

ISSN 2147-0049



**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

8

2015

(Sayı | Issue | العدد: 8)

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY مجلة كلية الإلهيات
OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2015

RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

8

2015

Rize, Türkiye

Sahibi | Owner | مالك

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Dekan | Dean | عميد

Editör | Editor | رئيس التحرير

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ

Editör Yardımcıları | Co-Editors | شارك في التحرير

Yrd. Doç. Dr. Ümit ERKAN

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN

Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

Prof. Dr. Hasan AYIK

Prof. Dr. Şevket TOPAL

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Doç. Dr. İhsan ARSLAN

Doç. Dr. İlyas KARSLI

Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ

Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR

Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN

Son Okuma | Last Reading | القراءة النهائية

Yrd. Doç. Dr. İlyas YILDIRIM

Öğr. Gör. İsmail HACIAHMETOĞLU

Arş. Gör. Abdurrahman HARBİ

Arş. Gör. Emine BATTAL

Arş. Gör. Enver ŞAHİN

Arş. Gör. Muhammed Hanefi SULUOĞLU

Arş. Gör. Muzaffer ÜZÜMCÜ

Arapça Çeviri | Arabic Translators | المترجمون

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin YAĞCI

Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK

Arş. Gör. Ahmet KAPLAN

Öğr. Gör. Sefer YILDIRIM

Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة

Arş. Gör. Zahide KESKİN

Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Öğr. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası,

RİZE / TÜRKİYE

İletişim | Corresponding | المراسلة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, RİZE / TÜRKİYE

ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr

Tel: +90 464 214 11 21

Fax: +90 464 214 11 24

Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب

<http://dergi.erdogan.edu.tr>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma ve Hakem Kurulu | Advisory Board | هيئة الإستشارة و التحكيم

- Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Abdurrahman KURT, *Çanakkale 18 Mart Ü.*
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, *DİB*
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ahmet KOÇ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, *29 Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU, *Erciyes Ü.*
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Alim YILDIZ, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Aliye ÇINAR, *Karamanoğlu Mehmetbey Ü.*
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Ü.*
Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ, *Dicle Ü.*
Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, *Hittit Ü.*
Prof. Dr. Hasan Ali ESİR, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Hüseyin YAZICI, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN, *Atatürk Ü.*
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Kemal YILDIZ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Latif TOKAT, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Mahmut AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, *Yıldırım Beyazıt Ü.*
Prof. Dr. Mevlüt KAYA, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Muhammed AYDIN, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, *Harran Ü.*
Prof. Dr. Mustafa ALICI, *Erzincan Ü.*
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, *Ankara Ü.*
Prof. Dr. Nihat DALGIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ, *Diyanet İşleri Başkanlığı*
Prof. Dr. Osman KARADENİZ, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI, *Emekli Öğr. Üyesi*
Prof. Dr. Saffet KÖSE, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU, *RTEÜ.*
Prof. Dr. Şevket TOPAL, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Yunus MACİT, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Doç. Dr. Adem EFE, *Süleyman Demirel Ü.*
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, *Uludağ Ü.*
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Cengiz BATUK, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, *Necmettin Erbakan Ü.*
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, *Sakarya Ü.*
Doç. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*
Doç. Dr. Murat SERDAR, *Erciyes Ü.*
Doç. Dr. Murat MEMİŞ, *Dokuz Eylül Üniversitesi*
Doç. Dr. Necdet ŞENGÜL, *Dokuz Eylül Üniversitesi*
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*
Doç. Dr. Salih ÇİFT, *Uludağ Ü.*
Doç. Dr. Sinan ÖGE, *Atatürk Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU, *Trakya Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU, *RT Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Erdal KAYA, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin YAĞCI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Süheyl ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABİ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT, *RT Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Muhammed YILMAZ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCALOĞLU, *RT. Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK, *Recep Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, *Aksaray Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Saih JNAIDI, *R. Tayyip Erdoğan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK, *Sakarya Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Yusuf BİLEN, *Atatürk Ü.*

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'nde telif ve tercüme makale, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirme çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Telif ve tercüme makalelere; 50-100 kelime arasında Türkçe, İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
9. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
10. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yazar, RTEÜİFD'nde yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
13. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı ve e-posta adresi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna bibliyografya eklenmelidir.
4. **Bicim:** Metin kısmı Bookman Old Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 9 punto ile yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve alt 5,5; sol ve sağ 4,6 cm boşluklu ve 30 sayfayı aşmamalıdır.
6. Dergimizde dipnot kaynak gösterim sistemi kullanılmaktadır.

Örnek Kullanımlar:

Dipnotta:

Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010, s. 5.

Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), s. 26.

Kaynakçada:

Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010.

Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), ss. 25-40.

NOT: Diğer kullanım örnekleri için dergi web sayfasına bakınız.

(<http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/dergi>)

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Makaleler

Gazzâlî'de Hikmet'in Anlamı ve Yorumu ss. 7-23.
Salih Sabri YAVUZ

Fazlullâh Moral'ın İki Mesnevîsi:
Ta'ziye-Nâme ve Vefât-ı Nebî ss. 25-42.
Alim YILDIZ

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri
ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği) ss. 43-84.
Muhammed KIZILGEÇİT- Hacı Yusuf ACUNER- Gülûzar TOKLU

العناصر الفاعلة في إنتاج المعنى ss. 85-98.
İbrahim SULAIMAN

Selîm Mahlaslı Bir Şaire Ait
Mukaddimetü Li's-Salât İsimli Mesnevî ss. 99-138.
Yusuf YILDIRIM

İstanbullu Eşref Divanı'nda Rind ve Zahid Tipleri ss. 139-162.
Betül ELMACI

Değerlendirme

Uluslararası Din ve Şiddet Sempozyumu İzlenimleri ss. 163-192.
Emine BATTAL

Yeni Dini Hareketler:
Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla ss. 193-200.
Emine BATTAL

Vatandaşlık ve Din Eğitimi ss. 201-209.
İlhan TETİK

GAZZÂLÎ'DE HİKMET'İN ANLAMI VE YORUMU

Salih Sabri Yavuz

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr., Kelam

Öz: Gazzalî'nin anahtar kavramlarından biri olan hikmet, onun düşünce dünyasında ve kendi metodolojisi bağlamında anlaşılması gerekir. Aksi takdirde onun bu kavrama yüklediği anlamın paradoks içerdiği sonucuna varılabilir. Makalemizde onun hikmete yüklediği anlamları ve bu çerçevede Allah'ın hikmetini nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Gazzâlî, hikmet, Eş'arilik, Vücub.

The Meaning and Interpretation of Wisdom in al-Ghazali

Abstract: Wisdom, which is one of the key concepts in al-Ghazali needs to be understood within the context of his thought and methodology. Otherwise ones can come to conclusion that meaning, which is ascribed this word by him contains paradox. In this article we tried to present the meanings ascribed the wisdom by him and how he considered the wisdom of Allah. .

Keywords: Ghazzali, wisdom, Esharites, Obligation.

التأويل و معنى الحكمة عند الغزالي

ملخص: الحكمة هي من المفاتيح الأساسية الاصطلاحية عند الغزالي. يجب فهم الحكمة من السياق المنهجي من وجهة نظر الغزالي نفسه. وبالعكس من الممكن أن يحمل أي شخص معنى هذا مفارقاً. في هذا البحث حاولنا أن نضع معاني الحكمة بالنسبة للغزالي وكيف يعالج بحكمة الله
كلمات مفتاحية: الغزالي، الحكمة، أشعاري، وجوب.

İslam düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî'nin (v. 505/1111) düşüncesinde hikmet önemli bir yere sahiptir; hatta onun düşüncesinin anahtar kavramlarından biri olarak da görülebilir. Bu itibarla onun bu kavrama yüklemiş olduğu anlam göz ardı edildiği takdirde, özellikle uluhiyyet ve buna bağlı olarak ilâhî fiiller konusundaki yaklaşımları tam olarak anlaşılabilir. İlk bakışta Gazzâlî'nin birtakım düşüncelerinin çelişkiler içerdiği düşünülebilir. Ancak onun düşünce sistematğinde önemli yer işgal eden kavramlara

yüklediği anlamdan hareketle diğer düşüncelerinin, kendi düşünce sistemi içindeki iç tutarlılığından bahsedilebilir.

Hikmet'in Anlamı

Arapça h-k-m حکم kökünden gelen hikmet (حكمة) kelimesi “hüküm vermek, bir yargıda bulunmak” anlamına gelir.¹ İstilahta hikmet, hakkı hak olduğu için, hayrı da onunla amel etmek için bilmektir.”² Râgıb el-İsfahânî ise hikmet terimini “ilim ve akıl vasıtasıyla gerçeği bulma” şeklinde tanımlamaktadır. Hikmet Allah için kullanıldığında “eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak”, insan için kullanıldığında “mevcudatı bilip hayırlar işlemek” anlamına gelmektedir. Hüküm hikmetten daha geneldir. Zira her hikmet hükümdür, fakat her hüküm hikmet değildir. Hikmete “Kur'an tefsiri, Kur'an ilmi” ve "nübüvvet" karşılıkları da verilmiştir.³

İlahi Fiillerde Hikmet

Hikmet kavramını Allah'ın fiilleri bağlamında inceleyen Gazzâlî, hikmetin iki anlama geldiğini özellikle vurgulayarak konuyu tahlil etmeye çalışır. Ona göre hikmetin iki temel anlamı vardır:

Birincisi, varlığın düzenini ve varlıklar âlemindeki unsurların en derin ve önemli anlamlarını kavramaktır. Böylece bunlardan beklenen gaye tamamlanıncaya kadar bu varlıkların ne şekilde olmaları gerektiği konusunda belirli bir sonuca ulaşmak ve bir hükme varmaktır.

İkincisi ise eşyanın düzenini sağlamaya ve bunları uygun ve sağlam bir şekilde düzenlemeye sebep olan bir kudretin lafza

¹ Şartunî, Said el-Hürî, *Akrabu'l-mevârid*, “hkm” mad., Beyrut 1889, I, 218; İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, *Cemheretu'l-lügâ*, “hkm” maddesi., thk. Remzi Münnir Baalbeki, Beyrut 1987.

² Tehanevi, *Keşşâfu istilâhati'l-fünûn*, “hikmet maddesi, I, 701.

³ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hkm” mad., thk. Safvan Adnan Davudi, Beyrut 1997, s. 249.

eklenmesidir. Mesela hikmet kelimesinden türemiş olan “hakîm” kelimesi kullanıldığında bununla ilim sahibi olan kastedilir. Yine “ihkâm” kelimesinden türemiş olan “hakîm” kavramı kullanılır ve bununla bir işi sağlam ve en güzel bir şekilde yapan kişi ve fiil kastedilir.⁴

Gazzâlî, hikmet lafzının ve bu lafızla alakalı olan iyi-kötü-güzel-çirkin gibi kavramların yanlış anlaşılması neticesinde başka birçok yanlış düşüncelerin geliştiğini öne sürer. Ona göre bu yanlış anlaşılmanın giderilmesi neticesinde aslında birçok fırka mensubu, karşılaştığı problemleri halledecektir. Bu itibarla problem, bu kavramların tanımlanması ya da herkesin kendi tanımlarının hakikati ifade ettiğini öne sürmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Ona göre insan düşüncesini bu konuda hataya düşüren üç ana faktörden bahsedilebilir.

1. İnsan bazen başkasının gayesine uygun olduğu halde, kendi gayesine aykırı olanları kötü görebilmekte ve kötü olarak nitelendirebilmektedir. Bir insan için, herhangi bir şeyin başkasının gayesine uygun olması önemli değil. İnsan tabiatı gereği, kendi nefisini beğenir ve başkasını hakir görür. Bir fiil, kişinin hakkında kötü olabilir. Bunun sebebi ise, bu fiilin onun gayesine aykırı olarak gerçekleşmesidir. Bu şekilde insan, aslında kötü olmayan bir fiilin özüne kötülüğü izafe eder ve onu özü itibariyle kötü kabul eder. Belki insan kendi o şeyi kötü görmesinde haklı olabilir; ancak kötülüğü onun özünde var kabul etmesi ve ona kötü hükmünü vermesinde hatalıdır. Hatta bazen insan bir durumda kötü hükmünü verdiği aynı şeye, başka bir durumda kendi lehine olduğu için iyi hükmü verebilmektedir.⁵ Buna göre kötülüğün tanımında şahsi faktörler etken olmaktadır. Öyle gözüküyor ki, Gazzâlî burada iyi ve kötünün tanımlanmasında psikolojik faktörlerin varlığına dikkat çekmektedir.

⁴ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 105.

⁵ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 105-106.

2. Çok nadir durumlar hariç, insan genellikle zihnini işgal edip tüm aklını galip gelen ve nefesine yerleşen durum sebebiyle bu nadir durumlar dışındaki hallerde, gaye ve amaçlarına aykırı düşüncelere kötü hükmünü vermesi mümkündür. İnsan, yalanın tüm durumlarda kötü olduğuna hükmeder. Bunun sebebi, mutlak anlamda kötülüğü çirkin görmesi, kötülüğün ekseri durumlarda kötü olması, bazı durumlarda ise yalanın kendi menfaatine ve faydasına olacağını aklına getirememiş olmasıdır. Çünkü insan ta çocukluluğundan itibaren eğitim ve çevresel faktörler yüzünden yalanın kötü olduğuna alıştırılıp ondan nefret ettirilmiş, yalanın kötü olduğuna ve asla yalan söylememesi gerektiğine inandırılmıştır. Bu durumda yalanın kötü olmasını onun aslına ve nadiren de kendisinden ayrılan bir şarta bağlanmıştı. Bu sebeple insan yalanı mutlak anlamda kötü görmektedir.⁶ Gazzâlî'nin bu açıklaması hiçbir şeyin aslında ve özünde belirleyici değerler taşımadığı, değerlerin sonradan ya eğitim yoluyla veya telkinle ya da çevresel faktörlerle oluşturulduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷

3. İnsandaki vehmin bir şeye değer yargısı atfetmedeki rolüdür. Bazen insan vehmi, bir şeyin ters anlamını akla getirebilir. Çünkü vehim, belli şeye bağlı olarak anlaşılan şeyin mutlaka o şeye bağlı olduğunu zanneder. Mesela, yılanın kendisini sokmuş olan bir kişi, daha sonra yılanın renklerine benzer renklerle süslenmiş ipi gördüğünde ondan korkar. Bunun sebebi, insanın kendisine daha önceden acı veren şeyin, renkli ip şeklinde tasavvur etmesidir. Yine bazen insan, insan pisliğine benzediği için ona benzeyen iyi şeyleri yemekten kaçınır. Bunun sebebi, vehimdir. Her ne kadar akli onun böyle olmadığına hükmetse de psikolojik olarak nefret uyandırdığından kişi benzerlik kurarak böyle şeylerden kaçınır. İnsan vehmi, tabii olanın aksi bir kavrama yönelmektedir. Böyle

⁶ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 106.

⁷ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 106.

durumlarda daima gerçeği göz önünde bulundurmak gerekir.⁸

Gazzâlî burada insanın fitratını muhafaza edememesinden ve sosyo-kültürel ve psikolojik şartların etkisinden hareketle hikmeti temellendirir. İnsan, bu şartlar ve etkilerden bağımsız olarak konuya yaklaşmalıdır. Ona göre Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda hiçbir şeye zorunluluk atfedilemez. Bu açıdan bakıldığında eşyanın özünde de mutlak anlamda değere yönelik gerçeklik, iyilik ve kötülük yoktur. O halde hikmet Allah'ın fiili ne ise odur; güzel Allah'ın emrettiği şeydir. Hatta Gazzâlî, bu konuların akıl tarafından kavranılıp kavranılamayacağı hususuna da değinir ve bu konuda akla uymak, ancak Allah'ın kendilerine hakikati hakikat olarak göstermiş olduğu ve hakikate uyma kudreti bahşetmiş olduğu seçkin kullar için söz konusu olduğunu açıklar. Gazzâlî, konuyu insanların sahip oldukları tutum ve mensubu buldukları inançlardan hareket ederek verdiği bir örnekle açıklar: Mutezilenin avam kesiminden birine, inançlarla ilgili bir meseleyi akla uygun bir biçimde yöneltip açıkladığında, hemen bunun doğruluğunu kabul ettiğini göreceksin. Fakat bunun Eş'arî yaklaşım olduğunu ona söylediğinde hemen bu kişi az önce kabul ettiğini reddedecek, ondan vazgeçecektir. Aynı durum Eş'arî mezhebine mensup biri için de söz konusudur.⁹

Gazzâlî burada insanın akli yapısını ve düşüncesini etkileyen hususların bulunmasıyla sağlıklı bir düşünceye ulaşma imkânı bulamayacağını özellikle vurgulayarak şöyle der:

...İnsandaki bu eğilim ve benzeri durumlar nefse itaat etmeye yöneliktir... Yaradılış daha ziyade vehme ve hayale dayanmaktadır. Yanlış hayal akla hükmeder. Fakat nefsin güçleri alışkanlıkları icra etme noktasında vehim ve hayallere itaat edecek şekilde yaratılmıştır. Öyle ki, insan hatırlama veya görme suretiyle güzel bir yemeği hatırladığı zaman hemen ağzının suyu akar... Bütün bunlar böyle bir fiilin meydana

⁸ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 106-107.

⁹ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 107.

gelmesinin imkân dâhilinde olmadığı halde böyle cereyan eder.¹⁰

Allah'ın hikmetinin herhangi bir şeyi yaratmasını gerektirmeyeceğini düşünen Gazzâlî, ilahi tekliflerin temelinde de bu keyfiyetin geçerli olduğuna hükmeder. Zira bu husus Mutezile'nin ileri sürdüğü gibi, yaratmanın ve teklifin Allah'a vacip olduğu görüşü, vücut kavramının yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır. Mutezile vücut prensibi gereği salah-aslah, lütuf, elem, ivaz ve teklif gibi ilahi fiilleri Allah için vacip/zorunlu kabul etmiştir. Yani ilahi adalete zarar vereceğini düşündükleri hususları Allah için yapılması ve yerine getirilmesi zorunlu (vacib) fiiller olarak görmüştür. Mutezile'ye göre Allah'ın adaleti, adalet ve eşitliğe aykırı bir şey yapmaya engel olur. Bu açıdan bakıldığında "kul için en faydalı ve aslah olanı yaratmak Allah'a vacip" olması dolayısıyla aksini düşünmek Allah'a zulüm isnad etmek olur ki, bu adalet prensibiyle çelişen bir durum olur. Buna göre, insanlar için en iyi olanı yapmadığı takdirde Allah'ın adil bir varlık olması düşünülemeyeceği gibi böyle bir varlığın Allah olması düşünülemez. Fazlur Rahman, Mutezile'nin bu görüşlerinin açık bir biçimde Helenistik etki altında, özellikle Stoacılık'ın etkisiyle geliştirildiğini iddia etmektedir.¹¹

Mutezile'ye göre insanlar için en hayırlı olanı yaratmak Allah'a vaciptir. Ancak O'nun bu manada insanlar için yarattığı hususlar üç kısımda mütalaa edilir. Lütuf, ivaz ve sevap. Allah'ın insanlara vermiş olduğu şeyler bu üçünden birine karşılık gelir. İnsan bir şeyi ya hak etmiştir, ya hak etmemiştir. Allah insanlara bir şeyi hak etmeden vermişse bu ilahi bir lütuftur. Ancak insana hak ettiğinin karşılığı verilmişse bu takdirde kişi bunu ya Allah'ı yücelttiği veya ona saygı gösterdiği için verilmiştir. Bu sevap kavramına dâhildir. Şayet bunun dışında bir eylem dolayısıyla hak edilmişse bu ivaz kavramı ile ifade

¹⁰ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 109.

¹¹ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 111.

edilir. Yani ivaz, övgüye değer bir eylem dolayısıyla değil de başka bir husus dolayısıyla hak edilen karşılıktır.¹² Bu ilkeye dayalı olarak Mutezile, bu dünyada kendi iradesi dışında acı ve ızdırap çekenlere ahirette Allah'ın mükâfat vermesini vacip görmektedir.

Gazzâli ise vacib kavramını, varlık alanına çıktuktan sonra zorunlu olmayı ifade eden vücubiyetten ayırır ve bu tür vacibin, ilahi fiillerdeki vücubiyeti ifade etmeyeceğini ima eder. O daha özel bir tanımlamayla bu kavrama açıklık getirerek “terk edene dünyada veya ahirette mutlak zarar veren veyahut ta aksi muhal olan” şeklinde tanımlar.¹³ Allah'ın bir şeyi terk etmesi durumunda, O'na herhangi bir zararın dokunmasını düşünmek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın yaratma veya teklifte bulunmasını imkânsız kılacak bir şey yoktur. Fakat Allah'ın, teklifler sunmayı terk etmesi, O'nun ilim ve iradesine aykırı olduğu gerekçesiyle vacip olacağı söylenirse, bu doğru bir yaklaşımdır. Çünkü Gazzâli'ye göre, ezelde iradenin varlığı ve ilmin de bununla ilişkili olduğu farz edilirse, iradenin ve ilmin taalluk ettiği şey vacip olur.¹⁴ Gazzâli'nin bu tanımlamalarından, hiçbir şeyin insan aklı tarafından hikmet gereğidir diye Allah'a atfedilemeyeceği, zorunlu kılınamayacağı ortaya çıkmaktadır. Allah için vücubiyet, ancak O'nun ilminin ve iradesinin ilişkili olduğu hususların varlık alanına çıkmasıyla söz konusu edilebilir. Bir anlamda tasavvuri ezeli ilmin¹⁵ tasdike dönüşmesi vacip olur. Buradan hareketle ona göre, Allah'ın fiillerinde bir illet ya da hikmet aramak abestir. Hiçbir sebebe dayalı olmadan Allah dilediği gibi yaratma, teklif etme ve cezalandırmada bulunabilir.

¹² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 505-507; *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 494

¹³ Gazzâli, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 110.

¹⁴ Gazzâli, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 110.

¹⁵ Tasavvuri ezeli ilim, ezelde sonradan meydana gelecek olanların hem varlığı hem de yokluğu ile ilişkilidir. Tasdiki ezeli ilim ise, gelecekte vuku bulacak olanlarla ezelde ilişkili değildir. Bu itibarla ezeli ilmin maluma bir dahli yoktur.

Gazzâlî'ye göre, bir şeyin hikmete aykırı olarak yapılmasının abes olacağı şeklinde bir iddiada bulunmak da isabetli görülemez. Çünkü teklif, lafızlardan ibaret olan bir gereklilik değil, nefiste var olan bir gerekliliktir. Kalkma gücü olmayan birine “kalk” demek, lafızdan ibaret bir vücbiyet olsaydı, ona kalk demek caiz olurdu. Bu açıdan gücü olan bir kimsenin ayağa kalkmasının vücbiyetinin kendisinde bulunduğunu tasavvur etmek mümkündür. “İnsana gücünün üstünde teklifte bulunmak abestir; abes ise Allah hakkında düşünülemez, muhaldir” yaklaşımıyla, insana gücünün üstünde teklifte bulunmaya karşı çıkmak, Gazzâlî'ye göre tutarlı değildir. Çünkü bu tür tekliflerde, insanların bilemeyeceği, ama sadece Allah'ın bildiği birtakım faydalar olabilir. Hatta fayda, sadece emre uyup sevap kazanmak değildir. Bilakis fayda, belirli bir emrin ortaya çıkarılmasında ve onunla ilgili teklife inanılmasında bulunabilir. Mesela, Allah Hz. İbrahim'den önce oğlunu kurban etmesini istemiş, sonra da emri yerine getirmeden önce Allah bu emrini nesh etmiştir. Aynı şekilde Ebu Cehil'e iman etmekle emredip sonra da kesin olarak onun iman etmeyeceğini haber vermiştir. Bir şeyin Allah'ın haber verdiğinin aksine olması imkânsızdır. Bu da ilahi fiillere konu olan teklif-i mala yutak (güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesi) mümkün olduğunu gösterir.¹⁶ Bu da hikmetle çelişmez.

İlahi hikmet ve fiiller noktasında Gazzâlî'nin ele aldığı diğer bir husus da kötülüklerden beri olan hayvanlara Allah'ın acı vermesinin mümkün olacağı; bunun karşılığında ise onları mükâfatlandırmasının zorunlu olmayacağı meselesidir. Mutezile'ye göre ise Allah'ın böyle bir fiili yapması kötü olacağı için bu imkânsızdır. Onlar bundan dolayı, insanın parmaklarını ovarken bir sineği veya bir benzerini öldürdüğü zaman, onlara çektirilen bu eziyetin karşılığı olarak, Allah'ın onları tekrar

¹⁶ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 113.

diriltilip mükâfat vereceğini söylemek zorunda kalmışlardır. Gazzâli'ye göre, ister hayvanlar olsun, isterse buluğa ermemiş küçük çocuklar ve deliler olsun, yaptıklarından sorumsuz olanlara elem ve ızdırap verilmesi, Allah'ın bir takdiridir.¹⁷ Bilindiği gibi Mutezile'nin bu konudaki görüşü vâcib anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Onlara göre Allah'ın kulu için en uygun olanı yaratması O'na vaciptir, zorunludur.

Böyle bir iddiaya Gazzâli, hikmetten kastedilen şeyin ne olduğunu ortaya koymak suretiyle cevap vermektedir. Eğer hikmet'ten maksat, işlerin düzenini, bu düzenin gerçekleşmesindeki kudreti bilmek ise, burada Allah'ın hikmetine aykırı bir durum yoktur. Eğer başka bir mana kastediliyorsa Gazzâli bunun doğru olmayacağını, Allah ve O'nun fiilleri konusunda ancak ifade edildiği şekilde hüküm vermek gerektiğini söyler.¹⁸

O halde Gazzâli'ye göre Allah'ın vermiş olduğu ızdırap ve elem karşısında mükâfat vermesi zorunlu değildir. Böyle bir fiil onun zulümle nitelendirilmesini de gerektirmez.

O zaman Gazzâli şu ayeti nasıl yorumlamaktadır?

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ

“Kim güzel bir iş yaparsa kendisi için yapmış olur. Kim de kötü bir iş yaparsa kendi aleyhinde yapmış olur. Rabbin kullarına asla zulmetmez.” (Fussilet 41/46)

Gazzâli bu ayeti açıklarken zulmün kesin olarak Allah'tan uzak olan ve uzak tutulması gereken, O'nun kemaliyle bağdaşmayan bir nitelik olduğunu vurgular. Ancak o, kavramların doğru anlaşılmasının gerekliliğini burada da hatırlatarak meseleyi tahlil eder.

¹⁷ Gazzâli, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 114.

¹⁸ Gazzâli, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 114.

Ona göre zulüm, başkasının mülkünde tasarrufta bulunan için düşünülebilir veya bir emir altında bulunan ve yaptıkları emre uymayan kimseler için düşünülebilir. İnsan kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir. Allah için ise başkasının mülkünde tasarruf diye bir şey söz konusu olamaz. Bütün mülk Allah'ındır. Başkasının mülkünde tasarrufta bulunması düşünülemeyen ve başkasının emri altında bulunması tasavvur olunamayan kimseden, onda bulunmaması sebebiyle değil, zulmü tamamlayıcı şartın bulunmaması sebebiyle zulüm kesin olarak selbedilmiş olur.¹⁹ Böyle durumların gerçekleşmiş olması, varlık âleminde bulunması onların imkânına delil teşkil eder. İnsan olmaları sebebiyle, onların başına gelen çeşitli musibetler de daha önce işlemiş oldukları bir suç sebebiyle değildir.²⁰

Buradan anlaşılmaktadır ki, Gazzâlî'ye göre Allah'a asla zulüm isnad edilemez. Çünkü zulüm kavramının gerektirdiği anlamlar Allah söz konusu olduğunda yerine gelmemektedir. Fakat böyle bir kudretin onda olmadığını da söylemek doğru olmaz. Bu itibarla başkasının mülkünde tasarruf etmesi, başkasının emri altında bulunması halinde zulüm kavramı tamamlanmış olur. Bu şekilde tasavvur edilemeyen bir kimseden ise zulüm uzak olmuş olur.

Varlıktaki Hikmet

Gazzâlî, bir taraftan ilâhî fiiller noktasında hikmete açıkladığımız şekilde anlam verip onları değerlendirirken, diğer taraftan varlıklardaki hikmeti, Allah'ın her şeyi yerli yerinde yaratmış olduğundan hareketle gözler önüne sermeye çalışır. İlk bakışta ilâhî fiillerin hikmetle ilişkilendirilemeyeceği fikri ile varlıklardaki yaratılışa hikmet tespit etme arasında bir çelişki görülebilir. Şu bir hakikattir ki, ilâhî fiil ile bu fiilin neticesi

¹⁹ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 115.

²⁰ Gazzâlî, *İhya*, I, 195.

arasındaki ince çizgiyi ortaya koymak kolay değildir. Gazzâli bunu denemeye çalışmıştır. Ona göre ilâhî hikmet bütün mahlûkatı kuşatan bir hikmettir. İnsan aklı bu hikmeti anlamaktan acizdir. Çoğu zaman hikmetten yoksun gibi gözükken hususlar derin hikmetlere sahip olabilmektedir. Tüm insanlık ve bütün akıllar bir araya gelseler dahi bu hikmeti kavramaktan aciz kalırlar. Gazzali'ye göre buna en iyi örnek insan vücududur. Fakat buna rağmen bazıları bu hayret verici özelliği görmezlikten gelip o derin inceliği anlamazlar. Mesela, insanın sahip olduğu göz öyle bir özelliğe sahiptir ki, bu özelliklerden biri eksik olursa insan görmekten mahrum olur. Aynı şekilde insanın tüm uzuvları yerli yerinde yaratılmıştır. Onların başka bir durumda olmaları işlevsiz kalmalarına sebep olabilirdi. Dolayısıyla yaratılmış olan, en iyi ve güzel olandır. Allah gözü bedeninin en uygun yerine yerleştirmiştir. Onu farklı bir yere, mesela başımızın arka tarafına, ayağımızın veya elimizin üstünde bir yerde yaratmış olsaydı bu denge yakalanmaz, ona birçok kusurlar arız olabilirdi.²¹

Gazzâli, varlıklardaki hikmeti benzer şekilde açıklamaya devam eder ve insan aklı tarafından açıklanamayan ve görülemeyen hikmetlerin bulunmasını da insan aklının bunları anlamaktan aciz olduğunun kendilerine itiraf ettirilmesi şeklinde açıklar. İnsan son tahlilde aciz bir varlıktır ve her şeyi anlayamaması da doğaldır. Onun yapacağı en iyi şey teslimiyettir.

Gazzâli, insanda var olan acı, hastalık ve yoksulluk gibi durumları kötülükten başka bir şey olarak göstermeye çalışmaz. O bunları, sosyal adaletsizliğin, insan kaynaklı kötülüğün sonucu olarak da görmez. Onları tamamen ilahi iradeye bağlar. Allah bazı insanlar için sağlığı ve imanı dilerken, bazıları için de hastalığı ve dalaleti diler. Onun bu tür düşüncelerinden anlaşılmalıdır ki, Allah'ı bu tür durumların sorumluluğundan

²¹ Gazzâli, *el-Maksadu'l-esna*, s. 82.

kurtarmak için hiçbir gayret sarf etmemektedir. Bu durum Gazzâlî'nin ıstıraptan kaynaklanan kötülüğe dair hiçbir yorum getiremeyeceği anlamına gelmez. Ancak bu durum göstermektedir ki, onun düşünce sistematığı içinde kötülüğün kaynağı meselesi temel bir yer işgal etmez.²²

Genelde Eş'arî anlayış özelde ise Gazzâlî, hem muhalifleri olan Mutezile tarafından, hem de çağdaş bazı kimseler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Hemen belirtmeliyim ki, Mutezile Eş'arîlikten daha önce doğmuş bir ekoldür. Eş'arîlik Mutezile'ye karşı bir tepki olarak doğmuştur. Mutezile'nin Eş'arî'ye veya Eş'arîliğe yönelik eleştirileri daha sonraki dönemlere rastlar. Bu itibarla zaten Eş'ariler Mutezile'nin doktrinlerini eleştirerek kendi telakkilerini oluşturmuşlardır.

İbn Teymiyye Eş'arilerin hikmet ve ilâhî fiiller noktasındaki görüşlerini sıkı bir eleştiriye tabi tutar ve bu konuda kesin ifadeler kullanır. Ona göre Eş'ariler hikmetten yoksun bir iradeyi, sevgiden mahrum bir ilâhî dilemeyi savunmaktadır. Böylece onlar ilâhî irade, muhabbet ve rıza arasında bir ayırım da bulunmamaktadır. Böyle olunca da küfür, sapkınlık ve isyan gibi hususları da Allah'ın sevdiğini, onlara rıza gösterdiğini söylemiş olmaktadırlar. Eş'arilerin, "Allah bu gibi hususları din açısından sevmez" demeleri, "dini bakımdan onları dilemez" sonucunu doğurmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre onların farkında olmadıkları durum budur.²³

Çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed İkbâl ve Şarkiyatçı Schuon, Eş'arîliğin temelini teşkil eden mutlak imkân anlayışı bağlamında ilahî fiillerde keyfiliğe kadar varan hikmet anlayışına eleştiriler yöneltmişlerdir.

İkbâl, Eş'arî anlayışın Mutezile'ye karşı bir tepki olduğunu ve

²² Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise)*, trc. Metin Özdemir, Ankara 2001, s.64.

²³ İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil*, Beyrut 1992, IV-V, 298.

bunun sonucunda uluhiyet telakkisi oluşturduğunu söyler. Bu itibarla bu düşüncede var olan doktrinlerin hepsi böyle bir tepkiselliğin yansımasından ibarettir. Şöyle der İkbâl: “Eş’arî’nin endişesi tamamen teolojikti. Fakat gerekçeliğin esas tabiatına müracaat etmeden akıl ve vahyi uzlaştırmak mümkün değildi. Bâkılânî, bu yüzden teolojik araştırmasında tamamen metafizik kavramları kullanmış ve böylece ekolünü metafizik bir müessese olarak tesis etmiştir.” Ancak böyle bir kurum, entelektüel temelden mahrum olduğundan dolayı, gerçek metafiziğe yönelik bir iddiadan ileriye gidememiştir. İkbâl şöyle der: “Sonradan Eş’arî’nin liderliğini yaptığı Sünnî reaksiyon ise, ilâhî vahyin otoritesinin savunulması için diyalektik metodun transferinden başka bir şey değildi.”²⁴

Eş’arî’nin, Allah’ın azameti karşısında insanın hiçliğini ispat etme gayreti, Eş’arîliği tuhaf bir ikileme oturtur. Schuon şöyle der: “Bizim hiçliğimizle şaşkına dönen Eş’arî, bize Allah’ın açıklama yapmak zorunda olmadığını düşünür. Fakat onun unuttuğu bir şey vardır ki o da, Allah’ın açıklama yapma gereğini arzu etmesidir. Eğer Allah bir elma ağacı yaratırsa, onun sadece elma vermesi beklenir, incir değil. Allah yaptığı şeyin açıklamasını, insan idrakine sunma gereğini duyar. Eğer Allah mesajını böylece muhafaza ediyorsa, yani ontolojik olarak ve beşer gücünün elinden geldiğince bu kesinlikle irade eksikliğinden kaynaklanmamaktadır; aksine O’nun gerçek ve iyi olması sebebiyledir ve ontolojik olarak O’nun özgür oluşu, iyi olanı arzu etmesinden dolayıdır.” Bizim bakış açımızdan eğer insan bir hiçliğe indirgenmişse, haddizatında Tanrı unutulmuş bir durumda kalır.²⁵

Schuon, Eş’ari kelimasında ikilemlerin bulunduğunu, Eş’ari yaklaşımın entelektüel sezgiden yoksun totaliter düşünceyi

²⁴ Şehzad Kayser, “İkbâl ve Schuon’a Göre Eş’arîlik”, AÜİFD XIV (2004), sa: 2, s. 318.

²⁵ Şehzad Kayser, “İkbâl ve Schuon’a Göre Eş’arîlik”, AÜİFD XIV (2004), sa: 2, s. 322-323.

temsil ettiğini söyler. Buna örnek olarak da, Eşari düşüncede var olan “Allah’ın hiçbir durumda gayri adil olmayacağı, adaletsizliğin başkasının mülkünde tasarruf etmek ve onun alanını işgal etmek demek olduğu; halbuki Allah’a ait, O’nun kudreti kapsamı dışında bir alanın bulunmasının söz konusu olmadığı” şeklindeki mutlak kudret anlayışını örnek verir. Ona göre böyle bir düşünce “Allah en insafsız biri gibi davransa dahi insafsız olamayacağı” sonucunu doğurur. Schuon der ki, bu takdirde asli değerler konusunda tuhaf bir gaflet söz konusudur. Böylece Tanrı, Rahman ve Rahim olan, O’nun sosuz iyiliğini vurgulayan Kur’anî yaklaşıma uygun olarak değil de tek özelliği anlaşılabilir ve hesap edilemez bir inatçılık olan “ahlaki boşluk” olarak sunulmaktadır. Eğer hakikat böyle olsaydı, nitelik belirten hiçbir isim Tanrı’ya izafe edilemezdi. Beşeri, akıl anlamsız olurdu. Beşeri akıl ve Tanrı’dan bir şeyler yansıtan faziletler, var olmazdı. İnsandan beklenen de kör bir yayaya ayarlanmış itaatkâr bir hayvan olmak olurdu.²⁶

Schuon, genelde Eş’ari, özelde ise Gazzâlî’nin ortaya koyduğu mutlak iradeye dayalı ulûhiyet telakkisinin bir sonucu olarak onarın bu telakki karşısında gözlerinin kamaştığını, bu sebeple de Tanrı’nın insanlara ve mahlûkata hiçbir şeyi izaha borçlu olmadığı sonucunu çıkarır. Schuon’a göre unutulmamadır ki, Tanrı “izah etmeyi ister.” Tanrı bir elma ağacı yaratırsa bu ağaç, incir değil elma verir. Bu itibarla da Tanrı beşeri akla tüm açıklamaları borçlu olmak ister. Schuon’a göre Tanrı istemeden veya ontolojik bir sebep olmadan hiçbir şey var olmaz.²⁷ Bu ifadeyle Schuon, hem illiyeti hem de Tanrının iradesini kurtarmayı amaçlamaktadır.

Schuon Gazzâlî’den şu aktarımı yaparak eleştirilerine devam eder ve düşünce tarihi içinde birçok esoteristin kaçınılmaz bir

²⁶ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1998, s. 128.

²⁷ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 131-132.

şekilde düalist düşünce tarzından kaynaklanan bir etkiyle bunu yaptığını da dikkatlere sunar ve tuhaf karşılar. O, Gazzâlî'den şu aktarımı yapar:

Eğer biri bana Tanrı'nın niye herkesin mümin olmasını istemediğini sorsaydı karşılık olarak derdim ki, Tanrı'nın ne istediğini veya ne yaptığını sorgulamaya hakkımız yoktur, çünkü O, istediği her şeyi yapmakta özgürdür... Mümin olmayanları yaratıp onların o halde kalmasını istemekle, yılanları, akrepleri ve domuzları yaratmakla kısaca kötü olan her şeyi istemekle Tanrı bizim anlamayabileceğimiz birtakım saiklerin olduğunu bize göstermektedir.

Schuon'a göre, Gazzâlî ikinci kısımda söylediğini başta söylemesi gerekirdi. O "ilâhi sebep insanlığın veya bir insanın anlayamayacağı kendine özgü saiklere sahiptir; bir insanın soru sorması normaldir; aynı şekilde anlayışının asli ve arızı sınırları olduğunu kabul etmesi de normaldir" demeliydi. Bu açıdan ilahi olanı kurtarma adına insani olanı terk etmek ve insan aklını suçlamak olacak iş değildir. Schuon'a göre Gazzâlî'nin bu düşünce tarzında insana ve onun haklarını göz önünde bulundurmaya yönelik bir formülasyon yoktur.²⁸

Allah'ın insandan gücünün üstünde bulunan hususları yapmasını isteyebileceğini belirten Gazzâlî'ye, bu düşüncesinin Kur'an sistematigiyle uyuşmadığından hareketle itiraz eder ve şu ayeti yorumlayarak cevap verir: "*Rabbimiz, gücümüzün yetmeyeceği şeylerle bizleri sorumlu tutma.*" (Bakara 2/286) Bu ayette Allah'ın bir günahı cezalandırabileceği ve cezanın günahkârın gücünün ötesine geçebileceği haber verilmektedir. Ayetteki vurgu şöyle anlaşılabilir: "Rabbimiz, bu külfetten bizi kurtar, çünkü senin rahmetine güveniyoruz." Ancak Schuon, der ki, bu ayetten Allah'ın insandan objektif olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan şeyleri isteyebileceği anlamı çıkarılamaz.²⁹

²⁸ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 133.

²⁹ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 136-137.

Sonuç

Bütün müminler Allah'ın yarattığı ve emrettiği her şeyin hikmetli olduğunu kabul eder ve bu şekilde inanır. Bununla birlikte İslam düşüncesinde söz sahibi ekoller ve âlimler, hikmetin ilahi fiillerle ilişkisini izah ederken bunu farklı şekillerde yorumlamıştır. Belki de bu yorumlama tarzlarından en ilginçini Gazzalî'de rastlamaktayız. Onun gayreti, genel anlamda ilahi olanı koruma, gözetme ve anlamlı hale getirmeye yönelik olduğu görülmektedir.

Gazzalî, Allah'ın fiillerindeki hikmetin ilahî olandan hareketle anlaşılması gerektiğini ve hikmetin Allah'ın yarattığı varlıklarda mevcut işleyişte bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim insan kâinata yöneldiğinde oradaki düzeni ve mükemmelliği hemen müşahede eder ki, bu da Allah'ın yaratmış olduğu şeylerin boş ve batıl bir şekilde yaratılmadığını gösterir. Ancak Gazzalî, hikmeti açıklarken ilâhî kudreti sınırlandırma anlamı taşıyan görüşlerden titizlikle kaçınmış, normalde kendisine hikmet bulunması problem teşkil etmeyen hususlarda bile bunu yapmaktan kaçınmıştır. O, Allah'ın aşkınlığına vurgu yaparak O'nun mükemmelliğini asla zedeleyecek en küçük bir duruma bile müsaade etmemiştir.

Kaynakça

- el-İsfahânî, Ragıb, *el-Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davudî, Beyrut 1997.
- Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, trc. Metin Özdemir, Ankara 2001.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, İstanbul 1981.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1983.
- , *el-Maksadu'l-esnâ*, nşr. Abdülvehhâb el-Câbî, Cyprus 1987.
- , *İhyau ulumi'd-din*, I-IV, Kahire ts.
- , *Mearicu'l-kuds*, trc. Serkan Özburun, İstanbul 1995.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, *Cemheretu'l-lügâ*, "hkm" maddesi., thk. Remzi Münnir Baalbeki, Beyrut 1987.
- İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil*, Beyrut 1992.
- Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, (nşr. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin), Kahire 1962-1965.
- Schuon, Frithjof, *İslam ve Ezeli Hikmet*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1998.
- Şartunî, Said el-Hürî, *Akrabu'l-mevârid*, Beyrut 1889.
- Şehzad Kayser, "İkbâl ve Schuon'a Göre Eş'arîlik", AÜİFD XIV (2004), sa: 2, ss. 317-326.
- Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilahati'l-Fünun*, I-II, Beyrut 1996, İstanbul 1984.

FAZLULLÂH MORAL'IN İKİ MESNEVİSİ: TA'ZİYE-NÂME VE VEFÂT-I NEBÎ

Alim Yıldız

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr., Türk İslam Edebiyatı

Öz: Çalışmanın konusu, Osmanlı'nın son dönemleriyle Cumhuriyet döneminin ilk yıllarını idrak etmiş, Erzurum Kongresi'ne de Sivas delegesi olarak katılmış olan Fazlullâh Moral Efendi'nin kaleme aldığı *Ta'ziye-nâme* ve *Vefât-ı Nebî* isimli mesnevileridir. Adlarından da anlaşılacağı üzere söz konusu mesneviler, hayatın kaçınılmaz gerçeklerinden biri olan ölüm hadisesini ve bu gerçek karşısında insanoğlunun göstermiş olduğu tutum ve hissettiği duyguları konu almaktadır.

Makalede önce şairin hayatı ve eserleri hakkında ana hatlarıyla bilgi verilecek, ardından eserlerin tanıtımı yapılacak, son olarak eserlerin günümüz alfabesiyle metinleri verilecektir.

Anahtar kelimeler: Ta'ziye-nâme, Vefât-ı Nebî, Türk edebiyatı, mesnevi, Fazlullâh Moral.

Fazlullah Moral's two Masnavis: Ta'ziye-nâme and Vefât-ı Nebî

Abstract: The subject of the study are called Ta'ziye-nâme and Vefât-ı Nebî Masnavis which were written by Fazlullah Moral Efendi who participated at the Erzurum Congress delegates in Sivas and He has to understand the early years of the Republican era with the late Ottoman period. As can be understood from the name those masnavis are dealing with the death of one of the inevitable facts of life events and it is subject to the feeling that this attitude it has demonstrated in the face of mankind and feel.

In the this article will be informed briefly about the life of the poet and works, following the presentation of the works to be done and finally the work will be give the texts with today's alphabet.

Keywords: Ta'ziye-nâme, Vefât-ı Nebî, Turkish literatüre, masnavi, Fazlullah Moral.

المثنويان لفضل الله مورال: "رسالة التّعزية" و "وفاة النبي(ص)"

ملخص: موضوع هذا البحث هو المثنويان المسميان بـ"رسالة التّعزية" و "وفاة النبي(ص)", لفضل الله مورال أفندي الذي عاش في نهاية الدولة العثمانية وبداية دولة "جمهورية تركيا", واشترك في مؤتمر أرضروم كمندوب عن مدينة سيواس. يتناول هذان المثنويان -كما يُشعر عنوانهما- قضية الموت التي لا مفرّ منها، وأيضاً يتناولان مشاعر الإنسان وموقفه من هذه الحقيقة. في هذا البحث، تحدثت عن ترجمة الشاعر ومؤلفاته بشكل عام، ثم عرضت مثنون آثاره بحروف لاتينية. **كلمات مفتاحية:** رسالة التّعزية، وفاة النبي(ص)، الأدب التركي، مثنوي، فضل الله مورال.

Mehmed Fazlullâh, Hayatı ve Eserleri

21 Safer 1293 (14 Mart 1876)'de Sivas'ta doğan¹ Mehmed Fazlullah'ın babası, "Gulâmî" mahlasıyla şiirler kaleme alan Abdülkadir Gulâmî (ö. 1886)'dir.² Dedesi ise aslen Kerküklü olan Kadiri şeyhi Mûr Ali Baba (ö. 1882)'dir.³ *Münâcât-ı Bedîa* isimli mesnevisinin başında yer alan "Müfessir-i Tıbyân evlâdından Mûralıbabazâde Muallim Şeyh Mehmed Fazlullah..."⁴ ifadesine bakılırsa, Fazlullâh Efendi'nin soyu *Tercüme-i Tefsîr-i Tıbyân* müellifi Mehmed b. Hamza ed-Debbağ el-Ayıntabi'ye kadar gitmektedir⁵. el-Ayıntabi'nin yirmi yaşından sonra Sivas'a yerleşmesi ve burada vefat etmesi de bu ihtimali kuvvetlendiren bir ipucu olabilir.

İlk eğitimini dedesinden alan Mehmed Fazlullâh, önce dedesini kaybetmiş, on yaşında iken de babası vefât etmiştir. İlk ve orta tahsilini başarıyla tamamladıktan sonra Sivas'ta medrese tahsiline devam ederek icazet almıştır. Medresede Arapça ve Farsçayı da bu dillerde eser verecek kadar iyi öğrenmiştir.

26 Receb 1303 (12 Ocak 1896) tarihinde Amasya İdadisi'ne Resim ve Türkçe muallimi olarak atanan şair, burada on yıl

¹ Şairin hayat hikâyesi oluşturulurken şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Sivas Halkevi Yayını, Sivas 1948, s. 131-166; İbrahim Olcaytu, *Folklor Defterleri-II (1907-1945)*, (Haz. Sadık Perinçek), Kalan Yayınları, Ankara 2001, s. 230-240; İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Sivas 2006, C. I, s. 330-332; Alim Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, Sivashılar Vakfı, İstanbul 2003, s. 50-52.

² Abdülkâdir Gulâmî'nin hayatı hakkında bkz. Ata Terzibaşı, *Kerkük Şairleri*, Cumhuriyet Basımevi, Kerkük 1387 (1967), C. II, s. 34-40; Mehmet Arslan, *Sivaslı Gulâmî Divânı*, Asitan Yayınları, Sivas 2009, s. 1-6.

³ Hayatı hakkında bkz. Ata Terzibaşı, *age*, C. II, s. 24-33; Mehmet Arslan, *age*, s. 7-11. Çalışkanlığından dolayı halk tarafından "Mûr (karınca)" sıfatı verilmiştir. Mûr yerine Nûr ifadesi de kullanılmış, sonraki zamanlarda ise Sivas halkı tarafından Mor Ali Baba'ya dönüştürülmüştür.

⁴ Fazlullah Moral, *Münâcât-ı Bedîa*, Giresun Matbaası, Giresun 1331, s. 1.

⁵ Hayatı ile ilgili bkz. İsmail Çalışkan, "Sivaslı Bir Müfessir: Tefsiri Mehmed Efendi", *Sultanşehir*, Mart-Mayıs 2008, yıl: 2, sayı: 6, s. 44-47.

kadar görev yaptıktan⁶ sonra 09 Safer 1323 (15 Nisan 1905)'te Tokad İdadîsi'ne becâyîşle tayin ister.⁷ İki yıl sonra hakkında başlatılan bir soruşturmanın neticesinde Mardin İdadîsi'nde görevlendirilir.⁸ Bir süre de Urfa İdadîsi'nde çalıştıktan sonra 1331 (1912-13)'de Maraş İdadîsi Türkçe muallimliğine tayin olunur.⁹ Maraş'ta eğitim faaliyetlerinin yanında Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin başkanlığını da yapar. Fransız işgaline karşı halkı direnişe teşvik ettiği gerekçesiyle hakkında ihbar yapıldığını öğrenince tayinini isteyerek 1336 (1918)'da Sivas'a bağlı Şarkî Karahisar'a İdadî müdürü olarak atanır.¹⁰ Sivas'ta Dârü'l-hilâfe Medresesi müdürlüğü ve Sivas Sultanîsi öğretmenliği görevlerinde de bulunmuştur. Yıllarca Türkçe, Arapça, Farsça, Edebiyat, Felsefe, Mantık, Resim ve Hıfzussıhha dersleri okutmuş¹¹ ve 1930 yılında kendisi isteğiyle emekliye ayrılmıştır.

Öğretmenliğinin yanında, görev yaptığı yerlerde halkla yakın ilişkiler kurmuş, özellikle Cuma günleri verdiği vaazlarla eğitim, siyasî ve toplumsal konularda halkı bilgilendirmiştir. Urfa'da câmilerde yaptığı vaazlara Ermenilerden de devam edenler olmuş, hatta Ermenilerin pazar günleri kiliselerinde kendilerine vaaz etmesini rica etmelerine rağmen Fazlullâh Moral'ın, câminin bütün insanlara açık olduğunu ve hiçbir din ve ırk ayrımı gözetilmeden herkesin gelebileceğini belirterek bu teklifi reddetmiştir. Sadece erkeklerin değil, kadınların da kendisini dinlemek istediklerini belirterek teklifte ısrarcı olmaları üzerine kilisede birkaç vaaz vermiştir.¹²

⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], Maarif Nezareti, Mektubi Kalemi [MF.MKT.], 301/44.

⁷ BOA, MF.MKT., 847/10.

⁸ BOA, MF.MKT., 1000/10.

⁹ BOA, MF.MKT., 1184/25.

¹⁰ Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Kongresi*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1963, s. 55-56; M. Fahreddin Kırzioğlu, *Bütünüyle Erzurum Kongresi*, C. III, Kültür Ofset Ltd. Şti., Ankara 1993, s. 219.

¹¹ İbrahim Olcaytu, *age*, s. 230.

¹² İbrahim Olcaytu, *age*, s. 230.

Ankara Üniversitesi TİTE arşivinde bulunan “Fazlullâh Moral’ın Erzurum Kongresi Anıları”ndan, Sivas’ta öğretmenlik yaparken *Gâye-i Milliye* ve *Îrâde-i Milliye* gazetelerinin çıkarılmasına katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında “Tenvir ve İrşâd Heyeti” idaresinin faaliyetlerine de katılmış, işgalcilerin propagandalarına karşı halkı aydınlatmıştır.¹³

Fazlullâh Moral, resmî görevlerinden çok Erzurum Kongresi’ne Sivas delegesi olarak katılması ile tanınır. Kongrede yirmiye yakın söz alarak gündeme dair değerlendirmelerde bulunur. Mustafa Kemal Paşa’nın ısrarlarına rağmen Temsil Kurulu üyeliğini kabul etmez. Özellikle, halkın ve askerlerin İslam şartlarına uymaları hakkında Kongre kararlarına bir madde eklenmesini isteyen önergesiyle dikkati çeker.¹⁴

1935 yılında, dedesi Mûr Ali Baba’nın ismine nisbetle “Moral” soyadını alan Fazlullâh Moral, 23 Nisan 1942’de 66 yaşında iken vefât etmiştir. Vefâtına kadar kafasının hâlâ dinç olduğu ve ölüm yatağında bile şiirler yazdığı, damadı Vehbi Cem Aşkun tarafından belirtilir. Cenazesi, Sivas’ta dedesi Mûr Ali Baba ve babası Aldülkadir Gulami’nin kabirlerinin de bulunduğu Mor Ali Baba Camii haziresine defnedilmiştir.

Şiirlerinde “Fazlı” ve “Fazlullâh” mahlaslarını kullanan şairin edebî yönünü, Vehbi Cem Aşkun “*Şiirlerinde didaktik bir eda vardır. Yalnız gazelleri daha lirik bir mahiyet arz etmektedir. Bununla beraber eserleri dil bakımından çok temiz ve güzeldir. Ulusal duyguları kuvvetli, heyecanı çok bir şairdir. Bilhassa hicivlerinde pek haşindir. Maalesef birçok parçalarını elde edemedim. Hafızasında olduğundan eserlerinin büyük bir kısmı kendisiyle birlikte gitti. Mamefih mevcut parçaları onun edebî*

¹³ Vehbi Cem Aşkun, *age*, s. 99 (naklen).

¹⁴ Kongrede sunduğu önergenin tamamı için bkz. A. Necip Günaydın, *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Atatürk Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas 2002, s. 94.

kudretini belirtmeye yetecek kadar vardır." ifadeleriyle anlatılmaktadır.¹⁵ Kaynaklarda çok sayıda eseri olduğundan bahsedilen Fazlullâh Moral'in, *el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl* (Halep 1330), *Şihâbu'l-Kudret fî-Recmi'l-Fikret* (Merzifon 1330) ve *Münâcaât-ı Bedîa* (Giresun 1331) isimli üç eseri basılmıştır. Bunların dışında *Miftâhu'l-basîret*, *Rûhu'r-rûh*, *Mürşidü'l-müsterşidîn*, *Muhabbetü'l-âli Abâ*, *Atatürk Sevgisi*, *Cumhuriyet Neşideleri*, *Ölüm Felsefesi*, *Miraciye* ve *Mevlid* isimli eserlerinin¹⁶ lduğu belirtilmektedir. Bahsedilen bu eserlerden hiçbiri bulunamamıştır¹⁷.

Münâcaat-ı Bedîa'nın ikinci baskısının sonunda müellifin matbu eserleri arasında *Ta'zîmü'l-mağfûrîn fî-Tecrîmi'l-Menfûrîn*, *Keşfü's-sudûr Celbi's-sürûr*; gayr-ı matbu eserleri arasında ise *Tâziyâne-i Te'dîb* ve *Hikemiyât-ı Fazlullâh* isimli eserleri de zikredilmektedir.

Ta'ziye-nâme ve Vefât-ı Nebî İsimli Mesnevîler

Fazlullah Moral'a ait her iki mesnevi de Milli Kütüphane 3606 numarada kayıtlı, çizgili bir okul defterinde yer almaktadır. Defterin ön kapağında "Türk Yavrusunun Okul Defteri" başlığı, arka kapakta ise çarpım tablosu bulunmaktadır. Defterin son sayfasında risalenin kütüphane kayıtlarına geçtiği tarih olarak tahmin ettiğimiz 13 Mart 1969 tarihi vardır. Defterin son dört sayfayı boştur. Bazı yazıların üzerinde bulunan karalamaların aynı kalemle yapılmış olması ve defterdeki özensiz tertip şekli, nüshanın şairin kendi el yazısı olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Metnin sonunda "Nûr Ali Babazâde Mehmed Fazlullah" ismi yer almaktadır.

Şairin, bu mesnevileri ne zaman yazdığına dair kaynaklarda

¹⁵ Vehbi Cem Aşkun, *age*, s. 135.

¹⁶ Vehbi Cem Aşkun, *age*, s. 135.

¹⁷ Şairin eserleri arasında zikredilen "Mevlid" in makalemize konu olan "Vefât-ı Nebî" olması muhtemeldir.

ya da mesnevilerin bulunduğu defterde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak üslûbundan ve *Ta'ziye-nâme*'nin sonunda babası Gulamî'den bahsetmesinden bu eserlerin şairin gençlik yıllarında yazıldığını düşündürmektedir.

Defter içerisindeki mesnevilerden ilki, *Ta'ziye-nâme'dir*. Taziye ya da taziyet; “sabır, cenâze alayı, başsağlığı ziyâreti” anlamlarına gelen “azâ” kelimesinden türemiş olup “baş sağlığı dileme” anlamına gelmektedir. *Ta'ziye-nâme / ta'ziet-nâme* ise; yakını vefât eden bir kişiye sabır dileme maksadıyla kaleme alınan, mektup mahiyetinde olan metinlere verilen addır. Türk Edebiyatında bu türün örneklerine çok rastlanmaz.¹⁸ Bu manada Fazlullâh Moral'in *Ta'ziye-nâmesi*, hacimsiz olmakla birlikte Türk edebiyatının sayılı örneklerinden biridir.

Fazlullâh Efendi'nin *Ta'yine-nâmesi* aruz vezninin “fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlün” kalıbıyla yazılmış olup 20 beyitten müteşekkildir. Metinde manzum kısımdan önce, kısa bir mensur bölüm vardır. Bu bölümde ahirete göçen birinin arkasından mevlid okumanın yanlış bir gelenek olduğu vurgulanmış; mevlid okumanın yerine Fatiha okunmasının ve taziye evinde bulunanlara ölüm hakikatinin hatırlatılmasının daha efdal olacağı ifade edilmiştir.

Taziyenâmelerde vefât eden kişinin yakınlarına sabr-ı cemil dilenirken geride kalanlara da öğütler verilmektedir. Bu yönüyle metinleri, pendnâmeler üst başlığı altında değerlendirmek de mümkündür. Bu bağlamda şairin şu beyitleri öğüt verme konusunda güzel örneklerdir:

¹⁸ Taziyenâmeler hakkında bilgi için bkz. Ömer Çakır, “Türk Edebiyatında Taziyetnâme” *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, S.19, s.269-291, Ankara 2006. Ayrıca bkz. Kenan Erdoğan, “Manisalı Bir Şair Mustafa Nuzûlî ve Taziyetnâmesi” Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi, S.13, s.203-215, Erzurum 1999.

*Sev hayâtı ölüme etme keder
Ne verirsen ver elinle o gider*

*Kurtarır mı seni mâl ü evlâd
Gel hayâtında kazan bir iyi ad (B.11-12)*

“Ölüm kara bir devedir, herkesin kapısına çöker.” atasözü ölümün, er veya geç herkesin başına geleceğini güzel bir şekilde ifade etmektedir. Fazlullâh Moral da bu hakikati *Taziye-nâme*'sinde şu veciz sözlerle ifade etmektedir:

*Az yaşa çok yaşa bây ol paşa ol
Son deminde gelecektir başa ol (B.5)*

*Bâkî olsaydı cihânda bir er
İrtihâl etmez idi Peygamber (B.10)*

Âyet-i kerimede de belirtildiği gibi¹⁹ fâni olan bu dünya, yalnızca oyun ve eğlenceden ibarettir. Gerçek hayat ancak ahirettir. Kul bunu düşünerek hayatını ona göre yaşamalı, hem bu dünya için hem de ahiret için çalışmalıdır:

*Sev hayâtı ölüme etme keder
Ne verirsen ver elinle o gider (B.11)*

*Geldik uryân olarak dünyâyâ
Bir kefenle gideriz uhrâyâ (B.13)*

Fazlullâh Moral'in mezkûr defterde yer alan diğer mesnevisi; *Vefât-ı Nebî*'dir. Bu mesnevi de *Ta'ziye-nâme* ile aynı vezne sahiptir. Adından da anlaşılacağı üzere eser; Hz. Peygamber'in vefatına dairdir. Yine *Ta'ziye-nâme*'nin öncesinde yer alan paragrafta ölen kişinin arkasından Fatihâ ve *Ta'ziye-nâme*'yle beraber, *Vefât-ı Nebî*'nin de okunmasının gerekliliği ifade edilmiştir.

¹⁹ Ankebût, 29/64

Hız. Peygamber'in vefatı genellikle mevlidler başta olmak üzere Hız. Peygamberle alakalı diğer türlerde bir bölüm olarak anlatılır. Bununla beraber az da olsa O'nun vefatıyla alakalı olarak yazılmış metinler de vardır.²⁰ Bu manada Fazlullâh Moral'in bu mesnevisi Türk edebiyatında geleneğin devam ettirilmesi açısından önemli bir eserdir.

Fazlullâh Moral'in *Vefât-ı Nebî'si*, *Ta'ziye-nâme'sine* göre biraz daha hacimli olup beyit sayısı 55'tir. Mesnevi, Peygamber Efendimizin hastalığından bahsederek başlamaktadır. Hastalığı iyice artan Hız. Peygamberin, yerine Hız. Ebû Bekir'i imam tayin etmesini ve bunun sonucunda namazını evinde kılmaya başlamasını Fazlullâh Efendi şöyle ifade etmektedir:

*Ey Ebûbekr'im imâm ol dedi sen
Tâkatım yok çıkamam mescide ben*

*Öyle günden güne arttı marazı
Gidemez evde kılarıdı namazı (B. 5-6)*

Yukarıdaki beyitler gibi Mesnevi'nin ilk 20 beyti, Peygamber Efendimizin günden güne artan hastalığını ve ölüm döşesindeki son demlerini anlatmaktadır. Hız. Peygamber, son nefesini verip ruhu Refik-i A'lâ'ya yükseldiği sırada onun mübarek başları Hız. Aîşe'nin göğsüne dayalıydı. Bu hazin tabloyu Fazlullâh Efendi şöyle ifade etmektedir:

*Kesilip tâb u tûvânı birden
Ayrılıp Aîşe'nin göğsünden*

*Tapacak var ise ancak Mevlâ
Dedi son demde Refîku'l-a'lâ (B. 22, 23)*

²⁰ Bkz. İsa Baldemir, *Vefât-ı Nebî*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996. Ayrıca bkz. "Molla Velî'nin Vefât-ı Nebî'si", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7/2 Spring 2012, p.839-878.

Mesnevîde, vefat hadisesinin gerçekleşmesinden sonra Hz. Peygamber'in etrafındaki ona en yakın kişilerin yani ashab-ı güzînin üzüntüleri dile getirilmiştir. Bu minvalde bazı beyitler şöyledir:

*Ümmetin hep yanıyordu yüreği
Çünkü çökmüştü bu dînin direği*

*Dili lâl oldu o dem ummânın
Revnakı gitmiş idi Kur'ân'ın*

*Olduğu yerde yıkılmıştı Ali
Çünkü sönmüştü çerâğ-ı emeli*

*Hele görsen o cenâb-ı Fârûk
Oldu dîvâne gibi bir mahlûk (B.27-30)*

Vefât-ı Nebî, Hz. Peygamber'i sevmenin, ona tabi olmanın mükâfatının cennet olacağını ve ona çokça salat u selam getirmek gerekliliği belirtilerek sona ermektedir:

*Bulmak istersen eğer tâze hayât
Verelim ruhuna binlerce salât (B.55)*

Sonuç

Babası Gulâmî gibi kendisi de şair olan Fazlullâh Moral, Türk edebiyatında *Ta'ziye-nâme* ve *Vefât-ı Nebî* gibi örnekleri az görülen iki nazım türünde de birer eser kaleme alarak bu türün gelişimine katkı sağlamıştır. Bu iki metinde ümmet olma bilinci çerçevesinde vefat eden kişinin arkasından tâziye-nâme ve vefât-ı Nebî gibi manzumelerin okunmasının daha hayırlı bir amel olduğu vurgulanmaktadır.

Fazlullah Efendi'nin, ölüm gerçeği karşısında hissettiği acizyet, metanet ve teslimiyet duygularını her iki eserinde de

edebî bir tarzda dile getirdiği görülmektedir. Bunu dile getirirken mesnevilerin ait oldukları nazım türünün özelliklerine de uygun olarak ruha dokunan lirik bir üslup benimsemiş, sade ve halk tarafından rahatlıkla anlaşılabilir bir dil kullanmıştır.

Metinler

[s.1] Bir cenâze vuku'unda evlerde mevlidi okunuyor. Hâlbuki cenazede lâıyk olan ölünün ruhuna bir fâtiha okumak sonra da bütün cemâati ta'ziye-nâme kırâati ile ikâz etmektir. Bunu müteâkip vefât-ı Nebî de okunursa hem ölüm düşüncesiyle ibâdetin husûlüne hem de rûhî teessürlerle rahmetin nüzûlüne bâdî ve bu suretle ölü sâhibine tesliyet-bahş bir hareket-i mes'ûde olacağı kanaatindeyim.

Binâenaleyh ölü evinde mevlid okumak ve okutmak için cemâate lâıyk ve zemîn ve zamâna münasip bir yenilik olur.

Ta'ziye-nâme

- 1 Ey cemâat yaşayın sıhhat ile
Geçmesin bir deminiz gaflet ile

- Tat gider ev yıkılır söner ocak
Ayıran topluyu mevtdir ancak

- Güldürürdü doğumun ihvânı
Mevtin ağlatmadı her insânı

- Secdegâhın bulunan işte bu yer
Büyütür besleyip âhir seni yer

- 5 Az yaşa çok yaşa bâı ol paşa ol
Son deminde gelecektir başa ol

Ölüm âyînesidir insânın
Mü'mine tuhfesidir Rahmân'ın

Ölecek cisme verilmez kıymet
Çıkacak câna edilmez minnet

Ölüm oldu yaşama felsefesi
Kuşa bak sen n'edeceksin kafesi

Kafes oldu ayak bağı kuşa
Rûha ver kuvveti çıksın arşa

10 Bâkî olsaydı cihânda bir er
İrtihâl etmez idi Peygamber

[s. 2]

Sev hayâtı ölüme etme keder
Ne verirsen ver elinle o gider

Kurtarır mı seni mâl ü evlâd
Gel hayâtında kazan bir iyi ad

Geldik uryân olarak dünyâya
Bir kefenle gideriz uhrâya

Mâl için evde kıyâmet koparan
Çukura girmeyecek mi kubaran

15 En muhibbin götürür kabre kadar
Seni kor yapıyalınız sonra gider

Bak sizinle kalacak a'mâle
Hakk'a makbûl olacak ef'âle

Hangi şeyi kişi etmiş ise dert
Cân verir mutlak onunla her fert

Cân u dilden sevelim Mevlâ'yı
Hayr ile zikredelim mevtâyı

Dilimiz kalbimiz Allâh diyerek
Göçelim Hakk'ı Resûl'ü severek

20 Oku bir Fâtiha ey Fazlullâh
Şâd ola rûh-ı Gulâmî her gâh

Temmet.

[s. 3]

Vefâtü'n-Nebî -aleyhi's-selâm-

1 Yevm-i Çarşamba sonuydu Safer'in
Marazı arttı Resûl-i beşerin

Girdi koltuğuna Fazl ile Ali
Sürünür yerde mübârek kademi

Mescide böyle giderdi Ahmed
Onun için çekiyordu zahmet

O bu vaz'iyet ile kıldı namâz
Etti Allâh'a cemâatle niyâz

5 Ey Ebûbekr'im imâm ol dedi sen
Tâkatım yok çıkamam mescide ben

Öyle günden güne arttı marazı
Gidemez evde kıldadı namâzı

Sanki olmuştu vücudu âteş
Yere düşmüş de uzanmıştı güneş

Bir çanağa batırıp ellerini
Mesh ederdi su ile yüzlerini

Abdurrahmân'da görüp bir misvâk
Onu ister gibi bakmıştı o pâk

10 Alayım mı dedi Âişe sana
Etti başıyla Muhammed î mâ


Ucu sert Âişe yumşattı biraz
Verdi ammâ eline kullanamaz

Ağlıyor gördü kızı Fâtıma'yı
Düşünür mevti anar hâtimeyi

Ehl-i beytimden evvel ey Zehrâ
Bana vâsıl olacak sensin hâ

O Resûl'ün biricik Fâtıma'sı
İşitince bunu alçaldı sesi

15 Ölümün var sekerâtı eyvâh

Ümmet için der idi 

Bana î mân edenin görmeyerek
Çekerim hasretini âh ederek

[s. 4]

Hasan'ım nerde gözüm nûru Hüseyin
Hani dâmâdım Alî zi'n-nûreyn

Nerde Sıddîk'ım Ömer mâh-veşim
Nerde Selmân u Bilâl-i Habeş'im

Elvedâ etti bütün ashâba
Sizi ısmarlıyorum Vehhâb'a

20 El-firâk Âl-i abâ ben giderim
Hakk'a teslîm-i emânet ederim

İki şey emânet etti o Cenâb
Biri Kur'ân biri hubb-ı ashâb

Kesilip tâb u tûvânı birden
Ayrılıp Âişe'nin göğsünden

Tapacak var ise ancak Mevlâ
Dedi son demde Refiku'l-a'lâ

Hakk'ın en sevgilisi muhibbi
Doğduğu günde vefât etti Nebî

25 Misk gibi cism-i latifi kokuyor
Firkati cânı cihânı yakıyor

Kalmadı aklı umûm ashâbın
Sâhibi gitmiş idi mihrâbın

Ümmetin hep yanıyordu yüreği
Çünkü çökmüştü bu dînin direği

Dili lâl oldu o dem ummânın
Revnakı gitmiş idi Kur'ân'ın

Olduğu yerde yıkılmıştı Alî
Çünkü sönmüştü çerâğ-ı emeli

30 Hele görseydin o cenâb-ı Fârûk
Oldu divâne gibi bir mahlûk

Kim ki öldü der ise Peygamber
Keserim başlarını derdi Ömer

Hepsi tasdik ile dinlerler idi
Lâkin için için inlerler idi

Geldi Sıddîk yatar yerde Resûl
Yüzünü açıp düştü üstüne ol

Ağladı ağlayarak öptü onu
Öldü evvelki nebîler de hani

35 Bir ışık var mı ki sonra sönmez
Tapın Allâh'a ki Allâh ölmez

Tapılır mı bu Resûlu'llâh'tır
Biliniz bâkî olan Allah'tır

Bu beliğ hutbeyi Sıddîk bi'z-zât
Söyledi hepsini eyledi iskât

Anılınca o Muhammed adı
Yükselir Fâtıma'nın feryâdı

Hüseyin ağlayarak der âh âh
Dedemiz n'oldu bizim vâh vâh

40 Yerle gök mevdi için çalkanyor
Gözyaşıyla o Nebî yıkanıyor

Yıkayan Haydar u İbn-i Abbâs
Kefeni giydiği bir eski libâs

Ettiler saf saf olup arz-ı niyâz
Kıldılar böyle imâmsız namâz

İbn-i Abbas u Cenâb-ı Haydar
İnerek kabrine defn eylediler

Ağla Peygamber için leyl ü nehâr
Yâr olan yârine elbette yanar

45 Bir diş çektik otuz iki diş
İşte Veysel Karanî'nin gidişi

Aklı yokken cânı yokken ne hazîn
Minber eylerdi firâkına enîn

Ümmetin o taşısın da gamını
Biz neden tutmayalım mâtemini

Kim Muhammed için ettiyse mâtem
Dâhil-i cennet olur o âdem

Hak rızâsını Muhammed'de ara
Âşıkı olmayanın kalbi kara

50 Tâati tâat-i Rahmân'dır onun
Sözü haktır özü Kur'ân'dır onun

Bu ne sevgi ki göçe mahbûbu
Ağlayıp sızlamasın meczûbu

Gözyaşıyla ölü kalbin dirilir
Ne dilersen dile artık verilir

Söndürür nâr-ı cahîmi her ân
Gözde yaş kalbte olursa îmân

Göçmek istersen eğer îmânla
Sevesin Âl-i abâ'yı cânla

55 Bulmak istersen eğer tâze hayât
Verelim ruhuna binlerce salât

Nûr Ali Babazâde

Mehmed Fazlullâh

Kaynakça

- Arslan, Mehmet, *Sivaslı Gulâmî Dîvânı*, Asitan Yayınları, Sivas 2009.
- Aslanoğlu, İbrahim, *Sivas Meşhurları*, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Sivas 2006.
- Aşkun, Vehbi Cem, *Sivas Kongresi*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1963.
- Aşkun, Vehbi Cem, *Sivas Şairleri*, Sivas Halkevi Yayını, Sivas 1948.
- Baldemir, İsa, "Molla Velî'nin Vefât-ı Nebî'si", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7/2 Spring 2012.
- Baldemir, İsa, *Vefât-ı Nebî*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi* [BOA], Maarif Nezareti, Mektubi Kalemi [MF.MKT.], 301/44; 847/10; 1000/10; 1184/25.
- Çakır, Ömer, "Türk Edebiyatında Taziyetnâme" *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, S.19, Ankara 2006.
- Çalışkan, İsmail, "Sivaslı Bir Müfessir: Tefsirî Mehmed Efendi", *Sultanşehir*, Sivas Mart-Mayıs 2008, yıl: 2, sayı: 6.
- Erdoğan, Kenan, "Manisalı Bir Şair Mustafa Nuzûlî ve Taziyetnâmesi" Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi, S.13, Erzurum 1999.

- Günaydın, A. Necip, *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegatesi*, Cumhuriyet Üniversitesi Atatürk Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas 2002.
- Kırzioğlu, M. Fahreddin, *Bütünüyle Erzurum Kongresi*, C. III, Kültür Ofset Ltd. Şti., Ankara 1993.
- Moral, Fazlullah, *el-İtidâl fî-Muhabbeti Âli Abâ* (Haleb 1330, Haleb 1332),
- Moral, Fazlullah, *Münâcât-ı Bedîa*, Giresun Matbaası, Giresun 1331.
- Moral, Fazlullah, *Şihâbü'l-kudret fî-Recmi'l-Fikret* (Merzifon 1328-1330).
- Olcaytu, İbrahim, *Folklor Defterleri-II (1907-1945)*, (Haz. Sadık Perinçek), Kalan Yayınları, Ankara 2001.
- Terzibaşı, Ata, *Kerkük Şairleri*, Cumhuriyet Basımevi, Kerkük 1387 (1967).
- Yıldız, Alim, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, Sivaslılar Vakfı, İstanbul 2003.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ VE DINDARLIK-DEĞER İLİŞKİSİ (RİZE ÖRNEĞİ)

Muhammed Kızılgeçit | Hacı Yusuf Acuner | Gülüzar Toklu
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd.Doç.Dr., Din Psikolojisi | Yrd.Doç.Dr. Din Eğitimi | Y.Lisans Öğr. Din Psikolojisi

Öz: İnsanın varlık yapısının ve manevi dünyasının anlaşılmasında ve açıklanmasında değerler büyük bir öneme sahiptir. Özellikle değer kaybının yaşandığı günümüz dünyasında, gençlerin değer algısını belirlemek, hangi değerlerin hayatlarına yön verdiğini tespit etmek oldukça önemlidir. Buna binaen, Rize, RTEÜ İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin değer yönelimlerinin tespiti ve bazı demografik değişkenlerin değerler üzerinde etkisi olup olmadığı belirlenmeye çalışıldı. Araştırmamızda öncelikle ölçme araçlarının iç tutarlık analizi sonuçları aktarılacak. Ardından demografik değişkenlerle değer ve dindarlık yönelimlerine ait bulgular ve yorumlar aktarılacaktır. Daha sonra dindarlık ve değer alt boyutları arasındaki ilişkilerle ilgili bulgulara yer verilecektir.

Anahtar kelimeler: Değer yönelimi, dindarlık, Schwartz, RTEÜ, İlahiyat fakültesi.

Value Orientations of Theology Students and Religiousness-Value Relation (Rize Sample)

Abstract: The understanding of the structure being human and moral values in the world and described them has a great importance. Especially in today's world are experiencing the loss of value, to determine the youth's perception of value, it is important to identify which values that give direction to their lives. Therefore, tried to determine whether the effect on the value of some demographic variables The determination of the value orientation of students attending Rize, RTEÜ the Faculty of Theology. The internal consistency analysis of the results of our research will be transferred primarily measurement tools. Then the demographic variable with the values of piety and trends and reviews the findings will be presented. It will then be given to the findings regarding the relationship between religiosity and value sub-dimensions.

Keywords: Value orientation, religion, Schwartz, RTEÜ, the Faculty of Theology.

التوجهات القيمية عند طلاب كلية الإلهيات وعلاقة التدين بتلك القيم (ريزه نموذجاً)

ملخص: إن للقيم فضلاً كبيراً للوقوف على التركيب الوجودي والعالم المعنوي للإنسان. ومن المهم للغاية الاطلاع على المفاهيم القيمية عند الشباب وتحديد الاعتبارات التي يفقدون لها وخاصة في يومنا هذا الذي تزعزعت فيه القيم بشكل ملحوظ. ولقد تناولنا في بحثنا طلاب كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان، في ريزه، وحاولنا تعيين توجهاتهم القيمية وأثر المتغيرات السكانية على تلك القيم. سنقدم أولاً نتائج التلاؤم الداخلي لأدوات التحليل، ثم الكشف والتعليقات للمتغيرات السكانية والقيم والتدين. وأخيراً سنقوم بإبراز النتائج عن العلاقة بين التدين والأبعاد التحتية للقيم.

كلمات مفتاحية: التوجهات القيمية، التدين، شوارتز، كلية الإلهيات، جامعة رجب طيب أردوغان.

1.1. DEĞER KAVRAMI

Türkçe “değmek” kökünden türeyen değer kelimesi sözlükte, “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2011:607). Diğer bir tanımda ise değer, “işe yarama, yüksek meziyetlere veya vasıflara sahip kıymetli kimse veya şey” olarak açıklanmaktadır (Ayverdi ve Topaloğlu, 2007:246; Doğan, 2011:355).

Osmanlı Türkçesinde “kıymet” kelimesi ile ifade edilen değer kavramı, “değer, bedel, onur, saygınlık” anlamlarına gelmektedir (Kanar, 2008:470).

Başka bir tanımda ise değer, öznenin olguya yüklediği nitelik olarak açıklanmaktadır. Ancak değer ile değerler arasında fark vardır. “Değer”, bir şeyin değeri, onun kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki yerini ifade ederken; “Değerler” ise, var olan şeyleri ifade etmektedir. Bu bilgidan hareketle insanın değerinin başka, insanın değerlerinin başka olduğu ifade edilebilir (Kaymakcan vd., 2007:131).

Değer, arzu edilen, ilgi duyulan, ihtiyaç duyulan şeydir. Değere duyulan arzunun şiddetine göre değer önem kazanır. Değer kavramı “olmuş olan”ı değil, “olması gereken”i ifade eder. Bu manada teoriden çok pratik/ameli bir karakter taşıyan değer kavramı, insanın varlık şartlarından denilebilir. Varlıklarla kurduğu ilişkiler neticesinde insan değerlerini meydana getirir. Bu bakımdan diğer canlılarda bulunmayan değerlerin yaşatıcısı, koruyucusu ve yaratıcısı da bizzat insandır. Esasen mutlak varlıktan aldığı esaslara dayanarak değerleri oluşturan insan değer koyar, onlara bağlanır, onları yaşatır ve gerektiğinde onları yenileyebilir. İnsani ve tarihi yönü bulunan değerler, tarihi bağlarından ve köklerinden koparıldığında askıda kalır ve bu durum insan ve değerlerinin köksüzleşmesine ve bir değerler buhranının yaşanmasına sebep olur. Değer koymak bir gaye koymaktır ve bu gayeler, eserlerle uygunluk içinde olmalıdır (Kaymakcan vd., 2007:60-65).

Dünyaya, hayata anlam veren değerler, insanı yüceltir. İnsanda gelişirken aynı zamanda insanı da geliştiren değerlerin yaşandığı toplumlar sağlıklı toplumlardır. Değerlerin kültür dünyası içerisinde var edilmesiyle, toplumlar birbirini etkileyebilir, nüfuzlarını dünyanın her tarafına ulaştırabilir (Tozlu, 2014:44-48).

1.2. DİN VE DEĞERLER

Din sözlükte, “Tanrı’ya, doğüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren bir kurum, inanılıp çok bağlanılan düşünce, inanç veya ülkü” şeklinde tanımlanmaktadır (TDK, 2011:668-669). Diğer bir tanımda ise, “Allah tarafından konulan ve Allah’ın vazifelendirdiği peygamberler vasıtasıyla akıl sahibi insanlara tebliğ edilen, onlara dünya ve ahirette saadet yollarını gösteren sistem, İslam” olarak tarif edilmektedir (Doğan, 2011:393).

Din kelimesinin, birtakım başka anlamlarının yanı sıra, gerek Batı dillerinde ve gerekse Arapça’da, ana teması itibariyle daha çok bir “bağlanma” ya ve bir “yol”a işaret edecek şekilde kullanılmakta olduğu ifade edilmektedir (Mehmedoğlu, 2013:177).

Yeryüzünde din ile bir şekilde teması olmayan bir insan bulmak imkânsız gibidir. Bu ilişki neticesinde her din, inananlarının hem birey hem de toplumsal yapısını büyük oranda etkilemektedir. Dinin çok yönlü ve karmaşık bir yapıya sahip olması, onun tam ve eksiksiz bir tarifinin yapılmasını zorlaştırmıştır (Kızılgeçit, 2011:79).

Teorik olarak din ve değerler birbiriyle oldukça ilişkilidir. Geçmişte din ve değerler arasındaki ilişki teolog, filozof, sosyolog ve psikologların teorilerinde merkezi bir bölüm olarak yer almıştır. Bu ilişkiye olan ilginin gün geçtikçe arttığı ve günümüzde de yoğun bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Nesiller boyu dinin aktarımı devam ederken değerlerin aktarımı da sağlanmaktadır. Zira dinler, inanlarını belirli değer perspektiflerini izlemeleri yönünde teşvik etmektedirler ve bu

sebeple pek çok insan belirli değer önceliklerini genelde dinde bulmaktadır. Dolayısıyla dindar insan her türlü davranışının sebeplendirilmesinde dini inançlarının etkisi altında davranışta bulunur (Mehmedoğlu, 2006b:138-139).

1.3. DINDARLIK VE DEĞERLER

Her din, kendi içerisinde farklı değer ve davranış örgütlenmesine sahiptir. Bir kişinin dindar olduğuna dair yapılan vurguda, o kişinin kendi inanç alanı içindeki bireysel gerçekliği göz önüne alınmaktadır. İnsanlar dindarlığı farklı şekillerde algılayıp, farklı şekillerde tanımladıkları için din gibi dindarlık kavramının da nasıl kullanılıp tanımlanacağı hakkında tam bir mutabakat mevcut değildir (Kızılgeçit, 2011:84).

Dindar sözlükte, “din inancı güçlü, din kurallarına bağlı kimse, mütedeyyin” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2011:670).

Dindarlık, “dinin yapılmasını emrettiklerini yapma, yasaklarından kaçınma hali, mütedeyyinlik” (Doğan, 2011:395), yani dinin insan hayatına nüfuz derecesi anlamına gelecek şekilde tanımlanmaktadır. Başka bir tanımlamada, insan ile Yüce Varlık arasındaki manevi bağlantıya “inanç”, bu bağlantı çerçevesinde oluşan ilişkiler bütününe “din”, bunların bireysel ve toplumsal hayata yansımalarına ise “dindarlık” denir şeklindedir (bkz. Kızılgeçit, 2011:86).

Din psikolojisinde dindarlık, kişilik ve davranışın çeşitli görünüşleri içerisinde bireysel farklılıklara işaret eden önemli bir sosyo-kültürel faktör olarak nitelendirilmiştir. Din psikologları dindarlık tanımlarında ve dindarlığı ele alış biçimlerinde az çok birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Dindarlık, geniş inanç ve uygulama şekillerini kapsayan çok boyutlu bir kavramdır (Mehmedoğlu, 2013). Bireyin yaşadığı dini hayat, derinlemesine, genişlemesine ve boylamsal olmak üzere üç boyutta incelenmektedir.

2. YÖNTEM

2.1. ARAŞTIRMANIN MODELİ

Yüksek din öğrenimi gören İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin değer yönelimlerini konu alan bu araştırmanın teorik bölümünün modeli dokümantasyon yöntem ve teknikleriyle kurulmuştur.

Uygulamalı araştırmanın modeli ise tarama (survey) yöntemi ve anket tekniği ile oluşturulmuştur. Araştırmada demografik değişkenler (cinsiyet, yaş, medeni durum, doğum yeri, ailenin gelir durumu, mezun olunan lise, okuduğu bölüm ve sınıf) ile değerler ve dindarlık arasındaki ilişki incelenmiştir.

2.2. EVREN VE ÖRNEKLEM

Araştırmanın evrenini 2014-2015 eğitim-öğretim yılında RTEÜ İlahiyat Fakültesi'nin İlahiyat ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi bölümlerinde kayıtlı bulunan öğrenciler oluşturmaktadır.

Araştırmanın örnekleme ise, RTEÜ İlahiyat Fakültesi'nde İlahiyat bölümünün 1. ve 4. sınıflarında, İDKAB bölümünün 2., ve 4. sınıflarında öğrenim gören öğrenciler arasından basit tesadüfi yöntemle seçilmiş olan 357 öğrenciden oluşmaktadır. Uygulanan anketin cevaplanmasındaki eksiklikler sebebiyle 340 adet anket geçerli sayılmış ve sonuçları veri olarak girilmiştir.

2.3. ARAŞTIRMANIN HİPOTEZLERİ

➤ Araştırmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencileri genel olarak Muhafazakârlık (Gelenek, Uyma, Güvenlik) değerlerine Yeniliğe Açıklık (Uyarılım, Özyönelim, Hazcılık) değerlerinden; Kendini Aşma (Evrenselcilik ve İyilikseverlik) değerlerine de Kendini Geliştirme (Güç, Başarı) değerlerinden daha fazla önem vereceklerdir. Aynı şekilde öğrenciler Muhafazakârlık değerlerine Kendini Aşma değerlerinden de daha fazla önem vereceklerdir.

➤ Cinsiyet, değerlere verilen önem düzeyi bakımından

anlamli bir farklılığa yol açmayacaktır.

➤ Yaş, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamli bir farklılığa yol açmayacaktır.

➤ Doğum yerinin özelliği, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamli bir farklılığa yol açmayacaktır.

➤ Medeni durum, öğrencilerin değer yönelimlerinde anlamli bir farklılık oluşturmayacaktır.

➤ Ailenin sosyo-ekonomik durumu, Muhafazakârlık ve Kendini Aşma değerlerinde anlamli bir farklılığa yol açmayacak, buna karşılık Yeniliğe Açıklık ve Kendini Geliştirme değerlerinde anlamli bir farklılığa yol açacaktır. Ailesinin sosyo-ekonomik durumu iyi olan öğrencilerin, bu değerlere, ailesinin sosyo-ekonomik durumu orta ve düşük olan öğrencilere göre daha fazla önem yükleyecekleri düşünülmektedir.

➤ Öğrencilerin mezun oldukları lise türleri, Muhafazakârlık ve Kendini Aşma değerlerinde anlamli bir farklılığa yol açacak; buna karşılık Yeniliğe Açıklık ve Kendini Geliştirme değerlerinde anlamli bir farklılığa yol açmayacaktır. AİHL ve İHL öğrencilerinin Muhafazakârlık ve Kendini Aşma değerlerine diğer Lise öğrencilerinden daha fazla önem yükleyecekleri düşünülmektedir.

➤ Öğrencilerin İlahiyat Fakültesi'nde kayıtlı buldukları bölüm, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamli bir farklılığa yol açmayacaktır.

➤ Öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıf, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamli bir farklılığa yol açacaktır. Son sınıfların Muhafazakârlık değerlerine daha az önem yükleyecekleri düşünülmektedir.

➤ Dindarlıkla Muhafazakârlık ve Kendini Aşma ana değer gruplarını oluşturan değerler arasında pozitif; Yeniliğe Açıklık ve Kendini Geliştirme ana değer gruplarını oluşturan değerler arasında ise negatif ilişkiler olacaktır.

2.3. ARAŞTIRMAYA KATILANLAR VE NİTELİKLERİ

Örneklem grubunu oluşturan öğrencilerin cinsiyet, yaş, medeni durum, doğum yeri, ailenin sosyo-ekonomik düzeyi, mezun olunan lise, okunan bölüm ve sınıf gibi demografik değişkenlere göre dağılımları sayı ve yüzdeleriyle birlikte tablolarda verilmiştir.

Tablo 1: Öğrencilerin Cinsiyetlerine Göre Dağılımı

Cinsiyet	Sayı	%
Kadın	216	63,5
Erkek	124	36,5
Toplam	340	100,0

Yukarıda ankete katılan öğrencilerin cinsiyetlerine göre dağılım tablosu verilmiştir. Sonuçlara bakıldığında kız öğrencilerin (216 kişi, %63,5), erkek öğrencilerden (124 kişi, %36,5) daha fazla olduğu görülmektedir. Bu da İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çoğunluğunu kızların oluşturduğunu göstermektedir.

Tablo 2: Öğrencilerin Yaşlara Göre Dağılımı

Yaşlar	Sayı	%
19-25	294	86,5
26-35	43	12,6
Cevapsız	3	,9
Toplam	340	100,0

Tabloya göre ankete katılan öğrencilerin yaş ortalaması yaklaşık 22, yaş aralığı (ranj) ise 19-25'dir. Öğrencilerin yaşlarını 19-25 ve 25-35 olmak üzere iki gruba ayırdık. Tablodan görüldüğü gibi 19-25 yaş grubundaki öğrencilerin

sayısı (294 kişi, %86,5) 26-35 yaş grubundaki öğrencilerin sayısından (43 kişi, %12,6) daha fazladır.

Tablo 3: Öğrencilerin Medeni Durumlarına Göre Dağılımı

Medeni Durum	Sayı	%
Bekâr	314	92,4
Evli	25	7,4
Cevapsız	1	,3
Toplam	340	100,0

Ankete katılan öğrencilerin medeni durumları yukarıdaki tabloda verilmiştir. Buna göre katılımcılardan sadece 25 kişi (%7,4) evli iken 314 (%92,4) kişi bekârdır. Bir katılımcı ise bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 4: Öğrencilerin Doğum Yerlerine Göre Dağılımı

Doğum Yeri	Sayı	%
Köy-Kasaba	119	35,0
Şehir-Büyükşehir	217	63,8
Yurtdışı	4	1,2
Toplam	340	100,0

Öğrencilerin doğum yerlerini Köy-Kasaba, Şehir-Büyükşehir ve Yurtdışı olarak gruplandırdık. Bu şekilde oluşturduğumuz tabloda dağılıma baktığımızda katılımcıların büyük çoğunluğunun Şehir-Büyükşehir doğumlu (217 kişi, %63,8) olduğu görülmektedir. İkinci sırada Köy-Kasaba doğumlular (119 kişi, %35,0), üçüncü sırada ise Yurtdışı doğumluların (4 kişi, %1,2) olduğu görülmektedir.

Tablo 5: Öğrencilerin Aile Gelir durumlarına Göre Dağılımı

Ailenin Gelir Durumu	Sayı	%
1.000 TL altı	55	16,2
1.000-2.000 TL arası	163	47,9
2.000-4.000 TL arası	102	30,0
4.000 TL ve üzeri	16	4,7
Cevapsız	4	1,2
Toplam	340	100,0

Yukarıdaki tabloda öğrencilerin ailelerinin gelir durumlarına göre dağılımı verilmiştir. Buna göre öğrencilerin ailelerinin sosyo-ekonomik bakımından büyük oranda “1.000-2.000 TL arası” (163 kişi, %47,9) gelir düzeyinde olduğu görülmektedir. Daha sonra “2.000-4.000 TL arası” (102 kişi, %30,0), sonra “1.000 TL altı” (55 kişi, %16,2) düzeyde aile gelir seviyesinin olduğu görülmektedir. En az “4.000 TL ve üzeri” (16 kişi, %4,7) aile gelir seviyesi düzeyi mevcuttur. Katılımcılardan dört kişi ise bu soruyu yanıtızsız bırakmıştır.

Tablo 6: Öğrencilerin Anne Öğrenim Durumuna Göre Dağılımı

Annelerin Öğrenim Durumu	Sayı	%
İlkokul	260	76,5
Ortaokul	34	10,0
Lise	20	5,9
Üniversite	7	2,1
Sadece Okur-yazar ve Okur-yazar olmayan	12	3,5
Cevapsız	7	2,1
Toplam	340	100,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin anne öğrenim durumuna göre dağılımına baktığımızda büyük çoğunluğunun annesinin İlkokul mezunu (260 kişi, %76,6) olduğu görülmektedir. Bu seviyeyi sırasıyla Ortaokul (34 kişi, %10,0) ve Lise (20 kişi, %5,9) mezunu olmak izlemektedir. Üniversite mezunu olanların (7 kişi, %2,1) oranının “Okur-yazar ve okur-yazar değil” olarak gruplandığımız düzeyin oranından (12 kişi, %3,5) daha az olduğu görülmektedir. Katılımcılardan yedi kişi soruyu cevaplandırmamıştır.

Tablo 7: Öğrencilerin Baba Öğrenim Durumuna Göre Dağılımı

Babanızın Öğrenim Durumu	Sayı	%
İlkokul	135	39,7
Ortaokul	62	18,2
Lise	73	21,5
Üniversite	67	19,7
Sadece Okur-yazar ve Okur-yazar olmayan	2	,6
Cevapsız	1	,3
Toplam	340	100,0

Sonuçlara bakıldığında öğrenci babalarının çoğunluğunun, annelerinde olduğu gibi İlkokul mezunu (135 kişi, %39,7) olduğu görülmüştür. Ancak babaların İlkokul mezunu olma oranında olduğu gibi Ortaokul, Lise ve Üniversite mezunu olma oranları da annelere göre daha iyi seviyededir. Öğrencilerin babalarının mezuniyet düzeyinde ikinci sırada Lise (73 kişi, %21,5), sonra Üniversite (67 kişi, %19,7) ve sonra Ortaokul (62 kişi, %18,2) mezunu olmak gelmektedir. Öğrencilerin babalarının eğitim seviyesinin “Okur-yazar ve okur-yazar değil” olarak gruplandığımız (2 kişi, %6) düzeyde oldukça az olduğunu görmekteyiz. Katılımcılardan bir kişi bu soruyu cevaplandırmamıştır.

Tablo 8: Öğrencilerin Mezun Oldukları Liselere Göre Dağılımı

Mezun Olunan Lise	Sayı	%
AİHL VE İHL	234	68,8
Meslek Lisesi (Teknik, Endüstri Meslek ve Ticaret Lisesi)	6	1,8
Anadolu ve Fen Lisesi	38	11,2
Düz Lise	61	17,9
Cevapsız	1	,3
Toplam	340	100,0

Tabloya göre öğrencilerin büyük kısmı, Anadolu İmam-Hatip ve İmam-Hatip Liselerinden (234 kişi, %68,8) mezun olmuşlardır. İkinci sırada Düz Liseden (61 kişi, %17,9) mezun olanlar, üçüncü sırada ise Anadolu ve Fen Liselerinden (38 kişi, %11,2) mezun olanlar yer almaktadır. En az mezun olunan lise türünü Meslek Liseleri (6 kişi, %1,8) oluşturmaktadır. Katılımcılardan bir kişi soruyu cevaplandırmamıştır.

Tablo 9 : Öğrencilerin Okudukları Bölüm ve Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı

BÖLÜM	Sayı / %	SINIF			Toplam
		1. sınıf	2. sınıf	4. sınıf	
İlahiyat	Sayı	99	0	75	174
	%	56,9	,0	43,1	100,0
İDKAB	Sayı	0	70	96	166
	%	,0	42,2	57,8	100,0
Toplam		99	70	171	340
%		29,1	20,6	50,3	100,0

Araştırmanın örneklemini RTEÜ İlahiyat Fakültesi'nde İlahiyat bölümünün 1. ve 4. sınıflarında, İDKAB bölümünün ise 2., ve 4. sınıflarında öğrenim gören öğrenciler arasından basit tesadüfi yöntemle seçilmiş olan 340 öğrenci oluşturmaktadır. Bu sonuçlara göre ankete katılan İlahiyat ve İDKAB bölümü öğrencilerinin oranı hemen hemen eşittir. İlahiyat bölümü öğrencilerinin (174 kişi, %51,2), İDKAB öğrencilerinden (166 kişi, %48,8) biraz daha fazla olduğu görülmektedir.

Sınıf düzeyindeki sonuçlara bakıldığında İlahiyat bölümünde en fazla öğrenci 1. sınıftan (99 kişi, %56,9) katılmıştır. 4. sınıftan ise (75 kişi, %43,1) daha az katılım olmuştur. İDKAB Öğretmenliğinde en fazla katılım 4. sınıftan (96 kişi, %57,8) olmuş, 2. sınıftan (70 kişi, %42,2) daha az katılım olmuştur.

2.4. ÖLÇME ARAÇLARI

Araştırmaya katılan öğrencilere sunulan ankette, önce demografik değişkenlere ilişkin 10 soru sorulmuştur. Daha sonra öğrenciler iki ayrı anketi cevaplandırmışlardır. 1. bölümde 59 sorudan oluşan Değerler Ölçeğine yer verilmiştir. Bu ölçek ile öğrencilerin değerlere ilişkin yönelimlerini belirlemek hedeflenmiştir. Anketin 2. bölümünü ise 26 sorudan oluşan Dindarlık Ölçeği oluşturmaktadır.

2.4.1. Değerler Ölçeği

Araştırmada değerlerin tespit edilmesi için Schwartz Değer Ölçeği (Mehmedoğlu, 2006b:147) kullanılmıştır. Bu ölçek, daha önce başka araştırmalarda (Kağıtçıbaşı ve Kuşdil, 2000:59-80; Mehmedoğlu, 2006a:251-319; Yağcı, 2006; Karaca, 2008) kullanılarak test edilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerin değer yönelimleri, 10 boyut oluşturan 59 orijinal tek değer ile ölçülmüştür.

Denekler, parantez içindeki açıklamalarını okuduktan sonra her bir değeri, kendi hayatlarını yönlendiren bir ilke olmaları açısından taşıdıkları öneme göre (-1)="İlkelerime ters düşer"

basamağından başlayarak, (0)="Önemli değil" basamağından, (7)="En üst düzeyde önemli" basamağı arasında değişen bir ölçek üzerinde değerlendirmişlerdir.

2.4.2. Dindarlık Ölçeği

Daha önceki araştırmalarda kullanılmış (Uysal, 1995:263-271; 1996; Mehmedoğlu, 2004; 2006a; 2006b) ve güvenilirliği test edilmiş dindarlık ölçeğinde öğrencilerin din(darlık) ile ilgili görüş ve kanaatlerini yansıtan ifadeler yer almaktadır. Bu ölçek, öğrencilerin dindarlık durumlarını ve dindarlık-değer ilişkisini belirlemek üzere kullanılmıştır.

Bu ölçeği oluşturan ifadeler, dinin ya da dini hayatın farklı boyutlarına girdiği kabul edilen tutum ve davranışları sorgulayan tutum cümlelerinden oluşmaktadır. Öğrenciler, her bir cümlede, ölçülen tutum ve davranışa katılıp-katılmama derecesini belirtmek üzere; 1="Hiç katılmıyorum", 2="Pek katılmıyorum", 3="Kararsızım", 4="Oldukça katılıyorum", 5="Tamamen katılıyorum" şeklinde sıralanan seçenekler üzerinden kendi değerlendirmelerini yapmışlardır.

Ölçeğin değerlendirilmesi yapılırken katılımcıların alt boyutlardan aldıkları puanların aritmetik ortalaması göz önünde bulundurulmaktadır. Aritmetik ortalamanın yüksek oluşu o davranışın sık ya da yoğun olarak görüldüğü anlamına gelmektedir. Dindarlık ölçeğinin alt boyutları ve bu boyutların içerdiği ifadeler şu şekildedir:

İnanç Boyutu: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

İbadet Boyutu: 10, 14, 15, 27

Sosyal Boyut: 15, 18, 19

Etki Boyutu: 11, 12, 16, 17, 20, 21, 22, 25

Bilgi Boyutu: 23, 24, 26

İnanç boyutuyla ilgili olarak ilgili ölçeğimizde "Allah birdir, O'ndan başka Tanrı yoktur ve Hz. Muhammed O'nun elçisi (Peygamberi) dir." şeklinde yer alan ifadenin faktör analizinde bu

maddenin iki veya üç faktöre girebilecek bir yayılma eğilimi gösterebileceği anlaşılmıştır (Uysal, 1995:271). Ortaya çıkabilecek muğlaklığı ortadan kaldırmak için bu sorunun “Allah birdir ve O’ndan başka Tanrı yoktur” ve “Hz. Muhammed Allah’ın elçisidir” şeklinde iki ayrı soru halinde verilmesi uygun görölmüştür. Bu sebeple 26 sorudan oluşun anket toplamda 27 soru olarak sunulmuştur.

2.5. UYGULAMA

Anket formu çoğaltılarak, 2014-2015 Eğitim-Öğretim yılının Mayıs ayında öğrencilere uygulanmıştır. Anketlerin büyük bir kısmını bizzat araştırmacı uygulamış; bir kısmı da faköltenin din psikolojisi ve din eğitimi bölümü öğretim elemanları tarafından uygulanmıştır.

Anketlerin uygulamasında öğrencilerin derste ve toplu halde olmalarına dikkat edilmiştir. Öğrencilerden kimlik bilgileri istenmemiştir ve kendilerine, verecekleri cevapların gizli tutulacağı ve değerlendirmelerin toplu olarak yapılacağı belirtilmiştir.

2.6. İŞLEM VE ANALİZ

Anketler Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Faköltesi’nde uygulanmıştır. Toplanan veriler incelenmiş ve araştırma sonuçlarını olumsuz etkileyecek şekilde cevaplanmış ya da büyük kısmı boş bırakılmış anketler ayıklanarak değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Daha sonra veriler bilgisayar ortamına aktarılarak analiz işlemleri için SPSS 15.0 paket programı kullanılmıştır.

Verilerin analizinde şu sıra takip edilmiştir: Öncelikle 10 değer tipi için ölçeklerin toplam skorları elde edilmiş, güvenilirlik analizleri (Cronbach Alpha) yapılmış ve ortalamalar hesaplanmıştır. Aynı işlemler Dindarlık Ölçeği için de gerçekleştirilmiştir. Öğrencilerin değer yönelimlerinin çeşitli demografik özelliklere bağlı olarak farklılık gösterip göstermediğini belirlemek üzere farklı iki

grup arasındaki ilişkinin anlamlılık derecesini belirlemek için grup t-test (Independent Samples t-test), daha fazla grupların karşılaştırılmasında ise tek yönlü varyans analizi (Oneway ANOVA) kullanılmıştır.

3. BULGULAR VE YORUMLAR

Araştırmanın bu bölümünde, verilerin analizi sonucunda elde edilen bulgulara ve yorumlara yer verilecektir. Öncelikle ölçme araçlarının iç tutarlık analizi sonuçları aktarılacaktır. Ardından demografik değişkenlerle değer ve dindarlık yönelimlerine ait bulgular ve yorumlar aktarılacaktır. Daha sonra dindarlık ve değer alt boyutları arasındaki ilişkilerle ilgili bulgulara yer verilecektir.

3.1. ÖLÇME ARAÇLARINA İLİŞKİN BULGULAR

3.1.1. Değerler Ölçeği ve İç Tutarlılık Analizleri

Değerler ölçeğinin iç tutarlılık analiz sonuçlarına göre, ölçeğin genel ortalaması 5,16; iç tutarlılık katsayısı ,92'dir.

Birey düzeyi değer tipleri ve ana değer grupları iç tutarlılık analiz sonuçları aşağıda verilmiştir.

Birey Düzeyi Değer Tipleri

Güç	,635	Ort.= 19,11	ss.= 6,5458
Başarı	,690	Ort.= 24,27	ss.= 6,4915
Hazcılık	,676	Ort.= 13,54	ss.= 6,3767
Uyarılım	,609	Ort.= 11,29	ss.= 5, 0965
Özyönelim	,693	Ort.= 32,93	ss.= 6,5833
Evrenselcilik	,750	Ort.= 51,35	ss.= 8,0873
İyilikseverlik	,788	Ort.= 54,04	ss.= 7,7788
Gelenek	,607	Ort.= 24,26	ss.= 5,3785
Uyma	,518	Ort.= 22,83	ss.= 4,2615

Güvenlik	,679	Ort.= 46,84	ss.= 6,5347
----------	------	-------------	-------------

Ana Değer Grupları

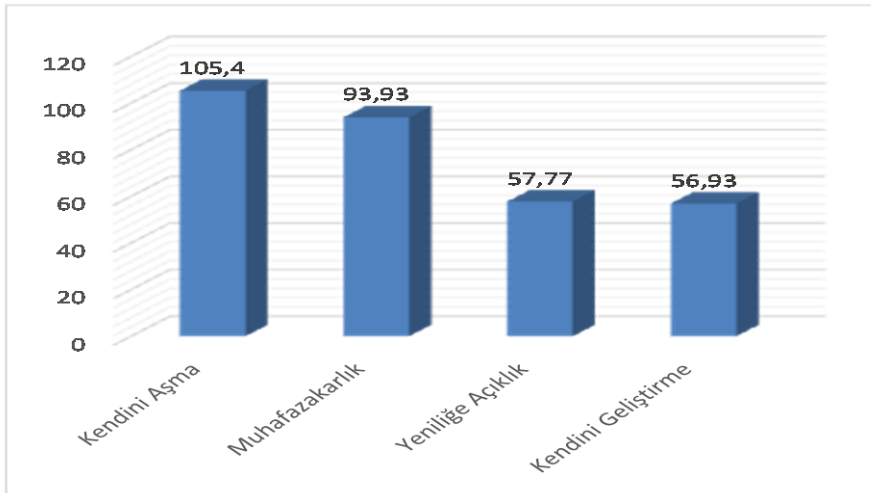
Muhafazakârlık	,785	Ort.= 93,93	ss.= 13,0261
Yeniliğe Açıklık	,792	Ort.= 57,77	ss.= 14,1435
Kendini Aşma	,862	Ort.= 105,40	ss.= 14,6553
Kendini Geliştirme	,811	Ort.= 56,93	ss.= 15,5927

3.1.2. Dindarlık Ölçeği ve İç Tutarlılık Analizleri

İç tutarlılık analizi yapılan dindarlık ölçeğinin genel ortalaması 4,41, iç tutarlılık katsayısı ,81 olarak elde edilmiştir.

3.2. DEĞER YÖNELİMLERİNE İLİŞKİN BULGULAR

Araştırmaya katılan ilahiyat fakültesi (İlahiyat ve İDKAB) öğrencilerinin ana-değer gruplarını benimseme sırası aşağıdaki grafikte (Grafik 1) gösterilmektedir. Buna göre ana-değer grupları, Kendini Aşma (İyilikseverlik, Evrenselcilik) (\bar{x} =105,4), Muhafazakârlık (Güvenlik, Gelenek, Uyma) (\bar{x} =93,93), Yeniliğe Açıklık (Özyönelim, Uyarılım, Hazcılık) (\bar{x} =57,77) ve Kendini Geliştirme (Güç, Başarı, Hazcılık) (\bar{x} =56,93) şeklinde sıralanmaktadır.

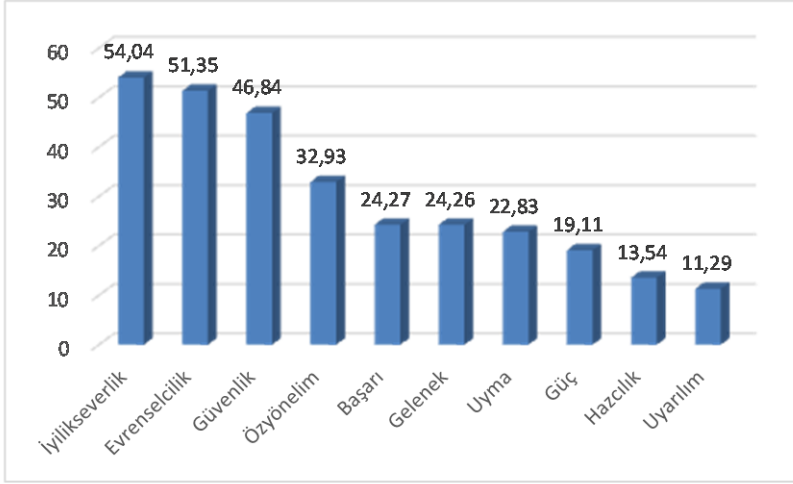


Grafik 1: Ana Değer Grupları Benimsenme Sırası (Ort.)

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin “Muhafazakârlık değerlerine Yeniliğe Açıklık değerlerinden, Kendini Aşma değerlerine de Kendini Geliştirme değerlerinden daha fazla önem verecekleri” yönündeki hipotezimizi sınamak için, gruplar arası t-test analizi yaptık. Sonuçlar gruplar arasında anlamlı farklar olduğunu göstermektedir. Buna göre, öğrencilerin Muhafazakârlık değerleri ile Yeniliğe Açıklık değerlerine verdikleri önem arasında anlamlı bir farklılık oluşmuştur. Yine öğrencilerin Kendini Aşma değerlerine Kendini Geliştirme değerlerinden daha fazla önem verdikleri de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu konu ile ilgili hipotezlerimiz desteklenmektedir. Bu konu ile ilgili diğer bir hipotezimiz “Öğrencilerin Muhafazakârlık değerlerine Kendini Aşma değerlerinden daha fazla önem verecekleri” şeklindeydi. Ancak sonuçlar, Kendini Aşma değerlerine Muhafazakârlık değerlerine oranla daha fazla önem verildiğini göstermektedir.

Mehmedoğlu (2006a; 2006b)'nın, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile ilgili yaptığı çalışmada ve Karaca (2008)'nin yapmış olduğu çalışmada da değer tipleri profilinin bizim araştırmamızda ortaya çıkan profille aynı olduğu görülmektedir. Bu sonuçlar doğrultusunda İlahiyat öğrencilerinin, değer yönelimleri açısından benzer/homojen bir dağılım gösterdiğini söyleyebiliriz.

Ana değer grupları içerisinde yer alan birey düzeyi değer tipleri çerçevesinde ortalamalara bakıldığında, en yüksek değer tipinin İyilikseverlik ($\bar{x}=54,04$) olduğu görülmektedir. Bunu sırasıyla Evrenselcilik ($\bar{x}=51,35$), Güvenlik ($\bar{x}=46,84$), Özyönelim ($\bar{x}=32,93$), Başarı ($\bar{x}=24,27$), Gelenek ($\bar{x}=24,26$), Uyma ($\bar{x}=22,83$), Güç ($\bar{x}=19,11$) ve Hazcılık ($\bar{x}=13,54$) değer tipleri izlemektedir. Uyarılım değer tipi ise en düşük ortalama ($\bar{x}=11,29$) ile son sırayı almaktadır. Değer tiplerinin genel profili aşağıdaki grafikte (Grafik 2) görsel hale getirilmiştir.



Grafik 2: Birey Düzeyi Değer Gruplarının Benimsenme Sırası (Ort.)

Grafikteki sıralamaya baktığımızda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin birey düzeyi değer tiplerini benimseme sırasının ilk basamağını İyilikseverlik değer tipi oluşturmaktadır. “Kişisel temas içinde bulunulan kimselerin iyiliğini gözetme, geliştirme ve koruma, başkalarına yardım etmeyi sevme” şeklinde tanımlanan İyilikseverlik, hem İslam dininin, hem içinde yaşadığımız toplumun önem atfettiği, hem de İlahiyat fakültelerinin önemle üzerine durduğu ve bireyin kişiliğinde yer etmesini istediği kavramlardan biridir.

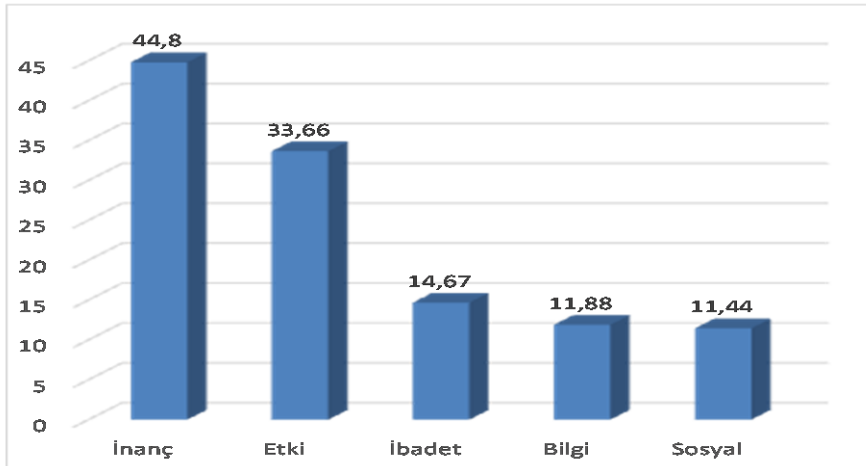
İlahiyat Fakültesi öğrencileri İyilikseverlik değerinden sonra, İyilikseverlikle beraber Kendini Aşma ana değer grubunu oluşturan Evrenselcilik değerini benimsemektedirler. Bu durum İlahiyat öğrencilerinin daha öze dönük ve öznel bir değer olan İyilikseverliğe önem verdikleri gibi, nesnel ve genel değerleri içeren Evrenselcilik değerine de önem atfettiklerini göstermektedir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin en az önem atfettikleri değerlerin sırasıyla Güç, Hazcılık ve Uyarılım olduğu görülmektedir. Mehmedoğlu (2006b)'nın ve Karaca (2008)'nin araştırmasında bu sıra Güç, Uyarılım, Hazcılık olarak sonuçlanmıştır. Esasen “zevk ve duyguların kişisel ödüllendirilmesi, hayatın tadını

çıkarmak” şeklinde tanımlanan Hazcılık değer tipinin ve “organizmanın değişim ve makul bir aktiflik seviyesini sürdürabilmesi, heyecan, yenilik ve hayata meydan okuma” şeklinde tanımlanan Uyarılım değer tipinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tercihlerinde son sıralarda yer alması beklenen bir durumdur. Zira İslam dininin öğretilerinde ben-merkezcilik, hayatı sadece zevk alma yeri olarak görmek gibi hasletler hoş görülmemektedir. Bu minvalde araştırmamıza katılan öğrencilerin, din eğitimi gören İlahiyat Fakültesi öğrencileri olmaları dolayısıyla Hazcılık ve Uyarılım değerlerini son sıraya yerleştirmeleri oldukça makuldür.

3.3. DİNDARLIK VE DİNDARLIK BOYUTLARI İLE İLGİLİ BULGULAR

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dindarlık boyutlarını benimseme sırası hakkında genel bir fikir elde etmek için dindarlık boyutlarının genel ortalaması alınmıştır. Sonuçlar aşağıdaki grafikte görsel hale getirilmiştir (Grafik 3). Buna göre öğrencilerin ilk sırada benimsediği dindarlık boyutu İnanç Boyutu ($\bar{x}=44,80$) olmuştur. Bunu sırasıyla Etki Boyutu ($\bar{x}=33,66$), İbadet Boyutu ($\bar{x}=14,67$), Bilgi Boyutu ($\bar{x}=11,88$) ve son olarak Sosyal Boyut ($\bar{x}=11,44$) takip etmektedir.



Grafik 3: Dindarlık Boyutlarının Benimsenme Sırası (Ort.)

3.4. DEMOGRAFİK DEĞİŞKENLERE İLİŞKİN BULGULAR

Araştırmamızın bu bölümünde öğrencilerin cinsiyet, yaş, medeni durum, doğum yeri, ailesinin sosyo-ekonomik düzeyi, mezun oldukları liselerin türü, okudukları bölüm ve sınıf gibi demografik özelliklerin değer yönelimleri üzerinde anlamlı bir farklılığa yol açıp açmadığı incelenmiştir. İki değişken arasında karşılaştırma yapılırken bağımsız grup t-testi (Independent Sample t-Test), daha fazla grup karşılaştırırken tek yönlü varyans analizi (One Way-ANOVA) kullanılmıştır. Bu değişkenlere ait bulgular aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir.

3.4.1. Cinsiyet ve Değer Yönelimleri

Öğrencilerin cinsiyetlerine göre birey düzeyi değer yönelimlerinin puan ortalamaları ve t-testi sonuçları aşağıdaki Tablo'da (Tablo 10) verilmiştir. Buna göre kız öğrencilerin Başarı, Hazcılık, Uyarılım ve Gelenek hariç bütün değerlere erkek öğrencilerden daha fazla önem verdikleri görülmektedir. Her iki cinsin de İyilikseverlik değer tipine en fazla önem yükledikleri anlaşılmaktadır.

Tablo 10: Öğrencilerin Cinsiyetlerine Göre Değer Yönelimlerinin Ortalama, Standart Sapma ve t-Test Sonuçları

	Kadın N=216		Erkek N=124		t	P
	Ort.	ss.	Ort.	ss.		
Güç	19,15	6,50	19,05	6,64	,142	,887
Başarı	24,02	6,40	24,69	6,64	-,919	,359
Hazcılık	12,85	6,39	14,74	6,19	-2,653	,008
Uyarılım	10,75	5,10	12,23	4,95	-2,598	,010
Özyönelim	33,19	6,30	32,48	7,05	,956	,340
Evrencilik	51,85	7,89	50,49	8,36	1,498	,135
İyilikseverlik	54,86	7,24	52,61	8,46	2,595	,010

Gelenek	24,90	4,97	23,13	5,87	2,965	,003
Uyma	23,33	4,15	21,95	4,32	2,887	,004
Güvenlik	47,36	6,39	45,92	6,69	1,970	,050

t-Testi analiz sonuçlarına göre her iki cinsin bazı değerlere verdikleri önem düzeyleri arasında anlamlı farklar bulunmuştur. Bunlar Hazcılık ($t(338)=-2,653$, $p<,01$), Uyarılım ($t(338)=-2,598$, $p<,05$), İyilikseverlik ($t(338)=2,595$, $p<,05$), Gelenek ($t(338)=2,965$, $p<,01$) ve Uyma ($t(338)=2,887$, $p<,01$) birey düzeyi değer tipleridir. Bu değerlerden Hazcılık ve Uyarılım erkek öğrencilerin kız öğrencilere oranla; İyilikseverlik, Gelenek ve Uyma ise kız öğrencilerin erkek öğrencilere oranla daha fazla önem verdikleri değerlerdir. Analiz sonuçları, öğrencilerin bu değerler dışında kalan değerlere verdikleri önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu sonuçlar, “cinsiyetin, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılık oluşturmayacağı” şeklindeki beklentimizi genel olarak karşılamamaktadır.

Mehmedoğlu (2006b)'nin yapmış olduğu çalışmada kısmen benzer sonuçlar elde edilmiştir. Kız öğrencilerin Başarı ve Hazcılık hariç diğer değerlere erkek öğrencilerden daha fazla önem atfettikleri ve Özyönelim, Evrenselcilik, İyilikseverlik ve Güvenlik değerlerine yükledikleri önemin erkek öğrencilerle aralarında anlamlı bir farklılık oluşturduğu görülmüştür. Buna göre cinsiyet faktörünün değer yönelimlerinde kısmen etkili olduğu ortaya çıkmıştır.

Karaca (2008)'nin yapmış olduğu çalışma da bu sonucu desteklemektedir. Bu çalışmada kız öğrencilerin Hazcılık, Uyarılım ve Gelenek hariç bütün değerlere erkek öğrencilerden daha fazla önem verdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Hazcılık, Özyönelim, Evrenselcilik ve Güvenlik değerlerine yükledikleri önemin erkek öğrencilerle aralarında anlamlı bir farklılık oluşturduğu bulunmuştur.

Yapıcı ve Zengin (2003)'in Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin değer tercihleri üzerine yapmış oldukları

bir araştırmada ise, kız öğrencilerin tercih ettikleri ilk iki değer sosyal ve dini değerlerdir. Bunları sırasıyla ahlaki, estetik, teorik-bilimsel, siyasal ve ekonomik değerler takip etmektedir. Erkeklerin ise dini, ahlaki, sosyal, siyasal, estetik, teorik-bilimsel ve ekonomik şeklinde sıralama yaptıkları sonucu elde edilmiştir. Buna göre cinsiyete göre değer sıralamasındaki bu farklılığın anlamlı bir dereceye ulaşmadığı ve sonuç olarak da cinsiyetin değer tercihlerinde etkili bir faktör olmadığı saptanmıştır.

3.4.2. Yaş ve Değer Yönelimleri

Araştırmaya katılan öğrencilerin yaşları, daha önce de belirttiğimiz gibi iki grup halinde ele alınmıştır. Birinci grup 19-25 yaş aralığını, ikinci grup ise 26-35 yaş aralığını içermektedir. Bu yaş grupları ile değer yönelimleri arasındaki ilişkiler ve puan ortalamaları aşağıdaki Tabloda gösterilmektedir.

Tablo 11: Öğrencilerin Yaşlarına Göre Değer Yönelimlerinin Ortalama, Standart Sapma ve t-Test Sonuçları

	19-25 N=294		26-35 N=43		t	P
	Ort.	ss.	Ort.	ss.		
Güç	19,09	6,68	19,16	5,58	-,065	,948
Başarı	24,04	6,60	26,00	5,37	-1,850	,065
Hazcılık	13,39	6,33	14,67	6,79	-1,221	,223
Uyarılım	11,16	5,13	12,12	4,93	-1,149	,251
Özyönelim	32,70	6,66	34,66	5,83	-1,822	,069
Evrenselcilik	51,05	8,10	53,20	8,07	-1,626	,105
İyilikseverlik	53,91	7,80	55,02	7,86	-,868	,386
Gelenek	24,38	5,42	23,45	5,14	1,060	,290
Uyma	22,74	4,32	23,33	3,67	-,849	,397
Güvenlik	46,88	6,56	46,80	6,52	,081	,935

Tabloya bakıldığında 19-25 yaş aralığındaki öğrencilerin Gelenek ve Güvenlik değerlerine daha fazla önem verdiği, 26-35 yaş aralığındaki öğrencilerin ise Güç, Başarı, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim, Evrenselcilik, İyilikseverlik ve Uyma değerlerine daha fazla önem yükledikleri anlaşılmaktadır.

t-Test sonuçları ise her iki yaş grubunun değer tiplerine verdikleri önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığını göstermektedir. Elde edilen bu bulgular, “yaş faktörü, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır” şeklindeki hipotezimizi doğrulamaktadır.

Mehmedoğlu (2006a)'nın yaş faktörünün değer yönelimleri üzerindeki etkisinin sorgulandığı benzer bir araştırmada farklı sonuçlar elde edilmiştir. Güç, Başarı, Uyarılım hariç diğer birey düzeyi değer tipleri ile yaş arasında negatif bir ilişki olduğu saptanmıştır. Yaş ile sadece Evrenselcilik, Gelenek ve Güvenlik arasındaki ilişkinin anlamlı olduğu; bu ilişkilerin de çok güçlü olmadığı tespit edilmiştir.

3.4.3. Medeni Durum ve Değer Yönelimleri

Öğrencilerin medeni durumlarına göre değerlere verdikleri önem düzeyleri Tablo 12’te özetlenmiştir. Bulgulara göre, bekâr olanlar evlilere oranla Güç, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim ve Gelenek değerlerine daha fazla önem vermektelerdir. Buna karşılık evli olanlar bekârlara oranla Başarı, Evrenselcilik, İyilikseverlik, Uyma ve Güvenlik değerlerine daha fazla önem yüklemişlerdir.

Tablo 12: Öğrencilerin Medeni Durumlarına Göre Değer Yönelimlerinin Ortalama, Standart Sapma ve t-Test Sonuçları

	Bekâr N=314		Evli N=25		t	P
	Ort.	ss.	Ort.	ss.		
Güç	19,18	6,54	18,32	6,81	,638	,524
Başarı	24,15	6,52	25,72	6,18	-1,156	,249

Hazcılık	13,56	6,34	13,48	6,90	,067	,947
Uyarılım	11,29	5,09	11,24	5,27	,056	,955
Özyönelim	33,04	6,59	31,88	6,50	,851	,395
Evrenselcilik	51,33	8,08	52,16	7,87	-,489	,625
İyilikseverlik	53,99	7,82	54,78	7,41	-,483	,629
Gelenek	24,35	5,39	22,98	5,21	1,232	,219
Uyma	22,80	4,27	23,12	4,30	-,352	,725
Güvenlik	46,85	6,52	47,40	5,85	-,406	,685

Yapılan t-test sonuçlarından her iki grubun değerlere verdikleri önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu bulgular, “öğrencilerin medeni durumları değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır” yönündeki hipotezimizi desteklemektedir.

3.4.4. Doğum Yerinin Özelliği ve Değer Yönelimleri

Dördüncü demografik değişken olarak aldığımız doğum yeri, kişinin yetişme ve yaşam tarzı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Yaşanılan çevre, kişinin sosyal ve kültürel bakış açısına yön vermektedir. Değerlerin de yaşam tarzı üzerinde etkili olduğu gerçeğinden hareketle, doğum yerinin ve değerlere atfedilen önemin birbiriyle bağlantılı olabileceği söylemek mümkündür, ancak bunun birinci derecede belirleyici unsur olamayacağını belirtmek gerekir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin doğum yerlerini Köy-Kasaba, Şehir-Büyükşehir ve Yurtdışı şeklinde üç kategoride değerlendirdik. Öğrencilerin doğum yerlerine göre değer yönelimleri puan ortalamaları ve ANOVA analizi sonuçları Tablo 13'te sunulmuştur.

Tabloya göre Köy-Kasaba doğumlular en fazla İyilikseverlik değer tipine önem vermektedir. Şehir-Büyükşehir doğumluların

ise Özyönelim, Evrenselcilik, İyilikseverlik ve Gelenek değerlerine diğer gruplara göre daha fazla önem verdikleri görülmektedir. Yurtdışı doğumlular ise Güç, Başarı, Uyma ve Güvenlik değerlerine daha fazla önem yüklemektedirler.

Tablo 13: Öğrencilerin Doğum Yerlerine Göre Değer Yönelimlerinin Ortalama, Standart Sapma ve ANOVA Testi Sonuçları

	Köy-Kasaba N=119		Şehir- Büyükşehir N=217		Yurtdışı N=4		F	P
	Ort.	ss.	Ort.	ss.	Ort.	ss.		
Güç	18,00	6,06	19,67	6,72	22,25	7,41	2,975	,052
Başarı	23,65	6,71	24,58	6,39	25,50	4,72	,860	,424
Hazcılık	13,38	6,05	13,62	6,58	14,25	5,90	,079	,924
Uyarılım	11,25	5,02	11,29	5,18	12,37	2,35	,093	,911
Özyönelim	32,27	6,70	33,35	6,53	30,25	4,27	1,374	,255
Evrenselcilik	50,31	8,41	52,01	7,83	46,75	9,28	2,384	,094
İyilikseverlik	53,27	8,06	54,52	7,54	51,00	11,43	1,298	,274
Gelenek	23,82	5,32	24,61	5,35	18,37	5,12	3,291	,038
Uyma	22,38	4,33	23,04	4,22	24,50	3,69	1,226	,295
Güvenlik	46,28	6,89	47,08	6,35	50,00	4,00	1,061	,347

ANOVA analizi sonuçlarına bakıldığında, öğrencilerin doğum yerleri ile Gelenek ($F(2, 337)=3,291$; $p<,05$) değer tipine yönelimleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Başka bir ifadeyle öğrencilerin Gelenek değer yönelimi, doğdukları yere bağlı olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Şehir-Büyükşehir doğumlu olanların bu değere daha fazla önem verdikleri görülmüştür. Bu değerdeki farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için Scheffe Testi yapılmıştır. Buna göre Gelenek değer tipini, Şehir-Büyükşehir doğumluların, Yurtdışı doğumlu olanlardan daha fazla önemsedikleri ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla bu sonuçlar “doğum yerinin özelliği, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır” şeklindeki hipotezimizi genel olarak doğrulamaktadır.

Mehmedoğlu (2006a; 2006b)'nın ve Karaca (2008)'nin konu ile ilgili yapmış olduğu araştırmalardan elde edilen sonuçlar da doğum yerinin değer yönelimlerinde belirgin bir farka neden olmadığı yönündeki hipotezimizi desteklemektedir. Mehmedoğlu (2006b)'nin araştırmasında, Köy-Kasaba doğumlu olanların Güç ve Gelenek değerlerine, Şehir-Büyükşehir doğumlu olanların Başarı, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim, Evrenselcilik ve İyilikseverlik değerlerine daha fazla önem verdikleri, her iki grubun Uyma ve Güvenlik değerlerine ise eşit düzeyde önem verdikleri görülmüştür. Analiz sonuçları, doğum yerinin özelliğinin değerlere verilen önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık oluşturmadığını ortaya koymuştur.

3.4.5. Öğrencilerin Ailelerinin Sosyo-Ekonomik Seviyeleri ve Değer Yönelimleri

Birey düzeyi değer grupları bağlamında her dört gelir seviyesine ait grubun bütün değerlere verdikleri önem düzeylerinin birbirine yakın olduğu ve gruplar arasında anlamlı bir farklılık oluşmadığı ($p < ,05$) Tablo 14'de görülmektedir. Sosyo-ekonomik bakımdan 1.000 TL ve altı seviyede olan ailelere mensup öğrenciler Uyarılım değer tipine diğer gelir seviyelerinden daha fazla önem yüklemektedirler. Ailelerinin sosyo-ekonomik düzeyi 1.000-2.000 TL arasında olan öğrenciler Başarı, Özyönelim, Evrenselcilik ve Gelenek değerlerine daha fazla önem verirken; 4.000 TL ve üzeri seviyede olan öğrenciler ise, Güç, Hazcılık, İyilikseverlik, Uyma ve Güvenlik değerlerine daha fazla önem yüklemektedirler. Ailelerinin sosyo-ekonomik düzeyi 2.000-4.000 TL arası olan öğrenciler ise en fazla İyilikseverlik değer tipine önem yüklemektedirler.

Tablo 14: Öğrencilerin Ailelerinin Sosyo-Ekonomik Seviyelerine Göre Değer Yönelimlerinin Ortalama, Standart Sapma ve ANOVA Testi Sonuçları

	1000 TL altı N=55		1000-2000 TL arası N=163		2000-4000 TL arası N=102		4000 TL ve üzeri N=16		F	P
	Ort.	ss.	Ort.	ss.	Ort.	ss.	Ort.	ss.		
Güç	18,53	6,81	19,01	6,75	19,24	6,06	21,00	5,71	,617	,604
Başarı	24,32	6,97	24,70	6,32	23,74	6,41	23,34	4,94	,592	,621
Hazcılık	14,06	6,01	13,03	6,53	13,71	6,36	15,00	6,38	,758	,519
Uyarılım	12,52	4,98	10,79	5,03	11,35	5,29	11,06	4,65	1,609	,187
Özyönelim	32,94	6,61	33,14	6,50	32,59	6,89	33,12	5,56	,152	,929
Evrenselcilik	50,83	6,96	51,93	8,24	50,64	8,42	51,81	7,69	,638	,591
İyilikseverlik	53,83	7,28	54,40	7,56	53,27	8,77	55,03	5,15	,533	,660
Gelenek	24,00	4,89	24,48	5,69	24,21	5,20	23,00	4,84	,431	,731
Uyma	21,81	4,27	22,94	4,50	22,99	4,00	23,43	3,14	1,225	,301
Güvenlik	46,64	7,14	46,90	6,65	46,65	6,25	47,81	5,93	,164	,920

Yapılan ANOVA sonuçları öğrencilerinin ailelerinin sosyo-ekonomik seviyelerinin değerlere verilen önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık oluşturmadığını ortaya koymaktadır. Bu sonuçlar, bu konudaki hipotezimizi genel olarak desteklememektedir.

Bu konu ile ilgili olarak yapılan benzer araştırmalarda farklı sonuçlar tespit edilmiştir. Mehmedoğlu (2006b)'nin araştırmasında, bu faktörün gençlerin değer yönelimleri üzerinde kısmen etkili olduğu sonucu elde edilmiştir. Öğrencilerin ailelerinin sosyo-ekonomik düzeyinin, ana değer grupları bağlamında, Muhafazakârlık ve Kendini Geliştirme değerlerinde anlamlı bir farklılığa yol açmazken; Kendini Aşma ve Yeniliğe Açıklık değer

gruplarında anlamlı bir farklılığa yol açtığı görülmüştür.

Karaca (2008)'nin yapmış olduğu araştırmada ise, öğrencilerinin ailelerinin sosyo-ekonomik düzeylerinin değer yönelimleri üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı tespit edilmiştir. Ailelerinin sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan öğrencilerin Gelenek hariç bütün değerlere verdikleri önem düzeyleri ortalamaları, ailesinin sosyo-ekonomik düzeyi iyi ve orta olan öğrencilere göre daha düşük çıkmıştır. Ailesinin sosyo-ekonomik düzeyi iyi olan öğrencilerin Güç, Hazcılık, Uyarılım ve Özyönelim değerlerine orta düzey olanlara oranla; ailelerinin sosyo-ekonomik düzeyi orta olan öğrencilerin ise Başarı, Evrenselcilik, İyilikseverlik, Gelenek, Uyma ve Güvenlik değerlerine iyi düzey olan öğrencilere oranla daha fazla önem verdikleri anlaşılmıştır.

3.4.6. Öğrencilerin Mezun Oldukları Lise Türleri ve Değer Yönelimleri

Değer yönelimleri üzerindeki etkisi sorgulanan diğer bir demografik değişken öğrencilerin mezun oldukları lise türleridir. Öğrencilerin bu soruya verdikleri cevapları AİHL ve İHL, Meslek Lisesi-Anadolu ve Fen Lisesi, Düz Lise olmak üzere üç kategoride değerlendirmeye tabi tuttuk.

Mezun oldukları lise türlerine göre öğrencilerin birey düzeyi değer yönelimleri aşağıdaki Tablo'da (Tablo 15) özetlenmiştir. Tabloda görüldüğü gibi ortalamalar birbirine çok yakın değerlerden oluşmaktadır. AİHL ve İHL'den mezun olan öğrenciler Güç, Evrenselcilik, İyilikseverlik, Gelenek ve Uyma değerlerine diğer okul mezunu olan öğrencilerden daha fazla önem yüklemektedir. Başarı, Hazcılık, Uyarılım ve Özyönelim değerlerinin ise Meslek Lisesi, Anadolu ve Fen Lisesi mezunları için AİHL-İHL ve Düz Lise mezunlarına göre daha önemli olduğu görülmektedir. Düz Lise Mezunları ise Güvenlik değer tipine diğer iki kategorideki mezunlara göre daha çok önem yüklemektedirler.

Tablo 15: Öğrencilerin Mezun Oldukları Lise Türlerine Göre Değer Yönelimlerinin Ortalama, Standart Sapma ve ANOVA Testi Sonuçları

	AIHL ve İHL N=234		Meslek L.- Anadolu ve Fen Lisesi N=44		Düz Lise N=61		F	P
	Ort.	ss.	Ort.	ss.	Ort.	ss.		
Güç	19,30	6,52	19,13	6,86	18,41	6,51	,448	,639
Başarı	24,38	6,58	24,54	6,09	23,59	6,50	,408	,665
Hazcılık	13,32	6,47	14,95	6,57	13,42	5,85	1,226	,295
Uyarılım	11,44	5,06	11,63	4,73	10,33	5,34	1,281	,279
Özyönelim	32,85	6,62	33,12	6,06	32,99	6,81	,038	,963
Evrenselcilik	51,66	8,07	50,04	8,19	51,10	8,15	,774	,462
İyilikseverlik	54,17	8,00	53,28	8,06	53,95	6,68	,241	,786
Gelenek	24,69	5,23	23,80	5,61	22,86	5,59	3,004	,051
Uyma	23,10	4,03	21,53	5,38	22,70	4,14	2,556	,079
Güvenlik	46,79	6,56	46,68	5,61	47,13	7,15	,079	,924

Yapılan ANOVA sonuçları öğrencilerinin mezun oldukları lise türlerinin değerlere verilen önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık oluşturmadığını ortaya koymaktadır. Bu sonuçlar, “öğrencilerin mezun oldukları lise türleri, Muhafazakârlık ve Kendini Aşma değerlerinde anlamlı bir farklılığa yol açacak; buna karşılık Yeniliğe Açıklık ve Kendini Geliştirme değerlerinde anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır” şeklindeki hipotezimizi kısmen desteklemektedir. AIHL ve İHL öğrencilerinin Muhafazakârlık ve Kendini Aşma değerlerine diğer Lise öğrencilerinden daha fazla önem yükleyecekleri yönündeki düşüncemiz de kısmen doğrulanmış gözükmektedir.

3.4.7. Öğrencilerin Okudukları Bölüm ve Değer Yönelimleri

Değer yönelimleri üzerinde etkisi sorgulanan diğer bir demografik değişken, öğrencilerin İlahiyat Fakültesi'nde kayıtlı buldukları bölümlerdir.

Tablo 16: Öğrencilerin Okudukları Bölüme Göre Değer Yönelimlerinin Ortalama, Standart Sapma ve t-Test Sonuçları

	İlahiyat N=174		İDKAB N=166		t	P
	Ort.	ss.	Ort.	ss.		
Güç	18,72	6,47	19,53	6,61	-1,148	,252
Başarı	24,28	6,51	24,25	6,48	,049	,961
Hazcılık	12,78	6,66	14,34	5,97	-2,267	,024
Uyarılım	11,05	5,26	11,54	4,91	-,887	,376
Özyönelim	32,24	6,97	33,66	6,08	-1,999	,046
Evrenselcilik	50,89	7,99	51,84	8,17	-1,089	,277
İyilikseverlik	53,67	8,06	54,43	7,47	-,891	,373
Gelenek	24,05	5,29	24,47	5,47	-,727	,468
Uyma	23,02	4,08	22,63	4,44	,838	,403
Güvenlik	46,24	6,58	47,46	6,44	-1,721	,086

Öğrencilerin okudukları bölüme göre birey düzeyi değer yönelimlerinin verildiği Tablo 16'de ortalamaların birbirine yakın olduğu görülmektedir. İlahiyat Bölümüne kayıtlı olan öğrencilerin Başarı ve Uyma değer tipine, İDKAB Öğretmenliği bölümünde kayıtlı bulunan öğrencilerin ise Güç, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim, Evrenselcilik, İyilikseverlik, Gelenek ve Güvenlik değer tiplerine daha fazla önem verdikleri anlaşılmaktadır.

t-Testi sonuçları, öğrencilerin kayıtlı buldukları bölümün sadece Hazcılık ($t(338)=-2,267$; $p<,05$) ve Özyönelim ($t(338)=-1,999$; $p<,05$) değerlerine verdikleri önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu konudaki “öğrencilerin İlahiyat Fakültesi’nde kayıtlı buldukları bölüm, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır” şeklindeki hipotezimiz genel olarak desteklenmiş olmaktadır.

Yapıcı ve Zengin (2003) bu konu ile ilgili yapmış oldukları araştırmalarında, İlahiyat ve İDKAB Öğretmenliği bölümlerinde öğrenim gören öğrencilerin değer tercih sıralamalarında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığın oluşmadığını saptamışlardır. İlahiyat bölümü öğrencilerinin birinci tercihini dini, ikinci tercihini ise sosyal değerler oluştururken; İDKAB Öğretmenliği bölümü öğrencileri ilk sıraya sosyal değerleri, ikinci sıraya dini değerleri yerleştirmişlerdir. Her iki bölümün dini değerleri ön planda tutması, gerek din eğitiminin etkisiyle gerekse aynı sosyal çevrede etkileşim içerisinde bulunmaları şeklinde izah edilirken, her iki grubun da üçüncü sıraya ahlaki değerleri yerleştirmeleri dini, sosyal ve ahlaki değerlerin birbirlerini sürekli beslemesiyle açıklanmıştır.

3.4.8. Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Sınıflar ve Değer Yönelimleri

Öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıflara göre birey düzeyi değer yönelimleri puan ortalamaları ve ANOVA testi sonuçları aşağıdaki Tablo’da (Tablo 17) özetlenmiştir.

Tablo 17: Öğrencilerin Sınıflarına Göre Değer Yönelimlerinin Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

	1. sınıf N=99		2. sınıf N=70		4. sınıf N=171		F	P	Fark
	Ort.	ss.	Ort.	ss.	Ort.	ss.			
Güç	18,17	6,74	18,85	7,33	19,77	6,03	1,943	,145	-
Başarı	23,53	6,91	22,92	7,63	25,24	5,54	4,156	,016	2-4
Hazcılık	11,73	6,65	13,11	5,68	14,76	6,23	7,570	,001	1-4
Uyarılım	10,18	5,76	10,56	5,20	12,23	4,45	6,184	,002	1-4
Özyönelim	31,30	7,43	32,27	6,72	34,15	5,74	6,532	,002	1-4
Evrenselcilik	50,08	8,61	50,25	9,38	52,54	7,00	3,810	,023	-
İyilikseverlik	53,04	8,48	54,62	7,51	54,39	7,44	1,189	,306	-
Gelenek	24,39	5,54	25,32	5,40	23,75	5,23	2,173	,115	-
Uyma	23,21	4,24	22,47	5,35	22,75	3,74	,674	,510	-
Güvenlik	46,47	6,91	46,25	7,57	47,29	5,82	,845	,431	-

Tabloya bakıldığında birinci sınıf öğrencilerinin Uyma değer tipine; ikinci sınıf öğrencilerinin İyilikseverlik ve Gelenek değerlerine; dördüncü sınıf öğrencilerinin ise Güç, Başarı, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim, Evrenselcilik ve Güvenlik değerlerine diğer sınıflara oranla daha fazla önem yükledikleri anlaşılmaktadır. Birinci sınıflarda bulunan öğrencilerin değerlere atfettikleri önem düzeyleri, diğer sınıflarda bulunan öğrencilerden daha düşüktür. Sınıf kademesi yükseldikçe değerlere verilen önem düzeyinde artış görülmektedir. Dördüncü sınıftaki öğrencilerin değerlere atfettikleri önem düzeyi diğer sınıflara oranla daha fazladır.

ANOVA sonuçları, öğrencilerin buldukları sınıf düzeyi ile değer yönelimleri arasında anlamlı farklılıklar olduğunu

göstermektedir. Buna göre, öğrencilerin buldukları sınıflar ile Başarı ($F(2, 337)=4,156$; $p<,05$), Hazcılık ($F(2, 337)=7,570$; $p<,01$), Uyarılım ($F(2, 337)=6,184$; $p<,01$), Özyönelim ($F(2, 337)=6,532$; $p<,01$) ve Evrenselcilik ($F(2, 337)=3,810$; $p<,05$) değer yönelimleri arasında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır. Bu farkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek üzere Scheffe testi yapılmıştır. Test sonuçları, dördüncü sınıftaki öğrencilerin Başarı değerine ikinci sınıf öğrencilerinden; yine dördüncü sınıftaki öğrencilerin Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim değerlerine birinci sınıf öğrencilerinden daha fazla önem verdiklerini göstermektedir. Bu sonuçlar, konu ile ilgili “Öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıf, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açacaktır” hipotezimizle kısmen uyumaktadır.

Yapıcı ve Zengin (2003)’in konu ile ilgili yaptığı araştırmada yüksek din eğitimi alan birinci sınıf öğrencileri ile son sınıf öğrencileri arasında hem değerlerin vurgulanma düzeyinde, hem de tercihlerin sıralanmasında önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır. Vurgulanma açısından en çok farklılıkların gözleendiği değerler dini, ekonomik, estetik ve teorik-bilimsel değerlerdir. Son sınıfta dini ve teorik-bilimsel değerlerde düşüş gözlenirken; ekonomik ve estetik değerlerde ise artış olduğu saptanmıştır.

İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile ilgili Mehmedoğlu (2006b)’nın ve Karaca (2008)’nin yapmış olduğu araştırmada da sınıf faktörünün değer yönelimleri üzerinde etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Mehmedoğlu (2006b)’nin araştırmasında, Başarı ve Uyma değer tipine verilen önem düzeylerinde sınıflar arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Başarı değerine birinci ve ikinci sınıf öğrencilerinin dördüncü sınıf öğrencilerinden; Uyma değerine ise birinci sınıf öğrencilerinin dördüncü sınıf öğrencilerinden daha fazla önem verdikleri saptanmıştır. Karaca (2008)’nin araştırmasında ise, ilk sınıflarda bulunan öğrencilerin değerlere verdikleri önem düzeyleri, Hazcılık değer tipi hariç, son

sınıflarda bulunan öğrencilerden daha yüksek çıkmıştır. İkinci sınıf öğrencilerinde bütün değerlere verilen önem düzeylerinde bir azalma görülmüştür.

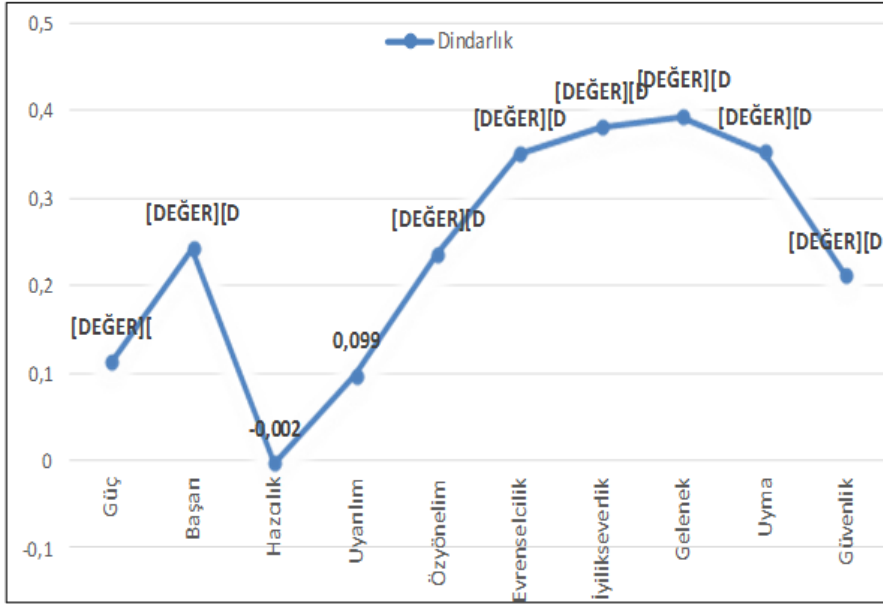
3.5. DINDARLIK-DEĞER YÖNELİMLERİNE İLİŞKİN BULGULAR

Dindarlık-değer ilişkisi ile ilgili hipotezlerimizi test etmek için Dindarlık Ölçeğini oluşturan sorulara verilen cevapların genel ortalamasını aldıktan sonra bu iki değişken arasındaki ilişkileri inceledik.

Dindarlık, ana değer grupları bazında pozitif yönde ve anlamlı ilişkiyi en çok Kendini Aşma ($r=,398$; $p<,01$) ile göstermektedir. Dindarlığın ikinci olarak anlamlı pozitif ilişki gösterdiği ana değer grubu Muhafazakârlık ($r=,386$; $p<,01$) olmuştur. Üçüncü sırada Kendini Geliştirme ($r=,149$; $p<,01$), dördüncü sırada ise Yeniliğe Açıklık ($r=,145$; $p<,01$) ana değer grubu gelmektedir.

Dindarlık, birey düzeyi değer tipleri bazında pozitif yönde ve anlamlı ilişkiyi Gelenek ($r=,396$; $p<,01$) değer tipi ile göstermektedir. Bunu sırasıyla İyilikseverlik ($r=,383$; $p<,01$), Uyma ($r=,354$; $p<,01$), Evrenselcilik ($r=,353$; $p<,01$), Başarı ($r=,245$; $p<,01$), Özyönelim ($r=,238$; $p<,01$), Güvenlik ($r=, 213$; $p<,01$) ve Güç ($r=,114$; $p<,05$) değerleri izlemektedir. Dindarlığın negatif yönde ilişki gösterdiği değer tipi ise Hazcılık ($r=-, 002$; $p>,01$) olmuştur. Dindarlıkla Uyarılım ($r=,099$; $p>,01$) değeri arasında ise bir ilişki bulunmadığı görülmektedir. Dindarlıkla birey düzeyi değer ilişkilerini veren korelasyon analizi sonuçları aşağıdaki grafikte (Grafik 4) gösterilmektedir.

Bu bulgular “dindarlıkla Muhafazakârlık ve Kendini Aşma ana değer gruplarını oluşturan değerler arasında pozitif ilişkiler olacaktır” şeklindeki hipotezimizi desteklemektedir. “Yeniliğe Açıklık ve Kendini Geliştirme ana değer gruplarını oluşturan değerler arasında ise negatif ilişkiler olacaktır” şeklindeki hipotezimizi de kısmen desteklemektedir.



Grafik 4: Değer Grupları İle Dindarlık Arasındaki Korelasyonlar

N=340; *p<,05; **p<,01

Dindarlığın, Gelenek değer tipiyle en olumlu ilişkiyi göstermesi beklenen bir durumdur. Zira dini değerlerin korunması, gelecek nesillere aktarılması ve yaşatılması bu değerlere sahip çıkılmasıyla sağlanabilir. Yine İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeylerinin Hazırlık değer tipiyle negatif ilişki göstermesi de oldukça anlamlıdır. Elde ettiğimiz bu sonuçlar Mehmedoğlu (2006b)'nın ve Karaca (2008)'nin yapmış olduğu araştırmalarla desteklenmektedir.

SONUÇ VE YORUMLAR

Bu araştırmada, yüksek din öğrenimi gören İlahiyat Fakültesi öğrencilerini temsil eden bir örneklemden elde edilen veriler ışığında, öğrencilerin öncelikle değer yönelimleri sorgulanmış, daha sonra çeşitli sosyo-demografik değişkenlerle değer yönelimleri arasındaki ilişkiler araştırılmış ve son olarak değerlerle dindarlık arasındaki ilişki incelenmiştir.

Araştırma bulgularına göre, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ana-değer grupları bağlamında, değerlere yükledikleri önem düzeyleri, Kendini Aşma (İyilikseverlik, Evrenselcilik), Muhafazakârlık (Güvenlik, Gelenek, Uyma), Yeniliğe Açıklık (Özyönelim, Uyarılım, Hazcılık) ve Kendini Geliştirme (Güç, Başarı, Hazcılık) şeklinde sıralanmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencileri beklenildiği gibi Muhafazakârlık değerlerine Yeniliğe Açıklık değerlerinden, Kendini Aşma değerlerine de Kendini Geliştirme değerlerinden daha fazla önem yüklemişlerdir.

Birey düzeyi değer tipleri bakımından öğrenciler, en fazla İyilikseverlik değer tipine önem atfetmişlerdir. Bunu sırasıyla Evrenselcilik, Güvenlik, Özyönelim, Başarı, Gelenek ve Uyma değer tipleri izlemektedir. Güç, Hazcılık ve Uyarılım değer tipleri ise en düşük ortalama ile son sırayı almıştır.

Cinsiyetin değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacağını öngörmüştük. Ancak yapılan analizler cinsiyet faktörünün değer yönelimleri üzerinde kısmen etkili olduğunu ortaya koymuştur. Kız öğrencilerin Başarı, Hazcılık, Uyarılım ve Gelenek hariç bütün değerlere erkek öğrencilerden daha fazla önem verdikleri görülmektedir. Her iki cinsin de İyilikseverlik değer tipine en fazla önem yükledikleri anlaşılmaktadır. Her iki cinsin bazı değerlere verdikleri önem düzeyleri arasında anlamlı farklar bulunmuştur. Bunlar Hazcılık, Uyarılım, İyilikseverlik, Gelenek ve Uyma birey düzeyi değer tipleridir. Bu değerlerden Hazcılık ve Uyarılım erkek öğrencilerin kız öğrencilere oranla; İyilikseverlik, Gelenek ve Uyma ise kız öğrencilerin erkek öğrencilere oranla daha fazla önem verdikleri değerlerdir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin yaşları, 19-25 ve 26-35 yaş aralığı şeklinde iki grup halinde ele alınmıştır. 19-25 yaş aralığındaki öğrencilerin Gelenek ve Güvenlik değerlerine daha fazla önem verdiği, 26-35 yaş aralığındaki öğrencilerin ise Güç, Başarı, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim, Evrenselcilik, İyilikseverlik

ve Uyma değerlerine daha fazla önem yükledikleri anlaşılmıştır. Her iki yaş grubunun değer tiplerine verdikleri önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığından, yaş faktörünün, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmadığı yönündeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Medeni durum ile ilgili elde ettiğimiz bulgulara göre, bekâr olanlar evlilere oranla Güç, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim ve Gelenek değerlerine daha fazla önem vermektedirler. Buna karşılık evli olanlar bekârlara oranla Başarı, Evrenselcilik, İyilikseverlik, Uyma ve Güvenlik değerlerine daha fazla önem yüklemişlerdir. Her iki grubun değerlere verdikleri önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmüştür. Dolayısıyla bu bulgular, öğrencilerin medeni durumlarının değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacağı yönündeki hipotezimizi desteklemiştir.

Doğum yerinin özelliği ile ilgili bulgulara göre, Köy-Kasaba doğumlular en fazla İyilikseverlik değer tipine önem verirken, Şehir-Büyükşehir doğumluların ise Özyönelim, Evrenselcilik, İyilikseverlik ve Gelenek değerlerine diğer gruplara göre daha fazla önem verdikleri tespit edilmiştir. Yurtdışı doğumlular ise Güç, Başarı, Uyma ve Güvenlik değerlerine daha fazla önem yüklemektedirler. Öğrencilerin doğum yerleri ile Gelenek değer tipine yönelimleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Buna göre Gelenek değer tipini, Şehir-Büyükşehir doğumluların, Yurtdışı doğumlu olanlardan daha fazla önemsedikleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu sonuçlar doğum yerinin özelliği, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır şeklindeki hipotezimizi genel olarak doğrulamıştır.

Ailenin sosyo-ekonomik düzeyi bakımından elde ettiğimiz sonuçlar, öğrencilerin ailelerinin sosyo-ekonomik seviyelerinin değerlere verilen önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık oluşturmadığını ortaya koymuştur. Sosyo-ekonomik bakımdan 1.000 TL ve altı seviyede olan ailelere mensup öğrencilerin Uyarılım

değer tipine diğer gelir seviyelerinden daha fazla önem yüklediği görülmüştür. Ailelerinin sosyo-ekonomik düzeyi 1.000-2.000 TL arasında olan öğrenciler Başarı, Özyönelim, Evrenselcilik ve Gelenek değerlerine daha fazla önem verirken; 4.000 TL ve üzeri seviyede olan öğrenciler ise, Güç, Hazcılık, İyilikseverlik, Uyma ve Güvenlik değerlerine daha fazla önem yüklemişlerdir. Ailelerinin sosyo-ekonomik düzeyi 2.000-4.000 TL arası olan öğrenciler ise en fazla İyilikseverlik değer tipine önem atfetmişlerdir. Bu sonuçlar, bu konudaki hipotezimizi genel olarak desteklememektedir.

Mezun oldukları lise türlerine göre öğrencilerin birey düzeyi değer yönelimlerindeki ortalamalar birbirine çok yakın değerlerden oluşmaktadır. AİHL ve İHL'den mezun olan öğrenciler Güç, Evrenselcilik, İyilikseverlik, Gelenek ve Uyma değerlerine diğer okul mezunu olan öğrencilerden daha fazla önem yüklemişlerdir. Başarı, Hazcılık, Uyarılım ve Özyönelim değerlerinin ise Meslek Lisesi, Anadolu ve Fen Lisesi mezunları için AİHL-İHL ve Düz Lise mezunlarına göre daha önemli olduğu görülmüştür. Düz Lise Mezunları ise Güvenlik değer tipini diğer iki kategorideki mezunlara göre daha çok önemsemişlerdir. Sonuçlar öğrencilerinin mezun oldukları lise türlerinin değerlere verilen önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık oluşturmadığını ortaya koymaktadır. Buna göre, öğrencilerin mezun oldukları lise türleri, Muhafazakârlık ve Kendini Aşma değerlerinde anlamlı bir farklılığa yol açacak; buna karşılık Yeniliğe Açıklık ve Kendini Geliştirme değerlerinde anlamlı bir farklılığa yol açmayacaktır” şeklindeki hipotezimiz kısmen doğrulanmış gözükmektedir.

Öğrencilerin okudukları bölüme göre birey düzeyi değer yönelimlerinin de incelendiği araştırmamızda, İlahiyat bölümüne kayıtlı olan öğrencilerin Başarı ve Uyma değer tipine, İDKAB Öğretmenliği bölümünde kayıtlı bulunan öğrencilerin ise Güç, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim, Evrenselcilik, İyilikseverlik, Gelenek ve Güvenlik değer tiplerine daha fazla önem verdikleri anlaşılmıştır. Sonuçlar, öğrencilerin kayıtlı buldukları bölümün sadece

Hazcılık ve Özyönelim değerlerine verdikleri önem düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin İlahiyat Fakültesi'nde kayıtlı buldukları bölümün, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açmayacağı şeklindeki beklentimiz genel olarak desteklenmiş olmaktadır.

Öğrenim görülen sınıf açısından sonuçlara bakıldığında birinci sınıf öğrencilerinin Uyma değer tipine; ikinci sınıf öğrencilerinin İyilikseverlik ve Gelenek değerlerine; dördüncü sınıf öğrencilerinin ise Güç, Başarı, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim, Evrenselcilik ve Güvenlik değerlerine diğer sınıflara oranla daha fazla önem yükledikleri anlaşılmıştır. Birinci sınıflarda bulunan öğrencilerin değerlere attettikleri önem düzeyleri, diğer sınıflarda bulunan öğrencilerden daha düşük çıkmıştır. Sınıf kademesi yükseldikçe değerlere verilen önem düzeyinde artış görülmüştür. Öğrencilerin buldukları sınıflar ile Başarı, Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim ve Evrenselcilik değer yönelimleri arasında anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Dördüncü sınıftaki öğrencilerin Başarı değerine ikinci sınıf öğrencilerinden; yine dördüncü sınıftaki öğrencilerin Hazcılık, Uyarılım, Özyönelim değerlerine birinci sınıf öğrencilerinden daha fazla önem verdikleri belirlenmiştir. Bu sonuçlar, öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıfın, değerlere verilen önem düzeyi bakımından anlamlı bir farklılığa yol açacağı yönündeki hipotezimizle kısmen uyushmaktadır.

Dindarlık, ana değer grupları bazında pozitif yönde ve anlamlı ilişkiyi en çok Kendini Aşma ile göstermektedir. Dindarlığın ikinci olarak anlamlı pozitif ilişki gösterdiği ana değer grubu Muhafazakârlık, üçüncü sırada Kendini Geliştirme, dördüncü sırada ise Yeniliğe Açıklık ana değer grubu olmuştur.

Dindarlık, birey düzeyi değer tipleri bazında en güçlü anlamlı pozitif yönde ilişkiyi Gelenek değer tipi ile göstermiştir. Bunu sırasıyla İyilikseverlik, Uyma, Evrenselcilik, Başarı, Özyönelim, Güvenlik ve Güç değerleri izlemiştir. Dindarlığın negatif yönde ilişki

gösterdiği değer tipi ise Hazcılık olmuştur. Dindarlıkla Uyarılım değeri arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmadığı belirlenmiştir. Bu bulgular dindarlıkla Muhafazak rlık ve Kendini AŞma ana değer gruplarını oluşturan değerler arasında pozitif ilişkiler olacaktır Şeklindeki beklentimizi desteklemektedir. Yeniliğe AÇıklık ve Kendini Geliştirme ana değer gruplarını oluşturan değerler arasında ise negatif ilişkiler olacağı yönündeki beklentimizi de kısmen desteklemiştir.

Sonuç olarak, yüksek din öğrenimi gören bir grup İlahiyat Fakültesi öğrencisinin değer yönelimlerinin ve dindarlık-değer ilişkisinin incelendiği bu araştırmada, öğrencilerin değer yönelimlerinin genelde benzerlikler taŐıdıđı saptanmıştır. Elde edilen bulgular, daha önce yapılmış diğer araŐtırmaların sonuçlarıyla da paralellik göstermektedir. Araştırmamızda  ng r len ve beklenen sonuçlara büyük oranda ulaşılmıştır. Araştırma sonuçları, din eğitimi ve öğretiminin ve dini yönelimin öğrencilerin değer sistemlerinde önemli bir etkisinin bulunduğunu göstermiştir. Bunun yanında bir takım sosyo-demografik değişkenlerin de öğrencilerin değer yönelimleri üzerinde kısmen etkili ve belirleyici olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Ayverdi, İ. ve Topaloğlu, A. (2007). *Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Lugatı.
- Bolay, S. H. (2007). “Aşkın Değerler Buhranı”, Değerler ve Eğitimi, Editör: Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Zengin, İstanbul: Dem Yay., ss. 55-69.
- Doğan, D. M. (2011). *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Yazar Yayınları.
- Özensel, E. (2003). “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, *DED*, c.I, sy. 3, Temmuz 2003, ss. 217-237.
- Kağıtçıbaşı, Ç. ve Kuşdil, E. (2000). “Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı”, *Türk Psikoloji Dergisi*, ss. 29-80.
- Kanar, M. (2008). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.
- Karaca, R. (2008). *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kızılgöçer, M. (2011). *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve Din*, İstanbul: DEM Yay.
- _____ (2006a) “Gençlik, Değerler ve Din”, *Küreselleşme Ahlâk ve Değerler*, Ed. Yurdağül Mehmedoğlu- A. Ulvi Mehmedoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- _____ (2006b). “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü.İ.F. örneği)”, *M.Ü.İ.F.D.* sy. 30, İstanbul 2006/ 1, ss.133-167.
- _____ (2013). “Din Dindarlık ve Değerler”, *İstanbul*

Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.

- Tosun, C. (2002). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Ankara: Pegem Yay.
- TDK. (2011). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uysal, V. (1995). “İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”, *İslami Araştırmalar*, 8 (3-4), İstanbul, ss. 263-271.
- _____ (1996). *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları.
- _____ (2007). “Yetişkinlerde Dindarlık ve Değerler: Dini Hayat, Değer Tercihleri ve Kadına Bakış Eğilimleri”, *Değerler ve Eğitimi*, Ed. Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Zengin, İstanbul: Dem Yay.
- Yapıcı, A. ve Zengin, Z. S. (2003). “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *DED*, c.I, sy.4, ss. 173-206.
- Yağcı, H. (2006). *Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Yönelimleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Zeytinburnu Örneği)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, Ş. (2007). “Değerlerin Şeceresi, Doğası, Sınırı ve Devamlılığı: Değerlerin Dini ve Sosyal Karakteri ve Sürekliliği”, *Değerler ve Eğitimi*, Ed. Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Zengin, İstanbul: Dem Yay., ss. 89-110.

MANÂNIN ÜRETİLMESİNDE ETKİLİ OLAN UNSURLAR

İbrahim Sulaiman

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd.Doç.Dr., Arap Dili ve Belagatı

Öz: Başta ses olmak üzere, metnin genel ve özel anlamını üretmede çeşitli dilsel öğeler rol oynar; bu öğeler sarf ve nahiv yapılarının yanında metni kuşatan ve anlamın üretiminde etkin olan çeşitli karinelere. Dil, lafızlar topluluğu değil, ilişkiler topluluğudur. Dilsel olgudan kastedilen anlam, bazı bağlamları dikkate alarak bazı anlamları serdetmekle yetinen sözlükler sayesinde ortaya çıkmaz veya belli olmaz. Sözlük, dilsel öğelerin sınırlandırılmasında kaynak olabilir, çünkü lafız orda belli bir metinde ve belli bir bağlamda bulunmaz. Sözün güzelliği veya çirkinliği bağımsız lafızlardan kaynaklanmaz fakat bu lafızların diziminden ve birbiriyle olan irtibatından kaynaklanır. Bu çalışma metinden ne kastedildiğini anlamamıza yardımcı olan ses, sarf, dilbilgisi, bağlam gibi dille ilgili unsurları incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Gönderim, Şekil, Metin, Karineler, Anlam, Yapı.

Various Actors in Production of Meaning

Abstract: Several linguistic elements involve in the production of general and private meaning of the text, starting from voice through the morphological and grammatic structure, to the text surrounded with various actors in production of meaning. Language is not a set of words, but a set of relations. Linguistic phenomenon is that the intended meaning doesn't appear or become clear through language dictionaries, which often only mention some meanings depending on some contexts. But the dictionaries could be sources to determine the linguistic phenomenon if the words are not mentioned in specific text or within a given context. The beauty of the speech doesn't arise from the independent words but from the way of composition and association with each other. This paper attempts to identify the elements (sound grammatical and contextual and morphological) that share among themselves to make clear the intended meaning by the structure or composition up to the realization of the intended meaning from text.

Keywords: Significance, Form, Text, Signs, Meaning, Construction.

العناصر الفاعلة في إنتاج المعنى

ملخص: تشترك عناصر لغوية عدة في إنتاج الداللتين العامة والخاصة للنص، بدءاً بالصوت ومروراً بالبنية الصرفية والتركييب النحوي، وانتهاء بالنص كاملاً محفوفاً بمختلف القرائن الفاعلة في إنتاج المعنى. فاللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل هي مجموعة من العلاقات. والظاهرة اللغوية لا تتوضح ولاينجلي المعنى المراد لها من خلال المعاجم اللغوية، التي تكتفي غالباً بذكر بعض المعاني بالاعتماد على بعض السياقات. وإنما يكون المعجم هو الأصل في تحديدها، إذا لم يرد اللفظ في نص محدد، ضمن سياق معين. فحُسن الكلام أو رداءته لا يرجعان إلى الألفاظ من حيث هي الألفاظ مستقلة عن سواها، وإنما يرجعان إلى طريقة نظمها، وارتباط بعضها ببعض. فهذا البحث يحاول الوقوف على العناصر (الصوتية

والنحوية والسباقية والصرفية) التي تشترك فيما بينها لتعطي المعنى المراد من البنية أو التركيب وصولاً إلى إدراك المعنى المراد من نص ما.
كلمات مفتاحية: الدلالة، البنية، النص، القرائن، المعنى، التركيب

العناصر الفاعلة في إنتاج المعنى

تشترك عناصر لغوية عدة في إنتاج الداليتين العامة والخاصة للنص، بدءاً بالصوت ومروراً بالبنية الصرفية والتركيب النحوي، وانتهاء بالنص كاملاً محفوفاً بمختلف القرائن الفاعلة في إنتاج المعنى. والكلمة منفردة بأية صيغة كانت لا تعطي معنى دقيقاً باعتمادها على جذر لغوي تعود إليه، فبالإضافة إلى دلالتها المعجمية قد تعطي مجموعة من الدلالات المستمدة من طبيعة أصواتها، وبنيتها، وما قد يتصل بها من السوابق واللاحق، وعلاقتها بالسياق الذي وضعت فيه، وتأثيرها بعلاقتها النحوية في الجملة.

يقول الدكتور رمضان عبد التواب ((تتوزع اللغة مجموعة من الأنظمة، التي تبدأ بالنظام الصوتي، بصوامته وصواته، وفونيماته ومقاطعته، وما يسود فيها من ظواهر النبر والتنغيم وغيرها، وتمر بالكلمات من حيث بناؤها ومورفيماتها، ودلالاتها على المعاني المختلفة، في أذهان الجماعة اللغوية التي تستخدمها، وتنتهي ببناء الجملة، ووظيفة الكلمات في داخل الجمل، وعلاقة بعضها ببعض، وغير ذلك))⁽¹⁾.

فاللغة ليست مجموعة من الألفاظ فحسب بل هي مجموعة من العلاقات. وفي ذلك يقول عبد القاهر الجرجاني (471هـ): ((إن الألفاظ المفردة، التي هي أوضاع اللغة، لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض؛ فيعرف فيما بينها فوائد))⁽²⁾، وقال: ((اعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم، ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب تلك))⁽³⁾.

و نرى الناس يتفاوتون في حسن كلامهم، رغم أنهم يستخدمون الكلمات ذاتها، فحُسن الكلام أو رداءته لا يرجعان إلى الألفاظ من حيث هي ألفاظ مستقلة عن سواها، وإنما يرجعان إلى طريقة نظمها، وارتباط بعضها ببعض. يقول الجرجاني: ((إنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كلاً بأعيانها. ثم ترى هذا قد فرغ السمك، وترى ذاك قد لصق بالحضيض. فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ، وإذا استحققت المزية والشرف، واستحققت ذلك في

(1) عبد التواب، رمضان، التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه. الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990. ص 15.

(2) الجرجاني. عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز. تحقيق: د. محمد التنجي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995/ ص 391.

(3) المصدر السابق ص 59.

ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم؛ لما اختلف بها الحال، ولكانت إمّا أن تحسن أبدأً، أو لا تحسن أبدأً⁽⁴⁾.

فالظاهرة اللغوية لا تتوضح ولاينجلي المعنى المراد لها من خلال المعاجم اللغوية، التي تكتفي غالباً بذكر بعض المعاني بالاعتماد على بعض السياقات. وإنما يكون المعجم هو الأصل في تحديدها، إذا لم يرد اللفظ في نص محدد، ضمن سياق معيّن⁽⁵⁾. وفيما يلي تبين لأثر بعض العناصر التي تُسهم في كشف المعنى المراد من الظاهرة اللغوية، ويتوضّح من خلاله ما للأبنية الصرفية التي نحن بصدد دراستها في هذا البحث من أهمية كبيرة في ذلك.

1 - أثر الأصوات في إنتاج المعنى:

إنّ الأصوات بصفاتهما المختلفة من جهر وهمس وشدة ورخاوة وتفخيم وترقيق، وما بينها من علاقة، كالتماثل والتخالف والإدغام والإظهار والإعلال والإبدال، لها تأثير كبير في دلالات الصيغ، التي تؤثر بدورها في المعنى العام للنص. فيمكن أن توحى الأصوات بدلالة على المعاني، كدلالة الأصوات المهموسة على معاني الهدوء والسكينة، ودلالة الأصوات المجهورة على معاني الشدة والقوة. وربما نستشف المعنى المعجمي للكلمة من خلال أصواتها أو بعض أصواتها. فإذا توالى الأصوات، مع ما في كل صوت من خصائص، أعطت سياقاً صوتياً يمكن له أن يُشعر بدلالة الكلمات من خلال طبيعة تلك الأصوات وصفاتهما.

ولقد تنبه العلماء العرب لفكرة مناسبة الألفاظ لمعانيها. فقد أدرك ابن جني (392هـ) بحسّه المرهف أن الأصوات لها أثر مهم في الدلالة، وأن الإبدال الذي يحصل بينها يوّد دلالة جديدة. فيقول في كتابه الخصائص: ((فأمّا مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع، ونهج مُتَلَبِّب⁽⁶⁾ عند عارفيه مأموم، وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها، ويحتنون عليها، وذلك أكثر ممّا نفّره، وأضعاف ما نستشعره⁽⁷⁾). فهو - كما يفهم من كلامه- يرجّح أن تكون الأصوات على سمت الأحداث، وليس ذلك مطّرداً فيها، ويدعم رأيه بأمثلة تنم عن نظرتة الثاقبة، وفكره المتأمل في أسرار لغتنا وخصائصها البديعة، فيقول:

((من ذلك قولهم: خَضِمَ وقَضِم. فالخَضُم لأكل الرطْب كالبيطِخ والقثاء، وما كان نحوهما

(4) دلائل الإعجاز ص 55 .

(5) ينظر الزعبلوي، صلاح الدين، دراسات في النحو. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق. ص 635 .

(6) المتلئب: الممتد. وأثْلَبُ الشيءُ أثْلَباً استقام، وأثْلَبُ الشيءُ والطريقُ امتدَّ واستوى. ابن منظور محمد بن مكرم (711هـ)، لسان العرب. الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، (تألب).

(7) ابن جني، عثمان، الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية، دار الهدى، بيروت دبت.

من المأكول الرطب. والقضم للصُّلب اليابس نحو قضمَتِ الدابةَ شعيرها... فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس حذواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث. ومن ذلك قولهم: النضح للماء ونحوه. والنضح أقوى من النضح. قال الله سبحانه: (فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ) [الرحمن/66] فجعلوا الحاء - لرقَّتْها - للماء الضعيف والحاء - لِعَلَّظْها - لما هو أقوى منه. ومن ذلك القد طويلاً، والقط عرضاً. وذلك أنّ الطاء أحصر للصوت وأسرع قطعاً له من الدال. فجعلوا الطاء المناجزة⁸ لقطع العرض؛ لقربه وسرعه، والدال المماثلة لما طال من الأثر. وهو قطعه طويلاً⁽⁹⁾.

وهذا السيوطي (911هـ) يعلّق على الألفاظ التي أوردها في مزهره، في باب مناسبة الألفاظ للمعاني قائلاً: ((فأنظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها، وكيف فأوتت العربُ في هذه الألفاظ المُقْتَرنة المتقاربة في المعاني؛ فجعلت الحرفَ الأضعف فيها والألين والأخفى والأسهل والأهمس لما هو أدنى وأقلّ وأخفّ عملاً أو صوتاً، وجعلت الحرفَ الأقوى والأشدّ والأظهر والأجهر لما هو أقوى عملاً وأعظم حسّاً))⁽¹⁰⁾.

فاستقلال آية كلمة بحروف معينة، يكسبها تأثيراً في السامع، يختلف عن تأثير سواها من الكلمات التي تشترك معها في المعنى العام، فيجعل كلمة دون كلمة مؤثرة في النفس وإن اتفقتا في الدلالة على المعنى نفسه، إما بتكثيف المعنى، وإما بإثارة العاطفة، وإما بزيادة الاهتمام، فقد تُسعد النفس بما تحمله من معاني الحب والحنان والطمأنينة، وقد تصك السمع فتثير الخوف والفرع.

فكلمة (صبر) في قوله تعالى: (كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ) [آل عمران/117]. كلمة لا يسد غيرها مسدها في المعجم بهذه الدلالة الصوتية الخاصة؛ لما تحمله من وقع تصطكّ به الأسنان، ويشنّد معه اللسان، فالصا الصارخة مع الراء المضعفة ولدتا جرّساً يضفي صيغة الفرع وصورة الرهبة، فيكون له تأثير كبير على الإنسان. وكلمة (أوهن) من قوله تعالى: (وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبُيُوتُ الْعُنْكُبُوتِ) [العنكبوت/41] تعطي معنى الضعف. وقد تُحقق هذا المعنى كلمة (أوهى). ولكنها استعملت في الآية دون سواها؛ لما يعطيه ضم حروف الحلق وأقصى الحلق إلى النون من التصاق وانطباق وغنة، لا تتأتى بضم الألف المقصورة إليها، حينئذ تصل الكلمة إلى السمع وهي تحمل لونها باهتاً، مؤكداً بضم هذه النون إلى تلك الحروف، لتحدث وقعاً يشعر بالضعف المتناهي لا مجرد الضعف وحده.

8 نَجَزَ وَنَجَزَ الكلام انقطع . اللسان (نجز) .

(9) الخصائص، 2: 157-158 .

(10) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق : فؤاد علي منصور، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 / 1: 44.

وكلمة "خر" توحى في القرآن بدلالاتها الصوتية، بأن هذا اللفظ جاء متلبساً بالصوت على سمت الحدث، في كل من قوله تعالى: (وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ) [الحج/31]. (فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوَيْهِمْ) [النحل/26]. (فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْعَيْبَ) [سبأ/14]. (فَاسْتَعْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ) [ص/24]. فلفظ (خر) جاء بصيغة واحدة في عدة استعمالات، يدلّ بمجمله على السقوط والهوي الذي يسمع منه صوت. قال الراغب الأصفهاني (502 هـ) مستشعراً الدلالة الصوتية لهذا اللفظ: ((معنى خر سقط سقوطاً يسمع منه خرير. والخرير يقال لصوت الماء والريح⁽¹¹⁾ وغير ذلك مما يسقط من علو. وقوله تعالى: (خَرُّوا سُجَّدًا) [السجدة/15]. فاستعمال الخر تنبيه على اجتماع أمرين: السقوط، وحصول الصوت منهم بالتسييح. وقوله من بعده: (وَسَبِّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ) [السجدة/15] فتنبه أن ذلك الخرير كان تسييحاً بحمد الله لا بشيء آخر⁽¹²⁾).

وكثيراً مانجد في القرآن الكريم وفي لغتنا بشكل عام ألفاظاً دالة على الأصوات، جرياً على سنن العرب في تسمية اللفظ باسم صوته. فاللغة بطبيعتها تقوم على الأصوات. فهي تختلف اختلافاً كلياً عن سائر الرموز الأخرى غير اللغوية، ومن ثم فإنه لابد، عند دراسة أية لغة دراسة علمية، من دراسة أصواتها؛ بوصفها وحدات مميزة؛ تنتج عنها آلاف الكلمات ذات الدلالات المختلفة.

ولكن لابد من القول أخيراً، بعد هذا العرض لتأثير الأصوات في المعنى: إنه على الرغم مما تحفل به لغتنا من الكلمات التي يكون لطبيعة أصواتها والأحرف المكوّنة لها، مناسبة وانسجام مع معناها ودلالاتها لاينبغي اعتبار ذلك قاعدة مطّردة. فالحروف العربية (الأصوات) جميعها إنما هي أدوات مجردة، تدخل في تركيبات صرفية كثيرة، لكل منها دلالة عرفية باتفاق جماعي متتابع، وكثيراً ما نجد الحرف ذاته في كلمتين لإحدهما دلالة على معنى من معاني الرقة والهدوء، وللأخرى دلالة على معنى من معاني الشدة والقوة.

ويرى الدكتور فايز الداية أن ابن جني وقع في اللبس عندما تحدّث عن (مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث) لأنه نسب إلى الأصوات دلالة تؤدّيها في الكلمة التي تدخل في تركيبها، ويرى ((أنّ كثرة استعمال كلمات بأعيانها، في مجال اجتماعي أو علمي أو فني، تورت انطباعاً يربط بين هذه الأجواء والرمز اللغوي، توهماً أنّ هذا الصوت من الأصوات في الكلمة له صلة طبيعية بالحدث أو بالصفة أو الشيء من الأشياء. ومردّ الأمر كما نرى إلى الاعتياد لا إلى حقيقة طبيعية، كانت الدافع إلى تشكيل الكلمة وتأليفها، واستعمالها في حالة

(11) في اللسان الخريز صوت الماء والريح والغقاب إذا حقت. اللسان (خر).

(12) الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن. دار القلم، دمشق، دب / 1: 290.

الوضع اللغوي⁽¹³⁾، وهذا رأي يستحق الاهتمام، فلا شك أن تأثير الكلمات، في الأعم الأغلب، يعود إلى ذاكرة المتكلمين بها، وما تعارفوا عليه من معانيها ودلالاتها. ويتوضّح ذلك أكثر فيما سنراه من تأثير بقية العناصر في إنتاج المعنى.

2- أثر الدلالة النحوية في إنتاج المعنى:

للدلالة النحوية أهمية كبيرة في إنتاج المعنى. وهي دلالة الوظائف النحوية المُسنّدة إلى وحدات التركيب أو مقولاته، مثل دلالة الفاعلية ودلالة المفعولية ودلالة الإضافة ودلالة الإبتاع... ومجال الدلالة النحوية هو العلاقات القائمة بين الوحدات، وفقاً للقواعد النحوية، أو ما عبّر عنه ابن جني بقوله: ((انتحاء سمّت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره))⁽¹⁴⁾. فالنحو يبني علاقات تركيبية بين المفردات فتصير كلاً متماسكاً تدلّ كلّ وحدة من وحداته على وظيفة نحوية مخصوصة. ولكنها وظيفة مرتبطة بما قبلها وما بعدها داخل التركيب. حيث يؤدي تغيير موقع الكلمة الإعرابي في الجملة إلى تغيير دلالتها النحوية، ((فالألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها))⁽¹⁵⁾.

والنحو هو الأساس في التمييز بين الخطأ والصواب، وبين الجيد والرديء، وبه يتميز كلام من غيره، فلا نرى كلاماً قد وُصف بصحة أو فساد، أو وُصف بمزية وفضل فيه، إلا ومرجع تلك الصحة، وذلك الفساد، وتلك المزية، وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه. يقول الجرجاني: ((واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تُخلّ بشيء منها))⁽¹⁶⁾.

ولو نظرنا إلى العناصر المكوّنة للجملة العربية لوجدناها مرتبة ترتيباً خاصاً، يوحي بدلالة الجملة الناتجة عن نوع من التفاعل بين العناصر النحوية والعناصر الدلالية. فكما يمد العنصر النحوي العنصر الدلالي بالمعنى الأساسي في الجملة الذي يساعد على تمييزه وتحديدته، يمدّ العنصر الدلالي العنصر النحوي كذلك ببعض الجوانب التي تساعد على تحديده وتمييزه. فالعنصران بين أخذ وعطاء وتبادل تأثيري دائم. كما في قولنا: أكرم محمد علياً وأكرم علي محمداً. فتغيير مكان الكلمات في الجملة أدى إلى تغيير في الوظيفة النحوية الذي أدى بدوره إلى تغيير في الدلالة⁽¹⁷⁾. ولنلاحظ الفرق الكبير في المعنى بين قولنا: أفعلت كذا؟ وقولنا: أنت

(13) الداية، فايز، علم الدلالة العربي. الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1985. ص24.

(14) الخصائص 1: 20.

(15) دلائل الإعجاز ص 58.

(16) المصدر السابق ص 77.

(17) ينظر مطهري، صفية، الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية. من منشورات اتحاد الكتاب العرب،

فعلت كذا؟ ففي الجملة الأولى قدّمنا الفعل؛ ولذا كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضنا من الاستفهام أن نعلم وجوده. وفي الجملة الثانية قدّمنا الاسم؛ ولذا كان الشك في الفاعل من هو؟ وكان الاستفهام عنه.

ومعاني النحو معانٍ كَلِيَّةٌ عامة، يقصدها المتكلم أو يعبر عنها، بالصيغة، أو الأداة، أو التركيب، أو الأسلوب، أو العلامة، أو النظام. ووسيلتها ما في التركيب، من قرينة ورتبة وإعراب، وحذف وإظهار وإضمار، وتقديم وتأخير، وربط ومطابقة...؛ ولذا قد نجد خلافاً بين النحاة في بعض القضايا النحوية، كاختلافهم في نصب (الشهر) في قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) [البقرة/185]. قال المبرّد (285هـ): ((ونذكر آيات من القرآن ربما غلط في مجازها النحويون. قال الله عز وجل: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) والشهر لا يغيب عنه أحد. ومجاز الآية: فمن كان منكم شاهداً بلده في الشهر فليصمه. والتقدير فمن كان شاهداً في شهر رمضان فليصمه. ونصب الشهر للظرف لا نصب المفعول))⁽¹⁸⁾. وكثيراً ما يكون للسياق أثره الكبير في القضايا النحوية وصولاً إلى التأثير في المعنى العام للنص. وهذا ما نوضّحه في الفقرة التالية.

3- أثر السياق في إنتاج المعنى:

إنّ السياق وما يحتويه من قرائن من أهمّ الجوانب اللغوية التي تشارك في إنتاج المعنى. فمعنى الكلمة لا يتحدد إلا من خلال استعمالها في اللغة، وذلك من خلال المهمة التي تؤديها. فالكلمة مرتبطة بسياقها الذي يوحي بمعناها، ويحدّد تلويناتها الدلالية. ولا تتحقق دلالات الصيغ إلا من خلال تركيبها مع غيرها، لأنّ علاقات الكلمة مع الكلمات الأخرى في النص، هي التي تحدّد معناها، ولا معنى لها خارج الخطاب. فالمشتقّ مما زاد على ثلاثة و بُدئ بميم زائدة وفُتِح ما قبل آخره، مثل "مُحْتَلِّ" يحتمل أن يكون اسم فاعل، واسم مفعول، واسم زمان، واسم مكان، والسياق هو الذي يعيّن واحداً منها، ويساعدنا في الوقوف على المعنى المراد، والتخلص من

دمشق 2003 ص 29.

(18) المبرّد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997 م / 4: 104. و الثعالبي عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وسر العربية. تحقيق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، 2002 ص 256. وفي نصب الشَّهْر قولان: أحدهما: أنه منصوبٌ على الظرفية، والمراد بشهْد: حَضَرَ، ويكون مفعول (شَهِدَ) محذوفاً، تقديره: فمن شَهِدَ مِنْكُمُ المَصْرَ أو البلد في الشَّهْرِ. والثاني: أنه منصوبٌ على المفعول به، وهو على حذف مضاف، ثم اختلف في تقدير ذلك المضاف، فقال بعضهم تقديره: دُخُولُ الشَّهْرِ، وقال بعضهم: هلال الشَّهْرِ. ولا يرى الزمخشري إلا النصب على الظرفية. ينظر الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. دار الكتاب العربي، بيروت، 1407 هـ: 1: 228 و أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط. تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 2001 / 2: 48.

ليس الاشتراك اللفظي. وقد ذكرت قول الجرجاني⁽¹⁹⁾ ((إنَّ الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضَمَّ بعضها إلى بعض فيُعرف فيما بينها فوائد))⁽²⁰⁾.

وفي ذلك يقول أولمان: ((كثير من كلماتنا له أكثر من معنى، غير أن المؤلف هو استعمال معنى واحد فقط من هذه المعاني في السياق المعين. فالفعل (أدرك) مثلاً إذا انتزع من مكانه في النظم يصبح غامضاً غير محدّد المعنى. هل معناه: (لحق به، أو عاصره، أو أنه يعني (رأى) أو (بلغ الحُلم)؟ إنّه التركيب الحقيقي المنطوق بالفعل هو وحده الذي يمكنه أن يجيب عن هذا السؤال. فإذا تصادف أن اتفقت كلمتان أو أكثر في أصواتها اتفاقاً تاماً؛ فإنّ مثل هذه الكلمات لا يكون لها معنى البتة دون السياق الذي تقع فيه))⁽²¹⁾.

ويرى فندريس أنّ الكلمة المفردة، مهما تعددت معانيها، ليس لها داخل السياق إلا معنى واحد، فيقول: ((إننا حينما نقول بأنّ لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد نكون ضحايا الانخداع إلى حدّ ما؛ إذ لا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي تدل عليها إحدى الكلمات، إلاّ المعنى الذي يعيّنه سياق النص. أمّا المعاني الأخرى فتُمحى، وتتبدّد، ولا توجد إطلاقاً. فنحن في الحقيقة نستعمل ثلاثة أفعال مختلفة عندما نقول: (الخياط يقصّ الثوب) أو (الخبر الذي يقصّه الغلام صحيح) أو (البدويّ خير من يقصّ الأثر). فإننا نستعمل في الواقع ثلاث كلمات، لا يربطها ببعضها⁽²²⁾ أيّ رباط، لا في ذهن المتكلم ولا في ذهن السامع))⁽²³⁾.

ولو رجعنا إلى أحد معاجمنا لوجدنا أنّ الكلمة تنتوع دلالاتها بحسب السياق الذي ترد فيه. فالعَيْنُ مثلاً: حاسة البصر والرؤية، و العَيْنُ: يَنْبُوعُ الماء الذي يَنْبُعُ من الأرض ويجري. و عَيْنُ الرجل: مَنْظَرُهُ. و العَيْنُ: الدَيْدْبَانُ والجاسوسُ. وبعثنا عَيْناً أي طليعة يأتينا بالخبر. وأَعْيَانُ القوم: أشرفهم وأفاضلهم. وفلانٌ عَيْنُ الجيش: أي رئيسه. وقيل: العَيْنُ من السحاب ما أقبل عن القِبلة. و العَيْنُ: الناحية. و العَيْنُ: عَيْنُ الرُّكْبَةِ. و عَيْنُ الرُّكْبَةِ: نُفْرَةٌ في مُقَدِّمِهَا. و العَيْنُ: عَيْنُ الشَّمْسِ و عَيْنُ الشَّمْسِ: شُعاعها الذي لا تثبت عليه العَيْنُ، وقيل: العَيْنُ الشَّمْسِ نفسها. و العَيْنُ: المَالُ العَتِيدُ الحاضر. و العَيْنُ: النَّقْدُ يقال: اشتريت العبد بالدين أو بالعَيْنِ. و العَيْنُ الدينار. و العَيْنُ: الذَّهَبُ عامَّةً. و العَيْنُ في الميزان: المِئْلُ. و العَيْنُ عند العرب: حقيقة الشيء. يقال: جاء بالأمر من عَيْنِ صافيةٍ، أي من فَصِّهِ وحقيقته. و عَيْنُ كل شيء: خياره. و عَيْنُ الشيء: نفسه وشخصه وأصله⁽²⁴⁾.

(19) ينظر ص1 من هذا البحث .

(20) دلائل الإعجاز ص 391.

(21) أولمان، ستيفن ، دور الكلمة في اللغة . ترجمة: الدكتور كمال بشر، القاهرة، 1962 . ص54 .

(22) هكذا وردت في الكتاب (ببعضها) والأصحّ بعضها ببعض .

(23) فندريس، جوزيف ، اللغة: ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، القاهرة، 1950 . ص228 .

(24) اللسان (عين) .

وبعد هذا الذي رأيناه من تعدد المعاني وكثرتها للفظ الواحد ندرك تماماً ما للسياق من أهمية في تحديد المعنى المراد. فلا وجه لجمود المعنى في اللفظ، ولا سبيل إلى فهم الألفاظ إلا من خلال السياق الذي وردت فيه. إلا أن التحكم في السياق ليس بالأمر السهل، فلكل سياق متطلباته اللغوية التركيبية، والفضل في أن نضع هذه المتطلبات في سياقاتها. وهذا ما يفهم من هذا الحوار بين أبي العباس ثعلب⁽²⁵⁾، وبين الكندي⁽²⁶⁾. قال الجرجاني: ((روي عن ابن الأنباري (328هـ) أنه قال: ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس، وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشوًا، فقال أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله قائم؛ فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم: إن عبد الله قائم، جواب عن سؤال سائل. وقولهم: إن عبد الله قائم، جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني. قال: فما أحرار المتفلسف جوابًا))⁽²⁷⁾. ولعل هذا المثال على بساطته يعطي فكرة واضحة ليست عن أثر السياق فحسب، بل عن الدلالات النحوية المتمثلة بطبيعة التركيب، والصوتية المتمثلة بنبرة الاستفهام، وكلها اشتركت في إظهار المعنى، وشاركتها الدلالة الصرفية المتمثلة باستخدام بنية اسم الفاعل (قائم). وهذا ما سنتحدث عنه في الفقرة الآتية.

4- أثر البنية الصرفية في إنتاج المعنى:

البنية الصرفية من العناصر اللغوية الفاعلة في إنتاج المعنى؛ لما تؤديه الأبنية وأوزانها الصرفية من معانٍ والتصريف في الأصل ((معرفة ذوات الكلم في أنفسها من غير تركيب. وهو قسمان، أحدهما: جعل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعاني... والآخر تغييرها عن أصلها لا لمعنى طارئٍ عليها))⁽²⁸⁾. فالمعنى العام للأبنية الصرفية في كلا القسمين يقوم على التغيير والتحويل والانتقال. ولكن القسم الأول - وهو ما سوف نركز عليه في هذا البحث - يراد به إحداث معنًى جديدٍ في البنية، مثل التغيير في صيغة الفعل، نحو: علم وعُلِمَ وعِلْمٌ ويعْلَمُ،

(25) هو ثعلب، أحمد بن يحيى إمام الكوفيين في النحو واللغة. توفي سنة 291. بغية الوعاة 1: 396.
(26) هو يعقوب بن إسحاق الكندي الفيلسوف المعروف من نسل الأشعث بن قيس رضي الله عنه. اشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك. ألف وترجم وشرح كتباً كثيرة، يزيد عددها على ثلاثمائة. توفي سنة 260. ينظر الزركلي، خير الدين، الأعلام. الطبعة الخامسة عشر، دار العلم للملايين، بيروت، 2002 / 8: 195.

(27) دلالات الإعجاز ص 242. وانظر المرادي الحسن بن قاسم (749هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني. تحقيق: د. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983. ص 131.

(28) ابن عصفور الإشبيلي (669هـ)، الممتع الكبير في التصريف. تحقيق: د. فخر الدين قباوة، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996. ص 32.

وعَلَّمَ وأَعْلَم...، أو في صيغة (المشتقات) مثل: عالم ومعلوم وعَلَّمَ وعليم ومُعَلَّم ومَعْلَم... وأما القسم الثاني من التصريف فلا يراد به إلا تحسين اللفظ، مثل مسائل الإعلال، والإبدال، والقلب المكاني، وتسهيل الهمز، والحذف. وهذا لن نقف عنده في هذه الدراسة.

فالألفاظ أدلة على المعاني وقوالب لها، وما العناية بها إلا لتكون أذهب في الدلالة. والمعلوم أن معنى الكلمة يتغير بتغير بنيتها. فقد تدل على معنى المضي أو الحال أو الاستقبال أو الفاعلية أو المفعولية وغيرها، نحو: كتب يكتب يكتب كاتب مكتوب مكتب... ولهذا كانت الحاجة ماسة إلى تعدد الصيغ الصرفية للكلمة؛ لتفي بالدلالات المتعددة لهذه الكلمة، تبعاً لاختلاف الأحوال التي ترد فيها. يقول الدكتور تمام حسان: ((الصيغة الصرفية هي وسيلة التوليد والارتجال في اللغة. فإذا أردنا أن نضيف إلى اللغة كلمة جديدة عن أحد هذين الطريقتين فإننا ننظر فيما لدينا من صيغ صرفية، وفيما تدل عليه كل صيغة من المعاني، ثم نقيس المعنى الذي نريد التعبير عنه على المعاني التي تدلّ عليها الصيغ، فإذا صادفنا الصيغة المرادة صغنا الكلمة الجديدة على غرارها توليداً أو ارتجالاً))⁽²⁹⁾.

فاختلاف الصيغ بعضها عن بعض حاجة ضرورية في اللغة لأمن اللبس اللغوي، وقد سمى الدكتور تمام حسان هذا الاختلاف (القيم الخلافية) وأكد ضرورته لأمن اللبس، فقال: ((ما دامت المباني الصرفية تعبر عن معانٍ صرفية، أو تُتَّخَذُ قرائن لفظية على معانٍ نحوية، فلا بد أن يكون أمن اللبس بين المبني والمبني غاية كبرى تحرص عليها اللغة في صياغتها للمباني الصرفية. ولا بد لضمان أمن اللبس على المستوى الصرفي أن تقوم القيم الخلافية⁽³⁰⁾ بدور التفريق بين المباني من ناحية الشكل؛ ليكون هناك فارق بين المعنى الصرفي وأخيه أو بين الباب النحوي⁽³¹⁾ وأخيه... فالقيم الخلافية هي مناط أمن اللبس؛ إذ بدونها تنتشابه الصيغ ويصبح التفريق بين المتشابهات أمراً غاية في الصعوبة))⁽³²⁾.

فلم يكن بد أن يكون جمهور اللغة قائماً على وجود لفظٍ خاصٍ يدلّ على معنى بعينه دون غيره، ولهذا وجب التصريف واختلاف الأبنية بالزيادة والنقص والتغيير ونحو ذلك؛ ليدلّ كل لفظٍ على المعنى المراد. ولو استعرضنا بعض الأفعال، بصيغ مختلفة، لوجدنا أنّ كلاً منها له دلالة خاصة غير دلالاته المعجمية. فالفعل أسقيته يدلّ على الدعاء، وأطبي يدلّ على الكثرة، و استطعم يدلّ على الطلب، و اكتسب يدلّ على الاجتهاد في تحصيل الكسب، و فتح واعشوشب يدلان على المبالغة، وانفتح يدلّ على المطاوعة، وضارب يدلّ على المشاركة، وتحلم يدلّ على

(29) الدكتور حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها. دار الثقافة، القاهرة، دت ص 154.

(30) قصد بالقيم الخلافية اختلاف البنى الصرفية فيما بينها، كالفرق بين المجرد والمزيد والسلام والمضعف الخ.

(31) المقصود بالباب النحوي المعنى النحوي كالفاعل ونائبه الخ.

(32) اللغة العربية معناها ومبناها ص 146-147.

التكلف، وتغافل يدل على الإيهام...

فليس اختيار العرب لأبنية ألفاظهم أمراً عشوائياً، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، وإنما دفعهم تذوقهم للغتهم، وحرصهم على التعبير عنها وعلى تمييز بعضها من بعض، إلى اختيار بنية الكلمة تبعاً لما توحى به دلالتها وما يناسب معناها. وقد عقد ابن جني في الخصائص باباً سماه (إساس الألفاظ أشباه المعاني) أورد فيه عن الخليل (175هـ) قوله: ((كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومداً فقالوا: صرّ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعاً فقالوا: صرّ صرّ))⁽³³⁾. وقال سيبويه (180هـ) في المصادر التي جاءت على الفعلان ودلالاتها على الحركة: ((ومثل هذا الغليان لأنه زَعَزَعَةٌ وتحركٌ، ومثله الغثيان لأنه تجيش نفسه وتثور، ومثله الخطران واللمعان لأن هذا اضطراب وتحركٌ، ومثل ذلك اللهبان والصخدان⁽³⁴⁾ والوهجان لأنه تحرك الحر وثوره، فإنما هو بمنزلة الغليان))⁽³⁵⁾. ولأن هذه المصادر تدل على الاضطراب والحركة فقد قابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال⁽³⁶⁾.

ثم قال ابن جني: ووجدت أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سمت ما حدّاه، ومنها ما مثلاًه⁽³⁷⁾. وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعّفة تأتي للتكرير؛ نحو الزعزعة، والقلقلة، والصلصلة، والققعقة، والصعصعة⁽³⁸⁾، والجرجرة، والقرقرة. ووجدت أيضاً الفعلى في المصادر والصفات إنما تأتي للسرعة؛ نحو البشكى⁽³⁹⁾، والجَمْزَى⁽⁴⁰⁾، والوَلْقَى⁽⁴¹⁾... فجعلوا المثال المكرر للمعنى المكرر، أعني باب القلقلة، والمثال الذي توالى حركاته للأفعال التي توالى الحركات فيها.

ومن مناسبة المباني للمعاني أيضاً أنهم جعلوا استفعل في أكثر الأمر للطلب؛ نحو استسقى، واستطعم، واستوهب، واستمنح، واستقدم، واستصرخ. فرُتبت في هذا الباب الحروف على ترتيب الأفعال... فجاءت الهمزة والسين والتاء زوائد، ثم وردت بعدها الأصول: الفاء، والعين، واللام. فهذا من اللفظ وفق المعنى الموجود هناك؛ وذلك أن الطلب للفعل والتماسه والسعي فيه والتأني لوقوعه تقدّمه، ثم وقعت الإجابة إليه، فتبع الفعل السؤال فيه والتسبب لوقوعه. فكما

(33) الخصائص 1: 156 والمزهر 1: 36 .

(34) الصّخدانُ شدة الحرّ اللسان (صخد) .

(35) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت. دت 4: 14.

(36) الخصائص 156 .

(37) يقصد الخليل وسيبويه .

(38) الصّعصعةُ الحركة والاضطرابُ . اللسان (صعع) .

(39) البشكى : السريعة . اللسان (بشك) .

(40) الجمزى : الوثاب السريع . وهي صفة تطلق على المؤنث غالباً وخاصة الناقة . اللسان (جمز) .

(41) الوَلْقَى: العدو الذي كانه يَنْزُو من شدة السرعة . وناقَة وُلْقَى سريعة . اللسان (ولق) .

تبعث أفعال الإجابة أفعال الطلب، كذلك تبعث حروف الأصل الحروف الزائدة التي وضعت للالتماس والمسألة.

ومن المناسبة بين المبني والمعنى كذلك تكرير العين في المثال؛ دليلاً على تكرير الفعل، فقالوا: كسّر، وقطّع، وفتح، وغلق. وذلك أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلاً معاني؛ فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللام؛ وذلك لأنها واسطة لهما، ومكتوفة بهما... فلما كانت الأفعال دليلاً معاني كرروا أقواها، وجعلوه دليلاً على قوة المعنى المحدث به، وهو تكرير الفعل؛ كما جعلوا تقطيعه في نحو صرصر وحقق دليلاً على تقطيعه... فهذا أيضاً من مساوغة الصيغة للمعاني. وقال: كلما ازدادت العبارة شبيهاً بالمعنى كانت أدلّ عليه، وأشهد بالغرض فيه⁽⁴²⁾.

وقد أنعم الله على لغتنا الشريفة، فحباها ميزة عظيمة تجعلها أقرب إلى الكمال والشمولية، فهيأها لتحتضن وحيه ورسالته العالمية الموجهة إلى جميع البشر في جميع العصور، ولتكون أهلاً لنزول القرآن الكريم بها. ميزة تتصل ببنية اللغة نفسها، ألا وهي الأوزان اللفظية، تلك الطاقة الخلاقة في لغة الضاد. فكل وزن منها يدلّ على غرض أو أغراض معينة. فمكان الفعل، وزمانه، والآلة التي حدث بها، والمرّة من الفعل، والحرف، والمبالغة، والفاعلية، والمفعولية، والكثرة، والقلة، والمطاوعة، والاشتراك في الفعل، وأسماء الألوان، وأسماء العاهات، والمعائب الخلقية، والنفايات... إلخ، لكلّ منها وزن خاص أو عدد محدود من الأوزان.

فالأوزان لها أهمية كبيرة في لغتنا لأنها ((بمثابة الهيكل العظمي لجسم الإنسان. وكلام العرب موزون أوزاناً وظيفية تجعل لغتهم منظمة ومقعدة، ومصنفة تصنيفاً منطقياً جمالياً دلاليّاً، كأنهم قدروها تقديراً قبل أن يتكلموها، أو كأنهم اجتمعوا في أكاديمية لغوية اجتماعات عديدة، لم ينفصوا منها حتى اتفقوا على قواعدها وتحديد صيغ أوزانها، وتخصيص كلّ منها للدلالة على فئة متجانسة من أشياء أو أعمال أو أحوال أو مفاهيم مادية ومعنوية))⁴³.

من كلّ ماتقدّم، من الوقوف على العناصر (الصوتية والنحوية والسياقية والصرفية) التي تشترك فيما بينها لتعطي المعنى المراد من البنية أو التركيب وصولاً إلى إدراك المعنى المراد من نص ما، يتبيّن ما للأبنية الصرفية من أهمية كبيرة من بين تلك العناصر، بل يمكن القول: إنّها الأهم في تأدية المعنى وجلانه.

(42) الخصائص 2: 155-156.

(43) ينظر العلمي، إدريس بن الحسن، مقال بعنوان (لا ائزان إلا بالأوزان) . مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد 45 /127.

المصادر والمراجع

- ابن جنّي، عثمان، الخصائص . تحقيق: محمد علي النجار ، الطبعة الثانية، دار الهدى ، بيروت د.ت.
- ابن عصفور، الإشبيلي، الممتع في التصريف. تحقيق: د. فخر الدين قباوة ، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996 .
- ابن منظور، محمد بن مكرم ، لسان العرب. الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، د.ت.
- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط . تحقيق : عادل عبد الموجود وعلي معوض ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ، بيروت 2001 .
- أولمان ، دور الكلمة في اللغة . ترجمة: الدكتور كمال بشر، القاهرة، 1962 .
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وسر العربية. تحقيق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، 2002.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبدالرحمن، دلائل الإعجاز. تحقيق : د. محمد التنجي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت 1995.
- حسان تّمّام ، اللغة العربية معناها ومبناها . دار الثقافة، القاهرة، د.ت.
- الداية، فايز، علم الدلالة العربي. الطبعة الأولى ، دار الفكر ، دمشق، 1985 .
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن . دار القلم، دمشق، د.ت .
- الزركلي، خير الدين، الأعلام. الطبعة الخامسة عشر، دار العلم للملايين، بيروت، 2002.
- الزعبلاوي، صلاح الدين، دراسات في النحو. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقبول في وجوه التأويل. دار الكتاب العربي، بيروت، 1407 هـ .
- سبويه عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت. د.ت .
- السيوطي جلال الدين عبدالرحمن ، المزهري في علوم اللغة. تحقيق : فؤاد علي منصور، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 .
- عبد التواب، رمضان، التطور اللغوي. الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990.

العلمي، إدريس بن الحسن ، مقال بعنوان (لا اَثْرَانٌ إِلَّا بِالْأَوْزَانِ) . مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد 45.

فندريس ، اللغة. ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، القاهرة، 1950 .

المبرد، محمد بن يزيد ، الكامل في اللغة والأدب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997 .

المرادي، الحسن بن قاسم (749هـ) ، الجنى الداني. تحقيق: د. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، الطبعة الثانية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983 .

مطهري، صفية، الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية. من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2003 .

**SELİM MAHLASLI BİR ŞAİRE AİT
MUKADDİMETÜ Lİ'S-SALÂT İSİMLİ MESNEVÎ**

Yusuf Yıldırım

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd.Doç.Dr., Türk İslam Edebiyatı

Öz: Eski Türk edebiyatının en belirgin özelliklerinden birisi de muhteva açısından dinî bir karakter taşımasıdır. Klasik edebiyat şairleri bir yandan yazdıkları eserleri dinî muhteva ile zenginleştirirken diğer yandan da dinî içerikli mensur eserleri, daha ziyade kolay öğrenilmesini ve ezberlenmesini sağlamak amacıyla manzum olarak ifade etmişlerdir. Bu anlamda akaid, tarih, lugat, fıkıh gibi konularda manzum olarak yazılmış çok sayıda eser bulunmaktadır. Edebî istilahta; inanç, ibadet ve ahlak gibi temel dinî bilgileri öğretmek amacıyla kaleme alınan eserlere “Manzum İlmihal”, sadece namazı konu alan eserlere ise “Şurût-ı Salât” adı verilmektedir.

Bu araştırmanın konusu; kaynaklarda şahsiyeti hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmayan Selim mahlaslı bir şaire ait *Mukaddimetü li's-Salât* isimli mesnevidir. Çalışmada gusûl, abdest ve namaz hakkında bilgilerin yer aldığı mesnevînin metni günümüz alfabesiyle verilmeden önce şair ve eserle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır

Anahtar kelimeler: Manzum ilmihal, Şurût-ı Salât, Dinî Edebiyat, Selim, Eski Türk Edebiyatı..

**The Mesnevi Called 'Mukaddimetü Li's-Salât', Belonged To A
Poet With Nickname of 'Selim'**

Abstract: One of the most prominent features of Ancient Turkish Literature is that it has a religious character in respect of its content. On one hand, the classical poets enriched the poems they wrote, with religious content, on the other hand, they conveyed the religious proses in the form of poem, in order to make them easier to learn and memorise. In this mean, there are many literal works on the subjects as faith, history, language, legislation, written in form of poem. In literal term, the works which are written to teach basic religious knowledge as faith, rituals and ethics, are called as ‘Catechism in form of poem’ but the ones only about prayer are called as ‘Şurût-i Salât’.

This research is about the literal work called *Mukaddimetü li's-Salât*, belonged to a poet with nickname of Selim, about whose identity there is no information in any sources. In this study, we will offer some evaluations about the poet and his work, before giving the mesnevî text, in which there is some knowledge about ritual ablution, ritual washing and prayer, in the alphabet of today.

Keywords: Catechism in form of poem, Şurût-i Salât, religious literature, Selim, Ancient Turkish Literature.

الْمَثْنَوِيُّ الْمَسْمُومُ بِ"الْمَقْدَمَةِ لِلصَّلَاةِ" لِشَاعِرِ اسْمِهِ الْمَسْتَعَارِ "سَلِيمٌ"

ملخص: من أهم مميزات الأدب التركي القديم، أن يحمل الطبع الديني من حيث المضمون فقد أثرى شعراء الأدب الكلاسيكي أشعارهم بالمحتويات الدينية من جانب، ونقلوا المنثورات الدينية إلى منظومات ليسهل تعلمها وحفظها من جانب آخر. والآثار المنظومة على هذا النمط هي كثيرة جداً، ألفت في العقائد والتاريخ واللغة والفقه. وتسمى الآثار المؤلفة نظماً لغرض تدريس المعلومات الدينية الأساسية مثل العقيدة والعبادة والأخلاق بـ "علم الحال المنظوم"، و أما الآثار التي تحتفي بالصلاة فقط، فتسمى بشروط الصلاة في الاصطلاح الأدبي.

كلمات مفتاحية: علم الحال المنظوم، شروط الصلاة، الأدب الديني، سليم، الأدب التركي القديم.

Giriş

Her müslümanın itikadî, amelî ve ahlakî konularla ilgili öğrenmesi ve uygulaması lazım olan bilgilere ve bu bilgileri ihtiva eden eserlere ilmihal denir. Öğrenilmesi gereken bu temel bilgilere zarûrât-ı dîniyye adı da verilmektedir. İlmihal kitapları genellikle Cebraîl'in Hz. Peygamber'e gelerek imân, İslâm ve ihsan hakkında sorduğu sorulara Peygamberimizin verdiği cevapları içeren meşhur hadis-i şerîfe istinaden telif edilmişlerdir.¹ "Cibril hadisi" olarak da isimlendirilen bu hadiste geçen imân, İslâm ve ihsân kavramları ilmihal türü kitaplarının üç temel unsuru olan itikâd, ibadet ve ahlak bölümlerini karşılamaktadır.²

İlmihal geleneğinin İslam dünyasında X. yüzyıldan itibaren gelişmeye başladığını, ilmihal adı verilen müstakil eserlerin ise Osmanlılar döneminde XV-XVI. yüzyıllarda ortaya çıktığını söylemek mümkündür.³ Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin namaza dair kaleme aldığı *Mukaddime'si*; Abdurrahman Aksarayî'nin, Abdülazîz Fârisî'nin *Umdetü'l-İslâm* isimli eserini bazı konularda eklemeler yaparak Türkçeye *İmâdü'l-İslâm* adıyla çevirdiği eseri Osmanlı sahasında telif edilen ilk ilmihallerdendir.

Temel dinî bilgileri karşılamak üzere yazılan bu tür eserler genellikle mensur olmakla birlikte manzum olarak da kaleme

¹ Buhârî, "İman", 38.

² İlmihal türünün ortaya çıkışı, gelişimi ve dönüşümü hakkında bkz. Hatice Kelpetin Arpağuş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal, Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2002/1), s. 25-56.

³ Hatice Kelpetin, "İlmihal", *DİA*, C. 22, İstanbul 2000, s. 139.

alınmışlardır. İlmihallerin manzum olarak telif edilmelerinin temelinde, eserin ihtiva ettiği bilgilerin kolay öğrenilmesini ve ezberlenmesini sağlamak ve edebî eserlerin sunduğu imkânlardan yararlanmak suretiyle muhatap alınan okuyucu kitlesi üzerinde etki bırakmak gibi amaçlar yatmaktadır.⁴ Birgivi'nin *Vasiyetnâme'si*, Devletoğlu Yusuf'un *Vikâyenâme'si*, Halîli'nin *Ravzatü'l-îmân'ı*, Rızâî'nin *Manzûme-i Fıkḥ-ı Keydânî'si*, Mücellî'nin *Kitâbu Şurûti's-salât'ı* ve Manastırlı Mehmed Rifat'ın *Manzum İlmihal'i* Osmanlı coğrafyasında kaleme alınan manzum ilmihallerden bazılarıdır.⁵ Bu alanda telif edilen manzum ilmihallerden birisi de çalışmamızın da muhtevâsını teşkil eden Selim mahlaslı bir şairin *Mukaddimetü li's-Salât* adlı mesnevisidir. Bu eser iman esasları, namaz, oruç, zekât gibi ilmihallerde yer alan bütün konuları içermemekte, yalnızca abdest, gusül ve namaz hakkında bilgiler barındırmaktadır. Bu haliyle mesnevî, “Şurût-i Salât/Salâtnâmeler” denilen türün bir örneği olarak da kabul edilebilir.⁶

Mukaddimetü li's-Salât Adlı Mesnevi

a. Şair Hakkında:

İtikâdî ve amelî mevzulardan bahseden manzumenin Selim mahlasını kullanan bir şaire ait olduğu şu beyitten anlaşılmaktadır:

Bunlara haşr eylemek degül murâdum ey Selim

Eksigin işlâḥ ideler fevḳa zî-^c ilmi ^c alim (160)

⁴ Harun Kırkıl, “Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkḥ Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rifat Bey ve Manzum İlmihali”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006, s. 437.

⁵ Ali İhsan Akçay, “Salah Tracts in Verse Within Turkish Literature Khulasat al-Kaidani and Turkish Translations in Verse”, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1, No. 15 [Special Issue-October 2011], s. 258-260.

⁶ Şurût-i Salât türü hakkında detaylı bilgi için bkz. Amil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay., İstanbul 1998, s. 363; Alim Yıldız, “Müellifi Meçhul Bir Şurûtü's-Salât Mesnevisi”, *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2-2009, 175-187; Ali İhsan Akçay, *a.g.e.*, s. 272-282.

Şuara tezkirelerinde bu mahlası kullanan birden fazla şaire yer verilmektedir. Bunlardan ilki Yavuz Sultan Selim'dir. Şiirlerinde Selim veya Selimî mahlasını kullanan şairin tek eseri *Farsça Dîvân*'ıdır. 8 Şevvâl 926/21 Eylül 1520 tarihinde vefat etmiştir.⁷

Kanunî Sultan Süleyman'ın Hürrem Sultan'dan olan ikinci oğlu II. Selim de şiirlerinde Selim veya Selimî mahlaslarını kullanmaktadır. Bilinen tek eseri *Dîvânçe* olup içerisinde yaklaşık 40 manzume bulunmaktadır.⁸ Şair 28 Şaban 982 /13 Kasım 1574 tarihinde vefat etmiştir.⁹

Kırkık Dervîş Ali denmekle meşhur olan Selim Dede ise 1100/1688-89 tarihinde vefat etmiş olup hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır.¹⁰

Hacı lakabıyla tanınan Selim Giray Kırım doğumlu olup şiirlerinde Remzî mahlasını kullanan Bahadır Giray'ın oğludur. Arapça ve Farsçayı da iyi derecede bilen Selim Giray şiirlerinde Selim mahlasını kullanmıştır. 1116/1704 tarihinde vefat etmiştir.¹¹

İstanbul'da doğan Mehmed Selim Efendi, Beypazarlı veya Gölpazarlı Kadı Hüseyin Efendi'nin oğludur. Müderris, nişancı, kadı ve fetva emini gibi görevlerde bulunan Selim Efendi'nin üç dilde konuşabilecek durumda olduğu belirtilir. Selim Efendi 1138/1725-26 yılında vefat etmiştir. *Dîvân*'ı dışında *Târîh-i Feth-i İstanbul* ve Arapça *Mevâridü'l-besâir li-Ferâidi'z-zerâir fi-İlmi'l-*

⁷ Rıdvan Canım, *Latîf, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, AKM Yay., Ankara 2000, s. 147-151.

⁸ Beyhan Kesik, *Selimî (II. Selim) Divançesi*, Ankara Vizyon Yay., Ankara 2012.

⁹ Mustafa İsen, *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, AKM Yay., Ankara 1994, s. 293.

¹⁰ Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2001, s. 449.

¹¹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, IV, Mihrân Matbaası, İstanbul 1311, s. 2622-2623.

edeb isimli eserleri de bulunmaktadır.¹²

Şeyh Selim Baba aslen Kıdımlıdır. Kâdirî şeyhidir. Bir süre Bosna'da kadı olarak bulundu. 1170/1756-57 tarihinde Köprülü'de vefat etti. *Dîvânçe'si* dışında *Burhânü'l-ârifîn ve Necâtü'l-gâfilîn* ve *Miftâhü Müşkilâti'l-ârifîn Âdâbu Tarîki'l-vâsilîn* isimli eserleri bulunmaktadır.¹³

Mehmed Takî Selim Efendi bin Abdullah ise kadılık görevinde bulunmuş bir mühtedir. 1179/1765-66 tarihinde vefat eden Selim Efendi'nin eserlerine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.¹⁴

Aslen Yahudi olan Edirnekapılı Selim Efendi de müderris ve kadılık görevlerinde bulunmuş bir şairdir. Eldeki şiirleri bir gazel ile bir kıtadan ibarettir. 1180/1766-67 yılında vefat etmiştir.¹⁵

Tezkirelerde Selim mahlasını kullanan şairlerle ilgili verilen bu bilgilerde, ismi geçen şairlerin manzum ilmihal yazdıklarına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Edebî seviyesi dikkate alındığında *Mukaddimetü li's-Salât*'ın, tezkirelerde kendisine yer edinmemiş Selim mahlaslı başka bir şaire ait olabileceği akla daha uygun gelmektedir. Dolayısıyla manzumenin şairi hakkında şimdilik bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. İleride manzumenin, sonunda ketebe kaydı bulunan başka nüshalarına ulaşılması halinde nâzımı hakkında daha net bilgilere sahip olunacağı muhakkaktır.

Eserin ne zaman yazıldığı hakkında nüshalarda bilgi bulunmamakla birlikte birtakım ipuçlarından hareketle yaklaşık

¹² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri III*, (haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2000, s. 69; Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, s. 450.

¹³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I*, s. 86.

¹⁴ Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, s. 450.

¹⁵ Sadık Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurâfâ'sı*, AKM Yay., Ankara 1994, s. 164-165; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî V*, (haz. Nuri Akbayar), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, s. 1488.

bir dönem tespit etmek mümkündür. Manzumede çok sayıda arkaik sözcük kullanılması, Arapça, Farsça kelime ve tamlamaların az olması ve bunun yanında bazı sözcüklerin ses ve biçim özelliklerindeki farklılıklar eserin Eski Anadolu Türkçesi ile Osmanlı Türkçesi arasındaki geçiş döneminde yazılmış olabileceğine dair bir delildir. Eserin ne zaman yazıldığına dair diğer önemli bir ipucu da, eserde referans gösterilen kaynakların yazılış tarihleridir. Eserde faydalanılan kaynaklardan en son tarihlisi Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Îzâhu'l-ıslâh* isimli eseridir. Kaynaklarda Kemalpaşazâde'nin, eserini Edirne'de Sultan Bayezid Medresesi müderrisliği sırasında 926/1522 tarihinde kaleme aldığı belirtilir.¹⁶ Bu da *Mukaddimetü li's-Salât*'in sözkonusu kaynağın yazıldığı tarihten sonra kaleme alındığını göstermektedir. Bunun yanında İbrahim b. Muhammed (956/1549)'in daha çok *el-Mülteka* ismiyle şöhret bulan *Mülteka'l-ebhur fi-Fürûi'l-Hanefiyye*'sinin kaynaklar arasında geçmemesi de *Mukaddimetü li's-Salât*'in yazıldığı dönem hakkında daha net bilgi vermektedir. Yani manzumenin *el-Mülteka*'dan önceki bir tarihte kaleme alındığını belirtmek gerekir. Zira şair, kaynaklarını medreselerde uzun süre ders kitabı olarak okutulmuş meşhur eserler arasından seçerken, aynı özelliğe sahip olmanın yanında Osmanlı Devleti'nde hukuk kodu olarak da kullanılan *el-Mülteka*'nın¹⁷ manzumede kaynak olarak kullanılmamış olmasını başka türlü izah etmek mümkün değildir. Kısaca belirtmek gerekirse manzumenin, Kemalpaşazâde'nin eseri ile *el-Mültekâ* arasındaki bir zaman diliminde, yani XVI. yüzyılın ilk yarısında kaleme alındığını açık bir şekilde söylemek mümkündür.

b. Manzumenin Sebeb-i Telifi:

Risalenin elimizde mevcut iki nüshasına göre eserde sebeb-i

¹⁶ Bkz. Recep Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.3, S.5, İstanbul 2005, s. 239.

¹⁷ Recep Cici, *a.g.m.*, s. 239.

teelif bölümü bulunmamaktadır. Ayrıca şairin, tevhid ve na't gibi türleri de ihtiva eden mukaddime bölümü olmaksızın konunun asıl anlatıldığı bölümle eserine giriş yaptığı görülmektedir. Bilindiği üzere klasik Türk edebiyatı geleneğinde belli bir konuda müstakil olarak yazılmış mesnevîlerin sağlam bir planı olup hemen hepsinde mukaddime, konunun anlatıldığı bölüm ve hâtime bulunmaktadır. Sebeb-i telif ise mukaddimelerin vazgeçilmez bölümlerinden birisi olup şair bu başlık altında eserin niçin yazıldığını ve onu bu eseri yazmaya sevk eden sebepleri anlatır. Bu açıdan bakıldığında geleneğin aksine *Mukaddimetü li's-Salât*'ta mukaddime ile birlikte bir sebeb-i telif bölümünün bulunmaması dikkati çekmektedir. Bu durum için akla iki ihtimal gelmektedir. Bunlardan ilki, şair gereksiz olduğunu düşünerek mesnevîye mukaddime bölümü eklememiş; diğeri ise şair mesnevîye mukaddime yazmış, ancak müstensih mukaddime bölümünü atlayarak sadece konunun anlatıldığı yeri çoğaltmakla yetinmiştir. Yukarıda mesnevîlerin planı ile ilgili verilen bilgilerin yanında şairin, mesnevîyi kısa da olsa bir hâtime bölümüyle bitirmesi ve ayrıca ele aldığı konularla ilgili yararlandığı kaynakları verecek kadar hassas davranması ikinci ihtimali daha da kuvvetlendirmektedir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse; şairin mukaddime ile birlikte sebeb-i telif bölümü yazdığı, ancak eldeki nüshalarda bu bölümlerin eksik bırakıldığı düşünülebilir. Bunun şimdilik bir ihtimalden öteye geçmediğini, ilerde eserin başka nüshalarına ulaşılması halinde bu durumun daha netlik kazanacağını belirtmek gerekir.

Her ne kadar mevcut nüshalarda eserin niçin ve kimin için yazıldığına dair bir bölüm bulunmasa da konunun anlatıldığı bölümde buna ilişkin bazı ipuçlarına ulaşmak mümkündür. Bilindiği üzere ilmihal geleneğinde telif edilen eserlerde daha ziyade temel dinî bilgilerin halka aktarılması amaçlanmıştır. Bununla birlikte bazı ilmihallerde temel çizgiden sapmalara

karşı, doğru inancın temellendirilmesi amacıyla¹⁸ itikadî meselelere de değinilmiştir. *Mukaddimetü li's-Salât* da ilk bölümde imânın ve İslâm'ın şartları gibi inanç konularının ele alınması, diğer bölümlerde ise namaz, abdest gibi amelî bilgileri vermesi açısından bu tarz kitaplarla amaçlanan temel dinî bilgileri vermeye yönelik bir fonksiyona sahiptir. Dolayısıyla manzumede, ilmihal tarihi boyunca yazılan bu tür eserlerde de öncelikli amaç olan insanlara inanç ve ibadet esaslarını aktarmaya yönelik bir hedef gözetilmiştir. Manzumenin ilk beyitlerinde geçen “bulmaâ-çün fel'Âó (kurtulaşa ermek için)” ifadesiyle risalede verilen bilgilerin insanları kurtulaşa götürecektir ameller olduğu ima edilirken sonlarda geçen “ey öe'l-fel'Âó (ey kurtulaşa eren)” hitap cümlesi de bu esaslara riayet eden kişinin kurtulaşa ereceğini hissettirmeye yöneliktir. Bu da şairin, risaleyi insanların kurtuluşuna vesile olmak amacıyla kaleme aldığının bir göstergesidir. Bunun yanında,

Tâ ki maqbûl ola Hâq kıtında kılduğûñ namâz

Daği merdûd olmaya her demde itdügûñ niyâz (90)

beyti ve buna benzer diğer beyitler manzumenin yine aynı amaca hizmet ettiğini göstermektedir.

Dinî konuda yazılmış öğretici yönü ağır basan böyle bir risalenin manzum olarak kaleme alınması hiç kuşkusuz nazmın nesre göre ezberlenmeye ve kolay okunmaya daha müsait bir yapıda olmasıyla alakalıdır. “Diñle imdi bunları óifô eyleyüb eyle temiz” mısraı da şairin risaleyi, okuyanların kolaylıkla ezberlemeleri amacıyla nazmen yazdığını göstermektedir.

Son olarak, “ey ahî, ey azîz, ey püser, ey cüvân, ey müttakî, ey tâlib-likâ” gibi ifadelerden hareketle manzumenin toplumda farklı kesim ve durumdaki insanlara hitap ettiği anlaşılmaktadır. Manzumenin, müellifin yaşadığı dönemde halkın rahat

¹⁸ Hatice Kelpetin Arpaguş, *a.g.m.*, s.30.

anlayabileceği sade bir dille yazılmış olması da bu durumu doğrulamaktadır. Bunun yanında istifade edilen kaynakların risalenin sonunda liste halinde verilmiş olması, manzumenin ilim erbabının inanç ve ibadet esaslarının temellendirilmesi konusundaki meraklarını giderici bir role sahip olduğunu da belirtmek gerekiyor.

c. Manzumenin Şekil Özellikleri:

Mukaddimetü li's-Salât mesnevî nazım şekliyle yazılmış manzum bir ilmihaldir. Aruzun *fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıbıyla yazılan mesnevî toplam 160 beyitten oluşmaktadır. Manzumede mesnevî geleneğinin aksine mukaddime bölümü olmadan doğrudan konuya giriş yapılır. Yukarıda da belirtildiği üzere mesnevîde mukaddime bölümünün bulunmamasının müstensihin tasarrufundan kaynaklaması muhtemeldir. Hemen ilk beyitten itibaren konuya giriş yapan nâzım, alt başlığı bulunmayan birinci bölümde imanın ve İslam'ın şartlarını sıralar. Ardından toplam 18 alt başlık altında sırasıyla tuvalet adabı, abdestin farzları, vacipleri, sünnetleri, müstehapları, mekruhları ve adapları, abdesti bozan şeyler, abdestin çeşitleri, guslün farzları ve sünnetleri, guslû gerektiren haller, namazın şartları, farzları, vacipleri ve sünnetleri, namazı bozan şeyler, namazda yapılması mekruh olan şeyler ve kerahet vakitleri hakkında bilgiler verir. Verilen bu bilgilerden sonra gelen son dört beyit mesnevînin hâtimesi şeklindedir. Başlığı olmayan bu bölümde nâzım, müminlere “kemâlât müyesser etmesi” için Allah'a dua eder. Ardından konuların, yazdıklarından ibaret olmadığını, tafsilatlı bilgi isteyenlerin mesnevînin sonunda yer alan kitaplar listesine müracaat etmeleri gerektiğini belirtir. Allah'a hamd, Resûl'e salat ve selamın da bulunduğu hâtime bölümü eksikliklerin ilim sahipleri tarafından düzeltilmesi temennisiyle sona erer.

Mesnevî nispeten sade ve anlaşılır bir Türkçe ile yazılmış olup beyitlerde Arapça ve Farsça terkiplerin az kullanıldığı görülür.

Kullanılan dil, halkın konuşma diline yakın bir dildir. Bu tarz eserlerde gaye sanatkârlık gösterisinden ziyade konunun halk kitlelerine aktarılması olunca şairin sade ve anlaşılır bir üslup benimsemesi amaca uygun bir durumdur.

Sade bir Türkçe ile yazılmış olması doğal olarak eserde bazı aruz kusurlarına neden olmuştur. Bu kusurlar arasında en yaygını imâledir. Hemen her beyitte en az üç dört tane imâleye rastlanmaktadır. Eserde imâleye göre az da olsa zihâf yapılmış; Arapça ve Farsça bazı kelimelerde uzun okunması gereken heceler kısa okunmuştur (ör. *i'tikâd*, *kitâb*, *namâz*, *tahlîl*, *âbdest* vb.). Zihâf yapılan bu kelimelerin çoğu zamanla Türkçenin ses yapısına uydurulduğu için okunduğunda kulağı fazla rahatsız etmemektedir. Hiç şüphesiz her beyitte bu kadar çok aruz kusuruna rastlanması elbette yalnızca eserin sade bir Türkçe ile yazılmasıyla açıklanamaz; nâzımın şâirlik yeteneğinin de bunda etkili olduğu bir gerçektir.

Eski Anadolu Türkçesine ait ses ve şekil özellikleri ile birçok arkaik sözcük ihtiva eden manzume bu yönüyle dilbilim çalışmaları açısından kaynak olma hüviyetine de sahiptir. Metinde geçen arkaik kelime ve eklerden bazıları şunlardır: *örü turub-* (dik durmak), *kese* (iri toprak parçası), *yoka-* (el sürme, dokunma), *buları* (bunları), *kovculuk* (dedikoduculuk, münafıklık), *key* (hakkıyla, iyice), *işitgil* (işit), *bilgil* (bil), *yumak* (yıkamak), *uç* (arka, kış), *birle* (ile), *üçe dek* (üç defa), *sınmak* (kırılmak, kaybolmak, bozulmak), *söykünmek* (dayanmak, yaslanmak), *düş azmak* (ihtilam olmak), *bolmak* (olmak), *virgil* (ver), *yüz urmak* (yönelmek), *tamu* (cehennem), *bakıben* (bakıp), *kakıyub* (öfkelenmek), *assı* (yarar), *sedl* (elbiseyi sarkıtma), *diyşürmek* (derlemek, toplamak).

d. Manzumenin Kaynakları:

Nâzım mesnevîsini kaleme alırken işlediği konularla ilgili birçok kaynaktan istifade etmiş ve bu kaynakların listesini risalenin sonunda vermiştir. Bunu mesnevînin başında,

Görüben cem' eyledüm on beş kitâbdan mu' teber

Şübhe iderseñ buña menşûrına eyle nazâr (15)

beytiyle de ifade eden şair, bahsettiği konularla ilgili şüphe duyanların bu kaynaklara müracaat etmelerini tavsiye eder. Listede yer alan kaynakların isimlerinin kısaltılarak verildiği görülmektedir. Bu da kaynakların şairin yaşadığı dönemde ne denli meşhur olduklarını, tam isimlerine ihtiyaç duyulmadan da anlaşılabilirliklerini göstermektedir. Bununla birlikte beyitte nâzım, on beş kitaptan istifade ettiğini söylerken risalenin sonunda verilen listede on yedi kitabın ismi yer almaktadır. Bu bir müstensih hatası olabileceği gibi şairin sonradan listeye iki eser daha eklemiş olabileceği şeklinde de düşünülebilir. İsmi geçen kaynaklar şunlardır:

1. Şerh-i Mesâbih-i li-İbni Melek:

Hüseyn b. Mesud Begavî'nin (ö.1126) *Mesâbihu's-Sünne* veya *Miškât* olarak da bilinen *Miškâtü'l-mesâbih* adlı eserine İbn Melek diye meşhur İzzeddin Abdüllatif et-Tirevî (ö. 821/1418'den sonra) tarafından yazılan şerhtir. Şerhin Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.¹⁹

2. Hulâsatü'l-fetâvâ:

Hanefî fakihî Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147)'nin, yine kendisine ait *Hizânetü'l-fetâvâ* isimli eserini ihtisar ederek telif ettiği eserdir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kırk civarında nüshası vardır.²⁰

3. Tâtârhân:

Hindistanlı Hanefî fakihlerinden Âlim b. Alâ (ö. 786/1384)'nın fıkha dair Arapça bir eserdir. Delhi Türk sultanlarından III. Fîrûz

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Baktır, "İbn Melek", *DİA*, C.20, İstanbul 1999, s. 175-176.

²⁰ Geniş bilgi için bkz. M. Esat Kılıçer, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *DİA*, C.6, İstanbul 1992, s. 376.

Şah Tuğluk'un hükümdarlığı döneminde muhtemelen 777 (1375-76) yılında kaleme alınarak Tatar Han'a takdim edildiği için *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* olarak isimlendirilmiştir.²¹

4. *Zahîretü'l-fetâvâ:*

Eser, nüshalarda yanlışlıkla *Duhterü'l-fetâvâ* olarak kaydedilmiştir. *ez-Zahîre* ve *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye* diye de bilinen *Zahîretü'l-fetâvâ*, Hanefî fıkıh âlimi ve müçtehidî Burhâneddîn el-Buhârî (ö. 616/1219)'nin eseri olup aynı müellifin *el-Muhît* adlı eserinin özeti mahiyetindedir.²²

5. *Kâdîhân:*

Hanefî fakihî Ebü'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr b. Mahmud el-Özkendî el-Fergânî (ö. 592/1196)'nin, kaynaklarda *el-Fetâva'l -Hâniyye* veya kısaca *el-Hâniyye* olarak da bilinen *Fetâvâ Kâdîhan* isimli eseri. Hanefî mezhebinde yazılan en muteber ve yaygın fetva kitaplarından biridir.²³

6. *Bezzâziyye:*

Hanefî fakihî Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şîhab el-Kerderî el-Harizmî el-Bezzazî (ö. 827/1424)'nin asıl adı *el-Câmi'u'l-vecîz* olan ve *Fetâva'l-Kerderî* diye de bilinen *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* isimli meşhur eseridir. Eserde ilk Hanefî imamlarının görüşleriyle daha sonraki devirlerde Hanefî âlimler tarafından verilen fetvalar muteber kitaplardan özetlenerek derlenmiştir.²⁴

7. *Münyetü'l-musallî*

Asıl adı *Münyetü'l-musallî ve Gūnyetü'l-mübtedî* olan eser,

²¹ Geniş bilgi için bkz. Ferhad Koca, "el-Fetâva't-Tatarhâniyye", *DİA*, C.12, İstanbul 1995, s. 446-447.

²² Geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Burhâneddîn el-Buhârî", *DİA*, C.6, İstanbul 1992, s. 435-437.

²³ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Kâdîhan", *DİA*, C.24, İstanbul 2001, s.121-123.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Bezzâzî", *DİA*, C.6, İstanbul 1992, s. 114.

Hanefî hukukçularından Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Kaşgârî (ö. 705/1305)'ye ait olup şerh, hâşiye ta'lik ve tercüme çalışmalarına konu olmuştur.²⁵

8. *Hidâye:*

Burhâneddin el-Mergînânî (ö. 593/1197)'nin Hanefî fikhına dair eseridir. Eser, Hanefî fikhının en tanınmış ve muteber metinlerinden biri olup müellifin, Kudûrî'ye ait *el-Muhtasar* ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-sagîr*'inde mevcut meseleleri bir araya getirmek suretiyle kaleme aldığı *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı eserinin şerhidir.²⁶

9. *Şerhu Mecma'a:*

Muzafferüddin İbnü's-Sâatî (ö.694/1295)'nin, Hanefî fıkıh literatüründe temel kitaplardan biri olarak kabul edilen *Mecmau'l-bahreyn ve mültekan-neyyireyn* isimli eserine yazılan bir şerhtir.²⁷ Şarihin kim olduğu bilinmemekle beraber eserin, en çok tutulan ve 150'ye yakın nüshası bulunan İbn Melek'e ait şerhin olması muhtemeldir.

10. *Uyûnu'l-mezâhib:*

Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî (ö. 749/1348)'nin eseridir. *Uyûnü'l-mezâhibi'l-Kâmilî* ve *Uyûnü'l-mezâhibi'l-Muzafferî* olarak da bilinen eserde dört mezhep imamının görüşlerine yer verilmiştir.²⁸

11. *Şerhu Menâr li-İbn Melek:*

Ebü'l-Berekât Nesefî (ö. 710/1310)'nin *Menârü'l-envâr* adlı

²⁵ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013, s. 121.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, C.17, İstanbul 1998, s. 471-473.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, "İbnü's-Saati, Muzafferüddin" *DİA*, C.21, İstanbul 2000, s. 191-192.

²⁸ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Kayapınar, "Kâkî" *DİA*, C.24, İstanbul 2001, s. 216.

fıkıh usulüne dair muhtasar eserine İbn Melek tarafından yazılan şerhtir. Kitapta Hanefilerden başka Şâfiî ve Mâlikî fakihlerin de görüşlerine yer verilmiş, zaman zaman Nesefî de eleştirilmiştir.²⁹

12. *Îzâhu Islâh li-Kemâlpaşazâde:*

Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) Tâcüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye* adlı eserinin yanlışlarını düzeltmek üzere kaleme aldığı *Islâhu'l-vikâye* isimli eserini, sonradan *el-Îzâh (Îzâhu'l-islâh)* adıyla şerh etmiştir.³⁰ Kütüphanelerde bulunan nüshalarının çokluğu ve birçok âlimin ta'likât yazmış olması dikkate alınırca Osmanlı döneminde bu esere oldukça önem verildiği anlaşılmaktadır.³¹

13. *Dürer-i Gurer:*

Eserin tam adı *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*'dir. Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in fıkha dair *Gurerü'l-ahkâm* adlı eserine kendisinin yazdığı şerhtir. Eser Hanefî mezhebindeki muteber görüşler esas alınarak telif edilmiştir.³²

14. *Muhtasaru Şeyh:*

Hanefî âlimi Kudûrî (ö. 428/1037)'nin *el-Muhtasarı* olup eser fıkıh sahasında yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur.³³

²⁹ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Baktır, "İbn Melek", *DİA*, C.20, İstanbul 1999, s. 175-176.

³⁰ Kemalpaşazâde bu eseri, Edirne'de Sultan Bayezid Medresesi müderrisliği sırasında (926/1522) yazmıştır. Günümüze kadar ulaşan nüshaları ve hakkında yapılan çalışmalar dikkate alınırca Osmanlı döneminde fakihler üzerinde etkili olan önemli bir eser olduğu söylenebilir. Bkz. Recep Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.3, S.5, İstanbul 2005, s. 239.

³¹ Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *DİA*, C.25, İstanbul 2002, s. 247.

³² Geniş bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-Hükkâm", *DİA*, C.10, İstanbul 1994, s. 27-28.

³³ Geniş bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kudûrî", *DİA*, C.26, İstanbul 2002, s. 322.

15. *Mukaddime-i Kutbüddîn:*

Kutbüddîn İznîkî (ö. 821/1418)'nin *Mukaddime* isimli eseridir. Namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadet konularının Hanefî mezhebine göre anlatıldığı eser, Türkçe ilmihal geleneğinin ilk örneklerindedir.³⁴

16. *İhyâu Ulûmi'd-dîn:*

Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin başta tasavvuf ve ahlâk olmak üzere fıkıh, kelâm gibi ilimlere bilhassa amaçları bakımından yeni yaklaşımlar getiren önemli eseridir.³⁵

17. *Mukaddime-i Fıkhiyye li-Ebü'l-Leys:*

Hanefî fakîhi Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983)'nin *Mukaddime fi's-salat, Mukaddimetü Ebi'l-Leys, el-Mukaddime fi'l-fikh* diye de anılan eseridir. Eserde namaz bahsinden sonra bazı akaid konularına da yer verilir.³⁶

Görüldüğü üzere kitapların neredeyse tamamı Hanefî fıkıh literatürü içerisinde kabul gören ve birçoğu üzerine şerh ve haşiye çalışmaları yapılan temel eserler olup medreselerde uzun süre ders kitabı olarak okutulan eserlerdir.

e. Manzumenin Muhtevası:

Didaktik bir mesnevî olan risâlede işlenen konular, on sekiz ara başlık halinde verilmektedir. Aslında eserde vâcibâtü vudûin (abdestin vacipleri) başlıklı bir bölüm yer alsa da burada verilen bilgiler abdestin farzları bölümünün sonunda yer alan beyitlerin tekrarıdır. Zira bilindiği üzere ilmihal kitaplarında abdestin vaciplerine dair bir bölüm bulunmamaktadır. Dolayısıyla

³⁴ Geniş bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Kutbüddîn İznîkî", *DİA*, C.26, İstanbul 2002, s. 485.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrıncı, "İhyâu Ulûmi'd-dîn", *DİA*, C.22, İstanbul 2000, s. 10-13.

³⁶ Geniş bilgi için bkz. İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys", *DİA*, C.36, İstanbul 2009, s. 474.

risalede on dokuz ara başlık halinde yazılan bilgiler, makalenin metin bölümünde abdestin vacipleri başlığı olmaksızın on sekiz ara başlık şeklinde verilecektir.

Başlık bulunmamakla birlikte eserin mukaddimesi sayabileceğimiz ilk bölümde iman esasları sıralandıktan sonra bunlara inanmayan ya da bunlardan şüphe duyan kişinin mümin olamayacağı belirtilir. Ardından İslam'ın şartlarına değinilmekte ve bunlar arasında en önemlisinin namaz olduğu, müminlerin namazlarını asla terk etmediği, ancak son zamanlarda namazın az kılındığı ifade edilir. Farz, vacip, sünnet ve nafil olmak üzere dört çeşit namaz, ayrıca her namazın farzları, sünnetleri, mevdûdları, müstehapları, müfsidleri ve mekruhları olduğu belirtildikten sonra farzı inkâr eden kişinin kâfir, kasten terk edenin fâsık, vacibi kasten terk edenin günahkâr olacağına, sehven terk edenin ise sehiv secdesi yapması gerektiğine vurgu yapılır. Ayrıca ezan, kamet ve cemaati terk edenin fâsık olacağı, buna özürsüz bir şekilde ısrarla devam edenin ise öldürülmeye layık olduğu belirtilir. Bu kelâmî konulardan sonra asıl mevzu olan namaza giriş yapılarak namazın bazı şartları olduğu, bunlardan en önde gelenin necasetten taharet olduğu ifade edilir.

1. *Âdâbü'l-halâ' ve'l-İstincâ' ve'l-İstibrâ' ve'l-İstinkâ'*: Bu bölümde taharetin nasıl yapılacağına, taharet sırasında uyulması gereken kurallara, istibra ve türlerine değinen şair, yaptığı ibadetlerin kabul olmasını isteyen kişinin bunlara uyması gerektiğinden bahseder.

2. *Ferâyizu Vudû*: Abdestin farzlarından bahsedilen bu bölümde mest üzerine mesh meselesine de değinilerek mest giymenin sünnet, süresine riayet edilmek şartıyla mest üzerine mesh etmenin ise farz olduğu belirtilir. Bunun yanında abdest sırasında parmak aralarını hilâllemenin farz olduğu, dar yüzüğün hareket ettirilerek suyun alta geçmesini sağlamanın da gerekliliği üzerinde durulur.

3. *Sünenü Vudû*: Abdestin sünnetlerine yer verilen bu başlık altında önce abdestin yirmi sünneti olduğu ve Hz. Peygamber'in ümmeti olmak isteyen kişinin bunları yapması gerektiği belirtildikten sonra bu sünnetler tek tek sıralanır.

4. *Müstehabât-ı Vudû*: Abdest sırasında yapılması hoş karşılanan davranışlar olarak tanımlanan müstehapların, âzâlar yıkanırken sağdan başlamak ve ıslak elle boynu mesh etmek üzere iki olduğu belirtilir.

5. *Menhiyyâtu Vudû*: Bu başlık altında abdest sırasında yapılması mekruh olan şeylerden bahsedilir. Buna göre abdestin mekruhları on iki olup bunlar sakınılması gereken davranışlardır.

6. *Âdâbu Vudû*: Şair bu bölümde abdestin on adabı olduğundan bahsederek bunları tek tek sıralar, son olarak abdest tamamlandıktan sonra niyazların Allah katında makbul olması için iki rekât namaz kılmanın da adaplar arasında sayıldığına değinir.

7. *Nevâkızı Vudû*: Bu bölümde abdesti bozan durumlardan bahsedilerek bunların dokuz olduğu belirtilir.

8. *Aksâmu Vudû*: Amacına göre abdestin farz, vâcib ve mendûb olmak üzere üçe ayrıldığından bahsedilen bu bölümde şair devamında abdestin bu çeşitlerine dair örnekler verir.

9. *Ferâyizu'l-gusl*: Guslün farzlarına ayrılan bu bölümde şair ayrıca yıkanırken bedeni ovmanın, dar yüzüğü oynatmanın ve erkeğin örülü saçını çözmeyenin vacip olduğunu belirtir.

10. *Sünenü Gusl*: Bu başlık altında gusül sırasında yapılması gereken dokuz sünnet olduğundan bahsedilerek bu sünnetlerin neler oldukları maddeler halinde sıralanmıştır.

11. *Mücibâtü'l-gusl*: Bu bölümde farz, vacip, sünnet ve müstehap olmak üzere dört çeşit gusül olduğu belirtilerek guslü gerektiren haller hakkında bilgi verilmektedir.

12. *Şurûtu's-salât*: Namazın şartlarının anlatıldığı bu bölümde bunların altı olduğu ve namazdan önce bu şartların yerine getirilmesi gerektiği belirtilir. Namaz için gerekli olan bu zâhiri şartlar maddeler halinde sıralandıktan sonra kalbin de kibir, kin ve hased gibi bâtinî kirlerden temizlenmesi gerektiği üzerinde durulur.

13. *Ferâyizu's-salât*: Bu bölüm, fıkıh terminolojisinde namazın içindeki şartlar olarak da bilinen namazın farzlarına ayrılmıştır. Altı tane olan bu farzlar tek tek sıralandıktan sonra bunlardan birinin terk edilmesi durumunda namazın batıl olacağı vurgulanmıştır. Bölümde son olarak İmam-ı A'zam'a göre selam vermenin de farz olduğu belirtilmektedir.

14. *Vâcibâtu's-salât*: Namazın vaciplerinden bahsedilen bu bölümde önce on üç tane olan bu vaciplerin hangileri oldukları anlatılır, ardından bunlardan birinin terk edilmesi halinde sehiv secdesi yapmanın gerekliliği üzerinde durulur. Vacibi terk ettiği halde kasten sehiv secdesi yapmayan kişinin ise günahkâr olacağı belirtildikten sonra bölüm sehiv secdesinin nasıl yapılacağı anlatıldığı bir beyitle sona ermektedir.

15. *Sünenü's-salâti ve Sıfâtuhâ ve Âdâbuhâ*: Bu bölümde namazın sünnetlerinden bahsedilmektedir. Buna göre namazın otuz tane sünneti olup bunların kasten terk edilmesi namazdan elde edilecek sevabın yok olmasına neden olur. Bu sünnetler sırayla verildikten sonra öğle namazının son sünnetini dört rekat olarak kılan, ikindinin sünnetini de sürekli devam eden kişiye cehennem ateşinin haram olacağı belirtilir.

16. *Mâ-yüfsidü's-salât*: Namazı bozan şeylerden bahsedilen bu başlık altında kırk tane olan bu durumlar sırasıyla verilmektedir.

17. *Mâ-yükrahü fi's-salât*: Bu bölümde ise namaz içinde yapılması mekruh olan durumlara işaret edilerek bunların elli tane oldukları belirtilmiştir.

18. *Evkâtü Menhiyye*: Kerahet vakitlerinden bahsedilen bu bölümde güneş doğarken, güneş göğün tam ortasında iken, güneş batarken ve imam hutbede iken olmak üzere dört vakitte namaz kılmanın mekruh olduğu ifade edilir.

f. Manzumenin Nüshaları:

Mukaddimetü li's-Salât'ın yalnızca iki nüshası tespit edilebilmiştir. Birisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde, diğeri ise İstanbul Atatürk Kitaplığı'ndadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha Laleli Bölümü 1152 numarada kayıtlı bir mecmuanın 1b-7a varakları arasındadır. Aynı mecmuanın sonraki sayfalarında Müeyyedzâde Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed el-Amasî'nin *Mecmuatü'l-fıkhiyye* adlı eseri (8-231 vr.) de bulunmaktadır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki nüsha ise Osman Ergin Yazmaları 625 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde. Nüsha 418 varaklık mecmuanın 217b-223a varakları arasında bulunmaktadır. Aynı mecmuada Ebu'l-Abbas Abdullah b. el-Kureşî'nin *Tefsîr-i Sûre-i Vâkıa Tercümesi*, Azmî'nin *Pendnâme*'si, Şemî'nin *Tercüme-i Kasîdetü'l-Emâlî*'si, İbrahim Tâcî'nin *Risâle-i Cevheriyye*'si, Mustafa el-Bosnevî'nin *Hilye-i Şerîfi* ve dinî konularda yazılmış çeşitli risaleler, mev'izalar ve fetvalar da bulunmaktadır.

Her iki nüshanın da aynı müstensih tarafından yazıldığı, nüshaların hem yazı karakterlerinden hem de sayfa düzenlerinden anlaşılmaktadır. Sayfa kenarlarında; beyitlerde geçen bazı kelime ve kavramların izahı, eserin başka nüshalarla karşılaştırıldığı anlaşılan düzeltmeler ve istifade edilen kaynaklardan alınan Arapça ibareler bulunmaktadır. Arapça ibarelerin bazılarında kaynak ismi de belirtilmiştir. On yedi satır halinde yazılan nüshalar toplam altı varaktan oluşmaktadır. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Sonuç

Mukaddimetü li's-Salât isimli mesnevî manzum ilmihal türünde bir eser olup kimliği hakkında bilgi sahibi olamadığımız Selim mahlaslı bir şair tarafından XVI. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınmıştır. Manzume, bu tarz manzum ilmihallerde de görüldüğü gibi, öncelikli olarak dinî bilgiyi insanlara aktarmak ve öğretmek amacı taşımaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde manzumenin edebî yönünün zayıf olması makul karşılanabilir. Dönemin dil anlayışı göz önüne alındığında sade ve anlaşılır bir Türkçe ile yazılmış ve içerisinde birçok arkaik kelime ve ek kullanılmış olması manzumenin dilbilim çalışmaları için de kaynak olma hüviyetine sahip olduğunu göstermektedir. Manzumenin en dikkat çeken yönlerinden biri de şairin istifade ettiği kaynakları eserin sonunda liste halinde vermiş olmasıdır. Bu kaynakların ortak noktaları; Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmaları ve Hanefî fıkıh literatüründe temel kitaplardan kabul edilmeleridir.

Kaynakça

- Akçay, Ali İhsan, “Salah Tracts in Verse Within Turkish Literature Khulasat al-Kaidani and Turkish Translations in Verse”, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1, No. 15 [Special Issue-October 2011], s. 258-260.
- Akgündüz, Ahmet, “Dürerü'l-Hükkâm”, *DİA*, C. 10, İstanbul 1994, s. 27-28.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin, “Bir Telif Türü Olarak İlmihal, Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu”, *M Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2002/1), s. 25-56.
- Baktır, Mustafa, “İbn Melek”, *DİA*, C. 20, İstanbul 1999, s. 175-176.
- Baktır, Mustafa, “İbn Melek”, *DİA*, C. 20, İstanbul 1999, s. 175-176.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, (haz. Cemal

- Kurnaz ve Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2000.
- Canım, Rıdvan, *Latîfî, Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, AKM Yay., Ankara 2000.
- Cici, Recep, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 3, S.5, İstanbul 2005, s. 215-248.
- Çağrıçı, Mustafa, "İhyâü Ulümi'd-dîn", *DİA*, C. 22, İstanbul 2000, s. 10-13.
- Çelebi, İlyas, "Kemalpaşazâde", *DİA*, C. 25, İstanbul 2002, 247.
- Çelebioğlu, Amil, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay., İstanbul 1998.
- Erdem, Sadık, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, AKM Yay., Ankara 1994.
- İsen, Mustafa, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, AKM Yay., Ankara 1994.
- Kallek, Cengiz, "el-Hidâye", *DİA*, C. 17, İstanbul 1998, s. 471-473.
- Kallek, Cengiz, "Kudûri", *DİA*, C. 26, İstanbul 2002, s. 322.
- Kayapınar, Hüseyin, "Kâkî" *DİA*, C. 24, İstanbul 2001, s. 216.
- Kelpetin, Hatice, "İlmihal", *DİA*, C. 22, İstanbul 2000, s. 139-141.
- Kesik, Beyhan, *Selîmî (II. Selîm) Divançesi*, Ankara Vizyon Yay., Ankara 2012.
- Kılıçer, M. Esat, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *DİA*, C. 6, İstanbul 1992, s. 376.
- Kırkıl, Harun, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rıfat Bey ve Manzum İlmihali", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 7, Nisan 2006, s. 433-477.
- Koca, Ferhad, "el-Fetâva't-Tatarhâniyye", *DİA*, C. 12, İstanbul

- 1995, s. 446-447.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî I-VI*, (haz. Nuri Akbayan), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996.
- Öngören, Reşat, “Kutbüddîn İznîki”, *DİA*, C. 26, İstanbul 2002, s. 485.
- Özel, Ahmet, “Bezzâzî”, *DİA*, C. 6, İstanbul 1992, s. 114.
- Özel, Ahmet, “İbnü’s-Saati, Muzafferüddin” *DİA*, C. 21, İstanbul 2000, s. 191-192.
- Özel, Ahmet, “Kâdîhan”, *DİA*, C. 24, İstanbul 2001, s. 121-123.
- Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013.
- Şemseddin Sâmi, *Kâmûsu’l-a’lâm*, I-IV, Mihrân Matbaası, İstanbul 1311.
- Tuman, Mehmed Nâil, *Tuhfe-i Nâilî I-II*, (haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2001.
- Uzunpostalıcı, Mustafa, “Burhâneddin el-Buhârî”, *DİA*, C. 6, İstanbul 1992, s. 435-437.
- Yazıcı, İshak, “Semerkandî, Ebü’l-Leys”, *DİA*, C. 36, İstanbul 2009, s. 474.
- Yıldız, Alim, “Müellifi Meçhul Bir Şurûtü’s-Salât Mesnevisi”, *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2-2009, s. 175-187.

METİN:**Hazihi Muqaddimetü li's-Salât****Bismillahirrahmānirrahīm**

fā' ilātün fā' ilātün fā' ilātün fā' ilün

- 1 Bilñiz imān i' tiqāddur Haḫ Ta' ālā zātına
Birligine ḫudret [u] evşāfına āyātına
- 2 Hem melekler hem kitāblar enbiyā vü mürselīn
Yevm-i āḫir ḫāline ehvāline eyle yaḫīn
- 3 Ḥayr [u] şer taḫdīr idübdür pes ḫadīş itdi beyān
Mü'min olmaz bilmeyen hem bulara ḫılan gümān
- 4 Şarḫ-ı İslām beşdir [ü] eyle şehādet dā'imā
Daḫı beş vaḫt oldı mi' rāc-ı mü'mine ḫā'imā
- 5 Birisi daḫi zekātdur mālīk olursa nişāb
Şavm-ı şehr [u] ḫacc-ı Beytullāh olursa müsteḫāb
- 6 Şarḫ-ı lāzım farz-ı dā'im oldı çün beş vaḫt namāz
Mü'min olan terk itmez līk şimdi ḫılar az
- 7 Pes namāz dōrt dürlü oldı diñle imdi 'āḫile
Farz [u] vācib daḫi sünnet ḡayrısı çün nāfile
- 8 Dāḫilinde farz [u] vācib sünneti mevdüddur
Müsteḫabbı müfsidi mekrūhı hem mevcüddur

- 9 Farz bilmek farz olubdur vâcibi vâcib çünân
Müfsidi mekrûh bilmek cümle lâzımdur ‘ ayân
- 10 Farz oldur kim aña inkâr eyleyen kâfir olur³⁷
Çaşd ile terk eyleyen hem fâsık [u] fâcir olur
- 11 Vâcibi ger çaşd ile terk eylese âşim olur
Sehven ise secde sehvi aña pes lâzım olur
- 12 Pes ezân kâmet cemâ‘ at terk iden fâsık olur
Bî-‘ özür ısrâr ile öldürmege lâyıq olur
- 13 Şartları vardur namâzuñ dañi bilgil ey ‘ aziz
Diñle imdi bunları hıfz eyleyüb eyle temiz
- 14 Pes necâsetden tahâret şart-ı lâzımdur aña
Ger haqıkiyye vü hükmi ekber [ü] şugrâ saña
- 15 Görüben cem‘ eyledüm on beş kitâbdan mu‘ teber
Şübhe iderseñ buña menşürına eyle nazâr

Âdâbü'l-ħalâ’ ve'l-İstincâ’ ve'l-İstibrâ’ ve'l-İstinkâ’

- 16 Diñle imdi evvelen lâ-büddür âdâb-ı ħalâ
Kıl tahâret zâhir [ü] bātında bulasın cilâ
- 17 Şol ayağın başa evvel isti‘ âze idüben
Pes şeyâñ ile kaçır gine gelmez gidüben

³⁷ Vezin aksamaktadır.

- 18 Kıbleye aya [vü] güne öñin ardın dönmeye
Yol [u] şu eṭrāfına bevl itme la' net dinmeye
- 19 Şu içine daḡi ḡalkuñ gölgesinde açma rāz
Yemiş altında daḡi ḡayvān evine iḡtirāz
- 20 Maḡseliñde itme daḡi örü ṭurub ey püser
Söyleme hem ḡācet üzre cīfeye itme nazar
- 21 Eyle istincā ṭaş ile ya ağac ya bir kesek
Silme hergiz yapraḡ ile kiremüd 'azm [u] tezek
- 22 Şaḡ elüñle yoḡama silme anuñla hem daḡi
İt ri'āyet buları maḡbūl olasin ey aḡī
- 23 Daḡi bevlüñ kesilince gözleyüb kıl iḡtirāz
Tā ki red olmaya Ḥaḡ ḡatında kılduḡuñ namāz
- 24 Çün 'azāb-ı ḡabre bevl [u] ḡovcılık oldu sebeb
Mü'min iseñ key ḡazer kıl görmeyesin hiç naşīb
- 25 Dört dürlü oldu istibrā iḡitgil ey 'azīz
Farz u vācib sünnet [ü] bid' atdürür eyle temīz
- 26 Ayadan dirhemden artıḡ ise necs bil ey cüvān
Farz oldu anı yumaḡ hiç şübhesiz bellü beyān³⁸
- 27 Kim bu miḡdār olsa vācib eksük olsa sünnet ol
Yil çıḡub yumaḡ riyādur sünnet olmaz bid' at ol

³⁸ Vezin aksamaktadır.

- 28 Şuyı kıatı urmaya uça degen necsdür ol
Şoñra müsta‘ mel olur hükmi anuñ aña uşul
- 29 ‘Add-i miqdār itmediler evvelince ‘ālimūn
Zann-ı ġālib birle ide aña göre ‘āmilūn
- 30 Orta barmaq kıarınıyla ide istibrā-yı hoş
Şoñra pāk bez ile silüb ide istinkā-yı hoş
- 31 Şu eger girse iĉerü daġi barmaqı uci
Naķz ider olsa vuđū bātıl olur hem oruci

Ferāyizu Vuđū’

- 32 Ābdest almaķlıġuñ farzı ki olmuşdur ĉehār
Olmasa ba‘ z ya biri olmaz vuđū ‘a i‘tibār
- 33 Yüz yumaķ hem kıollarını dirsek ile ey hümām
Rub‘ -ı re’sese mesh idüben topuġ ile ayaġını yuya tamām³⁹
- 34 Gözler iseñ müddetin mesh eyle ġuffa ey cüvān
Sünnet olur geymesini mesh itmesi farz-ı ‘ayān
- 35 Ger beden şudan kıaçarsa delk ide a‘ zāsını
Daġi taġlil farz olur barmaķları arasını
- 36 Hātemi tar olsa taġrık eyleyüb faşl eyleye
Üzn ile beyne’l-‘ izārı şu ile ġusl eyleye

³⁹ Vezin aksamaktadır.

Sünenü Vuğü'

- 37 Ābdest almaqlıġuñ bilgil yigirmi sünneti
İt ri'āyet olmak isterseñ Resül'ün ümmeti
- 38 Biri istincā vü istibrādur evvel bil i yār
Daġı niyyet eylemek hem besmeledür āşikār
- 39 Ellerin üç kez yumaq taġrīk-i ħātem eylemek
Aġzını burnunu üç kez ayru şu ile yumaq
- 40 İder iken mazmaza misvāk ide çoqdur şevāb
Ĥāzır olmaz ise misvāk barmaġ-ile pes işāb
- 41 Başına hem ġaplayu mesh eylemek ġulaqların
Taġlīl itmekdür eliyle saġalın barmaqların
- 42 Saġalın yüzden aşıġa şarkına mesh eylemek
Şārib [u] ġācib içine şuyı idġāl eylemek
- 43 Üçe dek her 'uźvunuñ ġuslını tekrār eylemek
Ĥıbleye ġarşu turub tertīb-i Ĥur'ān eylemek
- 44 Yur iken her 'uźvını ovmaq gerek bil ey cüvān
Mu' tedil ġünlerde yeri ġurumadan yü hemān

Müsteġabātu Vuğü'

- 45 Müsteġabbı ikidür ābdestüñ añla ey pezer
Ĥaġ ġatında itmesi sevgülüdür hem mu' teber

- 46 Yuyıcak a‘ zāsınuñ şağını pes evvel yuya
Biri daği boynına şulı elin mesh eyleye

Menhiyyātu Vuđū’in

- 47 Bil ki ābdestüñ içinde on ikidür mā-nehī
Şol eliyle yüz yumağ israf eylemek şuyı
- 48 Mażmaza istinşāğ şolıyla görünmek ‘ avreti⁴⁰
Şağla hem şuya sümkürmek tükürmek yüze şuvarmağ kıtı⁴¹
- 49 Daği eşnā-yı vuđūda dünyevī kıılma kelām
Üçden artıq a‘ zāñı yuma şağınğıl ve’s-selām

Ādābu Vuđū’

- 50 Pes on oldı imdi bilgil sen ki ādāb-ı vuđū
Vağtden evvel hāzır olmağ eylegil kendüñe kıo
- 51 İllā ‘ özri olsa anuñ eyleye hoş ictināb
Daği yüksek yerde al müsta‘ mel olur zīrā āb
- 52 Kıādir iken kimseneye isti‘ ānet eyleme
Ger zārūret olsa eyle tek ihānet eyleme
- 53 İstinşāğ u mażmaza şağ eliyle şol eliyle imtiḥāt⁴²
Dünevī sözden şağınub kıılğıl andan ihtiyāt

⁴⁰ Vezin gereği “mażmaza istinşāğ” kelimeleri arasında ulama yapılmış.

⁴¹ Vezin aksamaktadır.

⁴² Vezin aksamaktadır.

- 54 Dağı her ‘ uzvuñ yur iken hoş şehâdet eylegil
Sûre-i Kâdir’i üç kez Hâkka kır’at eylegil
- 55 Ger tamâm olsa vuğû silmegi ‘ âdet eylegil
Dağı artan şudan iç tekrâr şehâdet eylegil
- 56 Şükr-i Hâkğ’a eyleyüb iki reke‘ at kıl namâz
Dağı mağbûl ola Hâğ katında her dürlü niyâz

Nevâkızu Vuğû’

- 57 Nağz iden âbdesti toğuz oldı bilgil ey cüvân
Evvelâ ne hâric olursa sebileynden hemân
- 58 Hem bedenden kan cerâhat çıksa âbdesti şınur
Ger gözinde ‘ illet olsa yaşı ağsa ‘ özr olur
- 59 Şavt ile gülmek namâzda kendüzinden getmek⁴³
Tayanub ya yaşdanub ya söykünüb üyimek
- 60 Kuşmağ ağızı tolı sözden men‘ ide sekr-i cünün
İki sünnet yeri açuğ toğuna ey zü-fünün⁴⁴
- 61 İki ‘ avrat arasında dağı böyle oldı râz
Oğlana dağı mübaşir eylese kıl ihtirâz

Ağsâmu Vuğû’

- 62 Bil vuğû üç cins olubdur dir hulâşa mu‘ teber
Farz [u] vâcib biri mendüb diñle ey şâhib-hüner

⁴³ Vezin aksamaktadır.

⁴⁴ Mısran altında “ğâ’im toğuna ey zü-fünün” ifadesi bulunmaktadır.

- 63 Her namāz için farızdur pes ʔavāf için vücūb
Ġıybet [ü] kizb için almağ dađı ʃa‘ r için nüdūb
- 64 Yatıcağ vağt üyimek çün alması mergūbdur
Dađı meyyit yuyına bilgil vuđū mendūbdur

Ferāyizu'l-ğusl

- 65 Ġusl içinde farz olan üç nesne oldu ġāsile
Mażmaza istinşāğ ide ‘ uzvın kamu hāzır kıla⁴⁵
- 66 Bir kıluñ altı kalursa ġusl pes nāfiz degül
Anuñ ile kılduğı ʃer‘ an dağı cā’iz degül
- 67 Ger beden şudan kaçarsa ovması vācib olur
Mühri dağı ʔar ola döndürmesi vācib olur
- 68 Er kişi şaçını çözmek vācib oldu ey kişi
Dibleri aşlına lāzım olmadı olsa dişi

Sünenü Ġusl

- 69 İşit imdi ʔoğuz oldu işbu ġusluñ sünneti
Niyyet idüb ellerin fercin yumağdur key ʔatı
- 70 Gövdede olsa necis pāk eyleye evvel anı
Şuyı üç kez döke hāli yerde hem ova teni
- 71 Dađı ābdest ala evvel ger zārūret olmasa
Şoñra ayağın yuya evvel ʔahāret olmasa

⁴⁵ Vezin gereği “mażmaza istinşāğ” kelimeleri arasında ulama yapılmış.

- 72 Pes ğusulden şoñra âbdest red olındı ey veled
Pes Resûlullâh bunı itmedi aşlâ çün sened

Mücibâtü'l-ğusl

- 73 Dört dürlü oldı ğusl itmek işitgil ey 'azîz
Farz [u] vâcib sünnet [ü] hem müsteħabdür kıl temîz
- 74 Beş maħalde ğusl itmek farz olubdur ey cüvân
İştihâ ile menî nâzil olursa her zamân
- 75 Uyanuben bulur ise ger menî yâħud mezî
'Avrat ile kendi ortasında ya bula anı
- 76 Lezzet-i inzâl ile ger 'avratuñ azsa düşi
Uyanub bulmazsa ğusul ider illâ er kişi
- 77 Daħi sünnet yerine dek girse anuñ âleti
'Avrata ya oğlana işit ne olur 'âdeti
- 78 İttifâķi fâ' ile mef' üle farz olur ğusul
Dâħi ħayz [u] hem nifâs 'avratdan olursa faşıl
- 79 Ğuslden şoñra menînüñ kaçresi nâzil ola
Kağl-i aqvâ budurur ğusul anuñ bâtıll ola
- 80 Âdem oğlı ölmek ile yuması vâcib olur
Pes zarûretde teyemmüm çün aña nâ'ib olur
- 81 Dört maħalde ğusl itmek sünnet oldı ey sa'id
Vaķfe vü ihrâm [u] yevm-i Cum' a bile yevm-i 'id

- 82 Kāfir İslām'a gelicek ğusl itmek müsteħab
Ger cünüb degül ise farz olmağa budur sebab

Şurūtu'ş-şalāt

- 83 Her kişi kim isteye itmek namāza ibtidā
Evvelā lā-būd aña altı şart ide edā⁴⁶
- 84   Avretin setr eyleye niyyet kıla ābdest ala
Şu bulunmasa teyemmüm ide pāk toprağ-ıla
- 85 Ya marazdan   aciz olsa ya ola ħavf-ı   adüv
Yaħud dört biñ adım uzağ ola kendüsine şu⁴⁷
- 86 Gövdesi tonı namāzı kılduğı yer pāk ola
Kıbleye karşı tura pes vaqt vaqtiyle kıla
- 87 Bu şerāyiđden birin terk eylese bātıll olur
Kılduğı ger sehv [ü] ger   amd ile bī-ħāşıl olur
- 88   Özr-i şer i   arız olsa ba  zısı ma  zürdur
Kādir olduğın iderse ğayrısı mağfurdur
- 89 Bu tahāret zāhirendür bātınuñ kıl taşfiye
Kibr [ü] kın ba  zı ğasedden hem riyādan taħliye
- 90 Tā ki mağbül ola Ħağ katında kılduğuñ namāz
Daħi merdüd olmaya her demde itdüğuñ niyāz

⁴⁶ Vezin aksamaktadır.

⁴⁷ Vezin aksamaktadır.

Ferāyizu'ş-şalât

- 91 Altıdur farzı namāzuñ biri tekbîr iftitāh
Örü tırmağ oğumağ Qur'an bulmağ-çün felāh
- 92 Secde kıılmağ şoñ oturmağ hem rükū' itmek tamām
Biri olmasa namāzuñ bâtıll olur ve's-selām
- 93 Pes İmām A'zam katında farz olubdur çün hürüc
Şun' birle pes muşallî ger tamām olsa 'urüc

Vācibātü'ş-şalât

- 94 On üç oldı vācibi şer' ile buldur şübüt⁴⁸
Fātiha hem zamm-ı Qur'an ön ikide hem künüt
- 95 Hem taḥiyyāt ön oturmağ 'adl-i erkān eylemek
Çoma celse cehr [u] ihfā yerlerini gözlemek
- 96 Daḥi tekbîrāt-ı 'id tertîb-i erkāndur tamām
Ger tamām olsa namāzuñ yüz urub virgil selām
- 97 Secde sehvi vācibi terk eylesen lâzım olur
Çaşid ile kılduğı eksük özi āşim olur
- 98 Ya rükün kılsa ziyāde ön teşehhüde daḥi
Ya edāsı deñlü rüknüñ fikr iderse ey aḥî
- 99 İki secde bir taḥiyyat dü selām⁴⁹
İder iseñ sehv-i secde nākış olur tamām⁵⁰

⁴⁸ Vezin aksamaktadır.

⁴⁹ Vezin aksamaktadır.

Sünenü'ş-şalâti ve Şıfâtuhâ ve Âdâbuhâ

- 100 Bu namâzuñ sünneti otuz olubdur der-hisâb
Terk idersen kaçd ile olmaz şalâtuñda şevâb
- 101 İki elin kaldırub tefrîc-i ' aqđ ide tamâm
Cümle tekbîrât [u] hem cehr eyleye olsa imâm
- 102 İsti' âze besmele veccehtü âmîn [ü] şenâ
Secde yerin gözliye tursa namâzında tamâm
- 103 Arkasın başın berâber eyleye ' inde'r-rükû'
Ayağı üstün göre burnını qaddin itse lâm
- 104 Cümle tekbîr-i zevâyd daği tesmî' eylemek
Ba' dehu taħmîd idüb kendüsi olmazsa imâm
- 105 Dizlerin tutub rükû' da ellerin tefrîc ide
Tespîh üç ya beş ide ol Hakk'a idüb ihtirâm
- 106 Secdede daği yine tesbîh-i a' lâ eyleye
Qoltuğın tefrîc ide illâ ki ola izdihâm
- 107 Yere yakın olan a' zâsını evvel indire
Göge yakın olanı qaldura çün itse kıyâm
- 108 Şol ayağın döşeyüb sağın yönelde kıbleye
Ellerin qoya dizine yönelüb Beytü'l-ħarâm
- 109 Ger taħiyyât okusañ qaldur şehâdet barmağın
Farzuñ iki soñrasında fâtiħa okı müdâm

⁵⁰ Vezin aksamaktadır.

- 110 Daħi mervîdür du' âlar taşlıyeden şoñra hem
Şaġuña [hem] şoluña dön niyyet idüb vir selâm
- 111 Hem tıvâl evsať kaşāruñ yerlerini gözlegil
Pes zârüretde seferde iktizāsınca maķâm
- 112 Bu sünen heb dāħilindedür şalātuñ ey aħî
On iki rek'at mü'ekked günde sünnetdür be-nām
- 113 Öylenüñ şoñ sünnetin dört kılamak itse 'âdetin
Daħi 'aşruñ dā'imā kılsa ola tamu ħarām

Mā-yüfsidü'ş-şalât



- 114 Fāsîd iden kırķ olubdur pes namāzı ey 'azîz
Söylemek gülmekdürür hem kaħkaħa eyle temîz
- 115 Yimek içmek az [u] çok hem ağlamak redd-i selâm
Feth kılamak aña kim ger duya olmaya imām
- 116 Mā-yecüz kaçar oķısa şoñra feth itse aña
Fāsîd olur aħz iderse ger imām önden şoña
- 117 Baķiben nesne oķımak inlemek āh eylemek
Ĥalkdan isteyecegin ol dem Ĥudā'ya söylemek
- 118 Bî-'özür itmek tenaħnaħ şāz olub ħamd eylemek
Kaķıyub tesbîħ idüb taħmîd idüb 'amd eylemek
- 119 Daħi istircā iderse işidüben çün muşāb
Aġsırana raħm ile pes ana virürse cevāb

- 120 Gögsi dönmek kıbleden hem sekr ağma vü cünün
Secde yerinde olursa hem necis ey zü-fünün
- 121 ‘Avret olan ‘uzuvuñ keşf eylese hem rub‘ unı
Pes bir âyet okıyınca fâsid ider bil anı
- 122 İki eliyle olan fâsid ider fi‘ l-i keşir
Ba‘ zılar üç kez olandur didiler şugl-i ğayır
- 123 Kâtl-i hayye kâtl-i ‘akreb oldı müsteşnâ i yâr
Pes bunuñ hakkında vâriddür hadîş-i âşikâr
- 124 Secdede iki ayağuñ kaldırursañ ey püser
Daği şafdan girü gitse hâtır-içün nağz ider
- 125 Daği ‘avrat yanına olsa muhâzî er kişi
Daği te’ hîr itmese fâsid olur anuñ işi
- 126 Şehvet ile ‘avratına yapışursa bir kişi
Hem namâz içinde öpse daği ne olur işi
- 127 İkinüñ de namâzı didiler bâtıl olur
Pes *Zahîre* nağl ider kim şübheler za’ il olur
- 128 Daği Kır’ân ma‘ nâsı tebdîl olursa âşikâr
Kurb-i mağrec aşşı kılmaz ma‘ nâyadur i‘ tibâr
- 129 Daği tekbîr evvelinde medd iderse hemzesin
Daği tesbîhât içinde böyledür yok i‘ tizâr

- 130 Bilgil itmâm-ı şalât eylemeden şinsa vuđū
Ya teyemmüm eyleyen yağud münecces bulsa şu
- 131 Ya ta' allüm eylese ümmî olan bir âyeti
Ya çıkarsa ĥaffi anuñ ya geçerse müddeti
- 132 Dađi imâ ile kılan kâdir olursa rükū'
Secde itmek kâbil olsa kııl tefekkür ya ĥuşū'
- 133 Ya kazāya kalmışı kılsa tefekkür nâ-tamâm
Ümmiye hem ĥalka dikse ger şalât içre imâm
- 134 Ya cebîre sâkış olsa ya 'özür zâ'il ola
Ya şubuĥ farzın kıılurken gün toĥa bâtil ola
- 135 'Aç vakti dâĥil olsa cum'a olmadan tamâm
On iki âĥir mesâ'il naķz ider kable's-selâm

Mâ-Yükrahü fi'ş-şalât

- 136 Pes namâz içinde mekrûh olan elli var tamâm
Naķş-ı sünnet daği taşvîl-i şalât itmek imâm
- 137 Sedl-i şevb [u] keşf-i re's [u] hem şiyâb-ı bezle de
İtmeye kâdir olanlar ya tezellül kaçd ide
- 138 Ger yaķasın ya etegin diyšürürse nâgehân
İki eliyle iderse fâsid ider ey cüvân
- 139 Ger yerün katılıĥın tuymazsa alnuñ secdede
Daği burnuñ kavlı-i aķvîde budur fâsid ide

- 140 Secde yerinden giderse taş diken yaḥud kesek
İki kez mekrūh olubdur üç ide bāṭıl emek
- 141 Bir kimesne geldigin ṭuysa uzatsa rüknini
Şirk itmiş olur atub yabana dīnini⁵¹
- 142 Gövdesin şevbin saçın  oynamak
Barmağın çıtladub ellerini bögrüne kımak
- 143 Hem gerinmek daḥi  ağzın açub esnemek
Çevre bakmak göz yummak kıollarını döşemek
- 144 Bī-‘özür itmek terabbu‘ yalnız ṭurmaḳ imām
Yer var iken girü ṭurma öñ şafi eyle tamām
- 145 Pes şalınma şağ [u] şola eylegil Ḥaḳḳ’a ḥuṣū‘
Hem imāmdan kıalkma evvel sücūd [u] hem rükū‘
- 146 Daḥi eṭrāfında ṭura olması mekrūhdur
Hem kıuşaqsuz gönlek ile kıılması mekrūhdur
- 147 Hem önünde ocaḳ u tennūr olmaḳlıḳ ḥarāb
Daḥi bevl [u] ya teğayyuz ider iken ızṭırāb
- 148 Mağselüñde daḥi kıabr üstinde kıılma key şaḳın
Hem ṭarīḳ-i ‘ām üzre hem necis olsa şaḳın

⁵¹ Vezin aksamaktadır.

- 149 Hem önünde nâ'im olsa daği âdem yüzine
Karşu kılmaklık harâmdur secde daği özine
- 150 Kimsenün daği ekilmiş ya sürülmüş yerine
Girüben kıлма namâz meger rızâsı olma
- 151 Şoñrağı rek' atda üç âyet ziyâde itmegil
Daği birkaç süreyi tekrâr i' âde itmegil
- 152 Yuğarusından oğıma şoñrağıda mâ-bağî
Bir ikisin atlama hem sürenün ey müttakî
- 153 Daği ta' yîn-i kırâ'at 'add-i âyet eylemek
Farz olursa kılduğun lâzım ri' âyet eylemek

Evkâtün Menhiyye

- 154 Pes harâm oldu namâz dört hâl içinde mutlağa
Gün toğarken istivâda diñle ey tãlib-liğâ
- 155 Hem gürüb vağtinde mekrüh oldu illâ aşr-ı yevm
Huğbeye çıksa imâm aşlâ namâz kılmaya kavm
- 156 Gün toğınca oldu mekrüh nâfile ba' de's-şabağ
Hem ikinci kılına ağşama dek ey ze'l-felâğ
- 157 İbn-i ' Amr'un çün murâdıdur rızâ ile vişâl
Hağ müyesser ide cümle mü'minîne pür-kemâl
- 158 Daği tafşilin dilersen buñlaruñ sen yâ imâm
Yazmışam menşürin evvel kııl taleb bul ihtirâm

159 H̄amd [ü] şükr olsun H̄udā'ya hem H̄abīb'ine selām
Āline aşhābına daḥi ilā yevmi'l-kıyām

160 Bunlara ḥaşr eylemek degül murādum ey Selīm
Eksigin işlāḥ ideler fevka zī-'ilmin 'alīm

El-ḥamdulillāhi 'ale't-temām şümme'ş-şalāt alā Resūlihi ba' de'l-islām.

İSTANBULLU EŞREF DİVANI'NDA RİND VE ZAHİD TİPLERİ

Betül Elmacı

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş.Gör., Türk İslam Edebiyatı

Öz: Klasik Türk şiirinde rind ve zahid tipleri arasında bir çatışma vardır. Divan şairleri rindane şiirler yazmış ve zahid tipini karşılıklarına almışlardır. Rind tipi dürüst, tokgözlü, korkusuzdur ve dıştan çok öze önem verir. Diğer yandan, zahid tipi ise olgunlaşmamış, dinin özünden habersiz kimsedir. Aynı zamanda kuru nasihatçi, sıkıcı, dedikoducudur. Zahid medrese ehli olup aklı öncelerken, rind tekke (meyhane/harabat) ehlidir ve onun için gönül ön plandadır. Bu çalışmamızda rind ve zahid tipleri üzerine genel değerlendirme yaparak 19. Yüzyıl'da telif edilmiş *İstanbullu Eşref Divanı*'ndaki rind ve zahid tipleri hakkındaki beyitlerden örnekler derleyecek ve izahları ile sunmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Divan Edebiyatı, İstanbullu Eşref, Rind, Zahid, Mazmun.

The Flat Characters of Rind and Zahid Pursuant to Divan of Istanbullu Eshref

Abstract: There is a conflict between the flat characters of rind and zahid in Turkish Classical Literature. In this literature, poets have written lots of poems in a *rindish* tone and sided against zahid. Rind is honest, contented, fearless, and he cares about internality instead of exteriority. On the other hand, zahid is rudimentary and unaware of the gist of Islam. At the same time he is sketchily sermonizer, gossipmonger, and babbler. While the flat character of zahid takes madrasa's side and prioritizes the mind, rind takes the side of dervish convent (or tavern) and he remains in the heart. In this study, an overall assessment is going to be made on the flat characters of rind and zahid. In addition, we are going to compile and try conveying some couplets and their interpretations about the flat characters of rind and zahid from *Divan of Istanbullu Eshref*, written on 19th Century.

Keywords: Divan Literature, Istanbullu Eshref, Rind, Zahid, Metaphor.

شخصيات رند و زاهد في ديوان اشرف الإسطنبولي

ملخص: يوجد صراع بين شخصيات الزاهد و الرند في الشعر التركي الكلاسيكي. قد كتب شعراء الديوان الشعر الرندي وواجهوا شخصية الرند. شخصية الرند صادق، قنوع، شجاع، و يهتم بباطنه. ومن ناحية أخرى شخصية الزاهد ليس كاملاً و يجهل الدين الباطني. و في نفس الوقت نصح، مضجّر و مأم. الزاهد كان يعيش في بيئة مدرسية و عقله سباقاً اما الرند فكان يعيش في تكيّة و قلبه سباقاً. في هذه الدراسة ناقشنا شخصية الرند الزاهد بصفة عامة، و أعطينا نماذج عن شخصية رند و زاهد من ديوان أشرف الإسطنبولي في القرن التاسع عشر.

كلمات مفتاحية: ديوان أدبي، أشرف إسطنبولي، رند، زاهد، مضمون.

Giriş

Mazmun, remiz ve mefhumlar Divan şiirinin yapıtaşlarıdır ve Divan Edebiyatı bünyesindeki şiirlerin bir “mazmunlar sistemi”¹ ile örüldüğü söylenebilir. Benzetme kalıpları Klasik Türk şiirinin her döneminde ve istisnasız her divanda kullanılmıştır. Bu mazmunlar Arap ve Fars edebiyatları etkisinin yanı sıra Türk algısı² ile de birleşerek yüzyıllar içinde gelişimini sürdürmüştür. O halde bu hazır kalıplardan benzer anlamlara gelecek şekilde yararlanılmasına rağmen bir şiiri diğerlerinden üstün kılan nedir? Mengi bu soruyu şu şekilde cevaplamıştır: “Şiirin çekiciliği, şairin hazırı elden geldiğince değişik biçimde kullanabilme becerisine bağlıdır”³. Demek oluyor ki bir divan şiiri, içinde kullanılan kalıpların uygulanış biçimi ne derece farklı olursa benzer mazmunların sıradan hâliyle yer aldığı başka şiirlerden o derece üstün kabul edilir. Buradan hareketle edebiyatımızdaki *yenilik* arayışı modern şiirde konu ve biçimken, klasik şiirde üslup üzerinden yürütülmüştür, biçiminde genel bir değerlendirme yapabiliriz.⁴

Mazmun ve remizlerin kapsamı çok geniştir; öyle ki bir Divan şiirinde tarihî kişiliklerden gündelik aletlere, çiçek türlerinden gezegenlere kadar doğada görülebilen, insanın hayatında yahut zihninde yeri olan hemen hemen her şeye rastlanabilmektedir. Bu durum Klasik Türk şiirine “hayatın bir aynası”⁵ özelliği kazandırmaktadır.

¹ Hilmi Yavuz, “Divan Şiiri, Simgeci Bir Şiir mi?”, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul: YKY, 1999, 1. Baskı, s. 261.

² Ahmet Atilla Şentürk, “Klasik Osmanlı Edebiyatında Tipler”, *Osmanlı Araştırmaları*, Ed. Halil İnalçık vd., İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995, sayı: 15, s. 39-89.

³ Mine Mengi, *Divan Şiirinde Rindlik*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1985, s. 78.

⁴ Divan Edebiyatındaki Sebki-Hindî akımı, Birinci Meşrutiyet şairlerinin biçimleri aynen kullanarak şiirin konuları üzerinde değişiklik yapmaları, Post-Modern Edebiyat kapsamındaki “daha önce söylenmemiş bir şeyin söylenemeyeceği” görüşü ve daha birçok örnekle özele inildiğinde bu durum elbette değişiklik gösterecektir. Ancak bu, makalenin konusu dışında olduğundan genel bir değerlendirme yapılarak makalenin akışına sadık kalındı.

⁵ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yay., 17. Baskı, 2008, s. I.

Klasik Türk şiirinde nesnelere, hayvanlar, bitkiler gibi; insanların da mazmunlar içinde büyük bir yeri vardır. Konu edilen yahut bahsedilen kişiler diğer tüm edebî türlerde olduğu gibi şiirde de: şahsiyet, karakter ve tip olmak üzere üç ana grupta toplanabilir. *Şahsiyet* gerçekte var olmuş, yaşamış insanları belirtmek için kullanılır.⁶ Elbette kurmaca bir eserde tarih sahnesinde yer almış, gerçek bir şahsiyet bulunsa dahi müellifin asla tarafsız olamayacağı ve o kişiliği kendi perspektifi üzerinden aktaracağı unutulmamalıdır. *Tip* ve *karakterler* ise hayal dünyasında kurgulanmıştır; ancak karakterlerin kurgu sürecinde, var olmuş bir şahsiyetten esinlenilebilir. “Karakter daha devingen bir insan örneğidir” diyen Akkuş *tipi*: “karakterlere göre daha yüzeysel ve dondurulmuş bir insan görüntüsüdür. Eserde ilk görüldüğü şekliyle sonuna kadar aynı kalır. [...] Geniş bir süreçte oluşan tip toplumun temel değerlerini temsil edecek konuma gelir”⁷ biçiminde tanımlamıştır. Burada *yüzeyselden* kasıt basitçe kurgulanması değildir. Nitekim tipin varoluşu yüzyıllar içerisinde gerçekleştiğinden, anlatılmak istenen; karakter gibi bir içsel derinliğinin olmadığı ve kurgusal süreçte bir dönüşüm geçirmediğidir. Tipler toplumun bir kesimini yahut onların değerler bütününe yansıtır ve değişmezliği dolayısıyla okuru şaşırtmaz.

Divan şiirinde karakter olarak isimlendirilebilecek kişiler yok denecek kadar azdır. Genel olarak mazmunlar vasıtasıyla tiplerden yararlanılmış ve şahsiyetler konu edilmiştir. “Klasik edebiyatta tipler” makalesinde Akkuş, kişilikleri: dinî, tarihî-efsanevî, edebî, sanatkâr, mutasavvıf ve bilgin kişilikler olmak üzere altı kategoriye ayırmıştır. Tipler ise tahayyüli ve temsili olmak üzere iki gruptadır. Rind ve Zahid tahayyüli tipler arasındadır.⁸

⁶ Metin Akkuş, “Klasik edebiyatta tipler”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ed. Talât Sait Halman vd., İstanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, C. II, s. 393.

⁷ Metin Akkuş, “Klasik edebiyatta tipler”, II, s. 393.

⁸ Metin Akkuş, “Klasik edebiyatta tipler”, II, s. 394.

Rind ve Zahid

Klasik Türk şiirinde rind ve zahid tipleri iki zıt kutup olarak karşımıza çıkar. Divan şairleri kendilerini rind olarak adlandırmış ve zahidi karşılıklarına almışlardır. Rind ve zahid çekişmesinin medrese-tekke çatışması boyutu da mevcuttur. Ulutaş ve Süphandağı hazırlamış oldukları bildiride bu çatışmaya dikkat çekip onu akıl-gönül, ilim-irfan, akıl yürütme-aşk, medrese-tekke boyutlarıyla incelerler. Bu bildiride belirtildiği üzere, zahid “akıl yürütme üzerinden ilahi hakikate bir yakınlaşma seyrini” önemsemişken rind, “aşk temeli üzerinden bir din yorumu yapar”⁹.

Rind, “lâübali meşreb, kaydsız, münkir, sarhoş”¹⁰ gibi tanımların yanı sıra “halkın hakkındaki söylediklerine aldırmandan gönlünce hareket eden, keyfince davranan, içi irfanla süslü, ilimle dolu olduğu halde halktan biri gibi sade yaşayan hakîm, bilge kişi”¹¹ olarak da açıklanmaktadır. Mengi; rindin kişilik özelliklerini dürüstlük, tokgözlülük, korkusuzluk, dıştan çok öze önem vermek, derbederlik, alaycılık gibi tabirlerle açıklamıştır.¹² Rindliğin unsurlarını ise Sevük şu şekilde dile getirmiştir:

Onda neler yok ki... Meyhanenin kadehiyle tasavvufun kadehi, aşkın mecaziyle hakikisi, gönül adamlığı, iç doluluğu dış aldırma, parayı istihkar, kıyafetine gelişigüzellik; zühdün dışına suretiyle zâhîde çatıp, sadece güzel olana ve güzel şeye gönül bağlayarak fâniliği ezelin «elest» ile ebedin sonsuzluğunda avuttukları için hayattan kâim almayı akıl kârı bilmek ve rinde hepsinden daha yaklaştığı, ikbale yukarıdan baktıkları için

⁹ Nurullah Ulutaş ve İsmail Süphandağı, “Medrese-Tekke Çatışmaları Ekseninde Rind ve Zahid Tipleri”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*, Muş: M.Ş.Ü. Yay., 2013, C. II, s. 565.

¹⁰ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1993, 4. Baskı, C. III, s. 48.

¹¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yay., 1991, s.398-399.

¹² Mine Mengi, *Divan Şiirinde Rindlik*, s. 39-49.

ikballe böbürlenenele kafa tutmanın zevkine ermeleri.¹³

Kısacası rind, halkın hakkında söylediklerini önemsemeyerek dünyalıklara da ahrette elde edilecek makama da önem vermeyip yalnızca ilahî yahut mecazi aşka gönül vermiş, gönül ehli kişidir. Rind için *harabati* sözcüğü de kullanılır. Harabat, “rindliğin ayrılmaz [bir] parçasıdır”¹⁴. Bunu iki manada anımsamak gerekir: Birincisi; aşk uğruna malını, mülkünü, vücudunu, makam ve şöhretini feda etmiş, harap olmuş anlamındadır. İkinci olarak da harabat, “dış manasiyle meyhane, iç manasiyle dergâh”¹⁵ demektir, dolayısıyla *harabati*, meyhane müdavimi yahut uzak anlamıyla mürid manasında kullanılmaktadır.

Zahid tipi ise; sūfi-sofu-sofi, vâiz, hâce-hoca, müddeî, âbid, molla, müftî, nâsîh gibi isimlerle de karşımıza çıkmaktadır. Zühd “ahirete yönelmek için dünyadan el-etek çekmek”¹⁶ anlamına gelirken zahid de tüm kaynaklarda karşımıza ilk olarak “dünya işleriyle meşgul olmayan”¹⁷ biçiminde çıkar ancak “edebiyatımızda bu anlamıyla yer edinmemiştir”¹⁸! Divan şiiri dizelerinde sonradan kazandığı yan anlamlarıyla anılan zahid, “ham ruhlu, pişmemiş, olgunlaşmamış, dinin özünden habersiz şekilci ve zahirci kişi. Ârif ve âşık olmayan kimse”¹⁹dir.

Klasik Türk şiirinde sūfi-sofu-sofi terimi de (zahid gibi) ilk anlamı olan *tasavvuf ehlî*²⁰ yerine Türkçede zuhur etmiş ikinci

¹³ İsmail Habip Sevük, “Divan Edebiyatında Rindlik”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 12.Haziran.1947 (Alıntılan: Mehmet Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, s. 48.)

¹⁴ Mine Mengi, *Divan Şiirinde Rindlik*, s. 24

¹⁵ İsmail Habip Sevük, “Divan Edebiyatında Rindlik” (Alıntılan: Mehmet Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, s. 49.)

¹⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 544.

¹⁷ Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yay., 2000, s. 468.

¹⁸ Metin Akkuş, “Klasik edebiyatta tipler”, II, s. 400.

¹⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 533.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, s. 245-252.

anlamı “şekilci ve katı kişi, softa”²¹ biçimiyle öne çıkmıştır. Aynı şekilde: vâiz vaaz veren; müddeî iddia eden; molla büyük âlim; müftî fetva veren, nâsîh nasihat eden anlamına gelmektedir. Ancak bu sözcükler de ilk manalarının dışında, zahid ve sofunun yan anlamları paralelinde kullanılmıştır. Hâce-hoca ise öncekilerden ayrılarak; birçok divanda kaba sofı manasında kullanılmıştır. Fakat bu makalede ele alacağımız *İstanbul Eşref Divanı*’nda üç beyitte²² “üfürükçü”²³ ve bir bentte müderris²⁴ anlamlarıyla zikredilmektedir.

***İstanbul Eşref Divanı*’nda Rind ve Zahid**

İstanbul Eşref’in hayatı ile ilgili bilgilerimiz sınırlıdır. Fatîne Davud’un *Hâtimetü’l-Eş’âr*’ında İstanbul olduğu, Mekteb-i Maârif-i Adliyye’de (devlet dairelerine memur yetiştiren okulda) bir süre Arapça eğitimi aldıktan sonra hicri 1264 (m. 1847-1848) yılında Maliye Varidat Muhasebesinde çalışmaya başladığı zikredilmiştir.²⁵ Şairin ismi *Sicill-i Osmânî*’de “Eşref Halil Efendi” olarak geçmektedir. Taşra defterdarlıklarında bulunduğu, sonrasında Dîvân-ı Muhâsebât’a²⁶ âzâ olduğu ve 24 Receb 1293’te (m. 15.08.1876) vefat ederek Eğrikapı’ya defnedildiği belirtilmiştir.²⁷

Ailesi hakkında bilgi sahibi olmadığımız İstanbul Eşref’in, Türkiye genelindeki kütüphanelerde yaptığımız taramalar neticesinde, müretteb divanından başka bir eserinin olmadığı

²¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 436.

²² Eşref İstanbullu, *Divan*, Milli Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 938, vr. 18^a, 61^a, 72^b.

²³ Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, s. 246-247.

²⁴ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 21^a.

²⁵ Fatîne Davud, *Hâtimetü’l-Eş’âr*, Haz. Ömer Çifçi, s.59. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10736,metinpdf.pdf?0> (erişim: 12.05.2015)

²⁶ Dîvân-ı Muhâsebât; şimdiki Sayıştay. Ayrıntılı bilgi için bkz. Müslüm Parlak ve Zeliha Parlak, “Osmanlı Mali Sistemi ve Divan-ı Muhasebata Giden Yol”, *Sayıştay Dergisi*, 2012, sayı: 87, s. 19-38.

²⁷ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Yay.Haz. Nuri Akbayar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996, C. II, s. 498.

sonucuna ulaştık. Divanın tek nüshası vardır ve müellif nüshası olduğu ihtimalini destekleyen temel dayanaklar şöyledir: Bazı sayfalardaki şiirler veya sözcükler özellikle silinmiştir,²⁸ bazı şiirlerdeki sözcükler yerine hâşiyede yeni sözcükler eklenmiş bazen de bir dize hâşiyede tümüyle değiştirilmiştir,²⁹ sayfaların başında boşluklar bırakılmıştır veya bazı sayfalar boştur.³⁰ Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda bulunan, 938 DVD numarası ile kayıtlı eser; zencirekli, kahverengi meşin bir cilt içerisinde ve dış kapağı 195x125 mm. boyutlarındadır. Sayfa boyutu 142x70 mm. olan divanın varak sayısı 95, satır sayısı 17'dir. Söz başları ve mahlaslar kırmızı mürekkep ile yazılmıştır, yazı türü taliktir.

Divan şairlerinin büyük çoğunluğu şiirlerini rind-meşreb yazmıştır.³¹ İstanbullu Eşref de bu zümre içerisinde. Kaside biçimiyle kaleme aldığı şiirler arasında rindane eda ile yazılmaya yalnızca bahariyye türündekiler elverişli olmuşken gazellerinin çoğunun rind-meşreb yazıldığı görülür. Zahid tipi ile çatıştığını tespit ettiğimiz şiirler 1 müstezad, 1 terci-i bend ve 39 gazelidir. Eşref, *Nev-bahâr oldu buyur sâha-i bâğa gidelim/Gidelim def'i gam u zevk ü temâşâ edelim* vasıtalı terci-i bend-i bahariyyesinin ilk bendinde rindin lakayt oluşu ve şarabı sevmesi hakkında ipuçları verir:

Zâhid-i huşku biraz ısladalım kırkudalım
Vâ' izi hâlimize ağıladalım acıdalım

²⁸ Silindiğini sayfadaki mürekkep lekelerinden anlıyoruz. Kimi zaman okuyabildiğimiz kadarıyla başka varaklarda bulunmayan, üç beyitlik bir şiir başlangıcı tamamen silinmiş, divana alınmasından vazgeçilmiştir.

²⁹ Hâşiyedeki yeni beyitler eskileriyle benzer anlamlara gelmektedir ancak genellikle vezne daha uygun sözcükler seçilmiş yahut sentaksta değişiklik yapılmıştır. Vezne daha uygun olacak şekilde değişiklik yapılması bize, düzeltmeleri yapanın müellif olduğunu düşündürmektedir.

³⁰ Sayfalardaki boşlukların, yazılması tasarlanan şiirler için bırakıldığı düşünülmektedir.

³¹ Gülay Durmaz, "Dîvân Şiirinde Rind", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005, sayı: 8, s. 58.

Ûo ne derlerse desin zevkimiz icrā edelim
Tevbe-i bāde buz üstünde binādır n'idelim³²

Olumsuz zahid tipi kuru anlamında huşk sözcüğüyle nitelenir, burada iki anlamıyla da kullanılmıştır: birincisi kaba sofu, ikincisi ise şu anda kuru olan zahid. *Kuru zahidi ıslatalım, korkutalım. Vâizi halimize ağlatalım acıtalım* dizelerinde rindlerin muzip bir şekilde zahide sataşması söz konusudur. *Onlar ne derlerse desinler, bırak; biz zevkimizi icra edelim. Ne yapalım ki şaraba tövbe etmek buz üstüne bina yapmak gibidir (çabuk yıkılır).* Zahid tipi rindi, içki içmesi ve günah işlemesi dolayısıyla sürekli olarak eleştirir. Rind ise bunu umursamayıp hayattan zevk aldığı işleri sürdürür.

Kec edā refţarı yāriñ eyler elbetde şikest
Eşrefā ben tevbe-i meyde eđer olsam naşūh³³ (58/5)

Beyti de: *ey Eşref, ben şaraba hālis niyetle tövbe etsem bile sevgilinin salınarak, eğri yürüyüşü elbette bu tövbeyi kırar,* diyerek yine rind tipinin şaraba tövbe etmesinin mümkün olmadığını belirtir. Nitekim şairler arasında ölünceye kadar içki içenlerin yanı sıra hiç içmeyenler olduğu gibi, gençliğinde iştret meclislerinde bulunup yaşlandığında tövbe edenler de olmuştur.³⁴ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus rindane şiirlerde şaraptan vazgeçmenin mümkün olmayacağıdır. “Rindle harabat yani meyhane ve içki sanki bir bütünün bölünmez parçalarıdır. Çünkü rind olmanın yolu meyhaneden geçer, insan meyhanede olgunlaşır.”³⁵ Tabii ki tasavvuftaki şarap, meyhane, saki, kadeh vb. terimlerin anlamları farklıdır.

³² İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 89^b.

³³ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 28^b.

³⁴ Haluk İpekten, “[Divan] Şairlerin[in] Toplantı Yerleri: Meyhaneler”, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul: YKY, 1999, s. 224-227.

³⁵ Mine Mengi, “Eski Edebiyatımızdaki Bazı İnsan Tipleri: Rind ve Zâhid Tipleri, Orta İnsan Tipi”, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul: YKY, 1999, s.288.

Ancak yukarıda nesre çevirdiğimiz beyitler tasavvufi çerçeveden uzak mecazi aşk ile yoğrulmuş şiirlerden alıntıdır. Dolayısıyla kastedilen şarabın aşk şarabı değil üzüm şarabı olduğu kanaatindeyiz.

Cihānîñ māl [ü] vārından şehā bir zerre hazzetmez
Eder aşüfte-meşreb rind tībālar edenden hazz

‘Ubūr-ı rāhıma tağlar gibi sedd çekmeñ ey nāsıh
Ferāgat eylemem etdim ben ol şir̄in-dehenden hazz³⁶ (159/2-3)

Rindin vazgeçemediği şarap gibi bir şey varsa o da aşktır. “Rindlik sevmekle, aşkla başlar,”³⁷ bu sebepten rind tipi ile bütünleşmiştir ve en öne çıkan özellikleri arasında sayılmaktadır. Feragat ehli olan rind, onu kendi yapan özellikler dışında her şeyi bırakmış, dünyalıklardan vazgeçmiştir. İlk beyitte de *ey şah, perişan meşrepli rind dünyanın malları ve varlığından bir zerre haz almaz, âşkane bakışlar atıp sözler söyleyenden hazzeder*, derken Eşref’in kastettiği tam anlamıyla budur. *Yolumun geçidine dağlar gibi (boşuna) engel koymayın ey nāsıh, ben o tatlı ağızdan hazzettim (artık) feragat etmem* beyti de bir önceki ile aynı doğrultudadır. Nāsıh, vâiz gibi rindi eleştirerek onu günahkâr yolundan çevirmeye çalışır. Bunun anlamsız olduğunu vurgulayan şair, *dehen* sözcüğüyle sevgilinin dudaklarını yahut sözlerini kastedip tatlılığını vurgulayarak ondan asla vazgeçemeyeceğini, haliyle kendisine nasihat verenin sözlerinin boş olduğunu belirtmiştir.

Boynuña olsun vebāli hūr-ı ‘aynı vaşf edip
Vā‘ izā dilberleri āgūşuma olduñ sebep³⁸ (25/5)

Ey vâiz, vebali senin boynuna olsun! İri gözlü hurileri tarif ederek dilberleri kucaklamama sebep oldun, beytinde hūr-ı ‘ayn tabiri ile

³⁶ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 52^b.

³⁷ Mine Mengi, *Divan Şiirinde Rindlik*, s. 29.

³⁸ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 20^b.

kastedilen Duhan Suresi 54. ayetteki iri gözlü hurilerdir. Bu surenin 51.-57. ayetleri arasında takva sahibini cennette nasıl güzelliklerin beklediğinden söz edilmiştir.³⁹ O halde vâiz, kürsüde vaaz verirken yahut âşığa nasihat verirken takva ehli olması halinde cennette hurilere sahip olabileceği vaadinde bulunmuş, rind ise sevgiliyle kavuşmasına bunu sebep göstermiştir.

Biz de Eşref gibi ‘ âlemde cemâl ‘ âşıkıyız
Zâhidâ hep seniñ olsun yürü cennet ile hür⁴⁰ (108/7)

Rind güzelliğe, tasavvufi anlamda ise Hakk’ın tecellisine âşıktır. Bu beytin tasavvufi açıdan yorumlanması yanlış olacaktır, çünkü gazelin tamamına bakıldığında ve “şübhesiz ahsen-i takvîmde yaratmış anı Hak” dizesinden de anlaşıldığı üzere bu dünyadaki bir güzelden söz edilmektedir. Dolayısıyla, *ey zahid cennet de huri de senin olsun (çünkü) biz âlemde güzelliğe âşığız, (ondan başka bir isteğimiz yoktur)*, beyti yine rindin, kendisini huri ve cennet vaatleri ile yolundan çevirmeye çalışan zahide vermiş olduğu cevap niteliğindedir.

Görüp dilberle germ-i irtibâım yan bakar zâhid
Fi’ âl-i merdüm-i kec-dil olur bî-iştibâh eğri⁴¹ (288/5)

Zahid tipi kuru “nasihatçi ve sıkıcı”⁴² olduğundan rindi sürekli eleştirir. Eşref, rindin alaycı tabiatının buna izin vermediğini göstererek: *zahid benim sevgiliyle sıcak muhabbetimi görüp yan bakar (kınar). Şübhesiz gönülleri çarpık insanların işleri (de) eğri olur*, anlamına gelen dizeleri kaleme almıştır. Dikkat edilmesi gereken; kec (şaşı), merdüm (gözbebeği) ve yan bakmak tabirleridir. Şair aynı zamanda bu beyitte zahidin şehla olduğu anlamını vererek nükte yapmıştır.

³⁹ *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Yay.Haz. Ali Özbek vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1997, s.497.

⁴⁰ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 39^b.

⁴¹ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 79^a.

⁴² Metin Akkuş, “Klasik edebiyatta tipler”, II, s. 400.

Eşrefâ nâşih der el çek de hevâdan râhat ol
Ağzına bakmaz baña gelmiş otur kaç öğredir⁴³ (102/7)

Kaba sofı taç ve hırkası ile övünen, dünyevi istekleri olan “riyakâr”⁴⁴ bir kişidir. Şair, kendisini kınayan *nâsiha*: *Ey Eşref, nâsih hevesten elini çek (istemeyi terk et), rahat ol der. Kendi ağzına (söylediklerine) bakmaz, gelmiş (de) bana oturmayı kalkmayı öğretir*, biçiminde karşılık vererek hatayı kendinde aramasını öğütlemiştir.

Halk-ı ‘âlem añlamışlar bizleri şüret-perest
Ol sebebden müftî tecvîz eylemiş ta‘zîrimiz
Ben derim mû-yı miyân-ı yâri sen biñ kâl u kîl
Añladım fehîm etmediñ zâhid bizim taqrîrimiz
Kec nigâhımdan ebed geçmem ço ey nâşih beni
Râzîyız mu‘tâdımızdan hayr u şer taqdîrimiz⁴⁵ (128/2,3,4)

Halk bizleri (rindleri) putperest (ya da görünümüne önem verip özü önemsemeyen) zannetmişler, o sebepten müftü cezalandırılmamıza hükmetmiş. Rind yanlış anlaşıldığının farkındadır. Nitekim zahid halk tarafından doğru olanı yaptığı kabul edilen, takva ehli gibi algılanırken rind münkir kabul edilerek takdir görmez. Ancak halkın takdiri peşinde olmayan rind, bunu önemsemez. İkinci beyitte şair; ben sevgilinin kıl gibi ince belini söylerim, sen dedikodu (veya ‘o dedi bu dedi’ şeklindeki nakiller) dersin. Anladım ki zahid sen bizim bildirdiğimiz şeyi anlamadın, diyerek zahidin anlayışını sorgular. Nitekim Divan şiirinde sevgilinin beli (bazen de mim harfi gibi küçük ağzı) var ile yok arasındadır. Halk içinde varlığı ve yokluğu bir dedikodu halini alır. Âşık için varlığı su götürmez bir gerçektir ancak akıllı ile hareket eden zahid bunu anlayamayacak

⁴³ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 38^b.

⁴⁴ Metin Akkuş, “Klasik edebiyatta tipler”, II, s. 400.

⁴⁵ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 44^a.

kadar cahil olduğundan rindin sitemine maruz kalmıştır. Bu bağlamda, sevgiliyi bırakması yönünde âşığa telkinlerde bulunan nâsîh; *şehla bakışlı sevgiliden asla vazgeçmem nâsîh bırak beni. Biz alışkanlığımızdan razıyız, hayır ve şer kaderimiz, cevabını alır.* İstanbullu Eşref, divanında buna benzer ifadeler birkaç kez tekrarlanmıştır. Halihazırda rindin âşıklıktan ve sevgilisinden asla vazgeçmeyeceği kesindir.

‘ Âşıkı nâr-ı cehennemle ne taḥvîf eyler
Görme mi vâ‘ iz anîñ dîdesidir nîl ile şaṭṭ⁴⁶ (155/3)

Yukarıdaki beytin özünde de yine nasihat eden tip ile karşılaşan rind; *âşığı ne diye cehennem ateşi ile korkutur? Vâiz görmez mi ki onun (âşığın) gözü büyük nehirler (gibi ağlar),* diyerek âşığın cehennem ateşinden korkmadığını açıklamıştır. Bilindiği üzere su ateşi söndürür, ancak burada kastedilen âşığın gözyaşlarının (ayrılık acısından dolayı) nehirler kadar çok aktığı ve gerçek âşığın zaten kendisi olup cehennem korkusunu bu sebepten hissetmediğidir. Aynı şekilde “Korkmazız nâr-ı cahîmden kim rasûle ümmetiz”⁴⁷ (*cehennem ateşinden korkmayız çünkü Hz. Muhammed ümmetiyiz*) dizesi de bu doğrultudadır.

Vâ‘ iz melâmet eyleme taş atma başına
Uğrar ḥazer kııl aç gözünü çarparım saña⁴⁸ (6/6)

Bu beyitte Eşref, söyleyişini sertleştirerek vâizi kınamaktan men etmiştir: *Vâiz kınama, taş atma (o taş senin) başına rast gelir, kork (yoksa) çarparım (vururum) sana.*

Nâr-ı ‘ aşkım münṭefî olmaz yürü sen nâşihâ
Bâğ olur nârımla yağdırsan eğer nehri baña⁴⁹ (15/3)

⁴⁶ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 51^b.

⁴⁷ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 41^a.

⁴⁸ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 16^a.

⁴⁹ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 17^b.

Nasihât edene âşîğın cevabı; *aşk ateşim sönmez sen yürü (git) ey nâsîh, eğer sen bana nehri yağdırsan (o) benim ateşimle bağ olur*, biçiminde olmuştur. Burada anlamca İbrahim Peygamber'in kıssasına atıf vardır. Nasıl ki Nemrut, Hak dostunu öldürme isteğiyle çok büyük bir ateş hazırlatıp Hz. İbrahim'i içine attırdıysa, şairin aşk ateşi de öyle büyüktür. O ateş gibi, söndüğünde ardına bir bahçe ve nehirler bırakacaktır.

Şüfiyâ beyhûde da' vâ-yı muhabbet eyleme

Râhına cân vermedir ârzü-yı cânândan gâra⁵⁰ (152/7)

Kaba sofu aşk ehli değildir, riyakârdır. Gerçek âşık olan rindin ise cevabı; *ey sûfî boşuna muhabbet (sevgi) iddiasında bulunma, sevgiliyi arzulamaktan kastedilen onun yoluna cân vermektir*, biçiminde olmuştur. Sevgiliyi arzulamanın yalnızca şehvetten kaynaklanmadığını, bunu söyleyerek onu severken ölmeyi kastettiğini açıklaması açısından önemli bir beyittir.

Mest-i 'aşkız elem-i dehr ile ber-gâm değiliz

'Âşıkız şüfî-i sâlûs ile hem-dem değiliz

Geçmişiz nîk ü bed efkârını dilden çıkarıp

Râziyız cümleye bir kimse ile kem değiliz

Sâlim olsağ ne 'aceb nâr-ı cehennemden kim

Âteş-i 'aşkla yanmağdayız eslem değiliz

Şevkle leb-be-lebiz tıynetimiz hâk ise de

Nûra verdik dilimiz nâr ile tev'em değiliz⁵¹ (122/1,2,4,5)

Gazelin tamamında tasavvufî yoruma açık öğeler bulunmaktadır ancak rind ve zahid tiplerini yorumlamak açısından bu dört beyti almayı uygun gördük. Sarhoşluk gerçek de mecazi de olabilir. Mecaziden kasıt elest meclisinde ruhların bir araya toplanıp "belâ" dedikleri andan kalma sarhoşluktur,

⁵⁰ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 51^a.

⁵¹ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 42^b.

asla geçmez. Şair ilk beyitte; *aşk sarhoşuyuz dünya elemi ile gamlı değiliz, âşığız riyakar sofu ile arkadaş değiliz*, derken de ruhlar âlemindeki elest bezminden kalma sarhoşluğu, gamlı olma sebeplerinin dünyalık bir elem değil hasret ateşi olduğunu ve gerçek âşık olmayan iki yüzlü sofu ile yakın arkadaş olmadıklarını vurgulamıştır. İkinci beyitte ise; *iyi ve kötü düşüncesini gönülden çıkarıp geçmişiz. Tümüne razıyız, bir kimseyle kötü değiliz*, tanımı düpedüz rind-meşreb bir ifadedir. Mengi bu durumu: “Rindin [...] kimseyle bir alıp veremediği yoktur. İncitmeden ve incitilmeden yaşamayı ister. Ne var ki kendisini kınayan kaba sofunun hatırını da yıkmağa hazırdır”⁵² cümleleriyle özetlemiştir. Eşref’in aynı doğrultuda kaleme aldığı bir beyit de “Kimseden incinmeyip incitmeziz renc etmeziz/Fâriğiz sükkân-ı deşt-i küşe-i mahfiyyetiz”⁵³ (*kimseden incinmeyerek kimseyi (de) incitmeyiz/(her şeyden-herkesten) alakamızı kesmişiz gizlilik köşesi çölünün sakinleriyiz*) biçimindedir.⁵⁴

Nâsîh ve vâizin rindi cehennem ile korkutmasının boşuna olduğunu daha önce belirtmiştik. Üçüncü ve dördüncü beyitlerde de bunun sebebini şair: *cehennem ateşinden kurtulmuş olsak şaşılacak şey mi? Ki biz aşk ateşi ile yanmaktayız (zaten) selamette değiliz. Yaratılışımız topraktan olsa da ışıkla dopdoluyuz. Gönlümüzü nura (ilahi ışığa) verdik ateş ile benzer (ikiz) değiliz*, ifadeleri ile açıklıyor. Nûr ve nâr sözcüklerinin fonetik benzerliğinden yararlanarak gönüllerini ateşin yakıcılığından uzak ilahi bir ışığa (aşka) teslim ettiklerini söylüyor.

⁵² Mine Mengi, *Divan Şürinde Rindlik*, s. 41.

⁵³ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 41^a.

⁵⁴ Rind-meşreb yazılmış şiirler arasında sıkça rastlanabilen bir görüştür. Örneğin Leylâ Hanım’ın “İncitme sen ahabbını incinmeye senden/Bu ‘âlem-i fenâda zarâfet budur işte” dizeleri gösterilebilir. Bkz. Fatma Gülşen Çulhaoğlu, *Osmanlı Şürinde Kadın Şairin Poetikası: Leylâ Hanım*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 108.

Zahid bizi ta' n eyleme kim ehl-i zam̄iriz
 Bâtında em̄iriz
 Biz kâfile-i ' aşka gider rind-i hab̄iriz

55

Esrârimızı ehl-i şu' ur eylemez idrâk
 A' cām ü ger Etrâk
 Koy ' aklı ki bir cezbe-i Haqq ile es̄iriz
 Bir fevc-i keş̄iriz

' Ālemde dilâ etmeyiz esrârimız izhâr
 Bir hâletimiz var
 Ağyâra açılmaqlığa gâyet de ' as̄iriz
 Ehline yes̄iriz

Haq' dan biliriz her ne gelir sehl ü eğer güç
 Mahlûkda nedir suç
 Halk içre ne vaş ile denirsek de deniriz
 Elbette müniriz

Eylerse ne var halk bizi medh ü gerek zemm
 Andan ne gelir gam
 Eşref ' alem-i şî' r ile ' âlemde şeh̄iriz
 Şan İbn-i Züheyr' iz⁵⁶ (120)

Zahid tipi zahirde kalan, bātına erişemeyen, yüzeysel bir kişidir. Rindin dıştan görünüşü ise perişan olduğu halde içi irfan ile doludur. Bu müstezad zahid ve rind tiplerinin zahir-bâtın, şuur-aşk (akıl-gönül), ilim-irfan, medrese-tekke çatışması ekseninde veriler sunmaktadır: *Zahid bizi kötüleme ki biz bātın ehliyiz. Bâtında ileri geleniz. Biz aşk kafilesine giden haberdar (bilen) rindiz. Sırlarımızı Acem veya Türkler olsun, şuur ehli*

⁵⁵ Gösterilen ziyade eksiktir.

⁵⁶ İstanbul Eşref, *Divan*, vr. 42^b.

kavrayamaz. Aklı bırak ki Hakk aşkıyla kendimizden geçmenin esiriyiz. Kalabalık bir cemaatiz.

Tasavvufta altın kurallardan biri “sırrı fâş etmemek”tir. Hak sırrını bilen yalnızca kendi ehlerinden olanla bunu paylaşabilir, bu sırlar halk içinde söylenemez: *Ey gönül âlemde sırlarımızı açık etmez bir halimiz var, bizim dışımızdakilere açılmakta zorlanırsanız, ehline kolayız.*

Rindin, halkın kınamasına aldırış etmemesi bilinen bir gerçektir. Bunun sebebi ise: *kolay yahut zor her ne gelirse Hak’tan biliriz. Yaradılmışta suç nedir? Halk içinde ne vasıfla anılırsak anılırız. (Bu bir şeyi değiştirmez) elbette ışık saçanız. Halk bizi övse ya da yerse bunda ne var? Ondandır ne gam gelir? Eşref şiir sancağı ile âlemde meşhur olduk. Bizi İbn-i Zühre (Zühre’nin oğlu) kabul et, dizeleri ile açıklanmıştır. Dolayısıyla “kınayıcının kınaması” rindi korkutmaz ve özündeki hak nûrunu değiştirmez. Ne gelirse gelsin Allah’tan gelir ve rind buna sabırla yaklaşan kişidir. Cahiliye devrinin meşhur şairlerinden Zühre’nin, Ka’b ve Büceyr isminde iki oğlu vardır. Büceyr Müslüman olurken Ka’b Hz. Muhammed’i yeren bir kaside yazmış, sonra bundan pişman olarak “Bânet Su’âd” kasideyi ya da Kaside-i Bürde ismiyle anılan meşhur naatı Peygamber’in huzurunda okuyup onun affına mazhar olmasının yanı sıra hırkası (bürde) ile de ödüllendirilmiştir. Eşref, âlemlerce meşhur olduğu iddiasını Zühre’nin oğlu kabul edilebilecek kadar şöhret sahibi olması ile ilişkilendirmektedir. Ancak tarihsel gerçekliğe bakıldığında durum böyle değildir. Divan Edebiyatı’nın yavaş yavaş sona erdiği, “genel itibarla trajik ve karmaşık bir çağ”⁵⁷ olan 19. yüzyılda *İstanbullu Eşref Divanı* diğer eserler arasında sönük kalmıştır diyebiliriz.*

⁵⁷ Kenan Mermer, “Abdülhak Hâmid Tarhan’ın “Bir Leyle-i Ye’s” Şiirinin, İrreal Alanı (Hinterground) Merkeze Alan Ontolojik Tahlili Denemesi”, *Turkish Studies*, Ed. Sibel Üst, 2011, C. 6/2, s. 658.

Açma söz zühhâda hiç ğafletle rāz-ı ‘aşkıdan
Nâ’ime tefhîm-i hâl etmek ‘abeş bî-dâra hâş⁵⁸ (148/5)

Sırrı ağyara fâş etmemek, sadece ehliyle paylaşmak bağlamındaki; *asla ğaflete kapılıp zahidlere aşk sırrından bahsetme. Hâlini uyuyana anlatmak abestir, uyanık olana (anlatmak) doğrudur*, beyti zahid tipinin mânen uykuda olduğu fikrini tasdik etmekte ve aşk ehlinin ona sırlarını açmaması gerektiğini vurgulamaktadır.

Gösterme şakla vâ’ize rüyuñ kitabını
Esrâr fâş-ı şehre olur ‘âlem haberlenir⁵⁹ (93/5)

Yine sırrı açık etmemek üzerine; *sen yüzünün kitabını vâize gösterme, sakla (yoksa) sırlar şehre ifşa olur, âlem öğrenir*, beyti vâizin aşk sırrına ermemesinden dem vurmasının yanı sıra zahid tipinin dedikoducu olması hasebiyle ona güvenilmemesi gerektiği de kastedilmiştir. *İstanbullu Eşref Divanı'nda* zahid ve sūfî tipi birkaç kez “kîl u kâl” etme huyları ile anılmışlardır.

Maḥrem-i esrâr-ı ‘aşk olan gelir bu meclise
Zâhidâ deşt-i riyâda bekle sen ḥayrette var
Fâriğ-i dünyâ vü mâfihâ olan anlar bizi
‘İzzet isterseñ yürü ‘âlemde yok ‘uzlette var⁶⁰ (98/2,3)

Aşk ehli olmayan, rindler meclisine kabul edilmez. Bunların başında da ikiyüzlü zahid gelmektedir. *Ey zahid, bu meclise aşkın sırlarına mahrem (vâkıf) olan gelir, sen var (git) riya çölünde hayrette (şaşkınlık halinde) bekle. Bizi dünya ve içindekilerden alakasını kesmiş olan anlar. İzzet istersen yürü (git) âlemde yok, uzlette var*, beyitlerinde zahidin dünya düşküllüğüne de değinilmiştir. İzzet isteyenin dünyadan ve içindekilerde değil uzlet köşesine çekilip kendi içinde araması gerektiğini söylemiştir.

⁵⁸ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 49^a.

⁵⁹ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 36^b.

⁶⁰ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 37^b.

Baňa ŐemŐir-i felâket tîĝ-i ĥasret tîr-i derd
Yetdi ey zâhid yürü řa'ndan sinânın urma geĥ⁶¹ (47/6)

EŐref, "geĥ" redifli gazelinde rindin ayrılık acısı ve dertlerden yorgun dűŐműŐ hâlini açıklarak en azından zahid tipinin kınamasına engel olmak açısından; *bana felaket kılıcı, hasret kılıcı, dert oku(nun saplandığı) yetti ey zahid, kınamadan (yapılmış) muzraĝını vurma geĥ, git, der.*

Biz mes'ele-i 'aşkı muĥaddem okumuŐduk
Zâhid bizi gezdirme debistân arasında⁶² (254/6)

EŞref, "arasında" redifli gazelinde; *biz aşk meselesini (konusunu) evvelce okumuŐtuk (işlemiŐtik), zahid bizi ilkokulda (çoluk-çocuk) arasında gezdirme*, derken rindin hâlihazırda aşka vâkıf olduĝunu açıklıyor. "Zühd ve zâhid başlangıcı, irfan ve ârif kemali ifade etmiştir. Zâhid zahirperettir, ârif hakikatperettir."⁶³ O halde zahid henüz başlangıĥ safhasındadır, bu sebepten irfan ehli olan rindin zahidle anlaşması mümkün deĝildir.

Zâhidâ mes'ele-i 'aşkı Őor erbâbından
Bulamazsın aña yol medrese ebvâbından
Ehl-i 'aşka hele koy řa' nı vü baĝlan andan
Řa' atin Őanma ĥayırdır olarıñ ĥ'âbından
SűziŐ-i sine dem-i dîdedir el-ĥaĥĥ maĥŐűd
Söylenen loĥma-i büryân ü mey-i nâbından
Bunda tensîb görülen nisbet-i ünsiyyetdir
Kimse Őormaz kiŐiniñ aŐl u ya ensâbından
Faşl-ı 'aşkıñ budurur aŐl-ı esâsı evvel
Mäsivâyı ço çevir vechiñi her bâbından

⁶¹ İstanbullu EŞref, *Divan*, vr. 26^a.

⁶² İstanbullu EŞref, *Divan*, vr. 73^a.

⁶³ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yay., 5. Baskı, 1995, s.113.

‘ Ārif esbāb-ı hūlūşla bulunur ey sālīk
 Farq olunmaz o bu şüretdeki eşvābından
 Şimdilik pīr-i ʔarīķiñ bize öz pendī budur
 Gemiñi ʔurtaragör dünyē vü çirkābından
 Bu ʔadar söyleyebildik yine öz kendimize
 Haddimiz yoksa da ‘ aşķiñ buçuk ādābından
 Eşrefā var yürü ‘ aşķlara ol yār u ʔarīn
 Bellidir her kişi derler beğim aşķābından⁶⁴ (245)

Gazelin tamamı ilahi aşk üzerinedir ve baştan bu yana ortaya koymaya çalıştığımız mücadeleye dair mühim bazı işaretler taşımaktadır. *Ey zahid aşk meselesini (konusunu) erbabına (ehline) sor, ona medrese kapılarından yol bulamazsın; şeklinde başlayan şiir, aşka giden yolun akıl ile değil gönül ile olduğunu açıklar mahiyettedir. Zahide seslenmeyi sürdüren Eşref; hele (bir,) aşk ehlini kınamayı bırak ve sonra (ona) bağlan. Zannetme ki senin ibadetin onların uykusundan (daha) hayırlıdır, diyerek “âlimin uykusu cahilin ibadetinden efdaldır”⁶⁵ sözüne atıfta bulunmuştur. Elbette ki zahid “işin hakikatına ulaşamayan sığ insanları”⁶⁶ ifade ettiğinden cahildir ve şair ona aşka bağlanmasını tavsiye eder.*

Şairler mazmunların herkesçe bilindiğini kabul eder ve şiirlerinde onları açıklama gereği hissetmezler. İstanbullu Eşref burada cahil kabul ettiği zahide seslendiğinden kullanılan mazmunu açmış ve onu şarap içtiği gerekçesiyle kınayana; *söyleyişte büryan lokması ve saf şaraptan kastedilen tam anlamıyla kalbin yanıışı ve gözün kanıdır, izahı ile cevap*

⁶⁴ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 70^b-71^a.

⁶⁵ Hadis olarak rivayet edilen fakat sahih hadis kitaplarında yer almayan ibare Şii hadis kaynaklarından *Bihâru'l-ewâr*'da hadis kaydıyla geçmektedir. Bkz. eş-Şeyh Muhammed Bâkiri'l-Meclisi, *Bihâru'l-ewâr*, Nûr-ı Vahy Neşriyât, 1. Baskı, (Celâli) 1388, C. I, s. 160.

⁶⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s.115.

vermiştir. Müretteb leff ü neşr (sıralı açma) sanatından yararlanan şair şarap ile kastedilenin kanlı gözyaşları, yanında meze olarak yenen büryan kebabı dediğinin de aslında hasret ateşinden yanmış kalbi olduğunu açıklamıştır. *Bunda uygun görülen, dostluk münasebetidir, kimse kişinin aslını veya soyunu sormaz.* Beyit, kişinin nereden geldiği ya da hani soydan olduğu önemli değildir; önemli olan kalben hissettiği muhabbettir anlamındadır.

Eşref; *aşk faslının ilk şartı budur: mâsivâyı (Allah'tan başka her şeyi) bırak, yüzünü her kapısından çevir,* diyerek ilk zorunluluğu bildirmektedir. O'nun dışındaki her şeyden uzaklaşp yalnızca O'na yönelmek aşkın ilk şartıdır. Âşık dünyalıklardan vazgeçmesinin yanı sıra perişan haldedir ve *ey sâlik, ârif saflık/samimiyet işaretleri ile bulunur, bu suretteki giysilerinden (dış görünüşünden) fark edilmez,* beyti açıkça belirtmektedir ki dıştan perişan görünen kişi özünde ârif olabilir. *Tarikat şeyhinin bize asıl nasihati şimdilik budur: gemini dünya ve onun kirli suyundan kurtar,* dizeleri beşinci beyit ile aynı doğrultudadır. Öncelikli olarak yapılması gereken dünya ve içindekilerden kurtulmaktır.

Aşk adabının yarısından (bile söz etmeye) haddimiz olmasa da, yine kendi kendimize bu kadar söyleyebildik. Ey Eşref yürü, var (git) âşıklara dost ve yakın ol, herkes arkadaşlarından bellidir, derler. Son beyitte Eşref, “kişi arkadaşından bellidir”⁶⁷ atasözüne atıfta bulunmuştur.

Şâf ol a şofî işte bu ma' nâ-yı taşavvuf⁶⁸ (170/5)

Ey sūfi saf ol! İşte tasavvufun anlamı budur, diyen şair tasavvufun özünün saflıktan (başka her şeyden arınmış olmaktan) geçtiğini bildirmiştir. Sūfi kelimesinin anlamı üzerinde

⁶⁷http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&arama=kelime&guid=TDK.GTS.567c45cf58bdb7.08563932 (erişim: 21.11.2015)

⁶⁸ İstanbullu Eşref, *Divan*, vr. 56^a.

tartışmalar mevcuttur. Sözcüğün kaynağı olarak sofos, sūf, safâ, sıfat, safvet, suffa, sâf gibi kelimeler gösterilmiştir.⁶⁹ İstanbullu Eşref ise “mânâ” sözcüğünü kullanarak sūfi teriminin sâf kökünden geldiği fikrini desteklediğini anımsatmaktadır.

Sonuç

Divan şiirinin sahip olduğu ikili mazmunlar sistemi içerisinde rind ve zahid tiplerinin büyük bir yeri vardır. Karaktere kıyasla daha yüzeysel olan tipler yüzyıllar içerisinde kalıplaştığından, toplumun bir kesimini açıkça yansıtabilir. Okur tiplerin hangi duruma ne şekilde tepki vereceğini kolaylıkla tespit edebilir. Klasik Türk şiirinde rind ve zahid tipleri iki zıt kutup biçimindedir. Divan şairleri rindane şiirler yazmış ve zahid tipini karşılıklarına almışlardır.

İstanbullu Eşref Divanı müretteb bir 19. Yüzyıl divanıdır. Gazellerin tümüne yakını rindane eda ile yazılmıştır, bünyesinde rind-zahid çekişmesi ile ilgili 1 müstezad 1 tercî-i bend ve 39 gazel barındırır. Zahid tipi için kullanılan diğer tüm sözcüklerin bu divanda da aynı anlamı taşımasına rağmen hoca tipi bir yerde müderris, üç yerde ise büyücü/üfürükçü manasında geçmektedir.

Bu divanda rind tipi dürüst, tokgözlü, korkusuz, dıştan çok öze önem veren, perişan, alaycı olmasının yanı sıra laubali, kayıtsız, münkir, sarhoş gibi özellikler taşımaktadır. Zahid tipi ise ham ruhlu, pişmemiş, olgunlaşmamış, dinin özünden habersiz şekilci ve zahirci kişi, ârif ve âşık olmayan kimse manasındadır. Aynı zamanda nasihatçi, sıkıcı, dedikoducudur. Zahid tipi sürekli olarak, günahkârlığı sebebiyle rindi kınayarak cehennem ile korkutur, dünya malına düşkündür, ibadetlerini aşk uğruna değil cennete köşk ve hurilere sahip olabilmek için yapar. Rind ise bunların tümüne cevaben cehennemden

⁶⁹ Mehmet Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, s. 245-253.

korkmadığını (çeşitli sebepler ile) bildirir ve zahidin kınamasından hoşlanmadığının altını çizer. Ayrıca rind, zahid tipine dünya ve içindekilerden vazgeçmeyi ve yalnızca Hakk'a yönelmesini öğütler.

Kaynakça

- Akkuş, Metin, “Klasik edebiyatta tipler”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ed. Talât Sait Halman vd., İstanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, C. II, s. 393-402.
- Çulhaoğlu, Fatma Gülşen, *Osmanlı Şiirinde Kadın Şairin Poetikası: Leylâ Hanım*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Durmaz, Gülay, “Dîvân Şiirinde Rind”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005, sayı: 8, s. 58.
- Eşref İstanbullu, *Divan*, Milli Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 938.
- eş-Şeyh Muhammed Bâkırî'l-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, Nûr-ı Vahy Neşriyat, 1. Baskı, (Celâli) 1388, C. I.
- Fatîm Davud, *Hâtimetü'l-Eş'âr*, Haz. Ömer Çifçi. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10736,metinpdf.pdf> f?0 (erişim: 12.05.2015)
- Haluk İpekten, “[Divan] Şairlerin[in] Toplantı Yerleri: Meyhaneler”, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul: YKY, 1999, s. 224-228.
- http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&arama=keli me&guid=TDK.GTS.567c45cf58bdb7.08563932 (erişim: 21.11.2015)
- Kanar, Mehmet, *Farsça – Türkçe Sözlük*, İstanbul: Say Yay., 1. Baskı, 2008.

- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yay., 5. Baskı, 1995.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Haz. Ali Özbek vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1997.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Yay.Haz. Nuri Akbayar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996, C. II, s. 498.
- Mermer, Kenan, "Abdülhak Hâmid Tarhan'ın "Bir Leyle-i Ye's" Şiirinin, İrreal Alanı (Hinterground) Merkeze Alan Ontolojik Tahlili Denemesi", *Turkish Studies*, Ed. Sibel Üst, 2011, C. 6/2, s. 657-680. www.turkishstudies.net/Makaleler/1498581962_43Mermer%20Kenan.pdf (erişim: 19.11.2015)
- Mengi, Mine, *Divan Şürinde Rindlik*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1985.
- _____, "Eski Edebiyatımızdaki Bazı İnsan Tipleri: Rind ve Zâhid Tipleri, Orta İnsan Tipi", *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul: YKY, 1999, s. 288-290.
- Onay, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yay., 1. Baskı, 2000.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1993, 4. Baskı, C. III.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yay., 17. Baskı, 2008.
- Şentürk, Ahmet Atillâ, "Klâsik Osmanlı Edebiyatında Tipler", *Osmanlı Araştırmaları*, Ed. Halil İnalçık vd., İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995, sayı: 15, s. 1-91.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yay., 1991.
- Ulutaş, Nurullah ve İsmail Süphandağı, "Medrese-Tekke

Çatışmaları Ekseninde Rind ve Zahid Tipleri”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*, Muş: M.Ş.Ü. Yay., 2013, C. II, s. 565-577.

Yavuz, Hilmi, “Divan Şiiri, Simgeci Bir Şiir mi?”, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul: YKY, 1999, 1. Baskı, s. 261-262.

Süleyman Turan & Faruk Sancar (ed.)

Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla,
Açılım Kitap, İstanbul, 2014



Bilindiği üzere Yeni Dini Hareketler (YDH) olarak isimlendirilen dini oluşumlar, dini çeşitliliğin arttığı ve dini eğilimlerin yükselişe geçtiği XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkarak hızla yayılmaya başlamış ve kısa süre zarfında küresel bir olgu haline gelmiştir. YDH'lerin tarih sahnesine çıkmaya başlamasıyla birlikte, YDH olgusunun neyi ifade ettiği, YDH'lerin ortaya çıkmasına neden olan faktörler, YDH'lerin sahip olduğu temel özellikler, katılımcıları YDH'lere yönelten faktörler, YDH'lere üye olma ve üyelikten ayrılma süreçleri, YDH'lerde kadınların ve erkeklerin üstlendiği roller, YDH'lerin başarıları ve başarısızlıkları, YDH'lere gösterilen tepkiler, YDH'ler ve şiddet ilişkisi gibi konular, bilhassa Batı'da, araştırmacılar tarafından yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Çoğunluğu XX. yüzyılın son 20 yılında gerçekleştirilen ve XXI. yüzyılın başlarında da artarak devam eden bu çalışmalar, Batı'da

bu alanla ilgili kapsamlı ve zengin bir literatürün oluşmasını sağlamıştır.

Öte yandan, gerek Doğu gerekse Batı kökenli bazı YDH'lere ülkemizde de rastlanmaya başlanmasıyla birlikte bu hareketlere yönelik ilgi artmış ve akademisyenler konu ile ilgili çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Bununla birlikte, Türkiye'deki çalışmaların Batı'daki çalışmalara kıyasla oldukça geriden geldiği ve daha dar bir çerçevede geliştiği söylenilebilir. Zira ülkemizde daha ziyade YDH'leri tanımlama ve tanıtmaya yönelik çalışmalar ile Satanizm, Moonculuk gibi bazı spesifik hareketleri inceleme konusu yapan deskriptif çalışmalar göze çarpmaktadır. Ancak son zamanlarda Türkiye'deki okuyucunun gerek çeviri gerekse telif yayınlar yoluyla YDH'ler hakkında bilgi sahibi olmasını sağlayan ve okurlara konuya ilişkin daha geniş bir perspektif sunan yeni çalışmalar yapıldığına da şahit olunmaktadır. Nitekim tanıtımını yapacağımız *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla* başlıklı kitap böyle bir nitelik taşımaktadır. Editörlüğünü Süleyman Turan ve Faruk Sancar'ın yaptığı çalışma, YDH'ler olgusunu farklı boyutlarıyla ele alan on altı ayrı makaleden oluşmaktadır.

Kitabın *Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam* başlıklı ilk makalesi (ss. 13-26) M. Ali Kirman tarafından kaleme alınmıştır. Yazar bu makalede öncelikle yeni dini hareketlerle ilgili dini çevreler tarafından yapılan teolojik tanımlamalar, akademisyenler tarafından yapılan bilimsel tanımlamalar ve söz konusu tanımlamaların yetersiz olduğunu ve yeni tanımlamaların yapılması gerektiğini ileri süren yeni yaklaşımları ele almaktadır. Daha sonra, YDH olgusunun anlaşılması açısından yapılan ve YDH'ler olgusunu farklı yönlerine dikkat çeken üç tipolojiye (YDH'lerin kökenlerini esas alan tipoloji, ahlaki ve manevi gelişim yöntemlerini esas alan tipoloji, dünyaya karşı tutumları esas alan tipoloji) değinen yazar, oldukça değişken tabiatlı olan yeni dini

grupların aslında hiçbirinin, geliştirilen tiyolojilerden herhangi birisine tam olarak uymadığını ve YDH'lerden bazılarının taşıdıkları özellikler itibariyle bu sınıflandırmaların dışında kaldığını (s. 23) ifade etmektedir.

Kitabın Ali Rafet Özkan tarafından kaleme alınan ikinci makalesi (ss. 27-46) *Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri* başlığını taşımaktadır. Yazar makalede ilk olarak YDH'lerin ağırlıklı olarak lise ve üniversite çağındaki gençlere yönelik faaliyetler yürüttüklerine ve birçoğunun hedef kitlesinin gençler olmasından dolayı bu hareketlerin "gençlik dinleri" olarak isimlendirildiğine dikkat çekmektedir (s. 27). Yazar daha sonra YDH'lerin ortaya çıkmasında doğrudan etkili olduğunu düşündüğü "sekülerleşme", "subjektivizm", "kayıtsızlık", "aşınmışlık", "bireycilik", "hazcılık", "küreselleşme", "çoğulculuk" ve "hızlı değişim" faktörleri üzerinde durmaktadır. Ayrıca YDH'lerin mutlak hakikati getirdiğine ya da modern çağın aydınlatıcısı olduğuna inandıkları bir karizmatik liderin etrafında toplanarak, sıkı bağlarla birbirine bağlanmak suretiyle güçlü bir cemaat oluşturduklarını belirten (s.38) yazar, son olarak, YDH'lerin "kutsal üstad", kurtarıcı reçete", "kurtarılmış aile ve cemaatleri", "kıyametin yaklaştığı beklentisi", "senkretizm", "mesih beklentisi" gibi temel karakteristiklerini ele almaktadır.

Kitabın Lorne L. Dawson tarafından yazılan ve Mehmet Alıcı tarafından Türkçeye kazandırılan üçüncü makalesi (ss. 47-70) *Yeni Dini Hareketlerin Anlamı ve Önemi* başlığını taşımaktadır. YDH'ler hakkında yazılan her çalışmanın üstü kapalı bir biçimde onların önemine işaret ettiğini ifade eden (s.47) yazar, YDH'lerin önemine ilişkin yapılan incelemelerin, onları sosyal bir problem olarak görmek ve onları sosyal değişimin yansıması, dolayısıyla sosyal değişimin göstergeleri ve yaygın şablonları olarak görmek şeklinde tasnif ettiği iki bağlam çerçevesinde gerçekleştirildiğini dile getirmektedir. Makalesinin büyük kısmını ikinci bağlama

ilişkin değerlendirmelere ayıran yazar son bölümde YDH'lerin öneminin öğrencilere nasıl öğretilebileceğine ilişkin yöntemlere değinmektedir.

Mustafa Alıcı tarafından kaleme alınan dördüncü makale (ss. 71-79) *Yeni Dini Hareketlerin Klasik Dinlerden Farkı: Post-Modern Paganizm Geleneksel Dindarlığa Karşı* başlığını taşımaktadır. YDH olarak isimlendirilen dini yapılanmaları değerlendirme noktasında, geleneksel dinlerle aralarında bulunan farklılıklarının belirleyici unsur olduğunu (s.72) ifade eden yazar, makalesinde YDH'leri bilinen klasik dinlerden ayıran temel noktaları, “din tanımlamasına bağlı farklar”, “sosyo-kültürel farklar”, “teolojik farklar”, “eskatolojik farklar”, “kurucusal farklar” ve “özgün reaksiyonel farklar” başlıkları çerçevesinde ele almaktadır.

John A. Saliba tarafından kaleme alınan ve Mehmet İlhan tarafından Türkçe'ye çevrilen beşinci makale (ss. 81-107) *Yeni Dini Hareketlere Disipliner Yaklaşım: Beşeri ve Sosyal Bilimler Bakış Açısından* başlığını taşımaktadır. Yazar öncelikle YDH'ler konusunda araştırma yapanların, YDH'leri sosyal ve psikolojik sapmalar olarak görenler, sosyal ve kültürel teşkilatlar olarak ele alanlar, samimi dini tecrübeler olarak değerlendirenler ve sahte dinler olarak ilan edenler olmak üzere dört gruba ayrıldığına dikkat çekmektedir (s. 81). Yazar makalesinin devamında psikoloji, sosyoloji, antropoloji, dini araştırmalar ve teoloji sahalarındaki araştırmacıların YDH'lere ilişkin değerlendirmelerini ele almaktadır.

David G. Bromley tarafından yazılan, Emir Kuşçu ve Yakup Taş tarafından Türkçe'ye çevrilen altıncı makale (ss. 109-140) *Yeni Dini Hareketlerle İlgili Araştırmalarda Metodolojik Problemler* başlığını taşımaktadır. Makalesinin girişinde, yeni dinlere yönelik araştırma yapan bilim adamlarının kullandığı asli yöntemin katılımcı gözlem tekniklerine dayalı alan araştırması olduğunu (s. 111) ifade eden yazar, makalenin devamında söz konusu

araştırmalar esnasında karşılaşması muhtemel grup seçimi, katılım ve gözlemi dengeleme, bilginin toplanması ve değerlendirilmesi gibi metodik problemler üzerine eğilmektedir.

E. Burke Rochford tarafından kaleme alınan ve Merve Seyis tarafından Türkçe'ye çevrilen yedinci makale (ss. 141-175) *Yeni Dini Hareketlerin Organizasyonu ve Liderliği* başlığını taşımaktadır. Yazar makalesinde, mevcut dini geleneklere karşı bir itiraz ve karizmatik liderlerin yeni vahyi olarak ortaya çıktıklarını söylediği (s. 147) yeni dinsel hareketlerin kendi ilerinde, özellikle liderlik ve örgütlenme ekseninde karşılaştıkları sorunları ele almaktadır.

Stuart A. Wright tarafından yazılan, Emine Battal tarafından Türkçe'ye çevrilen sekizinci makale (ss. 177-206) *Yeni Dini Hareketlere Üyeliğin Dinamikleri: Üyelik ve Ayrılış Koşulları* başlığını taşımaktadır. Yazar makalesinde öncelikle YDH'lerin kendi dinlerinin yayarak üye kazanmak suretiyle üye tabanı oluşturmak zorunda olduklarını (s. 177), dahası işlerinin üye toplamakla sona ermediğini, aynı zamanda edinilen üyeleri ellerinde tutmaları gerektiğini (s. 179) dile getirmektedir. Devamında YDH'lere üye olma, din değiştirme süreç ve modelleri, üyelikten ayrılma konularını ele almanın yanı sıra YDH'lerle ilgili bir dersi anlatırken uygulanabilecek stratejiler konusunda bilgi vermektedir.

Lorne L. Dawson tarafından yazılan, Elif Emirahmetoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilen dokuzuncu makale (ss. 207-228) *Yeni Dini Hareketlerin Katılımcıları ve Nedenleri* başlığını taşımaktadır. YDH'lere kimin neden katıldığı meselesinin YDH'ler üzerine yapılan çalışmalarda ele alınan en önemli tartişma konularından birisi olduğuna dikkat çekilen (s. 209) makalede insanların YDH'lere katılma süreçleri, YDH'lere katılanların sahip olduğu sosyal özellikler, insanların YDH'lere katılma nedenleri ele alınmaktadır.

Sarah M. Pike tarafından yazılan, Emine Battal tarafından Türkçe'ye çevrilen onuncu makale (ss. 229-254) *Yeni Dini Hareketlerde Cinsiyet: Erkek ve Kadınların Konumu Üzerine* başlığını taşımaktadır. İlk etapta yeni dinlerin hem erkekler hem de kadınlar için mitoloji, teoloji, lider ve kurucuların rolleri ile öğretileri, katılımcıların demografik arka planı vb. faktörler tarafından şekillendirilen çeşitli roller sunduğunu belirten (s. 231) yazar daha sonra YDH'lerin cinsellik ve cinsiyet konusunda ortaya koyduğu yenilikleri “tanrı anlayışları”, “liderlik” ve “cinsellik, evlilik, aile” başlıkları çerçevesinde incelemektedir.

Kitabın *Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik* başlıklı on birinci makalesi (ss. 255-270) Ali İhsan Yitik tarafından kaleme alınmıştır. Öncelikle, ilk bakışta birbiriyle alakasız gibi görünen misyonerlik ve YDH'ler konusunu “kültürel değerlerimiz ve milli kimliğimize yöneltilen tehditler” ortak paydasında ele almanın mümkün olduğunu dile getiren (s. 255) yazar, makalenin devamında ülkemizde de faaliyet gösteren bazı Doğu ve Batı kökenli YDH'ler ile söz konusu hareketlerin hedef kitlesi ve yayılmalarını kolaylaştıran etkenler hakkında bilgi vermektedir.

Yeni Dini Hareketler ve İnternet başlıklı on ikinci makale (ss. 271-283) M. Süheyl Ünal tarafından yazılmıştır. Makalesinde, günümüzün sosyolojik durumu içerisinde YDH'lerin yeri ve YDH'lerin bilişim teknolojilerinden faydalanması meselesini ele alan yazar, internetin dünyanın başka bir ucunda yapılan dini ritüellerde farklı inanışlardan haberdar olmayı kolaylaştırdığına, YDH'lerin de internetin din alanında sunduğu bu imkanlardan yararlanmasının önünde hiçbir engel olmadığına, internetin dini gruplara –fiziksel olarak birleşmeler de- siber alemde, uzayda bir araya gelip bir tür cemaat haline gelme imkanı vermesinden dolayı bir süredir literatürde yer alan “sanal cemaat” teriminin zamanla önem kazanma ihtimalinin bulunduğuna dikkat çekmektedir (s.281).

Bülent Baloğlu tarafından kaleme alınan on üçüncü makale (ss. 285-297) *Yeni Dini hareketler ve Şiddet: Şiddetin Yeni Adresi Yeni Dini Hareketler Mi?* başlığını taşımaktadır. Yazar makalede, uzun zaman hafızalardan silinmeyecek şiddet eylemleriyle öne çıkan bazı örneklerden hareketle, YDH'lerin şiddetle doğrudan bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı ve şayet böyle bir ilişki mevcutsa bunun hangi ve ne tür özelliklere sahip olduğunu izah etmeye dönük değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu bağlamda yazar YDH'lerin bilahassa, bazen apokaliptik inanç gibi öğretiler oluşturmak suretiyle şiddet sürecine rehberlik ederek bazen de doğrudan şiddete yönelik emirler vererek üyeleri şiddete sevk eden karizmatik liderlerin ellerinde kolaylıkla dehşet saçan birer mekanizmaya dönüşebileceğini ifade etmektedir (s. 294).

Rodney Stark tarafından yazılan, Bayramali Nazıroğlu tarafından Türkçe'ye çevrilen on dördüncü makale (ss. 299-319) *Yeni Dini Hareketlerin Başarı ya da Başarısızlıklarının Nedenleri* başlığını taşımaktadır. Yazar makalesinde ilk olarak, YDH'lerin geçek başarı oranlarını tam olarak hesaplamının mümkün olmadığını, ancak muhtemelen ortaya çıkacak 1000 dini hareketin 100 bin takipçiden fazlasını cezb etmeyeceğini ve 1 asırdan fazla yaşamayacağını dile getirmektedir (s. 299). Makalenin devamında dini hareketlerin başarısı için gerekli ve yeterli olan şartları ortaya koymayı amaçlayan 10 önermeden oluşan bir teorik model taslağı çizmektedir.

Yeni Dini Hareketler ve Beyin Yıkama Olgusu: Kavramsal ve Tarihsel Bir Analiz başlıklı on beşinci makale (ss. 321-333) Faruk Sancar tarafından kaleme alınmıştır. Yazar makalesinde, insanların YDH'lere katılımı ve bağlılığını anlama ve açıklama noktasında ileri sürülen en gizemli ve sofistike teorilerden biri olduğunu dile getirdiği (s. 330) beyin yıkama olgusu ile ilgili hem kavramsal hem de tarihsel bir değerlendirme yapmaktadır.

Kitabın Süleyman Turan tarafından kaleme alınan son makalesi (ss. 335-410) ise *Yeni Dini Hareketlerle İlgili Türkiye'deki ve Batıdaki Literatür Üzerine* başlığını taşımaktadır. Daha önce Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (6/27)'nde aynı adla yayınlanan makalenin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş hali olan bu çalışmayla YDH'lere ilgi duyan okuyuculara literatür verisi sağlamayı ve YDH'ler konusunda yapılan çalışmaları tespit ederek bu alanda kitap, makale ve tez gibi farklı türlerde araştırma yapmayı arzulayan araştırmacılara çalışabilecekleri muhtemel konular açısından ışık tutmayı hedeflediğini belirten (s. 337) yazar makalesinde, YDH'ler üzerine hem Türkiye'de hem de Batı'da yapılmış olan çalışmaların bir bibliyografyasını sunmaktadır. Bunu yaparken, söz konusu çalışmaları belli başlı bazı başlıklar altında tasnif ederek sıralamaktadır.

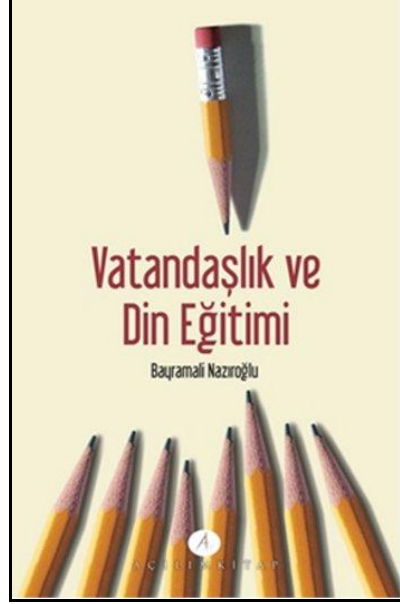
Sonuç olarak *Yeni Dini Hareketler* isimli kitap, Türkiye'de genellikle YDH'leri tanıtmaya ve tanımlamaya dönük olarak yapılan çalışmaların dışına çıkarak YDH'ler olgusunu farklı boyutlarıyla ele almaktadır. Böylece, Türkiye'de YDH'ler üzerine yapılan çalışmaların yelpazesinin genişlemesine katkıda bulunmaktadır. Ele aldığı meseleler itibariyle YDH'ler konusunda önemli bir kaynak olma niteliği taşıyan bu kitap, konu ile ilgili okuma ve araştırma yapacak olan kişiler tarafından göz ardı edilmemesi gereken bir çalışmadır.

Emine BATTAL

Arş.Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
emine_battal@hotmail.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
8 (2015), ss. 201-209.

Bayramali Nazıroğlu, **Vatandaşlık ve Din Eğitimi**,
Açılım Kitap, İstanbul, 2013



İnsanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olan iktidar oluşturma ve yönetme güdüsü, insanı önce devlet kurmaya ve daha sonra da devletin devamını sağlamak için belirli siyasi, hukuki ve toplumsal normlar oluşturmaya itmiştir. Bu normlar, zaman zaman dini referanslarla belirlenen modellerin doğmasına yol açtığı gibi, zaman zaman da insanoğlunun kendisinin oluşturduğu ya da oluşturmak istediği modellerin meydana gelmesine neden olmuştur. Özellikle aydınlanma çağına kadar toplumsal normların belirlenmesinde hem Doğu'da hem Batı'da din kurumu baskınken, bu dönemden sonra ulus temelli yönetim anlayışları ortaya çıkmış; bu anlayışlarda dinin boşalttığı iktidar alanını, benzer kavram ve sembollerle insanın ulusu esas olarak ürettiği yeni fikirler doldurmuştur.

Bu dönemde yeniden gündeme gelen kavramlardan birisi de vatandaş veya vatandaşlıktır. Literatürde Antik Yunan döneminde de kullanıldığına dair fikir birliği bulunan vatandaşlık kavramı esas itibariyle Fransız Devrimi'yle bugünkü anlamıyla kullanılmaya başlanmıştır. Fransız Devrimi'nden sonra kurulan yeni ulus devletler, kendi vatandaşlık sistemini kurmaya çalışmış; bunu yaparken kendi egemenlik sınırları içerisinde yaşayan bireylere, "ulusçuluk" adını verdikleri yeni yaşam biçimini dayatmaya başlamışlardır. Halkın bunu en etkili biçimde içselleştirebilmesi için de okulu ve okulun fonksiyonlarını devreye sokmuşlardır. Dolayısıyla vatandaşlık eğitimi denilen bu öğretim ve içselleştirme faaliyetinin en etkili yapılacağı yer olan okul, doğrudan ulusçuluğun egemenlik alanını genişletecek bir kurum haline getirilmiştir. Okul ortamında verilen bu eğitim, zaman zaman değişime uğrasa ve çeşitli açılardan tenkit edilse de varlığını günümüze kadar sürdürmüş ve görünen o ki bundan sonra okulun temel fonksiyonlarından birini oluşturmaya devam edecektir. Bu yüzden de vatandaşlık eğitimi konusunda hem uluslararası akademik çevrelerde hem de ülkemizde son zamanlarda çok sayıda akademik çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalar, daha çok vatandaşlık, hukuk, siyaset ve eğitim gibi alanlarda yoğunlaşmaktadır.

Öte yandan vatandaşlık eğitimi, günümüzde pek çok ülkede din eğitiminin bir parçası haline getirilmiştir. Dolayısıyla din eğitiminin vatandaşlık eğitimiyle ilişkisi bağlamında da konunun araştırılması ve vatandaş oluşturma tartışmalarının din eğitimi disiplininin gündemine getirilmesi gerekmektedir. Ancak din eğitimi alanında konuyla ilgili yeterince çalışmanın yapıldığını söylemek zordur. Bu az sayıdaki araştırmalardan birisi Bayramali Nazıroğlu'nun "Vatandaşlık ve Din Eğitimi" adlı eseridir. Bu eser, yazarın Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde 2011 yılında tamamladığı doktora çalışmasının kitaplaşmış halidir. Bu yazıda kitap

hakkında kısa bir tanıtım ve değerlendirme yapmak amaçlanmaktadır.

Kitap, giriş ve sonuç hariç üç bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüm bir önceki bölümün devamı niteliğindedir. Kavramsal analizlerin yapıldığı birinci bölümde vatandaşlıkla ilgili temel kavramlar ve kuramlar irdelenmiştir. Vatandaşlık eğitimi ve din eğitiminin karşılıklı olarak ele alındığı ikinci bölümde, vatandaşlık eğitiminin tarihi arka planı üzerinde durulmuş; bu bağlamda vatandaşlık eğitiminin neden önemli olduğu sorusu gündeme getirilmiştir. Din eğitiminde ideal vatandaşlık kurgusunun ele alındığı üçüncü bölümde okullarda verilen DKAB dersi için hazırlanan öğretim programlarında yer alan temellendirmeler, ilkeler, kazanımlar, amaçlar, açıklamalar, etkinlik örnekleri, okuma parçaları, ünite konuları ve diğer program unsurlarıyla nasıl bir vatandaşlık tahayyülünün bulunduğu, çeşitli temalar altında değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Nazıroğlu, kitabının “Giriş” kısmında, vatandaşlık ve din eğitimi konusunun problem alanını, amaç ve önemini, bu konuyla ilgili yayın ve araştırmaları, araştırmanın sınırlılıklarını ve araştırmayı yaparken kullandığı yöntemi açıklamıştır. Problem alanında (ss.13-17) vatandaşlık teriminin olgu olarak ilk kez Antik Yunan’da ortaya çıkması; yaklaşık iki yüzyıl öncesinde okul müfredatlarının bir parçası, aynı zamanda bir eğitim anlayışı haline gelmesi hakkında bilgi veren yazar, vatandaşlık eğitiminin herhangi bir devletin kendi insanını kendi siyaset ve eğitim felsefesi doğrultusunda bilgi, beceri ve davranışlarla donatma konusunda bir uygulama aracı olduğunu söylemektedir. Kendinden önceki sistemlere tepki olarak din ve dünya işlerini ayıran ulus-devletlerin kurdukları yeni düzende değişimin kaynağı vatandaşlık eğitimi olmuştur. Ulus-devletlerin yeni vatandaşlarının inşasında vatandaşlık eğitimi önemli bir yer teşkil ederken, Türkiye’nin durumuna da değinen yazar, geçmişte ulus

merkezli politika izleyen Türkiye'nin, 2000'li yıllardan itibaren gittikçe artan, insan hak ve özgürlüklerine doğru ciddi ve ileriye dönük bir değişim sergilemesinden söz etmektedir.

Yazara göre, vatandaşlık konusu; siyaset, sosyoloji, tarih gibi alanlarda incelenmesine karşılık vatandaşlık eğitiminin temel uygulama alanı eğitim-öğretim ortamları olmuştur. Eğitimciler açısından görülen bu inceleme ihtiyacı din eğitimcileri için de geçerlidir. Vatandaşlık eğitimi din eğitimi bilimi uzmanlarının birikim ve perspektiflerinden yararlanılarak araştırılmalıdır. Nazıroğlu, bu çalışmanın temel probleminin DKAB dersi için hazırlanan öğretim programlarında sunulan vatandaşlık eğitiminin mahiyetini incelemek olduğunu belirterek, "21. Yüzyıl Türkiye'sinin okullarında verilen din derslerinin kapsam, içerik, perspektif, yakın ve uzak hedefler bakımından, ideal vatandaşların yetiştirilmesine nasıl katkılar sunduğu ya da sunabileceği konusu da araştırılması gereken önemli bir problem olarak değerlendirilmelidir." (s. 17) demektedir.

Kitabın "Teorik Çerçeve: Kavramlar, Kuramlar ve Bileşenler" (ss. 25-73) başlıklı birinci bölümünde, vatandaşlık kavramının tanımları verilmekte, vatandaşlık kuramları incelenmekte ve kimlik, hak, görev ve sorumluluk, toplumsal değerlere uyma ve sadakat gibi vatandaşlığın temel bileşenleri ele alınmaktadır. Kitabın bu bölümünde vatandaşlığın tanımları yerli ve yabancı araştırmacılardan yararlanılarak verilmekte, "Vatandaşlık, farklı disiplinlerce nasıl tanımlanmaktadır?" sorusuna cevap aranmaktadır. Buradan anladığımız kadarıyla, vatandaşlık kavramı, genel olarak bireyle devlet arasındaki ilişkiyi tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu kullanımda hukuki bağlar kadar siyasi bağlar da önemli görülmektedir. Üzerinde durulan diğer kavramlar ulus ve ulusçuluktur. Kitapta bu iki kavramı etkileyen dil, din, kültür, etnik köken, ırk, hissiyat, ortaklık, dayanışma, cemaat gibi olguların kapsayıcı ve dışlayıcı

etkilerinden söz edilmektedir. Yazar, Hans Kohn referansı ile ulusçuluğu, hem Doğu'da hem de Batı'da dinin baskın gücünün yerini alan bir olgu olarak ifade etmiştir. Aylin Ünver Noi'den esinlenerek iki tür ulusçuluktan söz eden yazar, bunlardan birinin, ulusu objektif unsurlardan mürekkep kabul eden ve onun dışındakileri dışlayan, ötekileştiren etnik ulusçuluk; diğerinin ise siyasal sınırlar içinde kalan herkesi, devlet tarafından oluşturulan üst değerler etrafında bir arada tutmayı amaçlayan vatandaşlığa dayalı ulusçuluk olduğunu ifade etmektedir. Günümüzde ulus-devlet anlayışının büyük oranda önemini yitirdiğini vurgulayan yazar, ancak buna rağmen ulusal birlik söyleminin de varlığını devam ettirdiğini belirtmektedir. Ulus-devletin resmi ideolojisinin görünüm alanları olan yasalar, törenler, teamüller, müfredatlar, ders kitapları vb. aygıtların devletin resmi ideolojisine hizmet ettiğini belirten Nazıroğlu, Avrupa'da Müslümanların ve diğer din mensuplarının yaşadıkları toplum içinde eşit vatandaşlar olarak kabul edilmelerinde ciddi sıkıntılar olduğunu da özellikle vurgulamaktadır. Bu da Avrupa değerleri olarak lanse edilen anlayışın, herkese eşit miktarda yansıtılmasında ciddi bir ikiyüzlülüğün devam ettiği anlamına gelmekte ve yazarın haklı eleştirisini almaktadır.

Avrupa vatandaşlığı, dünya vatandaşlığı gibi tamlama ve söylemler siyasal düşüncenin merkezine yerleşmiştir, bununla birlikte toplumları birbirinden ayıran dinsel, dilsel, toplumsal, kültürel ve yaşam biçimsel farklılıkların zayıflaması; farklı insan topluluklarının birbirine entegrasyon sürecine hız katmaktadır. Yazar, bu doğrultudaki görüşlerini 'Vatandaşlıkta Yeni Arayışlar' başlığı altında ele almıştır. Bireyin vatandaşlığını izafe eden kavramların, militan vatandaşlıktan öteye geçtiğini; demokratik, katılımcı, anayasal, sosyal, siyasal, sivil, aktif, evrensel, mü'min ve ekolojik vatandaşlık gibi geniş bir alan içinde kendine yer edindiğini aktaran yazar, bu gelişme ve önerilerin henüz

akademik sahadan siyaset sahasına, yasalara, bürokrasiye ve tabii olarak eğitime uyarlandığını iddia etmenin güçlüğüne ifade etmektedir.

“Din Eğitime Karşı Vatandaşlık Eğitimi”nin (ss. 77-136) ele alındığı ikinci bölümde yazar, “Neden din derslerinde vatandaşlık eğitimi verme ihtiyacı vardır?” ve “Din derslerinde vatandaşlık konularına ne şekilde yer verilmektedir?” gibi sorulara yanıt aramaktadır. Yazara göre, ‘Aydınlanma Çağı’ olarak isimlendirilen 18. yüzyılda, sekülerleşme ve laikleşme, bireyi ‘dini olan’ın etkisinden koparmış ve dinin bıraktığı boşluk, vatandaşlık eğitimiyle doldurulmuştur. Günümüzde farklı ülkelerde üç ayrı şekilde vatandaşlık eğitiminin yapıldığını belirten yazar, birinci gruptaki ülkelerde özel olarak vatandaşlık dersi konulmak suretiyle öğrencilere vatandaşlık hususlarının doğrudan öğretildiğini, ikinci gruptaki ülkelerde konuların sosyal bilgiler gibi geniş alanlı bir dersin içerisine serpiştirilerek vatandaşlık eğitimi verildiğini ve üçüncü gruptaki ülkelerde de bütün okul programları içine yayılmış bir vatandaşlık eğitimi anlayışının bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bilgiler, bize vatandaşlık eğitiminde okul sistemlerinin nasıl işe koşulduğunu göstermesi bakımından önemli bir ayrıntı aktarmaktadır. Egemen erklerin, eğitim sistemini biçimlendirmelerinin, bir diğer kültürlenme mekânı olan aileyi biçimlendirmelerinden daha kolay olduğunu söyleyen Nazıroğlu, bunun için sistemin tepesinde bulunan erklerin ideal vatandaşın temini için eğitime ve eğitimin fiziksel ve kurumsal mekânı olan okula özel bir önem atfettiğini belirtmektedir. Yazara göre her ideolojik yapı, örgüt ve düşünce akımı için ideal vatandaşın hem niteliği hem de yetiştirilme yolları farklıdır.

Bu bölümde ayrıca Aristo’nun, “Devletin vatandaşları, devletin yapısına uygun hale getirmek için eğitilmelidir.” sözüyle, Antik Yunan ve Roma halkının ayırıcı ama sarsılmaz bir vatandaş

kimliğiyle inşa edildiği vurgulanmaktadır. Yazarın aktardığı bilgilere göre Orta Çağ boyunca Batı'da ve Doğu'da vatandaşların birincil kimliği dini kimlik olmuş ve insanlar dindar oldukları kadar ideal vatandaş kabul edilmişlerdir. Vatandaşlık eğitiminin gerçek anlamını ulus-devlet sisteminde bulduğunu belirten Nazıroğlu, bu dönemde yeni bir toplumsal yapı, yeni bir hukuk, yeni bir ideoloji ve yeni bir eğitim için tamamen yeni bir 'insan'a ihtiyaç duyulduğunu ifade etmekte; Fransa, Sovyetler Birliği, Nazi Almanyası, Faşist İtalya, Militarist Japonya ve Amerika başta olmak üzere dünyadan genel bir vatandaşlık eğitimi resmi çizmektedir. Bunlara baktığımızda, yeni oluşturulan devlet sistemlerinde 'makbul vatandaş' yetiştirmede, dinin ve dini hayatın yerinin olmaması dikkatlerden kaçmamaktadır.

Vatandaşlık eğitimine duygusal araçlar katmak için 19. yüzyıldan itibaren ulus-devletlerin kendisine mit ve semboller yaratmaya giriştiğini söyleyen yazar, bu bağlamda bayramlar, bayraklar, törenler, antlar, büstler, heykeller ve benzeri mit ve sembollerle ulusal bilincin oluşturulmaya çalışıldığını vurgulamaktadır. Yazara göre böylece dinin asırlardır başarıyla kendine çektiği 'sadağatin' ulusa yönlendirilmesine çalışılmış ve bu gayretlerin uygulama yeri olarak okullar ve okul faaliyetleri seçilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde öğrencilerin sınıflarda okudukları bayrağa bağlılık yemininde yer alan Tanrı ifadesi de din eğitimi ile vatandaşlık bilinci kazandırma arasındaki ilişkiyi göstermek için örnek olarak okuyucuya sunulmaktadır. Okullarda verilen din eğitimi ile vatandaşlık eğitimi arasındaki ilişkiyi farklı kişilerin savlarıyla aktaran yazar, örnek olarak David Hargreaves'in laik okullarda verilen din eğitiminin, artık yerini tamamıyla vatandaşlık eğitimine terk etmesi gerektiğine yönelik fikrini, Robert Jackson'ın din eğitiminin vatandaşlık eğitimine hayati ve belirgin bir katkısı olduğu fikrinden de destek alarak reddetmektedir.

“Din Eğitimiyle İdeal Vatandaşlık Kurgusu” (ss.139-238) başlıklı üçüncü bölümde yazar şimdiye kadar kavramsal ve tarihsel arka planını sunduğu vatandaşlık meselesinin Türkiye’de din eğitimi yoluyla verilmesini ele almaktadır. Bu bölümde ilköğretim ve ortaöğretim DKAB derslerindeki öğrenme alanlarında vatandaşlık eğitiminin verilme şeklini sunan yazar, ilköğretim DKAB öğretim programında yer verilen 6 öğrenme alanından; “Kur’an ve Yorumu” öğrenme alanının belli oranda, “Ahlak” ile “Din ve Kültür” öğrenme alanlarının ise büyük oranda vatandaşlık eğitimine yönelik konulardan oluştuğunu öne sürmektedir. Yazara göre, ortaöğretimde ise 7 öğrenme alanı bulunmaktadır ve bunlardan “Vahiy ve Akıl” öğrenme alanı belli oranda, “Ahlak ve Değerler”, “Din ve Laiklik” ile “Din, Kültür ve Medeniyet” öğrenme alanları ise büyük oranda vatandaşlık konularına ayrılmıştır. Kitapta bütün bunların ayrıntısı çeşitli temalar altında örneklerle okuyucuya anlatılmaktadır. Ancak özellikle aile, siyasal toplumsallaşma ve Atatürk temaları, Türkiye özelinde bu hususların çok fazla tartışmalı konular olmasından olacak ki sadece yüzeysel olarak ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde (ss. 239-247) yazar, Orta Çağ boyunca insanın kişisel niteliklerinin oluşmasında dinin baskın bir güç olduğunu; ancak daha sonra bu kurumun yerini ulusçuluk kavramına bıraktığını vurgulamaktadır. Bu noktada, insanın kutsala olan ihtiyacının hiçbir dönemde göz ardı edilmediğini; tanrı, dua, ibadet, mabet, kurban, dini bayram ve tören gibi ilahî ve dini kutsalların yerinin bayrak, marş, poster, resim, milli bayram ve ant gibi beşeri ve milli kutsallarla doldurulmaya çalışıldığını belirtmektedir.

Genel olarak bakıldığında kitabın, içerik, bütünlük ve üslup olarak okuyucuyu tatmin ettiğini, günümüzde okullarda verilen vatandaşlık eğitiminin biçim ve nedenlerini düşünmeye sevk ettiğini söyleyebiliriz. Objektif, bilimsel ve anlaşılır bir üslupla

kaleme alınan “Vatandaşlık ve Din Eğitimi”, kanıksanan ve üzerinde konuşulmayan konuları akademik perspektifle, hiçbir bakış açısının yanında veya karşısında durmadan ele alarak ‘edinilmiş’ bilgilerin ezberlerini bozma potansiyeline sahiptir. Ancak bunu sağlamak için politik ön yargıların devreye girebileceği konulardan uzak durması, bu alanda yeni araştırmalara duyulan ihtiyaca kapı aralamıştır. Neticede bu kitap, sadece akademik anlamda tarih ve müfredat bilgisi vermekten öte, kültürel, siyasal ve sosyolojik bir okuma niteliği de taşımakta; esas ele alınma amacına paralel olarak din eğitimi alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

İlhan TETİK
Doktora Öğr., Din Eğitimi,
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ilhant2000@hotmail.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
8 (2015), ss. 163-192.

ULUSLARARASI DİN VE ŞİDDET SEMPOZYUMU İZLENİMLERİ

Emine Battal

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş.Gör., Dinler Tarihi



Giriş

Uluslararası Din ve Şiddet Sempozyumu 23-25 Ekim 2015 tarihleri arasında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Rize’de gerçekleştirildi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezinde gerçekleştirilen ve iki gün süren sempozyuma yurt içinden ve yurt dışından 45 bilim insanı katıldı. Toplam 37 tebliğin sunulduğu sempozyumda 10 oturum gerçekleştirildi. Sempozyum 23 Ekim 2015 Cuma günü açılış konuşmalarıyla başladı. Açılış konuşmalarının hemen ardından birinci oturum gerçekleştirildi. 23 Ekim 2015 Cuma

günü öğleden sonra, 2. ve 4. oturum A salonunda, 3. ve 5. oturum B salonunda olmak üzere iki ayrı salonda dört farklı oturum düzenlendi. Sempozyumun diğer oturumları ise, 24 Ekim Cumartesi günü A salonunda gerçekleştirildi. Sempozyumu tanıtma niteliği taşıyan bu yazıda, sempozyum süresince bireysel sunum, müzakere ve değerlendirmeler esnasında ortaya çıkan düşünce, kanaat ve bilgiler konu edinilmektedir.

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Programın açılışında sempozyum düzenleme kurulu adına RTEÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Latif Tokat, RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz, RTEÜ Rektörü Prof. Dr. Hüseyin Karaman ve Rize Valisi Ersin Yazıcı birer konuşma yaptılar.

Latif Tokat konuşmasında ilk olarak sempozyumun içeriği hakkında bilgi vererek, İlahiyat Fakültesi olarak pratikte kafa yormamız gereken acil ve temel sorun nedir düşüncesinden hareketle sempozyum konusunun “Din ve Şiddet” olarak belirlendiğini ifade etti. Ardından, sempozyum çatısı ve içeriği belirlenirken meselenin uluslararası siyaset ve strateji boyutu ile teolojik boyutunun dikkate alındığını belirtti. Tokat, “İslam coğrafyasının, hali hazırdaki duruma maruz kalmasında Müslüman düşünce dünyasının bir sorumluluğu yok mudur? Örneğin, Avrupa’da İslam karşıtı karikatürler çiziliyor, Pakistan’da protesto gösterisi yapılıyor ve bu gösteride maalesef 20 Müslüman ölüyor. Bu durum, İslam dünyasının bir entelektüel sorunu ve dini anlama sorunu olduğuna işaret etmiyor mu? Acaba dinin ne olduğu ve niçin var olduğunu bilmeden din öğretilir mi? Din kavramının zihnimizde çağrıştırdığı şeyler, samimiyet, umut, kurtuluş, sabır, merhamet, ihsan, fedakarlık, adalet, hoşgörü ve sevgi değil midir? Dolayısıyla din zorlama, nefret, terör ve şiddetle yan yana gelebilir mi? O halde acaba, ‘dinler tarih boyunca hep savaflara sebep olmuştur’, iddiasının gerçeklik payı nedir? Acaba din, yapısı itibarıyla şiddete

yatkın mıdır? Allah, kendi adına şiddete başvurulmasını istiyor olabilir mi? İlahi kelimeler ve emirler şiddet olarak nitelenecek bir durum arz etmekte midir? 'Haksız yere bir insanı öldürmek bütün insanlığı öldürmek gibidir' diyen ilahi kelimelerden şiddet üretmek mümkün müdür? Acaba top yekün din dili bir şiddet dili içermekte midir? Dinin ya da dindarın söylemi, korkutucu bir karaktere mi sahiptir? Yoksa bütün problem bir anlama yönteminden mi kaynaklanmaktadır?" gibi pek çok sorunun sempozyumda açıklığa kavuşacağına inandığını söyleyerek konuşmasını tamamladı.

RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. S. Sabri Yavuz ise, alanında uzman bilim adamlarının katıldığı *Din ve Şiddet Sempozyumu*'nun konuyu etraflı bir şekilde ortaya koyacağını ve önemli tespitlerin ortaya çıkmasına vesile olacağını; varılacak olan sonuçların din-şiddet ilişkisi bağlamında var olan olumsuz algıların giderilmesinde temel bir hareket noktası olması itibarıyla önem arz edeceğini ifade etti. Yavuz ayrıca insan aklını, malını, canını, ırzını muhafaza etmeyi temel alan dinin, bunları tahrip etmeyi esas alan, onları imha etmeye çalışan şiddete varacak bir sonuca asla götüremeyeceğini; bu nedenle dinden hareketle bir şiddet sonucu çıkarmanın mümkün olmadığını dile getirdi. Bu bağlamda, sempozyumda yapılacak ilmi değerlendirmelerin din-şiddet ilişkisine yönelik sorulara daha sağlıklı cevaplar verilmesine yardım edeceğini ifade ederek sözlerini tamamladı.

RTEÜ Rektörü Prof. Dr. Hüseyin Karaman ise, günümüzde şiddetin herhangi bir coğrafyaya, ırka ve dine özgü olmayıp tüm insanlığın evrensel bir sorunu olduğunu ifade etti. Her ne kadar geçmişte olduğu gibi günümüzde de bazı terör örgütleri yaptıkları şiddet eylemlerine dini metinleri referans olarak gösteriyor olsalar da şiddet ve terör olaylarının yalnızca din ile ilişkilendirilerek açıklanmasının doğru olmadığını dile getirdi. Karaman ayrıca, üzerinde ciddi operasyonların yapıldığı İslam dünyasında Müslümanların birbirlerini öldürdüğünü; bu durumun Müslü-

manların değerlerinden uzaklaştığını ortaya koyduğunu; aslında şii, sünni, türk, kürt, arap vb. bütün farklılıkların, aramızdaki tüm tartışma konularının bir kenara bırakılarak ortak aklın, ortak heyecanın, ortak çözüm araçlarının ön plana çıkarılmasının zorunlu olduğu bir zaman diliminde yaşadığımızı belirtti. İslam dünyasının yöneticileriyle, münevverleriyle ve alimleriyle kendi öz eleştirisini yapmak zorunda olduğunu; günün kişisel çıkarları, ülke çıkarları ve mezhep çıkarlarını öne çıkarma günü olmadığını; Kur'an'ın aydınlığında bir olma, beraber olma günü olduğunu vurguladı. Müslümanlar olarak, eğer Hz. Peygamberin bize emrettiği istikamette bir elin parmakları gibi birbirimize kenetlenir ve kardeş olmanın gereğini yerine getirirsek bölgemizdeki tüm sorunları kolayca aşabileceğimizi; bunun için gerekli güce, enerjiye ve potansiyele, yeterli akla, birikime ve tecrübeye sahip olduğumuzu; geçmişte kurduğumuz parlak medeniyetleri ve o barış atmosferini yeniden inşa edebileceğimizi ifade ederek sözlerini tamamladı.

Rize Valisi Ersin Yazıcı ise, insanların kendi canını dahi almalarına müsaade etmeyen İslam'ın şiddet ile bir araya gelmesinin mümkün olmadığını; İslam ile şiddet kelimesinin özellikle de İslam ile terör kelimesinin yan yana getirilmesinden rahatsız olduğunu; belli çevrelerin İslam ve terör kelimelerini bir araya getirmek suretiyle dünyadaki Müslüman algısını yanlış yöne sevk etmeye çalıştığını ifade etti. Yazıcı ayrıca, son zamanlarda ülkemizde çok acı olaylar yaşandığını ancak bu olayların kendisini Müslüman olarak adlandıran kişiler tarafından gerçekleştirilebileceğine inanmadığını dile getirdi.

OTURUMLAR

1.Oturum: Uluslararası Siyaset Bağlamında Şiddet

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. S. Sabri Yavuz başkanlığında gerçekleştirilen birinci oturumda; Stratejik Düşünce Enstitüsü Başkanı Prof. Dr. Birol Akgün *Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Siyasal İslam, Demokrasi ve*

Şiddet Tartışmaları; Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ahmet Uysal *Ortadoğu'da Şiddetin İdeolojik ve Sosyolojik Temelleri*; Gazeteci Mehmet Akif Ersoy *Ortadoğu'daki Din Adına Şiddetin Analizi: Gazeteci Gözüyle Din-Şiddet İlişkisi*; Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mehmet Evkuran *İslamofobinin Teo-Sosyolojisi Üzerine –Bir Tahakküm İdeolojisi Olarak İslamofobi* başlıklı bildirimlerini sundular.

İlk konuşmacı olan Birol Akgün, 1990'lı yıllara kadar terör ve şiddeti siyasi bir araç olarak kullanan örgüt ve yapıların temel ideolojisinin din kaynaklı olmadığını, terör örgütlerinin 1990'lı yıllardan sonra dini motivasyon aracı olarak kullanmaya başladıklarını ifade etti. Ardından, şiddetin temelinde aslında inancın değil siyasetin yer aldığını; bir iktidar aracı olarak ideolojinin kullanıldığını; hangi din söz konusu olursa olsun, uygun atmosfer ve zemin oluştuğunda, uygun çatışma ortamları ortaya çıktığında dini metinlerin veya dini inançların siyasi şiddeti meşrulaştırıcı bir araca dönüşebileceğini dile getirdi. Akgün daha sonra, İslam dünyasında soğuk savaş sonrası dönemde şiddetin artmasının konjonktürel olduğunu; Ortadoğu coğrafyasının sahip olduğu ekonomik, jeopolitik, demografik vb. üstünlükleri kontrol altında tutmak isteyen bazı çevrelerin, İslam dünyasını baskı altına almaya yönelik girişimlerine karşı Müslüman coğrafyada tepkilerin meydana geldiğini ve bu tepkilerin şiddet olaylarının ortaya çıkmasına yol açtığını belirtti.

Akgün'ün ardından söz alan Ahmet Uysal, İslam dünyasını etkileyen Batı sömürgesi karşısında İslam dünyasında, "Batı dünyasına aşırı hayranlık", "Batı dünyasına ait her şeyi reddetme" ve "Batı'dan iyi şeylerin alınabileceğini savunan reform düşüncesi" olmak üzere üç türlü tepkinin meydana geldiğini; bu üç yaklaşımdan hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda bugün bile ciddi bir kafa karışıklığının söz konusu olduğunu ifade etti. Batı sömürgesinin İslam coğrafyasında tahribata yol açtığını,

bu tahribatın cahil bırakmak ve yoksul bırakmak şeklinde iki önemli ayağının bulunduğunu dile getirdi. Uysal ayrıca, baskıcı Batı rejimlerinin Ortadoğu bölgesinde kendi meşruiyetlerini güçlendirmek adına şiddeti tırmandırma, bilhassa da kollektif şiddeti teşvik etme yöntemini kullandıklarını; bölgedeki radikal grupların ise bu durumu kendi şiddet eylemleri için dayanak olarak kullandığını belirtti.

Uysal'ın ardından söz alan gazeteci M. Akif Ersoy ilk olarak kendisinin daha önce hazırlamış olduğu *Bir Ortadoğu Masalı* isimli belgeseli gösterime sundu. Ersoy daha sonra, başta Işid olmak üzere, Ortadoğu bölgesindeki radikal islamcı - selefi cihadist şeklinde nitelendirilen örgütlerin prodüksiyonlarının oldukça göz doldurduğunu, bu örgütlerin İslam coğrafyasında çektikleri katliam görüntülerinin adeta Holywood'a taş çıkarttığını ifade etti. Konuşmasının devamında, ılımlı islam, radikalizm-selefilik, anadolu islamı vb. tanımlamaların İslamın özünden uzaklaşmayı beraberinde getirdiğini belirtti. Ayet ve hadislerin bağlamından koparılmasıyla filizlenen sözde İslamcı şiddet örgütlerinin, bölgeyi ve bölge halklarını nasıl tehdit ettiğini sahada bizzat edinmiş olduğu izlenimleri de aktararak ortaya koymaya çalıştı.

Ersoy'un ardından söz alan ve islamofobinin teo-sosyolojisi üzerinde duran Mehmet Evkuran; Batı dünyasının kendi değerlerini yeniden vurgulamak ve saf Batılı kimliğini yeniden inşa etmek için uyguladığı bir kimlik politikası olan islamofobinin dönemsel bir problem veya bir yanlış anlama ya da anlatma problemi olarak görülemeyeceğini ifade etti. Ardından, yaşanan bazı problemleri bilinçli olarak derinleştirerek onları islamofobizme dönüştürmeyi amaçlayan kesimlerin bulunduğunu; bu kişilerin sanıldığı gibi aşırı dinci fanatikler değil aksine ne yaptığını iyi bilen akıllı kimseler olduğunu; medyada yakından takip edilen gazeteciler, sanatçılar, akademisyenler, politikacılar, stratejistler vb. kişilerin bu bilinçli kesimi

oluşturduğunu dile getirdi. Ayrıca, islamofobinin sadece uluslararası ilişkilerle ilgili dışsal bir sorun olmadığını aksine entegre olmuş ve kozmopolitleşmiş dünyada önemli bir toplumsal sorun haline geldiğini belirtti.

2.Oturum: Şiddet Olgusunun Felsefi, Psikolojik ve Siyasi Analizi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Burhanettin Tatar moderatörlüğünde gerçekleştirilen ikinci oturumda; Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hüsamettin Erdem *Şiddet ve Şiddet Çeşitleri*; Sakarya Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Bünyamin Bezci *Güç, Siyaset ve Devlet Arasında Şiddetin Meşruiyeti*; Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Hasan Atsız *Kötülük Problemi Bağlamında Şiddetin Diyalojik Karakteri*; Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Bilal Sambur *Saldırgan Dindarlıktan Sahih Dindarlığa* adlı sunumlarını yaptılar.

İlk sunumu gerçekleştiren Hüsamettin Erdem ilk olarak, insanlık tarihinde Hz. Adem'in oğlu Kabil ile başlayan şiddet olgusunun bireysel ve toplumsal bir çok ögesiyle birlikte karmaşık bir yapıya sahip olduğunu, bu nedenle şiddeti tam olarak tanımlamanın çok kolay olmadığını ifade etti. Şiddetin insanın fiziksel ve ruhsal bütünlüğüne yönelik her türlü maddi ve manevi olumsuzluğu ifade ettiğini; bu olumsuzluğun temelinde ise güç ve saldırganlık kavramlarının yattığını; bu bağlamda şiddetin bireysel, sosyal, dini ve dünyevi kültürlerden kutsal savaflara kadar uzanan geniş bir yelpazede ele alınabileceğini dile getirdi. Erdem konuşmasının devamında, “şiddet algısı” yani neyin şiddet sayılıp neyin sayılmayacağı meselesinin de oldukça önem arz ettiğini; bu algının sonucu olarak bir tarafın özgürlük savaşçısının, diğer tarafın teröristi olarak nitelendirilebildiğini belirtti. Akabinde şiddetin bir algı sorunu olmasından dolayı

birçok çeşidinden söz edilebileceğini dile getiren Erdem, şiddet ve terör sınıflandırmaları ile şiddete neden olan faktörlere değindi. Konuşmasının sonunda, Hz. Adem'in oğulları Habil ile Kabil kıssasının analizini yaparak Habil ile Kabil'in şiddet ve şiddetsizlik açısından birbirine zıt iki karakterin temsilcisi olduğunu ifade etti.

Erdem'in ardından Bünyamin Bezci söz aldı. Konuşmasının başında şiddetin tarihinin aslında düzenin tarihi olduğunu, düzen iddiasının bulunduğu yerde aslında şiddetin başladığını dile getiren Bezci; şiddetin devletle çok bağlantılı olduğunu, devletin içerisinde de şiddetin var olduğunu ve Walter Benjamin'in devlet içerisindeki bu şiddeti "hukuku koruyan" şiddet ve "hukuk yaratan" şiddet olmak üzere ikiye ayırdığını ifade etti. Bezci konuşmasının devamında sırasıyla, geleneksel dünyada şiddeti doğuran sosyal adaletsizlik, yas kültürü, yağma kültürü ve hakikat savaşları unsurlarını; modern dünyada şiddete neden olan kimlik ve ulus iddiaları, demokratik çözümlerin tıkanması ve temsil açığı yani seçime katılım oranlarının azlığı faktörlerini; ve postmodern dünyada şiddeti ortaya çıkaran küresel iktidarın her yeri kaplaması, farklılık ve parçalanmışlıkların artması, büyük teknolojik riskler ve kabileciliğin postmodern dirilişi unsurlarını ele aldı. Günümüzün parçalanmış dünyasında, parçalanmışlığı arttıran değil tekrar bileştirmeye çalışan politik konseptler geliştirmenin belki de şiddetin en önemli çaresi olacağını dile getirerek sözlerini tamamladı.

Bezci'nin ardından söz alan Hasan Atsız, şiddetin ontolojik gerçekliğini analiz etmeye; ben ve öteki arasındaki ilişkiyi ifşa eden hallerden birisi olan şiddetin iktidar ve otorite üzerine inşa edilen paradoksal yapısı ile bu paradoksun kötülük problemini anlama üzerine olan etkisini Hegel'in "köle ve efendisi" diyalektiği üzerinden değerlendirmeye çalıştı. Atsız konuşmasında, şiddeti anlamaya çalışırken ona yönelen zihnin nesneleştirme eyleminin zorunlu olarak monolojik bir anlamayı gerekli kıldığını ve bu

yönelişin, şiddetin ontolojisinde var olan diyalojik karakterinin gölgelenmesine ve dolayısıyla onun kavramsal ve eylemsel boyutunun anlamsızlaşmasına sebep olduğunu ifade etti. Sonuç olarak, şiddeti daha doğru anlayabilmenin bir yolunun, onun diyalojik karakterinin ifşasından geçtiğini dile getirdi.

Atsız'ın ardından söz alan Bilal Sambur, günümüzde din ve şiddet arasında yoğun bir ilişki kurulduğunu ve dindarlığı şiddetle özdeşleştiren yaklaşımın çokça yaygınlaştığını; insanın şiddet eğilimini dinle özdeşleştirmenin hem dini hem de şiddeti anlamamak anlamına geldiğini ifade etti. Sambur daha sonra, dinin bizzat kendisinin şiddeti doğurmamasına rağmen insanların dini, şiddeti meşrulaştırmak ve yaygınlaştırmak için araçsallaştırdığı gerçeğinin farkında olmak gerektiğini dile getirdi. İktidar, güç ve sömürü gibi seküler amaçlar için yapılan şiddetin, kolaylıkla kendisini dine ve dindarlığa dayandırdığını belirtti. Son olarak, şiddetin birçok kaynağına dikkat çekerek şiddetin bir dindarlık pratiği olamayacağını ve gerçek dindarlığın şiddeti dışlayan dindarlık olduğunu vurguladı.

3.Oturum: Dinlerin Şiddete Bakışı

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mahmut Aydın moderatörlüğünde gerçekleştirilen üçüncü oturumda; Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Kemal Ataman *Şiddetin Kaynağı Olarak Din: Mit mi Gerçek mi?*; İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan *Banış ve Şiddet Ekseninde Yahudilik*; Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Cengiz Batuk *'Ahimsa versus Himsa' Hint Dinlerinin Şiddet/sizlikle Dansı* adlı sunumlarını yaptılar. Bu oturumda yer almakla birlikte sempozyuma katılmayan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'ın *Hristiyanlık ve Şiddet* başlıklı bildirisi Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr.

Süleyman Turan tarafından özetlendi. Son olarak, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Turan ve Arş. Gör. Emine Battal'ın birlikte hazırlamış oldukları *Yeni Dini Hareketler ve Şiddet* başlıklı bildiri Arş. Gör. Emine Battal tarafından sunuldu.

İlk konuşmacı olan Kemal Ataman, dinin şiddete meyyal hatta şiddeti doğurduğu iddiasının gerek Batı dünyasında gerekse Batı'nın uzantısı olarak kabul edilebilecek bazı toplum ve kesimlerde yaygın bir şekilde dile getirildiğini, bu iddianın söz konusu toplumların dini olarak kabul edilen toplumlara bakışını ve onlarla olan ilişki biçimlerini şekillendirdiğini ifade etti. Ataman konuşmasının devamında, dinin şiddeti teşvik ettiği iddiasının neden sürekli olarak gündemde tutulduğu sorusuna verilebilecek cevaplardan birinin, bu iddianın mit oluşturma çabasının ürünü olduğu şeklinde formüle edilebileceğini belirtti. Mit kurucularının, muhataplarına genelde dinin, özelde ise İslam'ın şiddete ve fanatizme eğilimli; barışa, rasyonaliteye ve hoşgörüye karşı olduğu mesajı vermeye çalıştıklarına, böylece mite konu olan din mensuplarının birer vahşi ve cani oldukları fikrini yaygınlaştırarak onların ötekileştirilmesine; bu duruma paralel olarak da şiddetin yaygınlaşmasına neden olduklarına dikkat çekti. Ataman daha sonra, kaynağı ve hedefi ister dini ister din dışı olsun her türlü şiddetin karşısında duran bir dünya görüşünü hayata geçirmek için çabalamak gerektiğini söyleyerek sözlerini tamamladı.

Ataman'ın ardından söz alan S. Leyla Gürkan konuşmasının başında, monoteist dinler üzerinden konuşulduğunda şiddete ilişkin bir takım hızlı çıkarımlar ve genellemeler yapmanın çok kolay olduğunu; nitekim kimi Batılı yazarlar arasında dini şiddeti tek tanrı ve tek hakikat olgusundan dolayı monoteist dinlerle ilişkilendirme eğiliminin bulunduğunu; bu duruma gerekçe olarak ise, genellikle Kitab-ı Mukaddes metinlerinin gösterildiğini ifade etti. Gürkan, konuşmasının devamında, İkinci Mabad'ın yıkılıp Yahudilerin kendi topraklarından sürüldüğü miladi I.

yüzyıldan modern İslam devletinin kurulduğu XX. yüzyıla kadar siyasi bağımsızlıktan yoksun olan ve bu süre boyunca en azından pratikte pasifist bir konumda bulunan Yahudiliğin, şiddete yönelik tavrını ve şiddetle ilişkisini, kutsal metin- yorum ilişkisi üzerinden, kutsal kitap dönemi, rabbani dönem, ortaçağ dönemi ve modern döneme ait belli başlı literatür ve uygulamalara atıfta bulunarak ele aldı. İsrailoğulları'nın Kenan topraklarını fethi bağlamında Tanah'ta yer alan ve İsrail'in diğer milletlere yönelik tavrını ve savaş algısını belirleyen pasajların geçmişte ve günümüzde bilhassa radikal dini Siyonist çevrelerde nasıl yorumlandığı üzerinde durdu.

Gürkan'ın ardından Cengiz Batuk söz aldı. Hint dinlerinde şiddet konusunu ele alan Batuk, Hint dinlerinin genel olarak şiddetsizlik felsefeleriyle ön plana çıktığını; temelde şiddetsizlik, hiç bir canlıya zarar vermeme anlamına gelen ahimsa ilkesinin, her birinde farklı önem derecesine sahip olmakla birlikte, Hinduizm, Budizm ve Caynizm gibi Hint dini geleneklerinin hepsinde benimsendiğini ifade etti. Ardından, Caynizm'in çok katı bir şekilde bu ilkeye sadık kalmayı savunurken Hinduizm ve Budizm'in zaman zaman farklı gerekçelerle de olsa ahimsa yerine himsa'yı yani şiddetsizlik yerine şiddeti tercih ettiklerinin görüldüğünü dile getirdi. Batuk konuşmasının sonunda, Hint dinlerinin temelde, şiddetin yani himsanın insanın kurtuluşunu olumsuz yönde etkilediğini, bu yüzden insanın sahip olduğu türlü donanımları eğitip geliştirerek barışı inşa etmesi gerektiğini savunmalarına rağmen zaman zaman aşırı şiddet uygulayabildiklerinin ve farklı siyasal, sosyal, psikolojik ve kültürel sebeplerle şiddeti meşrulaştırabildiklerinin altını çizdi.

Batuk'tan sonra söz alan Süleyman Turan, Hıristiyanlık ve şiddet konusu incelendiğinde; sevgi ve barış dini olarak tanıtılan Hıristiyanlık, bir bütün olarak ele alındığında, gerçekten de böyle bir din olarak sunulabilir mi; teolojik açıdan Hıristiyanlığın Tanrı inancı gerçekten de şiddete karşı çıkan ve sevgiyi kutsayan bir

tanrı fikrine mi dayanmaktadır; Hıristiyanlar iddia ettikleri bu sevgi ve barış geleneğini tarihsel süreçte sürdürmüşler midir, şayet böyleyse Hıristiyanların tarih boyunca gerçekleştirmiş oldukları baskı, şiddet ve terör eylemleri nasıl açıklanabilir vb. sorulara cevap verilmesi gerektiğini ifade etti. Ardından, Yeni Ahit metinlerinde, “kötüye karşı direnme, sağ yanağına vurana öbürünü de çevir, kim seninle mahkemeye gelip gömleğini almak isterse ona abanı da bırak, kim seni bir mil gitmeye zorlarsa onunla iki mil git” şeklinde sevgi ve hoşgörü ifade eden pasajların yanında; “Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın. Barış değil kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben baba ile oğulun, anne ile kızın, gelin ile kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim” şeklindeki şiddet ve nefret içeren pasajlara da rastlandığını dile getirdi. Turan daha sonra, Hıristiyanların tarih boyunca gerçekleştirmiş oldukları şiddet eylemlerine örnekler verdi.

Turan’dan sonra söz alan Emine Battal, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilhassa Batı toplumlarında ortaya çıkan ve kısa zamanda tüm dünyada yaygınlık kazanan Yeni Dini Hareketler (YDH)’in zaman zaman cinayet, suikast, toplu intihar gibi şiddet eylemleriyle gündeme geldiğini ifade etti. Uzun zaman hafızalardan silinmeyecek mahiyette kollektif şiddet eylemleri gerçekleştirmelerinden dolayı Halkın Tapınağı, Branch Davidians, Aum Shinrikyo, Güneş Mabedi ve Cennetin Kapısı hareketlerinin daha fazla ön plana çıktığını dile getirdi. Ardından, YDH’lerin şiddete yönelmesindeki en temel faktörler olan apokaliptik inanç, iyi-kötü düalizmi, karizmatik liderlik ve üyeleri dış dünyadan soyutlama faktörlerini ele alarak YDH’lerin şiddete başvurup başvurmayacağını büyük ölçüde bizzat karizmatik liderlerin belirlediğini belirtti.

4.Oturum: İslam Coğrafyasında Şiddet

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Yavuz Köktaş başkanlığında gerçekleştirilen dördüncü oturumda; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öğretim Üyesi Doç. Dr. Halil Aydınalp *İslam Dünyasında Siyasi Şiddetin Sosyolojik Unsurları*; Diyanet İşleri Başkanlığı Müşaviri Prof. Dr. A. Bülent Baloğlu *Din, Siyaset, İdeoloji ve Jeopolitik Çemberinde Neo-Selefilik*; Katar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Muhammed Aydın *Savaşı Emreden Ayetlerin Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler*; Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Nasuriddin Mezheri *Afganistan'da Din-Şiddet İlişkisi Bağlamında Taliban Örneği* başlıklı bildirimlerini sundular.

İlk sunumu gerçekleştiren Halil Aydınalp öncelikle, şiddet davranışının uygun zaman, zemin, imkan, fırsat ve şartlara sahip olduğunda toplumsal bir tezahür haline geldiğini; İslam dünyasında genel olarak, tarihi, siyasi, sosyal şartlar ve dinamiklerin şiddeti ürettiğini ifade etti. Ardından, bu bağlam içerisinde, dahili ve harici dinamiklerin etkisi altında şekillenen İslam dünyasındaki siyasi ve dini kaynaklı şiddet olgusunu, makro sosyolojik dinamikler açısından ele aldı. Aydınalp, söz konusu bu dinamikleri beş temel seviyede tahlil etti. Birinci seviyede, şiddetin beslendiği “din yorumu” ya da “dindarlık” tipini; ikinci seviyede, genel modernleşme sürecinde, özellikle sömürgeciliğin etkisinde yaşanan uyum ve uyumsuzlukları; üçüncü seviyede, siyasal bütünleşme problemini; dördüncü seviyede, küresel ekonomik sistemin fiili işgal ya da diplomatik baskı altında İslam dünyasının içlerine doğru ilerlemesi ile ortaya çıkan tepkiselliğin bir taraftan kurumsal diğer taraftan küresel hale gelmesini; beşinci seviyede, bütün bu dinamiklerin etkisi altında şekillenen küresel çapta negatif İslam söyleminin inşa edilmesi, bir anlamda Müslümanların şeytanlaştırılması sürecinin şiddet içeren unsurları daha da keskinleştirmesi durumunu ele alarak sosyolojik değerlendirmelerde bulundu.

Aydınalp'ın ardından söz alan A. Bülent Baloğlu, İslam dünyasını yekpare bir blok, İslam dininin mevcut uygulamalarını

yekpare bir inanç kümesi olarak görmenin aşırı radikal örgütlerin İslam adına estirdikleri terörün gerçek bir tahlilini vermekten çok uzak kalacağını; kendilerini Selefi olarak adlandıran aşırı şiddet örgütlerinin ortaya çıkış sebeplerini ve nihai hedeflerini yerel veya bölgesel, jeopolitik, sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel çekişme ve çatışmalar çerçevesinde anlama ve değerlendirmenin daha gerçekçi bir yaklaşım olacağını ifade etti. İslamın, bugün stratejik ve ekonomik önemi haiz bazı Müslüman bölgelerindeki kavga ve çekişmelerin gerçek sebebi olmadığını ancak kendilerini hakikatin yaşayan “tek mümessili” olarak gösterme yarışında “mangalda kül bırakmayan” sözde Selefi gruplara, tıpkı tarihteki benzerlerinin de yaptığı gibi, kolaylıkla istismar edebilecekleri bir kavram dağarcığı sunduğunun hatırda tutulması gerektiğini dile getirdi. Baloğlu daha sonra, bugün bazı Müslüman beldelerinde süregiden ve barış ümitlerini giderek tüketmekte olan savaş ve terör sarmalının arkasında dâhili ve harici etkenlerin bulunduğunu belirtti. Ardından, bu sarmalın oluşmasında azımsanmayacak role sahip radikal Selefi akımların ideolojik ve teolojik temellerine değinerek bu akımların üzerine konumlandıkları ideolojik ve teolojik zeminin gerçekte ne kadar “sığ”, “kaygan” ve “tehlikeli” bir yapı olduğuna dikkat çekti.

Baloğlu’ndan sonra söz alan Muhammed Aydın, günümüzde en çok tartışılan ve bazı kimseler tarafından en çok çarpıtılan konular arasında Kur’an’da savaşı emreden ayetlerin yer aldığını dile getirdi. Neredeyse şiddet ve terörle eşdeğer görülmelerinden hareketle, Kur’an’daki cihad ve savaş ile ilgili ayetlerin dünya kamuoyu tarafından toptan bir şekilde reddedilme durumuyla karşı karşıya kaldığını ifade etti. Bu durumun temelinde ise Kur’an-ı Kerim’in tamamını göz önünde bulundurarak meselelere yaklaşma eğiliminin bulunmamasının yer aldığını belirtti. Aydın konuşmasının devamında, Müslümanların savunma amaçlı savaşların yanı sıra tebliğ amaçlı savaşlar da yaptığını; ancak bu savaşları insanları zorla İslam’a sokmak için değil Hak dine ulaşma imkanı ellerinden alınan insanları özgürlüklerine

kavuşturmak ve herkesin dilediği inancı serbestçe seçebileceği bir ortam hazırlamak için gerçekleştirdiğini söyledi. Aydın ayrıca, savaşı emreden ayetlerin doğru anlaşılması noktasında, Kur'an'daki ayetlerin siyak ve sibakının, nüzul ortamının ve zamanın dikkate alınması gerektiğini vurguladı.

Aydın'dan sonra söz alan Nasuriddin Mezheri ise dışarıdan gelerek Afganistan'a yerleşen Haricilerin katı asabiyet, sert mizaç ve sığ düşünceleriyle şiddeti de beraberinde getirdiklerini; Haricilerde bulunan savaşçı ruhun Afganistan'da da uzun yıllar süren iç savaşların oluşmasında ve devam etmesinde temel faktör olarak yer aldığını ifade etti. Ardından, yakın dönemde Taliban'ın Arap dünyasının yanı sıra değişik milletlere mensup şiddet yanlılarıyla bir araya gelmesinin, özellikle de Afganistan'daki iç savaşın körüklenmesinin, barış için herhangi bir çaba sarf etmemesinin, millet üzerinde orantısız şiddet kullanmasının, aradan uzun yıllar geçmiş olmasına rağmen bu bölgede harici düşüncenin tekerrür ettiğinin göstergesi olduğunu dile getirdi. Daha sonra, zamanla şiddet ve acımasızlığın sembolü haline gelen Taliban örgütünün uyguladığı şiddetin ulaştığı boyutlara örnekler vererek bu şiddetin sosyal, ekonomik ve ideolojik nedenlerinden bahsetti.

5.Oturum: Din Eğitimi, Cinsiyet ve Dini Hayatın Estetik Boyutu

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hasan Ayık başkanlığında gerçekleştirilen beşinci oturumda; İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Aydın Işık *Dini Hayatın Estetik Boyutu ve Şiddet*; Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. M. Şevki Aydın *İslam ve Eğitimde Şiddet*; Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Asife Ünal *Kadına Yönelik Şiddetin Dini Temeli Üzerine Bir Analiz*; İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı *11 Eylül Sonrası Pakistan Medreselerine Yönelik*

şiddet Söylemleri ve Gerçeklik Payları başlıklı bildirimlerini sundular.

İlk konuşmacı olan Aydın Işık konuşmasına şiddeti ontolojik olarak, 'özne ve nesne arasındaki parçalanmışlığın sonucudur' şeklinde tanımlayarak başladı. Ardından Kant'a atıfta bulunarak, estetiğin bir yönüyle nesnel bir yönüyle özgürlükler alanına ait bir yapı olduğunu; nesnel dünyada estetiğin, güzelliğin ve ahlaki olanın sembolü olduğunu, bir anlamda insani olanı ifade ettiğini; bu anlamda şiddetin insan olmaktan uzaklaşmak anlamına geldiğini ifade etti. Daha sonra, şiddet ve estetikte ortak bir noktanın bulunduğunu; bu ortak noktanın, aklın her alanda kullanılmasının olduğunu; bu bağlamda estetiğin, bilinçlilikle alakalı olduğunu, akli olmayanın yani bilinçlilik seviyesinde olmayanın estetiğinin de olmadığını belirtti. Işık ayrıca, İslam'ın bütün boyutlarında estetiğin yer aldığını, İslam'da estetik temelli bir etikten bahsedildiğini; bu nedenle mutlu olmak için ahlaktan daha fazlasına yani güzelliğe de ihtiyaç olduğunu dile getirdi.

Işık'ın ardından söz alan M. Şevki Aydın, İslam ve eğitimde şiddet başlığı altında, İslam'ın 'insana mutlak saygıyı temel ilke edindiğini ve bu ilkeyi mü'min bireylere kazandırma sorumluluğu taşıdığını; 'insana saygı'nın hem eğitimi yönlendiren temel bir eğitsel ilke hem de bireye kazandırılması gereken ahlaki bir değer sayıldığını; bunun farkında olan Müslüman eğitimcilerin insan onuruna saygı konusunda ve şiddete karşı ilginç hassasiyetler ortaya koyduğunu ifade etti. Aydın konuşmasının devamında, eğitimde şiddete yer verilmesinin eğitimi olumsuz yönde etkilediğini, şiddet kullanma yoluyla bireylere şiddete başvurma anlayışının kazandırıldığını, eğitimde şiddete maruz kalanların şiddeti öğrendiğini ve onu kullandığını dile getirdi. Ayrıca, eğitimde dayığa yer veren Müslüman anlayışının tamamen dönemin mevcut kültürünün ürünü olarak değerlendirilebileceğini ve İslam'a mal edilemeyeceğini belirtti.

Aydın'dan sonra söz alan Asife Ünal ise, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü sosyo-ekonomik olmanın yanında dini bir arka plana sahip midir, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kadının yaratılışı ve ilk günah konusundaki inanışı kadına karşı olumsuz tutumun başlıca sebebi midir, İslam'ın kadın konusunda getirdiği hükümlerin uygulanmasında yapılan yanlışlar günümüzde İslam'ın kadın merkezli konularda daha çok eleştirilmesine kadar giden olumsuzluklara sebep olmuş mudur vb. sorulardan hareketle kadına karşı şiddetin dini temelini analiz etti. Ünal daha ziyade, kadına karşı "fiziksel şiddet" ve fiziksel şiddetin en yaygın biçimi olan "dövmek" konusu üzerinde durdu. İslam'da, Nisa Suresi 34. ayet ile bazı hadislerin kadına karşı bu tür şiddetin dini olarak temellendirilmesinde kullanılıyor görüldüğünü ifade etti. Konuşmasının devamında, söz konusu ayette yer alan ve klasik tefsirlerde kadının gerektiğinde dövülmesine cevaz olarak yorumlanan "darabe" fiiline çağdaş tefsirlerde verilen farklı anlamlarını zikrederek bu anlamların isabetli olup olmadığı üzerinde değerlendirmelerde bulundu.

Ünal'dan sonra söz alan İbrahim Aşlamacı, 11 Eylül 2001'de ABD'de gerçekleştirilen terör saldırısından sonra terörizmin kökenlerini araştırma eğiliminin, İslam ülkelerindeki medreselere yönelik yoğun bir uluslararası ilgiye neden olduğunu ifade etti. Bu bağlamda özellikle 11 Eylül saldırılarının da sorumlusu olarak gösterilen el-Kaide ve Taliban gibi grupların tabanlarını Pakistan'daki medreselerde oluşturduğu gerekçesinin Pakistan'a ilginin üst düzeye çıkmasına yol açtığını belirtti. Batılı araştırmacıların, Pakistan medreselerinin radikal İslami gruplarla bağlantılı olduğunu ve bu gruplara militan yetiştirdiğini iddia ederek bu kurumların şiddete bulaşmış mekanizmalar olduğunu iddia ettiklerini dile getirdi. Aşlamacı daha sonra, literatür incelemelerinin yanı sıra 2013 yılında bu ülkeye giderek yürüttüğü medrese ziyaretleri ve görüşmelerden de elde ettiği veriler doğrultusunda, bu medreselerin söylemlerinde şiddeti motivasyon kaynağı olarak kullandığını görmeyi mümkün

olduğuna işaret etti. Ayrıca, Batılı araştırmacıların iddia ettiği gibi bu medreselerin topyekün şiddet üreten mekanizmalar olmadığını ancak tarihsel sürecin onlardan bazılarını şiddet eylemlerinin içine çektiğini vurguladı.

6.Oturum: İslamı Anlama ve Yorumlama Problemi

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu başkanlığında gerçekteştirilen altıncı oturumda; Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Burhanettin Tatar *Formasyon-Deformasyon Diyalektiği Olarak şiddet Bağlamında Din Dili*; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. İlahmi Güler *İlahi Kelam- İnsani Dram Arasında İslami şiddet*; Çukurova Üniversitesi İlahiyat fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mustafa Öztürk *Kur'an'ın Lafızca (Literalist) Yorumu ve Din Referanslı şiddet Olgusu*; Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. H. Yunus Apaydın *Anlam-Yorum Geriliminde Kur'an Metni: Lafız, Anlam ve Maksat İlişkisine Dair* adlı sunumlarını yaptılar.

İlk sunumu gerçekteştiren Burhanettin Tatar, şiddete maruz kalan kişi, nesne ya da mekanın deformasyonuna yol açtığı için şiddetin, anlamını deformasyondan aldığını; şiddetin aynı zamanda şiddete maruz kalan şeyde bir transformasyona neden olduğunu; bundan dolayı, kendisi nazarında, şiddetin bir formasyon, deformasyon ve transformasyon süreci olduğunu ifade etti. Tatar daha sonra, şiddetin bir insana ya da varlığa uygulandığında din dilinin anlamını, kendi formasyonu ve insan ya da varlığın deformasyonu arasındaki diyalektik ilişki içinde topografik bir soruna dönüştürdüğünü; dini metnin anlamının şiddetin oluşturduğu merkeze referansla deforme olan insan ya da varlığın içinde iz bırakarak onda görünür hale gelen bir tür yarı nesneye dönüştüğünü; buna göre şiddetin, din dili yani kutsal metin için bir hapisane üretimi ve metnin orada ikamet etmeye zorlanması durumu olduğunu ifade etti. Ardından, bu nedenle şiddet eyleminde metnin değil şiddetin konuştuğunu; zira

şiddetin, metnin nasıl yorumlanması gerektiğini yine metni kendi içinde tutsak hale getirerek başkalarına dikte ettiğini dile getirdi.

Tatar'ın ardından söz alan İlhami Güler konuşmasında, Kur'an'da şiddetin ilahi şiddet ve insani şiddet olmak üzere ikiye ayrıldığını; peygamberlik tarihinde ilahi şiddetin devamlılık gösterdiğini; şiddetin, ilahi pedagojinin daimi bir parçası olduğunu ifade etti. Mü'minlerin savaşmalarının ahlaki gerekçesinin "fi sebilillah" olmasının, öldürüldüğü takdirde bunun şehadet olarak kabul edilmesinin ve şehitliğe belirlenen ödülün ebedi cennet olmasının savaşı ve şiddeti kolayca meşrulaştırabileceğini dile getirdi. Ardından, müşrik arapların şiddete başvurmalarının gerekçesinin, cahiliye döneminden gelen şiddete teşne ve çapulcu tabiatlarının olduğunu; bu tabiatın İslam toplumun ilk yüzyılında Cemel, Sıffin ve Kerbela gibi iç savaşlarda devam ettiğini; mürtedin öldürülmesi ve tekfir furyasının da bu tabiatın bir ürünü olduğunu belirtti. Güler daha sonra, İslami teolojinin ve tarihsel sürecin sürekli şiddet içermesinin, bugünkü Müslümanları kolayca şiddete sevk eden bir unsur olmasının ihtimal dışı olmadığını vurguladı.

Güler'in ardından söz alan Mustafa Öztürk konuşmasında, geçmişte ve günümüzde İslam referanslı şiddet olgusunun genellikle Kur'an ve hadis metinlerinin lafızcı (literalist) yorumundan kaynaklandığının kabul edildiğini; oysa şiddet meselesinde kaynak ve yorumdan daha ziyade sosyal, siyasal, ekonomik ve psikolojik temelli motivasyon unsurlarının çok daha belirleyici bir role sahip olduğunu ifade etti. Şiddet üretme noktasında nassların lafızcı yaklaşımla ele alınıp yorumlanmasının ilk bakışta çok önemli bir konu gibi görüldüğünü ancak asıl şiddet üreten durumların, nassların bağsamsız yani nüzul ortamından kopuk ve genelleştirici bir tarzda yorumlanması ile tek hakikatçi bir dille konuşma alışkanlığının olduğunu dile getirdi. Ardından, özellikle şiddete referans gösterilen bazı ayetlere ilişkin bağlam dikkate alınmadan yapılan

yorumlara örnekler vererek nassları bağlamsız okuma ve anlamının dramatik sonuçlara yol açabileceği üzerinde durdu. Öztürk son olarak, nassları kendi bağlamında hususi olarak okumanın Kur'an-ı Kerim'i götürüp miladi 7. yüzyıla gömmek anlamına da gelmediğini söyleyerek sözlerini tamamladı.

Öztürk'ten sonra söz alan H. Yunus Apaydın, modern dönemde Müslüman entellektüellerin en büyük hatasının teori üretmeden çözüm üretme telaşına kapılmak olduğunu; bu telaşın tarihsel tecrübede oluşmuş yorum sistemlerinin göz ardı edilmesiyle, hatta itham edilmesiyle sonuçlandığını; tarihsel tecrübede oluşmuş bu yorum geleneğinin yerine, modern dönemde Kur'an ve Sünnet metinlerinin lafızlarına doğrudan başvurmayı öngören, bir anlamda şiddet içerikli yorum kapısını aralayan bir yaklaşımın revaç bulduğunu ifade etti. Apaydın ayrıca, tarihsel tecrübede özellikle fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarında ortaya çıkan, farklı zaman ve zeminlerde çeşitli testlerden geçen ekollerin esas itibarıyla birer yorum sistemi olduğunu; şiddet içerikli yorum kapısını aralayan lafız merkezli popüler anlayışların bertaraf edilmesinin, metinleri anlam ve maksat ilişkisi içerisinde bütünlüklü bir şekilde ele alan söz konusu yorum sistemlerinin dinamik hale getirilmesiyle mümkün olacağını dile getirdi.

7.Oturum: Ekol Farklılıkları ve Şiddet

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. M. Şevki Aydın moderatörlüğünde gerçekleştirilen yedinci oturumda; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hasan Onat *Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Mezhep Çatışması*; Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. M. Zeki İşcan *Modern Selefilik'in Şiddetle İmtihanı – Teolojik Köken mi Siyasal Püritenlik mi?*; Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Ümit Erkan *Din ve Şiddet Bağlamında Osmanlı-Alevi (Kızılbaş) İlişkileri*; Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mustafa Kara *Tasavvuf Kültüründe Şiddet: Uysallık mı İsyan mı?* adlı sunumlarını yaptılar.

İlk konuşmacı olan Hasan Onat, on dört asrı aşan tarihlerinde yüzlerce mezhep çatışması yaşayan Müslümanların ilk defa küresel boyut taşıyan bir mezhep çatışması riski ile karşı karşıya olduklarını dile getirerek İslam dünyasının içine sürüklendiği mezhep çatışmalarını doğru anlayabilmek ve sağlıklı çözüm önerileri üretebilmek için stratejik açıdan önemli gördüğü bazı hususları sıraladı. Onat daha sonra, mezheplerin stratejik boyutunun her mezhebin sadece kendisini “fırkayı naciye” olarak görmesinden, mezheplerin kendi görüşlerini dinle özdeşleştirmesinden ve mezhep farklılıkları yüzünden insanların birbirlerini öldürmekten çekinmemesinden kaynaklandığını dile getirdi. Ardından, insanların dini mezhepler üzerinden öğrenmelerinden dolayı mezheplerin beşeri oluşumlar olduğunun farkına varılmadığını; mezhepler ve diğer dini oluşumların ayrılıkçı anlayışlarının meşrulaştırılmasını kolaylaştırdığını; ve ortaya çıkan mezhep çatışmalarının, Müslümanların İslam ortak paydasını görmelerine engel olduğunu ifade etti. Ayrıca, İslam dünyasında mezhep çatışmasının önüne geçebilmek için, mezhep farklılıklarından dolayı hiç kimsenin tekfir edilemeyeceğinin, hiçbir mezhebin İslamla özdeşleştirilemeyeceğinin; imanın ve sorumluluğun bireysel olduğunun, cennet veya cehenneme toplu rezervasyon yapılamayacağını bilmesi ve İslam ortak paydası bilincinin geliştirilmesi gerektiğini belirtti.

Onat'tan sonra M. Zeki İşcan söz aldı. Modern Selefilik'in şiddetle ilişkisi meselesini ele alan İşcan, modern selefi hareketlerde görülen şiddet eylemleri ya da nefret söylemlerinin teolojik-kültürel bir mirasın sonucu olmadığını aksine kültür kaybı ve kültür bunalımının bir uzantısı olduğunu dile getirdi. Ardından, selefilik'in baskın özelliğinin tavsiyecilik ve dışlamacı dil olduğunu ve şiddetin ana nedeninin bu noktada aranabileceğini; nitekim selefilikteki şiddetin asıl kaynağının geleneği ret ve kimliği yeniden keşfetmek olduğunu; şiddetin kendini yeniden keşfedenlerin ve kendini yeni doğmuş bir bebek gibi hissedenlerin arasında taraftar bulduğunu ve bu bağlamda şiddetin “aziz bir

cehaletin” sonucu olarak ortaya çıktığını ifade etti. İşcan daha sonra, hastalıklı bir hal alan kimlik düşkünlüğünün zamanla fanatizmi beraberinde getirdiğini, fanatizmin de dinsel alandan siyasal alana doğru bir kaymaya yol açtığını; nitekim selefi dindarlıkta da maneviyatın siyasallaştığını, partizan mizacın baskın hale geldiğini görmeyen mümkün olduğunu; dini olanla siyasal olanın iç içe geçtiği bu gibi durumlarda dinin siyasal bir ideoloji haline getirilebildiğini vurguladı. Sonuç olarak, selefi hareketlerde görülen şiddetin, teolojik kökenden daha ziyade, siyasal öfke ya da siyasal püritenlikle ilgili olduğunu; dine atıfla meşrulaştırılan şiddetin siyasal bir amaca ulaşmanın aracı olarak kullanıldığını belirtti.

İşcan’dan sonra söz alan Ümit Erkan konuşmasında, günümüzde Alevi zümrelerin Alevi olmayan özellikle de Sünni kesimlerle ilişkilerinin günden güne olumlu bir hava sergilediğini, tarihsel süreçte karşılaşılan olumsuz durumların, özellikle de Osmanlı’nın Kızılbaş gruplar üzerinde uyguladığı politikaların etkisini günümüze kadar devam ettirmiş olmasının bu girişimlerin gecikmesine neden olduğunu ifade etti. Erkan daha sonra, 16. yüzyılda Anadolu toprakları içerisinde, Osmanlı ile Kızılbaş toplulukları arasında geçen olumsuz ilişkilerin ardında dini argümanların ne derece kullanıldığı; Kızılbaş kesimlerin kendi taraftar gruplarını Osmanlı’ya karşı harekete geçirmede ve Anadolu’da şiddeti körükleyen isyan çıkarmada dinsel içerikli söylemlerin ne kadar etkili olduğu üzerinde durdu. Son olarak, Osmanlı’nın Kızılbaş gruplar üzerinde uygulamış olduğu politikaların arka planında, onların mezhepleri ve inançlarının değil devlete yönelik şiddet söylemleri ve eylemlerinin yer aldığını vurguladı.

Erkan’dan sonra söz alan Mustafa Kara, insanoğlunun yapısı ve yaradılışı itibarıyla aynı dini metinden farklı anlamlar çıkarabilen bir özelliğe sahip olduğunu, değişik mezhep ve meşreplerin ortaya çıkmasının temelinde insanın bu özelliğinin yer aldığını dile getirdi.

Günümüzde şiddet kelimesiyle din kelimesini yan yana getirmekten ürken Müslümanlar olduğu gibi gözünü kırpmadan dindaşını katleden Müslümanların da bulunduğunu ifade etti. Kara daha sonra, İslam kültürünün bir parçası olan tasavvuf kültürünün şiddeti değil müsamahayı tercih ettiğinin, hatta müsamahanın dozunu kaçırdığı şeklinde bir tenkide de muhatap olduğunun söylenilebileceğini belirtti. Tasavvuf tarihinde şiddetten bahsedilecekse fetvalarla idam edilen dervişlerden söz edilebileceğini; Hallac ile başlayan bu uygulamaların Şeyh Said'e kadar devam ettiğini; bu tür olaylarda, gerçek sebeple tali sebebin, dini hassasiyetle siyasi hassasiyetin, adalet duygusuyla haset duygusunun etki oranlarının asırlardır tartışıldığını ve bundan sonra da tartışılmaya devam edeceğini dile getirdi.

8.Oturum: İslam ve “Öteki”

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hüsamettin Erdem moderatörlüğünde gerçekleştirilen sekizinci oturumda; İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Saffet Köse *Oryantalizmin Ağında Mahkum Edilen Cihad Olgusu ve Şiddetle Kurulan Sanal İlişki*; Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. İbrahim Balcı *İslam'da Kutsallaştırılmış Şiddet: Ridde Örneği*; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Muammer Esen *Bir Şiddet Söylemi Olarak Tekfir*; Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Rıfat Atay *Bir savunma Aracı Olarak Pasifizm: Cevdet Said Düşüncesinin Bir Okuması* adlı sunumlarını yaptılar.

İlk sunumu gerçekleştiren Saffet Köse, Batılı araştırmacıların büyük çoğunluğunun, bir elinde Kur'an diğer elinde silah bütün dünyayı Müslüman yapabilmek için sürekli savaşan bir Müslüman imajı çizmeye çalıştığını; bu düşüncelerin oluşmasında Müslümanların dünyayı “darul-islam” ve “darul-harb” şeklinde ikiye ayırmalarının etkili olduğunu; Batılı araştırmacıların, Müslümanların bu ayırımı tabii bir sonucu olarak sürekli şekilde

(daru'l-harb kategorisinde yer alan gayr-ı müslim ülkeler daru'l-islam oluncaya kadar) savaşmaya edeceği görüşünü öne sürdüklerini ifade etti. Ardından, bazı Müslüman araştırmacıların, cihadın amaçlarından birisinin İslam'ın tebliği olduğunu, inanç merkezli bir savaşın bizzat Müslümanlarca başlatılabileceğini savunduğunu dile getirdi. Köse daha sonra, Kur'an-ı Kerim'in belirlediği cihad siyasetine ve Hz. Peygamber'in bu çerçevedeki uygulamalarına bakıldığında oryantalistlerin iddialarını haklı çıkaracak bir sonuca ulaşılmamasının zor olduğunu, bununla birlikte bazı Müslüman araştırmacıların iddia ettiği gibi tebliğ amaçlı savaşın meşruiyetini haklı çıkaracak bir bulguya rastlamanın da güç gözüküğünü vurguladı.

Köse'nin ardından söz alan İsrail Balcı konuşmasında, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından ortaya çıkan, Hz. Ebu Bekir döneminde giderek artan ve siyasal başkaldırıya dönüşen irtidat hadiseleri ile ilgili şiddet rivayetlerini ele aldı. Bazı rivayetlerde bizzat Hz. Ebu Bekir'in emriyle tutuklanan kimi mürtedlerin yakılarak öldürüldüğü gibi aşırı haberlerin nakledildiğini; özellikle Halid b. Velid'in gayretleri ile bastırılan irtidat hadiselerinde yaşananlar ve alınan tedbirlerin, daha sonraki dönemlerde kimi fakihlerin içtihatlarına referans gösterildiğini; bazı fıkhî ekollerin mürtedin katlinin vacib olduğuna hükmettiğini ifade etti. Balcı sonuç olarak, mürtedlerin öldürülmelerini dini kaygılarla ilişkilendirmenin oldukça çelişkili olduğunu, mürtedlerin öldürülmesinin ya karışıkları terör eylemleriyle ya da dini kanaatlerini siyasal alana taşıyarak merkezi otoriteye başkaldırmalarıyla ilgili olduğunu unutmamak gerektiğini belirtti.

Balcı'nın ardından söz alan Muammer Esen, şiddeti körükleyen unsurlardan biri olan tekfir yani başkasını küfür ile itham etme meselesini ele aldı. Tekfirin, özellikle Müslümanlar arasında meydana gelen iç savaşlardan sonra Haricilerin kullandığı bir silah olarak şiddeti alabildiğine körüklediğini;

başlangıçta siyasi açıdan başlayan tekfir eylemlerinin daha sonraları teolojik bir yapıya da büründürülerek tehlikeli bir hale sokulduğunu; tekfirci bazı mezhep ve müntesiplerinin kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmekle yetinmeyerek muhaliflerine her türlü şiddeti reva gördüklerini ifade etti. Kendisi gibi düşünmeyenleri tekfir edenlerin, tekfiri tamamen dışlayıcı ve ötekileştirici bir yapıya büründürdüğünü; işi başkalarının hakkına, hukukuna ve hududuna tecavüze kadar vardırıdıklarını; tekfir ettikleriyle her türlü insani ilişkiyi kesmenin ötesinde işi öldürmeye kadar ileri götürdüklerini; bu durumun teolojik, politik, ideolojik, sosyolojik ve hatta ekonomik yönden vahim sonuçlar doğurduğunu dile getirdi.

Esen'in ardından söz alan Rifat Atay konuşmasında, bir savunma aracı olarak pasifizm konusunu ele aldı. Uluslararası camiada İslam dünyasının yaşayan Gandhi'si olarak nitelendirilen Cevdet Said'in de, tıpkı pasif direnişle insanın kendisini ve ülkesini savunabileceğinin mümkün olduğunu ispat eden Gandhi gibi, şiddet karşıtlığını savunan bir düşünür olduğunu; Cevdet Said'in düşüncelerini Habil'in pasif direnişi üzerine inşa ettiğini ifade etti. Cevdet Said'in şiddetsizlik düşüncesini merkeze alan Atay, Müslümanların şiddete başvurmalarının hiçbir şekilde doğru olmadığı iddiasını ortaya koydu. Bu iddia doğrultusunda, İslami kaynaklar doğru olarak okunduğunda bunların şiddeti desteklemediğinin görüleceğini; şiddetin şiddeti doğurarak işi daha da kötüleştirmekten başka bir işe yaramadığını; pasif direnişin kişinin hedefine ulaşması açısından daha iyi bir savunma aracı olduğunu dile getirdi.

9.Oturum: İslam Şiddete İzin Verir Mi?

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mustafa Kara başkanlığında gerçekleştirilen dokuzuncu oturumda; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün *Şiddeti Teşvik ya da Bloke Eden Bir Unsur Olarak Allah Tasavvurumuz*; Recep Tayyip Erdoğan

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Şevket Topal *İslam Ceza Hukukunda Suça Uygulanan Had, Kısas, Tazir vb. Müeyyideler Şiddet Olarak Algulanabilir mi?*; Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet Önkal *Şiddet Bağlamında Hz. Peygamberin İslam Karşıtı Şairlere Bakışı*; Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mahmut Aydın *Dini Referanslı Şiddeti Engellemenin Yolu: Çoğulcu Din Algısı* başlıklı bildirimlerini sundular.

İlk sunumu gerçekleştiren Şaban Ali Düzgün, Müslümanların Allah tasavvurunun şiddeti teşvik eden bir unsur olup olmadığı üzerinde durdu. Bu bağlamda ilk olarak, şiddetin farklı din, ırk ve kültürlerdeki varlığının şiddeti sadece İslam'a ya da Müslümanlara has bir olgu olarak tanımlamaya imkan vermediğini; dolayısıyla özellikle Ortadoğu merkezli şiddette payı olan ekonomi, politika, kabile yapısı, arkaik kültür, din vb. unsurların etkilerinin iyi tanımlanmasının, şiddetin zemin tespitinin doğru bir şekilde yapılabilmesi açısından önem arz ettiğini ifade etti. Düzgün daha sonra, İslam'ın Allah tasavvurunun ve Kur'an'ın şiddete kaynaklık etmediğini; hayatın gerçeklerinden ve insanın doğasından kaynaklanan şiddeti adil savaş doktrini çerçevesine oturtmak suretiyle önleyici savaş doktrini öneren bir yapı inşa ettiğini dile getirdi. Önleyici savaşla hem dini özgürlükler başta olmak üzere temel hakların garanti altına alındığını hem de insanların birbirine tahakkümünün ve şiddet eğiliminin kontrol altında tutulduğunu belirtti.

Düzgün'ün ardından söz alan Şevket Topal, şiddet karşısında son derece net bir tavır gösteren İslam'ın öngördüğü hukuk sistemi içerisinde şiddete müsamaha göstermesinin asla düşünülemeyeceğini; Kur'an ve sünnetin en amansız mücadelesinin zulüm ve zalimlerle olduğunu; İslam'ın kimden gelirse gelsin zulmün karşısında yer aldığını ifade etti. Daha sonra, İslam hukukunda suçun niteliğine göre uygulanan had,

kıyas veya ta'zir kategorisine dahil olan cezalardan her birinin suçu caydırma ve önleme amaçlı olarak önceden ilan edilmiş olup adil yargılama sonucunda faile uygulanan ceza türleri olarak karşımıza çıktığını dile getirdi. Son olarak, İslam ceza hukukunda suça uygulanan cezalar ve cezaların meşruiyetini aldığı nasslar incelendiğinde, İslam'ın asla şiddete taraf olmadığını görüldüğünü; yerel ya da küresel ölçekte bazı çevrelerin, nassların bağlamından kopuk bir şekilde lafzi olarak yorumundan hareketle, nassları şiddet kaynağıymış gibi göstermelerinin ise en hafif ifadesiyle dine yapılan bir iftira olduğunu belirtti.

Topal'dan sonra söz alan Ahmet Önkal, Hz. Peygamberin İslam karşıtı şairler için şiddet içeren emirler verdiği şeklindeki rivayetlere ilişkin değerlendirmelerde bulundu. Bu bağlamda, kaynaklarda İslam düşmanı kimi şairlerin Hz. Peygamber'in emri ve yönlendirmesiyle öldürüldüğü ile ilgili bazı rivayetlerin yer aldığını; günümüzde İslam'a düşmanlığı kendilerine görev edinenlerin bu ve benzeri rivayetleri, gerçekliğine ve arka planına bakmaksızın, İslam'ı karalama malzemesi olarak kullandığını ve böylece Hz. Peygamber'i şiddet ve terör yanlısı olarak göstermeye çalıştığını ifade etti. Önkal daha sonra, İslam'ı fikir özgürlüğüne karşı bir din, Hz. Peygamber'i şiddet yanlısı, Müslümanları barbar göstermeye çalışanların İslam'a yönelik saldırılarına veya bazı Müslüman kişi ve grupların şiddet eylemlerine dayanak olarak aldıkları bu rivayetleri temel kaynakların rehberliğinde tahlil etti. Sonuç olarak, arka planları ve mahiyeti dikkate alındığında, söz konusu rivayetlerin gücün kötüye kullanılması niteliği taşımayıp işlenen suça karşılık uygulanan ceza kapsamında yer aldığından şiddet olarak değerlendirilemeyeceğini dile getirdi.

Önkal'ın ardından söz alan Mahmut Aydın, dini referanslı şiddeti engellemenin yolu konulu konuşmasının başında, dinlerin kutsal metinlerinin ve kaynaklarının şiddeti meşrulaştırmak, şiddeti körüklemek, hatta şiddet üretmek için kullanılmasının önüne geçilmesi noktasında en önemli katkıyı "çoğulcu din

algısı”nın gerçekleştireceğini ifade etti. Ardından, çoğulcu din algısının temel argümanlarına; İslam’ın dini ötekini kabul ettiğine; İslam’ın ötekine bakışının şiddet temelli olmadığına ve İslam’ın Müslümanlara öteki ile yapıcı ilişkiler kurmayı tavsiye ettiğine değindi. Aydın daha sonra, şiddetin önlenmesinin yollarını şu dört tez halinde ortaya koydu: 1) Her din şiddete karşı açık tavır almalı, şiddetin faturası tek bir dine kesilmemeli, her din üzerine düşen sorumluluğu almalıdır. 2) Dinler ayrı ayrı değil, birlikte çözümün bir parçası olmalı, şiddete karşı çözümü birlikte aramalıdır. 3) Dinler, dini şiddet olgusu ile yüzleşmeli; dinlerin içerisinde, dinleri şiddet malzemesi yapan unsurlar varsa bunlar açık yüreklilikle ele alınarak incelenmelidir. 4) Dinlerin mutlaklık iddiaları ön plana çıkarılmamalıdır.

10.Oturum: Genel Değerlendirme

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurucu Dekanı Prof. Dr. S. Kemal Sandıkçı başkanlığında gerçekleştirilen onuncu oturumda; Prof. Dr. Ahmet Önkal, Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Prof. Dr. Mustafa Öztürk ve Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün sunulan tebliğler üzerinden genel değerlendirmelerde bulundular.

İlk olarak söz alan Ahmet Önkal yaptığı değerlendirme konuşmasında, şiddetin korkakların, acizlerin, zayıf karakterli kimselerin yolu ve yöntemi olduğunu; bu bağlamda İslam’da şiddetin bulunmadığını; şiddetin temellerini ne Kur’an’da ne de Hz. Peygamberin uygulamalarında görmenin mümkün olmadığını; İslam tarihi derken temeli itibariyle din olarak İslam’ın kendi tarihinin değil Müslümanların tarihinin söz konusu edildiğini; şiddet olarak değerlendirilebilecek bir takım faaliyetlerin faturasını İslam’a kesmenin son derece yanlış olduğunu, şiddet eylemini gerçekleştiren kişi ya da kişileri sorgulamak gerektiğini; ve her dönemin kendi şartları içerisinde, o dönemde vuku bulan olaylar çerçevesinde değerlendirilmesinin daha doğru sonuçlara ulaştıracağını ifade etti.

Önkal'ın ardından söz alan Hasan Onat, şiddeti önlemenin temel basamaklarının aklı kullanma, hayatın her alanında doğru bilgilenme ve aklın doğrularını vahiyle teyit etme olarak sıralanabileceğini; bilgilenmede esas alınması gereken noktanın Kur'an-ı Kerim olduğunu, ancak onu sadece yüzünden okumakla yetinmeyerek doğru bir şekilde anlayabilmek için çaba sarf etmek gerektiğini ifade etti. Ayrıca, şiddeti engelleyebilmek için Müslümanların başkalarına sunmaya çalıştığı özgürlük alanını birbirlerinden de esirgememelerinin önem arz ettiğini; Müslüman dini grupların kendi din algılarını dinin kendisi olarak dayatma ve diğerlerini ötekileştirme hastalığından kurtulması gerektiğini belirtti.

Onat'ın ardından söz alan Yunus Apaydın, İslam hukukunda suçlar için öngörülmüş olan cezaları uygulama noktasında hiç kimseye bireysel bir yetki verilmediğini; bunun için devlet otoritesinin gerekli olduğunu; cezaların uygulanmasının hukuki bir süreç gerektirdiğini; durduk yere kimsenin kimseye şiddet uygulayamayacağını belirtti.

Apaydın'ın ardından söz alan Mustafa Öztürk, Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'in tecrübesinde sahabenin yaşadığından bağımsız, tek başına ayrı bir referans metni olarak okunduğu takdirde, bu metinden şiddet de üretilebileceğini; eğer Kur'an vahyi, tekrar onu ilk defa tebliğ eden, onu yaşayarak gösteren Hz. Peygamber'in tecrübesinde buluşturulup, savaşma emri gibi Kur'an emirlerinin hangi zeminde verildiği, o günkü şartlar çerçevesinde değerlendirilirse, Kur'an metninden şiddet üretilemeyeceğini ifade etti.

Öztürk'ün ardından söz alan Şaban Ali Düzgün, İslam tarihinde gerçekleşen savaşların bir devlet refleksi olduğunu; devlet refleksinin yayılma politikasına dayandığını; Müslüman olmasalar da insanların güç elde ettiklerinde yayılacağını, bu nedenle de başka topraklara gitmenin sebebinin din olmadığını; tarihte kıyım gerçekleştiren başka toplulukların bulunduğunu ve bunların İslam'a mensup olmadığını; dolayısıyla insanları

öldürmenin sebebini din ya da dinin temel metni olarak göstermenin hatalı olduğunu dile getirdi.

Son olarak söz alan S. Kemal Sandıkçı, insanların zulme maruz bırakılması, ‘ne olur beni öldür’ diye yalvarır hale getirilmesi durumunda her türlü şiddet eylemini gerçekleştirebileceğini; bu insanların başkasının canına kastetmeye yönelik gerçekleştirdikleri eylemleri haklı görmediğini; ancak bu insanları şiddete yönelten psikolojik şartları da göz önünde bulundurmak gerektiğini ifade etti. Ayrıca, İslam tarihinin bazı dönemlerinde yöneticiler tarafından gerçekleştirilen şiddetin dinin ürünü olarak algılanmasının doğru olmadığını; zira bu şiddet eylemlerinin dinin değil siyasetin ürünü olduğunu; siyasetin ise yaptığı eylemleri meşru göstermek için onları dine dayandırma ihtiyacı duyduğunu dile getirdi.

Sempozyum, değerlendirme oturumunun hemen ardından söz alan Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. S. Sabri Yavuz’un teşekkür konuşmasıyla sona erdi.