başlayan yolculuk, iman ile kemale erecek ve ihsan ile zirveye ulaşacaktır.

Modern dünyanın yıkıcı etkilerine ve kutsala dair her şeye meydan okumasına karşın model insan, *müslim, mü'min* ve *muhsin* bir kişiliktir. İnsana, topluma ve kâinata yapılan olanca saygısızlığa rağmen model insan, ancak bu vasıfları sayesinde yeniden bir dönüşümü gerçekleştirebilir. Allah'a teslimiyetle başlayan manevî yolculuğu ibadetlerle şekillenen, imanın dönüştürücü gücü sayesinde hayatı yaşanabilir kılan ve davranışları ihsan kararınca olduğundan ideal toplumun temelini atan, hep bu model insanın yaptıkları olacaktır. Model insan sayesinde İslam'ın temel dinamikleri olan barış ve esenlik, dünya geneline yayılacaktır

Günümüzde modern insanın içine yuvarlandığı derin çıkmazdan kurtaracak olan yegâne şey, İslam'ın gerçek yüzüyle tanıştırılması olacaktır. Bu ise, üstünden modernizm fırtınası geçmiş olan müslümanların kendilerine gelmesi ve hayatlarını yeniden Kur'an ve Sünnet ışığında şekillendirmeleriyle mümkün olacaktır. Model insanın ihya edilmesi, her insanın kendisinden başlayacağı bir çabayı gerekli kılmaktadır. Üçüncü bin yılın sakinleri olarak bize düşen sorumluluk ise, Kur'an'ın evrensel mesajının Hz. Peygamber örnekliğinde dünyaya her daim sunulması olacaktır.

Kaynakça

Abdülbaki, Muhammed Fuad. (1996). el-Mu'cem. Kahire: Dâru'l-Hadîs.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. (1410). Şuabü'l-İmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. (2004). Sahîhu'l-buhârî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

Çağrıcı, Mustafa. "İhsan". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. XXI:544-546. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

el-Halîmî, Hüseyin b. Hasan. (1979) Kitâbu'l-minhâc fî şuabi'l-îmân, Tah: Hilmî Muhammed Fude, Beyrut.

el-İsfehânî, Râgıb. (tsz.). el-Müfredât. Tah: Nedim Maraşlı. Dâru'l-Katibi'l-'Arabî.

İbn Âşur, Muhammed Tâhir. (2000). et-Tahrîr ve't-tenvîr. Beyrut: Müessesetü't-Târîh, Beyrut.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. (1971). es-Sünen. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

İbn Manzur, (1968). Lisânu'l-'arab. Beyrut: Dâru Sadr ve Dâru Beyrut.

[18] Müslim, İman, 1; Buhârî, İman, 37.

Müslim, b. Haccac en-Nisaburi. (2010). Sahîhu müslim. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. (1971). es-Sünen, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Sinanoğlu, Mustafa. "İman". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. XXII/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Yazır, Elmalılı Hamdi. (2006). Hak dini Kur'an dili. Ankara: Akçağ Yayınları.

BİR AHLAK EĞİTİMİ SORUNU OLARAK CİNSEL İSTİSMAR

Dr. Öğr. Üyesi Adem GÜNEŞ

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı

Giriş

Cinsel istismar bireylerden cinsel doyum amacıyla istifade edilmesidir. Taciz, tecavüz, laf atma, pedofili, ensest, yanında ayrıca birçok şekilde vuku bulan bu problem konuşulması, tartışılması ve açığa çıkarılması kolay olan bir istismar biçimi değildir. Dünya geneli, ülkemizdeki lokal ve genel araştırma verileri değerlendirildiğinde cinsel istismar vakalarının giderek yükseldiği ortaya çıkmaktadır. Problemin en kritik mağdur kitlesi çocuklardır. Çocukların, üzerinde gerçekleşen istismar olayını anlaması uzun zaman alabilir. Ayrıca istismarların önemli bir kısmı mağdurların yakınları tarafından gerçekleşmektedir. Cinsel istismar hukuki bir suç olmasının yanısıra bütün dini ve ahlaki değerlerle zıtlık teşkil eder. Cinsel istismarın yaygınlaşmasında başlıca etken ahlaki çözülmedir. Ahlaki çözülmenin temelinde ise birçok faktörden bahsedilebilir. Cinsel istismar probleminin azaltılmasında mahremiyet eğitimini merkeze alan bir ahlak eğitimini gerçekleştirmek ve ahlakî kişiliğin güçlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu bildiride cinsel istismar probleminin durumu ve kaynakları bir takım araştırma verileriyle ortaya konulduktan sonra, problemin çözümüne yönelik gerçekleştirilecek ahlak eğitiminin önemi ve niteliği üzerinde durulacaktır.

Cinsel İstismarın Tanımı ve Etkileri

Cinsel İstismar kadın, çocuk ya da bireylerin yetişkin bireyler tarafından cinsel faydalanma için kullanılmasıdır. Başka bir tanımla ifade edilecek olursa, kişilerin bedensel mahremiyetine doğrudan ve dolaylı olarak müdahaleye neden olabilecek cinsel içerikli her türlü söz ve davranışı içine alan bir olgu olarak tanımlanabilir (Güneş, 2017, s. 26). Cinsel istismar birçok davranışı kapsamaktadır. Fuhuş, kadın ticareti, taciz, tecavüz, pedofili, ensest, teşhircilik ve röntgencilik, laf atma, istenmeyen nitelikli-fırsatçı dokunmalar, pornografik-cinsel içerikli konuşmalar, teşhircilik, gözetleyicilik gibi birçok fiili içine alan oldukça geniş bir kapsamı vardır.

Cinsel istismar, insanları korku ve nefret içinde bırakan bir olgudur. Böylesi bir suçun çocuklar üzerinde gerçekleşmesi ise durumu travmatik hale dönüştürmektedir. Çocukluk çağı cinsel istismarı, 18 yaşından önce, kendisinden en az beş yaş büyük bir kişi ya da kendisinden en az iki yaş büyük bir aile bireyiyle okşamadan cinsel ilişkiye varıncaya kadar değişen herhangi bir derecede cinsel yakınlığa girme olarak tanımlanmaktadır. Bu durumun bir aile bireyi tarafından gerçekleştirilmesi "ensest" olarak adlandırılır (Taşçı, 2010, s. 117).

Bazı tanımlarda istismarcı çocuk olursa, iki çocuk arasında 5 yıllık bir yaş farkının bulunmasını, ilişkinin istismara yönelik olması için kriter olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte istismar ile ilgili kesin bir yaş sınırı getirilmemiştir. Tanımlamaların çok sayıda olması nedeniyle karışıklığı

ve tutarsızlığı önlemek için NCCAN (Amerikan Ulusal Çocuk İstismarı ve İhmali Merkezinin 1991′deki) şu tanımı benimsemiştir. “Çocuk ve erişkin arasındaki temas ve ilişki, o erişkinin veya başka birinin seksüel stimülasyonu için kullanılmışsa, çocuğun cinsel olarak istismarı olarak kabul edilir. İstismarı gerçekleştiren çocuğun diğeri üzerinde belirgin bir gücü veya kontrolü söz konusuysa bariz bir yaş farkı olmasına bakılmaz. (http://www.mmustafabayraktar.com/wp-content/uploads/2009/06/cocuk-cinsel-istismar-httpwww-adlitip-orgp28-23052009.pdf)

Cinsel istismarın kısa ve uzun süreli etkileri çocuğun duygusal ve fiziksel sağlığı açısından önemlidir. Cinsel istismara bütün sosyo-ekonomik gruplarda rastlanmaktadır. Kız çocuklarda enseste, erkek çocuklarda ise pedofiliye diğer istismar türlerinden daha çok rastlanmaktadır. İstismarcıların tercih ettiği yerler genelde çocuğun bildiği yerlerdir. Okul ve okul çevresi, evle okul arasındaki yol, bir arkadaş ya da akrabanın evi, çocuğun kendi evidir. Çocuğun rahat ve gevşek olduğu zamanlarda, oyun zamanları, banyo ya da yatma zamanları istismarcının tercih ettiği zamanlardır (Polat, 2001, s. 92-93).

Cinsel istismarcılar genelde, sevgi ve disiplin eksikliği olan ve sağlam temellere oturmayan ailelerden gelirler. Bir kısmı, çocukluk yıllarında ya tacize uğramış, ya da ihmal edilmişlerdir. Bu insanlar genç veya yaşlı, kadın veya erkek olabilirler. Amerika’da yapılan bir araştırmaya göre, çocuk tacizlerinin yaklaşık yüzde 50'si yakın akrabalar ya da tanınan kişiler tarafından gerçekleştiriliyor. Aynı araştırma üvey ebeveyn tarafından büyütülen çocukların, öz anneleri ve babalan tarafından büyütülen çocuklardan kırk kat daha fazla tacize uğradıklarını ifade etmektedir. (Ziglar, 1998, s. 332)

Cinsel istismar olarak tanımlanan bazı hareketler, insanlık tarihi kadar eskidir. Ancak bunlar tıp ve hukuk literatürüne sonradan dâhil edilmiştir (Polat, 2001, 92). Bu tür hareketlerin çocukların duygusal ve zihinsel ve cinsel gelişimine bulunduğu etkiler ise son yüzyılda yapılan çalışmalarla daha açık bir şekilde gün yüzüne çıkmıştır.

Çocuk için aile dışı cinsel istismar her ne kadar travmatik olsa da, aile içi cinsel istismar derecesinde yıkıcı olmamaktadır. Çocuklar yakınları tarafından istismara uğrayınca karmaşık duygulara kapılmaktadırlar. Bu eylemi yapan babası olduğunda hem ondan nefret etmekte, hem de onu sevmeye devam etmektedirler. Onun gittiğine hem sevinmekte, hem de ona özlem duymaktadırlar. İstismarı gerçekleştiren kişi yani baba, çocuğa her zaman en çok değer vermiş olan kişiden biridir (Ziglar, 1998, s.327). Cinsel istismar dokunarak gerçekleştiği için böylesi bir durumlarda çocukların kafası karışık olur. Duruma nasıl tepki vereceğini, nasıl karşı koyacağını ve yardım isteyeceği hakkında da bir fikir sahibi değildir.

Cinsel istismar mağduru çocuklar genellikle hayatının sonraki döneminin önemli bir kısmını korku, endişe, sevgisizlik, depresyon, düşmanlık, uygunsuz cinsel davranışlar ve duygusal/psikolojik birçok sorunla geçirmek zorunda kalmaktadır (Kara vd. 2004, s. 143). Çocukluk çağında gün yüzüne çıkmayan birçok etki ise ergenlik ve gençlik döneminde ortaya çıkabilmektedir. Çocuğun yaşadığı istismar dolayısıyla örselenmiş olan duygusal dünyası, atlatmak durumunda olduğu ergenlik ve gençlik dönemi zorluklarıyla birleşince durum travmatik bir hal alabilmektedir.

Ülkemizde ise çocuğa karşı uygulanan cinsel şiddetin açığa çıkarılması bir hayli zordur. Çünkü aile içi ilişkilerin açığa çıkarılmasının tabu olarak görülmesinden dolayı aile içinde yaşanan yanlış ilişkilerin ve incitilmelerin açığa çıkmasını engellemektedir. Türk kültür değerlerine göre ailenin mahremiyeti kutsaldır. Özellikle aile içinde çocuğa yönelik cinsel istismar, özel bir nedenle ortaya çıkmazsa, çocuk göz ardı edilerek yıllarca gizli kalabilir. Cinsel istismar ortaya çıktığında yalnızca istismarcıya değil bütün aile ve çevresine utanç getireceğinden aile içi cinsel istismar görmezlikten gelinerek yıllarca saklanabilmektedir (Bulut, s. 30).

Cinsel İstismarın Yaygınlığı

Hem dünya geneliyle hem de ülkemizle ilgili istatistikler, cinsel istismar vakalarının yaygınlığını ortaya koymaktadır. Dünya Gençlik Raporu verilerine göre 15 yaş ve altı kızların üçte birinden fazlası cinsel saldırılara uğramaktadır. Çocuk yaşta gerçekleşen bu vakalar sonucu her yıl yaşları 15-19 arasında 13 milyonu az gelişmiş ülkelerde olmak üzere 15 milyon genç kız doğum yapmaktadır (The World's Youth, 2000). Bir diğer dünya genelindeki araştırmaya göre, cinsel istismara uğrayan her 4 kızdan biri, her 6 erkek çocuktan biri 18 yaşından önce bu durumu yaşamaktadır. Tecavüze uğrayanların ise % 22'si 12 yaşın altındayken, % 32'si 12-17 yaş arasındadırlar (NSVRC, 2017).

Araştırmalar ve bir kısım resmi veriler, cinsel istismar vakalarının ülkemizde giderek arttığını ortaya koymaktadır. Adalet Bakanlığı verilerine göre ülkemizde 2009 yılında 12.720 çocuk, 2011 yılında 16.354 çocuk, 2012 yılında 16.897 çocuk, 2013 yılında 16.938 çocuk cinsel istismara maruz kalmıştır (Adalet Bakanlığı Adli Sicil ve İstatistik Genel Müdürlüğü, 2013). Bu resmi rakamlara rağmen ülkemizde cinsel istismar vakalarının sıklığına ait verilerin hala tam olarak gün yüzüne çıkmadığı tahmin edilmektedir. Çünkü böylesi bir durumda damgalanmış olmanın getirdiği sorunlar ve istismarın devam etme riski sebebiyle vakaların birçoğu açığa çıkmamaktadır (Güneş, 2017, s. 47)

Ülkemizde, mahkemelere yansıyan sınırlı sayıda aile içi cinsel istismar vakaları-nın ortaya koyduğu sonuçlara göre, kız çocukları erkek çocuklara göre daha fazla istismara maruz kalırken ve bu istismarlar sırasıyla öz baba, üvey baba, kardeş, amca ve diğer yakınlardan gelmektedir. Ayrıca üvey babaların rol oynadığı istismarlar diğerlerine göre daha ağır ve daha uzun olabilmektedir (Topçu, 1997, s. 96). Ortaya çıkan bu vakalar, gerçekte ensest olgusunun ancak % 10 gibi (Polat, 2001, s. 223) sınırlı bir kısmını oluşturduğu, gizli kalan gerçek boyutlarını ise tahmin etmenin oldukça zor olduğunu düşündürmektedir.

Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nün 13 bine yakın kadın üzerinde gerçekleştirdiği araştırmadaki bulgular, yukarıda verilen dünya genelinde yapılan araştırmalardaki istismara uğrama yaşı ile uygunluk arz etmektedir. Buna göre kadınların % 7'si 15 yaşından önce cinsel istismara maruz kalmaktadır. Bunun % 42'sini tanımadıkları kişiler, % 30'unu ise yakın erkek akrabalar gerçekleştirmiştir. Kadınların % 9,6'sının babası tarafından, % 6.1' inin erkek kardeşi/ağabeyi tarafından ve % 2.5'inin üvey babası tarafından 15 yaşından önce cinsel istismara uğradığı görülmektedir (KSGM, 2009, s. 65, 220). Üniversite öğrencileri arasında yapılmış bir

araştırmaya göre ise, çocukluk çağında ensest dâhil cinsel istismar olaylarından herhangi biri ile karşılaşma oranı % 10, sadece ensestle karşılaşma oranı ise % 4,6'dır (Taşçı, 2010, s. 118). Psikiyatri kliniğine başvuran kadın hastalar arasında yapılmış bir başka araştırma sonucu da, çocuklukta cinsel istismar görülme oranı % 13,3'ü ensest olmak üzere % 22 olarak tespit etmiştir. Üç farklı araştırma verilerinin ortaya koyduğu sonuca göre kadınların çocukluk çağında cinsel istismara uğrama oranı ortalama % 10'un üzerinde ve bunun önemli bir oranını ensest vakaları oluşturmaktadır. Bu da göstermektedir ki gerek aile içi gerekse genel boyutlarıyla cinsel istismar, sosyal/ahlaki/dini açıdan toplumu tehdit eden ciddi bir problem haline gelmiştir (Güneş, 2017, s. 48).

Ahlak Eğitimi Açısından Cinsel İstismar

Ahlak eğitimi kişilik ve karakter eğitiminin en önemli parçalarından birini oluşturmaktadır. Kişiliğin ahlakî ögeler üzerinden inşasında, temel kişilik çağı olan 0-6 yaş arası dönem oldukça önemlidir. Bu süreçte mahremiyet eğitimi ya da cinsel eğitim, çocuğun gelişim özellikleri dikkate alarak verilmelidir. Dolayısıyla bu süreçte hangi türde ve hangi ad altında ahlak eğitimi verilirse verilsin, çocuğun ebeveyne güven duyması, ebeveyninde çocuğa sevgiyle yaklaşması anne baba-çocuk ilişkileri için temel zemini oluşturmaktadır.

Cinsel istismar olgusu önemli bir ahlak eğitimi sorunudur. Araştırmaların ortaya koyduğu verilere göre, istismarcıların özellikleri arasında daha küçük yaşlardan başlamak üzere ailede gerçekleşen mahremiyet anlayışındaki örselenmelerin, bu sorunun oluşmasına bir kaynaklık oluşturduğu bir gerçektir. Küçük yaşlarda mahremiyeti zedelenen, sınırları sürekli ihlal edilen bireylerin yetişkinliklerinde de benzer tutumları sergilemeye eğilimli oldukları ortaya çıkmaktadır.

Ahlak eğitiminin bir parçası olarak mahremiyet eğitimi, bireyin hem kendine ait özel alanını muhafaza edebileceği hem de diğerlerinin özel alanlarına saygı duyabileceği şekilde istek ve arzularını dini, ahlaki veya daha kapsamlı bir ifadeyle insani olarak eğitmektir (Güneş, 2017, s. 57). Cinsel istismar olgusunun önlenmesi hususunda mahremiyet eğitiminin hedefi, bireyin mahremiyetinin bireysel sınırlarında kalması gerektiğini öğretmek ve cinsel eğilimlerinin seyircilik, teşhircilik vs. gibi problemlere dönüş-meden diğer tutum ve tavırlarıyla bütünlük arz edecek biçimde normal sınırlarında yaşamasını sağlamak olmalıdır. Mahremiyet eğitiminin bu hedefi, sadece cinsel istismar olaylarının önüne geçmekle sınırlı olmayıp, hayatın bütününü kuşatıcı bir yaklaşımla insanlığa yakışan temel değerler merkezinde hayatı yaşamaya yöneliktir. Bu eğitimi yaparken erken çocukluk döneminden başlayarak hayatın bütününe yaymak gerekmektedir. Mahremiyet eğitimi, içinde cinsel eğitimi de kapsayan bir alandır. Bu sebeple gerek cinsel eğitim gerekse mahremiyet eğitimini kişilik eğitiminden ayrı düşünmemek gerekmektedir (Güneş 2017, s. 58).

Cinsel istismar olgusunu önleme açısından ahlak eğitiminde, kendi mahremiyetini koruma ve başkalarının mahrem alanlarına saygı duyma davranışlarının eğilim olarak güçlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bunun için çocuğun kendisini tanıması, insanlarla açık ve rahat iletişim kurabilmesi, cinsel kimliğini ve cinsiyetinin özelliklerini tanıyabilmesi için anne-babanın vazgeçilmez bir rehberliğine ihtiyacı vardır. Ahlak eğitiminde anne babanım baskıcı/otoriter

yaklaşımlar sergilemesi, çocuğun iradesini zayıflatacak bir iletişim içine girmesi, onun cinsel gelişiminde ve mahremiyet anlayışında olumsuz gelişmelere neden olabilmektedir. O yüzden özelde mahremiyet eğitimini genelde ise ahlak eğitimini yasaklar üzerine kurmamak gerekir.

Çocukluk döneminden başlamak üzere çocuklara ahlaki davranış sınırlarını öğretmek, insani ilişkilerde tutarlı davranışlar sergilemesini sağlayacaktır. Burada mahremiyet eğitimi merkezinde, mahrem durumları öğretmek ve bedenlerin kişiye özel olduğunu, en yakınların dahi bu konuda uyması gereken sınırlar olduğunu öğretmek gerekir. Çocuklar gelişim özelliklerinin bir yansıması olarak cinsel içerikli bir takım sorular sormak ve bunlara tatmin edici cevaplar almak isterler. Çocuğun bu konulardaki merakını giderecek biçimde, yeteri derecede ve gelişim düzeyine uygun biçimde cevaplandırılması önem arz etmektedir (Güneş, 2017, s. 61.

Çocukların giyim-kuşamları konusunda kişiliğin oluştuğu dönemden başlamak üzere, teşhire ve teşhirciliğe yönlendirecek tarzda giyinme sitillerinden uzak durmalıdır. Ayrıca daha çok ergenlik ve gençlik çağında duyulan bir ihtiyaç olarak karşı cinsle iletişim kurma konusunda sınırlar hatırlatılmalı, mahrem alanların zedelenmemesi konusunda uygun üslupla uyarılar yapılmalıdır. Bu konuda ergenler ve gençler ailelerine ait bir takım sınırları olduğunu erken çocukluk çağından itibaren öğrenmiş olmalıdırlar.

Cinsel istismar problemi çerçevesinde, çocukların medyayla ilişkileri de önem arz etmektedir. Çocukların TV ve internet kullanımı pedagojik yaklaşımın gereği olarak sınırlı olmalıdır. Özellikle gençler bu internet ve benzeri teknolojik ürünleri kullanma konusunda bilinçli olmalıdırlar. Bu alışkanlık ise daha çocukluk çağında gerçekleşecek nitelikli bir medya kullanımı eğitimiyle kazanılabilir. Ancak şunu da belirtmelidir ki bu tarz medyatik ürünlerin sayısı, niteliği arttıkça çocuk ve gençlerin bunlara olan eğilimi artmakta, bu eğilim arttıkça da anne-babaların gerçekleştireceği ahlak eğitimi zorlaşmaktadır. Ancak uzun soluklu sabır ve irade yoluyla çocukların bu konuda belirtilen olumlu eğilimleri kazanması ise imkânsız değildir.

Kaynakça

Bulut, B. (2010). *Şiddet ve Çocuk*, Ankara: Asil Yayınları.

Güneş, A. (2017). Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi. *İnsan ve Toplum,*7 (2),45-70.

Kara, B., vd. (2004). Çocuk İstismarı, *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi,* 47(2). 140-151.

KSGM. (2009). *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*, Ankara.

Polat, O. (2001). *Çocuk ve Şiddet*. İstanbul: Der Yayınları.

Taşçı, A. İ. (2010). *Cinsel Eğitim*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Topçu, S. (1997). *Gençlerin ve Çocukların Cinsel İstismarı*. Ankara: Doruk Yayıncılık

Ziglar, Z. (1998). Olumsuz Bir Dünyada Olumlu Çocuklar Yetiştirmek. İstanbul: Beyaz Yayınları.

http://www.mmustafabayraktar.com/wp-content/uploads/2009/06/cocuk-cinsel-istismar-httpwww-adlitip-orgp28-23052009.pdf

YENİ DİNİ HAREKETLERİN ÜYE KAZANMA VE KAZANDIKLARI ÜYELERİ ELDE TUTMA YÖNTEMLERİ

Doç. Dr. Süleyman TURAN

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Öz

Modernizm, sekülerleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk, hızlı değişim vb çeşitli faktörlere bağlı olarak XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Batı dünyasında ortaya çıkan Moonculuk, Hare Krişna, Sayentoloji vb yeni dini hareketlerin kısa sürede hızla yayılarak dünya çapında varlık göstermeye başladıkları ve hatta bu hareketlerin uzantılarına ülkemizde de rastlandığı bir vakıadır. Bu tür oluşumların nasıl üye elde ettikleri, taraftar kazanırken hangi temel yöntemlere başvurdukları ve kazandıkları taraftarları ellerinde tutmayı nasıl başardıkları YDH'ler bağlamında öteden beri tartışılan hususların başında gelmektedir. Elbette hareketlerin çeşitliliği ve sahip oldukları özelliklerin birbirinden oldukça farklılık gösterdiği dikkate alındığında sergilenen yöntemlerin değişiklik arz edeceği de bir vakıa olmakla birlikte tüm hareketler için geçerli olabilecek temel bazı stratejilerden de söz etmek mümkündür. Bu bildiride yeni dini hareketler olarak bilinen oluşumların taraftar kazanırken başvurdukları temel yöntemler örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Böylelikle bir yandan, ülkemizde de uzantılarına rastlanan yeni dini hareketlerin vatandaşlarımızı kendi saflarına çekmelerinin önüne geçme noktasında neler yapılabileceği hususunda veri sağlamayı amaçlarken, öte yandan da 15 Temmuz darbe kalkışmasına yeltenen FETÖ gibi, topraklarımızda beslenen oluşumların taraftar kazanma noktasında takip ettikleri benzer uygulamaların anlaşılması noktasında ipuçları sağlamayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Yeni Dini Hareketler, Misyonerlik Yöntemleri, Beyin Yıkama, Psikolojik Baskı, Meditasyon

Giriş

"Yeni dini hareketler" (YDH), genellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkarak dini alanda geleneksel anlayışlara meydan okuyan ve alternatif bir hayat tarzı sunan dini, manevi ve felsefi oluşumları ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Mormonlar, Yehova Şahitleri, Yedinci Gün Adventistleri, Branch Davidianlar, Moonculuk, Sathya Sai Baba, Mandarom Tarikatı, Raelyenler, Aum

Shinrikyo vb. sayıları binlerle ifade edilen bu tür oluşumların ortaya çıkışında modernizm, sekülerleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk ve hızlı değişim gibi çeşitli faktörlerin değişen oranlarda etkisinden söz edilebilir (Bkz. Özkan 2014). XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Batı dünyasında ortaya çıkan, kısa sürede hızla yayılarak dünya çapında varlık göstermeye başlayan ve hatta uzantılarına ülkemizde de rastlanan bu tür oluşumların nasıl üye elde ettikleri, taraftar kazanırken hangi temel yöntemlere başvurdukları ve kazandıkları taraftarları ellerinde tutmayı nasıl başardıkları YDH'ler bağlamında öteden beri tartışılan hususların başında gelmektedir. Elbette hareketlerin çeşitliliği ve sahip oldukları özelliklerin birbirinden oldukça farklılık gösterdiği dikkate alındığında sergilenen yöntemlerin değişiklik arz edeceği de bir vakıa olmakla birlikte tüm hareketler için geçerli olabilecek temel bazı stratejilerden de söz etmek mümkündür. Bu çalışmada yeni dini hareketler olarak bilinen oluşumların taraftar kazanırken başvurdukları temel yöntemler örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Böylelikle bir yandan, ülkemizde de uzantılarına rastlanan yeni dini hareketlerin vatandaşlarımızı kendi saflarına çekmelerinin önüne geçme noktasında neler yapılabileceği hususunda veri sağlamayı amaçlarken, öte yandan da 15 Temmuz darbe kalkışmasına yeltenen FETÖ gibi, topraklarımızda beslenen oluşumların taraftar kazanma noktasında takip ettikleri benzer uygulamaların anlaşılması noktasında ipuçları sağlamayı amaçlamaktayız.

Yeni Dini Hareketlerin Temel Stratejileri

Yeni dini hareketlerin genellikle büyük dinlerden ayrılarak ortaya çıktıkları, geleneksel köklü dinlere rakip olarak varlıklarını devam ettirdikleri ve üye tabanlarını da diğer dinlerden üye kopararak oluşturmak zorunda oldukları bir vakıadır. Üyelerini büyük oranda diğer dinsel geleneklerden kopararak elde etmek zorunda kalmaları YDH'leri geleneksel köklü dinlerle rakip durumuna düşürmektedir. Köklü dini yapılar kendilerine meydan okuyan bu hareketleri baskı altına almak isterken, YDH'lerin taraftarları ise üye kazanma imkânlarını arttırmanın ve toplumda kendilerine bir yer edinmenin yolunu aramaya çalışırlar (Barker 1992:178; Turan 2017:409-410). Bunun için de gerek geleneksel dinlerle gerekse diğer YDH'lerle ciddi bir rekabet içerisine girerler. Elbette bu noktada bütün yeni dini hareketlerin üye kazanmak için aktif bir şekilde çalışmadıklarının altını da çizmek gerekir. Bazı gruplar taraftar kazanma noktasında tamamen pasif bir tavır benimserken Moonculuk ve Yehova Şahitleri gibi bazı hareketler ise yayılmacı karakterleriyle ön plana çıkmaktadır. Bu noktadan hareketledir ki YDH'leri yayılmacı/misyoner karakterleri dikkate alınarak tasnif etmek de mümkündür (Turan 2017:404). Konunun sınırları dışında çıkmamak adına böyle bir tasnif işine burada girişmeyecek, yürüttükleri misyonerlik faaliyetleriyle adlarından söz ettiren YDH'lerden hareketle YDH'lerin taraftar kazanmada yararlandığı temel yöntem ve uygulamalara işaret etmeye çalışacağız.

Misyonerlik Faaliyetleri

YDH'lerin büyüyebilmek için misyonerlik faaliyeti yürütmek zorunda oldukları bir vakıadır. Nitekim Stark ve Neilson (2005:127)'a göre diğer her şey eşit olsa bile iki hareketi birbirinden ayıran en temel faktör insan kaynaklarıdır. Bir hareketin misyonerleri ne kadar çok çalışırsa ve yeni üye elde etmek için gayret gösterirse söz konusu hareket o kadar genişler. Dolayısıyla YDH'lerin gelişmesi yüksek motivasyonlu, gönüllü misyonerlik ağlarına bağlıdır. *Ahir Zaman Azizleri* ya da popüler ismiyle *Mormonizm*, Moonculuk, Hare Krişna ve Yehova Şahitleri gelişmiş misyonerlik ağına sahip hareketler olarak öne çıkmaktadır (Bkz. Uzun 2016:44-51; Yıldız 2003; Bıyık 2002).

Sosyal İlişkilerden Yararlanma

YDH'lere katılanlar hakkındaki en yaygın görüşlerden biri onların önceden tanıdığı kişiler aracılığıyla bu hareketlere yöneldikleri ve inançlarını değiştirdikleri şeklindedir. Stark (2003:267)'ın ifadesiyle insanlar YDH'lere, grubun inançlarını ve ritüellerini birdenbire çekici bulduklarından dolayı katılmazlar. Grubun üyeleriyle olan ilişkileri grubun dışındakilerle olan ilişkilere ağır bastığında dönüşüm gerçekleşir. Ayrıca Dawson (2003:119)'ın belirttiğine göre arkadaşlar arkadaşları, aile bireyleri birbirlerini ve komşular da komşularını harekete kazandırmaktadır.

Beyin Yıkama Olgusu

YDH'lerin katılımcılarının hangi pisiko-sosyal sebeplerle bu hareketlere girdikleri, mensuplarının hangi gerekçe ve nedenlerden dolayı kısa bir süre sonra bu hareketleri terkettikleri; diğer taraftan da bu hareket mensuplarının gerçekten din mi değiştirdikleri yoksa beyinlerinin mi yıkandığı hususu konuya ilişkin önemli tartışma noktalarının başında gelmektedir. Beyin yıkama ya da zorla ikna, inançsızları belirli bir yönetim, idare veya doktrini kabule ikna etmek için gösterilen sistematik çabalardır. Daha genel bir ifadeyle kişinin bilgi, istek ve arzusunun aksine bir hareket veya düşünceyi işlemeye yönelik tasarlanan herhangi bir tekniktir. Beyin yıkama kavramı insanın zihnini ele geçirip mevcut verileri silme ve yerine yeni bilgiler yerleştirme gibi anlamlara karşılık geldiğinden zamanla bu olumsuz çağrışımı engellemek amacıyla "*zihin denetimi (mind control)*", "*düşünce devrimi (thought reform)*", "*zorla ikna (coercive persuasion)*" gibi yeni kavramlar tercih edilmiştir. Ancak bu kavramların da içerik itibariyle beyin yıkama ile aynı noktaya gönderme yapmaları netice itibariyle herhangi bir durum değişikliğine yol açmamıştır (Bkz. Kirman 2010:172; Sancar 2014).

Yayın Faaliyetleri

"Bilgi çağı" olarak da adlandırılan çağımızda iletişim ve haberleşme imkânlarının gelişmesi, basım ve yayın tekniklerinin artması her türlü bilginin paylaşımını hızlı ve kolay hale getirmiştir. Dünyanın bir ucunda basılan bir kitap kısa sürede hemen her dile çevrilip dünyanın diğer ucundaki kişilere ulaştırılabilmektedir. Üstelik bu işlemler geçmişte olduğu gibi yüksek maliyet ve uzun zaman gerektirmemektedir. Yeni dini hareketler iletişim teknolojisindeki bu gelişmelerden azami ölçüde yararlanmaktadırlar. Yeni taraftarlar kazanmak ve üyelerinin sayısını artırmak isteyen YDH'ler hazırladıkları görsel ve basılı materyaller aracılığıyla ideolojilerini, mesajlarını, vaatlerini ve propagandalarını hızlı, ucuz ve etkili bir şekilde yaymayı amaçlamaktadırlar. Bu bağlamda radyo ve TV kanalları, kitaplar, gazeteler, dergiler ve broşürler YDH'lerin reklam alanlarını oluşturmaktadır. Örneğin *Yehova'nın Şahitleri,* yayın faaliyetleri ve dağıtımı konusunda önde gelen hareketlerden biridir. Görüşlerini yüzden fazla dilde yayınladıkları kitap, kitapçık, dergi ve broşürler vasıtasıyla tüm dünyaya duyurmaya çalışmaktadırlar. Yayınların merkezi New York'tur. Harekete göre her üye kitap ve dergi dağıtarak misyonerlik için vakit ayırmak zorundadır. *Awake (Uyanış)* ve *Watchtower (Gözcü Kulesi)* propagandalarını yürüttükleri en önemli dergilerdir.

İnternet

İnternet, günümüzün en aktif ve dinamik sosyal alanlarından biridir. İnternet sayesinde artık herkes birbirinden haberdar olmakta ve birbiriyle daha kolay iletişim kurabilmektedir. Yeni çağın bu özelliği insanları özgürleştirmekte, sunulan sınırsız sayıdaki seçenekten tercih yapabilecek bir konuma yükseltmektedir. Bu durum hem geleneksel hem de "yeni" dinler için "pazar ekonomisi" kavramını gündeme getirmektedir. Pazar yerlerinin bir getirisi olan rekabet dolayısıyla hem dünya dinleri hem de YDH'ler birbirleriyle yarışmak durumunda bırakılmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir yeni dini hareket ayakta kalmak ve üyelerinin sayısını artırmak istiyorsa "pazar araştırmaları" yapmak ve rakiplerinden haberdar olmak zorunda kalmaktadır (Bkz. Ünal 2014:272-275; Uzun 2016:75-78).

Sevgi Bombardımanı

Bilindiği üzere kentleşme ve modernleşme aile bağlarını zayıflatmış ya da koparmış, komşuluk ilişkilerini azaltmış ve bireyselleşmeyi ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla sosyal ilişkiler yapay ve sahte bir hal almıştır. Bu gelişmeler, insanların duygusal açıdan sevgi eksikliği hissetmesine neden olmuştur. YDH'ler insanların manevi ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bu yönde vaatler sunmaktadırlar. Nitekim birçok YDH'yi insanlar açısından cazip kılan taraf bu yönde sundukları mesajlardır. Bazı hareketler ise bu durumu daha da ileriye götürerek bir çeşit ikna tekniği geliştirmişlerdir. İlk olarak 1970'lerde *Moonculuk* tarafından kullanılan ve *Sevgi Bombardımanı* (Love Bombing) olarak

isimlendirilen teknikte, özellikle kadın üyeler kullanılarak karşıt cins harekete çekilmeye çalışılmaktadır. Bu tekniğin daha sonra *Tanrı'nın Çocukları* hareketi tarafından daha da geliştirildiği anlaşılmaktadır. Hareketin lideri David Berg, sevgi bombardımanı olgusundan hareketle *Flörtle Balık Avlama* (Flirty-fishing ya da kısaca Ffing) olarak adlandırılan yeni bir teknik ortaya koymuştur. Flörtle balık avlama, harekete yeni üyeler kazandırmak için karşıt cinsleri duygusal açıdan etkilemeyi merkeze alan bir stratejidir (Bromley 2006:53; Uzun 84-87).

Müziğin Etkisinden Yararlanma

Yeni dini hareketlerin üye kazanmak için yararlandıkları bir diğer vasıta müziktir. Gerek geleneksel dinlerde gerekse YDH'lerde müziğin, grubu birleştirici, bütünleştirici ve coşturucu etkilerinden yararlanılmaktadır. Örneğin *Tanrı'nın Çocukları* hareketinin resmi internet sitesinde "Müziğimiz"[1] isimli ayrı bir bölüm yer almaktadır. Bu bölümde gençlere yönelik hareketli müzikler, ibadet için ilahiler, meditasyon için enstrümantal müzikler ve çocuklar için eğitici şarkılar bulunmaktadır. Modern *Satanizmin* kurucusu sayılan Anton Szandor LaVey de ideolojisini yayarken müziğin gücünden ve etkisinden yararlanmıştır. Müzikli eğlenceler düzenleyerek düşüncelerini müzik vasıtasıyla empoze etmeye çalışmış, bu amaçla İngilizce olarak "Stange Music", "Satan Takes a Holiday", "The Satanic Mass" ve "The Hymn of the Satanic Empire" gibi çeşitli müzik parçaları bestelemiş ve takipçilerine bunları dinlemelerini tavsiye etmiştir (Günay 1999:125-126).

Gençlere ve Çocuklara Yönelik Faaliyetler

YDH'lerin çoğunun hedef kitlesini 15-25 yaş arasındaki gençlerin oluşturduğu bir vakıadır. Bu doğrultuda bazı hareketler çocukları ve gençleri kazanmak için ayrı birtakım projeler hayata geçirmeye çalışmaktadır. *Sahaja Yoga* hareketi çocukların eğitimi ve gelişimi için İtalya, Hindistan, Kanada gibi ülkelerde çeşitli okullar açmıştır. Bu okullarda özellikle küçük yaştaki çocuklara bir yıl gibi bir sürede sıkı disiplin altında bir eğitim verilmektedir. Bir diğer yeni dini hareket *Tanrı'nın Çocukları*, "Gençliğe Ulaşma (YouthReach)" projesiyle gençlere yönelik çeşitli faaliyetler düzenlemektedir. Hareketin İngiltere'deki genç üyelerinin, Londra ve diğer birçok şehirde uyguladıkları sokak tiyatroları projesi örnek olarak verilebilir. Tanrı'nın Çocukları hareketi bu tarz uygulamalarla gençleri daha iyi bir hayata sahip olma yolunda yönlendirdiklerini iddia etmektedirler.[2]

Sosyal Faaliyetler

1 http://www.thefamilyinternational.org/en/about/our-music/
2 http://www.thefamilyinternational.org/en/work/europe-west/articles/2009/155/

Yeni dini hareketler dünyanın farklı bölgelerinde açtıkları okul, hastane, kültür merkezi, kütüphane, bakım evi, spor kulübü, dernek ve üniversite gibi kuruluşlar yoluyla mesajlarını herkese ulaştırma gayesi taşımaktadırlar. Bu amaçla gerek üyelerinden topladıkları paralarla gerekse verdikleri ücretli kurslar ve yayınlarının satılması gibi faaliyetlerle elde ettikleri ekonomik gelirleri bu tür kurumların açılmasında kullanmaktadırlar. Örneğin *Moonculuk*, hareketi dünya çapında yayabilmek için birçok vakıf, cemiyet, kurum ve kuruluşlar tesis etmektedir. Bu yöndeki faaliyetleriyle tanınan Moonculuğun tesis ettiği bazı kurum ve kuruluşlar şunlardır:

- *Uluslararası Dostluk Vakfı (International Friendship Foundation):* 1976 yılında kurulan vakıfta fakir ve yoksullara yiyecek, giyecek ve ilaç yardımı sağlanmaktadır.
- *Prensiplerin Araştırılması için Üniversite Derneği (Collegiate Association for the Research of Principles)*: 1955 yılında Kore'de kurulan bu dernek, bir öğrenci kuruluşudur. 1988 yılından itibaren 70'den fazla ülkede faaliyet göstermektedir.
- *Dünya Barışı için Profesörler Akademisi (Professors World Peace Academy):* 1968 yılında kurulan bu örgüt, dünya barışını sağlama iddiasıyla dünyanın her tarafında konferanslar ve seminerler düzenlemektedir.
- *Dünya Barışı Kadınlar Federasyonu (Women's Federation for World's Peace):* 1992 yılında Bayan Moon başkanlığında kurulan organizasyon kadınlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinde bulunmaktadır.
- *Birleştirme Kilisesi İlahiyat Fakültesi (Unification Theological Seminary):* 1975 yılında New York'ta kurulan okul hareketin teolojisi üzerine iki yıllık bir eğitim vermektedir.
- *Uluslararası Kültür Vakfı (International Cultural Foundation):* 1968 yılında kurulan vakıf, bilimsel, kültürel ve dini ilerlemeyi sağlamaya dönük faaliyet yürütmektedir.[3]

[3] http://www.thefamilyinternational.org/en/work/

Kaynakça

Barker, E. (1992). *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London: HMSO Publication.

Bıyık, M. (2002). *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, İstanbul: Birey Yayıncılık.

Bromley, David G. (2006). "Affiliation and Disaffiliation Careers in New Religious Movements", *Introduction to New and Alternative Religions in America I*, ed. Eugene V. & Gallagher, W. Michael Ashcraft, Londra: Greenwood Press.

Dawson, Lorne L. (2003). "Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?", *Cults and New Religious Movements*, ed. Lorne L. Dawson, Oxford: Blackwell Publishing.

Günay, N. (1999). "Şeytana Tapınmada Modern Yol Satanizm", *Arayışlar,* I/2, ss. 112-128.

Kirman, M. A. (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: Birleşik Yayınevi.

Sancar, F. (2014). "Yeni Dini Hareketler ve Beyin Yıkama Olgusu", *YDH'ler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, ed. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap.

Stark, Rodney L. & Neilson, Reid L. (2005). *Rise of Mormonism*, New York: Columbia University Press.

Stark, Rodney L. (2003). "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Oxford: Blackwell Publishing.

Turan S. (2017). "Yeni Dini Hareketlerin Yaşayan Dünya Dinleri ve Mensuplarıyla İlişkileri", *Dinlerarası İlişkiler*, Ali İsra Güngör, Ed. Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 399-424.

Uzun, S. (2016). *Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma Yöntemleri*, RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize.

Ünal, M. S. (2014). "Yeni Dini Hareketler ve İnternet", *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla,* ed. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap.

Yıldız, İ. (2003). "Orta Doğu ve Türkiye'de Mormonların Misyonerlik Faaliyetleri", *Dini Eğitimleri Araştırma Dergisi*, XII, ss. 215-235.

AHLAK FELSEFESİ AÇISINDAN "HAZ" DUYGUSUNUN MAHİYETİ

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Caner ILGAROĞLU

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Öz

Ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri olan haz, Antik Yunan'dan günümüze "İnsan ne için yaşamalıdır?" sorusunun cevabı olarak her zaman varolagelmiştir. Bunun temel sebebi, her insanın doğal olarak hazcı bir fıtrata sahip olmasıdır. Nitekim haz almak dururken hiç kimse elem dolu bir hayat yaşamak istemez. Haz kendiliğinden kötü bir duygu değildir. Zaten duygular tarafsızdır. Onları taraflı yapan, iyiye ve kötüye dönüştüren şey, yöneldikleri nesnedeki görüntüleridir. Diğer duygular gibi haz da kaynağı olan zihnin ve yöneldiği nesnenin niteliğine göre iyi ya da kötü bir hazza dönüşmekte, meşru ya da gayrimeşru olmasına göre fazilet veya rezilet haline gelmektedir. Hazzın, diğer duygulardan ayrılan tehlikeli bir yanı var ki o da onun, insan karakterini tamamen ele geçirme ve sınırsızlığa dönüşebilme potansiyeline sahip bir duygu olmasıdır. Diğer duyguların da sınırlarını çizmek kolay olmasa da hemen hemen hiçbiri haz kadar kendi kendini besleyen, kendisi ile büyüyen ve kartopundan çığa dönüşme potansiyeli olan niteliğe sahip değildir. Ayrıca haz, dikkatle bakıldığında kendisi bir duygu olmasına rağmen diğer duyguların içinde varlığını sürdürür. Haz bu bakımdan öylesine temel bir histir ki, diğer duygulara sirayet eder. İnsan bir şey hissettiğinde bu hissi ona haz verebilir. Bu olumlu veya olumsuz duygularda da olabilir. Örneğin güven duygusunun hazzı sevgi iken; kin duygusunun hazzı öfkedir. İnsan ruhunun karmaşıklığına sebep olan durumlardan biri de hazzın bu yapısıdır. Haz kendini yöneldiği nesnelerin durumuna göre farklı şekil ve şiddette gösterir. Haz nesnel bir varlığa yöneldiğinde farklı, soyut veya zihinsel bir nesneye veya kavrama yöneldiğinde farklı renklere bürünür. Haz kaynağının zihinsel ve niyetsel durumu hazzın renklerini belirleyen bir diğer faktördür. Bu bildiri, haz kavramını ahlak felsefesi bağlamında analiz etmek suretiyle onun mahiyetini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Felsefesi, Haz Duygusu, Hedonizm, Takva, Hevâ.

Giriş: Haz Duygusunun Mahiyeti

Şimdi sizlere "*Ahlak Felsefesi Açısından Haz duygusunun mahiyeti*" başlıklı bildirimi sunacağım. Ve neticede son zamanlarda üzerinde yoğunlaştığım bir mesele olan "çağdaş ahlaki problemler" bağlamında ele alıp incelediğim "haz" duygusunun mahiyetini ortaya koymaya çalışacağım. Bu tespit, her dönemde "yaşam felsefesinin" merkezinde yer alan bir duygunun ontolojik ve epistemolojik statüsünü belirleme imkânı verecek ve bu bağlamda çağdaş ahlak problemlerine çözüm aramada bize rehberlik edecektir.

Ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri olan haz, Antik Yunan'dan günümüze "İnsan ne için yaşamalıdır?" sorusunun cevabı olarak her zaman varolagelmiştir.[1] Bunun temel sebebi, her insanın doğal olarak hazcı bir fıtrata sahip olmasıdır. Nitekim haz almak dururken hiç kimse elem dolu bir hayat yaşamak istemez. Haz, kendiliğinden kötü bir duygu değildir. Zaten duygular tarafsızdır. Onları taraflı yapan, iyiye ve kötüye dönüştüren şey, yöneldikleri nesnedeki görüntüleridir. Diğer duygular gibi haz da kaynağı olan zihnin ve yöneldiği nesnenin niteliğine göre iyi ya da kötü bir hazza dönüşmekte, meşru ya da gayrimeşru olmasına göre fazilet veya rezilet haline gelmektedir.

Hazzın, diğer duygulardan ayrılan tehlikeli bir yanı var ki o da onun, insan karakterini tamamen ele geçirme ve sınırsızlığa dönüşebilme potansiyeline sahip bir duygu olmasıdır. Diğer duyguların da sınırlarını çizmek kolay olmasa da hemen hemen hiçbiri haz kadar kendi kendini besleyen, kendisi ile büyüyen ve kartopundan çığa dönüşme potansiyeli olan niteliğe sahip değildir. Ayrıca haz, dikkatle bakıldığında kendisi bir duygu olmasına rağmen diğer duyguların içinde varlığını sürdürür. Haz bu bakımdan öylesine temel bir duygudur ki, diğer duygulara sirayet eder. İnsan bir şey hissettiğinde bu hissi ona haz verebilir. Bu olumlu veya olumsuz duygularda da olabilir. Örneğin güven duygusunun hazzı sevgi iken; kin duygusunun hazzı öfkedir. İnsan ruhunun karmaşıklığına sebep olan durumlardan biri de hazzın bu yapısıdır. Haz kendini yöneldiği nesnelerin durumuna göre farklı şekil ve şiddette gösterir. Haz, nesnel bir varlığa yöneldiğinde farklı; soyut veya zihinsel bir nesneye veya kavrama yöneldiğinde farklı renklere bürünür. Haz kaynağının zihinsel ve niyetsel durumu hazzın renklerini belirleyen bir diğer faktördür.

Tanrı, evrenle olan ilişkisini metafizik bağlamda kurmaktadır. Söz konusu bu metafizik bölge ise insan kalbidir. Kalp, insanın, Tanrı ile ilişkisini kurduğu metafizik merkezidir. Tanrı fizik yasalar ile maddi evreni belirlemiştir. İçinde yaşadığımız bu maddi evren, Tanrı'nın iradesine uygun olarak söz konusu bu yasalar çerçevesinde işlemektedir. Bu bakımdan Tanrı ile fiziksel âlemin ilişkisi en baştan beri vardır. Bu yasalara sünnetullah ya da adetullah diyoruz.[2] İnsanda ise durum farklıdır. O, iradeye ve bunun sonucu olarak sorumluluğa sahiptir. Ya bu düzene boyun eğecek kozmolojik sisteme uyacak ya da uymayarak fasık sıfatı kazanacaktır.[3] İnsan ahlaki olarak kurallara uyar ise kendi doğasına tâbi olur eğer hevâsına uyarsa fasık olur.[4] Çünkü hevâ kendi içinde barındırdığı tatminsizlik ile düzeni bozar ve bu noktada fesat ortaya çıkar. Dolayısıyla fesadın kaynağı da insan havasıdır.[5] Tanrı zaten zorunlu ve değişmez yasalarla belirlediği doğanın işleyişine müdahil değildir. Ancak olan biten her şey hakkında bilgi sahibidir.[6] Tanrı, duyguları üzerinden İnsana müdahildir. Bu müdahalesinin onun sonsuza açılan kapısı olan metafiziği anladığı ve kalp olarak tanımladığı bölge ile yapar bu kalp fiziksel bir organ değil, metafiziksel bir şeydir. İnsanda fiziksel bir karşılığı bulunmaz. Allah, kendine halife kıldığı insana kalbi üzerinden etki etmektedir.[7]

[1] Melden, A. I. (1950). *Ethical Theories A Book of Readings*. New York: Prentice-Hall Inc, p. 1.
[2] Taslaman, C. (2017). "Allahın Varlığının Delilleri", *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı Varlık Bilgi İnsan*. İstanbul: Kuramer Yayınları, s. 127.
[3] Bakara/99.
[4] Mâide/81.
[5] Mü'minûn/71.
[6] Nur/64.
[7] Yunus/14; Hadid/7; Bakara/30.

Hevasal Akıl

Arzu, istek ve hazzın egemen olduğu insanî akla hevasal akıl diyebiliriz. Söz konusu bu akıl, hazza dönük ve haz ile tatmin olan bir akıldır. Bu aklın iyilik ve güzellik kavramlarını hevanın prensipleri belirlemektedir. Hevasal akıl, iyi ve güzeli haz doğrultusunda tanımlayan akıldır. Buna göre hazzın tatmin edildiği şey iyi ve güzeldir. Bu akıl iyilik ve güzelliği geleneksel iyilik ve güzellik kavramları ile tanımlamaz. Hevasal aklın işleyiş prensibine göre, bir şeyin iyi ve güzel olması için hazzın tatminine fayda sağlaması gerekir. Bu akıl kaynağını hevadan aldığı için sınırsız isteklerde bulunur. İnsanın hevasal aklı, hevasının güdümünde, sabırsız, bencil, cimri ve hikmeti ikinci planda bırakan bir akıldır.

Takvasal Akıl

Bu aklın ana prensibi sınırlandırıcı seçici olmasıdır. Takvasal akıl sakınan bir akıldır. Reddedici bir akıldır. İyilik ve güzellik kavramları doğrultusunda kötüyü dışlayarak iyiyi seçer. Bir başka tabirle iyiliğe ve güzelliğe çirkini dışlayarak ulaşır. Takvasal akıl, hevasal aklı frenleyici bir rol oynar. Kötülüğü görür, ondan sakınır ve iyiye yönelir.

Sonuç ve Değerlendirme

Haz insanı, hazzın nesnesine değil hazza yönelir. Hazcı için nesne hazzın kaynağı olmak bakımından dolaylı bir anlam taşır. Bu nedenle hazcı, haz nesnesini değil; nesnedeki hazzı önemser. Hazcı, haz kaynağındaki hazzı sömüren kişidir. Haz duygusu türlü türlüdür. Bir şeyi elde etme, bir şeye sahip olma hazzı bunlardan biridir. Hazcı elde edeceği şeyin nesnesinden çok onu elde etme hazzının peşine düşer. Elde ettiği anda haz duyar ve başka bir hedefe yönelir. Onun elde ettiği şeyin kendisinden çok elde etme hazzı hedef olduğundan burada elde edilen önemsizleşir. Tüketim ahlakı böyle ortaya çıkmıştır. Elde etme hazzında doygunluk yoktur. Bu bakımdan hazcının eylemi, dışa doğru haz dairesini genişleten, kendisini büyüterek dönen, içten dışa doğru dairesel bir şekilde büyüyen bir spiral paradoksun durumu gibidir. Bu dairesel hareket doyumsuzluğu işaret eder ancak bu durumda hazcı için şu açmaz karşılaşılması kaçınılmaz bir hal alır. Bu çıkmaz, hazzın kaynağı ve haz nesnelerinin sonluluğudur.

Haz duygusu, hevasal aklı üzerinden hazcıyı esir alan bir girdap gibidir. Söz konusu bu esaret, gerek hazzın tatmininde ve gerekse tatminsizliğinde kişiyi yok oluşa götüren, insana kendi kendini tükettiren bir esarettir. Nitekim hazcı, hevasal aklı tarafından haz kaynağına yöneltilmekte ve haz duygusunun tatminini arzulamaktadır. Hazzın tatmin edilmesi durumunda başka ve daha büyük bir haz ile tetiklenmektedir. Bu kısır döngü ise sonlu olanın sonsuzu araması bakımından onun tükenişine sebep olmaktadır.

Aksi durumda ise sonuç farklı olmamaktadır. Hazcı, hazza yöneldiğinde haz nesnesini elde edememesi onda gerilim yaratmaktadır. Hırsla kamçılanan bu gerilim içinde artık haz nesnesi kişiyi ele geçirmektedir. Haz nesnesi elde edilemediği sürece hevasal akıl, hazcıyı, söz konusu haz nesnesinin peşinde koşan saplantılı, ölçüsüz bir hastaya dönüştürmektedir. Çünkü hazzın dip noktası yoksunluk iken uç noktası yoktur. Böyle bir çizgide ölçü olmayacaktır. Hazcı elde etme hazzının içine düştüğünde veren eli olabildiğine sıkı ve korumacı, alan eli ise alabildiğine saldırgan ve isteyendir. O, alan eliyle hızla saldırmakta diğer eliyle de elde ettiğini hırsla korumaktadır. Sahip olduklarında korumacı sahip olma hissinde ise saldırgan olmaktadır. Bu yüzden elde etme hazzı tarafından ele geçirilen benlik bir

yanı korumacı diğer yanı sürekli saldırgandır. Aynı zamanda hazcı için haz nesinin kaybı bir korku kaynağıdır. Sonuç olarak hazcı için haz varoluşunun anlamıdır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim Meali. (2014). İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Melden, A. I. (1950). *Ethical Theories A Book of Readings*. New York: Prentice-Hall Inc.

Taslaman, C. (2017). "Allahın Varlığının Delilleri", *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı Varlık Bilgi İnsan*. İstanbul: Kuramer Yayınları.

BÜYÜK SELÇUKLU DEVLETİ YÖNETİMİNDE BAĞDAT'TA İDARİ YAPI ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Mehmet Nadir ÖZDEMİR

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Abbasi Halifesi Kaim Biemrillah'ın iki defa daveti üzerine Bağdat'a gelen ve Şiî Büveyhoğulları yönetimine son veren Tuğrul Bey, İkinci Bağdat Seferinden sonra da bir vali ve bir miktar asker bırakarak Bağdat'tan ayrıldı.

Teşkilatçı bir millet olan Türklerin bu görevlerle Bağdat Halifeliğine yenilik getirdiklerini ve Bağdat'taki varlıklarını bir emanetçi ya da işgalci olarak değil, Müslümanların halifesine hizmet eden, dolayısıyla da İslâmiyet'e hizmet eden bir konumda gördükleri söylenebilir.

İşte bu bağlamda Tuğrul Bey ile başlayan ve devam eden süreçte Selçuklu Sultanları Bağdat'taki yönetimlerini güçlendirdiler ve teşkilatlandılar. Buna göre devlet idaresinde bazı yeni yapılanmalara gidildi. Tebliğimize konu olan özellikle iki görevin üzerinde de durulmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bunlar Şahne ve Amîd görevleridir.

Şahne, Selçukluların Bağdat'a H.447/M.1055 yılında girmesiyle ihdas edilmiştir. Bu görev, Tuğrul Bey'in Bağdat Seferinden dönüşü sırasında veziri Amîdü'l-Mülk el-Kündürî'yi Bağdat'ta bırakıp görevlendirmesiyle başladı. Şahne, şehrin idaresinden sorumluydu. Bu göreve önemli şahsiyetlerin tayin edildiği kaynaklarda tespit edilmiştir. Amîd ise, Selçuklular zamanında Bağdat'ta ihdas edilen makamlardandır. Amîd makamı da idarî bir görevdir. Sivil idarenin en büyük memuru olan Amîd aynı zamanda şehrin güvenliğini sağlamak üzere oluşturulan silahlı kuvvetlerin başında bulunan kişidir.

H.479/ M.1086 yılında Bağdat'ta meydana gelen Şiî ve Sünnîler arasında ortaya çıkan fitne olaylarında Şahne ve Amîd ayaklanmanın bastırılmasında önemli rol oynadılar. Konunun ayrıntıları tebliğimizde işleneceğinden bu kadar temas etmekle yetiniyoruz.

1991 Körfez Savaşının ardından Irak'ta bozulan dengeler 2003 Amerikan İşgali ile yeni bir veçhe kazanmıştır. Bugün hâlâ yer yer devam eden Bağdat'taki çatışmaların başka faktörlerin de etkisi olsa da özellikle idarî anlamda Şiî-Sünnî çatışması olarak tekrar gündeme gelmesi üzüntü vericidir.

Tebliğimizde tarihte "Türk dönemi" olarak bilinen ve bölgede barışın önemli ölçüde temin edildiği bir dönemdeki idarî mekanizmadaki önemli iki görev ve yansımalarını ele almakla günümüzde bilhassa Bağdat özelinde devam etmekte olan huzursuzlukların nedenlerini anlamaya katkı verebileceğimizi ümit ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Selçuklu, Bağdat, Tuğrul Bey, Şahne, Amîd, Körfez savaşı

Giriş

Abbasi Halifesi Kaim Biemrillah'ın iki defa daveti üzerine Bağdat'a gelen ve Şiî Büveyhoğulları yönetimine son veren Tuğrul Bey, İkinci Bağdat Seferinden sonra da bir vali ve bir miktar asker bırakarak Bağdat'tan ayrıldı.

Teşkilatçı bir millet olan Türklerin bu görevlerle Bağdat Halifeliğine yenilik getirdiklerini ve Bağdat'taki varlıklarını bir emanetçi ya da işgalci olarak değil, Müslümanların halifesine hizmet eden, dolayısıyla da İslâmiyet'e hizmet eden bir konumda gördükleri söylenebilir.

İşte bu bağlamda Tuğrul Bey ile başlayan ve devam eden süreçte Selçuklu Sultanları Bağdat'taki yönetimlerini güçlendirdiler ve teşkilatlandılar. Buna göre devlet idaresinde bazı yeni yapılanmalara gidildi.

1. Abbasi Halifeliğinin İdari Yapısına Bir Bakış

Abbasiler, ilk dönemlerinde (308/920'den önceki dönem) Bağdat'ta kuvvetli bir yönetime sahiptiler. Halife devlete mutlak olarak hükmediyordu. Kendisine itaat Allah'a itaat olarak görülüyordu. Yaptıklarından sorumlu değildi. [1] Bu yüzyılın ardından Abbasi Devleti için yeni bir dönem başladı. Tarihçiler bu asrı "İkinci Abbasi Yüzyılı" olarak isimlendirdiler. Bu yüzyıl, birinci Abbasi yüzyılından ayrılıyordu. Ayrılan en önemli yönü, ikinci Abbasi yüzyılında devletteki merkezî yönetimin ortadan kalkmasıydı. Diğer bir anlatımla halifenin otoritesi vilayetlerden kalkmıştı. Bu durum bağımsızlık hareketlerini ortaya çıkardı. Aynı zamanda Abbasi Halifeliği devletçiklere ayrıldı. Halifeye artık ismen

[1] İsamuddin Abdurrauf el-Fakî, *ed-Devletü'l Abbasiyye*, Kahire, 1987, s. 215.

boyun eğiyorlardı. Onların boyun eğişi hutbelerde isminin okunması ve paralara isminin yazılması şeklindeydi. Bölgenin idaresinde halife adına hareket ediyorlardı. Halifeye her yıl vergilerini veriyorlardı. Ayrıca mevalinin müstakil bir ordusu vardı.[2]

Halifenin elinde kalan yetki ve kudret o derece azalmıştı ki, varlıkları başkentte bile zorlukla hissedilir hale dönüşmüştü.[3] Halifenin siyasî gücünün azalmasına mukabil "dinî" yetkilerinde artış söz konusuydu.[4] Bu dönemde Abbasi halifesi sadece Irak'ta kendisinden yardım beklenilen bir kişi durumundaydı. İslâm dünyasının geri kalan bölgelerinde de nüfuzu gerekliydi. İşte otorite boşluğunun olduğu bu dönemde Bağdat-Abbasi Halifeliği'ni önce Büveyhiler, sonra da Selçuklular etkileri altına almışlardır.

Bu noktada Büveyhîlerden de kısaca söz etmekte yarar vardır. Büveyhî hanedanı Şiî bir hanedan olup mezhep farklılığının da neden olduğu bir kin ve düşmanlık içerisinde Abbasi halifeliğini asla meşru görmüyorlardı. Bu nedenle ne onlara boyun eğiyorlar, ne de saygı gösteriyorlardı. Halifeye bağlı görünmelerinin nedeni de siyasî idi.[5] Çünkü onlar bilmekteydiler ki, halifeliğe görünüşte de olsa bağlı bir görüntü çizmeyen ve halifelerin onayını almayan hiçbir siyasî oluşumun Ortaçağ Sünnî dünyasında başarılı olup tutunabilme imkanı yoktu. Büveyhîlerin iktidarı tamamen ellerine geçirmelerine ve halifeye her istediklerini yaptırmalarına rağmen, Şiî bir devlet kurma yoluna gitmemelerinin altında yatan neden de bu gerçeği kavramalarıdır.[6]

Halife Müstekfî (333-335/944-946), zafer kazanmış olarak dönen Ahmed b. Büveyh'i davet ederek huzuruna kabul etmiş ve onu kendisinin "Emiru'l Ümera"sı tayin ettiği gibi, bir şeref ünvanı olarak "Muizuddevle" (Devlete kudret ve izzet veren) ünvanı ile de taltif etmişti. Ahmed'in babası Ebu Şuca Büveyh ise, diğer bir örnekte de olduğu gibi muhtemelen hanedan itibar ve nüfuzu sağlamak maksadıyla kendisinin eski Sâsâni hükümdarlarının soyundan geldiğini iddia eden bir kimseydi. Resmî sıfatı "Emiru'l Ümera"[7] dan başka bir şey olmamasına rağmen Muizuddevle, kendi adının da cuma hutbelerinde halifenin adıyla beraber okunmasında ısrar etmiştir. Aynı şekilde basılan madenî paralar

[2] İsamuddin Abdurrauf el-Fakî, *a.g.e.,* s. 216; Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981, s. 317.
[3] Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980, III, 763.
[4] Montgomery Watt, *a.g.e.,* s. 320.
[5] Mevdudî, Ebu'l A'la, *Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Genceli, Ankara, 1971, s. 29.
[6] Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 499. Ayrıca bkz. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları,* İstanbul, 2007, s. 37.
[7] Emîru'l Ümera: Bazı İslam Devletlerinde çeşitli idarî yetkilere sahip kumandanlara verilen unvan. (Hakkı Dursun Yıldız, "Emiru'l Ümera", DİA, İstanbul, 1995, XI, 158, 159.)

üzerine onun adı da işlenmiştir.[8] Böylece halife Müstekfî döneminde "Muizuddevle" lakabıyla bilinen kişi Büveyhîlerin ilk sultanı oldu.[9]

Abbasi Halifeliğinin Büveyhoğulları döneminde zayıf düşmesi, yalnızca halifelerin şahsî zaafına ve kendilerini bir tarafa iterek yönetimi ellerine geçiren Büveyhoğullarıyla mücadelelerine bağlı değildir. Aynı zamanda halifelerin Büveyhî sultanlarını, "Taculmille, Ziyaülmülk, Gıyasülümme" gibi kendi heybetlerini azaltıp onların şanını yücelten ünvanlar vermeleri de etkili olmuştur. Abbasi halifeleri, hükümdarlara verdikleri ünvanlarda aşırı gitmişlerdir.[10]

Büyük Selçuklulara gelince Şiîlik ve Sünnîlik hem tartışılır ve hem de birbirine nüfuz eder oldu. Yüzyıl sonra Türklerin Bağdat'a gelmesiyle Sünnî siyaset egemen oldu.[11] Bu gelişmlerin cereyan ettiği IV/X. Yüzyıl, Türklerin büyük topluluklar halinde İslamiyeti kabul ettikleri ve İlk Türk-İslâm devletlerinin kurulmaya başlandığı ve İslam medeniyetinin zirveye ulaşıp ardından durgunluk içerisine girmeye başladığı bir dönemdir. [12]

Abbasilerin egemenliği altında İslâm devletinin siyasî haritası istikrarsızdı.[13] Büveyhîler dönemine göre Büyük Selçukluların Bağdat'a hakim oldukları dönemde fitneler ve ızdıraplar azalmıştır.[14] Kurumsal düzen ise fazla değişmemiştir. Yeni emirler hemen hemen selefleri gibi davranmışlardır.[15] Ancak Selçuklular döneminde anlayış değiştiği gibi kurumsal yapıda da bazı değişiklikler olmuştur.

Selçukluların Büveyhîlerden devraldıkları konumun gerekli kıldığı şartlara binaen, Bağdat ve çevresinde güvenliği sağlamak, aynı zamanda da halifeye olan bağlılıklarını ve sevgilerini göstermek üzere çeşitli isimlerle anılan yönetim birimleri oluşturulmuştur. Bunlar aşağıda ele alınmıştır:

2. İdari Yapıda Yapılan Bazı Yenilikler

İdari tasarruf yetkisi olan birkaç önemli göreve temas edeceğiz.

[8] Philip K. Hitti, *a.g.e.*, III, 740; İsamuddin Abdurrauf el-Fakî, *a.g.e.,* s. 238; Yusuf el-Iş, *Tarihu'l Asri'l Hilafeti'l Abbasiyye,* thk. Muhammed Ebu'l Ferec el-Iş, Dımaşk, 1982, s. 187.
[9] İbn Tiktaka, Muhammed b. Tabataba, *el-Fahrî*, Beyrut, tsz., s. 287.
[10] Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî Dinî Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*, çev. Komisyon, İstanbul, 1985, IV,176.
[11] İsmet Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi*, Konya, 1994, II, 30.
[12] Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara, 1992, s. 35.
[13] Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan, Ankara, 1991, I, 141.
[14] Hüseyin Emin, *Tarihu'l Irak fi'l Asri's Selçukî*, Bağdat, 1965, s. 39.
[15] D. Sourdel, "Khalifa", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1978, I, 942.

a. Amîd

Selçuklular zamanında Bağdat'ta ihdas edilen makamlardandır. Irak'ta bu görev ilk defa Selçuklular tarafından icra edilmiştir. [16]Amîd makamı idarî bir görevdir. Büyük Selçuklu Devleti'nde Tuğrul Bey zamanından beri mevcut olan amîdin çeşitli görevleri vardı. Eyaletlerin başında bir çeşit vali olarak görev yapan amîd sivil idarenin en büyük memuru idi. Bazı önemli eyaletlerin amîdleri divan başkanları ile aynı seviyedeydi. Hatta Nizamülmülk, ileri gelen devlet adamlarından bahsederken sırasıyla vezir, büyük divan üyeleri, ordu kumandanları ve amîdi sayar ki bu husus onların devlet kademesindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Kaynaklarda doğrudan Selçuklu Devleti'ne bağlı olan Irak, Horasan, Harizm, Bağdat, Hemedan, Belh, Urfa, Diyarbekir, Merv ve Meyyafârikin amîdlerinden bahsedilmektedir. Amîd, bulunduğu eyalet veya şehirde siyasi, idari, askeri ve mali konular başta olmak üzere hemen her meseleyle ilgilenirdi. Gerektiğinde ordu teşkil ve teçhizi, birliklerin bir şehre yerleştirilmesi, bir şehrin korunması ve seferin bizzat yönetimiyle ilgili bütün askeri konular, hil'atlerin yapımı, hac yollarında emniyetin sağlanması, terekenin dağıtılması ve zaman zaman Divan-ı Mezalim'e başkanlık etmek amîdin görevleri arasına giriyordu. Nitekim bir ordunun başında Arslan Besasiri'ye karşı savaşan Amîdu'l-Irak Ebu Nasr Ahmed b. Ali esir düşmüş ve öldürülmüştü. (1058)[17] Amîd'in yetkisi şahnenin yetkisinden fazla idi.

b. Şahne

III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren bir şehrin veya bölgenin muhafaza ve kontrolünden sorumlu kişiyi ifade eden terim olarak kullanılmıştır. Şahnenin yaptığı görev daha önce sahibü'ş şurta ve sahibü'l maûne tarafından yerine getiriliyordu. Abbasi Halifesi Muktedir-Billah zamanında bu görevde bulunan Emir Nâzuk'un emrinde 14.000 süvari ve piyade kuvveti mevcuttu.

Şahne, Selçukluların Bağdat'a h. 447/m.1055 yılında girmesiyle ihdas edilmiştir. Bu görev, Tuğrul Bey'in Bağdat Seferinden dönüşü sırasında veziri Amîdü'l-Mülk el-Kündürî'yi Bağdat'ta bırakıp görevlendirmesiyle başladı. Şahne, şehrin idaresinden sorumluydu.[18] Bu göreve önemli şahsiyetlerin tayin edildiği kaynaklarda tespit edilmiştir.

Büyük Selçuklular'da bir şehir veya eyaletin askerî valisine şahne deniyordu. Şahnelik bu dönemde giderek önemli bir kurum haline gelmiştir. Nizamülmülk şahne, mukta' ve valilerin reâyanın hukukunu

[16] Hüseyin Emin, *a.g.e.,* s. 203.
[17] Erdoğan Merçil, "Amîd", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 55
[18] Tuğrul Bey şahne olarak Emir Borsuk'u Bağdat'ta görevlendirdi. (Hüseyin Emin, *a.g.e.*, s. 201.)

gözetmeleri gerektiğine işaret eder. Selçuklular'da bazı emirlerin yönettikleri vilayetler uhdelerinde kalmak şartıyla şahne tayin edildiği görülmektedir. Mesela Irak Selçuklu Sultanı Mahmud b. Muhammed Tapar, Musul ve Vasıt Emiri İmadüddin Zengi'yi önce Bağdat, daha sonra Irak şahneliğine bu şekilde getirmişti. Genellikle Türk soylu askerler arasından tayin edilen şahnelerin emrinde askerî birlikler mevcuttu. Tayin ve aziller genellikle hükümdar veya vezir tarafından gerçekleştirilirdi. Bunların bazı şehir ve kasabalarda naibleri vardı. Şahnenin en önemli görevi sorumluluk alanı içinde yaşayan halkın refah ve güvenliğini sağlamaktı; ayrıca şehrin, buraya bağlı yerlerinin ve yolların güvenliğinden sorumluydu. Suçluları ve karışıklık çıkaranları takip eder, ayyar, zorba ve hırsızları yakalayıp mahkemeye sevkeder, bazı durumlarda suçluları para cezası vermek veya sürgüne göndermek suretiyle kendisi cezalandırırdı.

Bazı şahnelerin yetkilerini kötüye kullanarak halkı soymaya çalıştıkları, Bağdat'taki şahnelerin halifelik divanından aşırı isteklerde bulundukları, divanın geliri bunların isteklerini karşılayamadığından borçlanmak zorunda kalındığı belirtilmektedir. Abbasi halifeleri zaman zaman şahnelerin bu tutumundan şikayetçi olmuş ve baskılarından kurtulmak istemiştir.[19]

3. Halife ile Sultan Arasındaki İlişki

Bağdat-Abbasi Halifeliği ile Büyük Selçuklular arasındaki ilk ilişki Nişapur'un işgali ile Selçuklu Devleti'nin 429/1038'de geçici olarak kurulmasını müteakip başladı.[20] Abbasi halifesi Kaim Biemrillah Tuğrul Bey'e, Çağrı Bey'e bu arada Rey, Hemedan ve diğer Cibal şehirlerine akınlar yapan Oğuz liderlerine gönderdiği ayrı ayrı elçilerle, yağma, katil ve tahripten vazgeçerek imara girişmelerini istedi. Tuğrul Bey bu isteklere uydu.[21]

Abbasi-Selçuklu İlişkileri ilk defa, Selçukluların Tuğrul Bey'in önderliğinde Gaznelilere karşı kısmen de olsa istiklallerini kazanmaları ve daha etkin bir güç haline gelmeleri ile başlamış oluyordu.[22] Selçuklular Abbasi halifesi ile diplomatik ilişki kurmakla itibar kazanmayı beklerken, Abbasi halifesi Kaim Biemrillah da Selçuklular ile ilişki kurup onlardan Büveyhilere karşı yardım istemeyi

[19] Erdoğan Merçil, "Şahne", *DİA,* İstanbul, 2010, XXXVIII, 293, 294.
[20] Bundarî, *Zubdetü'n Nusre,* nşr. M. Th. Houtsma, Leiden, 1889, s. 7-8; Kıvamüddin Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi,* İstanbul, 1943, s. 4-5.
[21] İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul, 1992, s. 18; George Makdisî, The Marriage of Tughril Beg, *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, 1970, I, 259.
[22] Zekeriya Kitapçı, *Abbasi Hilafetinde Selçuklu Hatunları ve Türk Sultanları*, Konya, 1994, s. 19.

hedefliyordu. Halife, Şafiilerin büyüklerinden Ebu'l Hasan el-Maverdî'yi sultana elçi olarak gönderdi. Sultan Tuğrul Bey onu dört fersah ötede karşıladı. Maverdî kendisine halifenin mektuplarını verdi.[23] Halife, gönderdiği elçi ile Tuğrul Bey'den şu isteklerde bulunmuştur: 1. Fethettiği ülkelerle yetinip, geri kalan memleketleri Arap emirlerine bırakması, 2. Kendisine mutlak şekilde tabi kalması ve bunu yeminlerle taahhüt etmesi, 3. Halka adil davranması, 4. Fethettiği yerlerden âdet gereğince, halifeye vergiler göndermesi.[24] Bu şartlar yerine getirildiği takdirde, kendisine hil'atler ve ünvanlar vereceğini bildirmiştir. Tuğrul Bey, bu isteklerin bir kısmını kabul, bir kısmını da reddetmiştir. Mesela o, fethettiği ülkelerin gelirlerinin büyük ordusuna yetmeyeceğini ileri sürerek fetih hareketlerine devam edeceğini ifade ederken, vergi vermeyi kabul etmediğini bildirmiştir.

Sultan, kendisi ile diplomatik ilişki kuran Halife Kaim Biemrillah'a karşı temkinli davranıyordu. Bundan dolayı da onun isteklerini tamamen kabul etmemiştir. Tuğrul Bey halifeye yaklaşırken onun etkisi altına da girmek istemiyordu. Halifeye olan saygısını devlet menfaatlerinin önüne geçirmiyordu. Tuğrul Bey'in bu tavrı onun ilerde halifenin siyasî yetkilerini elinden alacağının bir işareti sayılabilir. Bundan dolayı Maverdî Tuğrul Bey'i ikna edebilmek için uzun müddet yanında kalmaya mecbur olmuştur. Daveti kabul ettiği takdirde kendisine 300.000 dinar verileceği ifade edilmiştir. Tuğrul Bey'in Bağdat'a gelişinden sonra bu büyük meblağın kendisine verilip verilmediği konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. [25]

447/1055 yılında Bağdat'a gelen Tuğrul Bey, adına hutbe okunmasını emretti.[26] Bu, sultana İslam dünyasına yaptığı hizmetlerden dolayı bir ödüldü.[27] İslam dünyasında bir sultanın meşruiyet kazanması onun saltanatının halife tarafından tasdik edilmesiyle mümkün olurdu. Bunun ilk şartı da hükümdarın kendi ülkesinde halife adına hutbe okutmasıydı. Doğu İslam dünyasında genellikle Abbasi halifeleri zaman zaman da Fatımî halifeleri adına hutbe okunmuştur. Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu hükümdarları da Sünnîlerin hamisi sıfatıyla birkaç istisna dışında Abbasi halifeleri adına hutbe okutmuşlardır.[28]

4. Abbasi Halifesinin Yeni Konumu

Tuğrul Bey'in Bağdat'a girişiyle halife, Şîîlerin baskılarından kurtulmuştur. Ancak, İslam tarihinde belki de ilk defa Tuğrul Bey zamanında, halifenin yetkileri bir anlaşmayla sultana devredilmiş, kendisi

---

[23] İbnu'l Cevzî, *el-Muntazam*, Haydarabad, tsz. VIII, 233; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l A'yan*, thk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1948, IV, 157; İbn Kesir, *a.g.e.,* XII, 51.

[24] M. Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, s. 36.

[25] G. Makdisî, *Ibn Aqil et la Resurgence de L'Islam Traditionaliste au Siecle*, Damascus, 1963, s. 82; M. Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, s. 37.

[26] Reşidüddin Fadlullah, *Camiu't Tevarih Zikru Tarih-i Âli Selçuk*, II, cüz: 5, Yay. Ahmet Ateş, Ankara, 1999, s. 21, 22.

[27] Mustafa Sarıbıyık, *Maverdî'nin Nasihatü'l Müluk'u ve Siyasi Görüşleri (Basılmamış Dr. Tezi),* Konya, 1996, s. 4

[28] Mustafa Baktır, " Hutbe", *DİA,* İstanbul, 1998, XVIII, 426, 427.

sadece İslam ümmetinin dinî lideri olarak kalmıştı.[29] Buna göre biri din, öteki dünya işleriyle, yani devlet işleriyle ilgilenen iki kişi, -halife ve sultan- İslam dünyasını idare ediyordu. Hakikatte otoritede eşitlik söz konusu değildi. Halifelik böyle bir ayrıma razı değildi. Kaldı ki halifeliğin Müslümanlar üzerinde nüfuzu vardı.[30]

Bu gelişme İslam dünyasında ilk defa yaşanıyordu. Bunun özelde Abbasiler için, genelde de Müslümanlar için ciddi sonuçları olmuştur. Buna göre, Abbasiler döneminde artık hilafet bundan sonra eski gücüne ulaşamamıştır. Genel olarak ise, halifenin siyasi erkten resmen olmasa bile fiilen elini çekmesi, İslam dünyasında halifelik kurumunun zayıflaması sonucunu doğurmuştur. Bundan böyle halifelik siyasi olarak iktidarı elinde bulunduran ve güçlü olan Müslüman devletlerin hakkıdır algısı yaygınlaşmaya başlamıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'a girişi İslam Tarihi açısından önemli bir gelişmedir. Çünkü bu olayın tarihi bir değeri vardır. Önemli siyasi sonuçları olmuştur. Selçukluların Gazneliler karşısında zafer kazanmalarıyla güç odağı olmaları Abbasi halifesi Kaim Biemrillah'ın dikkatini çekmiştir. Tuğrul Bey'e elçi gönderen halife onu ısrarla Bağdat'a davet etmiştir. Adına hutbe okutmuş, "Doğunun ve batının sultanı" ünvanını vermiştir.

Tuğrul Bey ile başlayan Bağdat'taki Selçuklu varlığı şiîliğin karşısında sünnîliğin zaferi olarak değerlendirilebilir. Halife ile saygılı ama temkinli bir ilişki sürdüren Tuğrul Bey, kendinden sonra gelen Alparslan'a da bu konuda örnek olmuştur.

Bölge valisi diyebileceğimiz amîd ile etkin olan Selçuklu yönetimi ayrıca şahne adı verilen valileri ile de Bağdat'ın asayişini sağlamaktaydılar. Halifenin gönüllü askeri denilebilecek bir konumda İslam dünyasına hizmet eden Selçuklular, en sıkıntılı konularda bile halife ile ilişkileri koparmamışlar, Hz. Peygamber'in halifesi olarak gördükleri Abbasi halifesine sevgi ve saygılarını muhafaza etmişlerdir.

Tarihlerin kaydettiği köklü bir siyasi değişiklik olmamış olsa bile Selçuklu yönetiminin anlayış ve tarzı siyasi misyonu kalmamış, ordusu da bulunmayan bir halifeyi esaret altına almak değil, ancak ona yakınlaşmak, onun itibarından yararlanmak suretiyle örnek sayılabilecek bir siyasi ilişkinin kurulduğunu göstermektedir. İlerleyen dönemde Sultan Melikşah ile bu ilişki bozulmuş gibi görünse bile, onun çocukları döneminde de kardeş kavgasına rağmen devam edebilmiştir.

[29] M. Altay Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, Ankara, 1963, I, 96.
[30] Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev. Ahmet Fidan, Ankara, 1991, s. 246.

Sonuç olarak Büyük Selçukluların Bağdat'taki yönetimleri baskıcı ve sömürgeci değil, dinî lider olarak halifeye duyulan saygı çerçevesinde gelişen gönüllü askerî ve idarî bir himaye anlayışını göstermektedir. Tuğrul Bey'in iki Bağdat seferinin ardından kendi başkentine dönmesi, Alparslan'ın Bağdat'a hiç gitmemesi de Bağdat'ı ele geçirme anlayışını değil, himaye etme anlayışını gösterir. Melikşah'ın bu anlayışın dışına çıkmasının kendi ölümüne neden olması başlangıçta geliştirilen ilişkilerin sağlıklı olduğunun bir göstergesidir. "Türk dönemi" olarak bilinen ve bölgede barışın önemli ölçüde temin edildiği bir dönemdeki idarî tasarrufların, Türklerin teşkilatçı bir millet olduklarını göstermesi bakımından da önemli bir örnektir.

Kaynakça

Baktır, Mustafa , " Hutbe", *DİA,* İstanbul, 1998, XVIII, 426, 427.

Bundarî, *Zubdetü'n Nusre,* nşr. M. Th. Houtsma, Leiden, 1889.

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî Dinî Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*, çev. Komisyon, İstanbul, 1985, IV.

Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980.

Hüseyin Emin, *Tarihu'l Irak fi'l Asri's Selçukî*, Bağdat, 1965.

İsamuddin Abdurrauf el-Fakî, *ed-Devletü'l Abbasiyye*, Kahire, 1987.

İbnu'l Cevzî, *el-Muntazam*, Haydarabad, tsz. VIII.

İbn Hallikan, *Vefeyatü'l A'yan*, thk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1948, IV.

İbn Tiktaka, Muhammed b. Tabataba, *el-Fahrî*, Beyrut, tsz.

el-Iş, Yusuf, *Tarihu'l Asri'l Hilafeti'l Abbasiyye,* thk. Muhammed Ebu'l Ferec el-Iş, Dımaşk, 1982.

Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul, 1992.

Kara, Seyfullah*, Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları,* İstanbul, 2007.

Kayaoğlu, İsmet, *İslam Kurumları Tarihi*, Konya, 1994, II.

Kitapçı, Zekeriya*, Abbasi Hilafetinde Selçuklu Hatunları ve Türk Sultanları*, Konya, 1994.

Kıvamüddin Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi,* İstanbul, 1943.

Köymen, M. Altay, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, İstanbul, 1976.

_____, *Alparslan ve Zamanı*, Ankara, 1963, I.

Makdisî, George, The Marriage of Tughril Beg, *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, 1970, I.

_____, *Ibn Aqil et la Resurgence de L'Islam Traditionaliste au Siecle*, Damascus, 1963.

Merçil, Erdoğan , "Büveyhiler", *DİA*, İstanbul, 1992, VI.

_____ ,“Amîd”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 55

_____, “Şahne”, *DİA,* İstanbul, 2010, XXXVIII, 293, 294.

Mevdudî, Ebu’l A’la, *Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Genceli, Ankara, 1971.

Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev. Ahmet Fidan, Ankara, 1991.

Sarıbıyık, Mustafa*, Maverdî’nin Nasihatü’l Müluk’u ve Siyasi Görüşleri (Basılmamış Dr. Tezi),* Konya, 1996.

Sourdel, D., “Khalifa”, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1978, I.

Watt, Montgomery*, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981.

Yazıcı, Nesimi*, İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara, 1992.

Yıldız, Hakkı Dursun, “Emiru’l Ümera”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI.

MODERN VE POSTMODERN YAKLAŞIMLAR PERSPEKTİFİNDE DİN

Dr. Öğretim Üyesi Ergin ÖGCEM

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Öz

Din dâhil her söylem biçimi bir meydan okuma şeklinde belirmiştir. İnsanlık tarihi boyunca gerek dine dayalı, gerekse dindışı tezahür etmiş tüm sistemlerin temelinde, insanın düşünce ve yaşamını düzenleme arzu ve iddiası vardır. Dinlerin bu bağlamda konumu çok daha özeldir. Zira dinin bilgisi aşkın olandan gelmektedir. Bu yönü ona bir taraftan farklı güç ve statü kazandırırken; diğer taraftan onun en zayıf yönünü oluşturmaktadır. Bu sebepledir ki dini bilgi, özellikle kendisini diğer bilgi sistemlerinden farklı kılan epistemolojik kökeni nedeniyle modern dönemde her zaman tartışma ve eleştiri konusu olmuştur.

İnsan hayatının düzen ve istikametini hedef alan vahye dayalı dinler bu eleştirilere çok daha fazla muhatap olmuştur. Bu sebeple dini inanç sistemleri de kendilerini savunmak için basitten çok daha sofistike olana doğru çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Dine yönelik eleştirilerin ve onu müdafaa etme adına gösterilen reaksiyonların şiddetinde, Aydınlanma ve sonrasında ciddi bir artış gözlemlenmiştir. Bu durum hız kesmeden günümüze kadar gelmiştir.

Bir önceki yüzyılda dini referanslar negatif sayılabilecek iki yaklaşımın muhatabı olmuştur. Birincisi dini ifadeleri mantıksal kurgu, içerik ve şekil bakımından güncel bilgi anlayışının kapsamına dâhil etmeyen modernist yaklaşımlardır. İkincisi ise; Batıda seksenli yılların sonunda, önce sanat ve edebiyat alanında beliren ve daha sonra insana ait tüm alanlara sirayet etmiş olan postmodern yaklaşımlardır. Burada (dinlerin pek de makul karşılamayacağı) her türlü fikir, inanç ve tavrın meşru olduğu; birinin diğerine tercih edilmesini gerektirecek mutlak bir zorunluluğun bulunmadığı yönünde, modern tutumların indirgemeci tavrına karşı bir tepki söz konusudur. Bu bildirinin temel gayesi de, modern ve postmodern yaklaşımları din ekseninde güçlü ve zayıf yönleri bakımından değerlendirme konusu yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Aydınlanma, Modersnizm, Postmodernizm.

RELIGION IN PERSPECTIVE OF MODERN AND POSTMODERN APPROACHES

Abstract

Every form of discourse, including religion, is manifested in the form of a challenge. Throughout the history of humanity, man has the desire and claim to regulate thought and life on the basis of all systems that are related to both religion and non religion. The position of religions in this context is much more

special. Because the knowledge of religion comes from the transcendent. On the one hand, this aspect forms it weakest aspect, on the other hand this aspect gives it a different power and status. Because religious knowledge has always been the subject of discussion and criticism in the modern era due to its epistemological origin which makes it different from other information systems.

The religions based on the revelation which target the order of human life have been much more dealt with these criticisms. For this reason, religious belief systems have developed various arguments to defend themselves from the simple to the more sophisticated. A significant increase was observed in the Enlightenment and afterwards in the severity of the criticisms against religion and the reactions to the defense of it. This situation has come to our day without slowing down.

In the previous century, religious references dealt with two negative approaches. The first one is modernist approaches which do not include religious expressions within the scope of current knowledge in terms of logical fiction, content and form. The second one is that the postmodern approaches that first appeared in the field of art and literature and then spread to all areas of human beings at the end of the eighties in the West. Here (as religions do not approve) there is a reaction to the reductionist attitude of modern attitudes to the notion that all ideas, beliefs and attitudes are legitimate and there is no absolute necessity to be preferred for one another. The main purpose of this paper is to evaluate modern and postmodern approaches in terms of its strengths and weaknesses in the axis of religion.

Keywords: Religion, Enlightenment, Modernism, Postmodernism.

Din insan yaşamının önemli olgularından birisidir. Mevcut geleneksel büyük dinler perspektifinde bakıldığında, insanlığın dinden yoksun olarak yaşam sürdüğü bir dönem hiç olmamıştır. Hatta kendisini dindışı (seküler) ilan eden bireyin hayatında da, devletlerin yönetim anlayışında da dinlerin -doğrudan olmasa bile- dolaylı etkisi olmuştur. Kaldı ki kendisini dindar olarak ilan eden insanlar için din yaşama dair hemen her konuda belirleyici olurken, dinin en önemli objesi niteliğinde olan Tanrı'ya iman bu tür insanlar için yaşamsal kaygıya tekabül eden bir tutum olmuştur.[1]

Dine dayalı yaşam insanlığın her döneminin bir realitesi olmasına rağmen, asıl etkisini Ortaçağ olarak adlandırılan dönemde göstermiştir. Bu dönemde din, dünya insanlık yaşamının yönünü tayin eden en önemli hatta tek unsur olmuştur. Batı dünyasında Hıristiyanlık, Asya'da İslam ve Yahudilik hayatın dinamiklerini organize eden en önemli nosyon olurken; diğer bazı Asya ülkelerinde de beşeri kökenli dinler olan Hinduizm, Konfüçyanizm, Taoizm ve Şintoizm'in yoğun etkisi söz konusu olmuştur.[*] Tabi bizi burada daha çok alakadar eden, modern ve postmodern tecrübenin ortaya çıkıp kendisini yoğun bir şekilde hissettirdiği Batı dünyası ve dolayısıyla onun dinle olan tecrübesi olacağından, ilgimiz de daha ziyade Hıristiyanlık ve İslam'ın etkilerinin yoğun olduğu bu coğrafyalara yönelik olacaktır.

[1] Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, Çev., Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 15.
[*] Dinler hakkında geniş bir bilgi için Bkz. Martin Palmer, *World Religions*, HerperCollins Publishers, London 2004.

Batı dünyası, Roma İmparatoru Konstantin (272-337)'in Hıristiyanlığı M.S. 313 yılında resmi olarak tanımasının ardından[2] 1500'lü yılların ortalarına kadar yaklaşık 1200 yıl gibi uzunca bir süre bu dinin ve özellikle de katı bir yorum olan Katolik anlayışın gölgesinde bir yaşam sürmüştür. Fakat sanatsal anlamda dinden bağımsızlaşma gayreti olarak göreceğimiz Rönesans ve Martin Luther (1483-1546)'in, dönemin dini algısını köklü bir şekilde eleştirdiği 95 maddelik Protestan dini bildirgesini 1517 yılında Wittenberg Şatosu Kilisesi'nin duvarına asmasıyla başlayan reform süreciyle birlikte, ortaçağ katı dini tutumunda artık birtakım kırılmaların yaşanması kaçınılmaz olmuştur. Dini metinlerin okunması, anlaşılması ve yorumlanması noktasında Katolik kilise otoritesine meydan okuyan Lutherci yaklaşımın Protestan atraksiyonuyla birlikte, dini epistemolojide farklı bir temele yaslanmanın mümkün olduğu ihtimali de belirmiş oldu. Protestan Hıristiyan anlayışının manifestosu niteliğinde olan bu bildirgeye göre, bundan böyle mukaddes kitabın dilinin yalnız Latinceye hasredilmesi, onun sadece Latince bilenler tarafından okunması ve anlaşılması gibi bir durum söz konusu değildir. Dinle münasebeti açısından herkes kitaba ve Tanrıya eşit mesafededir. Kimsenin bu konuda başkasını günahlarından arındırma, bağışlama, cennette onun için yer tahsis etme gibi, kilisenin uhdesine almak suretiyle tekelleştirmiş olduğu hususlarda herhangi bir ayrıcalığı yoktur.[3]

Epistemolojik anlamda yaşanan bu kriz ve kırılmaların ardından 17. yüzyıldan itibaren Batı ortaçağı, onun hâkim yapısı feodalizmi izleyen ya da geleneksel toplumların karşıtı olarak görülebilecek olan modernleşme denen sürece girmiştir. René Descartes (1596-1650)'la başlayıp Aydınlanmaya ve sonrasında onların izleyicilerine kadar uzanan bu teorik modernleşme hareketiyle birlikte Batıda din aleyhine dengeler önemli bir değişim göstermiştir. Özellikle bu sürecin devamında ve akabinde, aklın yeni kutsal olarak temele alınması, bilim, hakikat ve ilerlemenin bütünüyle akılla ilişkilendirilmesi, vahye dayalı bilginin itibarına beslenen güvende çok daha derin ve sarsıcı bir travmanın yaşanmasına neden olmuştur.[4] Tabiat yasaları ile aklın yasaları arasında bir uygunluk olduğu[5] savından hareketle, evrene dair her türlü bilgiyi aklımıza dayanarak elde edebileceğimizi ileri süren hareketler ortaya çıkmış, böylece dinin tabii düzen hakkında dile getirmiş olduğu birtakım anlatılar önemini yitirmeye ve dolayısıyla dine karşı mesafeli duruştaki yoğunluk artmaya başlamıştır. Bunun neticesi olarak başta Fransa ve İngiltere olmak üzere, Batı coğrafyasının büyük bir bölümünde Tanrı'yı kabul eden ancak onun yasalarını içerdiği ön kabulüne dayanan Kutsal Kitap faktörünü reddeden bir inanç (Deism/Deizm)[6] kendisini göstermeye başlamıştır.

Deney ve gözleme imkân veren bazı teknik enstrümanların, özellikle de teleskopun icadıyla birlikte, önceleri Kopernik (1473-1543) özelinde bilimsel bir tez olmaktan öte felsefi bir teori biçiminde

[2] Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık", *DİA*, Cilt 17, s. 332-333., Ayrıca Bkz. Neil Faulkner, *Roma: Kartalların İmparatorluğu*, Çev. Çağdaş Sümer, Yordam Kitap, İstanbul 2015.
[3] Ali Erbaş, "Protestan Reformu ve Martin Luther", *2000 Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002, s. 201-203.
[4] Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 17., Ayrıca Bkz. Stuart Brown, *Routledge History of Philosophy (British Philosophy and the Age of Enlightenment)*, Volume 5, London 1996.
[5] Brian H. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", (çev. E. Uzun), *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt : 6, Sayı : 2, 2004.
[6] Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press 1999, s. 216.

kendisini gösteren güneş merkezli evren tasavvuru[7], Galileo (1564-1642) ve Kepler (1571-1630) vasıtasıyla bilimsel temelde kesin kabule dayalı bir seviyeye yükselmiş ve bu nedenle dinin kozmik düzen hakkındaki tasavvuru ciddi şekilde eleştiri konusu yapılmıştır. Böylece, yüzyıllara dayanan dünya merkezli (geocentric) evren tasavvuru yıkılmış ve yerine güneşi merkeze alan (heliocentric), yeni evren tasavvuru geçmiştir. İlk bakışta basit bir bilgi evrilmesi gibi algılanacak bu durum aslında tabiatında epistemolojik yönden daha çok ontolojik birtakım kaygı ve kırılmalara, dolayısıyla köklü bir tasavvur yıkımına neden olmuştur. Bu yeni kabulde dünyaya ve doğal olarak insana teolojik anlamda yüklenen değerde bir zayıflama ve buna bağlı olarak dini tasavvurdan beslenen bu bakış açısına karşı güçlü bir şüphe meydana gelmiştir. Bilimsel anlamda elde edilen her yeni veri ile birlikte, 17. Yüzyıldan itibaren aklı ve bilimi öne alan yaklaşımların itibarı daha da yükselmiş, din ve dine ait kabul ve değerlerde ise istikrarlı bir zayıflama meydana gelmiştir.

Bilim ve teknikte meydana gelen hızlı gelişmeler, dini bilginin ontolojik kökenini de sorgulanır hale getirmiştir. Bu çerçevede, Tanrının yaratımıyla meydana geldiği inancına dayanan evren fikri ve yaşamın kökenine dair tasavvura alternatif olarak, maddenin ezeliliğini ve evrimi müdafaa eden anlayışlar ileri sürülmüştür.[8] Bu yaklaşımlarla birlikte dini tutuma yöneltilen epistemolojik temeldeki kritiğin yerini ontolojik kritik almıştır. Tanrının yaratıcı bir fail ve bizimle ilgili tasarrufta doğrudan özne olma noktasındaki etkinliğine yöneltilen bu ciddi eleştirilerle birlikte, ona iman etmenin, hayatı onun gönderdiği doktrinlere göre tanzim etmenin anlam ve önemi de sorgulanır olmuştur. Çok daha önemlisi bu dünya yaşamına yüklenen anlam ve değerde belirleyici olan dini telakkilerin öteki dünya odaklı bakış açısı marjinalleşmeye; dolayısıyla tüm beklenti, kazanım ve mutlulukların reel dünyaya odaklandığı yeni seküler yaklaşımlar revaç bulmaya başlamıştır.

Modern anlayış temelde eski olanın kötü, yeninin ise faziletli, yüceltilmeye değer iyi olduğu anlayışını esas aldığı için, eskiye dair ne varsa hemen hepsine karşı organize bir mücadele verilmiştir.[9] Bu bağlamda modern dönemin en önemli gelişmelerinden birisi olan Fransız Devriminin ardından, siyasal ve politik düzlemde önemli yenilikler meydana gelmiş, bu gelişmelerden özellikle dini referanslara göre organize olmuş devlet ve millet yapıları etkilenmiştir. Dini eksende ve dolayısıyla inanç bağlamında bir nevi ümmet olgusuyla inşa edilmiş imparatorluk tipi devlet yapıları, seküler anlayışlar doğrultusunda ulus devlet hüviyetine evrilmiştir. İnsanlar arasındaki sevgi ve bağlılık duygusunu tesis eden, kendi perspektifi doğrultusunda aşkın bir paydaşlık (kardeşlik) duygusu ihdas eden din nosyonlu anlayışın yerini, etnik kökeni önceleyen ırkçılık almış ve böylece etnisiteye dayalı bu yeni kardeşlik anlayışı, inanç kardeşliğinin önüne geçmiştir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak, beynelmilel devletler yavaş yavaş ortadan kalkarken, onların yerini ulus kimliğine dayalı milli devletler almıştır. Tüm bu gelişmeler devlete, onun sahibi konumundaki kral ya da hükümdara yüklenen dini temelli birtakım kutsal fonksiyonların aşınmasına, kamunun kulu olmaktan çıkıp devletin gerçek unsuru haline gelmesine ve

[7] Nicolaus Copernicus, *Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine*, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 43-44.
[8] Richard Dawkins, *The Greatest Show on Earth,* Free Press, London 2009, s.199.
[9] Roger Owen, "Ortadoğu Perspektifinde Modernleştirmeci Projeler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Derleyenler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, (çev., Nurettin Elhüseyni), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 204.

devletin de tüm aksamlarıyla dini motiflerden sıyrılarak bütünüyle yeryüzüne ait seküler bir devlet şeklini almasına imkân tanımıştır.[10]

Esasında başta Fransa olmak üzere, Batının tamamına yakınında dine ve dini yapılara karşı ilgi ve güvenin zayıflaması, dinin insanlar üzerindeki birleştirici ve kuşatıcı gücünü kaybetmesi neticesinde; bir nevi önlem niteliğinde olan milliyetçi temelli bu yeni pekiştirici güç, Avrupa için bir umut ve çıkış yolu olmuştur. Dolayısıyla etnik temele dayalı bu yeni jargon Avrupa milli kimliğinin pekiştirilmesi için bir çare olurken, bu fikirlerin neşv-ü nema bulduğu toprakların epeyce uzağında, dönemin en kudretli devletlerinden biri olan Osmanlı'yı parçalayan unsur olmuştur. Avrupa kaynaklı bu yeni rüzgâr nedeniyle, hem farklı dinlerden oluşan unsurlar ve hem de aynı din paydasındaki farklı unsurlar hızlı bir şekilde Osmanlı ana gövdesinden ayrılarak, milli temellere dayalı kendi ulus devletlerini vücuda getirmişlerdir.

Modern algının önemli bir diğer özelliği de, dinlerden farklı olarak ilerlemeci ve evrimci bir tarih anlayışını icat etmiş olmasıdır. Modern dönemle birlikte, dini düşüncenin döngüsel tarih algısına karşı belli bir çizgide, sürekli biçimde daha iyiye ve güzele doğru ilerleyen, lineer bir tarih anlayışı benimsendi. Bu ilerleme, bilgi anlamında şahsın hayatında kendisini gösterdiği gibi, toplumsal yapıların tesis ve işleyişinde de aynı şekilde var olan bir ilerleme anlamına geliyordu. Dolayısıyla bu anlayışın görünmeyen ajandasında "bugün dünden daha iyidir ve muhtemelen yarın da bugünden çok daha iyi olacaktır" mottosu vardır.[11]

Başlangıçta dini düşünce ve yapı odaklarının baskıcı tutumlarına karşı çok daha demokratik bir yaşamı inşa etmeyi vadeden modern anlayış, yıktığının enkazından pay alma hastalığına müptelalıktan kaynaklı olsa gerek, çok fazla bir zaman geçmeden kendisi de despotik bir kimliğe bürünmeye başladı. Bu bağlamda indirgemeci yaklaşımların benimsenmesi, modernizm adına en belirgin özellik oldu. Aklın egemenliğinde inşa edilmiş her algı ve benimseyiş mutlak anlamda kabul edilmesi gereken evrensel kabuller olarak dikte edilmeye başlandı. Kadim dinlere ait kutsal topraklar yerine, medeniyetin ve insanlığın yönünü dönmesi gereken yön olarak Batı tek merkez haline getirildi.[12] Öyle ki mevcut yapıdaki tüm toplum ve medeniyetlerin çok yakın bir zamanda, Batı ile olan münasebetleri neticesinde kendilerini farklı kılan o yönlerini kaybedecekleri, birbirlerine yakınlaşmak suretiyle homojenleşerek Batı ortak değerlerinde kaybolacakları teorisi ileri sürülmeye başlandı.[13]

Postmodern anlayış(lar) tam da, modernizmin indirgenmiş birtakım kabuller üzerinden ihdas etmiş olduğu evrenselleştirme senaryolarını dogmalaştırımak istediği bir dönemde ortaya çıkmış ve etkisini hissettirmiştir. İlk olarak sanat ve mimari üzerinden gelişim gösteren postmodern anlayışlar, daha sonra, felsefe, bilim, ekonomi, siyaset gibi hemen her alanda varlığını hissettirmiştir. Modern düşünceye karşı

[10] Bilal Eryılmaz, *Bürokrasi ve Siyaset; Bürokratik Devletten Etkin Yönetime*, Alfa yayınları, İstanbul 2004, s. 75-77.
[11] Dennis Patterson, "Postmodernism/Feminism/Law", *Cornel Law Review*, 77(2), New York 1992, s. 263.
[12] Linda J. Nicholson, "Introduction", *Feminism/Postmodernism*, (ed. Linda J. Nicholson), Routledge, London 1990, s. 4.
[13] Samuel P. Huntington, "The Change to Change", Comperative Politics: In the Post Behavioral Era, Lynne Reinner Publishers, Colaroda 1988, s. 361.

kendisini eleştirel bir tarzda konumlandıran postmodern telakkinin zemini ve ilk etkileri Fransa'da ortaya çıkmıştır.[14]

Postmodernizmin "bütünüyle modern olandan kopuş mu? Yoksa onun bir nevi devamı mı? Ya da bütünüyle bambaşka bir şey mi?" olduğu hususu bugün dahi tartışılmakta olan bir meseldir. Onu ultramodernizm olma anlamında modernizmin bir devamı olarak görenler olduğu gibi, modernizmi kıyasıya eleştirmek ve onun ortaya koyduğu değerlere alternatif üretme bakımından ondan köklü bir kopuşu ifade eden akım olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Büyük oranda ikinci olasılık çok daha fazla kabul görmüştür. Zira postmodernizmin, Aydınlanma sonrası vücuda gelmiş tüm düşünce akımlarından radikal bir kopuşa tekabül ettiği var sayılıyordu. Bu bağlamda Postmodernistler için hem Ortodoks aydınlanmanın ilerleme ve özgürleşme üst anlatısı ve hem de Hegelcilikle Marksizmin spekülatif anlatısı cazibesini kaybetmişti.[15] Böylece modern düşüncenin, kendinden önceki birikime yönelttiği eleştiriler; mutlaklaştırıcı ve kutsayıcı tavrı nedeniyle bu defa (belki de kaderin bir cilvesi olarak) postmodernistler tarafından kendisine yöneltilen eleştiriler haline gelmişti.

Postmodernist anlayışların tam olarak ne zaman başladığı konusu biraz netameli olsa da, ağırlıklı kabul 1960'ların bu düşüncenin popülerlik kazanmaya başladığı yıllar olduğu yönündedir. Bu yıllarda birçok genç yazar, sanatçı ve eleştirmen mevcut modern anlayıştan ayrı yeni bir yaklaşım tarzı benimsedi. 1970 ve 1980'li yıllara gelindiğinde, terimin sanata ilişkin kullanımı daha fazla öne çıktı. Sosyal bilimlerde ve özellikle de felsefede bu anlayışın kök salması ilk olarak Fransa'da tecrübe edildi ve postmodernizmin Amerika'ya dönüşü de yine bu versiyonu üzerinden oldu.[16]

Postmodernist tutum kısaca mutlaklaştırılmış her şeye karşı muhalif tavrı temsil eden bir yaklaşım olarak belirmiştir. Bu bağlamda postmodern telakkilere ilham veren düşünürlerden birisi hiç şüphesiz Aydınlanma sonrası ortaya çıkan anlayışların temellerine yönelik köklü eleştiriler yapmış olan Friedrich Nietzsche (1844-1900)'dir. Nietzsche modern felsefi telakkinin; felsefi özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem anlayışlarına saldırdı. Bu anlayışların başat olduğu Batı felsefesinin yerine, olguların (fact) değil, yalnızca yorumların olduğu ve nesnel hakikatlerin değil, yalnızca çeşitli bireylerin ya da grupların kurgularının (construction) olduğu perspektivist bir yönelimi koydu.[17] Bu etki postmodern anlayışta "hiçbir kabul, benimseyiş, iddia mutlak değildir" biçiminde tezahür etti. Dolayısıyla evrenselci ideolojilere karşı evrenselci bir veto[18] mantığıyla hareket eden postmodern anlayışa göre, modernizm öncesi üretilmiş olan her şey sorgulanabilir olduğu gibi, modern anlayışın üretimi olan bütün veriler de sorgulanabilirdir, eleştiriden muaf değildir. O sebeple düşünce planında ortaya konulan hiçbir şey kutsal ve dokunulmaz kabul edilemez.

Postmodernist anlayışın modernist anlayışa yönelik ilk yaptığı şey, Aydınlanmacı Çağın aklı ve bilimi kutsallaştırıp evrenselleştiren söylemini reddetmek olmuştur. Bu bağlamda modern düşüncenin özcü ve indirgemeci tavrı da reddedilmiştir. Çünkü postmodernistlere göre gerçekliğin bilgisi, iddia edildiği

[14] Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, The Blackwell Dictionary of Wester Philosophy, Blackwell Publishing, USA, 2004, s. 541.
[15] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 259.
[16] Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2014, s. 30.
[17] Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s.45.
[18] A. Benjamin (ed.), *Judging Lyotard*, Routledge, London 1992, s. 95-96.

üzere nihai özlere ve veya temellere indirgenebilecek bir yapıda değildir. Doğrular ulaşılan değil, üretilen bilgi kategorileridir. Hiçbir anlayış ya da yaklaşım bu kategorileri kendi tekeline alamaz. Farklı bilgi ya da bilim önerileri, onlara sahip çıkan insanların yine onlara yüklediği anlama göre değişiklik gösterir.[19] Bu perspektiften bakıldığında, modernizmin negatif tutumuna oranla postmodern anlayışın dine ve dini bilgiye çok daha müsamahalı yaklaştığı ve onun imkânına ihtimal verdiği anlaşılmaktadır. Fakat tüm tarih ve toplumu belli kuramsal ilkeler çerçevesinde izaha kalkışan büyük anlatılara toleranslı yaklaşmaması nedeniyle de, dini tutum ve benimseyişlere karşı mesafeli durmaktadır. Zira teolojik temeldeki izahı bütün kabullerin zemini yapmaya çalışan dinler de büyük anlatıların farklı bir versiyonuna tekabül etmektedir.

Postmodernistlerin, modernizm üzerinden gerçekleştirdiği eleştirel yaklaşımların izini sürdüğümüzde, onların çoğulcu yapısıyla ön plana çıktıklarını görürüz. Bu özellikleri nedeniyle olsa gerek onlar, her zaman özgül ve yerel olanı korumaya çalışmışlardır. Hemen her şeyi kendi pozitivist mantığı açısından tek tipleştirmeye çalışan modernist yaklaşımların aksine, postmodernistler farklılığa ve çoğulculuğa özellikle vurgu yapmışlar, Protagoras'çı felsefenin "hakikatin ölçüsü insandır"[20] anlamındaki rölativist tutumu adeta yeniden ihya etmişlerdir. Bu bağlamda postmodern anlayış için belki de en temel hakikatlerden birisi, göreceliliğin temel kriter olmasıdır. Postmodernist düşünce için her teori özneldir, doğruları kendi kabulleriyle sınırlıdır, dolayısıyla külli bir hakikati ifade eden ve her şeyi kapsayan genel bir teoriden söz etmek mümkün değildir.[21]

Postmodern anlayışın bu demokratik yaklaşımı, kendi bulunduğu alanda her türlü düşünceye nefes alma hakkı tanır gibi gözükse de aslında onun bu yaklaşımı sorunludur. Çünkü tabiatı gereği hemen her eylem ve söylemin bir öteki kadar hakikat iddia etme pozisyonuna veya hakkına sahip olması saçma ve dolayısıyla dinler açısından problemli bir durumdur. Zira dinlerin en belirgin özelliklerinden birisi, keyfiliği ortadan kaldırmak üzere geldikleri yönündeki iddialarıdır. Gerek Yahudilik, gerek Hıristiyanlık ve gerekse İslam kendi dönemlerinin din karşıtı söylemleri ile mücadele etmek üzere gelmişlerdir. Hiçbirisi var olan durumu onaylamak ve bu duruma sebep olanların eylemlerini desteklemek üzere gelmemiştir. Dolayısıyla postmodern anlayışların aşırı müsamahakâr tavırlarına dini telakkilerin hoşgörü ile yaklaşması ve bu bağlamdaki çok sesliliği himaye etmesi söz konusu değildir.

Sonuç olarak; Modernist yaklaşımlar ilk başlarda konjonktürel olarak ortaya çıktıkları dönemin hâkim dini koşul ve söylem biçimlerine karşı alternatif olabilme noktasında faaliyet göstermişlerdir. Ancak bu alternatif olma gayreti, zamanla merkeze yerleşerek tek(el)leşme çabasına dönüşmüştür. Bu sürecin doğal bir neticesi olarak da, daha önce dini kurum, eylem ve söylem biçimlerine yöneltmiş olduğu birçok eleştirinin muhatabı olmak durumunda kalmıştır. Çünkü dinin metafizik temelde dile getirmeye çalıştığı mutlak hakikat iddialarının yerini artık, modernist yaklaşımların bilim kisvesi altında tedavüle koymaya çalıştıkları yeni mutlak hakikat iddiaları almıştır. Dolayısıyla şekil bakımından her ne kadar birtakım

[19] Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2014, s. 36-37.
[20] Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi,* Asa Yayınları, Bursa 2000, s. 81.
[21] C. Deters, "Soft Boundaries and Relatedness: Paradigm for a Postmodern Feminist Musical Aesthetic", *Feminism and Postmodernism*, Duke University Press, London 1994, s. 202.

şeyler değişmiş gibi gözükse de, aslında mahiyet bakımından hiçbir şeyin değişmediği ve durulan noktanın aynı olduğu aşikârdır.

Postmodern söylem tam da modern söylemin dogmalaşmaya yüz tuttuğu bir zamanda, farklı bir ses olarak kendisini ifade etmeye başlamış, her türlü genel, tekelleştirici ifade ve eylemlere karşı şiddetli bir muhalefet sergilemiştir. Ancak ortaya koyduğu aşırı demokrat ve rölativist tavırla hakikate yer açayım derken, hakikatin bu çok ses ve görünümlü ortamda buharlaşıp kaybolmasına sebep olmuştur. Düşüncenin gelişimi ve sistemleşmesi için bir merkez tayin etmeyen bu anlayış sebebiyle, ortak bir dili konuşma ve belli müştereklerde anlaşma zemini dahi kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Mevcut durum din açısından ele aldındığında; onu her anlamda kendi söylem ve eyleminin dışında bırakmaya çalışan modernist anlayışlar ne kadar sorunlu ise, her türlü söylem ve eylemi tolere etme mantığı üzerinden kendisini konumlandırmaya çalışan postmodern anlayışların da en az onun kadar sorunlu olduğu görülecektir. Zira birincisi dini, hiçbir şekilde hesaba katmama tavrıyla hayatın dışına iterken, ikincisi de onu herhangi bir söylem seviyesine indirgeyerek önem ve ciddiyet bakımından zedelemektedir. O sebepledir ki eğer dine, dini söylem ve eyleme farklı bir anlam ve statü yüklenecekse, bu her iki yaklaşımdan da bağımsız bir biçimde ele alınmak suretiyle yapılmalıdır. Bunun dışındaki herhangi bir yaklaşımı benimsemek, dinin kendisini yine kendi bütünlüğünü koruyabilecek bir biçimde konumlandırmasına imkân tanımayacaktır.

Kaynakça

Audi, Robert, The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press 1999.

Benjamin, A. (ed.), Judging Lyotard, Routledge, London 1992.

Best, Steven-Kellner, Douglas, Postmodern Teori, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.

Brown, Stuart, Routledge History of Philosophy (British Philosophy and the Age of Enlightenment), Volume 5, London 1996.

Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, The Blackwell Dictionary of Wester Philosophy, Blackwell Publishing, USA, 2004.

Cevizci, Ahmet, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Asa Yayınları, Bursa 2000.

Copernicus, Nicolaus, Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine, Çeviren: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

Dawkins, Richard, The Greatest Show on Earth, Free Press, London 2009.

Demir, Zekiye, Modern ve Postmodern Feminizm, Sentez Yayıncılık, Bursa 2014.

Demirci, Kürşat, "Hıristiyanlık", DİA, Cilt 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 328-340.

Detels, Clarie, “Soft Boundaries and Relatedness: Paradigm for a Postmodern Feminist Musical Aesthetic”, Feminism and Postmodernism, Duke University Press, London 1994, ss. 200-221.

Erbaş, Ali, “Protestan Reformu ve Martin Luther”, 2000 Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002, ss. 197-245.

Eryılmaz, Bilal, Bürokrasi ve Siyaset; Bürokratik Devletten Etkin Yönetime, Alfa Yayınları, İstanbul 2004.

Faulkner, Neil, Roma: Kartalların İmparatorluğu, (çev. Çağdaş Sümer), Yordam Kitap, İstanbul 2015.

H. Bix, Brian, “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”, (çev. E. Uzun), Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt : 6, Sayı : 2, 2004, ss. 291-294.

Huntington, Samuel P., “The Change to Change”, Comperative Politics: In the Post Behavioral Era, Lynne Reinner Publishers, Colaroda 1988, ss. 335-384.

J. Nicholson, Linda, “Introduction”, Feminism/Postmodernism, (ed. Linda J. Nicholson), Routledge, London 1990, ss. 1-15.

Owen, Roger, “Ortadoğu Perspektifinde Modernleştirmeci Projeler”, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Derleyenler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, (çev., Nurettin Elhüseyni), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, ss. 200-206.

Palmer, Martin, World Religions, HerperCollins Publishers, London 2004.

Patterson, Dennis, “Postmodernism/Feminism/Law”, Cornel Law Review, 77(2), New York 1992, ss. 254-317.

Sarıbay, Ali Yaşar, Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, Sentez Yayıncılık, Bursa 2014.

Tillich, Paul, İmanın Dinamikleri, (çev., Fahrullah Terkan-Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

YENİ DİNİ HAREKETLERİN ÜYE KAZANMA VE KAZANDIKLARI ÜYELERİ ELDE TUTMA YÖNTEMLERİ

Doç. Dr. Süleyman Turan

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Öz

Modernizm, sekülerleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk, hızlı değişim vb çeşitli faktörlere bağlı olarak XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Batı dünyasında ortaya çıkan Moonculuk, Hare Krişna, Sayentoloji vb yeni dini hareketlerin kısa sürede hızla yayılarak dünya çapında varlık göstermeye başladıkları ve hatta bu hareketlerin uzantılarına ülkemizde de rastlandığı bir vakıadır. Bu tür oluşumların nasıl üye elde ettikleri, taraftar kazanırken hangi temel yöntemlere başvurdukları ve kazandıkları taraftarları ellerinde tutmayı nasıl başardıkları YDH'ler bağlamında öteden beri tartışılan hususların başında gelmektedir. Elbette hareketlerin çeşitliliği ve sahip oldukları özelliklerin birbirinden oldukça farklılık gösterdiği dikkate alındığında sergilenen yöntemlerin değişiklik arz edeceği de bir vakıa olmakla birlikte tüm hareketler için geçerli olabilecek temel bazı stratejilerden de söz etmek mümkündür. Bu bildiride yeni dini hareketler olarak bilinen oluşumların taraftar kazanırken başvurdukları temel yöntemler örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Böylelikle bir yandan, ülkemizde de uzantılarına rastlanan yeni dini hareketlerin vatandaşlarımızı kendi saflarına çekmelerinin önüne geçme noktasında neler yapılabileceği hususunda veri sağlamayı amaçlarken, öte yandan da 15 Temmuz darbe kalkışmasına yeltenen FETÖ gibi, topraklarımızda beslenen oluşumların taraftar kazanma noktasında takip ettikleri benzer uygulamaların anlaşılması noktasında ipuçları sağlamayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Yeni Dini Hareketler, Misyonerlik Yöntemleri, Beyin Yıkama, Psikolojik Baskı, Meditasyon

Giriş

"Yeni dini hareketler" (YDH), genellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkarak dini alanda geleneksel anlayışlara meydan okuyan ve alternatif bir hayat tarzı sunan dini, manevi ve felsefi oluşumları ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Mormonlar, Yehova Şahitleri, Yedinci Gün

Adventistleri, Branch Davidianlar, Moonculuk, Sathya Sai Baba, Mandarom Tarikatı, Raelyenler, Aum Shinrikyo vb. sayıları binlerle ifade edilen bu tür oluşumların ortaya çıkışında modernizm, sekülerleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk ve hızlı değişim gibi çeşitli faktörlerin değişen oranlarda etkisinden söz edilebilir (Bkz. Özkan 2014). XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Batı dünyasında ortaya çıkan, kısa sürede hızla yayılarak dünya çapında varlık göstermeye başlayan ve hatta uzantılarına ülkemizde de rastlanan bu tür oluşumların nasıl üye elde ettikleri, taraftar kazanırken hangi temel yöntemlere başvurdukları ve kazandıkları taraftarları ellerinde tutmayı nasıl başardıkları YDH'ler bağlamında öteden beri tartışılan hususların başında gelmektedir. Elbette hareketlerin çeşitliliği ve sahip oldukları özelliklerin birbirinden oldukça farklılık gösterdiği dikkate alındığında sergilenen yöntemlerin değişiklik arz edeceği de bir vakıa olmakla birlikte tüm hareketler için geçerli olabilecek temel bazı stratejilerden de söz etmek mümkündür. Bu çalışmada yeni dini hareketler olarak bilinen oluşumların taraftar kazanırken başvurdukları temel yöntemler örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Böylelikle bir yandan, ülkemizde de uzantılarına rastlanan yeni dini hareketlerin vatandaşlarımızı kendi saflarına çekmelerinin önüne geçme noktasında neler yapılabileceği hususunda veri sağlamayı amaçlarken, öte yandan da 15 Temmuz darbe kalkışmasına yeltenen FETÖ gibi, topraklarımızda beslenen oluşumların taraftar kazanma noktasında takip ettikleri benzer uygulamaların anlaşılması noktasında ipuçları sağlamayı amaçlamaktayız.

Yeni Dini Hareketlerin Temel Stratejileri

Yeni dini hareketlerin genellikle büyük dinlerden ayrılarak ortaya çıktıkları, geleneksel köklü dinlere rakip olarak varlıklarını devam ettirdikleri ve üye tabanlarını da diğer dinlerden üye kopararak oluşturmak zorunda oldukları bir vakıadır. Üyelerini büyük oranda diğer dinsel geleneklerden kopararak elde etmek zorunda kalmaları YDH'leri geleneksel köklü dinlerle rakip durumuna düşürmektedir. Köklü dini yapılar kendilerine meydan okuyan bu hareketleri baskı altına almak isterken, YDH'lerin taraftarları ise üye kazanma imkânlarını arttırmanın ve toplumda kendilerine bir yer edinmenin yolunu aramaya çalışırlar (Barker 1992:178; Turan 2017:409-410). Bunun için de gerek geleneksel dinlerle gerekse diğer YDH'lerle ciddi bir rekabet içerisine girerler. Elbette bu noktada bütün yeni dini hareketlerin üye kazanmak için aktif bir şekilde çalışmadıklarının altını da çizmek gerekir. Bazı gruplar taraftar kazanma noktasında tamamen pasif bir tavır benimserken Moonculuk ve Yehova Şahitleri gibi bazı hareketler ise yayılmacı karakterleriyle ön plana çıkmaktadır. Bu noktadan hareketledir ki YDH'leri yayılmacı/misyoner karakterleri dikkate alınarak tasnif etmek de mümkündür (Turan 2017:404). Konunun sınırları dışında çıkmamak adına böyle bir tasnif işine burada girişmeyecek, yürüttükleri

misyonerlik faaliyetleriyle adlarından söz ettiren YDH'lerden hareketle YDH'lerin taraftar kazanmada yararlandığı temel yöntem ve uygulamalara işaret etmeye çalışacağız.

Misyonerlik Faaliyetleri

YDH'lerin büyüyebilmek için misyonerlik faaliyeti yürütmek zorunda oldukları bir vakıadır. Nitekim Stark ve Neilson (2005:127)'a göre diğer her şey eşit olsa bile iki hareketi birbirinden ayıran en temel faktör insan kaynaklarıdır. Bir hareketin misyonerleri ne kadar çok çalışırsa ve yeni üye elde etmek için gayret gösterirse söz konusu hareket o kadar genişler. Dolayısıyla YDH'lerin gelişmesi yüksek motivasyonlu, gönüllü misyonerlik ağlarına bağlıdır. *Ahir Zaman Azizleri* ya da popüler ismiyle *Mormonizm*, Moonculuk, Hare Krişna ve Yehova Şahitleri gelişmiş misyonerlik ağına sahip hareketler olarak öne çıkmaktadır (Bkz. Uzun 2016:44-51; Yıldız 2003; Bıyık 2002).

Sosyal İlişkilerden Yararlanma

YDH'lere katılanlar hakkındaki en yaygın görüşlerden biri onların önceden tanıdığı kişiler aracılığıyla bu hareketlere yöneldikleri ve inançlarını değiştirdikleri şeklindedir. Stark (2003:267)'ın ifadesiyle insanlar YDH'lere, grubun inançlarını ve ritüellerini birdenbire çekici bulduklarından dolayı katılmazlar. Grubun üyeleriyle olan ilişkileri grubun dışındakilerle olan ilişkilere ağır bastığında dönüşüm gerçekleşir. Ayrıca Dawson (2003:119)'ın belirttiğine göre arkadaşlar arkadaşları, aile bireyleri birbirlerini ve komşular da komşularını harekete kazandırmaktadır.

Beyin Yıkama Olgusu

YDH'lerin katılımcılarının hangi pisiko-sosyal sebeplerle bu hareketlere girdikleri, mensuplarının hangi gerekçe ve nedenlerden dolayı kısa bir süre sonra bu hareketleri terkettikleri; diğer taraftan da bu hareket mensuplarının gerçekten din mi değiştirdikleri yoksa beyinlerinin mi yıkandığı hususu konuya ilişkin önemli tartışma noktalarının başında gelmektedir. Beyin yıkama ya da zorla ikna, inançsızları belirli bir yönetim, idare veya doktrini kabule ikna etmek için gösterilen sistematik çabalardır. Daha genel bir ifadeyle kişinin bilgi, istek ve arzusunun aksine bir hareket veya düşünceyi işlemeye yönelik tasarlanan herhangi bir tekniktir. Beyin yıkama kavramı insanın zihnini ele geçirip mevcut verileri silme ve yerine yeni bilgiler yerleştirme gibi anlamlara karşılık geldiğinden zamanla bu olumsuz çağrışımı engellemek amacıyla "*zihin denetimi (mind control)*", "*düşünce devrimi (thought reform)*", "*zorla ikna (coercive persuasion)*" gibi yeni kavramlar tercih edilmiştir. Ancak bu kavramların da içerik itibariyle beyin yıkama ile aynı noktaya gönderme yapmaları netice itibariyle herhangi bir durum değişikliğine yol açmamıştır (Bkz. Kirman 2010:172; Sancar 2014).

Yayın Faaliyetleri

"Bilgi çağı" olarak da adlandırılan çağımızda iletişim ve haberleşme imkânlarının gelişmesi, basım ve yayın tekniklerinin artması her türlü bilginin paylaşımını hızlı ve kolay hale getirmiştir. Dünyanın bir ucunda basılan bir kitap kısa sürede hemen her dile çevrilip dünyanın diğer ucundaki kişilere ulaştırılabilmektedir. Üstelik bu işlemler geçmişte olduğu gibi yüksek maliyet ve uzun zaman gerektirmemektedir. Yeni dini hareketler iletişim teknolojisindeki bu gelişmelerden azami ölçüde yararlanmaktadırlar. Yeni taraftarlar kazanmak ve üyelerinin sayısını artırmak isteyen YDH'ler hazırladıkları görsel ve basılı materyaller aracılığıyla ideolojilerini, mesajlarını, vaatlerini ve propagandalarını hızlı, ucuz ve etkili bir şekilde yaymayı amaçlamaktadırlar. Bu bağlamda radyo ve TV kanalları, kitaplar, gazeteler, dergiler ve broşürler YDH'lerin reklam alanlarını oluşturmaktadır. Örneğin *Yehova'nın Şahitleri*, yayın faaliyetleri ve dağıtımı konusunda önde gelen hareketlerden biridir. Görüşlerini yüzden fazla dilde yayınladıkları kitap, kitapçık, dergi ve broşürler vasıtasıyla tüm dünyaya duyurmaya çalışmaktadırlar. Yayınların merkezi New York'tur. Harekete göre her üye kitap ve dergi dağıtarak misyonerlik için vakit ayırmak zorundadır. *Awake (Uyanış)* ve *Watchtower (Gözcü Kulesi)* propagandalarını yürüttükleri en önemli dergilerdir.

İnternet

İnternet, günümüzün en aktif ve dinamik sosyal alanlarından biridir. İnternet sayesinde artık herkes birbirinden haberdar olmakta ve birbiriyle daha kolay iletişim kurabilmektedir. Yeni çağın bu özelliği insanları özgürleştirmekte, sunulan sınırsız sayıdaki seçenekten tercih yapabilecek bir konuma yükseltmektedir. Bu durum hem geleneksel hem de "yeni" dinler için "pazar ekonomisi" kavramını gündeme getirmektedir. Pazar yerlerinin bir getirisi olan rekabet dolayısıyla hem dünya dinleri hem de YDH'ler birbirleriyle yarışmak durumunda bırakılmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir yeni dini hareket ayakta kalmak ve üyelerinin sayısını artırmak istiyorsa "pazar araştırmaları" yapmak ve rakiplerinden haberdar olmak zorunda kalmaktadır (Bkz. Ünal 2014:272-275; Uzun 2016:75-78).

Sevgi Bombardımanı

Bilindiği üzere kentleşme ve modernleşme aile bağlarını zayıflatmış ya da koparmış, komşuluk ilişkilerini azaltmış ve bireyselleşmeyi ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla sosyal ilişkiler yapay ve sahte bir hal almıştır. Bu gelişmeler, insanların duygusal açıdan sevgi eksikliği hissetmesine neden olmuştur. YDH'ler insanların manevi ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bu yönde vaatler sunmaktadırlar. Nitekim birçok YDH'yi insanlar açısından cazip kılan taraf bu yönde sundukları mesajlardır. Bazı hareketler ise bu durumu daha da ileriye götürerek bir çeşit ikna tekniği geliştirmişlerdir. İlk olarak

1970'lerde *Moonculuk* tarafından kullanılan ve *Sevgi Bombardımanı* (Love Bombing) olarak isimlendirilen teknikte, özellikle kadın üyeler kullanılarak karşıt cins harekete çekilmeye çalışılmaktadır. Bu tekniğin daha sonra *Tanrı'nın Çocukları* hareketi tarafından daha da geliştirildiği anlaşılmaktadır. Hareketin lideri David Berg, sevgi bombardımanı olgusundan hareketle *Flörtle Balık Avlama* (Flirty-fishing ya da kısaca Ffing) olarak adlandırılan yeni bir teknik ortaya koymuştur. Flörtle balık avlama, harekete yeni üyeler kazandırmak için karşıt cinsleri duygusal açıdan etkilemeyi merkeze alan bir stratejidir (Bromley 2006:53; Uzun 84-87).

Müziğin Etkisinden Yararlanma

Yeni dini hareketlerin üye kazanmak için yararlandıkları bir diğer vasıta müziktir. Gerek geleneksel dinlerde gerekse YDH'lerde müziğin, grubu birleştirici, bütünleştirici ve coşturucu etkilerinden yararlanılmaktadır. Örneğin *Tanrı'nın Çocukları* hareketinin resmi internet sitesinde "Müziğimiz"[1] isimli ayrı bir bölüm yer almaktadır. Bu bölümde gençlere yönelik hareketli müzikler, ibadet için ilahiler, meditasyon için enstrümantal müzikler ve çocuklar için eğitici şarkılar bulunmaktadır. Modern *Satanizmin* kurucusu sayılan Anton Szandor LaVey de ideolojisini yayarken müziğin gücünden ve etkisinden yararlanmıştır. Müzikli eğlenceler düzenleyerek düşüncelerini müzik vasıtasıyla empoze etmeye çalışmış, bu amaçla İngilizce olarak "Stange Music", "Satan Takes a Holiday", "The Satanic Mass" ve "The Hymn of the Satanic Empire" gibi çeşitli müzik parçaları bestelemiş ve takipçilerine bunları dinlemelerini tavsiye etmiştir (Günay 1999:125-126).

Gençlere ve Çocuklara Yönelik Faaliyetler

YDH'lerin çoğunun hedef kitlesini 15-25 yaş arasındaki gençlerin oluşturduğu bir vakıadır. Bu doğrultuda bazı hareketler çocukları ve gençleri kazanmak için ayrı birtakım projeler hayata geçirmeye çalışmaktadır. *Sahaja Yoga* hareketi çocukların eğitimi ve gelişimi için İtalya, Hindistan, Kanada gibi ülkelerde çeşitli okullar açmıştır. Bu okullarda özellikle küçük yaştaki çocuklara bir yıl gibi bir sürede sıkı disiplin altında bir eğitim verilmektedir. Bir diğer yeni dini hareket *Tanrı'nın Çocukları*, "Gençliğe Ulaşma (YouthReach)" projesiyle gençlere yönelik çeşitli faaliyetler düzenlemektedir. Hareketin İngiltere'deki genç üyelerinin, Londra ve diğer birçok şehirde uyguladıkları sokak tiyatroları projesi örnek olarak verilebilir. Tanrı'nın Çocukları hareketi bu tarz uygulamalarla gençleri daha iyi bir hayata sahip olma yolunda yönlendirdiklerini iddia etmektedirler.[2]

1 http://www.thefamilyinternational.org/en/about/our-music/
2 http://www.thefamilyinternational.org/en/work/europe-west/articles/2009/155/

Sosyal Faaliyetler

Yeni dini hareketler dünyanın farklı bölgelerinde açtıkları okul, hastane, kültür merkezi, kütüphane, bakım evi, spor kulübü, dernek ve üniversite gibi kuruluşlar yoluyla mesajlarını herkese ulaştırma gayesi taşımaktadırlar. Bu amaçla gerek üyelerinden topladıkları paralarla gerekse verdikleri ücretli kurslar ve yayınlarının satılması gibi faaliyetlerle elde ettikleri ekonomik gelirleri bu tür kurumların açılmasında kullanmaktadırlar. Örneğin *Moonculuk*, hareketi dünya çapında yayabilmek için birçok vakıf, cemiyet, kurum ve kuruluşlar tesis etmektedir. Bu yöndeki faaliyetleriyle tanınan Moonculuğun tesis ettiği bazı kurum ve kuruluşlar şunlardır:

- *Uluslararası Dostluk Vakfı (International Friendship Foundation):* 1976 yılında kurulan vakıfta fakir ve yoksullara yiyecek, giyecek ve ilaç yardımı sağlanmaktadır.
- *Prensiplerin Araştırılması için Üniversite Derneği (Collegiate Association for the Research of Principles)*: 1955 yılında Kore'de kurulan bu dernek, bir öğrenci kuruluşudur. 1988 yılından itibaren 70'den fazla ülkede faaliyet göstermektedir.
- *Dünya Barışı için Profesörler Akademisi (Professors World Peace Academy):* 1968 yılında kurulan bu örgüt, dünya barışını sağlama iddiasıyla dünyanın her tarafında konferanslar ve seminerler düzenlemektedir.
- *Dünya Barışı Kadınlar Federasyonu (Women's Federation for World's Peace):* 1992 yılında Bayan Moon başkanlığında kurulan organizasyon kadınlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinde bulunmaktadır.
- *Birleştirme Kilisesi İlahiyat Fakültesi (Unification Theological Seminary):* 1975 yılında New York'ta kurulan okul hareketin teolojisi üzerine iki yıllık bir eğitim vermektedir.
- *Uluslararası Kültür Vakfı (International Cultural Foundation):* 1968 yılında kurulan vakıf, bilimsel, kültürel ve dini ilerlemeyi sağlamaya dönük faaliyet yürütmektedir.[3]

[3] http://www.thefamilyinternational.org/en/work/

Kaynakça

Barker, E. (1992). *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London: HMSO Publication.

Bıyık, M. (2002). *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, İstanbul: Birey Yayıncılık.

Bromley, David G. (2006). "Affiliation and Disaffiliation Careers in New Religious Movements", *Introduction to New and Alternative Religions in America I*, ed. Eugene V. & Gallagher, W. Michael Ashcraft, Londra: Greenwood Press.

Dawson, Lorne L. (2003). "Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?", *Cults and New Religious Movements*, ed. Lorne L. Dawson, Oxford: Blackwell Publishing.

Günay, N. (1999). "Şeytana Tapınmada Modern Yol Satanizm", *Arayışlar,* I/2, ss. 112-128.

Kirman, M. A. (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: Birleşik Yayınevi.

Sancar, F. (2014). "Yeni Dini Hareketler ve Beyin Yıkama Olgusu", *YDH'ler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, ed. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap.

Stark, Rodney L. & Neilson, Reid L. (2005). *Rise of Mormonism*, New York: Columbia University Press.

Stark, Rodney L. (2003). "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Oxford: Blackwell Publishing.

Turan S. (2017). "Yeni Dini Hareketlerin Yaşayan Dünya Dinleri ve Mensuplarıyla İlişkileri", *Dinlerarası İlişkiler*, Ali İsra Güngör, Ed. Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 399-424.

Uzun, S. (2016). *Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma Yöntemleri*, RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize.

Ünal, M. S. (2014). "Yeni Dini Hareketler ve İnternet", *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla,* ed. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap.

Yıldız, İ. (2003). "Orta Doğu ve Türkiye'de Mormonların Misyonerlik Faaliyetleri", *Dini Eğitimleri Araştırma Dergisi*, XII, ss. 215-235.

SÂKÎNÂME TÜRÜ MESNEVÎLERDE DÎNÎ-TASAVVUFÎ BENZETMELER: AŞKÎ MUSTAFA EFENDİ ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil Baş

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Öz

Modernizm, sekülerleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk, hızlı değişim vb çeşitli faktörlere bağlı olarak XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Batı dünyasında ortaya çıkan Moonculuk, Hare Krişna, Sayentoloji vb yeni dini hareketlerin kısa sürede hızla yayılarak dünya çapında varlık göstermeye başladıkları ve hatta bu hareketlerin uzantılarına ülkemizde de rastlandığı bir vakıadır. Bu tür oluşumların nasıl üye elde ettikleri, taraftar kazanırken hangi temel yöntemlere başvurdukları ve kazandıkları taraftarları ellerinde tutmayı nasıl başardıkları YDH'ler bağlamında öteden beri tartışılan hususların başında gelmektedir. Elbette hareketlerin çeşitliliği ve sahip oldukları özelliklerin birbirinden oldukça farklılık gösterdiği dikkate alındığında sergilenen yöntemlerin değişiklik arz edeceği de bir vakıa olmakla birlikte tüm hareketler için geçerli olabilecek temel bazı stratejilerden de söz etmek mümkündür. Bu bildiride yeni dini hareketler olarak bilinen oluşumların taraftar kazanırken başvurdukları temel yöntemler örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Böylelikle bir yandan, ülkemizde de uzantılarına rastlanan yeni dini hareketlerin vatandaşlarımızı kendi saflarına çekmelerinin önüne geçme noktasında neler yapılabileceği hususunda veri sağlamayı amaçlarken, öte yandan da 15 Temmuz darbe kalkışmasına yeltenen FETÖ gibi, topraklarımızda beslenen oluşumların taraftar kazanma noktasında takip ettikleri benzer uygulamaların anlaşılması noktasında ipuçları sağlamayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Yeni Dini Hareketler, Misyonerlik Yöntemleri, Beyin Yıkama, Psikolojik Baskı, Meditasyon

Giriş

Dînî-Tasavvufî Türk Edebiyatı'mızın önemli edebî türlerinden biri sâkînâme türü mesnevîlerdir. Mesnevî nazım şekli ile kaleme alınan bu türde yaygın olarak dînî ve tasavvufî benzetmeler kullanılır. Bu çalışmada XIX. yüzyılın mutasavvıf şairlerinden Aşkî Mustafa Efendi'nin *Sâkînâme* mesnevisinde kullandığı benzetme unsurların tahlil etmeye çalıştık.

Sâkinâmeler ve Genel Özellikleri

Sakinâme türü mesnevîler hem Arap edebiyatında hem Fars Edebiyatı hem de Türk Edebiyatı'nda gelişme göstermiş türlerden biridir. Arap edebiyatında şarap konusunu işleyen şiirlerin zamanla sâkînâme türüne ortaya koyması, bu sâkînâme türü mesnevilerin de mutasavvıf şairler tarafından dini-tasavvufi benzetmelerle işlenmesi bu türün geçirdiği dönüşümü anlatması açısından önemlidir.

Türün ortaya çıkmasının ilk basamağı olan Arap şiirinde belli başlı konular methiye, mersiye, hiciv, kadın, aşk, özür, tasvir ve şarap ile ilgiliydi. Antere b. Şeddad, Tarafa b. Abd el-Bakrî, Lebid b Rabia, A'şa el-Ekber gibi şairler arap edebiyatının şarap konulu şiirlerinde söz sahibiydiler.

İran edebiyatında da şarap konusu asırlar boyunca ele alınan konulardan olmuştur. Hatta İranlılar şarap konusuna Araplardan daha çok önem vermişlerdir. Molla Abdünnebî Kazvîni'nin İran edebiyatında kaleme alınan 46 sâkînâmeyi şairlerinin hayatlarıyla birlikte *Meyhâne* adlı eserde bir araya toplamış, İran edebiyatında ilk sâkînâmenin Nizâmî-i Gencevî'ye ikincisinin de Emir Hüsrev Dehlevî'ye ait olduğunu zikretmektedir. Selman-ı Sâveci (v.1375) ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin (1388) de müstakil olarak sâkînâme yazan ilk İranlı şairlerden olduğu söylenmektedir. Bu isimlerden önce yaşamış olan Ömer Hayyam (v.1135) ise Arap edebiyatı ile İran edebiyatı arasında aşk ve şarap konusunda sâkînâmelere 1200 civarı rubaisiyle bir köprü kuran isimlerin başında gelmektedir.

Türk edebiyatında ilk sâkînâme Anadolu sahası dışında 14. yüzyılda Harizmî'de; Anadolu'da ise Ahmed-i Dâî'de görülmektedir. Yine 15. yüzyılda Ali Şîr Nevâyî'nin sâkînâmesi ilk örneklerdendir. Türk edebiyatında sakîname türünün ilk orijinal örneğini ise Edirneli Revânî'nin (v.1524) İşretnâme'si olarak zikretmemiz gerekir. Bu eser hakkında Rıdvan Canım'ın *Türk Edebiyatında Sâkînâmeler ve İşretnâme* adlı eserine bakılabilir.

Sâkînâmeler konu itibariyle iki kısımda ele alınmaktadır. Bunlardan ilki somut anlamıyla bizzat içki ve içki ile alakalı tüm terimlerin gerçek anlamlarıyla geçtiği sâkînâmelerdir. Bir de benzetme unsurlarını içki ve içki ile alakalı kelimelerle kurgulayıp tasavvufî mana ifade eden tasavvufi sâkînâmeler vardır. Tasavvufî sâkînâmelerin ilki İran edebiyatında ortaya çıkmış ve kendinden sonraki sâkînâmeleri etkilemiş olan Hakîm Pertevî'nin (h.941) sâkînâmesidir. Şeyhulislam Yahya, Sabuhi Dede, Nazukî Abdullah, Şeyh Galib, Hanyalı Nuri, Hamza Nigarî Efendi Türk edebiyatında bu geleneğin ilk temsilcilerindendir. [608] Bu gelenekteki sâkînâmelerin son örnekleri 19. yüzyılda verilmiştir. Aşkî Mustafa Efendi'nin Sâkînâmesi de bunlardan biridir.

Aşkî Mustafa Efendi Kimdir

Sâkînâme türünde eser veren Kilis doğumlu Aşkî Mustafa b. Ömer el-Kilisî genç yaşta memleketinden ayrılıp hadîs öğrenimi için gittiği Mısır'da, Câmiatu'l-Ezher'de iyi bir tahsil görmüştür. Zamanını Mekke ve Medine'de Mesnevî ve Buhârî okutmakla geçirmiştir. Arşiv belgeleri ve külliyatındaki bir takrize göre seyyiddir.

Aşkî, Medine'de meskûn iken geçim sıkıntısı sebebiyle geldiği İstanbul'da Sultan Abdülmecid ile görüşmüştür. Bu vesile ile de kendisinden istenen Medine tarihine ilişkin tercüme-telif bir eser kaleme almıştır. Bu tarihten itibaren kendine müteaddid defalar ihsanlarda bulunulmuş ve maaş tahsis

[608] Sâkînâmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Rıdvan Canım, *Türk Edebiyatında Sâkînâmeler ve İşretnâme*, Akçağ Yay., Ankara 1998. Aynî, *Sâkînâme*, (haz. Mehmet Arslan), Kitabevi Yay., İstanbul 2003. Rıdvan Canım ve Mehmet Arslan'ın bu çalışmalarında sâkînâmeler ve müellifleri hakkında bilgiler verilmektedir; ancak müellifimiz ve eseri bu çalışmalarda yoktur.

edilmiştir.

Mekke ve Medine'de bulunan Mevlevîhânelerin H. 1264'te (M.1848) Aşkî Efendi'nin uhdesine verildiğine işaret edilmesi, Aşkî'nin Mekke ve Medine'de Mevlevî şeyhi olduğunun en önemli delilini oluşturmaktadır. Küçük yaşta vefat eden bir kız çocuğu ile Ali Enver ve Abdülganî isminde iki oğlu vardır.

Mehmed Şefîk Efendi'nin *Dîvânçe*'sindeki İbrahim İzzet Efendi'nin takrizi ve arşiv belgeleri, Aşkî'nin ölüm tarihinin 1871-1877 yılları arasında olması gerektiğine işaret etmektedir.

Manzum eserleri bir ciltlik külliyatının içinde yer almaktadır. *Behce-i Letâif ve Lehce-i Maârif* adını taşıyan külliyatında *Aşknâme, Vahdetnâme, Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî, Mi'racnâme, Sâkînâme ve Dîvân'ı* yer almaktadır. Bu eser, Mehmed Salih b. Mehmed Emîn tarafından müellif hayattayken üç kez istinsah edilmiştir. Mensur eserlerinden en önemlisi, Medine şehir tarihine dairdir ve *Ta'tirü Ercâi'd-Devleti'l-Mecîdiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye* isimi taşır. Üç ciltlik bu eserin ilk iki cildi tercüme, üçüncü cildi ise manzum ve mensur olmak üzere teliftir. Girit mevlevîhânesi kütüphane kayıtları arasında bir ciltlik *Fîhi Mâ Fîh Tercüme ve Şerhi*''nin de Aşkî'ye ait bir eser olduğu düşünülebilir.[609]

Sâkînâme Mesnevîsi

Aşkî'nin külliyatında yer alan en küçük hacimli mesnevîdir. Külliyatın HM nüshasına göre (*Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü, yer nu.: 3934*) 124a-126b yaprakları arasında yer alır. YK nüshası (*Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Ktp., yer nu.: 662*) ve TA nüshasına göre (*İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., yer nu.: 9*) 71 beyit tutarındadır.

Aruzun Hezec bahrinin "*me fâ 'î lün / me fâ 'î lün / fe 'û lün*" kalıbıyla yazılmıştır. Tasavvufî bir eserdir ve tasavvufî sâkînâmelerin özelliklerini taşımaktadır

Sâkînâme'nin metni üzerinde HM, YK ve TA nüshaları açısından edisyon kritiğe ihtiyaç duyulacak farklılıklar bulunmaz. Bununla birlikte 4. ve 32. beyitlerdeki "u" ve "ü" ifadelerinin HM nüshasında olmadığını söylemek gerekir

Aşkî, *Sâkînâme* adlı eserine tasavvufî mesnevîlerin ortak özelliği olan besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Şu ilk üç beyit bu hususa örnektir:

Bi-zikr-i bā-yı bismi'llāh evvel

Dilüm yād eylesün Allāh evvel

[609] Aşkî Mustafa Efendi'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Şamil Baş, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdetnâme Mesnevisi (Metin-Muhteva-Tahlil)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2007.

Hudāya hamd-ı bi-hadd dāim olsun

'Ubūdiyyet bu resme kāim olsun

Salāt olsun o şāh-ı enbiyāya

Habib-i hazret-i Hak Mustafāya

Dahi āline ashābına her-bār

Dahi evlād u etbā'ına her-bār

5. ve 6. beyitlerle birlikte Allah'ın insan için dünya ve ahiret hayatında pek çok nimetler halk ettiğine, bu nimetlerin her birinde ise farklı bir lezzetin neşet ettiğine değinir.

7. beyitle birlikte asıl konuya geçilir. Artık asıl konuya geçiş yapılacaktır. Bu beyitten sonra içki ile ilgili benzetme unsuru olarak kullanılacak kelimeler şunlardır: *bâde, bâr, bezm, câm, engûr, gendüm, hamr, hoşgüvâr, hum, humhâne, içmek, kâse, katre, keş, mest, mestâne, mey, meyhâne, mül, nûş, işret, peymâne, safâ, sahbâ, sâkî, serhoş, sermest, sunmak, suvarmak, şarâb, teşne, turş* ve *zevk*.

Aşkî "engûrbâr" dediği üzümü Allah'ın özellikle yoktan var ettiğini, hazmı kolay olan bu meyvenin önceki hâlinin kuru bir çöp parçası olduğunu söyler. (7) Burada aslında ifâde edilmek istenen ve benzetilen anlam islâmın mekke'de yayılmaya başladığı dönemdir.

Önce o kupkuru köklere bir ekşimsi tat vermiş sonra da o ekşiliği bir tatlığına döndürmüştür. (8)

Hz.Peygamber'in Mekke döneminde islamı yaymaya çalışmasını

Kurup mey-hāne-i çarh-ı fenāyı

Gözet deyü bize dār-ı bekāyı (9)

diyerek mey-meyhâne metaforu üzerinden örneklendirmeye çalışır. Çark dönüştür. çarh-ı fenâ yokluk çarkıdır. mey-hâne-i çarh-ı fenâ burada Kâbe'yi temsil etmektedir. Onun etrafındaki tavaf burada çark olarak ifade edilmiş, Kâbe'den başlayan ahiret hayatını koruyup gözetlemek benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

İşte bu meyhâne dediği kâbe insan için bir ayna gibidir. Bu aynaya bakan yarin yüzünü görür.

Bu meyhāne bize mir'ātvāri

Bakup andan görelüm vech-i yāri (10)

Esasında bu beyitte bir de bakara suresi 115. ayete telmih bulunmaktadır:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ

"Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."[610].

Demek ki ifade edilmek istenen bu meyhâne benzetmesiyle ifade ettiği Kâbe'ye yani kıbleye yüzünü dönenler Allah'la yüzyüze gelmektedirler:

Bu meyhāne bize mir'ātvāri

Bakup andan görelüm vech-i yāri (10)

11. beyitle birlikte artık konunun neyden bahsettiği, benzetme unsurlarının hangi bağlamda olacağı açık olduğundan, meyhânenin olduğu yerde meyi dağıtan sâkînin var olacağı belli olduğundan benzetmelerle birlikte tasavvufî anlam devam ettirilmektedir. Artık, sâkî ile başta Hz.Peygamber'in sonrasında ise mutasavvıf şahsiyetlerin, pîr ya da şeyh efendilerin kast edildiği açıktır:

Getür sāki o meyden nūş idem bir

Ki mahfi neş'e sende nice biñ sırr (11)

Bu meyden içecek olanlar nice gizli sırlara vakıf olacaklar;

Getür hamr-ı ledünniden olam mest

Diyem esrār-ı ġaybı saña ser-mest (12)

Ledün ilminden ki âyette **Ve Ťallemnāhu min ledünnā Ťilmen**…: *"Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet (vahiy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik"*[611]. şeklinde geçer

istifade ederek kendilerinden geçecekler ve gaybın sırlarında sarhoş olacaklardır. Öyle ki bu meclis vahdet meclisidir, burada içilen bâde ile bâkî olana ulaşılır:

Bu bezm-i vahdete gel sen de sāki

Bize sun kāse kāse bāde bāki (13)

Aşkî, o sırrı bilenlerden olmak için sarhoş olmayı ve hakikat kabesinin yanıbaşında itikafa çekilmiş olmayı dilemektedir.

Olam mestāne ben o sırra vākıf

[610] Bakara Sûresi, 2/115.
[611] Kehf Sûresi, 18/65.

Hakikāt ka'besi kūyunda 'ākif (14)

Beyitte geçen âkif kelimesinin anlamı *"ibâdet etmek için Harem-i Şerîf'te yâhut başka bir yerde îtikâfa çekilen (kimse)"* demektir. Şairin mekke'de ikamet ettiği düşünüldüğünde ayrıca beyitte geçen ***hakikat kabesi kuyu*** ifadesiyle bu mesnevinin ramazan ayının son 10 günü içinde kabe'de yazıldığını söyleyebiliriz. Oruçlu insanın susamış olması ile susuzluğu gideren içme eylemi arasındaki bağa dayalı olan bu mesnevî bunu doğrulamaktadır.

Aşkî'ye göre esasında insan vücudunun kabesi beyt-i alasıdır. Bu insanın ruhudur. Bu ruhun kabesi ise zat-ı hudadır. Yani Allah'tır. Öyleyse vücud ruhunu ruh da Allah'ı tavaf ile memurdur ki ancak bu şekilde gönül huzurunun sırrına varılabilir:

Vücūduñ ka'besi beyt-i 'alādur

Bu rūhuñ ka'besi zāt-ı Hudādur (15)

Vücūduñ ka'be-i rūhuñ Hudāyı

Tavāf itsün de gör sırr-ı safāyı (16)

Demek ki bizim şarap olarak bildiğimiz ve insana sarhoşluk veren içki ile şairin kast ettiği bâde arasında fark vardır. Bu mül'den yani içkiden içenler âriflerin vâkıf olduğu sırra ererler:

Bu bāde bildigüñ bāde degildür

Bu sırr-ı 'ārifāndur özge müldür (17)

O yüzdendir ki bu şarabın meyhanesi de o şarabı sunan saki de Hz.Peygamber'dir. Ona tabi olup onun içtiği şarabı içmeli -ki bu şaraptan kasıt Kuran'dır- vahdet kitabına aracısız bir şekilde ulaşabilelim:

Bunuñ meyhānesi zāt-ı Muhammed

Bunuñ sākisi ol zāt-ı mümecced (18)

Aña it ittibā' vü iç şarābı

Oku bi-vāsıta vahdet kitābı (19)

Bu benzetmelere göre velîler de Hz. Peygamber gibi birer meyhane ve sâkîdir. Kişi o mürşidlerin eteklerine tutunmalı ve yollarından gitmelidir.

Veliler vāris-i hum-hānesidür

Ol anuñ irs-be-irs meyhānesidür (20)

Tutup bir dāmen-i mürşid vir ikrār

Anuñ zāhirde tavrın itme inkār (21)

Mûsâ ile Hızır aleyhisselamın kıssasına telmihte bulunarak kendisini de bu yolun yolcusu görmektedir.

Bilürsin kıssa-i Mūsā vü Hızrı

Saña bürhān yetmez mi ko fikri (22)

O, bu âşıklar meclisinden istifade etmek istediğini, çünkü kendisinin de elest bezminde belâ diyenlerden olduğunu söyleyerek şarap imgesi üzerinden benzetmelerle duada bulunmaktadır:

Eman ey sāfi-i sāhib-mürüvvet

Bu teşnegāna it ihsān-ı şefkat (23)

Baña bir bāde vir Allāh içün sen

Beli didüm saña rūz-i elest ben (24)

Devam eden beyitler sâkî olarak seslendiği Hz.Peygamber'e dua, ondan isteme ve onu öven na't kabilinden mısralar olup, Hz.Peygamber'in sünnet-i seniyyesine iltica ve onun ikramıyla kendinden geçme isteğiyle lebaleb doludur. 25. beyitle başlayan bu mısralar âyet iktibaslarıyla dolu 60. beyte kadar devam etmektedir:

Baña bir katre vir hayrānuñ olsun

Reh-i 'ışkuñda dil kurbānuñ olsun (25)

Beni tard itme bezm-i āşıkāndan

Beni ta'dād eyle sādıkāndan (26)

İçür hamr-ı ledünniden olam mest

Kerem kıl sāki eyle cām-ı der-dest (27)

Nigāhumla olam mestāne sāki

Getür ol bāde-i gül-fām-ı bāki (28)

Dil-i Mecnūn oldur şimdi Leylā

İrişdür nūş kılsun bāri şeydā (29)

Bıraksun āteş-i cism-i fenāya

Harāb olsun yıkılsun bi-nihāye (30)

O sākidür benim hünkārum ancak

Şarāb-ı erġuvān mi'mārum ancak (31)

İki dünyā ġamın atsun yabāna

Virür zevk ü safā şādı o cāna (32)

Baña bir bāde vir kim yāda gelmez

Verā-yı 'akl-ı isti'dāda gelmez (33)

İçüp 'ışkuñla olam eyle ser-hoş

Cemālüñle olam ben mest-i medhūş (34)

35 Olam cinn ü beşer hayvāna mescūd

Olam eşyāya zātıñ ile maksūd

Bu meydür 'ārifāna bahş-ı 'irfān

Bu mey sākisidür mahbūb-ı Sübhān

Amān sāki irişdür ben gedāya

Bağışla suçımı lûtf it Hudāya

Keff-i mu'ciz-benānuñdan içem bir

Be-cā olmaz mı sāyeñde bu kıtmir

Şarāb-ı 'afv-ile mahv it günāhum

İki 'ālemde sen püşt-i penāhum

40 Harim-i mahrem-i esrārıñ olsun

Nazar-gāhım hemān didārıñ olsun

Senüñveş var mı sāki sāil olsam

Kerem-kānı mürüvvet māil olsam

Ki sensüñ bā'is-i icād-ı 'ālem

Senüñ nūruñdan oldı halk-ı ādem

Ki sensüñ şeh-süvārı enbiyānuñ

İmāmı asfiyā vü evliyānuñ

Senüñ 'ışkuñla cümle bāde-keşdür

Bu meyden içmeyen 'ayn-ı 'ameşdir

45 Cihān meyhānesidür cism-i paküñ

Saña üftāde cümle sine-çāküñ

Ki Ādem eldeki peymānesine

Cinānı satdı gendüm dānesine

Bu bir sāki cihānda misli hāşā

Ki hergiz gelmemişdür şāh-ı *levlā*

Vücūdı nusreti *innā fetahnā*

Odur *nasrun mine'llāh* na't-ı Mevlā

İrişdi pāyı tā 'arş-ı berine

O mazhar *rahmeten lil'ālemin*e

50 Sa'ādet tācı olsa 'arş-ı a'lā

Olurdı iftihār-ı cümle eşyā

Bu bir sāki-nişin kürsi-i 'izzet

Kalem-i levh ider nutkına hizmet

Hudā meşşāta sünbül-gisūvānuñ

Kaşıdur kıble-gāhı 'āşıkānuñ

Ruhı *ve'ş-şems* ü haddı *ve'đ-đuhā*dur

Saçı *ve'l-leyl* ü başı *ve's-semā*dur

Ruhı *ve'n-necm* ü hāli kad-tūbā

Ki 'aks-i rik-i pāyıdur süreyyā

55 Cebini sūre-i nūr-ı münevver

Le-'amruk taht-ı şāhıdur o server

Şānında vārid oldı *kad re'āni*

Ki Mūsāya dinildi *len-terāni*

O sāki cism-i *mā zāġa'l-basar*dur

Zihi engüşt-i *inşakka'l-kamer*dür

Kad-i dil-cūyı sedr-i müntehādur

Cenān bu cilve-gāh-ı Mustafādur

Ve mā yentıku hevā tuti zebānı

Ki vahy-ile heme tavrı hisānı

60 Olunca *kābe kavseyn* bezm-i 'işret

İrişdi sem'a *ev ednā*ya da'vet

Olup mey-hāne-i vahdetde sāki

Eder ke'sā veli 'uşşāka bāki

Aşkî 62. beyitle birlikte içtikçe sarhoş olan, sarhoş oldukça coşanlar gibidir ve ledün ilmiyle mest olmak arzusunu tekrar dile getirir. Öyle ki bütün varlığını aşk sarhoşluğu ile fenâya kavuşturmayı ve aşk şehidi olmayı istemektedir.

Dil-i bi-çāre-gān u 'āşıkānı

Suvar sāki-i vahdet teşnegānı (62)

Olanlar bezm-i didāruma 'āşık

Bu sahbāya olur her vechi lāyık (63)

Benüm 'Aşki katı divāne-meşreb

Baña virsün o sāki bāde yā Rab

65 Virem 'ışkuñ ile yaġmaya varum

Söyündürsün cahimi eşk-bārum

İde tiġ-i mahabbet sinemi çāk

Fiġānum diñlesünler ehl-i eflāk

Şehid itsün beni şimşir-i 'ışkuñ

Olam vārestesi ecnād-ı fıskuñ

Eserin son dört beytinde Allah'tan, rahmet şarabının bu âsî, fâsık ve müflise layık olduğunu belirterek Hz. Mustafa'nın hürmetine günahlarının affını talep etmektedir.

'Amel yok gerçi müflis bendeyim ben

Ġani Ġaffārsuñ 'afv it beni sen

Şarāb-ı rahmetüñ muhtāca lāyık

Gedāyum işte ben 'āsi vü fāsık

Beni ol bāde-i rahmetle yād it

İki dünyāda vasluñ ile şād it

71 Be-cāh-ı zāt-ı pāküñ yā ilāhi

Be-hakk-ı Mustafā 'afv it günāhı

Sâkînâme'nin son beytinde geçen Hz. Peygamber'in Mustafa adı Âşkî'nin de adıdır. Son beyitte Aşkî mahlası bu sebeple olsa gerek kullanılmamıştır. Sadece 64. beyitte geçen Aşkî mahlası ile Aşkî Mustafa ismi esere gizlenmiştir. Eserin ne zaman yazıldığına dair bir tarih düşürülmemiştir.

Sonuç

Aşkî'nin *Behce-i Letâif ve Lehce-i Maârif* isimli külliyatının tespit edilen üç yazma nüshasında da yer alan *Sâkînâme* mesnevîsi 71 beyit hacminde bir eser olup tasavvufî sâkînâmelerin genel özelliklerini taşımakla birlikte bu türde yazılan mesnevîlerin son örneklerindendir. Sâkînâme'de benzetme unsuru olarak kullanılan sâkî, mey, meyhâne, serhoş ve câm kavramlarının izi sürülmüş, bu kavramların dînî ve tasavvufî bağlamda hangi anlam dünyasına hizmet etmekte olduğu klasik sâkînâme türü mesnevîlerin yüklendiği anlam ile kıyaslanmıştır. Aşkî'nin mesnevî nazım şeklinin ortak özelliklerinden olan besmele, hamdele ve salvele ile başladığı Sâkînâme eserinde dünya ve ahiret hayatında insanın konumuna, vahdete ulaşmanın Hz. Peygamber ile mümkün olacağına, Hakk'ın âşığı olanların ledün ilmine ulaşma arzusu içinde olduklarına izi sürülen kavramlarla yaptığı benzetmeler üzerinden varmaktadır. Aşkî, *bâde, bâr, bezm, câm, engûr, gendüm, hamr, hoşgüvâr, hum, humhâne, içmek, kâse, katre, keş, mest, mestâne, mey, meyhâne, mül, nûş, işret, peymâne, safâ, sahbâ, sâkî, serhoş, sermest, sunmak, suvarmak, şarâb, teşne, turş ve zevk* kelimeleriyle yaptığı tüm benzetmelerde zahirî olan dünya hayatı ile batınî olan ahiret hayatı arasında tasavvuf yoluna boş koyan kimseye kendinden de örnekler sunarak nasihat etmektedir. Sonuç olarak küçük hacimli bu mesnevînin ihtiva ettiği anlam, Sâkînâme türündeki daha hacimli mesnevîlerin benzetme unsurlarıyla örtüşmektedir.

Kaynakça

Aşkî Mustafa Efendi, Ta'tirü Ercâi'd-Devleti'l-Mecîdiyye Bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye, İÜ Ktp., T.Y. 1488-1490.

_____, Behce-i Letâif Ve Lehce-i Maârif, İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., Yer Nu.: 9.
_____, Behce-i Letâif ve Lehce-i Maârif, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Ktp., Yer Nu.: 662.
_____, Dîvân-ı Fevâidu'l-Uşşâk (Behce-i Letâif ve Lehce-i Maârif), Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi Bölümü, Yer Nu.: 3934.

Aclûnî, İsmail B. Muhammed, Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs 'Amme'ş-Tehara Mine'l-Ehâdîs 'Alâ Elsineti'n-Nâs, Dâr-ı İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1352 / 1933, C. I- II.

Baş, Mehmet Şamil, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-Nâme Mesnevisi (Metin, Muhteva, Tahlil),* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2007.

Baş, Mehmet Şamil,"Aşkî Mustafa Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Sâkînâme Mesnevîsi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* İzmir, 2012, 35: 249-280.

Bilgin, Orhan, "*Aşkî Mustafa Efendi ve Aşk-Nâmesi*", Türklük Araştırmaları Dergisi, İstanbul 1990, S. 5, ss. 211-222.
_____, "*Aşkî Mustafa Efendi ve Mi'râc-Nâmesi*", Prof.Dr. Nihat M. Çetin'e Armağan, İü Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1999, ss. 97-116.

Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-I Müellifîn Fihristi, (Haz. Mustafa Tatcı, Cemal Kurnaz), Bizim Büro Yay., Ankara 2000.

Canim, Rıdvan, Türk Edebiyatında Sâkînâmeler ve İşretnâme, Akçağ Yay., Ankara 1998.

Mehmed Şefîk Efendi, Dîvânçe-i Hanyevî Şefîk Efendi, Ahter Matbaası, İstanbul 1293.

Tuman, Mehmet Nâil, Tuhfe-i Nâilî, Divan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri, (Haz.Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), (Tıpkı Basım), Bizim Büro Yay., Ankara 2001, C. I-II.

Yılmaz, Mehmet, Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler (Ansiklopedik Sözlük), Enderun Kitabevi, İstanbul 1972.

İpekten, Haluk ve Diğerleri, Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988.