



asoscongress

**ULUSLARARASI DİN BİLİMLERİ
SEMPOZYUMU**

*International Symposium
on Religious Sciences*

TAM METİN KİTABI

ASOSCONGRESS CONFERENCE PROCEEDINGS



Editör

Prof. Dr. Çevdet KILIÇ

ISBN: 978-605-2132-95-1

V. ULUSLARARASI DİN BİLİMLERİ SEMPOZYUMU TAM METİN KİTABI

ISBN: 978-605-2132-95-1

Yayın Yönetmeni

Muhammet Özcan

Yayın Editörü

Prof. Dr. Cevdet Kılıç

Kapak Tasarımı

Bülent Polat

Erişime Açıldığı Tarih

26.12.2018

Asos Yayınevi

1.baskı

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

Telefon: 0530 473 23 00

Mail Adresi: asos@asosyayinlari.com

Web: www.asosyayinlari.com

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

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

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

Tam metin kitabında yayınlanan tüm bildiriler Sobiad tarafından indekslenmiş, İntihal.net tarafından benzerlik denetiminden geçirilmiştir.





Sempozyum Onursal Başkanı

Yıldız Teknik Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Bahri Şahin

Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı

Prof. Dr. Cevdet Kılıç

Sempozyum Düzenleme Kurulu

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Aldyab
Dr. Öğretim Üyesi Bilal Yıldırım
Dr. Öğretim Üyesi Hüsamettin Karataş

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Ali Tilbe
Prof. Dr. Abdulkadir Baharçipek
Prof. Dr. Adnan Çelik
Prof. Dr. Ahmet Yatkın
Prof. Dr. Aleksandra Vranes
Prof. Dr. Ali Yılmaz Gündüz
Prof. Dr. Alper Maral
Prof. Dr. Anaid Donabedian Inalco
Prof. Dr. A. Melek Özyetgin
Prof. Dr. Belkacem Boumahdi
Prof. Dr. Bünyamin Akdemir
Prof. Dr. Canan Çetin
Prof. Dr. Candalene J. McCombs
Prof. Dr. Cemile Hesenzade
Prof. Dr. Choi Han – Woo
Prof. Dr. Cihan Işıkhan
Prof. Dr. Çağatay İnam Karahan
Prof. Dr. Daoud Djefafla
Prof. Dr. David Carr
Prof. Dr. Elena Oganova
Prof. Dr. Elif Yüksel Oktay
Prof. Dr. Emin Çelebi

5. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu 25-26-27 Ekim 2018

The 5th International Symposium on Religious Sciences 25-26-27 October

İSTANBUL



Prof. Dr. Erica H. Gilson
Prof. Dr. Erol Asiltürk
Prof. Dr. Erol Parlak
Prof. Dr. Eva Agnes Csato
Prof. Dr. Fadime Suata Alpaslan
Prof. Dr. Flera Sayfulina
Prof. Dr. Güldane Araz Ay
Prof. Dr. Gwendolyn Alexander
Prof. Dr. H. Birsen Hekimoglu-Örs
Prof. Dr. Hacer Tor
Prof. Dr. Hasan Arapgirlıoğlu
Prof. Dr. Himmet Karadal
Prof. Dr. Hocine Boukara
Prof. Dr. Işıl Uluçam Wegmann
Prof. Dr. İ. Gülsel Sev
Prof. Dr. İbrahim Halil Sugözü
Prof. Dr. İbrahim Örnek
Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu
Prof. Dr. İlhan Özkeçeci
Prof. Dr. Joachim Klose
Prof. Dr. Kathleen Malu
Prof. Dr. Kazuyuki Nagai
Prof. Dr. Khalil Awda
Prof. Dr. Kim Hyo Joung
Prof. Dr. Liptai Kalman
Prof. Dr. Ljiljana Marković
Prof. Dr. Lubov Kopanitsya
Prof. Dr. M. Ali Kırman
Prof. Dr. M. Cihat Can
Prof. Dr. Mahmut Tekin
Prof. Dr. Mehmet Koştumoğlu
Prof. Dr. Mashood Baderin
Prof. Dr. Mohammed Hardan Ali
Prof. Dr. Moheddin Bananeh
Prof. Dr. Mustafa Arslan
Prof. Dr. Mustafa İsmail Kaya

5. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu 25-26-27 Ekim 2018

The 5th International Symposium on Religious Sciences 25-26-27 October

İSTANBUL



Prof. Dr. Mustafa Uslu
Prof. Dr. Nabeel Madallah Hamad Al-Obaidi
Prof. Dr. Nassıra Hedjerassı
Prof. Dr. Olena Ivanovska
Prof. Dr. Orhan Çoban
Prof. Dr. Recep Dikici
Prof. Dr. Robert Elliott
Prof. Dr. Roberto Veraldi
Prof. Dr. Sanjin Kodric
Prof. Dr. Sedat Cereci
Prof. Dr. Serpil Ağcakaya
Prof. Dr. Sevil Mehdiyeva
Prof. Dr. Sevgi Soylu Koyuncu
Prof. Dr. Sven Tarp
Prof. Dr. Tahir Akgemci
Prof. Dr. Tarık Özcan
Prof. Dr. Tetsuya Sato
Prof. Dr. Türev Berki
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanli
Prof. Dr. Tom Schoeneman
Prof. Dr. Viktoria Serzhanova

Doç. Dr. Ahmet Talimciler
Doç. Dr. Arda Eden
Doç. Dr. Besir Mustafayev
Doç. Dr. Beyhan Kanter
Doç. Dr. Beyhan Zabun
Doç. Dr. Burçin Cevdet Çetinsöz
Doç. Dr. Duygu Kızıldağ
Doç. Dr. Dünder Alikılıç
Doç. Dr. Elmas Şahin
Doç. Dr. Elmira Memmedova Kekeç
Doç. Dr. Erdal Arlı
Doç. Dr. Esra Birkan Baydan
Doç. Dr. Evrim Mayatürk Akyol



Doç. Dr. Fatih Arslan
Doç. Dr. Fatih Mehmet Öcal
Doç. Dr. Fatma Nur Yorgancılar
Doç. Dr. Ferit İzci
Doç. Dr. Fulya Erlüle
Doç. Dr. Funda Kızıler Emer
Doç. Dr. Gulnara Kanbarova
Doç. Dr. Gül Kayalıdere
Doç. Dr. Güldane Araz Ay
Doç. Dr. Güler Tozkoparan
Doç. Dr. Halil İbrahim Kuruca
Doç. Dr. Halil Tokcan
Doç. Dr. Hasan Güner Berkant
Doç. Dr. İrina Pokrovskaya
Doç. Dr. Kader Sürmeli
Doç. Dr. Kemal Erol
Doç. Dr. Kürşat Çelik
Doç. Dr. Lütüye Özdemir
Doç. Dr. Mahmut Yardımcıoğlu
Doç. Dr. Mary Beth Schaefer
Doç. Dr. Mehmet Ak
Doç. Dr. Muhittin Kapanşahin
Doç. Dr. Murat Elmalı
Doç. Dr. Mutlu Deveci
Doç. Dr. Nazile Abdullazade
Doç. Dr. Necdet Yaşar Bayatlı
Doç. Dr. Nevin Özdemir
Doç. Dr. Okan Murat Öztürk
Doç. Dr. Olca Sürgevil
Doç. Dr. Özlem Demirel Dönmez
Doç. Dr. Sare Şengül
Doç. Dr. Sibel Kılıç
Doç. Dr. Şafak Kaypak
Doç. Dr. Tamer Budak
Doç. Dr. Tarana Khalilova Ahmed Gizi
Doç. Dr. Tuba Büyükbeşe

5. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu 25-26-27 Ekim 2018

The 5th International Symposium on Religious Sciences 25-26-27 October

İSTANBUL



Doç. Dr. Tudora Arnaut
Doç. Dr. Turan Akkoyun
Doç. Dr. Yegane Çağlayan
Doç. Dr. Yılmaz Karadeniz
Doç. Dr. Yusuf Şahin
Doç. Dr. Yüksel Gögebakan

Dr. Öğretim Üyesi Ahmed Aldyab
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Turan Sinan
Dr. Öğretim Üyesi Bahadır Köksalan
Dr. Öğretim Üyesi Banu Tanrıöver
Dr. Öğretim Üyesi Bengü Hırlak
Dr. Öğretim Üyesi Beyzade Nadir Çetin
Dr. Öğretim Üyesi Birol İpek
Dr. Öğretim Üyesi B. Burçak Erdal
Dr. Öğretim Üyesi Burcu Özge Özaslan Çalışkan
Dr. Öğretim Üyesi Cihat Kartal
Dr. Öğretim Üyesi Duygu Koçak
Dr. Öğretim Üyesi Ebru Onurlubaş
Dr. Öğretim Üyesi Fadime Tosik Dinç
Dr. Öğretim Üyesi Gülsüm Vezir Oğuz
Dr. Öğretim Üyesi Hakan Yalap
Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Görücü
Dr. Öğretim Üyesi İdil Tuncer Kazancı
Dr. Öğretim Üyesi İzzet Taşar
Dr. Öğretim Üyesi Kürşat Yusuf Aytaç
Dr. Öğretim Üyesi Lütü Alıcı
Dr. Öğretim Üyesi Lütüye Özaydın Akyol
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Levent Erdaş
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Yılmaz
Dr. Öğretim Üyesi Melahat ÖNEREN
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Uğraş
Dr. Öğretim Üyesi Nilüfer Alimen
Dr. Öğretim Üyesi Nurhodja Akbulaev
Dr. Öğretim Üyesi Özlem Yaşar Uğurlu

5. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu 25-26-27 Ekim 2018

The 5th International Symposium on Religious Sciences 25-26-27 October

İSTANBUL



Dr. Öğretim Üyesi Ramazan Yirci
Dr. Öğretim Üyesi Recep Özdemir
Dr. Öğretim Üyesi Seçil Eda Kartal
Dr. Öğretim Üyesi Semra Kıranlı Güngör
Dr. Öğretim Üyesi Sezgin Demir
Dr. Öğretim Üyesi Tahir Çelikbağ
Dr. Öğretim Üyesi Tuncay Yavuz Özdemir
Dr. Öğretim Üyesi Türkan Askerova
Dr. Öğretim Üyesi Yavuz Haykır
Dr. Elçin İbrahimov



İÇİNDEKİLER

RADİKALLEŞMENİN VE ŞİDDET YÖNELİMLİ DAVRANIŞLARIN ÖNLENMESİNDE EVRENSEL DEĞERLERİN ROLÜ	2
SOSYO-TEOLOJİK BAĞLAMDA KUR'AN'DA BİREYE İLİŞKİN ATIFLAR	9
ERİL HABİTUS VE DİN: KİMLİK ÇÖZÜMLEME GİRİŞİMİ	16
İBN CÜBEYR SEYAHATNAMESİ'NDE BAĞDAT ŞEHİRİ	28
FELSEFE VE BİLİM İLİŞKİSİ	39
DİNİ GRUP MENSUBU BİREYLERDE DİNİ İNANÇ TUTUM VE DAVRANIŞ AÇISINDAN KUŞAKLARARASI FARKLILAŞMAYA ETKİ EDEN FAKTÖRLER: ERENKÖY CEMAATİ ÖRNEĞİ.....	45
İKBAL'DE VARLIK ve VARLIĞIN BİR TEZAHÜR UNSURU OLARAK AŞK.....	56
PEYGAMBERLERİN KARŞILAŞTIĞI ZORLUKLAR VE DİNİ BAŞA ÇIKMA ETKİNLİKLERİ: HZ. YAKUP, HZ. YUSUF VE HZ. EYYÜB ÖRNEĞİ	84
FAZLURRAHMAN'IN <i>ISLAMIC METHODOLOGY in HISTORY</i> İSİMLİ ESERİNDEKİ HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	94



RADİKALLEŞMENİN VE ŞİDDET YÖNELİMLİ DAVRANIŞLARIN ÖNLENMESİNDE EVRENSEL DEĞERLERİN ROLÜ

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Görevlisi Mehmet AKIN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Radikalleşme yanlısı inanç ve ideolojiler, şiddet yönelimli davranışların yaygınlaştırılması için verimli alanlar üretir. Bu çerçevede ortaya çıkan dinsel ve ideolojik hoşgörüsüzlük, radikalizmin ana motivasyonunu oluşturur. Bununla birlikte, radikalizm ve buna bağlı şiddet yönelimli tutum ve davranışların önlenmesine yönelik referansların kaynağında, genellikle ahlak, inanç ve hukuk sistemleri tarafından üretilen çözümler yer alır. Söz konusu sistemlerin esas aldığı değerler kullanılarak radikalleşme ve şiddet yönelimli davranışların önlenmesi mümkündür. Böylece radikalizm ve şiddet dilinin yerini sürdürülebilir ve kalıcı bir barışa bırakması sağlanabilir. Günümüzde bu konuda yoğun çaba sarf edilmesinin gerekliliği açıktır. Bu bağlamda tebliğimizin amacı, küresel ölçekte gittikçe yaygınlaşan radikalleşme ve şiddet olgusu karşısında evrensel ortak değerlerin ve insanlığın birlikte yaşama tecrübesinin yeniden hatırlatılmasına katkıda bulunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Radikalleşme, şiddet, ahlak, hukuk, inanç sistemleri, değerler.

Giriş

Günümüzde şiddet yönelimli davranışların yaygınlaştırılmasına yönelik en önemli katkıların, radikalleşme yanlısı inanç ve ideolojilerden geldiği görülmektedir. Zira söz konusu inanç ve ideolojiler tarafından üretilen dinsel ve ideolojik hoşgörüsüzlük, radikalizmin ana motivasyonu durumundadır. Dünya genelinde ve özellikle Avrupa’da, uluslararası göç hareketliliklerinin yol açtığı yabancı sorunu ile birlikte radikalleşme ve şiddet yönelimi hızla yayılmaktadır. Bu durum, toplumların barış içinde bir arada yaşama iradesinin sürdürülebilmesine yönelik ciddi riskler taşımaktadır. Radikalleşme, sadece ulusal ve uluslararası güvenliği değil, bir arada yaşayan insanların huzur ve güvenliğini de tehdit ederek, toplumsal düzene ve dolayısıyla barış kültürüne zarar verir hale gelmiştir. Radikalleşme bireyin inanç, tutum, davranış ve alışkanlıkları üzerinde köklü değişimler meydana getiren bir süreçtir. Bu sürecin sonucunda kişi, kendisi gibi düşünmeyi, inanmayı ve yaşamayı tercih etmeyen kişi ve gruplara yönelik dışlayıcı tutum ve davranışlar sergilemeye başlar. Dolayısıyla birarada yaşama kültüründen uzak bir kişilik tipine sahip olan



radikal kişiler, toplumsal hayata uyum sağlama konusunda önemli zorluklar yaşar ve çoğu zaman sert yöntemler kullanarak kendi doğrularını başkalarına kabul ettirmeye çalışırlar.

Radikalleşme ve şiddet yönelimli davranışların nedenleri

Radikalleşmenin bir sonraki aşaması, çeşitli gerekçelerle şiddete başvurmaktır. ‘Aşırı radikalleşme’ olarak tanımlanabilecek bu aşama; devlet dışı bir grubun veya organizasyonun, şiddete başvurmak suretiyle hem devlet güçlerini hem de onları destekleyen sivil vatandaşları hedef almaları ile sonuçlanabilir. Böylece şiddet motivasyonlu radikal tutum ve davranışlar, terör eylemlerine dönüşerek kitlesel bir boyut kazanmış olur (McCauley ve Moskalenko, 2017: 205-216). Bu çerçevede radikalleşme, kişilerin aşırı politik, toplumsal ya da dinsel düşünceler ve amaçlar edinmeye başladığı kişisel, grupsal ve kitlesel bir süreç (Erdem, 2016: 209) olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle radikalleşmenin, şiddet olgusuyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Esasen radikalleşmenin yol açtığı bireysel ve toplumsal nitelikli zararlı sonuçların başında şiddet yönelimli davranışlar gelmektedir. Bilindiği gibi şiddet; “bireyin kendisine, başkasına, belirli bir topluluk veya gruba uyguladığı ve yaralama, ölüm, fiziksel zarar veya yoksunluk ile sonuçlanan tehdit ya da fiziksel zor kullanma” davranışıdır (Krug vd., 2002).

Literatürde, önemli bir halk sağlığı sorunu olarak dikkat çeken şiddet davranışının nedenlerine ilişkin biyolojik, psikolojik-psikiyatrik ve sosyolojik olmak üzere başlıca üç yaklaşımdan söz edilmektedir. Biyolojik yaklaşım, şiddet davranışının temelinde, genellikle beynin işleyişine bağlı olarak kimyasal ve hormonal etkileşimlerin yattığını belirtmektedir. Buna göre şiddet; beslenme, hormonal düzensizlikler ve testosteron gibi biyo-kimyasal faktörlerin yanı sıra, beyin bozuklukları ve tümör gibi nöro-psikolojik ve XYY sendromu gibi genetik faktörlere bağlı olarak gelişen bir davranıştır. Psikolojik ve psikiyatrik yaklaşıma göre ise, şiddet yönelimli davranışların ortaya çıkmasında, zihnin işleyiş biçimi ve zihinsel rahatsızlıkların yanı sıra, psikopatolojik sendromlar, içgüdüsellik, benmerkezcilik, hiperaktiflik, zekâ düzeyi, kişilik bozuklukları ve sinirlilik gibi kişilik özellikleri etkili olmaktadır (Kızmaz, 2006: 248).

Sosyolojik yaklaşımda ise şiddet olgusu, sosyalleşme sürecindeki yaşantılarla birlikte içinde yaşanılan toplumun sosyo-kültürel değerleriyle doğrudan ilişkili olarak açıklanmaktadır. Bu çerçevede literatürde şiddet davranışının; aile, yoksulluk, işsizlik, eşitsizlik, sosyo-ekonomik statü, kültür veya şiddet alt-kültürü, ateşli silahlar, sınıf yapısı, uyuşturucu ve alkol kullanımı, sosyal sermaye ve kitle iletişim araçları gibi çok sayıda değişken etrafında çözümlendiği anlaşılmaktadır (Kızmaz, 2006: 248-249). Şiddet yönelimli davranışlara en fazla maruz kalan gruplar; çocuklar, kadınlar ve yaşlılardır. Bu grupların yanında akranlar ve kardeşler arası şiddet, engellilere ve mültecilere yönelik şiddet ile kişinin kendisine yönelik şiddeti (Polat, 2016: 15-16) de yaygın şiddet türleri arasında sayılmaktadır. Uygulanan şiddet tipine göre incelendiğinde ise fiziksel, cinsel, duygusal, ekonomik ve siber şiddet başlıklarının ilk sıralarda yer aldığı görülmektedir.

Farklı şiddet türleri ile radikalleşme arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Buna göre, genellikle, şiddet yöneliminin kaynağında kişinin sahip olduğu radikal düşüncelerin yattığı düşünülse de, genetik, psikolojik ve sosyolojik faktörlerin radikal düşüncelerin şekillenmesindeki



biçimlendirici, yönlendirici etkisi yadsınamaz. Dolayısıyla şiddet yönelimli radikalleşme süreci, “yukarıdan aşağıya (*top down*)” olduğu gibi “aşağıdan yukarıya (*bottom-up*)” doğru da biçimlenebilmektedir. Yukarıdan aşağıya radikalleşme, radikal bir grubun organize biçimde “eleman kazanma kampanyası” ile yeni üyeler arayışına girmesi durumunda gerçekleşen radikalleşmeyi tanımlamaktadır. Aşağıdan yukarıya radikalleşme ise, bireylerin veya küçük grupların, mevcut radikal gruptan bağımsız bir şekilde radikal hisler ve inançlar geliştirmesi ve bu aşamadan sonra mevcut radikal gruplarla iletişime geçmesi veya kendi inisiyatifi ile radikal faaliyetlere girişmesini (McCauley ve Moskalenko, 2017) ifade etmektedir.

Radikalleşme, belirli bir dinsel veya ideolojik düşünce sistemi çerçevesinde gerçekleşebileceği gibi; siyasal, ırksal, kültürel veya ekonomik çıkarlar ekseninde de gerçekleşebilir. Dolayısıyla radikal faaliyetler, büyük organizasyonel faaliyetler olarak görünürlük kazanabileceği gibi, bireysel veya küçük grup faaliyetleri biçiminde de ortaya çıkabilmektedir. Bu kapsamda olmak üzere, örneğin dini motifli şiddet eylemlerinde aşırı radikalleşme, genellikle dinin kendisinden değil, bireylerin onu yorumlama tarzından veya dini yaklaşım farklılıklarından kaynaklanmaktadır (Şahin ve Türkkahraman, 2011: 187). Araştırmalar, radikal fikirlere sahip pek çok kişinin terör faaliyetlerine başvurmadığını ve pek çok teröristin de derin ideolojik bir fikriyata sahip olmadığını, hatta geleneksel anlamda radikalleşmediğini göstermektedir. Bu bağlamda, şiddeti meşrulaştıran aşırı görüşler ve inançlar yoluyla radikalleşmenin, terörizme yönelmenin muhtemel yollarından biri olduğu, ancak tek geçerli yolu olmadığı anlaşılmaktadır (Borum, 2012: 8). Radikalleşme ile şiddet yönelimli davranışların aynı anlama gelmediğine dair önemli bir gösterge de, Pew ve Gallup gibi kuruluşların yaptığı araştırmalarda yer almaktadır. Bu kuruluşların verilerine göre, İslam dünyasının yaklaşık % 7’lik kısmı –yaklaşık 100 milyon Müslüman- cihatçı faaliyetlere sempati duymakta, sadece bunlardan sadece birkaç bini şiddete bulaşmaktadır (Atran, 2010).

Bu verilerden hareketle, “bütün radikallerin terörist olduğu” sonucuna ulaştırmak mümkün değildir. Ancak şiddet ve terör eylemlerine karışanların radikal inançlarla motive edildiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira gerek ulusal gerekse uluslararası güvenliğe yönelik tehditlerin, uluslararası terör örgütlerinin eylemde bulundukları ülkelerden devşirdikleri yerli sempatizanlardan ya da işbirlikçilerden kaynaklandığı görülmektedir (Martin, 2017). Bütün önleyici tedbirlere rağmen, hem ulusal hem de uluslararası kuruluşların raporları incelendiğinde, şiddet yönelimli davranışların dünya çapında hızla artmakta olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede radikalleşme ile ilgili çalışmalarda; şiddete yönelen insanların konuyla ilişkili düşüncelere nasıl ulaştıkları ve düşünce evresinden eylem evresine nasıl geçtikleri araştırılmaktadır.



Radikalleşme, şiddet yönelimli davranışlar ve evrensel değerler

Radikalleşmenin ve şiddet yönelimli davranışların önlenmesi, öncelikle, bireyin uzun, nitelikli ve sabırlı bir eğitim süreci sonucunda şiddet üreten davranışları konusunda bir farkındalığın oluşturulup geliştirilmesine ve bilinçlenme düzeyinin yükseltilmesine bağlıdır. Bu çerçevede Erem (2008), şiddet yönelimli öğrencilerin velilerine uygulanan çatışma eğilimi ölçeği ile velilerin çatışma eğilim düzeyleri, öfke kontrol durumları ve aile içi ilişkileri arasındaki ilişkinin niteliğini incelemiştir. Çalışma kapsamında verilen “çatışma çözme eğitimi”nin, şiddet yönelimli öğrenci velilerinin çatışma eğilimlerinin düşmesine, aile ilişkilerinde problem çözme becerilerinin ise yükselmesine katkıda bulunduğu saptanmıştır. Eğitim sürecinde velilerin çatışma ve çatışma çözümü konusunda farkındalık kazandıkları, ailedeki rollerine bağlı olarak problem çözme, iletişim becerisi, duygusal tepki verebilme ve duygularını daha sağlıklı ifade edebilme, öfke ve davranış kontrolü konusunda farkındalıklarının arttığı anlaşılmaktadır (Erem, 2008). Benzer araştırmalar da, insandaki şiddet eğiliminin düzenli eğitimlerle dizginlenip kontrol altına alınabileceğini göstermektedir.

Radikalleşme ve şiddet yönelimli davranışların önlenmesinde eğitim yoluyla kazandırılacak ortak değerlerin önemli rolü ve işlevi bulunmaktadır. Çünkü ortak değerler kullanılarak bu tür davranışların ürettiği radikalizm ve şiddet dilinin yerini bireysel anlamda normal bir kişiliğe, toplumsal olarak ise sürdürülebilir ve kalıcı bir barışa bırakması sağlanabilir (bkz. Çapcıoğlu & Çapcıoğlu, 2015: 21-29). Günümüzde, bu konuda her zamankinden daha yoğun çaba sarf edilmesi gerektiği açıktır. Zira dünyanın hemen her yerinde yaşanan travmatik olaylar; toplumların barış içinde bir arada yaşama kültürlerinin önünde ciddi bir tehdit oluşturmaya devam etmektedir. Dolayısıyla radikalleşme ve şiddetin önlenmesinde ortak ahlaki, insani ve kültürel değerlerin gücü kullanılabilir. Bu çerçevede, öncelikle, ortak değerlerin neler olduğu, bu değerlerin birlikte yaşama kültürünün şekillenmesinde nasıl bir rol üstlenebileceği, insan onurunu yok sayan yaklaşımları önlemeye yönelik ne tür önlemler alınabileceği gibi başlıklar üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Bilindiği gibi günümüzde radikalleşme, dünya çapında yaşanan ekonomik, sosyal ve siyasal dalgalanmalara bağlı olarak çeşitli biçim ve içeriklerde yeni gündemlere konu olmaktadır. Esasen radikalleşme, genellikle, sosyo-kültürel ayrımcılık ve eşitsizliğe bağlı olarak ekonomik, siyasal ve yasal boşluklar ya da çarpıklıklar ekseninde şekillenen bir olgudur. Doğrudan ya da dolaylı biçimde ötekileştirmeye, ırkçılığa, yabancı düşmanlığına bağlı islamofobi ve zenofobi gibi çeşitli fobik davranışlara yol açan bu olgunun, insan onurunu, hatta yaşamını yok sayan bir düzeye yükselmesi, meseleyi içinden çıkılması zor bir aşamaya taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında, özellikle ekonomik koşulların iyileştirilmesi, çözüm odaklı siyasal söylemlerin yasal düzenlemelerle birlikte ilerlemesi ve siyasal iradenin, etkisi doğrudan toplum tabanında hissedilen düzenlemelerde eşitlikçi ve ayırım gözetmeyen politikalar izlemesi önemlidir.

Radikalleşmenin ortaya çıkış ve yükseliş dönemlerinde olduğu gibi bugün karşılaşılan biçimleri de çok boyutlu bir manzara ortaya çıkarmaktadır. Sözgelimi, ırkçı tutum ve davranışların sorunun siyasal platformlardaki temsilcileri tarafından kullanılmasının yanı sıra, sosyo-kültürel dışlanma



söylemi, ırkçılığın dikkat çeken formlarından sadece birkaçıdır. Dolayısıyla bu sosyal sorunla etkin mücadele, hem neden olduğu unsurların çeşitliliği hem de kendini gösteriş biçimindeki farklılıklar sebebiyle, kuşatıcı sosyal politikaların üretilmesini ve kapsamlı düzenlemelerin yapılmasını gerektirmektedir. Zira içinde yaşadığımız çağda insanlık, tarihte hiç olmadığı kadar radikalleşme ve şiddetten bunalmış, yaşanan sorunlar yerellikten çıkmış ve tüm insanlığı etkileyen evrensel boyutlar kazanmıştır. Bu nedenle sorunlarla mücadele ederken, evrensel yolların ve içeriklerin tercih edilmesi önem arz etmektedir. Bugün radikalleşme ve şiddetin küresel ölçekli sorunların başında gelmeye ve hala insanlığın geleceğini tehdit etmeye devam etmesi, bu sorunla mücadelede yanlışların yapıldığını ya da eksikliklerin olduğunu düşündürmektedir. Bu durumda, soruna kalıcı çözüm aramanın gereği ortadadır. Bu amaçla, vakit kaybetmeksizin ortak değerlerden hareketle “yüksek güven kültürü”nün yeniden canlandırılması ve dünya ölçeğinde yaygınlaştırılması gerekmektedir.

Yüksek güven kültürü, her insanın kendi canıyla birlikte, ailesi, akrabaları ve dostları başta olmak üzere yakın ve uzak çevresindeki diğer insanların emniyetinde olduğu, temel hak ve özgürlüklerinin korunduğu, güvenli ve özgür bir ortamda varlığını sürdürmesine imkân oluşturur. İnsanın yaratıcı yetilerini geliştirip anlamlı bir yaşam kurabilmesi de, ancak böylesine özgür ve güvenli ortamların varlığına bağlıdır. Esasen yüksek güven kültürüne dayalı toplumsal yaşamın ön koşulu, güvenlik, özgürlük, eşitlik ve adalet değerlerinin tesis edilmesidir. Toplumsal adalet, her insanın herhangi bir konuda haksızlığa uğradığında, eninde sonunda hakkına kavuşacağından ve haksızlık yapanların cezalandırılacağından emin olduğu evrensel hukuk kurallarının etkin kılınmasıyla sağlanabilir. Çünkü hukukun olmadığı yerde adalet olmaz; adaletin olmadığı yerde ise kalıcı değerlerden söz edilmesi mümkün değildir. Yüksek güven kültürü, hayatın ve barışın esas alındığı, savaşta bile insan onuru ile bağdaşmayan unsurların yasaklandığı ortamlarda gelişebilir. İslamiyet’te “şiddet”e başvurmamak, arızı bir durum olup can güvenliğini tehdit eden zorunlu haller dışında asla caiz görülmemiştir. Esasen İslamiyet’te her konuda olduğu gibi savaşta da aşırılıklardan uzak, itidalli tutum ve davranışlar tavsiye edilmiştir: “*Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın, aşırı gitmeyin; doğrusu Allah aşırı gidenleri sevmez*”. (Bakara, 2/190). Çünkü Müslüman ilkeli olmak ve bu ilkelerini, savaşta bile olsa korumak zorundadır (Onat, 2018). Bu yüzden savaş, sadece can ve mal emniyetinin tehlikeye düştüğü durumlarda ve yeniden barışı sağlamak için başvurulabilecek geçici bir çözüm olarak görülmüştür.

Sonuç

İnsanın kendini gerçekleştirebilmesi için adalet, eşitlik, güvenlik ve özgürlük değerleri üzerine kurulu barışçıl bir toplumsal yaşamın varlığı işlevsel öneme sahiptir. Zira özgürlüklerin kısıtlandığı, adalet ve güven ortamının oluşturulmadığı toplumlarda yaşam mücadelesi veren bireyler, kaçınılmaz bir şekilde şiddet yönelimli davranışlara ve bu davranışların ortaya çıkardığı tahrip edici sonuçlara maruz kalmaktadır. Dolayısıyla, toplumsal yaşamın devamlılığı, yüksek güven kültürünün canlandırılmasına ve korunmasına bağlıdır. Yüksek güven kültürü, insanların birbirlerine olan güvenlerini zedeleyecek birtakım davranışlardan kaçınmakla, sorumluluk bilinciyle hareket etmekle, karşılıklı hak ve hukuka riayetle, sevgi, saygı ve hoşgörüyle



gerçekleşmekte ve bir arada yaşama bilincine bağlı olarak gelişmektedir. Zira insan, insanca yaşamının gerekleri olan temel hak ve özgürlükleri, insanı insan yapan yüksek insani değerleri diğer insanlarla paylaşarak insanlığını toplum içinde gerçekleştirmek durumunda olan bir varlıktır (Albayrak & Çapcıoğlu, 2004). Bu bağlamda insanca yaşayabilmek için her şeyden önce insanın kendisini güven içinde hissetmesi gerekir. Esasen tüm ahlak, inanç ve hukuk sistemleri, evrensel değerler etrafında insanca yaşayabilmenin ortak paydalarını oluşturmayı amaçlamaktadır. Kültürümüzde de var olan bu ^{yüksek} iyilik potansiyelinin öncelikle tek tek bireylerden başlayarak harekete geçirilmesi, ardından toplum genelinde ve küresel ölçekte yayılımını sağlayacak imkânların araştırılması gerekmektedir. Bu süreçte insanlığa, şiddet yönelimli davranışların dünyanın neresinde olursa olsun mutlaka önü alınması gereken sosyal bir salgın olduğu anlatılmalı ve şiddetin daha fazla yaygınlaşmaması için gerekli tedbirler alınmalıdır.

Kaynakça

- Albayrak, A., Çapcıoğlu, İ. (2004), “Güvenlik-özgürlük ikileminde teröre yönelik tutumlar”, *Dini Araştırmalar*, Cilt 7, Sayı 20, s. 275-291.
- Atran. S. (2010), Pathways to and from violent extremism: the case for science-based field research, statement before the senate armed services sub-committee on emerging threats & capabilities, March 10, 2010. (Erişim Tarihi: 24 Kasım 2018).
- Borum, R. (2012). “Radicalization into violent extremism I: a review of social science theories”, *Journal of Strategic Security*, Volume 4, Number 4, p. 7-36.
- Çapcıoğlu, İ., Çapcıoğlu, F. (2015), “Popüler Kültürün Metalaştırdığı Değerlerimizi Nasıl Yeniden İnşa Edelim?”, s. 21-29, Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu, Tebliğler Kitabı, (ed. Cengiz Gündoğdu), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Erdem, S. (2016). *Cihatçılar: El Kaide ve IŞİD’e katılanların hikâyesi*, İstanbul: Yakın Plan Yayınları.
- Erem, F. (2008), Çatışma çözme eğitiminin şiddet yönelimli öğrencilerin velilerinin çatışma çözme becerileri üzerindeki etkisi, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Kızmaz, Z. (2006), “Şiddetin sosyo-kültürel kaynakları üzerine sosyolojik bir yaklaşım”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 2, s. 247-267.
- Krug, Etienne G., Linda L. Dahlberg, James A. Mercy, Anthony B. Zwi & Rafael Lozano (Eds.) (2002). *World report on violence and health*. Cenova: World Health Organization.
- Martin, G. (2017), *Terörizm: kavramlar ve kuramlar*, (çev. İ. Çapcıoğlu & B. Metin), Ankara: Adres Yayınları.
- McCauley, C. and Moskaleiko, S. (2017), “Understanding political radicalization: the two-pyramids model”, *American Psychologist*, vol. 72, no. 3, s. 205–216
- Onat, H. (2018), “Yüksek güven kültürü”, <http://www.hasanonat.net> [Erişim tarihi: 25.11.2018].



Polat, O. (2016), “Şiddet”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, cilt: 22, sayı: 1, s. 15-34.

Şahin, K., Türkkahraman, M. (2011), “Türkiye’de toplumun radikal hareketlere bakış açısı”, H. Akdoğan, K. Yavuz ve N. Altun (Der.), *Orta Doğu’daki siyasal gelişmeler ve güvenlik*, Ankara: Polis Akademisi Yayınları.

WHO (Dünya Sağlık Örgütü) (2002). World report on violence and health, Geneva, http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/wrvh1/en/ [Erişim Tarihi: 24 Kasım 2018].



SOSYO-TEOLOJİK BAĞLAMDA KUR'AN'DA BİREYE İLİŞKİN ATIFLAR

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Görevlisi Mehmet AKIN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Kur'an'da "birey" sözcüğünün anlamını bütün boyutlarıyla kuşatan tek bir atıftan söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte, "fert", "zat", "vech" ve "nefs" gibi sözcüklerin "birey" sözcüğüne atıflar içerecek sosyo-teolojik bağlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da birey, biyolojik boyutuyla tabiatın bir parçası olan doğal bir varlık olarak değerlendirilir. Bu çerçevede, onun topraktan yaratıldığına işaret edilir ve böylece insan türünün ilk prototipi olan Hz. Âdem'in yaratılışına atıfta bulunulur. Bununla birlikte, Kur'an'da bireyin diğer yaratılanlardan ayrılan yönüne atıfla, onun psiko-sosyal ve teolojik boyutlarına da değinilerek Allah'ın ona bizzat kendi ruhundan üflediği belirtilir. İlk kez Hz. Âdem'in yaratılışında gerçekleşen bu olay, insanın aynı zamanda birey olmaya da namzet olduğuna işaret eder. Kur'an'ın üslubu, indirildiği sosyo-teolojik bağlam ve ortaya koyduğu söylem açısından analiz edildiğinde, genele ilişkin atıflar içeren ayetlerde bile gerçek muhataplarının tek tek bireyler olduğu anlaşılır. Bu tebliğde, söz konusu muhataplık ilişkisi, bireye ilişkin atıflardan hareketle çeşitli boyutları dikkate alınarak analiz edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, birey, sosyoloji, toplum.

Giriş

Birey olarak insanın varlık yapısının mahiyetini doğrudan tartışmaya yönelik girişimlerin tarihi oldukça yenidir. XIX. yüzyılın sonlarına gelinceye kadar insanın varlığı ve evrendeki yeri din, hukuk, ahlak, sanat ve bilim ile olan ilişkileri çerçevesinde dolaylı bir şekilde ele alınıp tartışılırken, günümüzde bu konu müstakil bir mesele olarak görülüp ele alınmaktadır. İnsanın varlık âleminin bir parçası kabul edilip diğer bütün varlıklarla ilişkisi çerçevesinde incelenmesine ilişkin girişimler, ona ilişkin önemli bilgiler ortaya çıkarmakla birlikte, insanın biricikliğine ve ayırt edici niteliklerine ilişkin doyurucu açıklamalar ortaya koyma konusunda yeterince başarılı olamamıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri, insanın, doğanın bir parçası olduğu hâlde, aynı zamanda onu aşabilme ve kontrol altına alabilme gücüne sahip oluşudur (Yaparel, 2007: 349). Çünkü doğayı bilinçli ve maksatlı olarak kendi yararına kontrol edip kullanabilen tek canlı insandır. O, bunu yapısında mevcut olan bedensel güçler



yanında kendisine verilen irade ve akıl gibi ruhsal yetenek ve beceriler sayesinde başarabilmektedir. İnsan, sahip olduğu bütün bu biyolojik ve psikolojik güç ve imkânlarla bağlı olarak istemekte, niyet etmekte, düşünebilmekte ve akıl yürütebilmektedir. İşte insanı diğer canlı-cansız varlıkların tümünden ayrı ve biricik kılan bu özellikleri, onu yaratılmışlar arasında en üstün, en şerefli mertebeye yerleştirmektedir. Böylece, artık insan sadece biyolojik bir varlık olmaktan çıkıp, "sorumlu bir fail" konumuna yükselmektedir (Yaparel, 2007: 350).

Kur'an'da Birey

Her inanç sistemi, kendisine inanan bireyleri belli açılardan tanımlamış ve bir birey modeli ortaya koymuştur. İslamiyet'te ise birey, özgür ve sorumlu varlık olarak tanımlanmıştır. İslamiyet'te ilahi mesajların gerçek muhatabı, çeşitli kurum ve yapılardan oluşan toplum değil, birey olarak insandır. Zira her birey tek başına mutlak bir değer ifade eder. Bireyin varlığı, sınıf, halk, toplumsal grup gibi "bütün"lerin varlığından daha gerçek ve değerlidir. İlahi mesajların muhatabı birey olduğu için her birey doğrudan doğruya Allah'a karşı sorumludur. Allah ile birey arasındaki ilişkide herhangi bir aracı söz konusu değildir. Bu çerçevede inanma, Allah ile insan arasında gerçekleşen özel bir durumdur. Kur'an'da Allah, inanan veya inanmayan her bireye hitap ederken, onların her birinin bireysel değerini kabul etmektedir (Ay, 2003: 92). Ayrıca, İslamiyet'te mükâfat ve cezanın nihai anlamda insanın özgür fiillerine göre belirlenmesi, ahirette insanın birey olarak Tanrı'nın huzuruna çıkacağı, hiç kimsenin günahını başkasının yüklenemeyeceği ilkeleri (Kur'an, 19/80, 95; 2/286; 4/83; 6/152; 91/7-8), bireyselliğin ve bireyselleşmenin gereğine ve önemine işaret eder.

10

Kur'an'da, birey ve bireysellik kavramlarının anlamlarını tam olarak karşılayan kelimeler yoktur. Bununla birlikte, bu kavramlara yakın anlamlara gelebilecek, "fert", "zat", "vech" ve "nefs" gibi kelimelerin kullanıldığını görülmektedir (Ay, 2003: 95). "Fert" kavramı, Kur'an'da sorumluluğun bireye ait oluşunu ve bireyselliğini vurgulamak için kullanılmış ve her bir ferdin ahiret günü Allah'ın huzuruna tek başına çıkacağı ifade edilmiştir (Kur'an, 19/80, 95). "Zat" kavramı, Kur'an'da Allah'ı anlatan bir terim olmaktan çok insanı ve şeyayı anlatan bir içeriğe sahiptir. Bu durum, "Allah kalplerde olanı (*zate's-sudur*) bilir" (Kur'an, 3/119) ayetinde açıkça görülmektedir. Ayrıca "zat", "aranızı (*zate beynikum*) düzeltin" (Kur'an, 8/1) ayetinde görüldüğü gibi toplumsal yaşamla; "alevli ateş (*nar zate Leheb*)" (Kur'an, 111/3) ayetinde olduğu gibi hissi şeylerle ve "sağ taraf (*zatu'l-yemin*), sol taraf (*zatu's-şimal*)" (Kur'an, 18/17, 18) ifadelerinde olduğu gibi bir mekâna yönelişle ilgili olabilir. Bu ve benzer ayetlerde bu kavramın Tanrı dışında pek çok şeyin niteliği olarak kullanıldığı görülmektedir (Ay, 2003: 96). "Zat" kavramı, felsefe tarihinde ise, düşünce ve hürriyet sahibi, yani ben, cogito, bilinç, vicdan sahibi bir varlık oluşu açısından insan hakkında söylendiği bilinen bir söz olarak kabul edilir. "Zat", ilahi zatı göstermek için ödünç alınan insani bir sözdür (Hanefi, 2000: 15).

Kur'an'da, pek çok yerde geçen "Vecih" (Kur'an, 2/112, 115; 3/20; 4/125) kavramının Allah'ın ve insanın şahsını ifade ettiği belirtilerek, Vecih kavramı ile Şahıs kavramı arasında bir anlamdaşığın var olduğu (Sezen, 2000: 78) kabul edilmektedir. Kur'an'da oldukça sık bir şekilde geçen "Nefs" kavramı ise, insanın bireyliğini ifade etmektedir (Ay, 2003: 96). "Allah'ın



yasakladığı nefsi (bireyi) haksız yere öldürmeyin”¹⁵, "Allah nefse (bireye) ancak gücünün yettiği kadarını yükler" (Kur'an, 2/86; 4/83; 6/152), "Nefse (bireye) ve onu düzenleyene and olsun. Ona iyiliği ve kötülüğü ilham etmiştir". (Kur'an, 91/7-8). Bu ve benzer ayetlerde geçen "nefs" kavramı birey olarak insanı ifade etmektedir (Yar, 2000: 56). Kur'an'da ve klasik İslam Teolojisi'nde kullanılan bu kavramlar, bireyin ve bireyselliğin İslam Teolojisinde güçlü bir temelini olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu kavramların, toplumu ve bireyi birbirlerinin alternatifi olarak algılayan, belli bir ideolojiyi temsil eden metodolojik bireycilikle bir ilgisinin olmadığı görülmektedir (Ay, 2003: 96).

Kur'an her şeyden önce insanı, tabiatın bir parçası olan doğal bir varlık olarak görür ve değerlendirir. İnsanın topraktan yaratıldığına birçok ayette işaret edilmektedir, insan türünün ilk prototipi olan Hz. Âdem'in yaratılışına atıfta bulunulan ayette Allah, açıkça Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığını söylemektedir: "Rabbin meleklerle şöyle demişti; Ben çamurdan bir insan yaratacağım" (Kur'an, 38/71). Bu durumda, Hz. Âdem'in soyundan gelen bütün insanların hammaddesi toprak olmaktadır. Bu ve benzeri ayetlerde geçen toprak kavramı (balçık, çamur), insan yapısının tabiatta bulunan maden ve minerallerden meydana geldiğini ifade etmektedir (ayrıca bkz. Kur'an, 15/26; 6/2; 40/67; 55/14; 22/5). Prototip olarak yaratılan ilk insandan sonraki nesillerin yaratılışlarında, farklı bir süreç geçildiğinden, bu gerçeğe atıfta Allah, kendi kudreti karşısında bireyin acziyetini ve konumunu ifade etmek üzere, bu kez tek tek insanların (hem dişi hem erkek) bir damla sudan yaratıldığını açıklamaktadır. Mesela, "İki çifti, erkeği ve dişi, akıtılan bir damla sudan (mitle, zigot) yaratan O'dur" (Kur'an, 53/45-46), "Onu bir damla sudan (nutfe zigot) yaratıp ona şekil vermiş; sonra ona yolu kolaylaştırmıştır (Kur'an, 80/19-20), "Sizi bayağı bir suçlan yaratmadık mı?" (Kur'an, 77/20), "O, akıtılan bir damla meni (ile döllenmiş yumurta, nutfe) değil miydi? Sonra yapışkan bir nesne (embriyo) oldu, (Allah) onu yaratıp, ona şekil verdi" (Kur'an, 75/37-38). İnsanın yaratılışına işaret eden bu ayetlerden onun hem tür olarak hem de tek tek bireyler olarak yaratılışının doğal bir süreç ve olay olduğu açıkça anlaşılmaktadır (Yaparel, 2007: 360).

Kur'an'a göre bireyin diğer yaratıklardan ayrılan yönü, Allah'ın ona bizzat kendi ruhundan üflemiş olmasıdır. İlk kez Hz. Âdem'in yaratılışında gerçekleşen bu olay, insanın aynı zamanda birey olmaya da namzet olduğuna işaret eder. Allah, meleklerle, "Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu yapıp ruhumdan ona üflediğim zaman secdeye kapanın! İblis'ten başka bütün melekler secde etmişlerdi. O büyüklük taslamış ve inkârcılardan olmuştu" (Kur'an, 39/71-74) dediğinde, Hz. Âdem'i meleklerin karşısına tek başına birey olarak çıkarmıştı. Aslında, Allah'ın emri karşısında İblis'in, büyüklük taslayarak emre itaatsizliği, kendi bireyselliğini kanıtlama konusunda aşırıya kaçmasından başka bir şey değildir. Bu ayette bireyselliğin de sınırları olabileceği görülmektedir. Ancak, diğer taraftan, şeytan ve insan arasındaki ezeli rekabet, bireyselliklerin çatışması olarak da anlaşılabilir (Yaparel, 2007: 361). Bununla birlikte, Kur'an'da insanın yaratılışı sadece maddi bir süreç olarak ifade edilmez. Allah'ın meleklerle secdeyi emretmesi de, bu maddi sürecin tamamlanışının hemen akabinde gerçekleşmez. İnsanın maddi yaratılışı tamamlanınca Allah ona kendi ruhundan üflemiş, böylece insan gerçek anlamda bir değer kazanmış ve meleklerin secde edebileceği bir üstünlüğü yakalamıştır. İşte insanın "insan" olarak adlandırılması da bu aşamada gerçekleşmiştir (Düzgün, 1997: 54).



İnsanın yaratılışındaki bu ilişki, Allah'ın, insana kendisinden daha yakın olması sonucunu doğurmuştur. Nitekim Kur'an'da bu durum: “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız” (Kur'an, 50/16) şeklinde ifade edilmektedir. Allah'ın insana bu yakınlığı onun dengeli bir hayat sürmesini sağlar. Yapılan her eylemden hatta nefsinin kendine fısıldadıklarından bile Allah'ın haberdar olduğu düşüncesi, insanı iyi, güzel ve yararlı eylemlere sevk eder (Düzgün, 1997: 55).

Kur'an'ın üslubu ve ortaya koyduğu söylem açısından analiz edildiğinde her ne kadar açık seçik bir birey tanımı yapmasa da, hitap ettiği kitlenin bütün insanlar olduğu yerde bile gerçek muhatabının tek tek bireyler olduğu rahatlıkla anlaşılabilmektedir. Çünkü O'nun "emanet" olarak tanımladığı hedef, yani tüm insanların birlikte gerçekleştirerek paylaşacakları huzur, barış ve mutluluk dolu bir hayat, bu görevin üstesinden gelebilecek donanıma sahip bireylerin önüne konmuştur (Kur'an, 33/72). Ayrıca şeytanın aldatmaları karşısında benliklerini sahip oldukları iman ve irade gücüyle ayakta tutabilen bireyler, ancak Allah'ın emanetinin gereğini yerine getirebilirler. Çünkü Kur'an'da benlik sahibi kişilere, yani bireylere, şeytanın güç yetiremeyeceği belirtilmektedir (Kur'an, 16/99).

İnsanın benlik yapısındaki düzen ve ahenk birtakım içsel ve dışsal faktörlere bağlı olarak bozulabilse de, birey olabilmeyi başaranlar, tabiatlarındaki asli özelliklerine, -güçlü irade ve doğru algılayışlarının da yardımıyla-, tekrar Allah'a dönerek ve O'nu sürekli hatırlayarak birey olmanın yegâne anlamı olan benliklerini (bütüncül şahsiyetlerini) güçlendirebilir. Aksi ise bireylikten uzaklaşma ve parçalanmış (şizoid) bir kişilik demektir. Bu çerçevede, Kur'an, Allah'ı anmadıkça kalplerin huzura (ahenk ve bütünlük) kavuşamayacağını açıkça ifade etmektedir: “İnananlar, Allah'ı anmakla gönülleri huzur bulan kimselerdir, Şunu iyice bilirsiniz ki, gönüller ancak ve ancak Allah'ı anmakla huzura erer”. (Kur'an, 13/28). Bu ve benzeri ayetlerden de anlaşılabileceği üzere, Kur'an, mutluluğu öncelikle bireysel bir sortin olarak insanın önüne koymaktadır. İnsanlar tek tek mutluluğun peşinden kendi imkân ve donanımlarıyla koşacak ve onu tek başlarına yakalamaya çalışacaklardır. Çünkü bir başkasının Allah'ı anmasının bir değerine bir faydası olmayacaktır.

Kur'an'ın attığı önem nedeniyle, bireyi öne aldığının belirtilmesine imkân veren bir başka kavram da "takva"dır. Bir anlamda insan kişiliğindeki hassas denge hâline işaret eden bu kavram, dengedeki bozulmanın neden olabileceği olumsuz sonuçlara karşı bireyin kendisini muhafaza etmesini ifade etmektedir. En genel ifadesiyle *takva*, insanın, birey olma bilinciyle, gerçeklik karşısında benlik bütünlüğünü koruma gayreti içerisinde haddini aşmayarak dengeli bir ruh haline sahip olmasıdır (Yaparel, 2007: 362).

Yukarıda da değinildiği üzere, bu denge hâli zaman zaman küçük sekmelerle bozulabilse de, bireylerin gayretleriyle devam ettirilebileceği konusunda Kur'an'ın tavrı oldukça iyimserdir. Allah, küçük günahlarla ilgili hususlarda bunu şöyle beyan etmektedir: “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere sokarız”. (Kur'an, 4/30). Onlar ki, kötülüklerin büyüklerinden ve hayasızlıktan sakınırlar, yalnız bazı küçük kabahatler işleyebilirler. Şüphesiz, Rabbinin bağışlaması çok geniştir (Kur'an, 53/32). Kur'an, Allah'ın tek tek insanların yaptıkları güzel ve faydalı eylemleri mükâfatlandığı gibi,



işledikleri hataları da bizzat kendisinin affedebileceğini ifade ederken, birey için Allah'ın yeterli olduğunu ve bireyin bir başkasını aracı kılarak şefaet dilememesi gerektiğini vurgulamaktadır (Yaparel 2007: 363).

Kur'an hataların, ancak hatayı işleyen kişi tarafından vakit geçirmeden yapılacak içten ve samimi bir tövbeyle affedilebileceğine dikkat çekerken, insanları bir başka önemli noktaya yönlendirmektedir. O da suç ve cezanın bireyselliği ilkesidir. “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez”. (Kur'an, 39/7). Her birey, ancak kendi işlediği suçun hesabını vermekle yükümlüdür. Dolayısıyla, bazı dinlerde olduğu gibi Allah ile insan arasına herhangi bir aracının girmesine müsaade edilmemektedir. Çünkü aksi, kişinin bireyselliğinin ihlali olurdu. Onurlu birey, Allah'ın karşısında tek başına dimdik ayakta durabilme cesaretine ve gücüne sahip olmakla sorumludur. Kur'an'ın aynı zamanda idealize ettiği insanlık projesinde bireyler, birbirinden kopuk ve ilintisiz monadlar gibi hareket eden varlıklar değildir. Tam tersine, kendisi için istediğini bir başkası için de istemedikçe gerçek bir mümin olamayacağı bilinciyle sürekli iyinin ve güzelin elde edilmesinin peşinde koşan kimselerdir (Yaparel, 2007: 363).

Kur'an'da bireyin statüsü

Kur'an gerek inanmaya çağıran gerekse ödev ve sorumluluklar yükleyen ayetlerinde genellikle bireylere hitap eder. Dinin temel esası olan iman, öncelikle tek tek bireylerle ilgili bir husustur. Birey doğrudan doğruya Allah'a karşı sorumludur. Allah'a karşı hesap verme sorumluluğunda olanlar, iyi ve kötü eylemleri nedeniyle, mükafat ve ceza ile karşılaşacak olanlar ancak bireylerdir (Ay, 2003: 92). Ayrıca, İslam, hak ve yükümlülükleri konusunda bireye, her türlü aşırılıktan uzak durmasını tavsiye eder. Bu anlamda bireyden ne özgür iradesini kendi dışındaki varlıkların iradesine teslim ederek kendisini köleleştirmesini; ne de özgürlüğünün sınırlarını zorlayarak kulluk bilincinden uzaklaşıp bir tür tanrısal bilinçle kendisini tanrılaştırmasını ister. İslam bireyi, özündeki yetenek ve potansiyelleri harekete geçirmeye ve başta kendisi olmak üzere bütün evrenin yaratılışındaki özellikleri araştırmaya, keşfetmeye çağırır.

İslamiyet, bu arayışında insana kendi yaratılışıyla birlikte bütün yaratılmışlar üzerinde düşünmesini (tefekkür, tezekkür, taakkul, tedebbür vs.) tavsiye eder. Elbette bu tavsiyelerin temel amacı, daha huzurlu ve mutlu bir hayat yolunda doğru seçimler yapma konusunda bireye rehberlik etmektir. Bu yolla içinde yaşadığı evrende olup bitenler üzerinde düşünen insan, sadece kendisini çevreleyen canlı ve cansız varlıklar hakkında derinlikli bilgilere ulaşmakla kalmaz, ayrıca hayatın ve yaratılışın anlamını keşfetmede vahyin rehberliğinden faydalanarak Allah'ın yarattıkları üzerindeki lütuf, cömertlik ve ihsanını da yakından görmüş olur. Böylece birey, Allah'ın hoşnutluğunu kazanma ve iyi insan olma yolundaki gayretlerinin karşılıksız olmadığını, bu süreçte gözlemlediği örneklerle tecrübe etme imkânı bulur (Çapcıoğlu, 2008: 8).

İslam öncelikle bireyi bilinç düzeyinde inşa etmeyi hedefler. Bilinçli varlık olmak, her şeyden önce kendi varlığının farkında olmayı gerektirir. Bu anlamda, özgür irade ve bilinç sahibi biricik varlık olan insan, diğer bütün yaratılmışlardan farklı ve üstün niteliklerle donatılmıştır. Yaratılmışlar içinde yalnızca insanın eylemleri hayatın akışını ve diğer bütün varlıkların yaşamını doğrudan etkileyebilme özelliğine/potansiyeline sahiptir. Ancak insan, yapıp ettikleriyle



yaratılıştaki kendisine bahşedilen bu eşsiz yetileri geliştirerek “en değerli” varlık olma yolunda ilerleyebileceği gibi, yaratıcı yeteneklerini körelterek varlıkların “en değersiz” olma yolunda da ilerleyebilir (Kur’an, 95/4-5). Sonuçta her iki tercih de, herhangi bir dışsal zorlama olmaksızın, onun özgür iradesiyle vereceği kararlara bağlı olarak gerçekleşir. Allah bu konuda insanı serbest bırakmış, ancak özgür tercihlerinin ortaya çıkaracağı sonuçlardan sorumlu tutulacağını ve hesap gününde yargılanacağını belirtmiştir (Kur’an, 35/18).

Kişinin özgür ve sorumlu bir varlık olduğunun farkına varabilmesi, ancak kendi tekliğinin ve özgünlüğünün idrakinde olmasıyla, yani birey olma bilinciyle mümkündür. Bu anlamda birey bilinci, bireysel farkındalığın geliştirilmesiyle ulaşılacak bir yüksek bilinçlilik halini ifade eder. Çünkü ancak bilinçli bireyler özgür iradelerini kullanarak doğru tercihlerde bulunabilirler. İşte İslam’da ilahi hitabın gerçek muhatapları da yüksek bilinç sahibi bu bireylerdir. Bununla birlikte İslam, insanın sadece bireysel bilince ulaşmış olmasını yeterli görmez, aynı zamanda ondan içindeki varlıklarla birlikte bütün evrenin yaratılış ve işleyişindeki düzenliliği/kusursuzluğu görmesini de ister (Kur’an, 67/3-4).

İslamiyet, ayrıca, İnsanın, hemcinsleri başta olmak üzere diğer canlı-cansız varlık ve nesnelerle ilişkisinde sorumluluklarının farkında bir hayat sürmesini tavsiye eder. Kişinin diğer insanlara karşı sorumlulukları, toplum halinde yaşayan bir varlık olmasından kaynaklanır. Toplumsal yaşam, bireye, kendisi ve yakın çevresinden başlayarak diğer bütün insanlara karşı sorumluluklar yükler. Çünkü insan ihtiyaç ve beklentilerini gerçekleştirebilmek için başka insanların yardımına muhtaçtır. Bu nedenle toplumsal hayatın dışında münzevi bir hayat ancak toplumsal gerçekliği olmayan hikâye ve masallara konu olur. Bu anlamda İslam, Tanrı başta olmak üzere, evrene ve içindeki bütün varlıklara karşı sorumlulukları konusunda yüksek bilinç ve farkındalığa ulaşmış özgür bireylerden oluşan bir toplum modeli önerir. İslam’a göre ancak böyle bireylerden oluşan bir toplumsal ortamda insan, yaratılıştan getirdiği yeteneklerini keşfetme ve potansiyellerini geliştirebilme imkânı bulabilir.



Sonuç

İslamiyet’te bireycilik, kendi dışındaki varlıkların farkında olmayı, onlara zarar vermeden birlikte yaşamayı ve hukuklarına riayet etmeyi gerektirir. İslam’da yalnızca insanların hukukundan söz edilmez, aynı zamanda insan dışındaki bütün varlıkların, örneğin hayvanların, çevrenin, doğanın, küçük-büyük bütün yaratılmışların haklarından söz edilir. Bireyden onlara karşı incitici davranmaması, saygılı ve merhametli olması istenir. Toplumsal ve doğal ortamdaki varlık ve nesnelere karşı yüklendiği sorumluluklar, insanı, bencilce ihtirasların kısılcısından kurtulmaya, daha paylaşımcı ve özverili davranmaya çağırır (Çapcıoğlu, 2008: 9). İslamiyet, iman etme ve sorumluluk sahibi olma hususunda tek tek bireyleri merkeze alır. Her insan, Allah’a inanıp inanmama, yani iman edip etmeme açısından özgürdür. Allah, iman etmeyi dileyen insanları doğru yola ulaştırır. Bu durum, iman etmenin bireysel bir tercih olmasından kaynaklanır. Hiç kimse bir başkasına herhangi bir inancı benimseme konusunda baskı yapamaz. “Dinde zorlama yoktur” ayeti (Kur’an, 2/256), hem herhangi bir dini benimseme, hem de dinin emir ve yasaklarını yerine getirme konusunda herhangi bir zorlamanın olamayacağı anlamına gelir. Müslüman olup olmama konusunda insanlar bireysel tercih hakkına sahiptirler. Aynı şekilde, namaz, oruç gibi temel ibadetlerin yerine getirilip getirilmeme konusunda da kendi özgür iradeleriyle karar verirler. İslam, ibadetlerin yerine getirilip getirilmemesi konusunda herhangi bir dünyevi yaptırım ya da ceza öngörmez. Her insan, yaptığı iyiliğin de, kötülüğün de karşılığını kendisi görecektir. İslam’a göre kurtuluş da bireyseldir. Bir gruba, cemaate mensubiyet bireyin kurtuluşunun/cennete gitmesinin güvencesi değildir; İslam, toplu halde kurtuluşu öngörmez.

Kaynakça

- Ay, M. (2003), “Bireyselliğin teolojik temellerinden biri olarak iman”, *Dini Araştırmalar*, cilt: 5, sayı: 15, s. 89-108.
- Çapcıoğlu, İ. (2008) “İslam’da birey”, *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 205, s. 8-9.
- Düzgün, Ş.A. (1997). *Din, birey ve toplum*, Ankara: Akçağ yayınları.
- Hanefi, H. (2000), *İslam kültüründe insan ve tarih: eleştirel bir bakış*, çev. V. Akyüz, İstanbul: Ayışığı kitapları.
- Sezen, Y. (2000), *İslam’ın sosyolojik yorumu*, İstanbul: Birleşik yayıncılık.
- Yaparel, R. (2007), “Birey: özgür ve sorumlu varlık”, *İslam’a giriş: Ana konulara yeni yaklaşımlar*, 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yar, E. (2000), *Ruh-beden ilişkisi açısından insanın bütünlüğü sorunu*, Ankara: Ankara okulu yayınları.



ERİL HABİTUS VE DİN: KİMLİK ÇÖZÜMLEME GİRİŞİMİ

Dr. Öğr. Üyesi Birsen Banu OKUTAN

İstanbul Üniversitesi

Öz

Toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmasının kadınlığa hasredildiği, kadın/kadınlık ve din çalışmalarının hacimli bir literatüre ulaşmaya başladığı din sosyolojisi disiplini içinde “Müslüman erilik” şümüllü çözümlemelere muhtaç, bakir bir alan olarak karşımızdadır. Bir manada, din sosyolojisi çalışmalarının toplumsal cinsiyet ile birlikteliğinin “Müslüman eril kimlikleri” ihmali kadınlık-erkeklik söylemlerinin ilişkisellik içinde değerlendirilmesini sekteye uğratmaktadır. Müslüman eril kimlikleri çözümlemek için yola çıkan bu çalışma, din sosyolojisi disiplini içinde teori ve pratiği eklemlmeyi denemektedir. Ana tema, Müslüman eril kimliklerin kendilerini nasıl tanımladıklarını göstermek, yaşam alanlarında önceliklerini, var olma biçimlerini, ilkelerini kendi dil kurgularından anlamaya çalışmak üzerine yaslanmaktadır. Özelde ise bu girişim, erilleri sosyal kimliklerinin kendi kültürel-dini varlıklarıyla ilişkileri mesafesinde kategorize etmek, eril habitusun, kendini din ile ilişkilendirdiği kapitone noktalarını çözümleyecek araçlar sunmaktır. Bu bağlamda, çalışmanın temel amacı, bir taraftan Bourdieu sosyolojisinin yapı taşları olarak söylenebilecek habitus, alan, doksa ve bir bütün olarak düşünömsel toplumbilimine dayanan çerçeveyi Kadir Cangızbay haritasıyla ilişkilendirmek, kartopu örnekleme ile yapılan alan çalışmasından seçili kimlikleri bu çerçevenin içinde yeniden değerlendirmektir.

16

Anahtar Kelimeler: Bourdieu, Habitus, Kadir Cangızbay, kültürel varlık, sosyal nesne, aktif özne.

Giriş

Yapımcı yapısalılık olarak isimlendirilen Bourdieu sosyolojisi, objektif yapılar ve sübjektif yapımlar arasındaki ilişkiselliği hesaba katan bir toplumbilimi önermektedir. Öne çıkan kavramları habitus, alan ve doksadır. Bilginin inşa edilme ilkesi, eğilimler sistemi olarak habitus sürekli yapım sürecindedir. Habitusu anlamak, alışkanlıklar olarak isimlendiremeyeceğimiz içinde dinamizmini taşıyan yatkınlıklar setini kavramayı şart koşar. Bir manada yaşam alanı içinde geliştirilen ayırt edici stratejiler olarak belirir. Yapılandırılmış yapılar bireylerin habitus yönlendirmesi ile eyleyici olmalarını sağlar, bu durum onları aktör olmak yerine “ajan” konumuna getirir. Kişinin durumu, sudaki balık gibi hissetmesi ve suyun ağırlığını fark etmeden gerçekliğini sorgulamaması¹ haline benzer. Habitusun şekillendiği mecralar, alan olarak isimlendirilir. Alan,

¹ P. Bourdieu ve L. Wacquant, (2014). Düşünömsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar. (N. Ökten, çev.) İstanbul: İletişim yayınları, s.118.



içinde birbiriyle bağlantılı yapıların olduğu bir bütündür, ajanların mücadele içinde bulundukları sahne; bu alan içinde daha önceden yerleşen kanaat, kural veya kanı ise “doks” olarak isimlendirilir. Bourdieu’nun benzetmesiyle oyunun oynandığı yer alan, oyun içinde oluşan eğilimler, yatkınlıklar habitus, oyunun daha önceden öğretilen kuralları doksadır. Tariflerin bu kadar ayrışması durması veya aşırı basitleştirilmesi aralarındaki girift ilişkinin göz ardı edilmesine sebep olmamalıdır. Zira Bourdieu için habitus kavramı ve çevrelediği diğer kavramlarla birlikte bir yaşam stilini anlatmak üzere vardır. Genel bir tanımlama ile habitus, “aslında hem nesnel olarak sınıflandırılabilir pratiklerin üretici ilkesi hem de bu pratiklerin sınıflama sistemidir”.² Habitus sınıflandırılabilir pratikler ve yapıtlar üretme kabiliyeti ile bunları seçme ve değerlendirme yeteneği arasındaki bağlantıda meydana gelir. Bu bağlamda habitus bedene işleyen bir zorunluluk olarak işlev görür ve bireyler arasındaki farklılıkların altını çizer. Bu aynı zamanda sosyal kimliklerin oluşum zeminidir. Bourdieu’nun³ ifadesiyle,

...olmadığı her şeyden, özellikle de karşıt olduğu tüm şeylerden ayıran herşeyle tanımlanır: toplumsal kimlik farklılıkta tanımlanır ve kendini farklılıkta ortaya koyar. Bu demektir ki, koşullar sisteminin tüm yapısı, aynen bu yapıda belli bir konum işgal eden herhangi bir koşulun deneyiminde gerçekleştiği gibi, habitusun yapısının en temel karşıtlıkları (üst/alt, zengin/yoksul vb) kendilerini, pratiklerin ve pratiklerin algısının temel yapılanma ilkeleri olarak dayatma eğilimindedir.

Bourdieu’nun⁴ kavramsal haritasının operasyonel tanımı bizleri “yeniden üretim stratejileri kavramını” anlamaya götürür; temelde kavram bir bütünce olarak düşünülen sistem içinde bireyler ve kurumsal manada işleyiş içinde olan yapılardır ki bunlara eğitim, aile gibi parçalar da dahildir, bir üretim ilkesi içindedir. Bu üretim ilkesi, habitus kavramsallaştırmasının bir diğer anlamı olarak kullanılmaktadır; bütüncenin ürettiği stratejik üretimlerin devam ettirilmesi ise sistemin işleyişine vurgu yapar. Aslında üreme stratejisi, miras stratejisi, eğitim, evlilik, ekonomi, sosyal yatırım gibi birçok stratejiyle örülmüş alanda habituslar oluşmaktadır. Bourdieu’da bu stratejiler içinden tamamen sıyrılıp kurtulmayı başaramayacağımız kendi kültürel varlığımızla oluşan yapının yine kendimiz tarafından desteklenmesi sosyadise kavramıyla karşılık bulur; tanım operasyonel olarak Leibniz’in teodise kavramının toplumsala uyarlanmasıdır. Toplumun oluşturduğu stratejiler, toplumsal tarafından emilerek haklılaştırılır meşrulaştırılır ve sembolik bir nizam sağlanır. Bourdieu’nun⁵ diliyle sosyodise “toplumun savunulmasıdır, şeylerin oldukları gibi olmasını gerekçelendirmek, temize çıkarmak gibi bir işleve sahip stratejileri tanımlayan bir kavram” gibi düşünülebilir.

Kadir Cangızbay’ın kavramsal haritasında ise habitus, kültürel varlığıyla sosyal kimliğini inşa etme noktasında anlamlı hale gelir. Kişi kültürel varlığının farkındadır fakat sosyal kimliğinin kurulu veya ipotek altına alınmışlığını sorgulamaz. Kültürel varlığını tanımasını imkan sınırına

² P. Bourdieu, (2015a). Ayrım. (D. Fırat ve G. Berkkurt, çev.). Ankara: Heretik, s.254.

³ A.g.e., 256.

⁴ Bourdieu, P. (2015b). Devlet Üzerine. (A. Sümer, çev.). İstanbul: İletişim, s.287.

⁵ A.g.e., 290



çeken işlemsel bir ölçüt getirir. Bu çerçevede “alışkanlık, adet, duygu, fikir, inanç, bilgi, zevk, tercih veya değer yargılarımız arasında nerede, ne zaman, kimden, ne vesile ile ve de ne şekilde görüp duyup öğrendiğimizi ve/veya edindiğimizi hatırlamadıklarımıza doğru gittikçe, aynı zamanda kendi kültürel varlığımızın temeline yaklaşmış oluruz”.⁶ Kişinin kültürel varlığı sayesinde oluşan habitusu onu doğanın basit bir uzantısı halinde yaşamaktan alıkoyar; fakat kültürel varlıkla girdiği ilişki biçimi Cangızbay’a⁷ göre üç kanal etrafında kendini gösterir. İlk olarak belirlenilmiş toplumsal duvarlara tabi olan kişi sosyal nesne haline gelmektedir. Birey, kendinin dışında var olan kültürel ortamı kendi bilinçli müdahalesiyle farklılaştırmadığı zaman, doğanın üzerindeki emili bir canlı gibi sadece kendi basit yeniden üretimini gerçekleştirmekle yetinir. Burada anahtar motif kendi dışındaki kültürel varlığa bilinçli müdahaleyle değişikliğe uğratmamaktır. Elbette ki kültürel varlığın potansiyeli ve esneklik derecesi bireyin onunla kurduğu ilişkinin zemininde etkilidir; sosyo-ekonomik, siyasal ve fizyo-psikolojik nedenlerin yörüngesinde varlık bulan habitus veya kişinin yatkınlıklar seti, karşılaştığı beşeri ortamda onun “emilmiş basit bir nesne” olmasına yol açabilir. Bu bağlamda, bireyin kültürel varlığının esneklik payı ne kadar az ise kişinin sosyal kimliği ipotekli ve güdümlü olmaktadır. Cangızbay’ın ifadesiyle, “kişi, ya sosyal kimliğini tümüyle kendisine verilmiş kültürel varlığının çerçevesinde kurup, kendi dışından belirlenmişliği ağır bastığı ölçüde bireysellik de taşımayan adeta **sosyal bir nesne** olarak kalacaktır.”⁸ Sosyal nesne, verili kültürel varlığı nihai ürün olarak alıp ona uyum gösterir. Sosyal kimliğin oluşumunda esnemeyen kültürel varlığın dikte edici yanlarının kişiye isim koyma seremonisiyle başladığını Cangızbay şöyle kaydetmektedir:

Söz gelişi Devrim, Efe, Yoksul veya Harika gibi adların Mehmet, Erdinç, Zeynep ve Birgül gibi adlardan daha az bir esneklik payı bırakacakları, sosyal kimliğin kurulmasında güdümlenici bir etkide bulunmaları ihtimalinin daha yüksek olduğunu rahatlıkla tahmin edebiliriz.⁹

Kültürel varlığın esnemediği durumlarda ise sert kopma ve kırılmaların ortaya çıkması muhtemeldir ki, bu ikinci kategori, kişiyi sahip olduğu kültürel varlığına isyan etmeye, ondan uzaklaşmaya sevk etmektedir. Kişi, üzerinde esnemeyen, ceberrut olarak telakki ettiği kültürel varlığını reddedererek, onu tasfiye ederek –veya ettiğini düşünerek- sosyal kimliğini kurmaya girişecektir.¹⁰ Fakat Cangızbay’a¹¹ göre bu durumun kendine içkin sakıncaları mevcuttur:

Ancak bu ikinci yolun bir açmazı vardır: kişi toplumsal veri karşısında özneleşmeye çalıştığı ölçüde, bir özne olarak ele alıp işleyeceği nesneyi, yine kendi eliyle yok etmiş olmaktadır. Zira nasıl ki insanın kendi vücudundan hala kendisi olarak kurtulması, onu başka bir vücutla veya tümüyle değiştirmesi mümkün değildir, kişinin de kendisini doğanın uzantısı durumundaki basit bir canlı olmaktan çıkartıp beşeri bir varlık haline getiren, kendisini kendisi yapan kültürel varlığı

⁶ K. Cangızbay.(1991). Kültür ve Medeniyet. Türk Yurdu, Sayı (48), Ağustos, s.42

⁷ A.g.e., 42-45

⁸ A.g.e., 43

⁹ A.g.e., 43

¹⁰ A.g.e., 43

¹¹ A.g.e., 43



başka bir kültürel varlıkla ya da baştan aşağı değiştirmesi, yani tümüyle tasfiye etmesi mümkün değildir.

Buradan hareketle, kişinin sosyal kimliğini kurarken elindeki veri durumundaki kültürel varlığının tasfiyesi veya tasfiye girişimi onun genişletilmiş yeniden üretimine denk düşmeyeceği gibi basit yeniden üretimini gerçekleştirmek için dışarıdan desteğe ihtiyaç hissettirmektedir. Başka bir ifadeyle, kültür işlenen bir varlık olduğu için kişi sosyal kimliğini kültürel varlığı ile işlemediği sürece başka, dışarıdan etkilere maruz kalacaktır. Cangızbay¹² kültürel varlığın reddi üzerinden kendi sosyal kimliğini kurma girişimindeki kişinin durumunu benzetme yoluyla örneklemektedir:

...portakal (veya limon, mandalina, greyluft) ağacının, turunc ağacını aşlamakla elde edileceğini bilmeyip ya da buna üşenip, portakalı insanın turunc ağacı üzerinde müdahalede bulunmasını gerçekleştirmeksizin kendiliğinden sunan alternatif bir doğa keşfetme peşine düşmüş ve başkalarının kendi turunçlarını aşılayarak (işleyerek) elde etmiş oldukları portakal değil de yeniden turunc verdikçe kabahati toprağa (tabiat'a) yükleyen birisine de benzetebiliriz. Bu kişinin hayatı doğrudan portakal verecek fideyi aramakla geçer; yeni bulduğu her portakal ağacına büyük bir umutla sarılır; en büyük umut ise, tabii hep en son gördüğündedir... Turunçların hep turunc olarak kalır, kendisi de hep başkalarının fidelerine bel bağlayan ebedi bir en –son- gördüğüm'cü.

Üçüncü kategori olarak, kişi verili kültür alanlarını işleyerek, genişletir; bu haliyle verilen doğayı nihai ürün olarak kabul etmediğini gösterir. Kültürel varlığın bu işlenmiş ve devamlı işlenmekte olan hali kişiye beşeri varlık olma özelliği kazandırırken onu aktif özne konumuna çıkartır. Bu bir bakıma kültürel varlığını “kendisinden daha geniş bir sosyal kimliğe rengini verecek şekilde değişikliğe uğratarak yeniden”¹³ üretmektir, bu durum bir bakıma kişinin “kendi varoluşundaki beşerilik payını” arttırması demektir:

...beşeri varlık alanının temelinde yatan olgu insanın içine doğduğu doğal ve kendisine doğal gelen ortamı kendi bilinçli çabasıyla değişikliğe uğraşması, dolayısıyla da, hazır bulunduğu bazı tekrarlanırları, ister istemez artık tekrarlamaz kılarken, o ana kadar varolmayan bazı yeni tekrarlanırlıklar tesis etmesi, kısacası tarih yaratmasıdır.¹⁴

Bu çerçeve içine *Erillik ve Din*¹⁵ kitabında yayınlanan alan çalışmasının parçaları eklenilip değerlendirildiğinde, yeni bir mikro kimlik okuması ortaya çıkmaktadır. Alan araştırması 2014-2017 yılları arasında Türkiye’de yaşayan şehirli, orta tabakaya mensup, üniversite mezunu, doğum yılı 1970 ila 1995 arasında değişen 57 Müslüman eril kimlik ile kartopu yöntemi ve derinlemesine mülakatlar yoluyla gerçekleşmiştir Dindarlık ölçümünün nesnel kriterlerle yapılması sorunlu olduğu için “hafız olma” “İmam Hatip Lisesine gitme” “İlahiyat Fakültesini bitirme” veya “kendini dindarım diye tanımlama” seçeneklerinden en az birine sahip olma koşulu

¹² A.g.e., 43-44

¹³ K. Cangızbay (1991). Kültür ve Medeniyet. Türk Yurdu, Sayı (48), Ağustos, s.44.

¹⁴ A.g.e., s.44.

¹⁵ B.B. Okutan.(2017). Erillik ve Din. İstanbul: Rağbet yayınları



aranmış¹⁶; katılımcıların düşünce, fikir, duygu ve alışkanlıklar sarmalında oluşturdukları yaşam stilleri masaya yatırılmıştır. Bu çalışmada ise elde edilen bulguların ışığında genel manzara anlaşılmış, özel olarak az sayıda meseleye odaklanılmıştır.¹⁷ Seçili kimliklerin kültürel varlıkları ile yarattıkları sosyal kimlikleri arasındaki denge bir manada kültürel-dini habitusların kurulum biçimleri sorgulanmıştır. İlerleyen bölüm kimlik tipolojilerinin örneklerini serimleyecektir.

Yeni Bir Okuma Girişimi

Cangızbay'dan yola çıkarak geliştirilen kimlik tipolojileri oluşturma düzeneği, bizlere üç kıstası göstermektedir. Bunlardan ilki kişinin kimliğini, kendisine verili kültürel-dini varlığı çerçevesinde kurması, kendi dışında kendi kamusunu belirleyen duvarların dışına çıkmadığı, çıkamadığı veya çıkmak istemediği zeminlerde, kendi basit yeniden üretimini sağlamakla yetinmesidir. Bu seviyedeki kişinin kendi sosyal kimliğinin genişletilmiş yeniden üretimini gerçekleştirememesindeki etkenler, sosyo-psikolojik, ekonomik, coğrafi veya benzer parametreler olabildiği gibi baskın hissedilen kültürel-dini varlığın ceberrut karakteri veya mütehakim olarak algılanan yapılarıdır. Vaziyet kendinde olanın devamını sağlarken itaat gerekliliği içinde girişimden, atılımdan uzak, stabil, hayalsiz, küçük hedefli veya küçük kamunun istekleri çerçevesinde şekillenmiş, kendi dışında olan tekrarlanırlıkları devam ettiren stratejik yeniden üretimdir. Bu tipolojinin bulunduğu yeri “sosyal nesne” olarak işaretlediğimizde, evren olarak kabul edilen 57 kişi içinden seçilen örneklemde genel temayül sosyal nesne olma yönündedir. Özellikle, Arşiv27, Arşiv29, Arşiv35 ve Arşiv41 bu parametrenin içini doldurabilecek veriler sunmaktadır. Mali Müşavir olan Arşiv27 kendini en güçsüz hissettiği zaman dilimini anlatırken topluluk içinde konuşması gerektiği durumları örnek olarak vermektedir. Kişi, imamlık yani önderlik yapacağı anların sadece kendi ailesiyle sınırlı olduğunu belirtmekte, diğerlerine açılımın psikolojik kökenli fizyolojik belirtilerinden rahatsızlık duymaktadır. Kendi rutin hayatının dışında özneleşme refleksi göstermesi beklendiğinde sesinin titremesi, kültürel-dini varlığının şekillendirilmesi neticesi ile oluşmaktadır.

Tanımadığım insanların arasında bir ortamda olduğum zaman kendimi güçsüz hissederim. Eğer o ortamda konuşmam veya bir soru sormam gerekiyorsa, kalbim çarpar, sesim titrer (ki bu sebeple genellikle konuşmamayı tercih ederim) böyle anlarda kendimden nefret ederim. 40 yaşındayım ve sadece evde aileme namazda imamlık yapabiliyorum, dışarda başka insanlara yapamıyorum, çünkü kalbim küt küt atar ve sesim titrer (Arşiv27).

Arşiv35 kütüphane memuru katılımcının da ailesinin yerleştirdiği eğilimler, itaat etme yönündedir. Özellikle dominant bir baba figürünün otoritesi altında kalan katılımcı, “karar verme” mekanizmasının sıkıntıya girdiğinden bahsetmekte, bugün bile inisiyatif alırken cesur davranmadığını dillendirmektedir.

¹⁶ A.g.e

¹⁷ Neumann, L. (2016).Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I. (S. Özge, çev.). İstanbul: Yayın Odası, s.583



Büyükbabamın kucağında büyüdüm. Onun için O'na hep baba derdim. Babam sevgisini göstermezdi ya da gösteremezdi... Çocukken ve gençlik yıllarımda kendime ait kararları vermemde ebeveynim etken oldu. Hangi okula gitmemden, hangi kıyafetin alınacağına kadar... Belki de bu yüzden inisiyatif almakta çok da cesur değilim (Arşiv35).

Küçük kamunun varlığı çerçevesinde şekillenen hayat tarzında grup üyeleri asıl belirleyici olur. Onların söylemleri, imaları, düşünceleri kişilerin kurguladığı hayat tarzının merkezine yerleşir. Arşiv41 de bütün hayatının “başkası ne der” çerçevesinden biçimlendiğini dile getirmektedir. Temelde basit yeniden üretimin sınırlarının genişletememe nedenlerinden biri olarak kabul edebileceğimiz bu durum, risk alıp değişik bir eylemde bulunmama üzerine demirlenmektedir.

Bizim ailedeki en büyük sıkıntı başkasından sizin için şikâyet gelmemesi. Ahlıksızlık, hırsızlık, terbiyesizlik gibi yüz kızartıcı suç olmayacak sadece. Başkasının bu minvalde şikâyeti, ailede büyük bir olaydır. Bu yaşında halen bu konularda hassasiyetim vardır. Olay, başkası ne der başka bir şey yok (Arşiv41)

Başkasının ne diyeceği hususunda beklentiler, kişilerin hedeflediği hayat tarzının da standart sınırlarını çizmektedir. ‘Evlenilecek eş’ de bu sınırların içinde bir kategori olarak durmaktadır. Arşiv41 ablasına, evleneceği kadında olmasını istediği özellikleri belirttiğini ve bu minvalde bir eş bulmasını talep ettiğini söylemektedir.

Ablam Malatya da iken gördü beğendi. Görücü usulü anlayacağınız. Evlenmeden şartlarımı sunmuştum. Tesettürlü olacak. Pantolon vs giyim tarzı olmayacak. Makyaj yüzünde görmeyeceğim ve çalışmayacak. Diğerleri geçici güzellik de boy da pos da (Arşiv41).

Yine işsizlik durumuna bakış açısı öğrenilmek istendiğinde, Arşiv27 bahsedilen durumu kendi kültürel-dini varlığıyla açıklamakta, karanlık bir tablo çizmekte, “Allah kimsenin başına vermesin” diyerek dua etmektedir. Arşiv35 de işsiz kaldığı günlerde babasından aldığı yardımın ezici bir yük olduğunu söylemekte, eril kimlik için işin ekmek-su kadar vazgeçilmez olduğunu belirtmektedir.

Eşimin ilk çocuğumuzu doğurmasına iki ay kala işsiz kaldım, evim kiraydı, çocuğumuz 2 aylık olana kadar işsiz kaldım. Bittim noktasında, elimdeki son kuruşu harcadığımda iş buldum. Allah kimsenin başına vermesin (Arşiv27).

İşsiz kaldığım günler oldu evlendikten sonra. Babamızdan aldığımız yardımın altında ezildiğim günler unutulmaz. En çok da eşimden utanmışımdır, verdiği tüm desteğe rağmen. Gururlu ve sorumluluk sahibi bir erkekseniz bir iş sahibi olmak su kadar, ekmek kadar vazgeçilmezdir (Arşiv35).

Bu tablo, Türkiye genelinde işsizliğe bakış açısından çok uzağa düşmez. Zira eril kimliğin kendini var etme duraklarından birisi “iş” tanımıdır. Evlenmek ve aile kurmak için “iş” şarttır, “iş olmayana kız verilmez”, “iş olmayan erkek mi olur” gibi söylemler işsizliği “yenilgi” olarak imler. Bu nedenle erkeğin işsiz kalma hakkının olmama durumu onu kaygılı bir dünyanın içine koyar. Bourdieu’nun tabiriyle sosyodise olarak konumlandırabileceğimiz şartlar bizlere



“diğerlerinin” söylemleriyle örölü kültürel varlığın, bütünün sınırlarını genişletmeyi öğretmez, aksine onları savunur ve onları savunarak, bilindik tekrarlanılıkları tekrarlamayı salık verir.

Arşiv29 olarak kodlanan tercüman katılımcıya baktığımızda, kendi kültürel-dini varlığının bir manada habitusuna yerleşen eğilimlerin itaat yönelimli olduğu görölmektedir. Hocalarının salık verdiği şekliyle, soru sormaya kapalı, emre itaat etmeyi güdüleyen bir sistem yerleşmiştir.

Hiç ölmeyecekmiş gibi çalışıp hemen ölecekmiş gibi ibadet etmemiz söylenip durulurdu. Hocalarımıza göre dindar erkek demek, sorun çıkarmayan, soru sormayan... Artık bireysel haksızlıklarda körüz, sağırız. Öyleyim daha doğrusu (Arşiv29).

Yine ileri hedeflerin neler olduğu sorulduğunda genel olarak çalışmak, emekli olmak ve torun sevmekten müteşekkil kendi basit üretimini devam ettiren bir çizgi takip edilmektedir. Ufuk genişliğinin olmamasından şikayet edilmesi, genişletilmiş yeniden üretimin olmadığı ve olmayacağı zikri olarak okunabilir.

Yalana gerek yok iş bulmak, çalışmak emekli olmak, torun sevmek. Ufkumuz geniş olaydı iz bırakmak derdim ama (Arşiv29).

Arşiv35 de hayallerinin kısıtlı olduğunu göstermekte, artık İslam toplumlarının birlikteliğini sağlayacak tutkalın mevcut olmadığından dem vurmakta, ümmet olma bilincinin önünü tıkalı gördüğünü belirtmektedir.

Mezhebin, meşrebin, kabileciliğin, milliyetçiliğin boy gösterdiği İslam dünyasında ümmet olabilmek sanırım imkânsız. Bu ayrışma, Efendimizin vefatının ardından baş göstermeye başlamışsa bugünlerin geleceği besbelli idi (Arşiv35).

Kültürel-dini varlığın oluşum parçalarından dindarlık algısının ne olduğu öğrenilmek istendiğinde, yaşanan dindarlığın pek de dindarlık olmadığı belirtilmiştir. Dini temsil hususunda eril ve dişil temsillerin birbirinden farklı olduğu algısı yerleşiktir. Arşiv29 için dindarlığın eril kimlikler için bir kıyafeti yoktur, bu durumda tek temsil namaz kılmak kalır; Müslüman kadının başörtüsü ise bugün temsilden uzaklaşmış, kadın dindarlığı başörtüsü olarak da temsil edilebilir duruma gelmiştir. Arşiv41 de “Müslüman kadınlar” hakkında tekrarlanan söylemleri zikreder, kadını fitraten muhtaç olarak işaretleyerek ideal kadını, kendi küçük kamusunun tanınanı olarak gösterir.

Erkek olunca gömlek gibi oluyor dindarlık. Bir kıyafetin yok belli başlı. Başka biri görse Müslüman olduğumu nerden bilecek? Namaz kılıyorum işte bir tek. O da temsil görevi görüyor benim için (Arşiv29).

Başörtüsünün ruhu benim için önemli olan. Ben bugün o ruhu göremiyorum. Daha çok güzelleşme aracı olarak ve günden güne modacılarla birlikte değişen bir başörtüsü anlayışı hâkim. Allah’ınızı severseniz neyini seviyorlar topuz tokasının?... Başörtüsü kadın dindarlığı düşünülebilir. Gıybet eden, dedikodu yapan, haramlara bulaşan Müslüman da, başını açan kim? Günahının cezasını çeker (Arşiv29).



İdeal olan Allah Resulünün hadislerinde olandır. Onu bulmak ya da nasibin olması bu modern çağda çok zor gibime geliyor. Kadın kocası haramı emretmediği müddetçe kocasına itaat etsin. Evin içinde istediğini yapsın. Kocasının hakkını gözet sin... Muhtaç olduğunu anlasın. Fıtraten kadın muhtaçtır erkeğine her daim. Modern zamanda kadınlar çalışarak para kazanarak kocalarına “mutfak masrafını ben karşılıyorum” diye çok rahat çıkışabilmekte. Hatta anneler kızlarını everirken “kızım işin olsun boşanırsan elinde para olur kimseye muhtaç olmazsın” diyor. Biz şimdiki evliliklerimizi boşanma üzerine kurmuşuz maalesef (Arşiv41).

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere sosyal kimliğini kendi kültürel-dini varlıkları içinde inşa eden ve kendi habituslarının bu eğilimler çerçevesinde oluştuğu katılımcılar “sosyal nesne” olarak kendi basit üretimlerini gerçekleştirmektedir. Bu durum stabilitenin korunmasına yol açarken, dışardan desteğe veya herhangi bir dayanağa ihtiyaç hissettirmemektedir. Bu kimlik biçiminin tam tersinde yer alan ikinci kategori ise kendi kültürel-dini varlığının hegemonik tarafına ettiği isyan ile bu varlığı toptan reddetmeye çalışan eril kimliklerin durumudur. Temelde yaşanan yönlendirmeci tavır, tekrarları tekrarlanmaz kılarken, yeni tekrarları dışarıdakinin yörüngesine sokmakta, takip edilecek yeni arayışların peşine düşürmekte, tabir yerindeyse ‘portakal fidesi arayıcıları’ olarak hayatlarını devam ettirmektedir. Bu bağlamda yenilik olarak kurgulanmak istenilen veya kendi genişletilmiş üretiminin gerçekleştirme, kendinde olmayandan kalkışla gerçekleşmektedir. Din öğretmeni Arşiv24, hegemonik bir babanın çocuğu olduğunu ve babası gibi olmaktan veya tam tersi çocuğu ile ilgilenmeme tehlikesinden ötürü “babalık” fikrini reddettiğini, baba olmayı düşünmediğini belirtmektedir. Arşiv8 olarak numaralandırdığımız imam da küçükken baskıcı babası yüzünden zayıf karaktere sahip olduğunu, itaat etmeye yönlendirildiğini, bu nedenle kendisine tacizde bulunan birine ses çıkartamadığını belirtmekte ve bu başına gelenlerin sebebinin babası olduğunu söylemektedir.

İdeal baba figürünü tanımlayabileceğimi düşünmüyorum; böyle bir baba figürünün olabileceğine de inanmıyorum; örneğin tek etken olmamakla birlikte, kendimin ya babam gibi baskılayıcı ya da aksine tamamen ilgisiz olacağımı varsaydığım dan baba olmaktan vazgeçtim” (Arşiv24).

Küçükken müteahhkim bir babayla yaşadığımız için içine kapanık, baskın olmayan hatta zayıf bir karaktere sahip ve babamın ifadesiyle “pısırık” biriydim. Kişilik-karakter gelişiminin en yüksek düzeyde olduğu ve kendilik kanıtlamasının doruğa çıktığı çağlarda, İmam-Hatip ortaokul kısmında iken “kendisini kanıtlama” ihtiyacı hisseden sınıftan biri tarafından sadece “taciz” boyutunda bazı hadsizliklerine maruz kaldım. Bunun olmasında yegâne suçladığım kişi hiç kuşkusuz o sert ve hegemonyatik haliyle babamdır (Arşiv8).

İdeal baba figürünün kendi babasının aksine olması gerektiğini söyleyen Arşiv8, ideal babanın “çocuklarını bir despot edasından uzak kalmak şartıyla koruyup gözet en, yetişkin olduklarında onları yönlendirmekle birlikte kararlarını metanetle karşılayan, çıkabilecek sıkıntılarda olgunluğu göstermesi gereken kendisi olduğunu bilecek biri” (Arşiv8) şeklinde tanımlanmakta, bir manada babasının yerleştirdiği eğilimleri reddetmektedir. Portal fidesi arayıcıları olarak niteleyebileceğimiz bu gruptaki katılımcılar dini varlıkları ile ilgili kapsayıcı, devamını sahiplenici veya üzerinde genişleme yapabilecekleri bir yaklaşım göstermek yerine, dini kimliği



meslekleri olarak tanımlarlar. Arşiv24 din öğretmeni olduğu halde, fazlaca dindar erkek rolünde olmadığını, dini konular tartışılırken sohbete karışmadığını, bu haliyle de ilginç olarak nitelendirildiğini söylemekte, yaşamında “kul hakkı gibi günahlara son derece riayet etmekle birlikte yine de -dinin -fazla belirleyici” (Arşiv24) olmadığını söylemektedir; ayrıca “başörtüsünü” dindarlık belirteci olarak görmemektedir.

İş hayatımda fazlaca dindar erkek rolünde değilim. Ancak mesleğimden ötürü beklentilerin olduğunu fark etmekteyim. Örneğin dini bir konu konuşulurken veya sağ siyaset eleştirilirken herkes sizin savunma durumunda olmanızı bekliyor. Cevap vermediğinizde bu sizin takiiye yaptığınız veya “ilginç” olmanızla açıklanıyor (Arşiv24).

Hali hazırda başörtüsüz bir kadınla evliyim. Bir daha evlenirsem başörtüsü yine belirleyici olmaz. Nedeni şu, başörtüsü an itibarıyla dindarlıktan öte bir aksesuar durumunda. Kimin hangi amaçla taktığını bilmek de mümkün olmadığından sadece başörtüsüne bakarak yapılacak bir evliliğin sağlıklı olacağını sanmıyorum. Çünkü başörtüsü takmak ile birlikte “dindarlık” açısından reddedilecek ilişki içinde olan birçok bayan tanıdım (Arşiv24).

Arşiv8’de dinin eskiden hayatında son derece belirleyici olduğu; fakat şu zaman diliminde kendini dini varlık olarak karşılaştığı topluluktan ayırdığını ve kendi çerçevesini oluşturduğunu açıklamaktadır. Bu çerçeve içinde dini kimlik meslek göstergesi olarak işlev görmek; “mesleğim gereği dini temsil etmekle mükellefim ve mesleğim yoluyla bunu yaparım (Arşiv8) demektedir.

Din «eskiden hayatımda oldukça belirleyici bir kavram olmasına rağmen son yıllarda, sanatkarların kendini toplumdan ayırıştırıp kendi ahlaki çerçevelerini oluşturması gibi sanki “kendi çerçevem var” diye düşünüyorum» (Arşiv8).

Üçüncü bir grup olarak nitelendirebileceğimiz kategori, aktif özenin yaratım aşamasıdır. Bu örneklem içinde Arşiv10 -doktor eril kimlik- söylemleriyle şablona girebilecek cevaplar vermiştir. Dini kültürel varlığı, içinde doğulan fakat kişiyle şekillenen bir yapı olarak görmekte, sınırlandırmaların farkında, bunları aşarak dini kültürel varlığın genişletilebileceğini düşünmektedir. Bu sebeple katılımcı için “iş” modern dönemin bireyleri tanımlamak üzere bir icadıdır. İşsizliğin bu kadar vahim görülmesi de bu icadın bir parçasıdır ki katılımcı “dünyanın bütün işsizlerine selam olsun” diyerek sosyodiseyi aşmaktadır. Kendisi için ince ve derin karakterin mesleğin önüne geçtiğini belirtmekte, bu nedenle karşındakini “çöpçü” olarak değil, derin insani karakterine göre değerlendirdiğini söylemektedir.

Genetik ve kültürel bir takım şekillendirmelerin baskısıyla var olmaktayız, bu sınırlamaların farkına varmakla ancak onları aşabiliriz (Arşiv10).

İş, bilhassa modern dönemde toplumun bireyi tanımlamak üzere tevarüs ettiği birincil alan olarak ne kadar önemli ise, benim için o kadar önemsiz. Dünyanın bütün işsizlerine selâm olsun. İşten önce, daha derin insani karakterler vardır. Ve ben karşımda “çöpçüyü” değil, o derin insani duyguları görürüm. Diğer taraftan, iş hayatının, insanı yozlaştırdığını düşünüyorum. Bir arada çalıştığımız insanları bizim seçtiğimiz bir ortamla, seçmeyip bir takım insanlara maruz kaldığımız



ortam arasındaki farkı önemsiyorum. Bu durumda insan ne kadar kendi olabilir, ya da ne kadar kendi kalabilir? Bilmiyorum, ne için uğraşıyoruz, ne yapacağız, nasıl yapacağız (Arşiv10).

Bunun yanında, katılımcı dindar kimliğini kendi hayatının bir parçası olarak gördüğü için “her daim her şeyi” şuurlu yaşamaya çalıştığını belirtmekte, günahlar arasında hiyerarşik bir ayırım yapmadığını dillendirmekte; onun için dini kimliğin temsili görsel ve ahlaki değerler bütünüyle gerçekleşebilecek bir bütüncül yapıya tabi olmaktan geçmektedir. Dindarlık tek bir alana hasredilemeyeceği için dünya görüşü ve kültürel-dini tasavvur bütün bir hayata tekabül etmektedir, “ağzımızdan çıkan tek bir kelime” bile bu durumda dindarlığı ifşa edecektir. Kültürel-dini varlığını genişlemek üzere durduğu zemini “kendimi ancak kendimin arayışı içinde olmakla tanımlayabilirim; bu hayatı, bu bedeni biz seçmedik çünkü kendimizi burada bulduk; bu yüzden şaşkınsınız, arıyoruz” (Arşiv10) ifadeleriyle tamamlayan Müslüman eril kimliği aktif özne kategorisine yerleşmektedir.

Günaha yüklediğimiz anlamla alakalı. Günahlar arasında bir hiyerarşi kurmak bana çok doğru gelmiyor. Birine kaba bir söz söylemek ile gülümsememek ile ambalajlanmış E kodlu domuz jelatini içeren bir çikolatayı yemek pek farklı gelmiyor bana. Her daim her şeyin şuurunda olmaya çalışıyorum. Ama elbette ki insanız, bir yanımız hep noksan (Arşiv10)

Hayat her safhasıyla bir imtihan alanı. Dini kimlik nasıl temsil edilebilir? Tesettürün şekliyle mi, sakalın stiliyle mi? Yoksa namazla mı, oruçla mı? Yoksa daha derin insani karakterle mi? Aslında bütün bunların hepsiyle ve daha fazlasıyla. Çünkü dindarlık bir tek alana hasredilemez, o dünya görüşüyle, tasavvurlarıyla bütün bir hayattır. Ve biz de hayatın içindeyiz. Ağzımızdan çıkan bir tek kelime bile bizim karakterimizi, dindarlığımızı eksiğiyle fazlasıyla ifşa etmeye yetecektir (Arşiv10).

Değerlendirme Sonuç Yerine

Erillik ve Din adlı çalışmada 57 mütedeyyin eril kimlik üzerine bir araştırma yapılmış ve bu araştırmada erillerin hayata bakış tarzlarının ipuçları yakalanmıştır. Etnografik bir çalışma çizgisinde yapılan araştırma verilerinin sadece bir çalışmayla sınırlandırılmasının yetersiz olduğu düşünülerek aynı örneklem üzerinden ikinci bir çalışma yapılmak istenmiş ve yeni bir kimlik okuma kalkışması denenmiştir. Bu sefer 57 kişilik örneklem, evren olarak kabul edilmiş ve söylemlerin genel maddeleri çerçevesinde bir kategorizasyon yapılmıştır. Bu kategorik çözümlemede Bourdieu sosyolojisinin kavramlarından Cangızbay’ın kavramsal haritasına geçiş yapılmıştır. Dini kimliklerin habitusunu araştırmak bir bakıma, kültürel-dini varlıkları ile sosyal kimliklerin örtüşme, örtüşmeme durumunun izdüşümünü de yakalamaktır. Bourdieu’nun yeninden üretim stratejileri kavramında ifade ettiği gibi bir ailenin veya bireyin kendi konumunu devam ettirmek için belirli kuralları da devam ettirme zorunluluğu ve bunları yaparken uydukları ile temsil ettikleri arasındaki koordineli ilişkiyi anlama çabası, bir bakıma kültürel-dini varlığı sosyal kimlik ile nasıl karşılayabildiğimizi göstermektedir.

Bu çerçevede, örneklem içindeki Arşiv27, Arşiv29, Arşiv35, Arşiv41 kendi kültürel-dini varlıkları ile sosyal kimliklerini inşa eden, kendilerinin basit yeniden üretimlerini devam ettiren,



özneleşme cesareti göstermek yerine kendi küçük kamularının kuralları çerçevesinde hayatını idame eden “sosyal nesne” veya “ipotekli kimlik” olarak tabir edilebilecek kişilerdir. Bu kişiler, her ne kadar kültürel genişleme sağlamasalar da büyük resim düşünüldüğünde, toplumsalın kültürel-dini üretimine katkı vermeseler de, kendi basit üretimlerini devam ettirirken dış desteğe veya dışarıdan dayanağa ihtiyaç duymazlar. Hayatları belirli, sınırlı ama düzenli bir akış içinde devam eder. Kendi sosyal kimliğini, kültürel-dini varlığının reddiyesi üzerine kuran ve üzerindeki bu varlığı ceberrut bir kimlik gibi görüp isyan bayrağını çizen -Cangızbay tabiriyle en son gördüğümü veya portakal fidesi arayıcıları Arşiv8 ve Arşiv24 gibi katılımcılar ise kendi dini varlıklarını sadece mesleki kimlik olarak devam ettirir. Kendi sosyal çevrelerinin ve kültürel sermayelerinin yönlendirilmesi ile seçilen meslekleri yapmama şansları olsa ondan da vazgeçeceklerdir. Bu nedenledir ki, Arşiv8 sanatsal faaliyetlerini geliştirip buradan ekonomik güç sağlayabilecek hale gelmeye çalışırken, Arşiv24 yazarlık deneyimini profesyonelleştirme çabasıdadır. Hali hazırda bu kategorideki kimliklerin kültürel-dini varlıklarını reddetmeleri tamamıyla imkân dahilinde değildir; sadece algısal olarak reddiye yaşanmaktadır. Bu bir bakıma doğal nesne durumundaki bir amibin ben doğanın bir parçası değilim reddiyesiyle aynı düzlemde değerlendirilebilir; gerçeği reddetmenin gerçekliği, ontolojik olarak mümkün değildir. Son olarak aktif özne durumunda Arşiv10 kendi kültürel-dini varlığının kurgu olduğunu bilerek, bunu kabul ederek ama bununla yetinmeyerek kendi genişletilmiş yeniden üretiminin peşindedir. Bir bakıma Arşiv10 kendine beşeri tarafını verenin kültürel-dini varlığı olduğunu farkında başladığı zeminde, bilinçli müdahaleleriyle alanını genişletmeye çalışmakta bu da kişinin kendi varoluşundaki beşerilik payını arttırmasına yol açmaktadır. Özcesi, kültürel-dini varlığın bireylerden başlayarak genişlemesi ve sonrasında bazı tekrarlanırlıkların biterken yeni tekrarlanırlıkların gelmesi, büyük çerçevede aktif öznelere artışıyla mümkün olacaktır. Kabul edilmesi gereken realite, doğa durumundaki doğal nesnelerin benzerini üreten sosyal nesneleşme sürecinin farkına varıldığı ölçüde kendi genişletilmiş üretimini gerçekleştirmenin kıymetleneceği ve bu bilinçli müdahalelerle ancak eski ezberlerin yıkılabileceğidir.

Kaynakça

- Bourdieu, P. (2015a). Ayrım. (D. Fırat ve G. Berkkurt, çev.). Ankara: Heretik
- Bourdieu, P. (2015b). Devlet Üzerine. (A. Sümer, çev.). İstanbul: İletişim
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2014). Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar. (N. Ökten, çev.) İstanbul: İletişim yayınları.
- Cangızbay K. (1991). Kültür ve Medeniyet. Türk Yurdu, Sayı (48), Ağustos, 42-45.
- Neumann, L. (2016). Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I. (S. Özge, çev.). İstanbul: Yayın Odası.
- Okutan, B. B. (2017). Erillik ve Din. İstanbul: Rağbet Yayınları



Ekler

Arşiv No	Yaş	Doğum Yeri	Yaşadığı Yer	Hafızlık	İmam Hatip Öğrenimi	Üniversite-Fakülte	Meslek
Arşiv8	30	İstanbul	İstanbul	Evet	Evet	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	İmam
Arşiv10	25	Trabzon	Trabzon	Hayır	Hayır	İstanbul Üniversitesi Çapa Tıp Fakültesi	Doktor
Arşiv24	35	Muş	İstanbul	Hayır	Evet	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Din Öğretmeni
Arşiv27	39	Tekirdağ	İstanbul	Hayır	Hayır	Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	Mali Müşavir
Arşiv29	28	Antalya	İstanbul	Hayır	Evet	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Tercüman
Arşiv35	47	İstanbul	İstanbul	Hayır	Evet	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Kütüphane Memuru
Arşiv41	33	Adıyaman	İstanbul	Hayır	Evet	İnönü Üniversitesi Petrol Sondaj	Memur



İBN CÜBEYR SEYAHATNAMESİ'NDE BAĞDAT ŞEHİRİ

Dr. Öğr. Üyesi Sıddık ÜNALAN

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Büşra GÜLER

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Öz

İbn Cübeyr, Endülüs'ten Kutsal topraklara gitmek amacıyla çıktığı seyahati esnasında Doğu'nun cenneti, İslam dünyasının gözde şehri Bağdat şehrini de güzergâhına dâhil etmiştir. Bu gezi notlarında Bağdat'ın temizliği, hilafet merkezi olmaya layık görkemli yapısı ve verimli topraklarını şair kimliğinin de etkisiyle etkileyici bir üslupla tasvir etmiştir. Bu bağlamda İbn Cübeyr, Bağdat seyahatinde edindiği bilgileri, gözlemlerini ve duyduklarını eserinde kaydetmiştir.

Bağdat seyahatinde bu şehirde kurulan ilim ve fikir meclislerine katılan İbn Cübeyr, bu konuda önemli bilgiler vermekle kalmamış, Abbasi halifesi Halife en Nasır'ın Bağdat, Bedir Kapısı'nda yapmış olduğu konuşmaya da şahit olmuştur. Bu nedenle Halife Mansûr'un yuvarlak şehri Bağdat'ın güzellikleri, mimarisi, sosyo-kültürel yapısına değinirken şehrin ilim merkezlerini ve âlimlerini de es geçmemiştir. Bu çalışmada Coğrafya'yı haritaya hapsedmeyen seyyah İbn Cübeyr'in daha önce Bağdat ile ilgili duyduğu ve okuduğu güzellikleri yerinde görmek istemesi sonucunda edindiği bilgilerin aktarılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Cübeyr, Bağdat, Seyahatname, Coğrafya.

İbn Cübeyr Kimdir?

Tam adı, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Cübeyr el-Kinânî el-Belensî olan İbn Cübeyr, 10 Rebîülevvel 540/31 Ağustos 1145 tarihinde Belensiye (Valencia) ya da Şâtibe (Jativa)'da doğmuştur.¹ Babası Ahmed b. Cübeyr, Şâtibe'de ileri gelenlerden biri olan kâtiptir. İbn Cübeyr'in eğitimini aldığı ilk kişi babasıdır. Daha sonra Ebü'l-Hasan b. Ali b. Ebü'l-Asîlî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Yes'ûn ve Ebû Muhammed Kâsım b. Asâkir'den dersler alarak babasının mesleğini Muvahhid'lerin kâtipliğini yaparak devam ettirmiştir.

Kâtipliği ile birlikte vasat bir şair olan İbn Cübeyr'in esas meşhur olduğu alan dikkatli bir seyyah gözü ile hac seyahatine çıkmasıdır. Bir rivayete göre, Ebû Saîd Osman'ın kâtipliğini yaptığı sırada

¹Karaarslan, Nasuhi Ünal, "İbn Cübeyr", Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 400-402.



Ebû Saîd onu şarap içmeye zorlamıştır. Bunun üzerine istemeyerek de olsa bir günah işleyen İbn Cübeyr, büyük pişmanlık ile Allah'tan af dilemek için hacca gitmiştir. Öte yandan İbn Cübeyr'in sadece bu sebepten ötürü seyahate çıktığı düşünülemez. Zira kendisi Doğu İslâm dünyasında Endülüs ve Mağrib'te ilmî ve kültürel faaliyetlerde bulunmuştur.²

İbn Cübeyr çıktığı seyahati boyunca yanında hep arkadaşı Ebû Ca'fer Ahmed b. Hasan olmuştur. Seyahatlerine Gırnata'dan, 8 Şevval 578/4 Şubat 1183 tarihinde çıkarak başlamışlardır.

İbn Cübeyr'in seyahatnamesinin en güzel özelliği seyahati sırasında günlük yazar gibi tarih ve hatta bazen saat bilgilerini vermesi olmuştur. Özellikle gitmiş olduğu yerlerin adlarını, tarihleri ve saatleri titizlikle not etmiştir. Eseri XII. yüzyılın Orta Doğu coğrafyasını anlatması hasebiyle bölge coğrafyası hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. İbn Cübeyr, seyahat notlarını Endülüs'e döndükten sonra derleyerek rihlesini meydana getirmiştir. Yazdıklarında folklorik, ilmi, tarihi ve sosyolojik tespitlere de rastlamak mümkündür. İbn Cübeyr, seyahatini bitirip Endülüs'e döndükten sonra resmi bir görev almayarak gittiği yerlerde icazet aldığı ilimleri okutmuştur. Kendisi ile birlikte getirdiği bu bilgileri okutması ile büyük bir saygınlık ve ün kazanmıştır.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, Kudüs'ü geri alınca sevinerek H. 583/M. 1187 yılında ikinci defa hacca gitmiştir. Hatta iki yıl süren bu hac ziyaretinden sonra tekrar üçüncü kez hacca gitmiştir. Fakat bu hac ziyareti sırasında herhangi bir seyahatname yazmamış ve H. 614/M. 1217'de vefat etmiştir.³ İbn Cübeyr'in "Endülüs'ten Kutsal Topraklara" adlı eserinde hemen hemen terk etmediği usûl, gördüğü her yerin şehir özelliklerini vermek, kendi nazarında tuhaf gördüğü hususları nakletmek, bölgedeki siyasi ve idari durum hakkında bilgi vermek, emirleri ve devlet başkanlarını belirtmek, bölgenin kültürü ve ahlak durumlarına dair bilgiler vermek olmuştur. Bununla birlikte İbn Cübeyr, gezisi sırasında uğradığı kötü ve çirkin muameleler, hac yolunda yaşadığı eziyetler, varsa bölgedeki çatışma ve harplere, sebeplerine inerek değinmek gibi detayları da vermeyi ihmal etmemiştir.

İbn Cübeyr'in Gözünden Bağdat Şehri

Kutsal topraklara ulaşma sevinciyle yola düşen İbn Cübeyr ve hac kafilesi, güzergâh boyunca ilerlerken 20 Muharrem/3 Mayıs Perşembe günü kale gibi görünen sarnıçları olan Sa'lebiye'ye varmışlardır. İbn Cübeyr, burada kadın, erkek kalabalık bir bedevi topluluğunun deve, koyun, yağ, süt ve yem sattıkları zengin bir pazar kurup satış yaptıklarından bahsetmiştir. Daha sonra Bağdat'a ulaşan İbn Cübeyr'in, hayal ettiği şehirden farklı bir şehir görmesi, Bağdat'ın harabe halinde olması kendisini olumsuz şekilde etkilemiştir. Ayrıca buraya ulaşmak için de çeşitli tehlikelere maruz kaldığından bu şekilde bir ifade kullanmış olması muhtemeldir. Bu kent her ne kadar Abbâsî hilafetinin başkenti olsa da eski görkeminin çoğunu bölgede yaşanan çatışma ve işgaller sonucunda kaybetmiştir.

² Karaarslan, c. XIX, s. 401.

³ Karaarslan, c. XIX, s. 401.



İbn Cübeyr, bölgeye varana kadar Bağdat'ın yaşadıklarını ve üzerinde yaşanan mücadelelerin hesabının şehre kesilmesinden oldukça rahatsız olmuştur. Seyyah, üst üste yaşadığı felaketler ve kötü bakışların muhatabı olan Bağdat'ın harabe, kalıntı ve hayalet gibi bir şehir olduğunu yazmıştır.⁴ Ancak Bağdat'ın incisi olan Dicle nehri hakkında kaydetmiş olduğu izlenimleri dikkate değerdir. Bağdat'ın doğusu ve batısı arasında parlak bir aynaya veya bir gerdanlığa benzetilen bu nehir dışında bir güzelliğin kalmadığını üzülererek kaydetmiştir. Hâlbuki susuzluk nedir bilmeyen Bağdat şehri, bu nehirden su alır ve tüm ihtiyaçlarını giderirdi. Bu nehrin buraya kattığı havası ve suyu ile kadınsı bir güzellik sergilemektedir. Dicle nehrinin bu nitelikleri bütün insanlık tarafından bilinmektedir. Yine İbn Cübeyr'in, "Allah korusun buranın güzellik ve özelliklerinin başkalarının ilgisini çekmesinden korkarım" şeklindeki ifadesi ile bugün bu sözün ne kadar haklı olduğunu bize ispatlamaktadır.

Bağdat şehrini anlatan İbn Cübeyr, halkın gösterişi seven kendini beğenen, böbürlenen ve yabancılara karşı oldukça hor davranan bir yapıya sahip olduklarını izah etmiştir. Bağdat halkı, kendi topraklarından başka topraklara önem vermemişlerdir. Yine Bağdat halkı alışverişlerinde altını tercih etmişlerdir. Bir başka deyişle İbn Cübeyr, Bağdat halkının Allah için düzgün ibadet etmeyen, eşrafından iffetli ve takva sahibi kimselerin bulunmadığını ifade etmiştir. İbn Cübeyr'in Bağdat çarşısındaki esnafın tartı ve ölçü ile ilgili söylediği söz dikkat çekmektedir. Çünkü halkın Kur'an'ı Kerim'de Muttaffifin Suresi'nde⁵ belirtilen ayete muhalif yaşadıklarını zikretmektedir. Bu konuda Bağdat halkının bozulmuş fikirleri, zikirleri, insanı anlamamaları ayrıca ayıplanmayı da önemsememeleri vurgulanmıştır. Elbette İbn Cübeyr, halkın içinde gezmeye başladığında âlim ve fakihlerle sohbetlerde ve camilerde dinlemiş olduğu öğüt veren vaizler ve muhaddisleri tenzih etmiştir. Öyle ki Bağdat'ı daha fazla kötülükten, günahlardan ve belalardan bu kimselerin öğütlerinin koruduğu fikrine kapılmıştır.⁶

Bağdat şehrini gezen İbn Cübeyr, Bağdat'ta kurulan ilim ve fikir meclislerine katılmayı ihmal etmemiştir. (5 Safer/ 1184). Bahsi geçen ilim meclislerinde en ön plana çıkan ve Şafiilerin önderi olan Nizamiye medresesi fakihlerinden Radiyuddin el Kazvini'nin derslerine katılma fırsatı yakalamıştır.⁷ Katılmış olduğu bu dersi, vakur ve yumuşak bir ilim meclisi şeklinde özetlerken Bağdat'ın kurulduğu günden itibaren ilmî alanda tefsir, hadis ve şerh ilimlere oldukça önem verildiğini, pozitif ilimlerin de ihmal edilmediğini kaydetmiştir. Daha sonra İbn Cübeyr, büyük fakih Cemaleddin Ebu'l Fedai el-Cevzi'nin ilim meclisine katılarak burada görmüş olduğu manzarayı, eşi ve benzeri yok olarak nitelemiştir.⁸ Ayrıca seyyah, söz konusu fakihin, çağının mucizesi müminlerin gözünün nuru, sahasının ustası, belagat ve sanatta üstünlük sahibi olduğunu belirtmiş bunu da denizden inciler çıkartan dalgıca benzetmiştir. Bunlara ilave olarak nazmı konusunda radi ile mihyarda esintiler taşıdığını belirtmiştir. Büyüleyici nesri ise kuss sehbanı

⁴ İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed el- Kinânî el-Belensî. (2003). Endülüs'ten Kutsal Topraklara. (İsmail Güler, çev.). İstanbul: Selenge Yayınları, s. 159.

⁵ Muttaffifin Suresi, 83.

⁶ İbn Cübeyr, s. 159.

⁷ İbn Cübeyr, s. 160.

⁸ İbn Cübeyr, s. 161.



yapılan teşbihleri geçersiz kıldığını anlatırken de hayranlığını da dile getirmiştir. el-Cevzi'nin Kur'an ilmindeki kuralına vurgu yaparak aynı anda iki üç hafızı dinleyebilmesi ve bunların yanlışlarını düzeltebilmesi, hatta hafızları dinlerken başkalarıyla sohbet edebilmesi onun bu konuda derin bir ilme sahip olduğunun göstergesidir. Ayrıca el-Cevzi'nin tatlı dili ve dokunaklı konuşması ile insanların büyük sevgi ve muhabbetini kazanmış hatta bu sohbetlerin neticesinde cemaatteki insanlardan kendinden geçenler bile olmuştur. İbn Cübeyr, el-Cevzi'nin kısaca kuvvetli bir hafız ve güçlü bir hafıza olduğunu belirtmektedir. el-Cevzi'nin meclisine katılmak için o günün şartlarında uçsuz bucaksız çölleri aşarak onun ilminden faydalanan insanların olduğunu da söylemiştir. İbn Cübeyr, fazilet sahibi bir insanla tanıştığından dolayı Allah'a şükretmiştir.⁹

İbn Cübeyr, 11 Safer/24 Mayıs 1184 Perşembe günü, Halife en Nasır'ın Bedir kapısında yapmış olduğu konuşmayı da dinlediğini aktarmaktadır. Halife de sarayın ortasında yapmış olduğu bu konuşmayı kendi haremde bulunan insanların da dinlemesini istemiştir. İbn Cübeyr, adet olduğu üzere her Perşembe günü, yapılan bu nasihatı anlatırken minbere çıkan vaizin mekâna saygı göstermek için sarığını sarkıttığına şahit olmuştur. Hatibin kürsüde güzel bir konuşma yaptığını halifeyi överek ona güzel ve uygun kelimelerle adını gizleyerek annesine de dua ettiğini belirtmiştir. Bu arada hatiplerin halifenin bulunduğu ortamda davranışlarına ve konuşmalarına dikkat ettiğini de gözlemlemiştir. Bununla birlikte İbn Cübeyr, hatibin konuşmasının başında Irak'tan nefesler taşıyan hoş bir şiir okuduğunu ifade ederek şiirin ilk kısmına eserinde yer vermiştir. Şiirin başı ise şöyledir:

“Akil yamaçlarında yıldırım çarpmış kişi,

Aşkla uğraşamayacak kadar meşguldür.”

Halife'nin adının geçtiği kısım ise,

“Ey Allah'ın kelimeleri, birer tılsım olun

Ve kem gözlerden koruyun İmam Kamil'i”¹⁰

İbn Cübeyr, yukarıda da belirttiğimiz gibi Bağdat şehrinin doğu ve batı olmak üzere iki yakadan oluştuğunu kaydetmiştir. Seyyah, Bağdat'ın batı yakasının tamamen harap, doğu yakasının ise binalarının yeni yapılmış yerleşke olduğunu belirtirken doğu yakasında eski mahallelerin yıkılmaları sonucu sadece on yedi mahalle kaldığının altını çizmiştir. Bağdat'ta her mahallenin iki üç hamamı olup, sekiz tanesinin büyük camii olduğunu da belirtmiştir. Bu camilerde Cuma namazı kılınırken en büyük camisinin de Kureyre Camisi olduğunu ve bu büyük caminin kibleye yakın kısmında murabba denilen yerde konakladığını ifade etmiştir.¹¹ Bununla birlikte Basra Kapısı'nın yanında ihtişamlı eski bir yapı olan Halife Mansûr Camisi'nden de bahsetmiştir.

⁹ İbn Cübeyr, s. 162.

¹⁰ İbn Cübeyr, s. 163.

¹¹ İbn Cübeyr, s. 164.



İbn Cübeyr'in notlarına göre, Bağdat şehrinde Halife'nin sarayına yakın geçişler için iki köprü yapılmıştır. Ayrıca, Bağdat'ın büyük mahalleleri olan Şari, Basra Kapısı ve Kerh Mahallelerini ziyaret etmiştir. İbn Cübeyr, Şari ile Basra Kapıları'nın aralarında bulunan maristan çarşısını gezmiştir. Buna ek olarak bu küçük mahallede her Pazartesi ve Perşembe günleri doktorlar tarafından teftiş edilen Bağdat'ın ünlü hastanesi hakkında bilgi vermiştir. Bu hastaneye gelen doktorların hastalarla ilgilenerek durumlarını kontrol edip ihtiyaçları olan ilaçları hastalara verdiklerini kaydetmiştir. Bu hastanede hasta bakıcıların, hemşirelerin ve diğer görevlilerin bulunduğunu da belirtmiştir. Buranın büyük bir saray olup, maksureleri, evleri ve sultanın ihtiyaç duyacağı konakların tümünün varlığından ve suyunun Dicle'den geldiğinden bahsetmiştir.

Daha sonra İbn Cübeyr seyahatine Bağdat'ın önemli mahallelerinden Attabiye ile devam etmiştir. Bu mahallede çeşitli renklerde yün ve ipekten Attabiye kumaşları üretilmiştir. Seyyah, Bağdat'ın Basra Kapısı Mahallesi'ne doğru giderken Bağdat'ın mahallerinden birinde meşhur Maruf el-Kerhi'nin kabrini görmüştür.¹² Ayrıca Maruf el-Kerhi'nin Basra Kapısı'na giderken ayrıca ihtişamlı ve gösterişli bir türbede geniş bir kabir ve üzerinde Burası müminlerin emiri olan Ali b. Ebi Talip'in oğulları Avn ve Muin'in kabridir" yazdığını kaydetmiştir. Bu mahallede Musab b. Ca'fer'in kabri isimlerini hatırlayamadığım birçok evliya salih ve seleften kabirlerinin bulunduğunu eklemiştir. Bağdat'ın Doğu yakasında Rusafe Mahallesi'nin karşısında nehrin kenarında ünlü Babü't-Tak'tan, yine bu mahallenin içerisinde İmam-ı Ebu Hanife'nin beyaz, yüksek kubbeli görkemli bir türbesi olduğundan bahsetmiştir. Üstelik bahsi geçen bu mahalle de adını İmam-ı Ebu Hanife'den almıştır. Ayrıca İbn Cübeyr, buranın yakınlarında Ahmet b. Hanbel'in Ebu bekir eş-Şiblinin ve el Hüseyin b. Mansûr el Hallac'ın kabirlerini görmüş, Bağdat'ta birçok salih kişilerin kabirlerinin olduğunu, batı yakasında ise, bahçelerin ve bostanların bulunduğunu ifade etmiştir.¹³

Bağdat'ın batısını gezdikten sonra şehrin doğusunu hilafet merkezi olarak yazan İbn Cübeyr, halifenin sarayının mahallelerin dışında olduğunu belirtmiştir. Bu sarayın, mahallenin dörtte birinden fazlasını kapladığını ve sarayda Abbasoğulları'nın yaşadığını yazmıştır. Üzülerek de olsa bu saray içerisinde yaşayan insanların gönüllü hapisanede oldukları şeklinde bir düşünceye kapılmış ve bunu da eserinde kaleme almıştır. Nitekim seyyah, halifenin sarayının çok büyük bir alanı kapladığından bunun içerisinde büyük köşklerin bahçelerin olduğuna şahit olmuştur. İbn Cübeyr, halifenin vezirinin olmadığını vezir naibi adıyla anılan bir hizmetkârın hilafet mallarının bulunduğu divanda durur elindeki emirnameye göre işlerini yürüttüğü bilgisini kaydetmiştir. Hatta bütün Abbâsî topraklarına bakan halifenin atasından ve dedesinden kalma kutsal emanetlere bakmak üzere bir hazinedarın varlığından da bahsedilmiştir. Halifeye dua edildikten sonra arkasından bunun adı anılırken, bu hazinedar yapmış olduğu işlerin çokluğundan dolayı halk içerisinde fazla görünmemiştir.¹⁴

¹² İbn Cübeyr, s. 165.

¹³ İbn Cübeyr, s. 166.

¹⁴ İbn Cübeyr, s. 166.



İbn Cübeyr, saraydaki bu ihtişamı anlatırken, Halis isminde bir komutanın Türk, Deylem ve diğer komutanlar arasında etrafını yalın kılıç elli silahlı adamın koruduğunu saraydan çıkarken görmüştür. Yazar, bu olaya ilk defa şahit olurken, halifenin de Dicle nehrinde kayıkla gezdiğini, bazen de ava çıktığını haber vermiştir. Halifenin halk fark etmesin diye fazla kalabalık bir insanla çıkmadığını belirtmiştir. İbn Cübeyr, halifenin soyunun, Ebul Fadıl Ca'fer el Muktedir Billâh'a ve dedeleri olan diğer halifelere kadar uzandığını kaydetmiştir. Halifenin nehrin batı yakasındaki dinlenme yerlerinden birinden çıkarak doğu yakasının sonundaki sarayına gitmek için kayığına bindiğini görmüştür. Söz konusu bu halifenin genç, güzel yüzlü, beyaz tenli, orta boylu, yaklaşık 21-25 yaşlarında olduğunu kaydetmiştir. Halifenin altın işlemeli beyaz bir kaftan giydiğini başında tilki kürkü altın süslemeli bir takkesinin de olduğunu detaylı bir şekilde anlatmıştır. Burada şu vurguyu yapan İbn Cübeyr, Halifenin Türklere benzeyip tanınmamak için böyle bir şey giydiğini ifade ederken, halifeyi, H. 580 yılının 6 Safer (19 Mayıs 1184) Cumartesi günü akşam vaktinde gördüğünü not düşmüştür.¹⁵

Daha sonra İbn Cübeyr, nehrin doğu yakasını gezerken, düzenli bir şekilde kurulan bu yaşam alanında, çarşılarla burada sayısını sadece Allah'ın bileceği kadar kalabalık insanın olduğunu vurgulamıştır. Bağdat'ın nüfusu hakkında vermiş olduğu bilginin devamında İbn Cübeyr, Bağdat'ta Cuma namazının kılınacağı üç caminin varlığından bahsetmiştir. Bunlardan saraya bitişik olanın Halife Camisi, diğerinin ise kent dışındaki Sultan Camisi ve üçüncüsünün Rusafe Camisi olduğunu kaydetmiştir.¹⁶ Ayrıca seyyah, Bağdat şehrinde Cuma kılınacak on bir caminin olduğunu haber vermiştir.

İbn Cübeyr, son olarak Bağdat şehrindeki hamam, mescit ve medreselere değinmiştir. Bölgedeki yaşlıların verdikleri bilgilere göre Bağdat'ın batı ve doğusunda toplam iki bin hamamın varlığından söz edilmiştir. İbn Cübeyr, Bağdat'ta bu hamamlar yapılırken Basra-Kûfe arasında çıkarılan kara sakız maddesi kullanıldığını ve hamamların çatılarının kara mermeri andıran bu kara sakızla sıvandığını öğrenmiştir. Üstelik bu bilgi İbn Cübeyr'den sonra bu bölgeye seyahat eden İbn Battuta'nın seyahat notlarında da yer almaktadır.

Yazar, bölgenin hamamlarını anlattıktan sonra Bağdat'ta doğu ve batıda birçok mescit ve otuz tane medrese olduğundan bahsetmiştir. Şehrin doğu yakasında kurulan medreselerin en büyüğü Nizâmülmülk'ün yaptırdığı Nizamiye Medresesi olup H. 570/M. 1110 yılında yenilenmiştir. Bağdat'ın vakıf faaliyetlerini de es geçmeyen İbn Cübeyr, bu dönemde medreselerin büyük fakih ve hocalarının aylık aldığı bilgisini vermiştir. Ayrıca burada eğitim gören talebelere burs verildiğini ve Bağdat'ın medrese ve hastanelerinin ebedi gurur ve onur kaynağı olduğunun altını çizmiştir. Yazar, Bağdat'ın doğu yakasında ilki nehrin yukarısında Sultan Kapısı, Zaferiyye Kapısı, Halbe Kapısı ve son olarak Basaliyye Kapısı'ndan bahsetmiştir.¹⁷ Bu kapılar doğu yakasındaki surda, nehrin yukarisından aşağısına kadar sıralanırken bahsi geçen sur Bağdat'ı daire şeklinde kuşatmıştır. İbn Cübeyr, bu dairenin içerisinde birçok çarşı kapısı olduğunu ifade

¹⁵ İbn Cübeyr, s. 166.

¹⁶ İbn Cübeyr, s. 167.

¹⁷ İbn Cübeyr, s. 167.



ederken aslında Bağdat'ın anlatmakla bitirilemeyeceğini, ancak geçmişteki ihtişamından eser kalmadığını dile getirmiştir. Son olarak da Ebu Temmam'ın “Ne sen eski sensin, ne de yurtlar eski yurt”¹⁸ şeklindeki ifadesini aktararak Bağdat'ı özetlemiş ve buradan Musul'a geçmiştir. İbn Cübeyr'in gözlemleri, duydukları ve araştırdıkları ile birlikte Bağdat şehrinin XII. yüzyıldaki hali hakkında bilgi edinme fırsatı yakalamış bulunmaktayız.

Sonuç

Seyahatname, “gezmek ve gezi” anlamında Arapça'dan gelen seyahât (siyâhat) ile Farsça “nâme” (risale, mektup) kelimesinin birleşiminden oluşmuş; “gezi eseri, gezi mektubu” anlamında kullanılmıştır. Bu kavrama Fars edebiyatında “sefer-nâme”, Arap edebiyatında ise rihle denilmiştir.

Rihle, bir yerden bir yere göç etmek anlamında ki “rahi” mastarından türemiş isim olup, göç anlamına gelmektedir. Kur'an'da ve eski Arap şiirlerinde “rihle” kullanılmakta olup, Kur'an'da Kureyş kabilesinin ticari ve sayfiye yeri olarak seyahat ve yolculuk anlamını ifade eder tarzda geçmiştir. Seyahatnamelerin geçmişine baktığımızda bu tür eserlerin coğrafya ilmi sayesinde geliştiğini ve kültür tarihinin de önemli kaynaklarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Seyahatnameleri incelediğimizde, yazarların/seyyahların bölgede edindikleri bilgilerin temel taşları konusunda genellikle bizzat görüp duyduklarını aktarma gayretinde bulundukları görülmektedir. Aktarılan bilgiler genel olarak gözlem ve duyu yoluyla bölgeler, şehirler ve insan yapıları hakkında bilgi vermişlerdir.

Bazı seyyahların yola çıkmadan önce seyahatnameleri okuduktan sonra yola çıktığı bilinmektedir. Bu sayede nerede ne gibi bir tehlike ile karşılaşacaklarını, nerede nasıl muamele göreceklarını öğrenerek adım atmışlardır. Günümüzde olduğu gibi geniş imkânlarla sahip olmayan gezginler için elbette bu gezi yazıları şehir bültenleri niteliği taşımıştır. Bazı seyahatnameler de oturarak yazılmış olmasına rağmen bazı seyahatnameler de bu kaynaklara dayanmaktadır. Çünkü seyahatnamelerde bazen başka seyahatnamelerden faydalandığını eserinde kaydetmeyen seyyahlar olmuştur. Buna örnek verecek olursak, hareme girmeleri yasak olan batılı seyyahlar, haremi halktan dinleyerek daha önce yazılanları toplayarak eserlerinde bu bilgileri kullanmışlardır. Bu durum XVII. yüzyılda batılı kadın seyyahların hareme girmesiyle değişmiştir.

İnsan, dünya denilen coğrafyada yaşayan tabiatın bir parçasıdır. Coğrafyanın da tarihin seyrini değiştiren bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü coğrafyanın her dönemde, her konumda aynı cömertlikte olmadığı muhakkaktır. Bu önemli detay coğrafi farklılıklardan kaynaklanan göçleri, savaşları, ticareti ve stratejik olayları da beraberinde getirmiştir. Bütün bu bilgiler ışığında Ortadoğu'nun en kozmopolit şehri olan Bağdat'ın bu coğrafyada inşa edilmesinin tesadüf olmadığı savunulabilir. İlahi dinleri, mezheplerin, tarikatların özellikle fikir hareketlerinin burada yeşerip filizlendiği bir bölge olarak Bağdat şehri tarihteki yerini almıştır. Ayrıca çeviri merkezleri

¹⁸ İbn Cübeyr, s. 167.



ve kütüphanelerin burada kurulduğu bilgisine dayanarak, Bağdat şehrinin manevi yapısını da tamamladığını ifade edebiliriz.

İbn Cübeyr, seyahatnamesinde yaşadığı her şeyi gün gün anlatmıştır. Seyahati esnasında güzergâhları, tarihi ve arkeolojik yerleri, konaklama yerlerini, coğrafi ve iklim özelliklerini, insanların yaşam kalitesi ve özellikleriyle mesafeleri atlamadan kaydetmiştir. Genel olarak seyahatnamede şehirler çok teferruatlı bir şekilde anlatılmıştır. İbn Cübeyr, seçtiği bölgelerdeki mevcut siyasi ve idari durum hakkında bilgiler vermiş, bu meseleleri irdelemiş ve bölgenin iktisadi durumlarını da değerlendirmiştir. Bununla birlikte geçtiği yerlerde halkın inançlarını, karakterlerini gözlemleyerek inanç zaviyesini süzgecinden geçirerek açıklamalar yapmıştır. İbn Cübeyr, modern seyahatname okuyucusunun beklentilerini karşılayacak niteliktedir. Eseri ile seyahat anlatısı türüne büyük katkılar sağlamış ve okuyucuyu sıkmadan, öğretici ve eğlendiren bir üslup sergilemiştir. Bu nedenle seyahat edebiyatının İbn Cübeyr ile başladığı söylenmiştir. Doğu ve Batı seyahatnamelerinde temelde yer alan ontolojik amaçların karşılaştırılması gayesi seyahatnamelerin içeriğini şekillendiren felsefeyi anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle İbn Cübeyr'in ana saiklerinin başında elbette kutsal topraklara yol almak olsa da ilim ve irfana olan karşı konulmaz tutkusu ön plana çıkmıştır. Orta Çağ şartlarında yapılan seyahatler kısıtlı imkânlar, yolda yaşanan problemler ve çilelerle yoğrulmuş olması muhtemeldir. Yokluk ve açlığın kol gezdiği bir dönemde bütün bu sıkıntılara göğüs gererek seyahatini tamamlayan İbn Cübeyr'in görüşleri ve gözlemleri bu durumda oldukça önem arz etmektedir.

Bildirimizin ana başlığı olan İbn Cübeyr'in Bağdat'a yapmış olduğu seyahati, bize bölgenin coğrafi yapısı, mimarisi, halkı ve geçim kaynakları ile birlikte eğitim, sağlık hizmetleri hakkında bilgiler sunmuştur. Bağdat şehrinin önceki kaynaklarda anlatımı, şehre şiirler yazılması ve dillere destan nitelikleri İbn Cübeyr'i bu bölgeye çekmiştir. Okuduğu Bağdat'ı görmek niyetinde olan seyyahın hayal kırıklığı eserinde dile getirdiği kadarıyla anlaşılmaktadır. Güzelliği ve zenginliğiyle döneminin en önemli şehirlerinden biri olan Bağdat'ın yeni halinden pek hoşnut olmayan İbn Cübeyr, Fırat ve Dicle Nehirleri'nin güzellikleri ile teselli bulunduğunu satır aralarında hissettirmektedir.

Bağdat'a Moğollar'ın gelmesiyle Doğu Bağdat'ın büyük bir bölümü harabe haline gelip, halkın çoğunu öldürdükleri daha sonra da taşradan gelenlerin Bağdat'a yerleştirildiği bilinmektedir. Ya'kubî'nin Bağdat halkını anlatımı ile İbn Cübeyr'in anlatımı aynı değildir. Ya'kubî, Bağdat halkının naifliğini, kültürünü, ahlakını ve bilgelliğini anlatırken, İbn Cübeyr, Bağdat halkının kendi döneminde tam anlamıyla kendilerinden olmayanı ötekileştiren, duyarsız, âlimler dışında sadece parayla ilgili olan, kibirli ve eşrafından iffetli ve takvalı kimsenin olmadığını kaydeder. Bu açıdan bakıldığında zaman Ya'kubî'nin Ülkeler Kitabı adlı eserinde Bağdat halkı hakkında methiyeler yer alırken İbn Cübeyr'in seyahati esnasında XII. yüzyılda Bağdat'ta popülasyonun değiştiği anlaşılmaktadır. Çünkü Bağdat halkı kültürel ve ahlâkî açıdan ılımlı karakterleri, akla önem verip, sanattan hoşlanan, farklı kültürlerle ilişki kurup bütün bunları hazmedebilen bir toplum olarak tanıtılmıştır. Üstelik İslam fıkhiinde re'y ekolünün Irak'ta ortaya çıkması da halkın bu karakteri ve meziyetiyle bağdaştırılmıştır. Bu nedenle Bağdat halkının yaşadığı mücadeleler,



tecrübeler ve gözde bir şehrin halkı olmaları neticesinde İbn Cübeyr'in ifade ettiği şekilde bir evrilme yaşanmış olduğu düşünülebilir. İbn Cübeyr'in seyahat notlarına yansıyan eski okumalarında hayranlık duyduğu ve çok büyük beklentilerle giriş yaptığı bu şehrin sahnesi olduğu çatışma ve yağmaların izleri İbn Cübeyr'i hayal kırıklığına uğratmıştır.

Descartes'e atfen söylenilmiş bir söz olan "Seyahat, başka yüzyıllardan insanlarla konuşmak gibidir" ifadesi bu da seyahatnamelerden dikkate değer bilgiler edinebildiğimiz resmidir. Farklı dönem seyahatnamelerini okumak işte bu yüzden daha ilgi çekici olmuştur. Çünkü dönemsel farklılıklar daha ön plandadır, önce giden seyyahın notlarında okunan cami, ilerleyen dönemlerde yazılan seyahatnamede bir harabeye dönüşmüş olabilmektedir. Genel imge ve sahnelerin dışına çıkmamaya özen gösteren seyyahların öznelliklerini yansıttıkları eserlerinde kendi yorumlarının yanında bazen halktan dinledikleri efsaneleri, şikâyetleri ve güzellikleri de kaydetmişlerdir.

Coğrafyası gereği çeşitli mücadelelere ev sahipliği yapmış olan Bağdat'ın mahallelerini, camilerini, hamamlarını, çarşılarını, hastanelerini gören İbn Cübeyr'in yazdıkları diğer seyyahlar için de temel kaynak olmuştur. İbn Cübeyr'den sonra bu coğrafyaya seyahat etme niyeti içerisinde olan seyyahlardan biri olan İbn Battuta, İbn Cübeyr'in kaynağından faydalanarak şehri gezmiştir. İbn Battuta'nın İbn Cübeyr'in gezdiği sırayla, sanki onun rehberliğinde ziyaret ediyormuş gibi yazdığı seyahatnamesinde hamamlarla ilgili açıklamaların aynı olduğu görülmektedir. Fakat İbn Cübeyr'in seyahati esnasında Fırat Nehri kıyısında Bağdat'ın en ünlü hastanesinden bahsederken bölgeye daha sonra giden İbn Battuta'nın aynı bölgede hastane kalıntılarına değinmesi gözden kaçmamaktadır. Çünkü çoğu kez dikkat çekilen güzellikler aynı olurken, değişiklikler genel olarak ya yeni inşa edilen yapılar ya da savaş ve istilaya uğrayan yerler ile bundan etkilenen halklarla ilgili olmaktadır. Zaten seyyahların gözü neyi nasıl görmeyi istemişse eserinde belirttiği yargıya vararak yazmıştır. Kendisinden önce aynı yere giden seyyaha gönderme yapmayı ihmal etmemişlerdir.

İbn Cübeyr'in notlarının yazıldığı dönemde Bağdat'ın kültürlerle harmanlanmış bir şehir olması, şehrin farklı kültürlerle sahip olduğunu ve bu kültürleri muhafaza ettiklerini göstermektedir. Her ırktan, her kültürden nasibini almış Bağdat'ta ikamet eden insanların kendilerine özgü kültürleri ve farklı özellikleri olduğu ifade edilmiştir. Küreselleşmenin dayattığı tek tip insan modeli oluşturma gayesi ile uzaktan yakından alakası olmayacak derecede kimliğini koruyan, değişik kültürlerin yaşatılması ve bu zenginliğin muhafaza edilmesi için gerekli mücadele verilmiştir.

Bağdat'ın güzelliği, yapıları, mahalleleri, cami ve mescitleri ile birlikte İbn Cübeyr'in seyahatnamesinde Bağdat'ın tarımı hakkında bilgiler de vermiştir. Irak'ta tarım özellikle tahıl, hurma ve meyve ki üzüm ön planda olmak üzere üç temel ürüne dayanmıştır. Bu konuda Hz. Ömer, Irak'ta üzümün bol miktarda üretilmesi üzerine bu üründen vergi alınmasında karar kılmıştır. Bu coğrafyada X. yüzyıl itibarıyla anavatanı Himalayalar'ın güneyi olan turuncgiller yetiştirilmeye başlanmıştır. Bölgenin en önemli ihraç ürünü hurma olurken hurmalıklar Sevâd bölgesi, Enbâr'a, Hit'e, Kâdisiye'ye ve Bağdat'a uzanan geniş bir alana yayılmıştır. Basra ve çevresinde 300 çeşit hurmanın varlığından bahsedilmektedir. Ziraata elverişli toprakların yoğun



olduğu Bağdat ve Nehrevan arasında ekim alanları, bağlar, meyve ve sebze bahçelerinden başka geniş ormanların var olduğu kaynaklarda geçmektedir.

İslam medeniyetinin şekillendirdiği bu coğrafyaya seyahate çıkan İbn Cübeyr, yansıtmış olduğu dünyada mimari, eğitim, sanat, ilim alanında büyük ilerlemeler katedilen bir cephe sunmuştur. Özellikle gittiği yerlerde ilim meclislerine katılması, ünlü ilim adamları ile görüşme isteği, birçok eseri estetik bakış açısıyla değerlendirmesi bu görüşü desteklemektedir. Elbette o günün İslam dünyasında insanların her türlü sosyal ihtiyaçlarının karşılandığı, sosyal donatıların, ilim meclislerinin, hastanelerin, hanların, hamamların ve vakıfların varlığı gözler önüne serilmiştir. Bağdat'ın su sıkıntıları, halifenin kıyafeti, nehir taşımacılığı, tıp, şehrin halkı, köprüler, ilim adamları ve vakıflar İbn Cübeyr'in Bağdat seyahatinin diğer başlıkları olmuştur. Bütün seyahatnamelerde Bağdat'ın kıymetli ve önemli bir şehir olduğu dile getirilirken Batılı seyyahların elde etmek isteyip de ulaşamadığı bu yerleri İbn Cübeyr gezerek notlar almıştır.

Sonuç olarak, Bağdat şehrinin betimlendiği anlatılarda İbn Cübeyr'in gözlemleri ile eserinde konumlanan sosyolojik unsurların irdelenmesi, döneme ait olan kültürü, eylemleri, düşüncüyü, birikimi, toplumsal yapıyı ve toplumsal ilişkileri anlamak ve anlamlandırmak için büyük bir fırsat yakalamış bulunmaktayız. Bu bağlamda şehrin detayları, hem fiziki hem de sosyal oluşumları ile XII. yüzyılın Bağdat'ına günümüzden bakmayı sağlayan İbn Cübeyr, yazdıklarıyla eski Bağdat'ın güzelliklerine ışık tutmayı başarmıştır.

Kaynakça

- Apak, A. (2011). Ana hatlarıyla İslam Tarihi (4), Abbasiler Dönemi. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Bakır, A. (2005). Ortaçağ İslam Dünyasında Tekstil Sanayi Giyim-Kuşam ve Moda. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Bakırcı, M. (2017). İbn Cübeyr ve İbn Fazlan Seyahatnamelerinde Sosyolojik Unsurlar. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Bozkurt, N. (2014). Abbasiler. İstanbul: İsam Yayınları.
- Can, Y. (1995). İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı. Ankara: TDV Yayınları.
- Clot, A. (2007). Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- el-Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. (1422/2001). Târihu Medineti's-Selam. c. I-XIV, (Beşşar 'Avvâr Maruf, thk.). Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî.
- Güçlü, E. (2003). Bağdat Tarihi Konusunda Nazmi-zade Murtaza Efendi'nin "Gülşen-i Hülefa" Adlı Eseri Üzerine Mütalaalar. Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler, 29-31 Mayıs içinde (s. 193-200). Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- İbn Battuta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî. (2005). Büyük Dünya Seyahatnamesi, Tuhfetü'n Nüzzar fî Garaibi'l-Emsar ve'l Acaibi'l Esfar. (Ali Murat Güven,çev.). İstanbul: Yeni Şafak.



- _____. (2004). İbn Battûta Seyahatnamesi. c. I-II, (A.Sait Aykut, çev.). İstanbul: YKY.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Cübeyr el- Kinânî el-Belensî. (2003). Endülüs'ten Kutsal Topraklara.(İsmail Güler, çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. (1995). el-Bidaye ve'n-Nihaye, Büyük İslâm Tarihi. (Mehmet Keskin, çev.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "İbn Cübeyr", Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 400-402.
- Koçkuzu, A. O. (1990). Sosyal ve Kültürel Hayat Açısından İbn Cübeyr Seyahatnamesine Göre Fırat Havzası. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Dergisi, CIII(3), 41-55.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "İrak-Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Irak", Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 85-87.
- Le Strange, G. (1900). Baghdad During the Abbasîd Caliphate. Oxford.
- Levy, R. (1929). A Baghdad Chronicle. Cambridge At The University Press.
- Lewis, B. (2003). Ortadoğu, İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi. (Selen Y. Kölay, çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Nazmi-zâde Murteza. (2014). Gülşen-i Hulefâ, Bağdat Tarihi 762-1717. (Mehmet Karataş, hzl.). Ankara: TTK Yayınları.
- Söylemez, M. M. (2011). İslam Şehirleri. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Wiet, G.(1971). Baghdad, Metropolis of the Abbasîd Caliphate. (Seymour Feiler, çev.). USA: University of Oklahoma Press.
- Ya'kubî. (2002). Ülkeler Kitabı. (Murat Ağarı, çev.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yıldız, H. D. (1986). Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c. I-XIV, İstanbul: Çağ Yayınları.
- Yazıcı Hüseyin, "Seyahatnâme", Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XXXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 9-11.



FELSEFE VE BİLİM İLİŞKİSİ

Arş. Gör. Emine AYDOĞAN

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Öz

Her dönem felsefenin bilim, din, sanat, politika, ahlak ya da daha birçok alandan her biriyle mukayesesine sıkça tanık olunur. Aslında bu felsefenin kendisinden kaynaklanır. Çünkü felsefenin “yalnızca felsefe olmak anlamında normal bir rol” oynamışlığı yoktur. Felsefe, bazı zamanlar da epistemolojisinde matematiği, fiziği taklit ederken bazı zaman da sanat kurgusu olarak şiiri takip eder. Ve belki de bu anlamda “felsefenin anormalliğin aynası” olduğu kabul edilmelidir. O zaman denilebilir ki düşüncenin düşüncesi olarak felsefenin bilimleri, disiplinleri kucaklayıcı evrensel bir rolü vardır. Çünkü o, “başta doğa olmak üzere ahlak, toplum, dil, bilgi, sanat, din, bilim, politika, hukuk, devlet, vb. konularda genel/evrensel açıklamalar getirme yönünde bir düşünce çabası”dır. Diğer taraftan getirilen bu açıklamalara karşı “şüpheli ve eleştirel” bir tutuma sahiptir ki bu da onun en temel yönü olarak kabul edilir (Özlem, 1994: 2). Felsefe bilim ilişkisi de tartışılan en temel problemlerden birisi olarak her daim güncelliğini korur. Felsefenin diğer alanlarla olan ilişkisinde olduğu gibi bilim ile olan ilişkisinde de bilimi felsefenin nesnesi yapmayan ve aynı zamanda felsefeyi de bilime indirgemeyen, onu yok saymayan bir ilişki belki de olması gerekendir. Bilim; sanat ya da din gibi insanın gerçekliği farklı açılardan görme tarzlarından sadece birisidir. Felsefe insanın bunu fark etmesini sağlar. Felsefe; bu disiplinleri ya da alanları insan hayatında bir yere koyar. Yani bunların birlikte düşünülmesinin yolunu açar. Bu nedenle belki de bilimin, sanatın, ahlakın, politikanın, dinin insanlarına felsefe gözlüğü lazımdır. İşte bu çalışmada felsefe ve bilim arasında suistimalin olmadığı bir etkileşim sağlamanın önemine dikkat çekildiği gibi bu ilişkinin iki failinin de birbirine duyduğu ihtiyaç tüm yönleriyle ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Bilim, Felsefenin mahiyeti.

THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY and SCIENCE

Abstract

It is often seen that philosophy is always compared with science, religion, art, politics, ethics or any other field. In fact this develops out of philosophy itself. Because philosophy has played no role except ‘a normal role within the context of being only philosophy’. Philosophy, sometimes imitates mathematics and physics in its epistemology and it sometimes follows poetry as art set

5. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu 25-26-27 Ekim 2018

The 5th International Symposium on Religious Sciences 25-26-27 October

İSTANBUL



up as well. And in this context, probably it ought to be accepted to be ‘mirror of abnormality’. Then it may be asserted that philosophy has a universal role by embracing sciences and disciplines as thought of thought. For, it is a thinking effort making general/universal explanations on notably nature, ethics, society, language, knowledge, art, religion, science, politics, law, state etc. On the other hand it has a skeptical and critical attitude and this is regarded as its major aspect. The relationship between philosophy and science is always maintained as one of the most debated problems. As in the relations of philosophy to other fields, in its relation to science, it is presumably what ought to be that does not make science object of philosophy, and at the same time not degrade philosophy to science and not ignore it. Science, like art or religion, is one of the ways to see human reality from different perspectives. Philosophy makes person recognize it. Philosophy puts these fields and disciplines somewhere in people’s lives. That is to say, it leads to consider them together. Thus, philosophy glasses are probably needed for the people of science, art, ethics, politics, religion. In this study, it is being both drawn attention to the importance of making an interaction between philosophy and science without abusing and it is being revealed the necessity of each other in this relationship.

Key Words: Philosophy, Science, nature of Philosophy.

Giriş

Günümüzde felsefenin sonunu ilan etmeye hevesli birçok akım ya da düşünürden bahsedilebilir. Aslında bu durum felsefenin itibar kaybetmesine paralel olarak gelişir. Bir zamanlar bilimlerin çatısı olarak gerekli ilgi ve alakayı gören felsefe, bir zaman sonra içi boşaltılmış işe yaramayan bir şey gibi lanse edilmeye çalışıldığı gibi kendi varlığı da sorgulanmaya başlanır. Çünkü “dağılıp parçalanan bir dünya tasavvuruna koşut olarak bilgi kurup geliştirme çabaları da sunî uzmanlık alanlarına bölünüp” saçılır ve felsefe çatısı altında bulunan disiplinler ya da bilimler kendi bağımsızlıklarını ilan edip “kendilerine uygun düştüklerine inandıkları bir kimlik geliştirme” arzusuyla felsefeden ayrılırlar (Duralı, 2017: 77). Artık insanlar için niçin felsefe yaptığımız ya da felsefenin günlük hayattaki rolü diğer alanlarla olan ilişkisi temel problematikler arasındadır. Peki nedir bu felsefe? Felsefe ile ilgili genel bir tanımlamaya gitmekten ziyade felsefenin ortaya çıkışının hangi ihtiyaç argümanına dayandığına bakılmalıdır. Çağdaş İngiliz filozofu Simon Critchley, felsefenin, ileri sürüldüğü gibi bir hayret deneyimi ile değil de hayal kırıklığı ile başladığını söyler (Critchley, 2010: 11). Gerçek anlamda felsefenin ortaya çıkışı temelde böyle bir hayal kırıklığını ya da trajik bir durumu barındırır mı? Barındırdığı söylenebilir. Zira insan trajik bir varoluşa sahiptir. Ve o, kendisini aşan ilahi olana ulaşan bir alanla kendisinin altında kalan bir doğa arasında sıkışıp kalmışlığıyla bilinir. Ne tamamen ilahidir ne de tamamen doğal. Bu trajik ara durumu insanı düşünmeye, felsefe yapmaya iter. Bu trajik ikilem felsefede de idealizm ve materyalizm olarak kendisine yer edinir. Doğal yanıyla insan doğaya, maddeye meylederken; ilahi yönüyle aşkın olana meyleder. Hatta insanın felsefeye ilgi duymasında ölümün etkili olduğu bile iddia edilir. Çünkü insan hayata başladığı ilk andan itibaren ölüm gibi baş etmek zorunda olduğu bir gerçekle karşı karşıyadır. Bir taraftan hayatını idame ettirmeye çalışırken diğer



taftan bu korkuyla mücadele etmeyi öğrenmesi gerekir. Tam da bu noktada dinler insana bu tehlike ile baş etmenin yolunu vaad eder. Bu problem için insana en büyük desteği ve çözümü dinler sağlasa da bu çözümle tatmin olmayanlar vardır ve felsefenin söze dahil olduğu ya da “sözü devraldığı yer” tam da burası olarak görülür (Ferry, 2017: 3).

Böyle bir trajik varoluş probleminden hareketle ortaya çıkan felsefenin diğer alanlarla sürekli adının anılması – ki bu sadece bilim, politika, ahlak ya da din değildir, edebiyat, sinema, gibi sanatsal alanlar ve daha birçok alan için bu söylediğimiz geçerlidir – ve felsefenin “hep kendi alanının dışına çağırılmış” (Soysal, 1996: 19) olmasının sebebi felsefenin yalnızca felsefe olmaması anlamında belki de onun anormalliğin aynası olmasından kaynaklanır. (Badiou-Zizek, 2009: 76) Bu tartışma felsefenin *nesnesiz* olup olmadığını gündeme getirdiği gibi felsefeye duyulan ihtiyacı da gözler önüne serer. Ancak altı çizilmelidir ki bu ihtiyaç tek yönlü değildir. Felsefenin nesnesiz olmasına baktığımızda felsefenin bilimde olduğu gibi bir nesnesi var mıdır? Felsefenin nesnesiz olması ne demektir? Felsefenin nesnesiz olması ifadesi ile onun refleksif yönüne gönderme yapılır. Yani felsefenin düşüncenin düşüncesi olmasına ya da kendi üzerine dönmesine vurgu vardır. Belki de bu nesnesizlik felsefenin spesifik tek bir konu alanı ile sınırlanmaması olarak da okunabilir. Yani Çağdaş Fransız filozofu Althusser’in de söylediği gibi filozofun nesnesi bütündür. Filozof “bütünün bağlantılarını ve eklemlenmesini gören” kişidir (Althusser, 2006: 24). Merak edilen bu nesnesizliğin, alanlardaki uzmanlaşmayla felsefeye reva mı görüldüğü yoksa bu durumun felsefenin asli niteliğinden mi kaynaklandığıdır. Aslında nesnesizlik felsefenin kendi niteliği olarak onun düşüncenin düşüncesi olmasından kaynaklanır. Ama uzmanlaşmayla felsefeyi kendi başına bırakmak da ona reva görülen şeydir. En nihayetinde felsefe gerek bilim, gerek din, gerek sanattan aldığı malumatlarla insanı, evreni bir bütünlük halinde yansıtmaya çalışır (Duralı, 2017: 49).

Felsefenin özelde bilim ile olan ilişkisine bakıldığında; filozoflar kendi sistematiklerini ya da yaklaşımlarını geliştirirken bilimdeki gelişmeleri takip ederler. Örneğin; Platon’un sistemi için matematik önemli bir nirengi noktası olur. Yine filozoflar bir dönem Newton fiziğinden hareketle teorilerini ya da sistemlerini şekillendirirler. Kant bu durumun en iyi örneklerinden biridir. Belki de temelde Newtoncu fiziğin etkisiyle doğada bu denli bir determinizmi kabul ettiğinden ahlak için numen gibi yeni bir alana başvurur ya da ihtiyaç duyar. Daha sonraki süreçte Kuantum teorisinin indeterminist yapısıyla bilimde yaşanan kırılma felsefe tarihinde de yaşanır ve bu teorideki gelişmeye koşut yeni teoriler gelişmeye başlar. Artık materyalizm bile bu indeterminizme uygun bir sistem inşasına çabalar. Örneğin diyalektik materyalizm belki de bu çabanın bir neticesidir. Yani felsefe söz konusu doğaysa bilimi taklit ya da takip eder. Ama bu demek değildir ki felsefe denilen şey tümüyle bilimin verileriyle izah edilebilir.

Diğer taraftan bilim perspektifinden felsefeye bakıldığında ise bilimin gerçek anlamda felsefeye ihtiyaç duyup duymadığı merak konusudur. Bir bilgi faaliyeti olarak ortaya çıkan bilimin sistematik olmayan biçimde ortaya çıkışının insanlık tarihi kadar eski olduğunu söyleyebildiğimiz gibi bugün anladığımız anlamda bir bilimin kökleri 16.Yüzyıla dayandırılır. Ama aslında bilimin kökleri daha da gerilere götürülebilir ancak o zamanlarda bilim “felsefeye yedirilmiş bir etkinlik”



olarak bilinir (Özlem, 1994: 3). Yani bilimin doğuşuna kaynaklık edebilecek birçok isme ev sahipliği yapan yine bu anlamda felsefedir. Örneğin İlk çağda doğa filozofları ve Aristoteles bu anlamda, bilimin felsefedeki öncülleri olarak görülebilirler. 16. Yüzyıl sonrasında da felsefe içerisinde bilimsel faaliyet tüm hızıyla devam eder. Bununla ilgili olarak da Descartes, Leibniz, Auguste Comte, Russell, Wittgenstein, Popper gibi birçok isim sayılabilir. Bu nedenle bilimin tarihini kesin çizgilerle felsefenin tarihinden ayırmak pek de mümkün değildir. Eğer bilimin tarihini tekniğin ya da zanaatınla karıştırma hatasına düşülmezse (Duralı, 2017, 50). Ama aslında bilim ile felsefenin ilişkisinde bu ikisi arasındaki bağın kurulduğu esas nokta bilimin niteliği özellikle de onun kuramsal bir boyutunun olup olmadığı diğer bir tartışma noktası olarak göze çarpar. Bilimin olgusal bir boyutu olduğu gibi kuramsal bir boyutu da söz konusudur. Çünkü belki de Kant'ın söylediğine benzer şekilde dünyanın “kısmen bizim dışımızdaki olgulardan fakat kısmen de bizim ona getirdiğimiz kategorilerden oluştuğu” söylenebilir (Magee, 1979: 349). Eğer öyleyse bilim kuramsal boyutuyla felsefeye bağlanır ya da ona ihtiyaç duyar. Diğer taraftan sadece bilim değil sanat ve daha birçok alan felsefeye ihtiyaç duyar. Çünkü bu alanların düşünsel ya da kuramsal temelleri felsefe tarafından atılır. Bilim bir bakış açıdır. Ama insanın sahip olduğu yegâne bakış açısı değildir. Çünkü “bilim ve bilimsel metot gerçeklikle ilgili tüm sorularımızı” yanıtlamaz. Evrenin bilimle görülecek bir tarafı olduğu gibi dinle de sanatla da görülecek yanları mevcuttur. Bu alanlar birbirlerini dışlamazlar, zira gerçekliğin farklı boyutlarıdır. İnsan dediğimiz varlık gerçekliği sadece tek bir bakış açısından hareketle değil birçok yönden yorumlayabilir. “Yıldızlar sadece bilimin sözünü ettiği cisimlerden ibaret değildir, çünkü bir şiirle de ben yıldızları anlayabilir, bir müzikle de, resimle de heykelle de anlayabilirim. Dindar biri isem bir ayetten de, bir sureyi okuyarak da yıldızları yorumlayabilirim. Biri yanlış diğeri doğrudur diyemem...” (Yeşiloğlu-Demirdöğen-Köseoğlu, 2010: 11-12) Çünkü bunların hepsi yıldızları farklı yönleriyle ele alır, farklı pencerelerden değerlendirir. Temelde insan dediğimiz varlık ve evren farklılıktır ve bu farklılığa çok yönlülüğe, çoğulluğa vurgu yapar. İşte tam da bu anlamda felsefenin bize telkin ettiği ya da aşıladığı şey “çoğulcu hareket ve başka türlü olabilme imkânı” değil midir? (Cihan, 1998: 169-170) Yani felsefe bize çoğulcu hareketi ya da yeni bir olanağı buyurduğu için bu alanların hepsinin bir arada bulunmasının yolunu açar. Bu anlamda bilimin sanatın insanlarına felsefe gözlüğü lazımdır diyebiliriz. Örneğin bilim alanında, insanların pozitivizm gibi tek yönlü bir tutulma yaşamaları felsefe sayesinde bertaraf edilebilir. Yani diyebiliriz ki felsefe insanın bilim ile ya da diğer alanlarla arasına eşit bir mesafe koyarak ya da yeni bir olanağın sinyalini vererek sağlıklı düşünmesini sağlar. Burada felsefe tıpkı insana benzer. İnsan nasıl ki hayvandan farklı olarak doğayla arasına mesafe koyabilen bu nedenle onun dışına çıkabilen bir varlık ise aynı şekilde felsefe de insanın evrene bakışında insanla o alan arasına mesafe koyarak onun tek bir alana saplanıp kalmasını önler. Felsefe bilim ilişkisinde de felsefenin belki de en övgüye değer yönü kendi kendisini sorgulaması, kendisine meydan okuması ya da kendisini yapı bozuma uğratmaya çalışmasıdır. Oysa bilim için bu pek de söylenebilir değildir. Belki de onun en temel kaygısı ilerlemek, ilerleyebilmektir. Ama “hiçbir zaman son sözü o söyleyemez.” Heidegger'in deyimiyle bilim felsefe gibi düşünmez o sadece hesap yapar (Levinas-Kearney, 2016: 270).



O zaman denilebilir ki felsefenin yalnızca felsefe olmaması dolayısıyla diğer alanlarla ilişkisini sağlam bir zeminde gerçekleştirmek önemlidir. Çünkü felsefe tarihi içerisinde baktığımızda Ortaçağda, Batıda felsefe din ilişkisi problematik noktaların başında gelir. Bu problem din ya da kilise lehine çözümlenir. Böylece felsefe özerkliğini kaybeder ve dine indirgenir. Pozitivizm ile birlikte felsefe bilim ikilemi gündeme gelir. Bu sefer de bilim felsefeyi alt etme görevini üstlenir. Nietzsche ile başlayan bir süreçte felsefe sanat ilişkisi merkeziyeti oluşturur ki bunun da kaybedeni yine felsefedir. Felsefe bu kez de sanatın otoritesine boyun eğmek mecburiyetinde kalır. Tüm bunları gözden geçirdiğimizde felsefeyi bu alanlardan birine indirgemeden ya da bu alanları felsefe içerisinde eritmeden felsefe ve bilim birlikteliğini karşılıklı bir etkileşim yoluyla sağlamak, olması gereken olarak gözüktür. Aynı şekilde bilimi de bilim felsefesine indirgemeyen yani onu suistimale uğratmayan bir ilişki en makul olanıdır. Bu noktada Althusser felsefenin bilimle kurduğu ilişkide verdiği iki tavırdan biri olarak boyun eğme ve sömürülme koşulunda bilimin felsefe tarafından boyun eğer bir konuma yerleştirildiği ve sömürüldüğünü iddia eder (Althusser, 2006: 174-175). Althusser'in bu iddiası çok sert olmakla birlikte bilimi felsefileştirmeye yönelik bu tarz girişimlere de karşı durulması gerekir.

Sonuç olarak felsefe ile bağımlı koparmış bir bilim olgular dünyasına hapsolma tehdidi ile karşı karşıya kalacağı gibi bilimle tamamlanmayan bir felsefe de eksik kalacaktır. Günümüzde bilimlerde artık disiplinler arası çalışma ya da alanlar arası etkileşim temel bir ihtiyaç olarak baş gösterir. Çünkü gerek bilimlerin gerekse felsefenin tek başına evreni ya da insanı açıklamakta yetersiz oldukları her geçen gün biraz daha yankı bulur. Ve belki de felsefe “insanın en insani ihtiyacı” (Duralı, 2017: 101) olarak bilim ve diğer alanlara çağrılıp başkaları için düşüp kafasını kırmaya devam edecektir. O zaman diyebiliriz ki felsefe yaparız;

Çünkü arzu var, çünkü mevcudiyette yokluk, canlı olanda ölüm var; ve yine bizim olmayan gücümüz var; ve yine çünkü yabancılaşma, elde ettiğimiz sandığımız şeyin kaybı ve olgu ile yapma arasındaki, söylenen ile söyleme arasındaki mesafe var; ve son olarak çünkü eksikliğin mevcudiyetine kendi sözümüzle tanıklık etmekten kaçamıyoruz. (Lyotard, 2016: 109)

Kaynakça

- Althusser, L. (2006). Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi, (A. Tümerterkin, çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Badiou, A. ve Zizek, S. (2009), Felsefe ve Güncellik (Ö. Aktok, çev.). İstanbul: Encore Yayıncılık.
- Cihan, M. (1998). Felsefe ve Hoşgörü Üzerine. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Enstitü Dergisi, sayı 10,
- Critchley, S. (2010). Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği Direniş Siyaseti. (T. Birkan, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Duralı, T. (2017). Felsefe-Bilim Nedir?. İstanbul: Dergah Yayınları.



Ferry, L. (2017). Gençler İçin Batı Felsefesi, (D. Çetinkasap, çev.). İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları.

Levinas, E. ve Kearney, R. (2016). Fenomenolojiden Etiğe. Emmanuel Levinas: Sonsuza Tanıklık, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lyotard, J.F. (2016). Niçin Felsefe Yaparız (K. Dinçer, çev.). Ankara: Pharmakon Yayınları.

Magee, B. ve Putnam, H. (1979). Bilim Felsefesi. Yeni Düşün Adamları, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Özlem, D. (1994). Felsefe Açısından Bilim. Tarım Ekonomisi Dergisi, CII, 1- 6.

Soysal, A. (1996). Gücül ve Güç Metafizikçi olarak Gilles Deleuze. Toplumbilim dergisi Deleuze özel sayısı, CV, 17-19.

Yeşiloğlu, S. N. ve Demirdöğen, B. ve Köseoğlu, F., (2010). Bilim Hakkında Ahmet İnam ile Görüşmeler ve Bilimin Doğası Öğretimi Üzerine Yorumlar, Ahi Evran Üniv. Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, C XI/, S.IV, 1-39.



DİNİ GRUP MENSUBU BİREYLERDE DİNİ İNANÇ TUTUM VE DAVRANIŞ AÇISINDAN KUŞAKLARARASI FARKLILAŞMAYA ETKİ EDEN FAKTÖRLER: ERENKÖY CEMAATİ ÖRNEĞİ

Birgül OKCU

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Dini gruba mensup bireylerde dini inanç tutum ve davranışlar açısından kuşak farklılaşmasını incelediğimiz alan araştırmamız sırasında ilk olarak; içinde bulunduğumuz toplumun tarihsel gelişimine, siyasi geçmişine, ekonomik süreçlerine, kültürel kodlarına ve dini duyarlılıklarına uygun kapsamlı bir kuşaklama çalışmasının yapılmış olmadığını tespit ettik. İkinci olarak alan çalışmamız sırasında edindiğimiz veriler ve kaynak taraması neticesinde, 95 yıllık Türkiye Cumhuriyeti tarihini üç farklı dönem şeklinde tasnif ettik. (1) 1960 ve öncesinde doğanlar, (2) 1960 ve 1990 arası doğanlar ve (3) 1990 sonrası doğanlar. Bu tasnifler doğrultusunda ülkemizdeki kuşak farklılaşmasına etki eden temel faktörleri Erenköy Cemaati üzerine yaptığımız alan araştırmamız çerçevesince tespit ettik. Kuşak farklılaşmasına etki eden faktörleri, Siyasi konjonktür, Ekonomik gelişmeler, Eğitim düzeyinin artması, Telekomünikasyonda yaşanan ilerlemeler, Medya ve popüler kültür ve Dini söylemlerin çeşitliliği ve kolay ulaşılabilirliği olarak belirledik. Çalışmanın sonuç kısmında bu faktörlerin birey üzerindeki etkileri sosyolojik bir analize tabi tutarak kuşaklar arası farklılaşmanın bireyin dini inanç tutum ve davranışları üzerindeki etkilerini tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Dini grup, kuşaklar arası farklılaşma, kadın, sosyal değişim, Erenköy Cemaati

FACTORS AFFECTING INTER-GENERATIONAL DIFFERENTIATION in TERMS of RELIGIOUS BELIEFS, ATTITUDES and BEHAVIOURS of RELIGIOUS GROUP MEMBERS: A CASE STUDY on ERENKOY CONGREGATION

Abstract

This study examines "inter-generational differentiation" affecting individuals who are the member of a religious groups, in terms of religious beliefs, attitudes and behaviours. First of all, it's clear that in the Turkish literature there has not been any periodisation study on "inter-generational differentiation" which is available to Turkish society's historical development,

5. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu 25-26-27 Ekim 2018

The 5th International Symposium on Religious Sciences 25-26-27 October

İSTANBUL



political past, economical processes, cultural codes and religious sensitivities. That's why, a new threefold periodization suitable for our gathered data and literatur review is reclaimed: 1) The first period includes the people born before 1960, 2) The second period includes born between 1960 and 1990 3) and last period contains the people born after 1990. In the light of this newly developed periodisation, basic factors influencing inter-generation differentiation has been detected within the framework of a field study on Erenköy congregation. These factors are as follows: Political conjuncture, economic developments, rising educational level, advances in telecommunication, media and popular culture and diversity of religious discourse. In the last part of the study, by sociologically analysing the effects of these factors, influences of inter-generational differantiation on individual's religious beliefs, attitudes and behaviours are determined.

Key Words: Religious congregation, inter-generational differentiation, woman, societal change, Erenköy congregation.

Giriş

Kuşak kavramı bilim dünyasında hak ettiği ilgiyi görmüş olmasa da, yirminci yüzyılda çalışmalarıyla Alman sosyolog Karl Mannheim bu alana öncülük etmiştir. Mannheim'ın "The problem of Genarations" adlı eseri kuşak çalışmaları için önemli bir kaynak niteliğindedir. Mannheim kuşakları, ortak alışkanlıklara sahip olan ve benzer kültürü paylaşan insanlardan oluşan topluluklar olarak tanımlamıştır.¹Kuşak çalışmalarında bir diğer önemli isim ise İspanyol Filozof Jose Ortega'dır. Ortega bir kuşağın diğerinin yerini almasına yeni bir toplumun şekillenmesinin etkisi olarak bakmaktadır.²Sosyolog Robert Wuthnov kuşaklar "toplumsal sürecin devamsızlığının bir habercisi" gibidir der.³ Sosyal ve entelektüel hareketleri anlamak için kuşaklar etkili bir rehber olarak kullanılabilir görüşündedir Mannheim.⁴Kuşak fikri din bilimlerinde de gençlerin dini yaşam pratiklerini analiz etmek için bir referans noktası olarak kullanıma elverişli bir faktör olarak görülmektedir.

Sosyal bilimlerde kuşak farklılaşmaları üzerine yapılan çalışmalar nispeten yakın tarihlidir ve daha çok ABD ve Avrupa merkezlidir.Son birkaç yüzyıl içinde bu bölgelerde yaşanan büyük toplumsal dönüşüm, savaşlar, ekonomik krizler, doğal afetler ya da devrimler gibi toplumsal olgular içerisinde aynı zamanı ve aynı kaderi paylaşan bireylerin⁵ temel özellikleri tasnif edilerek kuşaklama çalışmaları şekillendirilmiştir. Ancak ABD ve Avrupa merkezli toplumsal gerçekliği esas alan çalışmalara dayalı olarak yapılan kuşaklama tasnifleri ülkemizin toplumsal yapısına tam olarak uymamaktadır. Bu noktada sadece kuşaklama çalışmalarının temel dayanaklarından biri

¹H. Hicret Özkoç(ed), Funda Bayraktaroğlu(ed), *Kuşak Kavramına Disiplinler Arası Bakış*, Nobel yayıncılık, Ankara, 2017:s.80

²Peter B. Clarke(ed), İhsan Çapcıoğlu(çev. ed), *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, İmge Kitapevi, Ankara, 2012: s.43

³Peter B. Clarke(ed), İhsan Çapcıoğlu(çev. ed), *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*,s.45

⁴H. Hicret Özkoç(ed), Funda Bayraktaroğlu(ed), *Kuşak Kavramına Disiplinler Arası Bakış*, s.34

⁵ Kuşak tanımı için bkz. www.tdk.gov.tr (ET:19.11.2018)



olan 2. Dünya Savaşı ve sonrasında ABD ve Avrupa’da yaşanan toplumsal travmaların⁶ 2.Dünya Savaşına girmemiş ülkemiz için anlamlı ve ayırt edici bir özellik taşımayacağını söylemek bile durumun anlaşılması için yeterli olacaktır.

Kuşak farklılaşması üzerine yaptığımız araştırmaların neticesinde ulaştığımız bulgular kanaatimizce ülkemizdeki sosyal bilimler alanında kuşaklama çalışmalarının yetersizliğini ortaya çıkarmaktadır. YÖK Tez Merkezi arama motoru ‘kuşak’ kelimesinin içinde bulunduğu 2500 den fazla araştırma bulurken bu tezlerin 580 kadarı sosyal bilimler çerçevesinde incelenmiştir. Bu araştırmalar yapılırken Avrupa ve A.B.D. merkezli Sessiz Kuşak, BaybBoomer, X, Y, Z kuşaklamaları⁷ referans olarak alınmış ve araştırmalar buna göre şekillendirilmiştir. Ulaşabildiğimiz çalışmalardan ancak 4 tanesi Türkiye için kuşak analizi yapmaya yönelik çalışmalardı ve halen ikisinin erişim izni bulunmamaktadır. ‘Kuşak’ ve ‘Din’ kelimeleri birlikte arandığında ise 17 araştırmaya ulaşıldı ki bunların sadece 4 tanesi doktora seviyesindeki araştırmalardır.

Kanaatimizce Türkiye’deki siyasi, ekonomik ve kültürel değişimlere bağlı olarak yakın tarihimizde üç farklı kuşak olduğu iddia edilebilir: (1) 1960 ve öncesinde doğanlar, (2) 1960 ve 1990 arası doğanlar ve (3) 1990 sonrası doğanlar.

1960 yılı Türk halkının kendi askeri ile ilk defa karşı karşıya kaldığı bir tarih olup Türk toplumu için ciddi bir kırılma noktasıdır. Osmanlı dönemindeki askeri ayaklanmalar padişaha karşı yapılırken yeni cumhuriyette halkın siyasi iradesiyle seçilen yönetime karşı yapılmıştı. Toplumun yüzde ellisi bu sebeple devlete karşı öteki olan konumda bırakılmıştı. İkinci kuşak olarak 1960-1990 arasını tespit etme sebebimiz her on yılda bir yapılan askeri müdahaleler ile istikrarsız siyasi bir ortam ve neticesinde ülkede kaotik bir toplum yapısının oluşmasıdır. 1990 yılında ilk özel televizyon, yerel radyoların ve akabinde internet erişiminin toplum hayatına girmesi 1990 sonrası doğanların yaşam pratiklerinde ve düşünce sistemlerinde 1960 öncesi doğan kuşaktan önemli ölçüde farklılaşmalar gözlemlenmesinde belirleyici etkindir.

Araştırmamız kuşaklar arası farklılaşmayı dini grup mensubu bireylerde dini inanç, tutum ve davranış açısından ortaya koymayı hedeflemektedir. Söz konusu kuşaklar arasında farklılaşmayı ve bu farklılaşmaya etki eden faktörleri ortaya çıkarmak amacıyla bir alan araştırması yapılmıştır. Alan araştırması için dini grup olarak Türkiye’de aktif faaliyet gösteren ve Tasavvufi literatürde Nakşibendilik olarak adlandırılan geleneğe dâhil olan⁸ “Altınoluk-Erenköy Cemaati” seçilmiştir. Nakşibendiliğin geleneklerini mümkün olduğunca korumaya gayret eden Erenköy Dergâhı, günümüz Türkiye’si’nde klasik tarikat yapılarına en yakın olan çevrelerin başında geliyor.⁹ Alan araştırması örneklemini içinde Marmara Bölgesi’nde (İzmit, İstanbul, Bursa ve Sakarya) yaşayan dini grup mensubu kadınlar çalışmaya dâhil edilmiştir. Alan araştırması için belirlediğimiz

⁶ Hülya Bakırtaş, *Y Kuşağı*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2016: s.4-6

⁷ Hülya bakırtaş, *y Kuşağı*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2016: s.3

⁸ O. Nuri Topbaş, *Altın Silsile*, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 2012: s.506, s.549-550

⁹ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, Metis Yayınları, İstanbul, 1990: s.60



şehirlerde, yapmış olduğumuz tipoloji çerçevesinde her tipoloji için iki farklı katılımcı ile görüşüldü. Bu görüşmeler 2018 yılı içerisinde gerçekleştirildi.

1960 öncesi doğanlar

Günümüzde atmış yaş ve üzerinde olan bireylerden oluşan bu grupla yapılan mülakatlar sırasında tespit ettiğimiz birinci ortak nokta, 1960 askeri darbesinin günlük hayatlarında yaptığı etkilerdi. 1930 Menemen hadisesinden sonra devletin dini hayat üzerinde kurmaya çalıştığı kontrol¹⁰ ve bunun için yaptığı baskı 1946 da Demokrat Parti'nin kurulup girdiği ilk seçimde iktidara gelmesiyle birlikte azalmıştır. Fakat 1960 askeri yönetimi dini hayatın -yeniden- sadece özel alanda yani toplumsal görünürlükten uzak bir şekilde yaşanmasını arzu eden bir sistem getirmek istemiştir. 1960 öncesi doğan görüşmecilerimiz, 1930 - 1946 yılları arasını ve 60 ihtilali sonrasını dinini öğrenmek veyaşamak anlamında “zorlu dönemler” olarak tanımlamışlardır. Çalışmamıza katılan bir görüşmeci¹¹ on yaşında camiye Kur'an öğrenmeye giderken hocasının “Kur'anlarınızı resimsiz gazetelere sararak gelin, başlarınıza örtü koymayın burada örtersiniz” dediğini anlatmaktadır. Bir diğer görüşmeci¹² ise sadece namaz surelerini kulaktan ezberlediğini yüzünden okumayı çok geç yaşta öğrendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda görüşmecilerimizin birçoğu dini gruba dâhil olma süreçlerini “dini duygularını rahatça birlikte yaşayacakları bir yer bulma ve manevi doyum ” arzusunun neticesi şeklinde ifade etmektedir.

Görüşme yaptığımız kişilerin (60 öncesi) eğitim seviyeleri, genelde okur-yazar, ilkökul terk ve ilkökul mezunu şeklindedir. Görüşme yaptığımız kişilerin arasında bulunmamakla beraber onların temsil ettiği dini grupta nadiren lise ve üniversite mezunu olan bireyler demevuttur. Eğitim düzeylerini ele alırken görüşmecilerimiz eneden okumadıkları sorulduğunda ise genelde; o dönemde “köy enstitülerinin toplumun genel dini değerlerine uygun olmayan bir eğitim verdiği, kızları okutup da ne olacak yavuklusuna mektup mu yazacak” vb. şeklindeki konuşmalar neticesinde ailelerinin onları okula göndermediği şeklinde cevap vermektedirler. Yaşadıkları köyde okul olmaması ve ailenin “kızını” yatılı bir okula göndermeyi kabul etmeyişi de gelencevaplarda arasında karşımıza çıkmaktadır.

Görüşmecilerimizin mesleki durumları ile ilgili yaptığımız görüşmelerin sonucunda karşımıza çıkan sonuçları paylaşacak olursak; bu yaş grubunda ki kadınlarda alınan eğitimle tanımlanmış bir meslek sahibi olmak ve bu meslekleri karşılığında gelir elde etmek istisnai bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber görüşmecilerimiz genelde sigortasız iş olarak tanımlanan evde yapılan işlerle (halı dokumak, dantel örmek, terzilik vb.), gündeliğe giderek, bağ-bahçe işlerine giderek aileye maddi katkı sağlamaktadırlar. Her hangi bir sosyal güvenlik kuruluşundan bir sosyal güvenceleri bulunmamaktadır. Bu yaş grubuna dâhil olanlar için en itibarlı meslek mevlithanlıktır. Mevlithanlık, dindar ailelerin kız çocukları için kurdukları en büyük hayal, arzuladıkları en itibarlı konumdur.

¹⁰Yılmaz Polat(ed), *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'deki İslamcı Akımlar*, Milenyum Yayınları, İstanbul, s.28

¹¹N.O. , İzmit, 1951, İlkokul, Ev Hanımı

¹²R.Y., Adapazarı, 1944, İlkokul, Ev hanımı



Sosyokültürel olarak bu dönem hala radyonun ülke gündemini belirlediği ve televizyon yayınlarının olmadığı bir zaman dilimidir. (Avrupa ve Amerika 1930/36 arasında düzenli televizyon yayıncılığına geçmişti.) Dindar kesim ise henüz radyo yayınlarına karşı mesafelidir. Bir görüşmecimiz¹³; eve radyo aldığı için babasının dindarlığının sorgulandığını belirtmektedir. Bunun nedeni olarak ise, radyo almayı batılılaşma ve dinden uzaklaşma olarak görülmesi olduğunu belirtmiştir.

Yine bu dönemde doğan görüşmeciler -genelde ergenlik yaşlarında- Ses, Hayat Mecmuası gibi batılı hayat tarzını yansıtan ve “modernleşmenin öncüsü” niteliğindeki dergileri ailelerinden gizli olarak aldıklarını, resimli romanları takip ettiklerini, kadınlar matinerlerine ve sinemaya gittiklerini belirtmişlerdir.

En popüler sosyalleşme yerleri ise mesire yerlerinde yaptıkları akşam gezintileri, bayram panayırıları, düğün cemiyetleri, ölüm ve doğum mevlitleri olarak saymak mümkündür.

Görüşmecilerimiz dini gruba dâhil olma süreciyle birlikte dini hayata uygun olmadığını düşündükleri bu yaşam tarzından bilinçli olarak vazgeçişlerini de dile getirmektedirler.

1960-1990 arası doğanlar

Bu kuşak aralığında doğan bireyler ülkenin siyasi, ekonomik ve güvenlik anlamında en karmaşık dönemlerine şahitlik etmişlerdir. Bu dönemi ‘en karmaşık dönem’ şeklinde ifade etmemizin sebebi; 1971 Muhtırası, 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı, 1 Mayıs 1977 Taksim olayları, 1980 Darbesi, 1986 Çernobil Faciası, 1989 Berlin Duvarı’nın yıkılması, yurtdışına işçi gönderilmesi, koalisyon hükümetleri, yüksek enflasyon, bitmeyen kuyruklar, öğrenci olayları, bombalı terör saldırılarıdır. Görüşmecilerin bu dönemle ilgili hatırladıkları en belirgin olaylar da bunlardır.

Görüşmecilerimiz, bu döneme ait siyasi anlamdaki en radikal değişimi, milli ve manevi değerlere parti tüzüğünde açıkça yer veren MSP nin 1972 yılında kurulması olarak belirtmektedirler.

Yine bu dönem hakkında yapmış olduğumuz bir okumada karşımıza şu ifadeler çıkmıştır: “Ülke yönetimi 1960 sonrası askeri rejiminin izlerini taşıyor olsa da İslami hareketler gelişimini devam ettirdi. Çok partili seçim sistemiyle birlikte, sosyal ve ekonomik değişiklik, 1960-80 yılları arasında İslamcı hareketin büyümesinde önemli rol oynadı.¹⁴ Karşımıza çıkan bu ifadeler yaptığımız görüşmelerdeki tespitlerle paralellik arz etmektedir.

Öte yandan 1980 darbesiyle kapatılan siyasi partiler sonrasında kurulan ANAP’ın ülke yönetiminde liberal politikalar belirlemesi, inanç ve fikir dünyası için önemli bir dönüm noktası niteliği taşımaktadır. Bir görüşmecimiz¹⁵ “Erbakan hocaya kazanamayacağını bile bile dinen mesul olmamak için oy verirdim ama seçim akşamların da Özal kazanınca sevinirdim.” sözleriyle bu dönemin siyaset ve din ilişkisini ifade etmektedir.

¹³N.O. , İzmit

¹⁴ Yılmaz Polat (ed), *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye’deki İslamcı Akımlar*, Milenyum Yayınları, İstanbul, s.36

¹⁵N.O. , İzmit



Görüşmecilerimizin ve temsil ettikleri dini grubun eğitim seviyelerine ve süreçlerini ele almadan önce dönemin eğitim şartlarını ele almak gerekmektedir.

Bu dönemde; 1972 yılında Erim hükümeti döneminde çıkartılan İ.H.O. İdari Yönetmeliği çerçevesinde okullara kız öğrenci kaydının alınması engellenmektedir.1976’da bir velinin durumu Danıştay’a iletmesinin ardından “eğitimde fırsat eşitliği” ilkesine ters düşen bu yönetmelik iptal edildi.¹⁶ Danıştay’ın bu kararı dini hassasiyeti yüksek ailelerde kızların eğitim hayatına devam edebilmelerine imkân sağlamakla birlikte hala uygulamada sıkıntılar devam etmektedir.

Bu dönemde doğan görüşmecilerimizde ve temsil ettikleri dini grupta, çoğunluğun ortaokul ve lise mezunu olduğu tespit edilmiştir. Bununla beraber üniversite mezunu olanların sayısında da görece bir artış görülmektedir. Bu dönemde eğitim sürecini geçiren bir görüşmecimiz¹⁷; Kur’an kurslarında açılan ihodışarıdan bitirme programları sayesinde ortaokul ve lise mezunu olduğunu, üniversiteyi ise Aöf sayesinde bitirdiğini belirtmektedir. Tüm bu gelişmeler bir önceki kuşaktan daha fazla eğitim alan kuşak için olumlu gelişmeler olarak sayılabileceği gibi aynı zamanda eğitim almak için verilen bir mücadelenin tarihidir. Bu dönemde eğitim hayatında sıkıntıları bizzat yaşayan görüşmecimizin¹⁸ “sizce kızlar zorunlu eğitimden sonra da eğitim hayatına devam etmeli mi” sorusuna kesin bir tavırla “mutlaka mutlak” cevabını vermesi bizce bu durumun bireyin üzerindeki etkisini göstermektedir.

Bu kuşaktaki görüşmecilerimizin mesleki durumları ve ailelerinin meslek hayatına dair bakış açıları bir önceki kuşağa göre farklılık göstermektedir. Örneğin bir önceki dönemde dindar ailelerin kızları için kurduğu mevlithanlık hayalinin bu dönemde Kur’an Kursu öğreticiliği olarak değiştiği gözlemlenmektedir. Alınan eğitimle yani diploma ile tanımlanmış bir meslek sahibi olmak ve bu meslekleri karşılığında gelir elde etmek bir önceki kuşakta olduğu kadar nadir değildir. Fakat hala dindar kadın için meslek sahibi olmak ve ekonomik bağımsızlık yaygın bir hedef olarak ortaya konulmamaktadır.

Sosyokültürel olarak bu dönemi ele alacak olursak; dindar kadın olarak var olma çabaları ve bunun getirdiği bir takım sorunlar göze çarpmaktadır.

1960-1990 arası dönemde ilk defa kadınlar tarafından milli ve manevi değerleri önceleyen bir dergi yayımlanmaya başlanmıştır. (Şadırvan-1976) 1960’lı yılları dindar kadın kimliğinin toplumda ve kamusal alanda görünürlük çabasının başladığı yıllar olarak nitelendirmek mümkündür. Bu dönemde tüm Türkiye’de binlerce kadına ve erkeğe etki eden Şule Yüksel Şenler konferanslarıyla mekânları doldurmaktadır. Hatice Babacan’ın Şule hanımla konuştuğundan sonra başörtüsüyle derslere girmesi ve arkasından Ankara İlahiyat Fakültesi’ndeki protestoların başlaması tespitimiz için uygun bir örnek teşkil etmektedir. Bir görüşmecimizin¹⁹ “Ayağım kırık ve sargı içindeydi ama Şule hanımın konferansına gitmek için eşim taksi tuttu ve ben o kırık

¹⁶Mustafa Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015: s.229

¹⁷ M. K. ,Bursa, 1963, Üniversite, Ev Hanımı,

¹⁸ M.K. , Bursa

¹⁹ N.O., İzmit



ayakla da olsa oraya gittim” şeklindeki sözleri bize o dönemde dini gruba bağlı bireylerin bakış açısını göstermektedir.

Genelde dindar / muhafazakâr özelde ise dini gruba mensup kadın için gündelik hayatta “tesettür” sıkıntı çektiği bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüşmecimiz²⁰ bu dönem yaşadıklarını şu şekilde aktarmaktadır: “ Biz tesettürlü kıyafet bulmakta çok zorlandık, etek boyları kısa, kalın çorap yok, bol dış kıyafet bulamazsın ancak mecmualarda verilen kalıplar sayesinde kendin dikersen giyebilirsin. Tesettüre uygun giyindiğinde de çevrenden tepki alırsın. Bu yüzden pek çok arkadaş Şule hanımın verdiği kalıplardan diktiklerini kullanamadı bile. Ben inancımı yaşamakta gayret ettim Rabbim de bana yardım etti.”

Bu dönemde Sosyokültürel olarak karşımıza çıkan bir diğer değişiklik ise, Televizyonun günlük hayat içinde yerini alması ve toplumsal değişiminin belirleyici bir etkeni olmasıdır. 1960 öncesinde radyoya gösterilen tepkiler bu dönemde televizyona gösterilmiştir. Dindar aileler için televizyona yapılan en büyük eleştiri, evin içinde resim, heykel vb. suretlerin olmaması gerektiği şeklindeki hadise uymamasıdır. Bir diğer eleştiri ise yayınlarda genel ahlaka, örf ve adetler uygun olmayan, çocukların ve gençlerin ahlaki gelişimlerini olumsuz etkileyecek görüntülerin -o güne kadar güvenli alan olarak tanımlanabilecek- meskenlerine denetimsiz olarak girmesidir. Bu dönemle ilgili yaptığımız görüşmelerde dini gruba mensup bireylerin evinde nadiren televizyon olduğunu, televizyon olanların ise bunu gizli tutmayı tercih ettiklerini tespit ettik. Görüşmecimiz²¹ “ bizim evdeki televizyon dolabında kilit vardı bizim çocukluğumuzun en büyük başarısı gizlice anahtarın yerini bulmak ve fazladan televizyon seyretmeyi başarmaktı” şeklinde aktarmaktadır.

Bu dönemdeki bireyler için Dini gruba dâhil olma sebepleri bir önceki kuşakta ki manevi haz ve dini yaşamının ötesinde, dini konularda daha fazla bilgiye ulaşmak istemelerine ve dindar bir toplulukla birlikte olmanın dini yaşantıyı kolaylaştırdığına dair inançları olarak değişmiştir. Gruba dâhil olma kararını bir görüşmeci²² “ilim, bilim, din, hepsinin burada bir arada olduğunu gördüm” şeklinde ifade etmektedir. Bireylerin dini; algılama, anlama, anlamlandırma süreçlerinde, dinin geleneksel aktarım şekillerinden uzaklaşma ve daha çok bilgiye dayalı bir din algısı geliştirdikleri gözlenmektedir.

1990 sonrası doğanlar

Bu dönemin en önemli siyasal gelişmeleri olarak 1994 yerel seçimleriyle birlikte Refah Partisinin ülke siyasetinde etkinlik kazanması, 1995 genel seçimleri neticesinde Refah-Yol hükümetinin kurulması, 28 Şubat post-modern darbe süreci ve iki binli yıllarda siyasi iktidarını kesintisiz sürdüren Adalet ve Kalkınma Partisinin kurulması olarak tespit edilmektedir. Bu dönem aynı zamanda SSCB’nin dağılmasıyla (1991) birlikte soğuk savaşın sona erdiği ve tek kutuplu bir dünya siyasetine geçildiği dönem olarak da önem taşımaktadır.

²⁰N.O. , İzmit

²¹ A.Ç. , İzmit, 1970, Lise, Ev Hanımı

²²S.G. ,Adapazarı, 1981, İ.H.L., Çalışan



Fakat kuşaklama çalışmamız sırasında 1990 yılının referans noktası olarak alma sebebimiz; özel televizyon yayıncılığının başlangıç tarihi olması ve internet erişiminin bu tarihten sonra yaygın hale gelmesidir. Çok kanallı televizyon yayıncılığı(uydu yayınlarına geçiş) ve hızlı internet erişim imkânları, yukarıda bahsettiğimiz siyasi ve sosyal gelişmelerin toplum üzerindeki etkisini arttıran birer faktör olarak gözlemlenmektedir.

Bu dönemdeki görüşmecilerimizin ve dini gruba dâhil olan kadınların eğitim durumuna baktığımızda göze çarpan ilk unsur 28 Şubat post-modern darbesidir.

Nitekim dindar kadın için 28 Şubat sürecinin birçok farklı alanda etkisi görülmekle berabereğitim sistemi üzerinde oldukça yıkıcı bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür.Bu süreç üniversitelerde iki farklı şekilde neticelenmektedir. İlk olarak;1982- 1997 arasında kısıtlı olsa da üniversite veya yüksekokullarda başörtüsü ile okuma imkânı bulan kız öğrencilerin yeniden eğitim sisteminin dışına itilmeleri, ikinci olarak da yurt dışında eğitimlerini tamamlamak zorunda bırakılmalarıdır. Bu ikinci şık ise; o güne kadar köyde okul olmadığı için şehirde okumaya gönderilmeyen kız çocukları için yeni bir dönemin başlangıcıdır.

Türkiye’de 8 yıllık kesintisiz eğitimle kızlarda okullaşma oranının yükseltilmesi planlanmıştır. Fakat bu karar İmam Hatip okullarının ortaöğretim kısmının kaldırılması demektir. Daha önceleri ortaokulun devamı olarak liseye devam eden kız çocuklarının, bu kararla birlikte 8. sınıftan sonra liseye devam etmeleri yerine Kur’an kurslarına gönderildikleri gözlenmektedir.Bu dönemde Kur’an kurslarının 1960-1990 arasında yaşadıkları maddi yetersizlikleri ekonomik olarak zenginleşen muhafazakârkesim aracılığıyla giderdikleri, daha önceleri yetersiz fiziki şartlar sebebiyle öğrenci bulmakta zorlananKur’an kurslarının günün en son gerekliliklerini bünyesinde barındıran tam teşekküllü bir kurum niteliği kazandığı görülmektedir.

28 Şubat sürecinde ilkokulu bitirmiş olan görüşmecimiz²³ “ Bu dönemde 8 yıl kesintisiz eğitim benim için zorunlu değildi. Ailem bu karara karşı bir sivil direniş mantığı ile eğitime örgün olarak devam ettirmedi. Vakıfta açılan kurslara katılarak farklı eğitimler aldım. Liseyi dışardan bitirdim. Şimdi Aöf den üniversiteyi okuyorum.” diyerek dönemin eğitim ortamını çok net özetlemektedir.1990 sonrasında doğan ve 8 yıl kesintisiz eğitimin katsayı problemine takılan bir başka görüşmecimizse²⁴ “Ailemin tüm itirazlarına rağmen liseye gitmeyi başardım. Ancak İHL olmak kaydıyla. Bu da karşıma katsayı problemini getirdi. Çok istememe rağmen psikoloji okuyamadım. İş hayatımda yaşadığım tatminsizlikler zaman zaman yeniden psikoloji eğitimi alma isteğimi tetikliyor.” Bu iki görüşmecimizin ortak noktaları ise dini gruba aileleri aracılığı ile dâhil olmaları ve eğitim tercihlerinde ebeveynlerinin dâhil olduğu dini grubun genel dokusunun etkili olmasıdır.

Bu dönemde dindar kadınların/ dini gruba mensup kadınların meslek hayatlarına ve mesleki gelişimlerine baktığımızda, belediyelerin ve halk eğitimlerin açtığı yaygın eğitim ve meslek edindirme kurslarıyla kendilerini geliştirme eğiliminde oldukları dikkat çekmektedir. Bu

²³ A.C.H. ,İzmit, 1987,Lise, Ev Hanımı

²⁴ N.Ö. ,İzmit, 1991,Üniversite, Çalışan



tutumdindar kadının ekonomik olarak bağımsız hale gelme sürecinin başlangıcı olarak nitelenebilir.80’li yıllarda üniversite bitirip bir meslek sahibi olan ve çalışma hayatına katılan dindar kadın bu dönemde diğer kadınlar için rol model olma konumunda kalmıştır hatta bu misyonugönüllü olarak üstlenmektedir. Bu kadınlar özellikle vakıf ve derneklerin düzenlediği eğitim seminerlerinde bilgilerini gönüllü olarak aktarmakta bunu da “ilimlerinin zekâtı” olarak nitelemektedirler.

Bu dönemde sosyokültürel hayatta da derin değişikliklerin olduğunu gözlemlemek mümkündür. Refah Partisi kadın kolları aracılığıyla dindar kadın ilk defa siyasi hayatın içinde yer almaktadır. Bu dönem eğitilmiş- eğitimsiz tüm dindar kadının siyasi hayatla buluştuğu bir dönem olmakla beraber vakıf, dernek vb. kuruluşlar aracılığıyla sosyal hayatta görünürlüklerinin artmaya başladığı bir dönem niteliği de taşımaktadır. Dindar kadının siyasi hayatın içinde etkin rol oynamaya başlaması dini guruba mensup bireyler arasındaysa hala kabul görmeyen bir davranış olarak nitelenmektedir. Kadınların vakıf, dernek veya siyasi bir kurumda gönüllü olarak çalışması dini grubun erkek katılımcılarında “kadınları sokağa döktünüz de iyi ettiniz sanki” şeklinde ifadelerle karşılık bulmaktadır.

Öte yandan medyanın post – modern darbeye vermiş olduğu destek bir görüşmecimizin²⁵ ifadesinde şu şekilde tespit edilmektedir. “28 Şubat sürecinde televizyon kanallarında yer alan programların etkisiyle yolda yürürken arkamızdan Fadimeler gidiyor diye sataşmalara maruz kalıyorduk.”

90’lı yıllar dindar kadın kimliğinin görünür belirleyicisi olan “tesettür” kavramının,batının kapitalist ekonomi sistemi tarafından üretilen “moda” kavramıyla aynı cümle içinde geçmeye başladığı yıllar olarak önem taşımaktadır. İlk dönemlerinde dindar kadının tesettürlü giyim ihtiyacına cevap vermek amacıyla giyim sektörüne giren idealist firmalar, iki binli yıllara gelinliğinde dindar kadının tesettür şeklini belirleyen, tüketim ekonomisinin destekçileri, kapitalizmin ayrılmaz parçaları olarak varlıklarını devam ettirmektedirler.

Müslüman kadın kimliğinin görünür belirleyicisi olan “tesettür” bu dönemle birlikte Müslüman kadının toplum içindeki sosyal statüsünün bir göstergesi olma vasfını kazanmıştır.²⁶

Sonuç

Araştırmamız sırasında tespit ettiğimiz kuşaklararası farklılıkların ilki bireylerin gruba dâhil olma nedenleri ve süreçlerinde ortaya çıkmıştır. 1960 öncesi bireylerde dini tatmin duygusu gruba dâhil olma sebebi iken 1960- 1990 arasında dünyaya gelen bireylerde dini bilgiyi edinme amacı taşırken 90 ve sonrasında doğan bireylerdesekülerleşendünya da dini hayattan kopmamak şeklinde değişmektedir.

²⁵N.O. ,İzmit,

²⁶Kadının toplum içindeki yeni konumu ile ilgi daha detaylı bilgi için bkz. Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013: s.57-67



İkinci olarak dini gruba dâhil olan bireylerin eğitim seviyelerindeki değişimle birlikte grubun eğitime bakış açısının da değiştiği gözlemlenmiştir. Gruba dâhil olan bireylerin eğitim seviyeleri 1990 öncesinde grup içinde bir statü sebebi değilken, 1990 sonrasında ülke genelinin geçirdiği dindar kadın kimliğindeki değişimle eş güdümlü olarak belgelendirilmiş bir eğitimin önem kazandığı tespit edilmiştir.

Bir diğer değişim gruba dâhil olan bireylerin siyasetle olan ilişkilerindedir. 1960 öncesinde doğanlar arasında dini gruba mensup bireyin grup içinde siyasi görüşünü açıkça ifade etmesi grup üyeleri tarafından hoş karşılanmamaktadır. 1960/1990 arasında doğan bireylerde ise siyasi partilerle yakınlaşmalar gözlenmektedir. Bu yakınlaşmanın sebebi ise siyasi partilerin dini gruplarla olan yakınlaşma süreçleridir. 1990 sonrasında doğanların ise hem dini gruba mensup kalarak hem de siyasi hayatın içinde aktif -teşkilatlarda üye veya yönetici- olabildikleri gözlenmektedir.

Gruba dâhil olan bireylerin gelir durumları-genelde eşlerinin-ile ülkenin genel ekonomik seviyesinde pozitif bir korelasyon vardır. Gruba dâhil olan bireylerin gelir seviyesindeki yükselmenin göstergesi grup mensuplarınca kurulan vakıf, dernek vb. kuruluşların sayısının 1990 sonrasında artmasıdır. Fakat halen kurulan vakıf, dernek vb. kuruluşlarda kadınlar nadiren yönetici konumdadır. Tanımlanmış bir meslek çerçevesinde kendi gelirlerini elde eden kadınlar 1990 sonrasında artmakla birlikte Kur'an Kursu öğreticiliği meslekler arasında en yaygın popülasyona sahiptir. Öğretmenlik yaygın olan bir diğer meslek olarak gözlenmektedir. Kadınların her türlü mesleği yapabileceğini mülakatlar sırasında söylemiş olsalar da çalışma ortamında mahremiyet konusu hâlâ bir öncül olarak varlığını korumaktadır.

54

Dini gruba mensup bireylerin gelişen telekomünikasyon araçlarına karşı olan tutum ve davranışlarında da dönemsel farklılıklar tespit edilmiştir. 1960 öncesinde radyo için gösterilen tepki 1968 sonrası yayın hayatına başlayan televizyon için de gösterilmiştir. Dini gruba dâhil bireylerinin evlerine 90'lı yıllarda dini yayın yapan televizyonlar kuruluncaya kadar televizyon almadığı, evinde televizyon olanların da sadece haber programı tarzında yayınları takip ettiği tespit edilmiştir. 1960 öncesi doğanlar televizyon seyretmeyi "günaha girmek" olarak tanımlarken, 1960-1990 arasında doğanlar "gaflete dalmak, vakit kaybı" olarak tanımlamaktadır. 1990 sonrası doğan bireylerde ise içeriği kurumlarca belirlenmiş televizyon yayınları değer yitimine uğramış gözükmemektedir. Onlar internet üzerinden kendi tercih ettikleri programları seyretmek istemektedirler ve bu "vakit kaybı" olmanın aksine ülke ve dünya gündemini takip etmelerini sağlayan, bilişim çağının kaçınılmaz bir gerekliliğidir. Telekomünikasyon devriminin dindar kadın üzerindeki bir diğer etkisi ise değişen eğlence anlayışı ve boş zaman etkinliklerinde ortaya çıkmıştır. Artık internetten diledikleri yayınları (internet dizileri, vlogger, bloggeryoutuber vb.) izlemeleri sadece dünya gündemini takip etmenin bir aracı değil, bilakis bir eğlence biçimi ve boş zaman etkinliğidir. Ve bu şekilde geçirilen zaman bir "günah" veya "vakit kaybı" olarak görülmemektedir.

Telekomünikasyon alanında yaşanan gelişmelerin en önemli etkisi Amerika ve Avrupa merkezli popüler kültürün toplum genelinde yaygınlaşması ve toplumsal değişimin hızını arttırmasıdır. Bu



bağlamda dini gruba bağlı bireylerde de popüler kültürün etkileri gündelik hayatın rutinlerinde (doğum - düşün merasimleri, yeme-içme alışkanlıkları, kıyafet ve tuvalet alışkanlıkları, eğlence anlayışları vb.) gözlemlenmiştir.

Yapmış olduğumuz alan araştırmamız neticesinde; dini gruba mensup bireylerde dini inanç, tutum ve davranışlarında kuşaklararası farklılaşmanın etkileri gözlemledik. Ayrıca ülkemize ait bir kuşaklamanın yapılması vebu kuşaklama çalışmasının disiplinler arası, kapsamlı bir çalışma gerektirdiği neticesine ulaştık.

Kaynakça

- Bakırtaş, H.(2016). Y Kuşağı. Bursa: Ekin Yayınevi
- Clarke, B. Peter.(ED).(2012), Çapcıoğlu, İ.(çev.ed).Ankara: İmge Kitapevi
- Çakır, R.(1990). Ayet ve Slogan. İstanbul: Metis Yayınları
- Göle, N.(2013). İslamın Yeni Kamusal Yüzleri. İstanbul: Metis Yayınları
- Öcal, M.(2015). Osmanlıdan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi. İstanbul: Dergâh Yayınları
- Özkoç, H. Bayraktaroğlu, F.(ED). Kuşak Kavramına Disiplinler Arası Bakış. Ankara: Nobel Yayıncılık
- Polat, Y.(ED). Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye’de İslamcı Akımlar. İstanbul: Milenyum Yayınları
- Topbaş, O.N.(2012). Altın Silsile. İstanbul: Altınoluk Yayınları
- www.tdk.gov.tr (ET:19.11.2018)

Kaynak Kişiler

- N.O. ,İzmit, 1951, İlkokul, Ev Hanımı, Aktif
- R.Y. , Adapazarı, 1944, İlkokul, Ev Hanımı, Aktif
- M.K. , Bursa, 1963, Üniversite, Ev Hanımı, Aktif
- A.Ç. , İzmit, 1970, Lise, Ev Hanımı, Pasif
- S.G. , Adapazarı, 1981, İ.H.L , Çalışan, Aktif
- A.C.H. , İzmit, 1987, Lise, Ev Hanımı, Pasif
- N. Ö. , İzmit, 1991, Üniversite, Çalışan, Pasif



İKBAL'DE VARLIK ve VARLIĞIN BİR TEZAHÜR UNSURU OLARAK AŞK

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ*

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Muhammed İkbâl, Varlık ve Aşk kavramlarını felsefî olduğu kadar, tasavvufî bir zemine oturtmuştur. Varlığı benlikle irtibatlandırarak bütün bu görünen âlemin aslında bir benlik cevherinin görünüşü ve sıradüzeni olduğunu düşünür. Benlik cevheri, kendisinin “Mutlak Ego” diye telakki ettiği Allah’a karşı kendi varlık cevherini ortaya koyma gayretidir. Benlik cevheri ile Mutlak Ego arasında bütün varlıkları saran bir kaynaşma ve sevgi hâkimdir. Bu sevgi Mutlak Ego’ya karşı aşk ve niyazı ortaya koymaktadır. İkbâl’in bu iki kavrama yüklediği felsefî ve tasavvufî anlamla, kendi döneminde Müslüman dünyasının içinde bulunduğu çaresiz ortamdan kurtulmak için kendi potansiyellerini keşfetme ve harekete geçirme anlamında yeni manalar yüklediği önemli iki kavramdır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Benlik, Mutlak Ego, Aşk.

56

Abstract

Muhammad Iqbal bases the concepts of Being and Love on not only the philosophical basis but also the sufi one. He correlates being with the self, and considers that this visible realm is in fact the appearance and the hierarchy of a quintessence of the self. The quintessence of the self is the endeavor of asserting one’s own essence before God which he regards as “the Absolute Ego”. A certain coherence and love that surrounds all the beings prevail between the quintessence of the self and the Absolute Ego. This love expresses a passion and petitioning towards the Absolute Ego as well. Together with the philosophical and sufi expoundings assigned by Iqbal to these two conceptions constitute them as two significant concepts those were ascribed new meanings in view of exploring and activating one’s own potentials to evade the desperation which prevailed all around the Islamic world during that period.

Key Words: Being, Self, Absolute Ego, Love

* e-posta: cevdetkilic@trakya.edu.tr



1. Giriş

Yirminci yüzyılın İslâm dünyasından yetişen fikir ve düşünce adamlarından biri Muhammed İkbal(1877-1938)'dir. İslâm, Hint ve Batı düşüncesinin etkisiyle yetişmiş, İslam dünyasına önemli etkileri olan bir filozof, şair ve mütefekkidir. İkbal Batı düşüncesini iyi bilmektedir. Bizzat Batı felsefesini Avrupa'da öğrenmiş, bu felsefi düşünceyi, İslâm düşüncesiyle karşılaştırma fırsatını da bulmuştur.

İkbal'in yaşadığı dönem, İslam dünyasında Batı'nın ilmi ve teknolojik üstünlükleri karşısında Müslüman dünyada geri kalmışlık duygusuna kapıldığı bir dönemdir. Müslüman devletlerin çareyi batılılaşmada görmeleri İkbal'in bu tavra karşı yeni ve aksiyoner fikirler geliştirmesine sebep olmuştur. Çünkü böyle bir dönemde, İslâm dünyası bütünüyle umutlarını yitirmiş fatalizmin pençesine düşmüştür. İkbal ise bu duruma şiddetle karşı çıkmıştır. Çareyi Müslümanların iç dünyalarında var olan potansiyeli harekete geçirmekte aramaktadır. Bunun için bu dönemde Müslüman milletlere önder olacak, bir yandan İslâm'ı saf ve asli nitelikleriyle topluma yeniden anlatmaya çalışacak, diğer yandan da zihinleri bulandıran fikri, kültürel ve siyasi çıkmazlardan arındırma görevini üstlenecek aydınlarla şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır.

İkbâl, Hint Müslümanlarının İngiliz esaretinden kurtulması için ateşli nutuklar söylemiş ve şiirler yazmıştır. Bugünkü Pakistan'ın kuruluşunun fikir babalığını yapmıştır. Ancak Pakistan'ın kuruluşunu görememiştir. Batı emperyalizminin ağına düşen başta Hint Müslümanları olmak üzere, bütün İslâm âleminin esaretten kurtulup özgürlüklerine kavuşmaları için, kendi öz değerlerine sahip çıkmalarını ferdi ve milli benliklerini kuvvetlendirerek geleceklerini sağlam temellere oturtmalarını istemiştir.

İkbâl'e göre, Allah'ın halifesi olan insanın kurtuluşu kendi varlıklarının farkında olmak ve benliklerini terbiye etmesiyle mümkündür. Ferdi benlikten başlayarak toplumsal benliği geliştirmeli ve uyanma hareketiyle İslâm dünyası kendine gelmeli ve Batı hegemonyasından kurtulmalıdır. Benliğin gelişimi, insanın uyanışı ve yücelişi, Tanrı'ya vuslatın yolu aşktan geçer. İlimle akıl, akılla iman ve imanla aşkın terkibi şarttır. Duygu ve idrak ön planda olmalıdır. Fikirlerinin değişim ve gelişiminde hem içinde yaşadığı toplumun durumu, yaşadığı asrın değer yargıları hem de Doğunun ve Batının önemli düşünce ve fikir adamları onun üzerinde daha etkili olmuştur. Bunlardan biri ve en önemlisi şüphesiz ki Mevlânâ'dır.

İkbal, Doğu ve Batı felsefelerini iyi bilmekte ve sentezlemesini çok iyi yapabilmektedir. İslam dünyasının düşmüş olduğu durumdan kaldıracak yeni yönelişler geliştirmiş, İslami kavramlara yeni manalar yükleyerek Müslüman dünyasının uyanışına etkili olmuştur.

İşte bu kavramlardan ikisi, Varlık ve Aşk kavramlarıdır. İkbal varlık felsefesini, felsefi olduğu kadar, tasavvufi bir zemine oturtmuş ve varlığı benlikle irtibatlandırarak bütün bu görünen âlemin aslında bir benlik cevherinin görünüşü olduğunu ifade etmiştir. Benlik cevheri, kendisinin "Mutlak Ego" diye telakki ettiği Allah'a karşı kendi varlık cevherini ortaya koyma gayretidir. Benlik cevheri ile Mutlak Ego arasında bütün varlıkları saran bir kaynaşma ve sevgi hâkimdir. Bu sevgi Mutlak Ego'ya karşı aşk ve niyazı ortaya koymaktadır. İkbal'in bu iki kavrama yüklediği



felsefî ve tasavvufî anlam, Müslüman dünyasının içinde bulunduğu çaresiz ortamın potansiyellerini keşfetme ve harekete geçirme anlamında önemli iki kavramdır.

2. Var Olmanın Boyutları

İkbal'in varlık felsefesinin anlaşılması için, onun varlık düşüncesinin oluşumunun arka planını incelemek gerekir. Felsefe tarihinde "Var olan"ın ne olduğunu "ontoloji" inceler.⁶² Bu felsefe anlayışı "var olan"ı varlığın bütününe kendisine konu olarak alır. Ontoloji, varlığın bizzat kendisi ve varlık yapısıyla uğraşır. İlk çağlarda Aristo ontolojiyi, "varlık olarak varlık bilimi" diye tarif ederek metafizik alanına dahil etmiştir.⁶³ Varlığın temeli, özü, ilk ve son sebepleri, âlemin yapısı, mahiyeti ve menşei problemler metafiziğin konularındandır. Varlık problemi, felsefî düşüncenin başlangıcından itibaren, filozofların çözüme kavuşturmak zorunda hissettikleri metafizik problemlerden biri olma özelliğini korumaktadır. Aristoteles'in ifadesiyle; "doğal olarak bilmeyi isteyen insan"⁶⁴ kendisini çepeçevre kuşatan varlığı meraklı gözlerle izlemiş ve nesnelerle ilişki kurma çabasını sürdürmüştür. Bu nedenle, var olanların 'var'lığı, 'bir'liği veya 'çok'luğu, düzeni, özgürlüğü, sonluluğu ve sonsuzluğu, var oluş gayesi ve değişkenliği gibi sorular metafiziğin cevap aradığı, anlamaya çalıştığı ve kendine göre çözümler ürettiği problemlerdir.⁶⁵

"Varlık" kavramı, Arapça'da "*vecd*", "*vucd*", ve "*vicdan*", eski Türkçe'de; "*vüçüd*", "*mevcudiyet*", "*kevnîyet*", Yunanca'da; "*on*", Latince'de; "*esse*", Fransızca'da; "*etre*", Almanca'da; "*sein*", İngilizce'de; "*being*" kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁶⁶ Arapça'da "*vecd*", "*vucd*", ve "*vicdan*" mastarları kullanılarak kazandığı manaya bakıldığında; "*bir şey veya mal elde etmek*", "*kazanmak*", "*bir şeye veya mala sahip olmak*", mal sahibi olmanın sonucu olarak, "*zengin ve müstağni olmak*", müstağni olmanın sonucu olarak da, "*başkalarına muhtaç olmamak*" manalarına gelmektedir.⁶⁷ "*Vucd*" ve "*vicdan*" kelimeleri; "*bulmak*", "*bir şeye rastlamak*", "*aranılan şeyi bulmak*" manalarına geldiği gibi, "*bilmek*" manasını da taşımaktadır. Ayrıca vucûd kelimesi; "*beş duyu ile algılanan şey*" manasına da gelmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla, beş duyuyla algılanan şeylerin varlığı söz konusu olduğu gibi, akla göre varlıkları bilinenler de var olmaktadır. Felsefî literatürde, var bulunanı dile getirme olarak anlaşılan varlık; bilinçten bağımsız olarak var olan evren diye tanımlanmaktadır.⁶⁹ İkbal'in eserlerine bakıldığında bu kavramları bildiği ve iyi kullandığı anlaşılmaktadır. Bu kavramlarla kendisinin geliştirdiği ve irtibat kurduğu "ego/benlik" kavramıyla irtibat kurduğu görülmektedir.

Varlığın menşei ve ilk varlığın ne'liği problemi ilk çağdan modern felsefeye kadar filozofların üzerinde düşündükleri bir konudur. Varlığı soyut bir kavram olarak ele alınca, soyut varlık

⁶²Bolay, S. Hayri, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Ankara 1987, s.194.

⁶³Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul 1990, s.75; Mengüşoğlu, Takiyyettin, Felsefeye Giriş, İstanbul 1968, s.100,

⁶⁴Aristoteles, Metafizik, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, s. 75.

⁶⁵Gjertsen, Derek, Bilim ve Felsefe, çev.: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 21 vd.

⁶⁶Ülken, H.Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s.104.

⁶⁷İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Yusuf Hayyat Neşri, Beyrut trs. C. III, s. 880.

⁶⁸"Vücûd" kelimesinin etimolojik yapısı için bkz., Hüseyin Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s. 20.

⁶⁹Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Sözlüğü, İstanbul, 1989, s. 437; Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 644.



kavramı asıl var olanlarla ilişkisini kesip sadece zihinsel bir spekülasyon olarak kalmıştır. İlk varlık konusunda ilk tartışma İonyalılar'da su ve havanın ilk varlık gibi anlaşılması tartışmalarıyla başlamıştır. Sonradan Pythagoras ile Elealılar arasında “çok”la “bir” arasındaki çatışmaya dönüşmüştür. Bu tartışmalar ve çatışmalar böyle uzayıp giderek günümüze kadar gelmiştir.

Bu tartışmaları bir yana bırakarak ilk çağdan günümüze ilk varlık ve varlık problemine bir göz atacak olursak karşımıza çok çeşitli düşünceler çıkmaktadır. Homeros (M.Ö.700),varlığı Tanrılarla dolu bir dünya olarak görürken, Hesiodos(M.Ö. 700),her şeyin başlangıcı Khaos, esneyen boşluk, derinlik, uçurum olarak kabul etmekteydi. Aristoteles'e göre felsefenin babası sayılan Thales (M.Ö. 625-545) varlığın menşesinde suyu, “sıvı olan küllü”yi görmekteydi. Anaksimendros(M.Ö. 611-546) apeiron“sınırsız ve sonsuz bir şey" derken, Anaximenes (M.Ö.588-524), ilk madde, ilk ilkeyi hava olarak kabul etmiştir. Pythagoras(M.Ö. 580-500), varlığı matematiksel sayılarla açıklamaya çalışırken, ana maddeyi (arkhe) sayı(bir)larda görmektedir. Ksenophanes (M.Ö.569-477), varlığın en önemli unsurunu hava olarak görürken, bütün unsurların temelinde toprak ve suyun olduğunu kabul etmektedir. Herakleitos(M.Ö. 540-475)'ta varlığın özünü ateş olarak ele almıştır. Parmenides (M.Ö. 515)'e gelindiğinde, varlığın özü maddi alandan kaybolmakta ve metafizik bir boyut kazanmaktadır. Ona göre evrenin ilk ilkesi Eros (aşk)'tur. Düşünen varlık ile düşünülen varlık aynı şeydir. Zenon (M.Ö. 490-430)'a göre varlığın temelinde bir vardır ve o hareketsizdir. Empedokles (M.Ö. 490-432)'e göre, âlemde değişmeyen ve devamlı sabit kalan dört ezeli ve ebedi madde vardır. Bunlar, su, ateş, hava ve topraktır. Bu dört maddeyi sevgi birbirine bağlar, nefret ise ayırır. Anaksagoras (M.Ö. 500-429)'a göre, hiçbir şey yoktan gelmez ve hiçbir şey yok olmaz. Doğuş ve ölüm yoktur, unsurların birleşmesi ve ayrışması vardır. Ana ilke sonsuz ve sayısız unsurlardan oluşur. Her şey, çok küçük, artık bölünmesi mümkün olmayan unsurlardan elde edilmiştir. Bu unsurlara spermata (tohum) denmektedir. Demokritos (M.Ö. 460- 400)' a göre maddenin ilk ilkesi atomdur. Atomun sertlik, şekil ve büyüklük gibi özellikleri vardır. Renk, ses, sıcaklık ve soğukluktan yoksundur.⁷⁰

Eflatun sonrası felsefi düşüncede varlık düşüncesi, geçmiş filozofların düşünceleri üzerinde bina edilmiş, kendi içinde ince bir mantıki iç örgünün hakim olduğu bir düşünce olarak gelişmiştir. Eflâtun (M.Ö. 427-347) varlığı, tümeller olarak anlamakta ve tümel olarak var olduğu halde, bağımsız bir alanda nesnel olarak var olmayan bu gerçeğe ide adını vermektedir.⁷¹ İkbal'in Eflatun felsefesi üzerine itirazı onun fikirlerinin koyunlar gibi sakın olmayı ve donukluğu telkin ettiği içindir. Çünkü koyunlar sürü halinde iken sakın ve durgun vaziyettedirler. Ancak öndeki birinin bir yöne doğru hareket etmesiyle diğerlerinin de peşine gitmesi gibi, mutasavvıflar da müritlerini peşlerinden sürüklemeleri, Eflatun'un bu mesleğinden ve fikirlerinden kaynaklanmaktadır. İkbal'e göre, Eflatun'un tahayyülünden sakınmak vaciptir. Çünkü o, hayatın sırrını ölmekte görmektedir. Halbuki bu fikir İkbal'e tamamıyla terstir. Çünkü İkbal, hayatın sırrını

⁷⁰Sunar, Cavit, Varlık Hakkında Ana Düşünceler, Ankara 1977, s. 24 vd.; Gökberk, age., s. 20; Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, çev.: Vehbi Eralp, İstanbul 1991, s. 10; Ülken, age., s. 94; Denkel, Arda, İlkçağ Doğa Felsefeleri, İstanbul 1998, s. 15; Kılıç, Cevdet, Varlık ve Mertebeleri, Ankara, 2014, s. 55 vd.

⁷¹Platon, Devlet, çev.: Sebahattin Eyüboğlu, M.AliCimcoz, İstanbul 1995, s. 194.



daima harekette ve mücadelede görmektedir.⁷² Ayrıca Eflatun'un fikirlerini önemli bir bölümünü oluşturan ideler fikri, varlıkların hareket ve faaliyetlerinin inkârı İkbâl'in eleştirdiği konulardandır.⁷³

Eflâtun'un takipçisi Aristoteles (M.Ö.384-322)'de varlık, çeşitli anlamlara gelmektedir. Ancak asıl anlamı, var olan bir şey; "bir şeyi o şey yapan şeydir." Yani onun tözünü ifade eden şeydir.⁷⁴ Aristoteles de tümelleri kabul eder ancak var oluşları yönünden Eflâtun'dan ayrılır. Aristoteles'e göre tümel olan gerçektir. Ne var ki gerçek olan tümeller varlık sahnesine çıkamazlar, varlığa çıkanlar tümel değil tikeldirler.⁷⁵

Ortaçağ'da Anselmus(1033-1109)'a gelinceye kadar "varlıklar tümeldir ve tümeller gerçektir" fikri hâkimdi.⁷⁶ Aquino'lu Thomas (1225-1274), Aristoteles'in varlık tanımını; Tanrı'nın yarattığı varlıkların bilgisi olarak algılar.⁷⁷ Ancak Ockham'lı William(1300-1349) tümelleri ad olarak kabul etmiş ve sonraları bu tanımlaması kabul görmüştür.⁷⁸

Ortaçağ'da varlık kavramı gerçek anlamını İslâm düşünürleri ile kazanmıştır. Varlık, İslâm dünyasında vücûd (varlık), mevcûd (var olan), kevn (oluş) kâin (olan), terimleriyle anlatılmaktadır. Ayrıca vacip varlık ile mümkün varlık kavramı ilk defa Müslüman filozoflar tarafından felsefi düşünceye kazandırılmıştır. Ortaçağ İslâm dünyasında, varlığı oluşturan ilk ilke ve ilk sebep Tanrı'dır. Tanrı, evrende bulunan, görünen ve görünmeyen tüm varlıkların sebebidir. Ancak onun varlığı hiçbir sebebe dayanmaz. O, eşyanın değil, varlığı için ilk sebeptir. İslâm düşünürleri, varlık kavramının başka bir tanımlamaya gerek duymadan, anlaşılan bir kavram olduğunu ve zihinde apaçık bir anlamının olmasından dolayı da tanımlanmaya gerek olmadığını dile getirirler.⁷⁹

Yeniçağa gelindiğinde varlık ve varlık bilimi kavramı farklı boyutlar kazanmıştır. Descartes (1596-1650) "düşünüyorum o halde varım" önermesi ile varlığı bireysel ve öznel düşünceye dayandırırken,⁸⁰ Berkley (1685-1753) de, "varlık algılanmadır" diyerek varlığı varoluş anlamında kullanmaktadır.⁸¹

Varlıkla ilgili tüm zihni faaliyetler onun XVIII. yüzyılda müstakil bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkmasını sağlamış ve buna varlıkbilimi (ontoloji) denilmiştir. Ontoloji ifadesi, çağdaş filozoflardan yeni ontolojinin kurucusu Hartmann tarafından da kullanılmıştır. Aristoteles'den

⁷² İkbâl, Zebur-u Acem, (Ali Nihat Tarlan'ın Şark'tan Haber ve Zebur-u Acem isimli eserlerini birlikte tercüme ettiği aynı kitap) Ankara 1956, s. 169.

⁷³ Bilindiği gibi Eflatun'a göre gerçek bilgi ideler bilgisidir. Bu bilgiler deneme dünyasından kazanılmış değildir. İdeler ne meydana gelirler ne de yok olurlar. Ayrıca varlıklar ideler âlemi ve görüşüşler âlemi diye ikiye ayrılır. Bkz. Birand, Kamiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987 ,s. 55.

⁷⁴ Aristoteles, age., s. 306-307.

⁷⁵ Aristoteles, age., s. 357-360.

⁷⁶ Weber, age., s. 153.

⁷⁷ Gökberk, age., s. 170.

⁷⁸ İzutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev.: İbrahim Kalın, İstanbul 1995, s. 130 vd.

⁷⁹ Fârâbî, Uyûnü'l-Mesâil, Mısır, 1907, s. 50

⁸⁰ Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, çev.: Mehmet Karasan, İstanbul 1962, s. 40

⁸¹ Berkley, George, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev.: M. Saffet Engin, İstanbul 1935, s. 37.



önceki filozoflar ise varlığı oluş veya bir görünüm olarak ele almaktaydılar. Günümüz ontolojisi varlık; var olan bir bütündür ve daima her yerde kendi başına olan bir varlıktır. Burada kendi başına var olmadan maksat, karanlık, anlaşılması güç, açıklanmayan bir şey değil, sujenin, insan veya insanüstü bir varlığın herhangi bir müdahalesi sayesinde meydana gelmeyen veya kendinden üstündeki bir varlığa tabi olmadan “var olan” şey anlamında anlaşılmalıdır.⁸²

XX. yüzyıl çağdaş felsefi akımlar arasında ontoloji biliminde kaydedilen en önemli gelişmelerden biri, Hartmann (1882-1950)’ın Yeni Ontoloji’ düşüncesidir. Hartmann’ın ontolojisi, varolanı, “varolan” olarak ele alan varolanın temel yapısını, determinasyon ilkelerini, varolanın türlerini ve var olanın tarzlarını araştıran bir felsefi ekol olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸³ Bunun yanı sıra, E. Husserl (1859-1938)’in varlığı bir fenomen olarak incelemesi de XX. yüzyılda varlık hakkında geliştirilen önemli düşüncelerdendir. Husserl varlığın ne-liği sorusuna; fenomen (görünüş) olarak cevap vermektedir. Varlıkfenomenolojik olarak ele alındığında, pozitivistlerin iddia ettikleri gibi algısal ve deneysel nesneler dünyası değil, aksine, nesnelerin özüdür. Mesela önümüzde duran nesneyi duyularla kavrarız, bu deneysel bir kavramdır. Ancak asıl o nesneyi nesne yapan zihnimizdeki fikri özdür. Bir başka ifadeyle nesneyi bize “o nesne” olarak gösteren duysal niteliklerinden, yani renginden, sertliğinden, mekânda yer kaplamasından soyutladığımız takdirde, geriye Herakleitos’un ifadesiyle reel âlem veya Eflatun’un ifadesiyle ideler âlemine benzer bir varlık düşüncesi kalmaktadır. Husserl’in kendi ifadesiyle fenomen dediği özlardır. İşte fenomenoloji varlığın bu özlerini araştırır.⁸⁴ Günümüz ontolojisinin varlık karşısındaki temel tavrı, tek yanlı felsefi teorileri hareket noktası yapmak yerine, doğrudan doğruya hayattan ve bilimsel çalışmalarından hareket eden, sonuçlara tabi olan, fenomenolojik bir tavidir.

Muhammed İkbal’e gelindiğinde, felsefe tarihinde varlık felsefesini benlik kavramı üzerine kurarak hiyerarşik varlık mertebeleri kurmaya çalışan hatta bunu kişilik tahlillerine kadar taşıyarak felsefe yapan bir filozof olarak bilinir. İkbal’in varlık felsefesinde söz konusu olan insandan yola çıkmak onu merkeze almaksa Sokrates’ten Sofistler’e, Renaissance Hümanizminden Yirminci yy.da insanla alakalı sorunların Avrupa ve Amerika’da tekrar gündeme geldiği Varoluşçuluk gibi akımlara kadar düşünce tarihinde pek çok örneklerini görmek mümkündür. Özellikle Varoluşçuluğun temsilcileri, S. Kierkegaard (d.1813-ö.1855), M. Heidegger (d.1886-ö.1976), C. Jaspers (d.1883-ö.1969), G. Marcel(d.1889-ö.1973) ve J.P. Sartre (d.1905-ö.1980) gibi düşünürler ile İkbal arasında varlık felsefesine insana, onun varoluşuna, onun problemlerine yaklaşım arasında önemli benzerlikler bulunması ayrıca incelemeye değerdir.⁸⁵

⁸²Mengüşoğlu, age., s. 112.

⁸³Mengüşoğlu, age., s. 109.

⁸⁴Sözer, Önay, Edmund Husserl’in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı, İstanbul 1976, s. 19 vd; Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, İstanbul 1998, s. 156; Bolay, age.,s. 186.

⁸⁵Mehmet S. Aydın, İkbal’in Felsefesinde İnsan, A.Ü.İ.F.D.c.XXIX, Ankara 1987, s.83; İkbal ve Kierkegaard düşüncesindeki benzerlikler için bkz. Ghulam Sabir, “Kierkegaard And Iqbal Startling Resemblances in Life AndThought”, IqbalReview, Journal of TheIqbal Academy, Volume:40 Number:3-4, October 1999, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, s.23-48; İkbal’in İnsan Kavramı ve Varoluşçu filozoflarla benzerlikleri için bkz. Latif Hüseyin Kazmi, İkbal’de İnsan Varlığı Kavramı (makale), Çev. Hasan Ayık, İkbal’in Düşünce Dünyası, Der. Ahmet



3. Varlık Düşüncesi

İkbal'in varlık felsefesini, felsefi olduğu kadar, tasavvufi bir zemine oturttuğunu görmekteyiz. İkbal, varlığı benlikle irtibatlandırarak bütün bu görünen âlemin aslında bir benlik cevherinin görünüşü olduğunu ifade etmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla İkbal'in varlık felsefesi aynı zamanda "Benlik" felsefesine dayanır. Benliği anlamak İkbal'de varlığı anlamaktır.

İkbal'e göre benlik cevheri, kendisinin "Mutlak Ego" diye telakki ettiği Allah'a karşı kendi varlık cevherini ortaya koyma gayretidir.⁸⁷ Benlik cevheri ile Mutlak Ego arasında bütün varlıkları saran bir kaynaşma ve sevgi hâkimdir. Bu sevgi Mutlak Ego'ya karşı aşk ve niyazı ortaya koymaktadır. Bu konuda İkbal, şöyle demektedir:

"Varlık bezmi O'nun nazının şehididir.

Bütün mükevvenatın tînetinden ona bir niyaz yükseliyor.

Görmüyor musun felekleri aydınlatan güneş,

*Seherin yüzünde bir secde dağıdır."*⁸⁸

İkbal'in varlık felsefesi de diyebileceğimiz benlik felsefesi; temelleri, Kur'an ve klasik İslâm kaynaklarının yanı sıra çağdaş felsefe ve bilime kadar geniş bir yelpazeye dayanmaktadır. İkbal, benliği, sezginin bize bildirdiği temel realite olarak kabul ederken her türlü faaliyetin merkezi olarak görmüştür. Bergson (1859-1941)'un da belirttiği gibi, sezgide bilme ile yapma aynı şeydir. Yani bilgi suje ile eşyayı birleştirir. Sezgi, olaylar ve ruh üzerinde yabancı bir bakış gibi dolaşmayıp, insanın en derin tarafını değiştirmektedir. Bu sanatkârane bilgi sayesinde insan eşyaya, maddeye, hayata hulûl ederek eşyayı ve tabiatı parçalamadan ve bölümlere ayırmadan bütün olarak kavrar. Halbuki felsefenin temel dayanaklarından olan akıl, mutlaka eşyayı bölümlere ayırır ve ayırmadan tetkik edemez ve eşyayı kavrayamaz. Çünkü zekânın bilgisi tecrübe, akıl yürütme veya tahlil yoluyla elde edilen bilgidir. Sezgi, zekâdan ve akıldan ayrı bir bilme gücüdür. Gazzâli, sezgiyi bilgi kaynaklarının en başında kabul etmiştir.⁸⁹ İkbal de sezginin bu gücünü gördüğü için benliği, Allah'a doğru yücelmede en önemli merhale olarak görmüş ve onun inşasına çok önem vermiştir.⁹⁰ Bu kavramı Farsça eserlerinde hodi, İngilizce eserlerinde self veya ego kelimelerini kullanmıştır. Aslında bu kavram, İslâm düşüncesinde filozoflar, tarafından "nefs", "ene", "can", "hayat", "kendî", "şahıs", "özbenlik", "ruh" vb. gibi manalara gelen şekillerde kullanılmıştır.

Albayrak, İnsan Yay., İstanbul 2006, s.165-181; Ayrıca bkz: Latif Hussain Kazmi, Iqbaland Sartre on Human FreedomandCreativity, IqbalReview, Journal of TheIqbal Academy, Volume:41 Number:2, April 2000, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, s.59-69

⁸⁶ İkbal, *Darb-ı Kelim*, çev.: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958, s.16.

⁸⁷ İkbal, age., aynı yer; Mehmet Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi", Âlem'den Allah'a, edit.: Mustafa Armağan, İstanbul 2000, (35-108) s. 74.

⁸⁸ İkbal, *Peyâm-ı Meşrik*, çev.: A.N. Tarlan, Ankara 1956, s.25.

⁸⁹ Bolay, age., s. 407; Frank Thilly, Felsefe Tarihi, Kitap iki, çev.:İbrahim Şener, İstanbul 1995, s. 181.

⁹⁰ İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.: Ahmet Asrar, İstanbul 1984, s. 133.



Benlik; kişinin kendisi için edindiği şuurculuk, kendi beni üstündeki şuurculu bilgisi gibi tanımlarla açıklanmaktadır.⁹¹ Ancak, bu kavramın gurur, öfke ve enaniyet gibi manalarla bir ilgisi olmadığı anlaşılmaktadır.⁹²

İkbal'in düşüncesinde iki yönlü benlik fikri vardır. Bunlardan biri ontolojik bir alanda felsefi bir mana yüklediği ve atomdan kâinata, varlık mertebelerinin tümünün bir Ben olduğunu savunduğu, insanın hür bir ben, Allah'ın da bu mertebelerin üzerinde Mutlak Ben olduğunu savunduğu bir benlik anlayışıdır.⁹³ Diğerisi daha çok metafiziksel alanda, “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” sözünden hareketle, evliya ve hukemanın tasavvufi bir mana yüklediği benlik anlayışıdır.⁹⁴ Bu iki kategoriden hareketle genel manada benlik, insandan ve insani tecrübeden yola çıkarak insanın kendi varlığını tanıması, kendine güvenmesi, kendi kendisine saygı duyması, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koyması, kendi kendine yetmesi ve kendini geliştirmesi çabasına girmesidir. Bu tanımdan hareketle İkbal'in benlik konusunda ortaya koyduğu Allah, varlık ve insan üçgeninde cereyan eden münasebetleri ele almaya çalışalım.

İkbal'in benlik (ego) dediği, aslında filozofların nefis diye adlandırdıkları varlık olarak algılanabilir. Ancak, İkbal'in buna daha farklı mana ve fonksiyonlar yüklemiş olduğunu da görmekteyiz. Kur'an-ı Kerim'de nefis kelimesi, pek çok manaya gelmektedir. Mutasavvıflar, nefis kavramını; insan bedenine Allah tarafından üflenen latif bir cevher olup, insana fenalığı⁹⁵ ve fesadı emreden veya kötü vasıfları ile yerilen huy ve fiiller olarak anlamışlardır.⁹⁶ Bu sebeple de devamlı bir şekilde tasavvuf ve ahlâk kitaplarında nefse muhalefet etmeyi telkin etmişlerdir.⁹⁷

İslâm filozofları nefsin mahiyeti hakkında çeşitli görüşler ortaya atmışlardır. Mesela; Kindi nefsi, fani olmayan basit cevher olarak kabul eder.⁹⁸ İhvan-ı Safa'ya göre nefis, bedenden ayrı bir cevher olup metafizik âlemden bedene geldiğine, bedenden ayrıldıktan sonra ahlâkî arınmasını gerçekleştirmişse külli nefse katılır, değilse cismani âlem içinde kalır.⁹⁹ Fârâbî'ye göre, faal akılla ittisal edebilen, nebati, hayvani ve insani diye üç çeşit olan, aynı zamanda her ayrı nefsin çeşitli güçleri bulunan kâmil nefislerin yok olacağı kâmil olamayan nefislerin ise ölümle birlikte yok olacağı bir varlıktır.¹⁰⁰ İbn Sînâ, nefsin fizikle metafizik arasında bir köprü durumunda olduğu bedeninin muharrik kuvveti olarak anlar.¹⁰¹ İbn Sînâ ayrıca, ariflerin düşündüğü noktaya da yaklaşarak nefse tasavvufi bir mana yükler. Nefsi natıkanın özelliklerinin başında kendini bilme

⁹¹ Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, İstanbul 1976, C.I., s.151

⁹² Aydın Mehmet S., İkbal'in Felsefesinde İnsan, AÜİFD., C. XXIX, s.89., (İqbal, Thogutsand Reflections of Iqbal, Lahore, 1973, s. 243-244) adlı eserden naklen.

⁹³ İkbal, Dini Düşüncenin..., s. 102

⁹⁴ İkbal, *Esrâr-ı Hodî*, çev: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958, s. 33.

⁹⁵ Bkz. Yusuf Suresi, 53. Ayet, “Nefsime temize çıkaramam, Rabbimin acıyıp koruduğu hariç, nefis, aşırı şekilde kötülüğü emredicidir”.

⁹⁶ Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 222.

⁹⁷ Nefsin tarifleri ve mahiyeti hak. geniş bilgi için bkz., Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997, s. 545

⁹⁸ Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s.58.

⁹⁹ İhvan-ı Safâ, Resail, I-IV, Haz. Butrus el-Bustani, Beyrut 1957, C. II, s. 13, 246.

¹⁰⁰ Fârâbî, el-Medinetü'l-Fâzıla, çev. Nafiz Danışman, İstanbul. 1989, s.54.

¹⁰¹ Altıntaş, Hayrani, İbnSînâ Metafizigi, Ankara 1985, s. 123, ElbirNasri Nadir, en-Nefsu'l-Beşeriyye inde İbnSînâ, Beyrut, 1986, s.34, Ali Durusoy, İbnSînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul, 1993, s. 85.



şuurunun yanında Tanrı'nın varlığının bilgisini de koyar. Bu nedenle Tanrının varlığının bilinebilmesi için bilmek aklın bilfiil akıl haline gelmesi gerekir. Bilfiil akıl haline gelen nefis, cisimden farklı metafizik varlıkları kavrama melekesini kazanacaktır. Böylece nefiste benlik şuuru oluşacaktır. Benlik şuuru metafizik âleme açılan ilk kapıdır. "Nefsini bilen Rabbini bilir" ilkesinden hareketle nefis, kendini bilmeye birlikte benliğine erer ve Rabbini de bilir.¹⁰² Dolayısıyla bir anlamda İkbal'in benlik fikrine yüklemiş olduğu mananın ontolojik yönü ile İbn Sînâ'nın nefis fikri arasında bir benzerlik var olduğu ortaya çıkmaktadır.

İkbal, varlık mertebelerini basitten karmaşığa doğru bir benlik mertebeleri oluşturarak sıralar. Basitten karmaşık mertebeye sıralaması derken, benliği zayıf olandan kuvvetliye doğru bir sıralama olarak anlamak gerekmektedir. Yoksa Fârâbî'nin akıllar teorisinde yer aldığı gibi bir sıralama veya sudur nazariyesine benzerliği söz konusu değildir. İkbal, Allah'ı Mutlak Ego olarak varlığın zirvesine yerleştirmiş, varlık mertebelerini ona göre sıralamıştır. Nur Suresinin 35. Ayetinde geçen "Allah'ın göklerin ve yerin nurudur" ifadesinden hareketle Allah'a en yakın varlıklar, Nur ve Işıktır. İkbal'in yorumuna göre Allah'a en çok benzeyen bu iki varlıktır. Ancak nur remzi, Allah'ın bir mekânda bulunduğunu değil, onun mutlaklığını ifade eder.¹⁰³ Egonun, Mutlak Hakikat ve kâinat arasındaki münasebetinde, Eflatun düşüncesindeki gibi bir hayal, Hint Düşüncesindeki gibi bir maya değil, her anda genişleyen, muayyen bir hedefi olan organik bir küldür. Mutlak Ego bu varlık egosunun içinde hem de her küçük varlığın tabiatında göstermektedir. Bu münasebet, yaratıcı tekâmülün dinamizmine varlıkların tekâmülüne dayanmaktadır. İlk bakışta bu görüş belki, Vahdet-i Vucüt fikrini çağrıştıracak ancak, vahdet-i vücud'un tarifi değildir. Schimmel'in de belirttiği gibi, Hem Mutlak Ego, hem de küçük varlıklar hakikidirler. İnsan ve dünyalar, Allah'ın muhayyilesinde değil, O'nun varlığında mevcut oldukları için gerçek şahsiyete yani egoya haiz olmaktadır.¹⁰⁴

Ego, görünmezdir, ancak ispat istemez çünkü gün gibi açıktır. Her zerrede egonun kudreti bulunmaktadır. Her ego kendinden yüksek bir ego haline gelmeyi arzulamakta ve zayıftan kuvvetliye doğru kemale ermeyi hedeflemektedir.¹⁰⁵ Mutlak Ego'nun yarattığı tüm egolar kemal sahibi olmak için bir hedefe doğru belirli bir maksatla yol almaktadırlar. Ancak bu yol alış belirli bir zamanda son bulacaktır. Bu da kıyamettir. Mutlak hakikat her egoya kendi imkânlarını mümkün olduğu kadar geliştirme fırsatı verir. Çünkü her egonun içinde sonsuz imkânlar ve kabiliyetler gizlidir.

"Sen kendine bak, elim eteğim boştur diye üzülme,

*Senin göğsünde dolunay var."*¹⁰⁶

¹⁰²İbnSînâ, Ahvalu'nnefs; Mebhasani'lKuva'n-nefsaniyye, s. 147-148, (nşr., A. Fuad el Ehvanî) Kahire, 1952.

¹⁰³ İkbal, Dinî Düşünce..., s.94.

¹⁰⁴ İkbal, *Câvidnâme*, çev: Annemarie Schimmel, Ankara 1958 (Schimmel'in Kitaba yazdığı önsözden., s. XXII.

¹⁰⁵ İkbal, Dinî Düşünce..., s. 102.

¹⁰⁶ İkbal, *Peyam-ı Maşruk*, çev: A.N. Tarlan, Ankara 1956, s. 56



İkbal'in bu fikrinin menşei biz, mürşidim dediği ve eserlerine ilham kaynağı olmuş Mevlâna'nın şiirinde görmekteyiz. Hem Mevlâna'da hem de modern çağda Mevlâna'yı dillendiren İkbal'de de tekâmülün önemli merhaleleri anlatılır.

“Ben cemadattandım öldüm,

Yetiştim yetişen bir varlık nebat oldum,

Nebatken öldüm hayvan suretinde zuhur ettim.

Hayvanlıktan geçtim.

Hayvanken de öldüm de insan oldum.

*Artık ölüp te yok olmaktan ne korkayım.”*¹⁰⁷

Bu düşünce, Nietzsche'nin ebedi dönüş teorisindeki üstün insan fikrinden izler taşır. Nietzsche'nin fikrinde insan, evren içerisinde çağdan çağa sıçramayla yoğunlaşan bir güç, güç arayan ve güç peşinde koşan, büyük mücadeleler sonucu gücünü elde ederek Tanrı'ya bile ihtiyaç hissetmeyecek derecede sorumluluk ve güç sahibi bir üstün insan yaratmaya yöneliktir. Nietzsche burada insanı sırf güç şekline indirgemiş ve bir tür çıkmaza girmiştir.¹⁰⁸ İkbal, bu teoriden hareketle bizi daha diri bir alana çıkartmaktadır. İkbal, batıdan almış olduğu tefekkürî malzemeleri, Kur'ân-ı Kerimle temellendirmekte ve onun üzerinde yeni baştan bir inşa ve yeni baştan bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Çünkü Nietzsche, insanı, varlık kategorisinin en üstüne yerleştirirken, İkbal, bu kategorinin başına Allah'ı koymuştur. İnsanı da mutlak varlığa karşı sorumluluğu olan ancak kendi gücü ve kabiliyetleri ile de müstakil bir benliğe sahip olan bir varlık olarak görmektedir.

İkbal'e göre her ego ferdileşmeye doğru yol almaktadır. Bu, insana bir yandan gayet büyük imkânlar açtığı gibi, diğer yandan, büyük tehlikeleri de ihtiva etmektedir. Egonun mesuliyetleri ve her tarafa açık olan imkânları yalnız insanda bulunmaktadır. İşte bu noktada İkbal, Kur'ân-ı Kerim'in ifade ettiği semâvâta, yere ve dağlara teklif edilen, fakat yalnız insan tarafından kabul edilen emaneti görmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Buradaki cemad, nebat, hayvan ve insan olma olayının biyolojik bir evrimcilik fikriyle veya tenasüh inancıyla bir alakası yoktur. Bunu şöyle düşünmek mümkündür. İnsan canlıların en mükemmeldir. İnsan, yaratılışında cemad, nebat ve hayvani unsurlardan meydana gelmiştir. Dolayısıyla insanın varlık sahnesine çıkması bu merhalelerden geçerek devrini tamamlamasıyla gerçekleşir. Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbudak, İstanbul, 1988 C. I-VI, C.III, s. 319.

¹⁰⁸ Nietzsche, *Eylem Ödevi*, çev.: İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul 1991, s. 54; Friedrich Nietzsche, *Ve Böyle Buyurdu Zerdüş*, İstanbul 2001; İkbal'in etkilendiği iddia edilen Zerdüş'ün İnsan Öğretisi için bkz., Keith Ansell-Pearson, Kusursuz Nihilist-Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş, İstanbul 1998, s.133-149; Nietzsche-İkbal ve postmodernizm için bkz. Zamir Ali Badaiyuni, “Nietzsche, Iqbal And Post-Modernism”, Iqbal Review, Journal of The Iqbal Academy, Volume:44 Number:2, April 2003, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

¹⁰⁹ Ahzab/ 72.



4. Varlığın Özellikleri

4.a. Varlığın Şuurunda Olma Arzusu

Her varlığın derinliklerinde kendi benliğini bilmek ve varlığının şuurunda olmak fikri yatar. Her seviyedeki benlik mutlaka bu arzuyu taşır ve kendi kendini ortaya koyma arzusuyla yaşar. Çünkü İkbâl'e göre her varlık sahibi ben, Mutlak Ben'e ulaşma arzusu taşımaktadır. Benliğini en iyi gerçekleştirip ortaya koyan benlik, ilahi meziyetlere erişir. Bu arzu kaybedildiğinde hayat bitmiş demektir.¹¹⁰

Benlik bir nur noktasıdır. Bir avuç topraktan başka bir şey olmayan şu beden varlığımız, benlik sayesinde hayat kıvılcımına sahip olur. Bu kıvılcımı harekete geçirmek için benliğin yüksek gayeleri olmalı ve bütün çabası o gayeye ulaşmak olmalıdır.

Bu gayeler, muhabbet, devamlı faaliyet, yaratma lezzeti, tehlikeler içinde yaşamak gibi şeylerdir.

"Adı benlik olan bir nur noktası, bizim bir avuç topraktan başka bir şey olmayan varlığımızın altında hayat kıvılcımıdır.

Müslümanın kalbinde Mustafa'nın tacı vardır. Biz onun adı ile şeref kazanırız

Biz maksatlar yarattığımız için yaşıyoruz.

Biz arzunun ışığı ile aydınlanıyoruz, parlıyoruz."¹¹¹

Benlik demek, içindeki en yüksek kuvveti en mükemmel şekilde geliştirmek demektir. İnsanın kıymeti bu benliği gerçekleştirme derecesine bağlıdır. Benlik, hakkın huzurunda durmak, bu fani dünyada geçici bir zamanda yaşamak değil, ezeli ve ebedi bir şimdide yaşamaktır.¹¹²

İkbâl'in eserlerinde bu görüşleri destekleyen birçok mısralara rastlamak mümkündür. *Câvidnâme*'de: *"Mevcud, görünmek isteyendir. Çünkü vücudun takazalarından aşikâr olmaktadır"*¹¹³ diyerek varlığın kendi imkânlarını en kâmil şekilde geliştirmek demek olduğunu ifade ile varlığın hiçbir zaman gizli kalmayarak, daima aşikâr olmak istediğini vurgulamaktadır.

*"Ya Rabbi şu varlıkta ne lezzet var ki, her zerrenin gönlünde bir zuhur arzusu kaynıyor."*¹¹⁴ Pınarların, nehirlerin, çayların coşkuyla ve çağlayarak akışları deryaya kavuşmak içindir. Yani, tanınma, bilinme ve bilinenlerle esas bilinmesi gerekeni bilme.

4. b. Tabiatın Gereğini Yapma

Bir meyve çekirdeğinin kendini ortaya koyabilmesi, ne olduğu, hangi meyve olduğunun anlaşılması için toprağa bırakılması ve kabuğundan çıkıp büyüyüp kendinin ortaya koyması lazımdır. İkbâl'e göre bu çekirdeğin büyüyüp meyve olması veya gül guncasının varlığının

¹¹⁰ İkbâl, *Bâl-i Cibrîl*, çev.: Yusuf Salih Karaca, İstanbul, 1983, s. 70.

¹¹¹ İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, s. 32-33

¹¹² İkbâl, *Câvidnâme*, s. 27, Gülşen-i Râz-ı Cedîd, çev., A. Nihat Tarlan, (Yeni Gülşen-i Raz) İst., 1960, s. 21.,

¹¹³ İkbâl, *Câvidnâme*, s. 26.

¹¹⁴ İkbâl, *Peyam-ı Meşrik*, s. 28.



anlaşılması için açılıp etrafa kokular saçması gerekir. Bu da varlığın tabiatının gereğidir: “*Dalını yarıp doğan gül goncası, varlık zevkiyle gülümsemeler saçıyor.*”¹¹⁵

İkbal’e göre var olma kemal kazanmadır. Bütün olgunluğuyla görünmezdir. Bir başka ifade ile var oluş, tabiatın gereğini eksiksiz tamamlamadır. Olgunluğunu henüz bütün yönleriyle kazanamamış mevcut, tam manasıyla var olamamıştır.

Varlığın en büyük özelliği hayat sürmektir. İkbal, hayatı şu şekilde tarif etmektedir:

“Sen hayatı bilinmeyen bir sır zannediyorsun,

Halbuki hayat uçma zevkiden başka bir şey değildir bilmiyorsun.”¹¹⁶

“Uçma zevki” bir manada istikamet sahibi olarak yukarıda da ifade edildiği gibi tabiatın gereğini yapmaktır. Mesela tohumun yetiştirilip mahsul olması, yeryüzünün yeşerip renk renk bitkilerin büyümesi, ağaçların çiçek açıp meyve vermesi gibi.

İkbal’e göre gerçek hayat, maddi şeylerden ve dünyevi kayıtlardan kurtulmaktır.¹¹⁷ Aynı zamanda durup dinlenmek değil, durmadan yol almayı sevmektir. Çünkü yol almak hayat içindir, zevk ve neş’e kaynağıdır.¹¹⁸ İkbal’e göre hayatta huzura kavuşmak demek; vuruşmak, çarpışmak ve parlamaktır.¹¹⁹

4.c. Yeniden Oluş

İkbal’e göre kâinata en küçük zerre bile hareket halindedir. Kâinatın sakin görünmesi bir göz yanılmasıdır. O bu konuda şöyle der:

“Hareketsiz sakin görünmesi gözün hatasındandır;

Yoksa kâinata en küçük zerre bile hareket kaynağıdır.

Varlık kervanı hiç durup dinlenmemektedir;

Canlı olmanın gereği her saniye yeniden şekillenmektedir.”¹²⁰

4.d. Sürekli Akış

Hayat, sürekli ve devamlı akış halindedir. Hayat, aynı istikamete doğru akıp giden bir bütünler zincirinin halkaları olup devamlı oluş halindedir.

“Hayat çok hareketli ve çok çabuk erişicidir;

Ezelden ebade kadar o bir nefesin devamıdır.”¹²¹

¹¹⁵ İkbal, aynı yer.

¹¹⁶ İkbal, aynı yer; krş. Hüseyin Aydın, Yaratılış ve Gayelilik, Ankara, 1991, s.187.

¹¹⁷ İkbal, Bâl-i Cibrîl, s.130.

¹¹⁸ İkbal, age., s.131.

¹¹⁹ İkbal, Bâl-i Cibrîl, s.131.

¹²⁰ İkbal, Bâl-i Cibrîl, s.130.

¹²¹ İkbal, aynı yer.



İkbal'in söz konusu olan bu fikirleri yalnız varlıklar hakkında değil, insan benliği için de söylemek mümkündür.

4.e. Ahlâkî Kemâl Kazanma

Filozofların ay altı âlem dediği, maddi varlık sahnesinde varlık sıralamasın zirvede bulunan insan, doğumuyla birlikte maddi alana çıkmakta, ölümüyle de bu alandan madden yok olup gitmektedir. Tasavvufi geleneğe göre insan ruhunun bedene girmesiyle birlikte, sonsuzluğa ulaşma arzusu taşımaktadır. Bu arzu insanın maddi ve manevi cihazlarının ahlâkî olgunluğa ulaşmasını telkin eder.¹²² İkbal'e göre bu ahlâkî olgunluk, kişiyi insan-ı kâmil derecesine çıkartır. Ancak bunun şartı varlık ve yokluk kaydından kurtulmak, benliğini mamur etmekle mümkündür;

“Varlık ve yokluk uçurumundan çık, yüksel,

Bu “nasıl” ve “ne kadar “ kayıtları ile bağlı olan cihanın üstüne çık,

Kendi varlığındaki benliği mamur et, İbrahim gibi Kâbe mimarı ol.”¹²³

İkbal Cavid'e Hitap adlı eserinde oğluna bir takım ahlaki tavsiyelerde bulunur. İkbal, zamanın kötü gidişatından insanların gerek ibadetlerinde gerek günlük hayatlarında manevi özü kaybettiklerinden şikâyet eder:

“Secde şimdi baş koymuştur sırf yere

Benzemiş bitmiş kocamış pirlere

His, düşünce, din, siyaset, bilgi, fen,

Hepsi candan ayrı varsa yoksa ten.

Elde Kur'ân gönlü bilmez arzu

Aklı sığmaz bir acayip şey ki bu.”¹²⁴

İkbal, Hz. Peygamberin bir Hadis-i Şerifine, telmihle oğluna şu tavsiyede bulunur:

“Az ye, az yat, az konuş bir er gibi

Kendi etrafında dön pergel gibi”¹²⁵.

Artık şiirinin gelişen bölümünde şu ahlâkî tavsiyelerde bulunur:

1. İhlâs

“Tertemiz ihlâsı öğret gönlüne

Kuldan artık titremezsın bir dene.”¹²⁶

¹²² Aydın. Yaratılış ..., s.113.

¹²³ İkbal, Peyâm-ı Meşrik, s.30.

¹²⁴ İkbal, Cavid'e Hitap, çev: H. Hatemi, İstanbul 1965, s.23.

¹²⁵ İkbal, Cavid'e Hitap, s.26.

¹²⁶ İkbal, age., s.26.



2. Adalet

*“Adil ol hiçbir zaman zalim değil,
Bey iken yoksul iken ol mutedil.”¹²⁷*

Yani İkbal zengin olsan da fakir olsan da orta halli ol diye tavsiyede bulunmaktadır.

3. İslâmi Kaidelere Tavizsiz Bağlılık

*“Güçte olsa hükme te’vil isteme
İşte kalbin başka kandil isteme.”¹²⁸*

4. Daima Zikretmek

*“Rabbi zikretmekle canın dincelir
Nefsi zaptet cismine kudret gelir.”¹²⁹*

5. Daima Hareket

*“Ay döner bulmak diler o bir makam
Lakin insan hep yürür durmak haram
Durmayıp uçmaktır ömrün lezzeti
İnle bağdaşmaz onun hür fitratı.”¹³⁰*

6. Doğru Sözlü Olma, Helal Lokmaya Dikkat Etmek

*“Doru sözdür pak gıdadır dine öz,
Yari görstün halvet-ü cilvetde göz.”¹³¹*

7. Hakka Bağlılık.

*“Din yolunda sert olup elmastan
Hakka bağlan kurtulup vesvasdan.”¹³²*

8. Edep

*“Din budur: Bitmez yanış, bitmez talep
Sonra aşk lazım fakat ilkin edeb!”¹³³*

¹²⁷ İkbal, age., aynı yer

¹²⁸ İkbal, Cavid’e Hitap, s.26; Hz. Peygamberin şu Hadisi Şerifine telmihtir: “Onlar sana fetva vermişse de olsa kalbine de danış” Kütüb-ü Sitte Muhtasarı, Haz.: İbrahim Canan, Ankara, 1990, c.X, s.13.

¹²⁹ İkbal, age., s.26.

¹³⁰ İkbal, aynı yer.

¹³¹ İkbal, aynı yer, Krş. Peyam-ı Meşrik, s.108.

¹³² İkbal, aynı yer, *Darb-ı Kelim*, çev.: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958, s.25-63.

¹³³ İkbal, age., s.27, Mevlâna, Mesnevî, C.IV, s.63.



9. Namahreme Dikkat Etmek

*“Gizlidir ya bir hanım namahreme
Sende arsızdan kaç ülfet eyleme.”¹³⁴*

10. Kimseyi İncitmemek

*“İnciten söz gelmesin asla dile
Rabbimin mahlûkudur kafir bile,
Küfrü, dini gönlünün bir sırrı say
Bir gönül kırdıysa artık gönle vay.”¹³⁵*

11. Azimli Olmak

*“Handa olsan beyde olsan sen eğer
Azmi asla verme ele fakr’a er.”¹³⁶*

12. Her Şeyi Allah’dan İstemek

*“Derdi, gönle özgü bir sermaye bil
Hak’dan iste nimeti Handan değil.”¹³⁷*

13. Nefsine Hâkim Olup İhtirastan Vazgeçmek

*“İhtiras yoksulluğun bir nev’idir
Bahtlı kimse nefesine gaalib gelir.”¹³⁸*

14. Gönlünü Hakka ve Kur’ân’a Bağlamak

*“Gönlünü Hakka bağla; nafîle bekleme,
Padişahlar sana huzur ve saadet veremezler.
Zira bu puthanenin kapısında secde edilemez.”¹³⁹
“Eğer Müslüman olarak yaşamak istiyorsan,
Bu ancak Kur’ân’ın ahkâmına tabi olmakla mümkündür.”¹⁴⁰*

¹³⁴ İkbâl, Cavid’e Hitap, aynı yer.

¹³⁵ İkbâl, age., s.28.

¹³⁶ İkbâl, age., aynı yer.

¹³⁷ İkbâl, age., aynı yer, Krş. Armağan-ı Hicaz, çev.: Ş Ali Nihat Tarlan, Ankara 1956, s.39.

¹³⁸ İkbâl, age., aynı eser, s.30; Krş. Câvidnâme, s.141; Mevlâna, Mesnevî, C.IV. s.92-93.

¹³⁹ İkbâl, Peyâm-ı Meşrik, s.108.

¹⁴⁰ İkbâl, Rumuz-i Bihodî, çev.: Ali Yüksel, (Benlik ve Toplum adıyla E. Hodi ve R. Bihodi isimli eserler bir arada) İstanbul 1990, s.34; Krş. “Her yaptığımız işte maksadın Hakka yaklaşmak olsun, Ta ki, Allah’ın azameti sende gözüksün”, Bkz. Esrâr-ı Hodî, s.58.



15. İmanı Tatbikat Haline Getirmek

“İmana uygun işler ibadetler imanın zevkini artırır,

Tatbikat haline gelmeyen iman ölüdür.”¹⁴¹

16. Gönül ve Dil Birliği

“Dilin kalbindekini söylesin, bir tehlike karşısında bile,

Eskiden beri kalenderlerin meşrebidir bu böyle.”¹⁴²

17. Sevmek

“Din adamlarının ilahilerinde hem güç hem barış var.

Dünyalıların kurtuluşu birbirini sevmektedir.”¹⁴³

18. Yardımlaşma

“Dünyada gerçekte mutlu olanlar ancak başkalarına yardım elini uzatanlardır.”¹⁴⁴

19. Meşakkatlere Katlanmayı Öğrenmek

“Zamane meşakkatlerinden şikâyeti bırak

Meşakkat çekmemiş insan tam ve olgun bir insan değildir.

Bilmez misin ki, ırmak suyu başını taş a çarpa çarpa tatlı ve lezzetli olur.”¹⁴⁵

20. Makam, Mevki Derdine Düşmemek

“Hakk’ın kulu için makama hiç lüzum yoktur,

O kimsenin kölesi değildir”

“Padişahlık kaftanı içinde derviş olarak yaşa;

Gözün daima uyanık olsun, daima Hakkı düşünerek yaşa.”¹⁴⁶

5. Varlığın Bir Tezahürü Olarak Aşk

İkbal’in düşüncesinde aşk, benliği kuvvetlendiren en önemli unsurlardan biridir. Aşk, su ve topraktan yaratılmış insanın yanı sıra ve çırpınısıdır. Damarlarda kanın dolaşarak hayatın devam edip etmemesi önemli değil, asıl önemli olan ciğerin aşkla yanmasıdır.¹⁴⁷ Dünya hayatını yuva kurmak, gül koklamak gibi maddi şeylerle meşgul olmayı abes kabul eden İkbal, böylelerinin nefesleri var olduğu halde gönülden habersiz, aşksız ve şevksiz yaşadıklarını belirtir. İkbal’e göre

¹⁴¹ İkbal, Esrâr-ı Hodî, s.58.

¹⁴² İkbal, Bâl-i Cibrîl, çev.: Yusuf Salih Karaca, İstanbul, 1983, s.55.

¹⁴³ Asrar, Ahmet, Doğudan Esintiler (Bang-i Dara’dan), İstanbul 1985, s.64.

¹⁴⁴ Asrar, age., s.55.

¹⁴⁵ İkbal, Armağan-ı Hicaz, s.51.

¹⁴⁶ İkbal, Esrâr-ı Hodî, s.58.

¹⁴⁷ İkbal, Bâl-i Cibrîl, s.65.



dünya, aşk sarhoşluğunun verdiği ah ve feryad ile yükseliş yeridir.¹⁴⁸ Mevlâna, dünya zenginliğine sahip olanın hiçbir kıymeti olmadığını gönül sahibi olmanın asıl zenginlik olduğunu belirterek Allah'ın da kullarından bunu istediğini belirtir:

“Ey zengin yüzlerce çuval altın getirsen

*Tanrı der ki: A iki büklüm adam, gönül getir.”*¹⁴⁹

Can, yücelmeye yükselmeye can atar;

*Ten, kazanca, ota, yiyeceğe içeceğe.”*¹⁵⁰

Empedokles'e benzer bir felsefeyle İkbâl için de aşk, hayatın kanunu ve değişmez gereği ve âleme ruh veren kuvvettir. *“Aşk, âlem hayatının usul ve kanunudur; âlemde anasırın imtizacıdır.”*¹⁵¹

*“Aşk, bahçelere bahar rüzgarı hediye eder. Aşk, dağ eteklerine yıldız gibi goncalar serper. Aşk güneşinin ışığı, denizleri deler geçer de balığa yolunu bulduran bir göz ihsan eder.”*¹⁵²

İkbâl gibi Alman şairi Goethe de dönemindeki diğer yazarlara nazaran aşkı etkin bir güç olarak gören isimlerdendir. Özellikle ünlü eseri *Faust*'ta bu özellik göze çarpmaktadır. *Faust*'un kahramanlarından Mephistopheles'in (mefisto) yaklaşımları bize Goethe'nin dinamik aşk görüşü hakkında önemli bilgiler verir.¹⁵³

Tüm yüceliğine rağmen akıl, tek başına insanı Allah'a ulaştıramaz. Akıl, tek rehber olarak kabul eden filozoflar ya Allah'a varamamışlar veya sonunda aşka teslim olmuşlardır. Yani akıl ancak bazı cüz'i gerçekleri kavrayabilir, fakat külli hakikatleri özellikle Allah'ı akılla kavramak mümkün değildir. Bu esnada aşk devreye girer ve Mutlak Hakikatle direkt temasa geçer. Dolayısıyla Mutlak Öz'e ulaşır ondan bize sesler getirecek olan aşktır. Çünkü öz, kendisini aşk dediğimiz bir temel duygu ve arzu ile hissettirmektedir. Allah'a varabilmek aşk mertebesine yükselmekle mümkündür.¹⁵⁴

Kur'ân-ı Kerim, kemal noktasına ulaşmış imanı, aşk olarak tarif eder.¹⁵⁵ İslâm âlimleri dinin esasını ihlâs olarak tarif ederlerken, ihlâsı da: “karşılık beklemeden sevmek” olarak nitelendirmişlerdir.

Buhari'de yer alan bir Hadis-i Kudsi'de şöyle buyrulmuştur: *“Kulum bana ibadetlerle o kadar yaklaşır ki, Onu severim. Bir kere de onu sevdim mi, artık ben o kulumun işittiği kulağı, göreceği gözü, şiddetle kavrayacağı eli ve yürüyeceği ayağı olurum.”*¹⁵⁶

¹⁴⁸ İkbâl, Bâl-i Cibrîl, s. 65; Zebur-u Acem, s.150.

¹⁴⁹ Mevlânâ, age., C.V. s.74.

¹⁵⁰ Mevlânâ, age., C.III, s.363.

¹⁵¹ İkbâl, Esrâr-ı Hodî, s. 114.

¹⁵² İkbâl, *Şarktan Haber*, (Peyam-ı Maşrık), s.39.

¹⁵³ Goethe, *Faust*, çev. Ali Çankırılı, Lacivert Yay., İstanbul 2009.

¹⁵⁴ Altıntaş, Hayrani, Erzurumlu İ Hakkı, İstanbul 1992, s.66.

¹⁵⁵ Bakara 2/165.

¹⁵⁶ Erdem, Hasan Hüsnü, İlahi Hadisler, DİB. yay., Ankara, 1985, s.35.



Mutasavvıflar gerçek aşkı, mecazi aşk dediğimiz ölçülü ilişkilerden şu şekilde ayırmışlardır: Aşık, sevgilinin kahr ve lütfü arasında fark görmez. Her şey Allah'tan geldiğine göre, O'nun nimeti kadar belalarına da "hoş geldin" diyebilmelidir.

"Allah'ın yolunda her ne vaki olursa iyidir.

Dostun nahoşluğuna merhaba."¹⁵⁷

Mutasavvıflara göre kulun Allah'a muhabbeti, kulun kalbinde duyduğu bir şey olup, lafızla ifade edilemeyecek kadar latif bir histir. Bu hal ve his, insanı Hz. Allah'ı tazim etmeye, O'nun razısını her şeye tercih etmeye, ünsiyet ve ülfetini, devamlı surette kalbi ile O'nu zikrederek bulmaya ve O'na karşı içinde bir heyecan duymaya sevk eder.¹⁵⁸ Mutasavvıflar tarafından muhabbet, gerek gıyabında gerekse huzurunda sevgiliye muvafakat etmektir demişlerdir.¹⁵⁹

Felsefe düşüncede aşk, Allah'a karşı duyulan muhabbet olup, Allah'ı saf iyilik ve insanlarda mevcut sevginin nesnesi olarak kabul ederler. Yaratılmış her varlık doğuştan salt iyinin aşkıyla bezenmiştir. Bunun için dünyanın yaratılışını veya var olan her varlığın taşıp yayılmasının prensibi aşktır. İşte bu prensiple her şey zaruret kanununa göre Allah'tan gelir ve gene O'na döner.¹⁶⁰

Aşk için müfrit muhabbet,¹⁶¹ sevginin mertebesi, varlığın aslı, yaratılış sebebi gibi tanımları yapılmıştır.¹⁶² Muhabbet nurdur, aşk ise ateştir. Muhabbet şiddetli ve kuvvetli olunca aşk meydana gelir. Mutasavvıflar aşkı, hakiki aşk ve mecazi aşk diye ikiye ayırmışlardır. Hakiki aşk, Allah sevgisinin gönlünde galip olması ve onun bütün gönlünü kaplamasıdır.¹⁶³ Mecazi aşk insanın insana veya herhangi bir eşyaya duyduğu sevginin göz yoluyla gönle yerleşmesidir.¹⁶⁴ Mecazi aşk geçici ve yok olucu olan şeylere alakasından dolayı, bunlar yok olunca sevmek ve aşk da yok olur. İslâm düşünürleri her iki aşkın da makamının kalp olduğunu belirlemişlerdir.¹⁶⁵

Aşk düşüncesi, İkbâl'in fikriyatında ilahi aşk olarak tezahür eder. İkbâl, ilahi aşkın insanı uyanık ve akıllı yaptığını bunun karşıtı olan şehevî aşkların insanı ahmak yaptığını belirtir:

"İlahi aşk ve vecd ki insanı uyanık ve akıllı tutar.

Şehevî aşk ve şevk ki insanı ahmak ve sersem yapar."¹⁶⁶

¹⁵⁷ İkbâl, Câvidnâme, s.93.

¹⁵⁸ Kuşeyrî, age., s.492.

¹⁵⁹ İbn Arabî, İlahî Aşk, Çev: Mahmut Kanık, İstanbul, 1992, s.169.

¹⁶⁰ Altıntaş, İbn Sînâ Metafizîği, s.73; Krş. Mehmet Bayraktar, "Varoloğun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", AÜİFD. C. XXVII, s.299.

¹⁶¹ Cebecioğlu Ethem, *Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara, 1994, s. 120

¹⁶² Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, Haz.: Mustafa Kara, İstanbul, 1980, s.19, s.172.

¹⁶³ Nesefî, Azizuddin, *İnsan-i Kamil*, çev.: Mehmet Kanar, İstanbul 1990, s.149.

¹⁶⁴ Mehmet Bayraktar böylesi bir aşka "komedik aşk" tabirini kullanır. Bkz. Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Ankara, 1991, s.37.

¹⁶⁵ Gazalî, *İhya-u Ulumu'd-Din*, çev.: Mehmed A. Müftüoğlu, C. I-IV, C.IV, s.597, vd.; Krş. Muhiddin İbn Arabî, *Futûhat el-Mekkiyye*, Terc: Selahattin Alpay, İstanbul 1971, s.303.

¹⁶⁶ İkbâl, Bâl-i Cibrîl, s.62.



İkbal'in bu görüşünü manevi mürşidi olan Mevlâna ile paylaştığını görmekteyiz:

“Ancak zahiri güzelliğe ait bulunan aşklar, aşk değildir.

Onlar nihayet bir ar olur.”¹⁶⁷

Mutasavvıflar ilahi aşkın kalbe yerleşmesiyle birlikte insanın içini yaktığını, aklı şaşkın, gözü kör ettiğini belirtirler. Hatta aşık o hale gelir ki, büyük korkuları dahi küçük görür ve bunlara dalmaktan çekinmez.¹⁶⁸ Nitekim Rabi'atü'l-Adeviyye: *“Gerçek manada Allah'ı seven kişinin inlemesi ve aşkı mahbubu olan Allah'la beraber olmadıkça dinmez.”¹⁶⁹* diyerek gerçek aşkın kalpte iniltiyle meydana getireceğini belirtmektedir. Aynı şeyi Hacı Bayram-ı Veli'de de görmekteyiz.

“Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm; Yanma da derman buldu bu gönlüm.”¹⁷⁰

Gönüldeki yanışın boşuna olmadığını ifade eden Hacı Bayram-ı Veli; Aşk ateşinin insanı yakmasıyla olgunluk mertebesine ulaştırdığını belirtmektedir.

Nitekim İkbal de; gerçek hayatı, aşktan dolayı yanışı kabul etmekte olup aynı zamanda aşkla insanın hür olacağını ve kimseden korkmayacağını belirtmektedir:

“Damarlarda kan dolaşmış dolaşmamış ne çıkar,

Asıl hayat ciğerin yanışındadır.”¹⁷¹

“Ne Sultana muhtaç olur ne de Sultandan korkar,

Aşk hürriyeti kazanmadır, aşk kimseye minnet etmemektir.”¹⁷²

İkbal'e göre hayatta aşkın yapamayacağı hiçbir şey yoktur, her imkânsız görülen şeyler aşk sayesinde mümkün hale gelir:

“Mü'min aşktan, aşk ise müminden zuhur eder,

Bizim imkânsız gördüğümüz şeyleri aşk, mümkün hale kor.”¹⁷³

İnsanın ruhunda fırtınalar koparan aşk, İkbal'in ifadesiyle insanı benliğinin şuuruna ermesini sağlar. Bunun için Hak diyarına götüren yollar çoktur fakat sadece aşk yolu en iyi ve en kestirme olarak Hakka götürür.¹⁷⁴

İkbal'e göre aşk hayatın usul ve kanunudur. Bu nedenle aşk sayesinde yeryüzünde bulunan unsurlar, toprak, su, hava ve ateş tıpkı ilk çağ Yunan filozoflarından Empedokles (M.Ö. 490-432)'in varlık düşüncesinde olduğu gibi aşk sayesinde birleşirler. Aşk bu kadar yücelten İkbal'e

¹⁶⁷ Mevlânâ, age., C.I, s.16.

¹⁶⁸ Necmüddin Kübra, age., s.120.

¹⁶⁹ Sühreverdi, *Avarifü'l-Maarif*, Çev: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s. 630.

¹⁷⁰ Cebecioğlu Ethem, Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvuf Anlayışı, s.274.

¹⁷¹ İkbal, Bâl-i Cibrîl, s.67.

¹⁷² İkbal, age., s.143.

¹⁷³ İkbal, Rumuz-u Bihodi, s.5.

¹⁷⁴ İkbal, Zebur-u Acem, s.150.



karşılık Empedokles, bir adım daha atarak, aşkın zıddı olan nefretin, bu unsurların dağılmasını sağladığını belirtmektedir.¹⁷⁵ Aşkın bunca teorik yanının yanında bir de pratik yönünün olması gerekir. Aşkın pratiğini İkbâl, kelime-i tevhide dayandırmaktadır. İkbâl şöyle demektedir:

“Aşk ise bizim yüreklerimizin yanışı ile yaşıyor.

La ilahe illallah kıvılcımı ile parlıyor.”¹⁷⁶

Daha önce de belirtildiği gibi mutasavvıflar aşkı genellikle akla mukabil bir kavram olarak ele almaktadırlar. Aşk, hakkı bulmada emin bir rehberdir. Ancak akıl, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellileri olan varlıklar âleminde dolaşır ve o âleme ilişkin izahlar yapar. Dolayısıyla akıl, Allah’a varma arzusuna uzaktan tercüman olursa da insanı hedefe götürmez. O halde akıldan hizmet bekleyenler onu, aşkın emrine verip aşkın parlaklığıyla parlatmalıdırlar. Aksi halde aşktan uzaklaştırılmış akıl ve onun ürünü olan bilgiler insanı özlenen yönde yürütme yerine cambazlık ve menfaat oyunu haline getirir. Mutasavvıfların bu görüşleri Mevlâna’da şu şekilde tezahür etmektedir:

“Bahtı yaver ve talihi kutlu olan bilir ki, akıl ve zeka taslama iblistendir, aşk Âdem’den”.

“Aşk ileri gidenler için gemiye benzer. Gemiye binen kişinin bir afete uğraması nadirdir. Çok defa kurtulur.”¹⁷⁷

Ayrıca, akli ve zekâyı bırakıp gönüle dalarak hayranlığı satın almayı telkin eder. Akıl ve zekâ zan ve şüphe olmasına karşılık hayranlık bakış ve görüştür. Nihayetinde aşka götürür.¹⁷⁸

İkbâl, akıl ve aşkı birbirine zıt bir konumda değil de tasavvufî düşünceye mutabık olarak aklın aşkın emrine verilmesini ister. Ancak bunlar birbirlerini tamamlayan, aralarında yakın ilişki bulunan bir konumda olmaları gerekir. İkbâl, akli tek başına filozoflar gibi aşksız yol alan bir kılavuz olarak düşündüğü zaman, zamanın esiri, göz ve kulak putlarının hizmetkârı olarak kabul eder.¹⁷⁹

“Aşk, akıl ve idraki cilalar. Taşa ayna cevheri bahseder. Gönül sahiplerine

Tur-i Sînâ kutsiyetinde bir sine verir. Sanatkârlara yed-i beyzayı ihsan eder. Onun

Huzurunda her mümkün ve mevcut mağlup olmaya mahkûmdur. Bütün âlem acıdır.

Yalnız o şeker yetiştiren daldır. Düşüncelerimizin harareti onun ateşindendir.

Yaratmak ve can nefhetmek ancak onun işidir. Karıncaya, kuşa, Âdeme aşk kâfidir.

Yalnız aşk bütün kâinata kâfi gelir. Kahretmeyen bir güzellik sihirbazlıktır; kahır ile

¹⁷⁵Sahakian William S., Felsefe Tarihi, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, s. 24; Walter Kranz, Antik Felsefe, çev.: Suad Y. Baydur, İstanbul 1984, s. 97.

¹⁷⁶ İkbâl, Rumuz-u. Bihodi, s.31.

¹⁷⁷ Mevlânâ, age., C.IV, s.115.

¹⁷⁸ Mevlânâ, age., aynı yer.

¹⁷⁹ İkbâl, Peyâm-ı Meşrik, s.32.



beraber olursa Peygamberlik olur.

Gerek sihir, gerek mucize olsun; her ikisinin içinde de aşk vardır. Aşk bir âlem içinde başka bir âlem vücuda getirmiştir.”¹⁸⁰

İkbal’e göre, akıl herkeste var olan bir şeydir. Herkesin vücudu kan ve topraktır. Ancak, bu akıl, kan ve topraktan oluşan insanın içinde gizli saklı bir sır vardır işte o gönüldür. Gönülde yerleşen aşktır. Bunun için akıl ve aşk her ikisinin de bulunduğu mekân insandır. Yalnız akıl, dikkatle kâinattaki bütün tezahüratları inceler ve onlardan zevk alır, ibret alır. Ancak madde ve mananın sırrına aşk olmadan ulaşamaz.¹⁸¹ Aklın Hakka ulaşmada yavaş davrandığını belirten İkbal, bunun sebebini şöyle açıklamaktadır:

“Akıl, renk ve kokuya sarılmış olduğu için dostun yolunda aheste yürüyor.

Aşk ise yıl ve ay bilmiyor, yolun, çabuk ve yavaşını, yakın ve uzağını bilmiyor”.

Maddi, dünyevi tezahürata düşkün olan akla, her sıfattan uzak olan rengi, kokusu, mekânı, zamanı olmayan ilahi maşuka gitmek zor geliyor. Çünkü bu yol tam bir tecrit ve tam bir tasfiye ister. En ufak bir maddi bağılılık bu yolda ilerlemeye engel teşkil eder. Maddi bağılılık derken fikirlere, hayallere, ilmi sistemlere de bir bağılılık olabilir. Mevlâna’nın dediği gibi:

*“Aşkın beşle altı ile işi yoktur, onun maksadı dostun cezbelerinden başka bir şey değildir.”*¹⁸²

O halde aklın didinmesi yalnızca zorlu hedefine götürür. Aşk ise dünyaya ehemmiyet vermeden zaman ve mekânları olmayan ruhani âleme taarruz yaparak onu fetheder.¹⁸³ Zaman ve mekânı olmayan dünyayı fethettikten sonra insan bu dünyanın icaplarını başka türlü görmeye başlar artık. Manen ölmüştür ve manen kıyameti görerek ilahi huzurda ebedi hayata kavuşmuştur. İkbal bu durum şu mısralarıyla dile getirir.

*“Aşk mekânsızlığa taarruz etmek demektir. Mezarı görmeden bu dünyadan ayrılmak demektir.”*¹⁸⁴

İkbal’e göre, aşk bir gizli derttir ve bu kimde yoksa onun teni vardır ama canı yoktur. Bunun için can isteyen yaşamak isteyen, sonsuz bir aşk ve hummalı bir çırpınıştan istemeyi ihmal etmemesi gerekir.¹⁸⁵

İkbal, birçok eserinde aşkla aklın karşılaştırmasını yaparak; akli garplılar, bir kurnazlık ve hayat prensibi görürken, Şarklılar aşkı kâinatın özü olarak gördüklerini belirtmektedir. Aklın hakkı tanınması aşk sayesinde mümkündür. Aşka gelince o, akıldan sadece bir dayanak olarak yararlanır.

¹⁸⁰İkbal, *Kulluk Kitabı*, (Hicaz Armağanı, Yeni Gülşen-i Râz, Kulluk Kitabı, Musa Vuruşu), Haz. Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul, 2006. s. 114

¹⁸¹ İkbal, *Câvidnâme*, s.34.

¹⁸² Mevlânâ, age., C. VI.s.3.

¹⁸³ İkbal, *Câvidnâme*, s.36.

¹⁸⁴ İkbal, age., aynı yer.

¹⁸⁵ İkbal, *Peyâm-ı Meşrik*, s.39.



Eğer aşk akılla yan yana gelirse müstesna bir âlem kurar. Yani şarktaki aşkın, garptaki akıl ile karışmasından bugün lazım olan yenedünya nizamı husule gelebilir.

İkbal'e göre, insan aşk sayesinde hürriyetine kavuşur. Çünkü akıl, dünyadaki kemiyet ve keyfiyet içerisinde gezerken, aşk bunlardan uzaktır. Akıl ben der ve hep kendi menfaatini düşünür. Aşk ise feragati paylaşmayı ve başkalarına hizmet etmeyi prensip edinir. Bunun için İkbal akıl ve aşkı karşılaştırırken akıllı, dünyevi şeylerin sembolü, aşkı uhrevi şeylerin sembolü olarak tanıtır: *"Akıl sevin ve mesut ol der, aşk kul ol ve bu yol ile hür ol der."*¹⁸⁶

Tasavvuf düşüncesinde aşk, akla mukabil bir kuvvet olarak ortaya konunca onun ilimle de ilgisi üzerinde durmak zarureti hasıl olmaktadır. Çünkü ilim aklın bir semeresidir. İlim, akıl ile aşk arasında yer alan bir düşünce ürünü olarak zikredilebilir. Kur'ân-ı Kerim'de ilimden bahseden pek çok ayet bulunmakla beraber ilmin önünde araştırılması gereken hudutsuz bir âlem ve imkânın var olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁷

İlim, İkbal'in düşüncesinde dünyada olup bitenlerin yani koku ve renk dünyasının tefsiridir. Göz ve gönül onunla beslenir. İlmin bu verileri neticesinde insan hayretle ve hayranlıkla cezbe ve iştiaak makamına yükselir ve Cibril'in Hz. Peygamberi ilahi huzurda yalnız bıraktığı gibi insanı yalnız bırakır.¹⁸⁸ İlim aşkla kucaklaşırsa İkbal'in ifadesiyle mutlu bir âlemi hazırlayıcı unsurlar arasına girer. Bu konuda İkbal şöyle demektedir:

"İlim harf ve sese kanatlar verir,

Cevherin temizliğini cevher olmayana verir.

İlmin feleklerin sonuna kadar yolu var,

Güneşin gözünden bile bakışı alıp götürüyor.

Onun verileri, bütünü yorumdur; bütünü takdiri onun tedbirine bağlanmıştır.

Çöle diyor ki; "buğday ver" veriyor; denize diyor ki; "serap ver" veriyor.

Onun gözü, kâinatın temellerini görebilmek için kâinatın tecellilerine bakıyor.

Eğer gönlünü Hakka bağlarsa peygamberlik oluyor.

*Eğer Haktan uzak kalırsa kâfirlik oluyor."*¹⁸⁹

Yani ilim ibadet için, ibadette Allah'ı bilmek içindir.

Aşk ve Hak'tan uzak kalan ilim, İblis ve Firavun'un yanında yer alarak onların bağlı olduğu değerler manzumesine göre değerlendirilmektedir.

"Kalp ateşi bulunmayan ilme, şer diyebilirsiniz.

¹⁸⁶ İkbal, Rumûz-i Bihodî, s.24.

¹⁸⁷ Şuara 42/197, Maide 5/105, Fâtır 35/23, Bakara 2/32.

¹⁸⁸ İkbal, Câvidnâme, s.330.

¹⁸⁹ İkbal, age.,s.144.



Onun nuru tamamen karanlıktır.

Onun gazından âlem kör ve ama oldu; onun buharı olanın ve olacağın yapraklarını yere seriyor.”¹⁹⁰

Aşksız ilmin neticesi, dünyayı tahrib eden harplerdir. Zahiren bahar gibi hayat verici görünseler de bâtınen güz gibi her alanın güzelliğini nihayet bütün varlığını mahvetmekte, yaratıcı, itmam edici bir faaliyet göstermemektedir.

Dinsiz ilim yalnız insafsız olup muharebeler kanuna aykırı baskınları getiriyor. Çünkü Allah’a karşı bir mesuliyet tanımıyor. İlim aslında nurlu bir kuvvettir. Fakat aşktan uzaklaşınca nurlu sıfatlarının yerine zulmetten sıfatlar giyiyor:

“Avrupalıların göğsündeki ateş ondan geliyor, gece taarruzu ve yağmanın lezzeti ondan geliyor.

Günlere feza bir yürüyüş veriyor, milletlerin sermayesini alıp götürüyor.

Onun kuvveti iblis ile dost oldu, onun nuru ateşin sohbetinden ateş oldu.”¹⁹¹

Son birkaç yüzyıldır Batının sömürgeciliği ve ilminin materyalizmine karşılık özellikle İslâm dünyasının Yaratandan ve O’nun kitabı olan Kur’ân-ı Kerim’den uzaklaşmasını dile getiren ve çağımızda bu gerçeği haykıran İkbâl olmuştur. Görüldüğü gibi eserlerinde, Allahsız ilmin insanlık dünyasına yağdırdığı belaları ve felaketleri çeşitli vesilelerle dile getirmektedir. İkbâl ilmi, yanında yer aldığı şeye göre ya dost ya da yılan olabilen bir kavram olarak görmektedir.¹⁹² Bu vesile ile Avrupa medeniyetinin materyalist temellere oturmuş olması nedeniyle ilmi, bir yılan haline getirdiklerini belirtmektedir.

İkbâl’in düşünce sisteminde Peygamber aşkının da ayrı bir yeri vardır. Peygamber’e duyulan büyük sevgi Allah’a götüren en önemli yollardandır. Peygamber sevgisi aşkı dünyevi aşktan ayırıp ilahi aşka dönüştürür. Onun aşkı kâinata anlam katar. Ona göre sahabe de bu aşkı yaşamış ve bu anlamda örnek olmuşlardır:

“Bütün varlığı mâmeleki, Peygamber aşkı olan insan, denizlere, karalara sahiptir.

Allah’tan Hazret-i Ebû Bekir ve Hazret-i Ali’nin hararetti aşklarını iste.

Allah’tan, Peygamber aşkının bir zerresine sahip olmayı dile!

Zira milletleri yaşatan onun aşkıdır. Kâinat, onun aşkı ile vücut bulmuştur.

Varlıktaki gizli cevheri, o aşkın apaçık tecellisi meydana çıkardı.

Ruha ancak onun aşkı sükûn ve huzur verir. Onun aşkı, gecesi olmayan bir gündür.

¹⁹⁰ İkbâl, age., s.145.

¹⁹¹ İkbâl, age., s.146; Esrâr-ı Hodî, s.59.

¹⁹² İkbâl, age., s.60.



Kalk, aşk kadehini devrana getir, Kûhistan'da aşk haberini tazele!”¹⁹³

Varlığın bir tezahürü olarak aşkı daima yücelten İkbâl'e göre, âlemde tecelli eden varlıkların yaradılış sebebi aşktır. Manasından haberdar olanlara aşk, Allah'ın tecelli ettiği Tur-i Sînâ Dağı gibi bir göğüs hediye eder. Bir âlem içinde başka bir âlemi büyüten aşk Âdem'e taşıması gereken kulluk kıymetini yükler, onu taçlandırır:

“Aşk namesi çalan (ney) Âdemdir.

Bize sırları açan Âdemin kendisi, bizzat sırdır.

Cihanı o (Cenab-ı Hak) yarattı; bu (âdem) daha güzelleştirdi.

Yoksa Âdem Allah'ın naziri midir?”¹⁹⁴

Sonuç

İkbâl, geçtiğimiz çağın yetiştirdiği en önemli ilim ve fikir adamlarındandır. Onun eserlerindeki ilmi ve felsefi derinlik takipçileri tarafından yeni yeni anlaşılmaya başlanmıştır. Dünyada bir yandan Müslümanların uyanışa ve işbirliğine gitmeye yöneldikleri günümüzde, bu uyanışın Müslümanların lehine çıkacak sonuca katlanmak istemeyen pek çok yabancı unsur mevcuttur. Bu unsurlar, Müslümanlar üzerinde büyük oyunlar oynamakta ve uyguladıkları politikalarla Müslüman imajını tüm dünyada zedeleme yollarını aramaktadırlar. Böyle bir ince çizgi üzerinde duran Müslümanların günümüzde İkbâl gibi doğu ve batı felsefeleri ile iyi yetişmiş, toplumlara önder olacak ve onları yönlendirecek insanlara şiddetle ihtiyaç vardır.

İkbâl'in geliştirdiği varlık ve aşk felsefeleri, Müslüman dünyanın uyanışına katkı sağlayacak önemli iki felsefi yaklaşımdır. İkbâl'in varlık felsefesi aynı zamanda “Benlik” felsefesidir. Benliği anlamak İkbâl'de varlığı anlamaktır. Âlemdeki en küçük atomlardan Mutlak Ego olan Allah'a kadar her şey birer benliktir. Bu dinamik âlemde her varlık içerisinde büyük potansiyeller taşımaktadır. Varlıklar içerisinde Mutlak Ego'ya en yakın olan ise insandır. Allah'ın halifesi olan insanın kurtuluşu kendi varlıklarının farkında olmak ve benliklerini terbiye etmesiyle mümkündür.

İkbâl'in düşüncesinde iki yönlü benlik fikri vardır. Bunlardan biri ontolojik bir alanda felsefi bir mana yüklediği ve atomdan kâinata, varlık mertebelerinin tümünün bir Ben olduğu, insanın hür bir ben, Allah'ın da bu mertebelerin üzerinde Mutlak Ben olduğunu savunduğu bir benlik anlayışıdır. Diğeri daha çok metafiziksel alanda, “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” sözünden hareketle, evliya ve hukemanın tasavvufi bir mana yüklediği benlik anlayışıdır. Bu iki kategoriden hareketle genel manada benlik, insandan ve insani tecrübeden yola çıkarak, insanın kendi varlığını tanıması, kendine güvenmesi, kendi kendisine saygı duyması, kendi imkân ve kabiliyetlerini

¹⁹³İkbâl, Şarktan Haber, (Peyam-ı Maşrık), s.38; Dedeler, Sinan, Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Merkezi Temaların Analizi, SDÜSBE, yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2010, s. 60

¹⁹⁴Naziri ifadesi Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın bir” halife” yaratması konusuna değinmektedir. Bkz. Bakara 2/30, Yani insanoğlunu, yeryüzünü imar edecek, inşa edecek, ihya edecek bir varlık/halife olarak yaratması anlamında kullanılmıştır. İkbâl, Şarktan Haber, (Peyam-ı Maşrık), s.48.



ortaya koyması, kendi kendine yetmesi ve kendini geliştirmesi çabasına girmesidir. İktbal'in yaşadığı dönemde ve günümüzde de böylesi bir benlik anlayışına ve bu benliğe sahip toplumlara ihtiyaç duyulduğu muhakkaktır.

İktbal düşüncesinde, aşk benliği kuvvetlendiren en önemli unsurdur. Onun için aşk, ilahi olanadır. Hak aşkı, insanı gerçek makamına yükseltir, benliği fark ettirir. Hak yoluna insanı götüren en kestirme yol, aşk yoludur. Hayatın kanunu ve âleme ruh bahşeden, tüm zorlukları aşkıran, korkusuzluk veren bir kuvvettir. Bu yüzden İktbal'in varlık felsefesinin temelinde aşk düşüncesi vardır.

Kendini Mevlana'nın manevi müridi sayan İktbal, aşk ve muhabbetle, akıl ile gönül vahdetini sağlamak gerektiği inancındadır. İktbal, akla ve sezgiye kendi hakiki değerlerini, epistemolojik bir dengede vererek Doğu ve Batı âlemini böyle bir senteze davet etmiştir. Ona göre aşk gücünün pratik hayata geçişi Kelime-i Tevhid ile mümkün olur. Peygamber aşkı da Allah'a ulaştırır. Peygamber'e olan muhabbet, dünyevi aşkı ilahi aşka dönüştürür.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul 1998
- Altıntaş, Hayrani, *Erzurumlu İ Hakkı*, İstanbul 1992
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara 1985
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996
- Asrar, Ahmet, *Doğudan Esintiler* (Bang-i Dara'dan), İstanbul 1985
- Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983
- Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara, 1991
- Aydın, Mehmet S., İktbal'in Felsefesinde İnsan, AÜİFD., C. XXIX, s.89.,(İktbal, Thoguuts and Reflections of Iqbal, Lahore, 1973, s. 243-244) adlı eserden naklen.
- Aydın, Mehmet, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi", Âlem'den Allah'a, edit.: Mustafa armağan, İstanbul 2000,
- Bayraktar, Mehmet, "Varoloğun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", AÜİFD. C. XXVII
- Bayraktar, Mehmet, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara, 1991
- Berkley, George, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev.: M. Saffet Engin, İstanbul 1935
- Birand, Kamiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987
- Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1987
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara, 1994
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997



- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999
- Dedeler, Sinan, Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Merkezi Temaların Analizi, SDÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2010
- Denkel, Arda, *İlkçağ Doğa Felsefeleri*, İstanbul 1998, s. 15;
- Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, çev.: Mehmet Karasan, İstanbul 1962
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 1993
- ElbirNasri Nadir, *en-Nefsu 'l-Beşeriyye inde İbn Sînâ*, Beyrut, 1986
- Erdem, Hasan Hüsnü, *İlahi Hadisler*, DİB. yay., Ankara, 1985
- Fârâbî, *el-Medinetü 'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul. 1989
- Fârâbî, *Uyûnü 'l-Mesâil*, Mısır, 1907
- Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, Kitap iki, çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995
- Gazali, *İhya-u Ulumu'd-Din*, çev: Mehmed A. Müftüoğlu, C. IV, C.IV
- Ghulam Sabir, "Kierkegaard and Iqbal Startling Resemblances in Life And Thought", Iqbal Review, Journal of The Iqbal Academy, Volume:40 Number:3-4, October 1999, Iqbal Academy Pakistan, Lahore.
- Gjertsen, Derek, *Bilim ve Felsefe*, çev. Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000
- Goethe, *Faust*, çev. Ali Çankırılı, Lacivert Yay., İstanbul 2009.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul 1976, C.I
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1989
- İbn Arabî, *Futûhat el-Mekkiyye*, çev. Selahattin Alpay, İstanbul 1971
- İbn Arabî, *İlahi Aşk*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul, 1992
- İbnManzur, *Lisanu 'l-Arab*, Yusuf Hayyat Neşri, Beyrut trs. C. III
- İbnSînâ, *Ahvalu 'nnefs; Mebhasani 'l Kuva 'n-nefsaniyye*, (nşr., A. Fuad el Ehvanî) Kahire, 1952.
- İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı*, Haz.: Ankara, 1990
- İhvan-ı Safâ, *Resail, I-IV*, Haz. Butrus el-Bustani, Beyrut 1957, C. II
- İkbâl, *Bâl-i Cibrîl*, çev.: Yusuf Salih Karaca, İstanbul, 1983
- İkbâl, *Armağan-ı Hicaz*, çev.: Ş Ali Nihat Tarlan, Ankara 1956
- İkbâl, *Cavid'e Hitap*, çev: H. Hatemi, İstanbul 1965



İkbal, *Câvidnâme*, çev: Annemarie Schimmel, Ankara 1958 (Schimmel'in kitaba yazdığı önsözden., s. XXII.

İkbal, *Darb-ı Kelim*, çev.: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958

İkbal, *Esrâr-ı Hodî*, çev: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958

İkbal, *Gülşen-i Râz-ı Cedîd*, çev., A.Nihat Tarlan, (Yeni Gülşen-i Raz) İst., 1960

İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.: Ahmet Asrar, İstanbul 1984

İkbal, *Kulluk Kitabı*, (Hicaz Armağanı, Yeni Gülşen-i Râz, Kulluk Kitabı, Musa Vuruşu), Haz. Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul, 2006

İkbal, *Peyam-ı Maşrık*, çev: A.N. Tarlan, Ankara 1956

İkbal, *Rumuz-i Bihodî*, çev.: Ali Yüksel, (Benlik ve Toplum adıyla E. Hodi ve R. Bihodî isimli eserler bir arada) İstanbul 1990

İkbal, *Zebur-u Acem*, (Ali Nihat Tarlan'ın Şark'tan Haber ve Zebur-u Acem isimli eserlerini birlikte tercüme ettiği aynı kitap) Ankara 1956

İzutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev.: İbrahim Kalın, İstanbul 1995

Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist-Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998

Kılıç, Cevdet, *Varlık ve Mertebeleri*, Ankara, 2014

Kindi, *Felsefî Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991

Latif Hussain Kazmi, Iqbal and Sartre on Human Freedom and Creativity, Iqbal Review, Journal of The Iqbal Academy, Volume:41 Number:2, April 2000, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

Latif Hüseyin Kazmi, İkbal'de İnsan Varlığı Kavramı (makale), Çev. Hasan Ayık, İkbal'in Düşünce Dünyası, Der. Ahmet Albayrak, İstanbul 2006

Mehmet S. Aydın, İkbal'in Felsefesinde İnsan, A.Ü.İ.F.D., c.XXIX, Ankara 1987

Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1968

Mevlânâ, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbudak, İstanbul, 1988 C. I-VI, C.III

Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, Haz.: Mustafa Kara, İstanbul, 1980

Nesefî, Azizuddin, *İnsan-i Kamil*, çev.: Mehmet Kanar, İstanbul 1990

Nietzsche, *Eylem Ödevi*, çev.: İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul 1991

Nietzsche, *Ve Böyle Buyurdu Zerdüşt*, İstanbul 2001



- Platon, *Devlet*, çev.: Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul 1995
- Sahakian William S., *Felsefe Tarihi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997
- Sözer, Önay, Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı, İstanbul 1976
- Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara 1977
- Sühreverdi, *Avarifü'l-Maarif*, Çev: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1990
- Ülken, H.Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968
- Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev.:Suad Y. Baydur, İstanbul 1984
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, İstanbul 1991
- Zamir Ali Badaiyuni, "Nietzsche, IqbalAnd Post-Modernism", Iqbal Review, Journal of The Iqbal Academy, Volume:44 Number:2, April 2003, Iqbal Academy Pakistan, Lahore



PEYGAMBERLERİN KARŞILAŞTIĞI ZORLUKLAR VE DİNİ BAŞA ÇIKMA ETKİNLİKLERİ: HZ. YAKUP, HZ. YUSUF VE HZ. EYYÜB ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Mustafa Naci KULA¹

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat fakültesi

Öz

Allah'ın vahyini insanlara ulaştırmak için görevlendirdiği peygamberler de bazı zorluk ve sıkıntılarla karşılaşmışlardır. Kur'an-ı Kerim'in büyük çoğunluğunu oluşturan kıssalar içerisinde yer alan Peygamber kıssaları da önemli bir yer tutar. Peygamber kıssaları arasında bulunan baba oğul peygamber H.z Yakup ve H.z Yusuf'un yaşadığı zorlukta ortak nokta ayrılık sonucu oluşan kayıp duygusudur. H.z Yusuf kardeşleri tarafından kuyuya atılıp daha sonra bir kervan tarafından kuyudan çıkartılıp Mısır köle olarak satılması sonucu babasından ayrı kalması aynı şekilde de H.z Yakup'un oğlundan ayrı kalması yaşadıkları önemli bir zorluktur.. Aynı şekilde sahip olduğu mal ve evlatlarını daha sonra da sağlığını kaybeden H.z Eyyüb'ün yaşadığı zorluk da diğer peygamberlerin yaşadığı kayıp duygusu ile ortak yönü olan bir zorluktur.

Birey, karşılaştığı zorluklarla baş etmede farklı davranışlar gerçekleştirirken bu üç peygamberin yaşadıkları zorlukları aşmada bugün din psikolojisinde önem kazanan dini başa çıkma etkinliklerinden hangilerine başvurduğu üzerinde durulması gereken hususlardandır.

Her üç peygamber yaşadıkları kayıp duygusu karşısında dini başa çıkma etkinliklerinde ortak olarak güçlü bir imanla manevi temelli , dua ve sabırla da olumlu dini başa çıkma etkinliği gösterirken H.z Yusuf, af etme H.z Eyyüb te Allah'ın merhametine güvenme ile iyi davranışlarda bulunma dini başa çıkma etkinliğine başvurmuşlardır. Bu tebliğde bu dini başa çıkma etkinliklerini incelemek istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: H.z Yakup, Yusuf ve Eyyüb, Dini Başa Çıkma, Zorluk

Giriş

Her insanın hayatında bazı zorluk ve sıkıntıların yaşandığı gibi peygamberlerin de hayatlarında bir takım zorlukların var olduğunu Kur'an-ı Kerim'den öğrenmekteyiz. Kur'an'da zikredilen peygamber kıssalarında bu noktada örnek olaylar içerisinde yer alan baba oğul peygamber olan Hz. Yakup ile Hz. Yusuf'un mahrumiyet ve kayıp duygusunu oluşturan zorluklar Yusuf suresinde

¹ Din psikolojisi Öğretim Üyesi; nkula@yahoo.com



anlatılmış, karşılaştığı zorluklar açısından aynı özellik ile ortak yönü olan Hz. Eyyüb'ün zorlukları da Kur'an-ı Kerim'de Enbiya suresi 83 ayet ile Sad suresi 41. ayette zikredilmiştir.

Hz. Yakup, Hz. Yusuf ve Hz. Eyyüb'ün karşılaştığı zorluklar sahip olduğu özellikler sebebiyle ortak olan bazı hususlarla dikkat çekmektedir. Hz. Yakup, oğullarının, çok sevdiği oğlu Hz. Yusuf'u kuyuya atarak babalarına ızdırap yaşatmaları ve çaresizlik duygusu ile karşı karşıya kalması; kuyudan, oradan geçen kervan tarafından çıkartılıp köle olarak Mısır'a götürülmesi ile oğlundan uzak kalmanın sonucu kayıp duygusu yaşaması, aynı şekilde Hz. Yusuf'un da babasından ayrı kalarak benzer durum içinde olması, hem kardeşlerinin kendisini kuyuya atması hem köle olarak Mısır'a götürülüp satılması ve orada kendisini hizmet etmek üzere evine götüren kişinin hanımı Züleyha'nın gayr-i ahlaki teklifine karşı çıkması sonucu zindana atılmasında çaresizlik ve mahrumiyet duygularını yaşaması insanın hayatında yaşayabileceği en zor durumlar olarak değerlendirilebilir.

Hz.. Eyyüb de sahip olduğu mal ve çocuklarını kaybetmenin yanında sağlığını da kaybetmesi kayıp duygusunun birden fazla durumla ağır bir şekilde yaşanmasına bununla birlikte yaşadığı olaylar karşısında çaresiz kalması; mal evlat ve sağlıktan dolayı yaşadığı mahrumiyet duygusu, Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un karşılaştığı zorluklar sonucu yaşadıkları duygularla aynı olup insanın hayatında zorlandığı durumlardandır.

Adı geçen peygamberlerin yaşadıkları bu zorluklarla baş etmede hangi dini başa çıkma etkinliklerine başvurdıkları konusu, hem bu zorlukları aşmalarına yardımcı olan hem de kayıp duygusu ile oluşabilecek çaresizlik ve mahrumiyet duyguları yaşayan bireylere örneklik sağlayan bir öneme sahiptir. Bu nedenle kayıp duygusuna bağlı çaresizlik ve mahrumiyet duygusu yaşayan bu üç peygamberin karşılaştığı zorlukların bu duygulara nasıl yol açtığını anlamak ve zorlukları aşmada başvurdıkları dini başa çıkma etkinliklerinin neler olduğunu bilmek bu etkinliklerin benzeri durumu yaşayanlara örneklik sağlamasına yardımcı olabilecektir. Bu nedenle tebliğde Hz. Yakup, Hz. Yusuf ve Hz. Eyyüb'ün Kur'an'da anlatılan yaşadıkları zorluklar ve bunların yol açtığı duyguları ele alarak zorlukları aşmada Peygamber olarak başvurdıkları dini başa çıkma etkinliklerini incelemek konunun anlaşılmasını sağlayabilecektir.

1.Hz. Yakup, Hz. Yusuf ve Hz. Eyyüb'ün Karşılaştığı Zorluklar/Stres ve Bunların Yol Açtığı Olumsuz Duygular

Kıssaların en güzeli diye isimlendirilen Hz. Yusuf'un kıssasının anlatıldığı, bu vesile ile babası Hz. Yakup'tan da bahsedilen Yusuf suresinde, Hz. Yusuf'un yaşadığı zorluk ve sıkıntılar detaylı bir şekilde verilir. Hz. Yusuf'un karşılaştığı ilk zorluk ve sıkıntı, kardeşlerinin, babalarının onu daha çok sevmesini kıskanarak birlikte oyun oynamak üzere gittikleri bir gün, onu öldürme planı kurmaları üzerine içlerinden birinin teklifiyle Hz. Yusuf'u kuyuya atmalarıdır. (Yusuf, 12/8-15) Hz. Yusuf kuyuda çaresiz ve yalnız kalmıştır ve ne yapacağını bilemez haldedir. Onun gömleğine hayvan kanı sürüp Hz. Yusuf'u kurdun yediğini babaları Hz. Yakub'a söyleyerek (Yusuf, 12/17), onun da üzülmesine ve evladını kaybetme duygusunu yaşamasına sebep olurlar.



Hız. Yakup ve oğlu Yusuf'un ortak olarak yaşadıkları birbirlerinden uzak kalmaya sebep olan zorluk ve sıkıntının oluşturduğu stresli durum ve bunun sonucunda yaşanan kayıp duygusu ve yas süreci olumsuz bazı duyguları yaşamalarına da neden olmuştur. Hız. Yakup ve Yusuf, içinde bulundukları durum itibarıyla yaşadıkları çaresizlik duygusu içerisinde, ellerinden bir şeyin gelemediği bu durumu anlamaya ve kontrol etmeye yönelik başa çıkma etkinliklerini gerçekleştirerek olumsuz duyguları aşmaya çalışmışlardır.

Hız. Eyyüb'ün karşılaştığı zorluklarda da kayıp duygusu öne çıkan durumdur. Zira Hız. Eyyüb kaynaklarda yer alan bilgiye göre mal evlat ve hastalık yönüyle sınanmış; bir çok malı olmasına rağmen malını kaybetmiş, evladı ile ilgili farklı rakamlar dikkati çekmekle birlikte, yedisi erkek ve üçü kız olmak üzere on çocuk babası olduğu, bazı kaynaklarda kızlarının sayısı yedi olarak belirtilirken on iki oğlu ve on iki kızı olduğu da zikredilmektedir. (Bkz. Yıldız, 2016: 130) Çok evladı olmasına rağmen onları da kaybetmiş; daha sonra Kur'an-ı Kerimde Hız. Eyyüb'ten bahseden 8 ayet (Sa'd, 38/41-44; En'am, 6/84; Enbiya,21/83-84; Nisa, 4/163) olmasına rağmen hangi tür bir hastalığa yakalandığı belirtilmemekle birlikte yakalandığı hastalığın suresi ile ilgili de farklı rivayetler olmakla birlikte Yıldız'ın belirttiğine göre 18 yıl boyunca hastalık evresini yaşayarak (Bkz, Yıldız, 2016: 132) belli bir süre sağlığını da kaybetmiştir.

Hız. Yakup, Yusuf ve Eyyüb peygamberlerin yaşadıkları kayıp duygusu, genel olarak insanın hayatında sevdiği, değer verdiği, bağlandığı kişi, hayvan ya da nesnelerden birisinin veya bir kısmının yitirilmesi (Göka, 2009:198) veya geride bırakılması sonucunda kişide oluşan bir duygudur. (Zara, 2011: 74) Bu duygu, hayatın her evresinde doğal olarak yaşanan imkanlar ya da maddi ve manevi gelişmelere dayalı bazı kazanımların kayıpları ile de ortaya çıkar Bireyin sahip olduğu herhangi bir organın yitimi, iş kaybı, sevdiği birisinin kaybı, bağımsızlık kaybı gibi bir çok kayıp yaşanabilir. Yaşanan kayıp sonrasında da normal olarak yas süreci gerçekleşir. Yas, herhangi bir ayrılığa, kayba ya da hayatta meydana gelen değişikliğe inkardan, depresyona ve en son kabullenmeye varıncaya kadar yaşanan fiziksel, duygusal ve bilişsel verilen tepkidir. Bu tepki ile kişi hayatını yeniden yapılandırmaya çalışmaktadır. (Zara, 2011: 79-80) Bireysel özelliği ve tepki türünün farklı olması ile değişebilen yönü olan yas, yaşanan kayıp durumunu kabullenmeden, ciddi sorunların oluşumuna varıncaya kadar değişik bir süreç gösterebilir. Hastalık hali olmayan ve normal bir durum olarak yaşanan yas, bireyin verdiği tepkilere bağlı olarak kısa ya da uzun sürebilir. Bireyin hayatında önemli gelen değişimlere neden olan yas süreci, zorlu, yorucu ve stresli bir süreç olmakla birlikte, bireyin kişilik özellikleri, kayıp durumunu yaşadığı olay ve durumun özellikleri, dini inancı, ekonomik kültürel düzeyi, başa çıkma tarzı gibi bazı temel etkenler yas sürecini etkiler. (Göka, 2009: 199-200) Bu yönüyle ele aldığımız üç peygamberin yaşadıkları zorluklar sonucu oluşan kayıp duygusuna bağlı gerçekleşen yas sürecini daha kısa süreli yaşamada etkili olabilecek şekilde manevi temelli güçlü bir dini inanç, dua ve sabır şeklinde ortak dini başa çıkma etkinliklerine, bunun yanında Hız. Eyyüb'ün "merhamet", Hız. Yusuf'un da "affetme" gibi olumlu dini başa çıkma etkinliğine başvurduğu gözlenmektedir.



2. Hz. Yakup, Yusuf ve Eyyüb Peygamberlerin Karşılaştığı Zorluklara Bağlı Kayıp Duygusunun Oluşturduğu Yas Süreci ile Başetmede Başvurdukları Dini Başa Çıkma Etkinlikleri

Kur'an'da anlatılan şekliyle Hz. Yakup, Yusuf ve Eyyüb Peygamberlerin karşılaştığı zorluklarda ortak olan stresli durum olarak yaşanan kayıp duygusu sonucundaki yas sürecini kısa süreli bir şekilde aşmalarında başvurdıkları başa çıkma tarzları, peygamber olmaları nedeniyle de dini başa çıkmadır. Din, kişilere sahip olduğu özellikler sebebiyle ortaya çıkan stresli durumlarıyla baş edebilmelerinde bir araç sağlayarak onların stresli durumlarını hafifletmektedir. (Cirhinlioğlu, 2010: 91) Bu nedenle dini başa çıkma, bireyin hayatında karşılaştığı stresli durumlarda, din ve maneviyatından kaynaklanan bilişsel veya davranışsal teknikleri kullanmak olarak tanımlanabilir. Bir başka ifade ile kişinin inancını hayatın ortaya çıkardığı problem ve stres ile mücadele sürecinde kullanma yolu olarak da tanımlanabilir. (Bkz. Kula, 2005: 59) Nitekim yapılan araştırmalarda, insanların % 45'inin stresli zamanlarında birtakım dini davranışları gerçekleştirerek sorunu aşmaya çalıştıkları, hastalık, ölüm vb. olumsuz bir durum karşısında ise insanların % 78'inin dini değerlere yöneldikleri tespit edilmiştir. (Thompson, M. P. & Vardaman, P.J, 1997: 45) Çünkü din, bireyin yaşadığı olayları neden yaşadığına ilişkin anlam arayışlarına cevap teşkil edecek açıklamalarda bulunur. Din, aynı zamanda insanın hayatında kabul etmesinde zorlandığı ızdırap tecrübesi, ölüm gibi durumları izah ederek sosyal mahrumiyet, yaşanan durumlarla ilgili ve bireyin yaşadığı mağduriyetler karşısındaki tutumuna yönelik açıklamaları ile bireyin anlam dünyasına katkı sağlar. (Bkz. Hökelekli, 1998: 117) Ayrıca din, insanın sıkıntı ve zorluklar karşısında onları aşacak gücü bulmalarına Allah'ın yardım edeceğine olan inanç, istek ve dileklerini arz ettikleri dua ve yardımlaşma, paylaşma gibi dini değerlerle de katkı sağlar. Dinin bu özellikleri sebebiyle bireyin zorluk ve sıkıntılarını aşmada başvurduğu etkinliklerin başında Allah'a iman gelir. Dolayısıyla bu üç peygamber de Kuran-ı Kerimde Hz. Yakup, Sad/35/45-46; Hz. Yusuf, Yusuf, 12/24, Hz. Eyyüb Sad,35/44 ayetlerinde samimi bir imana sahip kişiler olarak nitelendirilmişlerdir. Bu nedenle bu üç peygamberin sahip oldukları güçlü dini inancın, karşılaştıkları zorlukları aşmada son derece etkili olduğu söylenebilir.

a) Hz. Yakup, Yusuf ve Eyyüb Peygamberlerin Karşılaştığı Zorluklarla Başetmede Başvurdukları Manevi Temelli (Allah'a iman) Dini Başa Çıkma Etkinliği

Bireyin stresli durumlarla başetmede dini referanslar vasıtasıyla başvurduğu etkinliklerin başında gelen, manevi temelli dini başa çıkma etkinliği olarak ifade edilebilen bireyin Allah'a olan imanını ve ona güvenmesini ortaya koyan dini inancıdır (Bkz. Kula, 2005: 61-63)

Dini inanca sahip olmak, olumsuz yaşam olaylarının oluşturacağı negatif duygu, düşünce ve davranışları hafifletmeye yardım eden önemli başa çıkma stratejisidir. (Hökelekli, 2010: 64; Cirhinlioğlu, 2010: 91) Çünkü iman, bireyin yaşadığı olayı sağlıklı bir şekilde anlamasına ve anlamlandırmasına vesile olur. Buna bağlı olarak yaşadığı olumsuz gibi gözüken olayı Allah'ın zulmetmeyen (Yunus, 10/44), kendisine gücünün yetmeyeceği şeyleri ona yüklemeyen (Bakara, 2/286) ve merhametiyle kuşatıcı olan (Bakara, 2/115; Mü'min, 23/7) bir varlık olduğu bilinciyle



anlamaya çalışır. Dolayısıyla her şeyi yaratan Allah'ın kişinin başına gelen olayın da oluşmasına izin verdiği ve bunda da bir hayır ve hikmet olacağı kanaatini oluşturur ve olayın kendisine bir şeyleri öğretecek, fark ettirecek yönü olabileceği düşüncesi, onda olumsuz duyguların hafiflemesine yardımcı olur. (Hökelekli, 2010: 64) Cirhinlioğlu (2010: 91) bu noktada, gelişimsel yetersizlik ile dünyaya gelen çocuklarını büyüten anne babanın, bu durumu, Tanrının bu çocukları büyütecek şekilde kendilerini görevlendirdiği şeklinde anlamlandırarak yaşadıkları durumu olumlu yönde yorumladıklarını ve bunun da, olayın olumsuz etkilerini hafiflettiğini örnekle belirtmektedir.

Allah inancı, bireye Allah'ın her zaman kendisini işittiği ve yardım edeceği inancı çerçevesinde olayların üstesinden geleceği ve kendisine destek olacağı ümidini aşılayarak daha az kaygı ve stres içinde olmasını sağlar. Dolayısıyla, Allah'ı, devamlı kendisi ile birlikte düşünen insan, beden ve ruh sağlığı açısından daha az şikâyetçi olacaktır. Yapılan araştırmalar da bu görüşü desteklemektedir. (Bkz Köylü, 2012: 112 vd)

İmanın kelime anlamında da yer alan güven duygusu (Bkz.Okuyan, 2013: 98), insanın hayatında, Erikson'un İfadesiyle en temel duygu olarak kazanılması gereken bir duygu olup (Bkz. Erikson,2018: 159-160) ilişkilerinin temelini oluşturur. Günlük hayatta kişiler arası ilişkilerde güven duygusu, belirleyici ve etkileyici bir özelliğe sahiptir. Çünkü birbirine güven duyma, karşılıklı ilişkinin başlaması ve devam etmesinde etkilidir. (Karaca, 2015: 132) Başkasına güven, kendine güven duygusu ile ilgili olduğu kadar kendine güven de başkasına güvenle de ilgilidir. Zira sağlıklı kendine güven duygusu olan birey başkalarına da güven duyabilir. Çünkü ilişkilerini, karşısındakine güven duyarak kendinden emin bir şekilde nasıl davranacağını bilerek oluşturur. Aynı şekilde başkalarının bizimle olan ilişkisinde bizi tanıyan, önem veren ve özelliklerimizi bilen, takdir eden bir tutum sergilediklerinde kendimize güvenimiz artar. Aksi bir durumda ise kendine güven duygusu sağlıklı gelişemez. Güven duygusunun, kendine güven ve başkalarına güven özelliği, Allah'a imanla en üst seviyede gerçekleşir. (Karaca, 2015: 132) Birey Allah'a iman ederek, O'nun kendisini en iyi şekilde bilen olduğunun ve mevcut özelliklerini geliştirecek imkanları nasip edeceğinin, aynı zamanda da kaldıramayacağı şeyleri yüklemeyeceğinin farkındadır. Ayrıca Allah'a iman sayesinde kişi bir çok şeyi aşabileceğine inanır; zorluk ve sıkıntılar karşısında Allah'ın yardımıyla onların üstesinden geleceğini düşünür ve umutsuzluk, karamsarlık içinde olmaz. Böylece iman, kişiye umut aşılayan, kendine ve Rabbine güvenerek hayata olumlu bakan bir konuma ulaşmasına yardımcı olur. Bu nedenle Hz. Yakup, Yusuf ve Eyyüb Peygamberlerin Kur'an'da ifade edilen samimi iman ve ihlaslı kişilik özelliklerinin (Bkz. Hz. Yusuf ve Yakup için; Yusuf, 12/6, 37-40; Sa'd, 38/45; Hz. Eyyüb için; En'am, 6/84; Enbiya, 21/84) onlara kazandırdığı olumlu etki sayesinde, yaşadıkları zorluklarda kayıp duygusuna bağlı yas sürecini kısa sürede aşarak, zorluklarla baş etmeyi gerçekleştirdikleri söylenebilir.



b) Hz. Yakup, Yusuf ve Eyyüb Peygamberlerin Karşılaştığı Zorluklarla Başetmede Başvurdukları Dini Yalvarma (Dua) Dini Başa Çıkma Etkinliği

İmanın doğal bir sonucu olan dua, müminin Rabbi ile olan ilişkisini yansıtır. Kur'an-ı Kerim'de, insanın Allah'la ilişkisini ifade eden duadan sıkça bahsedilmekte olup her gün namazda okunan Fatiha suresinde de Allah'ı hamd ettikten sonra mümini doğru yola iletmesi için dua ederek Allah'tan yardım istediğine dikkat çekilmektedir. Aynı şekilde Kur'an duayı insanın varoluş amaçlarından biri olarak “duanız olmasaydı Rabbiniz sizi ne yapsın” (Kur'an, 25/77) ayetiyle hatırlatmakta (Kayıklık, 2011: 129-130) ve insan hayatında duanın önemini vurgulamaktadır. Çünkü dua, insanın talep ve ihtiyaçlarını Allah'a arz etmesi yanında çaresizlik ve zorluk anında da O'ndan yardımını isteyerek sorunu aşma gücünü hissetmesini sağlar. Bu itibarla yapılan araştırmalarda hastalık, tehlike ve çaresizlik durumlarında daha çok duaya başvurulduğu tespit edilmiştir. (Cirhinlioğlu, 2010:171) Zira duada bilişsel, davranışsal, dilsel ve duygusal özellikler bulunmaktadır. Duanın davranışsal özelliğinde beden ve vücudun, elleri kaldırmak, diz çökmek vb şekliyle duruşu söz konusudur. Dilsel açıdan dua, dua edenin dili kullanarak ya kendi kelimeleri ile veya kalıp ifadelerle dua etmesidir. Duada Allah'a yakınlık hissi, duanın duygusal özelliğini, yaşamın anlam ve amacını dini veya manevi açıdan fark ediş de, duanın bilişsel özelliğini ihtiva eder. (Cirhinlioğlu, 2010: 172)

Duanın bu yönleri ile birey, Allah'ın kendisine rehberlik yapmasını ve yardım etmesini ister. Kişinin Allah'a yönelerek talebini, isteğini ifade etmesi, karar vermede Allah'ı ortak olarak görmesini ve yaşadığı sorunlarla ilgili yardım alacağına güvenmeyi ihtiva eden “dini başa çıkma”ya benzeme özelliği gösterir. (Cirhinlioğlu, 2010: 176-177) Aynı zamanda dini baş etmede sıkça kullanılan dua, çeşitleri açısından da kişinin yaşadığı sorun ya da zorluğa göre şekillenmektedir. Örneğin, meme kanseri teşhisi konulup beş yıldan fazla zaman geçen hastalar şükran duasına, herhangi bir engel ve tehlikeye karşı koymada dilek duasına, Tanrı ile derin bir ilişki içerisinde benliğin içsel bütünlüğünü sağlamada da meditasyon duasına başvurulduğu gözlenmiştir. (Bkz. Cirhinlioğlu, 2010: 177)

Duanın bu özellikleri sebebiyle Hz. Yakup, kardeşlerinin Hz. Yusuf'u kuyuya atıp kanlı gömleğini getirdiklerinde “bu yaptıklarınıza karşı yardım istenecek olan sadece Allah'tır” (Bkz. Yusuf, 12/ 18). Aynı şekilde oğlu Bünyamin'in Mısır'da alıkonulduğunu öğrendiğinde de “Bu dayanılmaz derdimi ve hüznümü sadece Allah'a arz ediyorum “ (Bkz. Yusuf, 12/86) diye dua etmiştir. Hz. Yusuf da, suçsuzluğu açıkça belirgin olmasına rağmen iftira karşısında zindana atılacağını öğrendiğinde Allah'a şöyle dua etmiştir: “Ey Rabbim, zindan bana bunların beni çağırdıkları (Gayr-i meşru davet) şeyden daha sevimlidir. Beni onların kurduğu tuzaktan uzaklaştırmazsan sonuçta onlara uyar ve cahillerden olurum.” (Bkz. Yusuf, 12/33) diyerek Allah'ın yardımını istemiştir. Hz. Eyyüb de hastalandığında Rabbine, "Doğrusu şeytan, bana yorgunluk ve azap dokundurdu" (Bkz. Sa'd, 38/41) diyerek, Allah'tan yardım etmesini ve kendisine güç vermesini istemiştir.



c) Hz. Yakup, Yusuf ve Eyyüb Peygamberlerin Karşılaştığı Zorluklarla Başetmede Başvurdukları Sabır Dini Başa Çıkma Etkinliği

Zorluk ve sıkıntılar karşısında olayın olumsuzluğuna yenik düşmeden mücadele edebilme, dayanma ve sorunu aşma gücünü elde edebilmede dinin bireye katkı sağladığı ve etkili olan önemli değerlerden biri, sabırdır. Bu itibarla sabır, Allah'tan yardım isteme aracı olarak (Bakara, 2/153) Kur'an'da zikredilmekte ve Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu, (Bkz. Bakara, 2/153; onları müjdelediği (Bkz. Bakara, 2/155) görülmektedir. “Nice peygamberler vardır ki, Allah'ın pek çok sevgili kulu onlarla birlikte savaşmışlar, Allah yolunda başlarına gelenden zerre kadar yılmamış, gevşememiş, boyun eğmemişlerdir. Allah sabredenleri sever.” (Al-i İmran, 3) ayetinde de, Allah sabredenleri sevdiğini belirterek sabrın, insanın hayatında başarının, sıkıntıları aşmanın en güzel yolu olduğunu hatırlatmaktadır. Sabrın bu özellikleri nedeniyle Hz. Yakup, Yusuf ve Eyyüb Peygamber karşılaştıkları zorluk karşısında sabra başvurmuşlar ve zorlukların üstesinden gelmişlerdir.

Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılıp gömleğinin kana bulanarak kurt yedi demek suretiyle babalarına gelerek durumdan haber vermeleri sonucu oğlu Hz. Yusuf'tan ayrı kalacağını anlaması ve oradan geçen kervan tarafından çıkartılıp Mısır'a köle olarak götürülmesi sonucu oğlundan uzak kalarak kayıp duygusu yaşayan babası Hz. Yakub'un “bana güzelce sabretmek yakışır” (Bkz. Yusuf, 12/18) diyerek, bu durumu kabullenmeyi sağlayacak şekilde sabır değerine başvurduğu görülmektedir. Aynı şekilde Hz. Yusuf'un Mısır'da kardeşleri ile karşılaştığında onlara öfke, kin ile yaklaşmadan ihtiyaçlarına cevap vermesi, (Bkz. Yusuf, 12/ 52-53) Hz. Eyyüb'ün de hastalığı karşısında sabreden olarak nitelendirilmesi, (Bkz. Enbiya, 21/ 85) sabrı, dini başa çıkma etkinliği olarak kullanıp, yaşadıkları zorluklarla baş etmeye çalıştıklarını göstermektedir. Çünkü sabırda, üzücü bir olay karşısında kendine hâkim olmak, öfkeli ve isyankar davranışlarda bulunmamak, şikayet etmemek ve yanlış davranışlardan uzak durmak, üzüntü, sıkıntı ve belalara sızlanmayı terk etmek, ruhen felaket ve acılar karşısında soğukkanlılığını muhafaza etmek, kolayca vazgeçmemek, tahammül göstermek özellikleri bulunmaktadır. (Kula, 2011:181)

d) Hz. Yusuf'un Karşılaştığı Zorluklarla Başetmede Başvurduğu Affetme Dini Başa Çıkma Etkinliği

Hz. Yusuf, babasının kendisine olan sevgisini kıskanan kardeşleri tarafından öldürülmek istenen, ancak içlerinden birinin tavsiyesi üzerine kuyuya atılan, oradan geçen kervan tarafından da köle olarak Mısır'a götürülüp orada kaldığı evin hanımının gayr-i meşru isteğini yerine getirmediği için zindana atılan, orada rüya yorumlaması üzerine kralın rüyasını yorumlayıp yönetici olan biri olarak, kıtlık zamanı kardeşlerinin buğday almak için Mısır'a geldiklerinde onlarla karşılaşmasında yaşadığı zorlukların olumsuz etkisinde kalmadan onları Allah'ın bağışlamasını istemiş (Yusuf, 12/92) ve affedicilik tutum ve davranışını göstermiştir. Böylece Hz. Yusuf, olayların akışı içerisinde ne kardeşlerine ne de Züleyha'ya karşı öfke ve nefret duygusu ile yaklaşmış, yaşananlar karşısında kişilik özelliğini yansıtacak şekilde affedicilik davranışını



gerçekleştirmiştir. Hz. Yusuf'un bu tavrı yaşanan zorlu ve sıkıntılı olaylar karşısında öfke ve nefret duygularını kontrol ederek davranmayı sağlayan affedicilik davranışı ile yakından ilişkilidir. Çünkü affetme davranışında, kişinin olumsuz duygularını kontrol ederek karşısındaki ile pro-sosyal tutum içerisinde olması söz konusudur. (Ayten, 2014, 126-127) Nitekim Hz. Yusuf, kardeşlerinin kendisini kuyuya atmaları ve kardeşi Bünyamin'in çuvalında tas bulunduğunda kendisini hırsız diye nitelendirmelerine (Yusuf, 12/77) rağmen onların ihtiyaçlarını karşılamış, iyi davranmış ve onlardan intikam almamıştır. Hz. Yusuf, kardeşlerine Yusuf suresi 92. ayette belirtildiği gibi "Bugün size başa kakmak yok. Allah sizi bağışlasın. O merhametlilerin en merhametlisidir" diyerek onların yaptıklarının, cahilliklerinden kaynaklandığını; kendisinin, bunun farkında olduğunu, bu nedenle de onlara karşı intikam almak, öfke duymak gibi bir psikoloji içinde bulunmadığını; Allah'ın onları bağışlamasını dileyerek onları kendisinin de affettiğini hissettirmiştir. (Bkz. Şahin, 2014: 86)

Hz. Yusuf'un kardeşlerini affetmesi ve bu konuda onlar için dua etmesi, zihninde ve gönlünde onlara karşı duygusal iç-psişik bir durum oluşturarak (Ayten, 2015: 158) onlarla iletişim kurmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla mağdur olan bireyin, suçluyu kendi iç dünyasında affederek ilişkilerine bu durumu yansıtmaması, affediciliğin etki yönünü daha da belirginleştirmektedir. Aynı şekilde Züleyha'nın kendisine iftira etmesi ve suçsuz olduğu halde zindana atılma kararına karşı öfke ve kin duygusuyla yaklaşmamış ve kötü davranmamıştır. (Kula, 2018:11)

Affetme davranışında birey, hatalı olan kişi ile ilgili olumsuz duygu ve düşüncelerden sıyrılmış bir şekilde kırılma, öfke, hayal kırıklığına uğrama, intikam veya onu inciten kişiyi cezalandırma gibi olumsuz duygu ve tepkiler göstermekten ziyade, anlayış, şefkat, empati ve cömertlik gibi olumlu neticeler verecek tepkiler içerisinde olarak, olumlu yaklaşım sergilediğinden (Sayın, 2017: 29) öncelikle kendi iç dünyasında öfke, nefret, kin gibi olumsuz duygulardan uzaklaşmış, ruh sağlığı dingin bir özelliği kazanmakta, aynı zamanda da hatalı olan kişiyi affederek sosyal açıdan sağlıklı ilişkiler kurarak, sosyalleşme süreci gerçekleşmektedir. Dolayısıyla affetme davranışı, bireye sağlayacağı bu kazanımlar nedeniyle de dini başa çıkma etkinliği olarak önem kazanmakta ve bu sebeple Peygamberimiz de; "Allah'ım affedicisin, affetmeyi seversin beni affet" diye dua etmiş ve tavsiyede bulunmuştur. Hz. Yusuf'un kişilik özelliği olarak karşımıza çıkan affedicilik özelliği, yaşadığı bir çok olumsuz olay karşısında dini başa çıkma etkinliği olarak başvurduğu bir durumdur.

e) Hz. Eyyüb'ün Karşılaştığı Zorluklarla Başetmede Başvurduğu Merhamet Dini Başa Çıkma Etkinliği

Hz. Eyyüb sahip olduğu mal ve evlatlarını kaybettikten sonra yakalandığı hastalıkla da sağlığını kaybetmiştir. Yaşadığı zorlukları aşmada ve durumu kabullenmede Kur'an-ı Kerim'de kendi ifadesi olarak belirtilen şu sözü, dini başa çıkma etkinliği olarak merhamete başvurduğunu göstermektedir. Hz. Eyyüb, Enbiya suresi 84. ayette Rabbine şöyle seslenmiştir: "Şüphesiz bu dert (ve hastalık) beni sarıverdi. Sen merhametlilerin en merhametli olanısın." Bu ayetten Hz.



Eyyüb'ün, Allah'ın en merhametli olan olduğunu belirterek, Allah'ın, kendisini en iyi anlayan ve bilen olduğunu, bu nedenle de derdine çare olacak olanın da O olduğunu, Allah'ın merhametine vurgu yaparak anlatmaya çalıştığı söylenebilir. Zira merhamet, başkasının güçsüzlük, sıkıntı ve derdine ilgi duyma, onun durumunu anlama ve şefkat gösterme, onunla birlikte ıstırap çekmedir.

Merhamet, yaratıklardan hiç birine zulüm ve haksızlığı reva görmeyip, içlerinde zararlı olmayan güçsüzlerin zayıf hallerine görüp, imdat ve yardımlarına yönelmedir. Bu nedenle Hz. Eyyüb gibi zorda kalan bireylerin sıkıntılarını gidermede etkileyici ve kolaylaştırıcı bir fonksiyonu olabilecek olan önemli değerler arasında merhametli davranma iyi anlaşılması gereken değerlerdendir. Zira merhamet duygusu ile sıkıntısı olan kişi, kendini zavallı hissetmez; anlaşıldığını, yaşadığı sıkıntı konusunda gerekli şekilde davranılacağını fark eder. Bu itibarla dinimizin de önemsedığı merhamet duygusu, insanı anlamada, onun ihtiyaçlarını gidermede, etkili olabilecek bir değerdir. (Kula,2012: 198)

Sonuç

Her insanın hayatında bazı zorluk ve sıkıntılarla karşılaşma ihtimali söz konusudur. Peygamberler de beşer olarak benzer bir durumu yaşamıştır. Kur'an-ı Kerim'deki peygamber kıssalarında bunun örnekleri verilmiştir. Bazı peygamberler bu sıkıntıları, Peygamberimizin, amcası Ebu Leheb'in kendisine verdiği sıkıntılar örneğinde olduğu gibi en yakınlarından, ailesinden yaşamış; bazıları da sıkıntıyı, Hz. Nuh'un gemi yaparken kavminin alay etmesi, aşağılaması örneğinde olduğu gibi içinde bulundukları toplumdan çekmişlerdir. Ortak yönü bulunan zorluk ve sıkıntı yönüyle de Hz. Yakup, oğlu Yusuf'tan, Hz. Yusuf babası Yakup'tan uzak bırakılarak, Hz. Eyyüb de malını, evlatlarını ve sonunda hastalanarak sağlığını kaybederek kayıp duygusu yaşamışlardır. Bireyin hayatında kayıp duygusu, sevdiği kişi ya da nesnenin kaybı ya da geride bıraktığı şeyler ve durumlarla ilgilidir. Yaşanan kayıp duygusu sonucu yas süreci gerçekleşir. Bu süreçte, inkardan öfke, depresyon kabullenmeye kadar bazı süreçler yaşanır. Kayıp duygusuna bağlı oluşan yas sürecinde, kabullenme, kazanılması gereken bir durumdur. Bunu gerçekleştirmede başvurulacak etkinlikler içerisinde Hz. Yakup, Yusuf ve Eyyüb Peygamberlerin, peygamber olmalarına bağlı başvurdıkları dini başa çıkma etkinlikleri önemli bir rol oynamıştır. Kayıp duygusunu oluşturan zorlukları aşmada başvurdıkları ve yas sürecindeki kabullenmeyi sağlayan etkinlikler içerisinde üç peygamberin ortak olarak gerçekleştirdiği başta samimi imanları, Allah'ın kendilerini yalnız bırakmadığı, yardımcı olacağı inancı ile güçlü davranmayı yaptıkları, dua ile de zorluğun üstesinden geleceklerine dair inancın artması ve sabırla da, yaşanan zorluğa karşı direnç göstererek olayı olumlu değerlendirme imkanını bulmuşlardır. Hz. Yusuf kendisini kuyuya atan kardeşlerini affetme ile onlarla ilişkisini sürdürme ve öfkeden, kinden, uzak kalarak kişiliğini olumsuz duygu ve düşüncelerden korumuştur. Aynı şekilde Hz. Eyyüb de hastalığı esnasında Allah'ı, merhametlilerin en merhametlisi olarak nitelendirerek merhamet değeri ile yaşanan durumu doğru anlama imkanını bulmuş; malları ile evlatlarını kaybetmeyi ve hastalığını sorun etmemiş, yaşadığı sıkıntılarını kolayca aşmıştır. Böylece incelediğimiz üç peygamber, kayıp



duygusuna sebep olan karşılaştıkları zorlukları aşmada zikrettiğimiz dini başa çıkma etkinlikleri ile örneklik teşkil etmişlerdir.

Kaynakça

- Ayten, A. (2014). Erdeme dönüş, psikoloji ve mutluluk yolu. İstanbul: İz Yayınları.
- Cirhinlioğlu, F. (2010). Din psikolojisi. İstanbul: Nobel Yayınları.
- Göka, E. (2009). Ölme, ölümün ve geride kalanların psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Erikson, E.(2018) İnsanın 8 Evresi, (çev.Gonca Akkaya) İstanbul:Okuyan Us Yay.
- Hökelekli, H. (1998). Din psikolojisi. Ankara: TDV Yayınları.
- (2010). Din psikolojisine giriş. İstanbul: DEM Yayınları.
- Karaca, F. (2015). Din psikolojisi. Trabzon: Eser Matbacılık.
- Kayıklık, H. (2011). Din psikolojisi. Adana: Karahan Kitabevi.
- Köylü, M. (2012). Kur'an ve ruh sağlığı. M. Köylü, N. Altaş (Editörler). Dini danışmanlık ve Din hizmetleri. (s. 59-85) Ankara: Gündüz Yayınları.
- Kula, N. M. (2005). Bedensel engellilik ve dini başa çıkma. İstanbul: DEM Yayınları.
- . (2011). Engelli birey ve ailelerinin yaşantılarında Hz. Muhammed'in örnekliliği (çorum örneği). Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi. C:11, sayı: 1, (s.163-194)
- (2012). Bakıma muhtaç kişilere yönelik sosyal hizmetler ve dini değerler. N. Altaş, M. Köylü (Editörler). Dini danışmanlık ve din hizmetleri (s. 187-202) Ankara: Gündüz Yayınları.
- (2018) Ah etmek ya da affetmek: manevi danışmanlık açısından hapisane olgusuna Hz. Yusuf örneği ile bakmak. (22-24 Kasım'da gerçekleşen Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresinden sunulmuş, yayınlanacak olan tebliğ metni)
- Sayın, M. (2017). Üniversite öğrencilerinin öz anlayış, kendini affetme ve başa çıkma stratejileri arasındaki ilişkiler örüntüsü: bir yol analizi çalışması. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Şahin, H. (2014). Kur'an'da af kavramı ve affetmenin anlam alanı. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Thompson, M. P. & Vardaman, P.J. “ The Role of Religion in Coping with Loss of a Family Member to Homocidie” Journal for the Scientific Study of Religion 36,1997.
- Yıldız, A. (2016). Hz. Eyyüb'ün hastalıklar karşısındaki sabrı ve manevi hastalıklarımız. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21/36, 128-142.
- Zara, A. (2011). Kayıplar, yas tepkileri ve yas süreci. A. Zara (Edt.) Yaşadıkça Psikolojik Sorunlar ve Başa çıkma yolları (s. 73-90). Ankara: İmge Yayınları.



FAZLURRAHMAN'IN *ISLAMIC METHODOLOGY in HISTORY* İSİMLİ ESERİNDEKİ HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ¹

Arş. Gör. Kübra ÇAKMAK

Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

Öz

Hadis ilminde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen hadislerin ona aidiyeti ve sıhhatini tespit etmek üzere kullanılan isnad sisteminin büyük bir önemi bulunmaktadır. Nitekim isnad bir hadisin sübûtu için incelenmesi gereken ilk kısım olmuş ve bu zamana kadar âlimler titizlikle üstünde durmuştur. Bu çalışmada da Fazlurrahman'ın, *Islamic Methodology in History* isimli eserinde bulunan hadisleri değerlendirirken hangi kriterleri uyguladığı, isnad analizini ne ölçüde dikkate aldığı araştırılacaktır. Öncelikle bunun tespiti için eserde geçen hadislerden bir grup tespit edilerek isnadları incelenmiş, klasik hadis usûlü açısından sübûtu tespit edilmiştir. Bunun neticesinde Fazlurrahman'ın kendi kriterleri ile yaptığı değerlendirmeler tespit edilerek klasik hadis usulünde ulaşılan sonuçlarla karşılaştırılmıştır. Nihâî olarak bu hadis grubunun sıhhati hakkında müspet sonuçlara ulaşılmışken Fazlurrahman'ın başka kriterlere dayanarak hadisler hakkında menfi sonuçlar elde ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Fazlurrahman, hadis, sünnet, metodoloji, tahrir.

THE EVALUATION of AHADİTH in FAZLUR RAHMAN'S *ISLAMIC METHODOLOGY in HISTORY*

Abstract

The isnād system which is used to check the reliability of mutūn that transmitted by Prophet has an extend of the importance in the science of hadīth. It is obvious that isnād is the first level in the evaluation of ahadīth and islamic scholar focused on this meticulousness. In the present work, Fazlurrahman's criterias used during evaluation of ahadīth are analysed. Firstly, the chains of transmission of ahadīth in Fazlurrahman's *Islamic Methodology in History* are analysed and their reliability is evaluated according to classical hadīth scholarship. In final of this, the criticism of Fazlurrahman that evaluated by own criteria are compared with the results mentioned above. As a result, a favourable result about

¹ Bu çalışma, tarafıma ait "Fazlurrahman'ın *Islamic Methodology in History* isimli Eserindeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi" isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.



almost all of them is emerged but it is seen that Fazlurrahman's evaluations about ahadīth by using own criteria are unfavourable.

Key Words: Fazlur Rahman, hadīth, tradition, methodology, taḥrīḡ.

Giriş

Hayatı

Fazlurrahman, 1919 yılında Pakistan'ın Hezâre şehrinde Diobendî ekolüne mensup dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi (Açıkgenç, 1995, XII, 280; Sifil, 2011, s. 38). On yaşında Kur'an'ı ezberlemiş ve ayrıca 'ders-i nizâmî' denilen medrese eğitimi şeklinde ilköğrenimini tamamlamıştır (Demirkol, 1990, s. 227). Yenilikçi bir ilim adamı olarak yetişmesinde babasının büyük etkisi olduğunu söyleyen Fazlurrahman, babasının geleneksel İslâm ilimlerinde öğrenim gördüğünü, İslâm'ın çağdaşlıkla yüzleşmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu, kendisinin de aynı inanca sahip olduğunu vurgulamaktadır (Demirkol, 1990, s. 227).

1933'te Lahor'a yerleşen ailesinin yanında yükseköğrenime başlamış ve aynı zamanda babasından geleneksel İslâmî ilimleri öğrenmiştir (Açıkgenç, t.y., s. 233). 1940 yılında Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünden mezun olduktan sonra aynı üniversitede yüksek lisans eğitimine başladı ve buraya araştırma görevlisi olarak atandı. 1942 yılında başladığı doktora çalışmasını 1946'da İngiltere'ye gitmesinin ardından Oxford Üniversitesi'nde 1949'da tamamlamıştır (Açıkgenç, 1995, s. 280; Sifil, 2011, s. 38).

1950 yılında Durham Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak atanan Fazlurrahman burada İran kültür ve medeniyetiyle İslâm Felsefesi okutmaya başladı. Durham Üniversitesi'nde ders vermeye başladıktan sonra daha önce almış olduğu modern eğitimi ve geleneksel eğitimi arasında çelişkiler olduğunu ifade etmekte ve ardından 1940'lı yılların sonu 1950'li yılların başında felsefe çalışmaktan ciddi bir şüphe dönemi geçirdiğini ve geleneksel inançlarının altüst olduğunu açıklamaktadır (Açıkgenç, 1995, s. 280; Demirkol, 1990, s. 227). 1958 yılında İngiltere'den ayrılarak Kanada'da McGill Üniversitesi'nde İslâmî ilimler doçenti olarak görev yaptı. Eyüp Han'ın daveti üzerine Kanada'da geçirdiği üç yılın ardından Pakistan'a geri döndü. İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nde profesörlüğü süresinde kaleme aldığı kitaplar dolayısıyla Pakistan ulemasının tepkisini çekti ve Pakistan'ı terk etmek zorunda kaldı. 1968 yılında Amerika'da California Üniversitesi'nde bir dönem ders verdikten sonra 1969'da Chicago Üniversitesi'nde İslâm düşünce profesörü olarak göreve başladı. 26 Temmuz 1988'de vefat edinceye kadar burada çalıştı (Sifil, 2011, s. 39).

Eserleri

Fazlurrahman, çok yönlü bir ilim adamı olması hasebiyle İslâmî ilimlerin neredeyse her alanında bir fikre sahip olmakla beraber çoğunlukla Kur'an, vahiy, metodoloji, çağdaşlık, felsefe gibi temel konularda eser telif etmiştir. Bunlar, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi* (doktora tezi), *İslâm'da Peygamberlik*, *Tarih Boyunca İslâm Metodolojisi*, *İslâm*, *Molla Sadra'nın Felsefesi*, *Ana Konularıyla Kur'an*, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, *İslâm'da Yeniden Diriliş ve Reform: İslâmî Kökencilik Üzerine Çalışma*, *İmam*



Rabbânî'nin Mektupları isimli eserleridir. Eser isimlerinden de anlaşılacağı üzere Fazlurrahman, İslâm'ın temel konularına yeni bir bakış, çağdaş bir yorum, geleneğin değişimi gibi arayışlara sahiptir. Eserlerin tamamı hakkında ayrıntılı bilgi vermek konunun sınırlarını aşacağından sadece araştırmanın temelini teşkil eden *Islamic Methodology in History* isimli eserin ihtivasından bahsetmek yerinde olacaktır.

Söz konusu eser, İslâm metodolojisinin temel kavramları olan Kur'an, sünnet, icma, içtihad gibi terimlerin ilk dönemlerde hangi anlamlara tekabül ettiğini, günümüzde bu kavramlara yüklenen manâları, geçirmiş olduğu tarihî gelişimleri ve bu dört temel kavramın İslâmî gelişim üzerindeki etkilerini ihtiva eder. Fazlurrahman son dönemlerde içtihad yapılıp yapılmadığından, ilk dönemlerdeki sosyal değişimle beraber yapılan içtihadî yorumlardan bahsetmektedir. Ayrıca hadis ve sünnet arasındaki farklılık ve geçişler ele alınarak bu iki kavram, klasik hadis usulü tanımından çok uzak biçimde yorumlanmaktadır. Bu ana konu altında ise hadis hareketi², hadis ve ortodoksluk arasındaki benzerlikler gibi oryantalist iddialarda yer alan konulara yer verilmiştir. Fazlurrahman eserin bir bölümünde de siyaset, ahlak düzeni, tasavvuf, felsefe hakkında geçmiş ve günümüzün karşılaştırmasını içeren farklı fikirlerini ortaya koymuştur.

Fazlurrahman'ın Hadis ve Sünnet Hakkındaki Görüşleri

Fazlurrahman bahsedildiği üzere geleneksel İslâmî ilimleri aldıktan sonra modern ilimlerde eğitim görürken arada çelişkiler bulunduğunu fark etmiştir. Bu durumu klasik usul çerçevesinde yorumlayamayıp arada fikri birliği telif edemeyince tercih yapmak zorunda kalmış ve asıl çözümün yeni bir metodoloji ortaya konularak gerçekleştirilebileceği sonucuna varmıştır. Klasik düşüncenin her alanında kusurlar ve çıkmazlar bulunduğunu savunan ve yeni bir usulün geliştirilmesinin kaçınılmaz olduğunu vurgulayan Fazlurrahman'ın genelde İslâm metodolojisi yaklaşımı, özelde hadis ve sünnet ile ilgili fikirleri klasik İslâm düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Nitekim o, İslâmî ilimlerin bilgi birikimine dayanarak klasik İslâmî düşüncenin son dönemlerde cevapsız kaldığı konulara çözüm aramak fikrinde olmayıp yeni bir metodolojiyle İslâm'ın ihya ve inşasının gerekli olduğunu düşünerek bu minvalde çalışmalar ortaya koymuştur.

Nebevî Sünnet ve Sünnet/Yaşayan Sünnet Anlayışı

Fazlurrahman'a göre nebevî sünnet, sünnetin özünü ifade eder. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bırakmış olduğu bu sünnet çok zengin olmamakla birlikte spesifik bir mânaya işaret etmekten çok şemsiye bir kavramdır (Fazlurrahman, 1964, s. 180-186). Fazlurrahman, serdettiği Peygamber'in sünneti tanımıyla İslâmî paradigma içerisinde yer aldığını göstermektedir. Nitekim Nebevî sünnetin, sünnetin özü olduğunu kabul etmekte, fakat oryantalist düşüncenin vurguladığı şekliyle bu özün İslâmiyet öncesi Cahiliye devri adetlerinin devamı olduğu ve diğer dinlerden ödünç alındığı düşüncesini eleştirmektedir.

² Hadis hareketi olgusu, Fazlurrahman'ın kavramı olarak Nebevî Sünnet'in hicri II. asrın sonlarından itibaren Hadis haline dönüştürülerek sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olduğunu gösterme faaliyetidir. Bu hareketin öncü ismi olarak İmâm eş-Şâfi'î (ö. 204/820) gösterilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fazlurrahman, 1964, s. 20-21, 40, 44; bu konuda reddiye için bk. Sifil, 2011, s. 159-160.



Fazlurrahman'a göre yaşayan sünnet ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinin ilk dönem fakihlerince yorumlanarak icma ve içtihad kültürünü kapsamaktadır. Başka bir yönden ifadesiyle yaşayan sünnet, sahâbe, tabi'ün, tebeü't-tâbi'în dönemlerinde insanların karşılaştıkları sorunlara çözüm üretilmesi ve bu çözümlerin halk tarafından benimsenip uygulamaya geçirilmesiyle meydana geliyordu (Kuzudişli, 2012, s. 124). Bu tanımıyla Fazlurrahman'ın yaşayan sünnet algısı Joseph Schacht'ın (1902-1969) 'living tradition/yaşayan gelenek' kavramını hatırlatmakta ve bazı genel sonuçlar açısından Schacht'ı andırması, Fazlurrahman'ın onu kısmen de olsa tekrar ettiği izlenimini vermektedir.³

Fazlurrahman öne sürdüğü bu yaşayan sünnet anlayışıyla ilk üç asrın ne derece reforma açık olduğunu ve modern dönemde de bu doğrultuda sünnetin değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. İmâm Şâfi'î'ye (ö. 204/820) kadar normal seyrinde giden bu süreç, yaşayan sünnet yerine hadislerin kesin bir otorite olarak tayin edilmesi ve daha sonra bu hadislerin formüle edilmeleriyle kesintiye uğratmıştır (Ünal, 1990, s. 286). Sonuç olarak yapılan bütün serbest yorum faaliyetlerine set çekilmiş olmaktadır. Fazlurrahman'ın, Sünnet kavramını, Peygamber'in sünnetine sonradan yapılmış ilâveleri içine alacak kadar genişletmesinin ve Ehl-i sünnet'ten bu temelde ayrı düşmesinin sebebi sünnetin, gelişmek ve üretilmek suretiyle sürekli değişim halinde olduğuna inanmasıdır (Hatiboğlu, 2010, s. 264). Aksi düşünülecek olsa sünnet Fazlurrahman'a göre ilk asra sıkışmış bir şekilde kalır, gelecek asırların sorunlarına cevap veremez, yeni uygulamalar geliştiremezdi (Kuzudişli, 2012, s. 125).

Tarihî ve Teknik Hadis Ayrımı

Fazlurrahman'a göre hadis, ilk dönem Müslümanları tarafından yorumlanarak dile dökülmüş, görünüşte Hz. Peygamber'e (s.a.v) izafe edilmiş vecizelerdir (Fazlurrahman, 1964, s. 76). Fazlurrahman bu fikrini, hadisi tarihî hadis (historical hadîth) ve teknik hadis (technical hadîth) şeklinde ayırarak sistemleştirmektedir. Nitekim bu ayrımı yapmaksızın hadisin tarihîliğine dair yapacağı topyekûn eleştiriler onu oryantalistlerden farksız kılacaktır (Kuzudişli, 2012, s. 134).

Tarihî hadis ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetidir ve hac, oruç, namaz gibi ibadetlerle ilgili hadislerdir ve bunların ayrıntıları öylesine Nebevîdir ki kabul etmemek mümkün değildir. O, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisinin İslâm'ın başlangıcından beri var olduğunu ve akli yerinde olan bir kimsenin bu hususta şüpheye düşmeyeceğini ifade etmektedir. (Fazlurrahman, 1964, s.31). Öte taraftan onun hangi hadisleri tarihî hadis kategorisine dâhil edeceğini kestirmek de güçtür. Meselâ onun bu tarif ve kabulüne rağmen, namazla ilgili 'Cebrail'in (a.s.) gelip namaz kıldırarak namaz vakit aralıklarını beyan ettiği' hadisin⁴, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz

³ "Fazlurrahman'ın hadislerin gelişimi, yaşayan sünnetin içeriği ve hadislerin tarihlendirilmesi konusundaki görüşleri Schacht'ın fikirlerine çok benzemesine rağmen Nebvî sünnetin baştan beri var olduğu görüşüyle ondan ayrılmıştır." Bk. Kızıl, 2008, "Fazlurrahman's Understanding of the Sunnah/Hadith-A Comparison with Joseph Schacht's Views on the Subject", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, s. 33. Farklı bir değerlendirme için bk. Kuzudişli, 2012, s. 130.

⁴ Muvatta', "Vukûtu's-salâh", 1 (hadis no: 1); eş-Şâfi'î, *el-Ümm*, II, 155, 156 (hadis no: 135); a.mlf., *Müsned*, I, 190 (hadis no: 104); Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 540, 541 (hadis no: 2044, 2045); Humeydî, *Müsned*, I, 414 (hadis no: 456); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, V, 827 (hadis no: 17217); VII, 446 (hadis no: 22710); Dârimî, "Salâh", 2 (hadis no: 1195); Buhârî, "Mevâkîtu's-salâh", 1, 13 (hadis no: 522, 3221, 4007); Müslim, "Mevâdi'u's-salâh", 610; İbn Mâce, "Salâh", 1 (hadis no: 668); İbn Ebû Hayseme, *et-Târih*, I, 179 (hadis no: 428); İbn Ebû Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesâni*, IV,



vakitlerini ve eda ediliş şekillerini dahi katı ve sert bir model halinde sunmadığı şeklinde yorumlaması (Fazlurrahman, 1964, s. 11, 12) sunulan tarihî hadis kabulüyle uyuşmamaktadır. Ayrıca namaz vakit aralıklarını belirleyen bu hadis yanında namazın eda ediliş şeklini en ayrıntılı biçimde tasvir eden hadisler de mevcuttur.⁵

Fazlurrahman'ın belirlediği diğer hadis grubu olan teknik hadis ise ilk üç asırda âlimler tarafından, hadisçilerin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aldıkları öz çerçevesinde yaşayan sünnetin formüle edilmesidir. Böyle hadisler yukarıda bahsedildiği şekliyle tarihî hadisten, Nebevî öğeleri taşımamaları nedeniyle farklılık arz etmektedir. Nitekim tarihî hadis hac, oruç, zekât vb. gibi ibadetlerin inceliklerini içermesine karşın teknik hadis fırkalarla siyasî ve itikadî haberleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v) gelecekle ilgili söylediği sözleri ve kader konusundaki rivayetleri kapsamaktadır (Fazlurrahman, 1964, s. 81).⁶ Nitekim o Buhârî ve Müslim'de siyasî karışıklıklarla ilgili olan mükemmel isnâdlara sahip hadislerin de tarihî bakımdan kabul edilemeyeceklerini ifade etmektedir (Fazlurrahman, 1964, s. 72).

Bu bilgiler doğrultusunda Fazlurrahman'ın tanımladığı tarihî hadis yine kendi tanımıyla Nebevî sünnetin ifadeye dönüşmüş halidir. Teknik hadis şeklinde ifade ettiği hadis türünün ise, her ne kadar Nebevî sünnet ile ruhen bağlı olsa da hicrî III. asır Müslümanları tarafından formüle edilerek metinleştirilen vecizeler olduğu anlaşılmaktadır. Nasıl ki yaşayan sünnet, Nebevî modeli kapsadığı gibi o dönemde icma, içtihad yoluyla farklı bölgelerin yorumlarını ve faaliyetlerini de kapsamakta ise, hadis de bu yaşayan sünneti yansıtmaması sebebiyle farklı görüşleri ihtiva edebilmektedir (Fazlurrahman, 1964, s. 74).

Fazlurrahman'ın Hadisleri Tenkit Kriterlerinin Değerlendirilmesi

Fazlurrahman tebliğe konu olan kitabında birçok hadisi ele alarak incelemiş, klasik hadis usulünün hiçbir şekilde mevzû sayamayacağı hadisleri uydurma olarak değerlendirmiştir. Nebevî sünneti öz olarak kabul etmekle birlikte o, uygulamada tarihî hadis tanımına uygun neredeyse hiç hadis bulamamıştır. Nitekim Fazlurrahman, tenkit ettiği hadisleri, bazılarının ilk dönem kitaplarında bulunmadığı –ki bu oryantalist literatürde e silentio/sessizlik deliline⁷ tekabül etmektedir-, birçoğunun dönemin siyasi çatışmaları sonucu ortaya çıktığı, bir kısmının ise

41, 42 (hadis no: 1987, 1988); Nesâî, “Mevâkîf”, I (hadis no: 495); *Sahîhu İbn Huzeyme*, I, 181 (hadis no: 352); *Müsnedü Serrâc*, s. 198, 309-311, 349 (hadis no: 563, 955-960, 1110); *Müsnedü Ebî Avâne*, I, 285, 286 (hadis no: 997-1000); *Sahîhu İbn Hibbân*, IV, 296, 297, 299, 300 (hadis no: 1448, 1450); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XVII, 256-260, 263, 264 (hadis no: 711-717, 724); a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, VIII, 299 (hadis no: 8694); a.mlf., *Müsnedü Şâmiyyîn*, IV, 117, 209 (hadis no: 2879, 3117); el-Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta'*, s. 159, 160 (hadis no: 160); Ebû Nuaym, *el-Müsnedü'l-müstahrec*, II, 256, 257 (hadis no: 1359); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 532, 534 (hadis no: 1694, 1699, 1700); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen*, I, 395, 396 (hadis no: 2315, 2316).

⁵Örnek olarak bk. Nesâî, “Sehv”, 67 (hadis no: 1310-1311). Konuyla alakalı *Kütüb-i sitte*'de birçok rivayet bulunmaktadır.

⁶Ayrıntılı yorumlar için bk. Ünal, 1990, “Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve ‘Yaşayan Sünnet’ Kavramı Üzerine”, *İslami Araştırmalar*, s. 293.

⁷Schacht da hadislerle ilgili iddialarında bu delili çok sık kullanmaktadır. Hâlbuki bir hadisin bir kaynaktan geçmemesinden hareketle o dönemde mevcut olmadığını iddia etmenin yanlışlığı daha önce birçok çalışmada gösterilmiştir. İlgili iddia için bk. Kızıl, 2005, s. 114.



topluma yön vermek adına zühd sahibi kimseler tarafından üretildiği, bazılarını da mezhep ve fırkaların kendi görüşlerini yaymak üzere çıkardığı gibi gerekçelerle ve birtakım hadisleri de gelecekte haber vermesi sebebiyle kabul etmemektedir. Bahsi geçen değerlendirmelerine birkaç örnek verilmesi konunun anlaşılmasına fayda sağlayacaktır.

E silentio/Sessizlik Delili

İlk olarak değerlendirilecek olan hadis, âlimlerin tamamı tarafından ittifakla mütevatir kabul edilmiş ‘Kim benim hakkımda bilerek yalan söylerse, Cehennem’deki yerine hazırlansın.’ hadisidir.⁸ Fazlurrahman’a göre bu hadis tarihi açıdan sahih kabul edilemez, çünkü Ebû Yûsuf (ö. 182/798) hadis uydurmalarına karşı Hz. Peygamber’den (s.a.v.) birkaç hadis kaydetmesine rağmen, daha sonra sahih çalışmalarında yerini alan bu meşhur hadisi nakletmemekte ve dolayısıyla bilmemektedir (Fazlurrahman, 1964, s. 36). Söz konusu hadisin, bir âlimin eserine almamasından dolayı o dönemde bulunmayıp sonradan ortaya çıktığının iddia edilmesi ancak oryantalist metodolojinin kullandığı *e silentio* deliliyle açıklanabilir. Fazlurrahman’ın kullandığı bu argümanın net olarak doğru sonuç vermesi beklenemez. Zira bir âlimin bir hadisi kullanmamasının bir konu veya bir problem üzerine bütün bildiği hadisleri zikretmemesi, ilk iki yüzyıl şartlarında başka âlimlerce bilinen hadisin bu âlime ulaşmamış olması, bir fakihin duyduğu bir hadisi unutmuş olması ya da sahih kabul etmediğinden dolayı delil olarak nakletmemesi gibi nedenleri olabilir (Kızıl, 2014, s. 114-118). Dolayısıyla klasik usule göre mütevatir şeklinde nitelenmiş bir hadisin bu delile dayanarak uydurulmuş olduğunu ifade etmek ilmî değerlendirmelere aykırı görülmektedir.

Aynı şekilde Fazlurrahman metni tam olarak Tirmizî’de geçen İmâm Şâfi’î’nin icmâa delil olarak kullandığı ‘...size cemaati tavsiye ediyorum, ayrılıktan sakının, şeytan bir kişiyle beraberdir, iki kişiden daha uzaktır...’ şeklindeki hadisi⁹, ilk dönem hukukçularının icmâ üzerinde ısrarla

⁸ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, I, 157 (hadis no: 187); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VIII, 540-541 (hadis no: 26645); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I, 451, 455 (hadis no: 1413, 1428); *Sünenü'd-Dârimî*, “Mukaddime”, 25 (hadis no: 239); Buhârî, “İlim”, 38 (hadis no: 107); Ebû Dâvûd, “İlim”, 4 (hadis no: 3651); İbn Mâce, “Sünne”, 4 (hadis no: 36); İbn Ebû Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesânî*, I, 162 (hadis no: 203); Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, III, 186, 187 (hadis no: 970, 971); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 393 (hadis no: 5881); *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, II, 30, 36 (hadis no: 667, 674); Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, I, 356, 357 (hadis no: 387, 389); *Müsnedü's-Şâfi*, I, 96-101 (hadis no: 33-42); İbn 'Arâbî, *Kitâbü'l-mu'cem*, s. 278, 1121 (hadis no: 520, 2416); İbn Kânî, *Mu'cemü's-sahâbe*, I, 224 (tercüme no: 248); *Sahihu İbn Hibbân*, XV, 440 (hadis no: 6982); Taberânî, *Turuku hadisi 'men kezebe 'aleyne*, s. 51-54 (hadis no: 26, 27, 29, 30, 31); a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, VIII, 331 (hadis no: 8781); Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, III, 443 (hadis no: 5624); Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, s. 113-114 (hadis no: 440, 442, 443); Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 325 (hadis no: 549).

⁹ Ma'mer b. Râşid, *Kitâbü'l-câmi*, Abdurrezzâk, *Musannef*'i içinde, XI, 341 (hadis no: 20710); Abdullah b. Mübarek, *Müsned*, s. 184 (hadis no: 241); eş-Şâfi'î, *Müsned*, s. 1430 (hadis no: 1199); Tayâlisî, *Müsned*, I, 34 (hadis no: 31); Humeydî, *Müsned*, I, 166 (hadis no: 32); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, XI, 217, (hadis no: 32952); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I, 110, 129 (hadis no: 115, 178); Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min müsnedi 'Abd b. Humeyd*, s. 37 (hadis no: 23); Tirmizî, “Fiten”, 7 (hadis no: 2165); İbn Mâce, “Şehâdât”, 27 (hadis no: 2363); el-Hâris, *Avâlî*, s. 62 (hadis no: 68); İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, s. 988, 989 (hadis no: 1531, 1532); Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, I, 269 (hadis no: 166); Eslem b. Sehl, *Târîhu Vâsit*, s. 233; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 283-287 (hadis no: 9175-9182); *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, I, 131, 133 (hadis no: 141, 143); Tahâvî, *Şerhu Müškili'l-âsâr*, VI, 256; IX, 329, 334 (hadis no: 2460; 3708, 3718); a.mlf., *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, IV, 150, 151 (hadis no: 6117, 6120); Ebûbekr Muhammed b. Ca'fer el-Harâtî,



durmalarına rağmen bu hususu bahsi geçen hadisle desteklememiş olmaları sebebiyle reddetmektedir (Fazlurrahman, 1964, s. 51). Fazlurrahman'ın e silentio delilini kullanarak sonradan formüle edildiğini savunduğu söz konusu hadisin tüm tarikleri incelendiğinde klasik hadis usulü açısından reddini gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığı görülmüştür. Nitekim râvilerinin tamamı en düşük olarak makbul seviyesinde olup hiçbir tarikinde münker, metruk bir râvisi bulunmamaktadır (Çakmak, 2015, s. 39-40).

Siyasî Karışıklıklar

Huzeyfe b. el-Yemân'ın rivayet ettiği 'İnsanlar Hz. Peygamber'e hayırdan soruyorlardı, ben ise gelmesinden korkarak Ey Allah'ın Rasûlü! Biz cahillik ve şer içindeyken Allah bize bu hayrı gönderdi. Bundan sonra şer var mıdır? diye şerden sordum.' şeklinde manâsı devam eden ve sonunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dalâlette olan bir gruba işaret ederek 'eğer onların vaktine erişirsen Müslümanlar'ın cemaatine ve onların önderlerine bağlı kal' ifadesini içeren hadis¹⁰ hakkında Fazlurrahman, o dönemde iç karışıklıklar sebebiyle siyâsî liderlere uyulması ve Müslüman cemaatine bağlı kalınması için ortaya çıkan tipik bir fiten hadisi olduğu yorumunu yapmaktadır (Fazlurrahman, 1964, s. 56). Müttetekun aleyh bir hadis olmasına rağmen bu hadisin mesnetsiz bir biçimde tenkid edilmesi hadis hakkında sağlıklı bir sonuca ulaşmayı engellemektedir. Nitekim hadis usulü kriterlerine göre hadis incelenmiş ve tüm tariklerindeki râvilerin sika ve sadûk konumunda, isnadlarının ise muttasıl olması neticesinde sahih olduğu anlaşılmıştır.

Yine çok meşhur ve müttetekun aleyh bir rivayet olan 'Fitneler gelecek, onlarda oturan ayakta durandan, ayakta duran yürüyenden, yürüyen koşandan daha hayırlıdır.' şeklindeki hadis¹¹,

100

Mesâviü'l-ahlâk, s. 79, 80 (hadis no: 163, 165); el-Mehâmilî, *el-Emâlî*, s. 242 (hadis no: 237); İbn 'Arâbî, *Kitâbü'l-mu'cem*, s. 534 (hadis no:1036); *Sahîhu İbn Hibbân*, X, 436, 437 (hadis no: 4576); XII, 399, 400 (hadis no: 5586); XV, 122 (hadis no: 6758); XVI, 239, 240 (hadis no: 7254); Taberânî, *el-Mu'cemü's-sagîr*, I, 89 (hadis no: 89); a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, II, 30, 184 (hadis no: 1134, 1659); III, 204 (hadis no: 2929); VI, 306 (hadis no: 6483); İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, I, 285 (hadis no: 114, 115); İbn Mende, *Kitâbü'l-îmân*, I, 983 (hadis no: 1087); Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 187 (hadis no: 390); Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâd*, III, 119 (hadis no: 155); Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, s. 17, 18 (hadis no: 44, 47); Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd*, I, 645; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 249, 418 (hadis no: 404, 720); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 146 (hadis no: 13521); a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen*, I, 170 (hadis no: 283).

¹⁰ Ma'mer b. Râşid, *Kitâbü'l-câmi'*, Abdurrezzâk, *Musannef*'in içinde, XI, 341-343 (hadis no: 20711); el-Herevî, *Garîbü'l-hadîs*, II, 103; Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, s. 17, 18 (hadis no: 28, 31, 33); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, XIV, 7, 17 (hadis no: 38109, 38129); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, VII, 742, 743, 749 (hadis no: 23819, 23822, 23842); Buhârî, "Menâkıb", 24 (hadis no: 3606); "Fiten", 11 (hadis no: 7084); Müslim, "İmâra", 1847, 1848; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1 (hadis no: 4244); İbn Mâce, "Fiten", 13 (hadis no: 3979, 3981); İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-'Uzle ve'l-infirâd*, s. 160 (hadis no: 192); İbn Vaddâh, *el-Bida'*, s. 40 (hadis no: 83); Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, VII, 237, 361, 364 (hadis no: 2811, 2959, 2962); *Müsnedü Ebî Avâne*, IV, 418-420 (hadis no: 7166-7168); el-Mehâmilî, *el-Emâlî*, s. 309 (hadis no: 326); Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I, 331 (hadis no: 583); a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, IV, 29 (hadis no: 3531); Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 185 (hadis no: 356); IV, 596, 672 (8401, 8598); Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 272 (hadis no: 937); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 269-272, 329 (hadis no: 16610, 16617, 16795).

¹¹ Tayâlisî, *Müsned*, IV, 103 (hadis no: 2465); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, III, 144 (hadis no: 7783); Buhârî, "Menâkıb", 25 (hadis no: 3601); "Fiten", 9 (hadis no: 7081, 7082); Müslim, "Fiten", 3 (hadis no: 2885, 2886); *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, X, 373 (hadis no: 5965); *Sahîhu İbn Hibbân*, XIII, 291 (hadis no: 5959); Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, IV, 177 (hadis no: 3049); Âcurrî, *Kitâbü's-Şerî'a*, I, 385 (hadis no: 73); ed-Dâni, *es-Sünenü'l-vâride*, s. 241, 243 (hadis no: 38, 40); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 330 (hadis no: 16796).



Fazlurrahman'a göre Hâricilerin siyasî yaşama dair etkilerini azaltmak, engellemek için formüle edilmiş bir rivayettir (Fazlurrahman, 1964, s. 57). Fakat söz konusu hadisi reddetmek bir kenara hadis usulüne göre zayıf hükmü vermek bile mümkün değildir. Hadis birçok tarikten gelmekte olup müttefekun aleyh bir rivayettir.

Zühde yönelme

'Ey Allah'ın Rasûlü! İnsanların en faziletlisi kimdir? sorusuna Hz. Peygamber (s.a.v.) 'Canı ve malıyla Allah yolunda cihad edendir, buyurmuş, ardından ya sonra? diyen sahâbiye Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'Allah'tan sakınan ve insanları şerrinden koruyan, bir tepede yaşayan mümindir.' şeklinde cevap vermiştir. Buhârî'nin *Sahih*'inde bulunan bu hadisi¹² Fazlurrahman, hicrî III. asırda siyâsî çekişmeler ve fıkhn gelişmesi sonucunda ortaya çıkmış sûfilîğin beraberinde getirdiği bir zühde yönelme şeklinde yorumlamıştır (Fazlurrahman, 1964, s. 65, 66). *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında yer alan ve başka birçok tariki olan bu rivayetin sonradan ortaya çıktığını iddia etmek, iddiayı her âlimin kabul edeceği ilmî bir delille ispat etmeyi gerektirir.

Fazlurrahman'ın sûfî yapının ortaya çıkardığını iddia ettiği bir diğer rivayet ise 'Bana dünyadan güzel koku ve kadın sevdirdi, namaz ise gözümün nuru kılındı.' şeklindeki meşhur hadistir.¹³ Fazlurrahman, bu hadisteki dünya zevkleriyle namazın bir arada anılarak aynı kategoride toplanmasına ve bu nedenle hadisin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyetine karşı çıkmaktadır (Fazlurrahman, 1964, s. 66, 67). Söz konusu hadis muttasıl ve otuzu aşkın tarike sahiptir. Bu meşhur hadisin incelenmesi neticesinde mevzu sayılmasının imkânı olmadığı gibi za'fı da bulunmamaktadır.

¹² Ma'mer b. Râşid, *Kitâbü'l-câmi'*, Abdurrezzâk, *Musannef*'i içinde, XI, 368 (hadis no: 20761); Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'l-cihâd*, s. 158 (hadis no: 167); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 51, 52, 57 (hadis no: 19718, 19740); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, IV, 45, 95, 96, 107, 142, 146, 221 (hadis no: 11142, 11339, 11342, 11394, 11556, 11570, 11860); Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min müsnedi 'Abd b. Humeyd*, s. 301, 305 (hadis no: 975, 989); Buhârî, "Cihâd", 2 (hadis no: 2786); "Rikâk", 34 (hadis no: 6494); Müslim, "İmâra", 1888; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 5 (hadis no: 2485); Tirmizî, "Cihâd", 24 (hadis no: 1660); İbn Mâce, "Fiten", 13 (hadis no: 3978); İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Uzle ve'l-infirâd*, s. 158, 164 (hadis no: 189, 198); Nesâî, "Cihâd", 7 (hadis no: 3107, 3108); a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 273 (hadis no: 4298, 4299); *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, II, 425 (hadis no: 1225); *Müsnedü Ebî Avâne*, IV, 471, 472 (hadis no: 7372-7374, 7376, 7378); *Sahihu İbn Hibbân*, II, 369 (hadis no: 606); X, 459, 460 (hadis no: 4599); Taberânî, *Müsnedü's-Sâmiyyîn*, III, 53 (hadis no: 1794); el-Hattâbî, *el-Uzle*, s. 66; İbn Mende, *Kitâbü'l-îmân*, I, 402, 437 (hadis no: 236, 237, 455, 456); Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 85 (hadis no: 2435); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 267, 270 (hadis no: 18496, 18502); a.mlf., *Şu'abü'l-îmân*, II, 361 (hadis no: 2047); IV, 8 (hadis no: 4214); a.mlf., *el-İ'tikâd*, I, 223; a.mlf., *el-Âdâb*, s. 95 (hadis no: 288); a.mlf., *ez-Zühdü'l-kebîr*, s. 92 (hadis no: 117).

¹³ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 342; *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, IV, 330, 514, 726 (hadis no: 11884, 11885, 12644, 13623); *Cüz'ü'l-Müemmel b. İhâb*, s. 83 (hadis no: 17); İbn Ebû Âsım, *Kitâbü'z-zühde*, s. 119 (hadis no: 234, 235); Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, XIII, 296 (hadis no: 6878); el-Mervezî, *Ta'zîmü kadri's-salâh*, s. 296 (hadis no: 322); Nesâî, "İşratü'n-nisâ", 1 (hadis no: 3391, 3392); a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 149 (hadis no: 8836, 8837); *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, VI, 199, 237 (hadis no: 3482, 3530); *Müsnedü Ebî Avâne*, III, 14 (hadis no: 4020); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, V, 241 (hadis no: 5203); VI, 54 (hadis no: 5772); İbn Ya'kûb el-Kelâbâzî, *Bahrü'l-fevâid*, s. 113 (hadis no: 7); Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 190 (hadis no: 2733); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 124, 125 (hadis no: 13454).



Mezhep ve Fırkaların Görüşlerini Yayma

İslâm toplumunda yaşanan iç karışıklıklar ortamında Ehl-i sünnet'in, her grup arasında bir orta yol bulmak üzere bu çekişmeyi sonlandıracak ilk reaksiyon şeklinde tavsif ettiği Mürcie, zaman içerisinde Ehl-i sünnet'in unsuru haline geldiği görüşündedir (Fazlurrahman, 1964, s. 59, 60). Fazlurrahman'ın söz konusu akım tarafından ortaya atıldığını iddia ettiği hadis ise, Buhârî'de bulunan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'Lâilâhe illallâh diyen ve bu tevhid üzere ölen kişi Cennet'e girer', buyurması üzerine Ebû Zer'in üç defa 'zina edip hırsızlık etse de mi', şeklindeki sorusuna Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evet, diye cevap verdiği rivayettir.¹⁴ Bu hadisin birkaç tariki dışında tüm rivayetleri muttasıl isnadlı sahih hadislerdir. Bu kadar meşhur bir hadisin bir grup tarafından oluşturulduğunu ifade etmek ancak klasik usule itimat etmemekle açıklanabilir.

Gelecekte Haber Verme

Fazlurrahman gelecekte haber veren rivayetlerin spesifik olanlarının tarihî bakımından Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Nitekim bu konu klasik hadis usulü açısından da kabul edilmiş, ihtiyatla yaklaşmış bir husustur. Fakat Fazlurrahman'ın bu meyanda verdiği örneklerden biri 'Sözümü işitip, belleyip ezberleyerek başkasına aktaran kişinin yüzünü Allah ak eylesin!' şeklinde devam eden hadistir.¹⁵ Burada Fazlurrahman Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bulunduğu toplumun acil ihtiyaçları için değil de gelecek nesillere aktarılacak üzere kelime kelime hüküm ve bilgi vermiş olmasını vakıya mutabık görmemektedir (Fazlurrahman, 1964, s. 48). Söz konusu hadisin sadece Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen kırka

¹⁴ Tayâlisî, *Müsned*, I, 356 (hadis no: 445); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, VII, 180, 185, 195 (hadis no: 21744, 21763, 21796, 21798); VIII, 892 (hadis no: 28077); Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-sahâbe*, s. 376 (hadis no: 562); Buhârî, "Bed'ül-halk", 6 (hadis no: 3222); "Libâs", 24 (hadis no: 5827); "Tevhîd", 33 (hadis no: 7487); a.mlf., *el-Edebü'l-müfred*, s. 429 (hadis no: 803); Müslim, "İmân", 96; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, s. 660 (hadis no: 957); Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, IX, 354, 389, 392, 402, 436 (hadis no: 3920, 3975, 3978, 3997, 4046); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 410-412 (hadis no: 10889-10896); Dûlâbî, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, II, 604 (hadis no: 1083); Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, III, 624, 626-629, 633, 634, 636 (hadis no: 930-938, 944, 945, 949); İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, II, 809 (hadis no: 532); *Müsnedü Ebî Avâne*, I, 28, 29 (hadis no: 35, 36); Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, X, 163, 166 (hadis no: 3994, 3995); *Sahîhu İbn Hibbân*, I, 392, 446 (hadis no: 169, 213); VIII, 118-120 (hadis no: 3326); İbn Mende, *Kitâbü'l-imân*, I, 220-224 (hadis no: 80-87); Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâd*, III, 1131 (hadis no: 1971); Ebû Nuaym, *el-Müsnedü'l-müstahrec*, I, 168, 169 (hadis no: 270, 271); III, 72, 73 (hadis no: 2234, 2235); Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 68 (hadis no: 6510); VII, 171, 172 (hadis no: 10328-10332); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 319, 320 (hadis no: 20770, 20771); a.mlf., *el-Ba's ve'nüshûr*, s. 67-70 (hadis no: 23-30); a.mlf., *Şu'abü'l-İmân*, I, 305 (hadis no: 346); a.mlf., *el-Esmâ ve's-sıfât*, I, 242 (hadis no: 175).

¹⁵ eş-Şâfi'i, *Müsned*, s. 1408 (hadis no: 1182); Humeydî, *Müsned*, I, 200 (hadis no: 88); İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, I, 200 (hadis no: 296); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, II, 148 (hadis no: 4146); Tirmizî, "İlim", 7 (hadis no: 2656, 2657); İbn Mâce, "Mukaddime", 18 (hadis no: 232); Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, VI, 382, 385 (hadis no: 2014, 2018); *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, IX, 62, 198 (hadis no: 5064, 5240); İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 9, 10; *Müsnedü's-Şâfi'i*, I, 314, 315 (hadis no: 275-278); *Târihu Cürcân*, s. 157 (hadis no: 288); *Sahîhu İbn Hibbân*, I, 268, 271, 272 (hadis no: 66, 68, 69); Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, s. 165 (hadis no: 5, 6); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, II, 78, 169 (hadis no: 1304, 1609); V, 233 (hadis no: 5179); VII, 348 (hadis no: 7690); *Hadîsu Ebî'l-Fadl ez-Zührî*, II, 560, 561, 562 (hadis no: 604-607); Hattâbî, *Garibü'l-hadis*, I, 67; Ebû Nuaym, *el-Müsnedü'l-müstahrec*, I, 39 (hadis no: 9); a.mlf., *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 331 (hadis no: 11122); Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd*, II, 698; Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, II, 274 (hadis no: 1738); a.mlf., *Delâilü'n-nübüvve*, I, 23; VI, 540; a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen*, I, 109 (hadis no: 43).



yakın tarihi mevcut olup bu isnadların sadece üçünde zayıf ve metruk râvilerin bulunduğu tespit edilmiştir. Rivayetler muttasıl senedli olarak *Kütüb-i sitte*'nin çoğunda kaydedilmiştir.

Hadisin isnâdını incelemeksizin bu şekilde yoruma dayalı değerlendirmeler yapan Fazlurrahman'ın yukarıdaki hadis de dâhil olmak üzere genel olarak hadis literatürü ile ilgili olumsuz kanaatinin arkasında, ayrıntılarla ilgilenmeyen, günlük yaşama dair herhangi düzenlemede bulunmayıp sadece savaş ile ilgili hususları tanzim eden, toplumun düzenini en genel biçimde sağlamaya çalışan ve dinin ilerleyebileceği temel ilkeleri tebliğ eden bir peygamber tasavvurundan kaynaklandığı söylenebilir.

Sonuç

Fazlurrahman'ın çalışmaya konu olan eserindeki sünnet ve hadis ile ilgili görüşleri ele aldığı 52 hadis doğrultusunda incelenmiştir. Burada sadece birkaçına değinilen 52 hadisten Fazlurrahman'ın, görüşünü tasdik etme veya fikhî bir yorumu destekleme amacıyla kullandığı 6 hadis bulunmaktadır. Dördü mevkuf, ikisi merfu olan bu hadislerin biri hariç hepsi fikhî içerikli hadislerdir. Hâlbuki Fazlurrahman eserde ifade ettiği üzere fikhî hadislerin çoğunun, ahlakî hadislerin ise neredeyse tamamının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olmadığını, onlarda sahâbî ya da tâbî'î izlerinin görüldüğünü hatta bunların dönemin fakihlerinin yorumları olup râvilerin rivayet şeklinde sunduklarını savunmaktadır (Fazlurrahman, 1964, s. 33). Bu görüşü göz önüne alındığında yukarıda bahsi geçen dört mevkuf hadisi, Hz. Ömer'in sünnetten farklı uygulamaları olduğunu ispat etmek için delil olarak kullanması tutarlı bir usul takip etmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim eserdeki kabul etmediği 46 hadisten 9 tanesi 'fikhî hadis' şeklinde tanımladığı rivayetlerdir.

Kalan 37 hadisten 10 tanesini siyaset ve siyasî karışıklıklar nedeniyle, 12'sini mezheplerin görüşlerini savunmak üzere ortaya koyduklarını ifade ederek 6 hadisi gelecekte haber vermesi gerekçesiyle, 4'ünü e silentio/sessizlik delilini kullanarak 3 tanesini sûfililiğin sonucu oluşması iddiasıyla, birini ise birden fazla sahâbînin rivayet etmiş olması sebebiyle sonradan formüle edildiğini iddia etmiştir.¹⁶ Fazlurrahman son hadisin farklı bir varyantını gelecekte haber veren rivayetler arasında sayarak reddetmiştir. Bahsedilen rivayet meşhur 'Erîke hadisi' olup burada zikredilecek olan varyantı ise son kısmında 'ne kadar güzel söz söylenmişse ben söylemişimdir.' cümlesinin bulunduğu hadistir. Fazlurrahman tarihî kabul etmediği bu son hadisin, meşhur 'men kezebe aleyye' hadisine karşı uydurulduğunu iddia etmektedir (Fazlurrahman, 1964, s. 36).

Ele alınan hadislerin klasik usul açısından sıhhat durumuna gelince, Fazlurrahman'ın sonradan ortaya çıktığını ifade ettiği 46 hadisten 28'inin sahih, 12 tanesinin hasen, 5'inin zayıf olduğu, birinin ise metruk râvî barındırması sebebiyle metruk hadis konumunda olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu hadislerden 40 tanesinin muteber vasıfta olması Fazlurrahman'ın yaklaşımının klasik hadis usulünden ne kadar farklı olduğunu göstermektedir. Netice olarak klasik hadis usulüne göre

¹⁶ Fazlurrahman'ın bir hadisi birden fazla sahâbî yahut tâbî'înin rivayet etmesi sakıncalı kabul etmesi Schacht'ın oryantalist paradigmayı esas alarak alternatif isnadları problemlili görmesinden etkilendiğini düşündürmektedir. Onun bu görüşü ise Hz. Peygamber'den itibaren başlayan hadis rivayetini kabul etmemesiyle ilgilidir (Kızıllı, 2014, s. 40-41).



mütevattir seviyesindeki birçok hadisi genel değerlendirmeler ve yorumsal tenkitler neticesinde kabul etmemesi hadisleri kendi kurguladığı metodoloji içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Abd b. Humeyd. (1988). el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd. (nşr. Mahmûd Muhammed Halîl). Beyrut: Âlemü'l-kütüb.
- Abdullah b. Mübarek. (1987). Müsned (thk. Subhî el-Bedrî). Riyad: Mektebetü'l-meârif.
- Abdurrezzâk. (1970). el-Musannef (Ma'mer b. Râşid'in el-Câmi'i ile birlikte) (nşr. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî). Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî.
- Âcurrî, E. M. b. H. (t.y.). Kitâbü's-Şerî'a (nşr. Abdullah b. Ömer b. Süleymân). Riyad: Dâru'l-vatan.
- Açıkgenç, A. (1990). İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri. İslâmî Araştırmalar, C. IV, Sayı: 4.
- Açıkgenç, A. (1995), "Fazlurrahman", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 280.
- Ahmed b. Hanbel. (1998). el-Müsned (nşr. Mahmûd Muhammed Halîl). Beyrut: Âlemü'l-kütüb.
- Beyhakî, E. B. A. b. H. (2003). es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ'). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Beyhakî, E. B. A. b. H. (1990). el-Medhal (nşr. Muhammed Ziyâu'r-Rahmân el-A'zamî). Riyad: Edvâü's-selef.
- Beyhakî, E. B. A. b. H. (1999). el-İ'tikâd ilâ sebîli'r-reşâd (nşr. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrâhim Ebu'l-Ayneyn). Riyad: Dâru'l-fazîle.
- Beyhakî, E. B. A. b. H. (1991). Ma'rifetü's-sünen (nşr. Abdü'l-Mu'tî Emîn el-Kal'acî). Beyrut: Dâru Kuteybe.
- Beyhakî, E. B. A. b. H. (1988). Delâilü'n-nübüvve Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Beyhakî, E. B. A. b. H. (2005). Kitâbu'l-Kadâ ve'l-kader Riyad.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1999). el-Câmiu's-sahîh (nşr. Abdülmelik Mücâhid). Riyad: Dâru's-selâm 1419/1999, II. baskı.,
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1998). el-Edebü'l-müfred (nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyri). Riyad: Mektebetü'l-meârif.
- Çakmak, K. (2015). Fazlurrahman'ın ıslamic methodology in history isimli eserindeki hadislerin tahrir ve değerlendirilmesi. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yalova Üniversitesi, Yalova.
- Dânî, E. A. O. b. S. (t.y.). es-Sünenü'l-vâride (thk. Rızâullah Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî). Dâru'l-âsime.



- Dârakutnî, A. b. Ö. (2001). es-Sünen (thk. Şuayb el-Arnâvût). Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Dârimî, A. b. A. (t.y.). es-Sünen (thk. Fevâz Ahmed Zümerlî). Karaçi: Kadîm kütüphanesi.
- Dûlâbî, E. B. M. b. A. b. H. (2000). el-Kunâ ve'l-esmâ (thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Ebû Avâne, Y. b. İ. (1998). Müsned (thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî). Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Ebû Dâvûd, S. b. E. (1999). es-Sünen (thk. Sâlih b. Abdülaziz b. Muhammed). Riyad: Dâru's-selâm.
- Ebû Nuaym, A. b. A. (t.y.). el-Müsne'dü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim. (thk. Muhammed İsmâîl eş-Şâfî'î), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Ebû Ya'lâ, A. b. A. (1987). Kitâbü'l-İrşâd (thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Fazlurrahman. (1990). Kısa Otobiyografi. (B. Demirkol, çev.). İslâmî Araştırmalar. C. IV, Sayı: 4.
- Fazlurrahman. (1964). Islamic Methodology in History. Karachi.
- Harâtî, E. M. b. C. (1992). Mesâviü'l-ahlâk ve mezmûmuhâ (thk. Mustafa b. Ebu'n-Nasr eş-Şelbî). Cidde: Mektebetü's-sevâdî.
- Hatiboğlu, İ. (2010). Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hatiboğlu, İ. (2011). Fazlurrahman'ın Hadis ve Sünnet Ayrımı. A. T. Dayhan (Yay. Haz.). Fazlurrahman'ı Doğru Anlamak. İzmir.
- İbn Batta, E. A. U. b. M. b. B. (1994). el-İbânetü'l-kübrâ Riyad: Dâru'r-râye.
- İbn Bişrân, A. b. M. b. A. b. B. (1997). el-Emâlî Riyad: Dâru'l-vatan.
- İbn Ebû Âsım, E. B. A. b. A. el-Âhad ve'l-mesânî (thk. Bâsim b. Faysal el-Cevâbire). Riyad: Dâru'r-râye.
- İbn Ebû Şeybe, E. B. A. b. M. (2004). el-Musannef (Hamed b. Abdullah el-Cum'a). Riyad: Mektebetü'r-rüşd.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. b. S. (t.y.) el-Muhallâ (thk. Ahmed Muhammed Şâkir). Mısır: Matbaatu'n-nahda,
- İbn Hibbân, M. b. A. (1993). es-Sahîh (thk. Şuayb el-Arnâvût). Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- İbn Huzeyme, E. M. b. İ. (1980). es-Sahîh (thk. Mustafa el-A'zamî). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. (1999). es-Sünen (thk. Sâlih b. Abdülaziz b. Muhammed). Riyad: Dâru's-selâm.
- İsfahânî, E. M. A. b. H. (t.y.). Kitâbü'l-'Azame (thk. Rızâullah Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî). Riyad: Dâru'l-âsime.



Kızıl, F. (2005). Oryantalistlerin hadislerin menşeiini tespitiye yönelik yöntemleri. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Kızıl, F. (2008). Fazlurrahman's Understanding of the Sunnah/Hadith-A Comparison with Joseph Schacht's Views on the Subject. İstanbul: Hadis Tetkikleri Dergisi.

Kızıl, F. (2014). Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi, İstanbul: İSAM Yayınları

Kudâ'î, E. A. M. b. S. (1985). Müsnedü's-Şihâb (thk. Abdülmecîd es-Selefi). Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

Kuzudişli, A. (2012). Fazlurrahman'ın Sünnet Yorumu. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Lâlekâî, E. b. H. b. M. (1995). Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a (thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî). Riyad: Dâru't-Taybe.

Mâlik b. Enes. (1985). el-Muvatta' (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti), (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî). Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî.

Müslim, M. b. H. (2009). el-Câmiu's-sahîh (thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî). Beyrut: Dâru Kurtuba.

Nesâî, A. b. Ş. (1999). es-Sünen (thk. Sâlih b. Abdülaziz b. Muhammed). Riyad: Dâru's-selâm.

Nesâî, A. b. Ş. (2001). es-Sünenü'l-kübrâ (thk. Şuayb el-Arnâvût). Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

Sifil, E. (2011). Fazlurrahman Kimdir? A. T. Dayhan (Yay. Haz.). Fazlurrahman'ı Doğru Anlamak. İzmir.

Şâfi'î, M. b. İ. (2001). el-Ümm (thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib). Dâru'l-vefa.

Şâfi'î, M. b. İ. (2005). el-Müsned (thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib). Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.

Tayâlisî, S. b. D. (1999). el-Müsned (thk. Muhammed Abdü'l-Muhsin). Dâru hicr.

Ünal, İ. H. (1990). Fazlurrahman'ın sünnet anlayışı ve 'yaşayan sünnet' kavramı üzerine. İslâmî Araştırmalar. C. IV, Sayı: 4.