

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110

Cilt: 19 Sayı: 2

(30 Aralık 2020)





**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF
HİTİT UNIVERSITY**

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110

Volume:19 Issue: 2

(30 December 2020)

HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ ISSN 2651-3978 e-ISSN 2636-8110 Cilt: 19, Sayı: 2 (30 Aralık 2020)	JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY ISSN 2651-3978 e-ISSN 2636-8110 Volume:19, Issue: 2 (30 December 2020)
Periyot Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	Period Biannually (30 June & 30 December)
Dergi Eski Adı Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayımlanan Sayılar Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2006, Cilt 5, Sayı 10 Önceki ISSN: 1303-7757	Previous Title Founded in 2002 as Gazi University Journal of Divinity Faculty of Çorum Year Range of Publication with Former Title 2002, Volume 1, Issue 1– 2006, Volume 5, Issue 10 Former ISSN: 1303-7757
Kapsam Dinî Araştırmalar	Scope Religious Studies
Baskı 30 Aralık 2020	Printing 30 December 2020
Basım Yeri	Place of Printing
Vadi Grafik - Sertifika No: 47479	
Grafik Tasarım ve Uygulama	Graphic Design Practice
TAVOOS	
Yazışma Adresi	Contact Address
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357 ilafdergi@hitit.edu.tr https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititilahiyat	
Yayın Dili Türkçe & İngilizce & Arapça	Language of Publication Turkish & English & Arabic
Yayıncı Hitit Üniversitesi 19100 Çorum TÜRKİYE http://www.hitit.edu.tr/ilaf-dergi	Publisher Hitit University 19100 Çorum TURKEY http://www.hitit.edu.tr/ilaf-dergi
	
<i>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Journal of Divinity Faculty of Hitit University is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.	

HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HİTİT UNIVERSITY
Hitit Üniversitesi Adına Sahibi	Owner on behalf of Hitit University
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK Rector, aliosmanozturk@hitit.edu.tr	
Yazı İşleri Müdürü	Responsible Manager
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK Dean of Faculty of Divinity Hitit University Çorum, TURKEY abdullahcolak@hitit.edu.tr	
Editör	Editor in Chief
Assoc. Prof. İsmail BULUT	
Uluslararası Editör	International Editor
Res. Asst. Hüseyin Taha TOPALOĞLU Res. Asst. Betül YURTALAN	
Alan Editörleri	Field Editors
Asst. Prof. Ersin KABAKCI, ersinkabakci@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Asst. Prof. Ömer DİNÇ, omer_dinc25@hotmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. Dr. Yunus ÖZTÜRK, ozturkyunus52@hotmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. Dr. M. Samet BİLGİN, msametbilgin@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. Dr. Osman AYDIN, hititosmanaydin@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. Dr. Hafzullah GENÇ, hafzullahgenc@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Instructor Sema DİNÇ, semadinc@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. İlhami ÇİTİR, ilhamicitir@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. A. Sıtkı İLHAN, abdullahsıtkiilhan@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. Fahrettin HALİLOĞLU, fahrettinhaliloglu@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. Mustafa ERZEN, mustafaerzen@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. Tuba AKÇAY, t.akcay126@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. M. Fatih KİRENCİ, mfatihkirenci@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. Leyla DÜNDAR, mahileyl@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey Res. Asst. M. Zahit ÇELİK, mzahitcelik@hitit.edu.tr Hitit University, Divinity Faculty, Turkey	
Dizinlenme Bilgileri	
	ESCI Indexing Start: November of 2015
	TR DİZİN TURKISH NATIONAL DATABASE Indexing Start: 2009
	EBSCO Academic Search Ultimate Indexing Start: 1 June 2002
	IndexCopernicus Indexing Start: 11 October 2019

Yayın Kurulu	Editorial Board
<p>Prof. Şaban HAKLI; sabanhakli@hitit.edu.tr, <i>Philosophy of Islam</i>, Hitit University, Turkey Prof. Mehmet AZİMLİ, mehmetazimli@hitit.edu.tr, <i>History of Islam</i>, Hitit University, Turkey Prof. Cemil HAKYEMEZ, cemilhakyemez@hitit.edu.tr, <i>Islamic Sects</i>, Hitit University, Turkey Prof. Kadir GÜRLER, kgurler@hotmail.com, <i>Hadith</i>, Hitit University, Turkey Prof. Selim TÜRCAN, selimturcan@hitit.edu.tr, <i>Tafsir</i>, Hitit University, Turkey Prof. Yakup ÇOŞTU, yakupcostu@hotmail.com, <i>Sociology of Religion</i>, Hitit University, Turkey Assoc. Prof. Macid YILMAZ, macidyilmaz@hitit.edu.tr, <i>Education of Religion</i>, Hitit University, Turkey Assoc. Prof. Hasan AKKANAT, hasan_akkanat1971@hotmail.com, <i>History of Philosophy</i> Hacı Bayram University, Turkey Assoc. Prof. İbrahim KAPLAN, ikaplan43@gmail.com, <i>Kalam</i>, İzmir Katip Çelebi University, Turkey Assoc. Prof. İsmail ARICI, ismail.arici@ikc.edu.tr, <i>Education of Religion</i>, İzmir Katip Çelebi University, Turkey Assoc. Prof. Behlül TOKUR, behlultokur@hotmail.com, <i>Psicology of Religion</i>, Ankara Yıldırım Beyazıt University of Ankara, Turkey Assoc. Prof. Şahabettin ERGÜVEN, serguvens@yahoo.com, <i>Arabic Language and Literature</i>, Hitit University, Turkey Asst. Prof. Abdulkadir TANİŞ, tanisabdulkadir@gmail.com, <i>Philosophy of Religion</i>, Hitit University, Turkey Asst. Prof. Güllü YILDIZ, gullu.yildiz@marmara.edu.tr, <i>History of Islam</i>, Marmara University Asst. Prof. Ahmet Selman BAKTI, selman_bkt@hotmail.com, <i>Islamic Law</i>, Sakarya University, Turkey</p>	
Dil Editörleri	Language Editors
<p>Asst. Prof. Hesna Serra AKSEL, <i>English</i>, Turkey, hesnaserra@gmail.com, Hitit University, Turkey, Asst. Prof. Murat YILMAZ, <i>English</i>, muratyilmaz@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey Assoc. Prof. Elif Büşra KOCALAN, <i>English</i>, ebusrakocalan@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey Instructor Dr. Abdullah ÇAKIR, abdullahcakir@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey Instructor Şahin BAL, <i>Arabic</i>, shahinbal09@gmail.com, Hitit University, Turkey</p>	
Hakem Kurulu	
<p>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.</p>	
Referee Board	
<p>Journal of Divinity Faculty of Hitit University uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.</p>	
<p><i>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.</i> <i>All the responsibility for the content of the papers published in The Journal of Divinity Faculty of Hitit University belongs to the authors.</i></p>	

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Fârâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi

The Translation Process of Al-Fârâbî's Works to Latin and its Effect on Latin Thought

Mehmet Ata Az.....547-579

Looking at the Past For Today: The Refugee Crisis of the Modern World and the Ottoman Commission for Immigrants (Muhacirin Komisyonu)

Geçmişe Bugün İçin Bakmak: Modern Dünyanın Mültecilik Krizi Ve Osmanlı Muhacirin Komisyonu

Necmettin Kızılkaya.....581-604

Fetva Mecmualarına Göre Tanzimat Öncesi Dönem Aile Yapısı Hakkında Bazı Tespitler

Some Considerations About The Family Structure In The Pre-Tanzimat Period According To Fatwa Collections

Kaşif Hamdi Okur.....605-644

Dini Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi: Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış

Client Counsellor Relationship In Islamic Religious Counselling: A Theological Approach in the Framework of Hadith Narrations

Fatma Yüksel Çamur.....645-676

Seçmeli Kur'an-I Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi

Development of Motivation Scale Toward The Elective Koran Course (MSEKC) and its Analysis According to Different Variables

Ahmet Çakmak
Münir Ecer677-705

II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Türkiye'sinde Pozitivizm Telakkisi: Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb Bağlamında Bir İnceleme

The Perspective of Positivism in Ottoman Turkey's Second Constitutional Era: A Study in the Context of Hussein Cahid and Ahmed Shuayb

Adnan İhtiyar707-729

Japonya'ya Müslüman Göçü

Muslim Immigration to Japan

Elif Büşra Kocalan.....731-755

İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Maddi Değer Algıları ile Sosyal Sorumluluk Algıları Arasındaki İlişki

The Relationship between the Material Value Perceptions of Imam Hatip Secondary School Students and Their Perceptions of Social Responsibility

Ahmet Koç.....757-790

مُسْتَوِيَّاتُ التَّحْلِيلِ اللُّغَوِيِّ فِي كِتَابِ أَعْجَبُ الْعَجَبِ فِي شَرْحِ لَامِيَّةِ الْعَرَبِ لِلزَّمْخَشَرِيِّ

Zemahşeri'nin *A'Cebru'l-‘Aceb Fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab* Adlı Eserinde Dilsel Analiz Düzeyleri

Levels of Linguistic Analysis in *'Ajab al-'ajab fi Sharh Lamīyya al-'arab* by al-Zamakhshar

Mahmud Kaddum791-819

التطوّر الدلالي في الألفاظ العربية الواردة في كتاب سلسلة اللسان

Silsiletu'l-Lisân Kitabında Geçen Arapça Kelimelerde Anlam Değişmesi

The Semantic Change in Arabic Words that are Mentioned in the Book of *Silsilat Al-Lisân*

Malek Hassan Mahmoud Abdul Qader821-849

فَنّ الرِّثَاءِ لَدَى شِعْرَاءِ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ فِي غَرْبِ إِفْرِيقِيَا

Batı Afrika 20. Asır Şairlerinde Mersiye Sanatı

The Art of Elegy by West African Poets of the 20th Century

Faruk Çiftçi

Youssoufa Soumana851-887

Erken Dönem İslam Dünyasında Felsefenin Kabul ya da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma Üzerine

On Making Sense of Reasons for Acceptance or Rejection of Philosophy in Early Islamic World

Havva Sümeýra Altınsoy

İsmail Taş.....889-913

Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası

Considering Torah and Qur'an in the Context of Ancient Egyptian Thought:

Turning Moses' Staff into a Snake

Mukadder Sipahioğlu915-949

Felaket Dönemlerinde Deneyim Mimarisi, Anlam-Krizi ve İstirapları Dinî Referanslarla Anlamlandırma

Experience Architecture in Disaster Times, Meaning-Crisis, and Explanation of Suffering with Religious References

Bayram Sevinç.....951-982

Telif Hakları Özelinde İslam Hukukunun Fikri Mülkiyet Yaklaşımına Dair Bir Araştırma

A Research on the Approach the Intellectual Property in Islamic Law: In the Terms of Copyrights

Ayşe Sezer983-1013

Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa Justice, Order and Law in Plato Philosophy Sebile Başok Diş.....	1015-1044
Osmanlı İmparatorluğu'nda Çorum Şer'iyye Sicillerine Göre Gayri Müslimlerin Sosyal Çevreyle İlişkileri (1839-1909) Relations of non-Muslims with Social Environment in The Ottoman Empire According to Çorum Kadi Registers (1839-1909) Zekeriya Işık.....	1045-1083
Alışveriş Merkezi Mescitlerine Gelen Kadınların Tüketim ve Din Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma A Qualitative Research on Consumption and Religion Perceptions of Women Who Visit Prayer Rooms in Shopping Malls Merve Bozoğlu Sevde Düzgüner.....	1085-1126
Bir Yöntem Çalışması Olarak Peygamber Kıssalarına Yaklaşım Biçimlerinin Tespiti The Determination of Approaches to the Prophetic Parables as Method Study Hamdullah Arvas.....	1127-1155
Ortaçağ İslâm Dünyasında Teşhir Parading (Tashhir) in the Medieval Islamic World Nevzat Keleş.....	1157-1186
Kurtuluşun Ma'neviyyâta: Doğu Asya'dan Bakışla Dinlerin Güncel Dönüşümü From Salvation to Spirituality: The Contemporary Transformation of Religions Viewed from East Asia Yetkin Karaoğlu.....	1187-1211
Mustafa Karagöz, Sözlükbilim ve Tefsir Tehzîbü'l-Luga (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019) Ayşe Uzun.....	1213-1218
H. Yunus Apaydın, Din ve Fıkıh Yazıları Kadir Gürler.....	1219-1225
Taha Çelik, Hadis Mezhep İhtilaf (Beyhaki'nin Tahâvî'ye İtirazları) Mustafa Yüceer.....	1227-1234
Merhum Hocamız Prof. Dr. Hasan Onat.....	1235-1243
Merhum Hocamız Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU.....	1245-1251

Editörden

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin 19. Cilt, 2. sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz.

Makaleleri sadece yayımlamayı değil aynı zamanda makalelere nitelik kazandırmayı bir misyon edinen *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, kendine özgü yayım süreçleri ve kararlı adımlarıyla hedeflerine doğru yol almaya devam etmektedir.

Bu sayıda yayımlanmak üzere gönderilen çok sayıda makale arasında, yayım süreçlerini başarıyla geçen ve Yayın Kurulu'nun nihai kararı ile 23 araştırma yazısı yayımlanmaya uygun görülmüştür.

Fakültemiz Hadis anabilim dalı emektar hocalarından Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu ve kurucu dekan olarak fakültemizin akademik kadrosu ve vizyona önemli katkılar sunan değerli hocamız Prof. Dr. Hasan Onat'a yazılmış iki vefayat yazısı bulunmaktadır. Bu vesileyle her iki hocamıza rahmet diliyorum.

Makalelerin sıralaması Yayın Kurulu'nun ön inceleme sırasında verdiği puanlar göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

Son üç sayıdan beri dergimizde 5 aşamalı bir yayım süreçleri sistemi yürütüyoruz. Dergipark'ın geliştirdiği yeni sistemin bizim süreçlerle benzer olması -adeta sistemimizi hayata geçirmesi- açısından kolaylaştırıcı olmuştur. Siste-me alışmanın bazı zorlukları olduğuna dair geri bildirimler bulunsa da yeni sistem, akademik dergicilik adına önemli bir gelişmedir. Bundan dolayı başarılı bir sistem geliştiren Dergipark proje emektarlarını kutluyorum.

Editöryal ekibimiz, dergimizi daha iyi seviyelere ulaştırmak için AR-GE çalışmalarını sürdürmektedir. Yayım süreçlerini en iyi şekilde sürdüren ve her sayıda daha iyi olmak için çalışan dergi ekibine teşekkür ediyorum.

Dergimizin süreçlerine ilişkin, paydaşlarımızdan gelen olumlu geri bildirimler, çalışmalarımızda önemli motivasyon sağlamaktadır. Bu vesileyle yazarlara, hakemlere/panelistlere, dergimize her türlü katkı sağlayan ve takip eden tüm paydaşlarımıza dergi ekibimiz adına teşekkür ediyorum.

Haziran 2021 sayısından itibaren dergimizin adını *Hitit İlahiyat Dergisi* olarak değiştirmeyi planlıyoruz.

Yeni isim ve başarılı çalışmalarla dolu gelecek sayılarımızda buluşmak üzere...

İsmail BULUT

Editör

From the Editor

We are glad to publish our journal, vol. 19, no 2.

Having the mission of not only publishing the articles but also making them qualify the *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* continues to move towards its goals with its unique publication processes and firm steps.

In this volume, among many articles, 23 research articles were deemed appropriate to be published with the final decision of the Editorial Board after successfully passing the publication processes.

There are two death letters written to our esteemed professors Prof Dr. Mahmut Kavaklıoğlu, who served in our faculty as one of the professors of the Department of Hadith and Dr. Hasan Onat, who made important contributions to the academic staff and vision of our faculty as the founding dean. In this regard, I feel mercy for both of our mentors.

The ranking of the articles was made by considering the scores given by the Editorial Board during the preliminary examination.

In our journal, we have been implementing a system that includes a 5-step publication process for the last three issues. The fact that the new system developed and facilitating by Dergipark is similar to our processes which actualize and proof our system. Although Dergipark gets several negative feedbacks for the difficulties of using the new system, it is an important development for academic journalism that will be better in the future. Therefore, I congratulate the staff of Dergipark project who developed a successful system.

Our editorial team continues R&D investigations to bring our journal to better levels. I would like to thank the journal team that maintains the publication processes in the best way and works to be better for each issue.

The positive feedback from our stakeholders regarding the processes of our journal provides important motivation in our work. Therefore, on behalf of our journal team, I would like to thank the authors, referees/panelists, all of our stakeholders who have engaged and contributed to our journal.

As of June 2021, we are planning to change the name of our journal to the *Hitit Teology Journal*.

See you in the next issues with the new name and full of successful works ...

İsmail BULUT

Editor

FÂRÂBÎ'NİN ESERLERİNİN LATİNCEYE TERCÜME SÜRECİ VE LATİN DÜŞÜNÇESİNE ETKİSİ

THE TRANSLATION PROCESS OF AL-FÂRÂBÎ'S WORKS TO LATIN AND ITS EFFECT ON
LATIN THOUGHT

MEHMET ATA AZ

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri / Din Bilimleri,
Ankara, Türkiye

Assoc. Prof., Mehmet Ata Az, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Islamic Sciences Faculty, Department of Philo-
sophy and Religion / Religion Sciences

mehmetataaz@gmail.com

orcid.org/0000-0002-8844-8875

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Geliş Tarihi	Received
Araştırma Makalesi	Research Article
16 Temmuz 2020	16 July 2020
Kabul Tarihi	Accepted
30 Ekim 2020	30 October 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.770355>

ATIF/CITE AS:

Az, Mehmet Ata, "Fârâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi" [The Translation Process of al-Fârâbî's Works to Latin and Its Effect on Latin Thought], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 547-579.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Copyright © Pub-
lished by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All
rights reserved.



The Translation Process of al-Fārābī's Works to Latin and Its Effect on Latin Thought

Abstract

The works of Muslim scholars and scientists have been translated into Latin directly or through intermediary languages since the XIth century. While the translation process takes place in the first stage with individual effort and in limited areas, but especially with XIIth century, it has been transformed and continued through institutions and with the support of the state, systematically and differently. The works that translated in this period includes works on philosophy and theology as well as works related to scientific fields such as medicine, chemistry, physics, astronomy and mathematics. In the XIIth century, with Gerard of Ceromana and Dominicus Gundissalinus' personal interest in philosophy, they systematically translated the works of al-Fārābī, Avicenna and Averroes into Latin in the field of philosophy.

The translation of Islamic thought into Latin took place in two parallel ways. The first of these is the translation of Aristotle's works together with the commentaries of Muslim philosophers. This translation movement started in Toledo under the leadership of Gerard of Cremona. The second translation movement is the translation movement initiated by Jewish translators led by Dominicus Gundissalinus. Jewish translators translated the works of Avicenna and works belonging to the Avicenna tradition. The common feature of both translation movements is that, as in the case of Gerard of Cremona and Dominicus Gundissalinus, they determined the works they would translate based on the classification and order of the sciences in the work of al-Fārābī's *Kitāb ihsā' al-'ulum*.

Along with the translation movement, Islamic thought composed of philosophy, logic, cosmology, chemistry, physics etc. began to influence Latin thinkers and to shape their thinking systems. While this influence is sometimes seen in direct references and quotations made by Latin philosophers and theologians; sometimes it can be understood from the similarities in opinions and references they make indirectly without naming a person or work due to political and religious concerns.

Learning of Aristotle's doctrines on natural and social sciences through the works of Muslim philosophers had a profound effect on the formation and shaping of medieval thought. Translations made directly from Greek had never been as straightforward, easy and systematic as translations made from

Arabic. Muslim philosophers' re-interpretation of Aristotle's philosophy in accordance with theology and metaphysics provided considerable convenience for Christian theologians and philosophers to rationalize their beliefs in the scholastic period. In addition, Islamic thought, which had a new, different and original structure in different disciplines, especially in philosophy and metaphysics, had been effective in shaping Latin thought, which was at the beginning of its formation process, and gaining a new perspective.

In this study, even though he was not as profound as Avicenna and Averroes in Latin thought, we tried to determine the translation process of the works of al-Fārābī and its influence, whose effect is neglected compared to former two philosophers and left in the secondary plan. While doing this, we tried to determine which works were translated by whom, in which years, and which scholars influenced, by sorting the translated works according to their subjects. Then, in order to better understand the influence of al-Fārābī, we determined the effect of *Kitāb ihsā' al-'ulum* (Classification of the Sciences) which was translated into Latin in the early period, and how it had an impact on Latin thought tradition, especially in the field of classification of the sciences and music. With the translation of al-Fārābī's *Kitāb ihsā' al-'ulum*, we evaluated the effects on the classification of the sciences, the number and ranking of the 7 liberal arts (*artes liberales/septem artes*) in the Western thought tradition in terms of examples. By doing so, we tried to fully determine the limits and depth of the influence of Fārābī's philosophy on Latin thought. As a result of our study, we determined that shortly after the translation of Fārābī's works into Latin, he had an important influence on the formation and development of Latin thought with his different and original views, especially in the field of classification of sciences, and logic and music. The most important indicator of this is some written works that take as an example or imitate the books of Fārābī's regarding classification of sciences and the theoretical foundation of music.

Keywords: Philosophy, Al-Fārābī, Latin thought, Translation, Classification of sciences, Music.

Fârâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi

Öz

Müslüman düşünürlerin ve bilim insanlarının çalışmaları XI. yüzyıldan itibaren doğrudan ya da aracı diller aracılığıyla Latinceye tercüme edilmeye başlanmıştır. Tercüme süreci ilk aşamada bireysel çabayla ve sınırlı alanlarda gerçekleşirken, XII. yüzyıldan itibaren belirli bir kurum üzerinden, devletin desteğiyle, sistematik ve farklı alanlardaki eserleri kapsayacak şekilde gerçekleşmiştir. Bu süreçte tercüme edilen tıp, kimya, fizik, astronomi ve matematik gibi bilimsel alanlara ilişkin eserler kadar felsefe ve teolojiye dair çalışmaları da kapsamıştır. XII. yüzyıl ile birlikte Gerard of Cromana ve Dominicus Gundissalinus gibi mütercimlerin felsefeye olan bireysel ilgilerinin de etkisiyle felsefe alanında başta Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserleri sistematik şekilde Latinceye tercüme edilmiştir.

İslam düşüncesinin Latinceye tercümesi, birbirine paralel iki şekilde gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, Aristoteles'in eserlerinin Müslüman düşünürlerin şerhleriyle birlikte tercüme edilmesidir. Bu tercüme hareketi Toledo'da Gerard of Cremona öncülüğünde başlamıştır. İkinci tercüme hareketi ise, Dominicus Gundissalinus öncülüğünde Yahudi mütercimlerin başlattığı tercüme hareketidir. Yahudi mütercimler İbn Sînâ'nın eserlerini ve İbn Sînâcı geleneğe ait eserleri tercüme etmişlerdir. Her iki tercüme hareketinin müşterek özelliği, Gerard of Cremona ve Dominicus Gundissalinus örneğinde olduğu üzere, Farâbî'nin *Kitâb-u İhsâ'il-'ulûm* eserindeki ilimlerin tasnifini ve sıralamasını esas alarak tercüme edecekleri eserleri belirlemeleridir.

Tercüme hareketiyle birlikte İslam düşüncesi felsefe, mantık, kozmoloji, kimya, fizik vb. alanlarda Latin düşünürlerini etkilemeye ve düşünce sistemlerini şekillendirmeye başlamıştır. Söz konusu bu etki, bazen Latin düşünürlerinin eserlerinde yaptıkları doğrudan referanslar ve alıntılarda görülürken; bazen de siyasi, dini vb. farklı kaygılardan dolayı şahıs ve eser ismi vermeden dolaylı şekilde yaptıkları alıntılarda ve görüşlerindeki benzerliklerden anlaşılabilmektedir.

Müslüman düşünürlerin eserleri üzerinden Aristoteles'in doğa ve sosyal bilimlere dair doktrinlerinin öğrenilmesi Orta çağ düşüncesinin oluşum ve şekillenmesinde derin etkiler bırakmıştır. Grekçeden doğrudan yapılan tercüme, hiçbir zaman Arapçadan yapılan tercüme kadar anlaşılır, kolay ve sistematik olmamıştır. Müslüman düşünürlerin Aristo felsefesinin teoloji ve metafiziğe uygun şekilde yeniden yorumlamaları, skolastik dönemde Hristi-

yan teolog ve düşünürlerin inançlarını rasyonelleştirmelerinde önemli derece kolaylık sağlamıştır. Ayrıca başta felsefe olmak üzere farklı disiplinlerde yeni, farklı ve özgün yapıya sahip İslam düşüncesi, oluşum sürecinin başında bulunan Latin düşüncesinin şekillenmesinde ve yeni bir perspektif kazanmasında da etkili olmuştur.

Biz bu çalışmamızda İbn Sînâ ve İbn Rüşd kadar etkili olmamakla birlikte, her iki filozofa nazaran etkisi göz ardı edilmiş ve ikinci planda bırakılmış Fârâbî'nin eserlerini, eserlerin tercüme sürecini ve etkisini ele aldık. Fârâbî'nin, tercüme edilen eserlerini konularına göre tasnif ederek hangi eserinin kimin tarafından kaç yılında tercüme edildiğini, eserlerin zamanla hangi düşünürleri etkilediğini belirlemeye çalıştık. Daha sonra Fârâbî'nin etkisinin daha iyi anlaşılabilmesi için erken dönemde Latinceye tercüme edilen *İhsâ'ül-'ulûm* eserini merkeze alarak ilimlerin tasnifi ve müzik alanında Latin düşünce geleneğinde nasıl bir etki bıraktığını tespit ettik. Ancak Fârâbî'nin düşüncesinin Latin düşüncesi üzerindeki etkisinin sınırlarını ve derinliğini tam anlamıyla belirlemek, XI. ve XIII. yüzyılda tercüme edilen eserlerin ilk nüshalarının günümüze kadar muhafaza edilememesi nedeniyle mümkün değildir. Ayrıca tercüme edilen eserlerin orijinal Arapça nüshalarının bir kısmının da korunamaması nedeniyle o dönemde hangi eserlerin elde bulunduğu ve okunduğunu da tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı Fârâbî'nin hangi eserlerinin bu dönemde ulaşılabilir olduğu ve tercüme edildiğini kesin bir şekilde belirlemek neredeyse imkânsızdır.

Bu zorluğa rağmen eldeki verilerden ve metin karşılaştırmalarından hareketle Fârâbî'nin *İhsâ'ül-'ulûm* eserinin tercümesiyle birlikte Batı düşünce geleneğindeki ilimlerin tasnifi, 7 özgür sanattaki (artes liberales/ septem artes) ilimlerin sayısı ve sıralamasının değişimine etkisini örnekler bağlamında değerlendirdik. Bunu yaparak Fârâbî'nin düşüncesinin Latin düşüncesi üzerindeki etkisinin sınırlarını ve derinliğini tam anlamıyla belirlemeye çalıştık. Çalışmamızın sonucunda, Fârâbî'nin eserlerinin Latinceye tercüme edilmesinden kısa bir süre sonra ilimlerin tasnifi alanında başta olmak üzere mantık ve müzik alanında geliştirdiği farklı ve özgün görüşleriyle Latin düşüncesinin oluşum ve gelişiminde önemli bir etkide bulunduğunu tespit ettik. İlimlerin tasnifi ve müzik ilminin teorik temellendirilmesine dair kaleme aldığı eserleri örnek alan ya da taklit eden eserlerin yazılması bunun en önemli göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Fârâbî, Latin düşüncesi, Tercüme süreci, İlimlerin sayımı, Müzik.

Giriş

İslam ile Batı düşüncesi arasındaki XI. ve XV. yüzyıllar arasındaki etkileşimin üç farklı şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Bunların ilki, Haçlı seferleri aracılığıyla gerçekleşen etkileşimdir. İki medeniyet arasındaki bu etkileşim sınırlı idi. İkinci etkileşim, Endülüs bölgesinde Arapça yazan ve düşünen bilim insanları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu etkileşim, Avrupa'nın güneyinde Müslümanların bilim alanındaki çalışmalarının etkisiyle, Arapça yazılan ve geliştirilen ilimlerden istifade etmek maksadıyla Avrupa'nın farklı bölgelerinden gelen düşünürlerin Arapça öğrenmesi ve Arapça eserleri okumasıyla gerçekleşmiştir. Üçüncü etkileşim ise doğrudan İslam coğrafyasından getirilen eserlerin İspanya ve İtalya'nın farklı şehirlerinde kurulan tercüme merkezlerinde Latince ve farklı yerel dillere tercüme edilmesiyle vuku bulan etkileşimdir. Bu etkileşim sırasında tercüme edilen eserler, sadece astronomi, tıp, kimya, fizik vb. bilimsel alanlar ile sınırlı değildi; felsefe, mantık teoloji alanındaki eserleri de kapsamaktaydı.

XI. yüzyıl ile XIII. yüzyıllar arasında İslam düşüncesinin Latinceye tercüme süreci, Yunan düşüncesinin VIII.-X. yüzyıllar arasında Arapçaya tercüme sürecinden daha yoğun, karmaşık ve sistemli idi. Bununla birlikte, İslam düşüncesinin Latinceye tercüme sürecinin aynı nedenlerden başlayan ve belirli bir amaç doğrultusunda ilerleyen homojen bir süreç olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira her bir düşünür, mütercim veya kurum tercüme için farklı gerekçeler veya kaygularla gerçekleştirmiştir. Özellikle XII. yüzyıl tercüme hareketinin gerekçeleri ve niteliği XI. yüzyıl ile XIII. yüzyıl dönemlerinden farklılaşmaktadır. IX-XI. yüzyıllar arasındaki tercüme hareketi daha çok bireysel çabalarla olmuştur. Bu dönemde, İtalya'da bireysel de olsa farklı bilimsel disiplinlerle ilgili eserler Latinceye doğrudan ya da dolaylı şekilde tercüme edilmiştir. Çoğunlukla matematik, astronomi, tıp, kimya gibi bilimsel eserler tercih edilmiştir. XII. ve XIII. yüzyıllardaki tercüme dönemi ise sistematik ve bilinçli gerçekleşmiştir. Hangi eserlerin tercüme edileceği belirli bir plan ve ihtiyaca binaen belirlenmiştir. XII. yüzyılın ilk yarısında daha çok bilimsel eserler tercih edilirken, ikinci yarısından itibaren bilimsel eserlere ek olarak felsefi ve teolojik eserler de tercüme edilmiştir. XIII. yüzyılda büyük bir istek ve azim ile farklı bir medeniyetin yeni keşfedilen bilgi mecmuasını tercüme edilmeye başlanarak ele alınmıştır. Bu dönem İspanya, Sicilya, Suriye ve İstanbul (Bizans) gibi farklı merkezlerde başta Arapça olmak üzere farklı dillerden bilimsel ve felsefi eserlerin tercüme edildiği bir dönemdir.¹ Sicilya

¹ Marie-Therese d'Alverny, "Translation and Translator", *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. Robert Benson (Canada: University of Toronto Press, 1999), 439-440.

ve güney İtalya'da II. Frederic'in (ö.1250) kurduğu tercüme merkezi ve teşvikleri sayesinde Müslümanlar, Yahudi ve Hristiyanlarla daha güçlü ilişkiler kurmuşlardır. Papalığın ilmi etkinlikleri ve etkileşimi teşvik etmesi de farklı kültürler arasındaki tercüme hareketini ve bilgi alışverişini hızlandırmıştır.²

İslam düşüncesinin Latinceye tercümesi, iki şekilde paralel olarak gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, Aristoteles'in eserlerinin Müslüman düşünürlerin şerhleriyle birlikte tercüme edilmesidir. Bu tercüme hareketi Toledo'da Gerard of Cremona öncülüğünde başlamıştır. Felsefe eğitimi alan ve alanıyla ilgili eserleri okuyabilmek için Toledo'ya gelerek Arapça öğrenen Gerard, bu süreci Fârâbî'nin Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhleri tercüme ederek başlatmıştır. Daha sonra tercümelerine İbn Bacce ve İbn Rüşd'ün şerhleri ile devam etmiştir. İkinci tercüme hareketi ise, Dominicus Gundissalinus öncülüğünde Yahudi mütercimlerin başlattığı tercüme hareketidir. Yahudi mütercimler İbn Sînâ'nın eserlerini ve İbn Sînâcı geleneğe ait eserleri tercüme etmişlerdir. Her iki hareket, bazen benzer eserleri (Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm* vb.) tercüme etmişlerdir. Her iki tercüme hareketinin müşterek özelliği, Gerard of Cremona ve Dominicus Gundissalinus örneğinde olduğu üzere, Fârâbî'nin *İhsâ'ü'l-'ulûm* eserindeki ilimlerin tasnifini ve sıralamasını esas alarak tercüme edecekleri eserleri belirlemeleridir.³ Her bir sınıflamayı gramer ve mantıktan hareketle tanımlamışlardır. Bunu da matematik, doğa felsefesi, metafizik, siyaset, fıkıh ve teoloji şeklinde yapmışlardır. Gerard, Fârâbî'nin 8 bölüm (fuhûs) tasnifinin ilk üçüne uygun şekilde *Fizik*, *Gök Üzerine* ve *Oluş ve Bozuluş Üzerine* eserlerini tercüme etmiştir. Daha sonra Aristoteles'e atfedilen *Dört Elementin Niteliklerinin Nedenleri Üzerine* (On the Causes of the Properties of the Four Elements) eserini tercüme etmiştir. Doğa felsefesine hazırlık amacıyla, sağlam ve tutarlı rasyonel argümanların nasıl tesis edileceğini öğretmek için Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhan* eserini tercüme etmiştir. Fârâbî'nin tasnifine uyarak nihai gerçekliği konu edinen metafiziği fiziğin önüne yerleştirmiştir. Benzer yolu takip eden Gerard'ın mütercim halefi Alfred Shareshill, tercüme edeceği eserleri seçerken, Fârâbî'nin 8'li tasnifini takip etmiştir. Tercüme edeceği doğa bilimleri eserlerini buna göre belirlemiştir. Aynı şekilde Michael

² Charles Burnett, "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (Cambridge University Press, 2004), 381; Dag N. Hasse, "The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew) Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance", *Wissen über Grenzen, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer - Lydia Wegener, *Miscellanea Mediaevalia*, 33 (De Gruyter, 2006), 68-75.

³ Burnett, "Arabic into Latin", 380; Jean Jolivet, "The Arabic inheritance", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke (Cambridge University Press, 1988), 135.

Scot, Fârâbî'nin 8'li tasnifine uyarak Aristoteles'in *De Animalibus* eserinin 19 bölümünü tercüme etmiştir.⁴

XI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren doğal ve sosyal bilimlere (artes liberales) duyulan ilginin güçlenmesiyle birlikte, Latin eğitim sistemindeki *trivium/üçlü bilimler* (gramer, mantık ve retorik) ve *quadrium/dörtlü bilimler* (aritmetik, geometri müzik ve astronomi) ilimlerinden oluşan 7 özgür sanata olan ilgi zamanla artmıştır. Bu ilgiye bağlı olarak Aristoteles'in tabii ve sosyal bilimlere dair eserlerinin okunması ve öğretilmesi sağlanmıştır. Aristoteles'in söz konusu eserlerinin Müslüman düşünürlerin şerhleri üzerinden anlaşılması daha kolay olduğu için şerhlerin tercüme edilmesini ve kullanılmasını etkilemiştir. Çünkü Aristoteles'in sosyal ve doğa bilimlerine ilişkin eserleri ancak Müslüman düşünürlerinin konuyu daha bütüncül, sistemli ve anlaşılır ele alan şerhleri ve eserleri üzerinden anlaşılabilirdi. Bundan dolayı ilk dönemlerde Müslüman düşünürlerin Latinceye tercüme edilen eserleri genelde Aristoteles'in eserlerine yapılan şerhler, Aristoteles başta olmak üzere Yunanlı filozofların eserlerini özetleyici tarzda kaleme alınan eserler (mesela Kindî'nin Aristoteles'in *Uyku ve Uykusuzluk Üzerine* eserindeki meseleleri ele aldığı *Uyku Üzerine* risalesi gibi), farklı filozofların görüşlerinin belirli bir konu ya da problem bağlamında ele alındığı (Huneyn bn İshak'ın *'Adâbu'l-Felâsife*) eserler (doxography) ve özgün mahiyette kaleme alınan felsefi eserlerden (İbn Sînâ, *Şifâ İlahiyât I-II*, Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*; İbn Rüşd, *Tehâfutu'l-felâsife*) oluşmaktaydı.⁵

Müslüman düşünürlerin eserleri üzerinden Aristoteles'in doğa ve sosyal bilimlere dair doktrinlerinin öğrenilmesi Orta Çağ düşüncesinin oluşum ve şekillenmesinde derin etkiler bırakmıştır. Grekçeden doğrudan yapılan tercüme, hiçbir zaman Arapçadan yapılan tercüme kadar anlaşılır, kolay ve sistematik olmamıştır. Zira Müslüman düşünürlerin çalışmaları Aristoteles felsefesini teoloji ve metafiziğe uygun şekilde yeniden yorumlamış ve düzenlemiştir. Bu da skolastik dönemde Hristiyan teolog ve düşünürlerin inançlarını rasyonelleştirmelerinde önemli derece kolaylık sağlamıştır. Ayrıca başta felsefe olmak üzere farklı disiplinlerde yeni, farklı ve özgün yapıya sahip İslam düşüncesi, oluşum sürecinin başında bulunan Latin düşüncesinin şekillenmesinde ve yeni bir perspektif kazanmasında da etkili olmuştur. Söz

⁴ Burnett, "Arabic into Latin", 374; d'Alverny, "Translation and Translator", 455; Dimitri Gutas, "What was there in Arabic for the Latins to Receive?", *Wissen über Grenzen, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer - Lydia Wegener (Berlin, New York: de Gruyter, 2006), 4-5, 10.

⁵ Burnett, "Arabic into Latin", 371.

konusu bu etkinin önemli faillerinden biri Fârâbî'dir. Fârâbî'nin eserlerinin Latinceye tercüme süreci ve görüşlerinin etkisinin mahiyeti diğer Müslüman düşünürlerle nazaran göz ardı edildiğinden, çalışmamızda Fârâbî'nin etkisini belirlemeye çalışacağız. İlk aşamada, Fârâbî'nin Latinceye tercüme edilen eserlerinin listesini ve tercüme sürecine dair bilgi verdikten sonra ikinci aşamada Fârâbî'nin Latin düşünürleri üzerindeki etkisini daha iyi anlayabilmek için ilimlerin tasnifi ve müzik alanındaki etkisinin derinliğini ele alacağız.

1. Fârâbî'nin Tercüme Edilen Eserleri

XI. yüzyıldan itibaren Müslüman düşünürlerin ve bilim felsefe, mantık, kozmoloji, kimya, fizik vb. alanlardaki eserlerinin tercümesi Latin düşünürlerini etkilemeye ve düşünce sistemlerini şekillendirmeye başlamıştır. Latin düşüncesini felsefe ve teoloji alanında önemli ölçüde etkileyen iki önemli filozof, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'dür. Her ne kadar her iki düşünür kadar etkili olmazsa da farklı alanlarda önemli ölçüde etkileyen diğer bir önemli düşünür Fârâbî'dir. Fârâbî, her iki filozofa nazaran etkisi göz ardı edilmiş ve ikinci planda bırakılmıştır. Eserleri, erken dönemde Latinceye tercüme edilen Fârâbî, mantık, ilimlerin tasnifi ve müzik alanında Latin düşünürlerini derinden etkilemiştir. Fârâbî'nin ismi Latincece, Alfarabius, Abubacer, Abusamar, Abunazar veya Albumasar olmak üzere farklı şekillerde tercüme edilmiştir.⁶

Genel anlamda İslam düşüncesinin özelde ise Fârâbî'nin düşüncesinin Latin düşüncesi üzerindeki etkisinin sınırlarını ve derinliğini tam anlamıyla belirlemek, XI. ve XIII. yüzyılda tercüme edilen eserlerin ilk nüshalarının günümüze kadar muhafaza edilememesi nedeniyle mümkün değildir. Tercüme edilen eserlerin daha çok XV. yüzyıl ve sonrasına ait basılmış nüshaları günümüze kadar korunmuştur. Ayrıca tercüme edilen eserlerin orijinal Arapça nüshalarının bir kısmının da korunamaması nedeniyle o dönemde hangi eserlerin elde bulunduğu ve okunduğunu da tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı Fârâbî'nin hangi eserlerinin bu dönemde ulaşılabilir olduğu ve tercüme edildiğini kesin bir şekilde belirlemek neredeyse imkânsızdır.

XII. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Toledo'da iki önemli mütercim olan Gerard of Cremona ve Gundissalinus'un felsefeye ilgi duymalarının etkisiyle Fârâbî'nin, aşağıda ele alacağımız üzere mantık, ahlak, fizik, ilimlerin tasnifi vb. hususlara dair eserlerini ve şerhlerini tercüme ederken,⁷ Neo-platonizm ile ilgili felsefi görüşlerini içeren eserleri çevirmekten uzak durmuşlardır. Su-

⁶ Dominique Salnan, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", *New Scholasticism* 13/3 (1939), 254.

⁷ Gutas, "What was there in Arabic for the Latins to Receive?", 4-5.

dur nazariyesi doktrinini içeren *Kitâbu fî mebdâî ârâ-i ehl-il Medînet-il-fâzıla* ile *Kitâbu'l-siyâset-il-medeniye* eserlerini tercüme etmemişleridir.⁸ Fârâbî'nin eserlerinin tespit edebildiğimiz kadarıyla yaklaşık 17 tanesi Latinceye, birkaç tanesi de İbraniceye tercüme edilmiştir.⁹ Biz bu eserleri, konularına göre tasnif ederek hangi eserin kimin tarafından kaç yılında ve hangi isim ile tercüme edildiğine dair kısaca bilgi vereceğiz.

1.1. Mantık

Fârâbî, mantığa dair yaklaşık 40 eser kaleme almıştır; bunların sadece 20 tanesi günümüze kadar korunabilmiştir.¹⁰ Fârâbî'nin mantık alanındaki eserleri ile Aristoteles'in mantık eserlerine yazdığı şerhler hem İslam hem de Batı düşüncesindeki mantık çalışmalarını etkilemiş ve yönlendirmiştir. Fârâbî, Aristoteles'in *Organon* eserine, İslam düşüncesinde var olan geleneği takip ederek *küçük* (muhtasar/sağır), *orta* (telhîs) ve *büyük* (kebîr) olmak üzere şerhler yazmıştır.¹¹ Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhlerin Aristoteles'in mantık çalışmalarını geride bırakacak kadar tesirde bulunduğu söylenebilir. Fârâbî'nin eserlerinin bazıları, Latinceye tercüme edilmesiyle birlikte Latin düşünürlerinin mantık çalışmalarını önemli ölçüde etkilemiş ve mantık alanındaki çalışmalarının ilk dönem kaynakları arasında yer almıştır. Latin düşüncesi dışında Musa ibn Meymun (ö.601/1204) gerek *Delâletu'l-hâirîn* adlı eserinde gerekse öğrencisine yazdığı mektupta Fârâbî'nin mantık eserlerine referansta bulunarak okunması gerektiğine dair övgüleri, Fârâbî'nin Yahudi düşüncesi üzerinde daha erken dönemde başlayan etkisinin iyice güçlenmesini ve eserlerinin Yahudi düşünürleri arasında yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.¹²

Fârâbî'nin Latinceye tercüme edilen bazı mantık eserlerinin günümüze kadar muhafaza edilememesi nedeniyle mantık eserlerinden hangilerinin tercüme edildiğine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Mantık alanında önemli çalışmalarda bulunan Albertus Magnus'un mantık görüşünün Fârâbî'yle ben-

⁸ Gutas, "What was there in Arabic for the Latins to Receive?", 10.

⁹ Henry George Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence: Studies in the music of the Middle Ages* (London, Great Britain: New Temple Press, 1970), 575; Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 245-261.

¹⁰ Ahmed Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası", *Bellelen* 15/57 (1951), 174-175.

¹¹ Fârâbî'nin *Organon* üzerine üç şerh yazıp yazmadığı, var olan nüshaların mahiyetine dair tartışma için bkz. Mübahat Küyel, "Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri", *DTCF* 16/3-4 (1958), 168.

¹² Nicholas Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. (Pittsburgh; Chicago: University of Pittsburgh Press Chicago Distribution Center, 1963), 12; Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, 2017, 97-98; Hakan Altok, *Moşe Ben Maymon Ontolojisi'ne Fârâbî Etkisi II*. (Harvard University, 2017), 78.

zerlikler göstermesi Albert'in bir şekilde Fârâbî'nin bazı mantık eserlerine sahip olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Albert'in Arapça bilmemesi nedeniyle Arapça eserleri doğrudan okuyamaması da en azından bazı eserlerin daha erken bir tarihte Latinceye tercüme edildiği ve Albert'in bunlardan yararlandığı ihtimalinin kanıtıdır. Her ne kadar Albert'in, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in mantık eserlerine yazdığı şerhlere sahip olduğu bilirse de İbn Rüşd'ün eserlerinde yer almayan ancak Fârâbî'nin eserlerinden yaptığı doğrudan alıntılar göz önünde bulundurulduğunda, Fârâbî'nin Latinceye tercüme edilmiş bazı eserlerini okuduğunun kanıtıdır. Ayrıca Porfirios'un mantık anlayışını izah ederken kullandığı bilgiler, *Praedicamenta* ve *Perihermeneias* şerhlerinde ele aldığı konular ve üslup, Fârâbî'nin mantık şerhlerinin Latincesinden yararlandığı düşüncesini desteklemektedir. Bundan hareketle Salmon Albert'in, Fârâbî'nin Aristoteles'in *Posterior Analytics* (İkinci Analitikler) *Kitâbu'l-Şerhu'l-Burhan* eserinin XIII. yüzyılda Latinceye tercüme edildiği ancak günümüze kadar muhafaza edilemediği tespitinde bulunmaktadır. Aeidius Romanus ve Peter of St. Amour da Fârâbî'nin mantık eserlerinden alıntılar yapmışlardır.¹³ Salman'ın, Fârâbî'nin Latin düşünürleri tarafından alıntılanan hiçbir mantık eserinin günümüze kadar muhafaza edilememişken; muhafaza edilebilen mantık eserinin ise Latin düşünürleri tarafından alıntılanmadığına dair tespiti, Fârâbî'nin Latin düşünürleri üzerindeki etkisinin derinliğini belirlemenin zorluğunun temel gerekçesine dair fikir vermektedir.¹⁴

Salman, Latin düşünürlerinin mantık eserlerindeki Fârâbî'ye ilişkin doğrudan ve dolaylı atıflardan hareketle Fârâbî'nin hangi mantık eserlerinin Latinceye tercüme edilmiş olabileceğine dair bazı tahminlerde bulunmuştur. Bunlar:

- Aristoteles'in *Organon*'un ikinci eseri olan *Yorum Üzerine* (*De Interpretatione*) eserinden hareketle kaleme aldığı *Şerh Kitâbu'l-Bari Arminîyâs 'al-'ibâre* (*Şerhu Kitâbi'l-İbare li Aristutâlis*) eseridir. Bu eser, *Notas ex logica Alfarabii quaedam sumpta* adıyla tercüme edilmiştir. Latinceye tercüme edilmiş eser daha kısa bir metindir, metnin hacim olarak daha kısa olmasının muhtemel nedeni Arapça orijinal nüshanın kısalığıdır. Eserin kimin tarafından ve kaç yılında tercüme edildiği bilinmemektedir.¹⁵

¹³ Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 256-261; Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey* (Boston-London: BRILL, 2012), 7, 118.

¹⁴ Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 261.

¹⁵ Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, 7/117; Charles Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pas-

- Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyas (I. Analitikler-Syllogism)* eseri, Gerard of Cremona tarafından *Liber AlFarabi de Syllogismo* adıyla 1187 öncesinde Latinceye tercüme edilmiştir. Ancak metin günümüze kadar ulaşmamıştır.¹⁶
- Fârâbî'nin *Posterior Analytics (İkinci Analitikler – Kitâbu'l-Burhân)* eserin günümüze ulaşmaması nedeniyle kimin tarafından ve kaç yılında tercüme edildiğine dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak metnin Latince nüshasına Albertus Magnus referanslarda bulunmuştur.¹⁷
- Kaynaklarda, Fârâbî'nin, Aristoteles'in *Prior Analitik* eserine *Kitâbu'l-kiyâsi's-sağır (Kitâbu'l-muhtasar al-sağır fi-l-kefiyyeti'l-kıyas)* adıyla kısa bir şerh yazdığına dair bilgi bulunmaktadır. Bu eser, İbranceye tercüme edilmiştir.¹⁸
- *Şerhu'l-Kitâbi'l-Hitabe lî Aristutâlis* eseri, *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii* adıyla Hermann Alemannus (Hermann the German) tarafından yaklaşık 1256 (veya 1243-44) yılında Arapçadan Latinceye tercüme edilmiştir. Fârâbî'nin, Aristoteles'in *Rhetorika* (Retorik) eserine yazdığı şerh olan bu eserin maalesef Arapçası günümüze kadar muhafaza edilememiştir. Aynı eser daha sonra 1481 yılında tahkik edilerek *Declaratio Compendiosa super Libris Rhetoricorum Aristotelis* adıyla tekrar basılmıştır.¹⁹ Bugün elimizde bulunan eserin Venice, 1484 (1481) ve 1515 Latince baskıları bulunmaktadır. Grignaschi, bu metni tahkik ederek 1971 yılında tekrar basmıştır.²⁰
- *Sadru'l-Kitâbi'l-Hitabe* eseri, *Declaratio compendiosa per viam divisionis Alfarabii super libris rhetoricorum Aristotelis* adıyla Dominicus Gundissalinus tarafından Arapçadan Latinceye tercüme edilmiştir. Fârâbî'nin kayıp eseri

nau (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 817; Nicholas Rescher, *Al- Fârâbi: An Annotated Bibliography* (Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 2010), 42.

¹⁶ Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 817.

¹⁷ Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 256-260; Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 817; Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, 7/117.

¹⁸ Küyel, "Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri", 172-178.

¹⁹ Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 246; Rescher, *Al- Fârâbi*, 43, 37-38; Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 817; Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, 7/117.

²⁰ Al-Fârâbi, *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique: I. Kitab al-Khataba, II Didascalia in Rethoricam Aristotelis ex Glosa Alfarabi*, ed. J. Janghade - M. Grinaschi (Beirut: Recherches de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth).

olan *Şerhu'l Kitâbi'l-Hitabe li Aristutâlis* eserine giriş olan *Sadru'l-Kitâbi'l-Hitabe* eserinin günümüzde 1481 Venedik baskısı bulunmaktadır.²¹

Fârâbî'nin mantık eserleri ile ilimlerin sayımı ve tasnifine dair eserinin öncelikli olarak tercüme edilmesinin nedeni, Latin düşünürlerinin tartışma/argümanlaştırma ve üniversitelerde hangi ilimlerin nasıl bir sıraya göre öğretilmesi gerektiğine ilişkin ilgilidir. Felsefe, tabii bilimler ve teoloji gibi ameli disiplinlerde gün geçtikçe ihtiyaç duyulan rasyonel düşünmenin sonucu olarak bu eserler tercüme edilmiştir.

1.2. Metafizik/İlahiyata Dair Eser

- *'Uyunu'l-Mesâ'il* eseri, *Flos Alfarabii secundum sententiam Aristotelis* ile *Fontes quaestionum* adıyla Latinceye parça parça tercüme edilmiştir. Ancak eserin kim tarafından tercüme edildiği kesin bilinmemekle birlikte Dominicus Gundissalinus tarafından tercüme edildiği tahmin edilmektedir. Ayrıca bu eserin *'Uyûnu'l-Mesa'il*'in tercümesi olup olmadığı meselesi tartışmalı olmakla birlikte Alonso tercüme edilen bu metnin *'Uyunu'l-Mesa'il*'in bir kısmının tercümesi olduğunu ileri sürmektedir.²² Daha sonra eser Cruz Hernandez tarafından tahkik edilerek yeniden basılmıştır.²³
- *Kitâbu'l-İlel* eseri, Latinceye *Liber De causis* adıyla tercüme edilmiştir. Kimin tarafından ve kaç yılında tercüme edildiği ise bilinmemektedir. Bu eser Proclus'un eserinden hareketle oluşturulmakla birlikte Fârâbî'ye atfedilmiştir.²⁴
- *Risâle fi'l-Akl ve'l Ma'kul* eseri, Gundissalinus tarafından *De Intellectu et intellectu* adıyla tahmini 1140 yılında veya 1160 ile 1190 yılları arasında Latinceye tercüme edilmiştir. Risalenin kimin tarafından tercüme edildiği bilinmemektedir. Risale, ilk dönemlerde İbn Sînâ çalışmalarıyla birlikte (1508, 1495 ve 1500 baskılarında) basılmıştır. Eser, Guilielmi Camerarius tarafından 1638 yılında *İhsâ'ü'l-'ulûm* eserinin Latince tercüme *De Scientiis* ile birlikte tekrar basılmıştır.²⁵ Yakın bir dönemde E. Gilson tarafından

²¹ Rescher, *Al-Fârâbi*, 37; Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, 7/115; Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 16.

²² Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, 7/117, 172; Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 817.

²³ Miguel Cruz Hernandez, "El Fontes quaestionum ('Uyun al-masâ'il) de Abu Nasr al-Fârâbî", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 18/ (1950), 303-323.

²⁴ Rescher, *Al-Fârâbi*, 44.

²⁵ Farâbî, "Alfarabii vetustissimi Aristotelis interpretis Opera omnia, quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt: ex antiquissimis manuscriptis eruta, studio et opera Guilielmi Camerarii, Paris, 1638", *Islamic Philosophy*, ed. Camerarii Guilielmi, thk. Fuat Sezgin (Frankfurt, 1999), 1-73.

tahkik edilerek yeniden yayınlanmıştır.²⁶ *Risâle fi'l-'Akl* üç defadan fazla İbraniceye de tercüme edilmiştir. Her iki nüshanın kimin tarafından tercüme edildiği bilinmemekle birlikte üçüncü nüshanın mütercimi Qalonymos ben Qalonymos'tır. Risale, İbraniceye *Sefer ha-sekhel we-ha-muskal* veya *Sefer ha-sekhel we-ha-maskil we-ha-muskal* (Akıl ve Akledilen Kitabı) (1314) adıyla tercüme edilmiştir.²⁷

Fârâbî'nin akıl anlayışını benimseyen İbn Sînâ'nın akıl teorisini içeren eserleri ile İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *De Anima* (Nefs Üzerine) eserine yazdığı büyük şerhin Latinceye tercüme edilmesi, Fârâbî'nin akıl doktrininin Latin düşünürleri arasında yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. İlk etki Dominicus Gundissalinus'un akıl tezinde; sonraki dönemlerde Fârâbî'nin akıl teorisinin etkisi Roger Bacon, Bonaventura, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın görüşlerinde görülebilir.²⁸

1.3. Siyaset ve Ahlaka Dair Eserler

- *Kitâbu't-tenbih 'alâ sabîl'il-Sa'âde* eseri *Liber exercitationis ad viam felicitatis* adıyla tercüme edilmiştir. Kesin olmamakla birlikte eseri Dominicus Gundissalinus yaklaşık 1160-1190 yılları arasında tercüme etmiştir.²⁹ Salman eseri tahkik edip yeniden basmıştır.³⁰
- *Kitâbu fi mebdâi ârâ-i ehl-il Medînet-il-fâzıla* eserinin sadece giriş kısmı, Lizbonlu Afonso Dinis tarafından *De Perfectione Naturali Intellectus* adıyla Latinceye tercüme edilmiştir. Eser daha sonra 1501 yılında İbranice nüshaya referansla Alessandro Achillini tarafından yeniden basılmıştır.³¹
- Fârâbî'nin, Aristoteles'in *Nicomachean Ethics* eserine yazdığı şerhin günümüze kadar muhafaza edilememesi nedeniyle eserin Latinceye tercüme edilip edilmediğine dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Albertus

²⁶ Richard Taylor C., "Abstraction in al-Fârâbî", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006), 151-168; Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 817.

²⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Gad Fruedenthal, "Ketav Ha-Dac'at Or Sefer Ha-Sekhel We-Ha-Muskalot: The Medieval Hebrew Translations Of Al-Fârâbî's Risâlah Fi'l-'Aql. A Study In Text History and in The Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminology", *Jewish Quarterly Review* 93/1-2 (2002), 29-115.

²⁸ Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, 7/170.

²⁹ Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 248; Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, 7/116; Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 817.

³⁰ Dominique Salman, "Le «Liber exercitationis ad viam felicitatis» d'Alfarabi", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 12 (1940), 33-48.

³¹ Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 394.

Magnus'un eserinde Fârâbî'nin *Nicomachean Ethics* eserine yazdığı şerhin I. ve X. bölümüne referanslarda bulunmasından hareketle eserin 1250 yılı öncesinde tercüme edildiği söylenebilir. Ancak Albert, İbn Rüşd'ün şerhinden yaptığı bazı alıntıları eserinde yanlışlıkla Fârâbî'nin şerhine isnat etmiştir. Ancak Albert'in kendinden emin şekilde Fârâbî'nin şerhine (şerhin I. ve X. bölümüne) referansta bulunması, Fârâbî'nin şerhinin XIII. yüzyılda Latinceye tercüme edildiğinin en önemli kanıtı kabul edilebilir. Albert dışında ahlaka dair yazılan bazı eserlerde Fârâbî'nin ismi ve görüşleri zikredilmesi şerhin Latinceye tercüme edildiği görüşünü desteklemektedir.³² Albert dışında İbn Meymun da eserden bazı alıntılar yapmıştır.

1.4. Fizik

Fârâbî'nin Aristoteles'in *Fizik* eserine yazdığı *Şerhu'l Kitâbu'l tabi'i li Aristutâlis* şerhinin Arapça metni günümüze kadar muhafaza edilememiştir. Ancak ikincil kaynaklardan, özellikle de Latince eserlerden Fârâbî'nin *Fizik* eserini şerh ettiği bilinmektedir. Musa İbn Meymun'un *Delâletu'l-Hâirîn* (Moreh Nebukim) eserinde felek ve yıldızların farkını temellendirirken Fârâbî'nin şerhinden birkaç alıntı yapmıştır.³³ Roger Bacon *Communia naturalium* eserinde Fârâbî'nin şerhinin I. II. ve III. bölümlerinden alıntılar yapmıştır. Albertus Magnus, *Fizik* eserinde şerhin IV. bölümüne referanslarda bulunmuştur. William of Auvergne de *Fizik* eserine yazdığı şerhte eserin VIII. bölümünden iki alıntı yapmıştır.³⁴ Bu tür alıntılar, Fârâbî'nin *Şerhu'l Kitâbu'l tabi'i li Aristutâlis* şerhinin XII. sonlarında veya XIII. yüzyılın başlarında Latinceye tercüme edildiğinin, Latin düşünürleri arasında bilindiğinin ve eserden istifade edildiğinin kanıtıdır. Şerhin Latince tercümesine dair iki farklı nüsha bulunmaktadır. Bunlar:

- *Tractatus Abumasar super 5m, 6m, 7m et 8m Physicorum* adıyla tercüme edilmiştir. Bu nüsha, diğer tercümeye nazaran daha kısadır. Eser, Aristoteles'in *Fizik* eserinin sadece dört bölümünün tercümesini içermektedir. Eldeki nüshaların yetersizliği nedeniyle, eserin eksik, tamamlanmamış veya yarım kalmış tercüme mi olduğu yoksa eserin sadece bir kısmının zarar mı gördüğüne dair net bir şey söylemek mümkün değildir.³⁵

³² Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 247-249.

³³ Moses Moimonides, *The Guides fo the Perplexed*, çev. M. Friedlander (New York, NY: Barnes & Nobles, 2004), 317; Türkçesi için bkz. Delâletu'l-hâirîn, Osman Bayder - Özcan Akdağ (terc.). (Kayseri: Kimlik Yay., 2019).

³⁴ Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 253-255.

³⁵ Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 251-252.

- *Distinctio Alfârâbîi süper librum Aristotilis de naturali auditu* adıyla Latinceye tercüme edilmiştir. Eser, tartışmalı olmakla birlikte Gerard of Cremon tarafından 1187 yılı öncesinde (1775) tercüme edilmiştir. Aristoteles'in *Fizik* eserinin ikinci kısmının tetkikinden oluşmaktadır. Eserin günümüzde beş nüshası bulunmaktadır. A. Birkenmayer, Latince nüshayı 1935 yılında *Distinctio sermonis Abunazar Alfarabi super librum auditus naturalis* başlığı ile tahkik ederek tekrar basmıştır. Fârâbî'nin Aristoteles'in *Fizik* eserine yazdığı şerhin Latince tercümesi olduğu tahmin edilmekle birlikte, Fârâbî'nin Aristoteles'in *Fizik* şerhinin günümüze ulaşmaması ve sadece farklı eserlerde ona yapılan atıflar aracılığıyla bilinmesi nedeniyle Fârâbî'ye aidiyeti tartışma konusudur.³⁶
- Fârâbî'nin *Şerhu Sadru'l-makâlâtu'l ulâ (hamse minhu) min Kitâb Oklides li Ebi Nasr Muhammed bn Muhammed el-Fârâbî, Öklid'in Stoikeia (Elemanlar-Kitabu'l-Usul)* eserinin 1. ve 5. kitaplarının baş tarafına yaptığı şerhleri eseri Dominicus Gundissalinus tarafından 1160 ile 1190 tarihleri arasında tercüme edilmiştir. Eser, 1270 yılında İbraniceye de tercüme edilmiştir.³⁷
- Fârâbî'ye atfedilen ancak aidiyeti konusunda ciddi şüpheler olmakla birlikte tercüme edilen diğer bir eser *On the Rise of the Sciences* (İlimlerin Ortaya Çıkışı)tır. Eserin, Dominicus Gundissalinus tarafından XII. yüzyılda tercüme edildiği tahmin edilmektedir.³⁸

Latin düşünürleri, Fârâbî'nin *Fizik* eserine yazdığı şerh dışında, *İhsâ'ül-'ulûm* eseri aracılığıyla da Aristoteles'in fizik (tabiiyat) anlayışına dair bilgi sahibi olmuşlardır. Eserin IV. bölümünde, Aristoteles'in ifadelerini kullanarak fiziği tanımlamakta, fiziğin kısımları, konuları ve yöntemiyle ilgili genel bilgiler vermiştir.³⁹

1.5. Felsefeye Giriş Niteliğindeki Eserler

- *Kitâbu'l Merâtibu'l-'ulum* eseri, *De Ortu Scientiarum* (veya *Epistula de assignanda causa ex qua ortae sunt scientiae philosophiae et ordo earumindisciplina*) adıyla Dominicus Gundissalinus tarafından yaklaşık 1140 yılında Latinceye tercüme edilmiştir. *İhsâ'ül-'ulûm*'a nazaran daha kısa ve içerik olarak

³⁶ Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 817; Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 255-256.

³⁷ Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 817; Şerhe ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Mübahat Küyel, *Farâbî'nin Geometri Felsefesine İlişkin Metinler* (Ankara: AKM Yayınları, 1992).

³⁸ Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 817.

³⁹ Charles Burnett, "Scientific Speculations", *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 174.

farklı olan bu eser, *İhsâ'ül-'ulûm* ile karıştırılan bir metindir. Eserin beş nüshası günümüze kadar muhafaza edilebilmiştir. C. Baeumker, eseri 1916 yılında tahkik ederek yeniden basmıştır.⁴⁰ Salman, bu eserin yazarı bilinmeyen birine ait olmakla birlikte yanlışlıkla Fârâbî'ye atfedildiğini savunmuştur.⁴¹

- *İhsâ'ül-'ulûm* (İlimlerin Sayımı), eserinin iki farklı Latince tercümesi yapılmıştır. Bunların ilki, Dominicus Gundissalinus tarafından yaklaşık 1160-1190 (bazı kaynaklarda 1140, 1154-1166 arası) yılları arasında *De Scientiis* adıyla yapılmıştır.⁴² Gundissalinus, eserin aslına sadık kalmadan tercüme etmiştir.⁴³ *İhsâ'ül-'ulûm* eserinin ikinci tercümesi ise Gerard of Ceremona tarafından yapılmıştır. Gerard eseri, tahmini 1230 yılında *De Divisione Scientiarum/ Liber Alfarabii de Scientiis* ⁴⁴ adıyla tercüme etmiştir. Burnett ise Gerard'ın eseri yaklaşık 1187'den (tahmini 1175) önce tercüme ettiğini belirtmiştir. Gerard, Gundissalinus'a nazaran literal tarzda ve metne bağlı olarak eserin tercümesini gerçekleştirmiştir.⁴⁵ Gundissalinus'un tercümesi 1638 yılında Camerarius tarafından tekrar basılmıştır. Yakın bir dönemde ise Gundissalinus'un tercüme ettiği Latince metin, Arapça ve İspanyolca tercümeleriyle birlikte A. Palencia tarafından 1932 yılında tahkik edilerek yeniden basılmıştır.⁴⁶ Her iki nüsha dışında Fârâbî'ye atfedilmekle birlikte ona aidiyeti kesin olmayan başka bir nüsha daha bulunmaktadır. Söz konusu bu nüsha Johannes Hispanus tarafından tercüme edilmiştir.⁴⁷

⁴⁰ Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 246; Fârâbî, *Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum). Eine mittelalterliche Einleitungsschrift in die Philosophie Wissenschaften*, ed. Clemens Baeumker (BGPTMA: Münster in Westph Aschendorff, 1916).

⁴¹ Rescher, *Al-Fârâbî*, 44.

⁴² Salman, eserin 1140 yılında tercüme edildiğini belirtmiştir. Bkz. Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 246; Osman Emin - Farâbî, "İhsâ'ül-'ulûm'un Batı Dünyasındaki Etkisi", *İhsâ'ül-'ulûm* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1949), 18.

⁴³ Jolivet, "The Arabic inheritance", 135-136; Burnett, "Scientific Speculations", 156; Alexander Fidora, "Dominicus Gundissalinus And The Introduction of Metaphysics Into The Latin West", *The Review of Metaphysics* 66/4 (2013), 695.

⁴⁴ Gerard of Cremona'nın tercümesi *De Divisione Scientiarum* Angel Gonzalez Palencia tarafından 1953 yılında tahkik edilerek yeniden basılmıştır. Bkz. Al- Fârâbî, *Catalogo de las ciencias*, ss. 119-76.

⁴⁵ Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, 7/115; Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin", 816; Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 576.

⁴⁶ Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", 245-246. Alfarabi, *Catalogo de las Ciencias*, edicion y traduccion castellana por A. G. Gundissalinus'un *De Scientiis* eseri Manuel Alonso tarafından tahkik edilerek yeniden basılmıştır. Bkz. Dominicus Gundissalvi *De scientiis*, Manuel Alonso (ed.), Madrid, 1954.

⁴⁷ Henry George Farmer, "A Further Arabic-Latin Writing on Music", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 65/2 (Nisan 1933), 307-322.

Farmer, Gundissalinus'un *İhsâ'ül-'ulûm* eserinin mütercimi olmadığını, asıl mütercimim John of Seville (Johannes Hispalensis)⁴⁸ olduğunu ileri sürmüştür. Zira John of Seville'ye isnad edilen XIII. yüzyıla ait *De divisione omnium scientrum* nüshası bulunmaktadır.⁴⁹ Eseri tercüme edenin Gundissalinus şeklinde düşünülmesinin nedeni, Gundissalinus'un *İhsâ'ül-'ulûm* eserinden büyük ölçüde yararlanarak yazdığı *De divisione philosophiae*⁵⁰ eserinin belirli bir dönem yanlışlıkla Fârâbî'ye isnat edilmesidir. Farmer, *İhsâ'ül-'ulûm* tercümesinin Gundissalinus'a isnad edilmesinin diğer bir muhtemel nedeninin, Gundissalinus'un eseri Arapça bilen John of Seville (İbn Davud) ile tercüme etmiş olmasıdır. Gerard'ın tercüme ettiği metin John of Seville'nin tercüme ettiği metinden daha eskidir.⁵¹

Gerard'ın, tercüme edilmiş metni neden tekrar tercüme etme ihtiyacı duyduğu sorusu gündeme gelmektedir. Zira aynı dönemde yaşamış iki mütercimim aynı metni tercüme etmeleri anlaşılmaz gibi durmaktadır. Bunun muhtemel nedeni, Gerard'ın, John of Seville veya Gundissalinus tarafından daha önceden tercüme edilen metinde tespit ettiği bazı hataları tashih etmek veya metnin aslına sadık kalınmadan yapılan tercümeyle eksik bulmasıdır. Bu hataları gidermek ve daha güvenilir metin ortaya koymak adına Gerard, eseri tekrar tercüme etmiştir.

XIII. yüzyılda *İhsâ'ül-'ulûm*'ün bazı bölümleri, Yahudi düşünür Shem-Tov

⁴⁸ John of Seville, Toledo'da kurulan tercüme merkezinde mütercimlik yapan Yahudi asıllı önemli çevirmenlerden biridir. İbrani isminin Ebu Davud, Latince isminin ise Avendauth (Aven Daud) olduğu tahmin edilmekle birlikte kesin bilgi bulunmamaktadır. Zira Avendauth ismiyle anılan başka bir mütercim daha bulunmaktadır. Dominicus Gundissalinus ile birlikte Arapçadan Katille ve Latince diline tercüme yapımıştır. Farâbî (İhsau'l-'ulum) ve İbn Sînâ (Kitâbu'n-Nefs) ve Gazzâlî'nin (Makasidu'l-Felasife) bazı eserlerin tercüme etmiştir. Bkz. Charles S. F. Burnett, "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 109/1 (Ocak 1977), 62.

⁴⁹ Farmer, Gundissalinus'un tercüme faaliyetini yönlendiren ve değerlendiren Abraham İbn Davud (John Avendehut)'un John of Seville ve John of Spain ile aynı kişi olması ihtimalinin doğru kabul edilmesi durumunda, Gundissalinus'un *İhsâ'ül-'ulûm* eserinin tercümesinde katkısı olabileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca Günsissalinus'un *De divisione philosophiae* eserinde referansta bulunduğu nüsha, John of Seville'ye isnad edilen nüshadır. Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence: Studies in the music of the Middle Ages*, 53; Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, 6.

⁵⁰ Dominicus Gundissalvi, *De divisione philosophiae*, ed. Baur L. Aschendorff (Münster: BGPM, 1903).

⁵¹ Edward Grant, "Classification of The Sciences, Introduction", *A Source Book in Medieval Science*, ed. Edward Grant (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974), 53.

ben Joseph bn. Falaquera tarafından İbraniceye tercüme edilmiştir.⁵² Bu eserin tercümesiyle birlikte, Latin düşünürleri ilk defa ilimlerin tasnifinde bilimsel bir bakış açısı kazanmışlardır.

2. Tercüme Edilen Eserlerin Etkisi

Fârâbî'nin Latinceye tercüme edilen eserlerinin Latin düşünürleri üzerindeki etkisini daha iyi anlayabilmek için iki örnek üzerinden etkinin derinliğini tespit etmeğe çalışacağız. Bunların ilki, erken dönemde Latinceye tercüme edilen *İhsâ'ül-'ulûm* eserinde ele aldığı ilimlerin konusu, yöntemi ve amacına göre ilimlerin tasnifi doktrinidir. İkinci örnek ise yine bu eserde ana hatlarıyla ele aldığı müzik teorisinin Latin müzik teorisyenleri üzerindeki etkisidir.

2.1. İlimlerin Tasnifi

Fârâbî'nin tercüme edilen eserleri arasında Latin düşüncesinde en fazla etkide bulunduğu eserin *İhsâ'ül-'ulûm* olduğu söylenebilir. Eser, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere iki Gundissalinus (*De Scientiis*) ve Gerard (*De Divisione Scientiarum/ Liber Alfarabii de Scientiis*) tarafından Latinceye tercüme edilmiştir. Eserde Fârâbî, ilimleri konularına, yöntem ve ilkelerine göre tasnif ettikten sonra her bir ilmin konusunu ve gayesini izah etmiştir. İlimleri tasnif ediş şekliyle alanında ilk defa yazılmış eşsiz bir eserdir. Farklı disiplinleri tasnif etmesi ve konularına göre izah etmesi nedeniyle uzun bir dönem ansiklopedik bir eser olarak kabul edilmiştir. Eser, Latinceye tercüme edildikten sonra onu birebir ya da büyük ölçüde taklit eden eserler yazılmıştır.⁵³ Orta Çağ okullarında ve üniversitelerde okutulan, takip edilen ve bu disiplinlerle ilgilenen düşünürler için önemli bir eser olmuştur. Fârâbî'nin ilimlerin tasnifine dair kullandığı yöntem, başta Gundissalinus (*De divisione philosophiae*) olmak üzere Latin düşünürlerinin bir kısmı tarafından benimsenmiş ve ilimler benzer tasnife tabii tutulmuştur.

Fârâbî'nin eserinin tercümesinden önce Batı dünyasında hangi derslerin nasıl bir sıraya göre okutulacağına dair Antik dönemden, özellikle de Aristoteles'in tasnifinden hareketle oluşan bir gelenek bulunmaktaydı. Söz konusu bu gelenek, bilim ve sanat dallarının öğretilmesinde esas alınan belirli yöntem ve ilkelere dayanmaktaydı. Mesela Aristoteles ve Porphyriusçu gelenek, ilimleri ilkin konularına, yöntemlerine ve gayelerine; ikinci olarak da

⁵² Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 577-578; Henry George Farmer, "The Influence of Al-Farabi's 'Ihsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", *Journal of the Royal Asiatic Society* 64/3 (Temmuz 1932), 574.

⁵³ Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtu'l-umem* (Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâtulikiyye, 1912), 53; Farmer, "The Influence of Al-Farabi's 'Ihsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", 36.

eğitim sisteminde ne zaman hangi sıraya göre öğretileceğine göre sıralamıştır. Bu dönemde ilimler daha çok hoca – talebe veya usta – ıracak ilişkisi bağlamında hocanın bizzat yönlendirmesi, gözlemlenmesi ve aletlerin kullanımı vb. şekillerde yapılmıştır. Mesela, ses ler müzik ğretiminde, abaküs aritmetik hesaplamalarda, usturlap astronomik hesaplamalarda öğrenciye bizzat kullandırılarak ve sözlü şekilde ynlendirmeyele öğretilmiştir. Ancak XII. yüzyıl ile birlikte ilimlerin konusu, yöntemi ve amacını izah eden eserlerin ön plana çıkmasıyla birlikte uygulamanın yerini zamanla eserlerdeki teorik bilgilerin okunması ve öğretilmesi almıştır.⁵⁴

Skolastik dönemde, ilimlerin tasnifi, felsefe ve bilim arasındaki ilişkiye dair Adelard of Bath'ın (. 1152) XII. yüzyılın başında kaleme aldığı *De eodem et diverso* (Benzerlik ve Farklılık zerine) eseri bulunmaktaydı. Adelard eserinde ilimleri, *trivium* (l grup) ve *quadrium* (dörtlü grup) olmak üzere iki şekilde taksim etmiştir. Trivium, gramer, mantık ve retorik; quadrium da aritmetik, geometri müzik ve astronomi ilimlerinden oluşmaktadır. Adelard, 7 disipline ek olarak eserine tıp ve fizik disiplinlerini de eklemiştir.⁵⁵ Adelard'dan farklı olarak ilimleri tasnif eden diğer bir düşünür Hugh of Saint-Victor (. 1141) dur. Trivium ve quadrium ilimlerini ele aldığı *Didascalicon* (1130) eserinde felsefeyi, teorik, pratik, mekanik ve mantık olmak üzere dört kısma ayırmıştır. Quadrium'daki disiplinleri teorik ilimlerin altına dhil ederken, trivium ilimlerini de mantık ilmine dhil etmiştir.⁵⁶ Frb'nin *İhs''l-'ulm* eserinden hareketle ilimlerin tanımı, konusu, amaçları ve tasnifine dair kaleme alınan dönemin diğer bir önemli eseri Hermann of Carinthia'nın *De Scientiis* alışmasıdır. Frb'nin eseriyle büyük benzerlikler taşıyan bu eserde, bazı açılardan Frb'nin kısaca ele aldığı veya özetlediği başlıklar daha ayrıntılı şekilde ele alınıp izah edilmiştir. Eserinde ele aldığı kozmoloji ve kozmogoniye dair tartışmalarda, Yunan felsefesinin izleri kadar kendisinin de tercüme sürecinin bir parçası olduğu Müslüman düşünürlerin etkisi görülebilir.⁵⁷

Frb, genel anlamda bu geleneği takip etmekle birlikte kendi felsefi sistemi bağlamında ilimlerin tasnif şeklini kısmen değiştirerek devam ettirmiştir.

⁵⁴ G. Beaujouan, "The Transformation of the Quadrivium", *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 464-465.

⁵⁵ Jolivet, "The Arabic inheritance", 126.

⁵⁶ Victor Saint of, "Classification of The Sciences", ev. Jerome Taylor, *A Source Book in Medieval Science*, ed. Edward Grant (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974); Jolivet, "The Arabic inheritance", 54-58.

⁵⁷ Jolivet, "The Arabic inheritance", 125, 127.

Eserinde, Aristoteles'in ayırımını⁵⁸ takip ederek genel anlamda ilimleri, *nazarî* (teorik), *ameli* (pratik) olmak üzere iki şekilde tasnif etmiştir. Aristoteles'in bazen yaptığı teorik, pratik ve üretime dayalı ilimler tasnifinden⁵⁹ farklı olarak ilimleri dil, mantık, matematik, tabiat – ilahiyat ve siyaset - fıkıh – kelim ilimleri olmak üzere beş başlık şeklinde sınıflamıştır. Daha sonra her bir ilmi de kendi içinde alt başlıklara ayırmıştır. Aristoteles'in konu, ilke ve yöntemleri itibariyle ayrı ayrı ele aldığı fizik/tabiat ve metafiziği Fârâbî tek başlık altına sınıflamıştır. Aristoteles'i takip ederek fizik ilmini matematik ile ilahiyat ('ilmu'l-ilahi) arasında yerleştirmiştir; diğer bir ifadeyle fizik ilmi cebir, geometri, astronomi ve müzikten (quadrivium) sonra gelmekte, ilahiyatı ise incelemektedir. Fârâbî'nin bu tasnifi daha sonra Gundissalinus ve Hermann tarafından ilimlerin tasnifinde takip edilmiştir.⁶⁰ Aristoteles'in ayrı bir sınıflamaya dâhil etmediği, bir yöntem olarak kabul ettiği mantığı Fârâbî ayrı bir ilim sınıfı olarak kabul etmiştir. Aristoteles'te yer almayan dil ilmini de müstakil bir ilim olarak kabul etmiş ve tasnifinin başında sistemine dâhil etmiştir. Aynı şekilde Aristoteles'in tasnifinde yer almayan fıkıh ve kelim ilimlerini Fârâbî siyaset ilmiyle birlikte sınıflamıştır.⁶¹

Fârâbî'nin ilimleri tasnif ediliş şeklini esas alarak ilimler tasnifine dair yazılan en önemli eser Dominicus Gundissalinus'un kaleme aldığı *De divisione philosophiae* (İlimlerin Kısımları, 1150) eseridir. Gundissalinus, eserinde bilimlerin tasnifini daha sistemli şekilde temellendirirken Fârâbî'nin görüşlerinden büyük ölçüde yararlanmışır. *De divisione philosophiae* eserinin içeriği esas alındığında yaklaşık üçte ikisinin Fârâbî'nin *İhsâ'ü'l-'ulûm* ile *Merâtib-ul-'ulûm* (De ortu scientiarum) eserlerinin derlemesinden ibaret olduğu söylenebilir.⁶² Gundissalinus eserinde, Yunan ve İslam geleneğindeki tasnifleri birleştiren, süre gelen geleneği değiştiren, farklı kıstasları da dâhil ederek ilimlerin tasnifini yapan, tasnife farklı disiplinleri dâhil eden, sistemli ve iyi düşünülmüş bir ilimler tasnifi ortaya koymuştur. Gundissalinus'un bu başarısının arkasında Edward Grant'ın da tespit ettiği üzere Yunan ve İslam geleneğindeki ilimle-

⁵⁸ Aristotle, "Metaphysics", *The Basic Works of Aristotle*, ed. McKeon Richard (New York, NY: Random House, ts.), II.1 982, 993a.; Topics VI.1;

⁵⁹ Aristotle, Topics VI.6 145a, VIII.1 157a; "Metaphysics", VI.1 1025a-1026b.

⁶⁰ Burnett, "Arabic into Latin", 384; Charles Burnett, "Hermann of Carinthia", *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 391.

⁶¹ Ahmet Arslan, "Çevirenin Önsözü", çev. Ahmet Arslan, *İlimlerin Sayımı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 12-13; Eyüp Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçiş ve Kabulü", *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 152-166; Farâbî, *İhsâ'u'l-'ulûm*, 43.

⁶² Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 564-565; Farmer, "The Influence of Al-Farabi's 'Ihsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", 589.

rin tasnifini özgün şekilde harmanlayan Fârâbî'nin eserinin tartışmasız etkisi açıktır. Gundissalinus'un Fârâbî'ye nazaran daha karmaşık ve sistemli bir tasnifi yapabilmesinin arka planında, Fârâbî dışında İbn Sînâ'nın *Şifa* eserinin mantık bölümünden ciddi anlamda faydalanması yatar. Gundissalinus'un *Şifa*'da ilimlerin tasnifine dair uzun bir alıntı yapması bunun kanıtıdır.⁶³ Eserler arasındaki benzerlik bir yana Gundissalinus'un içeriği, ilke, yöntem ve amaçlarına dair bilgi sahibi olmadığı ilimlerin tasnifini Fârâbî'nin eserinden yararlanmadan gerçekleştirmesi söz konusu değildir.⁶⁴

Gundissalinus, Fârâbî'ye benzer şekilde ilimleri genel anlamda teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Daha sonra teorik ilimleri kendi içinde üç başlık altında sınıflamıştır. Bunların ilki, tabii ilimler (scientia naturalis) olup ilimler arasında en düşüğü ve ilk sırada olandır. İkincisi, matematik (matematica) olup ortada olan ilimdir. Üçüncüsü ise ve metafizik (divina: teoloji – ilk felsefe)tir.⁶⁵ Bunlara ek olarak gramer, şiir (poetics), retorik, mantık ve tıp ilimlerini sayar. Fârâbî'yi takip ederek quadrium ilimlerini dört ile sınırlamak yerine –aritmetik geometri, optik, astroloji, ağırlık bilimi ve mekanik/mühendislik ekleyerek ilimlerin sayısını artırır. Bunları teorik ilimler içinde sayar.⁶⁶ Tıp ve statik ilmini 7 özgür sanata dahil ederek trivium ile quadrium arasına yerleştirmiştir. Gundissalinus, Fârâbî'yi takip ederek *Hitabet* (Rhetorika) ve *Şiir*'i (Poetika) de dâhil ederek mantık ilmini 8 alt başlığa ayırmıştır.⁶⁷ Eserinde, ilk defa metafizik ilmini Latin düşüncesinde müstakil bir disiplin kabul etmiştir. Kendi dönemine kadarki anlayış olan metafiziğin daha çok problemlerin tartışıldığı Aristoteles külliyyatında fizikten sonra gelen bir metinden ziyade kendine has yöntemi, konusu ve ilkeleri olan bir disiplin olarak tanımlayıp tasnif etmiştir.⁶⁸ Kanaatimizce Gundissalinus Latin düşüncesindeki bu temel değişikliği başta Fârâbî olmak üzere tercüme ettiği İbn Sînâ'nın eserlerinden hareketle yapmıştır. Zira Fârâbî, *İhsâ'ül-'ulûm* eserinde metafiziğin tanımına, konusuna, ilkelerine ve yöntemine dair bilgi verdikten sonra onu *el-'ilmu'l-ilâhî* (ma ba'da't-tabî'a) ismiyle müstakil bir disiplin şeklinde

⁶³ Jolivet, "The Arabic inheritance", 126, 136; Beaujouan, "The Transformation of the Quadrium", 464.

⁶⁴ Grant, "Classification of The Sciences, Introduction", 53-54; Emin - Farâbî, "İhsâ'ül-'ulûm'un Batı Dünyasındaki Etkisi", 18-19.

⁶⁵ Domingo Gundisalvo, "Classification of The Sciences", çev. Marshall Clagett - Edward Grant, *A Source Book in Medieval Science* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974), 61-62.

⁶⁶ Gundisalvo, "Classification of The Sciences", 61-76; Jolivet, "The Arabic inheritance", 136-137.

⁶⁷ Gundisalvo, "Classification of The Sciences", 67-68.

⁶⁸ Fidora, "Dominicus Gundissalinus and the Introduction Of Metaphysics Into The Latin West", 692, 97-98.

tasnif etmiştir. Daha sonra metafiziği kendi içinde varlık olmak bakımından varlık ve ona arız olan nitelikleri, burhanın ilkeleri, Tanrı ve ilahi hususları ele alan şekilde üç kısma ayırmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik ilmini ayrı bir ilim şeklindeki izahları ve temellendirmeleri, Gundissalinus'un Latin dünyasında benzer bir çabaya girişmesini sağlamıştır.⁶⁹

Her iki metin arasındaki temel farklardan biri, Fârâbî'nin ilimlere ilişkin tasnifinin ilk sırasında dil ilmine yer vermesidir. Fârâbî, tasnifinin ilk sırasına koyduğu dil ilminde dilin tanımı, konusu ve alt başlıklarını ele alır. Gundissalinus eserinde ise Fârâbî'den farklı olarak ilimler tasnifinde dil ilmine yer vermez. Bu yönüyle Fârâbî'nin tasnifinden farklı olarak dil ilmine yer veremeyen Aristoteles'in tasnifini esas alır.⁷⁰ Gundissalinus, Fârâbî'ye benzer şekilde ilimler tasnifine mantığı dâhil eder. Aristoteles'in mantığa dâhil etmediği *Hitabet* (Rhetorika) ve *Şiir* (Poetika), Fârâbî'nin tasnifinde mantığın kısımlarına dâhil edilir. Gundissalinus da Fârâbî'yi takip ederek *Hitabet* ve *Şiiri* tasnife dâhil etmiştir.⁷¹

Gundissalinus'un tasnifinde Fârâbî'yi takip ettiği diğer bir husus, matematik ilmidir. Gundissalinus, dönemin eğitim sisteminde takip edilen trivium ve quadrium ikili sistemden biri olan quadrium'dan farklı bir tasnife gitmiştir. Quadrium'da aritmetik, geometri, astronomi ve müzik şeklindeki tasnifi matematik ilmi altında farklı alt başlıklara ayırmıştır. Buna göre matematik ilminin altında aritmetik geometri, müzik, astroloji, optik ağırlık ilmi (*scenia de ponderibus*) ve aletler ilmi şeklinde değiştirmiştir. Gundissalinus'un matematik ilmini 8 alt ilme ayırması Fârâbî'nin matematik ilminin alt başlıklarıyla ciddi benzerlikler taşımaktadır.⁷² Bu da Gundissalinus'un dönemin tasnifinden farklı olarak Fârâbî'nin tasnifini benimsediği anlamına gelmektedir. Ancak Gundissalinus, Fârâbî'den farklı olarak matematik ilminin alt ilimleri arasında Fârâbî'nin iki kısma ayırdığı ve 'ilmü'n-nucûm (astronomi) dediği ilmin Gundissalinus tarafından astrolojinin (*astrologia*) astronomi ile birlikte matematik ilimlerine dâhil edilmiştir.⁷³ Diğer bir farklılık ise Gundissalinus'un müzik ilmine dair bilgi vermemesidir. Fârâbî, eserinde müzik ilmini ana hat-

⁶⁹ Farâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, 91-101.

⁷⁰ Farâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, 45-52.

⁷¹ Farâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, 63-68; Gundisalvo, "Classification of The Sciences", 74.

⁷² Farâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, 75-90; Gundisalvo, "Classification of The Sciences", 65-78.

⁷³ Farâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, 84-85; Gundisalvo, "Classification of The Sciences", 74-75.

larıyla ele alıp kısımlarına, nağme, melodi vb. hususlara dair bilgi verirken Gundissalinus ise tasnifinde müziğe yer vermemiştir.⁷⁴

Gundissalinus, Fârâbî'ye benzer şekilde tabiat ilmini de sekiz alt başlığa ayırır. Ancak Gundissalinus, Fârâbî'den farklı olarak tabiat ilmi ile ilahiyat ilmini birlikte ele almaz. İlahiyat ya da teoloji ilmini teorik/nazarî ilmin içindeki üç ilimden biri olarak sayar. Fârâbî, tabiat ilmini matematikten hemen sonra dördüncü ilim olarak anarken Gundissalinus ise mantıktan hemen sonra tabiat ilmine yer verir.⁷⁵ Gundissalinus, Fârâbî'nin pratik felsefesinin temelini oluşturan siyaset ilmine ek olarak kelim ve fıkıh gibi ilimlere yer vermemektedir.⁷⁶

Özetle, Gundissalinus'un ilimlerin tasnifinde, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan hareketle üç temel yenilik gerçekleştirdiği söylenebilir. Bunların ilki, Antik dönemlerden itibaren devam eden ilimlerin tasnifinde değişikliğe gitmesidir. Geleneksel ilimlere olmazsa olmaz yeni ilimler ve sanatlar (tıp ve statiks) eklemiştir. İkincisi, ilimlerin tasnifine ilimlerin mahiyeti, konusu ve konularına dair geleneksel bilginin dışında farklı bir bakış açısı kazandırmasıdır. Bu sebeple Gundissalinus'un, Fârâbî'nin eserindeki yöntem ve tasnifi takip ederek ilimleri konusuna, amacına yöntemine göre yeniden tasnif ettiği görülmektedir. Bu bağlamda eserin giriş kısmında ilimlerin tasnifine dair temel olduğu kadar basit bir yöntem ve ilkeler belirlemesi ile mantığı ilimlerin tasnifine dâhil etmesi buna birer örnek olarak kabul edilebilir. Üçüncüsü de dini (metafizik) ve pozitif bilimler arasında sağlam bir ilişki tesis etmesidir.

2.2. Müzik

Fârâbî'nin *İhsâ'ül-'ulûm* eserinin Latin düşünürlerini etkilediği önemli bir alan müziktir. Eserin müzik kısmı her ne kadar kısa olsa da eser, Batıda var olan müzik geleneğini etkileyen ve yeniden şekillendiren bir etkiye bulunmuştur. Fârâbî, müziğe dair *İhsâ'ül-'ulûm* dışında *Kitâbu'l- Musiki'l-Kebir*, *Kelâm fi'l-musiki*, *Kitâb fi ihşa'ul-ikâ'at ve Kitabu'l-ikâ'at* eserlerini kaleme almıştır.⁷⁷ Eserlerin içeriği ve yazılış tarihleri göz önünde bulundurulduğunda Fârâbî'nin, Batı Avrupa'daki müzik teorisyenlerden daha önce müziğin teorik yönü kadar müzikte kullanılan enstrümanlara dair eserler yazdığı anlaşıl-

⁷⁴ Farâbî, *İhsâ'ül-'ulûm*, 86-88; Gundisalvo, "Classification of The Sciences", 74-75; Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", 164.

⁷⁵ Farâbî, *İhsâ'ül-'ulûm*, 96-98; Gundisalvo, "Classification of The Sciences", 61, 63-65; Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", 164.

⁷⁶ Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", 164.

⁷⁷ Kubilay Kolukıncı, "Bir İslâm Filozofu Olan Farâbî'nin Müzik Yönü", *ERUİFD* 2/19 (2014), 33.

maktadır.⁷⁸ Bu yönüyle Fârâbî Orta Çağ'ın en önemli müzik teorisyenlerinden biri olarak kabul edilebilir.

Kitâbu'l Musiki'l-Kebir (930) Batı'da ve İslâm dünyasında müzik teorisi ve müzik felsefesi açısından kendi dönemine kadar yazılmış en kapsamlı ve sistematik eserdir. *İhsâ'ül-'ulûm* eserinde müziğe dair yazdıklarınının, bu eserin özeti ve ana hatları olduğu söylenebilir. Fârâbî eserde, müziğin tanımı, yöntemi, konuları, Yunanlıların katkıları vb. teorik meseleleri ele almıştır.⁷⁹ Müzik ilminin incelikleri ile usulünü ayrıntılı şekilde ele aldığı eserde, teorik müziği beş alt başlığa ayırmıştır. Bu beş başlıkta müziğin mahiyeti, ilkeleri, yöntemi, notalar, notalar arası ilişkiler, ritim, melodi ayarlamalar vb. hususları ele alır. *Kitabu'l-Musiki* eserinin girişi, Aristoteles'in müziğe dair yazdığı eserlerle eşit niteliklere sahiptir. Her ne kadar başta Aristoteles olmak üzere bazı Yunan düşünürlerin müzik görüşlerinden etkilenmiş olsa da teorik anlamda müziğe dair özgün katkılarda bulunmuştur. Bu eserlerden bilindiği kadarıyla sadece *İhsâ'ül-'ulûm* eseri erken dönemde Latinceye tercüme edilmiştir. *Kitâbu'l- Musiki'l-Kebir* eseri ise erken dönemde İbraniceye tercüme edilmekle birlikte Latinceye geç bir dönemde tercüme edilmiştir. Müziğin teorik yönünü ayrıntılı şekilde ele aldığı bu eserin geç bir dönemde tercüme edilmesi, Fârâbî'nin müzik teorisinin Latin düşünürleri üzerindeki etkisinin sınırlı olmasına neden olmuştur.⁸⁰ Bununla birlikte, Avrupa'nın farklı merkezlerinden İspanya'ya gelen ve İslam bilimini öğrenmeye çalışan düşünür ve öğrencilerin, Fârâbî'nin bu eserini İbranice üzerinden dolaylı şekilde öğrenmiş olmaları muhtemeldir.⁸¹ Eser, İslam coğrafyasında olduğu kadar Batıda, İran'da ve Hint coğrafyasında önemli bir kaynak olmuştur. İspanya Hristiyan okullarında müzik eğitiminde takip edilen bir eserdir. Farmer'ın tespitiyle pratik anlamda da müzikle ilgilenen Fârâbî, teorik müzik alanındaki çalışmasıyla, Orta Çağ döneminde XV. yüzyıl Ramos de Pareja (1440-1521) kadar bu alanda eşsiz bir konuma sahip olmuştur. Bu yönüyle Fârâbî, müzik alanında *facile princeps* (şüphesiz en iyisi/lider) dir.⁸²

⁷⁸ Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 258.

⁷⁹ Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 286-288.

⁸⁰ Farmer, "The Influence of Al-Farabi's 'Ihsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", 592.

⁸¹ Farmer, "The Influence of Al-Farabi's 'Ihsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", 592; George Sarton, *Introduction to the History of Science* (Huntington, N.Y.: R. E. Krieger Pub. Co, 1975), ii, 25.

⁸² Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 292, 268, 291; Farmer, "The Influence of Al-Farabi's 'Ihsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", 562.

Latin eğitim sisteminde hem dini eğitimde hem de yedi özgür sanatın eğitiminde müzik önemli bir yer tutmuştur. Müzik dini ritüellerin icrasında motive edici özelliği kadar Tanrı'nın yüceltilmesinde (ilahi) araç olarak kullanılmıştır. Müzik, 7 özgür sanattan (quarium'daki dört ilimden biri) matematik ve astronomi ile ilişkili olarak –özellikle de matematik ilmini öğrenmenin bir şartı - ele alınmıştır. Dönemin dört büyük üniversitesi olan Paris, Sorbonne, Oxford ve Cambridge'de eğitim döneminin açılış seremonisi gibi etkinliklerde, kilise ve katedraldeki dini ayinlerde müzik etkinliği vazgeçilmez bir ritüel olmuştur. Padua, Prag, Köln ve Viyana üniversitelerinde müzik lisans ve yüksek lisans eğitimlerinde zorunlu dersler arasında sayılmıştır. Batı dünyasındaki müzik eğitim geleneği, Antik dönemden Pythagoras, Aristoteles ve Roma dönemi müzik teorilerine dayanmaktadır. Boethius'un üniversitelerde ders kitabı olarak okutulan *De Musica* (Müzik Üzerine) eseri, bu geleneğin önemli bir örneğidir.⁸³ Ancak Fârâbî'nin *İhsâ'ü'l-'ulûm* eseri dışında müziğe dair yazılan eserlerde müzik, üniversitede okuyan öğrenciler için ayrıntıya girmeden ana hatlarıyla ve teorik yönü ihmal edilerek ele alınmıştır. Müzik, diğer ilimlerin genel hatlarıyla ele alınıp tasnif edilmesine benzer şekilde tanımı, bölümleri, nerde ve nasıl icra edileceği ve etkileri açısından özetlenmiştir. Alandaki boşluktan dolayı Fârâbî'nin *İhsâ'ü'l-'ulûm* eserinin müzik bölümü müziğin tanımı, kısımları ve ilkelerine dair önemli bir kaynak olmuştur. Eser tercüme edildikten kısa bir süre sonra özellikle de Batı Avrupa okullarında ve Yahudi okullarında ders kitabı olarak okutulmuştur.⁸⁴

Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm* eserinde müzik ilmini, pratik (ameli) ve teorik (nazari) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Pratik müzik kısmında enstrümanları doğal (tab'î) ve sun'î (sana'ati) olmak üzere iki şekilde taksim etmiştir. Doğal olana gırtlak ve küçük dili; yapay olana da flüt ve udu örnek vermiştir. Teorik müziği de kendi içinde beş kısma ayırmıştır.⁸⁵ Fârâbî, Boethius'un *De Institutione Musica* eserinde Pythagorasçı geleneğe bağlı olarak müziği *evren müziği* (*musica mundana*), *insan ruhunun müziği* (*musica humana*) ve *enstrüman müziği* (*musica enstrumentalis*) şeklindeki üçlü ayırımını reddedip bu taksimatı pratik ve teorik şeklinde yeniden formüle etmiştir. Fârâbî'nin bu tür taksimata karşı çıkmasının nedeni, göksel cisimlerin ve yıldızların hareket halindeyken ses çıkardıkları görüşünün, fizik ilminin verilerinden hareketle yanlış

⁸³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nan Cooke Carpenter, "Music in the Medieval Universities", *Journal of Research in Music Education* 3/2 (1955), 136-144.

⁸⁴ Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 564.

⁸⁵ Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, 86-87.

olduğunu düşünmesidir.⁸⁶ Ancak Randel, Carpenter'ın aksine müziğin üçlü taksim yerine ikili taksime tabi tutulması fikrini doğrudan Fârâbî'ye dayandırmak yerine Aristoteles'in bilim tasnifine ve *De Caelo* eserine dayandırmayı tercih etmektedir. Fârâbî'nin bu tasnifi Aristoteles'ten hareketle yaptığını ileri sürmektedir.⁸⁷

XIII. ve XIV. yüzyıllar arasında *İhsâ'ül-'ulûm* eserinin müzik bölümü, doğrudan ya da dolaylı şekilde Vincent of Beauvais (ö.1264) *Speculum doctrine* eserinde, Jerome of Moravia (ö.1271) *Tractatus de musica* eserinde, Ragor Bacon (ö.1292) *Opus tertium* eserinde, Pseudo-Bede *De musica quadrata* eserinde, Lambert *Tractatus de musica* (1270) eserinde ve Simon of Tunstede *Quatuor princialia musicae* eserinde alıntılanmıştır.⁸⁸ Vincent of Beauvais *Speculum doctirinale* eserinin müzik bölümünde, Fârâbî'nin eserinin Latince tercümesi olan *De Scientiis*'in müzik bölümünü birebir alıntılanmıştır. Metafizik ve teoloji eğitiminde müziğin rolünü ve önemini göstermeyi amaçlayan Roger Bacon, *Opus tertium* eserinde müziğin tanımı, yöntemi, kısımları vb. konularda Fârâbî'den önemli ölçüde alıntılar yapmıştır. Mesela müziği teorik ve pratik şeklinde taksim ettikten sonra müziği görsel ve duyuşal şeklinde ayırması; duyuşal müziği de kendi içinde insanın sesinden oluşan ve enstrümanlar aracılığıyla oluşan müzik şeklindeki ayrımı Fârâbî'nin taksimatıyla benzerlikler taşımaktadır.⁸⁹ *İhsâ'ül-'ulûm*'da meselenin ele alınışında kullanılan muğlak ve soyut kavramların fazlalığı Bacon'un eserden faydalanmasını kısmen zorlaştırmış ve sınırlamıştır. Bu tür muğlaklığa rağmen Bacon, müzik bölümünde okunması gerektiğini düşündüğü müzik eserleri arasında Eucclid, Ptolemy, Albinus, Augustinus ve Censorium ile birlikte Fârâbî'nin *İhsâ'ül-'ulûm* (*De Scientiis*) ve *Merâtib-ul-'ulûm* (*De ortu scientiarum*) eserlerini zikretmiştir.⁹⁰

XIII. yüzyılın önemli müzik teorisyenlerinden biri olan Jerome of Moravia, müzikle ilgili kaleme aldığı *Tractatus de musica* eserinin birinci bölümü olan *Quid sit musica* (Müzik nedir) başlığında müziği tanımlarken Fârâbî'nin tanımını alıntılanmıştır. Fârâbî'ye benzer şekilde müziği teorik ve pratik olmak

⁸⁶ Don M. Randel, "Al-Fârâbî and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages", *Journal of the American Musicological Society* 29/2 (1976), 188.

⁸⁷ Randel, "Al-Fârâbî and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages", 187-188; Nan Cooke Carpenter, *Music in the Medieval and Renaissance Universities* (Norman: Univsity of Oklahoma Press, 1958), 84.

⁸⁸ Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence: Studies in the music of the Middle Ages*, 160.

⁸⁹ Farâbî, *İhsâ'ül-'ulûm*, 86.

⁹⁰ Roger Bacon, *The Opus Majus of Roger Bacon. - The Opus Majus of Roger Bacon. A translation by Robert Belle Burke* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1928), 1/259-60; Randel, "Al-Fârâbî and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages", 184-185.

üzere iki şekilde tasnif edip aralarındaki ilişkiyi izah etmiştir. V. bölüm olan *De divisione musicae secundum Alpharabium*'da (Fârâbî'ye göre Müziğin Bölümleri) Fârâbî'nin eserinden önemli ölçüde alıntılar yapmıştır.⁹¹ Antik müzik teorisyenlerin müzik anlayışlarını öğrenmek için Fârâbî'nin eserinden faydalanan Jerome, Fârâbî'nin *İhsâ'ü'l-'ulûm* eserinin müzik bölümünün müzik alanında klasikler arasında bir başyapıt olduğunu ifade ederek eseri Isedore of Seville ile Boethius'un çalışmaları arasına yerleştirir. Kendisi de Fârâbî'nin müzik teorisi ile Batılı müzik teorisyenleri arasındaki sistemsel ve kavramsal farklılığın farkında olmakla birlikte Fârâbî'nin özgünlüğünün ve derinliğinin farkındadır.⁹²

Bede, kendisine atfedilen ama sıhhati konusunda şüpheler bulunan 1270 yılında yazılmış *De musica quadrata* (Ölçülebilir Müzik Üzerine) kitabında Fârâbî'nin eserinden Gundissalinus'un *De divisione philosophiae* eseri aracılığıyla önemli alıntılar aktarmıştır. XIV. yüzyılda yaşayan Simon of Tunstede (ö.1369) *Quatuor principalia musicae* (1351) eserinde XIII. bölümden XVII. bölümü kadar yaklaşık beş bölümde Fârâbî'nin eserinden birebir alıntılanmıştır. Ancak söz konusu bu alıntıları doğrudan Fârâbî'nin eserinden değil de Fârâbî'nin eserinin bir kopyası niteliğindeki Gundissalinus'un *De divisione philosophiae* eserinden yapmıştır.⁹³

Lambert, *Tractatus de musica* eserinde Gundissalinus'un eserinden hareketle Fârâbî'nin müzik görüşünü alıntılanmıştır. Ancak Gundissalinus üzerinden Fârâbî'nin görüşlerini aktarırken Gundissalinus'un Fârâbî'nin görüşlerini Isadore of Seville'in görüşleriyle harmanlaması Lambert'in teorisini oluşturmasında bazı kavramsal sorunlara neden olmuştur. Lambert, Fârâbî'nin müziği pratik ve teorik şeklindeki taksimatını benimsemiştir. Ancak teorik müziği beş kısma ayırmasından farklı olarak bunlardan sadece ikincisini, yani müziğin usulünü benimsemiştir. Müzikte notalar, notaların birbirleriyle ilişkisi, türleri, sınıfları ve ritim hususlarında da Fârâbî'yi takip etmiştir.⁹⁴

İslam düşüncesine vakıf olan ve Toledo'daki tercüme merkezinin başında yer alan Raymond Lull (ö.1315) ile müzik teorisyeni Johannes Aegidius Zamorensis (ö. 1270) birebir alıntılar yapmamakla birlikte Fârâbî'nin tanı-

⁹¹ Farmer, "The Influence of Al-Farabi's 'Ihsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", 590; Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 160.

⁹² Randel, "Al-Fârâbî and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages", 183; Emin - Farâbî, "İhsâ'ü'l-'ulûm'un Batı Dünyasındaki Etkisi", 20.

⁹³ Farmer, "The Influence of Al-Farabi's 'Ihsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", 591.

⁹⁴ Randel, "Al-Fârâbî and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages", 186.

minı andıracak şekilde müziği tanımladıkları dikkat çekmektedir. XII. yüzyıl müzik teorisini Johannes Cotto (ö.1100), *Epistola ad fulgentium* eserinde Fârâbî'nin müziğe dair görüşlerini anımsatan bilgilere yer vermiştir. Adam Fulda (ö.1490), XIV. yüzyılda yaşayan Johannes de Muris ve XIII. yüzyılda yaşayan Pseudo-Aristotle, Fârâbî'nin adını eserlerinde doğrudan anmamakla birlikte onun müzik tanımını alıntılarını, onun görüşlerini doğrudan ya da dolaylı şekilde öğrendiklerinin kanıtıdır.⁹⁵

Fârâbî'nin, *İhsâ'ül-'ulûm* eserindeki müzik teorisinin anlaşılmasında bazı zorluklar yaşanmıştır. Filozofun teorisinin anlaşılmasında yaşanan güçlüğün arka planında, eserinde müziği özet ve ana hatlarıyla ele alması, müziğin teorik yönünün izahında kullandığı kavramların zorluğu ve tercüme sırasında bu tür kavramların birebir karşılığının olmaması ve yetersiz çeviriler gibi nedenler yer almaktadır. Zira felsefi sisteminde her bir kavramın özel bir anlamı olduğundan söz konusu zorluk ancak filozofun diğer eserlerinin de göz önünde bulundurulmasıyla tam anlamıyla anlaşılabilir. Mesela *İhsâ'ül-'ulûm* eserinin müzik bölümünde kullandığı kavramların bir kısmı *Kitâbu'l- Musiki'l-Kebîr* eserinde detaylı şekilde izah edilmiştir. Ancak eserin erken dönemde Latinceye tercüme edilmemesi Fârâbî'nin müzik teorisinin anlaşılabilirliğini sınırlandırmıştır.⁹⁶ Fârâbî'nin daha ayrıntılı ve kapsamlı olan *Kitâbu'l-Musiki'l-Kebîr* eseri XII. yüzyılda Latinceye tercüme edilmiş olsaydı, Racon ve dönemin diğer müzik teorisyenleri Fârâbî'nin müzik teorisinin daha fazla etkisinde kalabilirdi.

Sonuç

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e nazaran daha erken dönemde eserleri Latinceye tercüme edilmesine rağmen Fârâbî'nin felsefesinin Latin düşünürleri üzerindeki etkisinin mahiyetinin yeterli kadar çalışılmadığı ve ihmal edildiği söylenebilir. Söz konusu bu durumun nedenlerinden biri, Fârâbî'nin, Farabî'nin Latin düşünürleri üzerindeki etkisinin sınırlarını ve derinliğini tam anlamıyla belirlemeyi zorlaştıran temel nedenlerden biri, özellikle de mantık alanında yazdığı eserlerin Latinceye tercüme edilmiş nüshaların günümüze kadar muhafaza edilememesidir. Buna rağmen Latin düşünürlerin eserlerindeki doğrudan ya da dolaylı referanslardan hareketle Fârâbî'nin etkisinin izi kısmen sürülebilir. Bunun en önemli örneklerinden biri, Fârâbî'nin erken dönemde tercüme

⁹⁵ Farmer, "The Influence of Al-Farabi's 'Ihsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", 591; Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 160, 268-269.

⁹⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Randel, "Al-Fârâbî and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages", 173-188.

edilen ve eserleri arasında Latin düşüncesinde en fazla etkide bulunan eserin *İhsâ'ü'l-'ulûm* eseridir. Yunan ve İslam geleneğindeki ilimlerin tasnifini özgün şekilde harmanlayarak yeni bir tasnif ortaya koyan eserin Latinceye tercüme edilmesinden kısa bir süre sonra onu birebir ya da büyük ölçüde taklit eden eserlerin yazılması bu etkinin en önemli göstergesidir. İlimlerin tasnifine dair yazılan (Gundissalinus - *De divisione philosophiae* vb.) eserler, Fârâbî'ye benzer şekilde ilimleri konularına, yöntem ve ilkelerine göre tasnif ettikten sonra her bir ilmin konusunu ve gayesini izah etmişlerdir. Eserin tercümesi, Batı dünyasında hangi derslerin nasıl bir sıraya göre okutulacağını, bilim ve sanat dallarının hangi ilke ve yöntemlere göre öğretileceğini belirleyen 7 özgür sanat (trivium ile quadrimum) geleneğinin de değişmesine zemin hazırlamıştır. Orta Çağ eğitim sisteminin temelindeki 7 özgür sanatta yer alan ilimlerin sayısının değişmesine ve yeniden düzenlemesine öncülük etmiştir.

Fârâbî'nin müzik ile diğer ilimler arasında kurmuş olduğu ilişki, dönemin müzik teorisyenlerinin müziği diğer ilimlerle ilişkilendirmelerine ve müziği bir bilim olarak ele almalarına olanak sağlamıştır. Fârâbî, müzik ilminin bilimsel bir disipline dönüşmesinde, konusunun, yönteminin ve amacının belirlenmesine ciddi katkıda bulunmuştur. Özellikle de XII ve XIII. yüzyılda daha çok uygulamalı öğretime dayanan müziği, pratik ve teorik olarak iki kısma ayırması ve her birini alt başlıklara ayırıp tek tek incelemesi, teorik izahlara ve temellendirmelere ağırlık vererek müziğin teorik boyutunu ön plana çıkarması, her ikisi arasında güçlü ilişki tesis etmesi, Pythagorasçı üç kısımlı müzik anlayışını reddetmesi, Batıdaki müzik teorisyenleri arasında yeni bir geleneğin başlamasını sağlamıştır. Guido'nun Antik müzik teorisine dayanan geleneksel Pythagorasçı ve Boethiusçu müzik anlayışı eleştirisi, Batı müziğinde yeni bir müzik teorisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Kaynakça

- Al-Fârâbî. *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique : I. Kitab al-Khataba, II Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex Glosa Alfarabi*. ed. J. Janghade - M. Grinaschi. Beirut: Recherches de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth.
- Al-Fârâbî. Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum). *Eine mittelalterliche Einleitungsschrift in die Philosophie Wissenschaften*. ed. Clemens Baeumker. BGPT-MA: Münster in Westph Aschendorff, 1916.
- Al-Fârâbî. "Alfarabii vetustissimi Aristotelis interpretis Opera omnia, quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt: ex antiquissimis manuscriptis eruta, studio et opera Guilielmi Camerarii, Pariis, 1638". *Islamic Philosophy*. ed. Camerarii Guilielmi. thk. Fuat Sezgin. 7/1-73. Frankfurt, 1999.
- Fârâbî. *İhsâ'ü'l-'ulûm*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1949.

- Altok, Hakan. *Moşe Ben Maymon Ontolojisi'ne Fârâbî Etkisi II*. 2 Cilt. Harvard University, 2017.
- Alverny, Marie-Therese d'. "Translation and Translator". *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. ed. Robert Benson. Canada: University of Toronto Press, 1999.
- Aristotle. "Metaphysics". *The Basic Works of Aristotle*. ed. McKeon Richard. 1487. New York, NY: Random House, ts.
- Arslan, Ahmet. "Çevirenin Önsözü". çev. Ahmet Arslan. *İlimlerin Sayımı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Ateş, Ahmed. "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası". *Belleten* 15/57 (1951), 75-192.
- Beaujouan, G. "The Transformation of the Quadrivium". *enaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Burnett, C. S. F. "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 109/1 (Ocak 1977), 62-108. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00154644>
- Burnett, Charles. "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 370-404. Cambridge University Press, 1. Basım, 2004. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521817439.018>
- Burnett, Charles. "Arabic Philosophical Works Translated into Latin". *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. ed. R. Pasnau. 814-822. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Burnett, Charles. "Hermann of Carinthia". *A History of Twelfth Century Western Philosophy*. ed. Peter Dronke. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 1988.
- Burnett, Charles. "Scientific Speculations". *A History of Twelfth Century Western Philosophy*. ed. Peter Dronke. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 1988.
- Carpenter, Nan Cooke. *Music in the Medieval and Renaissance Universities*. Norman: Univsity of Oklahoma Press, 1958.
- Carpenter, Nan Cooke. "Music in the Medieval Universities". *Journal of Research in Music Educati-on* 3/2 (1955), 136-144. <https://doi.org/10.2307/3343628>
- Daiber, Hans. *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*. Boston-London: BRILL, 2012. <https://doi.org/10.1163/9789004232044>
- Emin, Osman - Fârâbî. "İhsâu'l-'ulûm'un Batı Dünyasındaki Etkisi". *İhsâu'l-'ulûm*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1949.
- Farmer, Henry George. "A Further Arabic-Latin Writing on Music". *Journal of the Royal Asia-tic Society of Great Britain & Ireland* 65/2 (Nisan 1933), 307-322. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00074840>
- Farmer, Henry George. *Historical Facts for the Arabian Musical Influence: Studies in the music of the Middle Ages*. London, Great Britain: New Temple Press, 1970.

- Farmer, Henry George. "The Influence of Al-Farabi's 'Thsa' al-'ulum' (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europe". *Journal of the Royal Asiatic Society* 64/3 (Temmuz 1932), 561-592. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00153031>
- Fidora, Alexander. "Dominicus Gundissalinus and The Introduction of Metaphysics into The Latin West". *The Review of Metaphysics* 66/4 (2013), 691-712.
- Fruedenthal, Gad. "Ketav Ha-Dac'at Or Sefer Ha-Sekhel We-Ha-Muskalot: The Medieval Hebrew Translations Of Al-Farabi's Risalah Fi'l-'Aql. A Study In Text History and in The Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminology". *Jewish Quarterly Review* 93/1-2 (2002), 29-115. <https://doi.org/10.1353/jqr.2002.0039>.
- Grant, Edward. "Classification of The Sciences, Introduction". *A Source Book in Medieval Science*. ed. Edward Grant. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974.
- Gundisalvo, Domingo. "Classification of The Sciences". çev. Marshall Clagett - Edward Grant. *A Source Book in Medieval Science*. 59-79. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974.
- Gundissalvi, Dominicus. *De divisione philosophiae*. ed. Baur L. Aschendorff. Münster: BGPM, 1903.
- Gutas, Dimitri. "What was there in Arabic for the Latins to Receive?" *Wissen über Grenzen, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. ed. Andreas Speer - Lydia Wegener. Berlin, New York: de Gruyter, 2006.
- Hasse, Dag N. "The Social Conditions of the Arabic -(Hebrew) Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance". *Wissen über Grenzen, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. ed. Andreas Speer - Lydia Wegener. *Miscellanea Mediaevalia*, 33. De Gruyter, 2006.
- Hernandez, Miguel Cruz. "El Fontes quæstionum ('Uyun al-masā'il) de Abu Nasr al-Fārābī". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 18/ (1950), 303-323.
- Jolivet, Jean. "The Arabic inheritance". *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. ed. Peter Dronke. 113-148. Cambridge University Press, 1. Basım, 1988. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511597916.006>
- Kolukırcık, Kubilay. "Bir İslâm Filozofu Olan Farâbî'nin Müzik Yönü". *ERÜİFD* 2/19 (2014), 2953.
- Küyel, Mübahat. "Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri". *DTCF* 16/3-4 (1958).
- Küyel, Mübahat. *Farâbî'nin Geometri Felsefesine İlişkin Metinler*. Ankara: AKM Yayınları, 1992.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, 2017.
- Moimonides, Moses. *The Guides fo the Perplexed*. çev. M. Friedlander. New York, NY: Barnes & Nobles, 2004. Türkçesi: Moses Moimonides, *Delâletu'l-hâirîn*, Osman Bayder - Özcan Akdağ (terc.). (Kayseri: Kimlik Yay., 2019)..
- Randel, Don M. "Al-Fārābī and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages".

- Journal of the American Musicological Society 29/2 (1976), 173-188. <https://doi.org/10.2307/831016>
- Rescher, Nicholas. *Al- Fârâbi: An Annotated Bibliography*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 2010.
- Rescher, Nicholas. *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Pittsburgh; Chicago: University of Pittsburgh Press Chicago Distribution Center [distributor, 1963. <http://digital.library.pitt.edu/cgi-bin/t/text/text-idx?idno=31735057896809;view=toc;c=pi> ttpress
- Roger Bacon. *The Opus Majus of Roger Bacon*. - *The Opus Majus of Roger Bacon*. A translation by Robert Belle Burke. 2 Cilt. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1928.
- Sâid el-Endelusî. *Tabakâtu'l-umem*. Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâtulikiyye, 1912.
- Saint of, Victor. "Classification of The Sciences". çev. Jerome Taylor. *A Source Book in Medieval Science*. ed. Edward Grant. Cambridge, Mass: Harward University Press, 1974.
- Salman, Dominique. "Le «Liber exercitationis ad viam felicitatis» d'Alfarabi". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 12 (1940), 33-48.
- Salman, Dominique. "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works". *New Scholasticism* 13/3 (1939), 245-261. <https://doi.org/10.5840/newscholas193913337>
- Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. Huntington, N.Y: R. E. Krieger Pub. Co, 1975.
- Şahin, Eyüp. "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü". *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 151-166.
- Taylor C., Richard. "Abstraction in al-Fârâbî". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006), 151-168.

**LOOKING AT THE PAST FOR TODAY: THE REFUGEE CRISIS
OF THE MODERN WORLD AND THE OTTOMAN COMMISSION
FOR IMMIGRANTS
(MUHACİRİN KOMİSYONU)**

**GEÇMİŞE BUGÜN İÇİN BAKMAK: MODERN DÜNYANIN MÜLTECİLİK KRİZİ VE OS-
MANLI MUHACİRİN KOMİSYONU**

NECMETTİN KIZILKAYA

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
Associate Professor, Istanbul University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Istanbul, Turkey

nkizilkaya@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2767-1843

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
15 Ağustos 2020	15 August 2020
Kabul Tarihi	Accepted
20 Ekim 2020	20 October 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December

ATIF/CITE AS:

Kızilkaya, Necmettin, "Looking at the Past for Today: The Refugee Crisis of the Modern World and the Ottoman Commission for Immigrants (Muhacirin Komisyonu)" [Geçmişe Bugün İçin Bakmak: Modern Dünyanın Mültecilik Krizi ve Osmanlı Muhacirin Komisyonu], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 581-604.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Looking at the Past for Today: The Refugee Crisis of the Modern World and the Ottoman Commission for Immigrants (Muhacirin Komisyonu)

Abstract

The Ottoman Empire handled the massive populations fleeing to its lands through various institutions tasked with settling them in different parts of the empire. One such institution was the *Muhacirin Komisyonu*, established on January 5, 1860. In this article, I will examine the Ottoman migration experience, as well as the theoretical and historical background on which it was built. While studying the historical experience, I will explore the concepts developed regarding migration within the context of *hijra* and *amān*. I will discuss the legal and institutional dimensions of these concepts as developed in Islamic law and the Ottoman experience. This will show us on which conceptual background the Ottoman migration experience is based. I will use the concepts discussed in Islamic legal manuals and documents in the Ottoman Archives to support my argument.

The theoretical framework of the article depends on 5 x 5 matrices. There are five interrelated tensions derived from my comparison between the Ottoman experience and modern approaches to refugee rights. On the basis of my research, it is possible to express these tensions as follows:

Hijrah versus asylum: This refers to the tensions between the Islamic understanding of migration and modern policies of asylum, which will become clearer through the following tensions. *Permanency versus temporality*: These concepts point to the tensions between the permanency of residence assumed in the idea of *hijra* and the limitation of stay based on the concept of refuge. *Contribution versus burden*: This tension refers, on the one hand, to contributions of the *muhājirīn* to the local population as a result of being accepted as permanent residents, and, on the other hand, the barriers to integration as a result of the temporality of the modern migrants' status settled in camps. *Obligation versus favor*: This refers to the tension between the Qur'ānic principle that declares the obligation of accepting those who seek safeguard, including non-Muslims, and the modern rights to asylum and humanitarian aid based on the choice of the sovereign state. *Safeguard (amān) versus well-founded fear*: This tension refers to the main concepts of migration in Islamic law and modern refugee law, respectively. As mentioned in a Qur'ānic verse, it is necessary under Islamic law to grant safeguard to whosoever seeks protection. In contrast, according to modern law, granting the right of asylum to the citizens of another state must be based on well-founded fear.

One of the main arguments of the article is that the Ottoman migration policies show how the theory guides the practice and how the practice develops a human-centered approach based on this theory. Therefore, I will examine the theoretical background of the Ottoman immigration policies and how it has turned into practice as a model that can be used by the current policy makers, legal scholars, sociologists and institutions dealing with the migration issue. I will argue that the historical practices of Muslim societies have made significant contributions as a solution to the refugee phenomenon that has turned into a crisis today.

Keywords: Islamic Law, Refugee Studies, Ottoman Empire, Hijra, Muhājir, Amān, Immigration, Ottoman Commission for Immigrants.

Geçmiş Bugün için Bakmak: Modern Dünyanın Mültecilik Krizi ve Osmanlı Muhacirin Komisyonu

Öz

Osmanlı İmparatorluğu, farklı yerlerden kendi topraklarına göç etmek zorunda kalan önemli miktarda insanı imparatorluğun değişik noktalarına yerleştirmiştir. Bu yerleştirme işlemi, kendisine sığınanların iskanından sorumlu olmak üzere kurmuş olduğu kurumlar vasıtasıyla yapmıştır. Bu kurumlardan biri 5 Ocak 1860'ta kurulan Muhacirin Komisyonudur. Bu makalede Osmanlı göç tecrübesi ve dayanmış olduğu tarihi ve teorik arka planı inceleyeceğim. Bu tarihi tecrübeyi incelerken göç ile ilgili geliştirilen *hicret* ve *emān* kavramları üzerinde duracağım. Bu kavramların hukuki ve kurumsal boyutlarını İslam hukuku çerçevesinde ele alacağım. Bu bize Osmanlı göç tecrübesinin hangi kuramsal arka plan üzerine kurulu olduğunu gösterecektir. Bu konuda ileri sürdüğüm iddiaları desteklemek için İslam hukuk külliyatında ve Osmanlı Arşiv belgelerinde zikredilen kavramları kullanacağım.

Bu makalenin teorik çerçevesi 5x5 matris üzerine kuruludur. Osmanlı göç politikaları ile modern mültecilik yaklaşımları mukayese edildiğinde, bunlar arasında birbiriyle ilişkili beş gerilim alanı bulunmaktadır. Günümüzde bir krize dönüşmüş mültecilik meselesindeki bu gerilim noktaları şu kavram gruplamaları şeklindedir:

Hicret-iltica: Bu kavram ikilisi, İslam hukukunun göç ve iskân anlayışı ile modern mültecilik ve sığınmacılık politikaları arasındaki gerilime işaret etmektedir. Bu iki kavram, hicret ve iltica arasındaki farklılığı ve gerilimi ifade eden diğer kavramlar ile açıklık kazanacaktır. *Daimilik-geçicilik*: Bu kavramlar hicret düşüncesinde yer alan daimî iskân anlayışı ile iltica kavramında için

bulunan geçici ve sınırlı yerleşim arasındaki gerilimi ifade etmektedir. *Katkı-yük*: Bu gerilim bir yandan muhacirlerin daimî yerleşim anlayışının doğal bir sonucu olarak gittikleri yerlerin inşasına ve gelişimine sundukları katkılara, diğer yandan mülteci kamplarına geçici bir süreliğine yerleştirilen mültecilerin sığındıkları toplumlara entegrasyonlarından kaynaklanan ve günümüzde sığınmayı ciddi bir krize dönüştüren modern sorunlara işaret etmektedir. *Sorumluluk-lütuf*: Bu kavramlar bir yandan Kur'an'da, Gayr-ı Müslim dahi olsalar Müslüman bir topluma sığınma talebinde bulunanların bu talebinin yerine getirilmesinin zorunluluğunu, diğer yandan modern dönem sığınma hakkı ve insani yardım hakları tartışmalarının ulus devletin hükümrancılığına bırakılmış bir tercih olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bunlar bir yanda zorunlu kabul diğer yanda üst bir lütuf anlayışının oluşturduğu gerilimleri ortaya koymaktadır. *Emân-haklı korku*: Matrisin son kavram çifti olan bu iki konsept, İslam ve modern mültecilik hukuklarında göç ve sığınma olgularının dayanmış olduğu teorik kavramsal zemine işaret etmektedir. Kur'an-ı Kerim'deki bir ayetin yorumu üzerine kurulu olan teoriye göre renk, cinsiyet ve inanca bakmaksızın sığınma ve korunma talebinde bulunanların bu talebinin yerine getirilmesi İslam uluslararası hukuk açısından zorunludur ve bu zorunluluk emân kavramı ile ifade edilmiştir. Buna karşılık, modern uluslararası hukukta başka bir ülkenin vatandaşı olup sığınma talebinde bulunanlara bu hakkın verilmesi haklı bir korkuya dayanmak zorundadır.

Makalenin temel iddialarından biri, Osmanlı göç politikalarının bize teorinin pratiği nasıl beslediği ve pratiğin de bu teoriden hareketle nasıl insan merkezli bir yaklaşım geliştirdiğini göstermek olacaktır. Bu nedenle Osmanlı göç politikalarının teorik arka planını ve bunun nasıl uygulamaya dönüştüğünü inceleyecek; bu uygulamaların günümüzde göç olgusu ile ilgilenen politika yapıcılar, hukukçular, sosyologlar ve kurumlar için örnek bir model olduğunu ortaya koyacağım. Bu bağlamda, İslam hukuku içerisinde geliştirilen bu kavramların ortaya koyduğu teorik çerçeve üzerine kurulu olan Osmanlı Muhacirin Komisyonu'nun nasıl işlediğini incelemeye çalışacağım. Buradan hareketle Müslüman toplumların göç konusundaki tarihsel tecrübelerinin günümüzde bir krize dönüşmüş olan mültecilik probleminin çözümüne önemli katkılar sunacağını tartışacağım.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mültecilik Araştırmaları, Osmanlı İmparatorluğu, Hicret, Muhacir, Emân, Göç, Osmanlı Muhacirin Komisyonu.

Introduction

The Middle East is currently experiencing the highest rate of refugee

movement in the world. As a result of the war in Syria, specifically, a grave refugee problem has come to the fore. According to the latest report of the UNHCR, which surveys countries like Turkey, Lebanon and Jordan, the most of the near five million refugees in the region currently reside in Turkey.¹ This contemporary refugee movement precipitates legal, economic and social problems, with each country attempting a different approach to face the crisis. However, such mass migrations are not something new in the world history. For example, in the period stretching up to the Russo-Turkish War of 1877-1878 alone, the number of people forced to migrate to Ottoman lands reached almost 1.5 million.

The Ottoman government handled this massive population influx to Ottoman lands through certain institutions charged with settling them in different parts of the empire. One such institution was the Commission for Immigrants (*Muhacirin Komisyonu*), established on January 5, 1860. This commission was charged with four primary responsibilities. Firstly, it investigated and decided upon appropriate places for settlement before the arrival of the migrants. Secondly, it safely transported them to these places. Thirdly, it arranged the settlement.; Finally, continued providing support until they became able to sustain themselves.

While the practical functioning of this commission is important, I am much more interested in the theoretical and Islamic legal underpinnings which informed and governed the very functioning operation of the Commission. Therefore, my main goal in this study will be to understand the legal and theoretical foundations upon which the Ottoman policies regarding migration were built. I will focus on whether the Ottoman migration experience, which was articulated through the language of Islamic law, could help in problematizing the legal and political language in use in the contemporary crisis and guide efforts develop a different perspective concerning the “refugee crisis.”

Refuge is a subject related to the concept of migration. However, since there are several reasons for migration, to maintain a distinction between refuge and migration, the concept ‘refuge’ is termed ‘forced migration’, in the context of international relations. It is clear, therefore, that ‘refuge’ is a special sort of migration as its association with ‘forced migration’ makes it different from other types of immigration. The ‘forced’ part of the term is one of the main reasons – if not *the* reason – that refugee movements cause humanitarian crises

¹ United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), “Refugee Situation” (Accessed May 10, 2020).

and tragedies. The main reason for this is the lives refugees leave behind and the treatment they face at the place where they seek refuge. It is evident in the current refugee issues in many parts of the world that those who were forced to migrate due to life-threatening dangers or other reasons are treated by the society of settlement like convicted criminals. Studies and field reports show that a significant amount of immigrants face violence and marginalization in their reception at host countries.²

Muslims make up the majority of direct or indirect victims of the refugee movements that have been a manifest human tragedy of our times. The exponential growth of this problem to overwhelming proportions and the failure of proposed solutions are the main reasons this problem has developed into what may be termed a dramatic impasse. It has overstepped national borders and metastasized into a crisis that has caused global concern. There are several reasons for the unbridled growth of the refugee crisis. The nation-state and its social and political apparatus play a vital role here. The negative impact of this phenomenon can be observed in the Muslim world, which is of late faced with the spectre of massive refugee migration.³ The crucial question here is: What would solve the refugee crises that have had a perceptibly negative impact on their respective Muslim societies? Is there an alternative solution and paradigm other than the approaches hitherto used by the modern world to the problem of forced migration? My answer to this question is in the affirmative: Study the historical experiences of the Muslims, especially the Ottoman Empire, regarding immigration and apply the policies seen there to the contemporary world. It is also significant to take into consideration the theoretical framework of the Islamic law that dominated the Ottoman policy on migration.

The loss of Ottoman territory after the wars of the 19th century caused the migration of Muslim Ottoman citizens (*tebaa*) to the Ottoman lands. In addition to this, Russia, in particular, and the colonial expansionism of European states in the 19th century had an important role in the migrations to the Ottoman land of that time. For example, the Ottoman-Russian wars from 1828 to 1878 triggered large migration waves to Anatolia. Millions of immigrants moved to Ottoman lands during the Italo-Turkish War (Trablusgarb/ Tripoli-

² United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), "Documents", (Accessed April 10, 2020).

³ See Katarzyna Górak-Sosnowska et al. (ed.), *Muslim Minorities and the Refugee Crisis in Europe* (Warsaw: Sgh Publishing House, 2019). See also Amnesty International, "Documents", (Accessed June 14, 2020).

tanian War), the Balkan Wars and World War I. The Ottoman Empire initially tried to find solutions for the immigrants through institutions associated with the Ministry of Interior (*Dahiliye Nezareti*). However, the growing number of immigrants forced the Ottoman administration to take some additional actions. The Immigrant Commissions (*Muhacirin Komisyonları*) were established by the government to settle the immigrants and deal with their problems. This commission and others, such as the Commission of General Administration of Immigrants (*İdare-i Umumiye-i Muhacirin Komisyonu*), the Islamic Immigration Commission (*Muhacirin-i İslâmiye Komisyonu*), and the General Directorate of Tribes and Immigrants (*Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umumiyesi*) took on such tasks as those listed below:

provide welfare for immigrants,

determine settlement locations considering several factors,

settle the immigrants in appropriate locations,

provide subsistence to immigrants,

create opportunities of employment for immigrants,

distribute land, livestock and agricultural equipment to the immigrants to enable them to participate in production activity and become self-sufficient,

provide help to some tribes that have problems in compliance with permanent settlement to make them fit into society.⁴

All of these processes were followed by the immigration commissions established in the Ottoman Empire. Identifying and analyzing the theoretical background that made this advanced humanitarian approach to the issue possible is an essential task in need of being accomplished. The Ottoman migration policy and the theoretical and historical background that fed it were based on the concepts of *hijra* and *amân*. The legal and institutional dimensions of these concepts were within the theoretical framework set forth by Islamic law. Therefore, the immigration policies of the Ottoman Empire provide an outstanding example that shows how the theory raises the practice and how the practice develops a human-centered approach over this theory.

I would like to underline a point about theory and practice here: When examining the issues related to past Islamic civilizations, both theory and practice should be considered. When a subject is examined based on only the

⁴ See Ufuk Erdem, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri (1860-1923)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 5.

foundational texts of Islam (the Qur'ān and the Sunnah of the Prophet) or the books of law, theology, and Sufism, the wide picture of past Muslim societies cannot be coherently understood, as the foundational texts and the scholarly writings reflect the theoretical and ideal dimensions of a subject. In addition, texts belonging to different disciplines, although they diverge in terms of region and time, do not clearly reflect concrete practices. Therefore, to see how the theoretical framework that was set out in both foundational texts and books belonging to particular disciplines was embodied in different geographies, it is necessary to investigate sources, such as legislative decrees, imperial edicts, and court records.

In contemporary scholarship, the historical experiences of Muslim societies are examined without the theoretical background. This is as methodologically problematic as analyzing the theoretical framework without considering the application. The main reason for the different practices of diverse cultural landscapes is the theoretical background on which they are based. Narrating historical events without examining the theoretical background hinders observation of all dimensions of the issue. For example, the differences between the socio-economic status of minorities living in Istanbul in the 17th century and those living in Amsterdam or Beijing in the same period cannot be explained solely by geographical differences. The theoretical background on which each of them was based is also crucial. Therefore, I will try to examine the immigration/asylum issue holistically, considering both practice and theory in relation to each other.

1. Hijra-Muhājir Versus Refuge-Refugee

Since each academic discipline deals with the case of migration from the perspective of its respective framework, the significance of migration varies according to each. For instance: for geography, it implies a spatial switch; for demography, the changing population numbers; for economics, relations of production; for social psychology, group and communal relationships; for law, legal frameworks; and for Islamic law, *hijra*.⁵ These approaches are important in reflecting upon the perception of each discipline and the culture and presuppositions that it springs from.

According to international law and the Geneva Convention, refugees are people who have been forced to flee their country because of war, armed conflict, human rights abuses, violence, or persecution. Issues of race, religious be-

⁵ For the concept of hijra see Alan Verskin, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista the Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom* (Leiden: Brill, 2015), 31-34.

iefs, national identity, political opinion, or membership of a particular social group are among the main reasons for the ‘well-founded fear of persecution’ of refugees and are the leading causes of refugees fleeing their countries. In most cases, refugees cross an international border to find safety in another country. They are, therefore outside the country of their nationality and are unable or unwilling to avail themselves of the protection of that country. They are also unable or unwilling to return to their home or are afraid to go back to their homeland.⁶

Considering the meaning attributed to the concepts of refuge or refugee in the literature and the context in which they are examined, the problem of being settled where they refuge to and the social-economic and politic issues that arise accordingly are emphasized. One of the main reasons for this is that refugee status is perceived as one of temporary settlement.⁷ The status of transience and ‘otherness’ put forward for immigrants naturally results in the examination of refugee issue as a crisis in modern literature.⁸ As a matter of fact, the issue of immigration has become a social-economic crisis for all countries, and all states receiving immigration have established units to deal with it.

In the definition of a refugee in the Geneva Convention and Protocol Relating to the Status of Refugees, there is a precondition for a person to be outside the borders of the country of their citizenship to obtain this status. This condition raises the concepts of ‘state’ and ‘citizenship.’ As citizenship is defined based on national identities as an extension of the prevailing understanding of the nation-state, the refugee does not have the national identity of the country in which a refugee or asylum seeker arrives. In other words, those who seek asylum have an identity that is different from the nationality of the country they took refuge in are the ‘others’ in the society of settlement. This situation gives important clues as to why immigration and asylum have become a crisis today. This is because the nation-state which is established on a particular national identity and its citizens are the ‘others’ for those who do not have the same national identity. Asylum seekers also feel themselves to be

⁶ Convention and Protocol Relating to the Status of Refugees, Article 1, (Accessed May 18, 2020). See also Aristide R. Zolberg, et al., *Escape from Violence Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World* (Oxford: Oxford, 1989), 3-37.

⁷ Atle Grahl-Madsen, “Refugees and Refugee Law in a World in Transition”, *Michigan Journal of International Law* 3/1 (1982), 66-67. See also Vicki Squire, *The Exclusionary Politics of Asylum* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), 55, 80.

⁸ See Mark Gibney, *Global Refugee Crisis: A Reference Handbook* (Santa Barbara: ABC-CLIO, LLC, 2010); Carol Bohmer-Amy Shuman, *Rejecting Refugees Political Asylum in the 21st Century* (London: Routledge, 2008).

'foreigners' in the society of settlement.⁹ This is one of the leading causes of the tensions encountered in refugee issue today.

This problem appears to have been addressed differently in the historical experiences of Muslim societies. Citizenship, which is based on elements such as race, color and language in the nation-state, is rather belief-based in the historical experience of Muslims. While innate elements that are the citizenship criteria of the nation-state are impossible for people to change, will and choice are essential in belief-based citizenship. This is an important distinction that has the potential to prevent the tensions encountered in the refugee issue today. As the national citizenship criteria established on the elements that cannot be changed always ensure that the status of 'foreigner' and 'other' in the society continues, refugees will always remain foreigners unless they have the same race, language and color of the society where they settled.

Since race, color and language are not essential in faith-based citizenship, immigrants are considered as natural citizens of the lands they migrate to. While defining citizenship in Islamic international law, it is emphasized that everyone who is a Muslim is a natural citizen of any Muslim country.¹⁰ Natural citizenship provided the opportunity to go and live in any of the Muslim countries that coexisted together. It also provided a formidable economic, cultural, scholarly and social interaction as it enabled mobility among the regions. This shows that belief-based preferences are taken as a basis instead of the innate characteristics of human beings.¹¹ This natural citizenship eliminated the 'foreigner' and 'other'-based problems encountered in the nation-state. For this reason, immigration to Muslim societies in the pre-modern era, as a result of natural citizenship, was more inclusive and encompassing in the society of settlement rather than a conflict between two sides. Here the question arises of what the status of non-Muslims was.

I will discuss in detail below the situation regarding non-Muslims being able to immigrate to a Muslim community. However, I want to make a brief

⁹ For the term 'foreigner' see Bonnie Honig, *Democracy and the Foreigner* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 15-41.

¹⁰ 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tashrī' al-jināi al-Islāmī: muqāraranan bi-al-qānūn al-waḍ'ī* (Bayrūt: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1970) 307-308; Yūsuf Qaraḍāwī, *al-Waṭan wa-al-muwāṭānah fi ḍaw' al-uṣūl al-'aqīdiyyah wa-al-maqāṣid al-shar'iyah* (al-Qāhira: Dār al-Shurūq, 2010), 25.

¹¹ This allowed people to move freely and live wherever they want in the past. For instance Ibn al-'Arabī was born in 560/1165 in Murcia (Spain). After that he lived in Morocco, Tunisia, Palestine, Jordan, Saudi Arabia, Iraq, Turkey and Syria. He demised in 638/1200 in Dimashq. Ibn al-Baytār was born in 596/1200 in Malaga (Spain). After that he lived in Algeria, Nijeria, Chad, South Sudan, Uganda, Tanzania, Kenya, Sudan, Labia, Italy, Greece, Egypt, Palestine, Lebanon and Syria. He demised in Dimashq in 646/1248.

point here. According to the Muslim jurists of international law, non-Muslims have a legal status and protection with the contract of *dhimma*¹² and live as part of the Muslim community.¹³ This attitude prevailed during many migrations that occurred in the history of Muslim societies. As a matter of fact, the Jews who had to leave Andalusia after the *Reconquista* process was completed in 1492 were settled within Ottoman lands, where they thenceforth lived. The historical records do not mention the problems encountered today regarding both the legal status of the Jewish community that came to the Ottoman Empire and its integration into the social structure.¹⁴

Taking Muslim historical experience into account, the meaning attached to migration and the terms that refer to immigration are vastly different from those implied by contemporary usages of the terms 'migration' and 'refuge'. In the context of Islamic civilization, instead of 'refuge' the term *hijra* was used and instead of 'refugee' the term *muhājir* was used. This naming itself sheds light on how migration is understood and how Muslim societies consider the consequences of migration. Forasmuch as permanence is essential in *hijra*, refuge is a matter of transience. Therefore, *muhājirs* were considered a constituent of their destination, and as a result, played a significant role in the transformation of the society they arrived in. On the contrary, since refuge is considered a temporary affair, refugees occupy a position that is provisional and subject to circumstances. This approach might cause social, cultural, racial, and religious tensions between refugees and the native population.

The Migration of the Prophet Muḥammad to Medina indicates that the migration is permanent and contributes to the construction, welfare and socio-economic situation of the place of immigration. The fact that the Prophet Muḥammad took an active role in the construction of Medina after immigrating there and preferred living there after the conquest of Mecca demonstrates the permanence of the migration. Similar permanency is observed in the Muslims who immigrated to Andalusia. The Muslims who immigrated to Spain made revolutionary contributions in the fields of art, literature and

¹² The obligation of the Muslim community to grant protection to non-Muslims living in the Muslim society.

¹³ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Aḥkām ahl al-dhimmah* (al-Dammām: Ramādī lil-Nashr, 1997), 1/ 79-89.

¹⁴ For a detailed discussion of Jewish immigration to the Ottoman Empire see Lütfi Şeyban, *Mudejares ve Sefarades: Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri* (İstanbul: İz Yayınları, 2017). See also Joseph R. Hacker, "Jews in the Ottoman Empire (1580-1839)", *The Cambridge History of Judaism*, ed. Jonathan Karp-Adam Sutcliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 831-863.

science, and made Spain one of the most important cultural and intellectual centers of that period.¹⁵ This transformative impact of the *hijrah* is related to the psychology of the immigrants and the society of settlement. It minimizes the issues that face both parties such as group uniformity, social identity, the maintenance of group characteristics and contact between groups. In addition, it strengthens the identity of outgroup members and transforms it into the in-group members, evolving their existence into the improvement and upliftment of the society. The migratory experience of Muslim societies in the past confirms that these transformations are possible. On the other hand, it is evident that this cannot be achieved in the refugee problem today and migration has turned into a crisis.

The studies that deal with the concept of *hijra* examined it not as an escape from sedition and mischief, but as a reconstruction of the country migrated to. Although immigrants often have to flee from their country for unavoidable reasons, *hijra* is instrumental in building a new social structure in the safe country where they are migrated to or seek asylum. For this reason, it is stated that striving for the development, welfare and benefit of the migrated country is obligatory (*fard*) for every Muslim who migrated there.¹⁶ This prevalent point of view dominated the approaches to the phenomenon of immigration in pre-modern Muslim societies. According to the scholars of this view, it is possible for people to migrate for any reason. However, it is essential to know and follow the principles of how to live in the country of settlement. In the experience of Muslim societies, since it is vital to participate, build and develop the society of settlement, immigrants do not live in it as 'others.' This point of view also prevails in the society of settlement, because they see the immigrants as a significant contribution to their society.

While discussing the case of *hijra*, it is also crucial to point out that Muslim scholars expressed the working for the development and welfare of the migrated community with the concept of obligation (*fard*). Yet *fard* refers to the obligations that must be fulfilled, or certain sanctions both in this world and in the hereafter will obtain. Thus, there is an obligation here for both immigrants and the society of settlement: immigrants have to contribute to the

¹⁵ See Halilović Safvet, "Islamic Civilization in Spain: A Magnificent Example of Interaction and Unity of Religion and Science", *Science and Religion-Synergy Not Skepticism*, ed. Asim Kurjak, et al. (New Delhi: Jaypee Brothers Medical Publisher, 2018), 279-295; Sara Núñez Izquierdo, "Open Al-Andalus: Hispanic-Muslim Heritage Impact on Spanish Contemporary Architecture", *Arts* 7/66 (2018), 1-19.

¹⁶ Şafî al-Raḥmān Mubārakfūrî, *al-Raḥîq al-makhtûm: baḥṡ fi al-sîrah al-Nabawîyah* (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ûn al-Islāmiyya, 2007) 177.

development of the country they have moved to, and the society of settlement has to welcome and include the migrants into their life. Since this obligation has a religious and legal disposition, it does not give both parties the right to choose and to reject the asylum, and it gives rise to social cohesion and the development of the place of residence. As a matter of fact, this necessity is clearly stated in a verse of the Qur'ân.¹⁷

The *hijra* was used in classical Islamic thought to stand for the concept of migration. Although the origin of this concept goes back to the first migration of the Meccan Muslims to Ethiopia, it was the migration of the Prophet Muḥammad to Medina that caused the term to become a central concept in Islamic thought.¹⁸ Muslim usage of the terms *hijra* and *muhājir* have slowly moved from reference to the *hijra* of the Prophet Muḥammad to the contemporary terms of 'refugee' and 'refugee.' The terms *hijra* and *muhājir* were used in the Ottoman Empire as late as the late 19th century. Both terms have been used in legal texts as well as in different archival records. Though the terms migrant and refugee are seen in late 19th century documents, there were some inconsistencies in their usage. Besides the terms *muhājir*, *userayı muhacir* (the families of *muhājirs*), *umerayı muhacirin* (the leaders of *muhājirs*), the new term *mülteci* (refugee) was used in both the Prime Minister's Ottoman Archives (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi*) and regulations (*Nizamname*). These expressions show there was a late transformation of mindset in the Ottoman Empire.¹⁹ It seems that the legal regulations and literature from Europe forged this transformation. The term *mülteci*, which is the translation of the English 'refugee' and originated in Latin then transferred to French, does not appear in Ottoman-Islamic culture until the late 19th century. After the political involvement of Ottoman bureaucrats with Europeans, usage of the term *mülteci* took root side-by-side with *muhājir*. Yet with time, it has become more frequently used and has replaced *muhājir* to the point that the latter has been abandoned and *mülteci* is used in its stead today.

2. Amān Versus Asylum

Asylum is one of the most emphasized concepts in contemporary refugee studies. However, there are some important differences in the definition of

¹⁷ "And if any one of the polytheists seeks your protection, then grant him protection so that he may hear the words of Allah. Then deliver him to his place of safety. That is because they are a people who do not know." Sūrah al-Tawbah 9/6.

¹⁸ Levent Öztürk, "İslâmiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 7-8.

¹⁹ Erdem, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri (1860-1923)*, 6.

the concept. Grahl-Madsen, a prominent international law scholar on the subject, defines asylum as "...a right of an individual to stay in the territory of the State granting asylum: not permanently, but so long as he is in need of it; that is to say, so long as he remains a refugee, or until he acquires a right of residence in a third country."²⁰ The remarkable point in his definition is that asylum does not mean permanence, but rather temporality. As I mentioned above, granting such status prevents an individual from being considered a part of the society of settlement and perpetuates the status of 'otherness' and 'foreignness' for the refugee. Therefore, approximately over the last thirty years, asylum has become one of the crucial issues in the politics of Western democratic states.

The definition of the concept in international law and the attitudes built on it converge on the point of seeking asylum from persecution in other countries. This means that persecution is inevitable in all asylum cases. Also, the concept of asylum has been associated with the protection given to fugitives under the auspices of the nation-state. Therefore, asylum is examined as a concept that has a robust connection with persecution and the nation-state in today's studies of international law. Indeed, the expression 'well-founded fear of being persecuted' in UNHCR's definition of the refugee indicates that in international law asylum refers to refuge due to a danger. This point shows that it is different from the concept of *amān* (safeguard) in Islamic international law, as I will emphasize below. Yet, the right of *amān* does not always indicate the state of a well-founded fear of persecution. On the contrary, it is acknowledged in Islamic law that one can seek asylum for other reasons and without causes of fear.

The meanings and connotations of the concept of asylum show that the attitudes of nation-states towards asylum includes ideas of temporary residence and marginalization. Asylum does not contain a permanent protection right and grants people who are accepted as refugees the right to return to their own country after their well-founded fear of being persecuted to take refuge in another state during this period. Indeed, during the Bosnian War (1992-1995) and Kosovo War (1998-1999), a significant number of Bosnians and Albanians who were in danger within their own country and therefore tried to flee to a safer country were settled in temporary border camps many years. Such temporariness causes the emergence of undesirable situations, such as conflict between refugees and permanent residents, as well as the cul-

²⁰ Atle Grahl-Madsen, *Territorial Asylum* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1980), 52. See also Gibney, *Global Refugee Crisis*, 39-52.

tural alienation and marginalization of refugees, as stated above.²¹ Today, the term 'asylum,' which is used for people seeking refuge and has caused many conflicts, was expressed in the past with different concepts and forms of practice. Here, I will touch on the historical experience of Muslim societies and focus on the concept of *amān* in this context. I will argue that this concept and its importance in past practices have a more humane character and should be considered for use instead of asylum today.

It is necessary to focus on the concept of *amān* to understand how emigration and the rights of migrants were addressed in relation to the historical experiences of Muslim societies. This concept served as the basis for state policy, especially in the Ottoman Empire, regarding many immigrants to which refugee status was granted. However, the fading away of the meaning of the concept of *amān*, especially since the last quarter of the nineteenth-century, led instead to the adoption of the concept of asylum. However, the meanings conveyed by these two concepts are somewhat contradictory. Instead of focusing on the concept of asylum, I will examine the concept of *amān* and try to explain the differences between them by way of this concept.

In Islamic international law, people living in a Muslim country are classified into three groups: Muslims, *dhimmi*s, and *musta'mans*. *Dhimmi* refers to non-Muslim citizens living in a Muslim dominated country. *Dhimmi*s have the same rights and duties as Muslims, except for some issues related to beliefs.²² *Musta'man* means non-Muslim who entered to a Muslim country temporarily and whose security was ensured during their stay.²³ *Musta'mans*, who have not yet been a permanent citizenship status, can move freely in a Muslim majority country with the *amān* they have, with this *amān* being valid as long as they do not harm the public. This validity enables them to live in any Muslim majority country. However, when they want to be permanent citizens, the temporary *amān* turns into a permanent *amān* contract (*al-amān al-mua'bbad*). This *amān* contract is referred to as *dhimma* in the literature; *musta'mans* with this contract acquire the status of permanent citizenship.²⁴

²¹ For such conflicts see Matthew J. Gibney, *The Ethics and Politics of Asylum: Liberal Democracy and the Response to Refugees* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 89-118, 249-255. See also Maggie O'Neill, *Asylum, Migration and Community* (Bristol: The Policy Press 2010), 247-262.

²² Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-ṣanā' i' fī tartīb al-sharā'i'* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 9/ 58.

²³ Shams al-Dīn Abū Bakr Muḥammad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūṭ* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1980), 10/ 68-69.

²⁴ al-Kāsānī, *Badā'i' al-ṣanā' i'*, 9/ 412; Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Aḥkām ahl al-dhimmah*, 2/ 873-874.

The concept of *amān* first and foremost occupies a peculiar place in the Qur'ān and is a concept we find embodied in the sunnah of the Prophet Muḥammad. The concept of *amān* is mentioned in different contexts and expressions in the Qur'ān. However, one of them marks an important point that determines the legal framework of giving *amān*. Accordingly, among the situations that may make it necessary for a person to seek asylum, there is also a person's request from Muslims with his own will and desire. Accordingly, everyone has the right to demand *amān* from the Muslim community. The legal framework of this verse is clearly stated in the following incident. One of the polytheists said to the cousin of the Prophet Muḥammad, Ali: "If we want to come to the Prophet to listen to the words of Allah or to come to the Prophet because of any need, after the end of the agreement made due to the *ḥarām* months, will we be killed?" Ali replied, "No, because Allah Almighty said 'And if any one of the polytheists seeks your protection, then grant him protection so that he may hear the words of Allah. Then deliver him to his place of safety. That is because they are a people who do not know.'"²⁵ This verse clearly shows that one can ask for *amān* without 'well-founded fear of being persecuted.' As a matter of fact, many historical examples illustrate this. The understanding of *amān* developed in the later periods of Islam which depended on the new forms of international relations, especially the practices carried out during the era of The Rightly-Guided Caliphs (*al-Khulafā' al-Rāshidīn*). They developed a detailed legal doctrine that helped determine how *amān* was shaped and emerged and what its consequences were. In addition, they had the authority to give *amān*, and which brought legal expression and explanation in legal institutions that showed itself over a long history and in widespread application.

Amān can be given by any Muslim who holds a juridical status of responsibility. There is no limit placed here, as it is a right accorded to every Muslim. There are, however, two exceptions: the people who are forced to emigrate should have no purpose of agitation and the provision of giving *amān* to someone who only wants to live in the Muslim community. As for those who seek *amān*, there is no distinction between gender or religion, or whether it be a single individual or a community of people. Once *amān* is given to someone, their provision of security is regarded to be under legal assurance. It also guarantees, in addition to the safety of their own life, the safety of the *musta'man's*

²⁵ Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb* (Bayrūt: Dār al-Fikr,1981), 15/235.

property, spouse, and other family members under their custody.²⁶ Although there are examples in the literature describing the practice in which Muslim individuals are recognized as authorities, it is nonetheless seen that this authority is at first an application to be used by senior public administrators and later only by the head of the state, depending on its organization.

The understanding of *amān* in the Ottoman Empire is based on Islamic law. However, in the time of the Ottoman Empire, *amān* took on broader issues. During the establishment and ascension of the Ottoman Empire, it had a genuine meaning that matched with the lines drawn in the legal manuals of Islamic law. However, between the 17th and 19th centuries, when European countries gained power in the face of the Ottoman Empire, we see changes in the implementation of *amān*. This is because *amān* is implemented as a concept involving a nation's foreign policy and power.²⁷

Until the middle of the 19th century, the vast lands of the Ottoman Empire had the opportunity to efficiently dissipate migrations coming into the Empire. With its extensive lands, the population of the Ottoman Empire was increasing through migrations on the one hand, and, on the other hand, it was bringing vitality to the economy by creating new settlement regions in vacant lands and through its utilization of agricultural lands. Major territorial losses and mass migrations during this century altered the scale of events. However, one can observe that the Ottoman lands continued to be an important place for migrant settlement. The establishment of *amān* in Islamic law forbade the rejection of those who made their way to Ottoman lands. For this reason, the Ottoman Empire, notwithstanding adversities, continued to be a free nation for immigrants

3. Establishment of the Commission for Immigrants (Muhacir Komisyonu)

In the aftermath of the Ottoman state's defeat in the war against Russia from 1768-1774, and following the signing of the Treaty of Küçük Kaynarca, mass migrations to Ottoman lands commenced. The occupation of Crimea in 1783 by Russia particularly led to the movement of large masses of people. Those who abandoned their homeland gravitated towards the lands of the Ottoman Empire. In the same way, this continued in battles between the

²⁶ al-Kāsānī, *Badā'i' al-ṣanā'i'*, 9/ 412-416; Burhān al-Dīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Marghūnānī, *al-Hidāyah: sharḥ Bidāyat al-mubtadī* (Karachi: Idārat al-Qur'ān wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1417), 4/ 234-239.

²⁷ Mehmet İpşirli, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/ 77-79.

Ottomans and Russians in the early 19th century, and the largest mass migration occurred during the Crimean War between 1853-1856. In fact, due to the wars they had entered, the Ottoman state had lost territory in the Caucasus and the Balkans and was undergoing economic difficulties, all while trying to produce solutions for communities that were flocking to their lands.²⁸ Given the fact that such mass migrations differed from previous ones, the Ottoman state was led to take on new measures and to prepare the foundation for the establishment of institutions dealing with migrants specifically.

The Ottoman state first established the Commission for Immigrants (*Muhacirin Komisyonu*) on January 5, 1860, headed by the governor of Trabzon, Hafiz Pasha, to manage the migration movements. Despite all that, this commission was subsequently cancelled. Following the abolishment of the Commission for Immigrants, mass migrations began with the start of the Ottoman-Russian war, and on June 18, 1878, the General Migration Administrative Commission (*İdare-i Umumiye-i Muhacirin Komisyonu*) was established, headed by Sadık Pasha. This Commission was also abolished in 1894 and its duties were transferred to the Ministry of Interior (*Dahiliye Nezareti*) and the Municipal Administration of Istanbul (*Şehremanet*).²⁹

The mass migration into Ottoman territory began in the late 18th century. The coordination of the immigrants was under the responsibility of the Municipal Administration of Istanbul (*Şehremanet*) and was conducted through the Ordinances (*Emirname*). Following the 1853-56 Crimean War, approximately 225,000 immigrants arrived in Ottoman lands. The growing number of immigrants to Ottoman territories required the establishment of a commission to handle the population movements rather than coordinating them through ordinances and local regulations. Thus, the problem of mass migration was discussed by the Supreme Council (*Meclis-i Vâlâ*) and the members of the Council concluded that the Municipal Administration of Istanbul (*Şehremanet*) may not be able to conduct this difficult task. Because of the growing number of immigrants, The Committee of the Tanzimat (*Meclis-i Aliyi Tanzimat*) considered that the Municipal Administration of Istanbul (*Şehremanet*) could not meet the requests of the immigrants and therefore a protocol was drafted detailing the needs for and the creation of an independent commission to deal with the task of immigrants. This request was forwarded to Sultan Abdulme-

²⁸ Derya Derin Paşaoğlu, "Muhacir Komisyonu Maruzatı'na Göre (1877-78) 93 Harbi Sonrası Muhacir İskânı", *History Studies International Journal of History* 5-3 (2013), 349-354.

²⁹ See Mehmet Yılmaz, "XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Muhaciri İskân Politikası", *Osmanlı Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4/ 589-590.

cid, and following the approval of the Sultan, the first emigration commission in the Ottoman Empire was established on January 5, 1860. Hafız Pasha was appointed the Chairman of the Commission.³⁰

The large number of immigrants who arrived headed for the coastlands and were settled in Anatolian hinterland by the government. This situation caused the incapability of the members of the Commission to maintain the settlement of immigrants in both the coastlands and hinterlands. Therefore, the Government appointed new officers ad hoc to Izmir, Samsun, Sinop, Gallipoli, Biga, Salonika, Çatalca, Kütahya, Adana, and Konya in 1861. In order to cover the expenses of the Commission, significant donations were made by the community and the Ottoman Palace. Due to the mass immigrations however, these donations remained insufficient and money was transferred from the national treasury. The budget of the Commission was 11.763.56 Kuruş in 1860-1865 and its expenses, in contrast, were 11.382.871 Kuruş.³¹

3.1 How did the Commission for Immigrants Work?

How the Commission for Immigrants worked is historically significant. However, the contribution of this institution to today's refugee problem is more important than its historical significance. The operational system of the Commission will shed light on how refugee and immigration commissions should work today. The duties of the Commission for Immigrants were: to carry out the orders related to the immigrants, work for the settlement of immigrants and distribute aid.³² The main duty of the Commission was to establish settlements and execute the solutions for issues raised with the Crimean migration.

Ottoman bureaucrats neither settled the immigrants in a single region nor followed a single settlement plan. They investigated the geographical similarities between the homelands of immigrants and possible residential areas of the Ottoman lands. However, they did settle the major part of the immigrants in Central Anatolia. There are several reasons why this region was chosen. The primary reason was that the region had vast available agricultural lands especially suited to carrying out agricultural activities during summers. Likewise, the similarity of climatic conditions of Central Anatolia with the Caucasus region had a significant role in directing the first movement of mig-

³⁰ General Directorate of State Archives (GDSA), *İ. MMS*, No. 16/696. See also Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), 67.

³¹ Erdem, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri (1860-1923)*, 84-86.

³² GDSA, *MKT. MHM*, No. 174/72.

ration to Central Anatolia. While the Ottoman bureaucrats embraced the immigrants, they took steps to make the latter achieve successful integration and economic productivity rapidly. The Commission, therefore, expedited the establishment of simple shelters to protect the immigrants from the severe winter conditions.³³

One of the significant achievements of the Commission for Immigrants was conducting feasibility studies for the settlement of immigrants. This pushed the immigrants to become a part of society and not feel as if they were outsiders. For example, Circassian immigrants were settled down in Uzunyayla. Prior to the settlement, an investigation of the land in Uzunyayla by officers is an indication that the region was not selected randomly. A group of Circassian immigrants had been charged to investigate settlement conditions of the region before other immigrants arrived there. After these investigations, about 41.000 people were settled there.³⁴

Since the settlement of the immigrants was designated after a long investigation process, the Commission was not open to later demands to change these selections. Also, they considered not only geographical and climatic conditions taken into consideration but also relevant cultural affinities. However, if exceptional conditions recommended a move to another place, the Commission permitted settlers to change their place of settlement. In that case, travel expenses and house construction costs were not supplied by the Commission. The main reason for this decision was that building houses for immigrants was costly and moving to another place burdened the government financially. Furthermore, due to the reasons outlined above, moving to another place beyond the control of the government may have created some orientation problems. Nevertheless, the Commission made some exceptional decisions that were mainly related to the manufacturing considerations. For example, the request of Chechen immigrants in Bafra to move to Sivas because of the agricultural season was approved by the Commission.³⁵

After researching the climate and cultural similarities, Circassian immigrants were settled in Sivas and Uzunyayla, whereas Crimean immigrants were settled in Konya. Other Caucasian immigrants were settled in Kırşehir.

³³ For a detailed discussion see David Cuthell, *The Muhacirin Komisyonu: An Agent in the Transformation of Ottoman Anatolia 1860-1866* (New York: Columbia University, PhD. Dissertation, 2005).

³⁴ GDSA, MKT. NZD, No. 74/2; GDSA, MKT. UM, No. 403/86.

³⁵ GDSA, MKT. MHM, No. 211/58; GDSA, MKT. NZD, No. 347/63; GDSA, MKT. MHM, No. 206/60.

The settlers in different parts of Anatolia who had problems with accommodation were transferred to Konya. In another example, a group of immigrants who had settled in Drama for four months had accommodation problems and their demand to move next to their relatives in Kırşehir was approved by the Commission.³⁶

During the extensive Circassian migration, around 180000 people migrated to the Ottoman lands. They settled down in İstanbul, İzmir, İzmit, Çanakkale, Selanik, Çandarlı, Gelibolu, Silivri, Mudanya, Bandırma, Rodos, and Gemlik. Most of the immigrants who came from Caucasia moved through the ports of Trabzon, Sinop, and Samsun. Trabzon was used as a center of the coastline by the Commission and the surrounding cities provided services to immigrants as its branches.³⁷

The immigrants who entered the Ottoman lands from the coastline stayed there temporarily until they moved to their permanent residential districts. A major difficulty was finding temporary shelters for immigrants during these stays. Though the Commission temporarily accommodated the immigrants in the houses of the coastline residents, some of the immigrants were left without shelters because their numbers exceeded the number of available housing units. Shelter tents were therefore ordered from Samsun and Tophane-i Amire in Istanbul. It was also announced that ferry transportation and bread were free for the newcomers. As a result, the outlay for Circassian immigrants settled in Trabzon was 264.632 Kuruş in June 20, 1864.³⁸

The Commission for Immigrants showed success in deciding where to settle immigrants, settling them in an orderly manner, providing medical treatment for immigrant patients, educating immigrant children, and finding adoptive parents for homeless children.³⁹ However, because of the decrease in the number of immigrants and their successful settlement over time, the Commission, which was established due to *force majeure*, completed its mission after 1865. The tasks carried out by the Commission were assigned to other institutions. Accordingly, the legal problems of the immigrants were trans-

³⁶ Hakan Kırmırlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay Köy Yerleşmeleri*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 485-526; Ahmet Gündüz, "XIX. Yüzyılda Kırşehir'e Yerleştirilen Nogay Muhacirleri", *Turkish Studies* 7/1 (2012), 1222.

³⁷ GDSA, *MVL*, No. 661/13; GDSA, *MVL*, No. 657/57.

³⁸ GDSA, *MKT. MHM*, No. 288/27; GDSA, *MKT. MHM*, No. 295/75; GDSA, *MKT. MHM*, No. 290/28; GDSA, *C. DH*, No. 201/10016.

³⁹ GDSA, *MKT. NZD*, No. 304/19; GDSA, *MKT. NZD*, No. 384/52; GDSA, *İ. MMS*, No. 17/721; GDSA, *MKT. MHM*, No. 177/29; GDSA, *MKT. NZD*, No. 329/28; GDSA, *MKT. MHM*, No. 198/100.

ferred to the Ministry of Justice (*Adliye Nezareti*), the issue of settlement to the Police Force (*Zaptiye Nezareti*), the demands of immigrants in the provinces, and their civilian tasks to the Supreme Council (*Meclis-i Vâlâ*). The monthly salary of the officers of the Commission was around 35,000 Kuruş, a costly salary for a commission that had completed its task. Therefore, the commission was abolished on November 27, 1865.⁴⁰

Conclusions

The current refugee crisis, which has gradually turned into a human tragedy, occupies the global agenda. The more the refugee issue makes itself apparent, the more the world stands by with its arms folded. Though people want to find solutions for the refugee issue and raise their voices in public domains, they have little power to stop the wars. As long as wars continue, the refugee crises will continue, so the question of what should be done becomes crucial. The solutions that the modern world has found for this crisis are quite problematic on several fronts, from conceptualization to application. Concepts such as refugee, refuge, and asylum have characteristics that isolate, marginalize, and alienate those people who seek refuge in another country for any reason, and prepare the ground for social conflicts. In addition to conceptualization, the fact that today's nation-states look at the issue of immigration through the lens of national identities, seeing migrants as a burden on their societies and giving them a temporary status causes significant problems. The catastrophes related to refuge and asylum in many parts of the world today are the clearest indication of this.

My answer to the question of what should be done is to take the Ottoman experience of immigration and update or adapt it to the contemporary refugee crises that we face today. Considering successful historical experiences and policies, adapting such expertise to the struggle against the refugee crises would be a major advancement upon current practices. What makes this experience successful is primarily related to issues of conceptualization. The concepts of *hijrah*, *muhâjir* and *amân* have the primary meanings and connotations of encompassing, involving and building society together. The migration to Medina, which is an important turning point in the construction process of the Islamic civilization, is the clearest indicator of this. The immigration, which started with the *hijrah* to Medina and took important steps in institutionalization with the experiences of Muslims that came later, has been a source of important socio-economic and cultural developments in the pre-modern

⁴⁰ Erdem, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muhâcir Komisyonları ve Faaliyetleri (1860-1923)*, 98-100.

Muslim societies. The latest and successful example of this experience is the immigration commissions established in the Ottoman Empire.

The Commission for Immigrants (*Muhacirin Komisyonu*) can serve as a model in many aspects. The Commission, for instance, considered the geographical and climatic similarities of the homeland and new places of settlement. This consideration, which is mostly neglected today, has a significant role for the assimilation of immigrants to the new territory. Cultural affinity, which requires considerable feasibility studies, also has a vital role in the interaction of both sides. The Commission's investigations prior to settlement and the feasibility study of the Ottoman lands shows that the immigrants were not settled randomly. This effort caused immigrants to feel that they were a part of the society within their destination and to not see themselves as strangers.

Bibliography

- al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim. *Aḥkām ahl al-dhimmah*. al-Dammām: Ramādī lil-Nashr, 1997.
- al-Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas'ūd. *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- al-Marghīnānī, Burhān al-Dīn 'Alī ibn Abī Bakr. *al-Hidāyah: sharḥ Bidāyat al-mubtadī*. Karachi: Idārat al-Qur'ān wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1417.
- al-Sarakhsī, Shams al-Dīn Abū Bakr Muḥammad ibn Abī Sahl. *Kitāb al-Mabsūṭ*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1980.
- Amnesty International. "Documents". Accessed June 14, 2020. <https://www.amnesty.org/download/Documents/POL4049052016ENGLISH.PDF>
- 'Awdah, 'Abd al-Qādir. *al-Tashrī' al-jinā'ī al-Islāmī: muqāraran bi-al-qānūn al-waḍ'ī*. Bayrūt: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1970.
- Bohmer, Carol - Shuman, Amy. *Rejecting Refugees Political Asylum in the 21st Century*. London: Routledge, 2008.
- Convention and Protocol Relating to the Status of Refugees. Accessed May 18, 2020. <https://www.unhcr.org/protection/basic/3b66c2aa10/convention-protocol-relating-status-refugees.html>
- Cuthell, David. *The Muhacirin Komisyonu: An Agent in the Transformation of Ottoman Anatolia 1860-1866*. New York: Columbia University, PhD. Dissertation, 2005.
- Erdem, Ufuk. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri (1860-1923)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- General Directorate of State Archives (GDSA).
- Gibney, Mark. *Global Refugee Crisis: A Reference Handbook*. Santa Barbara: ABC-CLIO, LLC, 2010.
- Gibney, Matthew J. *The Ethics and Politics of Asylum: Liberal Democracy and the Response to Refugees*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Górak-Sosnowska, Katarzyna et al. (ed.). *Muslim Minorities and the Refugee Crisis in Europe*. Warsaw: Sgh Publishing House, 2019.
- Grahl-Madsen, Atle. "Refugees and Refugee Law in a World in Transition". *Michigan Journal of International Law* 3-1 (1982), 65-88.

- Grahl-Madsen, Atle. *Territorial Asylum*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1980.
- Gündüz, Ahmet. "XIX. Yüzyılda Kırşehir'e Yerleştirilen Nogay Muhacirleri", *Turkish Studies* 7/1 (2012), 1217-1229.
- Hacker, Joseph R. "Jews in the Ottoman Empire (1580–1839)". *The Cambridge History of Judaism*. ed. Jonathan Karp-Adam Sutcliffe. 831-863. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Honig, Bonnie. *Democracy and the Foreigner*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- İpşirli, Mehmet. "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/77-79. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Izquierdo, Sara Núñez. "Open Al-Andalus: Hispanic-Muslim Heritage Impact on Spanish Contemporary Architecture". *Arts* 7/66 (2018), 1-19. <https://doi.org/10.3390/arts7040066>
- Karpat, Kemal H. *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- Kırımlı, Hakan. *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay Köy Yerleşmeleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Mubārakfūrī, Şafī al-Raḥmān. *al-Raḥīq al-makhtūm: baḥṭh fī al-sīrah al-Nabawīyah*. Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu`ūn al-İslāmiyya, 2007.
- O'Neill, Maggie. *Asylum, Migration and Community*. Bristol: The Policy Press 2010.
- Öztürk, Levent. "İslâmiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 7-24.
- Paşaoğlu, Derya Derin. "Muhacir Komisyonu Maruzatı'na Göre (1877-78) 93 Harbi Sonrası Muhacir İskânı". *History Studies International Journal of History* 5-3 (2013). 347-386. http://dx.doi.org/10.9737/historyS_732
- Qaradāwī, Yūsuf. *al-Waṭan wa-al-muwāṭanah fī ḍaw' al-uşūl al-'aḳīdīyah wa-al-maḳāşid al-shar'īyah*. al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2010.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar. *Mafātīḥ al-ghayb*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981.
- Safvet, Halilovići. "Islamic Civilization in Spain: A Magnificent Example of Interaction and Unity of Religion and Science". *Science and Religion-Synergy Not Skepticism*. ed. Asim Kurjak et al. 64-72. New Delhi: Jaypee Brothers Medical Publisher, 2018.
- Şeyban, Lütfi. *Mudejares ve Sefarades: Endülüs'lü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Squire, Vicki. *The Exclusionary Politics of Asylum*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- UNHCR, United Nations High Commissioner for Refugees. "Refugee Situation". Accessed May 10, 2020. <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php>
- UNODC, United Nations Office on Drugs and Crime. "Documents". Accessed April 10, 2020. <https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/Crime-statistics/Global-Burden-of-Armed-Violence-full-report.pdf>
- Verskin, Alan. *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista the Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom*. Leiden: Brill, 2015.
- Yılmaz, Mehmet. "XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Muhaciri İskân Politikası", *Osmanlı Ansiklopedisi*. 4/587-602. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999
- Zolberg, Aristide R. Et al. *Escape from Violence Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*. Oxford: Oxford, 1989.

FETVA MECMUALARINA GÖRE TANZİMAT ÖNCESİ DÖNEM AİLE YAPISI HAKKINDA BAZI TESPİTLER

**SOME CONSIDERATIONS ABOUT THE FAMILY STRUCTURE IN THE PRE-TANZİMAT
PERIOD ACCORDING TO FATWA COLLECTIONS**

KAŞIF HAMDİ OKUR

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye
Prof. Dr., Hitit University Divinity Faculty, Departments of Basic Islamic Sciences, Department of Fiqh Çorum,
Turkey,

kasifhamdiokur@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3705-3849

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
15 Ağustos 2020	15 August 2020
Kabul Tarihi	Accepted
30 Ekim 2020	30 October 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 Aralık 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.781121>

ATIF/CİTE AS:

Okur, Kaşif Hamdi, "Fetva Mecmualarına Göre Tanzimat Öncesi Dönem Aile Yapısı Hakkında Bazı Tespitler", [Some Considerations About the Family Structure in the Pre-Tanzimat Period According to Fatwa Collections], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 605-644.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

Makale dosyası



Some Considerations about the Family Structure in the pre-Tanzimat Period according to Fatwa Collections*

Abstract

The term “fatwa” includes the answer to questions asked about not only subjects of worship of a Muslim but also his behaviors, in his family and daily life, whether conforms to religious rules. The fatwa practice was mainly applied within the framework of the Hanafi school in the Ottoman society. In the fatwa process, the views of the Hanafi school were taken as the main source and from time to time one of the few views on a subject was preferred and the fatwa was given according to that view. However, to practice the views of other schools were approached differently in different periods. In fact, while in the works written at the beginning of the 15th century was looked positively to the practice of the views of other schools either through “tahkim” (by the appointment of a hakam from a different school) or directly. But in the works written in the 16th century and later, this practice was not allowed. While, in principle, judges are not empowered to act with the views of different schools or Mujtahids, on certain issues it appears that the practice of the views of different mujtahids commands by public authority. It is understood from here that, when needed, it is possible to benefit from the views of the mujtahids other than the Hanafi school only with the initiative of the public authority.

The fatwas given by Sheikh al-Islam and Muftis within this framework were compiled in works called “fatwa collections”. These works are not only a source of Fiqh but also a reference for the examination of the historical conditions and social structure for the relevant period. In this study, rather than the printed and widely used collections containing the fatwas of Sheikh al-Islam, the fatwas of the muftis called in “kenâr muftis” which means who served in the provinces, were discussed. In this context, the collections containing the fatwas of Skopje Mufti Pir Mehmed Usk Ubî, Akkerman Mufti Ali Akkirmânî, and Kayseri Mufti Ali en-Nisârî and the collection compiled by Corum Mufti Ahmed Feyzi Efendi is among the reference sources. In this article, there are some determinations and analyses made about the family structure of the pre-Tanzimat period based on the highly representative examples selected from fatwa collections. It was beyond the aim and limits of this study to examine all fatwas on all issues regarding the family. Rather, examples that are

* This article is the revised and improved version of the text that presented at the Workshop on Gender Privacy and Social Life in Islamic Societies organized by KAGEM on 20 September 2014.

thought to be suitable for demonstrating the thought and mentality behind the provisions are emphasized. The fact that a significant part of the related fatwas is based on *ijtihad*, some of them reflect the perspective and mentality of their time and therefore are open to criticism should not be overlooked when analyzing these fatwas. In this study, the juridical context of Islamic law on the matter in hand was revealed, the mentality behind the provisions was analyzed, and the connections showing the relationship between *Fiqh* rules were pointed out. The article also includes the criticism of these provisions, in where necessary, in terms of the general world view of Islam. In this context, the high point is that, while determining the provisions regulating the establishment of the contract, the rights and responsibilities of the parties, and even the termination of the contract, the *Fiqh* scholars, who define the marriage contract as “an act that ensures that men have the right to benefit from women sexually”, have included the rules that are in line with the definition they make. However, some provisions presented within this framework are open to criticism in terms of the values revealed by the “*Nusûs*”.

On the other hand, the article also pointed out the effect that the customs and traditions of the society by revising some strict provisions within the framework of *Fiqh* and fatwa rules on the formation of the classical family structure. To emphasize as an example, according to *Fiqh* rules, theoretically, the man’s power to end the marital union unilaterally (*talaq*) can be used quite freely by legally. When a man uses his right to *talaq*, despite it is not a valid reason, his divorce is legally valid even if he is considered to have sinned. However, the reaction of the society, especially their own families and close circles against those who divorce for no reason, has significantly prevented the use of this right without reason. Hence, this difference between the theoretical framework in *Fiqh* and family life shaped by the customs of the society had attracted the attention of Western researchers living in the Ottoman society. As a result, the article not only has the characteristics of a study of *Fiqh* and legal history but also has to shed light on the background of today’s problems in family issues.

Keywords: Islamic Law, Fatwa, Legal History, Ottoman History, Family, Marriage, Divorce.

Fetva Mecmualarına Göre Tanzimat Öncesi Dönem Aile Yapısı Hakkında Bazı Tespitler*

Öz

Bir Müslümanın yalnızca ibadet konularıyla alakalı değil; aile hayatında ve gündelik yaşantısındaki davranışlarının dinî kurallara uygun olup olmadığı amacıyla sorduğu sorulara aldığı cevaplar “fetva” terimiyle ifade edilmektedir. Osmanlı toplumunda fetva uygulaması ağırlıklı olarak Hanefî mezhebi içtihatları çerçevesinde işletilmiştir. Fetva işleminde Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmış, zaman zaman bir konudaki birkaç görüşten birisi tercih edilerek fetva o görüş doğrultusunda verilmiştir. Ancak diğer mezheplerin görüşlerinin uygulanmasına farklı dönemlerde farklı yaklaşmıştır. Nitekim 15. yüzyılın başlarında kaleme alınan eserlerde gerek tahkim yoluyla (farklı mezhebe mensup birini hakem tayin ederek) veya doğrudan diğer mezheplerin görüşlerinin uygulanmasına olumlu bakılırken, 16. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınan eserlerde bu uygulamaya izin verilmemiştir. Prensip olarak hâkimlere farklı mezheplerin ya da müçtehitlerin görüşleriyle amel etme yetkisi tanınmazken, belirli meselelerde farklı müçtehitlerin görüşlerinin uygulanmasının kamu otoritesi tarafından emredildiği görülmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki ihtiyaç duyulduğunda Hanefî mezhebi dışındaki müçtehitlerin görüşünden yararlanmak, ancak kamu otoritesinin inisiyatifi ile mümkün olmaktadır.

Şeyhülislam ve Müftülerin bu çerçevede verdikleri fetvalar “fetva mecmuaları” adı verilen eserlerde derlenmiştir. Söz konusu eserler yalnızca birer fıkıh kaynağı mahiyetinde olmayıp aynı zamanda ilgili dönemin tarihî şartlarının ve sosyal yapısının incelenmesi için birer referans niteliğindedir. Bu çalışmada Şeyhülislam fetvalarını içeren basılı ve yaygın kullanılan mecmuaların yanında daha çok, taşrada görev yapmış “kenâr müftüleri” olarak adlandırılan müftülerin fetvaları ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Üsküp Müftüsü Pir Mehmed Üskûbî, Akkırman Müftüsü Ali Akkirmânî ve Kayseri Müftüsü Ali en-Nisârî'ye ait fetvaları içeren mecmualar ile Çorum Müftüsü Ahmed Feyzi Efendi tarafından derlenen mecmua başvuru kaynakları arasında yer almıştır.

Makalede fetva mecmualarından seçilen temsil gücü yüksek örneklerden hareketle Tanzimat öncesi dönemin aile yapısıyla alakalı yapılan bazı tespit ve

* Bu yazı, 20 Eylül 2014 tarihinde KAGEM tarafından düzenlenen İslam Toplularında Cinsiyet Mahremiyet ve Sosyal Hayat Çalıştayı'nda sunulan metnin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

tahliller yer almaktadır. Aileyi ilgilendiren bütün mevzularla ilgili fetvaların tamamını incelemek, bu çalışmanın amacını ve sınırlarını aşmaktadır. Daha ziyade, hükümlerin arka planındaki düşünce ve zihniyeti göstermeye elverişli olduğunu düşünülen örnekler üzerinde durulmuştur. İlgili fetvaların önemli bir kısmının içtihadı dayandığı, bunlarda bazılarının dönemlerinin bakış açısı ve zihniyetini yansıttığı, dolayısıyla eleştiriye açık olduğu hususu, bu fetvalar değerlendirilirken gözden uzak tutulmamalıdır. Çalışmada, ele alınan konuların fikhî bağlamı ortaya konmuş, hükümlerin arka planındaki zihniyet tahlil edilmiş, fıkıh kurallarının birbirleriyle ilişkisini gösteren bağlantılara dikkat çekilmiştir. Makalede, gerek duyulan yerlerde bu hükümlerin İslam'ın genel dünya görüşü açısından kritiğine de yer verilmiştir. Bu bağlamda en dikkat çekici nokta, nikâh akdini "erkeğin kadından cinsel olarak yararlanma hakkına sahip olmasını sağlayan bir akit" olarak tanımlayan fıkıhçuların akdin kuruluşunu, tarafların hak ve sorumluluklarını, hatta akdin sona erişini düzenleyen hükümleri belirlerken, yaptıkları tanımla uyum içerisinde olan kurallara yer vermiş olmalarıdır. Ancak bu çerçevede ortaya konan bazı hükümler, nasların ortaya koyduğu değerler açısından da eleştiriye açıktır.

Öte yandan makalede, toplumun örf ve adetlerinin fıkıh ve fetva kurallarının çizdiği çerçevedeki bazı katı hükümleri revize ederek klasik aile yapısının oluşmasına yaptığı etkiye de dikkat çekilmiştir. Bir örnek olarak vurgulamak gerekirse, fıkıh kurallarına göre kuramsal olarak erkeğin evlilik birliğini tek taraflı olarak son verme yetkisi (talâk) kazâî/hukukî olarak oldukça serbest bir biçimde kullanılabilir. Geçerli bir sebep olmasa da erkek talak hakkını kullandığı takdirde, dinen günah işlemiş sayılsa bile yaptığı boşama hukuken geçerlidir. Ancak sebepsiz yere boşamam yapanlara karşı başta kendi aileleri ve yakın çevreleri olmak üzere toplumun gösterdiği tepki, bu hakkın sebepsiz yer kullanılmasını önemli ölçüde engellemiştir. Nitekim fıkıhtaki teorik çerçeve ile toplumun örfünün şekillendirdiği aile hayatı arasındaki bu farklılık Osmanlı toplumunda yaşayan Batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Sonuç olarak makale bir fıkıh ve hukuk tarihi çalışması niteliği taşıdığı kadar, aile konusunda günümüzde gündeme getirilen problemlerin arka planına da ışık tutmaktadır.

Anahtar Kavramlar: İslam Hukuku, Fetva, Hukuk Tarihi, Evlenme, Boşanma, Osmanlı Tarihi, Aile.

Giriş: Fetva Kavramı ve Osmanlılarda Fetva Uygulaması

Mükelleflerin uymaları gereken kuralları öğrenmek amacıyla yönelttikleri sorular ve bu sorulara verilen cevaplar, İslâmî literatürde "istiftâ" (soru

sorma), “iftâ” (cevap verme) ve “fetvâ” (verilen cevap) terimleriyle ifade edilmektedir. Bu bağlamda dinî bir meselenin hükmü hakkında sorulan soruya verilen cevabı deyimleyen “fetvâ” kavramı, disiplinli ve tutarlı bir dinî yaşayış arayışında olan mükelleflerin hassasiyetlerini temsilen, tarih boyunca bireysel ve toplumsal hayatta yerini almıştır.¹ Türklerin İslam’a girişinden itibaren Hanefî mezhebi çerçevesinde verilen fetvalar, bireysel ve toplumsal yaşayışı belirleyen normlar üzerinde etkili olmuştur.

Hanefî fıkıh literatüründe fetva kitaplarının yer aldığı kategori *nevâzil* veya *vâkıât* kitapları adıyla anılmaktadır. Bu kaynaklar, mezhebin sonradan gelen âlimlerinin, kurucu fakîhlerin temas etmedikleri meselelerle ilgili verdikleri cevapların derlenmesiyle meydana gelmiştir. Mezhebin kurumsallaşma süreci içerisinde, kurucu fakîhlerinden intikal eden görüşler “metin” ya da “muhtasar” adı verilen el kitaplarında bir araya getirilmiştir. Bu kitaplar, fıkıh eğitiminde kullanılmalarının yanı sıra mezhebin temel doktrinini ortaya koymaktadır. Metinler üzerine “şerhler” kaleme alınmakta, şerhlerin yanında da fetva kitapları süregelen fikhî faaliyetin temsilcisi olarak yer almaktadır. Hükümler hiyerarşisi içerisinde, önce metinlerde yer alan hükümler, sonra şerhlerdeki değerlendirmeler daha sonra da fetva kitaplarında bulunan cevaplar gelmektedir.² Bu bakımdan fetva kitaplarındaki bir cevap tek başına mezhebin o konudaki yaklaşımını temsil etmemekte, eğer bu cevap mezhep âlimleri arasında kabule mazhar olursa zamanla şerhlere taşınmakta, nihayetinde de metin meseleleri arasına girmektedir. Bu işlem ise oldukça uzun bir süreci gerektirmektedir. Zira prensip itibarıyla fetva, ilmî görüş bildirimini mahiyetinde olup, bağlayıcılık taşımamaktadır. Ancak fakîhlerin genel kabulü, onu daha güçlü bir fikhî norm haline getirmektedir. Tarihi süreçte yeni metinlerin kaleme alınması, bir bakıma mezhep doktrininin yeniden düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Bir asırda kaleme alınan metinlerde “zayıf kavi” olarak gösterilen bir görüş, bir sonraki asırda fetvaya esas alınan (müftâ bih) görüş olabilmektedir. Bu bakımdan mezhep mefhumunun belirlenmiş ve donmuş hükümlerden oluşan bir doktrinden ziyade, faaliyetini sürdüren ve kendisini yenileyebilen dinamik bir yapı olarak anlaşılması daha isabetlidir. Ancak bu faaliyetin sürdürülememesi mezhep içerisinde tıkanıklığa yol açmaktadır.

Hanefî mezhebi içerisinde çeşitli dönemlerde sonradan gelen âlimler örf

¹ İlgili hususlar için bk. Kaşif Hamdi Okur, *Fetvada Dil ve Üslup* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020), 5, 6.

² Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, “Şerhu ukûdi resmi'l-müftâ”, *Mecmûatür'-resâil* (İstanbul: 1325), 1/36, 37.

ve âdetin değişmesi, zaruret, insanlarda görülen ahlakî bozulma vb. mülhazalarla mezhebin kurucu fakihlerinin görüşlerine muhalefet etmişlerdir. Bu uygulamayı temellendirmek için “Eğer bu şartlar kurucu fakihin döneminde olsaydı ya da o bizim zamanımızda yaşasaydı, bu konuda bizim gibi düşünürdü” argümanı kullanılmıştır.³ Bazı konularda mezhep doktrini içerisinde görülen değişim, metinlere de yansımıştır. Bahsettiğimiz duruma verilebilecek en yerleşik örnek, Ebu Hanîfe’nin Kur’ân öğretimi için talebelere ücret almayı caiz görmemesine rağmen, şartların değişmesi ve zaruret sebebiyle sonraki fakihlerin bu uygulamayı caiz görmesidir. Bu meyanda zarurete binaen zayıf kaville amel edilebileceği hatta diğer mezheplerin görüşlerinin uygulanabileceği de ifade edilmiştir. Nitekim kocası nafaka bırakmaksızın terk edip giden bir kadının mağduriyetini gidermek için Şâfiî mezhebine mensup bir naip tayin edilmesi, Hanefî mezhebine göre 55 yaşına kadar iddet beklemesi gereken bir kadının problemini çözmek için Malikî mezhebine göre fetva verilmesi bizzat Hanefî kaynaklarında, Hanefî âlimler tarafından savunulmuştur.⁴ Ancak mezhep disiplinini bozacak şekilde fetva ve kaza (yargı kararları) hususunda diğer ekollerin görüşlerinden serbest biçimde yararlanmaya sıcak bakılmamıştır.

Fetva ve tercihlere itibar edilmesi konusunda dikkate alınan kriterlerden birisi de fetvayı veren fakihin, fıkıh âlimleri hiyerarşisi içerisindeki yeridir. Bu bağlamda Kemal Paşa-zâde (ö. 940/1534) tarafından geliştirilen şu tasnif, sonraki fıkıhçılar arasında genel kabul görmüştür. Buna göre Hanefî fakihler dinde müçtehitler, mezhepte müçtehitler, meselede müçtehitler, tahrîc yapabilen fakihler, tercih yapabilen fakihler, temyiz yapabilen fakihler ve sırf mukallid sayılan fıkıhçılar olmak üzere yedi tabakaya ayrılmıştır. Mezhebin kurucu fakihlerinin görüşlerini aktaran kaynaklar da zahirürrivâye ve nevâdir kitapları olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır. Birinci kategorideki eserlerde yer alan görüşlerin kurucu fakihlere nispeti kuvvetli görülürken, ikinci kategorideki eserler bu açıdan daha zayıf görülmüştür. Bahsettiğimiz iki kategorinin yanında –daha önce temas ettiğimiz üzere- fetva kitaplarının yer aldığı nevâzil/vâkiât kategorisi de üçüncü kısmı oluşturmaktadır. Sonraki dönem Hanefî fıkıh kaynaklarında her üç kategoride bulunan meselelere de yer verilmiştir. Osmanlı fıkıhçılarının kaynak olarak kullandığı Orta Asya kökenli Hanefî fakihlerin eserlerinde de aynı durum söz konusudur.

Osmanlı âlimlerinin fikhî faaliyetleri, Hanefî mezhebinin usulü çerçeve-

³ İbn Âbidîn, “Şerhu ukûdi resmîl-müftî”, 1/25, 45.

⁴ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye* (Amman: 2006), 3/130; İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî, *el-Fetâve'l-Bezzâziyye* (Beyrut: 1986), 4/256.(Hindiyeye ile birlikte).

sinde cereyan etmiştir. Fetva işleminde Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmış, zaman zaman bir konudaki birkaç kavilden birisi tercih edilerek fetva o görüş doğrultusunda verilmiştir. Ancak diğer mezheplerin görüşünün uygulanmasına farklı dönemlerde farklı yaklaşılmıştır. Nitekim 15. yüzyılın başlarında kaleme alınan eserlerde gerek tahkim yoluyla (farklı mezhebe mensup birini hakem tayin ederek) veya doğrudan diğer mezheplerin görüşlerinin uygulanmasına sıcak bakılırken, 16. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınan eserlerde bu uygulamaya mesafeli yaklaşılmıştır.⁵ Mamafih kamuyu ilgilendiren konularda, kamu otoritesinin inisiyatifi ile bazı istisnai uygulamalar yapılmıştır. Konunun fetva literatürüne yansıyan bir örneği olarak, Akkirmânî Ali Efendi'nin (ö. 1030/1620-21) şu fetvasını ele alabiliriz:

“Zevci gâib ve nâ-bedîd olan Hind'in nice yıl kendinin ve evladının nafaka ve kisveleri, kendilerinin malları olmayub ve zevci mal terk etmeyüb vâsıl olmamağla ziyade zarureti olucak kâdî-i Hanefî, Şâfiyyü'l-mezheb bir naib nasb idüb tefrîka hükm idüb Hind zevci-i âhara varmak caiz olur mu?

el-Cevâb: Sadrüşşerîa, “Ashabımız li zaruret-i istihsân bunu caiz gördüler” deyu müsaade etmiştir. Lakin bu nasbın cevazı kudât-ı Hanefiyye Şâfiyyü'l-mezhebi istihlafa me'mûr olucaktır ve kendi yahud me'mûr rüşvet almaya-caktır. Kudât-ı Hanefiyye Şâfiyyü'l-mezhebi bu tefrik için istihlâfe me'mûr ve me'zûn değillerdir. Ve hususen fi mekâninâ Şâfiî hâkim bulunmaz. İrtişâda ise ekser-i kudât-ı zamânın اصالح الله تعالى شأنهم halleri malum değildir. Hind'e kâdî istidâne ile emr ider.”⁶

Görüldüğü üzere Hanefî literatüründe dayanağı olmasına rağmen bu uygulamaya sıcak bakılmamıştır. Bunun gerekçesini Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) Mârûzât'ında, “Teşeffu' (Şâfiî mezhebine göre amel) hususu bu diyarda cari olmamasına emr u men-i sultânî vâkî olmuştur” ve “Bu diyarda Şâfiî kavliyle amel etmek memnûdur” ifadeleriyle açıklamaktadır. Zira Ebussuûd'un da belirttiği gibi “Kudâtın velâyeti sahib-i hilâfetin izn ü icâze-tinden müstefâddır ve hem esahh-ı akvâl ile hükme me'mûrlardır ve hilâfiyyâtta mahcûrlardır.”⁷ Ebussuûd'un ifadelerinden de anlaşıldığı üzere kadılar yetkilerini padişahın almaktadırlar. Bu yetki kendilerine Hanefî mezhebinin en kuvvetli görüşleriyle amel etmek üzere verilmiştir. Ayrıca kadınların farklı mezheplerin görüşlerini tercih etmelerine izin verilmemiştir. Üsküp müftüsü

⁵ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi* (İstanbul: 1289), 2/435; Şeyh Bedreddin, *Letâifu'l-İşârât Şerhi (et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-İşârât)*, ed. Hacı Yunus Apaydın (Ankara: 2012), 2/1549; Fâzıl Emir Rûşenî, *Hâşiye ale't-Teshîl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 648), 355a.

⁶ *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 1134), 34a.

⁷ Ebussuûd Efendi, “Mârûzât”, *Milli Tetebbular Mecmuası* 1/2 (Haziran 1331), 341.

Pir Mehmed'in (ö. 1020/1611) bir fetvasında ifade ettiği gibi "Mukallid olan, kütüb-i meşhûrede meseleyi görüb ve esahh-ı akvâli bilüb bulmadan hükmü üftâ kat'an caiz olmayub bir meselede hatası mazur olmaz."⁸ Prensip olarak kadılara farklı mezheplerin ya da müçtehitlerin görüşleriyle amel etme yetkisi tanınmazken, belirli meselelerde farklı müçtehitlerin görüşlerinin uygulanmasının kamu otoritesi tarafından emredildiği görülmektedir.⁹ Buradan da anlaşılmaktadır ki ihtiyaç duyulduğunda Hanefî mezhebi dışındaki müçtehitlerin görüşünden yararlanmak, ancak kamu otoritesinin inisiyatifi ile mümkün olmaktadır. 16. yüzyılda Ebussuûd'un da gayretleriyle yerleşen bu yaklaşım, belli problemlerin aşılmasında mevcut imkânları oldukça kısıtlamıştır. Fakat imparatorluğun Arap coğrafyasında yaşayan Hanefî fıkıhçılarının farklı mezheplerle amel konusunda daha esnek bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz. Mısırlı meşhur Hanefî fakîh İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) fetvalarında bu hususu görebiliyoruz:

"Hind Şafî kadısı Zeyd'in huzurunda 'Zevcim Amr beni bilâ-nafaka ve lâ-münfik-i şerî terk idüb gaib oldu' deyu dava ve ikamet-i beyyine idüb nikâhın feshini talep etdikde Zeyd-i kâdî mezhebinin kaidesi üzere nikâhı fesh eylese Hind bade inkidâi'l-idde Hanefî kâdîsi Bekr'e gelüb nefsinin âhara tezvîc ettirmek murad etdikde Bekr-i kâdî için Hind'i âhara tezvîc ettirmek caiz olur mu?

el-Cevâb: Olur."¹⁰

Ancak Şafî mezhebinin görüşüyle amel etmek her zaman kadın yararına sonuç doğurmamaktadır. İbn Nüceym'in bir başka fetvasında bu hususu gözlemleyebiliriz:

"Zeyd kızı Hind-i bikr-i bâliğayı mehr-i misli ile küfvü olan Amr'a Şafî kâdîsi Bekr huzurunda bi'l-velâye cebren tezvîc idüb kâdî-i mezbûr dahi nikâhın sıhhati ile hüküm eyledikten sonra Zeyd, Hanefî kâdîsi Bişr huzurunda nikâhı reddetmeye kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz."¹¹

Ancak burada gözlemlenen husus, farklı mezhebe mensup bir kadının verdiği hükmün, diğer mezhebe mensup kadı tarafından geçerli sayılması-

⁸ Pir Mehmed Üskübî, *Fetâvâ-yı Üskübî*, (Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1694), 230b.

⁹ Ebussuûd Efendi, "Mârûzât", 342.

¹⁰ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısri İbn Nüceym, *Hulâsa-i İbn Nüceym*, çev. Hasan Refet el-İstanbulî (İstanbul: 1289), 30.

¹¹ İbn Nüceym, *Hulâsa-i İbn Nüceym*, 32.

dır. Mısır gibi Memlûkler döneminden itibaren dört mezhebe de uygulama imkânı tanınan bir coğrafyada bu husus yadırganmamaktadır. Anadolu ve Rumeli coğrafyasında yasaklanan uygulama ise Hanefî mezhebine mensup bir kadının (hâkimin), başka bir mezhebin görüşüne göre hüküm vermesi ya da başka mezhebe mensup bir naip atamasıdır. Ancak diğer mezheplere mensup olan kadınların verdiği hükümler de Hanefî kadımlarca geçerli sayılmak durumundadır. Çorum Müftüsü Ahmed Feyzi Efendi (ö. 1327/1909) tarafından derlenen mecmuada yer alan şu fetva bu hususu dile getirmektedir:

“Mükrehin talâkı İmam-ı Azam katında vâkî iken, hâkim talâkın butlanına hüküm eylese hükmü nafiz olur mu?

el-Cevâb: Olur.” Fetvanın dayanağı olarak da Hanefî fakîh Kuhistânî'nin (ö. 962/1554) “Bir hâkim, herhangi bir müçtehidin görüşüyle hüküm verse, bu sahihtir. Hiçbir hâkim kıyamete kadar bu hükmü bozamaz” ifadesine yer verilmiştir.¹² Mamafih bu esas kabul edilmekle birlikte, uzun müddet Anadolu ve Rumeli coğrafyasında Hanefî kadımlar tarafından uygulanamamıştır. 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi ise diğer mezhepler ve müçtehitlerin görüşlerinden de yararlanarak telif edilmiş olup ilgili kararnamede mükrehin talakı batıl sayılmıştır (Madde 105).

Osmanlı fıkıhçıların verdikleri fetvalar, çoğunlukla başkaları tarafından çeşitli mecmualarda derlenmiştir. Kemal Paşa-zâde¹³ ve Ebussuûd¹⁴ gibi meşhur şeyhülislamların fetvalarının kendileri tarafından derlenmemiş olması, çeşitli mecmualarda bu zatlara nispet edilen bazı fetvalar hakkında bir takım

¹² Ahmed Feyzi Çorûmî, *Fetva Suretleri*, (Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1674), 18a.

¹³ Bir örnek vermek gerekirse, bazı fetva mecmualarında Kemal Paşa-zâde'ye, tahlil (hulle) için yalnızca akid yapılmasını yeterli gördüğüne dair bir fetva nispet edilmekte ise de(Kılıçer M. Esad, “Kemâl Paşa-zâde'nin Aile Hukuku İle İlgili Bazı Fetvaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 92.) bu görüşe göre verilen fetvanın geçerliliği olmadığı, Kemâl Paşa-zâde'nin de içerisinde olduğu Hanefî müellifler tarafından ısrarla vurgulanmıştır. Bk. İbn Kemal Paşa (Kemal Paşa-zâde), *el-İzâh* (Beyrut: 2007), 1/378, 379, 2/192; Kemalpaşazâde, *Resâil-i İbn Kemâl* (İstanbul: 1316), 2/305, 306; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik* (Beyrut: 1993), 4/61-63, 7/14; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/537, 538, 4/330. İbn Âbidîn, boşama ile ilgili konularda Kemâl Paşa-zâde'ye nispet edilen Hanefî mezhebine ve cumhurun yaklaşımına aykırı fetvalara itibar edilmeyeceğini ayrıca tasrih etmiştir. Bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülâzîz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik* (Beyrut: 1993), 7/13 (el-Bahrü'r-râik ile birlikte).

¹⁴ Örnek olarak Elmalılı Hamdi Yazır, nüsha farklılıklarından dolayı Ebussuûd'a nispet edilen bir fetva için “meşkûk ve metrûk” değerlendirmesini yapmıştır. Bk. “Donanma İânesi Zekât Yerine Geçer mi?”, *Beyânü'lhak* 4/88 (1328 1326), 1666, 1667. Fetvahane'nin Ebussuûd'a nispet edilen fetvalara ihtiyatlı yaklaşımına dikkat çekenlerden biri de ders vekilliği yapmış olan, Zâhid el-Kevserî'dir. Bk. Muhammed Zahid el-Kevserî, *Makalâtü'l-Kevserî* (Beyrut: el-Mektebetü't-Tevkifiyye, 1993), 174.

tereddütlere yol açmıştır. Tatbikatta Fetvahane tarafından genelde 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılda telif edilmiş olan Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) fetvalarını içeren *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) fetvalarını içeren *Fetâvâ-yı Feyziyye*, Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) fetvalarını içeren *Behcetü'l-Fetâvâ* ve Dürrî-zâde Mehmed Arif Efendi (ö. 1215/1800) ve diğer şeyhülislamların fetvalarını içeren *Netîcetü'l-fetâvâ* isimli fetva mecmualarına itimat edilmiştir. Bunların yanında Menteshî-zâde Abdürrahim Efendi'nin (ö. 1128/1716) fetvalarını içeren *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* ve kısmen İbn Nuceym fetvaları da kullanılmıştır.¹⁵ İlk beş fetva mecmuası Şeyhülislamların fetvalarını ihtiva etmektedir. Bu tür mecmuaların yanı sıra müftülük, kadılık, müderrislik ve fetva eminliği yapmış âlimlerin fetvalarını içeren derlemeler de bulunmaktadır.¹⁶ Bu çalışmada Şeyhülislam fetvalarını içeren matbu ve yaygın kullanılan mecmualardan ziyade, taşrada görev yapmış "kenâr müftülerinin"¹⁷ fetvalarını esas almak istiyoruz. Bu meyanda Üsküp Müftüsü Pir Mehmed Üskübî, Akkirman Müftüsü Ali Akkirmânî ve Kayseri Müftüsü Ali en-Nisârî'ye¹⁸ (ö. 1110/1698) ait fetvaları içeren mecmualar ile Çorum Müftüsü Ahmed Feyzi Efendi tarafından derlenen mecmua başvuru kaynaklarımız olacaktır. Bunların yanında Şeyhülislam Minkârî-zâde Yahya Efendi'nin (ö. 1088/1677) fetvalarını muhtevi olup Atâullâh Mehmed Efendi (ö. 1127/1715) tarafından derlenen *Fetâvâ-yı Atâiyye*¹⁹ ile başta Ebussuûd Efendi ve Kemal Paşa-zâde olmak üzere 16. yüzyıl şeyhülislamlarına ait fetvaları içeren, Velî b. Yusuf [Velî Yegân] (ö. 998/1590) tarafından derlenen *Mecmua-i Fetâvâ*²⁰ ve Şeyhülislam Zekeriya-zâde Yahya Efendi'nin (ö. 1053/1644) fetvalarını ihtiva eden *Fetâvâ-yı Yahyâ*²¹ da başvurduğumuz eserler içerisinde- dir. İhtiyaç duyuldukça diğer matbu ve mütedavil fetva kitaplarına da atıf yapılacaktır. Aileyi ilgilendiren bütün mevzularla ilgili fetvaların tamamını incelemek, bu çalışmanın amacını ve sınırlarını aşmaktadır. Daha ziyade, hükümlerin arka planındaki düşünce ve zihniyeti göstermeye elverişli olduğu-

¹⁵ Fetva emini Çeşmî-zâde Mehmed Halis (öl. 1297/1879) tarafından telif edilen *Hulâsatü'l-ecvibe* isimli derleme bu altı kitaptaki fetvaları bir araya getiren, kapsamlı ve derli toplu bir çalışmadır.

¹⁶ Osmanlı dönemi fetva literatürü ile ilgili kapsamlı ve doyurucu bir çalışma için bk. Şükür Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 249-378.

¹⁷ "Kenâr Müftüsü" tabiri için bk. Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletî'ş-Şekâik* (İstanbul: 1989), 2/552.

¹⁸ Nisarî Ali b. Mehmed Efendi, *Fevâidü'l-Aliyye mine'l-mesâilî'ş-Şeriyeye*, (Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1692).

¹⁹ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648).

²⁰ Veli Yegân, *Mecmua-i Fetâvâ*, (Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1696).

²¹ *Fetâvâ-yı Yahyâ*, (Çorum: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 18483).

nu düşündüğümüz örnekler üzerinde durulacaktır. İlgili fetvaların önemli bir kısmının içtihadı dayandığı, bunlarda bazılarının dönemlerinin bakış açısı ve zihniyetini yansıttığı, dolayısıyla eleştiriye açık olduğu hususu, bu fetvalar değerlendirilirken gözden uzak tutulmamalıdır.

1. Nikâh Akdinin Mahiyeti

Hanefî fıkıh metinlerinde nikâh akdi, mut'a mülkiyetini elde etmek için yapılan bir akit olarak tanımlanmıştır.²² Mut'a mülkiyeti ile kastedilen de "Kadının menfaat-i mahsûsasına malikiyettir ki nikâhı memnu olmayan bir kadından erkeğin istifadesi helal olmaktır. O istifadeye de *istimtâ*²³ tabîr olunur." Yani bu akit, bir erkeğin dinen evlenme engeli taşımayan bir kadından cinsel olarak yararlanma hakkına mâlik olmasını temin eden bir akittir.²⁴ Diğer bir ifadeyle "Nikah menâfi-i mer'e ile istimtân erkeğe ihtisasını ifade eden bir akittir." Evlilik içerisinde tarafların hak ve sorumluluklarını düzenleyen hükümlerin, nafaka mükellefiyetinin kapsamının, hatta evliliğin sona ermesini düzenleyen hükümlerin anlaşılması için, bu tanımın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim incelenecek fetvalarla ilgili detaylarda bu tanıma göndermeler yapılacaktır.

Nikâh akdi eşler için karşılıklı haklar ve sorumluluklar doğururken, bazı istisnai durumlar da söz konusudur. Kural olarak bir insan kendi cariyesi ile nikâh akdiyle evlenemez. Zira zaten cariyenin rakabe mülkiyetine sahiptir. Rakabe mülkiyetinden de dolaylı olarak mut'a mülkiyeti doğmaktadır. Ancak -hür bir kadının cariye olarak satılması gibi- cariyenin mülkiyete intikal ediş biçiminde fıkıh hükümlerine aykırı bir durum söz konusu olması ihtimaline binaen, efendinin ilişkiye girmeden önce ihtiyaten nikâh kıymasına izin verilmiş ve buna "tenezzüh nikâhı" adı verilmiştir. Fakat bu nikâh, ilişkinin haram bir yolla yaşanmamasını temin eden bir formalite olup, gerçek bir nikâhın hukuki sonuçlarını taşımamaktadır. Konuya ilişkin fetvalar şöyledir:

"Zeyd, cariyesin nikâh etmek caiz olur mu?"

el-Cevâb: İhtiyaten olur. *Teshîl*'in adem-i cevâzı kavline cevap verilmiştir."²⁵

"Zeyd işтира edüb milk-i yemin ile malik olduğu cariyesine def-i şübhe için bir miktar akçe tesmiye edüb nikâh eylese badehu cem olup fevt olsa

²² İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/258, 259.

²³ Mehmed Zihni, *Münâkehât ve Mufârakât* (İstanbul: 1324), 13.

²⁴ Mahmud Esad Seydişehrî, *Kitâbü'n-nikâh ve't-talâk* (Dersâadet: 1326), 3.

²⁵ Pîr Mehmed Üskûbî, *Fetâvâ-yı Üskûbî*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1694), 27a.

metrûkâtından cariye-i mezkure tesmiye olunan mehri alub miras talebine kâdire olur mu?

el-Cevâb: Olmaz. Milk-i yemin ile memlûkeyi nikah, tenezzüh ve ihtiyat içündür mea ademi sübûti'l-ahkâm hatta maliki üzerine mehr-i müsemma lazım olmaz ve tatlîk etse talak vaki olmaz, miras dahi yemez. Mea subûti'l-ahkâm hakikaten nikâh değildir. Zira hull-i vaty bilâ-nikâh mevla için sabittir. Nikâh ise hull içündür. Nikâh hakiki olsa isbat-ı sabit ve tahsil-i hâsil lazım gelür.²⁶ Bu fetvalar ile hedeflenen, istimtân (cinsel yakınlığın) helal yolla gerçekleşmesidir.

Üskûbî'nin fetvasında işaret edildiği üzere, Şeyh Bedreddin (ö. 820/1416) *et-Teshîl* isimli eserinde tenezzüh nikâhı uygulamasının, efendinin cariyesi-ni nikâhlanmasının geçersiz olduğu kuralıyla çeliştiğini savunmuştur. Buna mukabil Kemal Paşa-zâde bu uygulamanın zina gibi daha vahim sonuçlara düşmekten kaçınmak amacıyla yapılan, ihtiyata dayalı bir uygulama olduğu yorumunu yaparak çelişki iddiasını reddetmeye çalışmış, ancak konuyla ilgili tartışmalar tamamen neticelenmemiştir.²⁷ Fakat naklettiğimiz fetvalardan da anlaşıldığı üzere tenezzüh nikâhı, mesnedi tartışmalı da olsa toplumda belli ölçüde uygulama imkânı bulmuştur.

Prensip olarak bir erkeğin dört eşle evlenebileceği kabul edilmiş ve hüküm eşler arasında adalete riayet şartına bağlanmıştır. Konuyla ilgili bir fetva şöyledir:

“Adl etmesine câzim olan Zeyd-i mütezevvice birin dahi tezevvüc mü evladır yoksa terk mi?

el-Cevâb: Zevcine gam idhalinin terkinde me'cûrdur.”²⁸ Burada da meselenin diyânî (dinî) hükmü ile kazâî (hukukî) hükmü arasında bir ayrıma gidilmiştir. Zira ikinci evliliğe hukuken bir engel yoktur. Ancak, birinci eşin üzülmemesi için dinen ikinci evlilik tavsiye edilmemiştir.

2. Evlenme Ehliyeti

Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in Sünnetinde evlilik yaşıyla ilgili sarih bir düzenleme bulunmamaktadır. Ancak geleneksel toplumlarda günümüzde olağan karşılanan yaşa nazaran oldukça erken yaşta evliliklerin gerçekleştiği de bir vakiydir. Bu bağlamda geçmiş dönemlerde yaşamış olan fıkıh

²⁶ *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Yazmalar, 1134), 24a.

²⁷ İlgili tartışmalar için bk. Fâzıl Emir Rüşenî, *Hâşiye ale't-Teshîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 648), 40a-40b, 289a-289b.

²⁸ Pîr Mehmed Üskûbî, *Fetâvâ-yı Üskûbî*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1694), 32a.

âlimlerinin meselelere yaklaşımı da kendi dönemlerinin anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Nitekim fıkıh literatüründeki verilere göre İbn Şübrüme ve Ebu Bekr el-Esam istisna edilirse fıkıhçıların çoğu, çocukluk çağındaki küçüklerin velileri tarafından evlendirilebileceğini kabul etmektedirler. Literatürde bu hüküm ayet (Talâk, 65/3) ve hadislerle, ilk dönem uygulamasıyla delillendirilmiştir.²⁹ Ancak velinin kapsamı ve yetkileri konusunda kendi aralarında tartışmalar yaşanmıştır. Geçmiş dönemlerde çocukluk çağında, veliler marifetiyle akdin yapılması caiz görülmüş ancak fiili evlilik hayatına geçiş ergenlik sonrası dönemde gerçekleşmiştir. Nitekim fıkıh kitaplarında açıkça ifade edildiği üzere, kız cinsel ilişkiye girebilecek olgunluğa erişmeden önce velisi onu zıfâf için kocaya teslim edemez.³⁰ Bu olgunluğa erişmenin kriteri olarak kimi fakihler belirli yaşlar üzerinde durmuş, kimileri ergenlik çağı sonrasını esas almış, kimileri ise fiziki yapıyı öne çıkarmıştır. Ancak ergenlik çağına gelmiş olsa dahi fiziki yapısı cinsel ilişkiye girmeye elverişli olmadığı takdirde zıfâf için kızın kocaya teslim edilmeyeceği hususu açıkça ifade edilmiştir.³¹

Küçük yaşta evlendirilme keyfiyetinin o dönem şartlarında farklı gerekçelerle açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Her zaman sosyal statü bakımından uygun, iyi bir çevreye mensup eş adayının bulunamayacağı gibi mülahazalar ileri sürülmüştür.³² Öte yandan o dönemde evliliğin yalnızca bireylerin tercihiyle sınırlı tutulmadığı, iki aile, iki aşiret, bazen de iki hanedan arasında yakınlaşma vesilesi olarak kabul edildiği unutulmamalıdır. Bu gibi gerekçelerle küçüklerin evlendirilmesi keyfiyeti “hâcî maslahatlar” arasında zikredilmiştir.³³ Bu gerekçelerden anlaşıldığı üzere çocukluk çağındaki küçüklerin nikâhlanması toplumsal telakkilerle ilgili bir konudur. Nitekim 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde toplumsal vicdan artık bu meseleyi problemlilik görmeye başlamış, Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihasında gerekli eğitim ve tecrübeden mahrum küçüklerden aile yuvası teşkil etmenin memleketimizde aile yapısının zayıf olmasının gerekçelerinden birisi olduğu vurgulanmıştır. Bu problemi aşmak için de İbn Şübrüme ve Ebu Bekr el-Esam’ın görüşüne istinaden ergenlik çağına erişmemiş çocukların velile-

²⁹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâlîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: 1997), 10/397.

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/304 (و ليس له تسليمها للدخول بها قبل اطاقة الوطى) .

³¹ Ömer b. Abdülaziz el-Hüsâm eş-Şehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf* (Beyrut: 1994), 517 ألا تري البالغة اذا كانت لا تتحمل لا يؤمر بدفعها الي البالغة اذا كانت لا تتحمل لا يؤمر بدفعها الي البالغة اذا كانت لا تتحمل لا يؤمر بدفعها الي البالغة اذا كانت لا تتحمل لا يؤمر بدفعها الي (الزوج).

³² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (İstanbul: 1983), 4/212, 213.

³³ Gazâlî, *el-Mustasfâ* (Beyrut: 2015), 1/418.

ri tarafından evlendirilmesi yasaklanmış, kararnamenin yedinci maddesi bu doğrultuda düzenlenmiştir. Günümüzde ise Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde faaliyet gösteren Din İşleri Yüksek Kurulu, 31.05.2012 tarihli ve 2012/44 sayılı mütalaasında günümüz şartlarında küçüklerin evlendirilmelerinin dinen uygun olmadığını açıklamıştır. Dolayısıyla aşağıda ele alacağımız fikhî hükümler ve ilgili fetvalar değerlendirilirken, bunların kendi dönemlerinin zihniyetini yansıttığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Fıkıh âlimlerinin çoğuna göre ergenlik çağına gelmemiş kız ve erkek çocukları velileri tarafından evlendirilebilmektedir. Baba ve dede tarafından evlendirilen çocukların ergenliğe eriştikten sonra bu nikâha itiraz hakları yok iken, diğer veliler tarafından evlendirilen çocukların bu hakkı bulunmaktadır. Fakat baba ve dedenin sû-i ihtiyâr (isabetsiz tercih) ile tanınan kişiler olmaması gerekir:

“Sefeh ve fısk ve sû-i ihtiyâr ile maruf olan Zeyd, kızı Hind-i sağîreyi küfvü olmayan Amr’a tezvîc eylese akd-i mezbûr sahih olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”³⁴ Burada dikkat çeken bir husus da nikâhta kefâet (denklik) meselesidir. Osmanlı toplumunda denklik hususunda daha ziyade dindarlık ve ekonomik seviye üzerinde durulmaktadır:

“Sulehâdan Zeyd, kızı Hind’i tezevvüce talip Amr sulehâdandır denmekle ol zan ile tezvîcinden sonra, Amr Hind’e dâhil olmadan Zeyd fevt olub badehu Hind bâliga olub Amr’ın müdmin-i hamr olduğunu bildikten sonra râziye olmayub nikâhı hâkime fesh ettirmeğe kâdire olur mu?

el-Cevâb: Olur.” Burada hüküm velînin denklik konusunda aldatılmasından kaynaklanmaktadır.³⁵ Ekonomik denklikte esas alınan ise muaccel mehir ve nafakayı karşılayabilme imkânıdır:

“Mehr-i muaccel ve nafakaya kâdir olmayan Zeyd, Hind’e küfvü olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”³⁶

“Hind-i bâliga ganiyye iken bir fakire tezevvüc eyledikte velîsi olan Zeyd küfvüne varmamış deyu itiraz edüb ayırmağa kâdir olur mu?

³⁴ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 69a.

³⁵ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 69a.

³⁶ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 71b.

el-Cevâb: Ta'cîli müteâref olan mehrine ve alâ tarîkî'l-kesb nafakasına kâdir değil ise kâdir olur."³⁷

Haneî mezhebinin temel görüşüne göre aklî melekesi yerinde ve yetişkin olan bir kadın velîsinin izni olmadan da evlenebilir. Ancak arada denklik yoksa velîlerin nikâhu feshettirme hakkı vardır. Bir görüşe göre ise dengi olmayan biriyle yaptığı evlilik baştan geçersizdir. Bu görüşün 16. yüzyılda fetvada esas alındığı görülmektedir:

"Bikr olan Hind-i bâliga velîsi izni yok iken istediği kimseye nikâh ile varmağa kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olur. Amma küfvü olmayana varıcak velî itiraz idüb fesh etmeye kâdirdir. Mademki ol zevcden veladet etmeye. Bir kavilde asla münakid değildir. Bu kavil dahi müftâ bihdir. Hususan fi zemâninâ ki itiraz böyle işkâl üzere ola."³⁸

Bu dönemde nikâh için velînin onayını şart koşan İmam Muhammed'in görüşünün esas alındığı, bunun yanında nikâh yapılması için hâkim izninin de şart koşulduğu görülmektedir. Ebussuûd Efendi bu hususu pek çok fetvasında vurgulamıştır.³⁹ Ancak zaman zaman hâkimin ya da velînin bu yetkileri suiistimal ettiğini Akkirmânî'nin fetvalarında görüyoruz:

"Âkile ve bâliga ve bikr olan Hind, nefsinî Zeyd'e tezvîc ve inkâha izin ve rıza verüb babasının izin ve rızası dahi Zeyd'e inkâh üzere iken Hind'i Amr dahi hitbe edüb nikâh murad eyleyüb Hind'in ve babasının Amr'a asla rızaları yok iken kâdî ben Amr'a nikâh ederüm deyüb Zeyd'e nikâha izin ve tezkere vermese kâdînin tezkeresi olmadan Hind'i rızasıyla babası Zeyd'e inkâh etmek caiz midir?

el-Cevâb: Caiz ve sahihdir. Hind'in babası, velîsi var iken kâdînin inkâhda kat'an velayeti ve alakası yoktur. Hususen Hind âkile ve bâliga ola. Kâdîye tefviz olunan velîsi olmayan sığâr ve sağâyiri tezvîcdir. Kâdîden bâligayı tezvîce tezkere aldıkları sıhhat-ı nikâh için değildir. (اعلنوا بالزفاف ولو بالدخوف) hadisi müstedâsınca nikâhı ilan ve teşhir içündür."⁴⁰ Nitekim Ebussuûd Efendi de velî izni olduğu takdirde, hâkimin nikâha akdedildikten sonra da izin verebi-

³⁷ Pîr Mehmed Üskûbî, *Fetâvâ-yı Üskûbî*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi,1694), 23a, 23b.

³⁸ Pîr Mehmed Üskûbî, *Fetâvâ-yı Üskûbî*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi,1694), 28a.

³⁹ Bk. Veli Yeğân, *Mecmua-i Fetâvâ*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1696), 61a, 61b.

⁴⁰ *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Yazmalar, 1134), 17b, 18a.

leceğini, garaza mebni izin vermemenin azil sebebi sayılacağını ifade etmiştir.⁴¹ Kimi durumlarda da velînin suiistimali söz konusu olmaktadır:

“Zeyd kızı Hind-i bâligayı Amr’a namzed edüb mezkure ben Amr’a varırım derken babası Zeyd-i merkurum vermemeye kâdir olur mu?

el-Cevâb: Fi zemâninâ nikahda izn-i velî lazımdır.

Suret-i mezburede Hind Amr’dan gayrıya varmam derken babası cebren gayra nikâha kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz. Bâliganın izn ü rızası lazımdır. Velîsi cebre kâdir değildir.

Suret-i mezburede Amr Hind’in küfvü olub ve Amr talib olub Hind dahi varur iken babası bir garaz idüb vermese kâdî nikâh etmek caiz olur mu?

el-Cevâb: Olur. Böyle olucak babasının rızasına bakılmaz.”⁴² Böylece velînin yetkisini kötüye kullanması hâkim aracılığıyla aşılmaktadır. Bu hususta bir başka örnek:

“Zeyd otuz-kırk yaşına yetişmiş bir kızını ere vermekden imtina edüb vermese mezkureyi rızasıyla babasının izn ü rızasına bakmayub kâdî bir küfvüne nikâh ve tezvîc eylese nikâhı caiz olur mu?

el-Cevâb: Sağîreyi babası tezvîcden âdil ve mani olucak kâdî izn-i şer’le âdıldan niyabet tariki ile küfvüne nikâh ve tezvîc eder. Fe keyfe ki bâliga ve âkile ve mükellefeyi âdil zalimdir, kâdî yed-i zalimi kef u men için mansûbdur.”⁴³

Ancak -özellikle denkliğin olmadığı durumlarda- velînin tamamen devre dışı bırakılmasına da kamu otoritesinin müsamaha etmediği görülmektedir:

“Bir devletlünün kızı olan Hind-i bikre münasib ve layık olan mehr-i muaccel ve nafakasından aciz olan Zeyd küfvü olur mu?

el-Cevâb: Olmaz. Gerek Hind ganiyye olsun gerek fakîre. Suret-i mezburede Hind bâliga olub rızası ile Zeyd-i mezkure kendini nikâh eylese lakin velîlerinin akd-i mezbura rızaları olmayacak nikâh-ı merkûm caiz olur mu?

el-Cevâb: Asla münakid değildir, batıldır. Hatta Zeyd-i merkurum talak verse vaki olmaz ve ehadühümâ fevt olsa âhar miras yemez. Fî zemâninâ kavli müftâ bih budur ve kudât bununla amele memurlardır (...) ve sene ihdâ ve

⁴¹ Veli Yeğân, *Mecmua-i Fetâvâ*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1696), 61b.

⁴² *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Yazmalar, 1134), 18b, 19a.

⁴³ *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Yazmalar, 1134), 23b.

hamsîn ve tisamie tarihinde (H. 951) kudât mutlaka izn-i velîsiz nikâh etmeyüb ihtiyat ile amel ile memurlardır ve mutlaka hilafı ile amelden mahcurlardır. Emr-i şerifin aslı emsâr-ı selâse mahkemelerinde mahfuzdur. İle'l-ân hükmü caridir. Hilafına emir verilüb nüsah târî olmamıştır."⁴⁴

16. yüzyılda üzerinde ısrar edilen bu uygulamanın daha sonraki dönemlerde gevşediği anlaşılmaktadır. Nitekim 18. yüzyıl şeyhülislamlarından Abdurrahîm Efendi ve Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvalarında nikâh için hâkim izninin şart olmadığı ve Hanefî mezhebinin temel yaklaşımına uygun olarak yetişkin bir kadının kendi inisiyatifi ile evlenebileceği görüşü kabul edilmiştir.⁴⁵ Yetişkin olan bir kadının tercihine müdahaleye izin verilmemiştir:

"Hind-i bîkr-i bâliga nefsinin küfvü olan Zeyd'e mehr-i misliyle tezevvüc eylese Hind'in babası, iznim bulunmadı deyu feshe kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz."⁴⁶

"Evli barklı oğlu olan Hind, oğlunun izninsiz nefsinin küfvü olan Amr'a tezevvüc edüb lakin Amr taze olmağla Hind'in oğlu Bişr elem çeküb leyle-i zifâfda Hind'in menzilin taşılasa Hind hakimü's-şer'a varub böyle ettiği için Bişr'e tazir ettirmeğe kâdire olur mu?

el-Cevâb: Olur."⁴⁷

3. Haklar ve Sorumluluklar

Akit gerçekleşikten sonra koca peşin mehri ödediği takdirde, eşi aile konutuna taşınmakla ve akdin getirdiği yükümlülüğe riayetle mükelleftir. Ancak peşin mehrini teslim almadığı sürece aile konutuna taşınmakla yükümlü olmadığı gibi, eşini kendine yaklaştırmama hakkı da bulunmaktadır:

"Zeyd, Hind'i şu kadar esvap muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl ve mehr-i muaccelini kendüye def u teslim ettikten sonra Hind nefsinin Zeyd'e temkîne imtinâ eylese nâşize olmuş olur mu?

el-Cevâb: Olur. Bu surette Zeyd, Hind'i cebren vaty etmeğe kâdir olur mu?

⁴⁴ *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Yazmalar, 1134), 23a, 23b. Ayrıca bk. 25a.

⁴⁵ Bk. *Fetâvâ-yı Abdurrahîm* (Kostantîniyye: 1243), 1/154; *Behcetü'l-fetâvâ* (İstanbul: 1289), 1/51, 58, 59.

⁴⁶ *Fetâvâ-yı Abdurrahîm*, 1/163.

⁴⁷ *Fetâvâ-yı Abdurrahîm*, 1/166; Mehmed Hâlis Efendi *Çeşmîzâde, Hulâsatü'l-ecvibe* (İstanbul: 1325), 1/38.

el-Cevâb: Olur.”⁴⁸

Bu fetvada erkeğin peşin mehri ödediği takdirde eşinden aile konutuna taşınmasını istemek ve ilişki talebinde bulunma hakkına sahip olacağı ifade edilmektedir. Ancak evlilikte cinsellik taraflar arasındaki uyuma bağlı olan bir meseledir. Bu hususta tarafların birbirlerinin durumlarını ve ihtiyaçlarını gözeterek hareket etmesi gerekir. Erkeğin kadından ilişki talep etmeye hakkı olduğu gibi, kadının da erkekten ilişki talep etme hakkı vardır.⁴⁹ Bir erkek cinsel sağlığı yerinde olduğu halde eşinin ilişki talebini geri çevirir ve bu tavırla onu cezalandırmaya kalkarsa günahkâr olur.⁵⁰ Hz. Peygamber kadınlara geçerli mazeretleri olmadığı takdirde eşlerinin taleplerini geri çevirmemelerini öğütlediği gibi,⁵¹ erkeklere de psikolojik açıdan hazır ve istekli olmadıkça kadınları ilişkiye zorlamamalarını emretmiştir.⁵²

Nikâhın akdinin erkeği ödemekle yükümlü tuttuğu başlıca ödenti olan mehir, münhasıran kadının hakkı olup aile fertlerinin bunun üzerinde tasarruf yetkisi yoktur. Ancak zaman zaman kadının yakınlarının çeşitli isimler altında para talep ettiği görülmektedir:

“Zeyd Amr’ın kızı Hind’i tezevvüc eder oldukça nikâha mani olmamak için baba ağırlığı deyu Amr’ın kendi nefesine 120 kuruş ile bir katır verüb bahdehû Hind’i tezevvüc eylese halen Zeyd meblağ-ı mezbur ile ol katırı Amr’dan gerü almağa kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olur.”⁵³

Kimi zaman da erkeğin yakınlarının kadına çeşitli adlarla mal verdikleri görülmektedir:

“Zeyd Hind’i tezevvüc ettiği zamanda Zeyd’in babası ve anası ve bazı müteallikâtı Hind’e başlık deyu bazı mal ve esbâb kendi yanından vermiş olsalar halen rücu edüb almağa kâdir olur mu?

⁴⁸ İbn Nüceym, *Hulâsa-i İbn Nüceym*, 26.

⁴⁹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, ts., 2/331; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/398.

⁵⁰ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/594.

⁵¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002), “*Nikâh*”, 85.

⁵² Abdülvehhâb eş-Şa’rânî, *Keşfü’l-gumme an cemû’l-ümme* (Beyrut: 2007), 2/96. (لا تجمعو النساء و هن) كار هات

⁵³ *Fetâvâ-yı Abdurrahîm*, 1/198.

el-Cevâb: Teberru ise olur, mehr-i muaccel ise olmazlar."⁵⁴

Mehirin bakır parayla belirlenmesi durumunda, akdin yapıldığı tarih ile ödeme yapılacağı tarih arasında değer kaybı yaşanmışsa, bunun nasıl telafi edileceği fetvalara yansımıştır:

“Mangır râyic iken Zeyd Hind’i şu kadar bin mangır mehir tesmiyesiy-
le tezevvüc idüb bade’d-duhûl mangır kâsid olub badehu Zeyd Hind’i tatlık
eylese Hind Zeyd’den ol kadar mangırın yevm-i kesâdda altun veya gümüş
olan kıymetini almak istedikte Zeyd razı olmayub ol kadar mangır veririm
demeye kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz."⁵⁵

Koca, karısını müstakil olarak kalabileceği anahtarı kendine ait bağımsız
bir bölümde iskân etmelidir:

“Zeyd ancak bir odası olan menzilde zevcesi Hind ile validesini iskân ey-
lese Hind, Zeyneb ile sâkine olmam. Benim galk u merâfıkı başka oda ittihaz
u iskân eyle demeye kâdire olur mu?

el-Cevâb: Olur."⁵⁶

Bazı istisnai durumlarda kadının kendi mülk evinde oturduğu görülmek-
tedir. Bu durumda kocasının onun evinde oturması bazı kısıtlamalara tabi
olabilir:

“Zeyneb kendi mülk-i müstakil olan evinde zevci Zeyd’in alakası yoğ iken
sakine olsa Zeyd ile böyle iken Zeyd ol evde Zeyneb’in üzerine genç cariyeler
tutub vaty eylese, Zeyneb Zeyd’e benim kendi mülk evimde oturub gözüme
karşu bana böyle cefa etmeğe tahammül edemem bir gayrı ev tut var cariyele-
rini anda alıgıt ne eylesen eyle, demeye kâdire olur mu?

el-Cevâb: Olur."⁵⁷

Kur’ân-ı Kerim’de eşler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde, hak ve
sorumlulukların belirlenmesinde “ma’rûf” ilkesine atf yapıldığı görülmek-
tedir.⁵⁸ Bu ilke “akıl ve dinin onayladığı, toplumsal vicdanın kabul ettiği”
davranışları ifade etmektedir. Bu bağlamda Kur’ân’da ve hadislerde erkeğin,

⁵⁴ Nisarî Ali b. Mehmed Efendi, *Fevâidü’l-Âliyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1692), 40b.

⁵⁵ *Fetâvâ-yı Feyziyye* (Dersâadet: 1324), 1/87. (Fetâvâ-yı Ali Efendi ile birlikte)

⁵⁶ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 96a.

⁵⁷ *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Yazmalar, 1134), 14a.

⁵⁸ Bakara 2/228

eşinin akrabalarıyla görüşmesine kısıtlama getirme yetkisinden söz edilmiştir. Ancak fıkıh ve fetva kitaplarında naslara dayanmayan, dönemlerinin ataerkil bakış açısını yansıtan bazı tutumlara rastlanmaktadır. Konuyla ilgili bazı örnekler şunlardır:

Koca, karısının ebeveyni ile görüşmesini haftada bir, diğer akrabalarıyla görüşmesini yılda birle sınırlayabilir. Haftalık görüşmede ebeveyn, kocanın izni olmadan gece yatisına kalamazlar.⁵⁹ Ebeveyninin haftalık görüşmelerde eşini olumsuz etkilediğini düşünürse, bu görüşmeye de izin vermeyebilir:

“Zeyd zevcesi Hind’i babası evine vardığı takdirce ifsad eder deyu havf idüb varmakdan mene kâdir olur mu?

el-Cevâb: Hind’in babası ehl-i fesad olub ifsad ihtimali galib ise olur.”⁶⁰

“Zeyd’in zevcesi Hind’in vâlideyni Hind’i Zeyd’in menziline gelüb ziyaret ettikçe Hind’i Zeyd ile hüsn-i zindegâne etmesün deyu idlâl eder olsalar halen Zeyd Hind’in valideynini menziline duhûlden mene kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olur.”⁶¹

Mezhebin temel yaklaşımına göre koca peşin mehri ödediği takdirde eşini başka bir memlekete götürebilir. Bazı fakîhler zamanın kötülüğünü, gurbette yabancılara kötü davranıldığını ileri sürerek mehri ödese de eşini başka bir memlekete götüremeyeceğini savunmuş, fetvada bu görüşü esas almıştır.⁶² Kimileri sefer mesafesine ulaşmayan yakın yerleşim yerlerine götürebileceğini kabul ederken, kimileri de mesafeden ziyade kadının bu mekân değişikliğinden zarar görüp görmeyeceği üzerinde durmuştur.⁶³ Osmanlı ulemasının fetvalarında genelde sefer mesafesi esas alınmıştır:

“Zeyd İstanbullu olan Hind’i İstanbul’da tezevvüc ve duhûl edüb bade ifâi’l-muaccel Hind’i kendi kasabası olan Kasımpaşa’ya götürmek istedikte Hind imtinâa kâdire olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”⁶⁴

“Zeyd zevcesi Hind’i bilâ-rıdâihâ müddet-i seferden eksik yere alıp gitmeğe kâdir olur mu?

⁵⁹ *Behcetü’l-fetâvâ*, 1/71.

⁶⁰ *Fetâvâ-yı Yahyâ*, (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 18483), 17a.

⁶¹ *Fetâvâ-yı Abdurrahîm*, 1/209; *Çeşmîzâde, Hulâsatü’l-ecvibe*, 1/50; Mehmed Zihni, *Münâkehât ve Mufârakât*, 120.

⁶² Abdullah b. Mahmûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr* (Beyrut: 1975), 3/109.

⁶³ Bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/360, 361.

⁶⁴ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 96a.

el-Cevâb: Olur. Mehr-i müeccelini eda edicek"⁶⁵

"Zeyd bir kasabada sakine olan Hind'i tezevvüc ve duhûl ettikten sonra Hind'i bir günlük bu'du olan çiftliğe götürmek istedikte Hind imtinâa kâdire olur mu?

el-Cevâb: Olmaz. Bu surette Hind imtina edüb gitmese nafakası Zeyd üzerine lazım olur mu?

el-Cevâb: Olmaz." Fetvanın naklinden de anlaşıldığı üzere bu meselede de mehrin önceden ödenmiş olduğu farz edilmektedir.⁶⁶ Konuyla ilgili fetvalarda ekonomik şartlar zorlansa da kadın lehine bir tavır alındığı görülmektedir:

"Zeyd bir belde ahalisinden Hind'i ol beldede tezevvüc ettikten sonra Zeyd ol beldede menzirim muhterik oldu, mesken istikrasında suûbet vardır deyu Hind'i rızasız ol beldeye mesâfe-i sefer-i baîd olan kendi beldesine götürmeğe kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz."⁶⁷ Sefer mesafesiyle, en kısa günlerde normal yürüyüşle üç günde varılabilecek uzaklık kastedilmektedir.⁶⁸

Kadının ev işleri yapma yükümlülüğü konusuna gelince, kazâen kadın yemek pişirmekle yükümlü değildir. Zira "mut'a mülkiyeti" üzerine kurulan nikâh akdinin kadına kazâen yüklediği tek yükümlülük, aile konutunda kocanın isteklerine âmâde olarak beklemek, teknik tabiriyle "ihtibâs"tır.⁶⁹ Bundan dolayıdır ki "zevc, zevcesini muamele-i zevciyyetten başka bir şeye cebredemez."⁷⁰ Ancak diyâneten Hz. Peygamber'in Hz. Ali ve Hz. Fatıma arasında yaptığı iş bölümü dikkate alınarak yemek pişirmek kadının sorumluluğunda olmaktadır. Meselenin kazâî boyutuna gelince, eğer kadın yemek pişirmeyi becerebilen bir hanım değilse, koca yemeği temin etmelidir. Kadın yemek pişirebildiği halde pişirmiyorsa, koca eşini yemek pişirmeye zorlayamazsa da ona sadece katıksız ekmek temin eder. Kadın yemek yaptığı takdirde eşinden ayrıca ücret talep edemez, zira bu hususla zaten diyâneten yükümlüdür.⁷¹ Meselenin fetvalara yansımaları şöyledir:

⁶⁵ Nisârî, *Fevâidü'l-Âliyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1692), 40b.

⁶⁶ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 95b.

⁶⁷ *Behcetü'l-fetâvâ*, 1/71.

⁶⁸ *Behcetü'l-fetâvâ*, 1/71. Bu uzaklık günde 6 saat yürünebildiği ve yaklaşık 30 km. yol kat edilebildiği farz edilerek, günümüzde takriben 90 km. kabul edilmektedir.

⁶⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/652.

⁷⁰ Mehmed Zihni, *Münâkehât ve Mufârakât*, 116.

⁷¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/648; Mehmed Zihni, *Münâkehât ve Mufârakât*, 121, 122; Seydişehrî, *Kitâbü'n-nikâh ve't-talâk*, 108.

“Zeyd et ve un getürdükte zevci Hind’e pişirmek lazım gelir mi?

el-Cevâb: Gelir. Âmâl-i hâric erkek, dâhil avretindir.

Hind imtinâ edüb hazırca taâm getir yiyelim dedikte, Zeyd hâkim-i şerîate mürâfaa olub hâkim fetva ile hüküm eylemeyüb cebr olunmaz dese, şeran fetvada müstehak olup hükümde müstehak olmamak caiz olur mu?

el-Cevâb: Olur.”⁷² Görüldüğü üzere bu fetvada meselenin hem diyânî (dinî) hem de kazâî (hukukî) boyutuna temas edilmiş, kadının yemek pişirmekle dinen yükümlü sayıldığı halde, hukuken buna zorlanamayacağı ifade edilmiştir.

“İhtibas” anlayışının bir gereği olarak kadının aile konutundan dışarı çıkması kocanın iznine bağlanmıştır. Bu hususta Kur’ân ve hadislerde bir hüküm bulunmamasına rağmen, fakihlerin dönemlerindeki anlayışın bir yansıması olarak kısıtlayıcı bir takım değerlendirmelere yer verdikleri görülmektedir. Ancak bu kısıtlamaların ilgili dönemde dahi hayatın normal akışıyla uyusabilmiş olması, özellikle kadının aktif bir şekilde üretim sürecinin içerisinde olduğu kırsal kesimler için pek mümkün görünmemektedir. Kısıtlayıcı yaklaşıma örnek olarak şu fetvalar zikredilebilir:

“Zeyd’in zevcesi Hind, Zeyd’den izinsiz sokaklarda gezüb yürür olsa, Zeyd Hind’i darb etmekle nesne lazım olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”⁷³

“Zeyd’in zevcesi Hind, izinsiz yabanlarda gezer olmağla Zeyd menziline kapusunu Hind’in üzerine kilitleyib Hind’i mene kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olur.”⁷⁴

Evden çıkmanın bir şeyhe intisap gibi dini referanslı gerekçelere bağlanması da kabul edilmemektedir:

“Hind şeyh namına olan Zeyd’den inâbet itdim deyu zevci Amr’a sen bî’atlı değılsin bana kırbân olma deyüb zevci [Amr’ın] izninsiz ekser evkâtte çıkub şeyhime giderim deyu gitse Hind’e ne lazım olur?

el-Cevâb: Tazîr-i şedîd ile zecr u men olunur.”⁷⁵

Tazirden kastedilen had ve kısas cezalarını gerektiren suçlar dışındaki

⁷² Pîr Mehmed Üskûbî, *Fetâvâ-yı Üskûbî*, 1694, 31b, 32a.

⁷³ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 96b.

⁷⁴ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 97a.

⁷⁵ *Fetâvâ-yı Abdurrahîm*, 1/122.

yasak eylemleri işleyenlere, hâkimin takdir ederek uyguladığı yaptırımlardır. Bazı hususlarda kocanın da karısına tazir uygulayabileceği söylenmiştir. Bunlar kadının kocası için süslenmeyi reddetmesi, ondan izin almadan evden ayrılması, bir mazereti olmadığı halde ilişki talebini geri çevirmesi ve gusül abdesti almaması olmak üzere başlıca dört tanedir. Kocanın namaz kılmadığı için karısına tazir uygulamayacağı ifade edilmiştir. Zira kılınan namazın menfaati kadına aittir. Koca ise menfaati kendisine ait hususlarda hakkı ihlal edildiği için tazir uygulamaktadır.⁷⁶ Dikkat edilirse bu maddeler de “mut’a mülkiyeti” ve “ihtibas” kavramlarıyla yakın ilişkilidir. Konuyla alakalı bir fetva şöyledir:

“Zeyd zevcesi Hind’i firaşına davet eyledikte icabet eylemese Zeyd Hind’i tazire kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olur.” Fetvanın naklinde de Timurtâş’ye (ö. 1004/1595) atfla kocanın şu dört hususta tazir uygulama yetkisi olduğu ifade edilmiştir: Kadının süslenmemesi, gusül abdesti almaması, evden izinsiz çıkması, yatağa çağrıldığında icabet etmemesi.⁷⁷ Ancak kocanın işaret edilen şerî gerekçeler olmadan eşini dövmesi de tazir cezasının gerektirecek bir suç kabul edilmiştir:

“Zeyd, zevcesi Hind’i bi-gayri vech-i şerî darb eylese Zeyd’e ne lazım olur?

el-Cevâb: Tazir.”⁷⁸

Zaman zaman aile içerisinde yaşanan geçimsizlikler neticesi kadının akrabalarının evine sığındığı da görülmektedir. Bu durumla alakalı bir fetva şöyledir:

“Müteehhil olan Zeyd’in li-ebeveyn ammîsi kızı olan Hind ile zevci Amr’ın zindegânîsi olmayub daima Hind’i döğüb ve söğdükten gayrı evinden kovub mezkure nâ-câr olub akâribinden Zeyd’den gayrı varacak kimsesi dahi olmağın bir gece Zeyd’in evinde hatunuyla bile olsa ehl-i örf, Hind senin nâ-mahremindir deyu Zeyd’den bir miktar akçe cerime almağa kâdir olur mu?

⁷⁶ Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm* (İstanbul: 1319), 2/77. Mamafih namaz kılmadığı takdirde kocanın karısına tazir uygulayabileceğini savunan fakihler de vardır. Bk İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/189.

⁷⁷ *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 1/221.

⁷⁸ *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Dersââdet: 1325), 1/158; Debbağ-zâde Numan Efendi, *Fetâvâ-yı Nûmaniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1080), 274a.

el-Cevâb: Olmaz. Hususen hatunıyla bile ola hususen Zeyd mahûfün aleyh olmaya."⁷⁹

Evlilik hayatı içerisinde haklar ve sorumluluklar konusunda dikkat çeken diğer bir örnek ise çocuk düşürme olayında sorumluluğun nasıl tespit edileceğidir. Anneye müessir fiil îkâ edilmesi sonucu cenînin düşmesi durumunda ceninin yakınlarına, "gurre" adı verilen bir tazminat ödenmelidir ki bu da tam diyetin yirmide birine (% 5) tekabül etmektedir. Ancak bu fiili annenin işleme durumunda hukuki sorumluluğun nasıl olacağı fetvalarda ele alınmıştır:

"Zeyd'in zevcesi Hind-i hâmil Zeyd'in izninsiz ıskât-ı cenin için ilâc etmekle müstebînü'l-hulka bir cenin-i meyyit ilkâ eylese Hind'e ne lazım olur?"

el-Cevâb: Gurre." Fetvanın naklinde de belirtildiği üzere eğer bu işlem kocanın rızasıyla yapılırsa, hukuki sorumluluk doğmamaktadır.⁸⁰

4. Nafaka Yükümlülüğü

Nikâh akdinin kocaya yüklediği mali yükümlülüklerden birisi de eşin nafakasını temin etmektir. Ancak nafaka yükümlülüğü de mut'a mülkiyeti kavramıyla yakından alakalıdır. Bu bakımdan hangi niteliğe sahip olan eşlerin nafakaya hak kazandığını fetvalardan takip edebiliriz:

"Cimâa mutfika olub nâşize olmayan Hind'in nafakası Zeyd üzerine lâzime olur mu?"

el-Cevâb: Olur." Fetvanın naklinden de anlaşıldığı üzere nafaka yükümlülüğünün doğması için kadının mut'a mülkiyetinden kaynaklanan faydanın elde edilmesine uygun bir yapıda olması ve aile konutunu izinsiz terk etmeyerek "nâşize" (itaatsiz) konumuna düşmemesi, ihtibâsa riayet etmesi gerekmektedir.⁸¹ Bu durumda fiziki yapısı mut'a mülkiyetinden kaynaklanan faydanın elde edilmesine uygun olmayan eşin nafaka hakkı gündeme gelmektedir:

"Zeyd altı yaşında olan sağîre kızı Hind'i Amr'a tezvîc eylese Hind maslahat-ı ricâle sâliha olmadan Hind'in nafakası Amr üzerine lâzime olur mu?"

el-Cevâb: Olmaz."⁸² Görüldüğü üzere bu fetva da küçüklerin evlendiril-

⁷⁹ *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Yazmalar, 1134), 33a.

⁸⁰ *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Dersââdet: 1325), 2/300; *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 153b; Debbağ-zâde Numan Efendi, *Fetâvâ-yı Nûmaniyye* (Esad Efendi, 1080), 278b-288a.

⁸¹ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/117.

⁸² *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/116.

mesini uygun gören ve nikâh akdini mut'a mülkiyeti üzerine kurulu bir akit olarak tasavvur eden anlayışı yansıtmaktadır.

Maslahat-ı ricâle sâliha olmanın yanında, aile konutunda ikamet de şarttır:

“Zeyd’in zevcesi Hind, Zeyd’in menzilinden Zeyd’in izninsiz bi-gayri hakkın hurûc edüb bir müddet karındaşı Amr’ın mezilinde nâşize sâkine olsa Hind ol müddette nafakaya müstehikka olur mu?”

el-Cevâb: Olmaz.⁸³ İhtibâs şartı gerçekleşmediği için kadının hapse atılması, kaçırılması, kocası yanında olmadan hacca gitmesi durumunda kocanın nafaka mükellefiyeti yoktur.⁸⁴ Kadının babası hasta ve bakıma muhtaç olduğu takdirde babasının yanına giderek ona bakabilir. Koca buna engel olamaz ancak bu dönem için nafaka vermeye mecbur değildir.⁸⁵ Ancak koca peşin mehri ödemediği takdirde kadın aile konutuna taşınmamakla nâşize sayılmadığı gibi nafaka hakkı da devam etmektedir:

“Zeyd, Hind’i şu kadar akçe mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Zeyd Hind’e mehr-i muaccelini vermemekle Hind nefsinin Zeyd’e teslim etmeyüb kendi menzilinde sâkine olsa Hind’in nafakası Zeyd üzerine lâzime olur mu?”

el-Cevâb: Olur.⁸⁶

Nafaka kapsamına barınma, giyinme ve gıda ihtiyacının karşılanması girmektedir. Ancak Hanefiler tedavi masraflarını nafaka kapsamında görmemektedirler:

“Zeyd’in zevcesi Hind marîza olup ilâca ve tîmâr-ı tabîbe muhtâce oldukda ücret-i tabîb Zeyd üzerine lâzime olmayub Hind üzerine lâzime olur mu?”

el-Cevâb: Olur. Ebu’l-Hayr⁸⁷ Doğum esnasında ebe çağırıldığı takdirde bunun ücretini kimin vereceği tartışılmıştır. Bazı fıkıhçılar doğumun da tedavi kapsamına girdiği için ücreti kadının vermesi gerektiğini, bazıları ise doğumun cinsel ilişkinin bir uzantısı olduğu için erkeğin vermesi gerektiğini sa-

⁸³ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/116.

⁸⁴ *Mevsîlî, el-İhtiyâr*, 4/5.

⁸⁵ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/664; Mehmed Zihni, *Münâkehât ve Mufârahât*, 121; Seydişehirî, *Kitâbü’n-nikâh ve’t-talâk*, 107.

⁸⁶ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/117.

⁸⁷ Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, *Netîcetü’l-fetâvâ* (İstanbul: 1265), 59. Ayrıca bk. *Behcetü’l-fetâvâ*, 1/121.

yunmuştur.⁸⁸ Tedavi gideri gibi günümüzde önemi tartışılmayan bir hususun neden nafaka kapsamı dışında bırakıldığı araştırmaya muhtaçtır. Meseleye “mut’a mülkiyeti” açısından yaklaşıldığı takdirde dahi sağlıklı olmayan bir kadının “maslahat-ı ricâle sâliha” olamayacağı açıktır. Mamafih bu konuda Tanzimat sonrası süreçte zihin karışıklığı yaşandığı, 19. yüzyıl şeyhülislam-larından Mehmed Refik’in (öl. 1288/1871) kocanın tedavi giderini ödemekle “yükümlü olmadığı” ve “yükümlü olduğu” şeklinde iki ayrı fetvasının kaydedilmesinden anlaşılmaktadır.⁸⁹

5. Evliliğin Sona Ermesi

Evliliğin sona ermesi hususunda en çok başvurulan yöntem, kocanın tek taraflı iradesiyle evlilik birliğine son vermesi yani “talâk” uygulamasıdır. Talâk “boş ol”, “sen boşsun”, “seni boşadım” gibi sarih lafızlarla uygulanabileceği gibi, kinayeli lafızlarla da uygulanabilmektedir. Bu lafızlarla boşama gerçekleşmesi, kocanın niyetine bağlıdır. Konuyla alakalı bir fetva şöyledir:

“Zeyd, hîn-i gazabında zevcesine ‘evimden çık git’ dese yahut ‘yıkıl git’ dese yahut ‘senin sende benim bende’ dese talâk vaki olur mu?”

el-Cevâb: Kinâyâtıdır. Talâka niyet oldukça bir bain talakla boş olur.”⁹⁰

Ancak boşama meydana gelmesi için kocanın böyle bir niyeti olduğunu söylemesi yeterli olmayıp, ilgili lafızlarla bu sözlü tasarrufu gerçekleştirmelidir:

“Zeyd zevcesi Hind ile çekişdikde Hind Zeyd’e murâdın nedir dedikde, Zeyd murâdım seni boşamadır deyüb lakin boşamasa Zeyd mücerred böyle demekle Hind boş olur mu?”

el-Cevâb: Olmaz.”⁹¹

Bu arada önem taşıyan meselelerden birisi de bazı lafızların “sarih” ya da “kinâyeli” kategorilerinden hangisine yerleştirileceği konusundaki görüş ayrılığıdır. Kimi zaman fıkıh kitaplarında kinayeli lafızlar arasında gösterilen bir ifadenin, örfün değişmesine bağlı olarak, sarih boşama lafzı kabul edilmesi gerektiği savunulmuştur.⁹² “Îrâdetin elinde olsun” ifadesi çerçevesinde

⁸⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/649.

⁸⁹ *İlaveli Mecmua-i Cedîde* (İstanbul: 1326), 156. Mehmed Refik’in ikinci fetvada “olur” lafzı kullanılarak kocanın yükümlülüğünü öngören bir fetva vermiş olması bizde tereddüt uyandırmış ise de hata-savab cetvelinde ilgili sayfada buna yönelik bir düzeltme yapılmamıştır (s. 4).

⁹⁰ Nisarî, *Fevâidül-Âliyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1692), 41b.

⁹¹ *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 1/117, 118.

⁹² Örnek olarak bk. İbn Âbidîn, “Şerhu ukûdi resmîl-müftî”, 1/45.

yaşanan tartışmalar, bu bağlamda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Genelde 17. yüzyıl şeyhülislamlarının fetvalarında bu lafzın fıkıh literatüründeki (امرک بیدک) ifadesinin karşılığı olarak düşünülüp, kocanın karısına boşama yetkisi vermesi (tefviz-i talâk) için kullanılan lafızlar kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda kadın ilgili ifadenin söylendiği ortamda kendini boşadığı takdirde ayrılık meydana gelmektedir:

“Zeyd gazab halinde zevcesi Hind’e talâk zikretmeksizin “irâdetin elinde olsun” dese talâk vaki olur mu?

el-Cevâb: Hind ol meclista nefsinı tatlık etti ise olur.”⁹³

“Zeyd zevcesi Hind’e “irâdetin elinde olsun” dedikte, Hind ol mecliste nefsinı ihtiyar etmeyüb birkaç gün mürûr edüb Zeyd’e incindikte ‘Ben nefsimi ihtiyar ettim’ dese, Hind Zeyd’den mübâne olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”⁹⁴

“Zeyd zevcesi Hind’e ‘irâdetin elinde olsun’ dedikte Hind ol mecliste ancak ‘gönlün bilir’ deyüb gayrı nesne söylemese Hind mübâne olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”⁹⁵

“Zeyd zevcesi Hind’e ‘irâdetin elinde olsun’ dedikte Hind ol mecliste sükût edüb nesne söylemese mücerred böyle demekle Hind boş olur mu?

“el-Cevâb: Olmaz.”⁹⁶

Ancak 18. yüzyıl şeyhülislamlarından Yenişehirli Abdullah Efendi, örfe gönderme yaparak artık bu ifadenin sarıh boşama lafızları kapsamında kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur:

“İrâdetin elinde olsun, demek (امرک بیدک) manasına olmayub talâk-ı zevcede müteâref olan belde ahalisinden Zeyd, müzâkere-i talâk esnasında zevcesi Hind’e “irâdetin elinde olsun dese, Hind Zeyd’den bâin talâk boş olur mu?

el-Cevâb: Olur. Bu surette Zeyd’in talâk niyeti yahud Hind’in ol mecliste kendini tatlıki lazım mıdır?

el-Cevâb: Değildir.”⁹⁷ Sonraki dönem fıkıhçılarınun da örfteki değişmeyi

⁹³ *Fetâvâ-yı Yahyâ*, (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 18483), 22a.

⁹⁴ *Fetâvâ-yı Yahyâ*, (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 18483), 22b, 23a.

⁹⁵ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 105a.

⁹⁶ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/77.

⁹⁷ *Behcetü'l-fetâvâ*, 1/82.

dikkate alarak bu konuda Abdullah Efendi'nin fetvasını esas aldıkları görülmektedir.⁹⁸

Talâk konusunda en çok karşılaşılan problem, üç boşama hakkının kullanılması durumunda ortaya çıkan beynûnet-i kübrâ (kesin ayrılık) problemi- dir. Zira bir koca eşini iki defa boşayabilir. İlk iki boşamadan sonra taraflar dilerlerse yeniden bir araya gelebilirler. Eğer üçüncü boşamada yapılmışsa, kadın artık üçüncü bir şahısla zifafın fiilen gerçekleştiği bir evlilik yapıp, ikinci kocadan da ayrılmadıkça tekrar birinci kocasıyla bir araya gelemez. Bu uygulamaya "tahlîl", Türkçede yaygın kullanılan tabiriyle "hulle" adı verilmektedir.⁹⁹ Ancak bu ikinci evliliğin gerçek bir evlilik olması ve normal sebeplerle sonuçlanması gerekmektedir. Formalite olarak ikinci evlilik yapılmasını Hz. Peygamber ağır bir dille yasaklamışsa da tatbikatta bu tür evlilikler yapılmış, bunların diyâneten uygun olmasa da kazâen geçerli olduğu ifade edilmiştir. Konuyla ilgili bir fetva şöyledir:

"Hulle-i şeriyye lazım olan Hind'e Zeyd, zevc-i evveline helal olmak için hulle etmekle şeran (لعن الله المحلل و المحلل له)^{100*} de dâhil olur mu?

el-Cevâb: Olmaz. Belki me'cûr olur. Kerahet kavil ile tahlîl şart olunmadadır."¹⁰¹ İlgili hadiste Hz. Peygamber, formalite nikâha razı olan birinci ve ikinci kocaya lanet etmektedir. Ancak Üskübî, Hanefî fıkıhçıların sık başvurduğu bir yorumla, bu lanetin evliliğin formalite olduğunun nikâh kıyılırken sözlü olarak şart koşulması halinde geçerli olacağını savunmuştur. Böyle olmadığında hulle yapanın sevap bile alacağını ileri sürmüştür.¹⁰²

Bu uygulamada yaşanan problemlerden birisi de ikinci kocanın boşama yapmak istememesidir. Bunu aşmak için de bazı formüller geliştirilmiştir:

"Zeyd'in talâk-ı selâse ile mutallakası olan Zevcesi Hind, Zeyd'den iddeti

⁹⁸ Mehmed Zihni, *Münâkehât ve Mufârakât*, 145. Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Kocasını Boşayan Hürmüz Hanım* adlı hikâyesinde geçen "Şimdi irâden elinde olsun deyiveririm!" ifadesinden, ilgili kullanımın XX. yüzyılın başlarında İstanbul'da sarih boşama lafzı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bk. Hüseyin Rahmi Gürpınar, "Kocasını Boşayan Hürmüz Hanım", *Kadınlar Vâizi* (İstanbul: 1336), 92.

⁹⁹ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, (Beyrut: 2017), 324; Mehmed Salâhî, *Kâmus-i Os-mânî* (İstanbul: 1313), 3/280.

¹⁰⁰ * "Allah formalite evlilik yapan ikinci kocaya da bu evliliğe razı olan birinci kocaya da lanet etsin!"

¹⁰¹ Pîr Mehmed Üskübî, *Fetâvâ-yı Üskübî*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1694), 36a.

¹⁰² Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm*, 2/386, 387; Ebül-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürübülâli el-Vefâî el-Mısırî Şürübülâli, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buşyeti Düreri'l-hükkâm* (İstanbul: 1319), 2/386, 387.(Dürer ile birlikte).

munkaziye olduktan sonra nefsinin Zeyd'in abd-i memlukü Amr-ı kebîre tezvîc edüb Amr dahi tezevvüc ve duhûl ettikten sonra Zeyd Amr'ı Hind'e hibe ve teslim, Hind dahi kabz ve kabul edüb Amr'a malike olmağla nikâh münfesihsin olsa, Zeyd Hind'i Amr'dan iddeti çıktuktan sonra almak caiz olur mu?

el-Cevâb: Olur.¹⁰³ Burada kadın iddeti dolduktan sonra ilk kocasının kölesiyle bir evlilik yapıyor ve zifaf gerçekleşiyor. Daha sonra köle olan ikinci koca kadına hibe edilince nikâh fesh oluyor ve kadının ilk kocasına dönmesine bir engel kalmıyor. Bu formülle ikinci kocanın ayrılmak istememe ihtimalinin önüne geçiliyor. İlk koca Müslüman ve eşi zimmi ise, koca üç talâkla boşamışsa, ikinci kocanın zimmi olması halinde de hulle gerçekleşmektedir:

“Zeyd zevcesi Hind-i zimmiyeyi üç talâk tatlîk edüb badehû Hind-i zimmiyeye zimmî Agob'a tezevvüc edüb bade'd-duhûl Agob Hind'i tatlîk ve iddeti hurûcdan sonra Zeyd Hind'i almağa kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olur.¹⁰⁴

Bu meyanda sık karşılaşılan bir uygulamada boşamanın şartla bağlanmasındır (tâlîkü't-talâk). Boşamanın şartla bağlanmasını temellendirmek için bazı fukahanın talâkın hak düşürücü bir tasarruf (ıskât) oluşuna dikkat çektiği görülmektedir. Nitekim Hanefî fakîh Haddâdî (ö. 800/1397) talâkın nikâhla kazanılan, eşin cinselliğinden yararlanma hakkının ıskâtı mahiyetinde olduğunu, bundan dolayı şartla bağlanabileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁵ Bu izahta da “mut'a mülkiyeti” kavramına gönderme yapıldığı dikkatten kaçmamaktadır. Hem üç talak hakkının bir seferde kullanılması hem de bunun şartla bağlanabilmesi, hangi ifadelerle boşamanın gerçekleşip hangileriyle gerçekleşmeyeceği hususunda tartışmalara sebep olmuştur:

“Zeyd 'talâk-ı selâse üzerime olsun bir dahi filan işi işlersem' deyüb sonra ol fiili işlerse talâk vaki olur mu?

el-Cevâb: Olmaz deyu Ebussuûd Hazretleri iftâ etmişlerdir. Lakin savâb olan Kâdî-zâde Efendî'nin tahkikidir ki ihtilâfidir. İki rivayet vardır. Her birini bazı ulema tercih etmiştir. İhtiyat eden feragat eder deyu mabeynini tercih

¹⁰³ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 69b.

¹⁰⁴ Nisarî, *Fevâidü'l-Âliyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1692), 42b.

¹⁰⁵ Radiyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (İstanbul: 1321), 2/38. Üç talak ve şartlı boşamayla alakalı geniş bilgi için bk. Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8/15 (Haziran 2009), 5-30.

etmişlerdir.”¹⁰⁶ Üç talak ile boşamanın şarta bağlanması durumunda, bu şartın nasıl aşılabileceği de fetvalarda cevabı aranan meselelerdendir:

“Zeyd ‘Amr’a kızımı verirsem avretim üç talak boş olsun’ dese badehû vermek isteyecek nice etmek gerektir?

el-Cevâb: Kendi karışmayub mehmâ emken men idüb kızı sair akrabası vericek nesne lazım olmaz. Avretin bâin talâk boşayub bade’l-idde kendi verese dahi nesne lazım olmaz. Ebussuûd”¹⁰⁷ bazı durumlarda da şartın gerçekleşip gerçekleşmediği sorgulanmaktadır:

“Zeyd eğer şarâb içerse zevcem boş olsun dese, hamrdan maada müskiri sürble talâk vaki olur mu?

el-Cevâb: İhtilâfidir.” Fetvanın naklinde Kâdîhân’dan şu ifadeler aktarılmaktadır: “bir kişi şarap içmemeğe yemin etse, herhangi bir içeceğe niyet etmese yemin “hamr” üzerine kabul edilir. Bizim örfümüzde ise yemin her müskirati kapsar.”¹⁰⁸ İhtilaf, Hanefilerde üzüm ve hurmadan elde edilen “hamr” adı verilen içeceklerle, diğer maddelerden elde edilen müskiratın hükümü konusunda farklılıklar bulunmasından kaynaklanmakta ve çözüm için örfün hakemliğine başvurulmaktadır.

Boşama keyfiyeti ile alakalı önemli bir tartışma konusu da sözlü bir tasarruf olan talakın ispat problemidir. Erkeğin yaptığı boşamayı inkâr etmesi halinde, dini hassasiyeti olan kadın zor durumda kalmaktadır:

“Hind zevci talak-ı selâse ile boşadığın bilüb amma münkir olub halâsa elinde mecal olmasa zinaya râziye olmayacak neylemek gerek? Kendiyü katl eylesün mü? Yoksa zevci mi öldürsün? Yoksa firar mı eylesün? Yoksa hâkime alıgidüb yemin vermek kifayet eder mi?”

el-Cevâb: Nefsi katil caiz değildir. Yemin versün. Eğer yalan yere iderse gayrı vechile halâsa mecali yok ise zehir ile katl eylesün tâ ki dünyada dahi söz gelmeye.”¹⁰⁹ Ancak kadın hem problemi çözmek hem de birinci eşle kalmaya devam etmek istiyorsa şöyle bir çözüm önerilmektedir:

“Hind bir veçhile yedinden halâsa mecâli olmayub lakin zevcin haberi yok iken birine tezevvüc edüb hulle eylese caiz olur mu?

¹⁰⁶ Nisarî, *Fevâidü’l-Âliyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1692), 112b; Çorûmî, *Fetva Suretleri*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1674), 18b.

¹⁰⁷ Veli Yeğân, *Mecmua-i Fetâvâ*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1696), 62a.

¹⁰⁸ Nisarî, *Fevâidü’l-Âliyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1692), 43a.

¹⁰⁹ Pîr Mehmed Üskûbî, *Fetâvâ-yı Üskûbî*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1694), 38a, 38b. Ayrıca bk. *Behcetü’l-fetâvâ*, 2/556.

el-Cevâb: Olur. Diyâneten mevsûkan bihâ olmağın [izin] verilmiştir.”¹¹⁰ Burada kadına üç boşamayı inkâr eden kocadan habersiz bir başkasıyla formalite evlilik yapıp hulleyi gerçekleştirmesi tavsiye edilmektedir.

Evliliğin sona ermesine etki eden faktörler arasında kocanın gaipliği ve karının ihtidası da yer almaktadır. Bazı örneklerde her iki hususun bir araya geldiği de görülmektedir:

“Diyâr-ı âhârda olub hayatı ve memâtı malum olmayan Zeyd-i zimmînin zevcesi Hind, şeref-i İslâm’la müşerref oldukta Zeyd-i zimmînin yeri malum olmayub arz-ı İslâm’a acz sabit oldukta Amr-ı kâdî Hind’i tefrîk ve âhara akd ü nikâh eylese sahîh olur mu?

el-Cevâb: Olur.”¹¹¹

Evlilik hayatını sona erdiren durumlar içerisinde eşlerden herhangi birinin dinden çıkması (irtidat) da yer almaktadır. Bu bakımdan eşlerden birinden dinden çıkmayı gerektiren bir ifade sadır olması halinde evliliğin durumunun ne olacağı fetvalarda ele alınmıştır:

“Zeyd’den kelime-i küfür sadır olsa zevcesi Hind mübâne olduktan sonra Zeyd tecdîd-i iman ettikde Hind’i rızasız cehren tezevvüce kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”¹¹² Görüldüğü üzere koca tekrar Müslüman olsa bile eski eşi istemedikçe onunla bir araya gelememektedir. Ancak kadının dinden çıkması meselesi farklı ele alınmış, hem yeniden İslâm’a hem de eski kocasına dönmeye zorlanmıştır. Bunun gerekçesi olarak da erkeğe nispetle evliliği bitirmek için fazla seçeneği olmayan kadının dinden çıkmayı nikâhın iptali için bir yol olarak kullanmasının önüne geçmektir:

“Hind zevci Zeyd’e bî-huzûr olub ‘senden boş düşmek için küfür söyleyim’ dese Hind’e ne lazım olur?

el-Cevâb: Küfür söylemeye azm itdüğü gibi kâfire olub Zeyd’den bâyin olur. Amma yine cebirle imana getirülüb tecdîd-i nikâh olur. Ebussuûd.”¹¹³

Had cezasının gerektirecek bir suç olduğu için zina, ayrıca evliliği sona

¹¹⁰ Pîr Mehmed Üskûbî, *Fetâvâ-yı Üskûbî*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1694), 38b.

¹¹¹ Nisarî, *Fevâidü’l-Âliyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1692), 40b.

¹¹² *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 69a.

¹¹³ Veli Yeğân, *Mecmua-i Fetâvâ*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1696), 50b.

erdiren unsurlar içerisinde görülmektedir. Bu hususla ilgili şu fetva dikkat çekicidir:

“Amr’ın menkûhası Hind’i ecnebi Zeyd ile bir hanede tuttuklarında ehl-i örf Hind’i tutub cerimesini aldıktan sonra tekrar nikâh etmeden Amr’a helal edinmek caiz midir?

el-Cevâb: Esbâb-ı firkatten bir şey muteriz mücerred Hind’in fücûru ile Amr’dan boş olmaz. Caizdir. Amr üzerine tatlık dahi vacib değildir. Hind istiğfar ve tevbe etmek lâzımdır.”¹¹⁴

Bu fetvada hadisenin nispeten yumuşak değerlendirildiği görülmektedir. Bunun yanında eşini kendisini aldatırken suçüstü yakalayan koca ile ilgili fetvalar da daha farklı bir profil ile karşılaşırız:

“Zeyd’in zevcesi Hind, nefsinin tâyian Amr’a temkîn edüb Amr da Hind’e zina ederken Zeyd gördükte Amr ve Hind’i katl eylese Zeyd’e nesne lazım olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”¹¹⁵

“Zeyd zevcesi Hind ile ecâ nibden Amr’ı gece ile öpüşüb kocuşub yaturlar iken gördükde ol hinde ikisini dahi bıçak ile urub katl eylese vaki böyle olacak Zeyd’e taarruz olunur mu?

el-Cevâb: Olunmaz.”¹¹⁶ Her iki örnekte zina suçunun ispatı ve uygulanacak müeyyide ile ilgili şartlar bulunmamaktadır. Zira suçun usulüne uygun olarak ispatı ve uygulanacak müeyyide kamu otoritesinin inisiyatifi ile yerine gelir. Bu bakımdan bu fetvalarda görülen eylem tazir kapsamında değerlendirilmiş ve “emr bi’l-mârûf nehy ani’l-münker” olarak nitelenmiştir. Ancak burada önemli olan nokta eylemin suçüstü halinde gerçekleşmesidir. Zira koca daha sonra onları öldürüp böyle bir iddiada bulunsa ispat etmek zorundadır. İspat edemediğinde kendisinin de kısas cezasına çarptırılma ihtimali vardır. Bundan dolayı meselenin diyânî ve kazâî hükmü arasındaki farka dikkat çeken bazı fıkıhçılar, kocanın meseleyi ispatlayamayıp da kısas edilmesi halinde şehit sayılacağını ileri sürmüşlerdir.¹¹⁷ Meseleye temas eden son dönem Osmanlı fıkıhçıları öldürme olayının, suçüstü gerçekleşmesi halinde bir nevi

¹¹⁴ *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Yazmalar, 1134), 14b.

¹¹⁵ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1325, 2/291; Debbağ-zâde Numan Efendi, *Fetâvâ-yı Nûmaniyye* (Esad Efendi, 1080), 281a.

¹¹⁶ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 41a.

¹¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/179, 180; Ahmed b. Muhammed Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Bulak: 1382), 2/411.

meşru müdafaa kapsamında değerlendirileceğini savunmuşlardır.¹¹⁸ Nitekim bu mesele yalnızca fıkıh literatüründe değil Osmanlı kanunnamelerinde de bu şekilde düzenlenmiştir:

“Ve bir kimesne kendi avretin bir kimesne ile zina iderken bir yerde bulsa ikisin bile katl itse hemân evi içine cemaat götürüb işhâd itse ol maktullerin varislerinin dâvâları istimâ olunmaya”¹¹⁹ Ancak ortada cinsel içerikli bir eylem yokken kocanın yapacağı saldıran suç teşkil edecektir:

“Zeyd zevdesi Hind’i Amr’ı ecnebi ile bir yerde musâhabet iderken görüp beyinlerinde alâmet-i zina yoğ iken Zeyd Amr ve Hind’i âlet-i câriha ile amden cerh ve katl eylese Zeyd’e ne lazım olur?

el-Cevâb: Kısas.”¹²⁰

Yukarıda yer verilen fetvalarda fertlerin hukuk dışı yaptırım uygulamalarına zemin hazırlayacak bir yaklaşım görülmektedir. Bu yaklaşımlarda dönemin adetlerinin, toplumda yerleşik olan namus telakkisinin etkili olduğu düşünülebilir. Ancak ilgili yaklaşımın hukuk emniyeti açısından tasvip edilmesi mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber suçüstü yakalama halinde dahi hukuk dışı yaptırım uygulanmasına izin vermemiştir. Liân uygulamasıyla alakalı hükümler de bu kabil olaylar üzerine yürürlüğe girmiştir.¹²¹

Fetvalardan anlaşıldığı kadarıyla toplumda açığa çıkıp aleniyet kesp etmedikçe insanların özel hayatını araştırmak hoş karşılanmamaktadır. Bununla alakalı şu fetvalar dikkat çekicidir:

¹¹⁸ Ömer Hilmi, *Miyâr-ı Adalet* (İstanbul: 1301), 57; Ömer Azmi b. Mehmed Samsunî, *Îzâhu'l-cinâyât fi ahkâmî'l-kısas ve'd-diyât* (İstanbul: Uhuvvet Matbbası, 1328), 190, 191; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: 1950), 3/130, 131.

¹¹⁹ Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, 1973), 59. Konuyla ilgili Bozok Kanunnamesi’de şu hüküm yer almaktadır: “Ve her bir kimesne mahremini nâ-mahrem ile mülâ’abe ve mübâşere iderken görse anları öldürse şer’an kanlı olur örfe suçlu olmaya. Ve bir kimesne didüğü ile öldürse suçlu ve kanlı olur. Meğer şâhid-i şerî kaim ola.” Bk. Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI ncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esas-ları (Kanunlar)* (İstanbul: 1943), 125. Görüldüğü gibi burada da kocanın cezai sorumluluktan kurtulmak için şahit tutması gerekli görülmüştür. Dulkadiroğulları tarafından uygulanan Alâüddeve Bey Kanunu’nda ise “Eğer bir kimse mahremini ecnebi ile mülâ’abe ve mübâşere iderken görse anları öldürse kanlı değildir. Örfen günahlu oldu deyü nesne alınmaya” demek suretiyle bu husus gerekli görülmemiştir. Bk. Barkan, *XV ve XVI ncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esas-ları (Kanunlar)*, 121.

¹²⁰ *Fetâvâ-yı Atâiyye*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648), 147b; *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 2/292; Debbâğ-zâde Numan Efendi, *Fetâvâ-yı Nûmaniyye* (Esad Efendi, 1080), 281b.

¹²¹ Müslim, Ebü'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim* (Riyad: Dâru't-tayyibe, 2006), “Lian”, 1948.; Muhammed Takî el-Osmanî, *Tekmiletü Fethi'l-mülhim* (Dımaşk: 2006), 1/171.

“Bir belde hâkim-i olan Zeyd, Hind-i bîkr-i bâliğaya ‘seni Amr vaty eylemiş’ deyu ahz edüb Hind dahi inkâr etdikde Zeyd vech-i şerî üzere müddeâsını isbat edemese Hind’e bir nesne lazım olur mu?

el-Cevâb: Olmaz. Bu surette Zeyd ‘Hind’in bekâreti yoklansun. Eğer zail olmuş ise itham edüb üzerine ceza terettüb ederim’ demeye kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”¹²²

“Zeyd-i kâdî bazı ere varmayan kızların kızlığını yoklatmak caiz olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”¹²³ Her iki fetvanın naklinde de İbn Melek’e (öl. 797/1394-5) atfen, bekâretin içyüzünün araştırılmasının dini açıdan “kabîh” bir davranış olduğuna dikkat çekilmiş, dinin “setri” yani özel hayata müdahale etmemeyi telkin ettiği vurgulanmıştır. Ayrıca yetişkin olan hanımların müstakil bir konutta oturması meselesi de gündeme gelmiştir:

“Hind-i bâliğanın reyî müctemî ve nefesine me’ mûne ve seyyib olmağla müstekilleten kendi bir menzilde sakine olmak istedikde Hind’in karındaşı Amr ‘gel benimle sakine ol’ deyu bigayri-vechin Hind’e cebre kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz. (Mehmed Zeynî)“ Fetvada “seyyib” yani daha önce “evlilik yapmış” kaydı yer almaktadır. Fetvanın naklinde ise “bîkr” yani evlilik yapmamış olan hanımın belli bir yaşa ve olgunluğa geldiği takdirde müstakil oturabileceği ifade edilmiştir.¹²⁴

Evliliğin sona ermesiyle alakalı önemli bir husus da Hanefî mezhebinde kötü muamelenin evliliğin sona erme sebepleri içerisinde kabul edilmemesidir. Bu durum bazen ciddi mağduriyetlere yol açmıştır:

“Zeyd evinde fîsk idüb nâ-mahrem kimesneleri zevcesi Hind üzerine götürüb zina etdirse Hind Zeyd’den müfâratat murâd itdikde Zeyd talâk dahi vermese kâdî Hind’i Zeyd’den tefrika kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz. Zevc müfâratatından imtinâ itdikde kâdî menâbına nâib olub tefrik idecek suverden değildir. Tatlık için Zeyd’e cebre dahi kâdir değildir. Lakin Zeyd’e mukaddem ferâgatle muhkem tenbih eyler. Keff u men

¹²² Çorûmî, *Fetva Suretleri*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1674), 14b.

¹²³ Pîr Mehmed Üskûbî, *Fetâvâ-yı Üskûbî*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1694), 228a.

¹²⁴ Dürrihzâde Mehmed Ârif Efendi, *Neticetü'l-fetâvâ*, 96, 97.

olunmaz ise mübâлага ile tazir ider bi'l-esvât, dilerse dârından ihrâc idüb nefy ider dilerse habs dahi ider."¹²⁵

Görüldüğü üzere kadı, kocayı dayak, sürgün, hapis gibi cezalara çarptırabilmekte ama evliliğe son verememektedir. Hanefî mezhebinde ikrahla yaptırılan talâk geçerli olmasına rağmen, kadıya böyle bir yetki tanınmadığı da fetvadan anlaşılmaktadır. Malikî mezhebinden yararlanarak kötü muamele ve geçimsizliğin evliliğe son veren hususlar arasına alınması, ancak Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile mümkün olmuştur. Hanefî mezhebine göre bu durumda yapılabilecek olan şey, kocaya yaptırım uygulayarak tutumundan vazgeçirmeye çalışmaktır. Bu bağlamda Ebussuûd Efendî'nin kocasının doğal olmayan ilişki talebiyle muhatap olan bir kadına gösterdiği çözüm oldukça düşündürücüdür:

"Zeyd zevcesi Hind'e daima fiil-i şenî etmeğe mutad olub Hind fiil-i mezburu isbat edüb Zeyd'in elinden halâs olmağa çare olmayacak ne veçhile halas mümkündür?

el-Cevâb: Taâmına zehir katmak caizdir. Ebussuûd"¹²⁶ Bu fetvada dile getirilen hususun hukuk mantığı ve hukuk emniyeti açısından kabulü mümkün değildir. Ancak ilgili fetva bu kabil problemlerde yaşanan bir çaresizliğin, bir tikanmışlığın göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Evliliğin sona ermesi konusunun diğer mezheplerin ve müçtehitlerin görüşlerinden de yararlanarak daha kapsamlı bir şekilde düzenlenmesi, ifade edildiği üzere, Hukuk-ı Aile Kararnamesini bekleyecektir.

Sonuç

Tanzimat öncesi dönemde telif edilmiş olan Türkçe fetva mecmualarından hareketle aile hayatıyla ilgili bazı tespitler yapmaya çalıştık. Verilen fetvalar Hanefî fıkıh literatürüne dayanarak verilmiştir. Bunlar arasında -bir kısmına yerinde işaret edildiği üzere- dönemin bakış açısını, zihniyetini yansıtan ve eleştiriye açık olanlar bulunmaktadır. Bu fetvalarda zaman zaman meselenin diyânî yönüne temas edilmekle birlikte, genelde kazâî hükmü açıklanmıştır. Şüphesiz yalnızca kazâî çerçeveye riayetle bir aile hayatı kurulamaz. Sözgelimi Hanefî mezhebine göre bir erkeğin karısının tedavi giderini üstlenmek zorunda olmadığı kazâî bir hükümdür. Ancak eşi hasta olduğunda bu duruma kayıtsız kalan bir erkekle bir aile hayatının sürmesi imkân dâhilinde değildir. Öte yandan erkeğin eşine sevgi ve saygı göstermesini öngören nass-

¹²⁵ *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Yazmalar, 1134), 37a.

¹²⁶ Veli Yeğân, *Mecmua-i Fetâvâ*, (Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1696), 51a.

ları okuyan, duyan, bunun ötesinde insanî değerlerin bilincinde olan hiçbir koca böyle kayıtsız kalmaz. Bu hükümler, deyim yerindeyse şişe taşa çalınıp da taraflar yargı önüne gittiğinde, riayet edilmesi gereken çerçeveyi belirlemek içindir. İlgili hükümlerin önemli bir kısmı da içtihadîdir. Nitekim işaret edildiği üzere, belli konularda fıkıh birikiminde farklı içtihatlar söz konusu olmuştur. Nikâh akdini “mut‘a mülkiyeti” üzerine temellendiren fakîhlerin, ilgili detayları belirlerken de bu bakış açısına riayet ettikleri görülmektedir. Bahsettiğimiz durum da meselenin kazâî yönüyle alakalıdır. Nitekim fıkıh kaynaklarında diyânî yöne işaret edilerek nikâhın dinî ve dünyevî birçok maslahatı gerçekleştiren, kadını korumayı amaçlayan bir akit olduğu da ifade edilmiştir.¹²⁷ Kezâ nikâhın yalnızca cinselliğe indirgenemeyeceği, hayatı paylaşmaya yönelik bir birliktelik olduğu, kadın ve erkeğin nikâh sebebiyle “ahsen-i vücûh ile müçtemian yaşadıkları, bir himaye ve istinatgâh buldukları, bir aile teşkil ettikleri” de dile getirilmiştir.¹²⁸ Dolayısıyla yalnızca bu fetvalardan hareketle ilgili dönemlerin aile yapısı hakkında hüküm vermek yanıltıcı olacaktır. Zira insanlar üzerinde kazâî/hukukî çerçevenin ötesinde diyânî/dinî ve ahlakî sâiklerin, bunların şekillendirdiği zihniyet ve dünya görüşünün önemli bir etkisi vardır. Bir örnek üzerinde meseleyi somutlaştırırsak, Tanzimat döneminde Türkiye’de bulunan batılı müelliflerden M. A. Ubcini, fıkıhın evliliğin sona ermesi ile ilgili hükümlerinin erkek ve kadın arasında bir eşitsizlik oluşturduğunu ileri sürmekle beraber, Türkiye’de müesseselerin örf ve adetler tarafından düzenlenmeleri nedeniyle bu eşitsizliğin günlük hayatta kendisini hissettirmediyini ileri sürmüştür.¹²⁹ Bu bakımdan diyânî ve ahlâkî telakkilerin, örf ve adetlerin pratiğe geçişte kazâî çerçeveyi ciddi oranda revize ettiğini söyleyebiliriz.

Bu bağlamda dikkatten kaçmaması gereken bir husus da fetva ve yorumların, içinden çıktığı vasat ve şartların izini taşıması meselesidir. Bugün yadırgadığımız pek çok esas o dönemin insanlarına gayet makul gelebiliyordu. Ancak toplumsal şartlar ve zihniyetin değişmeye başladığı Tanzimat döneminden itibaren birçok mesele tartışılmaya, alternatif arayışlar gündeme gelmeye başlamıştır. Satırlarıma Abdülhak Şinasi Hisar’ın, bu noktayı oldukça etkili bir biçimde anlatan ifadeleriyle son vermek istiyorum:

Büyük bir haksızlık olacak büyük bir yanlışlığa düşmemek için geçmiş zamanın adamlarını bugünkü fikirlerimize, yani bugünkü hayat ile karışmış ve bulanmış fikirlere göre değil, kendi günlerinin fikirlerine, yani o zaman-

¹²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192, 193.

¹²⁸ Seydişehrî, *Kitâbü’n-nikâh ve’t-talâk*, 142.

¹²⁹ M. A. Ubcini, *Osmanlı’da Modernleşme Sancısı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: 1998), 373.

ki hayat ile karışmış ve bulanmış fikirlere göre muhakeme etmeğe çalışmalıyız. Geçmiş bir zamanı anlamak için belki bize ilmimizden ziyade cehlimiz yardım edebilir. Zira belki bilgiden ziyade bilgisizliğin verdiği sadelik lazım gelir. Eski zaman adamlarının muasırları olabilmek için devirleri hakkındaki cehlimiz kadar devrimiz hakkındaki bilgimizden kurtulmalıyız. Asıl zorluk belki öğrenilmesi lazım gelen şeylerin değil, unutulması gereken şeylerin çokluğundan gelir.¹³⁰

Kaynakça

- Abdülvehhâb eş-Şa'rânî. *Keşfü'l-gumme an cemü'l-ümme*. Beyrut, 2007.
- Âlim b. Alâ. *el-Fetâve't-Tatarhâniyye*. Beyrut: 2005
- Atâî, Nev'îzâde. *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti'ş-Şekâik*. İstanbul, 1989.
- Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI ncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esas-ları (Kanunlar)*. İstanbul, 1943.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kâmusu*. İstanbul, 1950.
- Buhârî. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Çeşmîzâde, Mehmed Hâlis Efendi. *Hulâsatü'l-ecvibe*. İstanbul, 1325.
- Çorûmî, Ahmed Feyzi. *Fetva Suretleri*. Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1674.
- Debbağ-zâde Numan Efendi. *Fetâvâ-yı Nûmaniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1080.
- Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi. *Neticetü'l-fetâvâ*. İstanbul, 1265.
- Ebussûd Efendi. "Mârûzât". *Milli Tettebular Mecmuası* 1/2 (Haziran 1331).
- Fâzıl Emir Rûşenî. *Hâşiye ale't-Teshîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 648.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. "Kocasını Boşayan Hürmüz Hanım". *Kadınlar Vâizi*. İstanbul, 1336.
- Haddâd, Radyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. İstanbul, 1321.
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford, 1973.
- Hilmi, Ömer. *Miyâr-ı Adalet*. İstanbul, 1301.
- Hisar, Abdulhak Şinasi. *Boğaziçi Mehtapları*. İstanbul, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Minhatü'l-hâlik*. Beyrut, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr*. Beyrut, 1987.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. "Şerhu ukûdi resmî'l-müftî". *Mecmûatür'-resâil*. İstanbul, 1325.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*. Beyrut: 2017.
- İbn Kemal Paşa (Kemal Paşa-zâde). *el-İzâh*. Beyrut, 2007.

¹³⁰ Abdulhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları* (İstanbul: ts.), 21.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâfilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. Riyad, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râik*. Beyrut, 1993.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısırî. *Hulâsa-i İbn Nüceym*. çev. Hasan Refet el-İstanbulî. İstanbul, 1289.
- İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî. *el-Fetâve'l-Bezzâziyye*. Beyrut, 1986.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâî'*, ts.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Resâil-i İbn Kemâl*. İstanbul, 1316.
- Kevserî, Muhammed Zahid el-. *Makalâtü'l-Kevserî*. Beyrut: el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, 1993.
- M. A. Ubcini. *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*. çev. Cemal Aydın. İstanbul, 1998.
- M. Esad, Kılıcer. "Kemâl Paşa-zâde'nin Aile Hukuku İle İlgili Bazı Fetvaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 83-95.
- Mehmed Zihni. *Münâkehât ve Mufârakât*. İstanbul, 1324.
- Mevsîfî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr*. Beyrut, 1975.
- Molla Fenârî. *Fusûlü'l-bedâî*. İstanbul, 1289.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Dürrü'l-hükkâm*. İstanbul, 1319.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Dâru't-tayyibe, 2006.
- Nisarî Ali b. Mehmed Efendi. *Fevâidü'l-Aliyye mine'l-mesâilî's-şeriyye*. Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1692.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8/15 (Haziran 2009), 5-30.
- Okur, Kaşif Hamdi. *Fetvada Dil ve Üslup*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2. Basım, 2020
- Osmanî, Muhammed Takî el-. *Tekmiletü Fethi'l-mülhim*. Dımaşk, 2006.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 249-378.
- Pîr Mehmed Üskûbî. *Fetâvâ-yı Üskûbî*. Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1694.
- Sadrüşşerîa. *Şerhu'l-Vikâye*. Amman, 2006.
- Salâhî, Mehmed. *Kâmus-i Osmânî*. İstanbul: 1313.
- Samsunî, Ömer Azmi b. Mehmed. *Îzâhu'l-cinâyât fi ahkami'l-kısa ve'd-diyât*. İstanbul: Uhuvvet Matbbası, 1328.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. İstanbul, 1983.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Kitâbü'n-nikâh ve't-talâk*. Dersâdet, 1326.
- Şehid, Ömer b. Abdülaziz el-Hüsam. *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*. Beyrut: 1994
- Şeyh Bedreddin. *Letâifu'l-İşârât Şerhi (et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-İşârât)*. ed. Hacı Yunus Apaydın. Ankara, 2012.

Şürünbülâlî, Ebül-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısırî. *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm*. İstanbul, 1319.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Bulak, 1382.

Veli Yeğân. *Mecmua-i Fetâvâ*. Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1696.

Behcetü'l-fetâvâ. İstanbul, 1289.

"Donanma İânesi Zekât Yerine Geçer mi?" *Beyânüllhak* 4/88 (1328 1326).

Fetâvâ-yı Abdurrahîm. Kostantîniyye, 1243.

Fetâvâ-yı Akkirmânî. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 1134.

Fetâvâ-yı Ali Efendi. Dersââdet, 1325.

Fetâvâ-yı Ali Efendi. Dersââdet, 1325.

Fetâvâ-yı Atâiyye. Çorum: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1648.

Fetâvâ-yı Feyziyye. Dersââdet, 1324.

Fetâvâ-yı Yahyâ. Çorum: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 18483.

İlaveli Mecmua-i Cedîde. İstanbul, 1326.

DİNİ DANIŞMANLIKTA DANIŞAN DANIŞMAN İLİŞKİSİ: HADİSLER ÇERÇEVESİNDE TEOLOJİK BİR BAKIŞ

CLIENT COUNSELLOR RELATIONSHIP IN ISLAMIC RELIGIOUS COUNSELLING: A
THEOLOGICAL APPROACH IN THE FRAMEWORK OF HADİTH NARRATIONS

FATMA YÜKSEL ÇAMUR

Dr. – Diyanet İşleri Uzmanı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye
Dr. – Religious Affairs Expert, Presidency of Religious Affairs, Ankara, Turkey

fatma.camur@diyanet.gov.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8308-3205>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
29 Temmuz 2020	29 July 2020
Kabul Tarihi	Accepted
3 Aralık 2020	3 December 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

ATIF/CITE AS:

Çamur, Fatma Yüksel, "Dini Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi: Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış [Client Counsellor Relationship in Islamic Religious Counselling: A Theological Approach in the Framework of Hadith Narrations], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 645-676.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Client Counsellor Relationship in Islamic Religious Counselling: A Theological Approach in the Framework of Ḥadīth Narrations

Abstract

Although contemporary pastoral care is an independent, multidisciplinary, and multi-faith discipline based on behavioural sciences, it has deep roots in Christian tradition and theology. In the early 1920's, pastoral care transformed into a counselling relationship. In this process, its Biblical and doctrinal references have not changed, however, they have been reinterpreted under new perspectives.

'Pastoral care' has arisen as a well-known but unnamed area in the Islamic religious service. From past to present, consulting personal cases with a trustworthy religious authority has always been a common practice in Muslim societies. However, today's religious authorities are faced many questions about individual and relationship problems, which were not answered in the classical sources. This requires training new professionals capable of helping Muslim individuals with their problems within the context of Islamic rules and sources. In this vein, the question of which principles make pastoral care Islamic has come into prominence.

This article aims to focus on the Islamic ground of Muslim religious counsellor and client relationship. As pastoral care has strong references in the Bible and the clerical hierarchy, a comparative approach of Christian and Islamic perspectives is adopted. In the first chapter, after brief information about the theological background of Christian pastoral care, a general outlook of the current religious counselling services for Muslims is described. In order to seek the theological roots of Islamic religious counselling, accessible English and Turkish-written sources are analysed. Although the concept of 'Islamic pastoral care' is preferred in many English-written studies, the writer has chosen the term of religious counselling. Because, the concept of pastor/shepherd, from which the name of pastoral care is derived, has different semantic references in the Bible and ḥadīth. Besides, the term of pastor refers to a clerical title in Christianity.

For analysing the theological aspect of the issue, an eclectic method is adopted by initially asserting the current debate, and then evaluate it in the light of theological sources. In this study, ḥadīth narrations have come into prominence for they are not only the repository of legal judgements but also recorded documents of the communication between the Prophet Muḥammad and his companions. Considering that religious counselling depends on a

one-to-one dialogue between a counsellor and a client, there is an obvious parallelism between the two fields. Religious counselling is a field that has no institutional counterpart in traditional Islamic religious service but has strong references in the Qur'an and sunna. Religious counselling is rooted in three Islamic concepts: commanding good & forbidding evil, responsibility, and solidarity. As there is no clerical body in Islam, there is no example of an authoritative relationship for the salvation of a believer, in the sense that it was in medieval Christian pastoral relationship. This theological diversity goes back to the difference in the semantic reference of the shepherd metaphor in the Bible and ḥadīth. Referring to the Prophetic saying, *"Everyone of you is a guardian [shepherd], and responsible for what is in custody"*, a Muslim religious counsellor's duty is limited by guiding other Muslims to the good acts and deeds (ma'rūf) with his/her knowledge and skills.

Secondly, divine ordinances (ḥudūdullāh) binding both the counsellor and client makes the difference between Islamic religious counselling and other secular therapeutic relationships. Along with many Qurānic verses, the ḥadīth of *"both legal and illegal things are evident"* asserts that the counsellor and client relationship is embraced by religious norms. A Muslim religious counsellor's duty is not only supporting clients based on their subjective concerns but also guiding them in the framework of ḥalāl/ḥarām norms and help them to attain a healthy relationship with God.

Thirdly, although Islamic religious counselling derives its methods mainly from behavioural sciences, differences in aims of both fields require being selective about methods. The therapeutic relationship, a permissive interpersonal context for the mobilisation of unconscious wishes and associated affects, is widely accepted in contemporary pastoral care, as its roots go back to the confession in Christian theology. However, the ḥadīth of *"Everyone of my followers will be forgiven except those who expose their wrongdoings"*, strongly advise not to tell others about sinful acts. Different approaches in psychotherapy and Islamic theology require to reconsider the congruence between these two fields.

As a result, Muslim religious counsellors need not only specific techniques based on behavioural sciences but also a process-driven interpretation of religious sources. Providing the samples of how to carry out the counselling process, ḥadīth literature is a fruitful source for Islamic religious counselling.

Keywords: Ḥadīth, Pastoral Theology, Prophetic Acts, Shepherding, Spirituality, Confession, Repentance

Dini Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi: Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış

Öz

Günümüzde dinin danışmanlık her ne kadar davranış bilimleri temelli, bağımsız, multidisipliner ve çoğul inançlı bir alan olsa da, kökenleri Hristiyan geleneği ve teolojisine dayanmaktadır. Pastoral care, 1920'lerin başlarında bir danışma ilişkisine dönüşmeye başlamıştır. Bu süreçte dini danışmanlığın Kitâb-ı Mukaddes ve Hristiyan doktrinindeki referansları değişmemekle birlikte yeniden yorumlanmıştır.

İslâm dini söz konusu olduğunda dini danışmanlık, iyi bilinen ama adı konulmamış bir din hizmeti alanıdır. Şahsi meseleleri güvenilir bir dini otoriteye danışmak, geçmişten günümüze İslâm toplumlarında yaygın bir uygulamadır. Ancak günümüzde din görevlileri, bireysel ve insan ilişkilerini ilgilendiren fakat klasik kaynaklarda cevabı olmayan pek çok soru(n)la karşılaşmaktadır. Bu durum, Müslüman bireylerin problemlerine İslâm dininin kaynakları ve kuralları çerçevesinde yardım etme yeterliliğine sahip profesyonel meslek erbabı (dini danışman) yetiştirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu noktada dini danışmanlığı İslâmî kılan esaslar nelerdir sorusu gündeme gelmektedir.

Bu makale, Müslümanlara yönelik dini danışmanlık hizmetlerinde danışan-danışman ilişkisinin İslâmî temellerini konu edinmektedir. İlk ortaya çıkışı itibarıyla dini danışmanlık Kitâb-ı Mukaddes ve Hristiyan ruhban kültüründe kuvvetli referanslara sahip olduğundan, makalede İslâm ve Hristiyan perspektifleri mukayeseli olarak ele alınmıştır. İlk bölümde Hristiyan dini danışmanlığının teolojik arka planı hakkında özet bilgiler sunulduktan sonra, günümüzde Müslümanlara yönelik dini danışmanlık faaliyetleri kısaca tasvir edilmiştir.

Müslümanlara yönelik dini danışmanlık hizmetlerinin teolojik arka planı, ulaşılabilen Türkçe ve İngilizce kaynaklar çerçevesinde ele alınmıştır. Her ne kadar İngilizce kaynaklarda İslâmî pastoral bakım (Islamic pastoral care) kavramı sıklıkla kullanılsa ve pastoral care kavramı dilimizde manevi bakım, manevi yardım vb. tercümelemlerle de karşılansa da, makalede dini danışmanlık kavramı tercih edilmiştir. Zira bu terimin kökenindeki 'pastör/çoban' metaforunun Kitâb-ı Mukaddes'teki delaleti, hadislerde olduğundan farklıdır. Ayrıca pastör kavramı Hristiyanlıkta ruhban sınıfına mahsus unvanlardan biridir.

Meselenin teolojik yönünü analiz etmek amacıyla makalede eklektik bir metot tercih edilmiştir. Öncelikle konuyla ilgili güncel tartışmalara yer veril-

miş, ardından bu tartışmalar dini kaynaklar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu noktada hadis rivayetleri, yalnızca içerdiği fikhî ahkâm ile değil, Hz. Muhammed ve ashâbı arasındaki iletişimin yazılı kayıtları olma yönüyle konumuz açısından ön plana çıkmaktadır. Dini danışmanlığın danışanla danışman arasındaki bire bir diyaloga dayalı bir faaliyet olduğu dikkate alındığında, hadislerin bu alana çok yönlü ışık tutan bir kaynak olduğu anlaşılacaktır.

Dini danışmanlığın her ne kadar geleneksel din hizmetlerinde kurumsal bir karşılığı olmasa da, Kur'an ve sünnette oldukça sağlam dayanakları vardır. Müslümanlara yönelik dini danışmanlık, *emir bi'l-maruf nehiy ani'l-münker*, sorumluluk ve yardımlaşma olmak üzere üç temel ilkeye dayanmaktadır. Ortaçağ Hristiyanlığının aksine İslâm'da ruhban sınıfı olmadığından, uhrevi kurtuluş için Müslüman bireyin dini otorite ile bire bir irtibatı zorunlu görülmemektedir. Bu teolojik farklılık, çoban metaforunun Kitâb-ı Mukaddes ve hadislerdeki delaletini de farklılaştırmaktadır. "Hepiniz çobansınız ve hepiniz raiyyetinizden mesulsünüz" hadisi ışığında Müslüman dini danışmanın görevi, sahip olduğu bilgi ve beceriye dayanarak kendisine müracaat eden din kardeşlerini ma'rûfa yönlendirmekle sınırlıdır.

İkinci prensip, Allah'ın koyduğu ve hem danışanı hem de danışmanı bağlayan sınırların (hudûdullah) varlığı, İslâmî dini danışmanlık ile diğer seküler yardım ilişkilerini birbirinden ayırmaktadır. Konuyla ilgili pek çok Kur'an ayetinin yanı sıra "helâl bellidir, haram da bellidir" hadisi, danışan-danışman ilişkisinin dini normlarla çevrili olduğuna işaret etmektedir. Müslüman dini danışmanın görevi, danışanı kişisel ilgi ve ihtiyaçlarına göre desteklemekten ibaret olmayıp, helâl/haram normları çerçevesinde rehberlik etmek ve Allah ile sağlıklı bir ilişki içerisinde olmalarına yardımcı olmaktır.

Üçüncüsü, Müslümanlara yönelik dini danışmanlık her ne kadar metotlarını ağırlıklı olarak davranış bilimlerinden alsa da, her iki alanın amaçlarının farklı olması, metot tercihinde seçici olmayı gerektirmektedir. Bilinçdışı arzular ve etkilerinin açığa çıkmasına izin veren terapötik ilişki, köken itibarıyla Hristiyan teolojisindeki itiraf müessesesine dayandığından günümüz Hristiyan dini danışmanlığında da geniş kabul görmektedir. Ancak "Günahını ortalığa dökener hariç, ümmetimden herkes affedilmiştir" hadisi, kişinin işlediği günahları başkalarına anlatmamasını kuvvetle tavsiye etmektedir. Psikoterapi ve İslâm teolojisindeki bu iki farklı tutum, terapötik yöntemlerin Müslümanlara yönelik dini danışmanlık uygulamalarındaki yerini yeniden gözden geçirmeyi gerektirmektedir.

Sonuç olarak, Müslümanlara yönelik dini danışmanlık, yalnızca davranış

bilimleri temelli görüşme becerilerini değil, aynı zamanda dini kaynaklardaki bilgiyi olay ve süreç odaklı yorumlama becerilerine sahip olmayı gerektirmektedir. Hz. Peygamber'in tavsiye ve nasihatlerinin yanı sıra dini danışma süreçlerinin nasıl yürütüleceğine dair örnekler içermesi yönüyle hadis literatürü, bu alan için oldukça verimli bir kaynaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dini Danışmanlık, Peygamber'in Tasarrufları, Normatif Dindarlık, Maneviyat, İtiraf, Tövbe

Giriş

Dini danışmanlık Batı'da Hristiyanlığın günah dogması ve itiraf müessesesi temelinde ortaya çıkan bir din hizmetidir ve Hristiyan bireyin uhrevi kurtuluş için din adamına zorunlu bağlılığı esasına dayalı hiyerarşik bir ilişki biçimini öngörür. Modern dönemde davranış bilimleri temelli radikal bir dönüşüme uğrayarak inanan bireyin acılarını dindirme, destekleme ve rehberlik etme¹ çerçevesinde eş düzey bir yardım ilişkisine dönüşmüştür. Günümüzde Hristiyanlık dışındaki diğer din mensuplarıyla birlikte Müslümanlar için de uygulanan dini danışmanlığı hem seküler yardım ilişkilerinden hem de *pastoral care*'den² ayıran özellikler nelerdir? İslâm'da ruhban sınıfının olmadığı dikkate alındığında, danışan-danışman ilişkisi hangi zeminde gerçekleşecektir? İslâm geleneğinde farklı unvanlar altında yürütülen din hizmetlerinde ortaya çıkan dini otorite biçimlerinin dini danışmanlıkla nasıl bir ilgisi vardır? Hz. Peygamber'in tasarruflarında ortaya çıkan farklı dini otorite biçimleri, danışan-danışman ilişkisine ışık tutabilir mi? Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinde danışan-danışman ilişkisinin çerçevesini belirleyecek ilke ve uygulamalardan söz edilebilir mi? Hz. Peygamber'in uygulama ve tavsiyeleri dikkate alındığında seküler yardım ilişkilerinde ortaya çıkan terapötik yöntemler danışan-danışman ilişkisi için her zaman uygun mudur?

Bu makalenin ana sorunsalı, dini danışmanlığı mahiyetini belirleyen, onu hem seküler yardım ilişkilerinden hem de diğer din hizmeti biçimlerinden ayıran temel vasfın danışan-danışman ilişkisi olduğundan yola çıkarak, Hz. Peygamber'in bu ilişki biçimine mesned olabilecek uygulamalarını hadis literatüründen araştırmak ve mevcut uygulamalarla mukayese etmektir. Bu çerçevede öncelikle Hristiyan geleneğindeki itiraf ve günah çıkarma temelli ruhban-inanan birey ilişkisinin modern dönemde eş düzey bir danışan-danış-

¹ Seward Hiltner, *Preface to Pastoral Theology* (New York – Nashville: Abingdon Press, 1958), 28.

² Bu makalede Hristiyan teolojisinden beslenen danışmanlık hizmetleri için *pastoral care* kavramı tercüme edilmeden kullanılacaktır. *Dini danışmanlık* kavramı ile genel anlamda Hristiyanlık ya da başka bir dinin teolojisinden beslenen danışmanlık hizmetleri kastedilmektedir.

man ilişkisine evrilmesi ele alınacaktır. Ardından günümüzde Müslümanlara yönelik dini danışmanlık uygulamaları ve bunların sosyo-kültürel bağlamı üzerinde durulacak, akabinde Hz. Peygamber'in tasarrufları danışan-danışman ilişkisi açısından değerlendirilerek hadis rivayetlerinde dini danışmanlık ilişkisine zemin teşkil edecek örnekler ortaya konulacaktır.

1. Kaynak Metot ve Çerçeve

Tespit edebildiğimiz kadarıyla makalemizi doğrudan ilgilendiren ilk çalışma Altaş tarafından kaleme alınmıştır. Altaş, dini danışmanlığın İslâmî kökenleri meselesini kelâmî bir yaklaşımla insanın bireysel sorumluluğu ve ilâhî rehberliğe ihtiyacı bağlamında ele almaktadır.³ Kuzey Amerika'da dini danışman olarak görev yapan ve bu işin eğitimini veren Ansari ve Tarsin çalışmalarında, "dini danışmanlığın İslâmî temelleri vardır" tezini doğrulayacak örnekleri İslâm'ın temel kaynaklarından derlemiştir. Ansari, güncel bağlamı kaçıran kitabi fetva yaklaşımının dini danışmanlık hizmetlerinde yol açtığı çözümsüzlüğüne eleştirel yaklaşırken,⁴ Tarsin *emir bi'l-ma'rûf* kavramının danışan-danışman arasındaki mahrem ilişkide nasıl uygulanacağına odaklanmaktadır.⁵ Jalalzai, Kuzey Amerika'da Müslümanlara yönelik dini danışmanlık hizmetleri üzerine kaleme aldığı doktora tezinde, Hristiyan kökenli bir dini faaliyet olan dini danışmanlığın İslâm kültürüne tercümesinin zorluğunu konu edinir.⁶ Dini danışmanlığı hadisler bağlamında ele alan tespit edebildiğimiz ilk çalışma Aydın'a aittir.⁷ Aydın'ın tezi konuyla ilgili bir derleme çalışması izlenimi vermekte, eserde dini danışmanlığın soru(n)larına hadisler çerçevesinde bir cevap arayışına rastlanmamaktadır. Ürkmez ise ele aldığı örnek hadis üzerinden Hz. Peygamber'in bir danışma sürecini nasıl yönettiğini analiz etmektedir.⁸

Bu çalışmada, kişi kişiye iletişime dayalı bir yardım ilişkisi olan dini danışmanlığın mahiyetini belirleyen hususun danışan-danışman ilişkisi olduğundan yola çıkılarak, Müslümanlara yönelik dini danışmanlığı psikolojik

³ Nurullah Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 327-350.

⁴ Bilal Ansari, *The Foundations of Pastoral Care in Islam: Reviving the Pastoral Voice in Islamic Prison Chaplaincy* (Hartford: Hartford Seminary, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁵ Amjad Mahmoud Tarsin, *Commanding Good & Forbidding Evil - Islamic Chaplaincy Through the Prophetic Model of Pastoral Care* (Hartford: Hartford Seminary, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

⁶ Sajida Jalalzai, *Translating Islamic Authority: Chaplaincy and Muslim Leadership Education in North American Protestant Seminaries* (New York: Columbia University, Doktora Tezi, 2016).

⁷ Garip Aydın, *Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁸ Ahmet Ürkmez, "Nebevî Sünnette Mânevî Danışma ve Rehberlik: Abdullah b. Amr'ın "İbadet Hayatı" Görüşmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 12/3 (Temmuz 2017), 11-23.

danışmanlık ve *pastoral care* uygulamalarından ayıran kriterler hadisler çerçevesinde ele alınacaktır. Hz. Peygamber'in uygulamaları danışan-danışman ilişkisini İslâmî kılan ölçütlerinin yanı sıra iletişimle ilgili yöntemsel detaylar da sunmaktadır. Makalenin sınırlarını aşması sebebiyle yöntemsel detaylarla ilgili rivayetler inceleme dışı bırakılarak danışan-danışman ilişkisinin dini çerçevesini çizdiği düşünülen üç temel ilkeye mesned olan hadisler analiz edilecektir. Makalenin sınırlarını zorlayacağı için hadis metinlerine yer verilmemiş, yalnızca kısa hadislerin tam tercümesi verilmiştir. Olay anlatımı içeren uzun rivayetlere değinilmekle yetinilmiştir.

Dini danışmanlık, kökleri Hristiyan teolojisine dayanan bir yardım faaliyeti olduğundan, makalede ele alınan kavram ve uygulamalar yer yer Hristiyanlıktaki karşılıklarıyla mukayese edilmiştir. Genelde Hz. Peygamber'in tasarruflarını beyan eden, özelde danışan-danışman ilişkisine referans teşkil eden rivayetlerin vârid olduğu bağlam ile günümüz danışan-danışman ilişkisinin bağlamı farklılık arz edebilmektedir. Bu sebeple çalışmamızda öncelikle danışan-danışman ilişkisinin güncel ve geleneksel uygulamaları tartışılmış, dini referanslar bu çerçevede ele alınmıştır.

Makalemizin hipotezleri şunlardır: 1) Kişi kişiye bir yardım ilişkisi olan dini danışmanlık, geleneksel dini unvanlardan farklı bir dini otorite ortaya koymaktadır. 2) İslâm geleneğinde ortaya çıkan dini otorite biçimleri ruhban olmamakla beraber hiyerarşiktir. 3) Günümüz dini danışmanlığında öngörülen eş düzey danışan-danışman ilişkisinin ipuçlarını Hz. Peygamber-sahabe ilişkisinde bulmak mümkündür. 4) Dini kaynaklar dini danışmanlığın yöntemlerini doğrudan belirlememekle birlikte, İslâm'ın şeriat sahibi bir din olması, danışmanın kendisini nerede konumlandıracağı ve danışanla nasıl iletişim kuracağına dair sınırları çizmektedir.

2. Hristiyan Geleneğinde Danışan Danışman İlişkisinin Dönüşümü

Hristiyan dini danışmanlık hizmetlerinde danışan-danışman ilişkisi, *pastoral care* kavramında mündemiçtir ve Kitâb-ı Mukaddes'te pek çok yerde zikredilen *çoban* metaforundan mühlhem ortaya çıkmıştır. Eski Ahit'te Allah'ın ve peygamberlerin inananlara yol göstericiliği için kullanılan çoban benzetmesi,⁹ Yeni Ahit'te Hz. İsa'nın kurtarıcılığına atfen kullanılır:

“Ben iyi çobanım. Benimkileri tanırım. Baba beni tanıdığı, ben de Baba'yı tanıdığım gibi, benimkiler de beni tanır. Ben koyunlarımın uğruna canımı veririm. Bu ağıl-

⁹ Kitâb-ı Mukaddes (Erişim 22 Temmuz 2020), Sayılar 27/16, Mezmurlar 23/1, 78/71.

dan olmayan başka koyunlarım var. Onları da getirmeliyim. Benim sesimi işitecekler ve tek sürü, tek çoban olacak.”¹⁰

Yukarıdaki pasaj, “Kilise dışında kurtuluş yoktur” dogması çerçevesinde Hz. İsa’nın şahsında Katolik Kilisesinin kurtarıcılığına delalet edecek şekilde yorumlanmıştır.¹¹ Bu doktrine göre yetkisini Kiliseden alan ve Hz. İsa ile aynı unvanı paylaşan pastör/din adamının görevi, Tanrı ile inananlar arasında aracılıktır. Uhrevi kurtuluş için Hristiyan birey ile pastör arasında günah itirafına dayalı bire bir ilişki zorunlu görülmektedir. Hz. İsa’ya nispet edilen pastör/çoban nitelemesi 6. yüzyılın sonlarında *cura pastoralis* ifadesiyle kavramlaşmış, Hristiyan din adamlarının kendi manevi disiplinlerini nasıl sağlayacakları ve sorumlulukları altındakilere nasıl rehberlik edeceklerine dair eserler kaleme alınmıştır.¹²

Din adamı-inanan birey ilişkisinin danışan-danışman ilişkisine evrilmesi, *pastoral care*’in 1800’lü yılların başlarında ilahiyat disiplininin bir alt dalı olarak akademide ele alınması ile başlar.¹³ Bu dönem, sanayileşmeyle birlikte geleneksel sosyal dokunun değiştiği, bireyin ön plana çıktığı; bu değişikliğin etkisiyle Hristiyan mezhep ve grupların teolojilerini revize ettikleri ve dini metinleri yeniden yorumladıkları bir süreçtir.¹⁴

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hristiyan teolojilerinde “özgür irade ve sorumluluk sahibi birey” ön plana çıkmış, Eski ve Yeni Ahit’in çeşitli pasajları, Hz. İsa’nın körü körüne itaat eden bir köle değil hem Tanrı’ya ve hem de bu dünyaya karşı sorumlu *yetişkin evlat* olduğu vurgulanarak yorumlanmıştır.¹⁵ *Yetişkin birey* vurgusu pastoral teolojide de ön plandadır. Geleneksel *pastoral care* uygulamalarındaki hiyerarşik *günahkâr-kurtarıcı* ilişkisi yerine eş düzeyli *danışan-danışman* ilişkisinin teolojik temelleri araştırılmıştır. İncil’de Hz. İsa’ya atfedilen çoban benzetmesi, eşitsiz bir ilişkiyi ima eden olumsuz

¹⁰ Yuhanna 10/14-17.

¹¹ Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?: Tracing the History of the Catholic Response* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002), 64.

¹² St. Gregory the Great, *The Book of Pastoral Rule*, çev. George E. Demacopoulos (Crestwood – New York, St. Vladimir’s Seminary Press, 2007).

¹³ Alexander Gerard, *The Pastoral Care* (London: Printed for T. Cadell Jun. And W. Davies, in the Strand; And A. Brown, at Aberdeen, 1799). Kitapta evlilik, doğum, hastalık, vefat ve diğer durumlarda din hizmetlerinin nasıl uygulanacağı ve bu hizmetleri yürüten *chaplancy* biriminin çalışma usulleri hakkında bilgiler verilmektedir.

¹⁴ Fatma Yüksel Çamur, “Küreselleşen Dünyada İrşat Hizmetlerinde Yeni Bir Alan: Dini Danışmanlık – Türkiye ve İngiltere Örneği”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu 17-18 Aralık 2011* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/55.

¹⁵ Walter Brueggemann, *In Man We Trust – The Neglected Side of Biblical Faith* (Richmond - Virginia: John Knox Press, 1072), 25, 80.

çağrışımlarından arındırılmış, ‘pastör’ kavramı *şefkat ve beceriyle muhtaç olana yardım eden takım lideri* olarak yeniden tanımlanmıştır.¹⁶ Danışanla danışman arasındaki eş düzey ilişkiye engel görülen Aslî Günah kavramı da temel tartışma konularındandır. Bedeni ve bedensel hazları insanın günahkâr tabiatıyla ilişkilendiren Ortaçağ teolojisinin aksine,¹⁷ İncil’deki “*Kutsal Ruh’un tapmağı*”¹⁸ nitelemesinden yola çıkılarak, insan bedeni ilâhî lütfun tecessüm mekânı olarak görülmekte ve Hristiyan bireylerin dünyevi zevklerden ötürü suçluluk duymasına karşı çıkılmaktadır. Günah ise geçmiş hatalara takılıp kalmayı gerektiren değil, kişiyi gelecekteki lütuflara ulaştıran bir olgudur.¹⁹ Bu noktada dini danışmanın görevi, *günah mağarasından kurtuluş ve iman yolculuğunda yoldaşlık* olarak tanımlanır.²⁰

Görüldüğü üzere davranış bilimlerinin yöntemleriyle 20. yüzyılda bir danışmanlık ilişkisine dönüşen *pastoral care*’in teolojik atıfları değişmemiş ve fakat içeriği yeniden tanımlanmış ve bu zemin üzerine din adamı–inanan birey arasında yeni bir ilişki biçimi belirlenmiştir. Bu radikal değişikliğin asıl amacı yeni iletişim teknikleri geliştirmenin ötesinde Kilise’yi modern dünyanın problemleriyle baş edebilir hale getirmektir.²¹

Hristiyanlıkta kurtuluşu din adamının aracılığıyla ilişkilendiren bir teoloji ve kurumsal yapı yüzyıllar içerisinde radikal değişikliklere uğramasına rağmen varlığını ve etkisini devam ettirmektedir. *Pastoral care* günümüzde dini motifli danışmanlık ilişkisine dönüşse de, Hristiyan dini danışmanın yardım götürdüğü bireyleri İsa Mesih’in kurtarıcılığı ile buluşturma görevi devam etmektedir.²²

3. Müslümanlara Yönelik Dini Danışmanlık Hizmetleri: Bağlam ve Çerçeve

Müslümanların bir kavram ve uygulama alanı olarak dini danışmanlıkla tanışması, modernleşme ile birlikte toplumsal yapı ve insan ilişkilerinin de-

¹⁶ Alastair V. Campbell, *Rediscovering Pastoral Care* (London: Darton, Longman & Todd, 1986), 31-33.

¹⁷ David Luscombe, “Peter Abelard’s Carnal Thoughts”, *Medieval Theology and the Natural Body*, ed. Peter Biller, A. J. Minnis (York: York Medieval Press, 1994), 34.

¹⁸ I. Korintliler 6/19.

¹⁹ Campbell, *Rediscovering Pastoral Care*, 71-74.

²⁰ Campbell, *Rediscovering Pastoral Care*, 65.

²¹ E. Brooks Holifield, *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization* (Nashville: Abingdon Press, 1984), 231-232.

²² Tim Clinton vd., “Soul Care”, *The Popular Encyclopedia of Christian Counseling: An Indispensable Tool for Helping People with Their Problems*, ed. Tim Clinton - Ron Hawkins (Eugene, Oregon: Harvest House Publishers, 2011), 16.

ğişmesiyle yakından ilgilidir. Batı ülkelerinde Müslümanlar, dini danışmanlık hizmetleriyle cezaevleri, hastaneler ve diğer kamu kurumlarında karşılaşmıştır. Bu hizmetlerin Müslümanlara göre revize edilmesi ihtiyacı, Müslüman dini danışmanların istihdamını gündeme getirmiştir. Geleneksel din eğitiminin yanı sıra uygulamalı danışmanlık becerileri eğitimi almış profesyonellerin kamuda görevlendirilmesi, Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların talebi olduğu gibi, ilgili ülkelerin entegrasyonu kolaylaştıracak yeni dini lider profili ortaya çıkarma hedefiyle de uyum arz etmektedir.²³

Ülkemiz açısından dini danışmanlığın bağlamının biraz daha farklı olduğu görülür. Dini danışmanlık meselesi, ilk olarak *cami dışı din hizmetleri* konseptinde gündeme gelmiştir.²⁴ Bunun arka planında, dini hayatı cami ve bireyin vicdanı ile sınırlı gören katı laiklik uygulamaları sebebiyle Müslüman toplumun sorunlarını çözmeye dinin gücünden yeterince istifade edilememesinin yol açtığı arayışlar vardır.

Müslümanlara yönelik dini danışmanlığın kapsamı Batı'da ve ülkemizde bazı yönlerden farklılık arz etse de temel ihtiyaç aynıdır. Müslüman bireyin hayatın farklı alanlarında karşılaştığı sorunları, mensubu olduğu dinin değerleri çerçevesinde anlama, yorumlama ve çözüm üretmesine yardımcı olacak bir rehberlik ve desteğe ihtiyacı,²⁵ bu hizmeti verecek yetişmiş eleman meselesini gündeme getirmiştir. Zira birey, psikolojik ihtiyaçları ve insan ilişkileri ile ilgili klasik dini literatürde ele alınmayan pek çok mesele bugün din görevlisinin önüne soru olarak gelmektedir.

Türkiye'deki dini danışmanlık kapsamına giren hizmetler, Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle yürütülmektedir. Müftülükler bünyesinde oluşturulan aile ve dini rehberlik bürolarının yanı sıra cezaevleri, hastaneler, öğrenci yurtları, çocuk evleri vb. mekânlarda dini rehberlik ve danışmanlık faaliyetleri gerçekleştirilmektedir.²⁶ İşin aslına bakılacak olursa dini bağlamda bir danışma

²³ Sophie Gilliat-Ray vd., *Understanding Muslim Chaplaincy* (Surrey, Burlington: Ashgate AHRC/ESRC Religion and Society Series, 2013), 23.

²⁴ Cami dışı din hizmeti uygulamaları ve kavramlaşma süreci için bk. Nurullah Altaş, "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 17-22.

²⁵ Manevi danışmanlığın bir tanımı için bk. Sevede Düzgüner - Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*, ed. Sevede Düzgüner - Ali Ayten, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 41.

²⁶ Konuyla ilgili mevzuatlar için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) "Birimler Mevzuatı / Din Hizmetleri Mevzuatı". (Erişim 23 Mayıs 2020). DİB bünyesinde henüz dini / manevi danışman unvanı altında bir kadro ihdas edilmese de, 25/10/2019 tarihinde yayınlanan Manevi Danışman Ulusal Meslek Standardı ile bu görev profesyonel bir meslek olarak tanımlanmıştır. Bk. Mesleki Yeterlilik Kurumu (MYK), "Ulusal Meslek Standartları" (Erişim 30 Kasım 2020).

ilişkisinin ortaya çıkışı, uygulamada çok daha geniş kapsamlıdır. Örneklerin olumlu ya da olumsuz oluşu bir yana, Müslüman bireyin karşılaştığı sorunları yüz yüze, televizyon ya da sosyal medya aracılığıyla güvendiği bir *hocaya* açmasıyla fiili bir dini danışma süreci başlamaktadır. İslâm'da adı konulmuş bir dini danışmanlık müessesesi olmasa da Müslüman bireyin karşılaştığı sorunlarda dini otorite kabul edilen kişilere müracaat etmesi, geleneksel din-darlık anlayışımızdan modern hayata bütün canlılığıyla tevarüs edilen bir tutumdur.²⁷

Makalemizin kapsamını aşan gayri resmi uygulamalar dışında tutulacak olursa, Müslüman bireyin meselesini din görevlisine açmasıyla ortaya çıkan dini danışma süreci, hocanın yetkinliğine göre seyir kazanmakta ve sonuçlanmaktadır. Aşağıda tartışılacağı üzere unvan farklılıkları, din görevlisinin bilgi birikimini ve din hizmetinin içeriğini etkileyen bir unsur olsa da, Müslüman birey çoğu zaman bu ayrımların farkında değildir ve din görevlisine *hoca* sıfatıyla müracaat etmektedir. Telefonla ya da yüz yüze gerçekleşen danışma süreçlerinde kimi zaman bir fetva sorusunun altında psikolojik sorunlar ya da ailevi problemler çıkmakta, kimi zaman bireysel soru olarak dile getirilen mesele kapsamlı bir sosyal ilişkiler ağını ilgilendirmekte, kimi zaman danışanın kişisel kanaatlerini hocaya teyit ettirmeye çalıştığı görülmektedir.²⁸ Çoğunlukla tek görüşmede sonlanan bu süreçte suallerin arkasındaki gerçek problemin su yüzüne çıkarılması ve sahih dini bilginin kişinin derdine derman olacak şekilde sunulması, hocanın marifetine kalmaktadır.²⁹

Danışman pozisyonundaki din görevlisinin yetki ve otoritesinin sınırları, nerede yönlendirme nerede bilgilendirme yapacağı, nerede danışanı tasdik edip nerede yanlışları dile getireceği gibi hususlar, davranış bilimleri kadar

²⁷ Her toplumda bireylerin saygın kabul edilen birtakım dini figürlere sorunlarını açmasıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", 327-328.

²⁸ Serpil Başar, "Aile İrşat Bürolarına İletilenlerden Hareketle Sorun Analizi", *Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstisare Toplantısı (11-13 Aralık 2009)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 178-181.

²⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı personeline farklı ortam ve bağlamlarda yürütülen dini danışmanlık uygulamalarına bakıldığında, yapılandırılmış bir terapötik süreçten ziyade spontan görüşmelerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu durum bir yönüyle personel yeterliliği, diğer yönüyle de müracaat edenin talep ve yaklaşımıyla ilgilidir. Buna mukabil Müslümanlara yönelik bazı dini danışmanlık model önerilerinin, İslâmî motiflerden beslenen bir dizi yapılandırılmış psikoterapi seanslarına dayalı olduğu görülür. Örnek olarak bk. Enver Sarı, "İslami Değerleri Yaşam Biçiminde Öncelikli Danışanlara Yönelik Psikolojik Danışma: İslami Psikolojik Danışma Model Önerisi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 1/135-155; Turgay Şirin, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik'te Yeni Bir Model Önerisi: İ.H.S.A.N. Modeli ve Vaka Sunumu", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 1/187-211.

dini referanslar bağlamında da tartışılmayı gerektirmektedir. Zira bir din hizmeti modeli olarak dini danışmanlık, kendine özgü bir iletişim biçimi gerektirmekte ve meşruiyetini Kur'ân ve sünnet zemininde kazanmaktadır.

4. Danışan Danışman İlişkisinin İslâmî Temelleri

İslâm'da dini danışmanlığı anlamlı kılan zemin, insanın özünde iyi olduğu ve iyi yönde değişebileceği gerçeğidir. İyilik ve kötülük duygusunun tohumlarının insana yaradılıştan verildiği, Kur'ân-ı Kerim'de "*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırma kurtuluşa ermiştir.*"³⁰ âyetleriyle bildirilir. Yaradılıştan günahsız olan insan, son nefesine kadar kötülüğe meyledip ayağı kayma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu gibi, kötü halini ıslah etme imkânına da sahiptir. Nefsin mertebeleri hakkında yapılan tasnifler, insanın ömür boyu manevi mertebeler arasında yukarı ya da aşağı yönde mesafe kaydettiğini belirtmektedir. Burada asıl hedef, bir yukarı mertebeye doğru ilerlemektir.³¹

İnsan, büyük yanlışlar yaptığında ya da aynı yanlışları uzun süre devam ettirdiğinde geri dönülmez bir yolda olduğu düşüncesine sürüklenebilir. 99 insanı öldürdükten sonra affedilme umuduyla yaşadığı dönemin din adamlarına müracaat eden katilin kıssasında, bu halet-i ruhiyedeki insana yapılacak doğru bir telkin ya da yönlendirmenin kişinin kurtuluşuna vesile olacağı, yanlış bir telkinin ise dalâleti pekiştireceğini açıkça ortaya koyar.³² Şu halde dini danışmanlık görevi üstlenen kişinin muhatapla doğru iletişim kuracak bilgi ve donanımına sahip olması elzemdir.

4.1. Dini Otorite Biçimleri Açısından Hz. Peygamber'in Tasarrufları

En genel anlamda peygamberlik, dini danışmanlık olarak, Hz. Âdem'e nasıl tövbe edeceğinin öğretilmesi ise insanoğlunun ilk danışma tecrübesi olarak değerlendirilebilir. Zira hatasını anlayan insana el uzatılmış, yol gösterilmiş ve teselli edilmiştir. Yaratıcı'nın kullarına doğru ve yanlış bir kerede bildirmeyerek, bireyin özümsemesini, toplumun değişim ve dönüşümünü sağlaya-

³⁰ Kur'an Yolu (Erişim 20 Haziran 2020) eş-Şems 91/7-8.

³¹ Nefsin mertebeleri ve sufilere nefis terbiyesi metotları için bk. Süleyman Uludağ, "Ma'rifet-i Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 08 Haziran 2020). Tasavvuf geleneğindeki nefis teorisinin dini danışmanlık çerçevesinde yorumları için ayrıca bk. Robert Frager, "Tasavvuf Geleneğinde İrşad", *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, çev. Ömer Çolakoglu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 23-40.

³² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "Tevbe", 46.

cak bir süre zarfında peygamberlerle iletişim halinde olması, vahyin en genel anlamıyla bir *danışmanlık süreci* olarak nitelenmesini mümkün kılmaktadır.³³

Kur'ân-ı Kerîm'de *güzel örnek* olarak takdim edilen Hz. Muhammed,³⁴ hayatı boyunca pek çok vazifeyi bir arada üstlenmiş, farklı otorite biçimleri ortaya koymuştur. İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan bütün dini unvanlar meşruiyetini ona dayandırır ve onun sünnetinde dini danışmanlığa mesned teşkil edecek pek çok uygulama vardır.

Hız. Peygamber'in uygulamalarında danışan-danışman ilişkisine dair örnekleri serdetmeden önce, bağlayıcılık ve hitap ettiği kitle açısından tasarruflarına göz atmak gerekir. Bazı fakih ve usulcüler, bağlayıcılık açısından Hız. Peygamber'in tasarruflarını çeşitli kısımlara ayırmışlardır. Karâfî'nin (öl. 684/1285) geliştirdiği taksime göre Hız. Peygamber'in tasarrufları *tebliğ, fetva, kazâ* (yargı) ve *imâmet* (siyasi otorite) olarak dört kısımdır.³⁵ Asrımız İslâm hukukçularından Tâhir b. Âşûr, *teşrî, hidâyet* (yol gösterme ve irşad), *sulh* (insanları barıştırma), *danışana fikir verme, nasihat, gönülleri en güzel duruma yönlendirme, yüksek hakikatleri öğretme ve beşerî durumlar* maddelerini de ekleyerek bu taksimi 12 maddeye çıkarmıştır.³⁶

Bu tasniflere göre Hız. Peygamber'in *tebliğ* ve *teşrî'* türünden tasarrufları zaman mekân farkı olmaksızın Müslümanların umumu için bağlayıcı sayılmakta, diğerleri ise belirli durumlarda, belirli kimselere hitap etmekte ve hangi çerçevede bağlayıcı kabul edileceği tartışılmaktadır. Hız. Peygamber'in tasarrufları ile ilgili tasnifler, İslâm geleneğinde ortaya çıkan dini otorite biçimleriyle de irtibatlıdır. Karâfî'nin dörtlü tasnifi İslâm geleneğinde var olan dini müessese ve unvanlar ile paralellik arz ederken, İbn Âşûr'un tasnifi bunun dışında kalan ve hayatın farklı alanlarında ortaya çıkan durumlarla ilgili tasarrufları da dikkate almıştır. Bu çerçevede *tebliğ* görevi peygamberlik makamına has bir vazife iken, *imâmet* ve *kazâ* devlet otoritesini, *tebliğ, fetva* ve *irşad* ise dini ve ilmi otoriteyi ilgilendirir. Hız. Peygamber'in barıştırma, danışana fikir verme, nasihat, gönülleri en güzele yönlendirme gibi insan ilişkile-

³³ Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", 329-333.

³⁴ El-Ahzâb 33/21.

³⁵ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî, *el-Furûk*, thk. Ömer Hasen el-Kıyyâm (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 1/426-432.

³⁶ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi –Mekâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, çev. Vecdi Akyüz – Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 48-61. Konunun dini danışmanlık bağlamında bir değerlendirmesi için bk. Ömer Faruk Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi – Kavram, Kuram ve Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 100.

rinde ortaya çıkan sorunların çözümüne yönelik veya kişiye özel emir, yasak ve tavsiyeleri, danışan-danışman ilişkisi yönünden özellikle önemlidir.

Fikhî bir meselenin hükmünü açıklama görevini üstlenen müftü, yetkisini sahip olduğu ilmi yetenekten alır. İlk dönemlerde sivil bir faaliyet olarak yürütülen müftülük, mezheplerin teşekkülünden itibaren kurumsal kimlik kazanmıştır.³⁷ Öte yandan vaaz ve irşad, Hz. Peygamber'in sağlığından itibaren uygulanagelmektedir. Hz. Peygamber kendisi belirli periyotlarla vaaz ettiği gibi,³⁸ yeni Müslüman olan kabileleri eğitmek ve irşad etmek için Suffe ashabının seçkin sahâbilerini görevlendirmiştir.³⁹ Esasen "İçinizden hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun."⁴⁰ âyeti gereği vaaz ve irşad hizmeti daima yetişmiş insan eliyle yürütülen bir faaliyet olagelmıştır. Adı geçen faaliyetler zamanla ilmi bir disiplin olarak ele alınmış, kitleler üzerindeki tesiri sebebiyle daima devlet yöneticilerinin ilgi alanına girmiştir.⁴¹ Toplum düzenini doğrudan ilgilendiren dini faaliyetlerin kurumsallaşarak günümüze kadar geldiği, buna mukabil Hz. Peygamber'in danışana fikir verme, arabuluculuk vb. kişiye özel veya insani ilişkileri ilgilendiren uygulamaları için adı konulmuş bir müessesenin ortaya çıkmadığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in kişiye özel veya insan ilişkilerini ilgilendiren tasarrufları, Müslümanlar arası yardımlaşma ve dayanışma faaliyeti olarak İslâm toplumlarında karşılık bulmuştur. Aslında *irşad* kavramı, en geniş anlamıyla rehberlik ve danışmanlığı da içinde barındırmaktadır.⁴² Geleneksel toplumda müftü dini soruyla, vaiz ve imam cemaatle muhatap olurken kişisel ve insan ilişkilerini ilgilendiren problemlerle de karşılaşmakta, yeri geldiğinde arabuluculuk yapmakta, yeri geldiğinde danışana tavsiye ve nasihat vermektedir.⁴³ Bahsi geçen unvanların otoritelerini sahip oldukları ilimden aldıklarının ve ruhban vasfı taşımadıklarının altı çizilmelidir. Ne var ki unvanı ne olursa olsun *hoca* ile Müslüman birey arasındaki iletişim, geleneksel toplumların insan ilişkileri anlayışına uygun olarak hiyerarşik bir yapıda seyretmiştir. Bu sebeple modern dönemin empati temelli, eş düzeyli ve süreç odaklı danışan-danış-

³⁷ Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mayıs 2020).

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "İlm", 12 (No. 70).

³⁹ Buhârî, "Cihâd", 182 (No. 3064).

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/104.

⁴¹ Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", 337-338; Hasan Cirit, "Vaaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mayıs 2020).

⁴² Değerlendirmeler için bk. Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", 338.

⁴³ Geleneksel toplum yapısında imamların üstlendiği rollerin dini danışmanlıkla ilişkisi için bk. Yüksel Çamur, "Küreselleşen Dünyada İrşat Hizmetleri", 2/55-56.

man ilişkisini geleneksel din hizmetlerinde aramak, anakronik bir yaklaşım olacaktır.

Bahsi geçen unvanların hizmet alanı olarak dini danışmanlık ile tedahülleri olsa da dini danışmanın görevini icra biçimi diğerlerinden farklıdır. Müftü, kendisine sorulan meselenin fikhî hükmünü *müsteftîye* beyan etmekle mükellef iken, dini danışmanın görevi meseleyi meydana getiren süreçleri ve bağlamı analiz ederek danışanın Allah ile irtibatını destekleyecek yollar bulmak; içinde bulunduğu durumda onu en iyi ve en güzele sevk etmektir.⁴⁴ Vaaz ve irşad en genel anlamda dini danışmanlığı içine alsa da, vaizlik iyi bir hitabet becerisini, dini danışmanlık ise iyi bir dinleyici olmayı önceler.⁴⁵ Ayrıca kişiye özel bir irşad biçimi olan dini danışmanlıkta muhataba verilecek mesajlar genele hitap eden vaazdakinden farklı olabilir. Öte yandan imamlık, cemaatin soru(n)larıyla ilgilenmeyi gerektiren bir vazife olsa da dini danışman, kendisinin ve muhatabının içinde bulunduğu bağlamı analiz edebilecek profesyonel eğitim altyapısıyla imamdan farklılaşır.⁴⁶ Bu değerlendirmeler çerçevesinde, kökenlerini Kur'ân ve sünnetten alsa da, dini danışmanlığın İslâm geleneğindeki diğer unvanlardan farklı bir dini otorite biçimi olduğunu; dolayısıyla Müslüman dini danışman ve danışanı arasındaki ilişkinin geleneksel kurumsal dini unvanların Müslüman bireyle ilişkisinden farklı olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁷

Hz. Peygamber'in tasarrufları hakkında bahsi geçen tasnifler, meseleye hükümlerin bağlayıcılığı açısından yaklaşmaktadır. Zira fakihin meselesi, Hz. Peygamber'in uygulamalarından çıkacak sonuçtur. Oysaki irşad, sulh, danışana fikir verme, nasihat vb. başlıklar altında ele alınan örnekler, kişinin iç dünyasında ve insan ilişkilerinde yaşadığı sorunlarla ilgilidir ve Hz. Peygamber ile sahâbe arasındaki iletişim süreçlerine odaklanmayı gerektirir.

4.2. Hz. Peygamber'in Örneğinde Danışan Danışman İlişkisinin İpuçları

Hz. Peygamber'in danışana fikir verme, yol gösterme, nasihat ve gönülleri en güzele yönlendirme türünden tasarruflarını aktaran rivayetler, Hz.

⁴⁴ Tarsin, *Commanding Good & Forbidding Evil*, 8, 14-15. Usulüne uygun verilmiş bir fetvada da her mesele kendi özel şartları içerisinde değerlendirilir ve müsteftinin durumu dikkate alınır. Bk. Seyit Mehmet Uğur, "Fetva Usûlü Eserleri Bağlamında Fetvada Dil ve Üslup", *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*, ed. Yunus Araz vd. (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 597-600. Fetva ile dini danışmanlık arasındaki asıl fark, ilkinin sonuç odaklı, ikincisinin ise süreç odaklı oluşudur.

⁴⁵ Tarsin, *Commanding Good & Forbidding Evil*, 34-35.

⁴⁶ Tarsin, *Commanding Good & Forbidding Evil*, 4-6.

⁴⁷ Jalalzai, *Translating Islamic Authority*, 187.

Peygamber'in bir mesele hakkında verdiği hükmün yanı sıra insan ilişkilerinde nasıl davrandığı ve süreci nasıl yönlendirdiğini göstermesi yönüyle danışan-danışman ilişkisinin İslâmî çerçevede nasıl yürütüleceği hakkında ipuçları sunmaktadır. Bu bölümde danışan-danışman ilişkisinin çerçevesini çizdiğini düşündüğümüz üç temel ilkeye mesned olan hadisleri analiz edeceğiz.

4.2.1. Çoban Metaforu: Ruhbanlık Değil Emanete Riayet

Yukarıda açıklandığı üzere *pastoral care* kavramı ve *pastör* unvanı, İncil'de Hz. İsa'ya atfedilen *çoban* metaforu ile doğrudan alakalıdır. Çoban nitelmesi, içeriği ve kapsamı farklı olmakla birlikte İslâm'da da mevcuttur. "Her peygamber çobanlık yapmıştır."⁴⁸ hadisi, Hz. Peygamber'in bu sıfatı bir peygamber mesleği olarak olumlu anlamda kullandığını ifade eder. Ancak *çobanlık* mecazi anlamıyla sadece peygamberlere değil, bütün mü'minlere atfedilen bir sıfattır. Nebvî mesuliyeti silsile halinde ümmetin fertlerinin omuzlarına yükleyen meşhur hadis, çoban (عَلِيٍّ) nitelemesinin sınırları gibi danışan-danışman ilişkisinin de çerçevesini çizmektedir:

"Hepiniz *çobansınız* ve hepimiz *raiyyetinizden* mesulsünüz. Devlet adamı da bir çobandır, halkından mesuldür. Erkek, ailesinin çobanıdır ve ailesinden mesuldür. Kadın, kocasının evinde bir çobandır ve ailesinden mesuldür."⁴⁹

Babanzâde Ahmed Naim hadisin yorumunda emanete riayet manasını ön plana çıkarmakta ve ümmetin bütün fertlerinin silsile halinde birbirlerinden sorumlu olduklarını vurgulamaktadır:

"Râî [riayet] herhangi bir şeyi gözetip hüsnüsuretle muhafaza mânasına gelir. [...] İnsandan, hayvandan, emval ve eşyadan her ne olursa olsun hıfz ve nezâreti, salâh ve selâmeti her kimin nazar-ı sıyânet ve emanetine mevdû ise o kimse onun râîsi, gözetilenler de o râînin raiyyesi olmuş olurlar. Binaenaleyh râîlikten, vazife-i riayeti hüsnüifa edip etmediğinden indallah mesul olmadık kimse yok demektir. [...] **bu lafzın hiç de -tevehhüm edildiği gibi- fena bir mânası yoktur**"⁵⁰

Kâmil Miras, bu yoruma yaptığı zeyilde, çobanın toplum hayatının ihtiraslarından uzak fitri bir samimiyetle vazifesini yerine getirdiğinden bahisle,

⁴⁸ Buhârî, "İcâre", 2 (No. 2262).

⁴⁹ Buhârî, "İstikrâz", 20 (No. 2409). Bu bölümde *çoban* (عَلِيٍّ) kelimesinin anlamı üzerinde durulduğu için literal tercüme tercih edilmiştir. Vurgular bize aittir.

⁵⁰ Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çev. Babanzâde Ahmed Naim - Kâmil Miras (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 3/39. Vurgular bize aittir.

çoban benzetmesinin fertlerin birbirine karşı sorumluluklarını aynı samimiyetle ifası gerekliliğini vurgulamak için tercih edildiğinin altını çizer. Diğer yandan Babanzâde'nin çoban kelimesine atfedilen olumsuz vurguya işaret ederek bu düşünceyi izale girişimi, modern dönemde Müslüman ve Hristiyan din adamlarının dini metinlerin yorumunda benzer zorluklarla karşılaştığını ortaya koymaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki pek çok pasaj, hadiste zikredilen çoban nitelemesinin *emanete riayet* ile ilgisini pekiştirmektedir. Müminlerin emanet ve ahitlerini yerine getirme vasfı (*riayet*) kelimesi ile çoban kelimesi, aynı ortak kökten (رعى) türemiştir.⁵¹ Hz. Mûsâ'nın Şuayb'ın (as) kızlarının hayvanlarını sulaması ve aile nezdinde kazandığı güvenle bu kızlardan birisiyle evlenerek 8-10 yıl onlara hizmet etmesi kıssasında,⁵² çoban nitelemesinin emanete riayet manası tecessüm eder. Ansari, Hz. Mûsâ'nın iffetli, edepli ve güven telkin eden tavrının dini danışmanın sahip olması gereken vasıflarla örtüştüğünü vurgularken, bahsi geçen süreyi bir peygamberin gözetiminde geçirmesini dini danışmanın deneyimli bir başka danışman gözetiminde yetişmesine (*süpervizyon*) mukayese etmektedir.⁵³

Hristiyan geleneğinde çobanlık, ruhban zümresi tarafından ifa edilen inanların kurtuluşunu sağlama vazifesi iken,⁵⁴ İslâm geleneğinde emanete riayet mesuliyeti olarak tanımlanmış ve bütün müminlerin omuzlarına yüklenmiştir. Mümin kardeşini doğruya sevk etmek, bilgi ve donanımı ölçüsünde herkesin birbirine karşı vazifesidir. Selmân-ı Fârisî, aralarında kardeşlik akdi bulunan Ebü'd-Derdâ'nın ibadet düşkünlüğü yüzünden ailesini ihmaline şahit olunca ona nasihat etmiş, bu diyalogu öğrenen Hz. Peygamber onu takdirle karşılamıştır.⁵⁵ Abdullah b. Amr örneğinde de görüleceği üzere, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin yaptığı bire bir danışmanlığı ashabından başka kişilerin de üstlenmesini tasvip etmesi, bu görevi bir nevi yardımlaşma olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Öte yandan danışanın başka kimselele değil de dini danışmana açtığı mahrem mesele, ona tevdi edilmiş bir emanettir. “Sizden, hayra çağırان, iyiliği emreden ve kötülükten alıkoyan bir topluluk

⁵¹ el-Mü'minûn 23/8; el-Meâric 70/19-32. “وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ”

⁵² Kasas 28/22-28.

⁵³ Ansari, *The Foundations of Pastoral Care in Islam*, 25-26.

⁵⁴ Günümüzde Ortaçağ benzeri bir ruhbanlık uygulaması olmasa da, dini danışmanlığı meslek olarak icra etmek isteyen Hristiyanlar için bağlı bulunduğu Kilise tarafından yetkilendirilmiş olması şartı aranmaktadır. Bk. The Association of Certified Chaplains, “Qualifications” (Erişim 7 Temmuz 2020).

⁵⁵ Buhârî, “Savm”, 50 (No. 1968).

*bulunsun.*⁵⁶ âyeti gereği dini danışman, *emir bi'l-ma'rûf* sorumluluğu, ilim ve tecrübesiyle bu emanete *riayet* eder. Bu çerçevede dini danışman, yetki ve otoritesini ruhbanlıktan değil ümmete tevdi edilmiş sorumluluk silsilesinin bir halkası olmaktan alır.

4.2.2. Danışan Danışman İlişkisi Normatiftir

Danışana koşulsuz pozitif yaklaşım, psikolojik danışmanlığın temel ilkelerindedir. Danışan-merkezli terapi anlayışına göre danışman, danışana koşulsuz değer vermeli, olumsuz davranışlarından yola çıkarak şahsını değersizleştirme yoluna gitmemelidir.⁵⁷ Bu prensip, dini danışmanlığın da temel ilkelerinden kabul edilir.⁵⁸

Genelde danışmanlık, özelde dini danışmanlık söz konusu olduğunda, değer yargılarının danışma süreçlerinde yeri olup olmadığı kesin sınırları çizilemeyen bir konudur. Psikolojik danışmanlık meslek etiğinde her birey gibi danışmanın da bir değerler sisteminin olduğu kabul edilmekte, ancak danışmanın kendi dini, kültürel vb. değerlerini danışana telkin etmesi meslek etiği açısından doğru karşılanmamaktadır.⁵⁹ Ancak unvanı gereği bir inanç sistemine bağlı olan dini danışmanın kendi dini değerlerini danışana telkin etmemesi mümkün ve makul müdür? Günümüz dini danışmanlık meslek etiği metinlerinde bir yandan dini danışmanın bir inanç topluluğu zemininde yetiştiği belirtilirken, diğer yandan “danışanın kültürel ve dini değerlerine saygı göstermek ve kendi değerlerini empoze etmemek” ilkesine bağlı kalması öngörülmektedir.⁶⁰ Bu durumda dini normlar ile meslek etiği normları arasındaki farklılaşma, danışan-danışman ilişkisinde bir problem alanıdır.

Maneviyat (*spirituality*) kavramı işin içine girdiğinde, dini normların danışan-danışman ilişkisindeki yeri daha çetrefil bir hal almaktadır. Günümüz manevi/dini danışmanlık teorilerinde lütuf, affedicilik vb. kavramlar üzerine kurulu manevi yardımın psikolojik benliği olumlu yönde etkilediğini, buna karşılık yargılayıcı dindarlık üzerine kurulu manevi yardımın “zehirli maneviyat”

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/104.

⁵⁷ American Psychology Associaton (APA), “APA Dictionary of Psychology” (Erişim 11 Haziran 2020).

⁵⁸ Harold G Koenig - Charles J Topper, *Spirituality in Pastoral Counseling and the Community Helping Professions* (New York – London: Routledge, 2003), 96-97.

⁵⁹ Raşan Çetinkaya, *Psikolojik Danışmanlıkta Meslek Etiği ve Yasal Konular* (Bursa: Alfa Aktüel, 2016), 115-119.

⁶⁰ Association of Professional Chaplains (APC), “Common Code of Ethics for Chaplains, Pastoral Counselors, Pastoral Educators and Students” (Erişim 12 Haziran 2020).

olduğunu ve ruh sağlığı için problem teşkil ettiğini savunanlar vardır.⁶¹ Jalalzai, bu anlayışın maneviyatı bireysel bir mesele olarak gören modern söylemlerden beslendiğini ve günümüz Protestan dini idealleriyle son derece uyumlu olduğunu belirtir.⁶² İslâm'ın hukukî ve ahlâkî normları hesaba katıldığında, Müslüman dini danışman, danışanın öznel ilgi ve ihtiyaçlarıyla sınırlı bir moral-motivasyon hizmeti mi yürütecektir yoksa onu helâl/haram, günah/sevap vb. normlar çerçevesinde iyi, güzel ve doğruya mı yönlendirecektir?

Hayatın her alanında Müslüman bireyi bağlayan sınırların varlığı, İslâm'ın temel ilkelerinden biridir. Kur'ân'da 12 yerde geçen *Allah'ın koyduğu sınırlar* (حدود الله) terkibi, ağırlıklı olarak aile ilişkileri ve miras konuları bağlamında zikredilmiştir.⁶³ İbadetlerini yerine getiren ve şükreden müminler sınırları korudukları için övülürken,⁶⁴ bedevilerin sergiledikleri isyankâr tutum Allah'ın sınırlarını çiğnemek olarak nitelenmiş ve eleştirilmiştir.⁶⁵ İnsani ilişkilerde Allah'ın sınırlarına yapılan bu vurgu, danışan-danışman ilişkisine de ışık tutmaktadır. Hz. Peygamber'in beyanları, *hudûdullah* ifadesini daha da açıklığa kavuşturur:

“Helâl bellidir, haram da bellidir. Bu ikisinin arasında ikisine de benzeyen şüpheli şeyler vardır. (...) Şüpheli alanda dolaşan kimse, korunun kenarında sürüsünü otlatan çoban gibidir; hayvanların her an oraya dalması muhtemeldir. Dikkat edin! Her melikin bir korusu vardır. Allah'ın korusu da haramlardır. Dikkat edin! Bedende bir et parçası vardır. O sağlıklı olursa bütün beden sağlıklı olur; bozulursa bütün beden bozulur.”⁶⁶

Hadiste Allah'ın koyduğu sınırlara uyma gerekliliğinin çoban metaforuyla açıklanması dikkat çekicidir. Çoban sürüsünü belirlenen alanın dışına çıkarmamakla yükümlü olduğu gibi, Müslüman birey Yaratıcı'nın koyduğu kurallar çerçevesinde yaşamakla sorumludur. Hadiste sosyal ilişkiler çoban-

⁶¹ Daniel S. Schipani, “Pastoral and Spiritual Care in Multifaith Contexts”, *Teaching for a Multifaith World*, ed. Eleazar S. Fernandez (Eugene – Oregon: Pickwick Publications, 2017), 129. Schipani'nin bu tanımlama ile bireyleri işledikleri günahahtan ötürü yargılayan dindarlık anlayışını mı, yoksa dinlerin değer yargılarını mı reddettiği meselesi net değildir. Ancak günümüzde Batı'da hâkim olan maneviyat anlayışının kurala bağlı dindarlıkla çok da uzlaşmadığı bir gerçektir. Bk. Sevde Düzgüner, “Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 1/35-37.

⁶² Jalalzai, *Translating Islamic Authority*, 219.

⁶³ İlgili âyetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, “hudûd”, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1414/1994), 248.

⁶⁴ et-Tevbe 9/112.

⁶⁵ et-Tevbe 9/87.

⁶⁶ Buhârî, “İmân”, 37 (No. 52); Müslim, “Müsâkât”, 107.

sürü metaforuyla, iç âlem kalp-beden ikilemiyle ifade edilmekte ve her ikisinin de sağlıklı kılan düzenin *hudûdullah* olduğuna işaret edilmektedir. Bu çerçevede İslâm dinine referansla gerçekleştirilen dini danışma, helâl-haram sınırlarıyla mukayyettir. Dini danışman, ‘müşteri memnuniyeti’ mantığıyla danışanı mutlu edecek cümleler kurmakla değil, Allah’ın koyduğu sınırlar çerçevesinde Yaradanla, iç dünyasıyla ve diğer insanlarla barışık bir ruh haline kavuşmasına yardımcı olmakla mükelleftir.⁶⁷

Dini danışmanın dinin ahkâmıyla mukayyet olması, onun görevinin danışanı yargılama ya da hüküm beyan etme olduğu anlamına gelir mi? Bu sorunun cevabı hem İslâm dini, hem de danışmanlık ilkeleri çerçevesinde aranmalıdır. Yukarıda açıklanan *koşulsuz pozitif yaklaşım* ilkesinin dini literatürdeki karşılığı, günah fiilleri kötülerken günahkârı rencide etmemektir. Hz. Peygamber’in zina ettiği için recmedilen bir kadın aleyhinde konuşan kimselelere karşı “Öyle bir töbe yaptı ki, devlet malını gasp eden kişi aynı töbeyi yapsa, yine de kabul edilirdi.”⁶⁸ cevabını vermesi, cezaya çarptırılma bile günah işleyen kişinin itibarını koruma ilkesinin çarpıcı örneklerindedir. Öte yandan danışan, “günah mıdır, caiz midir” diye bir soruyla içinde bulunduğu durum hakkında fetva talep edebilir. Bu durumda dini danışmanın görevi, sorunu meydana getiren süreçleri analiz ederek dinin değer yargıları çerçevesinde danışanda farkındalık uyandırmak, onu yönlendirmek ve gerektiği ölçüde işin fikhî boyutu hakkında bilgilendirmektir.

Hz. Peygamber’in örneğine baktığımızda, sahâbe kendisiyle soru(n)larını paylaştığında fetva vermekle yetinen sonuç odaklı bir yaklaşım sergilemek yerine, danışanı doğruya sevk eden bir sürece yönlendirdiğini görürüz. “Zina etmek için bana izin ver” diyen genç ile diyalogunda Hz. Peygamber önce çevredekilerin kınayıcı müdahalelerini engellemiş, ardından “zina haramdır” diye bir cümle sarf etmeksizin o genci düşüncesinin yanlışlığına ikna edecek bir sonuca ulaştırmıştır.⁶⁹ İbadete düşkünlüğü yüzünden ailesini ihmal eden Abdullah b. Amr örneğinde ise aile ve ibadet hayatında denge ile ilgili tavsiye ve yönlendirmeler ikna edici bir sohbetin içine serpiştirilmiştir.⁷⁰ Birinci örnekte diyalogun konusu haram bir fiil iken, ikinci örnekte ibadet ve aile hayatını ilgilendiren, kul hakkına taalluk eden bir meseledir. Hz. Peygam-

⁶⁷ Hudûdullah kavramının dini danışmanlıkla ilgisi konusundaki yorum ve değerlendirmeler için bk. Ansari, *The Foundations of Pastoral Care in Islam*, 27-31.

⁶⁸ Müslim, “Hudûd”, 23.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, t.y.), 5/256 (No. 22265); Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 110-111.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/158 (No. 6477); Ürkmez, “Nebevî Sünnette Mânevî Danışma ve Rehberlik”, 15, 20.

ber, dinin norm belirlediği meselelerde kişileri yargılamaktan imtina etmekle birlikte, yanlış davranışları bırakıp doğrusuna yönelmeleri için alternatifler göstermiş ve uyulması gereken sınırları net bir şekilde çizmiştir.⁷¹

Günümüzde Müslüman dini danışmanlara ve din görevlilerine yapılan bireysel başvuruların temel saiklerinden birisi, günah kaygısından ötürü yaşanan iç çelişkilerdir. Tarsin; hemcinsiyle ilişkiye girdiğini, kendisini suçlu hissettiğini, bunu duymaları halinde ailesinin kendisini öldüreceğini, İslâm'da eşcinselliğin gerçekten günah olup olmadığını soran erkek danışanı örnek verir.⁷² Bu kişiye fetva mantığıyla verilecek cevap, bu işin haram olduğunu söylemekten ibarettir. Ancak dini danışmanın vazifesi fıkhî hükmü beyan etmenin ötesinde günah işlediğini söyleyen kişinin Allah ile irtibatını destekleyecek yollar bulmaktır. Bu durumda danışanın günahkârlık duygusu, kafa karışıklığı ve manevi ıstırapı hesaba katılmak zorundadır.⁷³ Tarsin, Hz. Peygamber'in yukarıda bahsi geçen genci "zina haramdır" cümlesini sarf etmeden doğruya yönlendirmesini örnek göstererek, öncelikle yapılması gerekenin danışanı yargılamadan kabul etmek, dinlemek, doğru anlamak ve nasihat almaya hazır olacağı doğru vakti gözetmek olduğunu altını çizer.⁷⁴

Sonuç olarak, İslâm dinini referans alan bir dini danışmanlık, *emir bi'l-maruf nehiy ani'l-münker* vazifesinin bir parçasıdır ve İslâm dininin normları ile çerçevelidir. Bir diğer ifadeyle danışman, yargılayıcı olmayan ancak dinin ahkâmıyla mukayyed bir düzlemde danışanla iletişime geçebilecektir. Ancak ilahi otoritenin mümin bireyin hayatındaki izdüşümü olan günah kavramının hassasiyeti ile günahkâr şahsın rencide edilmemesi ilkesi arasındaki ince denge, bir yandan seküler dünyada din hizmeti yürütme biçimlerini, diğer yandan din hizmetinin farklı dalları arasındaki ayırmaları tekrar ele almayı gerektirmektedir.

4.2.3. Amaçlar Yöntemi Belirler: Günahları Örtme, İtiraf Kültürü ve Dini Danışmanlık

Dini danışmanlık, yöntem ve yaklaşım olarak psikoterapiden beslense de, bu iki disiplin arasında danışan-danışman ilişkisini de belirleyen farklılıklar vardır. Dini danışmanlık belirli bir dinin teolojik paradigması üzerine kuruluyken, psikoterapi bir felsefi düşünceye ve klinik bulgulara dayalıdır.⁷⁵ Psi-

⁷¹ Ürkmez, "Nebevî Sünnette Mânevî Danışma ve Rehberlik", 18.

⁷² Tarsin, *Commanding Good & Forbidding Evil*, 1-2.

⁷³ Tarsin, *Commanding Good & Forbidding Evil*, 8, 14-15.

⁷⁴ Tarsin, *Commanding Good & Forbidding Evil*, 20-21.

⁷⁵ Meaza T. Woldemichael vd., "Christian Pastoral Care and Psychotherapy: a Need for Theoretical Clarity", *Journal of Pastoral Care & Counseling* 67/4 (Aralık 2013), 12.

ko-sosyal bir varlık olma yönünün yanı sıra insanın Tanrı ile irtibatına önem vermesi,⁷⁶ maneviyatı kendi inanç sistemi çerçevesinde tanımlaması, danışma sürecinde uhrevi kurtuluş, günah, cennet, cehennem vb. itikadî kavramlara⁷⁷ ve helâl-haram gibi hayatı düzenleyen normlara yer vermesi, dini danışmanlığı psikoterapiden ayırtıran temel unsurlardır. Bu farklılıkları dikkate almaksızın psikoterapinin yöntemlerini dini danışmanlığa transfer etmek, tutarsızlıklara ve disiplinler arası sınırların belirsizleşmesine yol açacaktır.⁷⁸

Dini danışma, uygulamada da psikoterapiyle iş birliği yapan ancak ondan farklı bir alandır. Psikoterapi çoğu zaman patolojik durumları tedaviye yönelik bir yardım faaliyeti iken, dini danışmana müracaat eden her birey böyle bir durum yaşamayabilir. Üç saat banyoda kaldığı halde gusül abdestinden emin olamamak gibi dini psikopatolojik belirtileri olan kişiler dini danışmana müracaat ettiğinde onun görevi tedavi etmek değil, mevcut durumu dini değer ve kavramlarla yorumlamasını sağlayacak bir çerçeve sunmaktır. Bu noktada Hz. Peygamber'in yaklaşık 3-3,5 litre suyla gusül abdesti aldığı bilgisi⁷⁹ danışanın kafa karışıklığını izale etmeye yardımcı olmakla birlikte, takıntılı düşüncenin kontrol altına alınması için profesyonel yardım ihtiyacı devam edebilir. Bu ve benzeri durumlar, ruh sağlığı klinisyeni ile dini danışmanın görev ve yetki sınırlarının birbirine temas ettiği noktalaradır.

Dini psikopatolojik belirtilerin tedavisinde dinin ve din adamını yeri, literatürde farklı yaklaşımlarla gündeme getirilmektedir. Freud'un dinin 'nevrotik bir yanılısıma' olduğu görüşüne dayalı klasik psikanalizin, hastanın dini inancı ile takıntıları arasında ayırım yapmaması ve örtük bir şekilde dünya görüşünü değiştirmeye zorlaması sebebiyle dini takıntıların tedavisinde ne derece uygun olduğu tartışmalıdır.⁸⁰ Buna karşılık önerilen bir diğer yöntem, tedavide neyin dini kural, neyin takıntı olduğunun doğru belirlenmesi ve hastanın güvendiği bir dini otoritenin tedavi sürecine dâhil edilerek görüşüne müracaat edilmesidir.⁸¹ Ancak kimi zaman dini takıntının arka planında da-

⁷⁶ Woldemichael vd., "Christian Pastoral Care and Psychotherapy", 9.

⁷⁷ Woldemichael vd., "Christian Pastoral Care and Psychotherapy", 3, 7.

⁷⁸ Woldemichael vd., "Christian Pastoral Care and Psychotherapy", 1, 12.

⁷⁹ Rivayetlerde Hz. Peygamber'in bir *sâ'* ya da beş *müdd* su ile gusül abdesti aldığı bildirilmektedir. (Buhârî, "Vuğü", 48 (No. 201). Yapılan hesaplamalara göre bir *sâ'* 2,75 lt ya da biraz fazla bir miktara denk gelmektedir. Bk. Cengiz Kallek, "Sâ' ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Temmuz 2020).

⁸⁰ Taha Burak Toprak, "Dini Obsesyon ve Kompulsiyonların Psikoterapisinde Kuramlar, İmkanlar, Sınırlılıklar", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/1 (Ocak 2018), 131-132.

⁸¹ Jedidah Siev - Jonathan D. Huppert "Treatment of Scrupulosity-Related Obsessive Compulsive Disorder", *Clinical Handbook of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*, ed. Eric A. Storch - Adam B. Lewin (Switzerland: Springer International Publishing, 2016), 53. Toprak, dini kural

nışanın geçmiş travma yaşantılarından kaynaklanan olumsuz dini atıf⁸² örüntüleri yer almaktadır. Nitekim OKB tanısı almış bir vaka, psikiyatri kliniği tarafından hastane Manevi Destek Birimi'ne yönlendirilmiş, dini danışmanın yürüttüğü bir dizi görüşmede hastanın dini takıntılarının çocuklukta yaşadığı cinsel istismara bağlı olarak geliştirdiği olumsuz Tanrı imajıyla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Görüşmelerde hastanın olumsuz Tanrı tasavvuru dini referanslarla masaya yatırılmış ve bir dizi psikoterapi teknikleri ile bilişsel yapılandırma gerçekleştirilmiştir. Tedavi sürecine dini danışmanın dâhil olması, iyileşmeyi hızlandırmıştır.⁸³ Bu örnek, tam da dini danışmanın psikolojik danışman veya diğer dini otorite biçimlerinden farklı olarak üstlenmesi gereken rolü ortaya koymaktadır. Mevcut patolojik durumun olumsuz Tanrı tasavvuruyla bağlantısını görmek ve bunu onarmak hem ilahiyat hem de davranış bilimleri alanında yetkin bir profesyonelin işidir.

Görüldüğü üzere iki disiplin arasındaki ortak temas noktaları gereği dini danışman-danışan ilişkisi ağırlıklı olarak terapötik yöntemler üzerinden yürümektedir. Bu noktada disiplinler arasındaki esasa ilişkin yukarıda saydığımız farklılıklar, yöntemlerin seçiminde de çekince koymayı gerektirmekte midir? Batı'daki *pastoral care* uygulamalarının hem teoloji hem de yöntem olarak Hristiyan kültüründeki itiraf müessesesine dayandığı bir gerçektir.⁸⁴ Kökleri dine dayalı bu uygulama modern zamanlarda danışanın bilinçaltı arzularını ve ona eşlik eden etkileri açığa vurmasına izin veren seküler *terapötik diyalog*⁸⁵ ilham kaynağı olmuş, psikoterapistler *yirminci yüzyılın günah çıkarıcı*

ile dini takıntı arasındaki farkı belirlemede dini bilgilere hâkim bir terapistten de yardım alınabileceği görüşünü savunmakta (Toprak, "Dini Obsesyon ve Kompulsiyonların Psikoterapisi", 133) ve önerdiği 4T modelinde bir psikoterapistin, takıntılı düşüncelerin dini sorumluluk gerektirip gerektirmediği konusunda danışanın aydınlatılabileceğini öngörmektedir. (Taha Burak Toprak – Murat Emül, "A Contrubition Attempt to Contemporary OCD Theories: "Meratib-i İlim of Dimağ Framework within Islamic Tradition", 23rd Annual OCD Congress Posters, (Chicago, 27-31 Temmuz 2016). Bizce bir ruh sağlığı klinisyeni dini bilgi seviyesi ne olursa olsun, danışanı dini konularda aydınlatmada dini otorite ile iş birliğine gitmelidir.

⁸² Dini atıf kavramıyla ilgili bk. Bernard Spilka vd., "Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 179-181.

⁸³ Yasemin Angın, "Çocukluk Çağı Ökseleyici Yaşantıların Tanrı Algısına Etkisi: Bir OKB Vakası Örneği", *Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019), 329, 341-342.

⁸⁴ William A. Clebsch – Charles R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective – an Essay with Exhibits with a New Preface by the Authors*, (New York, Evanston and London: Harper & Row Publishers, 1967), 59-60.

⁸⁵ *Terapötik diyalog* teriminin tanımı için bk. Fredric T. Perlman, "Psychoanalytic Psychotherapy With Adults", *Theory & Practice in Clinical Social Work*, ed. Jerrold R. Brandell, (Los Angeles, Londra, Yeni Delhi, Singapur, Washington: Sage Publications, 2011), 226.

papazları olarak nitelenmiştir.⁸⁶ Hem dini, hem seküler altyapısını Hristiyan kültüründen alan ve günümüz *pastoral care* uygulamalarına hâkim olan Batı merkezli psikoterapötik model, kültürel farklılıklar söz konusu olduğunda yetersiz kaldığı⁸⁷ ve özellikle İslâm dininin günahların örtülmesini telkin eden anlayışıyla çeliştiği için eleştirilmektedir.⁸⁸

Dini danışma sürecinde geçmiş günah yaşantılarını konu edinmeye izin veren yöntemlerin ne derece kullanılabilceği hassas bir meseledir. Zira İslâm'da günahların affı için pişman olup vazgeçmek (*tövbe*), Allah'tan af dilemek (*istiğfar*) ve üçüncü şahıslardan saklamak esas kabul edilir. Allah Teâlâ'nın affı, kulun günahlarını tamamen örtmesini ve kıyamet günü onu diğer insanların önünde utandırmamasını da kapsar. Bu yüzden Hz. Peygamber'in beyanlarında, Allah'ın örttüğü günahın kişiyle Rabbi arasında gizli kalması hususu üzerinde titizlikle durulur.

“Günahını ortalığa dökenler hariç, ümmetinden herkes affedilmiştir. Kul, geceleyin [kötü] bir iş yapar. Sabah uyandığında Rabbi onu örtmüş olmasına rağmen gider başkalarına ‘dün ben şunu şunu yaptım’ diye anlatır. Gece olur, Rabbi onun günahlarını örter ama o sabahleyin [yine] Allah'ın örttüğünü açığa çıkarır.”⁸⁹

İşlediği günahı açığa vurmamak onu küçümsemek ve Allah'ın hakkını çiğnemek olarak yorumlanmıştır. Günahı örtmek ise Rabbinden hayâ etmektir ve kıyamet günü affa mazhar olmayı beraberinde getirir.⁹⁰ Kişinin günahını başkalarıyla paylaşması, günah fiillerin utanılacak bir şey olmaktan çıkıp herkesle konuşulabilir olmasına, anlatan ve dinleyen(ler)in bu durumu normalleştirerek bir nevi meşruiyet zemini oluşturmasına yol açar.⁹¹ Batı kültüründe “dürüstlük” olarak algılanan itiraf, İslâm toplumlarında başkalarını kendi ayıbına şahit tutmak olarak nitelenir. Günahını diğer insanlara anlatmak, yalnızca çıkış yolu bulmak ve bir daha aynı duruma düşmekten kendisini korumak amacıyla ilmîne-irfanına güvenilen kişilerle paylaşması durumunda

⁸⁶ Woldemichael vd., “Christian Pastoral Care and Psychotherapy”, 11-12. [Stevenson, B. (1966). “Confession and Psychotherapy”, *Journal of Pastoral Care*, 20/1, (1966), 11'den naklen]

⁸⁷ Greider, Kathleen J. vd., “Formation for Care of Souls. The Claremont Way”, *The Formation of Pastoral Counselors: Challenges and Opportunities*, ed. Duane R. Bidwell - Joretta L. Marshall, (New York, Londra: Routledge, 2011), 186.

⁸⁸ Jalalzai, *Translating Islamic Authority*, 195.

⁸⁹ Buhârî, “Edeb”, 60 (No. 6069), Müslim, “Zühd ve Reşkâik”, 52.

⁹⁰ Buhârî, “Mezâlîm”, 2 (No: 2441); İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî – Muhibbuddîn el-Hatîb, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 10/487.

⁹¹ Yaşar Kandemir, “Günah ve Teşhir”, *Siyer-i Nebi Dergisi* 27 (Temmuz 2014), 3.

meşru görülmektedir.⁹² Bu durumda dahi günahahtan genel olarak bahsetmek, detaylarını tasvir etmemek tavsiye edilmiştir.⁹³

Danışanı günahahtan vazgeçmeye teşvik etmek ve helâl dairesinde alternatifler göstermek, Müslüman dini danışmanın vazifelerindedir.⁹⁴ Kimi durumlarda geçmiş günah yaşantıları dini danışma oturumunun konusu olsa da, danışanın bu yaşantıyı sıradan bir olay gibi anlatmasına ya da olayın detaylarını gündeme getirmesine fırsat verecek bir ortam oluşturulmamalıdır. Tercih edilecek yöntemler dini bağlama uygun bir danışan-danışman ilişkisi tesis edip etmediği yönüyle gözden geçirilmelidir. Bu noktada psikoterapi kaynaklı metotları bütünüyle reddetmek gerçekçi bir yaklaşım olmamakla birlikte, her şeyi açıklıkla konuşma esasına dayalı terapötik yöntemlerin sağlıklı bir danışan-danışman ilişkisi tesis etmede ne derece uygun olduğunu sorgulamak gerekir.⁹⁵

Sonuç

Günümüzde geldiği nokta itibarıyla dini danışmanlık, eş düzey ilişkiye dayalı yeni bir dini otorite biçimine dönüşmüş, inanan birey ile din otorite arasında davranış bilimlerinden beslenen ve geleneksel din hizmetlerinden farklı bir ilişki ortaya koymuştur. Bunun arka planında modernleşmenin etkisiyle toplumun dönüşümü ve bireyselleşmenin olduğunu söylemek mümkündür. Zira değişen yalnızca teknoloji değil, bireyin benlik algısı, hayattan beklentileri ve insan ilişkileridir. Müslümanlar söz konusu olduğunda geleneksel kültürde gayri resmi süreçlerle ilerleyen bire bir yardım ilişkisi, modern dönemde profesyonel bir din hizmetine doğru evirilmektedir. Bu noktada dini danışmanlık fetva ve bilgilendirme midir, teselli midir, dini motiflere yer veren tedavi ve terapi midir, hayatın anlamı ile ilgili soru(n)larına cevap arayan Müslüman bireye dini kaynaklar ışığında rehberlik etmek midir; yoksa hepsinden bir parça mıdır? Dini danışmanlığın mahiyeti ile ilgili bu sorular, zorunlu olarak dini danışmanın nasıl bir otoriteyi temsil ettiği ve danışanla nasıl bir ilişki biçimi gerektirdiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Hristiyan geleneğinde uhrevi kurtuluş ve günahahtan arınma için vazgeçilmez bir müessese olan ruhbanlığın seküler kültürün etkisiyle eş düzeyli

⁹² Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7/209-210.

⁹³ Jalazai, *Translating Islamic Authority*, 203.

⁹⁴ Aydın, *Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler*, 140.

⁹⁵ Yöntemle ilgili çekinceler için bk. Enver Sarı, "Çözüm Odaklı Görüşme Yönelimli İslami Danışmanlık Hizmet-İçi Eğitim Programı Model Önerisi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., 1/313.

terapötik ilişkiye dönüşmesi, teolojinin de dönüşümüyle tahkim edilen bir süreçtir. *Pastoral care*'in *dini danışmanlık* terimiyle tercüme edilerek Müslümanlara uygulanması, yalnızca yöntem açısından değil, teoloji ve geleneksel arka plan açısından da tartışılmasını gerektirmektedir. İslâm teolojisinde Allah ile kul arasında aracılığın şirk kabul edilmesi, İslâm geleneğinde görev tanımı bireyle doğrudan ilgilenmek olan bir dini unvanın ortaya çıkışını engelleyen sebeplerden birisi olmalıdır.⁹⁶ Bununla birlikte Müslüman bireyin -unvanı ne olursa olsun- hocaya derdini açması ve hocanın cemaatin problemleriyle ilgilenmesi, Hz. Peygamber döneminden beri kesintisiz olarak süregelen ve onun irşad, danışma ve hakemlik türünden tasarruflarına dayanan bir uygulamadır.

Geleneksel din hizmetlerinde kurumsal karşılığı olmamakla birlikte dini danışmanlık, dinin temel kaynaklarında güçlü referansları olan ve kaynağını *emir bi'l-marûf nehiy ani'l-münker*, *sorumluluk* ve *yardımlaşma* kavramlarından alan bir uygulamadır. Hristiyanlıktan neşet etmesi sebebiyle İslâm kültüründe tam karşılığı olmayan terminolojisi Türkçeye bire bir tercüme edilememektedir. *Pastoral care*'in İslâmî olup olamayacağı tartışmaları,⁹⁷ bir yandan kavram ve kültürlerin diğer toplumlara olduğu gibi aktarılamayacağına, diğer yandan da bu uygulamayı İslâm teolojisi ile tahkim ederek Müslümanlara özgü yeni bir din hizmeti alanı ihdası çabalarına işaret etmektedir.

Hadislerden yola çıkarak, Müslümanlara yönelik dini danışmanlıkta danışan-danışman ilişkisini belirleyen üç temel ilkedden bahsedebiliriz. Birincisi, İslâm'ın ruhbanlığı reddeden bir din olması, Müslüman dini danışmanın danışan üzerinde otorite kurmasına imkân sağlayan bir ilişkiye de izin vermez. Bu noktada İncil'de ve hadislerde yer alan *çoban* metaforunun delalet farklılığı, ilişki biçimini de farklılaştırmaktadır. Müslüman dini danışman, sahip olduğu donanımla *emir bi'l-marûf* görevi ve Müslüman kardeşine yardım sorumluluğu üstlenmiştir. İkinci olarak hem danışanı hem de danışmanı bağlayan sınırların varlığı (*hudûdullah*), danışan-danışman ilişkisini seküler terapötik ilişkiden ayırmaktadır. Müslüman dini danışman, danışanın öznel

⁹⁶ Tasavvuftaki şeyh-mürid ilişkisi intisap bağıyla kurulan kişisel bir dini irtibat olsa da, bunun teolojik ve kültürel olarak ruhbanlıkla özdeşleştirilemeyeceği açıktır. Hiyerarşik düzlemde seyreden bu ilişki biçiminin eş düzey danışan-danışman ilişkisiyle uyan ve uymayan yönleri müstakil bir araştırmayı gerektirmektedir. Tasavvuf ve dini danışmanlık hakkında genel değerlendirmeler için bk. Turgay Şirin, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 142-148.

⁹⁷ Ansari, *The Foundations of Pastoral Care in Islam*, 16-18; Jalalzai, *Translating Islamic Authority*, 89-118.

ilgi ve ihtiyaçlarına göre şekillenen bir moral-motivasyon hizmetinin ötesinde dinin helâl-haram normları çerçevesinde onun Allah ile irtibatını pekiştirecek yollar göstermekle yükümlüdür. Bu noktada yöntem bilgi ve becerileri için davranış bilimlerinden istifade edilmekle birlikte, amaçların farklılığı araçların seçiminde de dikkatli olmayı gerektirmektedir. Hem teolojik hem de seküler temelleri itibarıyla itiraf kültüründen beslendiğinden günümüz *pastoral care* uygulamalarında rahatlıkla benimsenen terapötik iletişim biçimi, Müslümanlara yönelik dini danışmanlık ilişkisinde sakıncalı olabilmektedir.

Müslüman dini danışman, kendisini, yaşadığı dünyayı ve danışanın içinden geçtiği süreçleri analiz edecek, kişiye ve duruma özel yönlendirme yapacak bilgi ve donanımına sahip olmalıdır. Bu ise davranış bilimleri temelli becerilerin yanı sıra dini kaynaklardan elde edilen bilgiyi süreç odaklı yorumlayabilmeyi gerektirir. Kitaptaki bilgiyi danışanın özel durumuna uyarlamadan vermek, teşhisi konulmamış hastaya rastgele ilaç vermek gibidir. Bu noktada dini danışman için âyet ve hadisler, dini hükümlerin liste halinde sıralandığı bir “ahkâm deposu” değil, Allah ile kul, Hz. Peygamber ile ümmeti arasındaki iletişim sürecinin yazılı vesikalarıdır. Hadis kelimesinin sözlük anlamlarından birisinin *karşılıklı sohbet, diyalog*⁹⁸ olması ve hadis rivayetlerinin Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerinin yanı sıra sahâbe ile iletişimini aktarması,⁹⁹ nebevî bilgi kaynağını dini danışmanlık açısından daha da önemli hale getirmektedir. Bu yönüyle hadisler, dini danışmanın ne söyleyeceğine değil, danışma sürecini nasıl yöneteceğine dair oldukça anlamlı ipuçları sunmaktadır.

Son söz olarak, ülkemizde *Manevi Danışman* adı altında profesyonel meslek olarak tanımlanan dini danışmanlığın dini referansları meselesinin hem akademik hem de kurumsal anlamda daha geniş düzlemlerde ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Dini danışmanın nasıl bir otoriteyi temsil ettiği, dini danışmanlığın -yukarıda değinilen bazı model önerilerinde sunulduğu üzere- dini motifli bir psikoterapi mi, yoksa psikoterapi yöntemlerinden faydalanan bir din hizmeti mi olduğu, tartışılması gereken bir meseledir. *Ulusal Meslek Standardı* belgesinde yer alan “ilahiyat alan bilgisi ve becerisi” ibaresinde, dini/manevi danışmanın ne tür ve hangi seviyede dini bilgi ve beceri yeterlilik seviyesine sahip olması gerektiği muğlak kalmaktadır. Dini/manevi danışmanın, öncelikle kendini ve danışanını doğru konumlandırmasını ve

⁹⁸ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut, Dâru Sâdir, 1414), 2/133.

⁹⁹ Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 169.

ürettiği hizmetin içeriğini doğru geliştirmesini sağlamak amacıyla, dini kaynakları süreç odaklı yorumlama bilgi ve becerisi mesleki yeterliliklere dâhil edilmelidir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1414/1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, t.y..
- Altaş, Nurullah. "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü. 12-35. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Altaş, Nurullah. "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (Nisan 2000), 1/327-350. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000508
- Angın, Yasemin. "Çocukluk Çağı Örseleyici Yaşantıların Tanrı Algısına Etkisi: Bir OKB Vakası Örneği". *Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 329-343. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019.
- Ansari, Bilal. *The Foundations of Pastoral Care in Islam: Reviving the Pastoral Voice in Islamic Prison Chaplaincy*. Hartford: Hartford Seminary, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- APA, American Psychology Associaton. "APA Dictionary of Psychology". Erişim 11 Haziran 2020. <https://dictionary.apa.org/unconditional-positive-regard>
- APC, Association of Professional Chaplains. "Common Code of Ethics for Chaplains, Pastoral Counselors, Pastoral Educators and Students". Erişim 12 Haziran 2020. https://www.professionalchaplains.org/files/professional_standards/common_standards/common_code_ethics.pdf
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/fetva>
- Aydın, Garip. *Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Başar, Serpil. "Aile İrşat Bürolarına İletilenlerden Hareketle Sorun Analizi". *Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstişare Toplantısı (11-13 Aralık 2009)*. 173-181. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Brueggemann, Walter. *In Man We Trust – The Neglected Side of Biblical Faith*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1972.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Campbell, Alastair V. *Rediscovering Pastoral Care*. London: Darton, Longman & Todd, 2. Basım, 1986.
- Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/vaaz#1>
- Clebsch, William A. – Jaekle, Charles R.. *Pastoral Care in Historical Perspective – an Essay with Ex-*

- hibits with a New Preface by the Authors. New York, Evanston and London: Harper & Row Publishers, 1967.
- Clinton, Tim vd.. "Soul Care". *The Popular Encyclopedia of Christian Counseling: An Indispensable Tool for Helping People with Their Problems*. ed. Tim Clinton - Ron Hawkins. 15-17. Eugene, Oregon: Harvest House Publishers, 2011.
- Çetinkaya, Raşan. *Psikolojik Danışmanlıkta Meslek Etiği ve Yasal Konular*. Bursa: Alfa Aktüel, 2016.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Birimler Mevzuatı / Din Hizmetleri Mevzuatı". Erişim 23 Mayıs 2020. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/kategoriler/birimler-mevzuat%C4%B1/din-hizmetleri-mevzuat%C4%B1>
- Düzgüner, Sevde - Ayten, Ali. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. ed. Sevde Düzgüner - Ali Ayten. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Düzgüner, Sevde. "Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 1/17-43. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Fragar, Robert. "Tasavvuf Geleneğinde İrşad". *Manevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*. çev. Ömer Çolakoğlu. 23-40. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Gerard, Alexander. *The Pastoral Care*. London: Printed for T. Cadell Jun. And W. Davies, in the Strand; And A. Brown, at Aberdeen, 1799.
- Gilliat-Ray, Sophie vd.. *Understanding Muslim Chaplaincy*. Surrey, Burlington: Ashgate AHRC/ESRC Religion and Society Series, 2013.
- Greider, Kathleen J. vd.. "Formation for Care of Souls. The Claremont Way". *The Formation of Pastoral Counselors: Challenges and Opportunities*. ed. Duane R. Bidwell - Joretta L. Marshall. New York, Londra: Routledge, 2011.
- Hiltner, Seward. *Preface to Pastoral Theology*. New York, Nashville: Abingdon Press, 1958.
- Holifield, E. Brooks. *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization*. Nashville: Abingdon Press, 2. Basım, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi –Mekâsîdu's-Şeriatî'l-İslâmîyye*, çev. Vecdi Akyüz – Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki – Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut, Dâru Sâdir, 1414.
- Jalalzai, Sajida. *Translating Islamic Authority: Chaplaincy and Muslim Leadership Education in North American Protestant Seminaries*. New York: Columbia University, Doktora Tezi, 2016.
- Kallek, Cengiz. "Sâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Temmuz 2020. <https://islamsiklopedisi.org.tr/sa--olcek>
- Kandemir, Yaşar. "Günah ve Teşhir", *Siyer-i Nebi Dergisi* 27 (Temmuz 2014), 2-4.
- el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *el-Furûk*. thk. Ömer Hasen el-Kıyyâm. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.

- Kitâb-ı Mukaddes. Erişim 22 Temmuz 2020. <https://www.kitabimukaddes.com>
- Koenig, Harold G. – Topper. Charles J. *Spirituality in Pastoral Counseling and the Community Helping Professions*. New York – London: Routledge, 2003.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 16 Nisan 2018. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Luscombe, David. "Peter Abelard's Carnal Thoughts". *Medieval Theology and the Natural Body*. ed. Peter Biller - A. J. Minnis. 31-60. York: York Medieval Press, 1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y..
- MYK, Mesleki Yeterlilik Kurumu. "Ulusal Meslek Standartları. Erişim 30 Kasım 2020. https://portal.myk.gov.tr/index.php?option=com_meslek_std_taslak&view=taslak_listesi_yeni&msd=2
- Perlman, Fredric T.. "Psychoanalytic Psychotherapy With Adults". *Theory & Practice in Clinical Social Work*. ed. Jerrold R. Brandell. 213-257. Los Angeles, Londra, Yeni Delhi, Singapur, Washington: Sage Publications, 2. Basım, 2011.
- Sarı, Enver. "Çözüm Odaklı Görüşme Yönelimli İslami Danışmanlık Hizmet-İçi Eğitim Programı Model Önerisi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd.. 1/305-320.
- Sarı, Enver. "İslami Değerleri Yaşam Biçiminde Öncelikli Danışanlara Yönelik Psikolojik Danışma: İslami Psikolojik Danışma Model Önerisi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 1/135-155. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Schipani, Daniel S. "Pastoral and Spiritual Care in Multifaith Contexts". *Teaching for a Multifaith World*. ed. Eleazar S. Fernandez. 124-162. Eugene – Oregon: Pickwick Publications, 2017.
- Siev, Jedidah – Huppert, Jonathan D. "Treatment of Scrupulosity-Related Obsessive Compulsive Disorder". *Clinical Handbook of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*. ed. Eric A. Storch - Adam B. Lewin 39-54. Switzerland: Springer International Publishing, 2016.
- Söylev, Ömer Faruk. *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi – Kavram, Kuram ve Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Spilka, Bernard vd. "Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atf Teorisi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 173-195.
- St. Gregory the Great. *The Book of Pastoral Rule*. çev. George E. Demacopoulos. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2007.
- Sullivan, Francis A. *Salvation Outside the Church?: Tracing the History of the Catholic Response*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2. Basım, 2002.
- Şirin, Turgay. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik'te Yeni Bir Model Önerisi: İ.H.S.A.N. Modeli ve Vaka Sunumu". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd.. 1/187-211. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Şirin, Turgay. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Tarsin, Amjad Mahmoud. *Commanding Good & Forbidding Evil - Islamic Chaplaincy Through the Prophetic Model of Pastoral Care*. Hartford: Hartford Seminary, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- The Association of Certified Chaplains. "Qualifications". Erişim 7 Temmuz 2020. www.certifiedchaplains.org/membership/certification

- Toprak, Taha Burak - Emül, Murat. "A Contrubition Attempt to Contemporary OCD Theories: "Meratib-i İlim of Dimağ Framework within Islamic Tradition". *23rd Annual OCD Congress Posters*. Chicago, 27-31 Temmuz 2016.
- Toprak, Taha Burak. "Dini Obsesyon ve Kompulsiyonların Psikoterapisinde Kuramlar, İmkanlar, Sınırlılıklar". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/1 (Ocak 2018), 123-141.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Fetva Usûlü Eserleri Bağlamında Fetvada Dil ve Üslup". *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*. ed. Yunus Araz vd.. 593-602. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Ma'rifet-i Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 08 Haziran 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/marifet-i-nefs>
- Ürkmez, Ahmet. "Nebevî Sünnette Mânevî Danışma ve Rehberlik: Abdullah b. Amr'ın "İbadet Hayatı" Görüşmesi". *Diyanet İlmî Dergi*. 12/3 (Temmuz 2017), 11-23.
- Woldemichael, Meaza T. vd. "Christian Pastoral Care and Psychotherapy: a Need for Theoretical Clarity". *Journal of Pastoral Care & Counseling*. 67/4 (Aralık 2013), 1-13. <https://doi.org/10.1177/154230501306700406>
- Yüksel Çamur, Fatma. "Küreselleşen Dünyada İrşat Hizmetlerinde Yeni Bir Alan: Dini Danışmanlık – Türkiye ve İngiltere Örneği". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu 17-18 Aralık 2011*. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yüksel Çamur, Fatma. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- ez-Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. çev. Babanzâde Ahmed Naim - Kâmil Miras. 8 cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- ez-Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *İthâfî's-sâdeti'l-müttaķin bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-din*. 14 cilt. Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

**SEÇMELİ KUR'AN-I KERİM DERSİNE YÖNELİK MOTİVASYON
ÖLÇEĞİNİN (SKKMÖ) GELİŞTİRİLMESİ
VE ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ**
DEVELOPMENT OF MOTIVATION SCALE TOWARD THE ELECTIVE KORAN COURSE
(MSEKC) AND ITS ANALYSIS ACCORDING TO DIFFERENT VARIABLES

AHMET ÇAKMAK

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Erzurum, Türkiye
Asst. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Theology,
Department of Philosophy and Religions Science, Erzurum,
Turkey

ahmetcakmak@atauni.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4351-156X

MÜNİR ECER

Arş. Gör, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
ve Din Bilimleri Bölümü, Ordu, Türkiye
Research Assitant Münir ECER, Ordu University,
Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religions Science, Ordu, Turkey

munirecer2010@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0486-1460

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
15 Mayıs 2020	15 May 2020
Kabul Tarihi	Accepted
29 Ekim 2020	29 October 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.737811>

ATIF/CİTE AS:

Çakmak, Ahmet; Ecer, Münir, "Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", [Development of Motivation Scale Toward the Elective Koran Course (MSEKC) and Its Analysis According to Different Variables], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 677-705.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey. All rights reserved.



Development of Motivation Scale Toward the Elective Koran Course (MSEKC) and Its Analysis According to Different Variables

Abstract

Motivation can be defined as the underlying mechanism of the individual's behavior. In terms of education, there are two types of motivation: internal motivation, external motivation. The high motivation of the students toward the course is an important factor in achieving the aims of that course. This is also valid for the elective Koran (EK) course.

EK course has been added as an elective course to the curriculum of the secondary schools and high schools in 2012. In other words, EK courses have been taught in schools for about eight years. In this process, various researches have been done on EK in Turkey. In these studies, the reasons of students for choosing the course, the opinions and attitudes of teachers, and students toward the course were discussed. However, no research on the motivation toward the EK course has been done yet. In this context, the problem statement of the research was determined as "To develop a scale in order to determine the motivation of high school students towards EK course and to examine it in terms of various variables".

The research was done in 3 steps. These steps were designed according to an exploratory sequential design, which is one of the mixed-method research approaches. Study groups were created according to these steps. The common feature of all study groups is that they are high school students taking EK courses. In the first step, the study group consists of a total of 284 students, of which 155 are girls and 79 are boys. The study group for the item analysis of the second step consists of 92 students, 57 of whom are girls and 35 are boys. For the factor analysis of the second step, the study group consists of 385 students, 47% female, and 52.7% male. The factor analysis study group of the second step is the same as the study group of the third step.

The interview form was used as the data collection tool in the first step, the survey in the second step, and the scale and the survey in the third step. Content analysis was used as data analysis in the first step; item analysis, exploratory factor analysis (EFA), and confirmatory factor analysis (CFA) in the second step; normality analysis, t-test, ANOVA, and relationship analysis were used in the third step.

In the first step, it can be said that students' positive and negative attitudes

towards EK courses stem from three things: teaching-learning process/teacher of the lesson, exam anxiety-failure, and religious reasons.

In the second step, in addition to these three factors, eight other factors were added from the literature, a draft form consisting of 49 items with 11 sub-dimensions was obtained and applied. A total of 31 items were removed from the form, of these 16 were removed in the analysis step and 15 were removed in the factor analysis step. EFA was performed after KMO and Barlett tests and a 3-factor structure was obtained. Item total correlations of items ranged from .31 to .68 and item factor values ranged from .41 to .81. The first factor explains 34.89% of the scale, the second factor explains 8.33% and the third factor explains 6.48%. In total, three factors explain 49.71% of the cases. The first factor is named internal motivation (IM), the second factor is the external motivation (EM) and the third factor is the collaborative motivation (CM). The three-factor model structure of the scale, which was obtained with EFA, was examined with first-level CFA and the fit indices were found to be significant ($\chi^2 = 274.01$, $sd = 132$, $p = .00$, $\chi^2 / sd = 2.07$). The model fit indexes are accepted as the acceptable value of GFI, CFI, NFI, RFI, IFI and AGFI as .90 and the perfect fit value is 0.95. In this scale, these values were calculated as .93, .98, .96, .95, .98 and .90, respectively. So, the values are acceptable and excellent. Cronbach Alpha values of each factor were calculated: IM factor .84, DM factor .58, IDM factor .77 and total motivation .88. After the second step, a valid and reliable scale was developed toward the EK course.

In the third step, the levels of IM and CM of students for the EK course differ significantly according to the school type and class. The motivation of Anatolian High School students towards the EK course is lower than that of vocational high school students. The motivation of high school 2nd-year students towards the EK course is lower than that of high school first-year students. There are a negative, low level, and significant relationship between students' IM levels toward the EK course, monthly income, and school average. There are a negative, low level, and significant relationship between students' CM levels toward the EK course and monthly income.

As a result, a valid and reliable motivation scale toward the EK course was developed. The researchers were offered the following suggestions about the study: Using the obtained scale in different sample groups, carrying out research on the causes of the findings obtained, and planning of experimental designs for the solution of these problems.

Keywords: Religious Education, Elective Koran Course, Intrinsic Motivation, Extrinsic Motivation, Collaborative Motivation.

Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SK-KMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi **Öz**

Herhangi bir derse karşı öğrencinin yüksek motivasyona sahip olması o dersin hedeflerini gerçekleştirmede önemli bir etkidir. Bu nedenle öğrencilerin bir derse karşı motivasyonlarının ölçülmesiyle öğretmen ve program geliştirme uzmanlarına öneriler geliştirilebilmektedir. Bu çerçevede bu çalışmada seçmeli Kur'an-ı Kerim (SKK) dersine yönelik motivasyon ölçeği geliştirilmesi ve bu ölçeğin çeşitli değişkenlere göre analiz edilmesi hedeflenmiştir.

Araştırma karma yöntem desenlerinden keşfedici sıralı desene göre tasarlanmıştır. Araştırmada 3 farklı öğrenci grubu ile çalışılmıştır. Bu öğrencilerin ortak özelliği halihazırda SKK dersini almaları ve lisede öğrenim görmeleridir. Veri toplama aracı olarak mülakat formu ve anket kullanılmıştır. Araştırmada içerik analizi, açıcı (AFA) ve doğrulayıcı faktör analizleri (DFA), normallik, ilişkisiz örneklem t-testi, tek yönlü varyans analizi ANOVA ve Pearson korelasyon analizleri kullanılmıştır.

Araştırma desenine uygun olarak çalışma 3 adımda gerçekleştirilmiştir. İlk adımda; belirli sayıda öğrenciye (234) SKK dersini bir sonraki yıl alma durumları sorulmuş ve gerekçelerini yazmaları istenmiştir. Öğrencilerin derse alma veya almama nedenlerinin şunlar olduğu tespit edilmiştir: derste öğretim-öğrenme sürecinin verimli geçmesi, dini anlamda yetkinlik (dinin daha iyi anlaşılmasına olan inanç), dersin ortalamaya etki etmesi, dersin öğretmenin olumlu izlenimi, diğer derslerin daha önemli addedilmesi, din kültürü ve ahlak bilgisi derse ile benzer konuların olması.

Araştırmada SKK dersine yönelik 18 maddeden oluşan ve 3 alt boyutu (İçsel motivasyon-İM, dışsal motivasyon-DM ve iş birliğine dayalı motivasyon-İDM) olan geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirilmiştir. Görüşme yolu ve literatür taraması neticesinde 11 temadan ve 52 maddeden oluşan madde havuzu oluşturulmuştur. İki din eğitimi uzmanından alınan değerlendirmeler sonrasında taslak iki ölçme ve değerlendirme uzmanına gönderilmiş ve 49 maddelik taslak form oluşturulmuştur. Dil uzmanına da gönderilerek taslak formun dil geçerliliği sağlanmıştır. Beşli likert şeklinde hazırlanan formda 14 madde ters sorulmuştur. Madde analizi için form ikinci çalışma grubu olan

93 lise öğrencisine uygulanmış sonrasında 13 madde ölçekten çıkarılarak 36 maddelik ölçek elde edilmiştir.

Taslak forma bağımsız değişkenler de eklenerek üçüncü çalışma grubuna uygulanmış ve ölçeğin AFA yapılmıştır. Analizlerde binişik olması ve .10'un altında değer alması nedenlerinden 18 madde ölçekten çıkarılarak toplam varyansın %49.71'ini açıklayan 3 boyutlu 18 maddelik ölçek elde edilmiştir. AFA ile elde edilen örtük yapı DFA ile test edilmiş ve modelin uyum indekslerinin GFI=.93, CFI=.98, NFI=.96, RFI=.95, IFI=.98 ve AGFI=.95 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin RMSEA değeri ise .053 X^2/sd 'nin ise 2.07 olarak hesaplanmıştır ($\chi^2 = 274.01$, $sd=132$, $p=.00$).

Ölçeğin her bir alt boyutu için cronbach alpha değerleri; İM alt boyut için .84, DM alt boyutu için .58 ve İDM alt boyutu için de .77 hesaplanmıştır. Ölçeğin toplamı için de .88 olarak hesaplanmıştır.

Çalışmanın üçüncü adımında katılımcıların SKK dersine karşı motivasyon düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede öğrencilerin İM düzeyleri okudukları sınıf, lise türü ve dersi alma isteklerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Okul ortalama notları ve aylık gelirleri ile İM düzeyleri arasında anlamlı, negatif yönlü ve düşük düzeyde ilişki vardır. Öğrencilerin DM düzeyleri, yalnızca ders alma isteklerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Öğrencilerin İDM düzeyleri, okudukları sınıf ve lise türü ve dersi alma isteklerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. İDM düzeyleri ile aylık gelirleri arasında negatif yönlü, anlamlı ve düşük düzeyde ilişki vardır. Akademik yönden başarılı olan öğrencilerin SKK dersine karşı içsel motivasyonları düşüktür. Aynı şekilde ileri sınıflardaki öğrencilerin SKK dersine karşı motivasyonları alt sınıftaki öğrencilerin motivasyonlarından düşüktür. Bunun nedenlerine dair araştırmalar yapılabilir. SKK dersine karşı motivasyonun lise türüne göre farklılaşmasının ve aylık ortalama gelirdeki ilişkinin anlamlı olmasının nedenleri de çeşitli araştırmalar ile ele alınabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi, İçsel Motivasyon, Dışsal Motivasyon, İş Birliğine Dayalı Motivasyon.

Giriş

İnsan, mütemadiyen belli davranışlar sergileyen bir varlıktır. İnsanların böylesine durmadan belli davranışlar sergilemesinde bazı itici ve güdüleyici etkiler vardır. Bu etkilerin tümü, insan için bir motivasyondur. Fransızca aslı "Motivation" olan ve Türkçe'de "motivasyon" olarak karşılık bulan bu

isim,¹ “Motive” kelimesinden türemiş olup Latince bir kavram olan “Move-re” kelimesine dayanmaktadır ve köken olarak “Hareket etmek” anlamındadır.² Motivasyon, hayvanlarda, onlara ait olan bir özellik olan dürtüyü ve insanlarda da yüksek başarıya istekli hale getiren gereksinmeyi (ihtiyaç) uyaran, faaliyete geçiren ve böylece belli bir davranışın sergilenmesi için hareket ettiren bir mekanizmadır.³ Bu anlamda canlıların sergilediği her davranışın altında bir güdünün mevcut olduğu söylenebilir. “Güdü” kavramı da çoğu kaynaklarda yine motivasyon ile eş anlamlı olarak kullanılmakta ise de⁴ kimi zaman motivasyonun güdülenmeden daha geniş bir anlam içeriğine sahip olduğuna dair yorumlara da rastlamak mümkündür.⁵ Esasında gözlenemeyen ve etkisinin sadece davranışlar yoluyla dışa yansıyan motivasyonun psikoloji literatüründe daha çok yer aldığı görülmektedir. Ancak az da olsa, motivasyonun gerçekleşmesinin fiziksel bir şekilde beyinde gözlemlenebildiğini ileri süren ve bunu nörofizyoloji ile açıklayan çalışmalar da mevcuttur.⁶

Motivasyon, insanın belli bir davranışı sergilemeye istek duyması hali ile de açıklanabilir. İnsanlar için bakıldığında bebeklik çağında daha çok fizyolojik olan istekler, ilk çocukluğa doğru artarak sevilme, ilgi görmeye doğru çeşitlenmektedir.⁷ Dolayısıyla motivasyonda yaşa ve gelişime bağlı olarak bir değişme yaşandığı da ortaya çıkmaktadır. Bu istek duyma hali, bizzat insanın kendi içinde gelişen bir durum olabileceği gibi dışarıdan bir teşvik ile de gerçekleşebilmektedir. Bu sebeple, iki tür motivasyondan söz edilebilir. Bunlardan birincisi insanın hoşlanmak, mutlu olmak amacıyla, dışarıdan herhangi bir karşılık beklemeden, tamamıyla özverili bir şekilde davranmaya istek duymasıdır. Buna içsel motivasyon adı verilmektedir. İkincisi ise, bireyin dışarıdan ödüllendirme ile teşvik edilerek ya da cezalandırma ile bir davranıştan vazgeçme yönünde istek duyması halidir. Buna da dışsal motivasyon adı verilmektedir.⁸ Kişinin içsel olarak motive olmasının bazı önemli özellikleri, bu motivasyon türünü dışsal motivasyona göre daha çok ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan birincisi, bir istek halinin dışarıdan bir

¹ *Türk Dil Kurumu*, “Motivasyon” (Erişim: 11 Nisan 2020).

² John Adair, *Etkili Motivasyon*, çev. Salih Uyan (Ankara: Babıalı Kültür Yayınları, 2013), 9.

³ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 227.

⁴ İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 39; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 227.

⁵ Adair, *Etkili Motivasyon*, 17.

⁶ Peter J. Lang vd., “Emotion, Motivation and Anxiety: Brain Mechanisms and Psychophysiology”, *Biol Psychiatry*, 44 (1998), 1252.

⁷ Luella Cole, John J. B. Morgan, *Çocukluk ve Gençlik psikolojisi*, çev. Belkıs Halim Vassaf (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1975), 116.

⁸ Ayten Ulusoy, “Güdülenme”, *Gelişim ve Öğrenme*, ed. Ayten Ulusoy (Ankara: Anı Yayınları, 2006), 311; Başaran, *a.g.e.*, 39.

müdahale ile değil de bireyin bizzat kendisinin iç dünyasında gelişmesi, birey tarafından herhangi bir etki altında kalmadan temellendirilmesi ve böyle bir motivasyonun bireyin davranış sergilemesinde daha etkili olmasıdır. İkincisi, bireyin kendisinin değerli olduğunun farkında olmasıdır. Zira bir davranış istek halinde motive olarak ve sergilenmeye hazırsa, bu durum bireyin söz konusu davranışı yapma yönünde öz güveninin yüksek olduğu ve dolayısıyla kendisinin farkında olduğu anlamını taşımaktadır.⁹ Üçüncüsü, ödül veya ceza gibi dışsal motivasyonun bireyde özümsemeye engel bazı olumsuz durumlara sebep olması ve böylece içsel motivasyonun daha etkili ve anlamlı sonuçlar ortaya çıkarmasıdır.¹⁰ Son olarak dördüncüsü ise, içsel motivasyonun insanın bizzat iç dinamiklerine bağlı olması nedeniyle insan fitratına daha yakın olmasıdır.¹¹

İnsanın davranış sergilemesinde bu denli önemli bir yeri olan motivasyonun eğitim için de önem taşıdığı bilinmektedir. Nitekim bireyin öğrenmesi için motivasyon bir koşul olarak öne sürülmektedir. Zira insanın davranış sergilemesinde motivasyonun önemli bir yer taşıması ile eğitimin tanımında öne çıkan “davranış değişikliği meydana getirme süreci” ifadesi, motivasyon ile eğitimin ilişkisini ortaya koyar. Yeteri kadar güdülenmiş bir öğrenci, öğrenmeye hazır bir yapıya sahiptir.¹² Okul amaçlı kabul gören iki tür motivasyondan¹³ söz edilebilir. Bunlar içsel ve dışsal motivasyondur. Bu durumda öğrencinin motivasyonunun içsel olması “güdülenme”, dışsal olması ise “güdüleme” ile açıklanabilir.

Güdülenmek (İçsel motivasyon) için üç kaynak ve üç işaretin mevcut olması önem arz eder. Üç kaynak şu şekildedir:

1. Kaynak: Öğrencinin bir etkinliği niçin yapacağı ya da niçin yapması gerektiğinin farkında olması. (Etkinlik değeri)
2. Kaynak: Etkinliğin yapılması için öğrencinin yeterli olup olmadığı hususunda kendisine güvenmesi. (Özyeterlilik)
3. Kaynak: Öğrencinin etkinlik sürecini kontrol edebilmesi (Denetlenebilirlik)

Bu üç kaynak, işaretler olarak bilinen üç bileşeni etkilemektedir:

İşaret: Öğrencinin bilişsel olarak kendisine sunulan etkinliğe odaklanması (Bilişsel Odaklanma)

İşaret: Öğrencinin etkinliği tamamlama hususunda kararlı olması. (Kararlılık)

İşaret: Anlamlı öğrenmelerin sağlanması (Öğrenme)

⁹ Yüksel Işık, *Motivasyon Mucizesi* (İstanbul: Sis Yayıncılık, 2014), 37.

¹⁰ Özgür Bolat, *Beni Ödülle Cezalandırma* (İstanbul: Doğan Kitap Yayıncılık, 2018), 39.

¹¹ Cemal Tosun, “Din Eğitiminde Motivasyon”, *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu* (Balıkesir: 2017), 360.

¹² Ulusoy, “Güdülenme”, 308- 309.

¹³ Celal Gülşen, “Sınıfta Motivasyon Sürecinin Yönetimi”, *Kuram ve Uygulamada Sınıf Yönetimi*, ed. Celal Gülşen (Ankara: Anı Yayınları, 2017), 179

Güdüleme (dışsal motivasyon) için ise, yukarıda sayılan işaretleri de taşıyabilmesi ile beraber, dört faktörün etkili olduğu görülmektedir:

1. Öğrencinin geçmişi ile ilgili faktörler: Aile, arkadaş, ek mesai ile çalışma vs.
2. Toplum ile ilgili faktörler: Millî ve manevî değerler, kültür, kanunlar vs.
3. Okul ile ilgili faktörler: Okul kuralları, ders saatleri vs.
4. Sınıf ile ilgili faktörler: Eğitim etkinlikleri, öğretmen davranışı ve değerlendirme kriteri, ödül ve cezalar, sınıf iklimi vs.¹⁴

Öğrenmeye motive olmuş bir öğrencide hedef davranışları kazanmak adına ilgi, dikkat, çaba, özverili olma, kararlılık ve süreklilik gibi özelliklerin bir arada bulunması söz konusudur.¹⁵ Bu durum, anlamlı öğrenmelerin sağlanması adına motivasyonun önemini ortaya koymaktadır.

Öğrencinin etkili olarak nasıl motive olabileceği ile ilgili her öğrenme kuramının kendi dinamiklerine göre farklı bakış açıları vardır. Örneğin davranışçılara göre, öğrencinin tepki vermesini sağlayan her pekiştirici bir güdüleyicidir. Dolayısıyla pekiştiricilerin çokluğu, öğrenmeye dönük motivasyonu olumlu yönde etkiler.¹⁶ Bu yönüyle davranışçı yaklaşımın dışsal motivasyonu daha çok önemseydiği görülmektedir.¹⁷ Davranışçı kurama tepki olarak ortaya çıkan bilişselcilere göre ise, öğrencinin motivasyonu, belirlediği hedefe odaklanmak üzere, dışarıdan fazla müdahale olmaksızın içsel bir dinamik ile gerçekleşir. Bu şekilde öğrencide anlamlı öğrenmelere yol açacak ilgi, merak, geri bildirim alma, çaba sarf etme ve başarıya isteği ön plana çıkar. İçsel bir dinamiğin yol açtığı merak ve ilginin daha etkili bir öğrenmeye neden olacağı düşüncesi, bilişselcilerde daha hâkim bir görüştür. Dolayısıyla bilişsel yaklaşımda içsel motivasyonun daha etkili olduğu söylenebilir.¹⁸ Sosyal öğrenme yaklaşımında ise, bireyin bir hedefi gerçekleştirmeye dönük beklentisinin yüksek olması ön koşul olarak mevcut olmakla beraber bu beklentinin geçmiş yaşantı ya da daha önce başka insanlar üzerinde gerçekleşmiş olması, motivasyonu arttıran bir durumdur.¹⁹ Bu durumda, sosyal öğrenme yaklaşımı özelinde, sosyal bir işbirliğinin içsel ve dışsal motivasyonun yanı sıra özel bir motivasyon türü olarak ortaya çıktığı çıkarımında bulunulabilir.

Motivasyonun her açıdan öğrenme üzerinde yoğun bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında öğrencilerin herhangi bir derse ya da dersin kazanımlarına karşı motivasyonlarının incelenmesi, eğitimin bütün bölüm ve branşları için önemli bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Her dersin

¹⁴ Rolland Viau, *Okulda Motivasyon*, çev. Yusuf Budak (Ankara: Anı yayımları, 2015), 6- 8; Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 39.

¹⁵ Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 116.

¹⁶ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 411; Ulusoy, "Güdülenme", 313.

¹⁷ Sırrı Akbaba, "Eğitimde Motivasyon", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13 (2006), 355.

¹⁸ Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 411; Ulusoy, "Motivasyon", 317; Akbaba, "Eğitimde Motivasyon", 355.

¹⁹ Ulusoy, "Motivasyon", 323.

öğretim programındaki hedef, içerik, öğrenme durumları ve ölçme-değerlendirme başlıkları bağlamında motivasyon konusu ile ilişkili olarak incelenmesi, bu derslerin mevcut problemlerini ortaya çıkarmasının yanı sıra öğrencilerin motive olmasının önündeki engellerin de kaldırılarak daha ideal bir müfredata kavuşmak için önemli bir adımdır. Bu bağlamda öğrenci motivasyonunun irdelenmesinin önem arz ettiği derslerden biri de 2010 yılında yapılan 18. Milli Eğitim Şurası'nın "Spor, Sanat, Beceri ve Değerler Eğitimi" başlığının 42. Maddesine istinaden²⁰ 30/03/2012 tarih ve 6287 numaralı kanunla resmi gazetede yayınlanması ile²¹ yürürlüğe girerek örgün eğitimde yer alan Seçmeli Kur'an-ı Kerim (SKK) dersleridir.

Yaklaşık sekiz yıldır SKK dersi, diğer seçmeli din dersleri ile birlikte uygulanmaktadır. Uygulamanın yeni oluşu, dersin hem ortaokul hem de ortaöğretim düzeyinde olması, dersin araştırmalarda farklı şekillerde çalışılmasını gerektirmiştir. Bu zaman zarfında alan yazında konuya ilişkin çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmı seçmeli din derslerinin tümünü konu alırken²² bir kısmı da sadece SKK dersi üzerine yoğunlaşmıştır.²³ Araştırma-

²⁰ Millî Eğitim Bakanlığı (Meb), "18. Millî Eğitim Şurası Kararları" (Erişim 24 Temmuz 2019).

²¹ İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunkarda Değişiklik Yapılmasına Dair kanun (İEKBDYDK), *Resmî Gazete* 28261 (30 Mart 2012), Kanun No: 6287, md 9.

²² Recep Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu Temel Dini Bilgiler-Hz. Muhammed'in Hayatı-Kur'an-ı Kerim* (İstanbul: DEM Yayınları, 2013); Hasan Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2013); Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkanlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, (İstanbul: İlke 2013); Bilal Yorulmaz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları", *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 11/41 (2014); İbrahim Aşlamacı vd., "Öğretmenlere Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/XVII (2015); Yusuf Bahri Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ordu Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/2 (2015); İlhami Kotan, *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Din Derslerine İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Banu Gürer, Emine Keskiner, "Öğretmenlerin Görüşleri Doğrultusunda Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerine Dair Bir İnceleme", *Route Educational and Social Science Journal*, 3/1 (2016); Yusuf Bahri Gündoğdu, "Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu İli Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32 (2017/2); Ümit Köse, *Ortaokullarda Seçmeli Din Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi: Gaziantep İli Örneği* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep 2018); Halil Özkaya, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Seçmeli Din Derslerini Tercih Etme Nedenlerinin Değerlendirilmesi (Kilis İli Örneği)*, (Kilis: Kilis Yedi Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muhammed Şakir Mamak, *Ortaöğretim Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşüyle Değerlendirilmesi (Elazığ İli Örneği)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²³ Mehmet Özkaya, "Ortaokullarda Seçmeli Ders Olarak Okutulan Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2015); Hacı Yusuf Acuner, "Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/4 (2016); Eyüp Günel, *Ortaokul Öğrencilerinin*

larda ders(ler)in tercih nedenleri, ders(ler)e ilişkin öğrenci ve öğretmen görüşleri, ders(ler)e karşı tutumlar, ders(ler)in hedefleri gerçekleştirme düzeyi ve ders(ler)i genel olarak ele alan raporlar bulunmaktadır.

Bu çalışmalarda özetle; SKK dersinin kazanımlarında bilişselliğin ağırlıklı olduğu, ezber oranlarının oldukça yoğun ve bir seçmeli derse göre fazla olduğu, ders ile ilgili teknik içerik için bilimselliğin ve uzman görüşlerinin göz ardı edildiği, ders materyallerinin dersin amaç ve içeriğine uygun olmadığı²⁴, SKK dersi kazanımlarının gerçekleşme oranının düşük olduğu ve öğrencilerin bu derse karşı ezberin ağırlıklı olması yargısına sahip olduğu²⁵, SKK dersinde öğrencilerin başörtüsü takmak ve abdest almak gibi hususları zorunluluk gibi algılamalarının bu derse karşı olumsuz bir yaklaşıma sebebiyet verdiği²⁶ şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca ortaokul öğrencilerinin SKK dersine karşı tutumlarını ölçen bir ölçeğin geliştirilmesine ve yine özellikle ortaokul öğrencilerinin SKK dersine yönelik tutum ve görüşlerinin belirlenmesine,²⁷ seçmeli dersleri veren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin bu derslere ilişkin öz algılarına,²⁸ DKAB öğretmenlerinin görüşlerine ve karşılaştıkları sorunlara,²⁹ öğrencilerin seçmeli dersleri seçmelerinin altında yatan çeşitli etken ve nedenlere,³⁰ seçmeli derslere ilişkin öğrencilerin yanı sıra öğretmen ve yöneticilerin de görüşlerine³¹ yönelik çalışmalar mevcuttur. Ancak ortaöğretim öğrencilerinin SKK dersine karşı motivasyonlarına yönelik herhangi bir çalışmaya ve bu derse karşı motivasyonlarını belirlemek için herhangi bir ölçeğe

Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları (Erzurum İli Örneği) (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mukadder Altun, *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri: Nitel Bir Araştırma* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁴ Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, 74- 75.

²⁵ Acuner, "Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi", 868- 869.

²⁶ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkanlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, 114; Gündoğdu, "Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor?", 580.

²⁷ Özkaya, "Ortaokullarda Seçmeli Ders Olarak Okutulan Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi"; Günel, *Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik*; Köse, *Ortaokullarda Seçmeli Din Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*.

²⁸ Yorulmaz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları".

²⁹ Aşlamacı vd., "Öğretmenlere Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar", 285-314; Altun, *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri*, 109-112.

³⁰ Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi"; Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler"; Özkaya, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Seçmeli Din Derslerini Tercih Etme Nedenlerinin Değerlendirilmesi*.

³¹ Kotan, *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Din Derslerine İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*.

ulaşılamamıştır. Bu ihtiyacı karşılamak adına bir ölçeğin geliştirilmesi hedeflenmiştir. Bu çerçevede çalışmanın problem cümlesi; “lise öğrencilerinin SKK dersine karşı motivasyonlarını belirlemek için bir ölçek geliştirmek ve öğrencilerin bu derse karşı motivasyonlarını çeşitli değişkenler açısından incelemek” olarak belirlenmiştir.

Problem cümlesi çerçevesinde araştırmanın temel amacı, SKK dersine karşı motivasyon ölçeği geliştirmektir. Bu temel amaç çerçevesinde çalışmanın alt amaçları şunlardır:

Katılımcıların SKK dersine karşı tutumlarının altında yatan sebepleri belirlemek,

Katılımcıların SKK dersine karşı motivasyonlarının sınıf ve okul türüne göre farklılaşmasının anlamlılığını belirlemek,

Katılımcıların SKK dersine karşı motivasyonlarının sosyo-ekonomik düzey ve ortama not ile ilişkisini belirlemek,

Katılımcıların SKK dersine karşı motivasyonlarının dersi almak istemelelerine göre farklılaşmasını belirlemek.

Literatürde SKK dersine yönelik motivasyon ölçeğinin olmaması bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Geliştirilen ölçeğin farklı örneklemelerde uygulanması ile alana ve dersin program geliştirme sürecine katkı sunulabilir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Araştırma karma araştırma yöntemlerinden keşfedici sıralı desene göre tasarlanmıştır. Keşfedici sıralı desen literatürde araç geliştirme deseni ve takip eden nicel desen olarak da ifade edilmektedir. Bu desenin amacı, nitel (birinci) adımda elde edilen verilerin nicel araştırmayı geliştirmesine ve ona veri sağlamasına yardımcı olmasıdır.³² Bu çerçevede araştırma üç adımda yapılmıştır. İlk adımda nitel araştırma yapılmış ve SKK dersi alan lise öğrencilerine dersi sevip sevmedikleri ve nedenleri sorulmuştur. İkinci adımda nitel bulgular çerçevesinde madde havuzu oluşturularak ölçek geliştirilmiş, son ve üçüncü adımda ise geliştirilen ölçeğin bağımsız değişkenlere göre farklılaşmaları test edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırma 2018-2019 eğitim-öğretim yılında, Van'ın merkez ilçelerindeki ortaöğretimde olan ve SKK dersini alan öğrencilerin katılımı ile gerçekleş-

³² John W. Creswell vd. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*, Çev. Yüksel Dede vd. (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 94.

tirilmiştir. Araştırmanın üç çalışma grubu bulunmaktadır. Birinci adımdaki çalışma grubu; öğrencilerin SKK dersine karşı tutumlarını ve bu tutumlarının nedenlerini belirlemek için görüşme yapılan öğrenciler oluşturmaktadır. Katılımcılar 9 ve 10. sınıf öğrencisidir. Öğrencilerin 155'i kız, 79'u ise erkek, toplam 234 öğrenciden oluşmaktadır.

İkinci adımda iki ayrı çalışma grubu vardır. Madde analizi için ayrı, diğer analizler için de ayrı gruplar ile çalışılmıştır. Yani ikinci adımın 92 öğrenciden oluşan ilk grubu ile madde analizi yapılmış, ardından 385 öğrenciden oluşan ikinci grupla açımlayıcı faktör analizi (AFA) ve doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır. Bu grupla ilgili bilgiler tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcı grubunun özellikleri

		f	%
Cinsiyet	Kız	181	47.0
	Erkek	203	52.7
	Toplam	384	99.7
	Cevapsız	1	.3
	Toplam	385	100.0
Sınıf	Lise 1	288	74.8
	Lise 2	96	24.9
	Cevapsız	1	.3
	Toplam	385	100.0
Okul türü	Anadolu lisesi	287	74.5
	Meslek lisesi	98	25.5
	Toplam	385	100.0

Tablo 1'e göre çalışma grubunun %47'sini kız öğrenciler, %52.7'sini ise erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Katılımcıların %74.8'i lise 1'inci sınıf öğrencisi iken, yaklaşık %25'i ise lise 2'nci sınıf öğrencisidir. Çalışma grubunun %74.5'i Anadolu lisesinde eğitim görmekteyken, %25.5'i meslek lisesinde öğrenim görmektedir. Cinsiyet ve sınıf sorularını bir öğrenci cevapsız bırakmıştır. Üçüncü adımdaki fark ve ilişki analizlerinde ikinci adımın ikinci katılımcı grubun verileri kullanılmıştır.

Ölçek geliştirmede AFA için çalışma grubunun büyüklüğü ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Katılımcıların en az 300 kişi olması, madde

sayısının en az 5 veya 10 katı olması şeklinde görüşler ileri sürülmektedir.³³ Çalışma grubunun 180 ila 360 arasında olması beklenirken bu çalışmada 385 kişiye ulaşılmaması ve ilgili sayılardan yüksek olması, çalışma grubunun yeterli sayıya ulaştığını göstermektedir.

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın adımlarına göre veri toplama aracı da değişmektedir. Birinci aşamada; desene uygun olarak tam yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Bir grup öğrenciye SKK dersine karşı tutumları sorulmuş ve bunun nedenlerini yazmaları istenmiştir. SKK dersine karşı tutumların belirlenmesinde etkili olduğu düşünülen değişkenler kodlanmış ve derse karşı tutum ile ilgili temalar belirlenmiştir.

İkinci adımda; veri toplama aracı olarak anket kullanılmıştır. Anket maddeleri oluşturulurken görüşmeden çıkarılan temalar ve literatürde var olan motivasyon ölçeklerinden istifade edilmiştir. Ayrıca üçüncü adımda farklılaşmaları test edilmesi hedeflenen çeşitli değişkenler (ortalama not, sosyo ekonomik düzey vb.) sorulmuştur. Alan, dil ve ölçme-değerlendirme uzmanlarının görüşü alındıktan sonra maddeler öğrencilere uygulanmıştır.

1.4. Veri Analizi

Birinci adımda; yapılandırılmış mülakat formları içerik analizine tabi tutulmuştur. Bu analiz sonrasında kodlar ve temalar belirlenmiştir. İkinci adımda; temalar ve literatürdeki ölçekler çerçevesinde madde havuzu oluşturulmuş ve ölçek geliştirme sürecine uygun olarak ölçek geliştirilmiştir. Bu aşamada güvenilirlik analizi, AFA için SPSS 20, DFA için de Lisrell 8.8 programları kullanılmıştır. Üçüncü adımda; normallik analizlerine istinaden parametrik testlerden olan ikili gruplar için ilişkisiz örneklem t-testi, ikiden fazla gruplar için tek yönlü varyans analizi olan ANOVA ve sürekli değişkenler için de pearson korelasyon analizi kullanılmıştır. Ayrıca grubun ortalaması alınmıştır.

2. Bulgular

2.1. Birinci Adım

Çalışmada veri toplama öncesinde ilgili kurumlardan izinler alınmıştır.³⁴ Çalışmanın birinci amacı çerçevesinde öğrencilere SKK dersini bir sonraki yıl alma durumları sorulmuş ve gerekçelerini ifade etmeleri istenmiştir. Bu çer-

³³ İsmail Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma* (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 155.

³⁴ 77157353-821.99-e.7746619 sayılı, 17.04.2019 tarihli, veri toplama talebi konulu olur yazısı.

çevrede katılan öğrencilerin 139'u bir sonraki yıl dersi alacağını ifade etmiştir. Katılımcıların dersi bir sonraki yıl alma gerekçeleri incelendiğinde şu temalar elde edilmiştir: Derste öğretilen-öğrenme sürecinin verimli geçmesi, dini anlamda yetkinlik (dinin daha iyi anlaşılmasına olan inanç), dersin ortalamaya etki etmesi, dersin öğretmenin olumlu izlenimi.

95 öğrenci ise bir sonraki yıl için dersi almak istemediğini ifade etmiştir. Derse karşı olumlu etkinin kaynağı olan cevapların olumsuz etkinin de kaynağı olduğu görülmektedir. Bu nedenler arasında; öğretilen-öğrenme sürecinin sıkıcı olması, diğer derslerin daha önemli addedilmesi, Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ile benzer konuların olması ve dersin öğretmenin tutum-davranışları belirlenmiştir.

2.2. İkinci Adım

Mülakat dokümanlarından elde edilen datalardan ölçeğin alt boyutlarının oluşturulmasında istifade edilmiştir. Öğretilen-öğrenme süreci-dersin öğretmeni, not kaygısı-başarısızlık, dini gerekçeler bu alt boyutlar arasındadır. Mülakat dokümanlarından elde edilen alt boyutlara ek olarak bir derse karşı motivasyonu araştırmak üzere yapılan çalışmalar incelenmiş ve bir dersin motivasyonuna etki eden unsurlar belirlenmiştir. Bu çerçevede toplumsal doyum, içsel motivasyon, dışsal motivasyon, iş birliğine dayalı motivasyon, kariyer merkezli motivasyon, öz yeterlik, performans ve motivasyonsuzluk olmak üzere toplam 8 alt boyut belirlenmiştir. Mülakat formlarından elde edilen 3 alt boyut ile birlikte toplam 11 alt boyut oluşturulmuştur.

Çalışmanın bir sonraki adımında, 11 alt boyut için 52 madde yazılmıştır. Madde yazımından sonra taslak form iki din eğitimi alan uzmanına gönderilmiş ve öneriler araştırmacılar tarafından değerlendirilerek düzenlenmiştir. Sonrasında taslak form, ölçme ve değerlendirme alanından iki uzmana gönderilmiştir. Öneriler değerlendirilerek düzeltmeler yapılmış ve 49 maddelik taslak form oluşturulmuştur. En son dil uzmanına gönderilmiş ve taslak formun dil geçerliliği sağlanmıştır. Beşli likert olarak hazırlanan taslak formda 14 madde (m5, m6, m11, m17, m19, m22, m25, m30, m36, m40, m45, m47, m48 ve m49) ters olarak sorulmuştur.

2.2.1. Madde Analizi

Madde analizi için SKK dersini alan toplam 93 lise öğrencisi katılmıştır. Madde analizinde .10'un altında değer alan maddeler (m3, m14, m26, m36 ve m43), .20'nin altında değeri olan maddeler (m1, m2 ve m25) ve .25'in altında değer alan maddeler (m9, m18, m19, m31 ve m47) formdan çıkarılmıştır. .25

ve .30 arasında değer alan maddeler (m7, m32 ve m48) formdan çıkarılmıştır. Çünkü bu maddelerin ölçekten çıkarılması durumunda cronbach alfa değerinin yükselmesine çok etki etmeyeceği görülmüştür. Taslak formun cronbach alpha değeri .91 olarak hesaplanmıştır. Toplamda 13 madde ölçekten çıkarılarak 36 maddelik form elde edilmiştir. Maddeler yeniden numaralandırılmıştır.

Elde edilen 36 maddelik form, bağımsız değişkenlerin eklenmesi ile 385 öğrencinin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Bu formda ise 10 madde (m2, m3, m7, m12, m15, m21, m29, m33, m35 ve m36) ters olarak sorulmuştur. Uygulama sonrasında öncelikle madde analizi yapılmış .10'un altındaki iki madde (m2 ve m35) ve .20'nin altındaki bir madde (m29) ölçekten çıkarılmıştır.

2.2.2. Ölçeğin Geçerliliği

Ölçeğin örtük faktör yapısını incelemek için öncelikle AFA yapılmıştır. Verilerin AFA için uygunluğunu değerlendirmek için KMO ve Barlett testleri yapılmış ve KMO .922 ve Barlett testleri χ^2 değeri ise 2188.993 ($p < .001$) olarak bulunmuştur. Bu sonuçlar AFA'nın yapılabiliğini göstermektedir. Ölçekte yer alan maddelerin faktör yük değerlerinin .30 altında olmaması dikkate alınmıştır. Temel bileşenler analizi ve alt boyutlar arasında ilişki olduğu düşünüldüğünden Direct Oblimin eğik döndürme tekniği kullanılmıştır. Maddelerin tek bir faktör altında olmasına özen gösterilmiştir. Bir maddenin faktörler altındaki değer farkı .10'dan az ise o madde binişik olarak kabul edilir.³⁵ Bu çerçevede 15 madde (m1, m3, m4, m6, m9, m12, m13, m14, m15, m16, m17, m26, m31, m33 ve m36) binişik madde olarak kabul edilmiş ve ölçekten çıkarılmıştır.

AFA sonucunda ölçeğin örtük yapısı aşağıdaki Tablo 2'de gösterilmiştir. Tablo 2'ye göre madde toplam korelasyonları .31 ila .68 arasında değiştiği ve maddelerin faktör yük değerlerinin ise .41 ila .81 arasında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlar madde faktör yük değerlerinin yeterli olduğunu göstermektedir. Birinci faktör ölçeğin %34.89'unu, ikinci faktör %8.33'ünü, üçüncü faktör ise %6.48'ini açıklamaktadır. Toplamda üç alt boyut olgunun %49.71'ini açıklamaktadır.

³⁵ Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 167.

Tablo 2: Madde Faktör Yükleri, Alt Boyutların Açıkladıkları Varyanslar, Özdeğerleri ve Madde Analizleri

	1.faktör	2.faktör	3.faktör	Madde toplam korelasyonları
m19	,780			.680
m20	,752			.566
m10	,718			.481
m11	,630			.679
m34	,574			.451
m32	,546			.511
m18	,545			.559
m28	,543			.606
m27	,498	-,389		.395
m7		,654		.318
m21		,652		.353
m5		,436		.503
m8		,413		.528
m23			,819	.520
m24			,791	.476
m25			,757	.521
m22			,606	.500
m30			,513	.527
Özdeğer	6.281	1.501	1.167	
Açıkladığı varyans	%34.89	%8.33	%6.48	
Toplam varyans	%49.71			

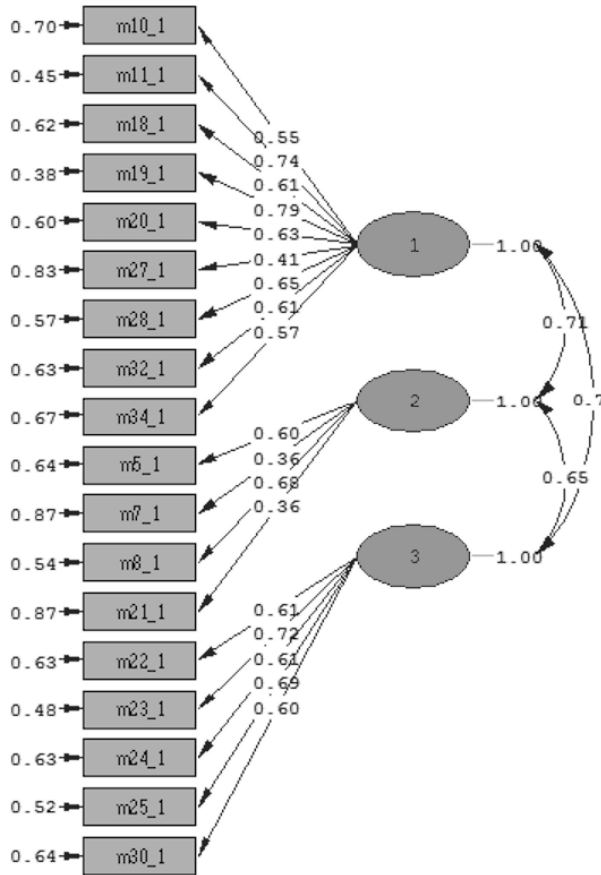
Her bir faktörün maddelerine ve teoriye göre isimlendirilmeleri yapılmıştır. Birinci faktör; derse karşı içsel motivasyona işaret eden maddelerden oluşmaktadır. Bu motifler arasında; Kuran-ı Kerim'i daha iyi anlamak, dindarlığına olumlu katkı, dersten zevk alması, saygınlık kazanmak, kaynak araştırması, meal okumaya dönük ilgi, Allah rızası, başarılı olma hissi ve mesleki hayatı için bir gereklilik bulunmaktadır. Buradaki motiflerin bireyin içsel bir isteği sonucu oluştuğu göz önüne alındığında bu faktör içsel motivasyon (İM) kavramı ile isimlendirilebilir.

İkinci faktördeki maddeler incelendiğinde; öğrenci dışındaki faktörler üzerinden motivasyon sağlanmaktadır. Öğretmen etkisinin, öğrencinin derse karşı motivasyonunda önemi ortaya çıkmaktadır. Faktördeki üç madde öğretmen etkisine işaret ederken, bir madde ise yine birey dışındaki etkinliğe grup davranışlarına işaret etmektedir. Bu nedenle bu faktör dışsal motivasyon (DM) olarak isimlendirilmiştir.

Üçüncü faktördeki maddeler incelendiğinde; iş birliğine işaret eden maddelerden oluşmaktadır. Küçük gruplar ile etkinlikler, öğrencinin çevresi ile etki-

leşim kurarak öğrendiklerini pekiştirmesi, arkadaşları ile aktiviteler yapması iş birliğine dayalı motivasyon olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede bu faktörün adı da iş birliğine dayalı motivasyon (İDM) olarak isimlendirilmiştir.

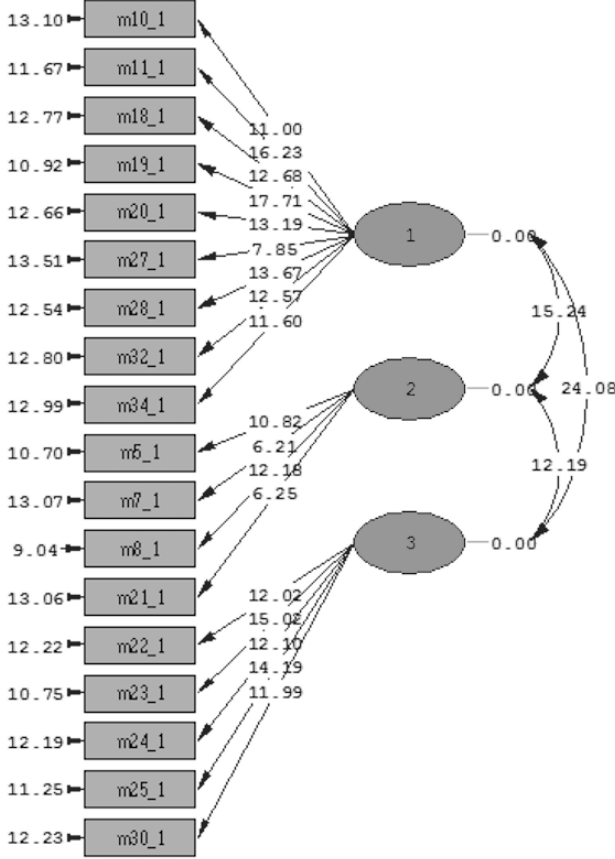
Ölçeğin AFA ile elde edilen üç alt boyutlu model yapısı birinci düzey DFA ile incelenmiş ve raporlandırılmıştır. Şekil 1 ve 2 incelendiğinde ölçeğin uyum indekslerinin anlamlı olduğu görülmektedir ($\chi^2 = 274.01$, $sd=132$, $p=.00$, $\chi^2/sd=2.07$). Madde faktör yük değerlerinin .30'dan yüksek olması gerekmektedir. Şekil 1 incelendiğinde madde faktör yük değerlerinin .30 üzeri olduğu görülmektedir.



Şekil 1: Ölçeğin birinci düzey DFA sonuçları

Ölçeğin t değerlerinin ise istenen düzeyde olduğu söylenebilir. Ölçeğin t değerleri incelendiğinde 6.21 ile 17.71 arasında değiştiği görülmektedir. T

değerlerinin 2.56'dan büyük olması³⁶ t değerlerinin uygun olduğunu göstermektedir. Ayrıca t değerleri tablosunda kırmızı renkli ok işaretinin olmaması³⁷ istenen bir durumdur. Şekil 2'de de DFA'nın t değerleri gösterilmektedir. Ve herhangi bir maddede kırmızı işaret bulunmamaktadır.



Şekil 2: Ölçeğin t değerleri

Model uyum indeksleri GFI, CFI, NFI, RFI, IFI ve AGFI'nın kabul edilebilir değeri .90 ve mükemmel uyum değeri 0.95 olarak kabul edilmektedir.³⁸ Bu ölçekte ise bu değerler sırası ile .93, .98, .96, .95, .98 ve .90 olarak hesaplanmıştır. Yani değerler kabul edilebilir ve mükemmel uyum seviyesindedir.

³⁶ Ömer Faruk Şimşek, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Ekinoks yayınları, 2007), 86.

³⁷ İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 98.

³⁸ Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 190.

RMSEA değeri ise, .08'in altı kabul edilebilir değerdir. Bu ölçeğin RMSEA değeri ise .053 olarak hesaplanmıştır. χ^2/sd 'nin ise ($\chi^2=274.01$, $sd=132$, $p=.00$, $\chi^2/sd=2.07$) 3'ten küçük olması beklenmektedir. Sonuç olarak AFA ile elde edilen faktörün yapısı DFA ile doğrulanmıştır.

Tablo 3: Ölçeğin alt boyutları arasındaki ilişki

	Motivasyon-İM	Motivasyon-DM	Motivasyon-İDM
Motivasyon-İM	1	,446**	,648**
Motivasyon-DM		1	,428**
Motivasyon-İDM			1

Yukarıdaki Tablo 3'te ölçeğin faktörleri arasındaki ilişkiler gösterilmektedir. Faktörler arasındaki .90 üzerinde bir ilişki, çoklu bağıntı probleminin göstergesi olarak kabul edilmektedir. Faktörler arasındaki ilişkilerdeki değerler, bu problemin olmadığını göstermektedir. Faktörler birbirleri ile orta ve yüksek düzeyde, pozitif yönlü anlamlı ilişkilere sahiptirler.

2.2.3. Ölçeğin Güvenirliği

SKK dersine karşı motivasyon ölçeğinin güvenilirliği iç tutarlılık (cronbach alpha) yöntemi ile analiz edilmiştir. Ölçeğin her bir alt boyutu için cronbach alpha değerleri; İM alt boyut için .84, DM alt boyutu için .58 ve İDM alt boyutu için de .77 hesaplanmıştır. Ölçeğin toplamı için de .88 olarak hesaplanmıştır. Bu değerler İM, İDM alt boyutlarının ve ölçeğin toplam puanının oldukça güvenilir olduğuna, DM alt boyutunun ise düşük güvenilirlikte olduğunu göstermektedir.³⁹

2.2.4. Ölçeğin Puanlandırılması

Ölçekten toplam puan alınabileceği gibi ölçeğin her bir faktörü ayrı ayrı analiz edilebilir. İçsel motivasyon alt boyutunda katılımcı 9 ila 45 arasında puan alabilir. Yüksek puan alması SKK dersine karşı içsel motivasyonunun yüksek olduğu anlamına gelmektedir. Dışsal motivasyon alt boyutunda da katılımcı 4 ila 20 arasında puan alabilir. 20'ye yakın puan alması derse karşı dışsal motivasyonunun yüksek olduğu anlamına gelmektedir. Bu alt boyuttaki m7 ve m21 maddeleri ters kodlanmalıdır. İş birliğine dayalı motivasyonda ise katılımcı 5 ila 25 arasında puan alabilir. Yüksek puan alması derse karşı iş birliğine dayalı motivasyonunun olduğunu göstermektedir.

³⁹ Kazım Özdamar, *Eğitim, Sağlık ve Sosyal Bilimler İçin SPSS Uygulamalı Temel İstatistik* (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 1999)'dan aktaran: Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 29

2.3. Üçüncü Adım

Bu adımda öğrencilerin çeşitli değişkenlere göre SKK dersine karşı motivasyonları analiz edilmiştir. Öncelikle SKK dersine karşı motivasyon ölçeğinin normallik analizleri yapılmış ve çalışma grubunun ortalamaları ve normallik analizleri Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: SKK motivasyon ölçeği ortalamaları ve normallik analizleri

	X	s.s.	Çarpıklık	Basıklık
Motivasyon-İM	31,82	7,82	-,602	,111
Motivasyon-DM	14,86	3,43	-,614	,276
Motivasyon-İDM	17,44	4,54	-,517	-,120
Motivasyon-T	64,13	13.30	-,514	,316

Tablo 4'e göre her bir faktör normal dağılım göstermektedir. Basıklık ve çarpıklık değerlerinin -1 ile +1 arasında olması durumunda analizlerde parametrik test kullanılmaktadır.⁴⁰ Bu nedenle analizlerde parametrik testler kullanılmıştır. Çalışma grubunun motivasyon ortalamalarına bakıldığında İM, DM, İDM ve motivasyon toplam puanın düzeylerinin katılıyorum düzeyinde olduğu görülmektedir. Yani çalışma grubunun SKK dersine karşı içsel, dışsal ve iş birliğine dayalı motivasyonları yüksektir.

Öğrencilerin okul ortalamaları ile SKK dersine karşı motivasyonu arasındaki ilişkiyi belirlemek için yapılan Pearson korelasyon analiz sonuçları Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5: Katılımcıların okul ortalamaları ile SKK dersine karşı motivasyonları arasındaki ilişki

Motivasyon türü	Motivasyon-İM	Motivasyon-DM	Motivasyon-İDM	Motivasyon-T
Okul ortalama notu	-,172**	,056	-,103	-,121*

Tablo 5'e göre katılımcıların okul ortalama notları ile SKK dersine karşı İM ($r=-.172$, $p<.01$) ve motivasyon toplam puanları ($r=-.121$, $p<.05$) arasında anlamlı, düşük düzeyde ve negatif yönlü ilişki vardır. Okul ortalaması ile SKK dersine karşı DM ($r=.056$, $p>.05$) ve İDM ($r=-.103$, $p<.05$) arasında ise anlamlı bir ilişki yoktur. Öğrencilerin okul ortalaması yükseldikçe SKK dersine karşı İM düzeyleri düşmektedir. Aynı şekilde öğrencilerin okul ortalaması yükseldikçe dersine karşı motivasyonları düşmektedir.

Katılımcıların lise türlerine göre SKK dersine karşı motivasyonları arasındaki farklılaşmayı belirlemek için yapılan ilişkisiz örneklem t-testi analizi yapılmış ve sonuçları Tablo 6'da gösterilmiştir.

⁴⁰ Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 25.

Tablo 6: Katılımcıların lise türüne göre SKK dersine karşı motivasyonlarının incelenmesi

Motivasyon türü	Lise türü	N	X	s.s.	T	p
Motivasyon-İM	Anadolu lisesi	287	31,10	7,94	-3.325	.001
	Meslek lisesi	98	33,94	7,07		
Motivasyon-DM	Anadolu lisesi	287	14,82	3,42	-.480	.632
	Meslek lisesi	98	15,01	3,46		
Motivasyon-İDM	Anadolu lisesi	287	17,14	4,61	-2.277	.029
	Meslek lisesi	98	18,30	4,25		
Motivasyon-T	Anadolu lisesi	287	63.06	13.54	-2.718	.007
	Meslek lisesi	98	67.26	12.11		

Öğrencilerin öğrenim gördükleri liselere göre SKK dersine karşı İM puanları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($t=-3.325, p<.05$). Buna göre Anadolu Lisesi'nde öğrenim gören öğrencilerin İM puan ortalamaları ($X=31.10$) meslek lisesinde öğrenim gören öğrencilerin puan ortalamalarına ($x=33.94$) göre düşüktür. Öğrencilerin DM puan ortalamaları katılımcıların lise türlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmamaktadır ($t-.480, p>.05$). Öğrencilerin İDM puan ortalamaları öğrencilerin lise türüne göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($t=-2.277, p<.05$). Buna göre Anadolu lisesinde okuyan öğrencilerin SKK dersine karşı İDM ortalama puanları ($X=17.14$) meslek lisesindeki öğrencilerin ortalama puanlarından ($X=18.30$) düşüktür. Motivasyon toplam puanları da okul türüne göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($t=-2.718, p<.05$). Meslek lisesinde öğrenim gören öğrencilerin motivasyonları, Anadolu Lisesi'nde öğrenim gören öğrencilerden yüksektir.

Öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıfa göre SKK dersine karşı motivasyonlarındaki farklılaşmaları belirlemek için yapılan ilişkisiz örneklem t-testi analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7: Katılımcıların sınıflarına göre SKK dersine karşı motivasyonların incelenmesi

Motivasyon türü	Sınıf	N	X	s. s.	t	p
Motivasyon-İM	Lise 1	288	32,77	7,60	4.270	.000
	Lise 2	96	28,91	7,83		
Motivasyon-DM	Lise 1	288	14,86	3,41	-.024	.981
	Lise 2	96	14,87	3,51		
Motivasyon-İDM	Lise 1	288	17,78	4,42	2.580	.010
	Lise 2	96	16,41	4,78		
Motivasyon-T	Lise 1	288	65.42	12.88	3.370	.001
	Lise 2	96	60.20	13.88		

Öğrencilerin sınıflarına göre SKK dersine karşı İM ortalama puanları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($t=4.270, p<.05$). Buna göre dokuzuncu sınıf öğrencilerinin ortalama puanı ($X=32.77$) onuncu sınıf öğrencilerin ortalama

puanlarından ($X=28.91$) yüksektir. Katılımcıların sınıflarına göre DM ortalama puanları anlamlı bir şekilde farklılaşmamaktadır ($t=-.024$, $p>.05$). Katılımcıların sınıflarına göre İDM ortalama puanları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($t=2.580$, $p<.05$). Buna göre dokuzuncu sınıf öğrencilerinin ortalama puanları ($X=17.78$) onuncu sınıf öğrencilerin ortalama puanlarından ($X=16.41$) yüksektir. Öğrencilerin motivasyon toplam puanları da öğrencinin sınıfına göre anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($t=3.370$, $p<.05$). Dokuzuncu sınıf öğrencilerinin motivasyon düzeyleri onuncu sınıf öğrencilerinden yüksektir.

Katılımcıların aylık gelirleri ile SKK dersine karşı motivasyonları arasındaki ilişkiyi belirlemek için yapılan Pearson korelasyon analizi sonuçları Tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8: Katılımcıların aylık geliri ile SKK dersine karşı motivasyonlarının incelenmesi

	Motivasyon-İM	Motivasyon-DM	Motivasyon-İDM	Motivasyon-T
Aylık gelir	-,176**	-,041	-,222**	-,187**

Katılımcıların aylık gelirleri ile İM ($r = -.176$, $p<.05$), İDM ($r = -.222$, $p<.05$) ve motivasyon toplam puanları ($r = -.187$, $p<.05$) arasında anlamlı, negatif yönlü ve düşük düzeyde ilişki vardır. Katılımcıların aylık gelirleri ile DM arasındaki ilişki ise anlamsızdır ($r = -.041$, $p>.05$). Buna göre öğrencilerin aylık gelirleri arttıkça İM, İDM ve motivasyon düzeyleri düşmektedir.

Katılımcılara şu an imkânım olsa SKK dersini almazdım sorusuna verdikleri cevaplara göre SKK dersine karşı motivasyonlarının farklılaşmasını belirlemek için tek yönlü varyans analizi ANOVA yapılmış ve analiz sonuçları Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 9: Katılımcıların "Şu an imkânım olsa SKK dersini almazdım" önermesine göre SKK dersine karşı motivasyonun incelenmesi

Şu an imkânım olsa SKK dersini almazdım.		N	X	s. s.	s. d.	F	p	Anlamlı fark	
Motivasyon-İM	Evet	A	87	27,13	7,83	2/363	28.126	.000	A-B, A-C, B-C
	Hayır	B	196	34,07	7,57				
	Fikrim yok	C	83	30,70	5,95				
Motivasyon-DM	Evet	A	87	13,44	3,49	2/363	13.264	.000	A-B, B-C
	Hayır	B	196	15,59	3,20				
	Fikrim yok	C	83	14,48	3,40				
Motivasyon-İDM	Evet	A	87	14,87	4,84	2/363	22.253	.000	A-B, A-C, B-C
	Hayır	B	196	18,57	4,27				
	Fikrim yok	C	83	17,06	3,83				
Motivasyon-T	Evet	A	87	55,45	13,69	2/363	33.53	.000	A-B, A-C, B-C
	Hayır	B	196	68,24	12,68				
	Fikrim yok	C	83	62,25	9,47				

Katılımcıların imkanları olsa SKK dersini almazdım sorusuna verdikleri cevaplara göre İM puan ortalamaları farklarının anlamlı olduğu bulunmuştur ($F_{3,363}=28.126, p<.05$). Farkın hangi gruplar arası olduğunu belirlemek için yapılan Scefte testine göre gruplar arasındaki farkların tamamı anlamlıdır. Buna göre SKK dersini almak istemeyenler ($X=27.13$) almak isteyenlere ($X=34.07$) ve fikri olmayanlara ($X=30.7$) göre daha düşük puan ortalamalarına sahiptir. Gruplar arasında en yüksek puanı dersi almak isteyenler olduğu görülmektedir.

Katılımcıların imkanları olsa SKK dersini almazdım sorusuna verdikleri cevaplara göre DM puan ortalamaları farkının anlamlı olduğu bulunmuştur ($F_{3,363}=13.264, p<.05$). Farkın hangi gruplar arası olduğunu belirlemek için yapılan Scefte testine göre dersi almak isteyenlerin almak istemeyenler ve fikri olmayanlar ile arasında fark anlamlıdır. Dersi almak isteyenlerin ortalamaları ($X=15.59$), almak istemeyenlere ($X=13.44$) ve fikri olmayanlara ($X=14.48$) göre daha yüksektir.

Katılımcıların imkanları olsa SKK dersini almazdım sorusuna verdikleri cevaplara göre İM puan ortalamaları farkının anlamlı olduğu bulunmuştur ($F_{3,363}=22.253, p<.05$). Farkın hangi gruplar arası olduğunu belirlemek için yapılan Scefte testine göre gruplar arasındaki farkların tamamı anlamlıdır. Buna göre SKK dersini almak isteyenler ($X=18.57$) almak istemeyenlere ($X=14.87$) ve fikri olmayanlara ($X=17.06$) göre daha yüksek puan ortalamalarına sahiptir. Gruplar arasında en yüksek puanı, dersi almak isteyenler olduğu görülmektedir.

Katılımcıların imkanları olsa SKK dersini almazdım sorusuna verdikleri cevaplara göre motivasyon toplam puanları farkının anlamlı olduğu bulunmuştur ($F_{3,363}=33.53, p<.05$). Farkın hangi gruplar arası olduğunu belirlemek için yapılan Scefte testine göre gruplar arasındaki farkların tamamı anlamlıdır. Dersi almak isteyenler ($X=68.24$), almak istemeyenlerden ($X=55.45$) ve fikri olmayanlardan ($X=62.25$) yüksek motivasyona sahiptir. Fikri olmayanların motivasyonları ($X=62.25$) da almak istemeyenlerden ($X=55.45$) daha yüksektir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Türkiye'nin din öğretimi tecrübesinin önemli bir göstergesi olan DKAB dersleri gibi din, ahlak ve değerler ders grubundaki seçmeli din dersleri de zamanla önemli bir tecrübe olacaktır. Bu tecrübenin kazanılması ve geliştirilmesi için derslere ilişkin araştırmalar yapılması gerekmektedir. Bu çerçevede hazırlanan bu çalışmada da öğretim programı, eğitim politikaları, öğretmen, öğrenci ve veliler açısından önemli sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışma sonucunda geçerli ve güvenilir SKK dersine karşı motivasyon ölçeği geliştirilmiştir. Ölçek için alan ve literatürden yola çıkılmış ve elde edilen faktörler motivasyondaki üç önemli öğeye işaret etmiştir. Bunlar içsel, dışsal

ve iş birliğine dayalı motivasyondur. Bu motivasyon türleri elbette her bir ders için önemlidir. Ancak SKK dersindeki içsel motivasyondaki maddelerde, manevi motiflere işaret edilmektedir. Öğrencilerin seçmeli din derslerini tercih nedenlerini araştıran Gündoğdu da bu duruma işaret eden sonuçlara ulaşmıştır. Gündoğdu'ya göre⁴¹ dini güzel şekilde yaşama, İslam hakkında doğru bilgi edinme, dini konuların ilgi çekmesi, güzel ahlaka sahip olma nedenleri öğrencilerin seçmeli din dersi almasında etkili olmuştur. Meydan'ın⁴² çalışmasında da seçmeli din derslerinin seçiminde öğrencinin ilgi ve merakı etkinken, Mamak da⁴³ çalışmasında seçmeli din derslerinin önem sırası ile dini tanımaya, daha ahlaklı insan olmaya ve daha dindar insan olmaya etki ettiğini bulmuştur. Literatürdeki bulgular ölçeğin birinci alt boyutu olan içsel motivasyona işaret olarak yorumlanabilir ve içsel motivasyonun SKK dersindeki motivasyonlardan önemli bir bileşen olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca bu sonuçlar, SKK dersinin öğrencide manevi açıdan meydana getirebileceği olumlu ve olumsuz gelişmelerdeki potansiyeli göstermektedir.

SKK dersine karşı dışsal motivasyonda ana etkenin öğretmen faktörü olduğu söylenebilir. Dört maddenin üçünde öğretmen faktörüne ve onun ders işleme etkinliklerine işaretler bulunmaktadır. Yani genelde diğer derslere, özelde de SKK dersine karşı dışsal motivasyonun temelinde öğretmenin olduğu söylenebilir. Bu sonuçlar literatürdeki sonuçlar ile de benzerlik göstermektedir. Nitekim Meydan'ın⁴⁴ çalışmasında seçmeli din derslerini seçmede içsel nedenlerden sonra çevresel faktörler gelmektedir. Benzer şekilde Gündoğdu'nun⁴⁵ çalışmasında da içsel unsurlardan sonra not, arkadaş, ders öğretmeni gibi çevresel faktörler gelmektedir. Günel de çalışmasında,⁴⁶ SKK öğretmenine karşı tutum ile SKK dersine tutum arasında orta düzeyde anlamlı pozitif bir ilişki bulmuştur. Bahçekapılı da kendi çalışmasında SKK derslerinde öğretmen ile kurulamayan ideal bir iletişimin öğrenciler açısından ders için önemli bir sorun teşkil ettiği sonucuna ulaşmıştır.⁴⁷ Bütün bu bulgular, her derste olduğu gibi SKK dersinde de öğretmenin derse karşı motivasyonda önemli bir aktör olduğuna işaret etmektedir.

⁴¹ Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler", 134-135.

⁴² Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 234.

⁴³ Mamak, *Ortaöğretim Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşüyle Değerlendirilmesi*, 48

⁴⁴ Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 234.

⁴⁵ Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler", 134-135.

⁴⁶ Günel, *Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları*, 53.

⁴⁷ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 108.

SKK dersine karşı motivasyonun klasik anlamda içsel ve dışsal motivasyonun yanında iş birliğinin de çıkması bu dersteki akran eğitiminin ve grup çalışmalarının önemine işaret olarak yorumlanabilir. İş birliğinde sadece arkadaşların değil ailenin de maddeler içinde olması dersin sınıf dışında da etkisine yorumlanabilir. Öte yandan iş birliğinin motivasyona etkisi, sosyal öğrenme kuramının insan motivasyonu için insanın başkaları ile etkileşim halinde olmasının önemini desteklemesi de bu anlamda ortaya çıkmaktadır. Öğretmenlerin SKK dersinde iş birliğine dayalı öğretim yöntem ve tekniklerini kullanması derse karşı motivasyonun artırabilecektir.

Analizler sonucu elde edilen veriler; üç boyutlu, 18 maddeli SKK dersine karşı motivasyon ölçeğinin geçerli ve güvenilir ölçek olduğunu göstermektedir. Ölçeğin İmam-Hatip Liseleri'nde (İHL) kullanılması geçerli sonuçlar vermeyebilir. Çünkü İHL'deki Kur'an-ı Kerim (KK) derslerine karşı motivasyonların farklılık göstermesi beklenmektedir. KK dersi, İHL'de meslek dersi olduğundan farklı motivasyon kaynaklarını gerektirebilir. Mesela İHL'de bu ders, kariyer planlamasının bir parçası olabilir. Oysa ki bu ölçekte bu çerçevede bir faktör bulunmamaktadır. Madde havuzu oluşturmada kariyerle ilgili sorular sorulmuşsa da bir boyut olarak ölçekte yer almamıştır.

Ölçek İHL'de ve İHO'da uygulanamasa da geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılarak orta okullarda kullanılabilir. Her ne kadar dersin seçiminde öğrencilerin benzer kaygı ve amaçlar güttüğüne dönük araştırma bulgularına rastlanılmışsa da⁴⁸ motivasyon söz konusu olduğunda, bunun da farklı çalışmalar ile test edilmesi gerektiği söylenebilir. Çünkü gelişimsel olarak farklı dönemlerde olan lise ve ortaokul öğrencilerinin motivasyonları da farklılaşabilir. Zira liseye giden bir öğrenci ile ortaokuldaki bir öğrencinin aynı motivasyonel dinamiğe sahip olamayacakları düşünülmektedir. Özellikle İM faktöründe bunun daha da gözlemleneceği söylenebilir. Bu nedenle ortaokullarda kullanılması durumunda yeniden analizlerin yapılması gerekebilir.

SKK dersine karşı motivasyonların çeşitli değişkenlere göre incelendiği araştırmanın üçüncü adımının sonuçlarında;

Lise 1'deki katılımcıların SKK dersine karşı İM, İDM ve toplam motivasyon düzeyleri, lise 2'deki katılımcıların düzeylerine göre daha yüksektir. Meydan⁴⁹ yaptığı çalışmada da seçmeli din dersini ilk defa alanların oranları sonraki yıllarda seçmeli din dersi almak isteyenlerden oldukça yüksek çıkmıştır. Meydan bunun nedeni olarak derslerin içerik ve işleniş açısından öğrenciyi doyurma-

⁴⁸ Köse, *Ortaokullarda Seçmeli Din Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi*, 53.

⁴⁹ Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 237.

diği şekilde yorumlamaktadır. Benzer sonuçlar Günel'in⁵⁰ ortaokullardaki SKK dersine karşı tutum çalışmasında da bulunmuştur. Sınıf seviyeleri yükseldikçe öğrencilerin derse karşı olumlu tutumları düşmektedir. Benzer sonuçlar Gündoğdu'nun çalışmasında da bulunmaktadır⁵¹. Bu bulgular, SKK dersinin bu probleminin nedenleri üzerine yeni araştırmalar yapılabilir.

Katılımcı öğrencilerin okul ortalama notları ile SKK dersine karşı İM ve toplam motivasyon düzeyleri arasında, negatif yönlü, düşük düzeyde ve anlamlı bir ilişki vardır. Yani öğrencilerin okul ortalamaları yükseldikçe SKK dersine karşı motivasyon düzeyleri düşmektedir. Bu durum akademik olarak başarılı olan öğrencinin SKK dersine karşı motivasyonun düşük olduğu anlamına gelmektedir. Bunun nedenleri arasında; dersin öğrenciyi tatmin etmemesi⁵², öğrencinin sorularına cevap bulamaması, üniversite sınavlarında soru çıkmıyor oluşu, öğretmenleri ölçme ve değerlendirmede farklı kriterler uygulanması⁵³ gibi nedenler olabilir. Ancak bu sorunun kaynakları üzerine araştırmalar yapılması gerekmektedir.

Katılımcı öğrencilerin aylık ortalama gelirleri ile SKK dersine karşı İM, İDM ve toplam motivasyon düzeyleri arasında, negatif yönlü anlamlı bir ilişki vardır. Günel de çalışmasında aylık gelir ile SKK dersine karşı tutum arasında anlamlı farklılaşmalar bulmuştur.⁵⁴ Çok yüksek gelir düzeyi olanlar gruplar arasında en düşük tutum puanı almıştır. Aylık gelir ile SKK dersine karşı İM, İDM ve motivasyon düzeyleri arasındaki negatif ilişkinin de araştırmalarla ele alınması ve bunun nedenleri üzerine çalışmalar yapılması gerekmektedir.

Meslek lisesinde öğrenim gören öğrencilerin SKK dersine karşı İM, İDM ve toplam motivasyon düzeyleri, Anadolu lisesinde öğrenim gören öğrencilerin İM, İDM ve toplam motivasyon düzeylerinden daha yüksektir. Benzer sonuçlara literatürde de rastlanmaktadır. Gündoğdu'nun psikolojik etmenleri (içsel motivasyona benzer maddeler içermektedir) öğrencilerin lise türüne göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.⁵⁵ Meslek liseleri gruplar arasında en yüksek puanı almıştır. Lise türleri motivasyonun doğrudan kaynağı değildir. Burada okul iklimi üzerinden sonuçlar ele alınabilir. Yani araştırmacılar okul iklimi ile SKK dersi arasındaki ilişkiyi ele alan araştırmalar yapabilirler.

⁵⁰ Günel, *Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları*, 54-55.

⁵¹ Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler", 149.

⁵² Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 238.

⁵³ Altun, *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri*, 111

⁵⁴ Günel, *Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları*, 64.

⁵⁵ Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler", 140.

Okul türü ve sınıf değişkenine göre SKK dersine karşı DM düzeyleri anlamlı şekilde farklılaşmamaktadır. Gündoğdu⁵⁶ çalışmasında çevresel faktörler (dışsal motivasyon ile benzer maddelere sahiptir) ile okul türü arasında anlamlı farklılaşma bulmamıştır. Ayrıca okul ortalaması ve aylık gelir ile SKK dersine karşı DM arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Bunun nedeni olarak DM bireyin özelliklerinden ziyade kendisi dışındaki özellikler ile alakalı olmasında aranabilir. Yukarıdaki sorular katılımcılarla ilgili bireysel sorular olduğundan farklılaşma ve ilişkinin anlamsız çıkmasının bir nedeni olarak düşünülebilir.

Katılımcılara sorulan "İmkânım olsa SKK dersini almazdım." önermesine verdikleri cevaplara göre SKK dersine karşı motivasyonları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Üç faktörde de "Hayır" cevabını verenler "Evet" cevabını verenlerden anlamlı bir şekilde yüksek motivasyon düzeylerine sahiptir. Bu sonuçlar ölçeğin istenilen davranışı ölçtüğü şeklinde yorumlamaya kanıt olarak öne sürülebilir. Çünkü her faktörde "Hayır" cevabını verenler, hem "Evet" cevabını verenlerden hem de "Fikrim yok" cevabını verenlerden daha yüksek motivasyon puanlarına sahiptir. Derse karşı tutum sorusu ile motivasyon ölçeği arasındaki anlamlı farklılaşma sonuçları, ölçeğin geçerli olduğuna işaret olarak yorumlanabilir.

Kaynakça

- Acuner, Hacı Yusuf. "Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4, 2016.
- Adair, John. *Etkili Motivasyon*. Çev. Salih Uyan. Ankara: Babıali Kültür Yayınları, 4. Baskı, 2013.
- Akbaba, Sırrı. "Eğitimde Motivasyon". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006) 343-361.
- Altun, Mukadder. *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri: Nitel Bir Araştırma*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aşlamacı, İbrahim- Gök, Ömer Faruk. "Öğretmenlere Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/XVII (2015) 354-385.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkanlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlke, 2013.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 6. Baskı, 2005.
- Bolat, Özgür. *Beni Ödülle Cezalandırma*. İstanbul: Doğan Kitap Yayıncılık, 120. Baskı, 2018.
- Cole, Luella- Morgan, John J. B. *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*. Çev. Belkıs Halim Vassaf. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1975.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 36. Baskı, 2018.
- Creswell, John W.- Clark, Vicki L. Plano. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. Çev. Ed. Yüksel Dede. Selçuk Beşir Demir, Ankara: Anı Yayınları, 2015.
- Fidan, Nuretin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 3. Baskı, 2012.

⁵⁶ Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler", 149.

- Gülşen, Celal. "Sınıfta Motivasyon Sürecinin Yönetimi", *Kuram ve Uygulamada Sınıf Yönetimi*. Ed. Celal Gülşen, Ankara: Anı Yayınları, 5. Baskı, (2017) 165- 192.
- Günel, Eyup. *Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları (Erzurum İli Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu İli Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017/2) 557-582.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ordu Örneği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015) 121- 155.
- Işık, Yüksel. *Motivasyon Mucizesi*. İstanbul: Sis Yayıncılık, 2014.
- İEKBDYDK, İlköğretim ve Eğitim kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun. *Resmi Gazete* 28261 (30 Mart 2012). Erişim 7 Ekim 2020, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/201204118.htm?utm_campaign=DonanimHaber&utm_medium=referral&utm_source=DonanimHaber.
- Kaymakcan, Recep- Aşlamacı, İbrahim- Yılmaz, Mustafa- Telli, Adnan. *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu Temel Dini Bilgiler- Hz. Muhammed'in hayatı- Kur'an-ı Kerim*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.
- Kotan, İlhami. *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Din Derslerine İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Köse, Ümit. *Ortaokullarda Seçmeli Din Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi: Gaziantep İli Örneği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep 2018.
- Lang, Peter J- Bradley, Margaret M.- Cuthberet, Bruce N. "Emotion, Motivation and Anxiety: Brain Mechanisms and Psychophysiology". *Biol Psychiatry* 44 (1998) 1248-1263.
- Mamak, Muhammed Şakir. *Ortaöğretim Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşüyle Değerlendirilmesi (Elazığ İli Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "18. Milli Eğitim Şurası Kararları". Erişim: 24 Temmuz 2019, http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_09/29170222_18_sura.
- Meydan, Hasan. "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013) 219- 250.
- Özkaya, Halil. *Ortaöğretim Öğrencilerinin Seçmeli Din Derslerini Tercih Etme Nedenlerinin Değerlendirilmesi (Kilis İli Örneği)*. Kilis: Kilis Yedi Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özkaya, Mehmet. "Okullarda Seçmeli Ders Olarak Okutulan Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015) 285- 314.
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayınları, 2015.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Şimşek, Ömer Faruk. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Ekinoks Yayınları, 2007.
- Tavşancıl, Ezel, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2005.
- Tosun, Cemal. "Din Eğitiminde Motivasyon". *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu*. Balıkesir: 2017.

TDK, Türk Dil Kurumu. Erişim: 11 Nisan 2020, <https://sozluk.gov.tr>.

Ulusoy, Ayten. "Güdülenme". *Gelişim ve Öğrenme*. Ed. Ayten Ulusoy. Ankara: Anı Yayınları, 5. Baskı, (2006) 307- 324.

Viau, Rolland. *Okulda Motivasyon*. Çev. Yusuf Budak. Ankara: Anı yayınları, 2015.

Yorulmaz, Bilal. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları". *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 11/41 (2014) 312- 324.

Madde no		Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Fikrim yok	Katlıyorum	Kesinlikle katılıyorum
10	Toplumda saygınlık kazanmak için Kuran-ı Kerim dersinin önemli olduğunu düşünüyorum.	1	2	3	4	5
11	Kuran-ı Kerim dersinde, Kuran'ı öğrenmekten zevk alıyorum.	1	2	3	4	5
18	Kuran-ı Kerim dersini, Allah rızası için öğrenirim.	1	2	3	4	5
19	Kuran-ı Kerim'i daha iyi anlamak için bu dersi almak gereklidir.	1	2	3	4	5
20	Kuran'ı Kerim'i öğrenmek dindarlığımı olumlu etkilediğini düşünüyorum.	1	2	3	4	5
27	Kuran-ı Kerim dersi, hedeflediğim mesleki hayatım için önemlidir.	1	2	3	4	5
28	Kuran-ı Kerim dersinde başarılı olabileceğim hususunda kendime güveniyorum.	1	2	3	4	5
32	Kuran-ı Kerim dersi, meal okumaya dönük ilgimi artırmıştır.	1	2	3	4	5
34	Kuran-ı Kerim dersine yönelik farklı kaynakları araştırdım.	1	2	3	4	5
5	Öğretmenimizin farklı etkinliklere yer vermesi, derse karşı ilgimi artırır.	1	2	3	4	5
7	Öğretmen, öğrencileri önemsemediği için Kuran-ı Kerim dersine ilgi duymuyorum.	1	2	3	4	5
8	Öğretmenimin Kuran-ı Kerim öğrenmeye karşı teşvikleri başarılı olmamı sağlıyor.	1	2	3	4	5
21	Kuran-ı Kerim dersindeki grup çalışmaları beni rahatsız eder.	1	2	3	4	5
30	Kuran-ı Kerim dersindeki kazanımlarla ilgili bilgi ve becerilerimi ilerletebileceğimi düşünüyorum.	1	2	3	4	5
22	Kuran-ı Kerim dersine küçük gruplar halinde çalışmak eğlencelidir.	1	2	3	4	5
23	Kuran-ı Kerim dersinde öğrendiklerimi arkadaşlarım/ ailem ile pekiştirmekten hoşlanırım.	1	2	3	4	5
24	Kuran-ı Kerim ders notlarımı arkadaşlarımla paylaşmak isterim.	1	2	3	4	5
25	Kuran-ı Kerim dersi ile ilgili arkadaşlarımla aktiviteler yapmak isterim.	1	2	3	4	5

II. MEŞRUTİYET SONRASI OSMANLI TÜRKİYE'SİNDE POZİTİVİZM TELAKKİSİ: HÜSEYİN CAHİD VE AHMED ŞUAYB BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

**THE PERSPECTIVE OF POSITIVISM IN OTTOMAN TURKEY'S SECOND CONSTITUTIONAL
ERA: A STUDY IN THE CONTEXT OF HUSSEIN CAHID AND AHMED SHUAYB**

ADNAN İHTİYAR

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Bingöl, Türkiye
Res. Asst., Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religious Sciences, Bingöl, Turkey

adnanihtiyar96@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6720-9106

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
5 Temmuz 2020	5 July 2020
Kabul Tarihi	Accepted
2 Kasım 2020	2 November 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.764341>

ATIF/CITE AS:

İhtiyar, Adnan, "II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Türkiye'sinde Pozitivizm Telakkisi: Hüseyin Cahid Ve Ahmed Şuayb Bağlamında Bir İnceleme" [The Perspective of Positivism in Ottoman Turkey's Second Constitutional Era: A Study in the Context of Hüseyin Cahid and Ahmed Şuayb], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 707-729.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



The Perspective of Positivism in Ottoman Turkey's Second Constitutional Era: A Study in the Context of Hüseyin Cahid and Ahmed Şuayb

Abstract

The positivism that started to spread in all European countries since the second half of the 19th century has influenced some of the Ottoman intellectuals, as in the rest of the world. Undoubtedly, there are many personal and political reasons for this situation, as well as many different reasons. However, the most important of them, in our opinion, is that some Ottoman intellectuals, who tried to follow the Western world and contact somehow with modern currents, attributed the reason for the backwardness of civilization in the last years of the Ottoman Empire to the absence of scientific mentality. Therefore, they thought that spreading the positivist philosophy was an appropriate way for the establishment of methods and approaches specific to positive sciences in their geography. In this article, we examine the influence of positivism on the Second Constitutional Era's Ottoman intellectuals in the example of Ottoman thinkers Hüseyin Cahid Yalçın and Ahmed Şuayb. It seems that these two positivist thinkers were seriously influenced by the positivist French philosopher Hippolyte Taine and shaped their intellectual mentalities around his thoughts. When we consider the intellectual activities of these two thinkers and their effects on the thought environment of later periods, it becomes obvious how important they are in terms of positivism in Ottoman Turkey's Second Constitutional Era. In this context, on the one hand we aimed to determine the extent of the influence of the Taine in the entry of positivism into the intellectual sphere in Turkey. On the other hand, by examining and comparing the positivist ideas that shape the mentalities and approaches of Hüseyin Cahid and Ahmed Şuayb, we looked for an answer to the question "why positivism?". Thus, we tried to trace the purpose behind this orientation. It should be noted here that in the previous studies on both Hüseyin Cahid and Ahmed Şuayb's positivism approaches, their positivist ideas were not specifically studied and the aim that directed their positivism perspectives was also neglected. As will be seen in this study, this situation has prevented the researchers from evaluating the ideas of both thinkers healthily. For this reason, we based the writings of *Servet-i Fünûn* to examine Hüseyin Cahid's ideas, and *Hayât ve Kitâblar* to examine the ideas of Ahmed Şuayb.

Hüseyin Cahid criticized Ernest Renan for his attitudes towards poetry and art, rejected his views, and argued that an artist should know the scienti-

fic developments of his time. Therefore, science and art are not substitutes for each other. In this context, it will be seen that it is truly a remarkable point that the thinker has provided a successful compromise perspective on the relationship between science and art. This determination shows a more important result for our subject. This result is that Hüseyin Cahid's main issue was to place a specific method of positive science in Turkey. Cahid has been heavily influenced by Taine and based on him especially in the fields of literature and aesthetics. In general, Cahid, who did not deal with the ideas of any positivist thinker other than Taine and the thinkers who supported him, did not directly refer to the thoughts of Auguste Comte. As for Ahmed Şuayb, who dealt with positivism more broadly than Hüseyin Cahid, it was seen that he had a typical positivist profile. However, both thinkers followed Taine and applied the method that followed in natural sciences to the field of morality. Determinism is the result of positivism and is at the heart of all scientific criticisms and developments in Taine's thought. This played a direct role in both Hüseyin Cahid and Ahmed Şuayb's adoption of determinism. As a result, we see that Taine had a great influence as much as Auguste Comte at least on the entry of positivism into Ottoman Turkey. Hüseyin Cahid and Ahmed Şuayb were so impressed by his thoughts that they conveyed his ideas exactly and adopted them like their own. On the other hand, we see that the main aim in preferring positivism is to compensate for the backwardness of the Ottoman Empire in terms of civilization, to gain a scientific mindset, and to place the approaches related to positive sciences. This result confirms the thesis mentioned above. It will be seen that the writings and ideas of both thinkers are the results of the search for a solution for the troubled period and the desire to bring the Ottoman Empire to the level of Western civilization.

Keywords: Philosophy, Ottoman thought, Positivism, Hüseyin Cahid Yalçın, Ahmed Şuayb, Hippolyte Taine.

II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Türkiye'sinde Pozitivizm Telakkisi: Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb Bağlamında Bir İnceleme

Öz

XIX. Yüzyılın ikinci yarısı ile beraber bütün Avrupa ülkelerinde giderek yaygınlık kazanan pozitivist düşünce, tüm dünyada olduğu gibi, Osmanlı aydınlarından bazılarını da etkilemiştir. Şüphesiz ki bu durumun kişisel ve siyasal birtakım sebeplerinin yanı sıra birçok farklı nedeni de söz konusudur. Ancak, kanaatimizce bunlardan en mühim olanı, Batı dünyasını izlemeye ve modern akımlarla bir şekilde temas kurmaya çalışan bazı aydınların medeni-

yet bakımından geri kalmışlıklarının sebebini bilimsel zihniyete sahip olmaya bağlamalarıdır. Dolayısıyla onlar, kendi coğrafyalarında pozitif (müsbet) bilimlere özgü metot ve anlayışların yerleşmesi için pozitivist felsefeyi yaymanın uygun bir yol olduğunu düşünmüşlerdir. Bu makalede, Osmanlı mütefekkirlerinden Hüseyin Cahid Yalçın ve Ahmed Şuayb örneğinde, pozitivistin II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı Türkiye'sinin aydınları üzerindeki etkisi incelenmektedir. Bu iki pozitivist düşünürün pozitivist Fransız filozofu Hippolyte Taine'den ciddi anlamda etkilendikleri ve zihin dünyalarını esas olarak onun düşünceleri etrafında şekillendirdikleri görülmektedir. Bu iki aydının gerek entelektüel faaliyeti gerekse de sonraki dönemlerin düşünce ortamı üzerindeki etkileri nazar-ı itibara alındığında, II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı Türkiye'sinde pozitivism açısından ne denli önemli oldukları aşikâr olmaktadır. Bu bağlamda bir taraftan Taine'in, pozitivismin Türkiye'ye girişinde ne kadar etkili olduğunun tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Diğer taraftan, Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb'ın zihniyet dünyası ve anlayışlarına yön veren pozitivist fikirler incelenmek ve mukayese edilmek suretiyle, temel olarak "niçin pozitivism?" sorusuna cevap aranmakta ve bu yönelimin arkasındaki amacın izleri sürülmeye çalışılmaktadır. Burada belirtmelidir ki, gerek Hüseyin Cahid gerekse de Ahmed Şuayb'ın pozitivism anlayışları ile ilgili olarak yapılan önceki çalışmalarda, onların pozitivist fikirleri özel olarak ele alınmadığı gibi onların pozitivism telakkilerini yönlendiren gaye de ihmal edilmiştir. Bu çalışmada görüleceği gibi, bu durum her iki düşünürün fikirlerinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesini engellemiştir. Binaenaleyh, burada Hüseyin Cahid'in fikirlerinin incelenmesi için *Servet-i Fünûn* yazıları, Ahmed Şuayb'ın fikirleri için ise *Hayât ve Kitâblar* adlı eseri esas alınmıştır.

Hüseyin Cahid, Renan'ı şiir ve sanata karşı tavırları nedeniyle tenkit ederek onun görüşlerini reddetmiş ve bir sanatkârın zamanının bilimsel gelişmelerine vakıf olması gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla bilim ve sanat hiçbir şekilde birbirlerinin yerine ikame edilebilecek şeyler değildir. Bu çerçevede, düşünürümüzün bilim ve sanat ilişkisine dair başarılı bir uzlaşmacı perspektif sunmuş olması, hakikaten kayda değer bir nokta olarak karşımıza çıkacaktır. Bu tespiti konumuz bakımından daha önemli kılan sonuç, bize Cahid'in esas olarak yapmaya gayret ettiği şeyin Türkiye'de pozitif bilimlere özgü bir metot yerleştirmek olduğunu göstermesidir. Cahid, özellikle edebiyat ve estetik alanlarında Taine'den ciddi anlamda etkilenmiş ve ona dayanmıştır. Genel olarak Taine ve onu destekleyen düşünürlerin dışında hiçbir pozitivistin fikirlerine yer vermeyen düşünür, aynı şekilde Comte'un düşüncelerine de doğrudan müracaat etmemiştir. Hüseyin Cahid'e kıyasen pozitivismi daha geniş

bir şekilde ele alan Ahmed Şuayb'a gelince, onun tipik bir pozitivist profiline sahip olduğu görülmüştür. Bununla birlikte, her iki düşünür Taine'e uyarak ahlak alanına tabî bilimlerde izlenen yöntemi tatbik etmişlerdir. Determinizmin, pozitivizmin bir neticesi olması ve Taine'in düşüncesindeki tüm bilimsel eleştiri ve gelişmelerin temelinde bulunması hem Hüseyin Cahid hem de Ahmed Şuayb'ın determinizmi benimsemeleri noktasında doğrudan rol oynamıştır. Sonuç olarak, pozitivizmin Osmanlı Türkiye'sine girişinde Taine'in en az Comte kadar büyük bir tesiri olduğu görülmüştür. Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb onun düşüncelerinin etkisinde o derece kalmışlardır ki, onun fikirlerini aynen aktarıp kendi fikirleri gibi benimsemişlerdir. Öte yandan görülüyor ki, pozitivizmin tercih edilmesindeki asıl gayenin Osmanlı'nın medeniyet bakımından geri kalmışlığını telafi etmek, bilimsel bir zihniyet kazandırmak ve müsbet bilimlere özgü anlayışları yerleştirmektir ki, bu sonuç yukarıda dile getirdiğimiz tezi doğrulamaktadır. Her iki düşünürün yazı ve fikirlerinin, yaşamış oldukları sıkıntılı dönem için çözüm arayışının ve Osmanlı'yı Batı medeniyetinin seviyesine ulaştırma isteğinin bir sonucu olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Osmanlı düşüncesi, Pozitivizm, Hüseyin Cahid Yalçın, Ahmed Şuayb, Hippolyte Taine.

Giriş

İkinci meşrutiyet döneminde, yaşanan siyasi krize paralel olarak karmaşık bir fikrî anarşi sergilenmektedir. Nitekim, basın başta olmak üzere çeşitli alanlarda meydana gelen serbestlik ile beraber, birbirinden farklı fikrî anlayışlar birdenbire ve hızlı bir şekilde yayılma olanağı bulmuştur. Bir taraftan Ziya Gökalp (ö. 1924) Türkçülük akımının başını çekerken, diğer taraftan İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946) ve İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) gibi düşünürler İslâmcılık akımının tezlerini savunmakta idiler. Bunların yanında en çok göze çarpan akım Avrupacılıktır. Zira bu akımın taraftarları, Batıcılığın bir önceki dönemlerde sahip olduğu dar anlamından kurtularak bizzat Batı'nın fikrî meseleleri üzerinde tartışmaya ve birbirlerinden ayrışmaya başlamışlardır. Geniş çerçevede Avrupacılık fikrinde buluşan ancak dar çerçevede birbirlerinden ayrışan bu telakkiler arasında, Abdullah Cevdet (ö. 1932) ile Baha Tevfik (ö. 1914) gibi mütefekkirlerin savunduğu materyalist ve anarşist anlayış ve Beşir Fuad (ö. 1887) ile arkadaşlarının benimsediği evrimci anlayış gibi fikrî akımlar zikredilebilir. Bu telakkilerden farklı olarak, pozitivist düşüncüyü ön plana çıkaran münevverler söz konusuydu. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile beraber bütün Avrupa ülkelerinde giderek yaygınlık kazanan pozitivist anlayış, tüm dünyada olduğu gibi, Osmanlı aydınlarından bazılarını da

etkilemiştir. Şüphesiz ki bu durumun kişisel ve siyasal birtakım sebeplerinin yanı sıra, birçok farklı nedeni de söz konusudur. Mesela, Osmanlı aydınlarının Batı'yı gezmeleri ve orada yaşanan gelişmeleri takip etmeleri bu nedenler arasında sayılabilir. Ancak, kanaatimizce bunlardan en mühim olanı, Batı dünyasını izlemeye ve modern akımlarla bir şekilde temas kurmaya çalışan bazı aydınların medeniyet bakımından geri kalmışlıklarının sebebinin bilimsel zihniyete sahip olmamaya bağlamalarıdır. Dolayısıyla onlar, kendi coğrafyalarında pozitif (müsbet) bilimlere özgü metot ve anlayışların yerleşmesi için, pozitivist felsefeyi yaymanın uygun bir yol olduğunu düşünmüşlerdir.¹ İşte, bu şahsiyetlerden bazıları Hüseyin Cahid Yalçın (ö. 1957) ve liseden sınıf arkadaşı Ahmed Şuayb'tır (ö. 1910). Bu iki pozitivist düşünürün, pozitivist Fransız filozofu Hippolyte Taine'den (ö. 1893) ciddi anlamda etkilendikleri ve zihin dünyalarını esas olarak onun düşünceleri etrafında şekillendirdikleri görülmektedir. Bu iki aydının gerek entelektüel faaliyeti gerekse de sonraki dönemlerin düşünce ortamı üzerindeki etkileri nazar-ı itibara alındığında, II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı Türkiye'sinde pozitivism açısından ne denli önemli oldukları aşikâr olmaktadır. Bu bağlamda bir taraftan Taine'in, pozitivismin Türkiye'ye girişinde ne kadar etkili olduğunu tespit etmeye gayret edeceğiz. Diğer taraftan, Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb'ın zihniyet dünyasını ve anlayışlarına yön veren pozitivist fikirleri incelemek ve mukayese etmek suretiyle, temel olarak "niçin pozitivism?" sorusuna cevap arayacak ve bu yönelimin arkasındaki amacın izlerini sürmeye çalışacağız. Dolayısıyla, bu çalışmadan genel anlamda pozitivist düşüncenin, özel anlamda ise Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb'ın pozitivist düşüncelerinin sistematik bir analizinin beklenmemesi gerektiğine dikkat edilmelidir. Zira öncelikli ereğimiz, çalışmamızın başlığına dair doğru soruları sorarak bizi sonuca götüren fikirleri mercek altına almak olduğu için, araştırma sorularımızın sınırlarını aşan hususlara girmekten kaçınacağız. Esasen ilgili literatürde söz konusu düşünürlerin genel fikirlerini sistematik olarak inceleyen araştırmalar bulunmaktadır. Ancak burada belirtilmelidir ki, bu iki düşünürün pozitivism anlayışları ile ilgili olarak yapılan önceki çalışmalarda, onların pozitivist fikirleri özel olarak ele alınmadığı gibi, onların pozitivism telakkilerini yönlendiren gaye de ihmal edilmiştir. Aşağıda görüleceği gibi, bu durum onların fikirlerinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesini engellemiştir. Binaenaleyh, burada Hüseyin Cahid'in fikirlerinin incelenmesi için *Servet-i Fünûn* yazıları, Ahmed Şuayb'ın fikirleri için ise *Hayât ve Kitâblar* adlı eseri esas alınacaktır.

¹ İlhan Kutluer, "Pozitivism", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 335-339.

1. Hüseyin Cahid ve Pozitivist Fikirleri

İlginç bir entelektüel biyografisi olan Hüseyin Cahid, dinî hassasiyete sahip bir Osmanlı ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve ailesinin teşvi-ki ile dinî muhtevalı eserler okumuştur. Çocuk yaşta basın dünyasına giren Cahid'in on altı yaşındayken yayımladığı *Nadide* adlı ilk eserinde muhafazakâr zihin yapısının izleri görünmektedir. Pozitivist fikirlere yakınlığı ise lise yıllarında başlamıştır. Bu sırada Mekteb-i Mülkiyye-i Şahâne'de arkadaşı Ahmed Şuayb vasıtasıyla yasaklı Jön Türk yayınları ile tanışmış ve daha sonra pozitivist yayınlara yönelerek onlardan oldukça etkilenmesiyle dinî inançları sarsıntıya uğramıştır.² Cahid'in ifadesine göre, kendisini dogmatik uykusundan uyandıran genel olarak Batı, özel olarak ise Fransız düşüncesidir.³

Hüseyin Cahid, *Servet-i Fünûn* dergisindeki yazıları ile ünlenmiştir.⁴ Derginin on beşinci cildinden itibaren başlayan *Hikmet-i Bedâ'îye (Estetik) Dair* başlıklı yazılarında temel olarak edebiyat, şiir, sanat ve ideal ile ilgili düşüncelerini ortaya koymuştur. Sanat konusunda Taine'in sanat felsefesini açıklamaya çalışmakla birlikte, Taine'in düşüncelerini genel olarak edebiyat başta olmak üzere diğer alanlara tatbik etmiş ve pozitivizmin özellikle edebiyat yoluyla Türkiye'de yayılmasında etkili olmuştur.

Hüseyin Cahid'in, pozitivist düşünürlerin determinizme kayan fikirlerini önemseddiği görülmektedir. Ona göre gerek maddi düzeyde gerek manevi düzeyde hiçbir hadise birdenbire tesadüfen meydana gelmemektedir. Bilakis, tüm hadiseler mutlaka evvelden beri var olan birtakım sebeplerin zorunlu bir sonucu olarak vuku bulmaktadır.⁵ Hüseyin Cahid'in bu anlayışının temelde nedenselci değil, determinist olduğu açıktır. Nitekim, nedensellikte her sonucun bir sebebi olduğu ileri sürülürken, determinizmde ise buna ek olarak sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu iddiası söz konusudur. Determinist bir perspektife sahip olan Cahid ahlak, siyaset, edebiyat, tarih ve sanat gibi alanların bu anlayışla ele alınmasıyla birlikte ciddi değişikliklere uğradıklarının farkında olarak, tüm bu alanların ortaya çıkışlarının izah edilebilmesi için olay ve olguları birbirine bağlayan sebepler zincirinin her bir halkasının tek tek tespit edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunlar, bir

² Ramazan Uçar, "Bir Özgürlük Tutkunu: Hüseyin Cahit Yalçın ve Fikirleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (Haziran 2006), 124.

³ Doğan Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 3/320.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 185.

⁵ Hüseyin Cahid Yalçın, "Hikmet-i Bedâ'îye Dâir: Edebîyât-ı Cedîde, Menşe ve Esâsları", *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/376 (Mayıs 1898), 183.

ırkın kendi eğilimleri ve ayırıcı özellikleri, içtimaî yapı, bilimsel ilerlemeler, coğrafi ve tabiî faktörlerin etkileri ve bu etkilerin neticesinde tevellüd eden ahlak ve düşüncelerin dinî ve siyasî yapılar üzerindeki nüfuzu gibi etkenlerdir.⁶ Buradan anlaşılıyor ki düşünürümüz, hiçbir zaman bir dönemin büyük ve önemli olaylarının her alana tesir etmemesinin mümkün olmayacağından dolayı, zorunlu olarak muhitten bağımsız izahların yapılamayacağını düşünmektedir. Ancak onun muhiti izah etmenin gerekliliği ile ilgili vurgusundaki determinist perspektif, Taine'in kendi entelektüel dünyası üzerinde bıraktığı etkiyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Nitekim, Cahid'in yukarıdaki yorumlarında esas itibarıyla Taine'in "muhit, ırk ve zaman" teorisini dayanak aldığı görülmektedir. Taine'e göre, evrensel ve kalıcı nedenler olan muhit, ırk ve zaman her yerde, her zamanda ve her koşulda söz konusudur ve aralıksız olarak çalışmaktadır. Dolayısıyla, olay ve olgular ile ilgili izahların yapılması, zorunlu olarak muhit, ırk ve zaman âmillerinin karşılıklı ilişkilerinin araştırılmasına bağlıdır. Bu bakımdan düşünür, temelde tarihi tümüyle şekillendiren bu üç hâkim faktörü "Büyük Sebepler" olarak adlandırmaktadır.⁷ Belçikalı mütefekkir Ernest Halkin (ö. 1998), Taine'in söz konusu yaklaşımının psikolojik determinizm temelli bir açıklama tarzı olduğuna işaret etmektedir.⁸

Hüseyin Cahid, Osmanlı'da birtakım sebeplerin zorunlu bir sonucu olarak yeni içtimaî yapı, ahlak ve düşüncelerin ortaya çıkmasıyla bir zamanlar teşekkül eden hikmet, ilim ve medeniyetin bayrağının bugün artık Avrupa'nın eline geçtiğinin bilincindedir. Ona göre bu bağlamda yapılması gereken, Batı'daki münevvir düşünceleri almak ve yalnızca bu şekilde yeni bir içtimaî yapının ortaya çıkmasını sağlamaktır.⁹ Öyle görünüyor ki, efkâr-ı münevvere ile burada aynı zamanda Taine'in pozitivist anlayışının etrafında şekillenen düşünceler de kastedilmektedir.

Hüseyin Cahid'e göre, her ne kadar bilimsel ilerlemeyi sağlamak için Dârülfünûn'un açılması ve Batılı düşünürlere ait bazı eserlerin tercüme edilmesi gibi birtakım girişimlerde bulunulması fikirlerde bir açılma gösteriyor olsa da, atılan adımlar yeterli değildir. Çünkü, esasen baştan beri farklı engeller ile kuşatılan bu adımlar atılırken, "Batı'dan sadece iyi olanı alıp gerisini bırakalım" şeklinde zahiren haklı ama aslında menfi bir anlayış çizgisi takip

⁶ Yalçın, "Hikmet-i Bedâ'iyie Dâir: Edebiyât-ı Cedîde, Menş'e ve Esâsları", 183.

⁷ Hippolyte Taine, *History of English Literature* (London: Chatto & Windus, 1920), 1/12.

⁸ Ernest Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediylıdız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 12.

⁹ Yalçın, "Hikmet-i Bedâ'iyie Dâir: Edebiyât-ı Cedîde, Menş'e ve Esâsları", 183.

edilmekteydi. Bu sebeptendir ki, faydalı sonuçlar elde edilememiştir.¹⁰ Aslında, yukarıdaki ifade ile İslâmcılara işaret etmek amaçlanmıştır. Nitekim İslâmcılar, Batı'nın Osmanlı'dan ileride olduğunu kabul etmekle birlikte, Batı'nın sadece bilim ve tekniğinin alınması ve gerisinin bırakılması gerektiğini savunmuşlardır. Buna karşılık Hüseyin Cahid'in bu yaklaşımı reddederek tamamen batılılaşmaktan yana bir tavır ortaya koymuş olduğu anlaşılmaktadır. Hilmi Ziya Ülken'e (ö. 1974) göre, burada özel anlamda Ahmed Midhat Efendi (ö. 1912) ve Muallim Nâci (ö. 1893) kastedilmiştir.¹¹

Mütefekkirimiz, İslâmcıların Batı taklitçiliği ithamları karşısında kendi esaslı düşüncesini müdafaa etme gereğini hissetmiş olmalıdır ki, özellikle yapmaya çalıştıkları şeyin Avrupa'yı doğrudan doğruya taklit değil, bilakis Avrupa'dan genelgeçer, evrensel ve bilimsel temelleri alarak onları milli bir ürün haline getirmek olduğunun altını çizmektedir. Zira, direkt olarak taklidin olumlu bir netice sağlamayacağı aşikâr olduğundan dolayı, Batılı düşünürlerin ne suretle hareket ettiklerinde muvaffak olabildiklerine bakarak bilimdeki modern ilerlemelerin yolunu izlemek gerekmektedir.¹²

Hüseyin Cahid, Hikmet-i Bedâyi yazılarından dokuzuncu yazısında ideal konusunu ele alırken, bu kavrama Türkçe bir mukabil bulma noktasında zorluk yaşadığını ve onu karşılamak için kullanılan *Hüsn-ü mücerred* ile *Bedâ-i hayâliye* gibi ıstıhlardan ziyade, geçici olarak *Gâye-i hayâlî* karşılığını tercih ettiğini belirtmektedir. Cahid'in, ideal kavramını sanat bağlamında Taine'e dayanarak nispeten pozitivist bir yaklaşımla tartıştığı söylenebilir. Ona göre bir sanat eserinin gayesi, bir şeyin hakikattekenden daha açık bir surette gösterilmesidir. Bir eser, ancak bu gayeyi gerçekleştirebildiği kadar mükemmeldir. Onun için sanatkâr, o şey hakkında zihninde bir suret veya fikir edinerek bu surete veya fikre göre hakikî şeyleri dönüştürmekte ve böylece dönüşen şey o sanatkâra göre ideali göstermiş olmaktadır. Demek ki sanatkâr, hakikî şeyleri daha kıymetli kılmak için o şeylerin kısımları arasındaki tabii ilişkileri değiştirdiğinde, o hakikî olan şeyler hakikî bir halden hayâlî bir hale geçmiş olur.¹³ Burada anlamlı olan soru şudur: Sanatkârların eserlerine intiba ettirdikleri bu suretlere kıyasen, daha üstün olanı var mıdır? Daha genel bir ifadeyle, her şeyin bir en yetkin ideali var mıdır ki bunun dışında kalanları nakıs kabul edelim? Cahid'e göre bu sorunun cevabı kesinlikle olumsuzdur.

¹⁰ Yalçın, "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Edebiyât-ı Cedîde, Menşe ve Esâsları", 185-186.

¹¹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 190.

¹² Yalçın, "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Edebiyât-ı Cedîde, Menşe ve Esâsları", 186.

¹³ Hüseyin Cahid Yalçın, "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Gâye-i Hayâlî – Idéal", *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/382 (Haziran 1898), 282-283.

Hüseyin Cahid, bir şey sanatkârın fikrine mutabık olmakla ideal mertebesine yükseliyorsa, esasen bu fikrin reelde bir öneminin kalmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla, ideal aslında sanatkârın tercihine bağlıdır. Sanatkâr, zevki neye meylerse, onu almakta ve muhtelif suretlerle tasvir etmektedir. Sanat tarihinde birçok örnekte olduğu gibi, farklı ırklara mensup ve farklı eğitim alan sanatkârlar, aynı şeyden farklı şekilde etkilenmekte, onun hakkında farklı fikirler edinmekte ve onu farklı suretlerde ortaya koymaktadırlar. Sonuçta Cahid'in, gâye-i hayâlîyi sanatkârdan sanatkâra değişen bir nokta olarak kabul etmek suretiyle onu sübjektif bir zemine oturtturarak reelin çerçevesinde açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre, bir sanat eseri sanatkârın güdüleri, duyguları, düşünceleri, âdetleri, hayatı ve genel olarak muhitini ilgilendirdiği için, bu âmillerin zorunlu olarak tetkik edilmesi ve bunların göz önünde bulundurulduğu bir değerlendirme yapılması gerekmektedir. Nitekim, hayatta birtakım hal ve teessürler, insanın fıtratını etkileyerek eylem ve hareketlerini belli bir biçimde tayin etmektedir.¹⁴ Bu bakış açısı yukarıda değindiğimiz Cahid'in, bilimlerin ortaya çıkış sebeplerinin izah edilebilmesi için olay ve olguları birbirine bağlayan sebepler zincirinin tek tek tespit edilmesi gerektiği ile ilgili tutumunu bize anımsatmaktadır. Düşünürümüz tıpkı bunun gibi, sanatkârların ortaya koydukları eserler ile ilgili doğru izahların yapılabilmesi için de bu yaklaşımın esas olarak alınması ve uygulanması gerektiğini düşünmektedir. Kısaca, idealizme de bir tepki barındıran bu satırlarda, ideal ile reel arasındaki münasebet Taine'in düşünceleri etrafında ele alınmıştır. Zaten bundan daha önceki yazılarında klasik sanat teorilerinin güzeli koşulsuz ele almalarını tenkit eden mütefekkir, bunların aksine olarak Taine'in ilk defa sanatın ırk, tarih ve coğrafya gibi belirli koşullar içinde incelenmesi gerektiğini göstermesini takdire şayan görmüş ve bu bağlamda onun sanat metafiziği yerine sanat ilmi yapmayı amaçladığını belirtmişti.¹⁵

Hüseyin Cahid'de önem arz eden bir diğer husus, o zamanda tabiiyatta ve hususen biyolojide kullanılan özelliklerin bağlılığı ilkesini (The Principle of the subordination of characters)¹⁶ değerler gibi manevî ilimlere ve ahlaka uygulamasıdır. Bu yöntemle çözümü aranan problem şöyle ifade edilebilir:

¹⁴ Yalçın, "Hikmet-i Bedâ'iyê Dâir: Gâye-i Hayâlî - İdeâl", 283.

¹⁵ Hüseyin Cahid Yalçın, "Hikmet-i Bedâ'iyê Dâir: Hikmet-i Bedâ'iyê, Hüsün", *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/371 (Nisan 1898), 106.

¹⁶ Hüseyin Cahid'in aktardığı Fransızca şekliyle: "Principe de la subordination des caractères". Bu prensip hakkında detaylı bilgi için bk. Toby Appel, *The Cuvier-Geoffrey Debate* (New York: Oxford University Press, 1987), 33. Bu eserde söz konusu ilke, 1830 yılında iki Fransız doğa tarihçisi Georges Cuvier (ö. 1832) ile Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (ö. 1844) arasında gerçekleşen ve bilhassa Fransa'nın bilim tarihinde önemli bir yer tutan bilimsel tartışma bağlamında ele alınmıştır.

İki vasıf arasından birinin diğerinden daha mühim olduğu nasıl bilinebilir? Bu prensip, temelde pozitivizm ile natüralizm arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Aşağıda görüleceği üzere, ahlakın temelde zooloji ve botanikte tatbik edilen böyle bir yöntem ile ele alınması, bizce ahlakın basite indirgenmesi anlamına geleceği için tartışmaya açık bir düşüncedir. Ancak burada bu düşüncenin felsefî eleştirisini yapmak, araştırma sorumunun sınırlarını aşacağından dolayı, başka bir araştırmanın konusu olarak ele alınmalıdır.

Bu ilkeye göre, bitki ve hayvanlarda bazı özelliklerin diğerlerinden daha mühim olduğu görülür. Bu mühim olan özellikler, kendilerini mahvetmeye veya değiştirmeye çalışan birtakım iç ve dış koşullara karşı diğer özelliklerden daha çok direnecek bir güce sahip olduklarından ötürü, esas itibarıyla en az evrilmiş olanlardır. Örneğin, insan gibi memeli canlılardan olan yarasanın organlarını incelten ve ellerini kanata çeviren güç, yavrusunu beslemeye mahsus olan organını etkileyememiştir. İnsanın ve yarasanın organlarını birbirlerinden farklı bulunduran güçler, bunların memeli olmaları ve yavrularını emzirerek beslemeleri özelliklerine ne mahvetmek ne de değiştirmek suretiyle etki edebilmiştir. Buna binaen, bir özellik ne kadar az evrilmiş – dolayısıyla ne kadar çok mühim – ise, o kadar az evrilmiş ve çok mühim birtakım vasıfların daha varlığını gerektirir. Mesela, yine yarasanın kanadı az mühim bir özellik olduğu için, genel bünye üzerinde etkisiz kalan az mühim birtakım vasıfları meydana getirir. Fakat yarasanın, yavrusunu besleme organı çok mühim bir özellik olduğu için, bünyenin temel unsurlarını etkileyen çok mühim birtakım vasıfları meydana getirir. İlki, canlının unsurlarının tertip şekli ile ilgili olup yüzeysel ve dışsaldırlar. Diğerisi ise, canlının unsurları kısmına ait olup temel ve derindirler. O nedenle de mertebeler zincirinde yüksek bir mertebeye sahiptirler.¹⁷

Bitki ve hayvanların bünyelerini açıklamaya yönelik olan bu teorinin temel ilkelerini manevî ilimlere uygulayan Cahid'e göre, kevnî hadiseler insan üzerinde etki etmekle onda görülmeyen düşünce ve duyguların farklı tabakalarını farklı nispetlerle değiştirir ve zaman bizdeki manevî tabakaları yontarak meydana getirir. İlk tabakada yer alan değerlerin en bariz örnekleri nezaket, latifeler, tabirler, kıyafetler ve yaşam tarzı ile ilgili olup insanın en çok yüzeysel ve en çok dönüşen vasıflarını teşkil etmektedirler. Bunların kalkmaları için birkaç yıl yeterlidir. Bu tabakanın altında yer alan daha güçlü olan tabakadaki

¹⁷ Yalçın, "Hikmet-i Bedâ'iyie Dâir: Gâye-i Hayâlî – Idéal", 283-284.

vasıflar bütün bir nesil boyunca devam eder.¹⁸ Bunun altındaki daha derin tabaka ise, birkaç yüzyıl sürmektedir. Buna örnek olarak 1789 Fransız ihtilali verilebilir. Ne var ki, bir millet uzun süreler içinde birçok yenileşmeden geçmekle beraber kendini terkip eden ve asıl mayayı meydana getiren özelliğin devamıyla kendisine özgü olan manevi simayı saklar. Bu tabaka asli olup tarihin silebildiği tabakaların altında temel olarak durur. Milletlerin meydana çıktıklarından beri, kendilerinde koşulların tesir edemediği birtakım içgüdü ve kabiliyetler görülür. İşte eskiden bugüne kadar nesilden nesle geçen bu vasıflar değişmez.¹⁹ Ahlaka gelince, hırs, açgözlülük, aşk ve cömertlik gibi vasıflar birer kuvvettir. Bu kuvvetler iki türlü ele alınır. Ya başka birtakım kuvvetlerle olan ilişkisine bakılır. Bu durumda, bir kuvvet diğerlerine karşı ne kadar direnirse, o kadar mühimdir. Ya da kendi kendisi ile olan ilişkisine bakılır. Bu durumda ise, bir kuvvet devamı süresince kendisini mahvetmeye değil, geliştirmeye yönelme gösterirse, gösterdiği gelişim kadar mühimdir.²⁰ Zira Taine'in etkisinin iyice belirginleştiği bu satırlarda, Cahid açıkça determinist bir tavır sergilemektedir. Taine'e göre ırk, insanların yaratılıştan gelen fitrî yeteneklerinin yanı sıra irsî eğilimlerinin bir toplamından ibarettir.²¹

Hüseyin Cahid'in *Servet-i Fünûn* yazılarında tartıştığı en önemli meselelerden biri de, sanat ve şiirin bilim ile ilişkisi meselesidir. Düşünürün bu konudaki ifadelerinden anlaşılmalıdır ki, çevresinde kimileri, özellikle makine alanında kaydedilen teknik ilerlemelerin sanatın geleceğini olumsuz yönde etkileyeceği itirazında bulunmaktadır. Ona göre, makinelerde insanın beğendiği şey aslında onun hayalinde bir canlılık hissi uyandırmasıdır. Bir makine, kendisini hareket ettiren dış gücü ne kadar az gösterir ve kendisi bir canlıya ne kadar çok benzerse, estetik bakımından o kadar güzel olmaktadır. Dolayısıyla, el sanatlarının gelişmesi ile estetiğin uzlaşımı, makinelerin canlılara benzemeye gittikçe yaklaşmasına bağlıdır. Genellikle makineler, tasarruf ve kolaylık sağlamak için, canlılara benzetilmeye çalışılmakta ve bu durum, makine dünyasının ilerlemesiyle daha da artacak görünmektedir. Bu bağlamda, makinelerin kendilerine has bir güzellikleri vardır. Makinelerin bir kısmı zaten güzel, bir kısmı da gittikçe güzelleşmeye meyilli olduğu için, bunlar esas sanat olan güzelliği kaldıracak birer sebep teşkil etmemektedirler. Ancak Cahid bu düşüncelerinden, makinelerin resim veya heykeltıraşlık sanatına konu

¹⁸ Yalçın, "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Gâye-i Hayâlî – Idéal", 284.

¹⁹ Hüseyin Cahid Yalçın, "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Gâye-i Hayâlî – Idéal: Geçen Nüshadan Mâba'd", *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/383 (Temmuz 1898), 294.

²⁰ Hüseyin Cahid Yalçın, "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Gâye-i Hayâlî 2", *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/385 (Temmuz 1898), 331.

²¹ Celâl Nûrî, "İrk", *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası* 2/26 (Nisan 1917), 5.

olmaya şayan birer güzellik eseri olabileceğini savunduğunun anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.²²

Şiirin bilim ile ilişkisine gelince, Cahid burada aynı zamanda sanatkârlık için birinci derecede gerekli olan hayali de ele almakta ve insanlığı yavaş yavaş hükmü altına alan bilimsel düşüncenin kökleşmesinin hayali yok edeceğini ileri süren bazı düşünürlere cevap vermektedir. Ona göre, şiir ve hayal ile bilim arasında gösterilmek istenilen zıtlık oldukça yüzeysel olup iki alanın ayrı ayrı incelenmeye alınmalarından kaynaklanmaktadır. Zira, şiir de bilim gibi tabiatın bir açıklamasından ibarettir. Ama bilimin açıklamaları hiçbir zaman şiirinkilerin yerini tutamamaktadır. Bilim, insanda yalnız belirli bir kuvvete hitap ettiği halde, şiir insanın bütün mevcudiyetine hâkimdir. Bilim adamları, inceledikleri şeylerden kendi şahıslarını tecrit ederek objektif sonuçlar elde etmek için çaba harcamaktadırlar. Oysa sadece görülen şeyde değil, gören gözde de bir değer vardır. Yine bilim adamları, sorulara cevap vermek için çalışırlarken, şairler ise soru sormaktadırlar. Kaldı ki, bilimi aşan şeyler hakkında şiir söz sahibi olabilmektedir. Hatta bazı şiirler, bilimin bir gün keşfedeceği birtakım hakikatleri önceden gösterebilmekte ve de tarihte yaşanan birtakım olayların ortaya çıkışının arkasındaki derin sebepleri verebilmektedir. Dolayısıyla, sanat ve şiir asla boş hayallerden ibaret değildir. Her ne kadar XIX. yüzyıl bilimin asrı olsa bile, Laplace'ların (ö. 1827) ve Darwin'lerin (ö. 1882) çıkması, Hugo'ların (ö. 1885) ve Lamartine'lerin (ö. 1869) yetişmesine engel olmamıştır.²³ Sonuçta Cahid, bilimde esasen sanat ve şiir adına endişe verici hiçbir şeyin söz konusu olmadığını ve bunların hiçbir zaman birbirlerinin yerine ikame edilemeyecekleri gibi, araştırma ile hayalin de birbirinin yerini tutamayacaklarını belirtmektedir. Cahid'in, şiir ve bilimi birbirini tamamlayan iki alan olarak sunmasına karşın, şiiri daha ön planda tuttuğu ve bazen ifadelerinde ona aşırı bir anlam yüklediği görülebilmektedir.

Hüseyin Cahid'de şiir ve sanatın bilim ile ilişkisi bağlamında değinmek istediğimiz son husus, Hilmi Ziya Ülken'in konuya ilişkin yanlış yorumudur. Nitekim Hilmi Ziya, Ernest Renan'ın (ö. 1892) şiir ve sanatın geleceği ile ilgili düşüncelerine değinilen yazıda Cahid'in, bilimin gelişmesinin sanata da gelişme kazandıracacağı şeklindeki Renan'ın iyimser görüşünü kabul ettiğini dile getirmektedir.²⁴ Bu yorum, günümüz araştırmalarında da aktarılmak suretiy-

²² Hüseyin Cahid Yalçın, "Hikmet-i Bedâ'iyie Dâir: Sanat ve Şiirin İstikbâli 2", *Servet-i Fünûn Dergisi* 16/395 (Eylül 1898), 75-76.

²³ Yalçın, "Hikmet-i Bedâ'iyie Dâir: Sanat ve Şiirin İstikbâli 2", 76-78.

²⁴ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 195-196.

le devam ettirilmişştir.²⁵ Hâlbuki bu ifadeler, ilgili yazıda yer alan Renan'ın görüşleri ve Cahid'in ona karşı tavrıyla uyuşmamaktadır. Renan'a göre, bilimin zamanla gelişmesiyle sanatın temel konusu olan güzellik, dolayısıyla sanat ve resim de ortadan kalkacaktır. İnsanlar yarı çıplak bir halde gezmeyi bıraktıkları anda, heykeltıraşlık bitmiştir. Aynı şekilde kahramanlık devirleri geçince, şiirde destan yazılmayacaktır. Bunlar, eski sanatlardan oldukları halde ortadan kalkıyorsa, XIX. yüzyılın sanatı sayılan müzik de bir gün bitecektir. Cahid ise, Renan'ın söz konusu iddialarına karşı çıkararak onu şiddetle eleştirmektedir. Eskiden beri bitmiş olan heykeltıraşlık sanatının durumuyla bugünün biliminin ne ilişkisi olabilir ki diye hayretle ona soru yöneltmekte ve bilimsel ilerlemelerin heykeltıraşlığı ortadan kaldırması şöyle dursun, belki bir gün onu yeniden ihya edeceğini ısrarla savunmaktadır.²⁶ Kısaca, ona göre Antik Yunan'dan beri tarih boyunca bilimin gelişmesiyle güzellik ve sanat da gelişmiş ve hiçbir zaman biri diğerini ortadan kaldırmamıştır.

Özet olarak, Avrupa'yı doğrudan doğruya taklit etmenin değil, bilakis Avrupa'dan genelgeçer, evrensel ve bilimsel temelleri alarak onları milli bir ürün haline getirmenin altını çizip "efkâr-ı münevvere" olarak pozitivist düşüncenin gerekliliğini vurgulayan Cahid, determinist perspektifi benimsemektedir. Onun muhiti izah etmenin gerekliliği ile ilgili vurgusundaki determinist perspektif, Taine'in kendi entelektüel dünyası üzerinde bıraktığı etkiyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Düşünürümüz, doğa bilimlerinde uygulanan yöntemi indirgemeci bir tavrıyla ahlak başta olmak üzere beşerî bilimlerde uygulayarak pozitivist filozofları izlerken, bilim ve sanatın hiçbir şekilde birbirinin yerine ikame edilemeyeceklerini savunarak onların çoğundan ayrılmaktadır. Burada oldukça önem arz eden husus, onun sanat konusu bağlamında ideal kavramını Taine'e dayanarak nispeten pozitivist ve determinist bir yaklaşımla tartışmasıdır. Nitekim mütefekkir, sanatkârların ortaya koydukları eserler ile ilgili doğru izahların yapılabilmesi için bu yaklaşımın esas olarak alınması ve uygulanması gerektiğini düşünmekte ve ideal ile reel arasındaki münasebeti Taine'in düşünceleri etrafında ele almaktadır. Şiir ve hayal ile bilim arasında herhangi bir zıtlığın söz konusu olmadığını dile getiren Cahid'in şiir ile bilimin ilişkisini savunurken zorlanmamasında, yine pozitivist anlayışı özellikle edebiyat yoluyla yayan Taine'in etkisinin olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

²⁵ Örnek olarak bk. Emel Koç, "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (Kasım 2009), 92.

²⁶ Hüseyin Cahid Yalçın, "Hikmet-i Bedâ'iyê Dâir: Sanat ve Şiirin İstikbâli", *Servet-i Fünûn Dergisi* 16/394 (Eylül 1898), 53-54.

2. Ahmed Şuayb ve Pozitivist Fikirleri

Dinî meselelere pek ilgi duymayan Edebiyât-ı Cedîde topluluğunun en önemli temsilcisi olan Ahmed Şuayb, Servet-i Fünûn neslinin en kuvvetli felsefecisi ve tenkitçisi olarak kabul edilmektedir.²⁷ Oldukça genç bir yaşta hayata gözlerini yummasına rağmen üretken bir yazar olan Şuayb'ın pozitivizm ile tam olarak nasıl tanıştığına dair bilgiler kaynaklarda bulunmamaktadır. Düşünür, pozitivizmin temel düşüncelerini tenkitsiz bir şekilde benimsemiştir. Bu çerçevede, her ne kadar onun yazarlık hayatı süresince sadece Batılı tenkit anlayışını Türkiye'ye getirmeye çalıştığı dile getirilse de²⁸, aşağıda görüleceği üzere bu kanaate katılmamız mümkün görünmemektedir. Nitekim düşünürümüz, Osmanlı Türkiye'sinde pozitivist hareketin yayılması için ehemmiyetli katkılarda bulunmuştur.

Ahmed Şuayb, Türkiye'de pozitivizm hakkında telif edilen ilk kitap olarak kabul edilen *Hayât ve Kitâblar* adlı eserinde²⁹ benimsediği pozitivist paradigmayı temel yönleriyle ortaya koymaktadır. Onun 1910 yılında ölümünden sonra kitabının 1913 yılında ikinci defa basılması, esere verilen önemi göstermektedir. Bu eserde dikkat çeken nokta, geniş bir şekilde üzerinde durulan filozof Taine'dir. Hilmi Ziya Ülken, Taine'in Şuayb tarafından tenkit edildiğini ifade etmekle birlikte³⁰, aşağıda ortaya konulacağı üzere mütefekkir kendi prensiplerinde hiçbir şekilde Taine'i reddetmemektedir. Bu eserde konumuz bağlamında ele alınan temel noktalar şunlardır: Pozitivizmin kökleri, pozitif düşünme biçimi, üç hal yasası, pozitivizmin bilimler tasnifi, pozitivizmin metafiziğe karşı yaklaşımı, pozitivizmde ahlakın yeri, pozitivizmin determinizm ile ilişkisi, pozitivizmin nominalizm ile ilişkisi, Taine'in insan hakkındaki fikirleri ve insanın tabiat ile ilişkisi. Şuayb, sanat konusunda Taine'in düşüncelerini neredeyse aynen benimsemektedir. Söz konusu fikirler, önceki sayfalarda ele alındığı için burada tekrardan kaçınılacaktır.

Ahmed Şuayb'ın eserine ilk bakıldığında, eserde kullanılan yüksek ilmî dilin kendini hemen belli ettiği ve pozitivizmin yazar tarafından arkadaşı Hüseyin Cahid'den daha geniş bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Şuayb; Ernest Renan, Stuart Mill (ö. 1873) ve Herbert Spencer (ö. 1903) gibi entelektüel kalibresi yüksek düşünürleri etkisi altına alan pozitivizmin, evrim düşünceleri ile mümtezic, adeta onun bir diğer şekli olduğunu ifade etmektedir. Onun,

²⁷ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 201.

²⁸ Abdullah Uçman, "Ahmed Şuayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 138.

²⁹ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 342.

³⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 202.

pozitivizmin kurucusu Auguste Comte'un (ö. 1857) kişiliğine yönelik uzun ve övgü dolu sözlerinden Comte'a olan hayranlığı açıkça anlaşılmaktadır.³¹ Ona göre, Comte'un en büyük öğrencilerinden biri olan ve zihninde pozitivist düşünceleri Condillac (ö. 1780), Spinoza (ö. 1677) ve Hegel'in (ö. 1831) teorilerinin bazı tesirleri ile birleştiren Taine'in en temel düşüncesi, tabiat ilimlerinde³² izlenen yöntemi ahlak ilimlerine tatbik etmektir.³³ Yukarıda Hüseyin Cahid tarafından da benimsendiğini gördüğümüz bu yöntemin esas itibariyle fikir babası Comte'tur.

Pozitivist felsefenin adını temelindeki müsbet yöntemden aldığını belirten Şuayb'a göre, biri pozitif diğeri spekülâtif olmak üzere iki düşünme biçiminden söz edilebilmektedir. Yalnızca soyut hakikatleri içine alan spekülâtif düşünme biçiminde, sadece soyut çözümlemelere yer verilip tecrübenin verileri göz ardı edilmekte ve yargı hayalî bir varlık üzerine dayanmaktadır. Hem soyut olan hem de soyut olmayan hakikatleri içine alan pozitif düşünme biçiminde ise, tecrübe esas alınıp bir hakikatin doğruluğu ancak tecrübe uygulandıktan sonra kabul edilmekte ve yargı hakikî bir varlık üzerine dayanmaktadır. Pozitif düşünme biçimini temel olarak kabul eden pozitivism, doğru bilimsel yöntemin yalnızca gözlem olduğunu ve ancak tecrübe ile bilimsel hakikatlere ulaşılabilirliğini savunmaktadır.³⁴ Kısaca, pozitivismin yönteme ilişkin temel önermesi şöyle ifade edilebilir: Tecrübenin dışında hiçbir şey kesin olarak bilinemez ve hiçbir bilgiye güvenilemez.

Pozitivist felsefenin köklerini tespit etmeye çalışan Şuayb, Batı'nın Ortodoksi ve spiritüalist kimliğinden sıyrılıp rasyonalizme yönelmesinden sonra artık yavaş yavaş pozitivism'e doğru kaymaya başladığını dile getirmektedir. Birdenbire vuku bulmayan bu durumun düşünsel anlamda zeminini hazırlayan birçok gelişme olmuştur. Misâlen, Bacon'ın (ö. 1626) Aristotelesçi mantığa yönelttiği eleştiriler ve onun yerine ortaya koyduğu yeni mantık anlayışı pozitivism'in temellerini oluştururken, Kant'ın (ö. 1804) metafizik ve varlık ile ilgili düşünceleri pozitivism'e ilham kaynağı olmuştur.³⁵ Öyle anlaşılıyor ki, Şuayb'a göre Batı'nın, özellikle Rönesans dönemi başta olmak üzere tarihi seyri boyunca geçirdiği fikrî gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda, sürecin yönü itibariyle pozitivism'in ortaya çıkışının tabii olduğu söylenebilir.

³¹ İlgili ifadeler için bk. Ahmed Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, (İstanbul: Matbaa-i Hukûkiyye, 1913), 133.

³² Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb'ın, "ilim" kelimesini dar anlamıyla değil, bugün "bilim" olarak ifade ettiğimiz "science" kelimesinin karşılığında kullandıklarına dikkat edilmelidir.

³³ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 132-134.

³⁴ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 135.

³⁵ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 136-137.

Nitekim bu durum, esasen Comte tarafından düşünce tarihinin deterministik bir evrim yasası olarak tasarlanan üç hal yasasında ortaya konulmuştur. Söz konusu yasaya göre, düşünce tarihinin devirleri izlendiğinde, insanın her zaman bilimsel kurallara doğru eğilim gösterdiği fark edilmektedir. Dolayısıyla, pozitif düşüncelerin gelişmesi düşünsel olgunluğun son noktasıdır.

Üç hal kanunu, insanlığın fikrî evrimini tamamladığı üç temel devreden oluşmaktadır. En uzun devre olan teolojik devrede insan, tabii eğilimleri gereği olayların sebeplerini anlamak istemekle birlikte, düşünme yeteneği ve hayal kurma gücü henüz yeterince gelişmediğinden olayları tabiatüstü kuvvetlerle nitelenen birtakım varlıklara dayandırmakta ve tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, olayları birer birer dikkate alıp aralarındaki ilişkiyi düşünememekteydi. Öncekinden daha kısa bir devre olan metafizik devrede insan, olayların sebeplerini soyut mefhumlara yüklemeye geçmiştir. Üçüncü ve son devre olan pozitif devrede ise, olayların ardındaki bilimsel kanunları keşfetmeye yönelmiş ve onların bozulmaz bir kanun dâhilinde zincir gibi birbirini ardından gittiğini anlamıştır. Tüm bunlarla beraber, yukarıdaki devrelerden geçiş bütün bilimler için aynı zamanda meydana gelmemiştir.³⁶ Aslında, Ahmed Şuayb tarafından aynen benimsenen bu determinist tutumun altında ilerleme ilkesinin yattığı görülebilmektedir.

Pozitivizmin en esaslı ve eksen noktalarından biri, insana dair bakış açısidir. Bu bakış açısının üç farklı tezahürü bulunmakla beraber, bu tezahürler esas itibariyle pozitivizmin kendi sistemi içerisinde bir bütünlük arz etmektedir. Bunlar:

- a. Tabiatın ayrı zannedilen insanı tabiatın sinesine terk etmek.
- b. Beşerî bilimleri tabii bilimlere tabi tutmak.
- c. Tabii bilimlerde izlenen yöntemi ahlak alanına tatbik etmek.

Her biri farklı bir probleme çözüm sunmak üzere ortaya konulan bu yaklaşımlar, aynı amaçta birleşmektedirler. Bu amaç, bir varsayımdan ibaret olan metafiziğe başvurmadan zamanın fikrî temayüllerine münasip, temel kaide-leri sabit olan ama yine bilim gibi derece derece bir evrime bağlı bir sistem ortaya koymaktır.

Ahmed Şuayb'a göre, bu amaca erişmek için pozitivizmin attığı adımlar üç maddede toplanabilir. Bunlar sırasıyla; metafizik enkazı bütünüyle ortadan kaldırmak, bilimi metafizik bağlarından kurtarmak ve tüm bilimleri kesin

³⁶ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 138-140.

olarak muayyen bir şekil dâhilinde birleştirmektir. Düşünürümüz, varsayımın bilimsel araştırmalar için olan ehemmiyetinin altını çizmektedir. Ancak ona göre, hakikat elde edildiğinde bu varsayımın hemen ortadan kalkması gerekmektedir. Hâlbuki, kaideleri dahi varsayımdan ibaret olan metafiziğin faraziyeleri, sürekli olayları bırakarak ileri geçmektedir.³⁷ Orta çağ filozoflarının bilimler tasnifleri düşünüldüğünde, pozitivistizmin piramidi tersine çevirdiği, hatta başka bir biçime soktuğu görülmektedir.

Şuayb, bilimleri dereceleyip birbirleriyle ilintileri bakımından sınıflara ayırmanın temel aletinin matematik olduğunu belirtmektedir. Nitekim bu alet ile, bütün şeylerin aralarındaki bağlantılar sağlam yetkinlikle ölçülüp kıymet takdir edilmektedir. Pozitivistizmin bilimler tasnifinin altında yatan ilke, gittikçe azalan genellik ve çoğalan karmaşıklıktır. Buna göre, birinci tabakada matematik ve astronomi gibi metafizikten arındırılmış bilimler bulunmaktadır. Daha sonra, fizik ve kimya gibi metafizikten daha az arınmış bilimler gelmektedir. Piramidin en sonunda ise, ahlak gibi metafiziğin etki ve izlerinin belirgin olduğu beşerî bilimler yer almaktadır ki, bu bilimler metafizik izleri tamamen kaldırılmış olan bilimlere tabi kılınmalıdır.³⁸ Böylelikle, artık evren insana değil, insan evrene bağlı kalmaktadır.

Ahmed Şuayb'a göre pozitivistizmin, tabiat ile insan arasında hayalden ibaret olan ayrımı kaldırıp insanı tabiata tabi tutmak için, önce bu ilişkide karşısına çıkan üç temel problemi açıklığa kavuşturması gerekmektedir. Bunlar, tabiatın aksine olarak insanın düşünen, aile kuran ve ahlakî bir varlık olmasıdır. Bunları çözmek için pozitivist düşüncenin geliştirdiği temel önerme şudur: Kendisinin başka, tabiatın başka kanunlara sahip olduğunu iddia eden insan, tabiatın dışında kendine ait bir kanuna sahip değildir. Şuayb, sadece insanların değil, hayvanların da düşünüp dikkat ettiğini ve aradaki farkın sadece insanın daha karışık düşünebilmesinden ibaret olduğunu, bu durumun ise kendisini tabiatın diğer parçalarından ayırmadığını ifade etmektedir. Aile kurmaya gelince, aile insanlarda nasılsa, hayvanlarda da öyledir. Yalnız, insanın kurduğu aile hayvanınkine kıyasen daha uzun süre devam eden bir süreçtir. Ne var ki, bu durum insanın biyolojik şartlarının bir sonucu olduğu için onu yine tabiatın ayırmamaktadır.³⁹ İnsana ilişkin açıklamalarında her türlü metafizik eğilimden uzak durmaya çalışan Şuayb'ın bu hususta da Taine'den ciddi manada etkilendiği görülmektedir. Nitekim Taine, insanın ruhunu dahi metafizik bir unsur değil, tamamen fizyolojik bir unsur olarak kabul etmekte

³⁷ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 141-142.

³⁸ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 145-146.

³⁹ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 147-151.

ve onun yine üç büyük sebep olan muhit, ırk ve zamanın etkileri altında şekillendiğini savunmaktadır.⁴⁰

Pozitivizm ahlak problemini çözmek için ise, tabii bilimlerde izlenen yöntemi ahlaka tatbik etmektedir. Bu meselede pozitivist felsefenin temel önermesi şöyle ifade edilebilir. Ahlakın temelinde bencillik vardır. Şuayb'a göre ahlak, insanın kendine karşı yapması gereken görevler ve başkalarına karşı yapması gereken görevler olmak üzere iki kısma ayrılabilir. İnsanın kendine karşı yapması gereken görevi hem maddî hem de manevî olarak varlığının iyi korunmasına gayret etmektir. Bu ise, akıllıca bir bencilliktir. Çünkü insan, kendini olağanüstü bir bağlılıkla sevmesinden ötürü başkalarını sevmiş olmaktadır. Tabiatda da esasen bencillik vardır. Binaenaleyh, insanın tabiattan ayrılması söz konusu değildir. Ahlak, içgüdüden ibarettir. Zira, insanın içgüdülerinin nüfuz üstünlüğü kaldırıldığında, ahlak da yok olacaktır. İnsanın başkalarına karşı yapması gereken görevlere gelince, onlar da bir çeşit bencilliktir. Nitekim, insanın bizzat kendine karşı düşüncesinin, kendisine benzeyen bir varlık üzerine yöneltildiği ve tekrar eski durumuna getirildiğinde, merhamet söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla, burada da insan tabiatından ayrılmamaktadır.⁴¹

Tıpkı Hüseyin Cahid gibi, Ahmed Şuayb da ahlakı indirgemeci bir tavırla ele almakta, hatta insanı insan yapan temel vasıflarından tecrit etmektedir. Kaldı ki pozitivizmin – iddia ettiğinin aksine – her zaman ahlaka dair bilimsel açıklamalar getiremediği görülmektedir. Örneğin Şuayb'a göre, insanın yakınına saf sevgisi olan şefkat duygusu, koyunlarda olduğu gibi, muhtemelen insanların tehlikenin yaklaştığını gördüklerinde birbirlerine sıkışmalarından meydana gelmiş ve insanın genelleşen yetileri sayesinde tüm insanlığı kapsayana kadar yavaş yavaş genişlemiştir.⁴² Sonuçta pozitivizm, ahlakı kısmen fizyoloji ve biyoloji, kısmen de tarih üzerine kurarak onu metafizik alanın dışında tutmaya çalışmaktadır. Şuayb, Batı'da meydana gelen ahlakî düşüşün, temel fikirlerde bile yaşanan fikrî gelişim ve karışıklığın bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Mamâfih, ona göre öylesi karışık bir devrede bu hal pek tabiidir.⁴³

Düşünürümüz, kendince tabiatın bir parçası ve devamı olan insanın manevî varlığının tabiatın sinesinde gömülü olduğunu gösterdikten sonra, hake-

⁴⁰ Ernst Breisach, *Tarihyazımı*, çev. Hülya Kocaoluk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 350.

⁴¹ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 149-151.

⁴² Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 151.

⁴³ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 156.

za onun maddî varlığının da tabiattan kaynaklandığını savunmaktadır. Ona göre insan soyu, tabiat tarafından bir seçkinlikle meydana getirilmiştir.⁴⁴ Bu cihetten Şuayb, tipik bir pozitivist portresi çizmektedir.

Düşünür, Condillac ve Locke (ö. 1704) gibi Taine'e göre de insan ve evren hakkında tek bilgi kaynağının hislenme olduğunu belirtmektedir. Nitekim, insanın en soyut düşünceleri dahi, tüm düşüncelerin dış dünyanın insan üzerinde ortaya çıkan bir yansıması olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede insan, duyumsadığı bir maddeyi zihnen tasarlamak için kendinde bir temayül duymaktadır. Bir ad bu madde ile aralıksız olarak ilişkilendirildiğinde, bir süre sonra ad maddenin tasviri haline gelmektedir. Demek ki bir şeyi düşünmek, onu adlandırmaktır.⁴⁵ Bu yöntem, pozitivism ile nominalizm arasındaki metot ilişkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Taine'in insan hakkındaki fikirlerini ele alan Şuayb, onun insan ile ilgili olarak kötümser bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Taine'e göre, insan yırtıcı ve daima şehvetine düşkün bir hayvandır. Medeniyetin ona sürdüğü görünürdeki renk ise, bir ciladan ibarettir. Bu rengin altında, açgözlü, cimri, saplantılı, aldatıcı, ihtiraslı, menfaatini korumak için yırtıcı ve içgüdülerinin pençesinde güçsüz bir canavar vardır.⁴⁶

Son olarak değineceğimiz husus Ahmed Şuayb'ın, Taine'in pozitivist anlayışında dayandığı determinizmi benimsemesidir. Buna göre dünya, değişmeyen birtakım kanunların yönetimi altında olup onda vuku bulan olaylar belirlenmiş sebeplerin hakikî sonuçlarıdır. Bu sebep ve sonuçlar, matematik bir kesinlikle birbirine zincir gibi bağlanmışlardır. Şuayb'a göre, insanın fiillerini sınırlandıran üç temel etmen vardır. Birincisi, insana dedelerinden kalan maddî ve manevî kabiliyetlerdir. Bunlar, insanın iradesine yer bırakmayacak kadar onun fiilleri üzerine kesin bir şekilde etki etmektedir. İkincisi, insanın mizacını etkileyen bedenî ve fikrî eğitimidir. Bu da insanın şahsî hürriyetini kuşatmaktadır. Üçüncüsü ise, toprak, iklim adetler, beslenme ve sağlık gibi hayatın hariçle ilgili hal ve niteliklerinden kaynaklanan etkilerdir.⁴⁷ Bitki ve hayvanı yöneten kanun insana da hâkim olduğu için, bir bitki kök saldıği toprağa ve bir hayvan içinde yaşadığı şartlara nasıl bağlı ise, insan da öyledir.⁴⁸ Kısaca düşünürümüz, irsî ve kazanılmış eğilimler, tabii hadiseler ve fizyolojik etkenlerin insandan bağımsız olarak ona hâkim olduğunu savunmaktadır.

⁴⁴ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 160.

⁴⁵ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 164-165.

⁴⁶ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 170.

⁴⁷ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 171-173.

⁴⁸ Şuayb, *Hayât ve Kitâblar*, 176.

Sindirim ve kas hareketi nasıl fizyolojik etkenlerin tesiri altında ortaya çıkar- sa, hurs, cesaret ve doğruluk da böyledir. Sonuç olarak, Ahmed Şuayb'a göre insan hiçbir fiilinde bağımsız değildir. Bu sebeptendir ki, canilerin çoğu nefret edilesi değil, aslında merhamet edilesi talihsizler olarak kabul edilmelidirler.

Özet olarak, bilimsel terakki için pozitivist düşüncenin gerekliliğini vur- gulayan Ahmed Şuayb, Taine hakkındaki en detaylı Türkçe çalışma olma özelliğini halen koruyan *Hayât ve Kitâblar'*da, Hüseyin Cahid'den daha geniş olarak, temelde pozitivizmin kökleri, pozitif düşünme biçimi, üç hal yasası, pozitivizmin bilimler tasnifi, pozitivizmin metafiziğe karşı yaklaşımı, poziti- vizimde ahlakın yeri, pozitivizmin determinizm ile ilişkisi, pozitivizmin nomi- nalizm ile ilişkisi, insanın tabiat ile ilişkisi, sanatın bilim ile ilişkisi ve Taine'in insan hakkındaki fikirlerini ele almıştır. Bu çerçevede, her ne kadar düşünü- rümüzün yazarlık hayatı süresince sadece Batılı tenkit anlayışını Türkiye'ye getirmeye çalıştığı dile getirilse de yukarıda ortaya konulduğu üzere onun Osmanlı Türkiye'sinde pozitivist hareketin yayılması için ehemmiyetli katkı- larda bulunduğu görülmüştür. Öte yandan Hilmi Ziya Ülken, Taine'in Şuayb tarafından tenkit edildiğini ifade etmekle birlikte, mütefekkirin kendi pren- siplerinde hiçbir şekilde Taine'i reddetmediği anlaşılmıştır.

Son olarak, pozitivist düşünce bağlamında diyebiliriz ki, ahlakın temelde zooloji ve botanikte tatbik edilen bir yöntem ile ele alınarak onun üzerinde te- mellendirilmesi, tartışılmaya açık ve bizce ahlakın bu kadar basite indirgene- meyeceği bir durumdur. Nitekim Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb tarafından da benimsenen bu indirgemeci tavrın, insanı insan yapan temel vasıflarından tecrit ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Kaldı ki, önceki sayfalarda ele alındığı üzere, iddia edilenin aksine olarak pozitivizmin her zaman ahlaka dair bilim- sel açıklamalar getiremediği görülmektedir. Ancak bu hususlar, birer teorik problem teşkil etmesi itibarıyla her biri için müstakil bir çalışmanın yapılması gerektiğinden dolayı, çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır.

Sonuç

Hüseyin Cahid, Renan'ı şiir ve sanata karşı tavrı nedeniyle tenkit ede- rek onun görüşlerini reddetmiş ve bir sanatkârın zamanının bilimsel gelişme- lerine vakıf olması gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla bilim ve sanat, hiçbir şekilde birbirlerinin yerine ikame edilebilecek şeyler değildir. Bu çerçevede, düşünürümüzün bilim ve sanat ilişkisine dair başarılı bir uzlaşmacı perspektif sunmuş olması, hakikaten kayda değer bir noktadır. Bu tespiti konumuz ba- kımından daha önemli kılan sonuç, bize Cahid'in esas olarak yapmaya gayret ettiği şeyin Türkiye'de pozitif bilimlere özgü bir metot yerleştirmek olduğunu

göstermesidir. Cahid, özellikle edebiyat ve estetik alanlarında Taine'den ciddi anlamda etkilenmiş ve ona dayanmıştır. Genel olarak Taine ve onu destekleyen düşünürlerin dışında hiçbir pozitivistin fikirlerine yer vermeyen düşünür, aynı şekilde Comte'un düşüncelerine de doğrudan müracaat etmemiştir. Hüseyin Cahid'e kıyasen pozitivismi daha geniş bir şekilde ele alan Ahmed Şuayb'a gelince, onun tipik bir pozitivist profiline sahip olduğu görülmüştür. Bununla birlikte, her iki düşünür Taine'e uyarak ahlak alanına tabii bilimlerde izlenen yöntemi tatbik etmişlerdir. Determinizmin, pozitivismin bir neticesi olması ve Taine'in düşüncesindeki tüm bilimsel eleştiri ve gelişmelerin temelinde bulunması hem Hüseyin Cahid hem de Ahmed Şuayb'ın determinizmi benimsemeleri noktasında doğrudan rol oynamıştır. Sonuç olarak, pozitivismin Osmanlı Türkiye'sine girişinde Taine'in en az Comte kadar büyük bir tesiri olmuştur. Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb onun düşüncelerinin etkisinde o derece kalmışlardır ki, onun fikirlerini aynen aktarıp kendi fikirleri gibi benimsemişlerdir. Öte yandan, tüm bu düşünceleri inceledikten sonra görüyoruz ki, pozitivismin tercih edilmesindeki asıl gaye, Osmanlı'nın medeniyet bakımından geri kalmışlığını telafi etmek, bilimsel bir zihniyet kazandırmak ve müsbet bilimlere özgü anlayışları yerleştirmektir ki, bu sonuç girişte dile getirdiğimiz tezi doğrulamaktadır. Her iki düşünürün yazı ve fikirleri, yaşamış oldukları sıkıntılı dönem için çözüm arayışının ve Osmanlı'yı Batı medeniyetinin seviyesine ulaştırma isteğinin bir sonucudur. Onlar için terakki etmek değişmeyi, değişmek de daha üstün toplumlarla temas kurmayı gerektirmektedir. Türkiye'ye girdikten sonra pozitivismin tesiri sadece o dönemle münhasır kalmamış, Cumhuriyet dönemini, hatta günümüzü de etkilemiştir. Bu yüzden, bugün çağdaş düşünce seyrimize dair sağlıklı değerlendirmelerde bulunmak, özellikle II. Meşrutiyet döneminin felsefi ve fikrî yapısının iyice araştırılmasına bağlıdır.

Kaynakça

- Appel, Toby. *The Cuvier-Geoffrey Debate*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Breisach, Ernst. *Tarihyazını*. çev. Hülya Kocaoluk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Çetinkaya, Doğan. "Hüseyin Cahit Yalçın". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. ed. Uygur Kocabaşoğlu. 3/314-336. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Halkin, Ernest. *Tarih Tenkidinin Unsurları*. çev. Bahaeddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Koç, Emel. "Klasik Materyalizm ve Pozitivismin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (Kasım 2009), 75-96.
- Korlaeçi, Murat. *Pozitivismin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivism". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 335-339. Ankara: TDV

Yayınları, 2007.

Nûrî, Celâl. "İrk". *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası* 2/26 (Nisan 1917), 5-11.

Şuayb, Ahmed. *Hayât ve Kitâblar*. İstanbul: Matbaa-i Hukûkiyye, 2. Basım, 1913.

Taine, Hippolyte. *History of English Literature*. 1 Cilt. London: Chatto & Windus, 1920.

Uçar, Ramazan. "Bir Özgürlük Tutkunu: Hüseyin Cahit Yalçın ve Fikirleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (Haziran 2006), 121-146.

Uçman, Abdullah. "Ahmed Şuayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 138. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 15. Basım, 2019.

Yalçın, Hüseyin Cahid. "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Edebiyât-ı Cedîde, Menşe ve Esâsları". *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/376 (Mayıs 1898), 183-186.

Yalçın, Hüseyin Cahid. "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Gâye-i Hayâlî 2". *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/385 (Temmuz 1898), 330-333.

Yalçın, Hüseyin Cahid. "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Gâye-i Hayâlî – Idéal". *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/382 (Haziran 1898), 282-284.

Yalçın, Hüseyin Cahid. "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Gâye-i Hayâlî – Idéal: Geçen Nüşadan Mâba'd". *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/383 (Temmuz 1898), 294-296.

Yalçın, Hüseyin Cahid. "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Hikmet-i Bedâyi, Hüsün". *Servet-i Fünûn Dergisi* 15/371 (Nisan 1898), 103-106.

Yalçın, Hüseyin Cahid. "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Sanat ve Şiirin İstikbâli". *Servet-i Fünûn Dergisi* 16/394 (Eylül 1898), 52-55.

Yalçın, Hüseyin Cahid. "Hikmet-i Bedâyie Dâir: Sanat ve Şiirin İstikbâli 2". *Servet-i Fünûn Dergisi* 16/395 (Eylül 1898), 75-78.

JAPONYA'YA MÜSLÜMAN GÖÇÜ

MUSLIM IMMIGRATION TO JAPAN

ELİF BÜŞRA KOCALAN

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,
Çorum, Türkiye

Research Assistant, Hitit University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Studies, Sociology of
Religion Department, Çorum, Turkey

ebusrakocalan@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8051-4647>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
15 Şubat 2020	15 February 2020
Kabul Tarihi	Accepted
22 Eylül 2020	22 September 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.689578>

ATIF/CİTE AS:

Kocalan, Elif Büşra, "Japonya'ya Müslüman Göçü", [Muslim Immigration to Japan], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 20/1 (December 2020): s. 731-755.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Muslim Immigration to Japan

Abstract

The encounter between Muslims and Japan coincides with the end of the 19th century. Japan, whom has closed itself to most of the world for about 250 years during the Tokugawa period, opened its doors to the world with the influence of the United States in 1853 and started to establish communication with many countries of the world. Following this, the encounters with Muslims and Islamic world also started. The first Muslims that arrived in Japan are thought to be merchants who came with the commerce ships. Thus, the journey of Muslims to Japan began with Indian Muslim merchants towards the end of the 19th century. Turko-Tatar Muslims who took shelter in Japan following the Russo-Japanese war in 1905 comes as the second significant Muslim immigrant group in Japan. During and after the Second World War the immigration slows down and the Indian and Turko-Tatar Muslims either returns to their homelands or immigrate other third countries. In the years following the war, although there were some individual visits, no significant migration activity from the Muslim countries is occurred. The third immigration wave coincides with the bubble economy of Japan after the 1970's. Many who sought better work conditions and salaries from countries such as Indonesia, Pakistan, Bangladesh and Iran found themselves in Japan.

The current the number of Muslims in Japan, including short time migrants who came to work or study, residents who had already settled in the country, had families and started to raise second generations, and Japanese Muslims, is around 150,000.¹ %10 of this number is considered as Japanese Muslims and the rest as immigrants. In the contemporary Japanese society, immigrant Muslims have a life away from discrimination, and do not have significant problems on fulfilling their religious needs with increasing number of mosques, masjids, Islamic organisations and halal food services. On the other hand, they still do not feel that they are being accepted as local members of the society.

The aim of this study is to describe the Muslim migration history in Japan, and to analyse the current situation of migrants in Japan. In order to do this, the literature and the field study data derived in between 2016 September-2017 December and 2019 February-2010 January will be consulted. In this paper, we tried to explain that although the Muslim migration history to Ja-

¹ Hirofumi Tanada. 『-2018年』 (Dünyada ve Japonya'da Müslüman Nüfus, 2018), 早稲田大学人間科学研究 (Waseda Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Araştırmaları), Vol: 32-2 (2019): 253-262.

pan has started more than a century ago, immigrant Muslims are still having hardships on being accepted as permanent part of the Japanese society. This could be of two reason. Firstly, due to unstable migration waves, and immigrants returning to their homelands or migrating to other countries, there was not a stable Muslim population in Japan until 80's. Although first mosques and education centers were established a long time ago, the number of Muslims in Japan has only started to increase after the migration wave of 70s. Secondly, Japanese has a habit of seeing foreigners as guests, on the grounds that foreigners cannot learn Japanese sufficiently and cannot adapt to Japanese customs, hence can never live like a Japanese. Because of these reasons, immigrant Muslims still have difficulty of feeling a belonging to the country they are residing in. However, the more they live in the country and the more they become proficient in the language, the more their life satisfaction increases, and they start to have meaningful relationships with the locals.

Keywords: Sociology of Religion, Migration, Japan, Muslim Immigration, Muslims in Japan.

Japonya'ya Müslüman Göçü

Öz

Japonya ile Müslümanların karşılaşması 19. yüzyılın sonlarına denk gelmektedir. Tokugawa döneminde yaklaşık 250 yıl boyunca kendini dünyanın büyük bir kısmına kapatan Japonya, 1853 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin etkisiyle dünyaya kapılarını açmış ve dünyanın birçok ülkesi ile iletişim kurmaya başlamıştır. Müslümanlar ve İslam dünyasıyla karşılaşması da bu dönemin ardından olmuştur. Japonya'ya ilk gelen Müslümanların ticaret gemileriyle gelen tüccarlar olduğu düşünülmektedir. Böylece, Müslümanların Japonya'ya yolculuğu, 19. yüzyılın sonlarına doğru Hintli Müslüman tüccarlarla başlamıştır. 1905 Rus-Japon savaşından sonra Japonya'ya sığınan Türk-Tatar Müslümanlar, Japonya'daki ikinci önemli Müslüman göçmen grubudurlar. İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Hintli ve Türk-Tatar Müslümanlar ya anavatanlarına dönmüş ya da başka ülkelere göç etmişler ve göç açısından durağan bir döneme girilmiştir. Savaşı takip eden yıllarda iş ve eğitim gibi bazı amaçlar ile yapılan bireysel ziyaretler dışında Müslüman ülkelerden önemli bir göç faaliyeti yaşanmamıştır. Üçüncü göç dalgası, 1970'lerden sonra Japonya'nın ekonomik açıdan hızla geliştiği ve yabancı iş gücü göçünün başladığı döneme denk gelmektedir. Bu dönemi takiben Endonezya, Pakistan, Bangladeş ve İran gibi

ülkelerden daha iyi çalışma koşulları ve maaş arayan birçok kimse kendilerini Japonya'da bulmuştur. Onları, yoğunlukla çalışmak ve okumak amaçlı gelen Endonezyalı ve Malezyalı Müslüman stajyerler takip etmektedir.

Günümüz Japonya'sındaki Müslüman sayısı, son dönemde iş veya eğitim sebebiyle ülkeye kısa bir süreliğine gelen göçmenler, 1970'ler sonrası çalışmak için gelmiş, ülkeye yerleşmiş, aile kurmuş ve ikinci nesilleri yetiştirmeye başlayan yerleşik göçmenler ve Japon Müslümanlar da dâhil olmak üzere tahminen 150.000 kişi civarındadır. Bu sayının% 10'u Japon Müslümanlar, geri kalanı ise göçmen olarak kabul edilmektedir. Çağdaş Japon toplumunda göçmen Müslümanlar ayrımcılıktan uzak bir yaşam sürmekte ve sayıları gün geçtikçe artan cami, mescit, İslami kuruluşlar ve helal yemek hizmetleri ile dini ihtiyaçlarını karşılamada önemli sorunlar yaşamamaktadır. Öte yandan, toplumun kalıcı üyeleri olarak kabul görmede birtakım problemler ile karşılaşmaktadırlar.

Bu çalışmanın amacı Japonya'ya Müslüman göçü tarihini gözden geçirmek ve Japonya'daki göçmenlerin mevcut durumunu incelemektir. Bunun için, 2016 Eylül - 2017 Aralık ile 2019 Şubat ve 2020 Ocak dönemleri arasında toplam 2 buçuk yıl Tokyo'da sürdürülen kütüphane ve saha çalışmasında toplanılan literatür ve gözlem verilerine başvurulacaktır. Japonya'ya Müslüman göçü tarihi bir asırdan fazla bir süre önce başlamasına rağmen, göçmen Müslümanların Japon toplumunun kalıcı bir parçası olarak kabul edilmekte hala güçlükler yaşadığı görülmektedir. Bunun iki nedeni olabilir. Birincisi, istikrarsız göç dalgalarıdır. Göçmenlerin İkinci Dünya Savaşı sırası ve sonrasında anavatanlarına dönmeleleri veya başka ülkelere göç etmeleri sebebiyle, Japonya'da 80'li yıllara kadar sabit bir Müslüman nüfus oluşmamıştır. İlk camiler ve eğitim merkezleri uzun zaman önce kurulmasına rağmen Japonya'daki Müslümanların sayısı ancak 70'li yıllardaki göç dalgasından sonra istikrarlı bir şekilde artmaya başlamıştır. İkincisi ise, Japon toplumu, bir yabancıнын Japonca'yı yeterince öğrenmesinin mümkün olmayacağı ve Japon toplumsal hayatına ve kurallarına uyum sağlayamayacağı düşüncesiyle asla bir Japon gibi yaşayamayacağı kanısında olup yabancıları misafir olarak görme alışkanlığına sahiptir. Bu yüzden de, göçmen bir Müslüman Japonya'da ne kadar uzun yaşamış olursa olsun, bir işi ve ailesi de olsa bile, toplum tarafından geçici ve misafir olarak görülebilmektedir. Bu durum göçmen bir kimsenin başarılı bir şekilde sosyalleşmesinin ve topluma aidiyet hissetmesinin önünde bir engel oluşturmaktadır. Ancak, göçmenlerin ülkedeki kalış süreleri uzadıkça ve dile hakimiyetleri arttıkça Japon toplumuna olan uyumları da artmaya başlamakta, ev sahipleri ile gittikçe daha anlamlı ilişkiler kurmakta ve Japonya'daki yaşamlarından memnuniyetleri artmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Göç, Japonya, Müslüman Göçü, Japonya'da Müslümanlar

Giriş

Japonya'nın Müslümanlar ile tanışmasının 150 yıl kadarlık bir geçmişi vardır. Ülkenin samuraylar tarafından yönetildiği 250 yıllık Tokugawa Dönemi'nde diğer ülkeler ile iletişim, ticaret ve seyahatler neredeyse kendini dünyaya kapatmak denilebilecek derecede kısıtlanmıştır. Coğrafi konum sayesinde de bu durum uzunca bir süre devam ettirilebilmiştir. Bu durum, ülkede bu süre içinde barış içinde yaşanmasını sağlamış olsa da, dünyanın birçok ülkesi, kültürü ve insanı ile tanışılmasını da son derece geciktirmiştir. 1853 yılında Yokohama limanına ulaşan ve ülkenin ticarete açılmasını talep eden Amerikan gemileri sonrasında ülke ticari, siyasi ve kültürel olarak dışarıya açılmıştır. Japonya'ya gelen ilk Müslümanların da ticaret amaçlı gelen kimseler olduğu düşünülmektedir. Günümüze kadar olan yaklaşık bir buçuk yüzyıllık bu süreçte farklı dönemlerde çeşitli sebepler ile farklı ülkelerden Japonya'ya Müslüman göçleri gerçekleşmiştir.

Japonya'ya Müslüman göçü, dünyanın birçok bölgesine kıyasla nispeten daha az boyutlarda ve geçici dönemlerde gerçekleşmiştir. Özellikle ilk dönem göçmenler Japonya'da uzunca bir süre yaşayıp dernekler, eğitim kurumları, ibadet mekânları oluşturmalarına rağmen ülkede kalıcı olmamış, başka ülkelere göç etmek ya da ülkelerine geri dönmek durumunda kalmışlardır. İlk dönem göçmen gruplarından Hintli ve Tatar Müslüman göçmenler bunlara örnektir. Camiler, dernekler, okullar ve matbaalar kurmalarına, ülke tarafından ciddiye alınacak büyüklükte bir topluluk oluşturmalarına rağmen, İkinci Dünya Savaşı ve takip eden dönemde ülkeden ayrılmaları gerekmiştir. Bu sebeple göç tarihinin başlamasından itibaren Japonya'da istikrarlı olarak artan bir Müslüman nüfus olmamıştır. Ülkedeki Müslüman göçmenlerin sayısı dönem dönem artmış, dönem dönem yok denecek derecede azalmıştır. 1970'lerde hızlı ekonomik büyüme sonrası ülkeye çalışma amacıyla göç eden, çoğunluğu İran, Bangladeş, Pakistan, Endonezya ve Malezyalı göçmenlerin ülkelerine geri dönmeleri ve evlenerek Japonya'da bir yaşam kurmayı tercih etmeleri ülkedeki Müslüman göçmen nüfusun daha istikrarlı hale gelmesini sağlamıştır. Evlenip Japonya'da kalmayı tercih eden bu göçmenler sonrasında, ikinci kuşak göçmen fenomeni yakın zamanda toplumda gözlemlenmeye başlanmış, Müslüman çocuklar, onların eğitimi ve okuldaki beslenme saatleri gibi durumlar yeni yeni Müslüman ailelerin ve Japon toplum bilimcilerin gündeminde yer almaya başlamıştır.

Son bir buçuk yüzyıllık süreçte farklı ülkelerden Müslüman göçü gerçekleşmiş olmakla birlikte, en belirgin olarak nitelendirilebilecek göçmen grupları ülkeye farkı dönemlerde gelmiş olan Hintli Müslüman tüccarlar, Tatar göçmenler, Pakistanlı, Bangladeşli, İranlı ve Türk göçmenler ve son olarak Endonezya ve Malezyalı göçmenlerdir. Son yapılan araştırmalara göre, eğitim yahut iş amacıyla geçici bir süre için gelenler ve hâlihazırda Japonya'da yerleşmiş ve hayatlarını orada sürdüren göçmen Müslümanlar ve Japon Müslümanlar ile birlikte 150,000 civarı Müslüman olduğu tahmin edilmektedir.²

Bu çalışmanın amacı Japonya'ya Müslüman göçü tarihini ve güncel durumu incelemektir. Çalışma için gerekli veriler Japonya, Tokyo'da 2016 Eylül-2017 Aralık ve 2019 Şubat-2020 Ocak tarihleri arasında toplam iki buçuk yıla yakın bir süre gerçekleştirilen saha ve kütüphane çalışması sırasında toplanmıştır. Göçmen Müslümanların tarihi ve topluluk oluşturma çabaları literatür analizi ve saha çalışması sırasında edinilen gözlem verileri bağlamında değerlendirilecektir.

1. 1800'lerin Sonları – Hintli Müslüman Göçmenler

Müslümanların Japonya'ya göç tarihi genellikle tarih 1905 Rusya-Japonya savaşı ve Tatar göçmenler ile başlatılır. Ancak Tatarlar öncesi Japonya'ya yerleşen başka bir Müslüman topluluk daha bulunmaktadır. Hintli Müslümanlar, 1800'lerin sonlarında ticaret amaçlı gelmeye başlayıp dönemin ticaret merkezleri Yokohama ve Kobe gibi şehirlere yerleşmişlerdir.³ Ancak, sonradan gelen Tatar Müslümanlar ile karşılaşım iş birliği yapıncaya kadar Japonya'da kendilerini ve İslam'ı tanıtmak ya da İslamiyet'i yaymak gibi herhangi bir çabaları olmamıştır. Bu sebeple Japonya'daki erken dönem varlıkları fazla bir iz bırakmamış, son dönem yapılan araştırmalara kadar da –en azından Japonya'da İslam tarihi araştırmacıları tarafından- keşfedilememişlerdir.

Hintli tüccarlar Japonya'ya 1800'lerin sonlarına doğru ulaşmışlardır. İpek ticaretinin merkezi olan Yokohama Hintli tüccarların ticaret merkezlerinden biri haline gelmiştir.⁴ Başarılı Hint şirketlerinin birkaçı Kobe'de, çoğunluğu Yokohama'da olmak üzere şube açmaya başlamış, buna karşılık Yokohama merkezli bir banka da 1894'te Bombay'da bir şube açmıştır. 1920'lere gelindi-

² Tanada, 『世界と日本のムスリム人口-2018年』 (Dünyada ve Japonya'da Müslüman Nüfus, 2018), 253–262.

³ Ali Merthan Dündar, , *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camiileri* (Ankara: Vadi Yayınları, 2008), 47.

⁴ Claude Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 146.

ğinde ise Yokohama'da 30 civarında Hint şirketi bulunmaktadır.⁵ Bu dönemde Hintli Müslüman tüccarlar Japon ürünlerinin ihracatında önemli rol oynamışlardır.⁶ 1904'te de Kobe'de bir Hindistan Kulübü açmış, orada bir araya gelmiş, toplu ibadetlerini yerine getirmiş ve sosyalleşmişlerdir.⁷

Hintli Müslüman toplulukların Japonya'daki erken dönem -1900'ler öncesi- varlıkları, 1897 yılında Yokohama otoritelerinden şehirde bir Müslüman mezarlığı oluşturabilmek için aldıkları izin ile anlaşılmaktadır.⁸ Mezarlık, bir ülkede azınlık olarak yaşayan bir Müslüman topluluğun, helal yiyecek ve ibadet mekanı ile birlikte önde gelen ihtiyaçlarındandır. 1897'de mezarlığa ihtiyaç duyabilmeleri için ülkeye bir süredir yerleşmiş bir Müslüman topluluk olması gerekmektedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi, bu dönemde kendilerini ve İslam'ı tanıtmak gibi bir çabaları olmadığı için erken dönem varlıkları araştırmacıların dikkatlerinden kaçmıştır. Nitekim Japonya'da ikamet eden ve Japonya'nın İslamlaşp İslamlaşmadığını araştıran Amerikalı bir sosyal bilimci, araştırmaları sonucunda 1906 yılında Japonya'da Müslüman misyonerlerin olmadığı ve dolayısıyla Japonya'nın İslamlaşmadığı sonucuna varmıştır.⁹ Onu bu araştırmaya yönelten husus 1905 Rus-Japon savaşı ve Japonya galibiyeti sonrası İslam ülkelerinde entelektüeller tarafından kurulmaya başlanan İslam'ın kurtarıcısı Müslüman Japonya hayalidir. Ancak anlaşıldığı üzere 1890'larda Yokohama'ya ticaret amaçlı gelmeye başlayan, bir topluluk oluşturan, hatta kendilerine mezar yeri izni bile alma ihtiyacı duymayacak kadar ülkeye yerleşen Hintli Müslümanların böyle bir misyonları ve aktiviteleri yoktur ki, bu erken dönemde İslam'ı yaymak için çalışan kimseye rastlanmamıştır.

1909 yılında Japonya'ya gelen ve Tokyo Üniversitesi'nde Hintçe öğretmeye başlayan siyasi aktivist Mohammad Barakatullah, Hintli göçmen Müslümanları İslam'ı Japonya'ya anlatmaları yönünde teşvik eden ilk isimlerden biri olarak kabul edilebilir. Barakatullah, 1910 yılında Japonya'nın ilk İslami dergisi olarak kabul edilen *The Islamic Fraternity*'yi yayınlamaya ve İslam'ı Ja-

⁵ Nile Green, "Shared Infrastructures, Informational Asymmetries: Persians and Indians in Japan, c.1890–1930", *Journal of Global History*, No: 8 (2013): 424.

⁶ Takashi Oishi, "Indo-Japan Cooperative Ventures in Match Manufacturing in India: Muslim Merchant Networks in and beyond the Bengal Bay Region 1900–1930", *International Journal of Asian Studies*, No: 1:1, (2004): 50.

⁷ Dündar, *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camileri*, 53.

⁸ Ulrich Brandenburg, "Imagining an Islamic Japan: Pan-Asianism's Encounter with Muslim Mission", *Japan Forum*, Vol: 0: 0 (2018): 13.

⁹ Ulrich, "Imagining an Islamic Japan", 13.

ponlara, Japonya'yı Müslümanlara anlatmaya başlamış ve Hasan Hatano Uho gibi isimlerin Müslüman olmasına vesile olmuştur.¹⁰ Ayrıca Yokohama'da yaşayan Hint Müslüman topluluklarla birlikte Tokyo'da bir cami inşa etmeyi de planlamıştır ancak başarılı olamamıştır.¹¹ Pan-İslam politikası yürüten ve aynı zamanda İngilizlerin Hindistan'daki varlığına karşı olan Barakatullah'ın İngilizce yayınlanan dergisi *The Islamic Fraternity*, İngiliz elçiliğinin baskıları sonucu 1912 yılında yasaklanmıştır. Barakatullah, üniversitedeki iş anlaşmasının da yenilenmemesi sebebiyle 1913 yılında Japonya'dan ayrılmak durumunda kalmıştır.¹²

Tatar Müslümanlar 1905'ten sonra Rusya'dan kaçıp Japonya'ya yerleşmeye başlayıp Japon devlet adamları ve askeriyesi ile ilişkiler kurup işbirliği yapmaya başladıktan sonra, Hintli Müslümanlar onlar ile birlikte Japonya'da İslam'ı tanıtma ve yayma ve kendileri için daha organize dini hayatlar kurma yolunda çalışmaya başlamışlardır. Nitekim Japonya'daki ilk cami, 1935 yılında Kobe'de, Hint ve Tatar Müslümanların işbirliği ile açılmıştır.¹³ 1934 yılında Kobe'de 94 Hintli ve 130 Türk-Tatar Müslüman yaşamaktadır. Cami için gerekli para Japonya'da kendi aralarında ve Hindistan'da topladıkları bağışlar yoluyla sağlanmıştır. Kobe Camii'nin ilk imamı Hintli bir Müslümandır. Kobe'de yaşayan Müslüman topluluklar için bir sosyal mekân haline gelen camide, ayrıca Türk-Tatar çocukların eğitimlerine de devam edilmiştir.¹⁴

2. 1905 Rus- Japon Savaşı – Tatar Müslüman Göçmenler

Tatar Müslümanlar, 1900'lerin başlarından itibaren, tam da Japonya'nın Asya'ya yayılma politikası izlediği bir dönemde ülkeye sığınmaya başlamış ve Tokyo ve civarı illere yerleşmişlerdir. Japonya'nın o dönemdeki politikasını kendileri için bir fırsat olarak görüp politik ve askeri alandaki üst düzey insanlar ile iletişim kurup, Japonya'nın Pan-Asyacılık politikası ile kendi Pan-İslam politikalarını birleştirip, Asya'nın hâkimi ve Asyalı Müslümanların da lideri ve koruyucusu konumunda olan bir Japonya oluşturmaya çalışmışlardır. Milliyetçi Japon siyasetçiler, entelektüeller ve askerler kalabalık

¹⁰ Renée Worringer, "Hatano Uho: Asia in Danger, 1912", *Pan-Asianism - A Documentary History Volume 1: 1850-1920*, ed. Sven Saaler, Christopher W. A. Szpilman (Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011), 149.

¹¹ Ulrich, "Imagining an Islamic Japan", 16-17.

¹² Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia – Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007), 206.

¹³ Hirofumi Tanada, 『日本のモスク・滞日ムスリムの社会的活動』 (*Japonya Camileri ve Japonya'da Yaşayan Müslümanların Sosyal Faaliyetleri*) (Tokyo: Yamakawa, 2015).

¹⁴ Dündar, *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camileri*, 62.

Asyalı Müslüman nüfusun gönüllerini kazanarak onları müttefik edinmenin Japonya'nın Asya'daki yayılma politikasına katkısı olacağı düşüncesiyle Tatar Müslümanlara büyük destek vermişlerdir.

Tatar Müslümanların Japonya'yı seçmesi tesadüfi bir durum değildir. 1895 Çin-Japon ve 1905 Rus-Japon savaşlarında galip gelen, Meiji döneminde ekonomik ve askeri açıdan hızla gelişen Japonya, Asya'nın önde gelen ülkelerinden biri olmaya başlamıştır. Bu dönemde Asya'yı daha derin keşfetmeye, Asyalı halkları tanıyıp potansiyel müttefikler aramaya başlamışlardır. Rus-Japon savaşı sonrasında da Japonya Rusya'nın rakibi haline gelmiştir. Bütün bunları göz önünde bulundurunca, Rusya ile problem yaşayan Tatar Müslümanların Japonya ile iletişim kurduktan sonra bu ülkeye sığınmalarının son derece mantıklı bir seçim olduğu görülmektedir.

1917 Bolşevik İsyanları sonrası Japonya'ya ikinci bir Türk kökenli göçmen dalgası (Tatar, Kırgız, Başkır...) olmuştur. Başka bir önemli isim, Muhammed Abdülhay Kurbanali de ikinci dalga göçmenlerdendir.¹⁵ Türk-Tatar göçmenler milli ve dini kimliklerini koruyabilmek amacı ile sık sık bir araya gelip ibadetleri birlikte yapmaya, bayramları birlikte kutlamaya çalışmışlardır ancak, Kurbanali'nin gelişi ve liderliklerini üstlenişi ile daha organize bir grup haline gelmişlerdir.¹⁶ Tokyo'da yaşayan 200-300 civarı Türk-Tatar Müslüman, Kurbanali liderliğinde 1928 yılında *Mahalle-i İslamiyye* adlı bir dernek, sonrasında da hem çocuklarının eğitimi için hem de kendileri için bir toplanma alanı olarak *Mekteb-i İslamiyye* adlı bir okul kurmuşlardır. 1930'da kurdukları *Matbaa-i İslamiyye* adlı yayınevi ile de çocuklarının okul kitabı problemini çözmüşlerdir.¹⁷ Türk-Tatar çocukları Tokyo ile birlikte Nagoya ve Kobe gibi şehirlerde de kurulan okullarda İslami ilimleri öğrendikleri gibi, Tatarca, Japonca ve İngilizce eğitimi de almışlardır.¹⁸ Kurulan matbaada ayrıca *Yeni Japon Muhbiri* adlı aylık gazete ile de Japonya'yı Müslümanlara, Müslümanları da Japonya'ya tanıtmaya çalışmışlardır.¹⁹

Başka bir isim, Tatar gazeteci ve entelektüel Abdürreşit İbrahim (1853-

¹⁵ Sinan Levent, "Japan's Central Eurasian Policy: A Focus on Turkic Muslim Minorities", *Social Science Japan Journal*, Vol. 22: 1 (2019): 131.

¹⁶ Ali Merthan Dünder, "An Essay on the Immigration of the Turk-Tatars to Japan", *Annual Journal of the Asian Cultures Research Institute*, No: 48 (2013): 168-169.

¹⁷ Levent, "Japan's Central Eurasian Policy: A Focus on Turkic Muslim Minorities", 133.

¹⁸ Sayako Numata, "Fieldwork Note on Tatar Migrants from the Far East to the USA: For Reviews of Islam Policy in Prewar and Wartime Japan", *AJAMES*, No: 28-2 (2012): 132-133.

¹⁹ Hisao Komatsu, "Abdurreşit İbrahim and Japanese Approaches to Central Asia", *Japan on the Silk Road -Encounters and Perspectives of Politics and Culture in Eurasia*, ed: Selçuk Esenbel (Leiden: Brill, 2018), 150.

1944) ülkeye gelen ilk Tatar Müslüman olarak kabul edilmekle birlikte²⁰, Türk-Tatar Müslümanların liderliğini üstlenmesi 1938 yılında, Kurbanali'nin Japonya'dan ayrılmasından sonra olmuştur.²¹ İbrahim, Japon askeriyesinin üst düzey yetkilileri ile ilk defa Rusya'da iletişim kurmuş, sonrasında sıklıkla gerçekleştirdiği Japonya seyahatlerinde Japonların kültür, yaşam ve ahlaklarından da etkilenerek Pan-Asya politikası yürüten milliyetçi gruplar ile işbirliği yapmaya başlamıştır. 1909 yılında ortak hedefleri olan Asyalı Müslümanlar ile Japonya'yı bir araya getirme ve Asya birliği sağlama amaçlı Ajia Gikai adlı siyasi bir grup kurmuşlardır.²² Japonya ile Osmanlı arasında gönüllü elçi gibi çalışmış, Japonya'yı İslam'a yakın adet ve ahlakları ve gelişmişlikleri ile Batı'ya alternatif olarak tanıtip Osmanlı entelektüelleri arasında Japonya hayranlığının oluşmasına sebep olmuştur.²³

Bu dönemde göçmen Müslümanlar Japonya'da üç büyük cami kurmuşlardır. Bunlardan ilki, Hint ve Türk-Tatar toplulukların işbirliği ile Kobe'de 1935 yılında kurulmuştur. Dönemin Kobe'sinde bu caminin mensubu 250'ye yakın Hint ve Türk-Tatar göçmen olduğu bildirilmektedir. 1936 yılında ise, sayılarının 30 ya da 60 arası olduğu düşünülen Türk-Tatar bir topluluk tarafından Nagoya'da ikinci cami kurulmuştur. Sayıca diğer şehirlerdeki göçmen gruplardan daha az olmalarına rağmen son derece organize ve aktif bir topluluk oldukları söylenmektedir. Son olarak da 1938 yılında Tokyo Cami açılmıştır.²⁴

Türk-Tatar liderlerin ve Japon politikacıların ümit ettiği Asya birliği gerçekleşmemiş olsa da, bu çabalar Japonya'da İslam üzerine bir farkındalık oluşmasını sağlamıştır. İslam üzerine araştırma enstitüleri kurulmuş, makaleler ve kitaplar yayınlanmaya başlanmış, gazeteler sıklıkla İslam hakkında yazı ve haberler verir olmuş ve ülkede camiler inşa edilmeye başlanmıştır. Tokyo Camii Tatar Müslümanlar ile Japon politikacılarının işbirliğinin bir sembolü olarak, Japon işadamlarının da büyük bağışları ile inşa edilmiştir.²⁵

²⁰ Dündar, "An Essay on the Immigration of the Turk-Tatars to Japan", 167.

²¹ Levent, "Japan's Central Eurasian Policy: A Focus on Turkic Muslim Minorities", 134.

²² Hisao Komatsu, "Muslim Intellectuals and Japan: A Pan-Islamist Mediator, Abdurresit İbrahim", *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*, ed. Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi (London: Routledge, 2006), 278.

²³ Selçuk Esenbel, "Abdürreşit İbrahim: "The World of Islam and the Spread of Islam in Japan" 1910", *Pan-Asianism – A Documented History, Volume I: 1850-1920*, ed: Sven Saalar, Christopher W. A. Szpilman (Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011), 195-196.

²⁴ Dündar, *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camileri*.

²⁵ Komatsu, "Muslim Intellectuals and Japan: A Pan-Islamist Mediator, Abdurresit İbrahim", 284.

Japonya'da İslam hakkında bilginin ilk defa Batılı yazarların eserlerinden öğrenildiği düşünülmektedir.²⁶ Japonya'ya Müslüman göçünün 19. yüzyılın ancak sonlarına doğru olması ve göçmen Müslümanların İslam'ı tanıtmak için aktif çaba göstermesinin ise Tatar Müslümanların gelişinden sonra başlaması da bu düşünceyi tarihler açısından doğrulamaktadır. 1853'te kapıların dışarıya açılmasından kısa süre sonra, henüz Müslüman göçü başlamamışken, Hristiyan misyonerler dönüş yapmıştır. 1868'de ülkeye tekrar giriş yapmaya başlamış olan Hristiyan misyonerlere karşı halkı uyarmak için dağıtılmış *Tales of Nagasaki – The Story of the Evil Doctrine* isimli kitapçıkta “Nagasaki limanının açılışından itibaren Batılı barbarların arasında Fransızlar yoğunlukla Roman Katolik dinini, İngiliz ve Amerikalılar Protestan dinini telkin etmeye başlamışlardır. Bunlara ek olarak Yunan dini, Muhammed'in dini ve benzerleri de vardır ve her biri bir öncekini andırmakta ve zararda yarışmaktadırlar”²⁷ ifadesi geçmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere 1868 yılında İslam dini Japonya'da bilinmeye başlanmış, Batılı dinler ile aynı çerçevede, birbirlerinin benzeri olarak değerlendirilmiştir. Tatar Müslümanların milliyetçi Japon politikacılar ve entelektüeller ile yaptıkları işbirliği sonucunda ülkede İslam'ı olduğu gibi, Batı'nın önyargısından ve/veya yanlış anlatısından arındırarak anlama çabaları başlamıştır.²⁸ Kurulan araştırma enstitüleri Müslümanlar tarafından kurulmamış ve yönetilmemiştir, ancak İslam'ın anlaşılmasında büyük katkıları olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı öncesi Japonya'daki Türk-Tatar nüfusun 1000'den fazla olduğu tahmin edilmektedir. 1945 sonrası birçoğunun Türkiye ve Amerika'ya göç etmesi ile birlikte bu sayı giderek azalmıştır.²⁹ Bu dönemde Japonya'da kalan Türk-Tatar aile sayısı 10-15 civarındadır.³⁰

3. 1945 Sonrası – Durağan Dönem

İkinci Dünya Savaşı Japonya ekonomik, siyasi, askeri ve dini açıdan öncesinden bambaşka bir hal almıştır. Tokyo ve Kobe Camileri ayakta kalmıştır ancak Nagoya Cami savaş sırasında yıkılmıştır. Ülkedeki göçmen Müslümanların çoğu ya başka ülkelere göç etmiş ya da iletişimi kaybedip birbirlerinden

²⁶ Abu Bakr Morimoto, *Islam in Japan – Its Past, Present and Future* (Tokyo: Islamic Center Japan, 1980), 8.

²⁷ Otis Cary, *A History of Christianity in Japan - Protestans Missions* (Michigan: Scholarly Press, 1970), 92.

²⁸ Selçuk Esenbel, “Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam”, *American Historical Review*, Vol:109:4 (2004): 1142-1143.

²⁹ Numata, “Fieldwork Note on Tatar Migrants from the Far East to the USA: For Reviews of Islam Policy in Prewar and Wartime Japan”, 133-134.

³⁰ Dündar, “An Essay on the Immigration of the Turk-Tatars to Japan”, 170.

bihaber kalmışlardır. İslami aktivitelere maddi ve manevi destek veren milliyetçi ve sağcı politikacıların güç kaybetmesi ile bir önceki dönemdeki cami açılışları ve akademik araştırma faaliyetleri yok denecek kadar azalmıştır. Müslüman göçü açısından durağan olan bu dönemde, göçmen Müslümanlar ile Japon Müslümanların sayısı da neredeyse eşit denecek seviyeye gelmiştir. Japonya'daki Müslüman göçmenlerin sayısı azalmıştır. Öte yandan savaş öncesi yahut savaş sırasında görevlendirildikleri ülkelerdeki yerel Müslüman halktan etkilenip Müslüman olmuş ve ülkeye dönmüş Japonlar ile birlikte Japon Müslümanların da sayısı artmıştır. Bu dönemde Japonya'daki göçmen Müslümanlar ile Japon Müslümanların 1500-2000'er kişi arasında olduğu düşünülmektedir.³¹ Göçmen Müslümanların da büyük bir çoğunluğunu Japonya'ya bir süreliğine eğitim için gelmiş öğrenciler, bürokratlar, iş adamları ve akademisyenler oluşturmaktadır.³² Müslümanların sayısının azlığı sebebiyle Tokyo ve Kobe'de kalan iki cami bir süre yeterli gelmiştir.³³

Bu dönemde, gerek siyaseten İslam üzerindeki ilgi ve desteğin bitmesi, gerekse ülkeye yerleşen göçmen Müslümanların da sayısının azalması ile bir başlarına kalmış Japon Müslümanlar kendi kendilerine bir araya gelerek örgütlenmeye ve hem kendileri hem de ülkenin geri kalanının yararına İslami aktiviteler gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Savaş sonrasında kurulan ilk İslami organizasyon, tamamı Japon Müslümanlardan oluşan bir ekip tarafından 1952 yılında kurulmuştur. Kuruluşundaki adı İslami Dostluk Derneği'dir. 1964 yılında Japon Müslüman Derneği olarak değiştirilmiş, ülke tarafından resmi olarak kabul gören ilk İslami organizasyon olmuştur. 1970 sonrası gelecek göç dalgasına kadar, ülkedeki İslami faaliyetler yoğunlukla bu organizasyon tarafından ve vesilesiyle gerçekleştirilmiştir.

İslam'ı daha iyi öğrenip daha iyi yaşamak ve ülkelere de tanıtmak isteyen Japon Müslümanlar, ülkede geçici olarak bulunan uluslararası Müslüman öğrenci ve akademisyenler ile işbirliği yapmış, karşılıklı olarak birbirlerine destek olmuşlardır. Sayıca son derece azınlık oldukları bir ülkede

³¹ Higuchi Mimasaka, 「日本のイスラーム、戦後の歩み—20世紀後半から今まで」 (Japonya'nın İslam'ı, Savaş Sonrası Tarih – 20. Yüzyıldan Günümüze), 『日本に生きるイスラーム—過去—現在—未来』 (Japonya'da Yaşayan İslam –Geçmiş-Günümüz-Gelecek), ed. Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü (Tokyo: Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü, 2010), 119.

³² Akiko Komura, 『日本のイスラーム—歴史・宗教・文化を読み解く』 (Japonya'nın İslam'ı –Tarih, Din ve Kültürü Okumak) (Tokyo: Asahi Shimbun Publications, 2019), 48-49.

³³ Akira Hamanaka, 「時計から見た日本のイスラーム」 (İstatistiklerle Japonya'nın İslam'ı), 『日本に生きるイスラーム—過去—現在—未来』 (Japonya'da Yaşayan İslam –Geçmiş-Günümüz-Gelecek), ed. Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü (Tokyo: Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü, 2010), 130.

farklı sebeplerle geçici olarak yaşayan yabancı Müslümanlar, Japon Müslüman grupların etkinliklerine katılarak, namazları birlikte kılarak yahut birlikte İslami etkinlikler organize ederek yalnız kalmaktan bir nebze kurtulmuşlardır. Karşılığında ise, kendi ülkelerindeki gazete, kitap, makale gibi İslami yayınları Japonya'ya getirip, Japoncaya tercüme edip, Japon Müslümanların faydalanabileceği yayınlar yapılmasına vesile olmuşlardır. Assalam dergisi, o dönemde bu tercüme yazı ve makalelere yer veren dergilerden biridir.³⁴ Müslüman göçü açısından durgun geçen savaş sonrası bu dönemde, Japon Müslümanlar, İslam'ı daha iyi öğrenebilmek amacıyla İslami ülkelere öğrenci göndermeye başlamışlardır. 1957 ve 1970 yılları arasında 27 Japon Müslüman öğrenci, Mısır, Endonezya, Arabistan gibi ülkelerde İslami eğitim görmüş ve ülkelere dönerek Japon Müslüman hareketinin önde gelen isimlerinden olmuşlardır.³⁵

1956 yılına gelindiğinde, Pakistan'dan Tebliğ Cemaati Japonya'ya ulaşmıştır. 1956 ve 1960 yılları arasında 4 kez gidip gelerek, Japon Müslümanlar ile birlikte çalışarak Japonya'nın bir ucundan diğer ucuna geziler düzenleyip İslam'ı anlatmışlardır. Daha sonra Japon Müslümanlar arasında önemli yerleri olacak birçok isim, onların da vasıtasıyla Müslüman olmuştur. Tebliğ Cemaati'nin en büyük etkilerinden biri, Kur'an'ın ilk defa bir Japon Müslüman tarafından Japoncaya çevrilmesine vesile olmalarıdır. Japonca Kur'an çevirisini yapan Japon Müslüman Ömer Mita, Tebliğ Cemaati üyeleri Japonya'ya her geldiğinde onlara eşlik etmiş, en sonunda İslam üzerine daha iyi çalışmak için Pakistan'a taşınmış ve Kur'an çevirisine orada başlamıştır.³⁶

Uluslararası Müslüman öğrenciler, 1961 yılında Müslüman Öğrenci Derneğini kurmuşlardır. Yine 1968 yılında, Japonya İslam Merkezi, Japon Müslümanlar ile birlikte faaliyet gösteren bir grup göçmen Müslüman tarafından kurulmuştur.³⁷

Savaş sonrası ülkenin ekonomik, siyasi ve toplumsal açıdan huzursuz olduğu bu dönemde, ülkeye eğitim ya da iş gibi sebepler ile bireysel ziyaretlerin dışında, Müslüman göçü diye nitelendirilebilecek büyük bir göç fenomeni gözlenmemektedir. Ülkedeki cami ve dernek sayıları da Müslüman nüfusun azlığı ile orantılıdır. 1970'li yıllara gelinceye kadar Japonya'da toplam yalnız

³⁴ Akiko Komura – 『日本とイスラームが会おうときーその歴史と可能性』 (Japonya ve İslam Karşılaştığında) (Tokyo: Gendaishokan, 2015), 56.

³⁵ Japan Muslim Association, *Brief History of the Association-Publication in Memory of the 50th Anniversary*, (Tokyo: Japan Muslim Association, 2005), 53-54.

³⁶ Mimasaka, 「日本のイスラーム、戦後の歩みー20世紀後半から今まで」, 110.

³⁷ Komura, 『日本のイスラームー歴史・宗教・文化を読み解く』, 50.

5 adet cami, mescit ve İslami dernek bulunmaktadır. Bu durum 1970'li yıllardan sonra değişecektir.

4. 1970 ve Sonrası – Ekonomik Sebepi Göçler

1970 sonrasında, göç ve İslami faaliyetler açısından savaş sonrası yaşanan durgunluğu değiştirecek iki büyük durum ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, Japonya'nın 1973'te yaşadığı petrol krizi, ikincisi ise 1970lerin sonunda hızla gelişen ekonomi ile birlikte yabancı iş gücü göçüdür.

1973'te Japonya'da bir petrol krizi yaşanmıştır. Bunun sonucunda dikkatler petrol çıkartan ülkelere yöneltilmiş, çoğunluğu Müslüman olan bu ülkeleri tanımaya çalışmaya başlamışlardır. İslam üzerine yapılan araştırmalar ülkede tekrar hız kazanmış, haberlerde Müslüman ülkelerden bahsedilmeye başlanmış ve Arapça kurslarına talep artmıştır. Bir önceki dönemde İslami ülkelere eğitim amaçlı giden Japon Müslümanların İslam, kültür ve dil bilgilerine ihtiyaç duyulmuş, birçoğu üniversitelerde, ticari şirketlerde, petrol, finans ve inşaat ile ilgili şirketlerde iş bulmuşlardır. Aynı savaş öncesi dönemde olduğu gibi, ülkede İslam'a olan ilgide hızlı bir artış olmuştur.³⁸

1970'lerin sonlarına gelindiğinde ise, İkinci Dünya Savaşı'nın izlerini silmek için tüm gücü ile çalışan Japonya, hızla endüstrileşmeye başlamış ve ekonomik alanda iyileşerek *bubble economy/balon ekonomi* diye adlandırılan döneme girmiştir. Ülkenin gelişmesi, şehirleşmenin artışı ve kişi başına düşen gelirin yükselmesi ile 3K diye anılan *kitanai* (kirli), *kiken* (tehlikeli) ve *kitsui* (zor) düşük gelirli işlerde çalışmak isteyen kişilerin sayısı ciddi bir biçimde azalmış ve sıkıntı oluşturmaya başlamıştır.³⁹ Bu dönemi takiben 1980'lerde, karşılıklı kısa dönem vize muafiyeti olan Endonezya, Pakistan, Bangladeş ve İran gibi çoğunluğu Müslüman ülkelerden Japonya'ya iş göçü başlamıştır. Çoğunluğu yirmi ve otuzlu yaşlardaki bekar erkeklerden oluşan bu göçmenler kısa dönem vizeler ile Japonya'ya gelmiş, ikinci el otomotiv, inşaat ve gıda gibi sektörlerde iş bulmuştur. Bir kısmı ise kısa dönem vizelerinin bitişi sonrası ülkelerine dönmemiş ve kaçak olarak kalıp Japon kadınlar ile evlenerek evlilik vizesi sayesinde ülkedeki yaşamlarına devam etmişlerdir.⁴⁰

1984 yılında tahmin edilen Müslüman göçmen nüfus 5,341'tir; bunların 4,481'i Asya ülkelerindedir. Bunların 1,433'ünün Endonezyalı, 627'sinin Pa-

³⁸ Higuchi Mimasaka, 『日本人ムスリムとして生きる』 (Japon Müslüman Olarak Yaşamak) (Tokyo: Kosei Shuppan, 2007), 159-160.

³⁹ Mike Douglass; Glenda S. Robert, "Japan in a Global Age of Migration", *Japan and Global Migration - Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society*, ed: Mike Douglass ve Glenda S. Roberts (London: Routledge, 2000), 6.

⁴⁰ Keiko Sakurai, "Muslims in Contemporary Japan", *Asia Policy*, No: 5 (2008): 72-76.

kistanlı, 538'inin İranlı, 402'sinin ise Bangladeşli olduğu tahmin edilmektedir. Bunlar dışında Türkiye, Arabistan, Afganistan gibi ülkelerden de 100'er civarında göçmen bulunmaktadır. 2000'li yıllara gelindiğinde ise tahmini Müslüman göçmen sayısı 47,547'yi bulmuştur ve bunların 43,736'sı Asya ülkelerindedir. 16,870 kişi Endonezya, 7,123 Pakistan, 6,105 İran ve 6,336 Bangladeş göçmenidir. Türkiyeli göçmenlerin sayısı da 1421'i bulmuştur. 1984 yılında toplam yabancıların arasında Müslüman göçmenlerin oranı yalnızca %0.4 iken 2004 yılında %3'e ulaşmıştır.⁴¹

5. Güncel Durum

Göçmen Müslümanların Japonya'daki Müslüman nüfusun %80-90 kadarcığını oluşturdukları tahmin edilmektedir.⁴² 2018'de yayınlanan bir makaleye göre Japonya'da son yıllarda 140,000-150,000 civarı Müslüman yaşamaktadır. Güney Asya ve Güneydoğu Asyalı Müslüman göçmenler çoğunluğu oluşturmaktadır. Ayrıca göçmenlerin %70'i de erkektir.⁴³ 2004 yılı yabancı nüfus istatistiklerine göre ise 2004'te Japonya'da bulunan göçmen Müslümanların %15'i geçici ziyaretçi vizesine, %33'ü çalışma yahut diplomatik vizeye, %16'sı öğrenci yahut stajyer vizesine, %26'sı ise bir Japon vatandaşının eşi ya da çocuğu olarak kalıcı vizeye sahiptir. Bunun yanında %10'luk bir oranda da vizesi bittiği halde ülkede kalmaya devam eden kaçak göçmen bulunmaktadır.⁴⁴ 2019 yılında yayınlanan başka bir araştırmaya göre ise 2018'de Japonya'daki Müslüman nüfus toplam 152,744'tür. Bunların 8,244'ü bir Japon vatandaşı ile evlidir, 36,759'u ise Japon vatandaşıdır.⁴⁵

Japonya'daki güncel göçmen Müslüman nüfus çalışma koşullarına göre dört kategoride incelenebilir. İlk kategoridekiler ülkeye kısa süreli gelip vize süresini aşarak vasıfsız işlerde çalışmaya devam eden göçmenlerdir. Bu grup içerisinde Türkiyeli göçmenler de bulunmaktadır. Bu gruptaki göçmenler 3 aylık vize muafiyetinden faydalanarak Japonya'daki bir yakınının yanına gidip onun yanında ya da vasıtasıyla iş bularak çalışmaya devam etmektedir. Ekonomik sebepler ile Türkiye'den Japonya'ya göçte özellikle Fatsalı göçmenlerin yoğunluğu dikkat çekicidir. 1988'de Japonya'ya yolu düşüp orada

⁴¹ Hiroshi Kojima, "Variations in Demographic Characteristics of Foreign "Muslim" Population in Japan: A Preliminary Estimation", *The Japanese Journal of Population*, Vol.4:1 (2006): 119.

⁴² Sakurai, "Muslims in Contemporary Japan", 70.

⁴³ Okai, 「ムスリム・コミュニティと地域社会 - イスラーム団体の活動から「多分化共生」を再考する」(Müslüman ve Yerel Topluluklar: İslami Organizasyonlar Bağlamında "Çokkültürlü Ortakyaşam"ı Tekrar Düşünmek), 183.

⁴⁴ Sakurai, "Muslims in Contemporary Japan", 73.

⁴⁵ Tanada, 『世界と日本のムスリム人口-2018年』(Dünyada ve Japonya'da Müslüman Nüfus, 2018), 259.

kalmayı tercih eden bir Fatsalı göç yolunu açmış, onun ardından 1990'ların başlarında Fatsa'dan Nagoya'ya bir göç dalgası gerçekleşmiştir. Çoğunluğunu memleketlerinde ekonomik sıkıntılar çeken ve daha iyi iş imkanları arayan erkeklerin oluşturduğu bu grup, bir yakınları vasıtasıyla Japonya'dan iş teklifi alıp vize muafiyetinden faydalanarak Japonya'ya gidip buldukları işlerde kazandıklarını geride bıraktıkları ailelerine göndermektedirler. Tahminlere göre Japonya'da 4000 kadar Fatsalı göçmen bulunmaktadır ancak büyük bir kısmı yasal kalış ve iş iznine sahip olmadığından tam ve resmi olarak ne kadar olduklarını bilmek mümkün değildir.⁴⁶

İkinci kategorideki göçmenler stajyer vizesine sahip göçmenlerdir. Stajyer göçmenler Japonya'nın iş gücü açığına bulduğu geçici çözümlerden birisidir. Stajyerlerin Japon şirketlerinde kısa dönem çalışıp hem Japonca eğitimi ve teknik eğitim almaları hem de çalıştıkları dönemde firmanın iş gücü ihtiyacına bir dereceye kadar çözüm olmaları hedeflenmektedir. Japonca eğitimi ve teknik eğitim alan bu kimseler ya eğitimleri bittiğinde ülkelerine dönmekte ya da Japonya'da kalıp çalışmaya devam etmektedirler. 1991 yılı istatistiklerine göre Japonya'da 43,649 stajyer göçmen bulunmaktadır ve bunların 4,307'si Malezya, 3,883'ü Endonezya gibi Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkelerdendir.⁴⁷ Japonya'daki Endonezyalı ve Malezyalı stajyerlerin hepsi Müslüman olmamakla birlikte, stajyer programı vesilesiyle son 30 yılda bu ülkelerden Japonya'ya Müslüman göçü de artışa geçmiştir.⁴⁸

Üçüncü grup Müslüman göçmenler kendi işlerini kurmuş ve bir süredir Japonya'da yaşamakta olan göçmenlerdir. Bu grup, 1980'lerde gelip önce vasıfsız işlerde çalışmaya başlayan ve sonradan kendi işlerinin sahibi olan Bangladeşli, Pakistanlı, İranlı ve Türkiyeli göçmenlerdir. Genellikle ikinci el araba ihracatı, helal gıda ithalatı ve restoran işletmeciliği gibi işleri vardır. Kısa dönemli olan ilk iki grubun aksine bu grup ülkeye yerleşmiş, hatta Japon kadınlar ile de evlenerek ülkede aile kurmuştur.

Dördüncü bir grup da Japon üniversitelerinde okuyup çalışan öğrenci ve akademisyenlerdir. 2015'te yayınlanan bir araştırmaya göre çoğunluğu Müslüman olan ülkelerden gelen 7000 öğrenci vardır. Bunların 4,703'ü Güneydoğu Asya ülkeleri Endonezya ve Malezya'dan, 1,551'i Güney Asya ülkeleri

⁴⁶ Esra Demirkol, "Çin İşi Japon İşi, Acep Bu Kimin İşi?" Fatsa'dan Nagoya'ya Bir Göç Hikayesinin Gölgesindeki Kadınlar", *Kebikeç*, No: 32 (2011): 76.

⁴⁷ Hiroshi Komai, *Migrant Workers in Japan* (London: Kegan Paul International, 1995), 42.

⁴⁸ Komura, 『日本とイスラームが会おうときーその歴史と可能性』, 69-72.

Bangladeş ve İran'dan, 336'sı Suudi Arabistan'dan, 226'u Mısır'dan ve 191'i de Özbekistan'dandır.⁴⁹

Müslüman nüfusun artması ile ülkedeki cami sayısı da artmaya başlamıştır. Hint ve Tatar Müslümanların gayretleri ile açılan Kobe, Nagoya ve Tokyo camilerinden sonra 1990'lı yıllara kadar cami sayısında fazla bir artış olmamıştır. Tatar ve Hintli Müslümanların çoğunun savaş dönemi ve sonrasında Japonya'dan ayrılması ve 1945'ten 1980'lere kadar Japonya'da çok da fazla Müslüman olmaması bunun sebeplerinden biridir. 1980'lerde Japonya'ya gelip yerleşen çoğunluğu Endonezya, Bangladeş, Pakistan ve İran'dan olan göçmen gruplar cami inşa edebilecek ekonomik ve sosyal konfora ulaşmaya kadar Cuma namazları, teravih ve bayram namazları için göçmen topluluğa ait üyelerin evlerinde ya da mescit niyetine kiralanan dairelerde toplanmıştır. Müslüman göçmen nüfus ekonomik ve sosyal açıdan rahatlayıp kendilerinden ve Japonya'daki yaşamlarından emin olmaya başladıktan sonra, yaşadıkları farklı bölgelerde cami inşaatı çalışmalarına başlamıştır. Cami inşası için kendi birikimlerini bağışladıkları gibi anavatanlarından da bağış toplamışlardır.⁵⁰ Japonya genelinde cami sayısı 2007'de 38'e ulaşmış⁵¹, 2014'te 80 olmuş⁵² ve en son 2017'de 96'yı bulmuştur ve onlarca yeni cami de şu anda planlama sürecindedir.⁵³

Japonya'daki Müslümanların –Japon yahut göçmen- Müslüman nüfusun azınlıkta olduğu her ülkede olduğu gibi, helal yemek, namaz kılacak yer ve mezarlık yeri bulmak gibi belli başlı problemleri bulunmaktadır. Özellikle yoğun göçün başladığı 1980'li yıllarda Müslüman göçmenler, işverenlerin İslam hakkında çok fazla bilgi sahibi olmaması sebebiyle iş saati içerisinde namaz kılma konusunda problem yaşamıştır. Ancak süreç içinde işverenlerin İslam'ı ve çalışanlarının ihtiyaçlarını anlamaya başlamasıyla birlikte, problem mesai içinde namaz için ayrılan vakti gün sonunda telafi etme gibi anlaşmalarla çö-

⁴⁹ Sachiko Nakano; Yuri Okunishi; Tomoko Tanaka,「在日ムスリム留学生の社会生活上の困難」(Japonya'daki Müslüman Öğrencilerin Sosyal Hayatta Karşılaştıkları Zorluklar), 『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要』(Okayama University Graduate School of Social and Cultural Science Bulletin), No: 39 (2015): 137.

⁵⁰ Kawakami Yasunori, "Local Mosques and the Lives of Muslims in Japan", *The Asia-Pacific Journal*, Vol: 5:5 (2007): 1-7.

⁵¹ Sakurai, "Muslims in Contemporary Japan", 79.

⁵² Komura, 『日本とイスラームが会おうときーその歴史と可能性』 (*Japonya ve İslam'ın Karşılaşma Anı*), 89.

⁵³ Okai, 「ムスリム・コミュニティと地域社会 - イスラーム団体の活動から「多分化共生」を再考する」(Müslüman ve Yerel Topluluklar: İslami Organizasyonlar Bağlamında "Çokkültürlü Ortakyaşam"ı Tekrar Düşünmek), 184.

zülmeğe çalışılmıştır.⁵⁴ Yabancı turist hedefinin son yıllarda Çinli turistlerden Güneydoğu Asyalı turistlere kayması da, Müslüman turistlere yönelik çalışmaların artmasına sebep olmuştur.⁵⁵ Ülkede, özellikle büyük şehirlerde, helal yemek seçenekleri hızla artmakta, yeni helal sertifikalı restoranlar açılmakta, bilinen Japon restoran zincirleri özel helal menüler oluşturmaktadır. Marketlerde helal hazır gıdaya rastlamak son derece normal kabul edilebilecek bir durum haline gelmiştir. Müslümanlar tarafından inşaları devam eden cami ve mescitlerin yanı sıra büyük alışveriş merkezlerinde, büyük lunaparklarda, otobüs terminallerinde ve tren istasyonlarında ve belli başlı turistik yerlerde Japon işletmeciler tarafından açılmış mescit/*dua odaları*na sıklıkla rastlanı hale gelmiştir.

Hedeflenen turist demografisine göre yapılan bu değişiklikler, Japonya'da yaşayan göçmen ve yerli Müslümanların dini yaşamlarını da pratik açıdan kolaylaştırmaya başlamıştır. Ancak bu, onların ülke tarafından tam olarak yerleşik olarak kabul edildikleri anlamına da gelmemektedir. Japonya'daki göçmen nüfus –Müslüman ya da değil- yaşamlarının çoğunu burada geçirmiş dahi olsalar ülkeye kabul edilme ya da yaşadıkları toplum tarafından kabul edilme gibi konularda sıkıntılar yaşamaktadır. 2010 tarihli bir haberde, o dönem 800.000 nüfusa sahip Hamamatsu şehrinde çoğunluğu Brezilyalı, Perulu ve Endonezyalı 30.000 yabancı yaşadığı, şehir içinde market, restoran ve okulları olduğu halde, yerel Japon halkının aralarında yaşayan bu büyük yabancı nüfusundan bihaber olduğu belirtilmektedir.⁵⁶ Yabancı varlığı ve iş gücü geçici bir durum olarak değerlendirilmektedir. “Fabrikaların makineleşmesi ve Japonya'nın yoğun iş gücü gerektiren endüstrilerinin yurt dışına taşınması ile”⁵⁷ artık yabancı iş gücüne ihtiyaç kalmayacağı düşünülmektedir. 1990'larda Japonya'ya çalışmak için dönmeye başlamış Brezilyalı Japonlar bile aslen Japon olmalarına rağmen başka bir ülkede doğup o kültürde yetişmiş olmaları sebebiyle, Japon toplumunda yerel olarak kabul görmekte zorlandıklarını, kendilerini evde hissetmediklerini ifade etmektedirler.⁵⁸

⁵⁴ Keiko Sakurai, 『日本のムスリム社会』 (Japonya'da Müslüman Topluluklar). (Tokyo: Chikuma Shinso, 2003), 101.

⁵⁵ Komura, 『日本とイスラームが出会うときーその歴史と可能性』 (Japonya ve İslam'ın Karşılaşma Anı), 86-87.

⁵⁶ Natsuko Fukue, “Nonprofit brings together foreign, Japanese residents in Hamamatsu”, *The Japan Times*, <https://www.japantimes.co.jp/news/2010/03/13/national/nonprofit-brings-together-foreign-japanese-residents-in-hamamatsu/>, erişim tarihi: 11 Eylül 2020.

⁵⁷ Douglass; Robert, “Japan in a Global Age of Migration”, 2.

⁵⁸ Kyodo News, “Yearning for Multiculturalism -Young Foreign Residents Seek Identity That can be Recognized by Both Japanese and Themselves”, *The Japan Times*, <https://www.japan->

Her ne kadar ilk nesil göçmen Müslümanlar ekonomik açıdan rahatlamış ve düşük gelirli işlerden ayrılıp kendi işlerini kurmaya başlamış olsalar da⁵⁹, göçmen nüfusun ortak olarak ev bulma, düzenli bir iş bulma ve sosyal hizmetler konularında sıkıntıları devam etmektedir.⁶⁰ Toplum içinde yerleşik unsur olarak kabul edilmelerinin kolay olmayışı ve kendilerine bir yer edinemeyişleri ise başarılı bir şekilde sosyalleşme ve topluma adapte olmalarının önüne geçebilmektedir. Fakat farklı ülkelerden Japonya'ya gelen insanların ülkede yerleşik olarak kolay kolay kabul görememeleri, ne Japonya'nın İslam hakkında olumsuz bir yargısı olması sebebiyle olmaktadır ne de yalnızca Müslümanların yaşadığı bir problemdir. Bunun sebebi Japonya'nın başka bir ırktan olan kimseyi, Japon yaşantısına uyum sağlayamayacakları düşüncesi ile⁶¹ yerleşik olarak görememe ve kabul edememesi ile alakalı bir tutumdur. Yabancı birinin ne Japon toplumunun adet ve kurallarına uyum sağlayabileceği ne de Japonca'yı bir Japon kadar iyi öğrenip kullanabileceği⁶², Japonya'da doğmuş ve yetişmiş olsa dahi bir Japon'un tutum ve davranışlarına sahip olamayacağı⁶³ gibi düşünceler bir yabancı'nın Japonya'ya yerleşmekte ve toplumun bir bireyi olarak yaşamakta zorlanacağı algısına sebebiyet vermektedir. Göçmenler turist ya da misafir olarak algılandıkları sürece kabul görmekte, memnun edilmeye ve ihtiyaçları elden geldiğince giderilmeye çalışılmaktadır. Ancak Japonya'ya yerleşmek istediklerinde kendilerini toplumun bir parçası olarak kabul edilmedikleri ve hatta görmezden gelindikleri⁶⁴ bir durum içerisinde bulmaktadırlar. Bununla birlikte Müslüman göçmenler, toplum hayatında kabul görmekte yaşadıkları sıkıntıların kendileri yüzünden yahut Japonların

[times.co.jp/news/2010/12/10/national/yearning-for-multiculturalism/](https://www.times.co.jp/news/2010/12/10/national/yearning-for-multiculturalism/), erişim tarihi: 11 Eylül 2020.

⁵⁹ Sakurai, 『日本のムスリム社会』 (Japonya'da Müslüman Topluluklar), 57-59.

⁶⁰ Douglass; Robert, "Japan in a Global Age of Migration", 2.

⁶¹ Erin Aeron Chung, *Immigration & Citizenship in Japan*, (Cambridge:Cambridge University Press, 2010), 3.

⁶² Katherine Tegtmeier Pak, "Foreigners are local citizens too – Local Governments Respond to International Migration in Japan", *Japan and Global Migration – Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society*, ed. Mike Douglass, Glenda S. Roberts (London: Routledge, 2005), 253.

⁶³ Kosaku Yoshino, "The Discourse on Blood and Racial Identity in Contemporary Japan", *The Construction of Racial Identities in China and Japan*, ed. Frank Dikötter (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1997), 203.

⁶⁴ Takashi Machimura, "Local Settlement Patterns of Foreign Workers in Greater Tokyo – Growing Diversity and Its Consequences", *Japan and Global Migration – Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society*, ed. Mike Douglass, Glenda S. Roberts (London: Routledge, 2005), 193.

İslam düşmanlığı gibi sebeplerle olmadığını farkındadırlar ve ev sahiplerine bu konuda kırgın değillerdir.⁶⁵

Helal yemek seçeneklerinin ve mescit ve camilerin artışı, mezar yerlerinin ayarlanması ile İslami pratiklere dair problemler hızla azalmaktayken, toplumun kalıcı bir ferdiymiş gibi kabul görmekte yaşadıkları sıkıntılar henüz aynı hızla çözülmemekte ve bu durum göçmenlerde kimlik problemlerine sebebiyet verebilmektedir. Asyalı Müslüman göçmenlerin kimlik kaygıları üzerine yapılan bir çalışmada, göçmenlerin sürekli Asyalı göçmen kimliklerinin ve/veya Müslüman kimliklerinin Japon toplumunca yanlış anlaşıldığı konusunda endişe yaşadıkları tespit edilmiştir. Ana vatanlarından getirdikleri ve yetişkin yaşlarına kadar toplum içinde ön planda olan kimlikleri ile Japon toplumu içinde başarılı bir sosyalleşme gerçekleştirememeleri ve yeni ülkelerinde başarılı bir bireysel ve sosyal kimlik oluşturmamaları onların kimlik bunalımları yaşamalarına sebebiyet vermektedir. Araştırmaya göre, göçmenlerin kimlik bunalımının üstesinden gelmek için farkında olarak ya da olmayarak yönelindikleri üç ayrı yol bulunmaktadır. İlk grup göçmen Müslümanlar değiştiklerini, eski kendilerinin kalmadığını ve neredeyse Japonlaştıklarını ifade ederek, Japon toplumu içerisinde artık kabul görmeleri gerektiği beklentisi taşımaktadırlar. Bilinçli yahut değil, ev sahibi toplumun içinde asimile olarak ve onlar tarafından sosyal olarak kabul görerek kim olduklarına dair yaşadıkları çelişkilerin üstesinden gelmeyi arzulamaktadırlar. İkinci grup, kim olduklarının Japonlar tarafından yanlış anlaşıldığı düşüncesindedir ve bunun sebebi olarak da Japonya'daki İslam ve Müslümanlar hakkındaki kısıtlı bilgiyi görmektedir. Kendilerini hala ana vatanlarının kültürü ve dini ile özdeşleştirerek, Japon toplumunun kendileri hakkındaki yanlışlıklarını düzeltip toplum içinde kabul görmeyi hedeflemektedirler. Üçüncü ve son grup ise din konusunda kendilerini daha çok geliştirip daha iyi Müslüman olmaları gerektiğine inananların grubudur. Böylelikle, yine farkında yahut değil, dini ve kültürel kimliklerine daha sıkı bağlanarak ve öz benliklerini güçlendirerek, Japonlar tarafından kabul görüp görmediklerine aldırmaksızın sağlam bir kimlik algısı ile yaşamlarına devam edebileceklerdir. Müslüman göçmenlerin kimlik kaygıları üzerine yapılan bu çalışmada 24 kişi ile röportaj yapılmış, bunların 11'inin ilk grupta, 9'unun ikinci grupta, yalnızca 4'ünün ise son grupta olduğu tespit edilmiştir.⁶⁶

⁶⁵ Michael Penn, "Public Faces and Private Spaces: Islam in The Japanese Context", *Asia Policy*, No: 5, Ocak 2008.

⁶⁶ Akiko Onishi, "Becoming a better Muslim - Identity Narratives of Muslim Foreign Workers in Japan", *Transcultural Japan - At the Borderlands of Race, Gender, and Identity*, ed. David Blake Willis and Stephen Murphy-Shigematsu (London: Routledge, 2008), 217-234.

2005-2006 yıllarında çoğunluğu 20'li ve 30'lu yaşlarında 149 göçmen Müslüman ile yapılan bir anket çalışmasında ise katılımcıların %76.5'i Japonya'daki yaşamlarından memnun ve çok memnun olduklarını belirtmişlerdir. %19.5'i Japon hayatına tamamen uyum sağladıklarını ifade ederken, %61.7'si neredeyse uyum sağladıklarını söylemiştir. Hiç uyum sağlayamadıklarını söyleyenlerin oranı ise yalnızca %3.4'tür. Japonya'da 10 yıl ve üzeri yaşayan katılımcılardan hiç uyum sağlayamadığını söyleyen kimse olmamıştır. En çok sıkıntı çektikleri konuların başında %38.3 ile kendilerini Japonca yeterince iyi ifade edememek, %36.2 ile yiyecek, %32.2 ile anavatanları hakkındaki endişeleri gelmektedir. Japon gelenekleri hakkında %14.1, Japonların düşünce biçimleri hakkında %18.8, işyeri ilişkileri hakkında %10.1 ve işyeri dışındaki insan ilişkileri hakkında ise %10.1 oranlarında sıkıntıları bulunmaktadır. Problemlerine ve Japonya'daki yaşam sürelerine detaylı olarak bakıldığında, dil konusunda zorlananların %42.1'ini Japonya'da yalnızca 2 yıldır yaşayanların oluşturduğunu, ülkede 10 yıl ve üzeri bir süredir yaşayanların ise yalnızca %8.8'inin böyle bir problemi olduğu görülmektedir. Aynı şekilde, insan ilişkileri konusunda sıkıntı yaşayanların %36'sını 2 yıllık göçmenler oluşturmaktayken, ikamet süresi 10 yıl ve üzeri olanların sadece %8'i insan ilişkilerinde zorlanmaktadır. Ayrıca, Japon geleneklerine uyum sağlamakta zorlanan %14.1'in %61.9'unu 2 yıllık göçmenler, %23.8'ini 2-5 yıllık göçmenler, %9.5'ini 5-10 yıllık göçmenler oluşturmaktayken 10 yıl ve üzeri Japonya'da yaşayan göçmenlerin hiçbiri bu konuda sıkıntı çekmemektedir. Bu oranlara bakıldığında, göçmenlerin çoğunun genel olarak Japonya'daki hayatlarından memnun olduğu, ülkede uzun süre kalıp dile ve adetlerine aşinalıkları arttıkça da aslında ülkeye uyum sağlamaya başladıkları ve insan ilişkilerinde yaşadıkları sıkıntıların azaldığı gözlemlenmektedir.⁶⁷

Günümüz Japonya'sında her ne kadar kayda değer bir Müslüman göçmen topluluğu varlığını sürdürüyor olsa da, gerek 150 yıllık göç tarihinde göçün istikrarlı bir şekilde devam etmemesi, gerekse Japon toplumu ve siyasilerinin bir göçmeni kolay kolay yerleşik olarak kabul edememesi gibi sebeplerle göçmenler, hala geçici ve misafir olarak kabul edilmektedir. Bu nedenlerden dolayı topluma aidiyet kurmada ve kimlikleri konusunda sıkıntılar yaşamaktadırlar. Fakat ülkede geçirdikleri süre, Japon diline ve kültürüne aşinalıkları ve uyumları arttıkça, Japonya'daki yaşamlarından memnuniyetlerinin de arttığı gözlemlenmektedir.

⁶⁷ Waseda Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Asya Sosyal Teori Laboratuvarı, 「在日ムスリム調査」 (Japonya'da Yaşayan Müslümanlar Anketi), 『関東大都市圏調査』 (Kanto Metropol Alanı Araştırması), (Tokyo: Waseda Üniversitesi, 2006), 65-70.

Sonuç

Japonya'ya Müslüman göçünün yaklaşık olarak 150 yıllık bir tarihi vardır. 1800'lerin sonlarında Hintli Müslümanlar ile başlayan göçler, 1900'lerin başlarında Türk-Tatar Müslümanlar ile devam etmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrası bu göçmen grupların ülkelerine dönmeleri ya da başka ülkelere göç etmeleri ile Japonya'da Müslüman göçmen sayısı iyice azalmıştır ve Müslüman göçü açısından durgun bir döneme girilmiştir. 1970'lerin hızlı ekonomik gelişmesini takiben Orta Doğu, Güney Asya ve Güneydoğu Asya ülkelerinden Japonya'ya yoğun iş göçü başlamış, 1990'lardan sonra ise staj ve eğitim sebepli göçler de hız kazanmıştır.

2018 istatistiklerine göre Japonya'da son dönemde 140,000-150,000 arası Müslüman olduğu tahmin edilmektedir. Göçmenlerin dinlerine dair resmî herhangi bir istatistik olmadığından, Müslümanların sayısı çoğunluğu Müslüman olan ülkelere gelen göçmenler hesaplanarak tahmin edilebilmektedir. Müslüman nüfusun da %80-%90'ının göçmen Müslümanlar, kalanının Japon Müslümanlar olduğu düşünülmektedir. Göçmen Müslümanlar özellikle son dönemde İslam dininin pratiklerini uygulamada büyük sorunlarla karşılaşmamaktadırlar. Helal yiyecek imkânları artmış, mescit sayılarının artması ile gündelik hayatın içerisinde namaz kılma kolaylaşmış, İslami organizasyonların satın aldığı Müslüman mezarlıklar ile defin konusunda sıkıntı yaşanmamaya başlanmıştır.

Ancak, İslami pratikler konusunda yaşamları gittikçe kolaylaşan göçmen Müslümanlar, yine de kendilerini Japon toplumunun kalıcı bir ferdi gibi hissetme konusunda sıkıntılar yaşamaktadırlar. Bunun iki sebebi olduğu gözlemlenmektedir. Birincisi, 150 yıl boyunca bir gelip bir giden göç dalgası sebebiyle ülkede istikrarlı bir Müslüman yerleşimi oluşamamıştır. Bu sebeple de, göç tarihi aslında uzun olmasına rağmen, Müslüman nüfus istikrarlı bir şekilde artmamış, göçmen ikinci nesil ancak son zamanlarda Japon toplumunda yerlerini almışlardır. Göçün istikrarlı devam etmemesinin ve Müslüman göçmenlerin bir dönem var olup bir dönem ortalıkta görünmemelerinin Japon halkı nezdinde göçmenlerin geçici olduğu algısının oluşmasına sebep olduğu düşünülebilir. İkinci olarak da, Japon toplumunda yabancıların, Müslüman yahut değil, sürekli yabancı olarak kalacağı, Japon kültür ve adetlerine uyum sağlamakta, Japonca konuşmakta zorlanacağı düşüncesi de göçmen bir bireyin toplum tarafından yerleşik olarak kabulünü zorlaştırmaktadır. Bu durum göçmenlerin başarılı bir toplumsal kimlik oluşturmalarının önünde engel olduğu için kimlik bunalımı yaşamalarına sebebiyet vermektedir. Ülkede yaşadıkları süre arttıkça ise, göçmen Müslümanlar sanılanın aksine dile ve kültüre uyum sağlayabilmekte, tatmin edici bireysel ve toplumsal ilişkiler kurabilmektedirler.

Kaynakça

- Aydın, Cemil. *The Politics of Anti-Westernism in Asia – Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Cary, Otis. *A History of Christianity in Japan - Protestant Missions*. Michigan: Scholarly Press, 1970.
- Chung, Erin Aeron. *Immigration & Citizenship in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Demirkol, Esra. “Çin İşi Japon İşi, Acep Bu Kimin İşi? Fatsa'dan Nagoya'ya Bir Göç Hikayesinin Gölgesindeki Kadınlar”. *Kebikeç* No: 32 (2011): 75-102.
- Douglass, Mike. Robert, Glenda S.. “Japan in a Global Age of Migration”. *Japan and Global Migration - Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society*. ed. Mike Douglass ve Glenda S. Robert. London: Routledge, 2000: 2-35.
- Dündar, Ali Merthan. *Japonya'da Türk İzleri: Bir Kültür Mirası Olarak Mançurya ve Japonya Türk-Tatar Camiileri*. Ankara: Vadi Yayınları, 2008.
- Dündar, Ali Merthan. “An Essay on the Immigration of the Turk-Tatars to Japan”. *Annual Journal of the Asian Cultures Research Institute* No: 48 (2013): 165-174.
- Esenbel, Selçuk. “Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam”. *American Historical Review* Vol:109:4 (2004): 1140-1170.
- Esenbel, Selçuk. “Abdürreşit İbrahim: “The World of Islam and the Spread of Islam in Japan” 1910”. *Pan-Asianism – A Documented History, Volume I: 1850-1920*. ed. Sven Saalar, Christopher W. A. Szpilman. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011: 195-204.
- Fukue, Natsuko. “Nonprofit brings together foreign, Japanese residents in Hamamatsu”, *The Japan Times*. <https://www.japantimes.co.jp/news/2010/03/13/national/nonprofit-brings-together-foreign-japanese-residents-in-hamamatsu/>. Erişim tarihi: 11 Eylül 2020.
- Green, Nile. “Shared Infrastructures, Informational Asymmetries: Persians and Indians in Japan, c.1890–1930”. *Journal of Global History* No: 8 (2013): 414-435.
- Hamanaka, Akira. 「時計から見た日本のイスラーム」 (İstatistiklerle Japonya'nun İslam'ı), 『日本に生きるイスラーム—過去—現在—未来』 (Japonya'da Yaşayan İslam –Geçmiş–Günümüz–Gelecek). ed. Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü. Tokyo: Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü, 2010.
- Japan Muslim Association. *Brief History of the Association-Publication in Memory of the 50th Anniversary*. Tokyo: Japan Muslim Association, 2005.
- Kojima, Hiroshi. “Variations in Demographic Characteristics of Foreign “Muslim” Population in Japan: A Preliminary Estimation”. *The Japanese Journal of Population* Vol.4:1 (2006): 115-130.
- Komai, Hiroshi. *Migrant Workers in Japan*. London: Kegan Paul International, 1995.
- Komatsu, Hisao. “Muslim Intellectuals and Japan: A Pan-Islamist Mediator, Abdurresit İbrahim”. *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. ed. Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi. London: Routledge, 2006: 273-288.
- Komatsu, Hisao. “Abdurresit İbrahim and Japanese Approaches to Central Asia”. *Japan on the Silk Road -Encounters and Perspectives of Politics and Culture in Eurasia*. ed. Selçuk Esenbel. Leiden: Brill, 2018: 145-154.

- Komura, Akiko. 『日本とイスラームが出会えどき—その歴史と可能性』 (Japonya ve İslam Karşılaştığında). Tokyo: Gendaishokan, 2015.
- Komura, Akiko. 『日本のイスラーム—歴史・宗教・文化を読み解く』 (Japonya'nın İslam'ı – Tarih, Din ve Kültürü Okumak). Tokyo: Asahi Shimbun Publications, 2019.
- Kyodo News. “Yearning for Multiculturalism -Young Foreign Residents Seek Identity That can be Recognized by Both Japanese and Themselves”. The Japan Times. <https://www.japantimes.co.jp/news/2010/12/10/national/yearning-for-multiculturalism/> Erişim tarihi: 11 Eylül 2020.
- Levent, Sinan. “Japan’s Central Eurasian Policy: A Focus on Turkic Muslim Minorities”. Social Science Japan Journal Vol. 22: 1 (2019): 127-149.
- Machimura, Takashi. “Local Settlement Patterns of Foreign Workers in Greater Tokyo – Growing Diversity and Its Consequences”. Japan and Global Migration – Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society. ed. Mike Douglass, Glenda S. Roberts London: Routledge, 2005.
- Markovits, Claude. The Global World of Indian Merchants , 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Mimasaka, Higuchi. 『日本人ムスリムとして生きる』 (Japon Müslüman Olarak Yaşamak). Tokyo: Kosei Shuppan, 2007.
- Mimasaka, Higuchi. 「日本のイスラーム、戦後の歩み—20世紀後半から今まで」 (Japonya'nın İslam'ı, Savaş Sonrası Tarih – 20. Yüzyıldan Günümüze). 『日本に生きるイスラーム—過去—現在—未来』 (Japonya'da Yaşayan İslam –Geçmiş-Günümüz-Gelecek). ed. Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü. Tokyo: Suudi Arabistan Büyükelçiliği Kültür Bölümü, 2010.
- Morimoto, Abu Bakr. Islam in Japan – Its Past, Present and Future. Tokyo: Islamic Center Japan, 1980.
- Nakano, Sachiko; Okunishi, Yuri; Tanaka, Tomoko. 「在日ムスリム留学生の社会生活上の困難」 (Japonya'daki Müslüman Öğrencilerin Sosyal Hayatta Karşılaştıkları Zorluklar). 『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要』 (Okayama University Graduate School of Social and Cultural Science Bulletin) No: 39 (2015): 137-151.
- Numata, Sayako. “Fieldwork Note on Tatar Migrants from the Far East to the USA: For Reviews of Islam Policy in Prewar and Wartime Japan”. AJAMES No: 28-2 (2012): 127-144.
- Oishi, Takashi. “Indo-Japan Cooperative Ventures in Match Manufacturing in India: Muslim Merchant Networks in and beyond the Bengal Bay Region 1900–1930”. International Journal of Asian Studies No: 1:1 (2004): 49-85.
- Okai, Hirofumi. 「ムスリムコミュニティ化地域社会—イスラーム団体の活動から多分化共生を再考する」 (Müslüman ve Yerel Topluluklar: İslami Organizasyonlar Bağlamında “Çokkültürlü Ortakyaşam”ı Tekrar Düşünmek). 『現代日本の宗教と多分化再生』 (Günümüz Japonya'sında Din ve Çokkültürlülük). ed: Noriko Takahashi, Tatsuya Shirahase ve Sô Hoshino. Tokyo: Akashi, 2018: 181-203.
- Onishi, Akiko. “Becoming a better Muslim - Identity Narratives of Muslim Foreign Workers in Japan”. Transcultural Japan - At the Borderlands of Race, Gender, and Identity. ed: David Blake Willis ve Stephen Murphy-Shigematsu. London: Routledge, 2008: 217-236.
- Penn, Michael, “Public Faces and Private Spaces: Islam in The Japanese Context”, *Asia Policy*, No: 5, Ocak 2008.

- Sakurai, Keiko. 『日本のムスリム社会』 (Japonya'da Müslüman Topluluklar). Tokyo: Chikuma Shinso, 2003.
- Sakurai, Keiko. "Muslims in Contemporary Japan". *Asia Policy* No: 5 (2008): 69-87.
- Ulrich Brandenburg. "Imagining an Islamic Japan: Pan-Asianism's Encounter with Muslim Mission". *Japan Forum* Vol: 0: 0 (2018): 1-24.
- Worringer, Renée. "Hatano Uho: Asia in Danger, 1912". *Pan-Asianism - A Documentary History Volume 1: 1850–1920*. ed: Sven Saaler, Christopher W. A. Szpilman. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2011: 149-160.
- Tanada, Hirofumi. 『日本のモスク滞日ムスリムの社会的活動』(Japonya Camileri ve Japonya'da Yaşayan Müslümanların Sosyal Faaliyetleri). Tokyo: Yamakawa, 2015.
- Tanada, Hirofumi. 『世界と日本のムスリム人口-2018年』 (Dünyada ve Japonya'da Tahmini Müslüman Nüfus, 2018). 早稲田大学人間科学研究 (Waseda Üniversitesi Beşeri İlimler Fakültesi Araştırmaları) Vol: 32-2 (2019): 253-262.
- Tegtmeyer Pak, Katherine. "Foreigners are local citizens too – Local Governments Respond to International Migration in Japan". *Japan and Global Migration – Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society*. ed. Mike Douglass, Glenda S. Roberts London: Routledge, 2005.
- Yasunori, Kawakami. "Local Mosques and the Lives of Muslims in Japan". *The Asia-Pacific Journal* Vol: 5:5 (2007): 1-7.
- Yoshino, Kosaku. "The Discourse on Blood and Racial Identity in Contemporary Japan". *The Construction of Racial Identities in China and Japan*. ed. Frank Dikötter Hong Kong: Hong Kong University Press, 1997.

İMAM HATİP ORTAOKULU ÖĞRENCİLERİNİN MADDİ DEĞER ALGILARI İLE SOSYAL SORUMLULUK ALGILARI ARASINDAKİ İLİŞKİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE MATERIAL VALUE PERCEPTIONS OF İMAM HATİP SECONDARY SCHOOL STUDENTS AND THEIR PERCEPTIONS OF SOCIAL RESPONSIBILITY

AHMET KOÇ

Dr. Öğretim Üyesi, Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Lefkoşa, KKTC
Assistant Professor, Near East University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Nicosia, TRNC

ahmet.koc@neu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6165-4401

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
14 Ağustos 2020	14 August 2020
Kabul Tarihi	Accepted
27 Ekim 2020	27 October 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 Aralık 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.780419>

ATIF/CİTE AS:

Koç, Ahmet, "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Maddi Değer Algıları ile Sosyal Sorumluluk Algıları Arasındaki İlişki" [The Relationship between the Material Value Perceptions of İmam Hatip Secondary School Students and Their Perceptions of Social Responsibility], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 757-790.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



The Relationship between the Material Value Perceptions of Imam Hatip Secondary School Students and Their Perceptions of Social Responsibility

Abstract

The institutions that have the most important function after the family in transferring values to individuals are schools. Education is not only cognitive; it is an entire system that should be realized socially, emotionally and psychomotor. For Imam Hatip Secondary Schools (IHSS), it is possible to say that it is a unique experience for Turkey, whose roots go back to the last periods of the Ottoman State, combining social and physical sciences with the Islamic sciences in the same curriculum. This research is aimed to determine the situation of students about material values and social responsibilities in the globalizing world of today, where materialism comes to the fore and the culture of individual living has become widespread. It is especially important to determine the situation of students of Imam Hatip schools, due to the reason that they have courses of national-spiritual values in their curricula and have a unique climate. In particular, it is significant to identify the tendencies of young people who are under the intense influence of the environment and media towards material values and to determine whether they are aware of their social and global responsibilities.

The research was carried out in 2020 with the participation of 733 students studying at 11 IHSS in Istanbul. "Material Values Scale" and "Social Responsibility Scale" were used in the research conducted by quantitative method. One of the scales used in this study is the "Material Values Scale" developed by Oprea and others in 2011 and adapted to Turkish in 2013 by Ahmet Akın and others. Cronbach's alpha values vary between .90 for the total scale of material values and .84 to .86 for its sub-dimensions. The other is the "Social Responsibility Scale" developed by Önder Eryılmaz and Handan Deveci in 2019 to measure the social responsibility levels of secondary school students. Cronbach alpha values for the entire social responsibility scale are .83, and ranges from .53 to .74 for its sub-dimensions.

It has been determined that the relationship between the social responsibility perceptions the material value perceptions of the students, which is the main subject of the study, is negative and significant. This result is compatible with previous studies and according to it, it can be said that individuals with high perception of material values are more self-centered, far from adapting to society and acting together, their social-environmental sensibilities and be-

nevolence behaviors are lacking, and as a result, their social responsibility perception is lower.

In the study, it is determined that male students tend to act together more than girls do, and the material income variable does not affect the material value and the social responsibility perception of the students. It is determined that the variable of the grade level makes a significant difference in the perceptions of material values of IHSS students. It is seen that the perception of material values of the 8th grade students is significantly lower than other grades. In previous studies, it is stated that students of secondary school age attribute a social meaning to material values and have a higher perception of material value than their minors have. However, it can be said that the low perception of material value as the grade level rises in this research is the result of the education, school climate and culture in IHSS. It is determined that the variable of grade level makes a significant difference in the social responsibility perceptions of IHSS students. It has been determined that 5th grade students have a significantly higher perception in terms of philanthropy, acting together and environmental sensitivity. In addition, it is observed that the perception of social responsibility decreases significantly as the grade level increases. In addition, having less technological tools, following the world agenda and participating in a social responsibility project decrease the perception of material value of the students and increase their social responsibility values. According to the results of this research, we can make the following suggestions:

More projects can be implemented to increase social responsibility values in schools. Seminars, trips, competitions, etc. where students can have a better understanding on what is going on a national, regional and global basis can be organized. Similar to this, the research can be applied in other secondary schools, high schools and other regions. Qualitative studies can be conducted to determine the reasons for some of the results in this study.

Keywords: Religious Education, Values Education, Imam Hatip Secondary School, Material Values, Materialism, Globalization, Social Responsibility, Altruism.

İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Maddi Değer Algıları ile Sosyal Sorumluluk Algıları Arasındaki İlişki¹

Öz

Bu araştırmanın amacı, İmam Hatip Ortaokullarında (İHO) okuyan öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Küreselleşmenin de etkisiyle maddi değerlere verilen önemiyetin arttığı günümüzde, bireylerden yalnızca kişisel sorumluluklarını yerine getirmeleri değil, “diğer insanların huzuru ve tüm dünyanın faydası için yapılan işler” şeklinde tanımlanan sosyal sorumluluğa sahip olmaları da beklenmektedir. Bireylerin sorumluluk bilincini ve diğer değerleri kazanmasında, aileden sonra en etkili müesseselerin başında eğitim kurumu olan okullar gelmektedir. Değerler eğitimine ders içeriklerinde ve ders dışı etkinliklerde ağırlıklı olarak yer verilen İHO’da okuyan öğrencilerin maddi değerlere yönelik eğilimlerinin ve sosyal sorumluluk algılarının belirlenmesi, değerlerin aktarılmasında okulların rolünün tespiti açısından önemli görülmektedir.

Araştırma 2020 yılında, İstanbul’daki 11 İHO’da okuyan 733 öğrencinin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada İHO öğrencilerinin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları arasındaki ilişkinin yönünün ve düzeyinin belirlenmesi hedeflenmiştir. Ayrıca öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algılarının çeşitli değişkenlere (cinsiyet, sınıf düzeyi, ailenin gelir düzeyi, teknolojik araçlara sahip olma durumu, ülkedeki/dünyadaki gelişmeleri takip etme durumu, yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılma durumu) göre farklılaşp farklılaşmadığı incelenmiştir. Nicel yöntemle yapılan araştırmada Opre ve arkadaşları tarafından 2011 yılında geliştirilen, Ahmet Akın ve arkadaşları tarafından 2013 yılında Türkçe’ye uyarlaması yapılan “Maddi Değerler Ölçeği” ile Önder Eryılmaz ve Handan Deveci tarafından 2019 yılında geliştirilen “Sosyal Sorumluluk Ölçeği” kullanılmıştır.

Araştırma sonucunda, öğrencilerin sosyal sorumluluk algıları ile maddi değer algıları arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu, diğer bir ifadeyle öğrencilerin maddi değer algıları azaldıkça sosyal sorumluluk algılarının arttığı tespit edilmiştir. Bu sonuca göre; maddi değer algısı yüksek olan bireylerin daha bencil, topluma uyum sağlamaktan ve birlikte hareket etmekten uzak, sosyal-çevresel duyarlılıklarının ve iyilik davranışlarının daha az olduğu ve bunun sonucunda sosyal sorumluluk algılarının daha düşük olduğu söylenebilir.

Sınıf düzeyi değişkeninin İHO öğrencilerinin maddi değer algılarında an-

¹ Bu araştırma, Yakın Doğu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu’nun 13.05.2020 tarih ve YDÜ/EB/2020/489 proje numaralı izni ile uygulanmıştır.

lamalı bir farklılığa sebep olduğu, 8.sınıf öğrencilerinin maddi değerlere ilişkin algılarının diğer sınıflara göre düşük olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada sınıf seviyesi yükseldikçe maddi değer algısının düşmesinin İHO'daki eğitim, okul iklimi, kültürü ve ortamının bir sonucu olduğu söylenebilir. Sınıf düzeyi değişkeninin İHO öğrencilerinin sosyal sorumluluk algılarında anlamlı bir farklılık yarattığı, 5.sınıf öğrencilerinin “yardımseverlik, birlikte hareket etme ve çevre duyarlılığı” boyutlarını diğer sınıflara göre daha yüksek puanla değerlendirdikleri belirlenmiştir. Ayrıca sınıf seviyesi yükseldikçe öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarının anlamlı düzeyde azaldığı tespit edilmiştir.

Cinsiyet değişkeninin öğrencilerin maddi değer algılarında anlamlı farklılığa sebep olmadığı, sosyal sorumluluk algılarında ise anlamlı farklılığa sebep olduğu tespit edilmiştir. Erkek öğrencilerin sosyal sorumluluk ölçeğinin “birlikte hareket etme” boyutunu kızlardan daha yüksek puanla değerlendirdikleri belirlenmiştir. Maddi gelir değişkeninin öğrencilerin maddi değer ve sosyal sorumluluk algılarını etkilemediği tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada, daha az teknolojik araçlara sahip olmanın, ülke/dünya gündemini takip etmenin ve yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılmanın öğrencilerin maddi değer algılarını azalttığı ve sosyal sorumluluk algılarını arttırdığı ortaya çıkmıştır.

Bu araştırmanın sonuçlarına göre şu önerilerde bulunabilir. Bir yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesinde yer almanın öğrencilerin maddi değer algılarını azalttığı ve sosyal sorumluluk algılarını yükselttiği göz önünde bulundurularak, okullarda bu kapsamda etkinlikler ve projeler uygulanabilir. Teknolojik aletlere sahip olmanın öğrencilerin maddi değer algılarını yükselttiği ve sosyal sorumluluk algılarını düşürdüğü dikkate alınarak, hem öğrencilere hem de öğretmen ve velilere medya okuryazarlığı ile ilgili seminer ve konferanslar yapılabilir. Ülke/dünya gündemini takip etmenin öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarını yükselttiği göz önünde bulundurularak, öğrencilerin toplumsal olaylara ve gelişmelere karşı farkındalığını arttıracak seminerler, geziler, yarışmalar vb. organize edilebilir. Bu araştırmanın benzeri diğer okullarda ve diğer bölgelerde uygulanabilir. Bu araştırmada ortaya çıkan bazı sonuçların (teknolojik aletlere sahip olma durumunun veya sınıf düzeyinin artmasının sosyal sorumluluk algısını anlamlı düzeyde düşürmesi gibi) sebeplerinin tespit edilebilmesi için benzer çalışmalar nitel yöntemle yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, İmam Hatip Ortaokulu, Maddi Değerler, Materyalizm, Küreselleşme, Sosyal Sorumluluk, Diğer-kâmlık.

Giriş

Değer, “üstün nitelik, meziyet ve kıymet” olarak tanımlanmakta² ve “bir kim-
senin değişik durumlarda gösterdiği sürekli davranışlara yön veren köklü inançlar”
olarak kabul edilmektedir.³ İnsanlar hayatlarının her yerinde ve her noktasın-
da çoğunlukla bilinçli olmasalar da zihinlerindeki çeşitli değerleri davranışa
dönüştürürler. Bu sebeple değerler, davranışlarla yakından ilişkilidir ve onla-
ra yön vermektedir. Çocuğun davranışları ise önce aile, sonra okul, sonra da
çevre diye ifade edilebilecek toplumdaki diğer müesseseler içinde gelişir ve
değişir.⁴ Değerlerin kişilere aktarılmasında ailenin ardından en önemli role
sahip müesseselerin başında, eğitim müessesesi olan okullar gelmektedir. Çün-
kü okulların hayati bir ödevi de kültür ve değer aktarımında programlarında
açık veya örtük olarak yer verilmiş olan değerleri, öğrencilere kazandırmak
ve öğrencileri bu değerler çerçevesinde hayata hazır hale getirmektir.⁵ Eğitim-
le kazandırılması hedeflenen değerlerden biri de sorumluluk değeri olup, bu
değerin kazandırılması suretiyle onlardan toplumsal sorunlar ile ilgili duyarlı,
şuurlu ve sorumluluk sahibi kişiler olması beklenmektedir. Öğrencilerin
mahallî, bölgesel ve küresel çapta sorumluluk sahibi kişiler olarak eğitilmesi,
eğitim politikalarının başlıca hedeflerindedir. 1973 yılında çıkarılan Milli
Eğitim Temel Kanunu’nda sosyal sorumluluğa vurgu yapılmakta,⁶ 2017 yılın-
da öğretim programlarında yapılan son değişikliklerde de sosyal sorumluluk
açık bir şekilde vurgulanmaktadır.⁷ Bu bağlamda değerler eğitimindeki hedef
davranış ve kazanımlardan biri olan sorumluluk, temel bir değer olarak Din
Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi müfredatı,⁸ İmam Hatip Lisesi (İHL)
Meslek Dersleri müfredatlarında⁹ ve diğer pek çok dersin müfredatında ve
sosyal etkinlikler çerçevesinde yer almaktadır.¹⁰

² Güncel Türkçe Sözlük, “Değer”, (Erişim 15 Temmuz 2020).

³ Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981), 45.

⁴ Mehmet Zeki Aydın - Şebnem Akyol Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 15.

⁵ Nazlı Cihan, “Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye’deki Uygulamaya Bir Bakış”, *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/2 (Şubat 2014), 435.

⁶ Millî Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md.2/2.

⁷ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “Öğretim Programları Temel Beceri ve Yeterlilikler” (Erişim 15 Temmuz 2020), 7.

⁸ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (DOGM), “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Programı ve Kılavuzu” (Erişim 15 Temmuz 2020), 8.

⁹ DOGM, “Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları” (Erişim 15 Temmuz 2020), 5.

¹⁰ Kübra Küçükşen - Hatice Budak, “Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihlerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeylerine Etkisi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3

Milli eğitim sistemi içinde yer alan imam hatip okulları için, kökleri Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar uzanan, fen ve sosyal bilimler alanındaki derslerle birlikte temel İslam bilimlerine ait derslerin de okutulduğu, üniversitelerin bütün alanlarına yönelik öğrenci yetiştiren Türkiye'ye has bir okul modeli olduğu söylenebilir.¹¹ İmam Hatip okulları, genel eğitimin yanı sıra öğrencilerin dini, ahlaki ve manevi gereksinimlerini karşılamada¹² ve milli-manevi değerlerin gelecek nesillere aktarımında ülkemizde önemli bir yer tutmaktadır. Bu okullarda verilen eğitim içeriğinin ve şeklinin bir neticesi olarak bu okullara has oluşan bir okul iklimi ve okul kültürü bulunmaktadır.¹³ İmam Hatip okullarının her biri hem kendine özgü bir okul kültürü meydana getirmiş hem de bir bütün olarak ülke genelinde müşterek bir İmam Hatip kültürünün oluşmasını sağlamışlardır.¹⁴ İmam Hatip okullarını başka okullardan farklı kılan bu iklim ve kültürün, milli-manevi değerlere derslerde ve ders dışı etkinliklerde ağırlıklı olarak yer verilmesi, bu değerlerin etkili şekilde aktarılmasına önem verilmesi kaynaklı olduğu, bu durumun da öğrencilerin milli-manevi değerleri kazanmasında önemli rol oynadığı yapılan farklı çalışmalarda ifade edilmektedir.¹⁵

Bu araştırma, müfredatında milli ve manevi değerlerin işlendiği derslerle ve kendine has oluşturduğu İmam Hatip iklimi ve kültürü ile yetişen İHO öğrencilerinin maddi değerler ve sosyal sorumluluklar ile ilgili durumlarını tespit etmeye yöneliktir. İmam hatip okullarının gerek vizyonu ve gerekse toplumdaki karşılığı, bu okullarda okuyan öğrencilere “toplumdaki ve dünyadaki sorunların farkında olmak, onlarla ilgilenmek ve çözüm yolları bulmaya çalışmak” şeklindeki çeşitli sorumlulukları yüklemektedir. Bunun sebebi bu okulların idealize ettiği insan ya da nesil tasavvurudur. Bu tasavvurun kökleri de bizatihi kendi tarihsel serüveninde saklıdır.¹⁶ Ayrıca çevre ve medyanın yoğun etkisi altında kalan ortaokul çağındaki öğrencilerin maddi değerlere yönelik eğilimlerinin tespit edil-

(Temmuz 2017), 1815.

¹¹ DOGM, “İmam Hatip Okulları Tanıtım Kitapçığı” (Erişim 15 Temmuz 2020), 3.

¹² Hamza Aktaş, “Genel ve İmam-Hatip Ortaokul Öğrencilerinin Okula Bağlanma Düzeyleri”, *Journal of Turkish Studies* 12/27 (Ocak 2017), 343.

¹³ DOGM, “İmam Hatip Okulları Tanıtım Kitapçığı” (Erişim 15 Temmuz 2020), 67.

¹⁴ Cemil Yıldırım, *İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü Algısı (Diyarbakır Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 4.

¹⁵ İbrahim Erdem – Yusuf Alpaydın, “İmam Hatip Lisesi Bünyesindeki İmam Hatip Ortaokullarıyla Müstakil İmam Hatip Ortaokullarındaki Örgüt Kültürünün İncelenmesi”, *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 1/2 (Ocak 2017), 206; Recep Uçar, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin ‘İmam Hatipli’ Vizyonu”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (Aralık 2017), 85.

¹⁶ Halil Ekşi vd., “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Karakter Gelişiminin Yordayıcısı Olarak Öz Düzenleme Becerisi ve Okul İklim Algısı”, *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 2/2 (Aralık 2018), 215.

mesi ve hem toplumsal hem de küresel anlamda sorumluluklarının farkında olup olmadığının belirlenmesi önemli görülmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Değerler ve Sosyal Sorumluluk İlişkisi

Değer, iktisattan etiğe kadar birçok disiplin tarafından kullanılan oldukça geniş bir kavram olup, sosyal bilimler literatüründe değer ile ilgili farklı tanımlar ve sınıflamalar yapılmıştır. Değerler biyolojik, estetik, ahlaki, dini, mantıksal, maddi ve faydacı değerler şeklinde farklı açılardan incelenmiştir.¹⁷ Bu sınıflamalardan biri olarak maddi değer; bir şeye, nesneye veya canlıya verilen başka şeylerle kıyaslanabilen ölçüt¹⁸ olup, karşılığı genellikle para veya benzeri elle tutulabilir, gözle görülebilir, ölçülebilir, somut bir maddedir. Maddi değer açık ve nettir, ispatlanabilir ve herkesçe kabul görür. Manevi değer ise; “*insanın ruhunda yaratılıştan var olan, bununla birlikte eğitilmesi gereken ilkeler*” olarak ifade edilmektedir.¹⁹ Bunlar; merhamet, adalet, yardımseverlik, hoşgörü, saygı, sevgi, sabır vb. değerlerdir.

Günümüzde her alanda etkisini hissettiren küreselleşme süreciyle beraber tüm dünyada meydana gelen sosyal sıkıntıların önemli bir sebebi, toplumların başlıca değerler hiyerarşisinde oluşan farklılaşma ve dönüşümdür. Çünkü modernleşme sürecinde bireyselleşmenin ehemmiyet kazanmasının bir sonucu olarak bencillik ve başarı gibi maddi değerler baskın hale gelmiş; diğer-kâmlık, paylaşma, yardımlaşma ve sorumluluk gibi manevi değerler ise daha geri planda kalmıştır.²⁰ Materyalizm kavramıyla ifade edilen bu anlayış ve hayat biçimi, tüketim yoluyla devamlı “iyi yaşam” peşinde koşma, dünyevi varlıklara ehemmiyet gösterme veya bu varlıkları elde etme isteği ile yaşamda maddi değerleri tercih etmeye dayalı tüketim eğilimi şeklinde tarif edilmektedir.²¹ Bugün, toplumda maddi değerlere verilen ehemmiyet yükselmekte ve tüketim çılgınlığı süratli şekilde çoğalmaktadır. İnsanlar tüketimi, toplumsal statünün belirleyicisi olarak kabul etmekte ve mutluluğa kavuşmak için onu kullanmaktadır. Toplumdaki bu anlayış aile, çevre ve medya etkisiyle çocuk-

¹⁷ Aydın – Akyol-Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi*, 8.

¹⁸ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temelleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 19.

¹⁹ Abdülaziz Yeniş, *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 5.

²⁰ Küçükşen - Budak, “Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihlerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeylerine Etkisi”, 1815.

²¹ Marsha L. Richins - Scott Dawson, “A Consumer Values Orientation for Materialism and Its Measurement: Scale Development and Validation”, *Journal of Consumer Research* 19/3 (Aralık 1992), 304; Tim Kasser, “Materialism and Living Well”, *Handbook of Well-Being*, ed. E. Dinner vd. (Salt Lake City: UT: DEF Publishers, 2018), 1.

lara da yansımakta, özellikle ailelerin sosyo-ekonomik şartlarının bazı farklılıklar göstermesi, çocukların ve gençlerin maddi değerlere verdikleri ehemmiyeti tetikleemektedir.²² Hatta tüketimin mutluluğa ulaşmak için bir araç olma durumunun, yetişkinlere nazaran çocuklarda daha ağır bastığı da ifade edilmektedir.²³ Özellikle 11-16 yaş aralığındaki çocuklarda, mülkiyet değeri sosyal bir anlam kazanmakta, başarı ve mutluluğun merkezinde yer alabilmektedir.²⁴ Bu durum çocuklarda gösteriş, statü düşkünlüğü ve kıskançlığı körüklemekte,²⁵ onları daha bencil yaparak onların etrafına ve sosyal çevreye karşı duyarsızlaşmasına yol açmaktadır.²⁶ Hâlbuki insan sosyal bir varlık olarak yaşadığı topluma, diğerlerine karşı birtakım sorumluluklara sahiptir. Bireyin bu sorumluluklara karşı farkındalık kazanması, toplumsal çıkarları gözetmesi önce ailede ardından okulda aldığı eğitim ile mümkündür.

Sosyal sorumluluk kavramı; bireyin hem yaşadığı toplumdaki hem de tüm dünya içindeki canlıların refahı için bireysel bir yatırım yapması,²⁷ yaşadığı yerdeki sosyal problemlerin çözümü için diğer insanlarla birlikte çaba göstererek topluma aktif olarak katılım sağlaması²⁸ ve tüm bunları gönüllü olarak, bir ödev bilinci içinde yapması²⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Sosyal sorumluluk; bireyin topluma karşı yükümlülükleri yerine getirmesi, çevreye karşı duyarlı olması,³⁰ etik değerleri benimsemesi ve yasal yükümlüklerini yerine getirmesi³¹ şeklindeki geniş bir çerçeveyi kapsar. Günümüzde gelir dağılımında adaletsizlik ve eşitsizliklerin yaşanması, bitmek bilmeyen savaşlar, terör olayları ve bunların neticesinde

²² Erdem Çebi, *Ortaokul Öğrencilerinde Maddi Değerler ve Narsizm* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 4.

²³ Lan Nguyen Chaplin vd., "Age Differences In Children's Happiness from Material Goods and Experiences: The Role of Memory and Theory of Mind", *International Journal of Research in Marketing* (Şubat 2020), 13.

²⁴ Ahmet Akın vd., "Çocuklar İçin Maddi Değerler Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2013), 71.

²⁵ Banu Yıldız, *Çocuklarda Maddi Değerlere Verilen Önem ile Aleksitimi Arasındaki İlişki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 11.

²⁶ Susan Fournier - Marsha Richins, "Some Theoretical and Popular Notions Concerning Materialism", *Journal of Social Behavior and Personality* 6/6 (Ocak 1991), 406.

²⁷ Sheldon Berman, "Educating for Social Responsibility", *Educational Leadership* 48/3 (Kasım 1990), 75.

²⁸ Courtney Droms - Sheryl-Ann Stephen, "Examining the Effectiveness of Social Responsibility Courses in Higher Education", *Journal of Learning in Higher Education* 11/2 (Eylül 2015), 15.

²⁹ John J. Sosik vd., "Gender and Contextual Differences in Social Responsibility in Thai Schools: a Multi-Study Person Versus Situation Analysis", *Journal of Beliefs & Values* 38/1 (Ocak 2017), 46.

³⁰ Nezahat Güçlü vd., "Liderlik Kapasitesi: Okul Yöneticilerinin Sosyal Sorumluluk Davranışlarının Belirlenmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma", *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 2/1 (Mart 2015), 71.

³¹ Ferudun Sezgin - Ayşe Tınmaz, "Okulun Sosyal Sorumluluk Rolü Hakkında Okul Müdürü, Sınıf ve Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Görüşleri", *TÜBAV Bilim Dergisi* 10/2 (Haziran 2017), 78.

göç dalgalarının oluşması, küresel iklim dengesinin bozulması, obezite-kanser gibi sağlık problemlerinin yaşanması ve küresel düzeyde salgın hastalıklar ortaya çıkması topyekûn tüm bireylerin bu problemlerin ortadan kaldırılması için sosyal sorumluluklar almasını zorunlu kılmaktadır. En ufak kişisel sosyal sorumluluk davranışından, en büyük bireysel ve toplumsal sosyal sorumluluk hareketlerine kadar toplumdaki her bir ferdin yapabileceği sayısız etkinlik, tutum ve davranış bulunmaktadır. Çünkü sosyal sorumluluk bireyin yakın çevresinden uzak çevresine doğru uzanan ve belirlenmiş bir sınırı olmayan faaliyetler bütünüdür. Bu faaliyetler; yoldaki bir taşı kaldırmaktan, kâğıt-elektrik israfını önlemek için alınan tedbirlere, kan bağışi yapmaktan yetimlere sahip çıkmaya, büyüklere hürmet göstererek toplu taşımada yer vermektan öğrencilere burs vermeye, dünyanın herhangi bir yerindeki mazlum ve mağdur insanların hakkını savunmaktan onlara yardım etmeye kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.

Sosyal sorumluluk sahibi bireylere olan ihtiyacın her geçen gün arttığı göz önünde bulundurulduğunda, eğitim programlarında yer alması beklenen en önemli konulardan birisinin sosyal sorumluluk olduğu söylenebilir.³² Çünkü sosyal sorumluluk, duyuşsal bir süreçten oluşur ve öğretilebilirlik özelliğine sahiptir. Bireyin toplumun sorunlarını görmesi ve buna yönelik projeler gerçekleştirmesini içeren bu süreç, bir durum saptama değil sonuç elde etme sürecidir.³³ Çünkü değer eğitimi süreci, öğrencilerin bireysel ve sosyal sorumluluk düzeylerini geliştirecek şekilde yapıldığı zaman öğrencinin kimlik gelişimine önemli katkılarının olacağı düşünülmektedir.³⁴ Okullarda sosyal etkinlik, yardım faaliyetleri ve toplum hizmetleri vb. isimlerle uygulanan sosyal sorumluluk projelerinden bazıları, çocuk esirgeme kurumu veya huzurevi ziyaretleri, çevre temizliği, ağaçlandırma gibi kısa süreli ve yerel faaliyetlerdir. Bazıları ise ülkemizde ya da dünyanın başka bir bölgesinde yaşanan deprem, sel vb. doğal afetler sonucu oluşan zarar ve kayıplara yönelik yardımlar şeklindeki daha kapsamlı faaliyetlerdir. Bu tür çalışmaların topluma sağladığı faydasının yanında, öğrencilerin sorumluluk değerini kazanmalarında ve eğitim öğretimi

³² Önder Eryılmaz - Handan Deveci, "Ortaokul Öğrencilerine Yönelik Sosyal Sorumluluk Ölçeği'nin Geliştirilmesi", *Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/2 (Ağustos 2019), 752.

³³ İlknur Asar, *Lisansüstü Öğrencilerinin Kişilik Yapılarıyla Bireysel Sosyal Sorumluluk Bilinçleri Arasındaki İlişkiler* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 68.

³⁴ Bijen Filiz - Gıyasettin Demirhan, "Use of Personal and Social Responsibility Model in Bringing Responsibility Behaviors: Sample of TVF Sports High School", *TED Eğitim ve Bilim* 44/199 (Temmuz 2019), 392.

daha kaliteli ve verimli hale getirmede önemli bir rol üstlendiği kabul edilmektedir.³⁵

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırma, diğerkâmlık, fedakârlık, yardımseverlik ve sorumluluk gibi manevi değerlerin gelecek nesillere aktarılma yerlerinden biri olan okullar içinde, milli-manevi değerlere derslerde ve ders dışı etkinliklerde ağırlıklı olarak yer verilen İHO'da okuyan öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algılarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Literatür taraması yapıldığında maddi değerler ve sosyal sorumluluk ile ilgili çeşitli araştırmalara rastlanılmaktadır. Ancak bu araştırmalar genelde sadece tek bir konu üzerine bina edilerek ya maddi değerler ya da sosyal sorumluluk konusu çerçevesinde ele alınmıştır.³⁶ Ayrıca maddi değerlerle ilgili bazı araştırmalar tüketim boyutunda,³⁷ sosyal sorumluluk hakkındaki bazı araştırmalar ise kurumsal sosyal sorumluluk boyutunda işlenmiştir.³⁸ Buna göre bireysel anlamda sosyal sorumluluğu inceleyen ve bunu maddi değer algısıyla karşılaştıran araştırmalar oldukça azdır. Araştırmalara kapsamı açısından bakıldığında ise genel ortaokul ve genel lise öğrencileriyle³⁹ yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda her iki konuyu birleştiren ve İHO öğrencileriyle yapılmış bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu açıdan bu araştırmanın literatüre önemli bir katkı sunacağı, eğitimcilere ve anne-babalara rehberlik edebileceği ön görülmektedir.

Bu araştırmanın amacı, İHO'da okuyan öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Araştırmada öncelikle öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algılarının çeşitli değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığı incelenmiştir. Daha son-

³⁵ Aysun Duman, *Okulların Sosyal Sorumluluk Görevlerini Yerine Getirebilme Yeterliliği* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 21.

³⁶ Muhammad Umar vd., "Territorial, Class and Gender Based Differences of Materialistic Values and Happiness", *Pakistan Journal of Life and Social Sciences* 14/1 (Nisan 2016), 28; İrfan Çavaş, *Materyalizm (Maddecilik) ve İslam'a Etkileri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 27; Çebi, *Ortaokul Öğrencilerinde Maddi Değerler ve Narsizm*, 29; Küçükşen - Budak, "Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihleri", 1816.

³⁷ Chaplin vd., "Age Differences in Children's Happiness", 1; Selin Çandıroğlu, *Materyalizm ve Depresyon Eğiliminin Alışveriş Bağımlılığı Üzerine Etkisi* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54.

³⁸ Yusuf Zafer Can Uğurhan, *Tüketicilerin Sosyal Sorumluluk Davranışlarının Kurumların Sosyal Sorumluluk Eylemlerine Yönelik Tutumları ile İlişkisi: Anadolu Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 69.

³⁹ Gülten Gaye Başeğmez, *Üstün Yetenekli Lise Öğrencilerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeyleri ve Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutumlarının Sosyal Zeka ile İlişkisi: Beşiktaş Örneği* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31; Filiz - Demirhan, "Use of Personal and Social Responsibility Model in Bringing Responsibility Behaviors", 395.

ra öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları arasındaki ilişkinin yönünün ve düzeyinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bu kapsamda, aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1.Cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

2.Sınıf düzeyi değişkenine göre öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

3.Ailesinin gelir düzeyine göre öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

4.Teknolojik aletlere sahip olma durumuna göre öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

5.Ülkedeki/dünyadaki gelişmeleri takip etme durumuna göre öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

6.Yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılma durumuna göre öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

7.Öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

2. Yöntem

2.1 Araştırma Modeli ve Örneklem

Araştırma, nicel araştırma modeline göre gerçekleştirilmiştir. Araştırma konusu olan İHO öğrencilerine yönelik karşılaştırma türü ilişkisel tarama yolu ile durum tespiti yapılmıştır. Tarama modeli geçmişteki veya hâlihazırdaki durumu mevcut haliyle ortaya koyan araştırma modelleridir.⁴⁰ Araştırmada demografik değişkenler (cinsiyet, sınıf düzeyi, ailesinin gelir düzeyi), öznel bağımsız değişkenler (teknolojik aletlere sahip olma durumu, ülkedeki/dünyadaki gelişmeleri takip etme durumu, yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılım durumu) ve iki ölçek (okul iklimi ve okul bağlılığı) kullanılmıştır.

Çalışmanın evreni İstanbul'da okuyan İHO öğrencilerinden meydana gelmektedir. İstanbul genelinde 150 binden biraz fazla İHO öğrencisi bulunmaktadır. Örneklem hesaplanması amacıyla % 95 güven düzeyi ve % 5 güven aralığı dikkate alınarak yapılan işlem sonucunda, bu çalışma için evreni temsil edecek

⁴⁰ Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 14.

olan minimum örneklem sayısının 481 olduğu hesaplanmıştır.⁴¹ Ortaya çıkan bu sonuca bakılarak, araştırmadaki 733 öğrenciden oluşan örneklemin çalışma evrenini temsil gücü için yeterli olduğu ifade edilebilir. Araştırmada yer alan bağımsız değişkenler ile ilgili sayısal veriler Tablo 1’de gösterilmiştir:

Tablo 1. Araştırmada Yer Alan Bağımsız Değişkenler İle İlgili Sayısal Veriler

Değişken	N	%	
Cinsiyet	Kız	403	55,0
	Erkek	330	45,0
Sınıf Düzeyi	5. sınıf	88	12,0
	6. sınıf	239	32,6
	7. sınıf	118	16,1
	8. sınıf	288	39,3
Ailesinin Gelir Düzeyi	Düşük	39	5,3
	Orta	633	86,4
	Yüksek	61	8,3
Teknolojik Aletlere Sahip Olma Durumu	Teknolojik bir aleti yok.	140	19,1
	Bilgisayar/ tableti var.	275	37,6
	Akıllı telefonu var.	119	16,2
	Bilgisayar + telefonu var.	199	27,1
Ülke/Dünya Gündemini Takip Etme Durumu	Evet, takip ediyorum.	524	71,5
	Hayır, takip etmiyorum.	209	28,5
Yardım Faaliyeti/Sosyal Sorumluluk Projesine Katılım Durumu	Evet, katıldım.	298	40,7
	Hayır, katılmadım.	435	59,3
TOPLAM	733	%100	

Katılımcıların görüşlerinin çok farklı açılardan analiz edilebilmesi için araştırmada bağımsız değişkenler geniş tutulmuştur. Tablo 1’e göre öğrencilerin cinsiyet durumuna bakıldığında birbirine yakın sayıda oldukları, sınıf düzeylerine bakıldığında 6. ve 8.sınıf düzeylerinde bir miktar yoğunlaşma olduğu görülmektedir. Özellikle 8.sınıf düzeyindeki yoğunlaşma, araştırma konusu olan alanlarda İHO’nun öğrencilerine sağladığı kazanımları görmek açısından önem arz edebilir. Araştırmaya katılan öğrencilerin %86,4’nün ailelerinin gelir

⁴¹ Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 98.

durumlarını orta düzeyde algıladıkları ve %80,1'nin en az bir teknolojik alete sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca araştırmaya katılan öğrencilerin %71,5'nin ülke/dünya gündemini takip ettiği, dolayısıyla gelişmelere ve sorunlara karşı duyarlı olduğu görülmektedir. Öğrencilerin yarıya yakınının (%40,7) bir yardım faaliyeti ya da sosyal sorumluluk projesine katıldığı tablodan anlaşılmaktadır.

2.2 Veri Toplama Araçları

Çocuklar İçin Maddi Değerler Ölçeği: Bu araştırmada kullanılan ölçeklerden biri Opree ve arkadaşları tarafından 2011 yılında geliştirilen, Türkçe'ye uyarlamasını ise 2013 yılında Akın ve arkadaşlarının yaptığı "Çocuklar İçin Maddi Değerler Ölçeği (ÇMDÖ)"dir. Doğrulayıcı faktör analizinde elde edilen uyum analizi sonuçlarına göre ($\chi^2=349,20$, $sd=128$, $RMSEA=0,061$, $NFI=0,92$, $IFI=0,95$, $CFI=0,95$, $GFI=0,92$, $SRMR=0,062$) ölçeğin iyi uyum verdiği belirlenmiştir. ÇMDÖ'nün iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı 0,91; madde toplam korelasyon katsayılarının 0,46 ile 0,68 arasında değiştiği tespit edilmiştir. Ölçeğin alt boyutlarının güvenilirlik katsayısı "*Maddesel Merkeziyetçilik*" için 0,71, "*Maddesel Mutluluk*" için 0,70 ve "*Maddesel Başarı*" için 0,64 olarak bulunmuştur. ÇMDÖ'nün güvenilirlik katsayısının 0,91 olması, ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlar, 18 madde ve 3 boyuttan oluşan, 4'lü Likert tipli ÇMDÖ'nün geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymaktadır.⁴²

Ortaokul Öğrencilerine Yönelik Sosyal Sorumluluk Ölçeği: Ortaokul öğrencilerinin sosyal sorumluluk düzeylerini ölçmek için Önder Eryılmaz ve Handan Devci tarafından 2019 yılında geliştirilen Sosyal Sorumluluk Ölçeği (SSÖ), "*çevresel duyarlılık, yardımseverlik, birlikte hareket etme ve sosyal duyarlılık*" şeklindeki 4 boyut ve 17 maddeden oluşan, 4'lü Likert tipli bir ölçektir. Cronbach's Alpha iç tutarlılık kat sayısı 0,828 olarak hesaplanmıştır. Bu değer, ölçeğin güvenilirliğinin yüksek derecede olduğunu göstermektedir. Ölçekteki boyutların iç tutarlılık katsayılarının ise 0,54 ile 0,71 arasında değiştiği görülmektedir. Maddelerin faktör yüklerinin 0,43 ile 0,83 arasında sıralandığı, madde toplam korelasyon değerlerinin de 0,32 ile 0,66 arasında değiştiği görülmektedir. Bu sonuçlar SSÖ'nün geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymaktadır.⁴³

2.3 Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma için Yakın Doğu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 13.05.2020 tarih ve YDÜ/EB/2020/489 proje numaralı etik izninin alınmasının ar-

⁴² Akın vd., "Çocuklar İçin Maddi Değerler Ölçeği", 75.

⁴³ Eryılmaz - Devci, "Ortaokul Öğrencilerine Yönelik Sosyal Sorumluluk Ölçeği'nin Geliştirilmesi", 765.

dından araştırma, 2020 yılında İstanbul'un Sancaktepe, Sultanbeyli, Kartal, Pendik ve Arnavutköy ilçelerindeki 11 İHO'daki öğrencilerle yapılmıştır.

İstatistiksel analiz için SPSS 25.0 programından yararlanılmıştır. Öğrencilerin maddi değerler ve sosyal sorumluluk algılarının ölçülmesi amacıyla ölçekler geneli ve alt boyutları için aritmetik ortalamalar elde edilmiştir. Her iki ölçekte kullanılan 4'lü Likert Ölçeği, 1'den 4'e kadar olan değerlendirme ölçeği olduğundan dört eşit parçaya bölünerek her seçeneğe karşılık gelen puan aralığı belirlenmiştir. Çalışmada her alt probleme uygun istatistiksel yöntemler kullanılmıştır. Grup sayısı iki olan demografik faktörler arasındaki farklılıkları tespit etmek amacıyla t testi kullanılmıştır. Grup sayısı ikiden çok olan öğelerin ilk olarak sorulara verdikleri cevaplar bakımından homojen dağılıp dağılmadıklarını tespit etmek amacıyla Levene testi kullanılmıştır. Homojen dağılan gruplarda Anova testi kullanılarak gruplar arasında farklılığın 0,05 (%95) anlamlılık seviyesinde olup olmadığı incelenmiştir. Homojen dağılım göstermeyen gruplarda ise farklılık testi olarak Anova testinin alternatifi olan Brown-Forsyth testi kullanılmıştır. Anlamlı farklılık tespit edilen gruplarda hangi grupların diğerlerinden ayrıştığını belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır.

2.4 Ölçeklerin Güvenilirlik Analizi

Araştırmada kullanılan ölçeklerin güvenilirlik analiz sonuçları ve madde toplam korelasyonları Tablo 2'de sunulmuştur:

Tablo 2. Ölçeklerin Güvenilirlik Analizi ve Madde Toplam Korelasyonları

Ölçek	Faktör	Madde Sayısı	Cronbach's Alpha	Madde Toplam Korelasyonu
Maddi Değerler Ölçeği	Maddesel	6	0,858	0,75-0,48 arası
	Merkeziyetçilik			
	Maddesel Mutluluk	6	0,845	0,74-0,38 arası
	Maddesel Başarı	6	0,845	0,70-0,54 arası
Sosyal Sorumluluk Ölçeği	Yardım severlik	5	0,712	0,54-0,33 arası
	Birlikte Hareket Etme	3	0,614	0,52-0,28 arası
	Sosyal Duyarlılık	3	0,536	0,38-0,30 arası
	Çevresel Duyarlılık	6	0,741	0,62-0,30 arası

Ölçeklerin Cronbach alfa değerleri maddi değerler ölçeğinin tamamı için 0,90, alt boyutları için 0,84 ile 0,86 arasında değişmektedir. Ölçeğin madde

toplam korelasyonları ise 0,38 ile 0,75 arasındadır. Maddi değerler ölçeğinin tamamı ve alt boyutları için “oldukça güvenilir” ifadesi kullanılabilir. Sosyal sorumluluk ölçeğinin tamamı için Cronbach alfa değerleri 0,83, alt boyutları için 0,53 ile 0,74 arasında değişmektedir. Ölçeğin madde toplam korelasyonları ise 0,28 ile 0,62 arasındadır. Sosyal sorumluluk ölçeğinin tamamı için “oldukça güvenilir” ifadesi, alt boyutları için ise genel olarak “güvenilir” ifadesi kullanılabilir. Bu sonuçlar her iki ölçeğin araştırmada güvenilir bir ölçme aracı olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

3. Bulgular

İHO öğrencilerinin maddi değerler ve sosyal sorumluluk algılarını belirlemek için yapılan analizler tablolar halinde verilmiş ve ardından literatürdeki sonuçlarla karşılaştırılmıştır. Her iki ölçeğin sırasıyla Skewness: 0,551; -0,476 ve Kurtosis: 0,450; 0,037 puanlarının $-1,5 < X < +1,5$ aralığında olduğu, buna göre verilerin normal dağılım gösterdiği parametrik testlerin uygulanabileceği söylenebilir.⁴⁴

3.1. Öğrencilerin Cinsiyetlerine Göre Maddi Değer ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Öğrencilerin cinsiyetlerine göre maddi değer algıları ve sosyal sorumluluk algıları tespit edilmek üzere T Testi yapılmış, elde edilen veriler Tablo 3'te verilmiştir:

Tablo 3. Cinsiyet Değişkenine Göre Öğrencilerin Maddi Değer Algıları ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Ölçek	Faktör	Cinsiyet	N	\bar{X}	SD	t	P
Maddi Değerler Ölçeği	Maddesel Merkezietçilik	Kız	403	1,89	0,658	0,073	0,942
		Erkek	330	1,88	0,620		
	Maddesel Mutluluk	Kız	403	2,09	0,724	-0,724	0,469
		Erkek	330	2,13	0,725		
	Maddesel Başarı	Kız	403	1,30	0,434	-1,799	0,072
		Erkek	303	1,36	0,479		

⁴⁴ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 183.

Sosyal Sorumluluk Ölçeği	Yardımseverlik	Kız	403	2,83	0,679	-0,649	0,516
		Erkek	330	2,86	0,632		
	Birlikte Hareket Etme	Kız	403	3,20	0,739	-3,439	0,001**
		Erkek	330	3,38	0,651		
	Sosyal Duyarlılık	Kız	403	3,03	0,702	-0,629	0,530
		Erkek	330	3,06	0,608		
	Çevresel Duyarlılık	Kız	403	3,24	0,573	-1,379	0,168
		Erkek	330	3,30	0,557		

**P<0,01

Cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin maddi değer algılarına bakıldığında anlamlı düzeyde bir farklılık olmadığı görülmektedir. Bu sonuca göre cinsiyet değişkeninin öğrencilerin maddi değer algılarını değiştirmedeği söylenebilir. Literatüre bakıldığında benzer ve farklı sonuçlara rastlanılmaktadır. Ortaokul öğrencilerine yapılan bir çalışmada cinsiyet değişkeninin maddi değer algısını etkilemediği⁴⁵ ortaya konulmuştur. Bununla birlikte erkek çocukların reklamların etkisinde daha fazla kalarak ailelerinden daha talepkâr olduklarını⁴⁶ ve erkeklerin maddi değerlere daha fazla önem verdiğini ortaya koyan araştırmalar da mevcuttur.⁴⁷

Cinsiyet değişkenine göre sosyal sorumluluk ölçeğine bakıldığında ise dört boyut içinde “birlikte hareket etme” boyutunda erkek öğrenciler lehine anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Bu boyutu erkek öğrenciler $\bar{X}=3,38$ ortalama puanla değerlendirirken, kız öğrenciler $\bar{X}=3,20$ puanla değerlendirmişlerdir. Bu sonuca göre erkek öğrencilerin daha fazla birlikte hareket etme özelliğinde olduğu söylenebilir. Literatüre bakıldığında benzer ve farklı sonuçlara rastlanılmaktadır. Lise öğrencilerine yönelik bir araştırmada, öğrencilerin “eyleme yönelik ve ekolojik sorumluluk” algılarının cinsiyetlerine göre değişmediği ifade edilmiştir.⁴⁸ Sonuçları bu araştırma bulgularından farklılık gösteren iki ayrı araştırmada ise, kız öğrencilerin sosyal sorumluluk düzeylerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Bu araştırmada erkek öğrencilerin “bir-

⁴⁵ Çebi, *Ortaokul Öğrencilerinde Maddi Değerler ve Narsizm*, 33; Yıldız, *Çocuklarda Maddi Değerlere Verilen Önem*, 41.

⁴⁶ Moniek Buijzen - Patti M Valkenburg, “The Effects of Television Advertising on Materialism, Parent-Child Conflict, and Unhappiness: A Review of Research”, *Journal of Applied Developmental Psychology* 24/4 (Eylül 2003), 443.

⁴⁷ Umar vd., “Territorial, Class and Gender Based Differences of Materialistic Values”, 29.

⁴⁸ Küçükşen - Budak, “Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihlerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeylerine Etkisi”, 1821.

⁴⁹ Başeğmez, *Üstün Yetenekli Lise Öğrencilerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeyleri*, 73; Orhan Ünal - Hüseyin Duygu, “Ortaokul 7. ve 8. Sınıf Öğrencilerinin Sosyal Duyarlılık Düzeylerini

likte hareket etme” boyutunda daha yüksek bir algıya sahip olması şeklindeki sonuç, erkek öğrencilerin okul dışındaki faaliyetlere daha çok katılarak “birlikte hareket etme” alışkanlığı kazanmış olması ile açıklanabilir. Ayrıca cinsiyetin sosyal ve bireysel ilişkiler üzerinde etkili olduğu, araştırmada ortaya çıkan bu anlamlı farkın, kızlar ile erkeklerin ergenliğe giriş yaşlarının farklılığından kaynaklanabileceği düşünülebilir. Çünkü psiko-sosyal açıdan bakıldığında ortaokul yaşlarındaki bireylerin ergenlik öncesi, sırası ve sonrası dönemlerinde kişisel ve sosyal pek çok önemli değişim geçirdiği bilinmektedir.

3.2. Öğrencilerin Sınıf Düzeyine Göre Maddi Değer ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Öğrencilerin sınıflarına göre maddi değer algıları ve sosyal sorumluluk algıları tespit edilmek üzere Levene, Anova, Brown-Forsyth ve LSD testleri yapılmış, elde edilen veriler Tablo 4’te verilmiştir:

Tablo 4. Sınıf Değişkenine Göre Öğrencilerin Maddi Değer Algıları ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Faktör	Levene	P	Anova	Brown-Forsyth	P	Farklılık Olan Sınıflar
Maddesel Merkeziyetçilik	1,789	0,148	3,023	-	0,029*	5>7 6>7 8>7
Maddesel Mutluluk	2,460	0,062	1,602	-	0,187	- 5>8
Maddesel Başarı	13,907	0,000**	-	8,611	0,000**	6>8 7>8
Yardımseverlik	0,787	0,501	5,733	-	0,001**	5>7 5>8 5>6,7,8
Birlikte Hareket Etme	6,763	0,000**	-	13,602	0,000**	6>8 7>8
Sosyal Duyarlılık	0,855	0,464	0,776	-	0,050	- 5>6
Çevresel Duyarlılık	2,289	0,077	12,788	-	0,000**	5>7 5>8

*P<0,05 ; **P<0,01

Belirlemeye Yönelik Nicel Bir Çalışma: Alanya Örneği”, *Journal of Innovative Research in Social Studies* 2/1 (Haziran 2019), 22.

Sınıf değişkenine göre öğrencilerin maddi değer algılarına bakıldığında “maddesel merkezîyetçilik” ve “maddesel başarı” faktörlerinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Yapılan Anova testi sonuçlarına göre “maddesel merkezîyetçilik” faktörünü 5.sınıflar $\bar{X}=1,93$, 6.sınıflar $\bar{X}=1,91$, 7.sınıflar $\bar{X}=1,73$, 8.sınıflar $\bar{X}=1,92$ puanla değerlendirmişlerdir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için uygulanan LSD testi sonuçlarına göre 7.sınıfların maddesel merkezîyetçilik algılarının diğer sınıflardan anlamlı düzeyde daha düşük olduğu görülmektedir. “Maddesel başarı” faktörünü 5.sınıflar $\bar{X}=1,42$, 6.sınıflar $\bar{X}=1,41$, 7.sınıflar $\bar{X}=1,34$, 8.sınıflar $\bar{X}=1,21$ puanla değerlendirmişlerdir. LSD testi sonuçlarına göre bu boyutta 8.sınıfların maddi değer algılarının diğer sınıflardan anlamlı düzeyde daha düşük olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre İHO’da okuyan öğrencilerin sınıf düzeyi yükseldikçe maddesel başarı algılarının düştüğü ifade edilebilir. Literatüre bakıldığında benzer ve farklı sonuçlar bulunmaktadır. Bazı araştırmalarda ergenlik öncesi dönemde maddi değer algısının yüksek olduğu ve çocukların daha çok şeye sahip olmak istediği,⁵⁰ ergenlik döneminde ise bu isteğin azaldığı⁵¹ belirtilmektedir. Bazı araştırmalarda ise 13 yaş grubundaki öğrencilerin (7.-8.sınıf) maddi değer algılarının 10 yaş grubundakilere (4.-5. sınıf) daha yüksek olduğu,⁵² ortaokula başlama yaşıyla (11) birlikte çocukların ve ergenlerin maddi değerlere verdikleri önemin işlevsellikten sembolikliğe yöneldiği, maddi değerlerin sosyal bir anlam kazandığı ve verilen değer arttığı ortaya konmuştur.⁵³ Bu araştırmada sınıf düzeyi yükseldikçe maddi değer algısının azalmasının sebebi olarak İHO’da verilen eğitim, okul iklimi ve kültürünün bir sonucu olduğu söylenebilir. Çünkü çocukluk döneminde maddi şeylere sahip olma heyecanı, tüm çocukların geçtiği bir aşamadır. Ancak iyi bir eğitim ve değer aktarımı sayesinde, çocukların maddi değerlerden ziyade manevi değerlerin faydalarını anlamalarına zemin hazırlayabileceği söylenebilir.

Sınıf değişkenine göre öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarına bakıldığında sadece “sosyal duyarlılık” faktöründe anlamlı düzeyde bir farklılık olmadığı diğer üç boyutta gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu

⁵⁰ Zehra Yıldırım, *Materyalizm ve Marka Bilinirliği Okul Öncesi Çocuklar ve Ebeveynleri Üzerinde Bir Araştırma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 34.

⁵¹ Chaplin vd., “Age Differences in Children’s Happiness”, 14.

⁵² Çebi, *Ortaokul Öğrencilerinde Maddi Değerler ve Narsizm*, 36.

⁵³ Akın vd., “Çocuklar İçin Maddi Değerler Ölçeği”, 71; Yıldız, *Çocuklarda Maddi Değerlere Verilen Önem*, 64.

görülmektedir. Yapılan Anova testi sonuçlarına göre “yardımseverlik” faktörünü 5.sınıflar $\bar{X}=3,09$, 6.sınıflar $\bar{X}=2,82$, 7.sınıflar $\bar{X}=2,88$ ve 8.sınıflar $\bar{X}=2,76$ puanla değerlendirmişlerdir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için uygulanan LSD testi sonuçlarına göre 5.sınıfların yardımseverlik yönlerinin diğer sınıflardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir. “Birlikte hareket etme” faktörünü 5.sınıflar $\bar{X}=3,56$, 6.sınıflar $\bar{X}=3,36$, 7.sınıflar $\bar{X}=3,33$, 8.sınıflar $\bar{X}=3,11$ puanla değerlendirmişlerdir. LSD testi sonuçlarına göre 5.sınıfların birlikte hareket edebilme özelliklerinin üst sınıflara göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ve sınıf düzeyi yükseldikçe birlikte hareket etme özelliğinin zayıfladığı görülmektedir. “Çevresel duyarlılık” faktörünü 5.sınıflar $\bar{X}=3,61$, 6.sınıflar $\bar{X}=3,24$, 7.sınıflar $\bar{X}=3,23$, 8.sınıflar $\bar{X}=3,20$ puanla değerlendirmişlerdir. LSD testi sonuçlarına göre 5.sınıfların çevresel duyarlılıklarının üst sınıflara göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ve sınıf düzeyi yükseldikçe çevresel duyarlılığın zayıfladığı görülmektedir. Ortaokul öğrencileriyle yapılan bir araştırmada da alt sınıflardaki öğrencilerin sosyal sorumluluk düzeylerinin daha yüksek olduğu ifade edilmektedir.⁵⁴ Literatürde yer alan farklı bir sonuç olarak, öğrencilerin küresel sosyal sorumluluk düzeylerinin ele alındığı bir araştırmada, yaş değişkeninin sosyal sorumluluğu etkilemediği belirtilmiştir.⁵⁵ Bu araştırmada sınıf düzeyi değişkeninin öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarında farklılığa yol açmasının sebebi, ortaokulun ilerleyen yıllarında öğrencilerin sınıf seviyesi yükseldikçe başarı odaklılık anlamında sorumluluklarının artmasına bağlı olarak, daha fazla akademik çalışmaya ağırlık vermeleri ile açıklanabilir. Ayrıca ortaokul öğrencilerinin ergenlik dönemlerinde yaşadıkları psikolojik süreçlerin bir sonucu olarak, zaman içinde sosyal sorumluluk algılarının düşmesi de söylenebilir.

3.3. Ailelerinin Gelir Düzeyine Göre Öğrencilerin Maddi Değer ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Ailelerinin gelir düzeylerine göre öğrencilerin maddi değer algıları ve sosyal sorumluluk algıları tespit edilmek üzere Levene, Anova, Brown-Forsyth ve LSD testleri yapılmış, elde edilen veriler Tablo 5’te verilmiştir:

⁵⁴ Ünal - Duygu, “Ortaokul 7. ve 8. Sınıf Öğrencilerinin Sosyal Duyarlılık Düzeylerini Belirlemeye Yönelik Nicel Bir Çalışma”, 23.

⁵⁵ Başeğmez, *Üstün Yetenekli Lise Öğrencilerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeyleri*, 75.

Tablo 5. Gelir Düzeyi Değişkenine Göre Öğrencilerin Maddî Değer Algıları ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Faktör	Levene	P	Anova	Brown-Forsyth	P	Farklılık Olan Gruplar
Maddesel Merkezîyetçilik	2,074	0,126	1,806	-	0,165	-
Maddesel Mutluluk	0,794	0,453	0,760	-	0,468	-
Maddesel Başarı	0,299	0,741	0,106	-	0,900	-
Yardımseverlik	0,969	0,380	2,554	-	0,078	-
Birlikte Hareket Etme	3,166	0,043*	-	1,066	0,349	-
Sosyal Duyarlılık	0,297	0,743	2,719	-	0,067	-
Çevresel Duyarlılık	3,975	0,019*	-	1,273	0,285	-

Tablo 5'e göre gelir düzeyi değişkeni açısından öğrencilerin maddî değer ve sosyal sorumluluk algılarına bakıldığında iki ölçeğin hiçbir boyutunda gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olmadığı görülmektedir. Bu sonuca göre ailelerinin gelir düzeyinin düşük/orta/yüksek olmasının öğrencilerin maddî değer ve sosyal sorumluluk algılarını etkilemediği söylenebilir. Literatüre bakıldığında benzer ve farklı sonuçlara rastlanılmaktadır. Bir araştırmada sosyo-ekonomik durumun maddî değer algısını değiştirmede,⁵⁶ ortaokul öğrencilerine yapılan iki ayrı çalışmada da ailenin gelir düzeyinin maddî değer algısını etkilemediği⁵⁷ ortaya konmuştur. Bununla birlikte bazı araştırmalarda farklı sonuçlar da görülmektedir. Zengin insanların daha fazla maddî değerleri önemseydiği düşünülse de fakir aile gençlerinin maddî değer algılarının belirgin biçimde, zengin aile gençlerinden daha yüksek olduğunu gösteren araştırmalar da mevcuttur.⁵⁸ Bunun sebebi olarak ise araştırmalarda, fakir aile gençlerinin temel fizyolojik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayamamalarına ilişkin endişe duymaları belirtilmektedir. Öğrencilerin küresel sosyal sorumluluk düzeylerinin ele alındığı bir araştırmada ailenin maddî geliri

⁵⁶ Umar vd., "Territorial, Class and Gender Based Differences of Materialistic Values", 29.

⁵⁷ Çebi, *Ortaokul Öğrencilerinde Maddî Değerler ve Narsizm*, 40; Yıldız, *Çocuklarda Maddî Değerlere Verilen Önem*, 60.

⁵⁸ Marvin E. Goldberg vd., "Understanding Materialism Among Youth", *Journal of Consumer Psychology* 13/3 (Ocak 2003), 283.

yüksek olan öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarının, geliri orta ve düşük düzeydeki öğrencilere göre daha yüksek olduğu,⁵⁹ başka bir araştırmada ise maddi geliri düşük olan öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarının, diğer gruplara göre daha yüksek olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰ Bu çalışmada gelir düzeyi değişkeninin katılımcıların maddi değer algılarında ve sosyal sorumluluk algılarında farklılığa yol açmamasının sebebi, katılımcıların büyük kısmının ailesini “orta düzeyde” bir gelire sahip olarak görmesi, buna bağlı olarak da temel fizyolojik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayamamalarına ilişkin endişe duymamalarından kaynaklı olabilir.

3.4. Öğrencilerin Teknolojik Araçlara Sahip Olma Durumlarına Göre Maddi Değer ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Öğrencilerin teknolojik araçlara sahip olma durumlarına göre maddi değer algıları ve sosyal sorumluluk tespit edilmek üzere Levene, Anova, Brown-Forsyth ve LSD testleri yapılmış, elde edilen veriler algıları Tablo 6’da verilmiştir:

Tablo 6. Teknolojik Araçlara Sahip Olma Durumuna Göre Öğrencilerin Maddi Değer Algıları ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Faktör	Levene	P	Anova	Brown-Forsyth	P	Farklılık Olan Gruplar
Maddesel Merkezîyetçilik	1,186	0,314	7,413	-	0,000**	BTA>HTY, BT, A BT>HTY
Maddesel Mutluluk	0,311	0,817	5,590	-	0,001**	BTA>HTY, BT, A
Maddesel Başarı	0,967	0,408	0,439	-	0,725	-
Yardıms severlik	1,916	0,126	1,240	-	0,294	-
Birlikte Hareket Etme	1,490	0,216	2,408	-	0,066	-
Sosyal Duyarlılık	2,709	0,044*	-	3,126	0,025*	BT>A BTA>A
Çevresel Duyarlılık	0,395	0,756	4,464	-	0,004**	HTY>BTA BT>A, BTA

*P<0,05 ; **P<0,01

⁵⁹ Başeğmez, *Üstün Yetenekli Lise Öğrencilerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeyleri*, 86.

⁶⁰ Uğurhan, *Tüketicilerin Sosyal Sorumluluk Davranışlarının Kurumların Sosyal Sorumluluk Eylemlerine Yönelik Tutumları*, 85.

HTY: Herhangi bir teknolojik aletim yok, BT: Bilgisayar/tabletim var, A: Akıllı telefonum var, BTA: Hem bilgisayar/tablet hem de akıllı telefonum var.

Tablo 6'ya göre teknolojik araçlara sahip olma değişkeni açısından öğrencilerin maddi değer algılarına bakıldığında “maddesel merkeziyetçilik” ve “maddesel mutluluk” faktörlerinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Yapılan Anova testi sonuçlarına göre “maddesel merkeziyetçilik” faktörünü herhangi bir teknolojik aleti olmayanlar $\bar{X}=1,74$, bilgisayar/tableti olanlar $\bar{X}=1,87$, akıllı telefonu olanlar $\bar{X}=1,83$, hem bilgisayar/tableti hem de akıllı telefonu olanlar $\bar{X}=2,05$ puanla değerlendirmişlerdir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için uygulanan LSD testi sonuçlarına göre hem bilgisayar/tablet hem de akıllı telefonu olan öğrencilerin maddesel merkeziyetçilik algılarının diğer gruplardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir. “Maddesel mutluluk” faktörünü herhangi bir teknolojik aleti olmayanlar $\bar{X}=2,00$, bilgisayar/tableti olanlar $\bar{X}=2,07$, akıllı telefonu olanlar $\bar{X}=2,02$, hem bilgisayar/tableti hem de akıllı telefonu olanlar $\bar{X}=2,28$ puanla değerlendirmişlerdir. LSD testi sonuçlarına göre hem bilgisayar/tablet hem de akıllı telefonu olan öğrencilerin maddesel mutluluk algılarının diğer gruplardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre daha çok teknolojik alete sahip olmanın öğrencilerin maddi değer algılarını yükselttiği söylenebilir. Bunun sebebi olarak, maddi gücün ve maddi değerlerin sosyal statü ve anlam kazandığı ergenlik döneminde, pahalı teknolojik aletlere sahip olmanın öğrencilerde maddi değer algılarını tetiklediği söylenebilir. Özellikle “maddesel mutluluk” boyutundaki artış göz önünde bulundurulduğunda teknolojik alete sahip olma sonucunda öğrencilerin belli bir statü elde ettiği, bir gruba dâhil olduğunu hissettiği ifade edilebilir.

Teknolojik araçlara sahip olma durumlarına göre öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarına bakıldığında “sosyal duyarlılık” ve “çevresel duyarlılık” faktörlerinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Yapılan Anova testi sonuçlarına göre “Sosyal duyarlılık” faktörünü herhangi bir teknolojik aleti olmayanlar $\bar{X}=3,01$, bilgisayar/tableti olanlar $\bar{X}=3,10$, akıllı telefonu olanlar $\bar{X}=2,89$, hem bilgisayar/tableti hem de akıllı telefonu olanlar $\bar{X}=3,09$ puanla değerlendirmişlerdir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için uygulanan LSD testi sonuçlarına göre bilgisayar/tableti olan öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarının sadece akıllı telefonu olan öğrencilerden anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir. “Çevresel duyarlılık” faktörünü herhangi bir teknolojik aleti olmayanlar $\bar{X}=3,33$, bilgisayar/tableti olanlar $\bar{X}=3,33$, akıllı telefonu olanlar $\bar{X}=3,21$, hem bil-

gisayar/tableti hem de akıllı telefonu olanlar $\bar{X}=3,16$ puanla değerlendirmişlerdir. LSD testi sonuçlarına göre akıllı telefonu veya hem bilgisayar/tablet hem de akıllı telefonu olan öğrencilerin çevresel duyarlılık algılarının, herhangi bir teknolojik alete sahip olmayan veya sadece bilgisayar/tablete sahip olan öğrencilerden anlamlı düzeyde düşük olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre akıllı telefona sahip olmanın öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarını azalttığı söylenebilir. Literatürde benzer sonuçlara rastlanmaktadır. Teknoloji kullanımının değerlere yansımalarının incelendiği bir araştırmada, teknolojinin çocuklardaki değer gelişimini olumsuz etkilediği ve en çok paylaşım değerini yozlaştırdığı,⁶¹ teknolojik aletlere sahip olma ile beraber daha sıklıkla kullanılmaya başlanan sosyal medya ve değerler ilişkisinin incelendiği bir araştırmada öğrencilerin çoğunun sosyal medya yüzünden sorumluluklarını aksattıkları,⁶² başka bir araştırmada ise sosyal medya kullanımının bireyleri toplumdan uzaklaştırdığı ve sosyal izolasyona sebep olduğu⁶³ ifade edilmektedir. Bu araştırmada ortaya çıkan teknolojik araçlara sahip olma ile sosyal sorumluluk arasındaki olumsuz ilişkinin sebebi olarak, literatürdeki benzer sonuçlar da dikkate alındığında teknolojik araçların ve sosyal medyanın, zamanla öğrencileri toplumdan uzaklaştırdığı ve çevreye karşı duyarsızlaştırdığı, bunun sonucunda öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarını da düşürerek, kendilerini daha “ben merkezli” bir hayatın içine yönlendirdiği söylenebilir. Ayrıca teknoloji kullanımı ile artan iletişim sayesinde sosyal duyarlılığın da artacağı varsayılırken, sorunlar karşısında teknoloji kullanıcılarının sadece sanal dünyadan tepki göstermelerinin yeterli olabileceği yönünde de bir davranış geliştirdikleri gözlemlenmektedir.

3.5. Öğrencilerin Ülke/Dünya Gündemini Takip Etme Durumlarına Göre Maddi Değer ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Öğrencilerin ülke/dünya gündemini takip etme durumlarına göre maddi değer algıları ve sosyal sorumluluk algıları tespit edilmek üzere T Testi yapılmış, elde edilen veriler Tablo 7’de verilmiştir:

⁶¹ Aykut Durak – Hüseyin Kaygın, “Reflections of Using Technology: Parental Views on Values That Tend to Be Degenerated with the Use of Technology”, *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/3 (Ekim 2018), 1050.

⁶² Yakup Ayaydın - Hatice Yıldız Ayaydın, “Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/35 (Haziran 2018), 62.

⁶³ Fadime Dilber, “Aile İçi İletişimde Sosyal Medya: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/33 (Aralık 2019), 373.

Tablo 7. Ülke/dünya gündemini takip etme durumuna göre öğrencilerin Maddi Değer Algıları ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Ölçek	Faktör	Gündemi takip	N	\bar{X}	SD	t	P
Maddi Değerler Ölçeği	Maddesel Merkeziyetçilik	Evet, takip ederim.	524	1,87	0,637	-1,218	0,224
		Hayır, takip etmem.	209	1,93	0,650		
	Maddesel Mutluluk	Evet, takip ederim.	524	2,10	0,720	-0,513	0,608
		Hayır, takip etmem.	209	2,13	0,734		
Maddesel Başarı	Evet, takip ederim.	524	1,30	0,415	-2,228	0,027*	
	Hayır, takip etmem.	209	1,39	0,541			
Sosyal Sorumluluk Ölçeği	Yardımsızlık	Evet, takip ederim.	524	2,91	0,636	4,728	0,000**
		Hayır, takip etmem.	209	2,66	0,680		
	Birlikte Hareket Etme	Evet, takip ederim.	524	3,30	0,694	1,432	0,153
		Hayır, takip etmem.	209	3,22	0,734		
	Sosyal Duyarlılık	Evet, takip ederim.	524	3,09	0,631	-2,980	0,003**
		Hayır, takip etmem.	209	2,92	0,718		
	Çevresel Duyarlılık	Evet, takip ederim.	524	3,29	0,540	1,815	0,070
		Hayır, takip etmem.	209	3,21	0,623		

$P < 0,05^*$; $**P < 0,01$

Öğrencilerin ülke/dünya gündemini takip etme durumuna göre maddi değer algılarına bakıldığında “maddesel başarı” boyutunda ülke/dünya gündemini takip eden öğrenciler lehine anlamlı düzeyde farklılık olduğu Tablo 7’de görülmektedir. Bu boyutu ülke/dünya gündemini takip eden öğrenciler $\bar{X}=1,30$ puanla değerlendirirken, ülke/dünya gündemini takip etmeyen öğrenciler $\bar{X}=1,39$ puanla değerlendirmişlerdir. Bu sonuca göre ülke/dünya gündemini takip etmenin maddesel başarı algısını düşürdüğü söylenebilir. Bunun sebebi olarak, ülke/dünya gündemini takip eden öğrencilerin maddi değerlerin anlam ve statü kazandığı ergenlik döneminde ulusal/bölgesel/küresel sorunları daha fazla fark ederek, gücün ve başarının tek başına yeterli olmadığına yönelik farkındalıklarının artması şeklinde açıklanabilir.

Öğrencilerin ülke/dünya gündemini takip etme durumuna göre sosyal sorumluluk algılarına bakıldığında “yardımsızlık” ve “sosyal duyarlılık” boyutlarında gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Ülke/dünya gündemini takip eden öğrenciler “yardımsızlık” boyutunu

$\bar{X}=2,91$, “sosyal duyarlılık” boyutunu $\bar{X}=3,09$ puanla değerlendirirken, ülke/dünya gündemini takip etmeyen öğrenciler ise “yardımseverlik” boyutunu $\bar{X}=2,66$, “sosyal duyarlılık” boyutunu $\bar{X}=2,92$ puanla değerlendirmişlerdir. Bu sonuca göre ülke/dünya gündemini takip etmenin sosyal sorumluluk algısını arttırdığı söylenebilir. Benzer bir araştırmada, ülke/dünya gündemini ebeveynleriyle konuşmanın öğrencilerin “yardımseverlik” algılarını olumlu yönde etkilediği ifade edilmiştir.⁶⁴ Bu araştırmada ülke/dünya gündemini takip etmenin öğrencilerin “yardımseverlik” ve “sosyal duyarlılık” değerlerinde meydana getirdiği olumlu farkındalığın sebebi olarak, ülke/dünya gündemini takip eden öğrencilerin ulusal/bölgesel/küresel sorunlara daha fazla vakıf olması, sorunların çözümünde ve muhtaçlara yardım etme hususunda kendisine görev düştüğü yönünde bilinç kazanması şeklinde açıklanabilir.

3.6. Öğrencilerin Yardım Faaliyeti/Sosyal Sorumluluk Projesine Katılma Durumlarına Göre Maddi Değer ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Öğrencilerin yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılma durumlarına göre maddi değer algıları ve sosyal sorumluluk algıları arasında anlamlı bir farklılık olma durumunu tespit etmek üzere T Testi yapılmış, elde edilen bulgular Tablo 8’de verilmiştir:

Tablo 8. Yardım Faaliyeti/Sosyal Sorumluluk Projesine Katılma Durumuna Göre Öğrencilerin Maddi Değer Algıları ve Sosyal Sorumluluk Algıları

Ölçek	Faktör	Sosyal Sorumluluk Projesine Katılım	N	\bar{X}	SD	t	P
Maddi Değerler Ölçeği	Maddesel Merkezîyetçilik	Evet, katıldım.	298	1,89	0,666	0,143	0,886
		Hayır, katılmadım.	435	1,88	0,624		
	Maddesel Mutluluk	Evet, katıldım.	298	2,09	0,723	-0,436	0,663
		Hayır, katılmadım.	435	2,12	0,726		
	Maddesel Başarı	Evet, katıldım.	298	1,30	0,457	-0,874	0,382
		Hayır, katılmadım.	435	1,33	0,455		

⁶⁴ Başşegmez, *Üstün Yetenekli Lise Öğrencilerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeyleri*, 146.

Sosyal Sorumluluk Ölçeği	Yardımseverlik	Evet, katıldım.	298	2,98	0,598	4,776	0,000**
		Hayır, katılmadım.	435	2,75	0,681		
	Birlikte Hareket Etme	Evet, katıldım.	298	3,37	0,637	2,961	0,003**
		Hayır, katılmadım.	435	3,22	0,744		
	Sosyal Duyarlılık	Evet, katıldım.	298	3,10	0,629	1,991	0,047
		Hayır, katılmadım.	435	3,01	0,680		
	Çevresel Duyarlılık	Evet, katıldım.	298	3,27	0,566	0,008	0,994
		Hayır, katılmadım.	435	3,27	0,567		

**P<0,01

Yukarıdaki tabloya göre öğrencilerin bir yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılma durumlarına göre maddi değer algılarına bakıldığında ölçeğin hiçbir boyutunda gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olmadığı görülmüştür. Bu sonuca göre bir yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılıp katılmamanın öğrencilerin maddi değer algılarını değiştirmediği söylenebilir. Bunun sebebi, öğrencilerin maddi değer algıları üzerindeki küreselleşmenin yoğun etkisinin, katıldıkları yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projelerine göre daha baskın olması şeklinde açıklanabilir. Özellikle düzenli ve sistemli şekilde yapılmayan faaliyet ve projelerin öğrenciler üzerindeki etkisinin kısa süreli olması düşünülebilir.

Öğrencilerin bir yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılma durumlarına göre sosyal sorumluluk algılarına bakıldığında “yardımseverlik” ve “birlikte hareket etme” boyutlarında gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Bir faaliyet/projeye katılan öğrenciler “yardımseverlik” boyutunu $\bar{X}=2,98$, “birlikte hareket etme” boyutunu $\bar{X}=3,37$ puanla değerlendirirken, katılmayan öğrenciler ise “yardımseverlik” boyutunu $\bar{X}=2,75$, “sosyal duyarlılık” boyutunu $\bar{X}=3,22$ puanla değerlendirmişlerdir. Bu sonuca göre bir yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılmanın öğrencilerin sosyal sorumluluk algısını arttırdığı söylenebilir. Bulgular literatürdeki sonuçlarla uyumludur. Öğrencilerin küresel sosyal sorumluluk düzeylerinin ele alındığı bir araştırmada da sosyal sorumluluk projelerine katılmış öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarının, katılmamış olanlara göre daha yüksek olduğu,⁶⁵ hatta aileden birinin katılmış olmasının dahi öğrencilerin sosyal sorumluluk algısını

⁶⁵ Başeğmez, Üstün Yetenekli Lise Öğrencilerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeyleri, 90.

arttırdığı⁶⁶ ifade edilmiştir. Bu araştırmada bir yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılmanın öğrencilerin sosyal sorumluluk algısını arttırmasının sebebi, literatürdeki benzer sonuçlarla beraber değerlendirildiğinde, hatta ailesinden birinin bile böyle bir faaliyet/projede yer almasının öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarını olumlu etkilediği dikkate alındığında, bir faaliyet/proje içinde yer almanın bireye verdiği manevi mutluluğun ve kendisine kazandırdığı bilincin bir sonucu olduğu söylenebilir.

3.7. Öğrencilerin Maddi Değer Algıları ile Sosyal Sorumluluk Algıları Arasındaki İlişki

Maddi değerler ve sosyal sorumluluk ölçeklerinin birbirleri arasında ilişki olup olmadığını belirlemek için yapılan korelasyon sonuçları Tablo 9’da sunulmuştur:

Tablo 9. Ölçekler Arasındaki İlişkiye Ait Korelasyon

		Maddesel Merkezîyetçilik	Maddesel Mutluluk	Maddesel Başarı	Yardım severlik	Birlikte Hareket Etme	Sosyal Duyarlılık	Çevresel Duyarlılık
Maddesel Merkezîyetçilik	Pearson Correlation	1	,751**	,409**	-,147**	-,159**	-0,053	-,223**
	Sig. (2-tailed)		0,000	0,000	0,000	0,000	0,155	0,000
Maddesel Mutluluk	Pearson Correlation	,751**	1	,363**	-,151**	-,155**	-0,036	-,207**
	Sig. (2-tailed)	0,000		0,000	0,000	0,000	0,329	0,000
Maddesel Başarı	Pearson Correlation	,409**	,363**	1	-0,072	-0,068	-,105**	-,133**
	Sig. (2-tailed)	0,000	0,000		0,050	0,067	0,004	0,000
Yardımseverlik	Pearson Correlation	-,147**	-,151**	-0,072	1	,435**	,423**	,550**
	Sig. (2-tailed)	0,000	0,000	0,050		0,000	0,000	0,000
Birlikte Hareket Etme	Pearson Correlation	-,159**	-,155**	-0,068	,435**	1	,579**	,373**
	Sig. (2-tailed)	0,000	0,000	0,067	0,000		0,000	0,000
Sosyal Duyarlılık	Pearson Correlation	-0,053	-0,036	-,105**	,423**	,579**	1	,331**
	Sig. (2-tailed)	0,155	0,329	0,004	0,000	0,000		0,000
Çevresel Duyarlılık	Pearson Correlation	-,223**	-,207**	-,133**	,550**	,373**	,331**	1
	Sig. (2-tailed)	0,000	0,000	0,000	0,000	0,000	0,000	

**P<.01

Tablo 9’da verilen korelasyon sonuçlarına göre her iki ölçeğin kendi faktörleri arasında pozitif yönlü güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Maddi değerler ölçeğindeki “maddesel merkezîyetçilik” boyutuna bakıldığında, sosyal sorumluluk ölçeğinin üç boyutuyla negatif yönlü anlamlı bir ilişki ($r=-0,147$; $-0,159$; $-0,223$) vardır. “Maddesel mutluluk” boyutuna bakıldığında, aynı şekilde sosyal sorumluluk ölçeğinin üç boyutuyla negatif yönlü anlamlı bir ilişki ($r=-0,151$; $-0,155$; $-0,207$) vardır. “Maddesel başarı” boyutuna bakıldığında ise sosyal sorumluluk ölçeğinin tüm boyutlarıyla negatif yönlü anlamlı bir ilişki

⁶⁶ Zeynep Sena Soyyiğit, *Gençlerin Sosyal Sorumluluk Çalışmalarına Gönüllü Katılımlarıyla Algılanan Ebeveyn Tutumları, Motivasyon ve İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 159.

($r=-0,072;-0,068;-0,105;-0,133$) vardır. Buna göre öğrencilerin maddi değer algıları azaldıkça sosyal sorumluluk algılarının arttığı söylenebilir. Literatüre bakıldığında benzer sonuçlara rastlanmaktadır. Manevi değer algıları yüksek olan öğrencilerin sosyal sorumluluk düzeylerinin yüksek olduğu,⁶⁷ maddi değer algıları yüksek bireylerin daha fazla benmerkezci bir yapıya sahip oldukları⁶⁸ ve önce kendi çıkarını ve menfaatini düşünmeye eğilimli oldukları,⁶⁹ maddeciliğin bireyin duygularını fark ve ifade etmesini engelleyerek kendine yabancılaşmasına ve toplumdaki uzaklaşmasına yol açtığı ifade edilmektedir.⁷⁰ Ayrıca maddeci anlayışın temelinde cimrilik olduğu⁷¹ ve insanı yardım etmekten alıkoyduğu,⁷² materyalizm düşüncesi ile yardımseverlik, paylaşım gibi toplumsal değerler ile negatif yönde; bireysel yönelimli değerler ile ise pozitif yönde ilişkisinin olduğu⁷³ ifade edilmektedir. Önceki araştırmalarla uyumlu olan bu araştırmanın sonucuna göre; maddi değer algısı yüksek olan bireylerin daha bencil ve benmerkezci, kendisini düşünmeye daha eğilimli, topluma uyum sağlamaktan ve birlikte hareket etmekten daha uzak, sosyal-çevresel duyarlılıklarının ve yardımseverlik davranışlarının daha az, sonuç olarak sosyal sorumluluk algılarının daha düşük olduğu söylenebilir.

Sonuç

İmam Hatip Ortaokulu öğrencilerinin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algılarının incelendiği bu araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Öğrencilerin maddi değer algıları ile sosyal sorumluluk algıları arasında ilişki olup/olmadığı ile ilgili yapılan korelasyon testi sonucuna göre, ölçekler arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişkinin olduğu belirlenmiştir. Buna göre öğrencilerin maddi değer algıları azaldıkça sosyal sorumluluk algılarının arttığı söylenebilir.

Cinsiyet değişkeninin İHO öğrencilerinin maddi değer algılarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturmadığı, sosyal sorumluluk algılarında ise "birlikte hareket etme" boyutunda erkek öğrenciler lehine anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.

⁶⁷ Küçükşen - Budak, "Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihlerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeylerine Etkisi", 1823.

⁶⁸ Enes Çolak, *Postmodernite ve Materyalizm Bağlamında Genç Tüketici Profili: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 46.

⁶⁹ Çavaş, *Materyalizm (Maddecilik) ve İslam'a Etkileri*, 61.

⁷⁰ Yıldız, *Çocuklarda Maddi Değerlere Verilen Önem*, 1.

⁷¹ Gazali, *İhyâ-u Ulûm'id-Din*, 1/570.

⁷² Mustafa Çağrı, "Cimrilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/4.

⁷³ James E. Burroughs - Aric Rindfleisch, "Materialism and Well-Being: A Conflicting Values Perspective", *Journal of Consumer Research* 29/3 (Aralık 2002), 349.

Sınıf düzeyi değişkeninin İHO öğrencilerinin maddi değer algılarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturduğu, “maddesel merkezîyetçilik” boyutunda 7.sınıfların; “maddesel başarı” boyutunda ise 8.sınıfların maddi değer algılarının diğer sınıflardan anlamlı düzeyde daha düşük olduğu belirlenmiştir. Ayrıca öğrencilerin sınıf düzeyi arttıkça maddi değer algılarının anlamlı düzeyde düşmesi, İHO’da hedeflenen değerler eğitimi bağlamında dikkate değer bir sonuç olarak görülebilir. Sınıf düzeyi değişkeninin İHO öğrencilerinin sosyal sorumluluk algılarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturduğu, “yardımseverlik”, “birlikte hareket etme” ve “çevresel duyarlılık” boyutlarında 5.sınıf öğrencilerinin diğer sınıflara göre anlamlı düzeyde daha yüksek bir algıya sahip oldukları, öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarının sınıf düzeyi arttıkça anlamlı düzeyde düştüğü tespit edilmiştir. Tüm sınıflar düzeyinde öğrencilerin sosyal sorumluluk puanları ortalamanın üstünde olsa da sınıf düzeyi arttıkça öğrencilerin sosyal sorumluluk algılarının düşmesi, üzerinde durulması gereken başka bir sonuçtur.

Ailelerinin maddi durumlarındaki farklılığın, İHO öğrencilerinin hem maddi değer algılarında hem de sosyal sorumluluk algılarında anlamlı düzeyde bir farklılık oluşturmadığı belirlenmiştir. Maddi değer ve sosyal sorumluluk ile ilgili yapılan araştırmalarda birbirinden farklı sonuçların çıkmasına sebep olan maddi durum değişkeninin, İHO öğrencileriyle yapılan bu çalışmada farklılığa yol açmamasının sebebi, katılımcıların büyük kısmının ailesini “orta düzeyde” bir gelire sahip olarak görmesi olabilir.

Teknolojik aletlere sahip olup/olmama durumunun İHO öğrencilerinin hem maddi değer algılarında hem de sosyal sorumluluk algılarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturduğu araştırmada ortaya çıkan bir diğer sonuçtur. Buna göre hem bilgisayar/tablet hem de akıllı telefona beraberce sahip olan öğrencilerin “maddesel merkezîyetçilik” ve “maddesel mutluluk” boyutlarında herhangi bir teknolojik alete sahip olmayan veya sadece bunlardan birine sahip olan öğrencilere göre maddi değer algılarının anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Aynı şekilde hem bilgisayar/tablet hem de akıllı telefona beraberce sahip olan öğrencilerin “sosyal duyarlılık” ve “çevresel duyarlılık” boyutlarında herhangi bir teknolojik alete sahip olmayan veya sadece bunlardan birine sahip olan öğrencilere göre sosyal sorumluluk algılarının anlamlı düzeyde daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Ülke/dünya gündemini takip etme durumunun İHO öğrencilerinin maddi değer algılarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturduğu, ülke/dünya gündemini takip eden öğrencilerin “maddesel başarı” algılarının, gündemi takip etmeyen öğrencilere göre daha düşük olduğu belirlenmiştir. Aynı şekilde ülke/dünya gündemini takip etme durumunun İHO öğrencilerinin sosyal sorumluluk algılarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturduğu, ülke/dünya gündemi-

ni takip eden öğrencilerin “yardımseverlik” ve “sosyal duyarlılık” algılarının, gündemi takip etmeyen öğrencilere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Herhangi bir yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesine katılma durumunun İHO öğrencilerinin maddi değer algılarında anlamlı düzeyde bir farklılık oluşturmadığı; ancak sosyal sorumluluk algılarında anlamlı düzeyde bir farklılık oluşturduğu tespit edilmiştir. Bir yardım faaliyeti/sosyal sorumluluk projesi içinde bulunan öğrencilerin “yardımseverlik” ve “birlikte hareket etme” boyutlarında katılmayanlara göre anlamlı düzeyde yüksek bir sosyal sorumluluk algısına sahip oldukları görülmüştür.

İHO öğrencilerinin maddi değer algılarının ve sosyal sorumluluk algılarının incelendiği bu araştırma sonuçlarına göre şu önerilerde bulunabilir:

İHO öğrencilerinin sınıf düzeyi yükseldikçe maddi değer algılarının düştüğü şeklindeki olumlu veriye rağmen aynı seviyede sosyal sorumluluk algılarının yükselmemesi hatta düşmesi şeklindeki sonuç dikkate alınarak, okullarda sosyal sorumluluk değerini arttıracak projeler uygulanabilir.

Teknolojik aletlere sahip olmanın hem maddi değer algısını yükselttiği hem de sosyal sorumluluk algısını düşürdüğü dikkate alınarak, öğrencilerin teknolojiyi bilinçli kullanmaları yönünde tedbirler alınabilir. Bu amaç doğrultusunda hem öğrencilere hem de öğretmen ve velilere medya okuryazarlığı ile ilgili seminer ve konferanslar yapılabilir.

Ülke/dünya gündemini takip etmenin hem maddi değer algısını yükselttiği hem de sosyal sorumluluk algısını düşürdüğü dikkate alınarak, öğrencilere ulusal/bölgesel/küresel bazda yaşananları daha iyi kavrayabilecekleri seminer, gezi, yarışma vb. etkinlikler düzenlenebilir.

Küreselleşen dünyada gün geçtikçe yükselen maddi değer algısının sosyal sorumluluk değerini olumsuz etkilediği göz önünde bulundurularak, derslerde ve ders dışı etkinliklerde değerler eğitimine özel önem veren İHO’da, öğrencilerimize diğerkâmlık, fedakârlık, yardımseverlik ve sorumluluk değerlerini hatırlatacak sosyal projeler arttırılabilir.

Bu araştırmanın benzeri diğer ortaokullarda, liselerde ve diğer bölgelerde uygulanabilir. Bu çalışmada ortaya çıkan bazı sonuçların (sınıf düzeyinin artmasının ve teknolojik aletlere sahip olmanın sosyal sorumluluk algısını düşürmesi gibi) sebeplerinin tespit edilebilmesi için benzer çalışmalar nitel araştırma yöntemiyle yapılabilir.

Kaynakça

Akın, Ahmet vd. “Çocuklar İçin Maddi Değerler Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği”. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2013), 68-79. <https://doi.org/10.14686/201321981>

Aktaş, Hamza. “Genel ve İmam-Hatip Ortaokul Öğrencilerinin Okula Bağlanma Düzeyleri”.

- Journal of Turkish Studies* 12/27 (Ocak 2017), 335-358. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12316>
- Asar, İlknur. *Lisansüstü Öğrencilerinin Kişilik Yapılarıyla Bireysel Sosyal Sorumluluk Bilinçleri Arasındaki İlişkiler*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ayaydın, Yakup - Yıldız Ayaydın, Hatice. "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/35 (Haziran 2018), 57-89.
- Aydın, Mehmet Zeki - Gürler, Şebnem Akyol. *Okulda Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- Başeğmez, Gülten Gaye. *Üstün Yetenekli Lise Öğrencilerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeyleri ve Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Tutumlarının Sosyal Zekâ ile İlişkisi: Beşiktaş Örneği*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Berman, Sheldon. "Educating for Social Responsibility". *Educational Leadership* 48/3 (Kasım 1990), 75-80.
- Buijzen, Moniek - Valkenburg, Patti M. "The Effects of Television Advertising on Materialism, Parent-Child Conflict, and Unhappiness: A Review of Research". *Journal of Applied Developmental Psychology* 24/4 (Eylül 2003), 437-456. [https://doi.org/10.1016/S0193-3973-\(03\)00072-8](https://doi.org/10.1016/S0193-3973-(03)00072-8)
- Burroughs, James E. - Rindfleisch, Aric. "Materialism and Well-Being: A Conflicting Values Perspective". *Journal of Consumer Research* 29/3 (Aralık 2002), 348-370. <https://doi.org/10.1086/344429>
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2019. <https://doi.org/10.14527/9789944919289>
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 23. Basım, 2020. <https://doi.org/10.14527/978975680274>
- Chaplin, Lan Nguyen vd. "Age Differences in Children's Happiness from Material Goods and Experiences: The Role of Memory and Theory of Mind". *International Journal of Research in Marketing* (Şubat 2020), 1-15. <https://doi.org/10.1016/j.ijresmar.2020.01.004>
- Cihan, Nazlı. "Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış", *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/2 (Şubat 2014), 429-436. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.6402>
- Çağrı, Mustafa. "Cimrilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/4. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Çandıroğlu, Selin. *Materyalizm ve Depresyon Eğiliminin Alışveriş Bağımlılığı Üzerine Etkisi*. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çavaş, İrfan. *Materyalizm (Maddencilik) ve İslam'a Etkileri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çebi, Erdem. *Ortaokul Öğrencilerinde Maddî Değerler ve Narsizm*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çolak, Enes. *Postmodernite ve Materyalizm Bağlamında Genç Tüketici Profili: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dilber, Fadime. "Aile İçi İletişimde Sosyal Medya: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*

- 12/33 (Aralık 2019), 334-381. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.596980>
- DOGM, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları". Erişim 15 Temmuz 2020. <http://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/201812019324133-AIL%20Meslek%20Dersleri%20Ogretim%20Programi%20MARapca.pdf>
- DOGM, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Programı ve Kılavuzu". Erişim 15 Temmuz 2020. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174424_DinKulturu_4-8.siniflar_2010.pdf
- DOGM, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "İmam Hatip Okulları Tanıtım Kitapçığı". Erişim 15 Temmuz 2020. <http://dogm.meb.gov.tr/pdf/ImamHatipTanitimKitapciği.pdf>
- Droms, Courtney - Stephen, Sheryl-Ann. "Examining the Effectiveness of Social Responsibility Courses in Higher Education". *Journal of Learning in Higher Education* 11/2 (Eylül 2015), 15-21.
- Duman, Aysun. *Okulların Sosyal Sorumluluk Görevlerini Yerine Getirebilme Yeterliliği*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Durak, Aykut – Kaygın, Hüseyin. "Reflections of Using Technology: Parental Views on Values That Tend to Be Degenerated with the Use of Technology". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/3 (Ekim 2018), 1035-1053. <https://dx.doi.org/10.14686/buefad.425146>
- Ekşi, Halil vd., "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Karakter Gelişiminin Yordayıcısı Olarak Öz Düzenleme Becerisi ve Okul İklim Algısı", *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 2/2 (Aralık 2018), 209-241. <https://dx.doi.org/10.12738/talim.2018.2.0004>
- Erdem, İbrahim – Alpaydın, Yusuf. "İmam Hatip Lisesi Bünyesindeki İmam Hatip Ortaokullarıyla Müstakil İmam Hatip Ortaokullarındaki Örgüt Kültürünün İncelenmesi". *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 1/2 (Ocak 2017), 187-218. <http://dx.doi.org/10.12738/talim.2017.2.0014>
- Eryılmaz, Önder - Deveci, Handan. "Ortaokul Öğrencilerine Yönelik Sosyal Sorumluluk Ölçeği'nin Geliştirilmesi". *Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/2 (Ağustos 2019), 751-792. <https://doi.org/10.29299/kefad.2019.20.02.008>
- Filiz, Bijen - Demirhan, Gıyasettin. "Use of Personal and Social Responsibility Model in Bringing Responsibility Behaviors: Sample of TVF Sports High School". *TED Eğitim ve Bilim* 44/199 (Temmuz 2019), 391-414. <https://doi.org/10.15390/EB.2019.7238>
- Fournier, Susan - Richins, Marsha. "Some Theoretical and Popular Notions Concerning Materialism". *Journal of Social Behavior and Personality* 6/6 (Ocak 1991), 403-414.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *İhyâ-u Ulûm'id-Din*, çev. Ali Arslan. İstanbul: Hakikat Neşriyat, 1985.
- Goldberg, Marvin E. vd. "Understanding Materialism Among Youth". *Journal of Consumer Psychology* 13/3 (Ocak 2003), 278-288. https://doi.org/10.1207/S15327663JCP1303_09
- Güçlü, Nezahat vd. "Liderlik kapasitesi: Okul Yöneticilerinin Sosyal Sorumluluk Davranışlarının Belirlenmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 2/1 (Mart 2015), 60-74.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 15 Temmuz 2020. <https://sozluk.gov.tr/>

- Kasser, Tim. "Materialism and Living Well". *Handbook of Well-Being*. Ed. E. Dinner - S. Oishi - L. Tay. Salt Lake City: UT: DEF Publishers, 2018.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dinî Temelleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Küçükşen, Kübra - Budak, Hatice. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihlerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeylerine Etkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Temmuz 2017), 1813-1826.
- METK, Millî Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 1739). *Resmi Gazete* 14574 (24 Haziran 1973). Erişim 15 Temmuz 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Öğretim Programları Temel Beceri ve Yeterlilikler". Erişim 15 Temmuz 2020. <http://mufredat.meb.gov.tr/Veliler.aspx>.
- Oğuzkan, Ferhan. *Eğitim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981.
- Richins, Marsha L. - Dawson, Scott. "A Consumer Values Orientation for Materialism and Its Measurement: Scale Development and Validation". *Journal of Consumer Research* 19/3 (Aralık 1992), 303-316. <https://doi.org/10.1086/209304>
- Sezgin, Ferudun - Tınmaz, Ayşe. "Okulun Sosyal Sorumluluk Rolü Hakkında Okul Müdürü, Sınıf ve Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Görüşleri". *TÜBAV Bilim Dergisi* 10/2 (Haziran 2017), 77-92.
- Sosik, John J. vd. "Gender and Contextual Differences in Social Responsibility in Thai Schools: A Multi-Study Person versus Situation Analysis". *Journal of Beliefs & Values* 38/1 (Ocak 2017), 45-62. <https://doi.org/10.1080/13617672.2016.1237251>
- Soyyığıt, Zeynep Sena. *Gençlerin Sosyal Sorumluluk Çalışmalarına Gönüllü Katılımlarıyla Algılanan Ebeveyn Tutumları, Motivasyon ve İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uçar, Recep. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin 'İmam Hatipli' Vizyonu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (Aralık 2017), 83-127.
- Uğurhan, Yusuf Zafer Can. *Tüketicilerin Sosyal Sorumluluk Davranışlarının Kurumların Sosyal Sorumluluk Eylemlerine Yönelik Tutumları ile İlişkisi: Anadolu Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Umar, Muhammad vd. "Territorial, Class and Gender Based Differences of Materialistic Values and Happiness". *Pakistan Journal of Life and Social Sciences* 14/1 (Nisan 2016), 28-32.
- Ünal, Orhan - Duygu, Hüseyin. "Ortaokul 7. ve 8. Sınıf Öğrencilerinin Sosyal Duyarlılık Düzeylerini Belirlemeye Yönelik Nicel Bir Çalışma: Alanya Örneği". *Journal of Innovative Research in Social Studies* 2/1 (Haziran 2019), 16-30.
- Yenişol, Abdulaziz. *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yıldırım, Cemil. *İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü Algısı (Diyarbakır Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yıldırım, Zehra. *Materyalizm ve Marka Bilinirliği Okul Öncesi Çocuklar ve Ebeveynleri Üzerinde Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldız, Banu. *Çocuklarda Maddî Değerlere Verilen Önem İle Aleksitimi Arasındaki İlişki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

مُسْتَوِيَاتُ التَّحْلِيلِ اللُّغَوِيِّ فِي كِتَابِ أَعْجَبِ الْعَجَبِ فِي شَرْحِ لَامِيَّةِ الْعَرَبِ لِلزَّمَاكْشَرِيِّ

ZEMAŞERİ'NİN A'CEBU'L-ACEB FÎ ŞERHİ LÂMIYYETİ'L-ARAB ADLI ESERİNDE
DİLSEL ANALİZ DÜZEYLERİ

LEVELS OF LINGUISTIC ANALYSIS IN 'AJAB AL- 'AJAB FI SHARH LAMIYYA AL- 'ARAB
BY AL-ZAMAKHSHARI

MAHMUD KADDUM

Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Bartın, Türkiye
Associate Professor, Bartın University, Faculty of Arts, Department of Translation, Bartın, Turkey

mqaddom@bartin.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9636-4903

MAKALE BİLGİSİ ARTICLE INFORMATION

Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
27 Temmuz 2020	27 July 2020
Kabul Tarihi	Accepted
25 Ekim 2020	25 October 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.774307>

ATIF/CITE AS:

Kaddum, Mahmud, "مُسْتَوِيَاتُ التَّحْلِيلِ اللُّغَوِيِّ فِي كِتَابِ أَعْجَبِ الْعَجَبِ فِي شَرْحِ لَامِيَّةِ الْعَرَبِ لِلزَّمَاكْشَرِيِّ" [Levels of Linguistic Analysis in 'Ajab al- 'ajab fi sharh lamiyya al- Arab by al-Zamakhshari], [Zemaşeri'nin A'cebu'l-Aceb Fî Şerhi Lâmiyyeti'l-Arab Adlı Eserinde Dilsel Analiz Düzeyleri], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 791-819.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Levels of Linguistic Analysis in '*Ajab al-'ajab fi sharh lamiyya al-'Arab* by al Zamakhshari

Abstract

The Arabic literature has witnessed since its early times the interest and emphasis on a specific poem as well as the explanation and demonstration of its primary meanings and contextual clues. There is a close connection between grammar and literary texts, which made many linguists tend to explain these texts and derive meanings and grammar from them. Therefore, this study addresses the multi-levels of the linguistic analysis in a book that focused mainly on a single poem called '*Ajab al-'ajab fi sharh lamiyya al-'Arab* " by al Zamakhshari (d. 538/1143). *Lamiyya al-'Arab* is one of the most famous Arabic poems, and al-Zamakhshari is considered one of the most important linguists and grammarians.

In this poem, al-Shanfara was able to intensively use all the phonetic, morphological, syntactic and lexical capabilities of the language, so that the language was his primary tool in depicting his reality, describing his portraits precisely accurately, expressing his most accurate emotions, as well as revealing his most important features from the sole of his foot to the top of his head. Consequently, he makes himself a person who leads and lives in each scene he describes. Then, after he is determined to leave, and informs his people about it, he provides us with an introduction highlighting his qualities and describing his suffering in the life of the tramp, which involved hunger, coldness and heat. The accuracy of the observation drives him to describe his cheering bow that mourns at the launch of their arrows, observe the movement of the hungry wolves whose mouths' sides are like the cracks of the sticks, the movement of the snakes that fidget because of the hot ground, and the sounds of the grouses whose guts' sounds are heard because of the severe thirst, the expression of the worries that besiege him from all sides, the crimes that follow him and penetrates him, as well as the description of his felted hair, which has not been combed for one year.

The study demonstrated, that al-Zamakhshari also employed Quranic verses, noble prophetic hadiths, poetic expressions, and Arabic proverbs to reveal the semantics, and he sometimes elaborates in mentioning the evidence. For instance, in his explanation of the first verse, he cited three poem verses and three Qur'anic verses. al-Zamakhshari is also known for his scientific integrity, whereby in many instances he is keen to attribute the words to their owners. In addition, al-Zamakhshari employed the phenomena of lamia as a

starting point to theoretical statements, the discussions of controversial issues, and simplify the problems as much as possible. Further, al-Zamakhshari was skillful in addressing the morphological and syntactic issues and associating the grammatical rules with the literary and rhetorical style. Al-Zamakhshari cited the well-knowns scholars of language and grammar, such as Hebron, Sebaweh, Al-Kesa'ei, Al-Fara'a, Al-Akhfash, Al-Assma'ai, Ibn Kisan, Al-Farisi, and Al-Jawhari and extensively mentioned their grammatical perspectives.

Moreover, the article demonstrated the levels of the linguistic analysis in the explanation of the book. And that the lexical meaning (dictionary meaning) is the most common linguistic analysis used in the explanation of al-Zamakhshari in the majority of the poem verses. It also showed al-Zamakhshari's ingenuity in dealing with grammatical and morphological issues, while linking grammatical guidance to literary taste and rhetorical style. Al-Zamakhshari's commentary also included the most important grammar issues that are frequently mentioned by grammarians and are found in the grammatical sources. Through reading in the book, he produced the "encyclopedia of Al-Zamakhshari", which combined various language sciences, in addition to religious and poetic abundance.

However, one of the most important methodological deficiencies that was directed towards the explanation of al-Zamakhshari of Arabs' lamia was that he did not follow a specific approach in his explanation.

The method of the study was descriptive and analytical, and the research plan was presented, prepared, in six chapters and conclusion. The introduction includes the importance of the research, its goal, plan, limits, methodology, the profiling brief of the insembly, the al-Shanfara, lamiyya al-'Arab, and the first chapter covers methodological features in the commentary. The second research highlights the features of the phoneme. The third research highlights the features of the semantic significance, the fourth discusses the grammar function, the fifth shows the features of the miracle significance, and the sixth stops at the meaning of the liberation of meaning, followed by a conclusion that reflected the findings of the research, and a list of sources.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Linguistic Analysis, Dictionary meaning, Morphological meaning, Syntactical meaning, 'Ajab al-'ajab, lamiyya al-'Arab

Zemahşerî'nin *A'cebu'l-Aceb Fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab* Adlı Eserinde Dilsel Analiz Düzeyleri

Öz

Arap edebiyatı; ilk çağlarından itibaren bizzat kasidelere, bu kasidelerin şerhlerine ve mana, delaletlerinin beyanına yönelik bir ilgiye tanıklık etmiştir. Dilbilgisi ve edebi metinler arasında yakın bir bağlantı vardır. Bu da birçok dilbilimcinin bu metinleri açıklamasına bunun yanında onlardan anlam ve dilbilgisi kuralları türetmesine vesile olmuştur.

İşte bu çalışma, Zemahşerî'nin (ö. 538) tek bir kasideyi inceleyip tahlil etmekte ve "*A'cebu'l-aceb fî Lâmiyyeti'l-'Arab*" adlı eserinin anlamsal analiz düzeyini ele almaktadır. Nitekim "*Lâmiyyetu'l-'Arab*" Arapların en ünlü şiir kasidelerinden biri olarak kabul edilirken, Zemahşerî ise en önemli dilbilimci ve gramercilerinden biri olarak bilinmektedir.

Şenferâ, bu kasidede dildeki tüm fonetik, morfolojik, sözdizimsel ve sözcüksel performansını açığa çıkarmayı başarmıştır. Durumları hassaslıkla resmetmede, duygularını itina ile aktarmada ve gerçekliği tasvir etmede kullandığı ilk araç dil olgusudur. Bir kişinin özelliklerini tepeden tırnağa resmetmiştir. Bir durumu ifade ederken tasvir etmek istediği her bir sahnede, kendini ana karakter ve o olayı bizzat yaşayan kişi konumuna koymuştur. Bulunduğu yerden başka bir yere ayrılmak üzere göç etmeden önce halka konuşma yapmıştır. Bize kendini anlatan bir tarif sunmuştur. Zor zamanlarında çektiği sıkıntıları, açlığı, soğuğu, sıcağı anlatmıştır. Okun fırlamasının yasını tutan yayı, bir sopanın çatlarken çıkardığı ses gibi çenelerinden sesler çıkan aç kurtları, yanmış toprağın üstünde kıvranıp duran yılanları, susuzluktan karnı guruldayan kedilerin haykırımlarını, dört bir yandan etrafını saran acıları, peşine düştüğü cinayetleri ve taranmamış, keçeleşmiş saçlarına kadar birçok şeyi betimlemiştir.

Çalışma neticesinde Zemahşerî, Kuran ayetlerini, Hz. Peygamberin hadislerini, şiir şevahitlerini ve Arap atasözlerini delil göstermek üzere kullanmıştır. Bazen çok fazla şevahitlerde bulunmaktadır. İlk beytin şerhinde üç beyit ve Kur'an'ın üç ayetle istişhat etmiştir. Zemahşerî'nin şerhinde bilimsel emanet karakteri ağır basmaktadır. Çünkü şevahitlerinin çoğunda, sözlerini arkadaşlarına sıkça atfetmektedir. Zemahşerî, Lâmiyye olguları çerçevesinde teorik raporları, ihtilafli meseleleri ve nedenlerini basitleştirmeye çalışmıştır. Yine Zemahşerî'nin gramer eğitiminde edebi zevki ve retorik üslubu kullanarak gramer ve morfolojik konuları itina ile ele alması, onun bu husustaki ustalığını göstermektedir.

Zemahşerî, el-Halîl, Sîbeveyh, el-Kisâi, el-Ferrâ', el-Ahfaş, el-Esma'î, İbn Keysân, el-Fârîsi ve el-Cevherî gibi lügat ve nahiv âlimlerinden istîşhatta bulunmuştur. Ayrıca Nahiv görüşlerini daha fazla zikretmiştir. Zemahşerî'nin Lâmiyyetu'l-Arab üzerine yaptığı şerhinde yer alan en önemli metodolojik eksikliklerden biri, açıklama yaparken belirli bir metodu takip etmemesidir.

Çalışma neticesinde sözlüksel delaletin şerhte daha yaygın olduğu görülmüştür. Zemahşerî, kasidenin çoğu beytinde bunu hedef almıştır. Zemahşerî'nin yaratıcılığı sarf ve nahiv meselelerini, edebi zevk ve edebi üslup ile birleştirilmesinde yatmaktadır. Zemahşerî'nin bu şerhi aynı zamanda nahivcilerin üzerinde sıklıkla durdukları ve nahiv kaynaklarında bulunan temel dilbilgisi konularını da içermektedir. Kitap üzerinde yapılan okuma neticesinde Zemahşerî'nin dini ve şiirsel yönden zenginliğinin yanı sıra çeşitli lügat ilimlerini cem eden ansiklopedici yönü de ortaya çıkmıştır.

Araştırmacı, analitik açıklayıcı bir metot kullanmıştır. Araştırmamız bir giriş, önsöz, altı bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmı araştırmanın önemini, amacını, planını, sınırlarını ve metodolojisini içermekte, önsöz kısmında ise Zemahşerî'nin İcâz'ı ile Şenferâ'nın Lâmiyye'si tanıtılmaktadır. İlk bölüm, şerhteki metodolojik özellikleri ele almıştır. İkinci bölüm sesbiriminin özelliklerini vermektedir. Üçüncü bölüm morfolojik özellikleri açıklamaktadır. Dördüncü bölüm nahvin (sözdizimi) delâletini ele almaktadır. Beşinci bölüm, sözlüksel delâletin özelliklerine değinmiştir. Altıncı bölüm, mananın tahrir delâleti üzerinde durulmuştur. Devamında sonuç bölümü bulunmaktadır. Araştırmamızda kullanılan kaynaklar ve referanslar ile kaynakça listesi oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Anlamsal Analiz, Sözlük Delaleti, Sarf Delaleti, Nahiv Delaleti, A'cebu'l-'aceb, Lâmiyyetu'l-'Arab.

مُسْتَوِيَاتُ التَّحْلِيلِ اللُّغَوِيِّ فِي كِتَابِ «أَعْجَبِ الْعَجَبِ فِي شَرْحِ لَامِيَّةِ الْعَرَبِ» لِلزَّمَخْشَرِيِّ

الخلاصة

شهد الأدب العربي منذ عصوره الأولى الاتجاه إلى الاهتمام بقصيدة بعينها، وشرحها وبيان ما فيها من معانٍ ودلالات؛ إذ ثمة ارتباط وثيق بين قواعد اللغة والنصوص الأدبية، الأمر الذي جعل كثيرين من علماء اللغة يتجهون إلى شرح تلك النصوص واستنباط المعاني والقواعد منها.

وتناول هذا البحث الحديث عن مستويات التحليل اللغوي في كتاب أخذ بالدرس والتحليل قصيدة واحدة، وهو كتاب (أعجب العجب في شرح لامية العرب) للزمخشري (538هـ)، إذ تعد لامية العرب من أشهر القصائد العربية، ويعد الزمخشري من أهم اللغويين والنحويين.

لقد تمكن الشنفرى في هذه القصيدة من تفجير كل طاقات اللغة الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية،

فكانت اللغة أداة الشنفرى الأولى في تصوير واقعه، وفي رسم لوحاته بصورة دقيقة، وفي التعبير عن أدق خلجات نفسه، بل وفي رسم أهم ملامحه من أخص قدمه إلى أعلى رأسه؛ حيث يجعل من نفسه شخصا رئيسا ومعايشا لكل مشهد من المشاهد التي يتطرق إلى وصفها، فبعد أن يعزم على الرحيل، ويخاطب قومه بذلك، يقدم لنا تعريفا بنفسه يبرز فيه صفاته، ويصف معاناته في حياة الصلعة، وما يعترئها من جوع وبرد وحر، وتدفعه دقة الملاحظة إلى وصف قوسه الهتوف التي تحزن لانطلاق سهامها، وإلى مراقبة حركة الذئاب الجائعة التي بدت شدوقها كشقوق العصي، وحركة الأفاعي التي تتلململ في الرمضاء، وإلى رصد أصوات القطا التي تتصلصل أحشاؤها من العطش الشديد، والتعبير عن الهموم التي تحاصره من كل مكان، والجنائيات التي تطارده وتتغلغل إليه، بل إلى وصف شعره الملبد الذي يحول عليه الحول دون أن يرحل.

وتبين من خلال الدراسة أن الزمخشري وظف الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، والشواهد الشعرية، والأمثال العربية في خدمة الدلالة، وكان يستفيض أحيانا في ذكر الشواهد؛ ففي شرحه للبيت الأول استشهد بثلاث آيات قرآنية، وثلاثة أبيات، ويغلب على الزمخشري في شرحه طابع الأمانة العلمية؛ إذ إنه في كثير من شواهد كان يحرص على نسبة الأقوال لأصحابها، وأتخذ الزمخشري من ظواهر اللامية منطلقاً إلى تقارير نظرية، ومناقشات لمسائل خلافية، وإلى بسط العلل ما استطاع إلى ذلك سبيلا، واستشهد الزمخشري بأعلام اللغة والنحو، مثل: الخليل، وسيبويه، والكسائي، والفراء، والأخفش، والأصمعي، وابن كيسان، والفارسي، والجوهري، كما أكثر من ذكر آرائهم النحوية.

كما تبين من خلال الدراسة أن الدلالة المعجمية أكثر الدلالات شيوعاً في الشرح؛ فقد عمد إليها الزمخشري في جل أبيات القصيدة، كما ظهرت براعة الزمخشري في تناوله المسائل النحوية والصرفية مع ربط التوجيه النحوي بالذوق الأدبي والأسلوب البلاغي، كما احتوى شرح الزمخشري على أمهات مسائل النحو التي تتردد على ألسنة النحاة، وتوجد في المصادر النحوية، ونتج من خلال القراءة في الكتاب موسوعية الزمخشري الذي جمع علوم اللغة المتنوعة، إضافة إلى الغزارة الدينية والشعرية.

وكان من أهم المآخذ المنهجية التي أخذت على شرح الزمخشري على لامية العرب أنه لم ينبع منهاجاً محدداً في تناوله للشرح.

واعتمد الباحث منهاجاً وصفياً تحليلياً، وجاءت خطة البحث في مقدمة وتمهيد وستة مباحث وخاتمة، تضمنت المقدمة أهمية البحث، وهدفه، وخطته، وحدوده، ومنهجيته، وعرف التمهيد بإيجاز بالزمخشري، والشنفرى، ولامية العرب، وتناول المبحث الأول الملامح المنهجية في الشرح، وقد عرض المبحث الثاني لملامح الدلالة الصوتية، وأبرز المبحث الثالث ملامح الدلالة الصرفية، كما تناول المبحث الرابع الدلالة النحوية، وبين المبحث الخامس ملامح الدلالة المعجمية، وأخيراً توقف المبحث السادس عند دلالة تحرير المعنى، وتلا ذلك خاتمة تضمنت أظهر النتائج التي خلص إليها البحث، وقائمة بالمصادر والمراجع.

الاصطلاحات: اللغة العربية وبلاغتها، التحليل اللغوي، الدلالة الصرفية، الدلالة النحوية، الدلالة المعجمية، أعجب العجب، لامية العرب

مقدمة

شهد الأدب العربي منذ عصوره الأولى الاتجاه إلى الاهتمام بقصيدة بعينها، وشرحها وبيان ما فيها من معانٍ ودلالات، ولعل من أشهر القصائد التي حظيت باهتمام الدارسين قديماً وحديثاً «لامية العرب» للشنفرى؛ حيث كانت محل اهتمام كثير من الشراح والنحاة، والأدباء والنقاد العرب، والمستشرقين، وهذا أمر يسترعي الانتباه والتأمل؛ لأن هذا الاهتمام لم يكن نتيجة للمنهج الذي سار عليه الشنفرى فحسب، أو للتشبيهاً البليغة التي

أتى بها ودلت على صدقه وواقعيته، أو للتعبيرات المجازية التي وردت في اللامية، وإنما كان إعجاب كل أولئك مستمداً من البناء اللغوي الفريد لهذه اللامية، والمعجم الشعري الذي اتكأ عليه الشنفرى في نظمه ونسجه؛ إذ تمكن الشنفرى من تفجير كل طاقات اللغة الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية، فكانت اللغة أدواته الأولى في تصوير واقعه، وفي رسم لوحاته بصورة دقيقة¹.

ومن أهم العلماء الذين توفّقوا عند هذه القصيدة بالشرح والتحليل: المبرد (ت 285هـ/898م) في كتابه «شرح لامية العرب»، ويحيى بن علي التبريزي (ت 502هـ/1108م) في كتابه «شرح لامية العرب»، ودار الله الزمخشري (ت 538هـ) في كتابه «أعجب العجب في شرح لامية العرب»، وأبو البقاء العبكري (ت 616هـ/1219م) في كتابه «شرح لامية العرب».

وتنتيجة للأهمية البالغة التي تمتاز بها هذه القصيدة من جانب، ولشارحها جار الله الزمخشري من جانب آخر، فقد اخترت هذا الموضوع «مستويات التحليل اللغوي في كتاب (أعجب العجب في شرح لامية العرب) للزمخشري (538هـ)».

الدراسات السابقة:

1- «المسائل النحوية والتصريفية في شروح لامية العرب للشنفرى حتى أواخر القرن السابع الهجري: جمعاً ودراسة»، أحمد بن عبدالله القشعبي، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بإشراف محمد بن خالد الفاضل، السعودية، 2001م.

2- «منهج العكبري في كتابه (إعراب لامية الشنفرى) مع دراسة المسائل النحوية والصرفية فيه»، علي يحيى السرحاني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، بإشراف محمد العمري، السعودية، 2003م.

3- «شرح لامية العرب»، عبد الحلیم حفني، مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.

والناظر لهذه الدراسات يجد أنها تتناول لامية العرب بالشرح بشكل عام أما دراستي فهي تتناول مستويات محدّدة في التحليل اللغوي الصوتي والصرفي والنحوي والمعجمي، كما أنها تتناول كتاباً محدّداً وهو كتاب: «أعجب العجب في شرح لامية العرب».

منهج البحث وخطته:

اعتمد الباحث منهجاً وصفيًا تحليليًا، وجاءت خطة البحث في مقدمة وتمهيد وستة مباحث وخاتمة، تضمنت المقدمة أهمية البحث، وهدفه، وخطته، وحدوده، ومنهجيته، وعرف التمهيد بإيجاز بالزمخشري، والشنفرى، واللامية، وتناول المبحث الأول الملامح المنهجية في الشرح، وقد عرض المبحث الثاني لملامح الدلالة الصوتية، وأبرز المبحث الثالث ملامح الدلالة الصرفية، وتناول المبحث الرابع الدلالة النحوية، وبين المبحث الخامس ملامح الدلالة المعجمية، وتوقف المبحث السادس عند دلالة تحرير المعنى، وتلا ذلك خاتمة تضمنت أظهر النتائج التي خلص إليها البحث، وقائمة بالمصادر والمراجع.

تمهيد:

1-تعريف بالزمخشري²:

هو جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، من أئمة العلم بالدين،

¹ عصام عبد المنصف أبو زيد، «لامية العرب: دراسة نحوية نصية»، (مصر: جامعة طنطا، مجلة كلية الآداب، ج1، عدد 27، 2014)، 9-8.

² يُنظر ترجمته: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، ت: 577هـ، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي، (بغداد: مطبعة المعارف، 1559م)، 274-276. وياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626هـ، معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق عمر فاروق الطيّاب، (بيروت: مؤسسة المعارف، 274-276).

والتفسير واللغة والآداب. وُلِدَ فِي زَمَخْشَر (من قُرَى خوارزم) سنة « 467 هـ»، وسافر إلى مَكَّة، فجاور بها زمناً فَلَقَّبَ بِ«جار الله»، كما لُقِّبَ بِ«فخر خوارزم» لغازاة علمه. درس في زَمَخْشَر، ثم رحل إلى بُخَارَى ليطلب العلم في مطلع حياته، وورد بغداد غير مرة، وسمع من شيوخ كثيرين، ومن أشهر علماء عصره الذين أخذ عنهم، أبو الخطاب بن أبي البطر المتوفى سنة (494 هـ/1100م)، والفقيه الحنفي قاضي القضاة أبو عبد الله محمد بن علي الدامغاني المتوفى سنة (498 هـ/1105م)، وأبو مضر محمود بن جرير الضبي الأصفهاني المتوفى سنة (507 هـ/1113م)، الذي كان يلقب بفريد العصر ووحيد الدهر في علم اللغة والنحو، وكان يضرب به المثل في الفضائل، وأبو بكر عبد الله بن طلحة بن محمد اليايري الأندلسي المتوفى سنة (518 هـ/1124م)، وأبو منصور موهوب بن أبي طاهر أحمد الجواليقي المتوفى سنة (539 هـ/1143م)، والعالم النحوي هبة الله بن علي أبو السعادات، المشهور بابن الشجري المتوفى سنة (542 هـ/1141م).

كما تَلَقَّى العِلْمَ عن الرمزخشري كثيرين، ومن أشهرهم: أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن أحمد العمراني الخوارزمي المتوفى سنة (560 هـ/1164م) الملقب بـ«حجة الأفاضل» و«فخر المشايخ»، ومنهم أبو الفضل محمد بن أبي القاسم بن بایجوك البقالي الخوارزمي الأدمي النحوي المتوفى سنة (562 هـ/1165م) الملقب بـ«زين المشايخ»، ومحمد بن محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك المتوفى سنة (573 هـ/1177م) المعروف بـ«الوطواط».

وللرمزخشري تصانيف كثيرة في التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية والشعر والعروض، منها: «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، وهو تفسير للقرآن، وهو أشهر كتبه، و«أساس البلاغة»، وهو معجم لغوي، و«الفاوق في غريب الحديث»، و«المفصل»، وهو كتاب في نحو العربية، و«ربيع الأبرار ونصوص الأخبار»، وهو كتاب في الحكايات، و«الأمكنة والجمال والمياه»، وهو كتاب في الجغرافيا، و«القسطاس»، وهو كتاب في العروض، و«المنهاج»، وهو كتاب في الأصول، و«المستقصى» وهو كتاب في الأمثال، و«مقدمة الأدب»، وهو كتاب في اللغة، و«نوابغ الكلم»، وهو في المواعظ، و«أعجب العجب في شرح لامية العرب».

تَنَقَّلَ الرمزخشري في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قُرَى خوارزم)، وتوفي فيها سنة (538هـ).

2-تعريف بالشَّنْفَرى³:

هو عمرو بن مالك الأزدي، من قبيلة الأزدي، وإليها ينسب فيقال: (الشَّنْفَرى الأزدي). وضربت به العرب المثل في شدة العدو، فقالوا: «أعدى من الشَّنْفَرى»⁴.

نشأ الشنفرى صلوكاً في أول حياته يغير على قومه بني سلامان ويفتك فيهم، فقد كان مضرب المثل في شجاعته، وشدة بأسه، وقد عدّه أبو هلال العسكري من رآبيل العرب، وهم: الذين كانوا يغزون على أرجلهم، ومن معاني الرئبال: الأسد. وقد ذكرت المصادر أنه كان رفيقاً لتأبط شرا وعمرو بن براق، وهما صاحبا في التلصص، وكان الثلاثة أعدى العدائين في العرب. قُتِلَ سنة (100ق.هـ)، وهو صاحب لامية العرب التي مطلعها:

أَقِيمُوا بِنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيحِكُمْ فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لَأَمِيلُ

1999م)، 7/91. وأبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، ت: 681هـ، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1977م)، 5/168. وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: 911هـ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 2/284. وخير الدين الزركلي، الأعلام، ط16، (بيروت: دار العلم للملايين، 2005م)، 7/178.

³ ينظر ترجمته: محمود بن عمر الرمزخشري، ت: 538هـ، أعجب العجب في شرح لامية العرب، تحقيق محمد حورّ ط1، (دمشق: دار سعد الدين، 1987م)، 9-10. ومحمد بن قاسم بن محمد ابن زاكور الفاسي، ت: 1121هـ، تفريع الكُرب عن قلوب أهل الأُرت في معرفة لامية العرب، تحقيق محمود محمد العامودي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، 4-5. وشوقي ضيف، العصر الجاهلي، (مصر: دار المعارف، 2003م)، 379.

⁴ أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، ت: 491هـ، غرر القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار تحفة مصر للطبع والنشر، 1965م)، 135.

لقد تمكن الشنفرى في هذه القصيدة من تقديم تعريف بنفسه يبرز فيه صفاته، ويصف معاناته في حياة الصلعة، وما يعترها من جوع وبرد وحر، حتى إنه يتوقف عند أدق الظروف التي عايشها، ومن ذلك: وصف قوسه الهتوف التي تحزن لانطلاق سهامها، ومراقبة حركة الذئاب الجائعة التي بدت شدوقها كشقوق العصي، وحركة الأفاعي التي تتلململ في الرضاء، ورصد أصوات القطا التي تتصلصل أحشاؤها من العطش الشديد، والتعبير عن الهموم التي تحاصره من كل مكان، والجنابيات التي تطارده وتتغلغل إليه، بل وصف شعره الملبد الذي يحول عليه الحول دون أن يرحل⁵.

ولم يكن الشنفرى الأزدي بحاجة إلى وسائل إضافية، يُعزِّزُ بوساطتها ما أثر عنه من قوة شكيمة وشجاعة وبسالة وإباء. فقد كان هذا الفارسُ معروفاً في بيئته- وما يدور حولها- بهذه القيم النفسانية، وتأسيساً على ذلك فقد كان شعره مُعادلاً موضوعياً لكل ما كان يختلج في أعماقه من أحاسيس ولواعج، تجسّدُ نفسيته وفروسيته ومكانته في نفسه من جهة، وفي نفوس من كانوا يعرفونه من جهة أخرى، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يُحيدَ ما كان يدور في لا وعيه، في أثناء نظمه، من الكوامن النفسية، واللواعج الوجدانية التي كانت تصطرع بعنف في أعماقه، وأغوار نفسه، لذا جاء شعره مصطبغاً ببعض اللحاحات اللغوية، التي تشي بما كان يمارسه على أرض الواقع في حياته الواقعية من عزّة وحمية وإباء... فقد نسج الشنفرى الأزدي هذا الخطاب الشعريّ بعناية وحسن تدبير؛ إذ جعل اللغة تبدو في أقوى وظائفها التعبيرية بحيث يمثل بنيةً فنيةً متماسكة، يتجسّد في هذا الخطاب إبداعُ صاحبه، وتبلور فيه -أيضاً- رؤيته للحياة والناس والمجتمع⁶.

3- تعريف بلامية العرب⁷:

لامية العرب أو نشيد الصحراء قصيدة مكونة من ثمانية وستين بيتاً من البحر الطويل، سميت باللامية لأن قافيتها اللام، وتميزها لها عن سائر القصائد اللامية في الأدب العربي، وقد علل أحد العلماء هذه التسمية بقوله «فكانها من تأليف العرب مجتمعين، أو كأن الشنفرى أسقط عن العرب كلفة الحديث عن أنفسهم وبيان مفارحهم المتعلقة بالقيم المركوزة في أنفسهم»⁸، وللامية العرب في الأدب العربي مكانة سنّية؛ يدلنا على ذلك كثرة الشروح التي تعاقبت على هذه القصيدة، حتى إنه رُصد لها ما يزيد على عشرين شرحاً خاصاً بها⁹، إضافةً إلى تتابع الشهادات التي مدحت صدق التصوير وأصالته في القصيدة؛ ومن تلك الشهادات التي سجّلها القدماء، ما ذكره أبو علي القالي (356/966م) في كتابه (الأمالى): «وهي من المقدمات في الحسن والفصاحة والطول»¹⁰. فالواقع أنّها ذرة لامعة في الأدب العربي كله، وقد تكون هناك قصائد أُتيح لها دور كبير أو صغير من الشهرة والذيع لارتباطها بأحداث معينة، ولكن لا تُعرف قصيدة أخرى في الشعر العربي كله تنافس لامية العرب في موضوعها بالذات، وفي مقدرتها على تصوير لون من الحياة العربية هي حياة الصلعة، وعلى التعبير عن حياة طائفة من المجتمع العربي وهو الصعاليك¹¹، ولم تبلغ قصيدة من القصائد العربية في شهرتها وذيعوها ما بلغته لامية الشنفرى،

5 عصام عبد المنصف أبو زيد، «لامية العرب: دراسة نحوية نصية»، 10.

6 فتحي إبراهيم خضر، «نحو تنقح منهجيّ لدراسة النصّ الشعريّ الجاهليّ: لامية العرب للشنفرى الأزديّ أنموذجاً»، (الأردن: مجلة المشكاة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد الثالث، العدد (1)، ربيع الأول 1437 هـ / كانون الثاني 2016 م)، 227-228.

7 يُنظر: الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 9-10. وابن زاكور الفاسي، تفريح الكُرب عن قلوب أهل الأرب في معرفة لامية العرب، 4-5. وشوقي ضيف، العصر الجاهلي، 379. وابن عطاء المصري، بلوغ الأرب في شرح لامية العرب، جمع وتحقيق محمد عبدالحكيم القاضي، ومحمد عبدالرزاق عرفان، (مصر: طبعة دار الحديث، 1959م) 49-50. والشنفرى، الديوان، تحقيق: أميل بديع يعقوب، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991) 63-68.

8 ابن عطاء المصري، بلوغ الأرب في شرح لامية العرب، 14.

9 ذكر هذه الشروح كلٌّ من محمد حورّ في مقدمة تحقيقه لكتاب (أعجب العجب في شرح لامية العرب) للزمخشري، 8-9. ومحمود العامدي في مقدّمة تحقيقه لكتاب (تفريح الكُرب عن قلوب أهل الأرب في معرفة لامية العرب) لابن زاكور، 10-12. وأحمد بن عبدالله القشعبي، «المسائل النحوية والتصريفية في شروح لامية العرب للشنفرى حتى أواخر القرن السابع الهجري: جمعاً ودراسة»، رسالة دكتوراه، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إشراف محمد بن خالد الفاضل، 2001م)، 18-25.

10 أبوعلي القالي، إسماعيل بن القاسم، ت: 356هـ أمالي القالي، ط2، (بيروت: دار الجليل، 1987م)، 156.

11 عبد الحليم حنفي، شرح لامية العرب، ط1، (القاهرة: مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، 2008م)، 56.

بل «لم تحظ قصيدة عربية بمثل ما حظيت به لامية العرب من اهتمام سواء في القديم والحديث»¹²، بل إنها زاحمت في شهرتها المعلقات؛ إذ «تنبؤاً لامية العرب في تاريخ الشعر العربي منزلة تراحم منزلة المعلقات من حيث الشهرة وعناية العلماء بها»¹³. كما أنها معدودة من (القصائد المفردات التي لا مثل لها)¹⁴، ولعل هذا مراد قول بروكلمان عنها «أنها تمثل مذهباً شعرياً مستقلاً»¹⁵، وما لاحظته عليها المستشرق جورج ياكوب من أن اللامية تختلف عن سائر قصائد الشعر الجاهلي من حيث عدم الالتزام بنظام القصيدة والوقوف على الأطلال والوصف والمشاهد؛ إذ يرى أنه «على حين يجعل الشعر الجاهلي وصف الطبيعة من العبال والفيافي وغيرها غرضاً مقصوداً لذاته، يتخذ شاعر اللامية هذا الوصف بمثابة منظر أساسي بهيج لتصوير الإنسان نفسه وأعماله»¹⁶، ومن مظاهر أهميتها اهتمام العلماء والأدباء بها أيما اهتمام سواء كان ذلك في القديم أم الحديث؛ «فقد تداولها الرواة ثم تناقلها كثير من العلماء والمؤلفين ثم توالى عليها عدد كبير من الشراح في شروح خاصة بها»¹⁷، وقد بلغت هذا المبلغ بفضل ما فيها من «الجودة الشاعرية وطرافة المشاهد المصورة، ووفرة المادة اللغوية التي أغرت العلماء بشرحها وإعرابها»¹⁸، وهي أيضاً من خير الشعر الذي يمثل الأسلوب الجاهلي، أسلوب البداوة، وهذه القصيدة يتغنى بها المتأدبون كما يتغنون بأحداث الشعر أسلوباً ورقة، وذلك لأن روح الخشونة والقوة والأنفة والحماسة ماثلة فيها.

ومن الشهادات التي سجلها القدماء في اللامية ما ذكره أبو علي القالي: «هي من المقدمات في الحسن والفصاحة والطول فكان أقدار الناس على قافية»¹⁹. ومن الشهادات التي سجلها المحدثون، ما ورد في كتاب (شعر الصعاليك) لعبد الحلیم حفني أنه وصف اللامية بقوله: «وهي التي يعتزُّ الشعرُ العربيُّ كلُّه باحتوائه على مثلها، والتي فنتت المستشرقين فأولعوا بها وبرزت حتى تُرجمت إلى نحو خمس لغات أجنبية، والتي حظيت منذ القديم بإعجاب الأدباء والنقاد حتى أفردوا لها الشروح»²⁰.

وبالرغم من هذه الشهرة التي وصلت إليها لامية العرب، إلا أن الشكَّ قد تسرَّب إليها، من حيث نسبة صحتها للشنفرى؛ فقد ذهب غيرُ دارس إلى أنها لخلف الأحمر (180هـ)²¹، وقد قدّم عبد الحلیم حفني عرضاً وافياً للأراء التي قيلت في نسبة اللامية لخلف الأحمر²²، لكنَّ محقِّق أعجب العجب - محمد حور - دافع عن نسبة اللامية للشنفرى، وذلك باستناده على دليلين؛ عقلي ونقلي، أمَّا الدليل العقلي فهو أن ابن طيفور ذكر اللامية في كتابه، واختار قصيدةً لخلف الأحمر، وهذا يوحي بأنَّه كان على معرفة تامَّة بشعر خلف الأحمر، ولو كان هناك شك في نسبة القصيدة للشنفرى، لكان ابن طيفور أعرف الناس بذلك؛ لقرب عهده به، وأمَّا الدليل النقلي فهو وجود

12 عبد الحلیم حفني، شعر الصعاليك منهجه وخصائصه، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م)، 161.

13 أبو البقاء عبد الله بن الحسين العسكري، ت: 616هـ، شرح لامية العرب، تحقيق محمد خير الحلواني، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1983م)، 6.

14 أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر بن طيفور، القصائد المفردات التي لا مثل لها، تحقيق محسن غياض، (بيروت: منشورات عويدات، 1977م)، ص 69.

15 محمد بن أحمد بن أبي بكر القرظي، ت: 671هـ، الجامع لأحكام القرآن الكريم والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ-2006م)، 114/1.

16 كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية، عبد الحلیم النجار، ط4، (مصر، دار المعارف، 1977م)، 107/1.

17 عبد الحلیم حفني، شعر الصعاليك، 161.

18 أبو البقاء العسكري، لامية العرب، 6.

19 أبو علي القالي، الأمالي، 156/1.

20 عبد الحلیم حفني، شعر الصعاليك، 122.

21 شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص 152-153.

22 عبد الحلیم حفني، شعر الصعاليك، 161-163.

اللامية في كتاب: (المثور والمنظوم: القوائد المفردات التي لا مثل لها) لابن طيفور (280هـ). وقد ذكر اللامية كاملة في الكتاب مع نسبتها للشنفري²³. ومن الأدلة كذلك²⁴:

1- كثرة العلماء القدماء والمحدثين الذين نسبوا هذه القصيدة للشنفري.

2- تصوير اللامية لبغية الصحراء الفاحلة التي عاش فيها الشنفري.

3- كون اللامية جاهلية العواطف والقالب تصوّر نزعة صاحبها إلى هجر قومه وتفضيله الحياة مع الوحوش على الحياة معهم.

1. المبحث الأول: منهج الزمخشري في شرح لامية العرب

الناظر في شرح الزمخشري يجده أنه نهجاً واضحاً كان من أهم الأسباب التي جعلت الشرح من بعده يتبعون منهجه ويسرون على طريقته، إضافة إلى امتلاء الشرح بالمسائل النحوية واللغوية، مما جعل الكتاب حقيقاً باسم «أعجب العجب»؛ ولا أدعي أن الزمخشري أحلّ بشيء في شرحه، لكن بلاغة الإيجاز أحيانا تتعب المتأخرين، كما قال الخليل: «من الأبواب ما لو شئنا أن نشرحه حتى يستوي فيه القوي والضعيف لفعلنا، لكن يجب أن يكون للعالم مزية بعدنا»²⁵. وإن كان قد خلّف الزمخشري خلفاً تعاقبوا على شرح اللامية إلا أن الزمخشري مع إيجازه ذلك لم يترك مزية لمن جاء بعده فقد أحاط بمسالك اللامية حصراً للمسائل، ورسداً للشواهد، وذكرنا للمصادر²⁶، ومن أبرز الملامح المنهجية في شرح الزمخشري على لامية العرب، ما يأتي:

الملح الأول: بدأ الزمخشري شرحه بمقدمة، أعرب فيها عن خصوصية هذا الشرح، المتأبئة من أنه لمن أتقن علوم العربية، فقال: «وخطابي لمن نشأ في علم الإعراب، وحقق في ميادين أفكاره بالعجب والإطراب، وسرّد علمي المعاني والبيان، وعرف التحقيق فيهما من التبيان، وطالع أساس البلاغة، وعرف براعة البراعة، والله أسأل العون فيما قصدت، والمغفرة على ما عولت، بمتنه وكرمه»²⁷.

الملح الثاني: رتب الزمخشري شرحه على ثلاثة أساليب، يمكن ترتيبها النحو الآتي:

الأسلوب الأول، وهو الغالب على الشرح:

أ- البدء بشرح المفردات اللغوية.

ب- ثم ذكر إعراب المفردات.

ومن الأمثلة على ذلك، قول الشنفري:

مُهْرَتَةٌ فُوهُ كَانَ شُدُوقَهَا شُفُوقُ الْعِصِيِّ كَالِحَاتٍ وَبُسْلُ

بدأ الزمخشري بشرح الألفاظ، فقال: «المُهْرَتَةُ: الواسعة الأشداق. وفوه: مفتوحة الفم، واحدها فُوهُ وفوهاء. والشِدُق: جانب الفم. والكُلُوح: تكشّر في عبوس. وبُسْل: أي كرهية الوجه.

²³ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 6-8.

²⁴ علي يحيى السرحاني، «منهج العكبري في كتابه «إعراب لامية الشنفري مع دراسة المسائل النحوية والصرفية فيه»، رسالة ماجستير، (السعودية: جامعة أم القرى، بإشراف محمد العمري، 2003م). 31-36.

²⁵ الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق: إميل بديع يعقوب، (بيروت: دار الكتاب العلمي)، 279، أبو البقاء موفّق الدين بن عبيش، ت: 643هـ، شرح المفصل، تحقيق: إميل يعقوب، ط1، (بيروت: منشورات محمد علي بوضون، دار الكتب العلمية، 2001م) 21/1.

²⁶ علي يحيى السرحاني، «منهج العكبري في كتابه «إعراب لامية الشنفري مع دراسة المسائل النحوية والصرفية فيه»، 161.

²⁷ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 9-10. وقد علّق محقق الكتاب محمد حوزر على هذا النص، في هامش الصفحة نفسها، قائلاً: «لعله يريد كتابه (أساس البلاغة)».

ثم ذكر الزمخشري إعراب المفردات بقوله: «مُهرَّنة: يجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف، تقديره هي مُهرَّنة. ويجوز أن يكون صفةً للنظائر. وكذلك فوه. و«كأن» وما عملت فيه، حال من الضمير في فوه، لأنَّ معناه واسعات الغم. ويجوز جعله نعتاً للنظائر. كالحاحات وبُسل نعت أيضاً، أو خبر مبتدأ محذوف»²⁸.

ومن قبيل هذا المنهج أيضاً قول الشنفرى:

فَضَّحَ وَضَجَّتْ بِالْبِرَاحِ كَأَنَّهَا وَإِيَّاهُ نَوْحَ فَوْقَ عَلِيَاءَ تُكَلُّ

بدأ الزمخشري بشرح الألفاظ، فقال: «يُقال: أضحَّ القومُ اضَّجاجاً، إذا جلبوا وصاحوا، فإذا جزعوا من شيء وغلبوا، قيل: ضجَّوا يضجُّون... والبراح: الأرض الواسعة، التي لا زرع فيها ولا شجر. والنَّوحُ: النساء النوائح. وإنما سُمِّيَ النوائح بذلك لأنَّ بعضهنَّ يقابل بعضاً. والثُّكلُ: اللاتي فقدن أزواجهنَّ وقيل أولادهنَّ. وأحدها ثاكل، وثكلى. والعلياء: المكان الرفيع».

ثم ذكر الزمخشري إعراب المفردات بقوله: «فضَّح الضمير فيه لأزل. وفي ضجَّت للنظائر. وبالبراح يجوز أن يكون حالاً، أي حالة إقامتها بالبراح. ويجوز أن يكون ظرفاً، أي في ذلك الموضع. و«كأنها» وما عملت فيه، حال من الجميع، أي مشبهين. وأمَّا إيَّاه، فضميرٌ منصوبٌ منفصل... ونوح خبر كأن. ويجوز أن يكون مصدرًا، وُصِفَ به. والتقدير نساء نوح... وفوق: ظرف مكان... وعلياء: غير منصرفة للتأنيث ولزومه، لأنَّ المراد به البقعة. وثكل: صفة لنوح»²⁹.

الأسلوب الثاني، وهو أقل شيوعاً من الأسلوب السابق، وهو على النحو الآتي:

أ-البَدْءُ بِشَرْحِ الْمَفْرَدَاتِ اللَّغَوِيَّةِ.

ب- ثمَّ ذَكَرَ تَحْرِيرَ الْمَعْنَى.

ج- ثمَّ ذَكَرَ إِعْرَابَ الْمَفْرَدَاتِ.

ومن الأمثلة على هذا المنهج، قول الشنفرى:

فَلَمَّا لَوَاهُ الْقُوْتُ مِنْ حَيْثُ أَمَّهُ دَعَا فَأَجَابَتْهُ نَظَائِرُ نُحُلْ

بدأ الزمخشري بشرح الألفاظ، فقال: «اللَّيُّ الْمَطْلُ، والدَّفْعُ. قال ذو الرِّمَّة:

تُطِيلِينَ لِيَّاتِي وَأَنْتِ مَلِيَّةٌ وَأَحْسَنُ يَا ذَاتِ الْوِشَاحِ التَّقَاضِيَا

وأمة: قصده. ومعناه: أنه لما طلب القوت، في مكان، دَفَعَهُ القوتُ عنه، وتعدَّر عليه حصوله من ذلك المكان. وقد تجوَّز بقوله لواه القوت. والنَّظَائِرُ: الأشباه والأمثال. والنُّحُلُ «المهازيل».

ثم ذكر الزمخشري تحرير المعنى بقوله: «يريد أنه لما عزَّ عليه القوت، طلبه عند غيره، فوجدَ حاله كحالِه في الهزال من الجوع»³⁰.

وبعد هذا بدأ الزمخشري بإعراب ألفاظ البيت: «و«لما»: هي المزيدة عليها ما. وعند التركيب، حدث لها معنى... ولواه: في موضع جر، بإضافة لما إليه، ومن: لا ابتداء غاية المكان، أي ذلك المكان، ابتداء غاية المطل

²⁸ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 105. البيت الحادي والثلاثون.

²⁹ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 105. البيت الثاني والثلاثون. وينظر الصفحات: 42، 44، 46، 50، 51، 53، 60، 61، 65، 67، 69، 70، 71، 72، 73، 75، 77، 79، 84، 85، 86، 103، 107، 108، 110، 111، 112، 113، 115، 120، 123، 125، 126، 129، 130، 131، 132، 133، 137، 138.

³⁰ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 89-90. البيت الثامن والعشرون.

والدفع منه، وهي متعلقة بلواه. وأمّا «حيث» فيكون ظرف مكان، و ظرف زمان... وهي هنا ظرف مكان. و«دعا»: جواب لَمَّا، وهو الناصب لها. ونظائر: فاعل أجابته، والواحد نظيرة. وتُحَل: صفة لنظائر، وهو جمع ناحل. والفعل منه نَحَل بفتح الحاء، وفيه لغة بكسرهما، والأولى أفصح. ونظائر غير منصرفة، لكونها جمعاً، ولا نظير له في الآحاد. قائم مقام علة³¹.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً، قول الشنفرى:

مُهَلَّلَةٌ شِيبُ الْوُجُوهِ كَأَنَّهَا قِدَاحٌ بِأَيْدِي يَاسِرٍ تَتَقَلَّقَلُ

بدأ الزمخشري بشرح الألفاظ، فقال: «مُهَلَّلَةٌ: رقيقة اللحم، يُقال: هلهل النَّسَاجُ الثَّوْبَ، إذا أرقَّ نسجه، وخفّفه. وشِعْرٌ هَلْهَلٌ: أي رقيق... والثَّيْبُ: جمعُ أَشْيَبٍ، وشييء: مأخوذٌ من شاب إذا ابيضَّ. والقِدَاحُ: جمعُ قَدَحٍ، وهو السُّهْمُ قبل أن يراش، ويركب عليه نصله. والياسر: المُقَامِرُ بالأزلام. والمَيْسِرُ: قمارُ العرب. وتَتَقَلَّقَلُ: تتحرك وتضطرب».

م ذكر الزمخشري تحرير المعنى بقوله: «والمعنى أنه لَمَّا دعا، أجابته النظائر على هذا الحال. فلشدة حالها تمشي مضطربة».

وبعدها بدأ الزمخشري بإعراب ألفاظ البيت: «ومهللة: صفة لنظائر. وشيب: نعت لها... وبكفي ياسر: يجوز أن يكون صفةً لقداح، أي ثابتة له. ويجوز أن يتعلّق ب«تتقلقل»، أي تتحرك بكفي ياسر. و«تتقلقل» إن جعلته بالياء، كان نعتاً للقَدَاح. ويجوز أن يكون حالاً من قَدَاح. لأنها قد وُصِفَتْ بقوله «بكفي». وإن جعلته بالياء، كان صفةً ل«ياسر». أي: ياسرٌ مضطرب³².

الأسلوب الثالث، وهو أقل شيوعاً من الأسلوبين السابقين:

وفي هذا الأسلوب يبدأ شرحه بإعراب المفردات مباشرة، ومن الأمثلة على ذلك:

وَلَكِنَّ نَفْسًا مَرَّةً لَا تَقِيمُ بِي عَلَى الذَّامِ إِلَّا رَيْثِمًا أَتَحَوَّلُ

قال الزمخشري: «لكن: حرف، معناه الاستدراك... ومرة: صفة ل«نفساً». وخبر لكن محذوف، تقديره «لي»؛ وحذف لأنه معلوم... وريثما: بمعنى قدرماً... وما: مصدرية، أي إلا قدر تحوّل³³.

ومن الأمثلة عليه أيضاً، قوله:

شَكَا وَشَكَتْ ثُمَّ ارْعَوَى بَعْدَ وَارْعَوَتْ وَلَلصَّبْرُ إِنْ لَمْ يَنْفَعِ الشُّكُّ أَجْمَلُ

قال الزمخشري: «بعد: هنا مبني... ويُنبِت على الضم جبراً لها، من الوهن الداخل عليها، يقطعها عن الإضافة، واللام في قوله: «وللصبر»، لأم ابتداء. وأجمل خبره. والشَّرُّ مُعَرَّضٌ... والشُّكُّ: فاعل ينفَع³⁴.

وبعد عرض أساليب الزمخشري في الشرح، يمكن القول: إن الزمخشري لم يلتزم منهجاً محدداً في تناوله للشرح، وهذا أحد المآخذ المنهجية التي أخذت على شرح الزمخشري على لامية العرب، وقد تجاوزه شرح آخرون، ومن الأمثلة على ذلك: شرح ابن زاكور (تفريغ الكرب عن قلوب أهل الأرب في معرفة لامية العرب) الذي

31 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 89-90. البيت الثامن والعشرون.

32 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 91. البيت التاسع والعشرون. ومن الأمثلة على ذلك أيضاً، الصفحات: 55، 57، 66، 89، 91، 109، 113، 116، 117، 118، 121، 123، 124، 135، 139.

33 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 83. البيت الرابع والعشرون.

34 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 107. البيت الرابع والثلاثون. وينظر الصفحات: 32، 39.

اعتمد منهجاً واحداً في الشرح؛ إذ يبدأ شرحه ببيان معاني المفردات اللغوية، وبعدها يذكر تحريراً لمعنى البيت، ومن الأمثلة على ذلك:

أَفِيمُوا بِنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيئِكُمْ فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لَأَمِيلُ

بدأ ابن زكور بشرح الألفاظ، فقال: «المطي كالمطايا، جمع مطية: وهي الدابة تمطو في سيرها، أي تجد وتسرع، وإقامة صُدُورَ المَطِيئِ: إعمالها في السير، والتوجه بها إلى وجهة، وقد يقصد به الجد في الأمر، والانتباه من الغفلة... والأميل: الأشد ميلاً، وبنو أمه، قيل: فهُمْ وَعَدُونَ. والقوم سواهم رهطه من الأزدي، وكان نازلاً في بني أمه، فعبر، فرحل إلى قومه، وهذا التعبير سبب قوله القصيدة.

ثم ذكر ابن زكور تحرير المعنى بقوله: «جدوا يا بني أمي في أمركم فإنكم غارون، وانتبهوا فإنكم نائمون عن شأني الذي هو غير شأنكم، وبمراحل عمّا تتوهمونه من ميلي إليكم لكوني نازلاً فيكم، فإنني أشد ميلاً إلى قوم غيركم، أي ميلي إليهم أكثر من ميلي إليكم وإن كنت بعيداً منهم، وهواي معهم وإن لم أكن فيهم، وهذا إنذارٌ لبني أمه برحيله عنهم»³⁵.

الملح الثالث: اعتمد الزمخشري في شرحه على الآيات القرآنية³⁶، والأحاديث النبوية³⁷، والشواهد الشعرية³⁸، والأمثال العربية³⁹، في خدمة الدلالة. ومن الأدلة البينة على ذلك:

هَتُوفٌ مِنَ الْمُلْسِ الْمُتُونِ تَرِينُهَا رَصَائِعٌ قَدْ نَيْطَتْ إِلَيْهَا وَمَحْمَلٌ

قال الزمخشري: «... من يقع في الكلام على أوجه: ابتداء الغاية، كقولك: سرتُ من دمشق إلى مكة؛ والتبويض كقولك: شربتُ من الماء. وتكون للبدل كقوله تعالى: { وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ }⁴⁰. وكذلك قوله تعالى: { أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ }⁴¹. وكقول الشاعر:

فَلَيْتَ لَنَا مِنْ مَاءِ زَمْزَمَ شَرِبَةً مُبَرَّدَةً بَاتَتْ عَلَى طَهْيَانِ

...ولم يُجيزوا في نون من، مع الألف واللام إلا الفتح، إلا شاذاً؛ فإن دخلت على ما أوّلُه همزة وصل، وليس في المصاحبة للام التعريف، كسرت. فتقول: من ابنك، بكسر التّون. وفي الحديث: (وَشَقَّقْتُ لَهَا اسماً مِنْ اسْمِي)، بكسر نون من. وهذه الرواية هي المحفوظة، وهي التي ينبغي ألا يُعدّل عنها⁴².

ومن الأمثلة عليه أيضاً، قولُ الشنفرى:

إِذَا الْأَمْعَزُ الصَّوَانُ لَأَقَى مَنَاسِمِي تَطَايَرَ مِنْهُ قَادِحٌ وَمُفْلَلٌ

قال الزمخشري: «فذلك الفعل -يقصد الفعل المحذوف بعد (إذا)-، هو الرفع للاسم الواقع بعد أداة الشرط. ومن هذا النمط، ارتفاع الاسم في مثل قوله تعالى: { إِنَّ أَمْرَهُ هَلْكَ }⁴³. و: { إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ }⁴⁴. وقيل:

35 ابن زكور الفاسي، تفرج الكرب عن قلوب أهل الأرب في معرفة لامية العرب، 3.

36 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 38، 39، 52، 61، 63، 64، 74، 75، ...

37 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 64، 110، 120، 121.

38 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 33، 42، 53، 66، 74، ...

39 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 82، 84، 85، 121، 129.

40 سورة الزخرف، الآية 60.

41 سورة التوبة، الآية 38.

42 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 61-64. البيت الثاني عشر.

43 سورة النساء، الآية 167.

44 سورة الانشقاق، الآية 1.

إنه مرفوعٌ على أنه مبتدأ، وهذا القول ليس بسديد، لأنَّ الشرط لا معنى له في الاسم، فهو متقاضٍ للفعل، ولذلك جاء الفعل بعد الاسم مجزوماً، في قول عدّي:

ومتى واغل أتوه يُحيوهُ ويعطف عليه كأسُ الساقِي

وإذا منصوبة الموضع بتطائرٍ»⁴⁵. وبلغ عدد الآيات القرآنية التي استشهد بها الزمخشري في الشرح ما يزيد على أربعين آية، كما استشهد بالحديث النبوي الشريف في موضعين، واستشهد بأثرين لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكذا ابن عباس رضي الله عنه⁴⁶. كما لم يغفل الزمخشري عن ذكر أمثال العرب؛ فقد استشهد بها في غير موضع، ومن ذلك:

وأطوي على الخمض الحوايا كما انطوت خيوطه ماري تغار وتفتل

قال الزمخشري: «الخمض بالضم ضمور البطن... والخمصة الجوعه. يُقال: (ليس للبطنة خير من خمصة تتبعها)»⁴⁷.

ومن ذلك قوله:

فقالوا: لقد هرت بليل كالأينا فقلنا: أذئب عس أم عس فرعل

قال الزمخشري: «والفرعل: ولد الضبع. وفي المثل: (أغرل من فرعل)»⁴⁸.

الملح الرابع: يغلب على الزمخشري في شرحه طابع الأمانة العلمية؛ إذ إنه في كثير من شواهد حريص على نسبة الأقوال لأصحابها، ويمكن تبيين ذلك، من خلال الأمثلة الآتية:

أ- في استناد الزمخشري على المعجمات اللغوية، كان يُسند الأقوال لأصحابها، من أهل اللغة والمعاجم، ومن ذلك:

فقد حمت الحاجات واللئيل مُممرٌ وشدَّت لطيات مطايا وأرحل

قال الزمخشري: «والطية: الحاجة، بكسر الطاء. قال الخليل: الطية تكون منزلاً، وتكون منأى»⁴⁹. ومن الأمثلة عليه أيضاً، ما ورد في البيت الثلاثين:

أو الخشرم المبعوث حنحت دبره مَحايض أُرْدَاهنَّ سَامٍ مُعَسِّل

قال الزمخشري: «والدبر جماعة النحل. قال الأصمعي: لا واحد له، ويُجمع على دُبور. ويُقال: للزنايب

⁴⁵ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 73-74.

⁴⁶ عصام عبد المنصف أبو زيد، «لامية العرب: دراسة نحوية نصية»، 8-9.

⁴⁷ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 84. البيت الخامس والعشرون.

⁴⁸ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 129. البيت الثامن والخمسون.

⁴⁹ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 41.

-أيضاً- دَبَّرُ»⁵⁰. كما صرَّحَ الزمخشري بسببويه⁵¹، والكسائي⁵²، والفرّاء⁵³، والأخفش⁵⁴، وابن كيسان⁵⁵، والفرّاسي⁵⁶، والجوهري⁵⁷.

ب-استند الزمخشريُّ على الشواهد الشعريّة، في ثلاثة وخمسين موضعاً، نسب فيها الشواهد لأصحابها في ستّة وعشرين موضعاً، ولم ينسبها في سبعة وعشرين موضعاً، ومن الشواهد التي نسبها لأصحابها: «قال أوس بن حَجْرٍ⁵⁸:

فإن كنت لا تدعو إلى غير نافع فذري وأكرم من بدا لك واذم

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً:» قال النابغة⁵⁹:

عسلان الذئب أمسى قارباً برد الليل عليه فنسل

ومن الأمثلة على الشواهد التي لم ينسبها الزمخشريُّ لأصحابها:» قال الشاعر⁶⁰:

في كناس ظاهر يستره من عل الشقان هداب الفنن

ومن هذا القبيل أيضاً:» قال الشاعر⁶¹:

تراه حديد الطرف أبلج واضحاً أغرّ طويل الباع أسمع من سمع

الملمح الخامس: «وأهم ما يلاحظ على عمل الزمخشري هو أنه يتخذ من ظواهر اللامية منطلقاً إلى تفريرات نظرية، ومناقشات لمسائل خلافيّة، وإلى بسط العلل ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، حتى إنه في بعض الأحيان يشغل صفحات كثيرة بهذه التفريرات»⁶²، على غرار ما فعل في شرح مسألة (الحسن الوجه) بنصب الوجه وجرة⁶³، ومن الأمثلة على ذلك، ما جاء في شرح الزمخشري للبيت الخامس عشر:

ولا جباً أكهى مُربِّ بعِرسِه يُطالعها في شأنه كيف يفعل

قال الزمخشريُّ: «وأما «كيف»: فاسم استفهام عن الحال، مبني لتضمين معنى حرف الاستفهام؛ وبني على حركة لسكون ما قبل آخره؛ وحرك بالفتح لخصته، واستثقالاً للضمة، والكسرة مع الباء، قال بعضهم: هي ظرف،

50 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 103، وينظر الصفحتان: 60، 109.

51 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 92.

52 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 123.

53 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 88-89.

54 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 51.

55 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 77.

56 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 89-92.

57 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 92.

58 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 79.

59 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 87. وينظر الصفحات: 42، 43، 48، 53، 56، 74، 89، 90، 94، 98، 99، 100، 102، 113، 115، 119، 120، 122، 123، 124، 136، 137.

60 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 120. استشهد به الزمخشري، في إعراب كلمة (غل)، من الشاهد: إذا وردت 'أصدرتها' ثم إنّه تنوُّ ب فتأني من تحيتٍ ومن علّ

61 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 121. وينظر الصفحات: 39، 46، 47، 48، 51، 59، 63، 66، 86، 95، 97، 100، 112، 116، 120، 121، 126، 127، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 138، 140.

62 الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق: إميل يعقوب، (بيروت: دار الكتاب العلمي)، 279. العكبري، شرح لامية العرب، مقدّمة المحقق، 12.

63 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 92-103. وينظر الصفحات: 44، 46، 56، 58، 62، 64، 67، 79، 83، 86.

لأنها في غالب أحوالها تُفسَّر باسم يصحبه حرف الجر... والصحيح أنها اسم، لأنها يُبدل منها الاسم... وأيضاً، فإن كيف إما أن تكون اسماً، أو فعلاً، أو حرفاً. لا جائز أن تكون حرفاً، لأن الحرف لا يفيد كلاماً تاماً، مع غيره في غير النداء، نحو: يا زيد. وهذه تعيد كقولك: كيف زيد؟ ولا جائز أن تكون فعلاً، لأن الفعل لا يلي الفعل، من غير فصل. وهذه تليه، فتعين أن تكون اسماً. وأما اشتقاق الفعل من كيف، نحو قولهم: هذا شيء لا يكيف. فكلامٌ ليس بعربي، وإنما هو مولدٌ. ويُسببه هذا في رداء الاستعمال، إذ خالفهم الألف واللام على كيف، نحو قولهم: الكيف. وموضع كيف نصبٌ بيفعل؛ فيُحتمل أن يكون مفعولاً، ويُحتمل أن يكون حالاً من الضمير فيه»⁶⁴.

الملمح السادس: لجوء الزمخشري إلى اللغات في شرحه للأبيات، وهي سمة بارزة لا توجد عند غيره⁶⁵ من شرح اللامية، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في شرحه للبيت الأول، قال: «(سوى) هنا بمعنى (غير) وفيها ثلاث لغات»⁶⁶، وفي (القلي) يقول: «القلي: البغض، فإن فتحت القاف مددت، كقولك: فلان يقلبه قلى وقلاء، ولغة طيء يقلاه، وأنشد ثعلب»⁶⁷:

أيام أم الغمر لا يقلاه

الملمح السابع: احتوى شرح الزمخشري على أمهات مسائل النحو التي تتردد على ألسنة النحاة، وتوجد في المصادر النحوية، مثل: مسألة «رفع الاسم بعد الظرف»⁶⁸، ومسألة «حكم المرفوع بعد لولا»⁶⁹، ومسألة «زيادة (من)»⁷⁰، ومسألة «واو رب وأثرها فيما بعدها»⁷¹.

2. المبحث الثاني: الدلالة الصوتية:

الدلالة الصوتية ما تؤديه الأصوات المكونة للكلمة من دور في إظهار المعنى، وذلك في نطاق تأليف مجموع أصوات الكلمة المفردة، سواء كانت هذه الأصوات صوامت وتسمى بالعناصر الصوتية الرئيسة التي يشكل منها الصوامت (consonants) والصوائت (vowels) مجموع أصوات الكلمة التي ترمز إلى معنى معجمي، كما تتحقق الدلالة الصوتية كذلك من مجموع تأليف كلمات الجملة وطريقة أدائها الصوتي ومظاهر هذا الأداء، وهذا ما يعرف بالعناصر الصوتية الثانوية التي تصاحب الكلمة المفردة⁷². فالأصوات بما تحملها من ملامح تمييزية تتمثل في جهرها، وهمسها، واحتكاكها، وانفجارها، وصفيرها، وعنتها، تعكس الواقع الدلالي للنص، والواقع الأنسي للشاعر؛ فأصوات الشاعر المختارة هي أشبه ما تكون بمرآة تعكس صورة واضحة لما يجول في خاطره من أفكار يودّ التعبير عنها، ويحرص كل الحرص على إيصالها للمتلقى⁷³. وكانت الأصوات لدى الشنفرى مثيراً من المثيرات

64 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 69-68. البيت الخامس عشر.

65 علي يحيى السرحاني، «منهج العكبري في كتابه «إعراب لامية الشنفرى مع دراسة المسائل النحوية والصرفية فيه»، 165.

66 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 38-37.

67 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 65.

68 أبو الفتح عثمان بن جني، ت: 392، اللع في العربية، تحقيق حامد المؤمن، ط1، (بغداد: منشورات جمعية منتدى النشر، مطبعة العاني، 1982م)، 1/114، 1/234. وأبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن سعيد الأنباري، ت: 577، الإصناف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد، ط1، (بيروت: المكتبة العصرية، 2003م)، 1/51. وأبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله الكعربي، ت: 616، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق عبد الرحمن بن عثيمين، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م)، 233.

69 عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، ت: 180، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، ط3، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1996م)، 2/129. ومحمد بن يزيد المرز، ت: 285، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994م، 3/76) الأنباري، الإصناف، 1/60. والكعربي، التبيين، 239.

70 سيبويه، الكتاب، 1/420. والمرز، المقتضب، 4/136. وأبو الحسن علي بن عيسى الرماني، ت: 384، معاني الحروف، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شليبي، (القاهرة: دار النهضة، 1973م)، 97. وابن جني، اللع في العربية، 1/372.

71 سيبويه، الكتاب، 1/263. والمرز، المقتضب، 2/346. والأنباري، الإصناف، 1/367.

72 محمود عكاشة، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة: دراسة في الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، ط1، (القاهرة: دار النشر للجامعات، 2005 م)، 17-18.

73 فتحى إبراهيم خضر، «تحوّل نسق منهجي» لدراسة النص الشعري الجاهلي، 226.

اللغوية التي اتكأ عليها في تصوير واقعه، وتجسيد مختلف معانيه، بدءاً من الوزن والقافية، وانتهاء بألوان متعددة من المحاكاة الصوتية⁷⁴، وقد تناول الزمخشري الدلالة الصوتية، وهي ظاهرة تفرّد بها على جميع الشرايح⁷⁵، لكنّه مع ذلك لم يوظف الدلالة الصوتية في الشرح؛ فقد ذكر مَلْمَحِينَ من تينك الدلالة دون أن تكونا معبرتين عن دلالة واضحة، وهذان الملمحان في شرحه للبيتين الثاني والثالث، فقال مقبلاً على البيت الثاني:

فَقَدْ حُمَّتِ الْحَاجَاتُ وَاللَّيْلُ مُقَمَّرٌ وَشُدَّتْ لَطِيَّاتٍ مَطَايَا وَأَرْحُلُ

قال الزمخشري: «حُمَّتْ: فعلٌ لما لم يُسَمَّ فاعله، والأصل: حَمَمَ. إِلا أَنَّهُمْ اسْتَقْلَمُوا الْجَمْعَ بَيْنَ الْمَثَلَيْنِ؛ ومأخذهم في ذلك، أَنَّ النَّاطِقَ، إِذَا نَطَقَ بِحَرْفٍ، ثُمَّ نَطَقَ بِمِثْلِهِ، فَقَدْ عَادَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي رَفَعَ لِسَانَهُ عَنْهُ، مِنْ غَيْرِ فَاصِلٍ بَيْنَهُمَا، وَفِي ذَلِكَ كَلْفَةٌ كَالْمَقِيدِ الَّذِي يَتَحَرَّكُ... وَالْحِكْمَةُ فِي تَجْهِيلِ الْفَاعِلِ، شَرْفُهُ، وَخِصَّةُ الْمَفْعُولِ، وَبِالْعَكْسِ»⁷⁶:

وَفِي الْأَرْضِ مَنْأَى لِلْكَرِيمِ عَنِ الْأَذَى وَفِيهَا لِمَنْ خَافَ الْقَلَى مُتَعَزِّلُ

قال الزمخشري: «منأى: اسم معتل مقصور سُمِّيَ بذلك لحبسه عن الإعراب، ولم تظهر فيه الحركة الإعرابية؛ لأنَّ الألف حرف هوائي يجري مع النفس لا اعتماد له في الفم، والحركة تقطع جري الحرف عن استطالته، فلذلك لم يجتمع، ومتى حُرِّكَتْ انقلبت همزة فتخرج عن أصلها»⁷⁷.

3. المبحث الثالث: الدلالة الصرّفية:

وتقوم هذه الدلالة على: «ما تُوَدِّيهِ الْأَوْزَانُ الصَّرْفِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ وَأَبْنِيَّتُهَا مِنْ مَعَانٍ»⁷⁸، وما «يكمن فيها من معنى الزمن إن كانت فعلاً، أو معنى التذكير والتأنيث أو الأفراد أو التثنية أو الجمع... فهو يهتم ببناء الكلمة وصيغها اللغوية، والتغيرات التي تعتربها»⁷⁹.

ومن أمثلة اختلاف الصيغ: صيغتا «كاذب» و«كذاب». فاستعمال كلمة «كذاب» يمدّ السامع بقدر من الدلالة لم يكن ليصل إليه أو يتصوره لو أن المتكلم استعمل كاذب⁸⁰.

والدلالة الصرّفية في شرح الزمخشري من أفقر الدلالات في الكتاب؛ إذ لا تكاد أن تتجاوز أربع دلالات، ومع ذلك فقد توسّل الزمخشري بهذه الدلالة في أكثر من موضع، رتّبها على النحو الآتي:

1,3. دلالة أفعال التفضيل:

أفعال التفضيل: «صيغة مشتقّة تدلُّ على اشتراك شيئين في معنى، وعلى زيادة أحدهما على الآخر فيه، نحو: سميرٌ أكبرٌ من سليم... لأفعال التفضيل وزن واحد هو (أفعل)، ومؤنثه (فعلَى)، نحو: أصغر، صُغِرَى»⁸¹. وقد أفاد الزمخشري –في شرحه– من دلالة هذه الصيغة، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في البيت الأوّل:

74 عصام عبد المنصف أبو زيد، «لامية العرب: دراسة نحوية نصية»، 48.

75 علي يحيى السرحاني، «منهج العكبري في كتابه «إعراب لامية الشيفري مع دراسة المسائل النحوية والصرّفية فيه»، 155.

76 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 40. البيت الثاني. حُت: فُدِّرْتُ، أي تحيات وحضرت، ومقمر: أي مضى، وشدت: قُوت، والظبية: الحاجة، لظينة: أي لنبه، وأرحل: جمع رحل.

77 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 43. البيت الثالث.

78 عبد الكريم مجاهد، علم اللسان العربي، ط1، (عمّان، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2005م)، 360.

79 نور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيق، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 2006م)، 83.

80 إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط5، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1984م)، 47.

81 أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1957م)، 54. عباس حسن، النحو الوافي، ط4، (مصر: دار المعارف، 1964م)، 3/395.

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيكُمُ فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سَوَاكُمُ لَأَمِيلُ

قال: «وَأَمِيلُ: بمعنى مائل. وَأَفْعَلُ: بمعنى فاعل كثير؛ كما جاء «أكبر» بمعنى: كبير، و«أوحد» بمعنى: واحد». ويوظف الزمخشري هذا التفسير في المعنى، فيقول: «فليس المراد بأميل المبالغة، لأنه يؤدي إلى اشتراكهم في الميل، ولم يكن كذلك»⁸².

2,3. دلالة صيغة المبالغة:

صيغ المبالغة: «هي أسماء تُشتق من الأفعال للدلالة على معنى اسم الفاعل مع تأكيد المعنى وتقويته والمبالغة فيه»⁸³.

ومن الأمثلة على ذلك، ما أورده الزمخشري في دلالة صيغة المبالغة (محيار)، في البيت التاسع عشر:

وَلَسْتُ بِمَحْيَارِ الظَّلَامِ إِذَا انْتَحَتْ هُدَى الهَوَجْلِ العَسْفِ يَهْمَاءُ هَوْجُلُ

قال الزمخشري: «المحيارُ: المُتَحَيِّرُ، يُقال: حَارَ حَيْرَةً وَحَيْرًا، أَي: تَحَيَّرَ فِي أمره... وإنما جاء بمحيار، علي وزن الـ«مفعال»، للمبالغة. وظاهر هذا اللفظ، أنه لا تبلغ منه الحيرة، كما تبلغ من الذي اشتدت حيرته في الظلام، وليس هذا مراده؛ وإنما المراد هنا، أنه لا يوجد منه أصل الحيرة، ولا غلبتها؛ فالظلمة من أسباب الحيرة للسائر فيها. وقيل: بل الإضافة هنا، على معنى لست محياراً في الظلام. كما قال تعالى: { بَلْ مَكْرَ اللَّيْلِ وَالتَّهَارِ لِلسَّائِرِ فِيهَا. - أي: مكرٌ في الليل - و«إذا» ظرف لمحيار، في وقت اعتراض الیهماءات⁸⁴».

3,3. دلالة التصغير:

التصغير عند الصرفيين: «ظاهرة لغوية معروفة تحتاجها اللغات لأغراض معينة، ويُقال إن العربية تستعمل التصغير لأغراض كالتحقير وتقليل الحجم وتقليل الكمية والعدد وتقريب الزمان والمكان والتحبب، وقد يكون للتعظيم»⁸⁶. وقد وظف الزمخشري دلالة التصغير في شرحه، ومن ذلك قوله:

إِذَا وَرَدَتْ أَصْدَرُهَا ثُمَّ إِنَّهَا تَتَوَبُّ فَتَأْتِي مِنْ تَحْتِ وَمِنْ عَلَ

قال الزمخشري: «وَتَحْتِ: تصغير تحت، وإنما صغره لأن مراده، أنها قريبة مني لا تبعد إذا أصدرتها»⁸⁷.

4,3. دلالة الجمع: ورد في البيت الخامس:

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ: سِيدٌ عَمَلَسٌ وَأَرْقَطٌ زُهْلُولٌ وَعَرَفَاءٌ جَبَالُ

قال الزمخشري: «وإنما جمع «أهلون» جمع سلامة هنا؛ لأنه نزلها منزلة أهلها في الانقطاع والاستئناس بها»⁸⁸.

82 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 39. البيت الأول.

83 عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دط، (بيروت: دار النهضة)، 77.

84 سورة سبأ، الآية 33.

85 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 72. البيت التاسع عشر.

86 عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، 129.

87 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 119. البيت الثامن والأربعون.

88 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 47. البيت الخامس.

4. المبحث الرابع: الدلالة النحويّة:

الدلالة النحويّة: هي الدلالة التي تحصل من خلال العلاقات النحويّة بين الكلمات التي تتخذ كل منها موقعا معيّنا في الجملة حسب قوانين اللغة⁸⁹. وتقسّم الدلالة النحويّة إلى قسمين: دلالة الحركة الإعرابيّة ودلالة التركيب؛ فالحركة الإعرابيّة لها دور الإفصاح والإبانة عمّا في النفس من معنى، ويتبع تغييرها تغيير المعنى القار في نفس المتكلّم، أمّا التركيب فإنّه يشمل التقديم والتأخير، والحذف، والإضافة، ومعاني حروف الجر...⁹⁰.

وقد أشار الزمخشريّ إلى مكانة هذه الدلالة في مقدّمته، فقال: «وخطابي لمن نشأ في علم الإعراب، وحقّق في ميادين أفكاره بالعجب والإطراب...»⁹¹. فقد حفل شرح الزمخشريّ للقصيدّة بالدلالة النحويّة، وقد بلغ عدد المسائل النحويّة التي تناولها الزمخشريّ خمسا وخمسين مسألة، وهو أكبر عدد بين الشروح من حيث المسائل⁹²، يقول الحوفي: «ونلاحظ أنّ الزمخشريّ ملأ شرحه بالنحو، حتى لكأنّ النحو مقصود قصداً»⁹³، كما تعدّدت الأوجه الدلاليّة النحويّة في الشرح، وقد ذكرت تلك الدلالات في قسمين: الحركة الإعرابيّة، والتركيب، ثمّ ذكرت شواهد على عدم توظيف الزمخشريّ النحو في الدلالة، وهو كثيرٌ في الكتاب، على النحو الآتي:

القسم الأول: الحركة الإعرابيّة، ومن الشواهد على هذا القسم:

1- قال الشنفرى:

غَدَا طَاوِيَا يُعَارِضُ الرِّيحَ هَافِيَا يَخُوتُ بِأَذْنَابِ الشِّعَابِ وَيُعَسِّلُ

قال الزمخشريّ: «وطاويًا: حالٌ من الضمير في غدا؛ أي دخل في الغداة طاويًا. وطاويًا: من طوى المتعدّية، كما تقول: طوى زيد ثوبه. فيكون التقدير هنا، طاويًا أحشاءه على الجوع. ويقوي هذا المعنى، مجيء الاسم منه على فاعل. والاسم من طوى، إذا جاع طو. مثل: عم، وشج»⁹⁴.

2- ومن الأمثلة أيضا:

فَصَحَّ وَصَجَّتْ بِالْبِرَاحِ كَأَنَّهَا وَإِيَاهُ نُوْحٌ فَوْقَ عَلِيَاءِ نُكِّلُ

قال الزمخشريّ: «وبالبراح: يجوز أن يكون حالاً، أي حالة إقامتها بالبراح. ويجوز أن يكون ظرفاً، أي في ذلك الموضع»⁹⁵.

3- ومن هذا القبيل ما أورده الزمخشريّ في البيت الحادي والأربعين:

فَعَبَّتْ غَشَاشًا ثُمَّ مَرَّتْ كَأَنَّهَا مَعَ الصُّبْحِ رَكْبٌ مِنْ أَحَاظَةِ مُجْفَلٍ

قال: «وغشاشًا: حالٌ من الضمير في عَبَّتْ، وهي حال مقارنّة، أي: عَبَّتْ مستعجلةً. ويجوز أن يكون مفعولاً لـ«عَبَّتْ»، أي: شَرِبَتْ قليلاً»⁹⁶.

89 عبد الكريم مجاهد، علم اللسان العربي، 370.

90 محمد علي باكير، القاعدة النحوية الجائزة والمعنى: دراسة نحوية نظرية تحليلية، ط1، (أنقرة: دار إحياء للنشر والتوزيع، 2020م)، 13-12.

91 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لاميّة العرب، 32.

92 علي يحيى السرحاني، «منهج العكبري في كتابه «إعراب لامية الشنفرى مع دراسة المسائل النحوية والصرفية فيه»، 164.

93 أحمد الحوفي، الزمخشري، 264.

94 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لاميّة العرب، 86. البيت السابع والعشرون.

95 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لاميّة العرب، 105. البيت الثاني والثلاثون. أضغّ القوم اضجّاجًا: إذا جلبوا وصاحوا؛ والبراح: الأرض الواسعة، والنوح: النساء النوايح، والمكّل: اللاتي فقدن أزواجهن وقيل أولادهن، والعلياء: المكان الرفيع.

96 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لاميّة العرب، 113. البيت الحادي والأربعون، وينظر الصفحات: 77، 84، 111، 114، 125، 127

4- كذلك فقد اعتمد الزمخشري على الدلالة النحوية المترتبة على استخدام الصفة، في البيت العشرين:

إذا الأَمْعَزُ الصَّوَانُ لَأَقَى مَنَاسِمِي تَطَايِرَ مِنْهُ قَادِحٌ وَمُفَلَّلٌ

قال: «والصَّوَانُ: صفة الأَمْعَزِ. وإِنَّمَا يَصِحُّ ذَلِكَ، بِتَقْدِيرِ حَذْفِ مِضَافٍ، أَي: الأَمْعَزُ ذُو الصَّوَانِ. هَذَا التَّقْدِيرُ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ الصَّوَانُ صِفَةً لِلأَمْعَزِ، لِأَنَّ الأَمْعَزَ: الأَرْضُ، وَالصَّوَانُ: الْحِجَارَةُ، وَهُمَا غَيْرَانِ. وَالصِّفَةُ هِيَ الْمُوصُوفُ فِي الْمَعْنَى، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الصَّوَانُ نَفْسَهُ، صِفَةً لِلأَمْعَزِ، لِأَنَّ الأَمْعَزَ لَمَّا لَازِمَتَهُ الْحِجَارَةُ، وَكَثُرَتْ فِيهِ، وَلَا يَكُونُ أَمْعَزَ بَدُونِهَا، جَازَ أَنْ يُعْبَّرَ بِالأَمْعَزِ عَنِ الصَّوَانِ، كَمَا إِذَا كَثُرَ فِعْلٌ مِنْ شَخْصٍ، صَحَّ أَنْ يُوصَفَ بِهِ. فِإِذَا أَكْثَرَ نَوْمَهُ، قُلْتَ: زَيْدٌ نَوْمٌ، وَزَيْدٌ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ، إِذَا كَثُرَ مِنْهُ الذَّهَابُ وَالرُّجُوعُ»⁹⁷.

5- ومرة أخرى يلجأ الزمخشري إلى الدلالة النحوية في بيان إعراب الجملة وأثره في تغيير الدلالة، ومن ذلك ما ورد في البيت الثامن عشر:

وَلَسْتُ بِعِلٍّ شَرُّهُ دُونَ خَيْرِهِ أَلَفٌ إِذَا مَا رَعَتْهُ اهْتِاجٌ أَعَزَلٌ

قال الزمخشري: “وأعزل: خبر مبتدأ محذوف؛ أي: وهو أعزل. وتكون هذه الجملة، حالاً من الضمير في اهتاج؛ أي: اهتاج وهو أعزل. يريد عارياً عن السلاح. ويجوز أن يكون نعتاً لـ“عَلٌّ”⁹⁸.

القسم الثاني: التركيب، ومن الأمثلة على هذا القسم:

1- أثر الحروف في الدلالة، كما جاء في البيت الثامن⁹⁹:

وَإِنْ مُدَّتِ الأَيْدِي إِلَى الرَّادِ لَمْ أَكُنْ بِأَعْجَلِهِمْ إِذْ أَحْشَعُ القَوْمَ أَعْجَلُ

قال الزمخشري، معلقاً على دور حرف الجر الباء في الدلالة: «والباء في «بأعجلهم» للتوكيد، زائدة، غير متعلقة بشيء، وهو نظير اللام في خبر إن؛ وإنما زيدت الباء، دون غيرها، لأنها للإلصاق. ومُلاصَقةُ الشيء بالشيء، تدل على تأكيد العلاقة بينهما. وهذه الباء لا تتعلق بشيء، لأنها لم تأت بالتعدية، فهي كباء خبر ليس»¹⁰⁰. ومن الأمثلة على ذلك أيضاً:

فَلَمْ تَكْ إِلَّا نَبَأَةٌ تَمَّ هَوْمَتٌ فَقُلْنَا: قَطَاةٌ رِبَعٌ أَمْ رِبَعٌ أَجْدَلُ

قال الزمخشري، موظفاً قيمة حرف العطف ثم في الدلالة: «و«تَمَّ» عاطفة للجملة التي بعدها على الجملة التي قبلها، وليست عاطفة لـ«هومت» على نفس يكن، لأنه يؤدي إلى نفي التهويم، ومراد الشاعر إثباته»¹⁰¹. ومن هذا القبيل:

وَيَوْمٍ مِنَ الشِّعْرَى يَذُوبُ لِعَابُهُ أَفَاعِيهِ فِي رَمْضَانِهِ تَتَمَلَّمُ

⁹⁷ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 75-74. البيت العشرون، الأَمْعَزُ: المكان الصلب، والصَّوَانُ: الحجارة المُتَّسِ، والمنسَم في الأصل: خفت البعير، والقادح: الذي يخرج معه النار، والمُفَلَّلُ: المكسر؟

⁹⁸ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 71. البيت الثامن عشر، الغلّ- الفراء، والعل من الرجال المسنّ الصَّخْرَ الجسم، والألف: العاجز، والروع: الفزع، واهتاج: أي أسرع، والأعزل: الذي لا سلاح معه.

⁹⁹ استشهد بهذا البيت ابن هشام الأنصاري، ت: 761، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، (بيروت: المكتبة العصرية، 2000م)، 1/264، الشاهد رقم (113). وعبد الله بن عبد الرحمن ابن عقيل، ت: 769، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، (القاهرة: دار التراث، 1990م)، 1/310. الشاهد رقم (77).

¹⁰⁰ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 54. البيت الثامن.

¹⁰¹ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 130. البيت التاسع والخمسون، التباة: الصوت، وهومت: أي نامت، ربيع: أي أفزع، والأجدل: الضفر.

قال الزمخشري، معبراً عن دور حرف الجر من: «ومن لبيان الجنس والتقدير، ويوم من الأيام التي تطلع فيها الشُعْرَى»¹⁰².

2- دلالة (إذ): ومن الأمثلة على ذلك:

إِذَا زَلَّ عَنْهَا السَّهْمُ حَنَّتْ كَأَنَّهَا مُرْزَاةٌ عَجَلَى تُرْنُ وَتُعْوِلُ

قال الزمخشري: «و«إذ»: منصوبة على الظرف. والعامل فيها جوائها، أي: حنَّت وقت خروج السهم عنها»¹⁰³.

3- دلالة الفعل المبني للمجهول: ومن هذا القبيل:

فَقَدْ حُمَّتِ الْحَاجَاتُ وَاللَّيْلُ مُقَمَّرٌ وَشُدَّتْ لَطِيَّاتِ مَطَايَا وَأَرْحُلُ

قال الزمخشري: «حُمَّت: فعلٌ لما لم يُسمَّ فاعله، والأصل: حَمَمَ. إلا أنهم استثقلوا الجمع بين المثلثين؛ ومأخذهم في ذلك، أنَّ النَّاطِقَ، إذا نطق بحرف، ثم نطق بمثله، فقد عاد إلى الموضع الذي رفع لسانه عنه، من غير فاصل بينهما، وفي ذلك كلفةٌ كالمقيد الذي يتحرك... والحكمة في تجهيل الفاعل، شرفه، وخسنة المفعول، وبالعكس»¹⁰⁴.

ومن الشواهد على عدم توظيف الزمخشري النحو في الدلالة:

1- ما ورد في شرح البيت التاسع:

وَمَا ذَاكَ إِلَّا بَسْطَةٌ عَن تَفْضِيلِ عَلَيْهِمْ وَكَانَ الْأَفْضَلُ الْمُتَفَضَّلُ

قال الزمخشري: «قوله ذاك، إشارة إلى مجموع ما مدح به نفسه، وموضع «ذا» مبتدأ. وبسطة خبره. ولا موضع للكاف من الإعراب، وإنما هي حرف للخطاب...»¹⁰⁵.

2- ما ورد في شرح البيت السابع عشر:

وَلَا خَالِفٍ دَارِيَّةٍ مُتَغَزَلٍ يَرُوحُ وَيَغْدُو دَاهِنًا يَتَكَحَّلُ

قال الزمخشري: «و«لا خالف»، و«دارية»، و«متغزل»: عطف على ما تقدّم من الصفات. ويجوز فيها ما تقدّم من إعراب الصفات. و«يروح» و«يغدو» حالان من الضمير في «متغزل»؛ ويجوز أن يكونا موضع جرٍ نعتٍ لما قبلهما...»¹⁰⁶.

3- ما ورد في شرح البيت الحادي والثلاثين:

مُهْرَتَةٌ فَوْهُ كَأَنَّ شُدُّوقَهَا شُقُوقُ الْعِصِيِّ كَالِحَاتٍ وَبُسْلُ

قال الزمخشري: «مُهْرَتَةٌ: يجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف، تقديره: هي مُهْرَتَةٌ. ويجوز أن يكون صفةً

¹⁰² الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 132. البُعْرَى: الكوكب الذي يطلع بعد الجوزاء، ولوأبه: ما تراه من شدة الحر. والأفاعي: جمع الأفعى، وهي الحية، والرمق: شدة وقع الشمس على الرمل. والتللمل: التحرك على الفراش.

¹⁰³ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 65. البيت الثالث عشر.

¹⁰⁴ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 40. البيت الثاني، حُمَّت: قدرت، أي تحيات وحضرت، ومقمر: أي مضى، وشدت: قويت، والظبية: الحاجة، لطينه: أي لينه، وأرحل: جمع رحل.

¹⁰⁵ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 55. البيت التاسع.

¹⁰⁶ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 70. البيت السابع عشر.

للنظائر. وكذلك فوه. و«كأن» وما عملت فيه، حال من الضمير في فوه، لأن معناه: واسعات الفم. ويجوز جعله نعتاً لـ«نظائر». كالحاتِّ وُسِّل نعتٌ أيضاً، أو خبرٌ مبتدأ محذوف»¹⁰⁷.

4- ما ورد في شرح البيت السادس والثلاثين:

وَتَشْرَبُ أَشَارِي الْقَطَا الْكُدْرُ بَعْدَمَا
سَرَتْ قَرِيْبًا أَحْنَؤَاهَا تَتَصَلَّصُ

قال الزمخشري: «وتشرب: مستأنف، لا محل له من الإعراب. وبعد: ظرفٌ لتشرب. و«ما»: مصدرية، أي بعد سيرها. وهي بما ضُمَّ إليها، في موضع جر. وقريْباً: حال من الضمير في سرت...»¹⁰⁸.

5. المبحث الخامس: الدلالة المُعجمية:

المعنى المُعجمي: «هو المعنى الأولي للكلمة أو المعنى الذي تدلُّ عليه الكلمة المفردة كما في المعاجم»¹⁰⁹، وتعدُّ الدلالة المعجمية من أغنى الدلالات التي اعتمد عليها الزمخشري في شرحه للقصيدة؛ فقد كان الشنفرى على وعي بقيمة الكلمة، ودورها في خلق الدلالات المساهمة في إنتاج المعنى، معتمداً في ذلك على الاختيار، وكان اختياره نابغاً من وحي الطبيعة، وفطرة اللغة السليمة، التي لم تمسها يد التطور أو التجديد، فاتكأ على الكلمات الغريبة التي تستمد إحياءاتها وإشعاعها الدلالي من بعدها عمّا هو مألوف، وهجرها للمبتذل فتحمل هذه الكلمات - على ما بها من غرابة مألوفة أو مستحبة - إيقاعاً يعكس صدق الشاعر وواقعيته في توصيل المعنى الشعري، فحينما يتحدث عن أصحابه يذكر الفؤاد المشيع، والأبيض الإصليت، والصفراء العيطل الهتوف، وحينما يعرف نفسه يذكر أنه ليس مهيباً، ولا جباراً أكهى مريا بعرسه، ولا خرقاً هيقاً، ولا خالقاً دارية، ولا علا، ولا محيار الظلام، وحينما يتحدث عن الجوع ومعاناة الحصول على الطعام يذكر الحوايا التي تطوي على الخمص، والأزل الأطحل الذي تنهاده التنائف، والوجوه الشيب المهلهلة، والفوه المهترئة، والمراميل التي تُعزِّي بعضها، إلى آخر ذلك من الكلمات الغريبة التي امتلأت بها اللامية¹¹⁰.

وقد أشار إليه الزمخشري في مقدّمة الشرح، فقال: «وخطابني لمن نشأ في علم الإعراب، وحقّق في ميادين أفكاره بالعجب والإطراب... وطلع أساس البلاغة، وعرف براعة البراعة...»¹¹¹.

وورد التفسير المعجمي في شرح الزمخشري على خمسة أنواع، هي: التفسير بالحد أو التعريف، والتفسير بالصد، والتفسير بالاشتقاق، والتفسير بالمشترك اللفظي، والتفسير بأي، وفيما يأتي بيان هذه الأنواع مع الشواهد:

1- التفسير بالحد أو التعريف (الترجمة): وهو من أكثر أنواع التفاسير لدلالات الألفاظ شيوعاً في شرح الزمخشري للامية العرب، ويُقصد به: «أن تُفسّر الكلمة بكلمة أخرى من اللغة نفسها، أو بأكثر من كلمة أخرى من اللغة نفسها كذلك، أي إن التفسير بالترجمة يشمل نوعين من التفسير:

النوع الأول: شرح اللفظ بلفظ آخر يرافقه أو يقاربه.

النوع الثاني: تفسير اللفظ بأكثر من لفظ، أي شرح دلالته شرحاً قصيراً يسيراً»¹¹².

¹⁰⁷ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 105. البيت الحادي والثلاثون، المهترئة: الواسعة الأشداق، فوه: مفتوحة الفم، والشيق: جانب الفم، والكلوخ: تكشر في غبوس، وبتلّ أي كرههته الوجوه.

¹⁰⁸ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 109. البيت السادس والثلاثون، الأسار: بقية الشراب في قعر الإناء، والأحناء: الجوانب، تتصلص: تصوّت. ونظر الصفحات: 44، 46، 56، 58، 62، 64، 67، 79، 83، 86... .

¹⁰⁹ نور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيق، 83.

¹¹⁰ عصام عبد المنصف أبو زيد، «لامية العرب: دراسة نحوية نصية»، 22.

¹¹¹ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 32. وقد علق محمد حوز محقق الشرح على هذا النص، في هامش الصفحة نفسها، قائلاً: «لعله يريد كتابه (أساس البلاغة)».

¹¹² عبد الكريم جبل، في علم الدلالة، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1997م)، 52.

فمن الأمثلة على النوع الأول، البيت الثالث عشر:

إِذَا زَلَّ عَنْهَا السَّهْمُ حَنَّتْ كَأَنَّهَا مُرْزَاةٌ عَجَلَى تُرْنُ وَتُعُولُ

قال الزمخشري: «زلَّ السهم: خرج منها. وحنت: صوتت... وعجلى: مسرعة»¹¹³. ومن الأمثلة عليه أيضاً، ما ورد في البيت الخامس عشر:

وَلَا جُبًّا أَكْهَى مُرَبِّ بَعْزِهِ يُطَالِعُهَا فِي شَأْنِهِ كَيْفَ يَفْعَلُ

قال الزمخشري: «الجُبَّا: الجبان. والأكهى: الأبحرُ والكدرُ الأخلاق...»¹¹⁴.

ومن الأمثلة على النوع الثاني البيت الخامس:

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ: سَيْدٌ عَمَلَسٌ وَأَرْقَطٌ زَهْلُولٌ وَعَرَفَاءُ جِيَّالٌ

قال الزمخشري: «الأرقط: قريب من الأغر، وقيل ما فيه سوادٌ يشوبه نقط بياض، والمراد به النمر»¹¹⁵. كذلك جاء في البيت السابع عشر:

وَلَا خَالِفٍ دَارِيَّةٍ مُتَغَزَلٍ يَرُوحُ وَيَعْدُو دَاهِنًا يَتَكَحَّلُ

قال الزمخشري: «الداري: المقيم في داره لا يفارقها؛ والداري: العطار. ويجوز أن يكون مراده هذا؛ لأنَّ العطار يكتسب من ريح عطره، فيصير بمنزلة المتعطر؛ فأراد: إني لست ممن يتشاغل، بتطبيب بدنه وثوبه، أو يكتسب من طيب حليلته، لملازمتها لها»¹¹⁶.

2- التفسير بالضد، وهو أن تُفسَّر الكلمة التي تضادها، وذلك كأن يُفسَّر لفظ (الخير) -مثلاً بأنه: (ضدَّ الشرّ)»¹¹⁷. ومن الأمثلة على ذلك ما أورد الزمخشري في بيان معنى كلمة (دونكم) في البيت الخامس:

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ: سَيْدٌ عَمَلَسٌ وَأَرْقَطٌ زَهْلُولٌ وَعَرَفَاءُ جِيَّالٌ

فقال: «دون: يُستعمل نقيض فوق»¹¹⁸. ومن هذا القبيل، ما ورد في البيت الثاني عشر:

هَتُوفٌ مِنَ الْمُلْسِ الْمُتُونِ تَزِينُهَا رَصَائِعُ قَدْ نِيَطَتْ إِلَيْهَا وَمِحْمَلٌ

قال: «والمالسة: ضد الخشونة، أي هذه القوس ملساء، لا عُقَدَ فيها، ولا خشونة»¹¹⁹.

3- التفسير بالاشتقاق: ومن الأمثلة على ذلك، ما ورد في البيت التاسع عشر:

وَأَسْتُ بِمِخْيَارِ الظَّلَامِ إِذَا أَنْتَحَتْ هُدَى الْهَوَجْلِ الْعَسِيفِ يَهْمَاءُ هَوْجَلٌ

¹¹³ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 65. البيت الثالث عشر، المرزاة: التي تعادها الرزايا، وترن: تُصوت، وتعول: ترفع صوتها بالبكاء.

¹¹⁴ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 67. البيت الخامس عشر، المرَب: المقيم على امرأته لا يفارقها. وينظر الصفحات: 42، 43، 44، 45، 49، 57، 60، 62.

¹¹⁵ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 47. البيت الخامس، السيد العملس: الذئب القوي على السير السريع.

¹¹⁶ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 70. البيت السابع عشر، الخالف: الذي لا خير فيه. وينظر الصفحات: 45، 46، 49، 57، 69، 70، 85، 115، 130.

¹¹⁷ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 54.

¹¹⁸ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 46. البيت الخامس.

¹¹⁹ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 61. البيت الثاني عشر، المنف: الصوت، والرصاع: ما يرضع به من جواهر، ونيطت: علقت. والمحجل: علاقة السيف. وانظر الصفحات: 70، 119، 123.

قال الزمخشري: «المِحْيَارُ: المُتَحَيِّرُ، يُقال: حَارَ حَيْرَةً وَحَيْرًا، أي تحيَّر في أمره»¹²⁰. كذلك في البيت التاسع والعشرين:

مُهَلَّلَةٌ شَيْبُ الوُجُوهِ كَأَنَّهَا فِدَاخٌ بِأَيْدِي يَاسِرٍ تَتَقَلَّقُلُ

قال: «والشَّيْبُ: جمعُ أشيب، وشيباء، مأخوذٌ من شاب إذا ابيضَّ. والقِدَاخُ: جمع قذح، وهو السَّهْم قبل أن يراش، ويركب عليه نصله»¹²¹.

4- التفسير بالمشارك اللفظي: «الاشترك في اللغة هو إعطاء اللفظ الواحد معنيين أو أكثر، فُتَسَمَّى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، نحو: عين الماء، وعين المال، وعين السحاب»¹²²، ومن الأمثلة عليه:

عَدَا طَاوِيًا يُعَارِضُ الرِّيحَ هَافِيًا يَخُوْتُ بِأَذْنَابِ الشِّعَابِ وَيُعَسِّلُ

قال الزمخشري: «وهافياً - يُحْتَمَلُ أن يُراد به الجائع. يُقال: رجلٌ هَافٌ، وَسَبْعُ هَافٍ إذا كان جائعاً. ويُحتمل أن يراد به السُّرعة في العدو، مرَّ الصَّبِيُّ والدَّبْتُبُ يَهْفُو، إذا خَفَّ على الأَرْضِ واشتدَّ عدوهُ»¹²³. كذلك في البيت الثلاثين:

أَوِ الخَشْرَمُ المَعْبُوثُ حَنَحَتْ دَبْرَهُ مَحَابِيضُ أَرْدَاهُنَّ سَامٍ مُعَسِّلُ

قال الزمخشري: «الخَشْرَمُ: رئيسُ النَّحْلِ. والخَشْرَمُ: بيتُ الزَّنابير. والخَشْرَمُ: النَّحْل. فعلى هذا الوجه، لا واحد له من لفظه»¹²⁴.

5- استخدام (أي): وقد كَثُرَ هذا النوع في شرح الزمخشري، ومن الأمثلة عليه:

عَدَا طَاوِيًا يُعَارِضُ الرِّيحَ هَافِيًا يَخُوْتُ بِأَذْنَابِ الشِّعَابِ وَيُعَسِّلُ

قال الزمخشري: «ويعسل: أي يمشي خبياً، يقال: عَسَلَ الذئب يعسل عَسَلًا وَعَسَلَانًا إذا أعنق وأسرع»¹²⁵. ومن الأمثلة عليه أيضاً:

هَمَمْتُ وَهَمَمْتُ وَابْتَدَرْنَا وَأَسْدَلْتُ وَشَمَّرَ مَيِّي فَارِطٌ مُتَمَهِّلُ

قال الزمخشري: «يقال: أسدل ثوبه أي: أرخاه، وبهذا المعنى استعمله الشاعر هنا، أي: أرخت جناحها، فذهب جريها، بمعنى: خف»¹²⁶.

6. المبحث السادس: دلالة تحرير المعنى:

والمراد بهذه الدلالة: إجمال المقصود من الألفاظ والتراكيب بأقصر عبارة، وقد عمَد الزمخشري إلى تحرير المعنى، في عدد كبير من الأبيات، أذكر منها:

120 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 72. البيت التاسع عشر، انتحت: قصدت واعتزضت، والهوجل: الرجل الطويل، والعسيبف: الأخذ على غير الطريق، وبهما الغلاة: التي لا يُهتدى فيها للطريق.

121 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 91. البيت التاسع والعشرون، مُهَلَّلَةٌ: رقيقة اللحم، والياسر: المقامر بالألأم. والميسر: قمار العرب، وتتقلقل: تتحرك وتضطرب.

122 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 105.

123 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 86. البيت السابع والعشرون، طَاوِيًا: جائعاً، ويخوت: يخطف، والشعب: الطريق في الجبل، ويعسل: أي يمشي خبياً.

124 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 103. البيت الثلاثون، المبعوث: الذي يسرع في السير، وحنحت: أي حضن، والحابيض: المشاور، وهي عيدان مُشْتار العسل. وينظر الصفحات: 46، 75، 108، 124.

125 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 86. البيت السابع والعشرون.

126 الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 110. البيت السابع والثلاثون، الفارط: المتقدم.

البيت الرابع عشر:

وَلَسْتُ بِمِهْيَافٍ يُعَشِّي سَوَامَهُ مُجَدَّعَةً سُقْبَانُهَا وَهِيَ بُهْلُ

بعد أن أورد الزمخشري القضايا الصرفية والنحوية والمعجمية المتعلقة بالبيت، قال: «والمعنى: أنني بطيء العطش، أدخل بسوامي إلى المرعى البعيد، لتنال منه، ولا أخاف سرعة العطش»¹²⁷. ومن الأمثلة على ذلك أيضاً، البيت الثامن والعشرون:

فَلَمَّا لَوَاهُ الْقَوْتُ مِنْ حَيْثُ أَمَّهُ دَعَا فَاجَابَتْهُ نَظَائِرُ نُحْلُ

علق الزمخشري قائلاً: «يريد أنه لما عزَّ عليه القوت، طلبه عند غيره، فوجد حاله كحالها في الهزل من الجوع»¹²⁸. وفي البيت الثاني والأربعين:

وَأَلْفٌ وَجَهَ الْأَرْضِ عِنْدَ افْتَرَاشِهَا بِأَهْدَأُ تُنْبِيهِ سَنَاسِنُ قُحْلُ

قال الزمخشري: «والمعنى: أتتني قد ألفت وجه الأرض، مع ما أنا فيه من الجهد، وسوء الحال، وألزم قوتي على هذه الحالة»¹²⁹. وفي البيت الخمسين:

فإني لَمَوْلَى الصَّبْرِ أَجْتَابُ بَزَّةً على مثل قلب السبع والحزم أفعَلُ

قال الزمخشري: «والمعنى: أتتني القائم بالصبر، أتصرف فيه كما أريد وأحتدي الحزم، فإنني ملك هذه الأشياء، وقاهر لها»¹³⁰.

الخاتمة

تناول البحث مستويات التحليل اللغوي الواردة في كتاب (أعجب العجب في شرح لامية العرب) للزمخشري (538هـ)، وقد تمخض عن الدراسة النتائج الآتية:

1- ثمة ارتباط وثيق بين قواعد اللغة والنصوص الأدبية، الأمر الذي جعل كثيرين من علماء اللغة يتجهون إلى شرح تلك النصوص واستنباط المعاني والقواعد منها.

2- لامية العرب هي للشنفرى الأزدي، يؤكد ذلك ما ورد في البحث من أدلة عقلية ونقلية وتاريخية.

3- تبيّن من خلال الدراسة أنّ الدلالة المعجمية أكثر الدلالات شيوعاً في الشرح؛ فقد عمد إليها الزمخشري في جلّ أبيات القصيدة، كما يجعل التنبيه إلى أنّ الزمخشري، وفي أبيات كثيرة لم يوظف المعنى المعجمي في الدلالة؛ إذ إنه اكتفى بذكر المعنى اللغوي فقط.

4- ربط الزمخشري في أحيان متفاوتة من الشرح بين القواعد النحوية والدلالة، وفي أحيان أخرى لم يوظف الإعراب الذي يقدمه في خدمة الدلالة.

¹²⁷ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 76. البيت الرابع عشر، المهياف: سريع العطش، السوام: المال الراعي، والمجدعة: التي قطعت أذناها، والسقب: الذكر من ولد الناقة، وبهّل: جمع باهل، هي الناقة التي لا صرار عليها.

¹²⁸ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 89. البيت التاسع والعشرون، اللين: المطل والدفع، وأمة: قصده، النخل: المهازل.

¹²⁹ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 114. البيت الثاني والأربعون، الأهداء: شديد الثبات، وتنبية: أي ترفعه وتبعده، والسناسن: حروف فقار الظهر، وهي مغازر رؤوس الأضلاع، وقحّل: أي جافة يابسة.

¹³⁰ الزمخشري، أعجب العجب في شرح لامية العرب، 122. البيت الخمسون، مولى الصبر: وليه، وأجتاب: ألبس، والبرزمن الثياب: أمتعة البرازة، والسمغ: سيع مركب، وهو ولد الذهب من الضبع. والحزم: ضبط الرجل أمره وأخذ بالثقة.

- 5-الدلالة الصرفية في شرح الزمخشري، أفر الدلالات في الكتاب؛ إذ إنَّ الزمخشري لم يوظف الدلالة الصرفية إلا في عدد محدود من الآيات.
- 6-وظف الزمخشري الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والشواهد الشعرية، والأمثال العربية في خدمة الدلالة، وكان يستفيض أحياناً في ذكر الشواهد؛ ففي شرحه للبيت الأول استشهد بثلاثة أبيات، وثلاث آيات قرآنية.
- 7-لم يتبع الزمخشري منهجاً محدداً في تناوله للشرح، وهذا أحد المآخذ المنهجية التي أخذت على شرح الزمخشري على لامية العرب.
- 8-يغلب على الزمخشري في شرحه طابع الأمانة العلمية؛ إذ إنه في كثير من شواهده حريص على نسبة الأقوال لأصحابها.
- 9-أخذ الزمخشري من ظواهر اللامية منطلقاً إلى تقارير نظرية، ومناقشات لمسائل خلافية، وإلى بسط العلل ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.
- 10-براعة الزمخشري في تناوله المسائل النحوية والصرفية مع ربط التوجيه النحوي بالذوق الأدبي والأسلوب البلاغي.
- 11-استشهد الزمخشري بأعلام اللغة والنحو، مثل: الخليل، وسيبويه، والكسائي، والفراء، والأخفش، والأصمعي، وابن كيسان، والفارسي، والجوهري، كما أكثر من ذكر آرائهم النحوية.
- 12-احتوى شرح الزمخشري على أمهات مسائل النحو التي تتردد على ألسنة النحاة، وتوجد في المصادر النحوية، مثل: مسألة رافع الاسم بعد الظرف، ومسألة حكم المرفوع بعد لولا، ومسألة (من) ومعانيها، ومسألة واو ربّ وأثرها فيما بعدها.
- 13-نتج من خلال القراءة في الكتاب موسوعة الزمخشري الذي جمع علوم اللغة المتنوعة، إضافة إلى الغزارة الدينية والشعرية.
- 14-ورد التفسير المعجمي في شرح الزمخشري على خمسة أنواع، هي: التفسير بالحد أو التعريف، والتفسير بالضد، والتفسير بالاشتقاق، والتفسير بالمشارك اللفظي، والتفسير بأي.
- 15-لجوء الزمخشري إلى اللغات في شرحه للأبيات، وهي سمة بارزة لا توجد عند غيره¹³¹ من شراح اللامية.
- 16-استند الزمخشري على الشواهد الشعرية، في ثلاثة وخمسين موضعاً، نسب فيها الشواهد لأصحابها في ستة وعشرين موضعاً، ولم ينسبها في سبعة وعشرين موضعاً.

¹³¹ علي يحيى السرحاني، «منهج العكبري في كتابه «إعراب لامية الشنفرى مع دراسة للمسائل النحوية والصرفية فيه»، 165.

Kaynakça

- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l -Arabî*. Çev. Abdulhalîm en-Neccâr. 4. Baskı. Mısır: Dâru'l -Ma'ârif, 1977.
- Cebel, Abdülkerîm. *fi 'İlmi'd-Delâle*. Kahire: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1997.
- Dayf, Şevkî. *el-'Asru'l-Câhilî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 2003.
- Ebû Zeyd, İsmâ Abdülmensaf. *Lâmiyyetu'l-'Arab: Dirâse Nahviyye Nasıyye*. Mecelle Câmi'a Tantâ. Külliyyetu'l-Âdâb. 1. Cilt. Sayı 27. 2014.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hulâf beyne'l-Nahviyyini'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetu'l-Elibbâ' fi Aḥbârî'l-Udebâ'*. Thk: İbrahim el-Sâmerrâ'î. Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1959.
- Enîs, İbrahim. *Delâletu'l-Elfâz*. 5. Baskı. Mısır: Mektebetu'l-Ancelû'l-Mısıriyye, 1984.
- Hafni, Abdülhalîm. *Şi'ru'l-Sâ'lik Menhecuhû ve Haşâişuhû*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l- Kuttâb, 1979.
- Hafnî, Abdülhalîm. *Şerh Lâmiyyeti'l-'Arab*. Kahire: Mektebetu'l-Adab, 2008.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemu'l-'Udebâ'î İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib*. Thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'u. Beyrût: Müessesetu'l-Ma'ârif, 1999.
- Hamlâvî. Ahmed. *Şezâ'l-'Arf fi Feni's-Şarf*. Kahire: Matba'a Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1957.
- Hasan, Abbâs. *el-Nahvu'l-Vâfi*, 4. Baskı. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1964.
- Hızır, Fethi İbrahim. *Nahve Nesakin Menheciiyi li'Dirâseti'n-Nahvi's-Şi'riyyi'l-Câhiliyyi: Lâmiyyetü'l-'Arab li's-Şanferâ el-Ezidî Enmûzecen*. Ürdün: Mecelletü'l-Miškât li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 3. Cilt, Sayı: 1, Ocak 1437/ 2006.
- Hûfî, Ahmed. *ez-Zemahşerî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l- Kuttâb, 1980.
- İbn Akîl, Abdullah b. Abdurrahman. *Şerh İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 1. Baskı. Kahire: Dâru'l-Türâs, 1990.
- İbn Atâ el-Mısıri. *Bulûḡu'l-Ereb fi Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*. Thk: Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî ve Muhammed Abdürrezzak İrfân. Mısır: Tab'atu Dâru'l-Hadîs, 1959.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Lem'u fi'l-Arabiyye*. Thk. Hâmid el-Mümin. Menşûrât Cem'iyye Munteğâ'n-Neşr. 1. Baskı. Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1982.
- İbn Ḥallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-'A'yan*. Thk. İhsân 'Âbbâs. Beyrut: Dâr Sâdır, 1977.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Abdullah b. Yusuf. *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 1.Baskı. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2000.
- İbn Tayfûr, Ebû'l-Fazl Ahmed. *el-Kasâidu'l-Mufredâtu'l-Lefi Lâ Misle Lehâ*. Thk: Muhsin Ğiyâd. Beyrut: Manşûrât 'Uveydât, 1977.
- İbn Ya'îş, Ali el-Musulî. *Şerhu'l-Mufassal*. Thk. İmîl Yakûb. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Zâkûr el-Fâsî, Muhammed b. Kasım b. Muhammed. *Tefricu'l-Kurab 'an Kulûbi Ehli'l-Ereb fi Ma'rifeti Lâmiyyeti'l-'Arab*. Thk. M. Muhammed el-Âmûdî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-

- Kutubi'l-`İlmiyye, 1995.
- Kâli, Ebu Ali İsmail b. el-Kâsım. *Emâli*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987.
- Kuş'amî, Ahmed b. Abdullah. *el-Mesâilu'n-Nahviyye ve't-Tasrifıyye fi Şurûhi Lâmiyyeti'l-'Arab li's-Şenferâ Hattâ Evâhiri'l-Karni's-Sâbi'i'l-Hicrî: Cem'an ve Dirâse*. Suudi Arabistan: el-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2001.
- Levşan, Nûru'l-Hüdâ. *İlmu'd-Delâle: Dirâse ve Tatbîk*. İskenderiyye: el-Mektebetu'l-Câmi'i'l-Hadîs, 2006.
- Mehmet Ali, Bakır. *el-Kâidetu'n-Nahviyyetu'l-Câize ve'l-Ma'nâ: Dirâse Nahviyye Nazariyye Tahlîliyye*. 1. Baskı. Ankara: Dâr İlahiyat li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2020.
- Muberrid, Muhammed b. Yezîd. *el-Muktezab*, Thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme. Kahire: Lecnetu İhyâ'i't-Turâsi'l-İslâmî, 1994.
- Mücâhid, Abdulkerim. *İlimu'l-Lisâni'l-'Arabî*. 1. Baskı. Amman: Dâr Usâme Linneşr ve't-Tevzi, 2005.
- Râcihî, 'Abduh. *et-Tatbîku's-Şarfi*. Beyrût: Dâru'n-Nahda, bty.
- Rummânî, Ebû el-Hasan Ali b. İsa. *Me'ânî'l-Hurûf*. Thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî. Kahire: Dâru Nahda, 1973.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik bin Muhammed. *Şimâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mansûb*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru Nahda Mısr li't-Tab'i ve'l-Neşr, 1384/1965.
- Serhânî, Ali Yahya. *Menhecû'l-'Ukburî fi Kitâbihî "İrab Lâmiyyeti's-Şanfara" ma'a Dirâseti'l-Mesâili'n-Nahviyye ve's-Şarfiyye fihi*". Suudi Arabistan: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksekisans Tezi), 2003.
- Sibeveyh, 'Amr b. Osmân. *el-Kitâb*, Thk: Abdusselâm Hârûn. 3. Baskı. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1996.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'l-Nuhât*. Thk: Mustafa Abdülkâdir Atâ. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-`İlmiyye, 2004.
- Şanfara. *ed-Divân*, Thk: E. Bed'î Yakûb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1991.
- Ukburî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdullah. *el-Tebyîn 'an Mezâhibi'n-Nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn*. Thk: Abdurrahman b. Usîmîn. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.
- Ukburî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdullah. *Şerhu Lâmiyyeti'l-'Arab*. Thk: Muhammed Hayru'l-Halvânî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- Ukkâşe, Mahmud. *et-Tahlîlu'l-Lüğaviyyu fi Dav'i 'İlmi'd-Delâle Dirâsetu fi'd-Delâleti's-Şavtiyyeti ve's-Şarfiyyeti ve'n-Nahviyyeti v'el-Mu'cemiyeti*. 1. Baskı. Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât. 2005.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *A'cebu'l-'Aceb fi Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*. Thk: Muhammed Huvvar. 1. Baskı. Dimaşk: Dâru Sa'di'd-Din, 1987.
- Zirikli, Hayreddin. *el-'A'lam*. 16. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2005.

التطور الدلالي في الألفاظ العربية الواردة في كتاب سلسلة اللسان

SİLSİLETU'L-LİSÂN KİTABINDA GEÇEN ARAPÇA KELİMELEERDE ANLAM DEĞİŞMESİ
THE SEMANTIC CHANGE IN ARABIC WORDS THAT ARE MENTIONED IN THE BOOK
OF *SİLSİLAT AL-LİSÂN*

MALEK HASSAN MAHMOUD ABDUL QADER

Dr. Öğr. Üyesi. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Denizli/ Türkiye
Assistant Professor. Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and and
Rhetoric, Denizli/Turkey

mabdulqader@pau.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6031-7702

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
22 Mayıs 2020	22 May 2020
Kabul Tarihi	Accepted
08 Aralık 2020	08 December 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.741499>

ATIF/CITE AS:

Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud, "التطور الدلالي في الألفاظ العربية الواردة في كتاب سلسلة اللسان" [*Silsiletu'l-Lisân* Kitabında Geçen Arapça Kelimelerde Anlam Değişmesi], [*The Semantic Change in Arabic Words that Are Mentioned in the Book of Silsilat al-Lisân*], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 821-849.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



The Semantic Change in Arabic Words That Are Mentioned in the Book of *Silsilat al-Lisân*

Abstract

Arabic language learners in the Turkish Republic are basically divided into two sections of students: the students of theology and the students of literature. Arabic language is, usually, taught to these two sections during a preparatory stage throughout a course of Arabic language which uses various books such as “*Silsilat al-Lisân*”. However, as soon as the students finish their preparatory stage, they find themselves surrounded with classical Arabic texts, especially the students of theology, whose study focuses on Holy Quran and as-Sunnah among other many resources that need strong vocabulary inventory that students should acquire through the predatory stage. What students have learnt from modern vocabulary cannot help them in understanding the Classical Arabic texts. On the other hand, the Turkish language has borrowed a great number of Arabic words. It is worth mentioning that some words moved from Arabic to Turkish have changed their meanings to some certain words and expressions in Arabic, but this has resulted in some misunderstanding of meanings of the words by the Turkish students.

The importance of this study lies in that the book of “*Silsilat al-Lisân*” attracts the attention of the Arabic teachers who teach this book, so they can inform and notify Turkish students about the semantic change happened over the Arabic words throughout history or after their movement to Turkish to make it easier for the students to understand the Arabic texts in spite of the historical variety and make them avoid any misunderstanding that is related to the semantic change.

This study aims to investigate the semantic change of Arabic words in the Book of “*Silsilat al-Lisân*” and this general objective underlies some sub objectives that can be achieved by answering the questions of the study which are: 1. What is the semantic change? What are its reasons? What are its types? 2. What are the Arabic words that were included in the book of “*Silsilat al-Lisân*” and semantically changed inside the Arabic language or by the movement into the Turkish language?

In order to answer these questions, the study was divided into two parts: the theoretical part and the practical part. The theoretical part that depended on the inductive approach to the resources that tackled the issue of the semantic change to identify its meaning, reasons and styles. The study redressed

some issues that were not in the resources and have been approved. The paper appended each reason and style with many clear examples.

As for the practical part, it was represented by making an induction to all the words semantically changed in the book of "Silsilat al-Lisân". This part was divided into two sections: the semantic change of the Arabic meaning of the Arabic words and the semantic change in the Arabic words moved into the Turkish language in the book of "Silsilat al-Lisân". Throughout the induction and collection process, the study depended on standards and approaches in order to narrow the words down and count them such as the process of approving nouns not verbs because Arabic language is a derivative language and knowing the indication of the noun makes recognizing the function of the verb an easy task. Also, the linguistic borrowing from Arabic to Turkish is usually a "nounal" one. Furthermore, the study was based on the lexical meaning of the word, which is common neither the rhetorical one nor using the private meaning that cannot be confined.

The study resulted that the reasons behind the semantic change are linguistic, social, psychological and cultural. Also, the semantic change of words can take many forms such as narrowing and widening. It counted 180 Arabic words mentioned in the Book of "Silsilat al-Lisân" that had undergone semantic changes. 140 of these words evolved in Arabic itself and 42 words were also evolved after their movement to Turkish. Finally, the study recommended doing many studies about this phenomenon to make it easier to understand classical Arabic and to avoid any misunderstanding.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Arabic for Non-Native Speakers, Silsilat al-Lisân, Semantics, Semantic Change.

Silsiletü'l-Lisân Kitabında Geçen Arapça Kelimelerde Anlam Değişmesi

Öz

Türk üniversitelerinde Arapça öğrenenler: ilahiyat öğrencileri ve edebiyat öğrencileri olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Genellikle Arap dili, bu iki gruba hazırlık sınıflarında "Silsiletü'l-Lisân" gibi modern Arapça'ya dayalı müfredatı içeren kitaplar aracılığıyla öğretilmektedir. Bununla birlikte, "Silsiletü'l-Lisân" ve bu iki öğrenim grubunun kaynaklarının ve referanslarının çoğu, Arap dilinin zaman içinde anlamsal değişimlere uğramış olan klasik Arapça'ya ait ifadeler ile yazılmıştır. Bu kelimelerin Türkçe'ye aktarılmasıyla, hazırlık aşamasındaki öğrenci tarafından öğrenilen kelimelerin anlamları, klasik metinleri anlamada ona yardımcı olmamakta, üstelik yanlış anlamasına da yol açmaktadır.

Dilin değişmesi konusu farklı perspektiflerden pek çok araştırmacının ilgisini çekmiş, ancak araştırmalarda bu konunun anadili Arapça olmayanlara öğretilmesi üzerinde durulmamıştır. Bu çalışma, Türkiye Cumhuriyeti'nde birçok yükseköğretim kurumunda Türk öğrencilere Arapça öğretmek için onaylanmış kitaplardan biri olan "Silsiletü'l-Lisân" kitabında yer alan Arapça ifadelerin anlamsal değişimini ele almaktadır. Söz konusu kitap Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki "The Mother Tongue Center" tarafından basılmış olup sürekli güncellenmekte ve geliştirilmektedir. Kitap dört seviyeden oluşmaktadır: Giriş, başlangıç, orta ve ileri düzey. Bu dört seviye çeşitli dil becerilerini kapsamaktadır: Okuma, yazma, dinleme ve konuşma. Bölümleri farklı dilbilimsel araştırmalara ayrılmıştır: Fonem, morfoloji, gramer, sözlük ve belagat. Her seviye iki ders kitabından oluşmaktadır. Giriş alıştırma kitabına ek olarak toplam sekiz kitap içermektedir.

Bu çalışmanın önemi, Arap dili öğretmenlerinin, özellikle de öğrencisi Türk olan öğretmenlerin, tarih boyunca Arapça ifadeleri etkileyen "anlamsal gelişim,, kısmına ya da bu ifadelerin Türkçeye aktarılmalarında, "Silsiletü'l-Lisân" kitabı özelinde dikkatleri çekmesidir. Öğretmen, Türk öğrencinin dikkatini bu konulara çekerek Arapça metinlerin çeşitli tarihsel aşamalarının anlaşılmasını dolayısıyla Arapça'yı öğrenmesini kolaylaştıracaktır. Ayrıca Arapça öğrenen Türk öğrencinin kelimelerin anlamsal gelişiminden kaynaklanan yanlış anlamalara düşmesini de engelleyecektir.

Bu çalışma, « Silsiletü'l-Lisân » kitabında yer alan Arapça ifadelerin anlamsal gelişimini teorik ve pratik olmak üzere iki başlık üzerinden ele almaktadır. Bu bağlamda karşımıza iki temel soru çıkmaktadır. Birincisi: Anlamsal değişme, sebepleri ve metotları nelerdir? İkincisi: Anlambilimsel gelişim aısından "Silsiletü'l-Lisân" kitabında geçen Arapça kelimeler nedir ve Türkçe'ye aktarımı nasıldır? Bu iki sorunun cevabı, çalışmanın iki konuya bölünmesini gerektirmektedir: Birincisi anlamsal değişme kısmı, ikincisi ise nedenleri-örüntüleri ile ilgili olan teorik kısımdır. Teorik aından; anlamsal gelişim, nedenleri ve kalıpları tümdengelim yöntemi kullanılarak ele alınmıştır. Pratik aından ise, «Silsiletü'l-Lisân» kitabında anlamı değişen ve gelişen tüm ifadeler için tümevarım yöntemi kullanılmaktadır. Bu kısım da iki farklı kategoriye ayrılmıştır: Birincisi, «Silsiletü'l-Lisân» kitabında geçen Arapça kelimelerin kendi içinde anlamsal değişimi; ikincisi ise Türkçe'ye intikal eden Arapça kelimelerin anlamsal değişimidir. Bütün tümevarım ve toplama süreci boyunca çalışma, kelimelerin sınırlandırılması ve sayılması aısından belirli standartlara ve yaklaşımlara dayanmaktadır. Çünkü Arapça iştikakî bir dildir. İsmi delaletini bilmek, fiilinde anlamını bilmeyi kolaylaştırmaktadır. Nitekim Arapça'dan

Türkçe'ye geçişler daha çok isimler yoluyla olmuştur. Bu bağlamda çalışma, belagî ya da kelimelerin özel kullanımındaki anlamlarına delalet etmenin aksine Türkçe'de çağdaş ve sözlük anlamına işaret etmesine dayanmaktadır.

Çalışmada tümevarım yöntemi kullanılarak anlamsal değişimin, kelimelerin hayatındaki sürecin özü olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun nedenleri arasında dilsel, sosyolojik, kültürel, psikolojik, ansiklopedik ve medeniyetle ilgili farklılıklar yer almaktadır. Aynı şekilde, kelimelerin anlam bilimsel değişiminde daralma, genişleme ve çeşitli retorik yöntemler gibi birçok unsurlar da yer almaktadır. Çalışma, "Silsiletü'l-Lisân" daki anlam bilimsel gelişmeden etkilenen 180 Arapça kelime ile sınırlandırılmıştır. Bu 182 kelimenin 140'unun anlamı Arapça içinde değişirken, 42 kelimenin anlamı ise Arapça'dan Türkçe'ye aktarılırken değişmiştir. Araştırma, klasik Arapça metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve öğrenciyi yanlış anlamaya düşmekten kurtarmak için bu olgunun daha fazla incelenmesine ihtiyaç olduğunu da göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Ana Dili Arapça Olmayanlar, Silsiletü'l-Lisân, Anlambilim, Anlam Değişmesi.

التطور الدلالي في الألفاظ العربية الواردة في كتاب سلسلة اللسان

ملخص

إنّ التطور اللغوي سنة في حياة أي لغة لا سيما المستوى الدلالي فيها. فالمستوى الدلالي للغة يتسم بمرونة كبيرة في التغيير والتطور والانتقال بين اللغات المختلفة. وهذا التطور ليس بالضرورة أن يكون مقصوداً بل هو غالباً ما يكون عفويًا وتلقائيًا. وقد حظت مسألة التطور اللغوي باهتمام العديد من الباحثين وفق منظورات عديدة، إلا أنهم لم يولوا عناية بالغة لأثر هذه المسألة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. وتتناول هذه الدراسة مسألة التطور الدلالي للألفاظ العربية الواردة في كتاب "سلسلة اللسان"، وهو أحد الكتب المعتمدة في الكثير من مؤسسات التعليم العالي في الجمهورية التركية لتعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك. وهذا الكتاب صادرٌ عن "مركز اللسان الأم" في الإمارات العربية المتحدة، وهو قيد التحديث والتطوير المستمر. ويتكون الكتاب من أربعة مستويات: التمهيدي، والمبتدئ، والمتوسط، والمتقدم. وتغطي هذه المستويات الأربعة مختلف المهارات اللغوية قراءة وكتابة واستماعًا ومحادثة، موزعة أقسامها على مختلف المباحث اللغوية: صوتًا و صرفًا، ونحوًا، ومعجمًا، وبلاغة. وكل مستوى يتكون من كتابين دراسيين بحيث يكون مجموعها ثمانية كتب، إضافة إلى كتاب التدريبات للمستوى التمهيدي. ويعتمد هذا الكتاب على اللغة العربية الفصيحة المعاصرة.

وينقسم متعلمو اللغة العربية في الجامعات التركية إلى فئتين: طلبة الإلهيات، وطلبة الآداب. وغالباً ما تُدرّس اللغة العربية لهاتين الفئتين في المرحلة التحضيرية من خلال مناهج تعتمد على اللغة العربية الحديثة، ومنها "سلسلة اللسان"، غير أن معظم المصادر والمراجع لهذين التخصصين قد كتبت باللغة العربية الكلاسيكية التي أصاب ألفاظها مع الوقت تطورٌ دلالي، سواء داخل اللغة العربية ذاتها، أو بانتقال هذه الألفاظ إلى اللغة التركية، ولذا فإن معاني الألفاظ التي تعلمها الدارس في المرحلة التحضيرية لن تسعفه في فهم النصوص الكلاسيكية، وقد توقعه في سوء الفهم.

وتتناول هذه الدراسة مسألة التطور الدلالي للألفاظ العربية الواردة في كتاب "سلسلة اللسان" من خلال مبحثين: مبحث نظري، ومبحث تطبيقي. فإن المبحث النظري يتناول التطور الدلالي وأسبابه وأنماطه، مستخدماً المنهج الاستقرائي الاستنباطي. وأما المبحث التطبيقي فتمثل في عمل استقراء لجميع الألفاظ الواردة في كتاب "سلسلة اللسان" والتي تطورت دلالاتها. وقد قُسم هذا المبحث إلى مبحثين فرعيين: التطور الدلالي للألفاظ العربية ضمن اللغة ذاتها والواردة في كتاب "سلسلة اللسان"، والتطور الدلالي للألفاظ العربية التي انتقلت إلى اللغة التركية والواردة في السلسلة عينها. وضمن عملية الاستقراء والجمع اعتمدت الدراسة على عدة ملامح منهجية في حصر الألفاظ، ومن ذلك اعتماد الأسماء دون الأفعال، وذلك لأن اللغة العربية لغة ذات طبيعة اشتقاقية، وبالتالي تجعل معرفة دلالة الاسم من معرفة دلالة الفعل، وهذا واحد، والثاني أنّ الاقتراض اللغوي من اللغة العربية إلى اللغة التركية هو اقتراض اسمي في الغالب. وكذلك اعتمدت الدراسة على رصد الدلالة التاريخية للفظ، والدلالة المعاصرة له في اللغة التركية وفق معنى اللفظ القاموسي الشائع لا وفق المعنى البلاغي أو الاستعمال الخاص للألفاظ، أما دلالات الألفاظ الواردة في كتاب "سلسلة اللسان" فقد اقتصرَت الدراسة على حصر دلالاتها وفق استعمالها في الكتاب. كما انحصرت في مائة واثنين وثمانين (182) لفظاً عربياً وردت في "سلسلة اللسان" أصابها تطوّر دلالي حيث إن مائة وأربعين (140) لفظاً منها شهد تطورا دلالياً داخل اللغة نفسها بينما شهد اثنان وأربعون (42) لفظاً عربياً تطورا دلالياً بانتقاله إلى اللغة التركية

وقد خلصت الدراسة إلى أنّ التطوّر الدلالي سُمح أصيل مسيرة حياة الألفاظ، وأن أسبابه تتنوع بين لغوية واجتماعية ونفسية وثقافية وحضارية وموسوعية، وكذلك يتخذ التطور الدلالي للألفاظ أنماطاً عديدة كالتضيق والتوسيع والأساليب البلاغية المختلفة، وأوصت الدراسة بضرورة إجراء مزيد من الأبحاث حول هذه الظاهرة لتيسير فهم النصوص العربية الكلاسيكية وتجنب الدارس الوقوع في سوء الفهم.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، اللغة العربية للناطقين بغيرها، سلسلة اللسان، علم الدلالة، التطوّر الدلالي.

مقدمة

إنّ اللغة ليست كياناً ثابتة جامدة، بل هي ظاهرة أنثروبولوجية تتأثر بالعوامل التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية والبيئية وحتى التجارب الشخصية. ولا شكّ أنّ اللغات تشهد تطورا وتغيرا يصيب بنيتها نتيجة للعوامل السابقة. وعلى الرغم من وجود بعض المستويات اللغوية كالنحو والصرف ذوي طبيعة ثابتة نسبياً، فإن المستوى الدلالي للغة يتسم بمرونة كبيرة في التغيير والتطور والانتقال بين اللغات المختلفة. وهذا التطور ليس بالضرورة أن يكون مقصوداً بل هو غالباً ما يكون عفويًا وتلقائيًا. والتطور الدلالي المقصود غالباً ما تقوم به المؤسسات والمجامع اللغوية أو المفكرون والمبدعون والمترجمون...، أما التطور العفوي فغالباً ما يقوم به الناس العاديون. وغالباً ما يتمّ تطوير دلالات الألفاظ المتعلقة بأمور شائعة الاستعمال كأسماء الأجهزة والآلات الحديثة من قبل المجامع اللغوية، مثل ألفاظ القاطرة والهاتف والجوال وغيرها كثير. أما الألفاظ الخاصة بأحد العلوم أو المعارف فغالباً ما يتمّ تطويرها من قبل الأفراد. فمثلاً نجد الخوارزمي (780-850) عندما أراد أن يعبر في الجبر عن القيمة المجهولة المتعارف عليها اليوم بالرمز (س) فإنه استخدم اللفظ (شيء) وعبر عن (س²) باستخدام اللفظ (مال¹). أما الألفاظ اليومية فغالباً ما تتغير دلالاتها بطريقة عفوية من خلال الاستخدام اللغوي لدى أفراد الجماعة اللغوية.

وهذا التطور في الدلالة قد يشيع بين الناس بحيث تتعايش الدلالة الجديدة للفظ جنباً إلى جنب مع الدلالة

¹ Bkz. Ebû Ca'fer Muḥammed ibn Mûsâ el-Hâvârizmî, *el-Cebr ve el-mükâbele*, thk. Ali Mustafa Meşrefe - Muḥammed Mursî Aḥmed (Kâhire: Maṭba'at Bul Bârbiyah, 1937).

القديمة له، مثل لفظة ”رمانة“ التي أطلقت على القنبلة اليدوية فلا زالت هذه اللفظة تدلّ على الفاكهة أيضا. بل في بعض الأحيان قد تغطي الدلالة الجديدة للفظ على الدلالة القديمة وتحلّ محلّها. كما حصل للفظ ”قهوة“ الذي كان يدلّ على الخمر، أما اليوم فقد اختفت دلالة هذا اللفظ القديمة وحلت محلها الدلالة الحديثة وهي ذلك المشروب المنبه. فقد ورد في قصيدة لأبي نواس (756-814) يصف حاله مع الخمر:²

يا قهوة حُرمت إلا على رجلٍ أترى فأتلف فيها المال والنشبا

وفي بعض الأحوال قد تفشل الدلالة الجديدة في الانتشار لعوامل عديدة. فمثلا استخدمت لفظة ”البرق“ للدلالة على جهاز التلغراف، وهي في الأصل تطلع على الضوء الذي يلمع في السماء وقت المطر. غير أن هذه الدلالة الحديثة لم تكنسب انتشارا واسعا ولا زال أكثر الناس يستخدمون اللفظ الأعجمي للدلالة على ذلك الجهاز. وربما يرجع هذا إلى أن استخدام جهاز التلغراف لم ينتشر بصورة كبيرة في العالم العربي فلم يتسن للفظ الجديد أن ينتشر بين أوساط الناس.

الدراسات السابقة

حظت مسألة التطور الدلالي في الألفاظ العربية باهتمام العديد من الباحثين. فمنهم من تناولها بشكل نظري شارحا أسبابها وأنماطها العديدة مثل كتاب ”دلالة الألفاظ“³ لإبراهيم أنيس. ومنهم من درس هذه المسألة تطبيقيا على بعض الآثار مثل دراسة حسن عكريش ”تطور اللغة وأثره في القرآن“⁴، ودراسة أحلام فاضل عبود ”مظاهر التطور الدلالي في كتب لحن العائمة من القرن الثاني حتى نهاية القرن الرابع الهجري“⁵، وكتاب ”ألفاظ المعرّب وتطورها الدلالي في معجم تاج اللغة وصحاح العربية“⁶، وبعض الدراسات تناولت التطور الدلالي تطبيقيا في حقول معرفية أو مواضيع محددة مثل دراسة تيسير كامل إبراهيم ”التطور الدلالي للمصطلح الأصولي الفقهي“⁷. وهناك من الدراسات ما تناولت هذه المسألة ضمن حيز زمنيّ أو مكانيّ معين، مثل رسالة الماجستير ”التطور الدلالي للفظ العامية في منطقة شمال الجزيرة“⁸. وعلى الرغم من أهمية الدراسات السابقة إلا أنّ أيّا منها لم يتناول هذه المسألة في سياق تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. ومن ثمّ قد تناولت هذه الدراسة مسألة التطور الدلاليّ للألفاظ العربية الواردة في كتاب ”سلسلة اللسان“ وهو أحد الكتب المعتمدة في الكثير من مؤسسات التعليم العالي في الجمهورية التركية لتعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك.

مشكلة البحث

ينقسم متعلمو اللغة العربية في المؤسسات التعليمية العليا في الجمهورية التركية إلى فئتين من الطلاب: طلبة الإلهيات، وطلبة الآداب. وغالبا ما تُدرّس اللغة العربية لهاتين الفئتين في المرحلة التحضيرية من خلال مناهج

² Ḥasan ibn Hānī Ebū Nuvās, *Dīwān ebī Nuvās*, thk. Aḥmed Abdūlmecid el-Gazālī (Beyrūt: Dārūl-Kitābi'l-Arabī, ts.), 92.

³ İbrahim Enis, *Delâlet'ü'l-elfâz* (Kâhire: Maṭba'at'ül-Anglo el-Misriyye, 3. Basım, 1976).

⁴ Hasan Akreş, "Dil gelişimi ve Kur'an-ı Kerim'deki izleri", *Eskiyeini* / 29 (Aralık 2014): 179-194.

⁵ Aḥlām Fâḍil Abbud, "Mazahiru't-taṭavvuri'd-dalâi fi kutub'i laḥni'll-âmmah mina'l-karni't-tânî ḥattâ nihâyi'ti'l-karni'r ar-râbi'il-hejri", *Babylon Center for Civilizational and Historical Studies*, Cilt 2/ Sayı 2 (Aralık 2012): 154-183.

⁶ Aziza eş-Şanbari, *Elfâz'ül-mu'arrabi ve taṭavvuriha'-delâli fi mu'cem'i Tâci'l-lugat'i ve şihâhi'l-Arabiyye* (Latvia: Noor Publishing, 2017).

⁷ Tayseer Kamil Ibrahim, "Semantic change of islamic jurisprudential terms", *at-Tajdid - A Refereed Arabic Biannual*, 18/ 35 (2014): 47-78.

⁸ Ubeyde Hasan- Hüseyin Yusuf, *Semantic evolution of colloquial word in the north el-Jazeera region* (Yüksek Lisans Tezi, Sudan University of Science and Technology 2015 .).

تعتمد على اللغة العربية الحديثة ومنها "سلسلة اللسان" التي تستقي منها مادتها المعجمية. غير أن الطلبة ما أن ينهوا المرحلة التحضيرية ويبدؤوا مرحلة اللسان حتى يجدوا أنفسهم أمام نصوص عربية قديمة في الغالب خصوصا طلبه الإلهيات الذين تنصبّ دراساتهم على القرآن الكريم وكتب السنة والسير والفقّة وغيرها من المصادر التراثية التي تعتمد معجما لغويًا فيه اختلافات قد تكثُر أو تقلّ على المادة المعجمية التي تعلمها الطلبة في المرحلة التحضيرية. ومن ثمّ فإنّ ما تعلمه الطالب من ألفاظ لها دلالات حديثة، لن يسعفه في فهم معاني الألفاظ ذاتها في النصوص القديمة.

ومن جانب آخر فإنّ اللغة التركية قد اقترضت كما كبيرا من الألفاظ العربية، وهذا قد يلعب دورا في إيجاد ألفة بين الطالب التركيّ واللغة العربية. غير أن بعض الألفاظ التي انتقلت من اللغة العربية إلى اللغة التركية قد تطورت دلالاتها، وكثيرا ما يفهم الطالب التركيّ اللفظ العربيّ على دلالاته الحديثة في اللغة التركية فيقع في سوء الفهم.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تلفت نظر معلمي اللغة العربية للطلبة الأتراك من خلال كتاب "سلسلة اللسان" إلى التطور الدلاليّ الذي أصاب الألفاظ العربية عبر التاريخ أو خلال انتقالها إلى اللغة التركية، فيلفتون نظر الطلبة إلى هذه المسائل بحيث يسهم هذا الإجراء في تسهيل فهم النصوص العربية على اختلاف مراحلها التاريخية، ويجتنب الدارس الوقوع في سوء الفهم الناجم عن التطور الدلاليّ للألفاظ.

أهداف البحث وأسئلته

يهدف هذا البحث بصورة عامة إلى دراسة مسألة التطور الدلاليّ للألفاظ العربية في كتاب "سلسلة اللسان". وضمن هذا الهدف العامّ تندرج أهداف فرعية تتحقق بالإجابة عن تساؤليّ البحث المحوريين، وهي:

1- ما هو التطور الدلاليّ؟ وما هي أسبابه وأنماطه؟

2- ما هي الألفاظ العربية الواردة في كتاب "سلسلة اللسان" التي تطورت دلاليا داخل اللغة العربية ذاتها أو بانتقالها إلى اللغة التركية؟

منهجية البحث

اقتضت الإجابة عن أسئلة البحث تقسيمه إلى مبحثين: مبحث نظري ومبحث تطبيقي. وفي المبحث النظري اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي للمصادر والمراجع التي تناولت مسألة التطور اللغوي لتحديد معناه وأسبابه وأنماطه، وقد استدركت الدراسة بعض المسائل التي لم تردّ في المصادر والمراجع التي اعتمدها. وقد شغعت الدراسة كل سبب من أسباب التطور الدلاليّ وأنماطه بأمثلة متعددة موضحة.

1. المبحث النظري

يتناول المبحث النظري في هذه الدراسة مسألة التطور الدلاليّ وأسبابه وأنماطه لتشكيل قاعدة نظرية يعتمد عليها في المبحث التطبيقيّ من هذه الدراسة.

1.1. التطور الدلالي

إن التطور الدلالي ببساطة هو ذلك التغير الذي يصيب دلالات الألفاظ بسبب عوامل معينة واستجابة للحاجة التعبيرية لمستخدمي اللغة⁹. وقد دُرست ظاهرة التطور الدلاليّ للألفاظ عبر التاريخ في مختلف الثقافات

⁹ Ramaḍān Abduṭṭevvâb, *Buḥuṭ ve mekâlât fi'l-luḡa* (kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1995), 147.

والحضارات شرقا وغربا. فدراسات التطور الدلالي في أوروبا ترجع إلى نظريات اللغويين اليونانيين والرومان، وقد تطوّرت لاحقا على أيدي الفلاسفة واللغويين اعتبارا من القرن السابع عشر وبداية الحقبة الاستعمارية وما تبعها من دراسات مقارنة بين اللغات خاصة الهندو-أوروبية.¹⁰ أما عربيا فقد حفلت كتب اللغويين والبلاغيين العرب بالعديد من الإشارات التي سلطت الضوء على التطور الدلالي للألفاظ، لكنها في المجمل تدور حول الانحرافات الدلالية للألفاظ لأغراض بلاغية، من ذلك الباب الذي عقده ابن دريد في كتابه "جمهرة اللغة" وأسماء "باب الاستعارات"،¹¹

في أواخر القرن التاسع عشر بدأت دراسات التطور الدلالي للألفاظ تأخذ طابعا منهجيا يهدف إلى دراسة أسبابها وأنماطها. ويُعتبر ميشال بريل Michel Bréal أول لغويّ عمل على تعقيد وتقنين أسباب وآليات التطور الدلالي للألفاظ¹²، وقد قسّم التغيرات التي تطرأ على دلالات الألفاظ وفق اعتبارين: اعتبار متعلق بالتسميات *onomasiology*¹³ واعتبار متعلق بدلالة اللفظ ذاته *semasiology*¹⁴ وتحت كلِّ بند من هذه البنود كان يذكر ضمنا الأنماط التي تتغير من خلالها دلالات الألفاظ. وفي بدايات القرن العشرين أشار فريديناند دو سوسور Ferdinand de Saussure إلى التطور الدلالي للألفاظ موظفا إياها كوسيلة للتدليل على طرحه بخصوص اعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول، حيث إن بنية الألفاظ الثابتة وتغير دلالاتها المستمر يعدّ مؤشرا على أن الصلة بين الدال والمدلول ليست حتمية بل اعتبارية.¹⁵ ثم حظي هذا المبحث اللغويّ باهتمام بالغ من قبل العديد من اللغويين الذين فصلوا القول فيه باستفاضة متناهية من أمثال ستيفن أولمان Stephen Ullmann وليونارد بلومفيلد Bloomfield Leonard وغوستاف ستيرن Gustaf Stern الذين أفادت هذه الدراسة من منجزاتهم كما سيتضح في المباحث اللاحقة.

1.2. أسباب التطور الدلالي

تتعدّد الأسباب التي تؤدي إلى حدوث التطور الدلالي للألفاظ. وقد حدد أندريس بلانك Blank Andreas أربعة أسباب للتطور الدلاليّ هي أسباب لغوية ونفسية واجتماعية وثقافية موسوعية.¹⁶ وتندرج تحت هذه الأسباب العامة أسباب فرعية. غير أنه من الممكن حشد كمّ كبير من أسباب التطور الدلالي، إضافة إلى هذه الأسباب الأربعة. وفيما يلي تفصيل أسباب التطور الدلالي، وسنكتفي بطرح أمثلة معبرة على كل سبب من هذه الأسباب، لكن هذه الأمثلة لا تغطي كافة أنماط التطور الدلالي التي يُحدثها كل سبب؛ إذ سيأتي الحديث بالتفصيل عن هذه المسألة في مبحث لاحق.

1.2.1. أسباب لغوية

١. الاستعمال اللغوي العام *Language in use*. ففي بعض الأحيان يستعمل الناس لفظا عامّا للتعبير عن أحد

¹⁰ Elizabeth Closs Traugott - Richard B. Dasher, *Regularity in semantic change* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 51.

¹¹ Ebū Bekr Muḥammed b. Durayd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Ramzî Munir el-B'albakî (Beyrūt: Dârül-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1255-1257.

¹² Michel Bréal, *Semantics: studies in the science of meaning*, trans. Mrs. Henry Cust (New York: Dover, 1964), 5.

¹³ Bréal, *Semantics*, 15.

¹⁴ Bréal, *Semantics*, 101.

¹⁵ Ferdinand de Saussure, *Course in general linguistics*, trans. Roy Harris (Chicago: Open Court, 1996), 92.

¹⁶ Andreas Blank, "Why do new meanings occur? A cognitive typology of the motivations for lexical Semantic change" Andreas Blank - Peter Koch (ed.), *Historical semantics and cognition* (Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1999), 61-90.

مدلولاته فقط، فتتطور دلالة هذا اللفظ من العموم إلى الخصوص، مثل كلمة (دابّة) (التي تعني كل ما يدبّ على الأرض مما يعقل ولا يعقل¹⁷، لكنّ الناس حصروا استخدامها في الدلالة على الحيوانات الداجنة، فتخصص معناها. وأحياناً يحدث العكس، فقد يستخدم الناس لفظاً يدل على معنى مخصوص للدلالة على معنى عام ومع الاستعمال تتطور دلالة اللفظ، كما نجد في اللغة الإنجليزية مثلاً أن لفظة (الحاجّ) أصبحت على ألسنة الناس تطلق على كبار السنّ، وهي مسمى من يحجّ إلى بيت الله شرعاً.

ii. التأثيل الشعبي *Folk Etymology*. ويحدث هذا الأمر عندما يصيب اللفظ بعض التغير في الصورة ويصادف حينها أن يشبه صورة لفظ آخر فتختلط الدلالتان.¹⁸ فمثلاً كلمة (kurt) في التركية تعني الذئب، وعندما انتقلت إلى بعض اللهجات العربية خاصة في بلاد الشام أصابها تحوير وأصبحت تشبه لفظة (قرد) العربية. لذلك نجد في اللهجات مقولة: (قر القرد يأخذك)، وهي في الأصل (Kurt Kızı) أي الذئب الأحمر. فهنا اختفت دلالة لفظة (kurt) الأصلية وأخذت معنى جديداً للفظ آخر يشبهها في البنية الصوتية. ومن ذلك أيضاً ما حصل لكلمة (Asthma) التي تعني مرض الربو بالعربية، غير أنها وفدت إلى اللغة الدارجة، ونظراً لتشابه نطق هذه الكلمة مع كلمة (أزمة) العربية، لاسيما أن الصوت (th) في اللفظة الإنجليزية مصمت، فقد توسعت دلالة اللفظ (أزمة) وأصبح يعني في جملة ما يعنيه المرض المزمن الذي يصيب الجهاز التنفسي والذي يعرف بالفصحي بمرض الربو.

iii. الاقتصاد اللغوي *Concision*. ينزع المتحدثون عادة إلى التعبير عن مبتغاهم بأقصر العبارات. وهذا قد يؤدي إلى اختزال عبارة كاملة في لفظة واحدة فيها، وهذا بدوره يؤدي إلى حدوث تطور دلالي في تلك اللفظة. فمثلاً يختصر العرب عبارة: (حللتم أهلاً) بكلمة (أهلاً)، وبذلك يتطور معنى هذه الكلمة الذي هو الأصل للأسرة وذوي القرى، ليشتمل على دلالة الترحيب.

iv. سوء الفهم: *Misunderstanding* قد تتعرض بعض الألفاظ خلال تداولها بين الناس إلى سوء الفهم، فيفهم منها غير مرادها الأصلي، وبذلك تكتسب اللفظة دلالة جديدة.¹⁹ وهذا الأمر لا يحصل على المستوى الفردي فقط بل قد يحصل على مستوى المجموع. ومع مرور الوقت تبقى هذه الدلالة موجودة. ولا أدل على ذلك من ظاهرة المشترك اللفظي *Polysemy* إذ نجد أن بعض الألفاظ تحمل دلالات مختلفة تمام الاختلاف بحيث يكاد يكون من المستحيل أن تجد رابطاً منطقياً بينها، وهذا يُعَلّل في أحد وجوه تعليقه بأنّ هذا اللفظ قد أسيء فهمه، فدل على أمر آخر ثم انتشرت دلالاته الجديدة. فمثلاً كلمة (لحم) في العربية تعني ذلك النسيج العضلي الذي يغطي جسم الإنسان والحيوان، لكنّ هذه اللفظة في الأصل آرامية سوريةانية (لِيسر) وتعني الخبز.²⁰ ومن الصعب أن نجد رابطاً بين المعنيين سوى أنّ انتقال اللفظ من الآرامية السوريةانية إلى العربية صاحبه سوء فهم، فاكسب لفظ (لحم) دلالة جديدة.

v. اللغة الأدبية *Literary language*. فاللغة الأدبية ذات طبيعة خاصة تتجنب المباشرة وتلجأ إلى استخدام انزياحات لغوية *Deviation* ويقتضي ذلك استخدام المجازات والاستعارات والكنايات، وهذه الأساليب تخرج باللفظ من معناه الحقيقي إلى معانٍ أخرى.

¹⁷ Muḥammad b. Mukarram b. Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, thk. el-Yazīcī v.dğr. (Beyrūt: dāru Sādir, 3. Basım, 1414 H.S), 1/370.

¹⁸ Andrew Sihler, *Language history: an introduction* (Netherland: John Benjamins Publishing, 2000), 86; Enis, *Delālet'ül-'elfāz*, 130.

¹⁹ Joseph Vendryes, *el-Luga*, çev. Abdulḥamīd ed-Devahīli – Muḥammed el-Kaşaşā. (Kāhire: Maṭba'at'ül-Anglo el-Misriyye, 1950), 252-253.

²⁰ J. Payne Smith (ed.), *A compendious Syriac dictionary* (London: Oxford University Press, 1957), 240.

vi. الاقتراض اللغوي *Borrowing*. تعدّ ظاهرة الاقتراض اللغوي أمراً شائعاً بين اللغات. وتتنوّع أسباب الاقتراض اللغوي، منها الحاجة لألفاظ تعبر عن الدلالات الجديدة. وغالباً ما تقتصر الألفاظ مع دلالاتها، تماماً كما تقتصر مسميات الأجهزة الحديثة من اللغة الإنجليزية رفقة استيرادنا لهذه الأجهزة، أو مثل موجة الاقتراض الكبيرة من اللغة العربية التي شهدتها لغات العالم الإسلامي كالفارسية والتركية حيث رافق اقتراض هذه الألفاظ اقتراض محمولاتها الدينية وحتى غير الدينية؛ كون الأمور الدينية متغلغلة في تفصيلات الحياة. وأيضاً نجد العديد من الألفاظ التركية دخلت إلى العربية نتيجة للحوار الجغرافي، وكذلك الاحتكاك الثقافي والسياسي طوال أربعة قرون من الحكم العثماني. يضاف إلى ذلك سبب آخر للاقتراض اللغوي هو الوضع الاجتماعي، فغالباً ما تنزع الطبقات الاجتماعية العليا إلى اقتراض ألفاظ من لغات أجنبية لتكوين معجم لغويّ خاصّ يختلف عن معجم عامة الناس.

وعند اقتراض هذه الألفاظ من المرجح أن تتأثر بعوامل عديدة في البيئة الجديدة تفضي إلى حدوث تغيير في محمولاتها الدلالية. فمثلاً نجد في بعض اللهجات العربية الحديثة لفظة (طلطلميس) وتعني الغبي، وهي مأخوذة من اللفظة التركية (tertemiz) وتعني نظيفاً جداً. وغالباً قد تم استخدام هذه اللفظة مجازياً في اللغة العربية للتدليل على أن عقل فلان نظيف جداً بمعنى أنه فارغ، فتطورت دلالة هذه اللفظة وأصبحت مرادفاً لللفظة (غبي). وهذه الجزئية سيكون عليها مدار حديثنا عن التغيير الدلالي الذي طرأ على الألفاظ العربية عندما وفدت إلى اللغة التركي.

1.2.2. أسباب حضارية: من المعلوم أن اللغات البشرية شأنها شأن سائر النظم الثقافية تتطور وفقاً للتطور الذي يحدث في الحياة. فظهور اختراعات جديدة أو أفكار جديدة تحتاج من الناس أن يجدوا لها ألفاظاً تدلّ عليها. وهذا ما يقوم بعمله كل صاحب فكر جديد فيلسوفاً أو مفكراً أو عالماً أو أدبياً أو حتى المترجمين إذا ما أرادوا نقل لفظ أجنبي إلى لغتهم، ولا شك أن المؤسسات والمجامع اللغوية تلعب دوراً مهماً في هذا المضمار. وقد يتم هذا التطور الدلالي للألفاظ بأن يُعمد إلى أحد الألفاظ ذات الدلالات المتعددة، فيتم بعث هذه الدلالات وتطلق على مدلولات جديدة. ولهذا عدة تجليات، منها استخدام الألفاظ القديمة ذات الدلالات المندثرة، فيتم إحياء بعضها، ويطلق على المعاني المستجدة.²¹ ومن هذا ما نجده في اللغة العربية من تطور كلمة "سيارة" مثلاً، ففي العربية الكلاسيكية كانت "السيارة" جمع تكسير لكلمة "سيّار" وهو المسافر، وشاهدها ما جاء في سورة يوسف: ((قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ)) [يوسف: 10]. أما في العربية الحديثة فإن اللفظ عنه قد أُطلق على آلة تستخدم في التنقل؛ لما بين المسميين القديم والمحدث من جامع مشترك هو الحركة والانتقال من مكان لآخر.

3.2.1. أسباب نفسية: فقد تدفع بعض الأسباب النفسية للإنسان إلى تطوير المحتوى الدلالي لبعض الألفاظ. فالتشاؤم من ذكر أسماء الأمراض الخطيرة كالسرطان مثلاً يدفع كثيراً من الناس للاستعاضة عنه بذكر صفته (المرض الخبيث) أو بذكر عبارة عامة (ذلك المرض).

4.2.1. أسباب اجتماعية: تعتبر الأسباب الاجتماعية من أكثر العوامل التي تدفع باتجاه تطوير دلالات الألفاظ. ومن هذه الأسباب الاجتماعية:

i. الحرج الاجتماعي:²² فمثلاً قد يتطور المحتوى الدلالي لبعض الألفاظ حتى تحل محل ألفاظ أخرى قد يسبب استخدامها حرجاً اجتماعياً كالعلاقات الجنسية أو الأعضاء الخاصة أو بعض الإعاقات، مثل استخدام لفظ (الحب) بدل الجنس، أو لفظ (القبّل) للتعبير عن الأعضاء الجنسية، وعبارة (كريم العين) للتعبير عن الشخص الأعور. وأحياناً قد يؤدي الحرج الاجتماعي الناجم عن تشابه لفظين نطقاً، أحدهما يحمل دلالة تسبب

²¹ Enis, *Delâlet'ü'l-elfâz*, 145.

²² Bréal, *Semantics*, 100- 103.

الحرص إلى تخصيص المعنى الدلالي للفظه وحصرها في دلالة واحدة. فمثلا لفظه "زبر"، وتعني قطع الشيء كما جاء في الآية الكريمة: ((أَتُونِي زَبْرُ الْحَدِيدِ)) [الكهف: 96]، ولاحقا أطلق هذا اللفظ في العربية الدارجة على عضو الرجل، فما عادت تستخدم هذه اللفظة بدلالاتها القديمة، لما قد تسببه من حرج للمتكلم لتساهاها مع لفظه شائعة تعتبر سوقية.

ii. الغزل: تميل عبارات الغزل إجمالاً إلى تجنب المباشرة واللجوء إلى عبارات مشحونة شعريا بمعنى أنها تستخدم أساليب اللغة الأدبية كالمجاز والاستعارة والكناية.

iii. الشتائم: غالبا ما تشتمل الشتائم على ذكر ألفاظ جنسية حقيقية، لكن هذه الألفاظ تخرج من معناها الحقيقي إلى معنى الشتيمة عندما توضع في سياق آخر غير سياقها الحقيقي.

iv. تأمين قدر عالٍ من الوضوح: ²³ فإذا ما أراد أحدهم نقل فكرة جديدة معقدة مثلا إلى عامة الناس فلا شك أنه سيلجأ إلى تبسيطها بعبارات معهودة لدى عامة الناس، وبهذا تتطور دلالة هذه الألفاظ المعهودة لتشمل هذه الفكرة أيضا. مثل التعبير عن فلسفة الخلق وضمان الوحدة في الوقت عينه لدى أفلوطين باستخدام لفظه "الفيض" وهو في الأصل من صفات الماء، لكنه توسع ليوضح فكرة فلسفية غاية في التجريد.

5.2.1 أسباب ثقافية.²⁴ تختلف محمولات الألفاظ الدلالية تبعا للاعتبارات الثقافية. ففي عصرنا الحالي انتشرت ثقافة الديمقراطية بين الناس، وأصبحت الديمقراطية وتداول السلطة قيمة عليا في المجتمعات الحديثة. وقد تبع هذا تغيراً في دلالات بعض الألفاظ من نحو (إمبراطور) أو (سلطان). فهذه الألفاظ التي كانت ذات قيمة عليا فيما سبق أصبحت في العصر الحالي لاعتبارات ثقافية مرادفاً للفظه (دكتاتور) من حيث إنها جميعها تحمل دلالة الاستئثار بالسلطة.

6.2.1 أسباب موسوعية. لعلّ من نافلة القول أنّ دلالات الألفاظ تتغير وفقاً للسياقات التي تقحم بها، سواء أكانت سياقات لغوية أم سياقات غير لغوية. ومن ثم فإنّ المحمول الدلالي للفظ يتحدد ضمن سياق استعماله. وبذلك فإنّ المعنى القاموسي للفظ لا يمكن أن يجمع كل محمولاته الدلالية التي ترتبط بسياقات لا يمكن التنبؤ بها ولا يمكن حصرها. ومجموع هذه الدلالات المحتملة للفظ تسمى الموسوعة. وفي هذا السياق يقول بورس Peirce إن مدلول قضية يضم جميع استنتاجاتها البديهية والضرورية. وهذا يعني أن كل وحدة دلالية تستلزم جميع الأقوال التي يمكن إقحامها فيها، وتستلزم هذه الأقوال جميع الاستدلالات التي تميزها اعتماداً على القواعد المسجلة موسوعياً.²⁵ من هنا يشدد الدارسون السيميائيون على الفرق بين المعنى القاموسي للكلمة وهو معنى محدود، والمعنى الموسوعي للكلمة وهو المعنى الواسع الذي يشتمل على كل المعاني التي تتصل بالكلمة وطبيعة استخداماتها السابقة وكل المحمولات المتعلقة بها وأبعادها المباشرة والمجازية والرمزية. فمثلاً كلمة تفاحة نجدها في القاموس بأنها الثمرة المعروفة. لكن بحسب الموسوعة قد تعني الحب وفقاً لعادة قديمة لدى بعض الشعوب الأوروبية حيث إن إلقاء تفاحة تجاه شخص يعني أنك تحبه. وقد تعني الخطيئة وفقاً لارتباطها بالقصة التوراتية لخروج آدم من الجنة، وهكذا... فالألفاظ لديها ذاكرة ومجرد استعمالها في سياق ما يشحن هذه الألفاظ بمحمولات دلالية جديدة، فالموسوعة بهذا الشكل فضاء مفتوح تتسع فيه دلالات الألفاظ بشكل مستمر.

3.1. أنماط التطور الدلالي

يحدث التطور الدلالي في الألفاظ من خلال عدد كبير من الأنماط، ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية فإن

²³ Bréal, *Semantics*, 60, 65.

²⁴ Bréal, *Semantics*, 105.

²⁵ Umberto Eco, *es-Simya'iyya ve felsefet'ül-luga*, çev. Aḥmed eṣ-Şâm'î (Beyrūt: el-Münezzametü'l-'Älemiyyetü li't-Tercemeh, 2005), 189.

حصر هذه الأنماط يعدّ أمراً صعباً؛ ذلك أن هذه الأنماط تتطور كما تتطور دلالات الألفاظ، وإن بوتيرة أبطأ قليلاً. ولكن يمكننا القول إنّ كافة أنماط التطور الدلالي للألفاظ تندرج تحت ثلاثة عناوين رئيسية: تضيق المعنى أو اتساعه أو انتقاله إلى حقل دلاليّ آخر دون اتساع أو تضيق.²⁶ وفي هذا المبحث سنعرض لأبرز أنماط التطور الدلالي التي قدمها أبرز اللغويين الذين اهتموا بمسألة التطور الدلالي والذين استقرّوا واقع التطور الدلالي للألفاظ وخرجوا بأبرز أنماطه، وتكاد الدراسات اللاحقة في هذا الشأن لا تندّ عن هذه الأنماط، وإن اختلفت تسمياتهم لها.

i. تضيق الدلالة *Narrowing*:²⁷ ويسمى أيضاً تخصيص الدلالة، ويقصد به أن يكون للفظ ما دلالة واسعة ثم يتمّ تضيق هذا المجال الدلالي ليقتصر على بعد واحد من أبعاد اللفظ الدلالية. ومثال ذلك لفظ) حريم (الذي كان يعني) “الذي حرّم مسه فلا يذني منه”²⁸، لكنّ هذه الدلالة تضيقّت فأصبحت اليوم تدلّ على نساء البيت. وكذلك أيضاً لفظ (الصيام) الذي كان يعني قبل الإسلام الإمساك بالمطلق، وعندما جاء الإسلام تضيقّت دلالة هذا اللفظ وأصبحت مقتصرة على الإمساك عن المفطرات في وقت محدد.²⁹

ii. توسيع الدلالة *Widening*:³⁰ ويسمى أيضاً تعميم الدلالة. ويُقصد به أن يكون للفظ ما دلالة خاصة ضيقة فيتمّ توسيع دلالتها فتنتقل من المستوى الخاص إلى المستوى العام. وعادة ما تحصل هذه العملية ضمن الحقل الدلاليّ الواحد. كأن تتوسع دلالة النوع لتدلّ على الجنس. والأمثلة على هذا النوع كثيرة في حياتنا، فمثلاً لفظ (العَم) في أصل يطلق على شقيق الأب، لكنّ دلالة هذا اللفظ تتوسع لتشمل كل ذكر من جيل الآباء. وكذلك مثلاً كلمة (الورد) “والورد: إتيان الماء، تم صار إتيان كل شيء ورداً”³¹.

iii. الاستعارة *Metaphor*:³² وتعرف الاستعارة بـ “أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروفٌ تدلُّ الشواهد على أنه اختصّ به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعاريّة”³³. والأمثلة على هذا الأمر أكبر من أن تحصر، ومنها أن يوصف شخص ما لشجاعته بالأسد فتخرج لفظة أسد عن معناها الحقيقي لمعنى استعاريّ. ويرد هذا المعنى لدى ستيرن ويعبر عنه بمصطلح “النقل” *Transfer*³⁴ ويقصد به نقل اللفظ من مدلوله الأصلي إلى مدلول آخر لوجود علاقة مشابهة بينهما.³⁵

²⁶ Stephen Ullmann, *Devr’ul-kelimat’i fi l-luga*, çev. Kemâl Bişir (Kâhîre: Matba’at’ üş-Şebâb, 1975), 162.

²⁷ Leonard Bloomfield, *Language* (New York: Henry Holt and Company, 1933), 426; Dirk Geeraerts, *Reclassifying semantic change, Quaderni di semantica*, Sy.4, (1983), 217–240.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 12/120.

²⁹ Bkz. Aḥmed İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fikhî’l-luga*, thk. es-Seyyid Aḥmed Şâkir (Kâhîre: Matâb’atu ‘îsâ al-Bâbî ve Şurekâh, 1977), 78-86.

³⁰ Bloomfield, *Language*, 426.

³¹ İbn Durayd, *Cemheretü’l-luga*, 1256.

³² Bloomfield, *Language*, 426.

³³ Abdulkahîr el-Cürçânî, *Esrârü’l-belâga*, thk. Maḥmûd Muḥammad Şâkir (Kâhîre, Caddah: Dârü’l-Medenî, ts.), 30.

³⁴ لكنّ حديثه عن هذا النمط لا يختلف *A Adequation* يتحدث ستيرن عن نمط آخر من أنماط التطور الدلالي يسميه “التكيف” مطلقاً عن مضمون حديثه عن النقل. ينظر:

Gustaf Stern, *Meaning and change of meaning with special reference to the English language* (Göteborg: Elander, 1931)168.

³⁵ Stern, *Meaning and change of meaning*, 168.

iv. الكناية *Metonymy* :³⁶ والكناية تشبه الاستعارة غير أن الاستعارة لا يستقيم معناها إلا في دلالتها المجازية أما الكناية فيستقيم معناها حقيقة ومجازا. فقولك: (كثير الرماد) تحمل معنى حقيقيا، وفي نفس الوقت تكني عن معنى آخر هو الكرم. ويرد هذا النمط لدى ستيرن تحت مصطلح التقلاب *Permutation*، ويقصد ستيرن بالتقلاب تطوير دلالة اللفظ بحيث يكون له دالتان في الوقت عينه كلاهما صحيح ودقيق.³⁷

v. المجاز المرسل *Synechdoche* :³⁸ ويختلف معنى المجاز المرسل في العربية عنه في الإنجليزية، ففي العربية يعني "عدل في اللفظ عما يوجبه أصل اللغة"³⁹ وله أنواع كثيرة كالبعض من كلّ والكل من بعض، والحالية والمحلية... وغير ذلك. أما في الإنجليزية فإنّ معناه مقتصر على المجاز المرسل الذي علاقته البعض من الكل. وذلك كقولنا: (طلب يد الفتاة للزواج) وهنا يخرج معنى (اليد) من العضو إلى الدلالة على الفتاة، أي طلب الفتاة للزواج.

vi. المبالغة *Hyperbole* :⁴⁰ وهي أن يُعبّر باللفظ ذي الدلالة القوية عن دلالة أضعف. مثال ذلك أن تعبر عن ازدحام مروريّ يضم مئات العربات فتقول: (في الشارع ما لا يحصى من العربات).

vii. التبسيط *Litotes* :⁴¹ وهي عكس المبالغة وتكون بأن يُعبّر باللفظ ذي الدلالة الضعيفة عن دلالة أقوى. مثال ذلك أن يعبر عن (مليون دولار) بلفظ (فضل المال) إذا كان صاحبها ثريا جدا.

وهذه العناصر الخمسة السابقة يدرجها غوستاف ستيرن تحت مصطلح "الترشيح" *Nomination* الذي يقصد به إجراء تعديل قصدي في دلالة لفظ ما ليدل على معنى آخر، وهو ما يحدث غالبا في اللغة الأدبية البلاغية.⁴² ومن الملاحظ أن الأنماط (iii-vii) هي أنماط بلاغية يحدث فيها تضيق وتوسيع ونقل للمعنى لكنها تختلف عن سابقتها في أنها ذوات طبيعة بلاغية. بينما نجد أن الانحرافات اللغوية التي تنتج عن تضيق الدلالة أو توسيعها هي في الأصل مجازات لغوية لكنها لكثرة الاستخدام أصبحت مجازات مية، حكمها حكم الحقيقة.

viii. الانحطاط *Degeneration* :⁴³ ويُقصد بالانحطاط هو انتقال دلالة اللفظ من قيمة عليا إلى قيمة دنيا. ومن ذلك التطور ما أصاب لفظة (بُهلول) فقدما كانت تعني: "العزير الجامع لكل خبير"⁴⁴ لكنها تستخدم اليوم في اللهجات الشامية بمعنى الأحمق.

ix. الرقيّ *Elevation* :⁴⁵ وهو عكس الانحطاط الدلالي ويكون بانتقال دلالة اللفظ من قيمة دنيا إلى قيمة أعلى. ومثال ذلك التطور الذي حصل في لفظة (عربية) التي كانت تطلق سابقا على وسيلة النقل التي تجرها الحيوانات بينما هي اليوم تطلق على السيارات الحديثة.

x. الاستبدال *Substitution* :⁴⁶ ويكون الاستبدال بأن يختفي معنى كلمة ما ويحلّ محله معنى آخر. مثال

³⁶ Bloomfield, *Language*, 427 .

³⁷ Stern, *Meaning and change of meaning*, 168.

³⁸ Bloomfield, *Language*, 427 .

³⁹ Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 395 .

⁴⁰ Bloomfield, *Language*, 42.7

⁴¹ Bloomfield, *Language*, 427 .

⁴² Stern, *Meaning and change of meaning*, 167.

⁴³ Bloomfield, *Language*, 427; Bréal, *Semantics*, 101.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/73.

⁴⁵ Bloomfield, *Language*, 427 .

⁴⁶ Stern, *Meaning and change of meaning*, 166.

ذلك كلمة (ذرة) وكانت تعني واحدة صغار النمل⁴⁷، أما اليوم فقد تمّ استبدالها بمعنى فيزيائي جديد وهو أصغر جسيم في المادة. وكذلك لفظ (قهوة) الذي سبق ذكر تطوره الدلالي أنفا.

x. التناظر *Analogy*:⁴⁸ ويكون التناظر عندما تتطور دلالة اللفظ بحيث يصبح اللفظ عينه يدل على معنيين متناظرين. وهذا ينطبق على ما يسمى بالألفاظ الأضداد التي تدلّ على الشيء وتقيضه في الوقت عينه. ولا يمكن أن يكون اللفظ في أصل وضعه قد وضع لدالتين متناظرتين، فالراجح أنه وضع لدلالة معينة ثم تطورت دلالاته فشملت دلالة أخرى تناظرها. مثل لفظ (مولى) التي تدل على السيد والعبد.⁴⁹

xii. الاختصار *Shortening*:⁵⁰ ويحدث التطور الدلالي للألفاظ وفق نمط الاختصار عندما يتم اختصار عبارة أو كلمة مركبة بأحد أجزائها، فتتطور دلالة هذا اللفظ لتصبح تدلّ على العبارة أو التركيب الذي اقتطع منه. ومن أشهر الأمثلة على هذا الضرب في واقعنا المعاش اختصار (Facebook) إلى (Face) حيث تتطور دلالة كلمة (Face) لتصبح دالة، ليس فقط على الوجه، ولكن أيضا على التطبيق المشهور.

xiii. الحذف *Ellipsis*:⁵¹ وهو تقنية بلاغية تتمثل في حذف ألفاظ أو عبارات لدلالة سياق الكلام عليها. وهذا يعني أن هناك ألفاظا ستوسع دلالتها في السياق لتدل على ما تمّ حذف. والتطور الدلالي ههنا ليس مطلقا بل محصورا في سياقات محددة. وهذا كثيرا ما يحدث عند الإجابة عن سؤال ما حيث يُحذف من الجواب ما يمكن فهمه ضمنا من السؤال مثال: "س: من جاء؟ ج: عليّ." فههنا توسعت دلالة عليّ لتدل أيضا على الفعل المحذوف فالمعنى هنا: جاء عليّ.

2. المبحث التطبيقي

يتخذ المبحث التطبيقي من كتاب "سلسلة اللسان" موضوعا لدراسة التطور الدلالي للألفاظ. ويسير البحث في اتجاهين اثنين: الأول التطور الدلالي للألفاظ العربية ضمن اللغة ذاتها والواردة في كتاب "سلسلة اللسان"، والثاني التطور الدلالي للألفاظ العربية التي انتقلت إلى اللغة التركية والواردة في الكتاب عينه.

2.1. التطور الدلالي للألفاظ العربية ضمن اللغة ذاتها والواردة في كتاب "سلسلة اللسان"⁵²

ينقسم دارسو اللغة العربية من خلال كتاب «سلسلة اللسان» في الجمهورية التركية إلى قسمين رئيسيين: طلبة الإلهيات، وطلبة اللغة العربية وآدابها الذي يشمل الترجمة كذلك. وكلا القسمين معنيين بصورة أساسية بدراسة النصوص العربية القديمة خاصة طلبة الإلهيات. وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب «سلسلة اللسان» يعنى بتدريس اللغة العربية المعاصرة⁵³، ولا يلتفت إلا قليلا إلى اللغة العربية في العصور الإسلامية الأولى والوسيطه. وهذا الأمر لا

⁴⁷ Ibn Manẓūr, *Lisānū'l-ʿArab*, 4/304.

⁴⁸ Stern, *Meaning and change of meaning*, 166-167.

⁴⁹ İbn Manẓūr, *Lisānū'l-ʿArab*, 15/408.

⁵⁰ Stephen Ullmann, *Semantics: an introduction to the science of meaning* (Oxford: Blackwell, 1962), 197, 211.

⁵¹ معاني الألفاظ التاريخية في هذا المبحث مستقاة من معجم الدوحة التاريخي للغة العربية. <https://www.dohadic-tionary.org/dictionary> وكل كلمة ترد في هذا المعجم يتم إيراد مصدرها قرأنا أم شعرا أم نثرا، ومعاني الألفاظ الحديثة التي يتضمنها كتاب اللسان مستقاة من المعنى السياقي للنص، ومن معجم اللغة العربية المعاصرة: Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âşira*, (Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 2008).

⁵² انظر الموقع الإلكتروني لكتاب "سلسلة اللسان" <https://mothertongue.ae/>

⁵³ تم استخراج معاني الكلمات الواردة في هذا المبحث من معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية: Suhayl Saban Hâkî, *Mu'cemü'l-elfâzi'l-'Arabiyyeti fi'l-lugat'it-Türkiyya* (Riyâd: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed ibn Sa'ûd el-İslâmiyye, 2005).

يعدّ مشكلة على صعيد دراسة النحو والصرف؛ كونهما ثابتين نسبياً. لكن المشكلة تبرز على الصعيد المعجمي؛ فعندما يتعلم الطالب معنى كلمة ما في سياقها الحديث، فإنه لن يسعى إلى التنقيب عن معنى الكلمة مرة أخرى إذا ما صادفها في نصّ قديم، وهذا قد يقوده إلى الوقوع في سوء فهم النصوص القديمة. ويبين الجدول التالي الفرق الدلالي بين دلالة اللفظ القديمة، والدلالة التي استخدم اللفظ بها في كتاب سلسلة اللسان.

الجدول رقم (1): التطور الدلالي للألفاظ العربية ضمن اللغة ذاتها والواردة في كتاب "سلسلة اللسان"

الكلمة	المعنى في الاستعمال القديم	المعنى في سلسلة اللسان
احتلال	المكث والإقامة في المكان	استيلاء دولة على أراضي دولة أخرى، أو جزء منها فهراً
استقلال	استقلال الشيء عدّه قليلاً	خروج المختل من الوطن وامتلاك الدولة سيادتها الذاتية
استيراد	القدوم إلى مورد الماء	جلب البضاعة ونحوها من خارج الدولة
اقتصاد	التوسط بين الإفراط والتفريط	علم يبحث في الإنتاج وفي توزيع الثروة وطرق استهلاكها
إجازة	الانجاء على الشيء، وعبور المكان أو نحوه، والعطاء، وإنفاذ الأمر	إذن بالتغيب عن العمل
إسرائيل	اسم لنبيّ الله يعقوب، والإسرائيليات هي الروايات المنقولة عن أهل الكتاب	اسم الكيان الصهيونيّ المقام على أرض فلسطين
إسعاف	قضاء حاجة صاحب الحاجة	المساعدة العاجلة للمريض
إشراف	العلوّ والارتفاع	العلوّ والارتفاع، وتوليّ إدارة أمر ما وتديره
أبّ	الوالد ومن يقوم مقامه	الوالد فحسب
أستاذ	الماهر في صنعه	المعلّم
بترء	مقطوعة مبتورة، خطبة بترء أي خطبة دون بسملة وحمدلة، ودابة بترء أي مقطوعة الذنب	مدينة مبنية في الصخر من عجائب الدنيا السبع تقع في الأردن، وأصل التسمية نبطي حيث "بترء" تعني الصخر
بحرة	البلدة	حوض من الماء يكون داخل البيت
برنافع	ورقة يدوّن فيها التاجر أوصاف سلعه وقيمة كلّ منها	منهج موضوع أو خطة مرسومة لغرض ما

طائر يعيش في المناطق القطبية	القائد الحاذق بفنون الحرب، ورتبة كنسية	بطريق
من يعمل في متجر صغير للمواد الغذائية	من حرفته بيع البقل	بَقَال
ما تبيضه الطيور	ما تبيضه الطيور، والخوذة المعدنية يلبسها المحاربون	بيضة
شرب السجائر	تدخين الشيء تعريضه للدخان	تدخين
بطاقة الدخول إلى الطائرة ونحوها.	موعظة	تذكيرة
بالإضافة للمعنى التاريخي تعني تقديم الشخص نفسه أو غيره لتولي مسألة أو منصب ما	خروج السائل من لبن أو نحوه قليلا قليلا	ترشيح
الاستمتاع	صرف القلب عن المهم وحمله على نسيانه	تسلية
المضي بالشيء بقوة، ورسم تخطيطي لعمل ما يمثله تمثيلا دقيقا	المضي في الشيء بقوة	تصميم
إخراج صوت مسموع، والتعبير عن الرأي في عملية انتخابية	إخراج صوت مسموع	تصويت
بيان تُشرح فيه مسألة أو قضية أو تفاصيل حادث أو نتائج دراسة ما	التثبيت والتأكيد	تقرير
حيوان خرافي له جسم الزواحف وله جناحان ينفث النار من فمه	ضرب من أعظم الحيات	تَبَيّن
الفطنة وسرعة الإدراك، وأسلوب حياة معين أو أعمال وممارسات النُشاط الفكري ولاسيما النُشاط الفني الخاص بمجتمع معين.	الفطنة وسرعة الإدراك	ثقافة
مجموعة معاهد وكليات علمية تدرّس فيها العلوم والآداب والفنون في مرحلة ما بعد الثانوية	العُلّ التي تجمع اليدين إلى العنق	جامعة
كائنات دقيقة تسبب الأمراض	هو من كلّ شيء ما يتراكم منه مجتمعا على أصله	جراثيم
مجموعة من الصفحات تصدر بانتظام وتخصّص بمواضيع معينة (جريدة)	صحيفة يكتب عليها	جريدة
الماء المتجمد	الشخص أو الشيء الصلب	جليد

الحشد والكثرة، ومصطلح صرفي، ومصطلح حسابي يمثله الرمز (+)	الحشد والكثرة، ومصطلح صرفي	جَمْع
ما يطير به الطائر، ونزل فندقَيّ مكون من عدة غرف	ما يطير به الطائر	جناح
الهواء ما بين الأرض والسماء، وحالة الطقس	الهواء ما بين الأرض والسماء	جوّ
نوع من المفصليات متعددة الأرجل منها الطائر ومنها الزاحف	ما كان من صغار الدواب إطلاقاً	حَشْرَة
حادث المرور	كل ما هو طارئ، ويستعمل عادة لنوازل الدهر	حادث
غطاء الرأس تلبسه المرأة لتستر رأسها وعنقها	الستر المانع على الإطلاق	حجاب
مرحلة متقدمة من مراحل التطور الإنساني يكون لها سماتها المميزة	الإقامة في المدن والقرى والأرياف دون البادية	حضارة
أداة خاصة ذات إبرة يدفع بها السائل أو الدواء في الجسم أو يسحب منه	ما يُدخل إلى جوف المريض من أسفله علاجاً	حقنة
اللبن السائل	صفة للّبن بمعنى الحلوب	حليب
والد الزوج أو الزوجة	كلّ من كان من قرابة الزوج	حمو
حيوان ثديّ ضخم يعيش في الماء	السمك بكل أنواعه	حوت
كل ذي روح من المخلوقات باستثناء الإنسان	كل ذي روح من المخلوقات، والحياة الكاملة الممتدة	حيوان
حلقة تلبس في الإصبع	حلقة تلبس في الإصبع، والختم، وما تغلق به القوارير ونحوها	خاتم
نبات يزرع لصلاحية أكل جزء منه	مصدر خضّر، والبقول الخضراء	خضرة
صعبٌ وحرَجٌ ويؤدي إلى الأذى والهلاك	عظيم القدر	خطير
مركبة ذات عجلتين أو ثلاث تسير بتحريك السائقين أو بالوقود	المشاة من الجنود	درّاجة
عملة وطنية لدول عديدة مثل الإمارات العربية المتحدة	عملة مصنوعة من الفضة، وهي جزء من اثني عشر جزءاً من الأوقية	درهم

عملية وطنية للعديد من الدول مثل الأردن وتونس وغيرها	قطعة النقد المضروبة من الذهب	دينار
الإحساس بطعم الشيء، معرفة ما هو جميل أو مناسب	الإحساس بطعم الشيء	ذوق
الدخل الثابت يكون مقابل عمل	الثابت المستقر	راتب
المدهش العظيم	ما يدخل على القلب الفزع والرعب	رائع
قائد السفينة أو الطائرة	ربان الشيء أوله ورباعه	ربان
المبدع في فنّ الرسم	القويّ من الإبل الذي يترك أثرا واضحا خلفه	رسم
معدن، ومادة الجرافيت تستعمل للكتابة دون مداد، وذخيرة الأسلحة النارية الخفيفة	ضرب من المعادن	رصاص
مكان مرتفع على جانبي الطريق يستخدمه المشاة	الحكم المتضام	رصيف
إلى جانب المعنى التاريخي، تعني الرواية فناً أدبيا نثريا حديثا	حمل الحديث ونحوه ونقله وإسناده إلى من غزى إليه	رواية
المشتري	الكثير الدفع والصدّ	زبون
شريط فلزيّ يسري به التيار الكهربائي	الخيوط الذي يخاط به ويُنتظم به حبّ العقد ونحوه	سلك
ستون دقيقة، وآلة لمعرفة الوقت	الجزء القليل من الليل أو النهار	ساعة
الذي ينتزع الشيء غلبة وقهرا، ومصطلح في علم الكهرباء يمثله الرمز (-)	الذي ينتزع الشيء غلبة وقهرا	سالب
مرض خطير ناتج عن تكاثر غير منتظم في الخلايا	حيوان مائي ذو قشور، وبرج فلكي، وداء يصيب أقدام الإبل	سرطان
تمثيل دبلوماسي لدولة لدى دولة أخرى، ومقر إقامة هذه الهيئة الدبلوماسية	السفارة بين الأقسام تعني الإصلاح بينهم	سفارة
آلة تستخدم للتنقل	جماعة المسافرين	سيارة
الطريق المعبد	المشروع والمبين والمشهر	شارع

شوكة	القوة والبأس، ومرض يصيب القلب، وجزء من النبات يكون مدببا وحادًا	أداة تستعمل في الأكل، وجزء من النبات يكون مدببًا وحادًا
صحفيّ	هو المُصحِّف الذي يروي الخطأ عن قراءة الصحف بأشبه الحروف.	الكاتب في قطاع الصحافة والإعلام
صورة	هيئة الشيء وما يُعمل على هيئة حيوان أو نحوه، والصفة والوجه	الصورة الفوتوغرافية
صفر	الخلو والفراغ	قيمة عديدة
صحيفة	ما يكتب فيه من ورق أو نحوه	مجموعة من الصفحات تصدر بانتظام وتختصّ بمواضيع معيّنة (جريدة)
صفّ	السّطر المستوي من كلّ شيء	مكان الدّرس
ضابط	القويّ الشديد	رتبة عسكرية
طنّ	الحزمة من الحطب أو نحوه	طنّ بفتح الطاء وحدة قياس للوزن تعادل 1000 كيلوغرام
طفّل	الولد من الإنسان والحيوان ما زال صغيرا	صغير الإنسان فقط
طالب	الساعي لنيل مراده	طالب العلم
طرح	الإبعاد والحذف والإلقاء	الإبعاد والحذف والإلقاء، ومصطلح حسابيّ يمثله الرمز (-)
طلقة	واحدة الطلّق وهو ما يصيب المرأة في مخاضها، والطلاق مرة واحدة	بالإضافة للمعنى التاريخي تعني "الرصاصة وهي الواحدة من ذخيرة السلاح الناريّ"
عبّد	المملوك، وال خادم	المملوك فقط
علم	الجليل الطويل، والعلامة، وسيدّ القوم، والراية، ورسم في الثوب	الراية
غلبة	قدح عظيم يُحتلب به، والشيخ الكبير الهزبل	وعاء تحفظ فيه الأشياء
عمارة	الحَيّ العظيم يقوم بنفسه وهو دون القبيلة وفوق البطن	بناء متعدد الطوابق
عاصمة	مؤنث عاصم وهو الذي يمنع ويجبر	المدينة المركزية في الدولة وفيها مقرّ الحكم

شديد الذكاء	الفاخر من الثياب، وكبير القوم وسيدهم، والمستحسن والمستجاد من كل شيء	عبقريّ
الاعتباطي غير المنظم	ظلمة الليل	عشواء
مركز صحيّ	زيارة المريض	عيادة
حجرة داخل البناء	البيت المبنى فوق بيت آخر، يقابلها اليوم لفظ "طابق"	غُرْفَة
الإخفاق في تحقيق المراد	الضعف والجن	فَشَل
رياضات ركوب الخيل	الفراسة	فروسية
من حرفته الفلاحة	من حرفته الفلاحة، والمكاري الذي ينقل الأحمال بأجر	فَلاح
صاحب موهبة فنية، قادر على إثارة عاطفة الجمال لدى الإنسان كالموسيقي والمصور والشاعر والرسام	الحمار الوحشيّ	فَنان
إلقاء القنابل والصواريخ ونحوها من المقذوفات على مكان ما	الصوت الشديد	قَصَف
دولة لها حدود	الناحية الواسعة من المكان	قُطر
غرفة فسيحة تتسع لجماعة كبيرة من الناس	الأرض السهلة، والساحة	قاعة
وسيلة نقل حديثة مكونة من عدة عربات	قافلة الإبل يجزّ بعضها بعضا	قطار
مجرى الماء، كما يحمل هذا اللفظ دلالات مجازية مثل الحطة التلفزيونية، وكل ما يربط طرفين ويكون واسطة نقل بينهما.	الرمح، والعصا، ومجرى الماء	قناة
مشروب منه يصنع من البُنّ	خمر	قهوة
الإناء الذي فيه الشراب، وإناء يهدى للفائز في المسابقات الرياضية	الإناء الذي فيه الشراب	كأس
عنصر كيميائيّ تصنع منه أعواد الثقاب وغيرها	حجارة يوقد بها، والذهب الأحمر الحالص	كبريت

الحليب سائلا كان أم رائبا	السائل الذي يخرج من ضرع الحيوان وثدي المرأة	لَبَنٌ
مدة وجيزة من الزمن	النظر بمؤخرة العين	لَحْظَةٌ
الأصوات المنطوقة ذات المعاني، ولا تدلّ على اللهجة	الأصوات المنطوقة ذات المعاني، واللهجة	لُغَةٌ
مكان وقوع الحدث، وفنيا هو الأدب الملحمي، وهو المكان الذي تعرض عليه المسرحيات	مكان السروح، ومسرح الماشية مكان إطلاقها للرعي أو نحوه	مَسْرَحٌ
البنك وهو مؤسسة تدير التعاملات النقدية	مصرف الأمر مكان تصرفه وتخلصه	مَصْرَفٌ
مكان استخراج المعادن من باطن الأرض	مكان الطلوع والظهور، ومنجم الشمس مكان ظلوعها	مَنْجَمٌ
غير ممكن	باطل	مُحَالٌ
اسم مكان: مكان إجراء التجارب	مصدر ميميّ: التجربة والامتحان	مُجْتَبَرٌ
ناقل الأخبار يعمل في الإعلام	المراسل من النساء التي فارقت شبابها بلا زوج فتصنع للخطاب	مُرَاسِلٌ
الفتى ما بين البلوغ والرشد	الغلام الذي قارب الاحتلام	مُرَاهِقٌ
غير الممكن، ويندر استعمال هذا اللفظ اليوم بالمعنى القديم له	الذي أتمّ حولا كاملا، والمتغير من حال إلى حال	مُسْتَحِيلٌ
قصة أو موضوع يقدم في حلقات متتابعة يذاع على التلفاز أو الإذاعة	الماء الجاري بسهولة، والشخص المقيد بالسلاسل	مُسْلَسَلٌ
إعلان رأي أو إظهار عاطفة في صورة مسيرة جماعية	المعاونة والمناصرة، وضرب من الطلاق	مُظَاهِرَةٌ
الوسط الحسابي، والذي أصابه تعديل	من الشهود من حُكم بأنه ذو تقوى ودين، ومن الأحمال ما وزن بآخر فكانت اثنتاه على جانبيّ البعير	مُعَدَّلٌ
الطقس	مكان الحلول والنزول، ومناخ الإبل موضع بروكها	مُنَاخٌ
آلة حربية ترمي القذائف	صبيغة مبالغة وتعني شديد الدفع	مِدْفَعٌ
دولة عربية تقع شمال شرق إفريقيا	البلد له حدود تحدّه، وبلاد وادي النيل	مِصْرٌ

محامي	الخامي على الشيء: من يمنعه ويدفع عنه	من يدافع عن المتهمين أمام القضاء
محروط	ما فيه طول	شكل هندسيّ يبتدئ من قاعدة مسطحة دائرية ويدقّ حتى ينتهي إلى نقطة صغيرة أو سطح أصغر من قاعدته
مذيع	صيغة مبالغة لمن يكثر إذاعة الأمر ونشره	الميكروفون والراديو
مشاغب	المخاصم المفاتن المهيج للشرّ	المخاصم المفاتن المهيج للشرّ، وإذا وصف بما الطفل كان الطفل المشاكس المثير للجلبة والضجة
مشروع	الماء الذي تناوله الشارب بفيه، والرمح المرفوع المُعدّ للتسديد	مسموح ومُتاح
مصورّ	الخالق، والناحت	من يلتقط الصور الفوتوغرافية
مضيف	القائم بحقّ الضيف	من يقوم على خدمة الركاب في الطائرة
معهد	المكان المعهود، والميثاق، والمودة	مؤسسة تعليمية
مغرب	مكان الغروب	دولة عربية تقع شمال إفريقيا
مفهوم	المعلوم والمعروف	المعلوم والمعروف، ومرادف لكلمة مصطلح وهو مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كليّ
مقالة	القول	نصّ ثوريّ يحمل أفكار صاحبه ينشر في الصحف والمجلات ونحوها
مكتب	مكان أكتتاب الجند، ومكان تعلّم الصبيان الكتابة	مكان يُعدّ لمزاولة عمل معين
مكتوب	اسم مفعول من كتّب	اسم مفعول من كتّب، والرسالة
مكسّرات	جمع مُكسّر وهو المهشم الخطم	فواكه جافة كالجوز واللوز والبندق ونحوها...
مكواة	حديدية محمّاة بحرق الجلد بما	آلة تستعمل لإزالة الثنيات في الملابس
ممرّض	كلّ من يقوم على رعاية المريض	من يقوم على رعاية المريض وهو حاصل على إجازة علمية
منزل	مكان النزول والحلول من دار أو غيرها	الدار والبيت

المُلزَم، ومصطلح في علم الكهرباء يمثله الرمز (+)	الموجب من الأشياء المُلزَم	موجب
مُلحَة أو طرفَة تثير الضحك	المسألة الدقيقة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر، والأثر القليل في الشيء يكون بخلاف لونه	نُكْتَة
مكان يجتمع به أشخاص لهم اهتمامات مشتركة رياضية أو ثقافية أو اجتماعية...	مكان اجتماع أهل الحَلّ والعقد يناظر "مجلس الشورى" في يومنا	نادي
طيب النفس للعمل والخفة إليه، وممارسة فعلية لعمل ما	طيب النفس للعمل والخفة إليه	نشاط
آلة تستعمل لإصلاح النظر	جمع "نظار" وهو كثير النظر	نظارة
نكهة الشيء: طعمه	نكهة الشيء: رائحته	نكهة
بلوغ أقصى الكبر، وشكل هندسي ثلاثي المقاطع والأبعاد	بلوغ أقصى الكبر	هَرَم
جهاز اتصال صوتي	المناادي الصائح	هاتف
الحال والصورة، ومنظمة أو جماعة من الناس تقوم بعمل خاص	الحال والصورة	هيئة
البلد الأم	مرايض الإبل، ومكان إقامة الإنسان	وطن

2,2. "تسلسل" بمثابة كوفي في دراولا و تيكوتلا تغللا ي لا تملقتنا ي تلا تييرعلا طافلا لاي اللادلا روطنلا

"ناسللا

يُشكّل الافتراض اللغوي أحد أعمدة تطور المعجم اللغوي التركي، وقد كان هناك عوامل عديدة أدت إلى أن يكون افتراض اللغة التركية ألفاظاً من اللغة العربية كبيراً. فالقرب الجغرافي بين تركيا والعالم العربي، والتاريخ المشترك الذي يمتد إلى ما يقارب الأربعة قرون، وقبل هذا وذلك الرابطة الدينية المتمثلة بالإسلام. لا سيما أن اللغة العربية هي لغة الإسلام التي نزل بها القرآن الكريم ودونت بها السنة والسيرة النبوية وأمّهات كتب الفقه والعقيدة. فلا غرابة أن نجد آلافاً من الكلمات العربية قد دخلت إلى اللغة التركية. ومن الطبيعي أن تخضع هذه الألفاظ كغيرها إلى عوامل عديدة تفضي إلى حدوث تطور في دلالتها.

وعلى الرغم من الدور الكبير الذي تلعبه المشتركات اللفظية بين اللغتين التركية والعربية في إيجاد ألفة بين الدارس التركي واللغة العربية، إلا أنها قد تشكّل مظهراً مخادعاً يوقع الدارس في سوء الفهم. فبعض الألفاظ العربية عندما انتقلت إلى اللغة التركية طرأت عليها تغيرات دلالية عديدة، وعندما يصادف الدارس التركي لفظة عربية موجودة في لغته فإنه سيفهمها وفق معناها في اللغة التركية، الذي يكون قد أصابه تغيير وتطور، فيقع في سوء الفهم. وهذه الألفاظ يطلق عليها في علم اللغة مصطلح "النظائر المخادعة" *False Friends/ Yalançı Eşdeğerler*. لذا كان من واجب الدارس والمدرّس أن يتعاطى مع هذه الألفاظ بشيء من الحذر. وفي هذه الورقة رصدنا الألفاظ

العربية الواردة في كتاب "سلسلة اللسان" والتي وفدت إلى اللغة التركية وتغيّر معناها، لعلّها تعين المدرّس والدارس على تجنب الوقوع في مغبة سوء فهم دلالاتها. ولكون كتاب "سلسلة اللسان" يعتمد على اللغة العربية المعاصرة فقد اقتصرت هذه القائمة على بيان المعنى المعاصر الشائع لهذه الألفاظ.

الجدول رقم (2): التطور الدلالي للألفاظ العربية التي انتقلت إلى اللغة التركية والواردة في كتاب "سلسلة اللسان"

اللفظ العربي	معناه	اللفظ التركي	معناه
إدخال	نقيض الإخراج مطلقاً	İthal	مصطلح تجاريّ يعني الاستيراد
إدمان	اعتیاد أمر ما وصعوبة الإقلاع عنه	İdman	التدريب الرياضي البدني
استثمار	التوظيف والتنمية والتفعيل والتنشيط (كلمة ذات دلالات إيجابية)	İstismar	الاستغلال والاستعمار (كلمة ذات دلالات سلبية)
أسرار	جمع سرّ وهو الأمر الخفيّ	Esrar	جمع سرّ وهو الأمر الخفيّ، والقنّب الهنديّ
أصناف	جمع صنف وهو النوع	Esnaf	تُطلق على الحرفيين وصغار الكسبة، وتطلق على المحال الصغيرة كالبقالات والدكاكين
إقليم	منطقة تتّصف بوحدة المناخ أو وحدة النظام الاقتصاديّ والاجتماعيّ	İklim	مُناخ
إهانة	الاحتقار	İhanet	الخبانة
انقلاب	تغيير نظام الحكم بالقوة (يحمل دلالات سلبية)	İnkılap	الثورة، والتغير من حال إلى حال أفضل (تحمل دلالات إيجابية)
بحث	الدراسة والتقصي	Bahis/ Bahsetmek	الذكر والحديث
بدن	الجسم	Beden	الجسم، وقياس الملابس والأحذية
تجاوز	عبور الحد	Tecaviiz	التسلط، والاعتداء على حقوق الغير، ويستخدم عادة بمعنى الاعتداء الجنسي أي الاغتصاب

القاضي في المحكمة	Hâkim	من يحكم منطقة كبيرة (لقب سياسي)	حاكِم
الاقتراح والعرض	Teklif	إسناد مهمة لشخص ما	تكليف
الخطر	Tehlike	الهلاك والموت	تَهْلِكَة
الجسم الضخم	cüsse	الجسم الميت	جِنَّة
الجسم الميت	Ceset	الجسم حيًا كان أو ميتا	جسد
الشعب	Cumhur	جماعة من الناس	جمهور
الطموح والرغبة	Hirs	الاحتياط والحذر والانتباه	حرص
فن نثري هو القصة القصيرة	Hikâye	القصة المروية شفاهة	حكاية
مُعجب	Hayran	متردد ومضطرب	حيران
نقل الحديث أو النبأ	Rivayet	فن نثري طويل، ونقل الحديث عن الآخرين	رواية
البساط المستخدم للصلاة	Seccade	البساط سواء أكان للسجود أو غيره	سجادة
الفيضان (كارثة طبيعية)	Sel	الماء الجاري بفعل المطر	سيل
مدينة دمشق	Şam	تعني مدينة دمشق وكذلك تعني سائر بلاد سورية الطبيعية (سوريا ولبنان وفلسطين والأردن)	الشام
النبيد	Şarap	كل ما يُشرب	شراب
المسرح والمشهد التمثيلي والساحة	Sahne	الطبق والساحة	صَحْن
الوليمة	Ziyafet	كلّ ما يجب عرفا تجاه الضيف	ضيافة
تستخدم بمعنى ربما	Galiba	شديد الاحتمال	غالبا
دولة المغرب	Fas	مدينة في المغرب	فاس
العلوم التحريسية	Fen	إبداع أدبي أو موسيقي أو نحوه	فَنّ

الطبق الصغير المقعر يستخدم للحساء ونحوه	Kase	إناء للشرب، وجائزة رمزية تمنح للفائزين في المسابقات الرياضية ونحوها	كأس
قصة تروى شفاهة، وعادة ما تطلق على حكايات ما قبل النوم	Masal	قول متوارث عن الأجداد يقال في كل مناسبة مشابحة فيه عرة وموعظة	مثل
المعارضة، عادة تستخدم في السياق السياسي	Muhalefet	المغايرة	مخالفة
مكان الدراسة الدينية	Medrese	مكان المدرس والتعليم من المرحلة الابتدائية إلى الثانوية	مدرسة
السمح وإعطاء الإذن	Müsade	تقديم العون	مساعدة
الضيف	Misafir	المرتحل من مكان لآخر	مسافر
المظلوم والضحية	Mağdur	الذي يتعرض للخيانة ويؤخذ غيلة	مغدور
المدرسة النظامية	Mektep	مكان العمل	مكتب
تستخدم بدلالة المفرد وتعني الابن ذكراً أو أنثى	Evlat	جمع ولد وهو الابن، وكذلك الذكور صغار السن	أولاد
مجاملة	İltifat	الاهتمام بالشيء ونحوه، وصرف النظر إليه	التفات
بديع ذو هيبة	Muhteşem	اللباس الساتر	مُحتشم
الحماس	Heyecan	الحركة والاضطراب	هيجان

٤٠٤. تصوتوتو حبهلا ح نائذ

تناولت هذه الدراسة مسألة التطور الدلالي للألفاظ العربية الواردة في كتاب "سلسلة اللسان" وهو أحد الكتب المعتمدة في الكثير من مؤسسات التعليم العالي في الجمهورية التركية لتعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك. وقد خلصت الدراسة إلى أنّ التطور الدلالي للألفاظ العربية في كتاب "سلسلة اللسان" تمثل في بعدين: تطور دلالي للألفاظ العربية ضمن اللغة ذاتها، وقد أحصت الدراسة 140 لفظاً عربياً تضمنتها "سلسلة اللسان" أصابها تطور دلالي بأنماط مختلفة وقد وضحت الدراسة المعنى القديم لكل لفظ والمعنى الحديث الذي استخدم في كتاب "سلسلة اللسان". وأما البعد الآخر فتمثل في التطور الدلالي للألفاظ العربية التي انتقلت إلى اللغة التركية، وقد أحصت الدراسة 42 لفظاً وردت في "سلسلة اللسان" وطراً عليها تطوّر دلالي عند انتقالها إلى اللغة التركية،

وقد بينت الدراسة اللفظ ومعناه العربي المعاصر المستخدم في "سلسلة اللسان" وكذلك نظيره في اللغة التركية، ومعناه في اللغة التركية.

وتوصي الدراسة بأن يتم إجراء مزيد من الدراسات البحثية في إطار مسألة التطور الدلالي، وحبذا لو كان تحت مظلة عمل مؤسسي نظرا لاتساع مجال هذا البحث، وإن تعذر ذلك أن تكون هناك دراسات فردية تتناول نماذج معينة، لعل تضافر الجهود في هذا المضمار يفضي إلى خدمة اللغة العربية ويسهل تعليمها لغير الناطقين بها وقيهم من مغبة الوقوع في سوء الفهم.

كما توصي الدراسة بضرورة إعادة صياغة المناهج التعليمية من الناحية المعجمية بما يخدم الغاية المتبتغة من تعليم العربية للناطقين بغيرها.

Bibliography

Abbûd, Aḥlâm Fâdil. "Mazahiru't-taṭavvuri'd-dalâi fi kutub'i laḥni'l-'âmmah mina'l-karni't-tânî ḥattâ nihâyatil-karni' ar-râbi'il-hejri". Babylon Center for Civilizational and Historical Studies, Cilt 2/ Sayı 2 (Aralık 2012): 154-183.

Abduttevvâb, Ramadân. Buḥuṭ ve mekâlât fi'l-luga. kâhire: Mektebetü'l-ḥânî, 1995.

Akreş, Hasan. Dil Gelişimi ve Kur'an-ı Kerim'deki İzleri. Eskiye/29 (Aralık 2014): 179-194

Blank, Andreas. «Why do new meanings occur? A cognitive typology of the motivations for lexical Semantic change». Andreas Blank - Peter Koch (ed.). Historical semantics and cognition. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1999: 61-90.

Bloomfield, Leonard. Language. New York: Henry Holt and Company, 1933.

Bréal, Michel. Semantics: Studies in the science of meaning. trans. MRS. Henry Cust. New York: Dover, 1964.

Cürçânî, Abdulkâhir. Esrârü'l-belâga. thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir. Kâhire, Caddah: Dârü'l-Medenî, ts.

De Saussure, Ferdinand. Course in general linguistics. çev. Roy Harris. Chicago: Open Court, 1996.

Ebü Nuvâs, el-Ḥasan ibn Hânî. Dîvân Ebî Nuvâs. thk. Aḥmed Abdülmecid el-Gazâlî. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts..

Eco, Umberto. es-Sîmyâ'iyya ve felsefet'ül-luga. çev. Aḥmed eş -Şâm'î. Beyrût: el-Münezzametü'l-Âlemiyetü lit-Tercemeh, 2005.

Enîs, İbrahim. Delâlet'ül-'elfâz. Kâhire: Maṭba'at'ül-Anglo el-Mısıriyye, 3. Basım, 1976.

Geeraerts, Dirk. "Reclassifying semantic change". Quadierni di semantica. Sy.4, (1983): 217-244.

Ḥakkî, Suhayl Saban. Mu'cemü'l-elfâzi'l-'Arabiyyeti fi'l-lugat'it-Türkiyye. Riyâd: Câmi'atu'l-İmâm Muḥammed ibn Sa'ûd el-İslâmiyye, 2005.

Hâvârizmî, Ebû Ca'fer Muḥammed ibn Mûsâ. el-Cebr ve el-mükâbele. thk. Ali Mustafa Meşrefe - Muḥammed Mursî Aḥmed.3 Cilt. Kâhire: Maṭba'at Bül Bârbiyah, 1937.

İbn Durayd, Ebû Bekr Muḥammed. Cemheretü'l-luga. thk. Ramzî Munîr el-B'albakî. Beyrût: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987.

- İbn Fâris, Aḥmed. eš-Şāhibī fi fikhi'l-luga. thk. es-Seyyid Aḥmed Şâkir. Kâhire: Maṭab'atu 'isâ al-Bâbî ve Şurekâh, 1977.
- İbn Manzûr, Muḥammed ibn Mukarram. Lisânü'l-'Arab. thk. el-Yazici v.dğr.15 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, 3. Basım, 1414 H.S.
- İbrahim, Tayseer Kamil. "Semantic change of islamic jurisprudential terms". at-Tajdid - A Refereed Arabic Biannual. 18/ 35. (2014): 47-78.
- Mu'cemu'd-Devḥati't-târîḥi li'l-lugat'il-'Arabiyye: <https://www.dohadictionary.org/dictionary>
- Ömer, Aḥmed Muḥtar . Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âşira. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Sihler, Andrew. Language history: an introduction. Netherland: John Benjamins Publishing, 2000.
- Silsiletul-Lisân: <https://mothertongue.ae/>
- Smith, J. Payne (ed.). A compendious Syriac dictionary. London: Oxford University Press, 1957.
- Stern, Gustaf. Meaning and change of meaning with special reference to the English language. Göteborg: Elander, 1931.
- Şanbarî, Azîza. Elfâzü'l-mu'arrabi ve taṭavvuriha'-delâlî fi mu'cem'i Tâci'l-lugat'i ve şihâḥi'l-'Arabiyye. Latvia: Noor Publishing, 2017.
- Traugott, Elizabeth Closs - Dasher, Richard B.. Regularity in semantic change. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Ullmann, Stephen. Devr'ul-kelimat'i fi'l-luga. çev. Kemâl Bışr. Kâhire: Maṭba'at'üş-Şebâb, 1975.
- Ullmann, Stephen. Semantics: an introduction to the science of meaning. Oxford: Blackwell, 1962.
- Vendryes, Joseph. el-Luga. çev. Abdulḥamîd ed-Devaḥili – Muḥammed el-Kaşşâş. Kâhire: Maṭba'at'ül -Anglo el-Mısriyye, 1950.
- Yusuf, Ubeyde – Hüseyin, Hasan. Semantic evolution of colloquial word in the north el-Jazeera region. Yüksek Lisans Tezi, University of Science and Technology, 2015.

فنّ الرثاء لدى شعراء القرن العشرين في غرب إفريقيا

BATI AFRIKA 20. ASIR ŞAIRLERİNDE MERSİYE SANATI
THE ART OF ELEGY BY WEST AFRICAN POETS OF THE 20TH CENTURY

FARUK ÇİFTÇİ

Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Kahramanmaraş, Türkiye

Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University,
Faculty Of Theology, Department Of Arabic Language
And Rhetoric\ Kahramanmaraş, Türkiye

fciftci@ksu.edu.tr

[Orcid.org/ 0000-0002-5994-2954](https://orcid.org/0000-0002-5994-2954)

YOUSOUFA SOUMANA

Öğretim Görevlisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belagati Kahramanmaraş, Türkiye

Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University,
Faculty Of Theology, Department Of Arabic
Language And Rhetoric, Kahramanmaraş, Turkey

yousoufsoum@hotmail.com

[orcid.org/ 0000-0002-3133-579X](https://orcid.org/0000-0002-3133-579X)

ARTICLE INFORMATION

MAKALE BİLGİSİ

Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
13.08.2020	13.08.2020
Kabul Tarihi	Accepted
30.12.2020	30.12.2020
Yayın Tarihi	Published
08.12.2020	08.12.2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.780296>

ATIF/CITE AS:

Çiftçi, Faruk; Soumana, Youssoufa, "فنّ الرثاء لدى شعراء القرن العشرين في غرب إفريقيا" [20. Asır Batı Afrika Şairlerinde Mersiye Sanatı], [The Art of Elegy by West African Poets of the 20th Century], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020): s. 851-887.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



The Art of Elegy by West African Poets of the 20th Century

Abstract

West Africa is a region that has had strong commercial and cultural relations in the past with North Africa, which was ruled by the Arabs. However, narrative African Literature was not much affected by Arabic writing in transforming it into written literature before the arrival of Islam. When Islam came to the region, African Muslims were interested in Arabic, and they specialized in all branches of the Arabic language, especially in Arabic poetry. It was rare to come across a famous scholar who does not have a Divan (poetry collection) or at least does not have an ode for the prophet or anyone else in the region. These poets, however, were at the same time the scholars of the societies they were living in. For example, Ahmad Bamba al-Hadim from Senegal who was famous for his strong poems and had many divans was a religious leader and a faqih (expert in Islamic jurisprudence) who founded the Muridî sect in Senegal.

Despite all this, some subjects of Arab-African poetry remained undiscovered by researchers and scholars of literature, so we deemed it beneficial to study one of these topics in a literal and rhetorical approach. The topic we settled on is the art of elegy by West African poets in the 20th century.

While expressing their perspectives towards life, African literati wrote their poems based on Arabic poems and showed their own poetry skills. It could be argued that the interest of most poets of the region was different in terms of the genres to Arab poetry. They usually started their poems by praising primarily Hazrat Prophet then their sheikhs. In style and importance, there is not much difference between elegy and praise. While Sheikhs and scholars were included in their elegies, we were surprised that they didn't give place to The Prophet (peace be upon him) nor his companions.

West African poets followed classical Arabic poets in terms of style and content in their laments and wrote dirges for people, places and animals. They honor deceased persons, be it family members, relatives or friends, scholars, or prominent persons in the community. If the deceased were scholars or saints, they praised them by emphasizing their knowledge, piety, oracles and sufi rank. If the dead was one of the leaders, poets wrote about his struggles to free his country from the malicious colonists in their odes. In addition, innovations seem in odes written for people. For example, Poets developed a poetry type named in al-rasâ al-zâtî in which they imagined themselves as

dead and pitied themselves, thinking about their situations at the time of death and what would happen on the Day of Judgment.

On the other hand, poets in their odes expressed their sorrow for the sacred places and scientific centers that were destroyed due to external and internal conflicts, both regionally and globally. Examples of these places include Sokoto, the capital city of the Islamic state founded by Fullânî Osman Dan Fûdî, which was destroyed by the British colonialists, the city of Masina, a scientific center destroyed due to the sectarian differences and clashes, or the Masjid al-Aqsa occupied by Israel.

As for the odes written for animals, death of animals did not seem to evoke the feelings of poets in the region. Only a very few poets addressed this issue in their poems. For example, the poet Ahmed 'iyân Sî who was affected by the death of a cat, and Amir Samba, who was upset about the death of a parrot wrote odes for these pets.

Some West African poets expressed their sadness and grief as if they were wailing for the dead in their odes. However, while they expressed their deep grief, they did not leave the doctrines of Islam, immediately remembering that Allah pronounced death on all creations. After lamenting and crying for the dead person in their poems, some poets invited people to stay away from worldly desires and to prepare for the hereafter. Others did not stay away from their country's social and political issues while describing the virtues and outstanding characteristics of the deceased. The poets artistically combine Arabic and African styles which have literally displayed all the contents of odes that express their intense feelings.

Part of the findings we arrived at in this study is that there is a concentrated usage of rhetorical structures coupled with indigenous African phrases by African poets in their elegy, such as their analogy to the morals of the person they are praising or eulogizing with the purity of milk, which is an important food for poets from the tribes who are known herdsmen.

They used rhetoric widely and while using narrative arts, they mentioned the styles of African languages. Therefore, anyone who reads these odes can feel that they sometimes live together with classical Arab poets and/or in African culture due to these poets' styles. As the poets of the region used African poetic styles, odes written in West Africa differed from those in classical Arabic poetry and brought a new and unique tone to African Arabic poetry. In order to highlight these features of the specific African Arabic poetry in this

study, we tried to shed light on the types of elegies that the poets in the region tackled and the issues they considered while discussing the values of their dead. Also, the art of eloquence found in some of these elegies and the artistic methods poets derived from the African nature and the realities they lived were examined using an analytical method, in order to depict their mastery in the art of elegy.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Arabic literature, West Africa, poetry, elegy

Batı Afrika 20. Asır Şairlerinde Mersiye Sanatı

Öz

Batı Afrika, Arapların hüküm sürdüğü Kuzey Afrika ile geçmiş yıllara dayalı güçlü ticarî ve kültürel ilişkileri bulunan bir bölgedir. Buna rağmen sözlü Afrika edebiyatı, bölgeye İslam gelmeden önce yazılı edebiyata dönüşecek kadar Arap yazısından etkilenmemiştir. Bölgeye İslam geldiğinde Afrikalı Müslümanlar, Arapçayla ilgilenmiş ve Arap dilinin tüm dallarında, özellikle de Arap şiirinin sanatında uzmanlaşmışlardır. Bölgenin meşhur âlimlerinden ya divan ya da en azından Hz. Peygamber'e veya başkasına övgü (medih) mahiyetinde kasidesi olmayan bir âlim yok gibidir. Bu sebeple Afrikalı şairler aynı zamanda bölgenin fukaha ve âlimleriydi. Örneğin; birçok şiir divanına sahip olan ve güçlü şairliğiyle bilinen Senegalli Ahmed Bamba el-Hadîm, Senegal'de Mürîdî tarikatını kuran dinî lider ve fakih birydi. Bütün bunlara rağmen, Afrika Arap şiirinin bazı konuları üzerinde edebî inceleme yapılmamıştır. Bu nedenle Batı Afrika 20. asır şairlerinin ele aldığı bu konulardan biri olan mersiye sanatı üzerinde incelemenin faydalı olacağıöngörülmüştür.

Afrika edebiyatçıları, hayata yönelik bakışlarını ve duygularını ifade etmek için Arap şiirinin klasik vezinleri ile kasidelerini nazmetmişlerdir. Arap şiirinin her türüne değinmiş ve şiirsel yeteneklerini göstermişlerdir. Afrikalı şairlerin Arap şiiri türlerine ilgilerinin nicelik ve niteliğe göre değiştiği söylenmelidir. Onlar genelde teberrük için Hz. Peygamber'e daha sonra şeyhlerine övgülerde bulunarakmedih şiirlerine başlamaktaydılar. Önem bakımından mersiye türüne bakıldığında, medih türüyle aralarında çok fark olmadığı görülecektir. Fakat onların mersiye şiirlerinde şeyh ve âlimlerine yer verirken ne Hz. Peygamber'e ne de ashabına yer vermemeleri bizi şaşırtmıştır.

Batı Afrika şairleri, ağıt şiirlerinde stil ve içerik yönünden klasik Arap şairlerini takip etmiş ve insanlar, yerler ve hayvanlar için ağıt yakmışlardır. İnsanlar hakkında nazmettikleri mersiyelerinde ölü ister aile ferdi, akraba veya

arkadaş olsun ister âlim ya da toplumda önde gelen biri olsun, onun erdemlerini ve onurlu yönlerini zikretmişlerdir. Ölü, âlimlerden veya evliyalardan ise onu ilmi, dindarlığı, kerameti ve sufi rütbesiyle ile methetmişlerdir. Vefat eden, önderlerden biri ise, ülkesini kötü niyetli sömürgecilerin elinden alıp özgür kılmak için onun sürdürdüğü mücadelelerinden bahsetmişlerdir. Ayrıca makalenin yazarları insanlar hakkında nazmedilen mersiyeledeyeni bir üslup tespit etmişlerdir. Bu da şairin hayattayken kendi mersiyesini yazmasıdır. Şairler yazdıkları bu mersiye er-resâu'z-zâtîdemişler, kendilerini bu mersiyelede ölmüş gibi hayal edip ölüm anındaki durumlarını ve kıyamet gününde neler olacağını düşünerek kendilerini mersiyele konu etmişlerdir.

Yerler hakkındaki mersiyelede ise şairler, bölgesel ve küresel düzeyde dış ve iç çatışmalar nedeniyle yıkılan kutsal mekânlara ve ilmî merkezlere üzüntülerini ifade etmişleridir. İngiliz sömürgeciler tarafından tahrip edilmiş Fullânî Osman Dan Fûdî'nin kurduğu İslam devletinin başkenti olan Sokoto şehri, tarikat farklılıklarından dolayı yıkılan ilmî merkez olan Mâsina şehri ya da hala işgalci İsrail'in işgali altında olan Mescid-i Aksa buna örnektir.

Hayvanlar hakkında nazmedilen mersiyelelere gelince; hayvanların ölümü, bölgedeki şairlerin duygularını harekete geçirmemiştir. Sadece çok az miktarda olan şairler bu konuya değinmişlerdir. Bunlardan biri de kedinin ölümünden etkilenen şair Ahmed 'Îyân Sî ve papağanın ölümüne üzülen şair Amir Samba'dır.

Bazı Batı Afrika şairleri, mersiye kasidelerinde ölümler için aşırı derecede ağlayarak üzüntü ve kederlerini dile getirmişlerdir. Fakat ağlayışı sırasında ölümün Allah'ın yaratıklarına takdir ettiği bir hükmü olduğunu hatırlayıp İslam öğretilerinin dışına çıkmamışlardır. Bazıları ise, ölüye ağıt yakıp ağladıktan sonra insanları dünyadaki arzularından uzak kalmaya ve ahiret için hazırlanmaya davet etmişlerdir. Diğerleri ise, ölünün erdemlerini ve güzel sıfatlarını anlatırken ülkelerinin sosyal ve politik meselelerinden de uzak durmamışlardır. Şairler, yanan hislerini ifade eden bütün mersiye içeriklerini edebî bir şekilde görüntülemek için Arap ve Afrika üsluplarını birleştirerek sanatsal yönlerini kullanmışlardır. Varabildiğimiz sonuçlardan biri de şairlerin belâgat sanatlarını çokça kullanmaları ve bu sanatları kullanırken Afrika dillerinin üsluplarına da değinmeleridir. Örneğin, ölen kişilerin ahlaklarının, çobanlık işiyle uğraşan kabilelerden gelen şairler için önemli bir besin olan sütün saflığına benzetilmesidir. Bunun için bu mersiyeleleri okuyan her kimsenin, bazen şairlerin kullandıkları üsluplarında sanki klasik Arap şairler ile birlikte yaşadığını, bazen de Afrika geleneği ortasında kendini bulduğunu

hissetmesi mümkündür. Bölge şairlerinin Afrika üsluplarını kullanmalarından dolayı, Batı Afrika'da nazmedilen mersiye kasideleri, klasik Arap şiirindeki mersiyelerden bir farklılık göstermiş, Afrika Arap şiirine özgü ve yeni bir tat kazandırmıştır. Afrika Arap şiirinin taşıdığı bu özellikleri ortaya koymak için bu çalışmada, bölgedeki şairlerin ele aldığı mersiye türlerine ve onların ölümlerinin değerlerinden bahsederken değindikleri konulara ışık tutulmaya çalışılmıştır. Yine, onların mersiye sanatındaki ustalıklarına vakıf olmak için veri analiz yöntemi kullanılarak bu mersiyelerin bir kısmında bulunan belagat sanatları ve şairlerin Afrika doğasından ve yaşadıkları gerçekliklerden elde ettikleri sanatsal yöntemleri incelenmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Arap edebiyatı, Batı Afrika, şiir, mersiye

فَنَ الرَّثَاءِ لَدَى شِعْرَاءِ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ فِي غَرْبِ إِفْرِيقِيَا

ملخص

غرب إفريقيا منطقة لها في غابر الأعوام علاقات تجارية وثقافية قوية مع منطقة شمال إفريقيا العربية. إلا أنه مع ذلك لم يتأثر الأدب الإفريقي الشفهي قبل مجيء الإسلام إلى المنطقة بالحرف العربي تأثراً يصيرُه إلى أدب مكتوب. ولما جاء الإسلام إلى المنطقة اهتمَّ الأفارقة باللغة العربية وتخصَّصوا في جميع فنونها، وخاصة في نظم الشعر العربي. وقد قلَّ أن يوجد عالم من علماء المنطقة المشهورين ليس له ديوان أو على الأقل قصيدة جادت بما قريحته، إما في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام أو في غيره. وقد كان شعراء المنطقة في الوقت نفسه هم فقهاء المنطقة وعلماءها، مثل الشاعر السنغالي الخديم أحمد بما صاحب الدواوين الكثيرة، والذي لا تحفى على أحد شاعريته القويَّة، وهو في آن واحد فقيه وعالم وقائد وإمام أسس الطريقة المريدية في السنغال. ورغم هذا كله، فقد ظلَّت بعض مواضع الشعر العربي الإفريقي يتيمَّة لم تحظ من الدراسة والتحليل الفني. فرأينا أنه من الفوائد أن نقوم بدراسة أحد هذه الموضوعات دراسة أدبية، ألا هو فن الرثاء لدى شعراء القرن العشرين بمنطقة الغرب الإفريقي.

قام الأدباء الأفارقة بقرض أشعارهم على نسق أوزان الشعر العربي للتعبير عن عواطفهم وفلسفاتهم نحو الحياة، ولم يتركوا فناً من فنون الشعر العربي إلا وقد جادت قريحتهم وأظهروا قوتهم الشعرية فيه. ولكن ما ينبغي القول به هو أن اهتماماتهم بهذه الفنون الشعرية متفاوتة كماً ونوعاً. فمثلاً اهتمامهم بفن المدح والرثاء لا يقارن باهتمامهم بفن الهجاء؛ إذ هم في غالب الأمر يبتدئون نظمهم بمدح نبيهم ثم شيوخهم تبركاً، وما فن الرثاء في الأهمية عن المدح بعيد. إلا أن ما يدهشنا في الأمر هو أنَّ شعراء المنطقة في حين أعطوا مساحة كبيرة في نظمهم لرثاء علمائهم وشيوخهم فقد رأينا أن لا أحد منهم - حسب علمنا - خصَّص قصيدة لرثاء الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه الكرام.

أتبع شعراء غرب إفريقيا في رثائهم الشعراء العرب الجاهليين والإسلاميين، وساروا على درجهم أسلوباً ومحتوىً، فرثوا الناس والأماكن والحيوانات. فأما ما يتعلق برثاء الناس فقد ذكروا في رثائهم محاسن الميت ومكارمه سواء أكان هذا الميت من الأهل والأقارب والأصدقاء أم كان من العلماء والرؤساء، ووصفوا الميت بصفة العلم والورع والتقوى إن كان من أهل العلم والمعرفة، وذكروا مقامه الصوفي وكراماته إن كان من الأولياء وأهل المقامات، ودعوا له بالمغفرة والرحمة من الله ذي الرحمت. وإن كان الميت من الرؤساء وأهل القيادات ذكروا بطولاتهم ومقاوماتهم التي قاموا بها من أجل تحرير أوطانهم من الأيدي الخبيثات المستعمرات. بل توصل الباحثان إلى وجود أسلوب جديد في رثاء الأشخاص حيث قاموا بنظم الرثاء الذاتي فخيَّلوا أنفسهم أمواتاً فرثوا أنفسهم بذكر أحوالهم عند سكرات الموت وما ينتظرهم بعد الموت يوم القيامة.

وأما رثاء الأماكن فقد رثى الشعراء على المستوى الإقليمي والعالمي المراكز العلمية والأماكن المقدسة التي تحزبت بسبب الخلافات الداخلية أو الخارجية، مثل مدينة صُكُتو عاصمة الدولة العثمانية الفلانية التي خرَّجها المستعمرون الإنجليز، أو مدينة ماسينا التي كانت حاضرة للعلم، لكنها اتهدمت بسبب الخلافات الطائفية الداخلية، أو المسجد الأقصى الذي ما زال يحتله اليهود الغاصبون. وأما ما يتعلق برثاء الحيوانات فلم يجرَّك موت الحيوان عواطف شعراء المنطقة إلى حدِّ كبير سوى عدد قليل منهم الشاعر أحمد عيان سي الذي أخذته العاطفية في موت الهرة، والشاعر عامر صمب الذي تأثر بموت البعَّاء.

إن بعض شعراء المنطقة أكثروا في مرثياتهم الشعرية البكاء والتحسر على فقيدهم، إلا أنَّهم سرعان ما يتذكرون بهم فيرضون بقضاء الله على خلقه، فلا يخرجون بذلك عن تعاليم الإسلام في قصائدهم. ووجدنا بعضهم بعد بكائهم على موتاهم يدعون الناس إلى الابتعاد عن الشهوات والزهدي في الدنيا والاستعداد ليوم الرحيل. والبعض الآخر أيضاً أثناء ذكرهم محاسن الميت ينتهزون فرصة لذكر القضايا الاجتماعية والسياسية. ولأجل أن تظهر هذه المحتويات التي بمثابة ترجمان لعواطفهم الحارقة مظهرًا أدبيًّا، استخدموا أساليب فنية جمعوا فيها البيئتين العربية والإفريقية.

إنَّ ما توصلنا إليها هو أنَّ الشعراء الأفارقة أكثروا استخدام التراكيب البلاغية في قصائدهم المرثية ثم أدمجوا فيها العبارات الإفريقية، مثل تشبيهِهم أخلاقاً مدموحهم بصفاء الحليب الذي هو غذاء مهمَّ عند الشعراء المنحدرين من القبائل المزاولة لمهنة الرعي. لذا فإن كل قارئ لهذه المرثيات حيناً يحس كأنه يعيش مع الشعراء العرب المتقدمين وحيناً آخر يجد نفسه في أواسط البيئة الإفريقية. وإنَّ استخدام شعراء المنطقة الأساليب الإفريقية يجعل مرثياتهم مغايراً للمرثيات التي قيلت في الجزيرة العربية، ويكسبها طعماً جديداً ونكهة يتميز بها الشعر العربي الإفريقي. ولإبراز هذه المميزات التي اختصها الشعر العربي الإفريقي، حاولنا في هذا البحث أن نسلط الضوء على أنواع الرثاء التي تناولها شعراء المنطقة، والموضوعات التي تطرقوا إليها أثناء ذكرهم محاسن موتاهم. وكما قمنا بدراسة فنية بلاغية لبعض هذه المرثيات مستخدمين المنهج الاستقرائي ثم التحليلي من أجل الوقوف على مدى تفنُّنهم في هذا الفن، واستخدامهم أساليب ذات طابع إفريقي استخلصوها من البيئة الإفريقية أو مما أفرزه واقعهم الذي عاشوا فيه.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الأدب العربي، غرب إفريقيا، الشعر، الرثاء

مدخل

عندما نقرأ كتب المؤرخين العرب نجد أنهم قبل مجيء الاحتلال الغربي سمَّوا بلاد إفريقيا التي تقع جنوب الصحراء الكبرى ببلاد السودان، دلالةً على أن أغلبية السكان من البشرة السوداء. ثمَّ قسموها إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي¹:

أ- السودان الشرقي: ويمتد من البحر الأحمر إلى إقليم دار فور غرباً

ب- السودان الأوسط: ويشمل المناطق المحيطة ببحيرة تشاد

ج- السودان الغربي: وهو الذي نسميه اليوم بمنطقة غرب إفريقيا التي قسمها المستعمرون الأوروبيون لما جاؤوها إلى دول رسموا حدودها وفق أهدافهم السياسية. فأصبح بذلك الغرب الإفريقي اليوم يشمل خمس عشرة دولة هي: الرأس الأخضر وغامبيا والسنغال وغينيا بيساو وغينيا كوناكري ومالي وسيراليون وليبيريا وساحل العاج وغانا وتوغو وبنين وبوركينا فاسو والنيجر ونيجيريا. وعليه ستكون دراستنا حول شعراء هذه الدول.

كانت قبائل غرب إفريقيا متعددة ومختلفة بعضها عن بعض في اللغات والعادات. فكل قبيلة لها لغتها وعادتها في الملابس والمشرب والمعتقد الديني.² ومع هذا الاختلاف فإن هناك قواسم مشتركة من الأعراف ما تجمعهم، لكونهم يعيشون جنباً بجنب في المنطقة. وما كانت هذه القبائل تعرف أصوليات التعليم سوى قناة الرواية الشفهية التي بها استطاعت أن تحفظ تراثها من تاريخ وفن وأدب. فكان شعراء هذه القبائل يمدحون أحباهم ورؤساءهم وذوي الجاه

¹ كبا عمران، الشعر العربي في غرب إفريقيا، (الرباط: إيسيسكو، 2011)، 1: 4.

² هوبير ديشان، الديانات في إفريقيا السوداء، تر: أحمد صادق حمدي، (القاهرة: المركز القومي، 2011)، 33.

والمقام، أو يرثوهم عند موتهم بالشفاهة والمقال.³ بالرغم من أن هناك بين عرب شمال إفريقيا وبين هذه القبائل قبل الإسلام علاقات ثقافية وتجارية تقتضي احتمال وجود أسماء عربية تجارية في بعض اللغات الإفريقية، أو تقتضي أيضا احتمال وجود من عرفوا من الأفارقة اللغة العربية ولو قليلا، أو تكلموا بها سداً لاحتياجهم التجارية، فإن التاريخ لم يزودنا سوى أن هذه القبائل ظلت تجهل أصول الكتابة العربية إلى أن جاء القرن الأول الهجري- السابع الميلادي- الذي بزغ فيه نور الإسلام في المنطقة عن طريق عقبة بن نافع ثم عن طريق تجار شمال إفريقيا المسلمين.⁴ فمنذ ذلك الوقت أصبحت المنطقة أرضا خصبة للإسلام تؤدي أكلها كل حين، وبدأت ملامح الحضارة الإسلامية تعلق وتنتشر في المنطقة، فتحوّل الأدب الإفريقي الشفهي بفضل الحرف العربي إلى أدب مكتوب، وأصبحت إفريقيا الغربية مفتوحة على العالم الخارجي، كما قال المؤرخ الفرنسي ألفونس غولي بأن الإسلام هو الذي فتح باب التاريخ لأفريقيا.⁵ ازدهرت اللغة العربية في عهد الممالك الإسلامية التي تأسست في المنطقة،⁶ وتمتعت بمكانة متميزة واستقرت في غالبية أنحاء المنطقة منذ وقت طويل يسبق دخول أية لغة من اللغات الأوروبية،⁷ وتحدثت بها عدد هائل من الأفارقة الذين منهم منسا موسى ملك مملكة مالي الذي كان مُتقناً للغة العربية وعالماً بالعلوم الإسلامية.⁸ نما الأدب العربي الإفريقي بعدما وفدت من المشرق والمغرب زمرة من العلماء إلى المنطقة. كأمثال أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الساحلي الغرناطي (ت. 747هـ/1346م) الذي جلبه من المغرب العربي منسا موسى في القرن الرابع عشر الميلادي. وقد ترك هذا العالم بصمة تاريخية في مدينة تمبكتو التي ظل فيها حتى توفّي.⁹ وكذلك أبو عبدالله محمد بن عبدالكريم المغيلي الجزائري (ت. 909هـ/1504م) الذي طاف بلاد النيجر ونيجيريا ومالي في القرن الخامس عشر الميلادي في عهد أسكيا محمد ملك مملكة صنغاي، وقد كان عالماً فقيهاً وأديباً شاعراً.¹⁰ فبهذه الحركة العلمية انتشرت في المنطقة المراكز العلمية التي تخرّج فيها أبناء الأفارقة وقد أصبحوا جهازة لا يُقلل من شأنهم في العلم والأدب. وإنّ اهتمام هؤلاء الأفارقة بلغة القرآن جعل الأدب الإفريقيّ يكتسب صبغة جديدة، إذ أصبح الأدب الإفريقيّ عربياً من حيث وعائه اللغوي والأسلوبي وإفريقيّاً من حيث أفكاره وملاحمه البيئية. ففتح عن ذلك ظهور مصطلح جديد هو "الأدب العربي الإفريقي".

قام الأفارقة يقرضون أشعارهم على نسق أوزان الشعر العربي للتعبير عن عواطفهم وفلسفاتهم نحو الحياة، ولم يتروكوا فناً من فنون الشعر العربي إلا وقد جادت قريحتهم فيه. وبمواكبة العصر وما يجري فيه من تيارات أدبية حديثة، تجددت على أيدي شعراء القرن العشرين ولا سيّما عند المتأخرين منهم الحركة الأدبية العربية الإفريقية. ولهذا نجد أنهم - كما سيأتي- قاموا بإضافة ملامح عصرية وإفريقية جديدة إلى الشعر الرثائي التقليدي الموروث. وهذه التغييرات والملاحم التي أحدثوها وربطوها بواقعهم الإفريقي من الدوافع الأساسية التي ساقنتنا إلى الخوض في هذا الفن. وإضافة إلى ذلك، رأينا أنه من الأهمية الكبرى إبراز هذه القيم الشعرية العربية الإفريقية التي ما زالت محبوبة بين الرفوف وصناديق المخطوطات في المكتبات الإفريقية الخاصة. كما رأينا أيضاً قبل كل شيء أن نعطي على الأقل صورة أدبية

3 علي شلش، الأدب الإفريقي، (الكويت: عالم المعرفة، 1993)، 37.

4 شيخو أحمد سعيد غلادني، حركة اللغة العربية وأدبها في نيجيريا، ط3، (كانو: دار الأمة، 2016)، 60؛ محمد محمود القاضي، عقبة بن نافع الفهري فاتح إفريقيا، (القاهرة: مطابع دار الطباعة والنشر، 1999)، 15؛ فادية عبد العزيز إبراهيم القطعاني، المراكز الحضارية في القارة الإفريقية، ودورها التعليمي والثقافي في بلورة الشخصية الإفريقية، (القاهرة: دار الكلمة، 2015)، 67.

5 Alphonse Gouilly, L'islam dans l'Afrique Occidentale Française, (Paris Editions Larose, 1952), 45.

6 للوقوف على هذه الممالك الإسلامية انظر: نعيم قدام، أفريقية الغربية في ظل الإسلام، (دمشق: مكتبة أطلس، 1961).

7 أوروبا بدأت فعاليتها الاستعمارية في بدايات القرن التاسع عشر. انظر: عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا، (الكويت: عالم المعرفة، 1989).

8 شهاب الدين أحمد بن يحيى العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 4: 57.

9 عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ديوان التبتل والخبر في تاريخ العرب والبربر، (بيروت: دار الفكر، 2000)، 6: 267؛ أحمد بن محمد المؤري، نفع الطبيب من غصن الأنتلس الرطيب، (بيروت: دار صادر، 1968)، 2: 194.

10 عثمان برايمبا باري، جنود الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي، (القاهرة: دار الأمن، 2000)، 48؛ أحمد أبو الصافي جعفري، من تاريخ توات أبحاث في التراث، (الجزائر: منشورات الحضارة، 2011)، 17؛ عبدالقادر زباني، دراسة عن إفريقيا جنوب الصحراء في آثار ومؤلفات العرب والمسلمين، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت)، 131.

تقريبية لشعراء المنطقة على وجه العموم. إذ أدب المنطقة - كما نعتقد - مجهول لدى كثير من الدارسين فضلا عن أن يكونوا واقفين على أدب كل دولة من دول هذه المنطقة. وعليه سنركز أكثر فيما سيأتي على الجوانب المشتركة بين شعراء المنطقة دون الخوض في تفصيل دقائق الأمور خشية الإطالة ومراعاة لطبيعة البحث.

1. مفهوم الرثاء لغة واصطلاحا

إن ما يورده أصحاب المعاجم من تعريف الرثاء لغة، لا يخلو من المعاني التي تشير إلى أن الرثاء هو البكاء على الميت ومدحه ومحاسنه. فيقول الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ/786م): رثى فلان فلانا يرثيه رثياً ومرثيةً أي: يبكيه ويمدحه.¹¹

ويقول ابن منظور (ت 711هـ/1311م): رثأت الرجل رثاً مدحته بعد موته،¹² أو يقال: رثوت الميت إذا بكيتّه وعددت محاسنه، أو رثيته رثياً إذا مدحته بعد الموت، أو إذا نظمت فيه شعراً.¹³ ومن هنا يفهم أن أصل ألف لفظ "رثا" قد تكون مهموزة أو معتلة بالواو أو بالياء، وكلها لغة في كلمة الرثاء.

وأما الرثاء بالمعنى الاصطلاحي فقد تعددت أقوال الأدباء فيه. فمنهم من جعل الرثاء بمنزلة تسليمة لمن فرقت الحوادث بينه وبين أحبائه.¹⁴ ومنهم من حصر الرثاء على العزاء الذي هو السلو وحسن الصبر على أوجاع الموت.¹⁵ ومنهم من أطلق فقال بأنه الندب والتأبين والتعزية.¹⁶

ومهما يكن من أمر كما يلاحظ، فإن المعنى الاصطلاحي ما هو إلا امتداد للمعنى اللغوي. وعلى هذا يمكن القول بأن الرثاء هو البكاء على الميت وذكر محاسنه وفضائله، وإبداء ما يتركه من الأسى في قلوب الناس. وبهذا التعريف يتضح أن الفرق بين الرثاء والمدح هو أن الرثاء ذكرٌ لمحاسن الأموات، في حين يكون المدح ذكراً لمحاسن الأحياء.

2. الرثاء في الشعر العربي الإفريقي

اقتضى شعراء الأفارقة بالشعراء العرب الجاهليين والإسلاميين، وساروا على نمطهم في رثائهم حيث أظهروا في أشعارهم البكاء الذي هو عبارة عن أحاسيسهم الحارقة التي تجول في أعماق داخلهم. وكانوا يشيرون أيضاً إلى المحاسن والمكارم التي تختلف من ميت إلى آخر. وتعاطفوا مع الحيوانات الساقطة فريسة للموت، والمدن الإسلامية والأماكن المقدسة التي لم تنج من الدمار الذي قام به الأعداء. وبناء عليه يمكن القول بأن أنواع الرثاء في الشعر العربي الإفريقي هي ما يلي:

2.1. رثاء الأناسي

إن شعراء الأفارقة عموماً قاموا برثاء مختلف الشخصيات التي يرونها أنها شخصيات مهمة. ولكوهم منحدرين من الطبقات الصوفية فقد أسهبوا في رثاء العلماء والشيوخ وأصحاب المقامات الدينية. ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن شعراء غرب إفريقيا هم أولئك المتبحرون في العلوم الدينية. فهم علماء وفقهاء وزعماء الدين بين أقوامهم يهتدى

11 الخليل أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تج: عبد الحميد الهنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 2: 97.

12 محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط3. (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 1: 83.

13 ابن منظور، لسان العرب، 14: 309.

14 انظر، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النوري، حماية الأرب في فنون الأدب، تج: مفيد محمد قمحية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 5: 160.

15 انظر، المراد أبو العباس محمد بن يزيد، التعازي والمرثي والمواظب والوصايا والحكم، تج: محمد إبراهيم الجمل، (مصر: دار نضدة، د.ت)، 45.

16 انظر، شوقي ضيف، الرثاء، ط4 (القاهرة: دار المعارف، 1987)، 117.

بهم في أمور الدين. فهذا هو الشاعر السنغالي أحمد سعيد يرثي شيخه أحمد مَبْمَا¹⁷ في قصيدة يذكر فيها بكاءه وتأبينه عليه، ويعد مكارمه وسعة علمه في قالب تصويرٍ في رُفيع. فمن هذه القصيدة قوله: [الكامل]

أَبْكِي عَلَى شَيْخِ الْمَلَا طُولَ الْمَدَى أَبْكِيهِ فِي الْأَصَالِ وَالْأَسْحَارِ
بَدْرُ الْهُدَى بَحْرُ النَّدى هَامِي النَّدى فِي حَالَةِ الْإِعْسَارِ وَالْإِيثَارِ¹⁸

وكذلك الشاعر النيجيري¹⁹ أبوبكر عتيق (ت. 1974) نجله يرثي شيخه أبابكر مجنّباً مظهرًا الحزنَ ومُريقًا للدموع، فيقول: [المتقارب]

أَيَا عَيْنِي أَبْكَ هَذَا الْفَقِيدُ وَقَلْبِي أَحْرَقَ وَكُنْ كَالْوَقِيدِ
لَفَقْدِ إِمَامِي وَشَيْخِي مَلَاذِي أَبِي بَكَرِ الْعَلَمِ حَامِي الْوَلِيدِ²⁰

وأما الشاعر النيجيري الشيخ محمد الأوجلي الطارقي²² فنجد أنه لا يُخصّص قصيدته المرثية الخمسة لشيخ واحد، بل يرثي مجموعة من شيوخه الذين ماتوا في زمانه. فقال مبتدئًا بالتحسر على انقضائهم: [الكامل]

هَلَكَ الْبِلَادُ وَأَهْلُهَا إِذْ قِيلَ مَا فِي النَّاسِ مَنْ يَشْفِي الْقُلُوبَ مِنَ الْعَمَى
وَالآنَ قُلٌّ مُتَبَاكِيًا مُتَمَدِّمًا ذَهَبَ اللَّذِيذُ وَطِيبَ الْعَيْشِ حِينَمَا

ثم بدأ يذكر صفاتهم الحميدة قائلاً: [الكامل]

الْعَابِدُونَ لِرَبِّهِمْ وَقَتَ الْعَيْشِ الْمُبْطِلُونَ مَقَالَ كَذَابٍ رَقَشَ رَقَشَ²³

ولكن ممّا يلفت النظر هو أننا لم نجد أنهم رثوا النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه رغم كثرة رثائهم لشيوخهم وعلمائهم. ولعل الدليل في ذلك كونهم شعراء متصوفين يعتقدون بأن الرسول ما هو في الحقيقة إلا حيٌّ غاب عن أعيننا، كذلك أصحابه رضوان الله عليهم الذين ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَرِّقُونَ﴾²⁴ والرثاء لا يكون إلا للموتى.

ومن مرثيات شعراء غرب إفريقيا رثاؤهم للأهل والأقارب والأصدقاء كما سنرى ذلك فيما سيأتي. لذا سنكتفي هنا بمرثية الشاعر المالي التي قالها في أبيه ذنبٍ وآكي (ت. 1978)، وقد ألقاها على مسامح الناس عندما يُدفن أبوه ذاكرا مقامه العلمي، وداعبا له بالمغفرة والرحمة: [الطويل]

¹⁷ هو عالم وفقه وشاعر ومؤسس الطريقة المريدية المشهورة في السنغال. وبعد الشيخ من أهم شعراء المنطقة، إذ له قصائد مستفيضة في كثير من الأغراض الشعرية. توفي سنة 1927. للتفصيل انظر: عامر صعب، الأدب السنغالي العربي، (الجزائر: الشركة الوطنية، 1978)، 2: 218.

¹⁸ أحمد سعيد، دواوين الشعراء السنغاليين في مديح الشيخ الخديم، (السنغال: د.ط، د.ت)، 37.

¹⁹ إذا كان الشاعر منسوباً إلى دولة النيجر نستخدم لفظ "النيجري"، وإذا كان منسوباً إلى دولة نيجيريا نستخدم لفظ "النيجيري" بمدّ الجيم للفرق بينهما.

²⁰ فيه كسر وزني

²¹ غلادني، حركة اللغة العربية وأدائها في نيجيريا، 153.

²² لم نحصل على نبذة من حياة الشاعر إلا أننا عدّدناه من بين شعراء القرن العشرين اعتماداً على ما ذكره الأستاذ علي يعقوب في رسالته الدكتوراه التي قامت بدراسة حركة اللغة العربية وأدائها في النيجر في عهد الاستعمار لفترة ما بين 1897-1960.

²³ علي يعقوب، اللغة العربية وأدائها في جمهورية النيجر خلال فترة الاستعمار، (رسالة دكتوراه، جامعة عثمان بن فودي، 2005)، 162.

²⁴ آل عمران 169/2.

وَعَبَّيْتُمْ فِي الرَّمْسِ كَنْزَ الْمَدَاهِبِ
وَأَسْكَنَهُ الْفِرْدَوْسَ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ²⁵

دَفَنْتُمْ جَدِيلَ الْفَقْهِ وَالنَّحْوِ وَالْقَصَا
أَلَا غَفَرَ اللَّهُ الْغُفُورَ لَشَيْخِنَا

وتطوّر هذا الفن عند شعراء القرن العشرين، فخرجوا مما ألفه الشعراء الأفارقة القدماء من رثاء العلماء والشيوخ إلى رثاء شخصيات إفريقية بارزة في مجال المكافحة والنضال من أجل تحرير القارة السمراء. ولنضرب مثلاً في ذلك مبتدئين برثاء الشاعر السنغالي أحمد عيان سي (ت. 1984) الذي نظمته في حق الملوك ودولهم الإسلامية التي قضى عليها المستعمرون عندما دخلوا غرب إفريقيا. فيقول مستفهما استفهما لا يحتاج إلى الجواب لأن الموت أمر حتمي جارٍ على كل نفس: [البسيط]

أُسْدُ الشَّرِّ وَأَوْلُو الْإِحْسَانِ وَالظَّرْفِ²⁶

أَيْنَ الْمُلُوكِ الَّتِي كَانَتْ تَهَابُهُمْ

وأما الشاعر الغامبي الشيخ محمد كرنلا (ت. 2012) الذي عاش القرنين العشرين والواحد والعشرين، فله مرثية في أحمد سيكو توري (ت. 1984) رئيس غينيا المشهور بنضاله ووقوفه ضد الاستعمار الغربي، فقال: [الكامل]

صُدُّ فَرَنْسَا إِذْ هِيَ الْمُسْتَعْمَرَةُ
بَعْدَ زَمَانِ الرَّقِّ وَالْعُبُودِيَّةِ²⁷

بَطْلٌ عَظِيمٌ قَائِدٌ لِلثَّوْرَةِ
قَادٌ غِينِيَا إِلَى الْحُرِّيَّةِ

وهذا هو الشاعر السنغالي أحمد التجاني سي المكتوم²⁸. يرثي صديقه جُوف صُوري الذي مات سجينا على أيدي رجال السياسة الظلمة. فقال باكيا عليه وذاكرا بطولته الحميدة وموقفه الجريء: [الطويل]

مِنَ النَّعْيِ أَنْ قَدْ صَبْرَتْ فِي جَنَّةِ الْبِرِّ
أَلَا يَا صَرِيحَ الْبَغْيِ كُنْ خَالِدَ الدِّكْرِ²⁹

أَتَانَا نَهَارَ الْيَوْمِ فِي السِّجْنِ مَا أَتَى
فَقُلْنَا وَفِينَا مِنْ خِصَالِكَ صُورَةٌ

من هنا نرى أن بعض شعراء المنطقة الذين عاشوا في القرن العشرين قد اهتموا بمراثي زعماء الثورة والمناضلين من أجل الاستقلال الذاتي والتحرر من الإملاءات الاستعمارية الغربية. وهذا يدل على أن المواقف النضالية كانت من دوافع إيقاظ همم شعراء المنطقة في الحوض في هذا الغرض. ولهذا نرى أنهم تخطوا بمراثي زعماء الثورة الإفريقيين من المستوى الإقليمي إلى المستوى العالمي، فرثوا بعض الثوار الذين جادلوا من أجل الحرية في العالم الإسلامي. بل وقد وجدناهم يرثون المناضلين غير المسلمين الذين قاوموا من أجل حرياتهم. فمن هؤلاء الشاعر السنغالي الشيخ أحمد التجاني سي المكتوم الذي رثى رئيس وزراء الصين شو إن لاي «Chou En-lai» (ت. 1976) ورئيس وزراء إيطاليا ألدومورو «Aldo Moro» (ت. 1978)³⁰. فنكتفي بالرثاء الذي قال بما الشاعر عن رئيس وزراء الصين الذي يراه أنه رجل سلام وسياسي ذو حكمة. فلولا هدي القرآن والسنة لصار ممن يتبنون أفكاره النضالية: [الطويل]

²⁵ عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 494.

²⁶ صصب، الأدب السنغالي العربي، 1: 118.

²⁷ عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 500.

²⁸ ولد الشاعر أحمد التجاني سي المكتوم في مدينة سان لوي بالسنغال عام 1925، وكان خليفة الطريقة التجانية الحامسة في المنطقة، وله أشعار في أغراض عديدة. توفي سنة 2017. للاطلاع على حياته وشعره انظر: صصب، الأدب السنغالي العربي، 1: 169؛ أوبوكر بن سليمان امبي، بعض ملتقطات من الإنتاج الشعري للسيد الشيخ أحمد التجاني سي المكتوم، (السنغال: د.ط، د.ت).

²⁹ امبي، بعض ملتقطات من الإنتاج الشعري للسيد الشيخ أحمد التجاني سي المكتوم، 24.

³⁰ عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 501.

تَمَزَّقَهَا أَيْدِي الطُّغَاةِ الْأَجَانِبِ
حَكِيمًا يَرَى الْأَخْلَاقَ قَبْلَ الْمَنَاصِبِ
لَأَصْبَحَتْ فِي أَعْضَانِهِ كَمَالِزِبِ³¹

شَوْهَلَايَ لَا تَرَحَّلَ عَنِ الْعَالَمِ الَّذِي
وَكُنْتَ أَدِيبًا فِي السِّيَاسَةِ مَاهِرًا
وَلَوْلَا تَعَالِيمُ الْإِسْلَامِ وَأَهْلُهُ

إن دلت هذه الأبيات على تأثر الشاعر بالاتجاه السياسي لهذا الرجل وانبهاره به، فإنما تدل أيضا على إحاطة الشاعر بثقافة عصره ومعرفته للمجريات السياسية والقضايا العالمية. وهذا ما لا يتيح لكثير من الشعراء الإفريقيين المستعربين السابقين حتى يطلعوا أكثر فأكثر على العالم الخارجي.

وما قاموا به من هذا النوع أيضا الرثاء الذاتي، حيث إنهم حَيَّلُوا أَنْفُسَهُمْ أَمْوَاتًا، فرثوا أنفسهم بذكر أحوالهم عند الموت وبعده، وما ينتظرهم في الآخرة، وما سيكون من بعدهم من بكاء ونوح. فلندبا بالشاعر أحمد مختار سيك³² الذي من كثرة تفكيره بالموت وخروجه إلى القبر أصبح لا يشعر بلذة الحياة. فقال عن نفسه: [الوافر]

تَفَكَّرُهُ حَمَائِي عَنِ سُرُورِ
لِذِكْرِ الْمَوْتِ وَالْيَوْمِ الْعَسِيرِ³³

خُرُوجِي مِنْ بُيُوتِي لِلْقُبُورِ
تَرَكْتُ التَّوَمَ يَقْطَانِ اللَّيَالِي

فإذا كان الشاعر أحمد مختار سيك يصور لنا تفكيره العميق وحزنه الشديد تجاه الموت، فإن الشاعر الغيني محمد الأمين جابي³⁴ يصور لنا حاله عندما يحل به الموت بسكراته وبرائثه الفتاكة التي لا ينفلت منها أي إنسان. فيقول مترجما على نفسه ومُظْهَرًا عجز الأطباء والأحباب عن دفاع الموت عنه: [الكامل]

قَلْبِي عَلَى التَّوْحِيدِ خَيْرَ الْمَأْمَنِ
إِلَّا مَلَكَ الْمَوْتُ وَهُوَ يَهْرُنِي
لَا يَمْلِكُونَ سِوَى الْبِكَا يَرْتُونِي
هَلْ مِنْ دَوَاءٍ لِلطَّيِّبِ يُفِيدُنِي³⁵

وَإِذَا دَنْتَ مَتِي الْوَفَاةَ فَنَيْتَنُ
وَأَكُونُ مَسْلُوبَ الْإِرَادَةِ لَا أَرَى
وَالْأَهْلَ حَوْلِي صَامِتُونَ لِأَنَّهُمْ
طَلَبُوا الطَّيِّبَ فَمَا أَفَادَ عِلَاجُهُ

وبعد هذه الحالة المأساوية التي تنتقل فيها روح الإنسان إلى جوار ربه، يُصَوِّرُ لنا الشاعر المالبي محمد الهادي³⁶ في قصيدته المسماة بـ "رثاء النفس" الحالة الحزينة التي يتم فيها تغسيل الميت وتكفينه ودفنه قائلا: [غير موزون]

سِوَى اللَّهِ الْمُهَيِّمِ ذُو الْجَلَالِ
عَلَيَّ جَزَاهُمْ اللَّهُ الْجَلِيلِ³⁸

وَمَا لِي حِينَ عَسَلُونِي وَكَفَّنُونِي
وَدَهَبُوا بِي إِلَى قَبْرِي وَصَلُّوا³⁷

31 امبي، بعض ملتقطات من الإمتاع الشعري للسيد الشيخ أحمد التجاني سي المكتوم، 45.

32 هو شاعر سنغالي لم تحصل على تاريخ وقاته إلا ما يشير إلى أنه من شعراء القرن العشرين حيث قال عنه من عاشره الشاعرُ عامر صمب الموقئ سنة 1987 في كتابه: «وبعد أيام قلائل توفي رحمه الله». انظر، صمب، الأدب السنغالي العربي، 2: 310.

33 عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي 2: 503.

34 ولد في مدينة «كنديا» بدولة غينيا كوناكري عام 1952 وكان -رحمه الله- أستاذا لنا في الجامعة الإسلامية بالنيجر، ذا مؤلفات عدّة منها: كتاب التقابل في القرآن- فهو مطبوع- وديوان شعر ورواية ضخمة أسماها بـ «فتاة»، وقد كتب هذه القصيدة التي استشهدنا ببعضها عام 1992 توفي عام 2016. انظر جابي، محمد الأمين، ديوانه، (غينيا: مخطوطة في مكتبة المؤلف)، 5.

35 جابي، ديوانه، 6.

36 لم تحصل على نبذة من حياته، فاعتمدنا على وروده في كتاب الشعر العربي في الغرب الإفريقي من خلال القرن العشرين المسيحي للأستاذ كبا عمران.

37 يفهم من قول الشاعر أن صلاة الجنائز تكون في المقبرة، وهذا خلاف للعادة الجارية في المنطقة، إذ تكون الصلاة على الميت قبل حمله إلى المقبرة. ولربما قدم الشاعر صلاة الجنائز، لضرورة الشعر.

38 عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 504.

ثم تلا الشاعر محمدًا الهادي الشاعر النيجيري محمد الناصر كبرًا (ت. 1996) شيخ الطريقة القادرية بنيجيريا في بيان هذا الموقف المرير المأساوي، حيث واصل تصوير الموقف التي ينتقل إليها الإنسان بعد الموت فيقول مبيّنًا الحياة البرزخية التي تكتنفه الوحشة والظلمة: [البسيط]

وَأَنْظُرُ تَقَطُّعَ أَوْصَالِي وَقَدْ دُفِنْتُ
وَسُنُّ فَوْقِي تَرَابٌ غَيْرُ مَسْنُونٍ
وَأَعْطِفُ عَلَيَّ إلهِي عِنْدَ مَا ذَهَبَتْ
تَرَائِي وَتَصَاوِيرِي مَعَ الطَّيْنِ³⁹

2.2. رثاء الأماكن

إن رثاء الأماكن والمدن والأشياء الجامدة لقليل نادر في الشعر العربي الإفريقي مقارنة بمرثيات الأشخاص. ورغم كثرة الحروب والهدم والدمار في المنطقة فإن شعراء غرب إفريقيا لم يتطرقوا إلى رثاء هذه الأماكن إلا عددا قليلا منهم. ولعل السبب في ذلك تأثيرهم بمنهج شعراء المنطقة القدامى الذين تكاد تكون قصائدهم خالية من هذا النوع من الرثاء، إذ لم نجد -حسب دراستنا- شاعرا قبل القرن العشرين تطرق إلى هذا النوع سوى قصيدة ترجع إلى القرن التاسع عشر الميلادي للشاعر المالي ألفا يحي موسى لوبو الذي كان يرثي فيها أحمد مو لبو⁴⁰ أمير دولة ماسينا. فرثي من خلال ذلك مدينة "حمد الله" التي كانت عاصمة لدولة ماسينا ومركزا للثقافة الإسلامية في الغرب الإفريقي في البيتين الآتين فقط:

ارْتَجَفْتُ مَا ذُنْ كَانَتْ لَهِ وَقَفًّا
أَيُّ مَدِينَةٍ بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ تَقُومُ؟
وَتَعَانَقَتْ الْقُلُوبُ بِمَاءِ جُفُونٍ
تَنَاءَ لَهِ وَهَيْبَةِ رَبِّ الْعَالَمِينَ⁴¹

واقترى الخلف بالسلف في هذا الأمر، فلم يتناولوا رثاء الأماكن إلا قليلا منهم. فمن هذا العدد القليل الشاعر النيجيري الوزير جنيد⁴² الذي نجده يرسم لنا في قصيدة طويلة صورةً مليئةً بألوان الحزن والأسى لمدينة صُكُتُو (Sokoto) الواقعة في نيجيريا حاليًا، عندما خرَّها المستعمرون الإنجليز وجعلوا أعاليها أسافلها في بدايات القرن العشرين، بعد أن كانت محضًا للعلم والثقافة. فإليكم بعض قصيدة الشاعر وهو يستخدم فيها الأسلوب الحوارية بينه وبين الحيوانات والطيور التي صارت ترعى في المدينة، لأنها أصبحت مرتعًا للحيوانات بعد الحراب والدمار: [الكامل]

صَارَتْ مَرَاتِعَ لِلْوُحُوشِ يُعِيدُ أَنْ
لَمَّا سَكَّتْ دَنْتُ إِلَيَّ حَمَامَةٌ
كَانَتْ مَقَاصِدَ حَاضِرٍ أَوْ بَادٍ
قَالَتْ لَقَدْ بَلَّغُوا عَلَيَّ الْمِعَادِ⁴³
مُغْبِرَةٌ تَبْدُو كَلُونِ رَمَادِي

وأما في نهايات القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين فقد توسّعت دائرة الرثاء المكاني حيث رُثِيَتْ أماكن

39 عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 504.

40 أحمد مو لبو هو ابن مؤسس دولة ماسينا الفلانية التي تأسست في أراضي مالي الحالية في القرن التاسع عشر تولى الحكم بعد أبيه سنة 1844. وبعد سقوط هذه الدولة رثاه الشاعر ألفا يحي. للتفصيل انظر: باري، جنود الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي، 175

41 باري، جنود الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي، 184.

42 هو جنيد بن محمد البخاري بن أحمد حفيد عثمان دان فودي (ت. 1871) مؤسس الدولة العثمانية الفلانية التي كانت عاصمتها صُكُتُو في القرن التاسع عشر. ولد في صُكُتُو سنة 1906. كان عالما فقيها وأديبا شاعرا ومرجعا هامًا في تاريخ مملكة جده، وقد ترك أكثر من خمسين كتابا. توفي عام 1999. انظر: The Chief: Arbiter: Wazir Junaidu and His Intellectual Contribution, Centre for Islamic Studies, Usman Danfodio University, Sokoto, 2002

43 غلادني، حركة اللغة العربية وآدابها، 158.

متعددة على المستوى الإقليمي.⁴⁴ فلمثال علي ذلك قصيدة الشاعر النيجيري داود أديكيلين المولود عام 1944 المتوفي عام 2006 التي يرثي فيها جامعة إبادن وقد اندلعت فيها النار فأحرقت بناء قسم اللغة العربية بما فيها المكتبة العلمية. فقال ذاكرة أسماء الكتب المحترقة: [الرجز]

يَا قَوْمٍ مِنْ أَيْنِ أَتْنَا النَّارَ
عَادَتِهَا أَنْ تَأْكُلَ الْحَشِيشَ
وَكُتِبَ التَّفْسِيرُ كَالِإِتْقَانِ
وَمُؤَلَّفَاتِ السَّيِّدِ الْفَارَابِيِّ
فَمَنْ الَّذِي أَشْعَلَ هَذِي النَّارَ
فِي أَكْلِهَا الْمُجْلِدَاتِ عَارَ
وَكَالظَّلَالِ مَنَابِعِ الْأَنْوَارِ
أَوْ سَيِّدِي ابْنِ عَرَبِي الْمُخْتَارِ⁴⁵

واهتمامهم برثاء الأماكن داخل المنطقة لم يجعلهم يهتمون أيضا بجانب الرثاء بالأماكن المقدسة للمسلمين والعالم الإسلامي، مثل الشاعر الغيني محمد الأمين جابي الذي نجاهه في قصيدته ”الهوية المفقودة“ يتأسف على الأراضي الإسلامية قائلا: [الكامل]

مَنْ أَرْضُ كُوسُوفُو إِلَى الشَّيْشَانِ فِي
وَعَدَتْ فِلَسْطِينَ رَهْبِنَةَ مَحْبِسِ
أَقْصَى السَّمَالِ مَدَابِحِ تَتَكَرَّرُ
وَالْمَسْجِدُ الْأَقْصَى بِهَا يَسْتَنْصِرُ⁴⁶

أظهر الشاعر في هذين البيتين تحسره العميق على الدول الإسلامية التي أهرق فيها الأعداء دماء المسلمين الأبرياء، بعد أن كانت قلاعاً للإسلام وحضارته، كما أنه حزن أيضا على المسجد الأقصى أول قبلة المسلمين الذي ما زال محتلا من قبل الصهاينة الغاشمين. وفيما يتعلق برثاء الحيوانات فإنه في نتاج شعراء المنطقة أندر من رثاء الأماكن، بالرغم من أن أكثر شعراء المنطقة من القبائل التي تهتم بمهنة الرعي، كقبيلة الفلان المشهورة بمهنة، والتي ينتسب إليها كثير من شعراء المنطقة. ومن الأمثلة في ذلك قصيدة الشاعر السنغالي أحمد عيان سي الذي يتأثر فيها بموت هرة لابن خالته، فيصور أسفه وحزنه قائلا: [البسيط]

كَانَتْ لَنَا هِرَّةٌ فَاعْتَانَهَا الْقَدْرُ
وَالْمَوْتُ فِي الْخَلْقِ لَا يُبْقِي وَلَا يَنْدُرُ⁴⁷

وهناك أيضا الشاعر السنغالي عامر صمب الذي له قصيدة في بيغاء لابنة عم له، وقد قتلها قط وأكلها: [الرجز]

وَيْلٌ وَوَيْلٌ لَقَطَّ قَدَّ قَتَلَا
لِسَانُهَا كَادَ الْكَلَامَ يُحْسِنَا
بِبِغَاءٍ ”يَايِ جَوْ“⁴⁸ فِي حَيِّ جِبَالَا⁴⁹
كَانَتْ تُقَهِّقُهُ كِمِثْلِ ضَحْكِنَا⁵⁰

⁴⁴ ستأتي بعض الأمثلة المتعلقة برثاء الأماكن عند دراسة القصائد دراسة بلاغية.

⁴⁵ عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 505.

⁴⁶ جابي، محمد الأمين، ديوانه، 66.

⁴⁷ صمب، الأدب السنغالي العربي، 1: 129.

⁴⁸ اسم البيغاء

⁴⁹ ”جبل“ اسم الحي

⁵⁰ صمب، الأدب السنغالي العربي، 1: 224.

3. بعض مضامين مراثيات شعراء غرب إفريقيا

إنَّ الموضوع الأهمُّ والرَّكيزة الكبرى في صناعة الشعر الرثائي هو إبداء الحزن والتأبين على الفقيد وذكر محاسنه، إلا أننا نجد أحياناً في بعض مراثي الشعراء للمنطقة موضوعات ترتبط بالسيوسيو-اجتماعي التي قبلت فيها تلك المراثي. ولهذا عندما نتصفح مراثيات شعراء القرن العشرين بالمنطقة نجد أنهم تناولوا هذه الموضوعات التالية:

3.1. كثرة إظهار البكاء والأسى على الميت

لا شك أنَّ شعراء المنطقة قد أكثروا البكاء على أمواتهم، وبينوا مدى شدة حزنهم عليهم، إذ هذا - كما قلنا - هو مقصد قرص الشعر الرثائي، فلا يمكن أن يخلو رثاء من البكاء والتأبين. فلننظر الشاعر النيجيري الوزير جُنيد، كيف أطل في مراثيه التي قرصها في شيخه الشاعر أبي بكر بُوي (ت. 1932) إطالة تجعل القصيدة تستحق بأن تسمى بـ«القصيدة البكاية» فيقول: [الطويل]

أَيَا عَيْنِ جُودِي بِالْدموعِ هَوَاطِلَا
وَنُوحِي عَلَى بَحْرِ الْعُلُومِ وَشَمْسَهَا
وَنُوحِي عَلَى طُودِ الْوَقَارِ أَلْفِيهَا
وَنُوحِي عَلَى شَيْخِ الشُّبُوحِ أَبِي بَكْرٍ
وَخَدِنِ الثَّقَى وَالْحَلْمِ وَالْجُودِ وَالْحَزْرِ
وَمَصْبَاحِنَا الْوَهَّاجِ وَالْكَوْكَبِ الدَّرِّيِّ⁵¹

نلاحظ هنا أنَّ الشاعر حاول أن يسكن غليان جوفه، ويداوي جراحه الذي أصابه بفوران دموعه السائل كالوابل الغزير وبصوت أنينه غير المنقطع. فتدفق في هذه الحالة عواطفه الصادقة إلى ذكر محاسن الفقيد التي أفلت ودفنت مع صاحبها.

والشاعر السنغالي أحمد عيان سي في إحدى مراثياته لشيخه ووالده عثمان بن أبي بكر فَقَدَ فَقَدَ من شدة بكائه وتأله جميع الكلمات والعبارات، حتى لم تبق في خلجاته سوى الكلمات التي تفيد الأسى والحزن والانشقاق تحسراً. مثل كلمتي الحزن والحيران اللتين اضطرَّ الشاعر إلى تكريرهما عدة مرات ليتيمَّ أجزاء أبياته: [البسيط]

فَلَا تَلَمْ لَأَمِّي فِيمَا بَكَتُ لَهُ
حَيْرَانَ حَيْرَانَ لَا أَنْفَكَ ذَا كَمَدٍ
مُحْزَانَ مُحْزَانَ لَا أَنْفَكَ ذَا حَزْنٍ
فَقَدَ تَجَرَّعْتُ مِنْ عُنْمَانٍ أَحْزَانَا
حَيْرَانَ حَيْرَانَ لَا أَنْفَكَ حَيْرَانَ
مُحْزَانَ مُحْزَانَ لَا أَنْفَكَ مُحْزَانَا⁵²

3.2. حتمية الموت

قد نجد الإنسان بشدة جهله وتكبره يجحد من بيده الموت والحياة، ولكن لا يجحد الموت ولا يتجاهله، بل يؤمن بوجوده وحتميته على البشر أجمع، إذ يرى رأي العين الأموات ليل تحارَّ يُحْمَلُونَ على الأكتاف إلى المقابر، مما يجعل هذا الشخص يكون قوي الإيمان بالموت. فإذاً الموت ساحة للتفكير والتأمل والتدبر وإبداء الأحزان والآلام. ولما كان الشعر أكثر الأماكن مناسبة لإظهار الأحاسيس والعواطف، نجد الشعراء الأفارقة اعتنوا بموضوع الموت واستمدوا منه فلسفاتهم تجاه الحياة، فتحدثوا عن فكرة الفناء وعدم الخلود في الدنيا، وبينوا أنَّ كل كائن حي لا بد أن يذوق يوماً ما كأس الموت، ويدخل في صفحات كان من كان.

ولما كان الموت من أهمِّ بواعث البكاء والتأمُّ والتحسر، فليست ثمة مراثية إفريقية إلا ونجد في مطلعها أنَّ الشاعر تطرَّق إلى هذا الموضوع تحفيفاً لما يُحيطه من حركات الأسى والحزن. فهذا هو الشاعر المالي عبد الوهاب بن محمد المولود سنة 1932 في مطلع قصيدته الهائية التي نظمها رثاءً لصديقه الأستاذ أبي بكر عمر حماد بارو (ت. 1985) يوضح لنا أن الموت أمر مقضي على كل حي: [البسيط]

⁵¹ علي أوبوكر، الثقافة العربية في نيجيريا، (كانو: دار الأمة، ط2، 2014)، 398.

⁵² صيب، الأدب السنغالي العربي، 1: 123.

هُوَ الْحَبِيبُ أَبُو بَكْرٍ سَأَنَعَاهُ
بَعْدَ الْفَقِيدِ أَبِي بَكْرٍ لَكَ اللَّهُ⁵³

فَقِيَ آتَاهُ نَدَاَ الْمَوْتَى فَلَبَّاهُ
يُنْعَاهُ كُلُّ بَعِينِ الصَّنُو مُنْفَرِدًا

والشاعر النيجيري الآخر اسمه إسماعيل يصف لنا زوال الدنيا وعدم الخلود فيها وغدرتها لمن ركن إليها قبل أن يرثي فقيده الشيخ الحاج شعيب قاتلا: [الكامل]

اللَّهُ أَكْبَرُ ذِي الدُّنَا⁵⁴ لَفَنَاءَ
دَارٍ كَثِيرٍ حُزْنَهَا وَهَمُومَهَا
خُلِقْتَ وَمَا خُلِقْتَ أَخِي لِبَقَاءِ
مَا أَضْحَكَتْ إِلَّا آتَتْ بِبِكَاءِ⁵⁵

لكن الشاعر هارون الرشيد جُلُو (ت. 1983) من غينيا بيساو يحاول أن يخاطب الميت المخزون عليه بأنه ليس وحده من ذاق كأس الموت المرير، بل قد سبقه من هو خير الناس، ألا وهو رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام. فقال: [الوافر]

وَإِنْ قَالُوا بِأَنَّكَ صِرْتَ مَيِّتًا
نَعَمْ قَدْ مَاتَ خَيْرُ الْعَالَمِينَ⁵⁶

في هذين البيتين نستشعر أن الشاعر حاول أن يُصَبِّرَ نفسه، ويخفف عن نفسه المصائب التي أَلَّتْ به، وذلك باتخاذ أسلوبها حواريا أجراه بينه وبين الميت، حتى يستسلم لقضاء الله وأمره الذي كتبه على عباده وفق قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ. ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾⁵⁷ وقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مَتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾⁵⁸ وهذه السمة المستمدة من العقيدة الإسلامية هي الطاغية على كثير من أشعار الرثاء لشعراء المنطقة القدامى والمعاصرين. فمثلا من القدامى الشاعرة النيجيرية أسماء بنت عثمان (ت. 1866) التي لها قصيدة نظمها في صديقتها "عائشة"، وقد بيّنت فيها بأنها راضية بقضاء الله وقدره.

وَإِنِّي لِحُكْمِ اللَّهِ رَاضٍ وَإِنَّمَا
أُرَاعِي بِمَا قَدْ قُلْتُ حَقَّ الْأُخُوَّةِ⁵⁹

ومن المعاصرين مثلا الشاعر النيجيري داود أحمد أديكيلين إذ يقول في مطلع قصيدته راثيا البروفيسور موسى عبدول: [الطويل]

سَمِعْتُ بِأَنَّ الشَّيْخَ عَبْدُولَ قَدْ قَضَى
فَحَوَّقَلْتُ وَاسْتَرْجَعْتُ حَالًا لِحَالِي
وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا ذِكْرُ مَا كَانَ يَصْنَعُ
فَإِنَّا لَهُ إِنَّا إِلَيْهِ سَنَرْجِعُ⁶⁰

53 محمد صالح الفلاني عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، 229.

54 في النسخة الأصلية "الدنيا" لكن عدلنا عنها لعدم استقامة الوزن.

55 عبد الصمد عبد الله محمد، الشعر العربي في غربي إفريقيا منذ الاستعمار - السنغال ونيجيريا -، (مكة: منشورات جامعة أم القرى، 1403هـ)، ص 136.

56 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 470.

57 الزمر، 31/39.

58 الأنبياء، 34/21.

59 غلادني، حركة اللغة العربية وأدائها، 115.

60 مسعود باباندي محمد الأول، "خصائص الرثاء عند علماء بلاد يوريا قديما وحديثا"، مجلة عالم الدراسات العربية، العدد 15، (2002)، 166.

لا شك أن أفكار هذه القصيدة التي مثلنا لها بهذين البيتين مُستَمَدَّة من التعابير التي أمر بها الإسلام كُلَّ مسلم نزلت عليه نازلة من الحزن والأسى، مثل "لا حول ولا قوة إلا بالله" "إنا لله وإنا إليه راجعون".

3.3. الزهد في الدنيا والاستعداد لليوم الآخر

إن الشاعر المسلم الإفريقي يبني فلسفته الذاتية على فكرة «عدم دفع الموت» ليتجه بسلوكياته الحسنة نحو ما هو أفضل وأحسن، حتى ينجز أعمالاً صالحة تنجيه بعد الانتقال إلى دار الخلود. وهذا من الفروق التي يمكن قولها بين الشعر الإسلامي والجاهلي، إذ الشعراء الجاهليون رغم إيمانهم بحتمة الموت فإنهم يحيطون بهذا الإيمان الصحيح بسلوكيات وتطبيقات خاطئة تتمثل في الفرق في المذات والشهوات الدنيوية، فبدل أن تكون فكرة الإيمان بالموت باعثة للشاعر الجاهلي إلى الاستعداد بالآخرة والزهد عن الدنيا، أصبحت تكون باعثة إلى الانغماس في لجاج ملذات الدنيا وعدم مبالاته بالآخرة بعد الموت. لننظر إلى الشاعر الجاهلي طرفة بن العبد كيف يعبر عن هذه الفكرة الجاهلية قائلاً: [الطويل]

فَإِنْ كُنْتَ لَا تَسْتَطِيعُ دَفْعَ مَنِيِّ
وَلَوْلَا ثَلَاثُ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى
فَدَعْنِي أَبَادِهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي
وَجَدِّكَ⁶¹ لَمْ أَحْفَلِ مَتَى قَامَ عَوْدِي⁶²

إن الفكرة المسيطرة على الشاعر هنا، هو رغم علمه بحتمة مجيء الموت، فإنه يرى أن يسبق الموت إلى إتلاف جميع ما يمتلكه من المال والجاه، ليستمتع بملذات الحياة قبل أن يباغته الموت، وحتى لا يُبْقِيَ للموت شيئاً من ممتلكاته. ولهذا نرى في البيت الثاني يربط الشاعر حياته قبل أن يزوره الموت بثلاثة أمور هي: شرب الخمر والاستمتاع بالنساء ومساعدة الضعفاء.

إن الشعراء الأفارقة جعلوا الموت دافعاً مهمماً يحركهم ويبعث فيهم روح العمل والإقبال على العمل الصالح، لذا، ما من مرتبائهم إلا وقد ذكروا فيها محاسن أمواتهم، ليقندي بهم من كان على قيد الحياة، ودعوا الناس إلى جعل الدنيا مزرعة تُبْدَرُ فيها أعمال صالحة، لتُتَقَطَفَ ثمراتها في الآخرة. فمن هؤلاء الشعراء الذين تنجلي هذه السمة في أشعارهم الشاعر غنيبا البيساوي أحمد سعيد بالدي⁶³ حيث قال في مراثية نظمها في شيخه عبد الرحيم بن محمد بابا تلاً: [الطويل]

وَمَا مَاتَ مَنْ أَحْيَا مَوَاتَ زَمَانِهِ
وَمَا التَّقَلُّ مِنْ دَارٍ لِدَارٍ مَمُوتَةٍ
وَعَاشَ بِطِيبِ الْقَلْبِ وَالْقَوْلِ وَالْيَدِ
بَلِ الْمَوْتِ فَقَدَ الْعَبْدُ رُوحَ التَّزَهُدِ⁶⁴

تتضح في هذه الأبيات عقيدة الشاعر في مسألة الموت والبعث، إذ يرى أن الإنسان الصالح ذا العمل الخَيْر لا يُعَدُّ من الأموات بل هو حيٌّ يَرْزُقُ عند ربه جزءاً بما عمل في الدنيا من الصالحات المنجيات من عذاب الله تعالى. ويرى الشاعر أن الميت الحقيقي هو ذاك الإنسان الناسي لما خُلق له، والمنغمس في شهوات الدنيا المُدْبِر عن طاعة الله تعالى حتى جاءه ملك الموت فصرعه ميتاً.

إن العجز أحياناً في إتيان تصوير دقيق يميز شخصية المرثي عن غيره، قد يكون سبباً للجوء بعض الشعراء إلى تكثير مواصفات عامة كصفة ذم الدنيا ونعيمها، والزهد فيها وغير ذلك من المواصفات العامة ذات طابع الحكم

61 الواو للقس، أي أقسم بجديك.

62 طرفة بن العبد، ديوانه، تح: مهدي محمد ناصر الدين، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 25.

63 ولد في غينيا بيساؤ عام 1947، شاعر مشهور في منقطه، وله بعض القصائد والمؤلفات المخطوطة. انظر: عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 490.

64 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 490.

والمواعظ والإرشاد، مما يجعل مرثياتهم لا تقتصر على الشخصية المرثية المقصودة فحسب، بل تكون صالحة لكل ميت. والمثال في ذلك قول الشاعر الغيني سيدي جابي الساكن في السنغال⁶⁵ عند رثائه لخليفة التيجانية بالسنغال عبد العزيز (ت. 1997) وصفه بالزهّد والورع والتقى فقال: [البيسط]

غَابَ الْهُدَى وَالتَّقَى وَالرُّهْدُ وَالْوَرَعُ
مُنْدُ غَابَ عَبْدُ الْعَزِيزِ الْمُرْشِدُ الْوَزْرُ⁶⁶

نرى الشاعر هنا يصف فقيده بأنه كان رجلاً زاهداً أعرض عن الدنيا، ولم يبال بملاذمتها ونعماتها الزائلة الزائفة. ولا شك أن هذه الصفة قل أن نجد شاعراً من شعراء المنطقة لا يصف فقيده بها، ناهيك إذا كانت جُلُّ مرثيات المنطقة قُرِئت للشيوخ والعلماء. فهاكم أيضاً بعض أبيات قصيدة الشاعر النيجيري حسن يوسف المولود سنة 1969 التي قرّضها بمناسبة وفاة المرحوم الدكتور أرمياء عمبو (ت. 1997) فقال: [البيسط]

وَلَقَدْ رَأَيْتُ غَيْبًا كَسِبَهُ سَحَتْ
مِثْلَ النَّبَاتِ إِذَا أَخْضَرَهُ الدَّمَنُ
مُتَمَتِّعًا بِدَوَاتِ الْحَسَنِ فِي الدُّنْيَا
يَنْسَى كَوَاعِبَ حُورٍ لَيْتَهُ فُطِنُ⁶⁷

إن هذه الصفات التي شملتها هذه الأبيات تكاد تُخَرِّجُ القصيدة من الحيزِ الرثائي إلى ما يمكن تسميتها بقصيدة الوعظ والإرشاد والتوعية. لأن الشاعر أكثر فيها ذمّ الدنيا والتحذير عن الوقوع في حبالها والترغيب في الإقبال على الآخرة ذات نعمة لا تنقضي وحياة لا تنتهي.

3.4. ظاهرة القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية

لم تحتو مرثيات شعراء المنطقة على البكاء والتأبين، ومدح الفقيه وبيان حتمية الموت على الخلق والرضا بقضاء الله، والدعوة إلى عدم الركن إلى الدنيا الفانية فحسب، بل تحطت مرثياتهم إلى درجة تعكس فيها القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية المتزامنة لهذه المرثيات. وتبدو هذه الظاهرة خاصة في مرثيات الرؤساء والساسة أصحاب التأثير في المجتمع. إذ الرثاء إذا تعلق بكبار القوم ورجالهم فإن الشاعر سيجد مجالاً أوسع لسرد إنجازاتهم الحميدة التي قاموا بها. ومن ثم سيكون لهذا السرد صلةً للقضايا السياسية والاجتماعية. فلنبداً بالشاعر الغاني عمر الكركي (ت. 1934) الذي عاش فترة وجود الاستعمار الاستيطاني بالمنطقة، وشاهد هو نفسه الممارسات اللاإنسانية التي قام بها المستعمرون في المنطقة. فحركت هذه الوقائع المؤلمة عاطفته الحزينة التي أدت به إلى البوح بما يعانیه نفسياً بقريحة طويلة يُبين فيها المدن التي لم تسلم من وطأة نيران الاستعمار. فمن هذه القصيدة بعضها: [الوافر]

أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ مَلَكُوا الْأَرْضَ
وَمَنْ (سَنَسْنُدُ) قَلَّ (صَعُ) ثُمَّ (جَبَّ)
وَأَمَّا جَبَّ فَجَاؤُوهَا بِجَيْشٍ
نَوَاحِيهَا وَجَافُوا كَالْجَهَامِ
وَفِي صَعُ قَاتَلُوا أَهْلَ الزَّحَامِ
فَقَاتَلَهُمْ جَهَنَّمُ ذُو الْأَتَامِ⁶⁸

إنَّ ما جعلناه بين القوسين في هذه الأبيات هي أسماء للمدن الواقعة في غرب إفريقيا، ذكرها الشاعر ليصوّر لنا حالة المنطقة في ذلك الوقت من الدمار والشتات والقتل والتشريد، وأن المنطقة بعدما دخلها المستعمرون وملكوها

⁶⁵ ولد عام 1928 وهو من شعراء غينيا المشهورين والمكثرين للشعر انظر: محمد الأمين جابي، روايات آل كرشوبيا في فوفا طوبو ما بين 1805-2007، (غينيا: مخطوطة، في مكتبة المؤلف)، 346.

⁶⁶ عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 611.

⁶⁷ يوسف معاذ إبراهيم، ملامح تطور الشعر العربي في ولاية كسنه - نيجيريا، (رسالة الماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، 2010)، 115.

⁶⁸ عمر الكركي، قصيدة اللالي بأخبار وتنبه الكرام، (غانا: مخطوطة في مكتبة المؤلف) ص 3-4.

وجعلوا أعزة أهلها أذلة، حلّت فيها الثقافة الأوروبية محل الثقافة الإسلامية التي كانت هي السائدة في المجتمع الإفريقي. ولذا في قصيدة أخرى نجد الشاعر نفسه يلمح إلى أن غرض المستعمرين هو السيطرة على القارة وتعبيد شعوبها ونشر الثقافة المسيحية فيها. فيقول: [الرجز]

بَلِ أَرْضِي فَنَت كُلهَا قَد مَلَكْتُ مَلُوكُهَا صَارُوا عِبِيدًا هُنَكْتُ
وَلَا تَشْكُوا إِنْ دِينَ اللَّهِ لَا يُهْدِمُونَهُ وَهُمْ كَاللَّاهِ⁶⁹

وكذلك نجد الشاعر السنغالي أحمد عيان سي في قصيدته الطويلة المعنونة بـ “دمعة الباكي” أنه هذا حذو الشاعر الغاني عمر الكركي حيث تباكى وبكى واستبكى على اندثار المدن التي كانت حينئذ قلعة وحامية للحضارة الإسلامية. إلا أن الفارق بينه وبين الشاعر الغاني، هو أنه بعد البكاء على المصائب التي جلبها المستعمرون إلى المنطقة، صوّر لنا حالة الفرقة التي يعيشها أهل المنطقة، ولهذا قام الشاعر يدعو الأفارقة إلى التوحيد والوحدة ضدّ هذا الظلم والعدوان، ويذكرهم أهم ما هم إلا كمثل أسرة واحدة نشأت في بيت واحد على ملة واحدة، ثم انتشرت في أنحاء المنطقة: [البيسط]

يَا أَهْلَ (مَاسِنَ)⁷⁰ كُونُوا وَفَقَّ إِخْوَتِكُمْ وَلَا تَمِيلُوا إِلَى بُغْضٍ وَلَا حَنَفٍ
يَا أَهْلَ هَوْصَ⁷¹ وَأَهْلَ الْغَانِ⁷² فَاتَّفَقُوا وَلَا يَكُنْ عَنكُمُ أَمْرُ الْوَفَاقِ حَفِي
وَأِنْ تَفَرَّقْتُمْ بِالْقَوْلِ أَلْسِنَةً فَالِدِينِ يَجْمَعُكُمْ فِي الْبَيْتِ ذِي الْغُرْفِ⁷³

وبعد جولة طويلة قام بها الشاعر في مدح أجداده السالفين الذين كانوا حماة للدين والوطن، نراه في ختام القصيدة يتضرع إلى الله تعالى ليسأله التوفيق والسداد وحسن العاقبة للمسلمين: [البيسط]

يَا رَبِّ أَحْسَنَ خَتَامَ الْمُسْلِمِينَ كَمَا أَحْسَنْتَ بَدَأَتَهُمْ فِي سَابِقِ السَّلْفِ
أَدِمِ تَرَاقِيهِمْ وَأَرْجِعْ⁷⁴ حَقُوقَهُمْ وَأَنْصُرْهُمْ زُلْفًا تَأْتِي إِلَى زَلْفِ⁷⁵

وأما الشاعر النيجيري مسعود عبد الغني من خلال رثائه للزعيم مشهود أُنْيُولَا⁷⁶ نرى أنه يتطرق إلى ذكر ما يعاني به الشعب النيجيري من سوء الإدارة بعد موت ممدوحه وتولي أناس لا يحاولون إنقاذ البلد وتطويره: [الوافر]

لِمَاذَا نَحْنُ مُحْكَمُونَ كَرْهًا وَيَرَأْسَنَا مِنَ الْجُهْلَا الْغُرَاةُ⁷⁷

⁶⁹ Muhammed al-Munir Gibrill, Astructural-Functional Analysis Of The Poetics Of Arabic Qaṣīdah: An Ethnolinguistic Study Of Three Qaṣīdahs On Colonial Conquest Of Africa By Al-Ḥājj ‘Umar B. Abī .Doctoral Dissertation, Indiana University, (2015), 296) (1934-Bakr B. ‘Uthmān Krachi (1858

⁷⁰ مدينة تاريخية تقع في جمهورية مالي

⁷¹ يقصد قبيلة هوسا.

⁷² يقصد شعب دولة غانا.

⁷³ صعب، الأدب السنغالي العربي، 1: 118.

⁷⁴ سهّلت الهمة مراعاة اللوزن، لأنه فعل أمر ”أرجع“.

⁷⁵ صعب، الأدب السنغالي العربي، 1: 119.

⁷⁶ مشهود أُنْيُولَا فاز في انتخابات حكم بلاد نيجيريا عام 1993 إلا أنها استطاع أن يتولى الحكم لمدة سنة واحدة، لأن الأحداث أدت به إلى السجن. فتدهورت بعد ذلك إدارة الدولة. تُوّي عام 1998 وهو في السجن.

⁷⁷ محمد الأول، ”خصائص الرثاء عند علماء بلاد يوربا قديماً وحديثاً“، 173.

ولما أَحَسَّ الشاعر أنه سيبتعد عن مغزى القصيدة، سرعان أن عاد إلى ذكر محاسن مرثيته، وربط هذه المسألة التي يشكو منها بممدوحه الميت دون أن يُشعر القارئ بالانقطاع بين تسلسل معاني الأبيات. فقال: [الوافر]

وَلَمَّا ضَاقَ عَنْ قَوْمِ بَدَاةٍ
فَقَامَ الْمُدْرِكُ الرَّعَامَةَ بِابْتِهَالٍ
مَسَاعِدُهُمْ وَهُمْ رَثَّةُ الرَّعَاةِ
أَبْيُولًا ذَا عَلْوٍ فِي الْحَيَاةِ⁷⁸

كأنَّ الشاعر يقول لممدوحه المرحوم: أيها الرئيس لقد كنا قبلك نُبتلى برؤساء جاهلين مشغلي نارة الفتنة بين أبناء الوطن، حتى جئت وعدلت وخلصتنا من مهالك هذا النزاع والافتتال القبلي. لكن سرعان ما إن تركتنا وذهبت حتى عاد الضيق والمحن.

4. الأساليب الفنية البلاغية لمراثيات شعراء القرن العشرين بالمنطقة.

ولا شك عندما تصفح الشعر العربي الإفريقي الرثائي نجد أن الشاعر الإفريقي قد حاول أن يتخذ صوراً وأساليب بلاغية من أجل إبراز المعاني المنبثقة من حرقه الألم الشديد الذي يعاني منه بسبب فقدته لمن هو أعزُّ له من الناس. وهذه الأساليب البلاغية تتمحور حول النقاط الآتية:

4.1. الأسلوب البياني

إن الأسلوب البياني هو تلك الصورة التي تُتخذ لإيصال معنى واحد أو أكثر على هيئة تشبيه أو استعارة أو كناية.⁷⁹ ولقد تفتن في هذا الأسلوب شعراء المنطقة وأبرزوا فيه مهاراتهم وقدراتهم الشعرية. وإليك بعض النماذج التي ظهرت على لوحاتها بجملة الصور البيانية:

إن الشاعر المالي عبد الوهاب عندما رثى صديقه أبا بكر الذي كان زميلاً له في الحياة العلمية، شبهه بالبحر والمطر الغزير النافع الذي يستسقي منه القاصي والداني من الطلاب. ثم وصفه بعد ذلك بأنه شمس فائقة غيرها في النور والضياء. فقال: [البيسط]

قَدْ كُنْتُ بَحْرًا وَغَيْثًا عَمَّ مَوْقِعَهُ
طَلَعَتْ شَمْسًا عَلَى الْأَفْلَاكِ تَسْبَحُهَا
وَأَرْضَ الطَّوَى فَارْتَوَى الطَّامِي بِسُقْيَاهُ
لَا الْغَيْثُ يَحْجُبُ نُورًا مِنْكَ نَهْدَاهُ⁸⁰

في هذين البيتين ندرك مدى مبالغة الشاعر في الادعاء أن ممدوحه عين البحر في العطاء والجود، وأنه عين المطر الذي يجلب الخير والبركة للناس، وأنه عين الشمس في العلو على جميع الأفلاك. فكل هذه المواصفات موصوغة برؤية الشاعر الخاصة به، وموقفه من عظمة ممدوحه.

وأما الشاعر النيجيري أحمد أكوكور (ت. 1936) فنجدته يشبهه شيخه هارون بن السلطان بالغيث في النفع وبالأسد في جسارة إظهار الحق: [الطويل]

عَزِيزٌ قَضَى نَجْمًا وَقَدْ كَانَ فِي الْوَرَى
مِنَ الْغَيْثِ أَرَوَى أَوْ مِنَ اللَّيْلِ أَرَوْعًا⁸¹

78 محمد الأول، "خصائص الرثاء عند علماء بلاد يوربا قديمًا و حديثًا"، 173.

79 محمد بن عبد الرحمن القزويني، تلخيص المفتاح، (كراتشي: مكتبة البشرية، 2010)، 81.

80 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 230.

81 آدم عبد الله الإلوري، الإسلام في نيجيريا، (القاهرة: دار الكتاب المصري، 2014)، 103.

ولكن الشاعر الغيني محمد سَمبًا نراه يشبّه علم فقيده بالقمر الذي يستنير منه الناس ويهتدون به لمعرفة الطريق الصحيح في الليل القاتم: [المتقارب]

يَقُولُونَ لِي أَنْتَ بَيْنَ الْوَرَى
بِعَلْمِكَ كَاللَّيْلَةِ الْمُقْمَرَةِ⁸²

على ضوء هذه النماذج المسرّدة تبين لنا أن شعراء المنطقة في فن الرثاء يكثرّون استخدام ألفاظ "البحر" "القمر" و"الشمس" و"الغيث" في تشبيهاتهم. وأنهم يفضلون التشبيهات المفردة أكثر من التشبيهات الأخرى إلا قليلا منهم يُلبسون أشعارهم الرثائية برداء التشبيه التركيبي وغيره من التشبيهات القليلة الاستعمال. فمن هؤلاء القلة الشعراء الشاعر السنغالي الشيخ جينونو حامد آن (ت 1956) في مرثيته للشيخ أحمد بما يصور لنا زينة هذه الحياة المؤقتة في لوحة زخرفها بصورة تمثيلية تُستخلص منها أن الدنيا مثل جيفة تننت اختلطت من البعر والطين عند الحوض، وتكالتبت عليها الكلاب والذئاب، فاقتلت من أجلها بعضها البعض. وهكذا الدنيا لا يتكالب على زينتها إلا الغامسون في ملذاتها الطامعون في البقاء فيها، الجاهلون بما وعده الله للمؤمنين من النعيم المقيم في جنات فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فيقول: [الطويل]

أَرَى زِينَةَ الدُّنْيَا كَجِيفَةِ دِمَّةٍ
يُطَارِدُهَا بَيْنَ الذَّئَابِ كِلَابٌ⁸³

وأما الشاعر السنغالي الآخر محمد الأمين بن الزبير (ت. 1987) فقد أبدع في استخدام التشبيه غير المباشر الذي يمكن أن نسميها تشبيها مقلوبا أو ضمنيا معا. فقال رائياً شيخه الشريف محمد البشير بن الشريف:

فَيُوسِفُ وَالْجَمَالَ لَهُ شَهِيرٌ
وَلَكِنْ حَارَ حِينَ رَأَى صِيَاكَ⁸⁴

تضمّن هذا البيت أساليب بلاغية عدة منها: التشبيه المقلوب⁸⁵ إذ إن نبي الله يوسف عليه الصلاة والسلام جماله ونوره قد فاق ممدوح الشاعر، فلا يمكن المقارنة بينهما البتة. لكنّ الشاعر للمبالغة المفرطة جعل النبي يوسف عليه الصلاة والسلام حينما يرى نورَ هذا الممدوح يندهب من شدة الضياء الذي فاق ضياءه عليه الصلاة والسلام. ومنها كذلك التشبيه الضمني⁸⁶ حيث نجد في البيت أيضا ما يوحي إلى أن الشاعر استخدم صورة تشبيهية غير مصرّحة في تعبيره.

ومما يلاحظ أيضا من مرثيات شعراء المنطقة أنهم أسرفوا في استخدام التشبيه البليغ دون سائر الأنواع، لما في ذلك من مبالغة وإيجاز. وهذا بين فيما نسوقه في هذه الدراسة من الأمثلة. والذين نجدهم يستعملون التشبيه المرسل يفضلون أداة الكاف بين أدوات التشبيه استعمالا لبساطتها، كما في مرثية الشاعر النيجيري الشيخ أبي بكر عتيق: [المتقارب]

أَيَا عَيْنِي أَبُكَ لِهَذَا الْفَقِيدِ
وَقَلْبِي أَحْرَقُ وَكُنْ كَالْوَقِيدِ⁸⁷

82 عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي 2: 665.

83 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 205.

84 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 296.

85 التشبيه المقلوب هو جعل المشبّه مشبّها به لغرض المبالغة. انظر: عبد العزيز عتيق، علم البيان، (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، 95.

86 التشبيه الضمني، هو تشبيه لا يوضع المشبّه والمشبّه به على هيئة معادة بل يلمحان في التعبير. عتيق، علم البيان، 101.

87 غلادني، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، 153.

ومن الصور البيانية المجازات المرسلّة التي نجدّها بكثرة في الشعر الرثائي الإفريقي. فمنّ من أبدعوا في هذا الأسلوب البلاغي الشاعر الغيني ما جَانِي شَيْخُ جَابِي (ت. 1987) في قصيدته التي يرثي فيها الشَّيخَ محمد فودي جَابِي: [الطويل]

لَقَدْ صَجَّتِ الْبُلْدَانُ مِنْ مَوْتِ حَبْرِهَا فَنِي كُلِّ أُنْدَاءٍ عَلَيْهِ شَهَائِقُ⁸⁸

لقد أسندت هنا الأفعال إلى الحيز المكاني الذي تقع فيه الأحداث، لا إلى فواعلها الحقيقية لوجود علاقة محلية، وذلك لبيان المكان الذي تم فيه هذا الحدث الفعلي المؤلم. وعلى هذا، فإن البلدان مثلا لم تكن في أسى وحزن لوفاة المرثي له إلا بعد تمكن الحزن في من يحلون في هذه البلدان. فتخيل الشاعر أن حزن الأحياء تسرب إلى الجمادات. ولهذا حاول الشاعر أن يستنطق الأماكن لتشاركه بالبكاء في هذه المصيبة الكبرى التي حلت به. فارتفع ضجيج الكمد في البلدان والمدن.

والشاعر آدم عبد الله الإلوري⁸⁹ حينما رثى شقيقه العالم آدم نعمجى الكنوى (ت. 1944) أسند التهييج إلى البكاء لا إلى الموت وأسند المنع والعقوق إلى الحزن للعلاقة السببية فقال: [الوافر]

هُمُومِي هَاجَهَا نُوحِ الْحِمَامِ وَحُزْنِي عَاقَ عَنْ أَكْلِ الطَّعَامِ⁹⁰

استعان الشاعر بهذه الصورة البيانية ليُظهِرَ لنا ما يجول في داخله من معاني الحزن والحرقّة، على شكل صورة بصرية مادية ليرى الجميع حالته الحزينة التي يعيشها. ولذا استخدم الشاعر كلمة "هاج" وكلمة "عاق" في غير موضعهما الحقيقي لإظهار تحسره وحزنه وإظهارا قويا إن الشاعر النيجري محمد أغ محمد الشفيع في رثاء شقيقه عبد الرحمن يوسف المعروف بـ"خليل الرحمن" (ت. 1928)، ينتهج في صورته البيانية نَحْجَ أسلوب الاستعارة حيث يطلب من العلوم أن تبكي على الفقيد الذي كان رجلا عالما يعطي العلم حقه: [الرجز]

وَلْيَبْكِهِ الْعُلُومُ فَقِيهَهَا تَفْسِيرُهَا حَدِيثُهَا النَّاصِرُ⁹¹

نجد الشاعر هنا لشدة تأثيره بموت صديقه حاول أن يُبدي لنا عواطفه الصادقة عن طريق أسلوب الاستعارة فشبّه العلوم بإنسان ثم أسند إليها صفة البكاء التي هي من خصائص الإنسان. وأما قصيدة الشاعر آدم عبد الله الإلوري التي رثى فيها ابنتها فنجدها حافلة بأنواع من الاستعارة، فمثلا قوله في مطلع قصيدته: [الكامل]

الدَّهْرُ سَدَّدَ سَهْمَهُ وَرَمَانِي فَأَصَابَنِي فِي أَشْرَفِ الْأَرْكَانِ⁹²

88 محمد الأمين جابي، روائع آل كرشوفا في فوتا طوبو ما بين 1805-2007، 267.

89 هو نيجيري الجنسية وولد عام 1917 في قرية واسا التابعة لإمارة إورن بجنوب نيجيريا، وتوفي عام 1992. يُعدّ الشَّيخُ من العلماء المشاهير الذين لهم إسهامات عديدة في الدراسات الإسلامية والأدبية في غرب إفريقيا. انظر: عبد اللطيف أونيزي، "إسهامات الشَّيخِ آدم عبدالله الإلوري في تطوير الشعر العربي" المؤتمر الدولي حول حياة الشَّيخِ آدم عبد الله الإلوري وأعماله (1917-1992)، المجلد الثاني، (2012)، 389-419.

90 عبد اللطيف أونيزي، "الرثاء في شعر آدم عبد الله الإلوري"، مجلة الدراسات العربية، العدد 15، (2001) 74-92.

91 يعقوب، اللغة العربية وآدابها في جمهورية النيجر خلال فترة الاستعمار، 162.

92 أونيزي، "الرثاء في شعر آدم عبد الله الإلوري"، 74-92.

لما أراد الشاعر أن يصور لنا مدى عاطفته الصادقة تجاه هذه الحادثة المريرة، استعان بالصورة الأدبية، فجعل الدهر إنساناً أطلق سهمه المسموم نحو الشاعر حتى أصاب قلبه. ومن ثمَّ انتشر سم الحزن والألم في جميع شرايين الشاعر. وهذه لوحة أدبية تتضمن استعارة تمثيلية. وأما ما يتعلق بالصُّور الكنائية المستخدمة لدى شعراء المنطقة فإن هناك الشاعر المالي عبد الوهاب حيث إنه يستخدم في مرثيته كنايات متنوعة لمدوحه المرحوم. من هذه الكنايات قوله: [الوافر]

كَلِيمُ الْفُوَادِ حَلِيفُ السُّهَادِ لَطُولِ الْبِعَادِ حَرِيقِ الضُّلُوعِ⁹³

فلفظ "كليم الفؤاد" و "حريق ضلوع" كناية عن الألم الذي يشعره الشاعر. و "حليف السهاد" كناية عن عدم النوم في الليالي بسبب المصيبة التي أصابته. والشاعر السنغالي الحاج محمد البشير تيام المولود عام 1930 في رثائه للشيخ المرحوم إبراهيم جُلُو (ت. 1970) يُسند نرف الدم إلى العين والكبد كناية عن مدى عمق الحزن والأسى: [الكامل]

أَعْطَى النَّفْسِ فَعَادَ تَنْزِفُ بِالِدَمَا لِفِرَاقِهِ الْأَجْفَانُ وَالْأَكْبَادُ⁹⁴

4.2. أسلوب المعاني

إن علم المعاني هو مباحث تهم بتراكيب تصاغ حسب مقتضى مقامات السامعين وأحوالهم،⁹⁵ مثل أسلوب الخبر والإنشاء والإطناب والإيجاز، وغير ذلك من أساليب علم المعاني التي يختار منها المتكلم ما يناسب غرضه. ولقد تَفَنَّنَ شعراء منطقة غرب إفريقيا في استخدام هذه الأساليب، حيث حاولوا أن يعكسوها على مقتضى الحالات التي ألمت بهم من حرقة الفرقة والألم والحزن، عندما يفقدون من هو أعز وأقرب إلى قلوبهم من الأهل والأصدقاء والعلماء والملوك. فمثلا في الأسلوب الخبري أبدع الشاعر النيجيري صالح مصطفى صالح في رثاء عثمان أيليينلا فقال: [الرجز]

إِنَّا فَقَدْنَا يَوْمَ نَعِيكَ وَعَيْنَا إِنَّ الْمُصِيبَةَ لِلنَّهْيِ فَتَانُ⁹⁶

في هذا البيت نجد الشاعر متردداً وشاكاً في خبر وفاة المرثي، فلم يكذب يؤمن بهذا الخبر. فلما عرف حقيقة الأمر استخدم أداة "إن" التوكيدية ليحل اليقين محل الشك، ويزول وسواس الشك في هذا الخبر. وفي الأسلوب الإنشائي ذلك النداء الذي استخدمه الشاعر السنغالي أحمد مختار آن (ت. 1917) بمعنى الدعاء والاسترحام في شيخه مُودِي محمد عالم: [البسيط]

يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَحْمَانَ خَالَقَنَا اَغْفِرْ لِشَيْخِي بِحَقِّ الْبَيْتِ وَالْحَرَمِ
يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا غَفَّارَ بَارِئَنَا اَغْفِرْ لِشَيْخِي بِحَقِّ اللُّوحِ وَالْقَلَمِ⁹⁷

93 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 230.

94 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 596.

95 انظر، يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، تج: نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 161.

96 عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 706.

97 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 63.

لقد كرّر الشاعر النداءات ليكون ملجأً في طلب الرحمة والمغفرة لشيوخه المرحوم. وهذا يدل على الصلة القوية التي بينه وبين شيخه ومدى تأثره من هذه الحادثة المؤلمة التي تقصم الظهر وتشيب الولدان. وقد يستفتح بعضهم قصائدهم بأسلوب استفهامي، لما في ذلك من إيقاظ الهمم وصرف الأنظار. فمن هؤلاء الشاعر النيجيري إبراهيم الخليل المولود سنة 1938 الذي افتتح مطلع قصيدته التي قالها في إبراهيم إنياس الكولخي وأبدع فيها: [الكامل]

يَاقَوْمِ هَلْ حَرَمَ الْبُكَاءُ بِأَدْمَعٍ
مِنْ فَقَدِ مِصْبَاحِ الظَّلَامِ الْأَلْمَعِ⁹⁸

وبعضهم يستخدمون الاستفهام بمعنى التقرير كما في مرثية الشاعر السنغالي أحمد عيان سي التي رثى فيها شيوخه وملوك المنطقة قائلًا: [البيسط]

أَيْنَ الشُّيُوخِ الْأَلَى حَازُوا لَدِينَهُمْ
أَيْنَ الْمُلُوكِ الَّتِي كَانَتْ تَهَابُهُمْ
دُنْيَا وَمَا شَرَفًا أَتَقَوُّوا لَدِي شَرَفِ
أَسَدِ الشَّرَى وَأَوْلُو الْإِحْسَانِ وَالظَّرْفِ
أَيْنَ الْعَطَايَا الَّتِي كَانَتْ تَجُودُ بِهَا
وَفَاةً عَهْدٍ عَلَوْا مِنْ فَوْقِ كُلِّ وَفِي⁹⁹

أطال الشاعر هنا في إهراق دم الحزن والألم باستخدامه الأسلوب الاستفهامي التقريري، إذ همّه الأساسي في هذا الاستفهام دعوة المخاطبين إلى المشاركة في هذا الموقف الجريح الذي يعيشه. وليس أنه يريد منهم أن يجيبوه لأنه يقول

عقب هذه الأبيات ما يبين أن أجوبة تلك الأسئلة واضحة كوضوح الشمس: [البيسط]

أَمَا تَرَاهَا خَلَّتْ مِنْ ذِي ثَقَّةٍ
وَكُلِّ حَبْرٍ بَمَدِّ الْبَحْرِ مُتَّصِفِ¹⁰⁰

قال الشاعر في هذا البيت للذي يتردد في مصير هؤلاء العلماء والملوك ولقائهم لرب العلمين، بأن ينظر إلى البلاد فإنه سيجد أنها خالية من أولئك الشيوخ والملوك الذين كانوا أصحاب المعالي والثقة ومنارة لمسلمي غرب إفريقيا في العلم والمعرفة.

والآخرون يفضلون في تبين مدى تحسّرهم وحزّهم الأسلوب التكراري الذي هو من أنواع الإطناب، مثل قول الشاعر البوركيني محمود سانوغو (ت. 2005) الذي يرثي حليلته العزيزة عليه قائلًا: [الكامل]

اللَّهُ يَرْحَمُ زَوْجَةً كَانَتْ مَعِي
اللَّهُ يَرْحَمُ زَوْجَةً مَا مَسَّنَا
اللَّهُ يَرْحَمُ زَوْجَةً لَمْ تَلْتَفِتْ
فِي غُرْبَةٍ نَبَغِي الرَّضَى مِنْ رَبَّنَا
يَوْمًا بِصَحْبَتِهَا مَكَارَهُ أَوْ عَنَا
أَبَدًا إِلَى الدُّنْيَا الَّتِي دَارُ الْفِتْنَا¹⁰¹

في هذه الأبيات كرر الشاعر "اللَّهُ يرحم زوجة" خمس مرات ليظهر لنا واقعه المرير وحزنه على فقد زوجته، مما جعله يُطنب في الدعاء لها.

98 عبد العزيز أحمد آدم ماشي، الفصل والوصل في قصائد علماء ولاية كسينيا- نيجيريا، رسالة دكتوراه، جامعة جامعة أم درمان الإسلامية، (2010) 98.

99 صمب، الأدب السنغالي العربي، 1: 118.

100 صمب، الأدب السنغالي العربي، 1: 118.

101 عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 491.

وكذلك نجد الشاعر السنغالي أحمد مختار آن عندما يؤنّ أساتذه مودي محمد يكرر كلمة البكاء في عدة مرات للدلالة على عظمة المصيبة المحيطة به: [البسيط]

نعمَ الجَلِيسُ أَبُو عُمَانَ وَأَسْفَاهُ أَبُكِي عَلَيْهِ بُكَاءُ الثَّكَلَانَ ذِي وَجَمِ
أَبُكِي عَلَيْهِ بُكَاءُ الأَيْتَامِ وَالِدِهِمْ وَكَمْ بَكَيتُ وَكَمْ أَبَكَيْتُ كَمْ وَكَمْ¹⁰²

هذه الأبيات تعكس الكمد الكبير الذي يسري في عروق الشاعر بعد موت شيخه، حتى إنه من شدة الألم اختصر في النهاية باستخدام كم الخيرية أربع مرات تعبيرا عن كثرة البكاء بلا انتهاء. أما الشاعر السنغالي شيخ نجاني غاي في مرثيته للشيخ مصطفى توري (Toure) فنجد أنه نحا منحى آخر من الإطناب وهو استخدامه الجمل الاعترافية قصدا لبيان التحسر وتعظيم الأمر الذي وألم به: [الكامل]

قَدْ كَانَ فِينَا - وَالْحَوَائِجُ حَمَّةٌ - يَقْضِي الْحَوَائِجَ، أَجْوَدَ الْكُرَمَاءِ
ثَقُلَ الصَّرَائِبِ - وَهِيَ جِدٌ ثَقِيلَةٌ - قَدْ كَانَ يَرْفَعُهُ بِدُونِ جَفَاءِ¹⁰³

فإن كان من ذكرناهم من الشعراء أننا يستخدمون أسلوب الإطناب في تكرير الجمل والكلمات، فإننا نجد بعضهم أيضا يطنبون في ذكر بعض حروف الجرّ حيث يكررونها توكيدا لعواطفهم الصادقة ومبالغة في الأمر، كما نلاحظ هذا في قصيدة الشاعر السنغالي أحمد عيان سي عندما توجه إلى الله بأكف الضراعة يسأله تعالى أن يرحم المرحوم عثمان قائلا: [البسيط]

بِالْحَجْرِ بِالْبَيْتِ بِالْأَسْتَارِ مُنْتَهَلَا أَدْعُو وَمَنْ حَجَّ ذَاكَ الْبَيْتَ وَجِلَانَا¹⁰⁴

بدلا من أن يستغني الشاعر بحرف العطف في البيت نراه يعدل عن ذلك ليكرر حرف الباء ثلاث مرات توكيدا على الإلحاح الشديد الذي يقوم به في طلب المغفرة والرحمة للميت العزيز عليه.

4.3. الأسلوب البديعي

إن الأساليب البديعية هي تلك التراكيب التي يقصد بها تحسين الكلام وتزيينه.¹⁰⁵ إذا فهي أساليب بمثابة الموسيقى الداخلية التي تتفاوت فيها قصائد الشعراء مهارة وإبداعا. وقد استعمل شعراء المنطقة الأسلوب البديعي لفظياً ومعنوياً لإظهار أحاسيسهم وعواطفهم في قصائدهم المرثية. فاكتمبت تلك القصائد بهذه الصور البديعية رونقا وبهاءً. فمن الأمثلة في ذلك قصيدة الشاعر النيجيري آدم عبد الله الإلوري في قصيدته التي استخدم فيها الطباق بنوعيه الإيجابي والسلبي: [الوافر]

فَمَا أَذْرِي يَمِينِي عَنْ شَمَالِي عَلَيَّ غَرٍّ مِنْ أَمْرِ الْحَمَامِ
أَيَا أَعْدَاءَهُ قَدْ مَاتَ عَنْكُمْ فَحَيُّوا لَأُمَّتُونَا بِالِدَّوَامِ¹⁰⁶

¹⁰² عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 162.

¹⁰³ عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 707.

¹⁰⁴ صصب، الأدب السنغالي العربي، 1: 118.

¹⁰⁵ القزويني، تلخيص المفتاح، 114.

¹⁰⁶ أوتينبي، «الرثاء في شعر آدم عبد الله الإلوري»، 74-92.

في البيت الأول طباق إيجابي بين كلمة ”ممين“ و”شمال“. وفي البيت الثاني طباق سلبى بين ”مات“ و”لا تموتوا“. ولا شك أن سرّ الجمال في أسلوب الطباق هو سهولة ربط الأفكار في الأذهان إذ المتقابلات أسهل وأقرب تخاطرا في الأذهان، فهو بخلاف المتشابهات التي قد تكون أعقد ذهنيا. وإضافة إلى هذا نجد الشاعر أنه قد ذهب إلى أبعد المعاني حيث استخدم عبارة ”أدري يميني عن شمالي“ كناية عن شدة هول المصيبة التي حلت به. وهذا في غاية الإبداع الذي وصل إليه الشاعر من دون تكلف ولا تعسف.¹⁰⁷

وفي شأن أسلوب الاقتباس فحدث عنه ولا حرج، إذ الشعراء أكثرنا الاقتباس في قصائدهم فأحسنوا فيه كل الإحسان. وكان أول منبع يقتبسونه منه اقتباساً هو القرآن الكريم. فمن ذلك قول الشاعر آدم عبد الله الإلوري: [الوافر]

أَلَمَّا مَاتَ أَنْتُمْ خَالِدُونَ فَكُلُّ النَّفْسِ ذَائِقَةُ الْحِمَامِ¹⁰⁸

استوحى الشاعر شعره من الآيتين الكریمتین إحداهما قوله تعالى: ﴿إِن مِّمَّا مَاتَ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾¹⁰⁹ والأخرى قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾¹¹⁰

أم؟ أم؟ وأما الشاعر السنغالي محمد الأمين بن الزبير فينتقل بنا إلى أسلوب آخر وهو تأكيد المدح بما يشبه الذم في قصيدة يرثي فيها الحاج نور تال (ت. 1980): [الطويل]

وَلَا عَيْبَ فِيهِ بَلْ سَوَى أَنْ خُلِقَهُ عَلَى سُنَّةِ الْهَادِي الْأَمِينِ عُيُورُ¹¹¹

نرى الشاعر هنا يصدر كلامه بنفي العيب نفيا عاما عن ممدوحه، ثم أتى بعد ذلك بأداة الاستثناء ”سوى“ حتى يتوهم السامع بأن الشاعر سيأتي بصفة ذم لممدوحه، لكنه سرعان أن سبق الشاعر هذا الوهم بوصف ممدوحه صفة مدح لم يكن السامع يتوقع بمذه الخدعة البلاغية التي قام بها الشاعر؛ فيكون معنى البيت: أن المرثي عيبه كونه رجلا على هدي النبي عليه الصلاة والسلام.

وبما أن الرثاء هو ذكر محاسن الميت وآثاره الطيبة التي تركها خلفه، فلا نكاد نجد الشعراء يستعملون أسلوب تأكيد الذم بما يشبه المدح. ولذلك نستطيع القول بلا تردد بأن هذا الأسلوب لا محل له في الشعر الرثائي. ومن الأغراض التي استعملها الشعراء الأفارقة في مرثياتهم أسلوب المناظرة وإفحام الخصم والاحتجاج الذي هو من فنون المحسنات البديعية المعنوية. وقد يقال لهذا الأسلوب أيضا المذهب الكلامي كما عند بعض البلغاء كأبي هلال العسكري.¹¹² والمثال في ذلك هذه الأبيات للشاعر البوركيني الشيخ مرحبا سانوغو (ت. 1979): [غير موزون]

أَبْكُوا عَنِّي إِذَا مَا فَقَدْتُمُونِي وَادْكُرُوا خَيْرَاتِي بِمَا أَدْرَكْتُمُونِي
مَا لِأَحَدٍ بَقَاءٌ وَلَوْ عَاشَ أَلَوْفًا وَالْعَمَلُ بَاقٍ وَعَامَلُهُ الْمَدْفُونُ
وَلَوْ عَكْسُ مَا قُلْتُ لَكَانَ الرُّسُولُ حَيًّا فِي أَصْحَابِهِ فِي مَسَاكِينِ الْهَجُونِ¹¹³

انتهج الشاعر نوع الرثاء الذاتي فطلب من الناس حين ارتحاله إلى الآخرة أن يبكوا عليه ويذكروا حسناته. ولترسيخ

¹⁰⁷ أونيرتي، «الرثاء في شعر آدم عبد الله الإلوري»، 74-92. بتصرف.

¹⁰⁸ أونيرتي، «الرثاء في شعر آدم عبد الله الإلوري»، 74-92.

¹⁰⁹ الأنبياء، 34/21.

¹¹⁰ البقرة، 185/2.

¹¹¹ عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 305.

¹¹² أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله، كتاب الصناعتين، تح: علي محمد الجبوي ومحمد أبو الفضل، (د.م: دار إحياء الكتب العربية، 1952)، 266.

¹¹³ عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 685.

حتمية الموت في أذهان الناس نرى أنه يناظر المخاطب ويؤكد له بأن الموت لا مفرَّ منه، فلا أحد يبقى في الدنيا. لذا على المرء أن يعمل عملاً صالحاً للدار الآخرة التي تجزى كل نفس بما عملت من خير أو شرّ. وبعد ذلك في البيت الثالث يأتي الشاعر بدليل قاطع على ما رسّخه في ذهن المخاطب، حيث قال لو كانت الدنيا دار بقاء لما انتقل منها أفضل الخلق عليه الصلاة والسلام، ولبقي بين أصحابه الكرام حيّاً إلى يومنا هذا.

5. بناء القصيدة وهيكلا اللغوي.

لا يختلف شعراء المنطقة كثيراً عن سبقتهم من الشعراء العرب القدامى في بناء قصائدهم سوى فيما يفرضهم واقعهم الجغرافي والثقافي. ولهذا كانت جُلّ تراكيبيهم التي اتخذوها في إنشاء هيكل قصائدهم مستخلصة من الطراز التقليدي للشعر العربي القديم إلا أننا من خلال هذه الدراسة لاحظنا أن قصائدهم الرثائية فيها نوع من التحرر عن هذا التقليد. ولمعرفة هذه الأنواع التي اتخذوها في بناء قصائدهم الرثائية نذكر ما يلي:

5.1. مقدّمة القصيدة وخاتمتها

الشعراء الأفارقة للقرن العشرين غالباً ما يقلدون الشاعر الجاهلي في أشعارهم، وخاصة في المدحيات والغزليات والشوقيات، فيبتدئون بالمقدمات الطللية والبكاء على الديار والتغزل بالمحوبات. ولكن في مطالع قصائدهم الرثائية وجدنا أنّ أغلبهم¹¹⁴ تحرّروا من بعض قيود هذا التقليد، حيث غيّرُوا التّغزل بالمحوبة أو البكاء على الأطلال بالبكاء على الميت نفسه أو بمقدمة أخرى يرونها مناسبة لروح عصرهم. ولهذا كانت مقدمات قصائدهم الرثائية متنوعة حسب ما يرتضيه الشاعر أو يراه مناسباً لإظهار عواطفه الحارقة. فهذا جبرئيل حامد أنّ الشاعر السنغالي (ت. 1956) في مطلع قصيدته التي رثى فيها الشيخ أحمد بما نراه يبكي على الميت ويذرف أدمعه بدلا من أن يقف على الأطلال ويتغزل بمحبوبته أو يناديها للمشاركة في الحزن: [الطويل]

جَرَى الدَّمْعُ مِنْ عَيْنِي وَحَنَّ كَتَيْبٌ
لَفَقْدِ خَدِيمِ الْمُصْطَفَى خَيْرِ قَائِدٍ
وَفِي الْقَلْبِ مَنِي لَوْعَةٌ وَهَيْبٌ
يَفُودُ إِلَى سَبَلِ الْهَدَى وَيَتَيْبٌ¹¹⁵

ثم نرى الشاعر بعد هذين البيتين يحاول التخلص من البكاء والتصبُّر على قدر الله، فيصوّر لنا الحياة الدنيا بأنها ليست دار المقام، وأن كل حيّ سينال من كأس الحمام: [الطويل]

وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمَوْتَ مَنَهْلٌ كُلُّ وَارِدٍ
وَلَوْ كَانَ فِي الْمَوْتِ الْمُحْتَمِّ رَيْبَةٌ
لِكُلِّ مِنَ الْأَحْيَاءِ مِنْهُ نَصِيبٌ
لَمَّا مَاتَ خَيْرُ الْمُرْسَلِينَ حَبِيبٌ¹¹⁶

وبعد هذه المقدّمة يعود الشاعر إلى مغزاه الأساسي، فيذكر لنا الصفات الحميدة لفقيده: [الطويل]

وَتَلَفَى خَدِيمِ الْمُصْطَفَى خَيْرَ مَلْجَأٍ
لَدَى بَابِهِ تَقْضَى الْحَوَائِجُ كُلُّهَا
إِذَا عَظُمَتْ فِي الْعَالَمِينَ خُطُوبٌ
وَتُكْشَفُ عَنْ كُلِّ الْأَنَامِ كُرُوبٌ¹¹⁷

¹¹⁴ فقلنا "أغلبهم" لأن هناك بعضاً منهم من افترضوا قصائدهم الرثائية بالمقدمة الطللية، لكنهم قلة قليلة، فمن هذه القلة مثلاً: الشاعر الغيني إبراهيم جابي (ت. 1978) في رثائه للشاعر كرن سنكن حيث بدأ بإنهاء محبوبته سلمي قبل الشروع في صميم الموضوع. انظر: جابي، روايع آل كركمخوبا في فوتا طوبو ما بين 1805-2007، 286.

¹¹⁵ عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 205.

¹¹⁶ عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 205.

¹¹⁷ عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 205.

وبعد نَفَسٍ طویل أخذهُ الشاعر في مدح ممدوحه نراه يَحْتَمُّ القصيدة بالدعاء له والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم: [الطویل]

وَيُرْقَى إِلَى أَعْلَى الْفَرَادِيسِ مَنَزَلًا
بِحُرْمَةٍ مِّنْ أَسْرَى بِهِ خَالِقِ الْوَرَى
وَصَلَّ عَلَى الْمُخْتَارِ مَا قَالَ قَائِلِ
يُنَالُ بِهِ مَا لَمْ يَنَلْهُ غَرِيبُ
إِجَابَةً مَّحْبُوبٍ دَعَاهُ حَبِيبُ
جَرَى الدَّمْعُ مِنْ عَيْنِي وَحَنَّ كَثِيبُ¹¹⁸

أبدع الشاعر في خاتمة القصيدة إبداعاً رائعاً حيث انتهى من حيث بدأ، وذلك باستخدام عجز مطلع القصيدة نفسه في الخاتمة، ليدل لنا أنه ما زال قلبه يتفطر من الأسى والحزن حتى وإن استسلم لقضاء الله وحكمه. وهكذا نرى الشاعر السنغالي الآخر الحاج أحمد دم (ت. 1973) أنه يشارك أخاه الشاعر جيزنو آن في الطراز نفسه لبناء قصيدته وختامها، سوى أنه صيغ مقدمة قصيدته بطابع إسلامي جلي أكثر من الشاعر جيزنو. فيقول في رثاء شيخه مالك سه (ت. 1922): [الكامل]

يَا إِخْوَتِي فِي الدِّينِ وَالْإِيمَانِ
فِي مَوْتٍ مِّنْ فِي مَوْتِهِمْ ذَهَبَ الْوَفَا
بَكَتِ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ مِنْ سَادَاتِنَا
صُبُو غُرُوبِ الدَّمْعِ لِلْأَحْزَانِ
وَالصَّدَقِ وَالْإِخْلَاصِ لِلْإِيمَانِ
فِي عَالَمِ الْأَشْبَاحِ وَالْأَبْدَانِ¹¹⁹

نادى الشاعر هنا إخوته في الإيمان إلى أن يُقاسموه في الحزن والبكاء، مستمداً قوة نداءه من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾¹²⁰ وأما قصيدة الشاعر النيجري عثمان رُوغِي (ت. 1983) التي قالها في شيخه عمر بن محمد الملقب بفَكُور (ت. 1954) وقصيدة الشاعر النيجري أبي بكر إبراهيم التي نظمها في أرمياء عَمْبُو¹²¹ فقد رأينا أن مقدمتي قصيدتيهما مبدوءان بالحمدلة والسَّبْحُة والصَّلُوة مثلما تكون مقدمة خطبة الخطيب أو الواعظ قبل أن ييكي الشاعران على فقيدتيهما ويشترعا في بيان الأخلاق النبيلة لممدوحتيهما. فنكتفي بذكر مقدمة قصيدة الشاعر النيجري عثمان رُوغِي الآتية: [الكامل]

سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ الْخَلَائِقَ لِلْفَنَاءِ
يُعْطِي وَيَمْنَعُ مَنْ يَشَاءُ بِفَضْلِهِ
ثُمَّ الصَّلَاةَ مَعَ السَّلَامِ مُؤَبَّدًا
وَعَلَى الْأُمَّةِ وَالْجَمَاعَةِ بَعْدَهُمْ
رَبِّ الرِّيَّةِ غَافِرٍ مَنَّانٍ
وَبِعَدْلِهِ لَا يَهْتَدِي بَعِيَانٍ
لِرَسُولِهِ وَنَبِيِّهِ الْعَدْنَانِ
مُتَمَسِّكِينَ بِشَرِيعَةِ الْقُرْآنِ¹²²

ومنهم من يَحْتَمُّ قصيدته بذكر تاريخ وفاة ممدوحه مستخدماً طريق حساب (الجُمْل) بدلا من الخواتم الدعائية فقط. مثل الشاعر النيجري محمد أَع محمد الشفيع الذي رثى شيخه عبد الرحمن يوسف قائلاً: [الرجز]

¹¹⁸ عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 207.

¹¹⁹ صمب، الأدب السنغالي العربي، 1: 364.

¹²⁰ الحجرات، 10/49.

¹²¹ انظر: آدم ماش، الفصل والوصل في قصائد علماء ولاية كسنينا- نيجيريا، 118.

¹²² يعقوب، اللغة العربية وآدابها في جمهورية النيجر خلال فترة الاستعمار، 158.

وَفَاتَهُ فِي شَسْمَحٍ وَقَعَتْ تَلِكَ الْوَفَاةُ حَدَثَ بَاهِرٌ
يَوْمَ الْأَثْنَيْنِ عَلَى حَمْسَةِ وَأَرْبَعِينَ عُمُرُهُ الزَّاهِرُ
وَصَلَوَاتٍ مِنْكَ دَائِمَةً عَلَى نَبِيِّ طَيْبِهِ طَاهِرٌ¹²³

فلفظ "شسمح" يقصد بها الشاعر التاريخ المهجري لوفاة الممدوح، وقيمة هذه الحروف على طريقة المغاربة لا المشاركة هي: الشين: 1000 والسين: 300 والميم: 40 والحاء: 8، فيكون تاريخ وفاة الشيخ عام 1348 هـ الموافق 1928 كما بيننا سابقا. وهذا المنهج منتشر بين شعراء المنطقة وخاصة عند الشعراء الذين عاشوا في بدايات وأواسط القرن العشرين. واستخدام الشاعر هذا الحساب على طريقة المغاربة إشارة إلى أن شعراء المنطقة كانوا يتأثرون بأدب المغرب العربي لكونه البوابة التي جاء منها الأدب العربي الشرقي إلى المنطقة. ومنهم من يختم قصيدته مبيّنا الوزن الذي استخدمه في بناء هيكل القصيدة. مثل الشاعر النيجيري محمد الهادي فزازي الذي بيّن البحر المتقارب الذي بنى به قصيدته التي رثى بها الرئيس العسكري النيجيري مرتضى محمد المغتال عام 1976:

وَدَا جُرُ قُرْبٍ بِيَوْمٍ عَلَى فُعُولُنْ فُعُولُنْ فُعُولُنْ جَدٌ¹²⁴

وهكذا نرى أن الشعراء الأفارقة للقرن العشرين لم يلتزموا في تصدير قصائدهم الرثائية بأي نوع من أنواع المقدمات المعهودة في الشعر العربي القديم، مما يجعلنا أن نقول بأن قصائدهم في هذا الباب ذات مقدمات مختلفة تفرزها انفعالاتهم المنبثقة من أعماق قلوبهم الحزينة. لذا كثيرا ما نجد أن هناك وحدة موضوعية بين مطالع هذه القصائد ومحتوياتها. وإضافة إلى ذلك أن أغلب مقدمات قصائدهم الرثائية وخواتمها مصبوعة بصبغة إسلامية كما هو بين في الأمثلة السابقة. ولا عجب في ذلك إذ الأدب العربي وجد طريقه إلى المنطقة بفضل الإسلام.

5.2. لغة القصيدة وموسيقيتها

تفاوت مستويات شعراء المنطقة للقرن العشرين في استخدام التركيب اللغوي في قصائدهم الرثائية، بيد أن السمة الغالبة على قصائدهم هي أن هذه القصائد تتميز بالوضوح مع جزالة الألفاظ والمعاني ورونقة الإيقاعات الموسيقية لتلك الكلمات التي هي جيد السبك والصياغة. وإن كنا أحيانا نحس من بعض قصائدهم ملامح الشعر العربي الجاهلي. والمثال في ذلك القصيدة الطويلة للشاعر الغيني سيدي جابي في رثاء والده فودي (ت. 1979) وهاكم بعضها: [الكامل]

هَلْ فِي الْبَسِيطَةِ امْرُؤٌ يُرَجَى لَهُ نَبْلُ الْبَقَا هَلْ لِلْحَيَاةِ دَوَامٌ
هَلْ كَانَ قَبْلَ مُحَمَّدٍ شَخْصٌ نَجَا إِنْ الْخُلُودَ بَدَى الدَّنَا حَرَامٌ
إِنَّ الْبَقَا نَعَتْ لِمَوْلَانَا وَمِنْ أَوْصَافِ رَبِّي قُدْرَةٌ وَكَلَامٌ¹²⁵

تتميز هذه الأبيات برونقة الأسلوب وسلسلة الفكرة وعمق التفكير، لأن الشاعر أحسن في اختيار ألفاظ تعطي القارئ والمستمع حلاوة في إيقاعاتها. وبالرغم من أننا نحس بأن هذه الأبيات مستوحاة من القصيدة العنترية

¹²³ يعقوب، اللغة العربية وآدابها في جمهورية النيجر خلال فترة الاستعمار، 161.

¹²⁴ محمد الأول، "خصائص الرثاء عند علماء بلاد يوربا قديما وحديثا"، 173.

¹²⁵ جابي، روائع آل كرعوبيا في فوتا طوني ما بين 1805-2007، 351.

التي تبدأ ب: "هل غادر الشعراء من متردم...". وزنا وأسلوبا إلا أن الشاعر استطاع أن يضفي عليها بصمة إسلامية ذات معانٍ عميقة وجرس مؤثر.

لقد حاول بعض شعراء القرن العشرين أن يتفاعلوا مع بيئاتهم وثقافتهم، فاستمدوا تعبيراتهم اللغوية ودلالاتها مما كان موجودا في محيطهم، وجاءوا بصور فنية ذات نكهة إفريقية. فمن هؤلاء الشعراء الشاعر السنغالي أبوبكر سيبي الذي يقول في رثاء الشيخ بروم جامل الشيخ عبد الله: [البيسط]

حُلْمُ الحَلِيبِ وَصَبْرُ الأَرْضِ قَدْ ظَهَرَا فِي جِبْهَةِ نُورِهَا نَارٌ عَلَى عَلمِ¹²⁶

فلنتأمل هنا كيف استطاع الشاعر الإبداع في أن يستنتج من صفات صفاء الحليب ومرونته لصناعة الجبن والزبدة ومشتقاتهما منه تشبيها للممدوح. وما ذلك إلا إشارة إلى علو كعب الشاعر في التعبير الفني. ولا شك أن الحليب غذاء مهم لدى شعوب المنطقة وخاصة أن معظم من يقرضون الشعر العربي من القبائل المعروفة برعي الأغنام والأبقار، فلا غرو أن يكون الحليب منعكسا على أشعارهم.

كما أن الشاعر المالي حبيب الله كان نراه يجمع في تشبيهه بين التقليد والحديث، حيث يُشَبِّه أخلاق مرتبه بأثما كالعسل في الحلاوة، وكالماء العذب في النظافة والصفاء، وكالبدر الذي يطرد الظلام بنوره وضياءه: [الطويل]

وَأَخلاقُهُ شُهْدٌ عُدُوبٌ شَرابُهُ وَآدابُهُ بَدْرٌ مُضِيءٌ القَوَاتِمِ¹²⁷

وأما ما يتعلق بالمخترعات المعاصرة فقصيدة الشاعر السنغالي شيخ نجان غاي المولود عام 1951 المتوفى 2010 الذي يُشَبِّه فيها نور ممدوحه المرحوم محمد الهادي توري (ت 1979) بالكهرباء المستنار به: [البيسط]

أما تَرَى مِنْهُ نُورَ الوَرْدِ مُنْبَسِطًا كَالكَهْرَبَاءِ وَأَفاقَ القُلُوبِ أَصًا¹²⁸

وكذلك الشاعر الغيني الحاج مختار الكبير (ت. 1957) في قصيدته التي رثى بها أحد أصدقائه يستخدم تعابير عصرية قائلا: [البيسط]

مَا لِلوَالِبِ يَا جُنْغَاسَ لِمَ تَدْرُ وَمَا لِأَمْرَاسِهَا زَوْرَاءَ لِمَ تَسْرُ¹²⁹
سَلَهَا شَفَاهَا لَوْ أَنَّ النُّطْقَ يَمْكِنُهَا لِأَحْبَرَتْ بِجَلَاءِ التَّدْبِ ذِي الأَثْرِ

في القصيدة مَلْمُحٌ جديد لمضمون الشعر وخروج عن المألوف، حيث إن الشاعر يخاطب سائق سيارته المسمى بـ "جنغاس" في لغة قبيلته الأم وكان معه في الطريق لتعزية أهل الفقيد دون أن يتخيل معه صديقين وهميين يخاطبهما على غرار "قفا نبك". كما يتضح أيضا من القصيدة حديث عن لوالب السيارة التي وجد الشاعر أنها توقفت عن الحركة بسبب الحزن على الفقيد. وقد أفلح الشاعر في إحلال وسيلة النقل الحديثة التي هي السيارة محل الناقة التي هي وسيلة النقل التقليدية في الشعر العربي القديم.¹³⁰

126 عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 668.

127 عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 667.

128 عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2: 669.

129 جايي، روائع آل كرحنوبا في فوتا طوي ما بين 1805-2007، 267.

130 انظر، جايي، روائع آل كرحنوبا في فوتا طوي ما بين 1805-2007، 267.

إن بعض شعراء المنطقة لم يقتصرُوا على توظيف الألفاظ المنحدرة من لغاتهم الإفريقية فقط بل أدخلوا في قصائدهم كذلك بعض التعابير المنحدرة من الثقافة الغربية التي وجدت مكانها أيام المستعمرين، والذين أرغموا المسلمين على تعلم أبناء المنطقة لغاتهم وثقافتهم. فهذا أحمد التجاني من السنغال عند رثاء شيخه الحاج محمد ألفا التجاني (ت. 1966) يستخدم تعبيراً إفريقياً وفرنسياً معاً، فالبيت الذي استخدم فيه لفظاً فرنسياً هو: [الوافر]

بِیَوْمِ عَرُوبَةٍ، دِیسیرٌ دَعَاهُ
إِلَهُ الْعَالَمِينَ إِلَى التَّدْيِ 131

فكلمة "ديسير" فرنسية بمعنى الساعة الثانية، ويوم عروبة يطلق على يوم الجمعة. وذلك لدلالة أن المرثي لبيّ نداء ربه يوم الجمعة في الساعة الثانية. وبعد هذا بدأ الشاعر يذكر آل الفقيد الحاضرين إلى الجنازة: [الوافر]

لَقَدْ حَضَرْتُ وَفَاةَ الْبَدْرِ قَوْمٌ
فَهُمْ مَهْدِيٌّ مُحَمَّدٌ وَأَحْمَدُ
وَرَحْمَةُ آمٍ، سَلَمَةٌ مَعَ تَيْبِ
خِيَارٌ مِنْ بَنِيهِ ذَوِي التَّجَانِي
أَبُو بَكْرٍ وَخَامُسُهُمْ تَجَانُ
خَدِيجَةٌ تَمَّ أَمْنُهُ خَذَّ بَيَانَ 132

لا شك أن كلمة "أم" المرخمة و"أمنة" المقصّرة المأخوذة من اسم "أمنة" شائعة عند بعض قبائل غرب إفريقيا. كما أن لفظ "تَيْب" المأخوذ من كلمة "الطيب" أيضاً من الألفاظ المنتشرة في المنطقة. وأما في مرثية الشاعر السنغالي محمد بن عمر بة المولود سنة 1951 فنجده يقرضها لصوره المرحوم الشيخ محمد البشير بن الحاج عال تيام على أوتار عصره، فاستخدم كلمة الجوال التي هي بعض الرموز الدالة على تطورات عصره: [البسيط]

فُوجِئْتُ مِنْ هَاتِفِي الْجَوَّالِ بِالْجَرَسِ
نَعْيِ الْبَشِيرِ الْإِنِّي وَهُوَ شَعَلْتَنَا
فَتَحْتُهُ إِذَا بِالضَّبِيقِ فِي النَّفْسِ
مِنْهَا اسْتَضَاءَ بِعِلْمِ كُلِّ مُقْتَبِسٍ 133

هذه النماذج التي أسردناها ما هي إلا غيض من فيض، وقد تركنا الكثير من مرثيات شعراء المنطقة مراعاة لطبيعة البحث، إذ المقصد هنا هو تسليط الضوء على بعض قصائد شعراء المنطقة في هذا الفن، وليس قصدنا جمع جميع قصائدهم المرثية. ونعتقد أن هذه النماذج كافية للتدليل على شاعرية شعراء غرب إفريقيا وطول باعهم في الإنتاج الشعري العربي الإفريقي عامة وفي فن الرثاء خاصة. وأنهم تفننوا في مرثياتهم حيث استخدموا أساليب بلاغية عالية الجودة، وتراكيب مستقاة من ثقافتهم مما تزيد قصائدهم جمالا ورونقا وتألّقا.

الخاتمة

بعد جولة في عالم فنّ الرثاء عند شعراء غرب إفريقيا، توصلنا إلى أن الرثاء فن أدبي شفهي يعرفه الأفارقة منذ القدم، حيث كان المداحون التقليديون يقومون بهذه الوظيفة عندما يموت رئيس قبيلة أو ذو مكانة في المجتمع أو فرد من أفراد العائلة والأصدقاء. ولما وجد الحرف العربي طريقه في المنطقة واستقر فيها بفضل الإسلام، تحول هذا الفن إلى فن مكتوب متأثر بالأدب العربي الإسلامي. إذ قام الأفارقة المسلمون بالاعتناء بالأدب العربي اعتناء كبيرا إلى أن تبخروا في نظمه ونثره.

131 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 405.

132 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 405.

133 عمر با، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 541.

كما توصلنا إلى أن الرثاء غرض نُسج على سنن الشعراء العرب المتقدمين إلا أن بعض الشعراء الأفارقة أضفوا على قصائدهم مسحة من واقعهم الإفريقي، حيث تناولوا أساليب منتزعة من الواقع الإفريقي. ولكنة ما نظمه شعراء غرب إفريقيا في الرثاء حسب استقراءاتنا يمكن أن نقول بأن الرثاء يحتل مركزا ثانيا بعد فنّ المدح في المنطقة. وقد جاء هذا الرثاء على أشكال مختلفة ومستويات عديدة تتمثل في أنواع ثلاثة، وهي رثاء الأشخاص والأماكن والحيوانات. فأما في رثاء الأفراد فتبيّن لنا أنّهم رثوا القريب والبعيد من الأهل والأقارب والأصدقاء والعلماء والرؤساء ورجال السياسة. فإن كان الميت من العلماء بينوا مقامه العلمي، وإن كان من القادة ذكروا بطولاته وشجاعته. ولكنّ ما يلفت النظر هو أنّهم مع هذا كله، لم نجد -حسب ما توصلنا إليه- أنّهم تطرّقوا إلى رثاء القائد الأعظم صاحب المقام العالي في الدنيا والآخرة النبيّ عليه الصلاة والسلام ولا رثوا أيضا أصحابه الكرام رضوان الله عليهم.

قام شعراء المنطقة للقرن العشرين برثاء أنفسهم وهم أحياء، فخيّلوا أنفسهم ميتين ورثوا أنفسهم وهم في تلك الحالة المريرة، وصوّرنا لنا الحالة المؤلمة التي ستصيب أهاليهم وأقاربهم وأحبائهم بعد موتهم. ولا شك أن هذا النوع المسمّى بالرثاء الذاتي من أنواع فنّ الرثاء التي أحيها شعراء القرن العشرين في المنطقة.

وفي رثاء الأماكن ذكروا المدن التي هي بمثابة المراكز العلمية بالمنطقة، والتي أهدمت بسبب الخلافات الداخلية والخارجية. كما أنّهم ذكروا أيضا الدول الإسلامية التي شبت فيها الحروب بين المسلمين والأعداء، مثل كوسوفو والشيشان وفلسطين المحتلة. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على سعة آفاقهم وإحاطتهم بالقضايا السياسية الداخلية والخارجية صغيرها وكبيرها. وأما رثاء الحيوانات فقد توصلنا إلى أنه من النوادر التي لم يُنظّم فيها لإعداد قليل منهم جدّا.

وعرفنا من خلال هذه الدراسة أن شعراء غرب إفريقيا هم علماء المنطقة وفقهاؤها، كما تبين لنا أيضا أنّهم من أكثر الناس انفعالا وتأثرا عندما يغدر الموت بأعزائهم. وأنهم من أقدر الناس على إظهار البكاء والعيول في مرثياتهم والمنبثق من قلب أضرمت فيه نار الحزن والألم. ولكنهم سرعان ما يستسلمون لأمر الله الذي لا مردّ له، ويدعون الناس إلى الإيمان بجمجمة الموت والاستعداد لليوم الآخر، وذلك بالقيام بالأعمال الصالحة والابتعاد عن شهوات الدنيا الغدّارة.

وتوصلنا أيضًا إلى أن مرثيات شعراء المنطقة تنوعت فيها الأساليب البلاغية، إذ أنّهم استخدموا جميع فنون علوم البلاغة متفننين فيها ومبدعين، وكسوا هذه الأساليب بتراكيب استمدوها من واقعهم الإفريقي، مما جعلت مرثياتهم تختلف عن مرثيات الشعر العربي في الذوق والطعم.

ومن أهم النتائج التي نستخلصها من هذه الدراسة هو أن الرثاء في حين كان فنّا شائعا في بعض دول المنطقة التي ذكرنا معظمها في الدراسة نراه شبه معدوم في بعضها، مثل سيراليون وليبيريا والرأس الأخضر وغيرها التي لم نجد محل ذكر في هذه الدراسة.

وأخيرا نوصي الباحثين المهتمين بدراسة الأدب العربي وخاصة أبناء القارة السّمرّاء منهم إلى أن يولوا اهتمامهم بمثل هذه الدراسات حتى يقفوا على أعمال شعراء المنطقة وأدبائها، ويستخرجوها من عالم المخطوطات إلى عالم الطباعة والتحقيق والتحليل، فيثروا بذلك المكتبات الإسلامية، ويذكوا بذلك أيضا حركة الدراسات الأدبية في المنطقة.

المصادر والمراجع

إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق، المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا. الكويت: عالم المعرفة، 1989.
إبراهيم، يوسف معاذ، ملامح تطور الشعر العربي في ولاية كشنه - نيجيريا. رسالة الماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، 2010.

ابن العبد، طرفة، ديوانه. تح: مهدي محمد ناصر الدين، ط3 بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

ابن ثابت، حسان، ديوان حسان بن ثابت. تح: عبد الله سنده، بيروت: دار المعرفة، 2006.

- ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، 8 مج، بيروت: دار الفكر، 2000.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب. 15 مج، ط3. بيروت: دار صادر، 1993.
- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، كتاب الصناعتين. تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل، بدون مكان الطبع: دار إحياء الكتب العربية، 1952.
- أبوبكر، علي، الثقافة العربية في نيجيريا. ط2، كانو: دار الأمة، 2014.
- آدم ماش، عبد العزيز أحمد، الفصل والوصل في قصائد علماء ولاية كنتسينا- نيجيريا-، رسالة دكتوراه، جامعة جامعة أم درمان الإسلامية، 2010.
- الإلوري، آدم عبد الله، الإسلام في نيجيريا. القاهرة: دار الكتاب المصري، 2014.
- امبي، أبوبكر بن سليمان، بعض ملتقطات من الإنتاج الشعري للسيد الشيخ أحمد التجاني سي المكنوم. السنغال: د.ط.، د.ت.
- أونيرتي، عبد اللطيف، "إسهامات الشيخ آدم عبد الله الإلوري في تطوير الشعر العربي" المؤتمر الدولي حول حياة الشيخ آدم عبد الله الإلوري وأعماله (-1917 1992)، المجلد الثاني، (2012)، -389 419.
- أونيرتي، عبد اللطيف، «الرثاء في شعر آدم عبد الله الإلوري»، مجلة الدراسات العربية والدينية، العدد 15، (2001) 74-92.
- باري، عثمان برايمًا، جنود الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي. القاهرة: دار الأمين للنشر، 2000.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري. دمشق: دار ابن كثير، 2002.
- جايي، محمد الأمين، ديوان محمد الأمين جايي. غينيا: مخطوطة في مكتبة المؤلف.
- جايي، محمد الأمين، روائع آل كرمخوبا في فوتا طوبى ما بين 1805-2007، غينيا: مخطوطة، في مكتبة المؤلف.
- جعفري، أحمد أبا الصافي، منتاريختوات أبحاث في التراث. الجزائر: منشورات الحضارة، 2011.
- ديشان، هوبر، الديانات في إفريقيا السوداء. تر: أحمد صادق حمدي، القاهرة: المركز القومي، 2011.
- زيادية، عبد القادر، دراسة عن إفريقيا جنوب الصحراء في مآثر ومؤلفات العرب والمسلمين. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت.
- سعيد، أحمد، دواوين الشعراء السنغاليين في مديح الشيخ الخديم. السنغال. د.ط. ط.ت.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم. تح: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
- شلس، علي، الأدب الإفريقي. الكويت: عالم المعرفة، 1993.
- صمب، عامر، الأدب السنغالي العربي. مجلدان، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978.
- ضيف، شوقي، الرثاء. ط4، القاهرة: دار المعارف، 1987.
- عتيق، عبد العزيز، علم البيان. بيروت: دار النهضة العربية، 1985.
- عمر با، محمد صالح الفلاني، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.
- عمران، كبا، الشعر العربي في غرب إفريقيا. مجلدان، الرباط: إيسيسكو، 2011.
- العمرى، ابن فضل الله شهاب الدين أحمد بن يحيى، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. 27 مج، بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.
- غلاذني، شيوخو أحمد سعيد، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا. ط3، كانو: دار الأمة، 2016.
- الفرايدي، الخليل أحمد، كتاب العين. تح: عبد الحميد الهنداوي، 4 مج، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- القاضي، محمد محمود، عقبة بن نافع الفهري فاتح إفريقيا. القاهرة: مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1999.

- قداح، نعيم، أفريقية الغربية في ظل الإسلام، دمشق: مكتبة أطلس، 1961.
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن، تلخيص المفتاح. كراتشي: مكتبة البشري، 2010.
- القطعي، فادية عبد العزيز إبراهيم، المراكز الحضارية في القارة الإفريقية، ودورها التعليمي والثقافي في بلورة الشخصية الإفريقية. القاهرة: دار الكلمة للنشر، 2015.
- الكركي، عمر، قصيدة اللآلي بأخبار وتنبيه الكرام. غانا، مخطوطة في مكتبة المؤلف.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، التعازي والمراثي والمواعظ والوصايا والحكم. تح: محمد إبراهيم الجمل، مصر: دار نضفة للطباعة، د.ت.
- محمد الأول، مسعود باباندي، "خصائص الرثاء عند علماء بلاد يوربا قديماً وحديثاً"، مجلة عالم للدراسات العربية، العدد 15، (2002)، 160-177.
- محمد، عبد الصمد عبد الله، الشعر العربي في غربي إفريقيا منذ الاستعمار- السنغال ونيجيريا-. مكة: منشورات جامعة أم القرى، 1403هـ.
- المقري، أحمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب. 8 مج، بيروت: دار صادر، 1968.
- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب. تح: يحيى الشامي وغيره، 33 مج، بيروت: دار الكتب العلمية 2004.
- يعقوب، علي، اللغة العربية وآدابها في جمهورية النيجر خلال فترة الاستعمار، رسالة دكتوراه، جامعة عثمان بن فودي، 2005.

KAYNAKÇA

- Adam Mâçi, Abdul-‘Aziz Ahmed, el-Fasl ve'l-Vasl fi Kasâidi ‘Ulamâi Vilâyeti Kaçina- Nijeryai Doktora Tezi, Omdurman İslam Üniversitesi, Sudan, 2010.
- Alphonse Gouilly, L’İslam dans l’Afrique Occidentale Française. Paris: Editions Larose, 1952.
- Atîk, Abdu’l-‘Azîz, ‘İlmu’l-Beyân. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 1985.
- Bâre, Osman Barâyima, Cuzûru’l-Hadârati’l-İslâmiyye fi’l-Garbi’l-İfîkî. Kahire: Dâru’l-Emîn, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, Sahîhi’l-Buhârî. Dimaşk: Dâru’bni Kesîr, 2002.
- Ca’Ferî, Ahmed Ebu’s-Sâfi, min Tarîhi Tavât Ehbâsun fi’t-Turâs. Cezayir: Menşûrâtu’l-Hadârah, 2011.
- Câbî, Muhammed el-Emîn, Dîvânu Muhammed el-Emîn Câbî. Yazarın özel kütüphanesi, Konakri, Yayınlanmamış divan.
- Câbî, Muhammed el-Emîn, Ravâi’u Âli Karamukûbâ fi Fûta Tûbâ Mâ Beyne 18052007-. yazarın kütüphanesi, Konakri, Yayınlanmamış kitap.
- Dayf, Şevkî, er-Risâ’. 4. Basım, Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1987.
- Deschamps, Hubert, ed-Diyânât fi İfîkiya’s-Sevdâ’. Çev. Ahmed Sâdik Hamdî, Kahire: Merkezu’l-Kavmî li’t-Terceme, 2011.

- Ebû Bekr, Ali, es-Sekâfetu'l-'Arabîyyetu fî Nijeria. Kano: Dâru'l-Umma, 2. Basım, 2014.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasan b. Abdillâh, Kitâbu's-Sinâ'ateyn. thk. Ali Muhammed el-Becavî ve Muhammed Ebû'l-Fedl, by. Dâru İhyâi'l-Kutub, 1952.
- Galâdançî, Ahmed Said, Hareketu'l-lugati'l-'Arabîyye ve Âdâbihâ fi Nîcîriyâ. 3. Basım, Kano: Dâru'l-Umma, 2016.
- Gibrill, Muhammed al-Munir, Astructural-Functional Analysis Of The Poetics Of Arabic Qaşîdah: An Ethnolinguistic Study Of Three Qaşîdahs On Colonial Conquest Of Afrîca By Al-Hâjj 'Umar B. Abî Bakr B. 'Uthmân Krachi (18581934-). Doktora Tezi, Hindistan Üniversitesi, 2015.
- Halîl, Ahmed, Kitâbu'l-'Ayn. thk. Abdulhamid el-Hindâvî, 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- İbnu Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, Dîvânu'l-Mubtedâ ve'l-Haber fî Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min Zevî'ş-Şa'ni'l-Ekber, thk: Halîl Şahhâde, 8 Cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- İbnu Manzûr, Muhammed b. Mukrim, Lisânu'l-'Arab. 15 Cilt. 3. Basım, Beyrut: Dâru Sâdir, h.1414.
- İbnu Sâbit, Hassân b. Sâbit, Dîvânu Hassân b. Sâbit, thk. Abdullah Sindeh, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2006
- İbnu'l-'Abd, Tarâfe, Dîvânu Tarâfati'bni'l-'Abd. thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, 3. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.
- İbrahim, el-Muslimûn ve'l-isti'mâru'l-Ûrubî li Afîkiyâ. Kuveyt: Âlemu'l-Ma'rife, 1989.
- İbrahim, Yusuf Muâz', Melâmihu Tetavvuri'ş-Şi'ri'l-'Arabî fî Vilâyeti Kaçına (Nijerya), Yüksek Lisans Tezi, Ummu Durman İslam Üniversitesi, 2010.
- İlorî, Âdem Abdullâh, el-İslâm fî Nîcîriyâ, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2014
- İmbây, Ebû Bekr b. Suleymân, Ba'du Multakatâtin Mina'l-İntâci'ş-Şi'ri Li's-Sayyid Ahmed et-Ticânî Si'l-Mektûm, Tuvavûn: yy., tsz.
- İmrân, Kabâ, eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-Garbi'l-İfîkî. 3 Cilt, Rabat: Menşûrâtu İesco, 2011
- Kaddâh, Na'îm, Afîkiya'l-Garbiyye fî Zilli'l-İslâm. Dımaşk: Mektebetu Atlas, 1961.
- Kâdî, Muhammed Mahmûd, 'Ukbe b. Nâfi' el-Fihri Fâtihu İfîkiyye. Kahire: Dâru't-Tibâ'a ve'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1999.

- Karkî, ‘Umer, Kasîdetu’l-Leâlî bi Ahbâri ve Tenbîhi’l-Kirâm, yazarın özel kütüphanesi, Akra, Yayınlanmamış kaside.
- Kat’ânî, Fâdiye Abdu’l-‘Azîz İbrâhim, el-Merâkizu’l-Hadâriyye fi’l-Kârati’l-İfrîkiyye ve devruhâ’t-Ta’lîmî ve’s-Sekâfî fi Belverati’sahsiyyeti’l-İfrîkiyye. Kahire: Dâru’l-Kelime Li’n-Neşr, 2015.
- Kazvînî, Celaluddîn Muhammed b. Abdurrahman, Talhîsu’l-Mibtâh. Karaçi: Mektebu’l-Buşrâ, 2010.
- Mekkarî, Ahmed b. Muhammed, Nefhu’t-Tîb min Gusni’l-Andulusi’r-Ratîb, thk. İhsan ‘Abbâs, 8 Cilt, Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- Mubarrad, Abû’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd, et-Te’âzî ve’l-Merâsî ve’l-Mevâ’izi ve’l-Vesâyâ ve’l-Hikem. Mısır: Mektebu Nahda, tsz.
- Muhammed Evvel, Mes’ûd Babatında, “Hasâisu’r-Risâ’i ‘İnda ‘Ulamâ’i Bilâdi Yorûba Kadîmen ve Hadîsâ” Mecelletu ‘Âlim li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 15 (2002), 160177-.
- Muhammed, ‘Abdussamed Abdullah, eş-Şi’ru’l-‘Arabî fi Garbiyyi İfrîkiyâ Munzu’l-‘İsti’mâr “es-Senegâl ve Nîcîriyâ”. Mekke: nşr. Ümmü’l-Kurra Üniversitesi, h. 1403
- Nuveyrî, Şihâbu’d-Dîn Ahmed b. Abdulvehhâb, Nihâyetu’l-Ereb fi Funûni’l-Edeb. Thk. Yahya eş-Şâmî vd, 33 Cilt, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2004.
- Onoriti, Abdullatîf, “er-Risâ’ fi Şi’ri Âdem Abdullahi’l-İlorî”, Mecelletu’d-Dirâsâtil’Arabiyye ve’d-Dîniyye, 15 (2001), 7492-.
- Onoriti, Abdullatîf, “İshâmâtu’s-Şeyh Âdam Abdullah el-İlorî fi Tatvîr’s-Şi’ri’l-‘Arabî fi Nijerya” Şeyh Âdam Abdullah el-İlorî’nin hayatı ve çalışmaları(19171992-), “ adlı uluslararası Sempozyum, Cilt 2, (2012), 389419-.
- Said, Ahmed, vd. Davâvînu’s-Şu’arâ fi Medhi’l-Hâdîm. Senegal: yy., tsz
- Samba, Âmir, el-Edebu’s-Senegâliyyi’l-‘Arabî. 2 Cilt, Cezayir: eş-Şerikatu’l-Vataniyye 1978.
- Sekâkî, Ebû Ya’kûb Yusuf b. Ebî bekr, Miftâhu’l-‘Ulûm. Thk. Na’îm Zerkûr, 2. Basım, Beyrut: Dârul-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1987.
- Şeleş, Ali, el-Edebu’l-İfrîkî. Kuveyt: Âlemu’l-Ma’rifê, 1993.
- The Chief Arbiter: Wazir Junaidu and His Intellectual Contribution, Centre for Islamic Studies, Usman Danfodio University, Sokoto, 2002.
- Umer Ba, Muhmmmed Salih, es-Sakâfetu’l-İslâmiyye fi Garbi İfrîkiyâ. Beyrut: Müassasetü’r-Risâle, 2006.
- Umerî, İbnu Fadlillâh Şihâbuddîn Ahmed b. Yahya, Mesâliku’l-Ebsâr fi

Memâliki'l-Emsâr. thk. Kâmil Suleymân el-Cebûrî, 27 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-`Ilmiyye, 2010.

Ya'Kûb, Ali, el-Lugatu'l-'Arabiyyetu ve Âdâbuhâ fî Cumhûriyyeti'n-Nîcer Hilâli Fetratî'l-İsti'mâr, Doktora Tezi, Osman Dân Fûdî Üniversitesi, 2005.

Zabâdiye, Abdulkadir, Dirâsatun 'an İfîkiyâ Cenûbi's-Sahrâ fî Maâsiri ve Muellefâti'l-'Arabi ve'l-Muslimîn. Cezayir: Dîvânu'l-Matbûâtî'l-Câmi'iyye, tsz.

ERKEN DÖNEM İSLAM DÜNYASINDA FELSEFENİN KABUL YA DA REDDİNİN

NEDENLERİNİ ANLAMLANDIRMA ÜZERİNE

ON MAKING SENSE OF REASONS FOR ACCEPTANCE OR REJECTION OF PHILOSOPHY
IN EARLY ISLAMIC WORLD

HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY

Arş. Gör. (Doktora Öğrencisi), Necmettin Erbakan
Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim
Dalı, Konya, Türkiye

Res. Asst. (Ph.D. Student), Necmettin Erbakan Uni-
versity, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Philo-
sophy and Religion Sciences, Department of Islamic
Philosophy, Konya, Turkey

hsaltinsoy@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1913-6592

İSMAİL TAŞ

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet
Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Ke-
leşoğlu Faculty of Theology, Philosophy and Religion
Sciences, Department of Islamic Philosophy, Konya,
Turkey

hacili1965@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-7365-8207

MAKALE BİLGİSİ

ARTICLE INFORMATION

Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
7 Ağustos 2020	7 August 2020
Kabul Tarihi	Accepted
19 Kasım 2020	19 November 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 Aralık 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.777687>

ATIF/CITE AS:

Altınsoy, Havva Sümeyra, Taş, İsmail, "Erken Dönem İslam Dünyasında Felsefenin Kabul Ya Da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma Üzerine" [On Making Sense of Reasons for Acceptance or Rejection of Philosophy in Early Islamic World], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/2 (December 2020): s. 889-913.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



On Making Sense of Reasons for Acceptance or Rejection of Philosophy in Early Islamic World

Abstract

World history has witnessed the foundation of many civilizations, the achievement of the basic gains that distinguish them from other civilizations and their diffusion in geographical, political and cultural terms. It is certain that, as in the Roman, Greek, Persian, Egyptian and Indian civilizations, each of the deep-rooted cultures and civilizations has both intellectual and formal characteristics peculiar to themselves. Some of these civilizations came to prominence with the culture of law, some with the culture of philosophy, some with the culture of literature and politics. The Islamic civilization has also created one of the richest civilizations in the world in terms of resources in many fields, especially in religious sciences, politics, law and philosophy, by making use of the accumulations of ancient cultures, provided that the religious thought of Islam is at the center. In this case, the accumulation of philosophy for the Islamic civilization fed by the ancient Eastern and Mediterranean civilizations constitutes only one of this wealthiness. Philosophy essentially doesn't belong to Islamic civilization itself. As a matter of fact, the Islamic world inherited philosophy from the accumulations of other civilizations before it, especially Greek civilization and culture, in a certain period. This process, that is, the transfer of philosophy to the Islamic world, both the translations made from different languages, and the works and products that are mostly produced within the framework of the problems of philosophy and religion, seem to have been studied and examined. However, the texts, as mentioned, should be regarded as the products of social, political and economic environments and not independent from historical conditions, but also as answers given to the needs of historical conditions and problems. In this sense, the way philosophy came to and held on to the Islamic world, the context and form in its native land, in other words, whether philosophy in the Muslim Middle East gained a different aspect than it did in the Greek political, religious and sociocultural context still remains problematic.

This study is limited to early Islamic thought and refers to sum up process that is meant by the phrase "early period", the process in which religious sciences are formed and the process in which philosophical disciplines are transferred to the Islamic world. In this sense, the context of philosophy in both the Greek and the Islamic world is questioned, because the function and context of philosophy have changed in parallel with the changes in the deter-

minants, contexts and means that give rise to philosophy in the process. While philosophy in Greek is a characteristic of everyday life in “the police” and a product of the lifestyle; the factors that make philosophy necessary in the Islamic world present a very different view. The geographic expansion, which started with the conquests of the Umayyads, evolved to let into non-Arab elements both administratively and politically with the ‘Abbāsids and so, they have developed a multicultural political identity that represents different philosophical ideas, religious beliefs, ethnic, civilized and cultural elements.

In the historical flow, ‘Abbāsids who did not hesitate to apply to various elements in their content in line with various practical and theoretical need were given philosophy and philosophical sciences a warm welcome. While the attitudes towards philosophy were generally positive in the early periods, especially among the people of the palace, philosophy led to negative perceptions among the people who took the religion to the center and lived a simple daily life; in the hands of people with different world views and beliefs, it seems to have turned into different arguments for defense and justification. In this sense, philosophy was brought to the Islamic world by the palace, basically to satisfy a need. In this circumstance, while philosophy in Greece creates politics, the fact that politics in the Islamic world creates philosophy appears as an important point of separation. In order to determine the historical position of philosophy in the Islamic world and to make sense of its current situation, it is necessary to investigate why philosophy has appeared in different ways in different social strata of Islamic society and discuss the reasons for acceptance or rejection of philosophy.

Keywords: Islamic Philosophy, Islamic Thought, Zandaqa, Commons and Educated, ‘Abbāsids.

Erken Dönem İslam Dünyasında Felsefenin Kabul ya da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma Üzerine

Öz

Dünya tarihi, çok sayıda medeniyetin oluşumuna, bu medeniyetlerin, kendilerini diğer medeniyetlerden ayıran temel kazanımları elde etmesine ve onların coğrafi, siyasi ve kültürel anlamda yayılışına şahitlik etmiştir. Roma, Yunan, İran, Mısır ve Hint medeniyetlerinde olduğu gibi köklü kültür ve medeniyetlerin her birinin kendilerine has hem düşünsel hem de biçimsel karakteristikleri olduğu muhakkaktır. Bu medeniyetlerden kimi hukuk kültürüyle, kimi felsefe kültürüyle kimi de edebiyat ve siyaset kültürüyle ön plana çıkar.

İslam medeniyeti de İslam kaynaklı dini düşünce merkezde olmak kaydıyla kendinden önceki kadim kültürlerin birikimlerinden de yararlanarak dini ilimler, siyaset, hukuk ve felsefe başta olmak üzere birçok alanda kaynakları bakımından dünyanın en zengin medeniyetlerinden birini yaratmıştır. Şu durumda eski Doğu ve Akdeniz uygarlıklarından beslenen İslam medeniyeti için felsefe birikimi, söz konusu zenginliklerden yalnızca bir tanesini teşkil etmektedir. Felsefe, esas itibarıyla İslam medeniyetinin kendi öz varlığı değildir. Nitekim, İslam dünyası, felsefeyi, Yunan medeniyeti ve kültürü başta olmak üzere kendinden önceki diğer medeniyetlerin birikimlerinden belirli bir süreç içerisinde tevarüs etmiştir. Bu süreç, yani felsefenin İslam dünyasına intikali, gerek farklı dillerden yapılan çeviriler ve gerekse felsefe ve din münasebeti sorunları çerçevesinde çoğunlukla ortaya koyulan eserler ve ürünler merkeze alınarak çalışılmış, incelenmiş görünmektedir. Halbuki söz konusu metinler, sosyal, siyasal ve iktisadi ortamların ürünleri olup tarihsel şartlardan bağımsız olmadıkları gibi tarihsel şartların ve sorunların gereksinimlerine karşı verilmiş cevaplar olarak değerlendirilmelidirler. Bu anlamda felsefenin İslam dünyasına gelme ve tutunma biçimiyle kendi doğduğu topraklardaki bağlamı ve biçimi başka bir deyişle Müslüman Orta Doğu’da felsefenin siyasi, dini ve sosyokültürel bağlamda Yunan’da olduğundan farklı bir veçhe kazanıp kazanmadığı henüz problematikliğini korumaktadır.

Bu çalışma erken dönem İslam düşüncesiyle sınırlı olup “erken dönem” ibaresi ile kastedilen süreç, dinî ilimlerin oluştuğu süreç ile felsefî disiplinlerin İslam dünyasına taşındığı sürecin toplamını ifade etmektedir. Bu çerçevede felsefenin hem Yunan’daki bağlamı hem de İslam dünyasındaki bağlamı sorgulanmaktadır. Zira süreç içerisinde felsefeyi doğuran etkenler, bağlamlar ve araçların değişimine paralel olarak felsefenin bağlamı ve fonksiyonu değişmiştir. Yunan’da felsefe, “polis”teki gündelik yaşamın bir karakteristiği ve yaşam biçiminin bir ürünü iken; İslam dünyasında felsefeyi gerekli kılan etkenler oldukça farklı bir görünüm arz eder. Emevîlerin fetih hareketleriyle başlayan coğrafi genişleme, Abbâsîlerle birlikte, idarî ve siyasî olarak Arap harici unsurlara kapılarını açmaya evrilererek tabiri caizse farklı etnik, felsefî düşünceleri, dinî inançları, medeni ve kültürel unsurları da temsil eden daha kozmopolit bir siyasi hüviyete kavuşmuştur.

Tarihsel akış içerisinde çeşitli pratik ve nazarî ihtiyaçlar doğrultusunda muhtevastaki çeşitli unsurlara başvurmaktan çekinmeyen Abbâsî Devleti nazarında felsefe ve felsefî ilimler, müspet karşılanmaktaydı. Özellikle saray ehli nezdinde felsefeye yönelik tutumlar ilk dönemlerde genellikle olumlu iken dini merkeze alan sade, gündelik hayat yaşayan halk katmanlarında ise

felsefe, olumsuz algılara yol açmış; farklı dünya görüşlerine ve inançlarına sahip kesimlerin elinde ise savunuyu ve temellendirme amaçlı farklı argümanlara dönüşmüş görünmektedir. Bu anlamda felsefe, İslam dünyasına temelde bir ihtiyacı karşılamak üzere ve saray eliyle kazandırılmıştır. Şu durumda Yunan'da felsefe, siyaseti yaratırken İslam dünyasında siyasetin felsefeyi yaratması, önemli bir ayrışma noktası olarak belirlemektedir. Bu anlamda felsefenin İslam dünyasındaki tarihsel konumunu belirlemek ve aktüel durumunu anlamlandırabilmek, İslam toplumunun farklı sosyal kesimlerinde felsefenin, niçin farklı şekillerde tezahür etmiş olduğunu ve buna bağlı olarak felsefenin kabul yahut reddinin nedenlerini soruşturmayı gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İslam Düşüncesi, Zındıklık, Avam-Havas, Abbâsîler.

Giriş

İslam düşünce geleneğinden kasıt, Peygamberden sonra vahyin yanında gelişen insanî düşüncenin ürettiği yazılı ilmi düşünce geleneğidir. Bu geleneğin oluşmasında tedvin asrının rolü göz ardı edilemeyecek ölçüde önem taşır. Zira tedvin asrı ile birlikte Arap-İslam kültüründe sözlü rivayete dayalı kültürden yazılı ve ilme dayalı kültüre; böylece halk kültüründen bilgi kültürüne geçişi sağlayan ilmi faaliyetler başlamıştır.¹ Burada konu edinilen düşünce geleneği, böyle bir devir neticesinde teşekkül eden ilmî birikimi ifade etmektedir.

Çalışmada ele alınacak temel husus, tedvin döneminde ortaya çıkan dinî düşünceye eklenmiş ve İslam düşünce geleneğinde farklı bir bakış açısını temsil eden felsefe ve kısmen kelam disiplinlerine karşı geliştirilen tavır ve bunların nedenlerini siyaset ve toplum felsefesi bağlamında anlamlandırmaya çalışmaktır. Çalışmadaki yöntem ise siyaset ve toplum felsefesi bakımından gelişen tavır felsefi analizle ortaya koymak olacaktır. Esasen felsefenin İslam dünyasına girişi ve teknik anlamda felsefeye yönelik eleştiriler birçok çalışmada ele alınmıştır²; ancak bu konunun ilgilenilmemiş bir yönü olarak

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 18.

² Bk. Mahmut Kaya, "Felsefenin İslam Dünyasındaki Serüveni II", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1995), 25-42; Mustafa Demirci, "Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbâsîlerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü", *Muhafazakar Düşünce* 11/44 (2015), 99-119; Hanifi Özcan, "İslam Düşüncesinde Felsefenin Yeri ve Önemi", *Kubbealtı Akademik Mecmuası*, 35/3 (2006), 28-32; Sadık Türker, "İslam Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (2003), 223-236; Lütfü Özşahin, "İslam Dünyasına Felsefenin Girişi (Tercüme Faaliyetleri)", *Akra Kültür Sanat Edebiyat Dergisi* 2 (2014), 107-116; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi: Giriş Yolları ve Şekilleri*, sad. İrfan Bayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001); Ahmet Arslan, *İslam*

tespit ettiğimiz husus, siyaset ve toplum felsefesi bağlamında İslam dünyasında felsefenin konumudur. Burada siyaset felsefesinden kasıt iktidarı elinde tutanlar için felsefenin ne anlam ifade ettiğini; toplum felsefesinden kasıt ise halk katmanlarında felsefeye yönelik tutumların mahiyetini soruşturmadır.

İlk etapta özellikle şu vurgulanmalıdır ki çoğunlukla “dinî ilimler” olarak adlandırılan dinî ilimler dahil olmak üzere, felsefe ve felsefî kelimeler disiplinleri de İslam dünyasındaki birtakım siyasi ve toplumsal değişimler neticesinde ortaya çıkmış gelişmelerin ürünüdür. Bunlardan birinci kısımda yer alan dinî ilimler, peygamberin vefatının sonrasında ortaya çıkan sorunlara bir anlamda “Peygamber hayatta olsaydı, söz konusu sorunları nasıl çözerdi?” sorusuna dinî dayanaklardan hareketle cevap verebilecek yetkinliğe sahip kişiler tarafından üretilen ilimlerdir. Hayatı, yalnızca peygamberden gördükleri ve peygamberden elde ettikleri inanç ve ilkeler üzerine kurmayı öngören bu şekildeki muhafazakâr dünya görüşünün, bilimsel çerçevesini ya da ufku kestirmek zor görünmemektedir. Bu anlayışta, merkezde peygamberin getirdiği ilahi bir kitap; bu kitabı hayata geçiren bir peygamber (sünnet) ve bunun toplumsal ölçekte mazharı olan ashabın tecrübesine bakarak yaşamı devam ettirmek esas görünmektedir. Elbette bu ölçekte kurgulanan bir hayatın birtakım iltizamı olan argümanlarla birlikte ete kemiğe büründüğünü de unutmamak gerekir. Bunlar: dinî emir-nehî ve inançların Arap adet, gelenek ve görenekleriyle birlikte yaşama geçirilmesinin neticesinde Arap yaşamının dinî yaşamla özdeşleşmesi ve dolayısıyla kutsanması, bunun uzantısı olarak dinî metinlerin aynen korunmasına bağlı olarak lafza yapılan vurgu ve Arapçanın kutsanması. İslam dünyasında peygamberden sonra yaşanan “birincil değişim” olarak adlandırılan bu süreç, hem peygamber ve dört halife döneminden sonra devam eden Emevîlerin din, siyaset ve toplumsal dünya görüşlerini³ hem de bu sürece denk düşecek dinî ilimlerin teşekkülünü kuşatacak bir sürece tekabül etmektedir.

Felsefesi Üzerine (Ankara: Vadi Yayınları, 1999); Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996); Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Vakit Yayınları, 1935); Fatih M. Şeker, *Türk Entelektüel Tarihinin Teşekkül Devri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015); Fatih Toktaş, *Meşşai Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Sema Bolat, *İbn Hazm'ın Kindî'yi Eleştirisi-er-Redd ale'l- Kindî el-Feylesuf Bağlamında Bir İnceleme* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015); Hamide Yazılı, *Gazzalî'nin Alemin Kıdemi Meselesinde Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

³ Muhammed el-Behîy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 39.

İkinci değişim süreci ise, yeknesak bir siyasetten daha çok iktidarın mevâlîyle paylaşıldığı siyasal bir yapıyı temsil eden el-Mütevekkil (233-247/847-861) dönemine kadarki Abbâsîlere (133-657/750-1258); etnik olarak Arap, Fars, Türk ve Berberî bileşenlerden oluşan halka ve bilimsel olarak ise din ve dinselîği aşan, İslam dünyasına yabancı bir unsur olarak gelen, kaynağı insan ve insan aklına dayalı felsefe ve felsefî bilimlerin taşındığı bir sürece tekabül etmektedir. Akli ve te'vili yöntemine dahil eden Kelam'ı da kısmen bu süreç içerisinde değerlendirmekte bir sakınca söz konusu değildir. Dolayısıyla başlıkta ifade edilmiş olan "ilk dönem" ibaresi ile kastedilen süreç, dinî ilimlerin oluştuğu süreç ile felsefî disiplinlerin İslam dünyasına taşındığı sürecin toplamını belirtmektedir. Sürecin bu şekilde sınırlandırılmasının sebebi ise, bu sürecin, dinî ilimler ile felsefî ilimler ya da felsefe ve dinin karşılıklı olarak birbirini muhalif ya da birbirinin çelişği olarak konumlandırımlarının dinî, siyasi, sosyal, kültürel ve bilimsel gerekçelerinin ilk olarak oluşturulduğu süreç olması ve günümüze kadar devam eden felsefe-din, akıl-nakil, dinî-din dışı gibi ikilemlerin ve gerilimlerin ya da bunları ortadan kaldırmaya çalışan uzlaştırmaların kaynağını teşkil etmesidir.

Ancak hemen vurgulanmalıdır ki bu dönemin yarattığı değişim, yalnızca felsefenin İslam düşüncesine eklenmesi ile sınırlı olmayıp siyasetten kültüre, iktisattan bilime, çok yönlü bir değişimi ihtiva etmekteydi. Dolayısıyla felsefe ve filozofların konumu ile böyle külli bir değişimin parçası olmaları bakımından ilgilenilecektir; fakat bu konuya geçmeden önce yukarıdaki teorik çerçeve ve sınırlandırmayı açmak adına bir hususa dikkat çekmek, felsefenin nasıl bir ortama ve ne şekilde geldiğine işaret etmek bakımından yerinde olacaktır.

En azından ilk dönemler dikkate alındığında İslam devleti, farklı kültürlerle karşı dışlayıcı yahut en azından ilgisiz bir tavır takınmıştır.⁴ Farklı kültürlerle karşı sergilenen bu tavrın, Peygamberin ölümünden itibaren neredeyse Emevîlerin (41-133/661-750) son dönemine kadar devam ettiğini ifade edebiliriz. Muhafazakâr tutumun hakim olduğu bu dönem ile dinî duyarlılıkla yaratılan dinî ilimlerin teşekkül ettiği, usul ve esaslarının belirlendiği süreç, birbirini üreten süreçlerdir. Emevîlerin Arap merkezli siyaseti ile dinî ilim-

⁴ Karlığa'ya göre bu dönemde dışarıdan gelen sosyo-kültürel etkiler konusunda titiz davranmak, gelenek halini almıştı. Bk. Bekir Karlığa, "İslam Düşüncesinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 196. Ayrıca O'leary yine bu devirde Araçların, devlet yönetimi gibi konularda hiçbir şey öğrenmemiş olduklarını ifade eder. Bk. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın – Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 51.

lerin dış kaynaklara kapalı olarak İslam dininin kendi iç dinamikleri ya da yukarıda dikkat çekmiş olduğumuz Arap adet, gelenek ve görenekleriyle özdeşleştirilen yaşam örneklemini içerisinde kalarak kendini ifade ettiği süreç, aynı süreçtir. Örneğin ilk halifelerden olan Ömer'in (ö. 23/644), İskenderiye Kütüphanesi'ndeki kitaplar hakkında "Şayet bu kitaplar, Kur'an'la uyuşuyorsalardı da Kur'an'la uyuşmuyorsalardı da her iki durumda da yok edilmelidirler."⁵ dediği rivayet edilmektedir. Bu durum sadece Halife Ömer'in bu sözü söyleyip söylememesi üzerinden tartışılmayacak kadar tarihsel öneme sahiptir. Öyle ki burada temel sorun, yalnızca kütüphane olayı olmayıp kütüphanenin yakılıp yakılmaması, bir zihniyetin neticesidir. Bu olayların gerçekliğine dair sadece kendi tarihsel olgusalıkları değil, farklı tarihî olguların da yardımına müracaat edilerek onlardan yardım alınabilir. Örneğin ilk dönem kelâmî ve felsefî eserlerde nübüvvet savunusuyla ilgili risaleler kaleme alındığı göze çarpar. Bu risaleler, nübüvvet karşıtlarına bir cevap olarak kaleme alınmıştır ve bu kesimin çoğunlukla Maniheistler olduğu bilinmektedir.⁶ Bu durumda doğal olarak mevcut Maniheist eserlerin akıbetlerinin ne olduğunu sormak bir gereklilik olur. Ayrıca bu durum, sadece Maniheist dinî çevre ile ilgili olmayıp diğer kadim kültürlerle de ilişkili olarak soruşturulması önem ve gereklilik arz eden bir durumdur. Nitekim Halife Ömer'le ilgili durumdan hareketle İbn Haldûn (ö. 808/1406), önemli bir tarihî durum değerlendirmesi yapmaktadır. İbn Haldûn'a göre İran fethedildiğinde Ömer, kadim eserlerin yok edilmesini emretmiştir. İbn Haldûn, söz konusu olay üzerinden sadece İran kadim kültürünün ürünü olan eserlerin akıbetiyle yetinmeyerek daha önceki eserlerin tamamının kendi zamanına ulaşmadığını, Süryânîlerin, Bâbillilerin ve Kıptîlerin eski eserlerine ne olduğunu sorar ve kadim eserlerden sadece Yunanlıların eserlerinin devlet teşviki ile korunabildiğini tespit eder.⁷ Felsefenin insanları etkileyen rasyonel cazibesi bir tarafa, bu tespitiyle İbn Haldûn, neden Yunan kaynaklı felsefe eserlerinin ayakta kaldığı ve hayata tutunabilecek bir süreci yakalayabildiği sorusunu da cevaplandırmış olmaktadır. İbn Haldûn aynı zamanda bu tespiti ile, aşağıda çalışmanın hem teorik

⁵ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbârî'l-hukemâ*, ed. Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 355.

⁶ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Münye ve'l-emel*, drl. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, thk. İsmâüddîn Muhammed Alî (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, ts.), 37; Mustafa Demirci, "Mutezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü" *Marife* 3/3 (2003), 119.

⁷ Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Dimeşk: Dâru Ya'rab, 2004), 1/129.

hem de tarihsel sınırlarının belirleneceği gelişmelerin gerekçelerini tespitte yardımcı olmaktadır.

Bununla birlikte bu tür olaylar ve rivayetler din merkezli dünya görüşlerinin hakim olduğu siyasi ve toplumsal yapılarıdaki muhafazakâr tutum ve tavırları göstermek bakımından oldukça sembolik bir değer ifade eder; yoksa dinî düşüncenin hakim olduğu benzer tutum ve tavırlar hangi kültür ve coğrafyada olursa olsun neredeyse ortaktır. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *Fihrist*'teki şu notu, farklı kültürlerle ait dinî düşüncelerin de ortak karakteristiğini göstermesi bakımından önemlidir:

“Yunanlılar ve Rumlar, İsa'nın şeriatı gelmeden önce açıkça felsefe çalışıyorlardı. Rumlar Hristiyanlığı kabul ettikten sonra kilit altına aldıkları dışın-da bazı kitapları yaktdılar ve felsefeyi yasakladılar. İnsanların felsefi konularda konuşması, peygamberin öğretisine aykırı olduğu için yasaklandı. Bir müddet sonra Rumlar dinden döndüler ve filozofların mezhebine tabi oldular.”⁸

Bu not, İslam toplumunda olduğu gibi İslam öncesi dinsel geleneklerde de felsefe ve dinî gelenekler arasında sorunlu bir ilişkinin varlığına imada bulunmakta, felsefe ve dini, birbirine muhalif ve zıt bir konuma yerleştirmektedir. Bu tür değerlendirmeler, çoğunlukla tek yönlü olarak geleneksel dinî düşüncenin temel karakteristiğinin muhafazakârlık olduğunu göstermektedir. Muhafazakâr tavır, yerel sınır, kültür ve geçmişle sıkı bir ilişki içerisinde olup bunların devamlılığına ihtiyaç duyar ve kendini bu şekilde yeniden üretirken “geleceğin müphemliğine karşı mazinin sınanmışlığını, sahilliğini yardıma çağırır”.¹⁰ Bunun dinî düşüncenin geriye dönük bir düşünce olmasıyla da doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Bütün bunlara ek olarak felsefenin kaynak olarak hem din dışı hem de yabancı bir kaynağa nispet edilmesi eklenince, geleneksel dinî düşünce mensuplarının felsefe ve filozoflar karşısındaki olumsuz tutum ve tavırlarının nedenlerini anlamak zor olmayacaktır. Bu nedenle felsefe, İslam dünyasına intikal ettiğinde muhteviyatına tam anlamıyla hakim olunmasa da İslamî ilimlerin zıddına her daim yabancı bir unsur olarak algılanmıştır.¹¹ Dolayısıyla bu tavrın, her dönemde kendini gösterecek şekilde dinî düşünceye tamamıyla sinmiş olduğunu görmekteyiz. Bu zihniye-

⁸ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Yusuf Ali Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 395.

⁹ Tanıl Bora - Burak Onaran, “Nostalji ve Muhafazakarlık”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 5/234.

¹⁰ Bora - Onaran, “Nostalji ve Muhafazakarlık”, 5/248.

¹¹ William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 258.

te göre İslam topraklarına taşınan felsefe zaten halihazırda din-dışı ve nübüvvet karşılığı bir kimliği beraberinde getirmekteydi. Kabaca bakıldığında sorunu anlamlandırmak gayet basittir: din, peygambere nispet edilirken felsefe, filozoflara ve dahası kaynak itibarıyla Müslüman bile olmayan filozoflara nispet edilmekteydi. Bu, ilk dönemden itibaren İslam filozoflarının niçin felsefeye ilahî bir kaynak bulmaya, peygamberlik ile paralellik kurmaya, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) yaptığı gibi filozoflar için peygamberlere dayanan bir soy ağacı çıkarmaya çalıştıklarını ve hatta İslam filozoflarının ürettiği felsefenin çoğunlukla neden uzlaşmacı bir karakteristiğe sahip olduğunu¹² açıklar mahiyettedir. Bu nedenle Arslan, Orta Çağ İslam dünyasında kültürel bakımdan en önemli problemin vahye dayalı dinle Yunan felsefesi arasındaki ilişkiler problemi olduğunu söyler.¹³ İşte bu tür bir imaja sahip olarak gelen felsefenin engebesiz bir kültür arazisinde ilerlemediği, kendine uygun ortamı yaratması gerektiği de açıkça görünmektedir.¹⁴

Acaba niçin felsefe, yabancı bir unsur olarak algılanmıştı ve neden filozoflar kendilerine bir yer açmak ya da din ya da dinî düşünce ile uzlaşmak zorunda idi? Bu sorun sadece İslam dünyasında yaşanan bir sorun olarak mı görünmektedir? Bu sorulara ilk önce son soru cevaplandırılarak başlanabilir. Her şeyden önce din ve felsefe uzlaştırması sadece Müslümanların denediği bir eylem olmayıp Müslümanlardan önce Yahudiler ve Hristiyanlar da bunu denemişlerdir. Gerek din ve felsefe gerekse Eflatun (ö. MÖ 347) ve Aristoteles'in (ö. MÖ 322) uzlaştırılmaya çalışılması Müslüman filozoflardan önceki dinî kültür çevrelerinde de denenmiştir. Burada üzerinde durulacak husus, felsefe ve din uzlaştırması sorununun¹⁵ birtakım gerçeklere imada bu-

¹² Cafer Sadık Yaran, "İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı", *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 13.

¹³ Ahmet Arslan, "Orta Çağ İslam Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfüt'ü", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*, ed. Tefik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011), 35; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarih Araştırmalarına Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946), 205. Ülken'e göre ise İslam felsefesi, Yunan felsefesi ile İslam doktrininin muhtelif şekillerde telifi teşebbüslerinden ibaret kalmış görünmektedir.

¹⁴ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 19-20.

¹⁵ İslam filozoflarında felsefe-din münasebetine dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000); Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018); Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007); Hüseyin Sarıoğlu, "Meşşâî Filozofların Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları", *Kutağubiliğ Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 10 (2006), 107-119; Murtaza Korlaelçi, "İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkisi", *Felsefe Dünyası* 11 (1994), 11-20; Bayram Ali Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 119-140; Fatih Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset",

lunup bulunmadığına dikkat çekmektir. İster İslam dışı dinî kültürleri ister uzlaşmacı İslam filozoflarını dikkate alarak değerlendirelim, bunların tamamı her ne kadar ifade ve lafız bakımından birbirlerinden farklı bir üslupla ifade edilseler de din ve felsefe amaç, gaye ve anlam bakımından birleşmektedir. Bunu Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozoflar, her ne kadar birbirlerinden farklı biçimde dile getirirler de nihai anlamda en azından felsefe ve dinin birbiriyle çatışmadıklarını ve bu iki farklı yapının birbiriyle farklı yol ve yöntem kullansalar dahi uzlaşabileceklerini ifade etmeye çalışmışlardır. Ancak felsefe ve din arasındaki sorun gerçekte bununla sınırlandırılabilir mi? Orta Çağ uzlaşmacı filozofların göremediği sorun belki de burada yatmakta idi. Filozoflar, her ne kadar bireysel felsefelerinde ürettikleri fikir ve metin bağlamında felsefe ve dini, kendi iç tutarlılıkları bakımından uzlaştırmayı başarmış görünseler de kitleleri ikna etme bağlamında aynı başarıyı gösterdiklerini iddia edebilmek oldukça güç görünmektedir. Filozofların bu alandaki görece yetersizliklerini felsefenin entelektüel bir birikimi gerektirmesi nedeniyle, felsefenin havasa; dinin de avama yönelik düşünceler ve ifadeler olduğu yaklaşımı doğrusu yeterince ikna edici görünmemektedir. Bu anlamda felsefe ve din ya da filozof ve din alimleri arasındaki en önemli sorunlardan bir tanesi felsefe ve dinin ya da alim ve filozofun hangi sosyal, siyasi ve teorik yapılara ait oldukları sorunudur. Çünkü ne din ne de felsefe sosyal, siyasal ve toplumsal yaşamdan soyutlanabilecek olgulardır. Bu anlamda burada dinden kastedilen olgu, Orta Doğu'da ortaya çıkan ve birbirinin devamı olduğu kabul edilen ilahî dinlerken felsefe de Antik Yunan toplumunda üretilen felsefedir. Bu noktada konu edindiğimiz felsefeden kasıt, en geniş anlamıyla insan düşüncesinin ürünü olan her şey değildir. Burada felsefe ile kast edilen, milattan önceki yedinci ve altıncı yüzyıllardan miladi üçüncü dördüncü yüzyıllara kadarki süreç içerisinde, teknik anlamda Antik Yunan merkezli üretilen bir yaşam ve düşünce biçimidir. Bu anlamda Yunan ile felsefe ilişkisini tartışmak gerekmektedir.

Yapılan araştırmalar ve onların ulaştığı olduğu ortak kanaat şunu göstermektedir: Felsefe Yunanlara aittir ve onların yaşam biçimleriyle doğrudan ilişkilidir.¹⁶ Bugün "Antik Yunan kültürü ve medeniyeti" denildiğinde hemen hepimizin ilk aklına gelen ve Antik Yunanların insanlığa kazandırdığı de-

İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 183-220; Hasan Aydın, "Sicistanî ve Harirî'nin Eleştirileri Işığında İhvân-ı Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 57-74.

¹⁶ Hüseyin Atay, "İslam Felsefesinin Doğuşuna Dair", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966), 176; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 15; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995), 1/34.

ğerler olarak ifade edilebilecek felsefe, demokrasi ve vatandaşlık/yurttaşlık, Yunan “polis”inin ürettiği değerler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Antik Yunan’da ortaya çıkan felsefe ve demokrasinin, “polis”teki yaşamın bir karakteristiği olduğunu ifade edebiliriz. Zira yetkin insan, “polis”te yaşayan insanın bir vasfıdır. Nitekim Aristoteles de insanın, kenti üretmesini onun tabii bir yetkinliği olarak görmüştür. O halde sosyal bir varlık olarak kentte birlikte yaşayan insanların tek tek yaşamakla ulaşamayacakları bir olgunluk düzeyinden bahsedilebilir; ancak Aristoteles’e göre bunun beraberinde bir tekipleşmeyi getirmesi olası görünmemektedir. Zira devletin devamlılığı, bir anlamda çeşitliliği yaratabilmesi ile ilintilidir. Nitekim Yunan yaşamındaki “vatandaşlık/yurttaşlık” kavramı, “polis”teki yaşamın hem ortak yaşamı üreten hem de düşünsel çeşitliliği yaratan yegane kaynağı olmaktadır. Bu anlamda felsefi düşüncenin çeşitliliği, bireyselliği ve sürekli birbiriyle çelişiyor gibi bir görüntü sergilemesinin de kaynağını Yunan kentsel yaşam biçiminde, politik yönetiminde ve yurttaşlık kavramında aramak gerekmektedir.¹⁷

Bir Yunan yurttaşın günlük yaşam biçimine bakılacak olursa onun yaşamı için esas unsurun mal-mülk olmadığı; onun için en önemli gereksinimin sahip olduğu artık zaman ile kentin varlığına katılmak olduğu göze çarpar. Bu kimse örneğin “agora”da (kent meydanı/pazar yeri) yapılan tartışmalara katılmak; “gimnazyum”da (okul) spor yaparken sergilenen bedenleri izlemek; “ekklesia”da (karar alma meclisi) devlet işlerine katkıda bulunmak; mahkemede davaları takip etmek; tiyatrodaki toplum ve siyaset eleştirilerinden mesajlar çıkarmak ister. Şu durumda onun için yaşam, kentli olmaktan ibarettir ki bu, en büyük zenginlik anlamına gelir. Bu konuyu çarpıcı bir şekilde ifade eden eski bir özdeyişten söz edilir: “Yoksulluk Yunanistan’ın ikiz kardeşidir.” Yunan “polis” sakinleri en iyi günlerinde bile yiyecek fazlasına sahip değildi; sahip oldukları bir şey varsa o da zaman fazlasıydı, yani boş zaman, özgür ve sınırlanmamış zaman; sohbet, cinsel tutkuya, entelektüel düşünceye ve estetik hazza ayrılmış bir zaman.¹⁸

Kısaca felsefe, yukarıda tasvir edilmeye çalışılan yaşam biçiminin sadece zihinsel yönüne tekabül eden bir cüzüdüdür. Yunan yaşam biçiminin ürettiği filozofların bile, özellikle sistemli filozofların, bu yaşam biçimine ne kadar sadık kaldıkları Nietzsche (ö. 1900) gibi filozofların ardına düşerek sorgulanabi-

¹⁷ İsmail Taş, “Antik Yunan’da Şehirlilik”, *II. Uluslararası Şehir, Çevre ve Sağlık Kongresi Tam Metinler Kitabı* (PDF: y.y., 2018), 547-555; Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 26-35.

¹⁸ Taş, “Antik Yunan’da Şehirlilik”, 547-555; Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, çev. Gürol Koca - Tamer Tosun (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 166.

lir¹⁹; ancak söz konusu filozofların bile ürettikleri düşüncelerin Yunan yaşam biçiminin bir ürünü olduğunu reddetme imkanının olmadığını kabul etmek zorundayız. Sistemli filozof deyince aklımıza gelen ilk filozof olması hasebiyle Aristoteles'in felsefesi üzerinden ifade edecek olursak, Yunan yaşam biçimini göz ardı ederek onun felsefesinin de anlaşılma imkanının olmayacağını belirtmeliyiz. Örneğin, Aristoteles'in *Retorik*, *Politika* ve *Poetika* gibi eserleri hem kendinden önceki hem de kendi dönemindeki düşünsel kültüre işaret etmektedir. *Retorik*, konuşma sanatıyla, *Politika*, "polis"le yani siyasetle, *Poetika* da şiirle ilgili olup bunların içeriklerinin tamamı Yunan kültür ve gündelik yaşamının merkezinde yer almaktadır. Elbette Aristoteles bu sanatları kendisi icat etmemiştir; belki onun yaptığı tek şey, kendinden önce mevcut olan zihnî, yaşamsal ve kültürel birikimin külli bir bakışla adını koymaktan ibarettir.²⁰

O halde felsefe; tiyatrosu, "agora"sı, "gimnazyum"u, komedyaları, "polis"i, demokrasisi, yurttaşlığıyla bütünleşen bir yaşam biçiminin düşünce biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Yunan felsefesiyle ilişkili olarak şu nihai değerlendirmenin yapılması mümkündür: Yunan'da felsefe Yunan yaşam biçiminin ürünü, dahası Yunan'daki yaşamın kendisidir. Buna karşılık ilk önce Yunan "polis"inin, imparatorluğa evrilmesine paralel olarak gelişen Helenistik kültür neticesinde yukarıda söz konusu ettiğimiz felsefenin farklı kültürlerle birlikte karşılaşması neticesinde birtakım uzlaşmalar yaşaması, üzerinde durulması gereken önemli hususlardandır. Zira bu tür uzlaşmalar, İslam dünyasındaki felsefenin karakteristiğini anlamak bakımından konuya katkıda bulunacak mahiyettedirler. Zira çok farklı kültürel yaşam bakımından tecrübe edilen Helenistik dönemdeki uzlaşmacı tavır, daha sonra Roma ve İslam dünyasında da devam edecektir. Ancak burada şu kaydı koymak gerekmektedir: İki şey arasında bir uzlaşıdan bahsetmek iki şey arasındaki farklılığı da kabul etmek anlamına gelir; çünkü birbiri ile özdeş olan iki şey arasında bir uzlaşıdan bahsetmek mümkün değildir. O zaman uzlaşma, birbirinden farklı olan şeyler arasında bulmaya çalışmanın bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Belki birtakım uzlaşmaların ne kadar başarılı olup olmadığını ya da sürdürülebilir bir uzlaşma olup olmadığı tartışılabilir veya iki farklı yapının karşılıklı ödünler vererek uzlaşmasından bahsederken kastedilen uzlaşmanın farklı bir terkip oluşturduğu ifade edilebilir; ancak bütün bunlar felsefe ve din olguları üzerinden yapılabilecek tartışmalardır. Hâlbuki bunun bir de fel-

¹⁹ Bk. Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 1992).

²⁰ Taş, "Antik Yunan'da Şehirlik", 547-555; Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 121.

sefeyi red yahut kabul eden insanlar üzerinden değerlendirilmesi gerekir. Şu durumda burada “Erken Dönem İslam Dünyasında Felsefenin Kabul ya da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma” derken daha çok bireysel düşünürlerin felsefe ve din kavramları üzerinden yaptıkları tartışmalar mı yoksa sosyolojik ya da siyasal tavırları mı merkeze alınarak sorun tartışılmaya devam edilecektir? Doğrusu anlamlandırılmaya çalışılan husus, esas itibarıyla bireysel düşünürlerden -ki bu konuya dair pek çok çalışma bulunmaktadır- ziyade felsefe karşısında İslam dünyasındaki toplumsal ve siyasal görünümdür. Her ne kadar ister İslam ister Yahudilik ve Hristiyanlık olsun onların felsefeyle karşılaşmalarıyla ortaya çıkacak sorunun doğası müşterekse de burada sözü İslam dünyası ile kayıtlı tutacağız.

Bu anlamda daha önce de ifade edildiği gibi İslam dünyası felsefeyle karşılaştığında, muhafazakâr, kapalı, geriye dönük dinî düşünce; bilimsel anlamda dinî ilimler; yaşam biçimi olarak Arap yaşam tarzı ve siyasal olarak ise yine Arap kavmiyetçiliğinin esas olduğu Emevîler hakim idi. Resmedilmiş olan bu bütünlüklü yapı, elbette toplumsal, siyasal, dinî ve kültürel etkenlerin ürettiği bir yapıdır. Bunlar da insan ilişkileri ve düşüncelerine bağlıdır. Bu nedenle bozulmayan mutlak yapılar olmayıp parametreler değiştiğinde az ya da çok, köklü ya da yüzeysel olarak değişimi kabul eden yapılardır; dahası bu, insan ilişkilerine bağlı yapıların tabiatlarının bir gereğidir. İslam dünyasında birtakım parametrelere bağlı olarak varlığa gelen söz konusu yapının belirli şartlara bağlı olarak mevcut kıvamını kaybederek ilk dönemde gerçekleşen ve “ikinci değişim” olarak adlandırılan bir değişime uğraması Abbâsîlerle birlikte tecrübe edilmiştir. Bu dönemde özellikle felsefe ve felsefi ilimlerin yöneticiler nezdindeki algısının müspet olduğunu belirtmek gerekir. Hatta felsefe ve felsefi bilimlerin yeni birtakım gelişmelerin yarattığı ve dinî düşüncenin çözmekte zorlandığı pratik, sağlık, politik ve toplumsal problemlere somut çözümler üretebilmesi itibarıyla sarayda, farklılık yaratan bir unsur konumunda idi. Bu durum sıradan insanların dikkatinden kaçmamış olup birtakım edebi metinlerde de açıktan eleştirilere konu olmuştur.²¹ Bu anlamda

²¹ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 66-68. Müslümanlar, Mansûr zamanından başlayarak halifelerin kapısını çalmaya başlamışlar ve kendilerini İslam toplumunun halifesi, emanetçisi olarak gördüklerini belirterek Müslümanların, gayr-ı müslim memurların devlet kademelerinde çalışmalarından memnun olmadığını, halkın arasında kuşkuların kol gezdiğini, onarılmaz yaraların açıldığını belirterek, halifelerin bu duruma müdahale etmelerini ümit etmişlerdir. Bazen halifeler, gayr-ı müslimlerin devlet kademelerinde çalışmalarını engelleyecek kararlar almış iseler de Müslümanların şikayetleri kesilmemiştir. Zira, halifeler kendilerince önemli olan bazı sebeplerden dolayı gayr-ı müslim memurların çalıştırılmasına sıcak bakmaya devam etmişlerdir. Bk. Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 383. Ayrıca bu konuda İbnü'l Fırat'ın vezareti dönemindeki bu tür görevlendirmeler

yabancı kültürler ve mensupları, saray ehli nezdinde oldukça itibar görmekte idi; ancak burada sorulması gereken soru, İslam topraklarına intikal eden felsefe ve diğer yabancı bilim ve kültürler, saray ehline olumlanırken niçin halk katmanlarında dışlanmış ve korku objesi olarak görülmüştür? Bu noktada belirli bir akımın, belirli bir zamanda, belirli bir toplumsal tabakada desteklenmesi tam olarak açıklanamasa bile sosyal, ekonomik ve politik koşulların işleyişini dikkate almak yol gösterici olacaktır.²² Bu doğrultuda İslam düşüncesinin sabitelerinin büyük oranda belirmeye başladığı Abbâsî Dönemi ve bu devrin yarattığı kültürel, siyasi, sosyal değişikliklerle ilgilenmek, felsefenin İslam düşüncesine nasıl eklendiği ve halk katmanlarında nasıl ve neden bir “korku objesi” haline dönüştüğü hakkında fikir verecektir.

1. Abbâsî Devrindeki Çok Yönlü Değişim

Her ne kadar Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) hükümdarlığı döneminde bir Emevî emiri olan Hâlid b. Yezîd'in (ö. 85/704) bilimin ilk aşamaları sayılabilecek çalışmaları kaynaklarda vurgulanmış²³ ve o, İslam toplumunda tercüme hareketlerini başlatan kişi olarak kayıtlara geçmişse²⁴ de İslam düşüncesinde esas değişim ve dönüşümün yaratıcıları Abbâsîlerdir.²⁵ Nitekim onlarla birlikte Mısır İskenderiye'sinden²⁶ İran-Cüdişâpûr'una²⁷ uzanan bölgeler ele geçirilmişti ki bu büyüme yalnızca siyasi hakimiyetin genişlemesi anlamına gelmiyordu. Bu, Abbâsî Hanedanlığı'nın (133-657/750-1258) “muhtevasında ki farklı etnik, dinî ve millî unsurların paralelinde toplumsal, dinî, fikrî ve düşünsel referansların da farklılaşması”²⁸ anlamını taşıyordu. Nitekim bu döneme kadar farklı kültürlerle ilginin kısaca ifade edildiği üzere olumsuz olduğu görülmektedir. Bu anlayış, daha sonraları gelişerek Selefiye adını alacak ve

hakkındaki ciddi bir tartışma için bk. Ebû'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *el-Vüzerâ ev Tuhfetü'l-ümerâ fi târihi'l-vüzerâ*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye,1958), 109.

²² George Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 84.

²³ Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Endelüsî, *et-Tarif bi tabakâti'l-ümem ve ulemâiha ve nübezin min teâlifihim ve ahbârihim*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 16.

²⁴ Muhammed Abdülkâdir Hureysât, “Hâlid b. Yezîd b. Muâviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/292.

²⁵ O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 71; Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarih Araştırmalarına Giriş*, 207; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi: Giriş Yolları ve Şekilleri*, sad. İrfan Bayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 64; Mahmut Kaya, “Beytülhikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/89.

²⁶ Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 141.

²⁷ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi: Hulefâ-i Râşidîn Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 126.

²⁸ İsmail Taş, “İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü”, *Marife* 6/3 (2007), 160.

düşünsel alanda her yeniliğe bid'at tanımlamasıyla karşı koyan bir harekete²⁹ dönüşecektir.³⁰ Ancak tüm bunlara rağmen "İslam dünyasındaki birçok düşünür için dinî hakikat tek başına yeterli değildi."³¹ Zira bir devletleşme süreci yaşayan İslam toplumu politik ve toplumsal bazı karışıklıklarla uğraşmak durumunda kaldığı gibi coğrafi olarak da eski medeniyetleri içine alması ve buna bağlı olarak gelişen diyalogların yarattığı sorunlarla da karşı karşıya idi. İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanların; Basra, Kûfe ve Şam merkezlerinde yürütülen şer'i tartışmalar ve nahiv çalışmaları³² dışında herhangi bir düşünsel faaliyetle ilgilenmedikleri bilinmektedir.³³ Bu nedenle sorunların çözümlerinde dış kültürlerin ve temsilcilerinin katkılarından faydalanılmıştır.³⁴ Bu doğrultuda Abbâsîlerin iktidara geçmesinin ardından Arap olmayan gruplar, yeni devletin toplumsal, siyasal ve kültürel yaşamına katılmışlardı.³⁵ Öyle ki bu dönemden itibaren soyluluk, kan bağına dayanmaktan ziyade şiir, binicilik, edebiyat, maliye, tarih ve bilim konularında bilgili olmayla ilişkilendirilmiş ve saraylıya uygun görgü kurallarına uyulmasını zorunlu kılan İran protokolü olan âdâb geleneği ile ifade edilmişti.³⁶ Bu durum, devlette, siyaset kültürü bakımından doyma noktasına gelen Fars ideolojisinin kullanıldığının bir işareti olarak görülebilir.³⁷ Nitekim vezirlik, emirlik, komutanlık, haciplik,

²⁹ Hasan Ocak, "İlkçağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli Bir Karşılaştırma Denemesi", *Marife* 13/3 (2013), 38.

³⁰ Hasan Aydın, "İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama", *Bilim ve Ütopya* 94/95 (2002), 3; Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarih Araştırmalarına Giriş*, 25. Bu hususta "mihne dönemi" olarak adlandırılan değişim sürecinin el-Mütevekkil'in iktidara gelmesiyle dışa açık düşüncelerden kapalı bir evrene rücu hareketi olarak adlandırılabilir. "siyasi, fikri ric'at" hareketine dönüşmesi, ister sefeli olarak adlandırılсын ister daha geniş anlamda Ehl-i Sünnet'in daha sistematik kurumsallaşması olarak adlandırılсын, bu süreç halkın nezdinde önce kelim ve felsefenin daha sonraki süreçte ise kelamın Ehl-i sünnet tarafından kısmen meşrulaştırılmasıyla çoğunlukla felsefenin dinî ve fikrî anlamda ötekileştirilmesi ile neticelenmiş görünmektedir. Bunun neticesinde "düşünce", tekrar İslam dini etrafında üretilen bir etkinliğe dönüştürülmeye çalışılmıştır. Felsefî çalışmalar da bu gelişmenin karşısında elde mevcut olan metinler üzerine kapanarak paralel düşünce evrenlerine dönüşecektir. Dolayısıyla "kapalılık" anlamında bu iki düşünce biçimi, düşünsel kısırlık bakımından birbirine benzer yapılar haline gelecektir.

³¹ Peter Whitfield, *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 53.

³² Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 162.

³³ Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü", 159.

³⁴ Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, 68.

³⁵ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 31.

³⁶ Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 177.

³⁷ Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü", 160.

kâtiplik gibi önemli devlet memurluklarının İran kökenli ailelerde³⁸ olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Câhiz'ın (ö. 255/869) "Biz kralların ve ülkelerin yasalarını, havas ve avam sınıflarının düzenini, halkın yönetilmesini, her sınıfın ayağını yorganına göre uzatmasını ve kendi payına düşenle yetinmesini hep Fars krallarından öğrendik."³⁹ şeklindeki ifadesi, İslam devletinin, İranî unsurlardan ne denli faydalandığının veciz bir ifadesidir.

"Abbâsî Devleti'nde Yunan mı Rum mu yoksa komşu ümmetlerden mi olduğu bilinmeyen Hristiyan ve Sabiilerden oluşan bir grup vardı."⁴⁰ şeklindeki aktarımlardan anlaşıldığı kadarıyla bu durum, Fars kökenlilerle sınırlı değildi; Abbâsî sarayı, benzer şekilde diğer kültürlerle de kapılarını açmış durumda idi ve Abbâsîler döneminde devlet hizmetinde bulunan gayr-i müslimlerin çokluğu,⁴¹ dikkat çekici boyutta idi. Öyle anlaşılmaktadır ki "devlet, memurları, dindarlıklarına göre değil, yeteneklerine (ehliyetlerine) göre seçmiş belki de dini pek ciddiye almamıştı."⁴² Ayrıca devlet adamlarına verilen öğütlerde ancak donanımlı kişiye görev verenlerin selamette kalacağı ve bu görevlendirmeler esnasında da hatır, soy vs. gibi başka hiçbir ölçütün esas alınmaması gerektiği vurgulanmaktadır.⁴³ Bu doğrultuda halife, vezir ve emirlerin etraflarında bulundurdıkları, ilim meclislerinde oldukça itibarlı bir konumda olan zeki ve bilgin kimseler vardı⁴⁴ ve bu kimseler, kendileri için tahsis edilen salonlarda diledikleri gibi tartışabilmekteydiler.⁴⁵ Buradan anlaşıldığı kadarıyla filozofların düşünceleri de yüksek kültürde karşılık bulmuş ve marjinal de olsa İslam kültür hayatında etkili olmuş⁴⁶ olmalıdır. Zira Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925), "Benim sultanın yanında bulunuşum bir tabip ve danışman olarak o hasta iken tedavi etmek, sağlığı yerinde iken ise kendisinin ve halkın yararına olan hususlarda ona yol göstermek gibi iki görevim

³⁸ Kadir Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 143.

³⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*, thk. Ömer et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 110.

⁴⁰ Endelüsî, *et-Tarif bi tabakâti'l-ümem*, 108.

⁴¹ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, 62.

⁴² Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 12.

⁴³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Dürrü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk: Mâverdî'nin Siyâsetnâmesi*, haz. Abdüsselam Arı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 72-73.

⁴⁴ Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 144.

⁴⁵ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, 37.

⁴⁶ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/388.

sebebiyledir.⁴⁷ derken esasen bir şekilde saray aristokrasisine dahil olmanın yolunu da göstermekteydi. Bu anlamda seçkin sınıfa dahil olmak isteyenlerin felsefe, tıp ve bilim konularının yanı sıra şiir, binicilik, edebiyat, maliye, tarih alanlarında da bilgili olmaları gerektiğini⁴⁸ ifade etmiştik. Bu nedenle yönetime yakın olmak bu tür yetkinlikleri zorunlu kılmaktaydı. Anlatıldığına göre Kısra'nın kapısında "İstihdam yetkinliğe bağlıdır..." yazan bir levha vardı ve Arap devleti de bunu takip eden bir siyaset izlemekteydi.⁴⁹ Öyle ki bu durum, siyasetnamelerde "Devlet işlerinde takip edilecek siyaset, bilginler ve cihan görmüş kimselerle istişare edilerek tespit edilmelidir."⁵⁰ ve "Kim kötü bürokratlara güvenirse, bozuk görüşten, sahte kanaatten ve kendisini yenecek düşmandan kurtulamaz."⁵¹ şeklinde kendine yer bulmuştur.

Şu durumda sorduğumuz soruya dönecek olursak sarayda yabancı unsurların yer almasının sebebinin İbn Haldûncu bir okuma ile anlaşılmaya müsait olduğu ifade edilebilir. Şöyle ki Abbâsîler tarafından fetihlerle ele geçirilen merkezlerin siyasal ve idarî olarak birleştirildiği; bu merkezlerdeki bilim adamlarının hangi dinden olurlarsa olsunlar kendi çalışmalarını sürdürmelerine⁵² müsaade edildiği ve siyasal açıdan zararsız olan bu azınlıklarla⁵³ karşılıklı bir etkileşim yaratılmış olduğuna işaret edilmişti. İbn Haldûn da bu hususa vurgu yaparak zafere ulaşan devletlerdeki ikinci tavrın, kadrolaşmayı kendi kavimleri dışındaki topluluklardan sağlamaya çalışmaları olduğunu ifade eder.⁵⁴ Ona göre galip asabiye -ki bu durumda Abbâsîlere tekabül etmektedir- mağlup olan diğerlerinin desteğini kazanması, devletin temellerini sağlamlaştırmaya hizmet eden bir ameliyedir.⁵⁵ Dolayısıyla devlet olma iddiasını taşıyan her asabiye için bu tür bir dışa dayanma edimi gerekli görünmektedir. Zira, her toplum, muhtelif derecelerde heterojendir ve bu farklı unsurlar ancak belirli bir şekilde düzenlendikleri takdirde uyumlu hale gelebilirler. Bu noktada siyasetin rolü ön plana çıkar ki siyaset, bir düzen da-

⁴⁷ Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefe Risaleleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 214.

⁴⁸ Lindholm, *İslami Ortadoğu*, 177.

⁴⁹ Mâverdî, *Mâverdî'nin Siyâsetnâmesi*, 72.

⁵⁰ Nizâmülmülk, *Siyâsetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 127.

⁵¹ Mâverdî, *Mâverdî'nin Siyâsetnâmesi*, 70.

⁵² Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 27.

⁵³ Ernst Gellner, *Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 88.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/272.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/272-273.

yatarak tüm bu farklı öğeleri bir arada tutar.⁵⁶ Bunun ise iktidarı bir yandan pekiştirdiği bir yandan da iktidara biçim kazandırdığı görülür.⁵⁷ Bu anlamda Abbâsî sarayının, Arap ve Müslüman olmayan unsurlara yaslanmış olması; onların, bilgi, görgü vs. bakımından üst düzeyde olmalarının yanı sıra siyaseten de bunun gerekliliğine dayanır. Nitekim Abbâsî ordusundaki devşirme ve kölelerin çok oluşu, bunun bir başka ifadesidir. Bu anlamda Abbâsîlerin ilk başlarda kültürel ve bürokratik yapılanma bakımından İranlılara, daha sonra ise askeri bakımdan Türklere yaslandıklarını; fikri olarak ise yaratıcı ve aynı zamanda felsefenin İslam dünyasına girmeden önce tasvir etmiş olduğumuz düşünsel ve inanç temelli dinî oluşumlar açısından yıkıcı ve sarsıcı bir etki yaratacak olan Yunan felsefesinden güç almaya çalıştıklarını ifade edebiliriz.

2. Değişimin Bir Parçası Olarak Felsefe ve Filozoflar

Felsefenin İslam dünyasına gelişinin birtakım tercüme evleri⁵⁸ ya da sarayın mütemmimi olarak görülebilecek Beytülhikme gibi yapılar aracılığıyla; yine felsefenin İslam dünyasındaki yerinin de Müslüman coğrafyada yetişen filozofların eserlerindeki düşüncelerinin incelenmesiyle tespit edilebileceği gibi toplumsal, siyasi ve iktisadi yapılar bağlamında değerlendirilmesi de mümkündür. Bu doğrultuda daha önce işaret edildiği üzere siyasi, sosyal, kültürel ve bilimsel bağlamlar düşünülüğünde felsefenin konumunun belirlenmesi kolaylaşacaktır. Zira felsefe yaşamdan, toplumdan ve siyasetten soyutlanarak yapılabilecek bir etkinlik olmamasının yanı sıra filozofların gündelik yaşam kaygılarından kurtulup zihnen felsefe ile meşgul olabilmeleri için servetlerinin bir kısmını bilim, sanat ve felsefeye ayırabilecek hâmî arayışları⁵⁹ dahi İslam dünyasında felsefenin yerine ve konumuna dair pek çok gerçeğe işaret eder mahiyettedir. Nitekim felsefe, saray eliyle İslam topraklarına taşındığı gibi filozoflara, kent toplumunun imtiyazlı sınıfları içerisinde yer verilmiş ve belli bir entelektüel özgürlük izni tanınmıştı.⁶⁰ Söz konusu özgürlük, Yunan yaşam tarzının ürettiği felsefenin imkanını yaratan yurttaşlık etiketine denk düşmektedir. İslam dünyası filozoflara bu imkanı ancak saray çevresinde sağlamış görünmektedir. Yine de yabancı unsurlara karşı yaklaşımları ile ilk halifelerden ve Emevîlerden ayrıışan Abbâsîler, büyüyen gereksinimleri ile

⁵⁶ Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 77-78.

⁵⁷ Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 36.

⁵⁸ Alain De Libéra, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013), 21.

⁵⁹ Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 141.

⁶⁰ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/393.

eğilimleri karmaşıklaşan devletin işlevini yerine getirebilmesi için farklı bilgi alanları ve kurumlarını bünyesine dahil etmekten çekinmemişlerdir.⁶¹ Şüphe yoktur ki iktidarın çeşitli biçimleri vardır. İktidar bazen servet ve silah gücü olarak karşımıza çıktığı gibi bazen de bilgi ve düşünceye hakimiyet kurma şeklinde kendini ifade eder.⁶² Bu doğrultuda iktidarın kültürel alandaki yansımaları olarak düşünebileceğimiz felsefe de bu sayede mevcut geleneğe devlet eliyle nüfuz edebilmiştir; ancak burada felsefenin asıl yurdu olan Yunan toplumundaki konumu ile İslam dünyasındaki konumu arasındaki farka dikkat çekmek gerekmektedir. Daha önce Yunan toplumu üzerinden ifade edilmeye çalışılan felsefe, Yunan “polis”i, yurttaşlığı, kültürü ve toplumsal yaşamının ürünü iken İslam dünyasına transfer edilen felsefe, eserler üzerinden etüt edilerek önce anlaşılmaya çalışılan daha sonra da felsefi/aklî bir yaşamı vadeden yabancı bir argüman olarak işlevseldir. Dolayısıyla Yunan dünyasında ortaya çıkan ve gelişen felsefe ile oradan farklı bölgelere, Roma, Sâsânî ve İslam kültürünün hakim olduğu topraklara, transfer edilen felsefenin kazandığı veçhenin ayrımı önemlidir. Örneğin İslam dünyasında bir alim, resmi bir mevki sahibi olamadıysa kitap intinsah ederek geçinmeye mecburken⁶³ Yunan’da düşünürler, mevki vs. kaygısı ile ilişkisiz olarak bu faaliyetleri yürütmekte ve hatta sıradan bir yaşam olarak bunu tecrübe etmekteydiler.⁶⁴

İslam devletinde yüksek kültürde durum bu iken felsefenin halk tabakalarına inışı uzun yıllar almıştı. Rivayet edildiğine göre 11. yüzyıla dek İslam filozoflarının eserlerini okuyabilen kimse bulunmuyor;⁶⁵ 11. yüzyılda ise tek tük münferit kimselerce okunabiliyor.⁶⁶ O halde filozoflar, sarayda, sıradan ve olağan insanların olağan ortamını aşacak güçteki⁶⁷ kimselerce bilinçli olarak desteklenmeleri ile kendilerine sun’i bir ortam bulabilmişken ve halk katmanlarında ise uğraşlarının, tehlikeli oluşları ile şöhret bulmaları dışında hakla-

⁶¹ Taş, “İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü”, 159; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültürü*, 16.

⁶² Bertrand Russell, *İktidar*, çev. Mete Ergin (İstanbul: Altın Kitaplar, 1976), 15.

⁶³ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam’ın Rönesansı*, 218.

⁶⁴ Yunan’dan İslam düşüncesine değişen felsefe tasavvuruna dair bir değerlendirme için bk. Hasan Ocak, “İlkçağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli Bir Karşılaştırma Denemesi”, *Marife* 12/3 (2012), 25-41.

⁶⁵ Tasnif, biyografi vb. çalışmalar dışarıda tutulmak kaydı ile entelektüel, fikrî düzeyde ilgilenen kimselerin olmayışına vurgu yapılmaktadır.

⁶⁶ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî gibi. Bk. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü’l-Kütüb, 1976), 6/196.

⁶⁷ C. Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, çev. Ünsal Oskay (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1974), 8.

rında doğrudan ve ciddi bir fikir yok ise onlara atfedilen zındıklık⁶⁸ ne anlama gelmektedir?

Bu soru iki şekilde cevaplanabilir. Şöyle ki halk esas alınacak olursa yaygın kanaatin aksine yalnızca filozoflar değil valilik, katiplik, komutanlık yapmış, kısaca saray ve yönetimle yakın ilişki içerisinde olan kimseler de zenadıkadan⁶⁹ sayılagelmıştır. Nitekim “Bir kimse devletin huzuruna girince, dinini de beraberinde götürür, fakat oradan onsuz çıkar.”⁷⁰, “Gerçekte devlet katında bulunan her ünlü kişi bir kafirdir.”⁷¹ şeklindeki ifadeler bu duruma açıkça işaret eder. Ayrıca zındıklıkla itham edilen kimselerin daha çok yüksek sosyeteneden olmaları⁷² aynı gerçeğin bir başka ifadesidir. Kaldı ki zındıklardan sayılan kimselerin, sarayla bir şekilde irtibatı bulunmamış olsa onların isimlerini yahut eserlerini bilecek olmamız dahi oldukça şüphelidir. Bu anlamda halktan gelen bir küfür veya bidat ithamının hukuki bir yaptırım ve sonucu olmadığı yahut sarayın, bu tür iddialara nadiren cevap verdiği söylenebilir.

Aynı soruya saray içinde kalarak yanıt aranacak olursa zındıklık ithamının, daha farklı bir işlevde kullanılmış olduğu görülür. Zira saray, yüksek kültürün pratikte öngörülen bütün cereyanlarının; siyasi, sosyal, iktisadi bağlamlarının belirlendiği mekan⁷³ olarak mevcudiyetini korusa da çeşitli ihanet suçlamalarından, komplolardan hali değildi.⁷³ Nitekim tarihte Huneyn b. İshak (ö. 260/873)⁷⁴ yahut İbn Bâcce (ö. 533/1139)⁷⁵ gibi meslektaşlarının çekeme-mezliği veya ulema ile yaşanan çekişmeler nedeniyle bazı sorunlar yaşayan ve hatta ölümlle sonuçlanan bazı entrikalara maruz kalan kimselerin var olduğu bilinmektedir. Hatta bir komutan olan Afşin’in (ö. 226/841) de benzer sebep-

⁶⁸ Bu hususu örneklendirmek gerekirse ilk dönem filozoflarından Râvendî, kaynaklarda Ahmet b. Yahyâ b. İshâk Ebü'l-Hüseyn er-Râvendî el-Mülhid ez-Zındık olarak geçmektedir. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 13/108.

⁶⁹ Chokr, eserinde bir zındık tablosu çizer: Havâssı eğlendirmekle mükellef her türlü şiir, felsefe, müzik, sohbetin yapıldığı, Irak merkezli, seküler bir ortam. Bk. Melhem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 25-30.

⁷⁰ Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Eduard Sachau (Leiden: y.y., 1904-1921), 6/145 akt. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 14.

⁷¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Eduard Sachau (Leiden: y.y., 1904-1921), 6/193 akt. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 14.

⁷² Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 79.

⁷³ Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, 65-79.

⁷⁴ Huneyn b. İshak'ın saray çevrelerince maruz bırakıldığı zorluklar ve değerlendirme için bk. Zehra Gençel Efe, “Huneyn b. İshak”, *Müslümanların Engizisyonu-2*, ed. Mehmet Azimli (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 40-43.

⁷⁵ Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, 406.

lerle hapse atıldığı rivayet edilir.⁷⁶ O halde filozofların sarayda zındıklık ile suçlanmasının bu tür bir veçhesi olabileceği düşünülebilir.

Sonuç

Neticede İslam dünyasında değişen sosyal, kültürel, siyasi eğilimlerle irtibatlı olarak düşünebileceğimiz felsefe, bağlamsal olarak Antik Yunan'da olduğundan farklı bir anlama tekabül etmiş⁷⁷ ve dolayısıyla ona yönelik tavır ve eleştirileri belirleyen de bu durum olmuştur. Diğer bir deyişle felsefe Yunan'da demokrasinin, "polis" in ve günlük yaşamın ruhu durumunda iken sonraki dönemler de dahil olmak üzere felsefenin İslam dünyasına nakledildiği dönemlerde bir anlamda farklı kesimlerin dinî argümanlar çerçevesinde teşekkül eden ortadoksal fikri ve itikadî yapıyı sarsan ve "ehl-i bid'at" olarak adlandırılan Bâtınîlik gibi yapıların kendini ifade ederken sarıldığı bir "can simidi"; diğer bir anlamda ise sorgulayarak bir dış kritik imkanı sağlayan yabancı bir faktör olarak devreye giren farklı düşünsel derinliklerin doğmasına ve gelişmesine etki etmiş olan bir aşılama faaliyeti olarak görev yapmış görünmektedir.

Felsefenin halk katmanlarında yabancı bir unsur olarak algılanmasının en büyük nedenlerinden biri, halka daha yakın olan alimler tarafından dinî endişeler ve dinî yaşamın bir ürünü olarak doğan dinî ilimler karşısında felsefe ve felsefi bilimlerin, saray çevresinde kabul gören yabancı bir yaşam tarzı olarak görülmüş olmasıdır. Örneğin Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfüt* adlı eserine yazmış olduğu mukaddimelerden hareketle filozofun, ilmen, fikren ve dinen tamamen yabancı bir "ucube"ye benzetilmiş olduğu söylenebilir ve yine İslami yaşam tarzında hayatı yönlendiren argümanların Tanrı'nın vahyettiği Kitap ve Peygamberin sünneti olduğuna işaret edilirken, filozofların yaşamlarını yönlendiren argümanların ise Yunan filozofları ve onların eserleri olduğuna işaret edilmiştir. Gerçekten de Gazzâlî'nin üstü örtülü olarak karikatürize etmeye çalıştığı hususun İslam dünyasındaki felsefenin mahiyetini analiz etme bakımından ilginç neticeler doğuracağı ifade edilmelidir. Acaba İslam dünyasındaki felsefeyi, Yunan filozoflarına bağlılıklarıyla meşhur olan filozofların düşünce dünyasını Yunan filozofları ve onların eserlerini anlama ve tefsir etme çabası mı oluşturuyordu? Diğer bir ifadeyle İslam alimleri günlük ya da evrensel sorunlarını çözerken Kur'an'a başvururken ve cevapları

⁷⁶ Hakkı Dursun Yıldız, "Afsin, Haydar b. Kāvûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/441-442.

⁷⁷ İslam dünyasına Yunan'dan taşınan felsefenin Yunan'dakinden farklı olarak kazandığı görüşlere dair bir değerlendirme için bk. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).

oradan üretmeye çalışırken İslam filozofları buna mukabil Yunan filozoflarının eserlerine bakıp cevapları oradan mı üretmeye çalışmaktaydılar?

Söz konusu benzer algıların yarattığı ikilemler ve gerilimler, İslam dünyasında hem ideolojik hem bilimsel hem de inanç düzeyinde farklı tonlarda da olsa bugün de devam etmektedir. Bu bir taraftan din ve felsefe bağlamında yaşanan gerilim olarak görülüyorsa da bunun gerisinde daha esaslı bir sorun olan statik olanla dinamik olan arasında insanın, varoluşsal yapısındaki tinsel gerilimin bazen bireysel, bazen de dinî, siyasal, sosyal ve kültürel anlamda dışa vurması olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi: Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Arslan, Ahmet. "Orta Çağ İslam Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfüt'ü". *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 35-55. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011.
- Atay, Hüseyin. "İslam Felsefesinin Doğuşuna Dair". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966), 175-187.
- Aydın, Hasan. "İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama". *Bilim ve Ütopya* 94-95 (2002), 1-21.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Balandier, Georges. *Siyasal Antropoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Behiy, Muhammed el. *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- Bora, Tanıl – Onaran, Burak. "Nostalji ve Muhafazakarlık". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil. 5/234-260. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*. thk. Ömer et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Chokr, Melhem. *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Demirci, Mustafa. "Mutezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü". *Marife* 3/3 (2003), 109-130.
- Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Endelüsi, Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdîrahmân el-. *et-Tarif bi tabakâti'l-ümem ve ulemâiha ve nübezin min teâlifihim ve ahbârihim*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

- Friedell, Egon. *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. çev. Necati Aça. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Gellner, Ernst. *Müslüman Toplum*. çev. Müfit Günay. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplum*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Günaltay, M. Şemsettin. *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi: Giriş Yolları ve Şekilleri*. sad. İrfan Bayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-. *el-Münye ve'l-emel*. drl. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ. thk. İsmüddîn Muhammed Ali. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, ts.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. çev. İzzet Akyol vd. 3 Cilt, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Hureysât, Muhammed Abdülkâdir. "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed Deriş. 2 Cilt, Dimeşk: Dâru Ya'rab, 2004.
- Kan, Kadir. *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-. *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbârî'l-hukemâ*. ed. Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Kumeyr, Y. *İslam Felsefesinin Kaynakları*. çev. Fahrettin Olguner. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Libéra, Alain De. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
- Lindholm, Charles. *İslami Ortadoğu*. çev. Balkı Şafak. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *Dürrerü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk: Mâverdî'nin Siyâsetnâmesi*. haz. Abdüsselam Arı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Mills, C. Wright. *İktidar Seçkinleri*. çev. Ünsal Oskay. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1974.
- Mumford, Lewis. *Tarih Boyunca Kent*. çev. Gürol Koca - Tamer Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-. *el-Fihrist*. thk. Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Nizâmülmülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

- O'Leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Ocak, Hasan. "İlkçağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli Bir Karşılaştırma Denemesi". *Marife* 13/3 (2013), 25-41.
- Râzî, Ebû Bekir Zekeriyâ er-. *Felsefe Risaleleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Russell, Bertrand. *İktidar*. çev. Mete Ergin. İstanbul: Altın Kitaplar, 1976.
- Saliba, George. *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*. çev. Günseli Aksoy. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Taş, İsmail. "Antik Yunan'da Şehirliklik". *II. Uluslararası Şehir, Çevre ve Sağlık Kongresi Tam Metinler Kitabı*. 547-555. PDF: y.y., 2018.
- Taş, İsmail. "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü". *Marife* 6/3 (2007), 157-180.
- Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*. çev. İbrahim Şener. 2 Cilt, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarih Araştırmalarına Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946.
- Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Whitfield, Peter. *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Yaran, Cafer Sadık. "İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı". *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 1-14.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Afşin, Haydar b. Kâvûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

TEVRAT VE KUR'AN'I ANTİK MİSİR DÜŞÜNÇESİ İŞIĞINDA OKUMA: HZ. MUSA'NIN YILANA DÖNÜŞEN ASASI

CONSIDERING TORAH AND QUR'AN IN THE CONTEXT OF ANCIENT EGYPTIAN
THOUGHT: TURNING MOSES' STAFF INTO A SNAKE

MUKADDER SİPAHIOĞLU

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, Ankara, Türkiye
Res. Asst. Mukadder Sipahioğlu, Ankara University, Faculty of Divinity, History of Religions, Ankara, Turkey

mukaddersipahioglu@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5881-2712

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
10 Temmuz 2020	10 July 2020
Kabul Tarihi	Accepted
10 Kasım 2020	10 November 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.767782>

ATIF/CITE AS:

Sipahioğlu, Mukadder, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", [Considering Torah and Qur'an in the Context of Ancient Egyptian Thought: Turning Moses' Staff into a Snake], Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University 19/2 (December 2020), s. 915-949

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.

Makale dosyası



Considering Torah and Qur'an in the Context of Ancient Egyptian Thought: Turning Moses' Staff into a Snake

Abstract

Turning staff into a snake is the first miracle, which is given to Moses. In Turkey, there are limited studies on the subject and these are done generally by focusing on Qur'an and Torah. However, the fact that the miracle took place in Ancient Egypt necessitates examining it in the context of the religious, cultural, and social life of Ancient Egypt. On the other hand, in the West, the issue is studied focusing on the Torah and Ancient Egyptian resources by ignoring the Qur'an. However, in this article, turning the staff into a snake will be discussed in the context of Ancient Egyptian culture focusing on the etymology of the keywords used in the Qur'an and the Torah. Therefore, it has a complementary aspect for the studies on the field.

According to the Qur'an, turning the staff into a snake happened three times, whereas according to the Torah, it was taken place only twice. In the Qur'an, the expressions of *sehara* (magicians), *sāhirin 'alīm* (wise/learned magicians) or *sehhārin 'alīm* (wise/learned magicians) are used for magicians. On the other hand, in the Torah, magicians are expressed with the word *hartummim* (magicians). According to researchers, the word *hartummim* is derived from the Late Egyptian word *hery-tep*, which is the abbreviated form of word *khery-hebet hery-tep*. That is why it is claimed that the Egyptian magicians who came across Moses and Aaron were *khery hebet* priests. In Egyptian literature, *khery hebets* were described as wise people. They are called with the expression *rekh khet* (wise) which indicates that they are professional magicians. The expression of *rekh khet* is similar to Qur'anic usage of *sāhirin 'alīm* or *sehhārin 'alīm* and also Torahic usage of *hahamim hartummim* (wise magicians). Moreover, after Moses turned the staff into a snake and performed white hand miracles, pharaoh described him as a wise magician. This means that Moses might have been identified with *khery hebet* priests by the pharaoh. In other words, the pharaoh and eminent around him have considered Moses as a wise magician.

Moses' staff is an important tool to understand how the Egyptians perceived him. The staffs of Moses and magicians are expressed in the Qur'an as *'asā* and in the Torah as *matte*. Considering the usage of staff both in the context of working as a shepherd and magic, it is suitable to think that the staff of Moses is most probably *hekat* scepter, which is the symbol of government and authority in Egyptian iconography. In the Qur'an, God gives Moses authority

and sends him with a *sultānin mubīn* beside miracles. Probably *sultānin mubīn* signifies *hekat* scepter. Namely, by equipping Moses with his vizier and his staff, God prepares and sends him to the pharaoh as a ruler.

Different words are used for the snake in the Torah and the Qur'an. The snake, which appeared for the first time, is expressed in the Qur'an with the word *hayyetun tes'ā* (a snake, moving swiftly). However, for the first snake the Qur'an also uses the word *cān*. *Cān* probably has a synonym meaning with *tes'ā* and points to the feature of the snake rather than species of snake. With the terms *cān* and *tes'ā*, God indicates a feature of snake, which is being quickly, and with the term *hayye*, he indicates species of snake. On the other hand, in the Torah, the snake is expressed with the term *nahash*, which is similar to *hayye*.

During the first encounter of Moses with the pharaoh, the staff turned into *su'bān*, namely *uraeus*, which is an important symbol in the royal iconography of Egypt. This situation shows that in order to clarify the position of Moses before the pharaoh, this miracle is given to him in the beginning. With this miracle, Moses is presented as equal to the pharaoh. Because of that, the pharaoh considers arrival of Moses as a political coup.

Although the Qur'an does not use any specific term for the snake in the last transformation, the Torah uses the word *tannin*. *Tannin* probably corresponds to the Apep/Apophis in Egyptian culture. The use of the same expression for the snake, in which both the magicians and Moses' staffs turned, gives the impression that both sides dominate the Apep, which is representative of chaos and threatens order (*maat*). In addition, turning the staff into Apep during mid-morning and being swallowed the staffs of magicians target God Ra and the magicians' authority. That is why the Egyptians also consider the arrival of Moses as a religious coup. Besides, most probably turning the staff into a snake in front of the public in *yevmu'z-zīne* presents the beginning of the public declaration.

Keywords: History of Religions, Ancient Egypt, Moses, Magicians, Staff, Snake, Sāhirin 'alīm, Sultānin mubīn

Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası¹

Öz

Allah toplumlara peygamberler göndermiş ve bu peygamberleri çeşitli mucizelerle desteklemiştir. Peygamberlerin gönderildikleri toplumun yapısına göre onlara verilen mucizeler değişiklik göstermiştir. Hem Yahudiler hem de Müslümanlar açısından önemli bir yere sahip olan Hz. Musa, İsrailoğullarına gönderilen bir peygamberdir. Onun görevlerinden biri, İsrailoğullarını firavunun zulmünden kurtarıp Mısır'dan çıkarmaktır. Bu görevi yerine getirebilmesi için de ona çeşitli mucizeler bahşedilmiştir. Bu mucizeler Kur'an'da "dokuz mucize (el-İsrâ 17/101; en-Neml 27/12)", Yahudi literatüründe ise "on bela" şeklinde geçmektedir. Mucizelerden ilki asanın yılana dönüşmesidir.

Batı'da yapılan çalışmalarda, asanın yılana dönüşmesi Kur'an göz ardı edilerek Tevrat ve Antik Mısır merkezli ele alınmıştır. Türkiye'de ise konu, genellikle Tevrat ve Kur'an odaklı yapılan sınırlı sayıda çalışmayla ele alınmıştır. Ancak mucizenin gerçekleştiği yerin Antik Mısır olması onun Antik Mısır'ın dinî, kültürel ve sosyal yapısı çerçevesinde değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Ayrıca hem Kur'an'da hem de Tevrat'ta hadisenin aktarılışı esnasında kullanılan kelimeler de konunun Antik Mısır çerçevesinde değerlendirilmesi hususunda önemli ipuçları sunmaktadır. Bu nedenle Kur'an, Tevrat ve Antik Mısır bağlamında yapılacak bir incelemenin hem Hz. Musa'nın Mısırlılar nezdindeki konumunu ve mucizelerin mahiyetini anlamak hem de Kur'an ve Tevrat'taki anlatımları sağlıklı bir zemine oturtmak açısından önem arz ettiği aşikârdır. Bu doğrultuda çalışmamızda asanın yılana dönüşmesi bu üç kaynak göz önünde bulundurularak bütüncül bir yaklaşım içerisinde ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmanın odak noktasını Kur'an ve Tevrat anlatımlarındaki mucizeyle ilgili kilit noktada bulunan kavramların etimolojik olarak incelenmesi ve bunların Antik Mısır bağlamında değerlendirilerek mahiyetinin ortaya koyulması oluşturmaktadır. Konu ele alınırken öncelikle Kur'an ve Tevrat'ta mucizenin nasıl anlatıldığından bahsedilerek genel bir çerçeve çizilmiştir. Ardından da büyücülerin kimliği, Hz. Musa'nın büyücülükle itham edilmesi, Hz. Musa'nın ve büyücülerin asaları, yılan motifi, büyücülerin asa ve iplerinin yılana dönüşmesi ve Hz. Musa'nın asasının büyücülerin asalarını yutması hususları üzerinde durularak bu mucize Antik Mısır kültürü ışığında ele alınmıştır.

¹ Makalenin ham halini okuyarak öneri ve düzeltmelerde bulunan Doç. Dr. Yasin Meral, Dr. Öğr. Üyesi Tolga Savaş Altınel, Arş. Gör. Sema Nur Uzun, Arş. Gör. Safiye Merve Özkaldı, Hatice Dağhan ve Mustafa Bilgin'e teşekkür ederim.

Büyücülerin kimliği ve Hz. Musa'nın büyücülükle itham edilmesi bağlamında Kur'an'da *sehara* (sihirbazlar), *sâhirin 'alîm* (bilge/âlim sihirbazlar) ya da *sehhârin 'alîm* (bilge/âlim sihirbazlar) ifadeleri kullanılmıştır. Tevrat'ta ise büyücüler *hartummim* kelimesiyle ifade edilmiştir. *Hartummim* kelimesinin, *khery-hebet hery-tep* (baş *khery hebet*) ifadesinin Geç Mısırcadaki formu olan *hery-tep* olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle de Hz. Musa ve Hz. Harun'un karşılaştığı büyücülerin Mısır edebiyatında bilge kişiler olarak nitelendirilen *khery hebet* rahipleri olduğu iddia edilmiştir. Metinlerde onlar için profesyonel büyücü olduklarına işaret eden *rekh khet* (bilge) ifadesi kullanılmıştır. *Rekh khet*, büyücülerini nitelendirmek için kullanılan Kur'an'daki *sâhirin 'alîm* (bilge/âlim sihirbazlar) ya da *sehhârin 'alîm* (bilge/âlim sihirbazlar) ve Tevrat'taki *hahamim hartumim* (bilge büyücüler) kelimeleriyle benzerlik arz etmektedir. *Rekh khet* aynı zamanda Hz. Musa'nın asa ve beyaz el mucizelerini göstermesinin ardından firavunun onu "bilge bir sihirbaz" olarak nitelendirmesini de hatırlatmaktadır. Bu durum firavunun Hz. Musa'yı *khery hebet* rahipleriyle özdeşleştirdiğini ve profesyonel bir büyücü olarak algıladığını göstermektedir.

Hz. Musa'nın ve büyücülerin asaları bağlamında Kur'an'da *'asâ*, Tevrat'ta ise *matte* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Her iki metinde de asalar için aynı ifadelerin kullanılmış olması bize asanın hem çobanlıkla hem de büyücülükle ilişkili olduğunu göstermektedir. Antik Mısır'da bu bağlamda kullanılan asa, yönetim ve otoritenin sembolü olan *hekat asası*dır. Muhtemelen hem Hz. Musa'nın hem de büyücülerin taşıdığı ve Kur'an'da geçen *sultânin mubîn* ifadesiyle kastedilen bu asadır.

Kur'an'da asanın yılana dönüşmesi üç kez, Tevrat'ta ise iki kez gerçekleşmiştir. Buna göre asa, ilk defa Hz. Musa'nın Allah'la konuşması esnasında yılana dönüşmüştür. Bu sırada ortaya çıkan yılan Kur'an'da *hayyetün tes'â* (hızla hareket eden yılan) ve *cân* kelimeleriyle ifade edilmiştir. Muhtemelen *hayye* dönüşen yılanın türüne, *tes'â* ve *cân* kelimeleriyle yılanın niteliğine yani hızlı bir şekilde hareket etmesine işaret etmektedir. Tevrat'ta ise ortaya çıkan yılan *nahaş* kelimesiyle ifade edilmiştir. Asa ikinci kez firavunla Hz. Musa'nın ilk karşılaşması esnasında yılana dönüşmüştür. Bu esnada ortaya çıkan yılan Kur'an'da *su'bân* olarak geçmektedir. *Hayye*den daha büyük olduğu düşünülen *su'bân*'ın Mısır ikonografisinde önemli bir yere sahip olan ve firavunu koruduğuna inanılan *uraeusa* işaret ediyor olması muhtemeldir. Asa üçüncü kez büyücülerle Hz. Musa'nın karşılaşması esnasında yılana dönüşmüştür. Bu karşılaşmada ortaya çıkan yılan için Kur'an'da herhangi bir ifade kullanılmazken, Tevrat'ta *tannin* kelimesi geçmektedir. *Tannin* muhtemelen kaosu sembolize eden Apep/Apophis yılanına işaret etmektedir.

Firavunun huzurunda gerçekleşen karşılaşmada büyücülerin asa ve ipleri de yılanı dönüşmüş ve Hz. Musa'nın asası büyücülerin asalarını yutmuştur. Mısır edebiyatında büyücülerin cansız varlıkları canlandırabildiğine dair anlatımlar mevcuttur. Bu bağlamda cansız olan asanın canlı bir varlığa yani yılanı dönüşmesi Mısırlıların yabancı olmadıkları bir durumdur. Onlar için farklı olan Hz. Musa'nın asasının kendi asalarını yutmasıdır. Bu durum sihirbazlar tarafından kendi güçlerinin ve bilgilerinin yutulması olarak algılanmış ve onların Hz. Musa'nın ve ilahının üstünlüğünü kabul ederek secdeye kapanmalarına ve Hz. Musa'nın müttefiki haline gelmelerine neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Antik Mısır, Musa, Büyücüler, Asa, Yılan, Sâhirin 'alîm, Sultânin mubîn

Giriş

Hz. Musa, Yahudi ve İslam geleneğinde önemli bir yere sahiptir. O, İsrailoğullarını firavunun zulmünden kurtarıp Mısır'dan çıkarmakla görevlendirilmiştir. Bu görevi yerine getirebilmesi için de ona çeşitli mucizeler bahşedilmiştir. Kur'an'da "dokuz mucize (el-İsrâ 17/101; en-Neml 27/12)",² Yahudi literatüründe ise "on bela" şeklinde geçen bu mucizelerden ilki asanın yılanı dönüşmesidir.³ Söz konusu mucize Türkiye'de, genellikle Tevrat ve Kur'an cihetinden yapılan sınırlı sayıda çalışmayla ele alınmıştır. Ancak mucizenin gerçekleştiği yerin Antik Mısır olması, onun Antik Mısır'ın dinî, kültürel ve sosyal yapısı çerçevesinde değerlendirilmesini de gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda yapılacak bir inceleme, hem Hz. Musa'ya verilen mucizelerin mahiyetinin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına olanak sağlayacak hem de Hz. Musa'nın Mısırlılar nezdindeki konumunu ve Mısırlıların ona yaklaşımını anlama açısından önemli ipuçları sunacaktır. Ayrıca Kur'an ve Tevrat'taki ifa-

² Dokuz mucize kavramının Antik Mısır'daki dokuz yay kavramına ya da dokuzlu tanrı pantheonuna tekabül ettiğine dair iddia için bk. Yasin Meral, *Sâmirî'nin Buzâğısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 30-32.

³ Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nın 7 ve 12. bölümleri arasında yer alan olaylar Yahudi geleneğinde "on bela (eser ha-makot)" şeklinde adlandırılmakta ve bunun içerisine asanın yılanı dönüşmesi dâhil edilmemektedir. Ancak kanaatimiz bu mucizenin de belaların içerisine dâhil edilmesi yönündedir. Nitekim McCarthy de belaların asanın yılanı dönüşmesiyle başladığını iddia etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Dennis J. McCarthy, "Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27", *The Catholic Biblical Quarterly* 27/4 (1965), 336-347. Bazı Yahudi âlimlere göre Musa'ya ilk olarak bu mucizenin verilmesinin sebebi Musa'nın İsrailoğullarının kendisine inanmaya çağını söyleyerek onlara iftira atmasıdır. Bu nedenle Tanrı, başlangıçta asayı yılanı dönüştürerek onun bir nevi yılan gibi hareket ettiği hususunda imada bulunmuş, ardından elini beyaza dönüştürerek onu cezalandırmıştır. Bk. *Midrash of Rabbi Moshe Alshich on the Torah*, çev. Eliyahu Munk (Jerusalem-New York: Lambda Publishers, 2000), 2/363; *Ramban Commentary on the Torah*, çev. Rabbi Charles B. Chavel (New York: Shilo Publishing House, Inc., 1973) 2/ 44.

delerin daha sağlıklı bir zemine oturtularak anlaşılmasına ve müphem yerlerin aydınlatılmasına da olanak sağlayacaktır.

Batı'da yapılan çalışmalarda, asanın yılanı dönüşmesi Kur'an göz ardı edilerek Tevrat ve Antik Mısır merkezinde ele alınmıştır. Bu bağlamda ön plana çıkan çalışmalar arasında Scott B. Noegel'in "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus"⁴ adlı makalesiyle, John D. Currid'in, "The Egyptian Setting of the 'Serpent' Confrontation in Exodus 7,8-13"⁵ adlı makalesini⁵ zikretmek mümkündür.⁶ Türkiye'de ise tespit edebildiğimiz kadarıyla asanın yılanı dönüşmesini Antik Mısır bağlamında ele alan çalışmalar Mete Firidin'in *Hz. Musa'nın Kanatları ve Yaşadığı Gerçek Dönem* adlı kitabı,⁷ İbrahim Emre Şamloğlu'nun "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanı Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme" adlı makalesi⁸ ve Muhammet Salih Şimşir'in, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü* adlı yüksek lisans tezidir.⁹ Firidin'in kitabı dışındaki iki kaynağın ana temasını Mısır mitolojisindeki Apep/Apophis (kaosu, yokluğu sembolize eden yılan) oluşturmuştur. Firidin ise Wadjet'le (kraliyetin koruyucusu ve Aşağı Mısır'ın hamisi olan kobra tanrıça) ortaya çıkan yılan arasında bir bağlantı kurarak mucizeyi ele almıştır. Çalışmamızda ise odak noktayı Kur'an ve Tevrat anlatımlarında, mucizeyle ilgili kilit noktada bulunan kavramların etimolojik olarak incelenmesi ve bunların Antik Mısır bağlamında değerlendirilerek mahiyetinin ortaya koyulması oluşturmaktadır. Çalışmamız bu bağlamda hem Batı'da hem de Türkiye'de yapılan çalışmaları tamamlayıcı bir niteliğe sahiptir.

⁴ Scott B. Noegel, "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996), 45-59. Makalenin Türkçe çevirisi için bk. Scott B. Noegel, "Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar", çev. Esra Erdoğan - İbrahim Emre Şamloğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017), 161-182.

⁵ John D. Currid, "The Egyptian Setting of the 'Serpent' Confrontation in Exodus 7,8-13" *Biblische Zeitschrift* 39 (1995), 203-224.

⁶ Batılı araştırmacılar tarafından konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalardan bazıları şunlardır: McCarthy, "Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27", 336-347; Robert K. Ritner, "And Each Staff Transformed into a Snake: The Serpent Wand in Ancient Egypt", *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*, ed. Kasia Szapowska (Swansea: The Classical Press of Wales, 2006), 205-225; James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (New York: Oxford University Press, 1996).

⁷ Mete Firidin, *Hz. Musa'nın Kanatları ve Yaşadığı Gerçek Dönem* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2019).

⁸ İbrahim Emre Şamloğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanı Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 31-57.

⁹ Muhammet Salih Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 123-128.

Bu çalışmada asanın yılanı dönüşmesi Kur'an, Tevrat ve Antik Mısır kaynakları göz önünde bulundurularak bütüncül bir yaklaşım içerisinde ele alınmaya çalışılacaktır. Bunun için öncelikle mucizeye dair Kur'an ve Tevrat anlamları verilerek genel bir çerçeve oluşturulacak, ardından da çeşitli noktalar Antik Mısır kültürü ışığında ele alınacaktır. Bu noktalar; büyücülerin kimliği ve Hz. Musa'nın büyücülükle itham edilmesi, Hz. Musa'nın ve büyücülerin asaları, yılan motifi, büyücülerin asa ve iplerinin yılanı dönüşmesi ve Hz. Musa'nın asasının büyücülerin asalarını yutmasıdır.

1. Kur'an ve Tevrat'ta Asanın Yılanı Dönüşmesi

Asanın yılanı dönüşmesi hadisesi, Kur'an'da ve Tevrat'ta bazı farklılıklar olmakla birlikte benzer bir anlatıma sahiptir. Kur'an'da üç defa asanın yılanı dönüşmesi söz konusuysen, Tevrat'ta bu olay, yalnızca iki kez gerçekleşmiştir. Kur'an'a göre asa ilk olarak Hz. Musa'nın Allah'la konuşması esnasında yılanı dönmüştür.¹⁰ Buna göre, bir Mısırlıyı öldürmesinin ardından firavunun kendisini öldüreceğinden korkup Medyen'e kaçan Hz. Musa, burada sekiz ya da on yıl kaldıktan sonra ailesiyle birlikte hazırlıklarını yapıp Medyen'i terk etmiştir.¹¹ Yolculuk esnasında Tur Dağı tarafında bir ateş gören Hz. Musa, ateşin olduğu yere doğru yürümüş, ateşe yaklaştığı esnada Allah kendisine seslenmiş¹² ve Hz. Musa peygamber olarak görevlendirilmiştir. Bu konuşma esnasında Allah, Hz. Musa'dan elindeki asayı bırakmasını istemiş, asanın hızla kıvrılıp giden bir yılanı dönüşmesinden dolayı o, korkarak arkasına bakmadan kaçmıştır.¹³ Bunun üzerine Allah, ondan, korkmamasını ve asayı eline almasını istemiş, asa da eski hâline dönmüştür.¹⁴

Tevrat'ta ise hadise şu şekilde nakledilmektedir: Musa, kayınbabası Yitro'nun¹⁵ sürüsünü güderken Tanrı Dağı'na Horev'e varmış ve burada yanan bir çalılık görmüştür. Çalılığa doğru giderken Tanrı, Musa'ya seslenerek

¹⁰ *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumu Meâli*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası, 2016), Tâhâ 20/10-21; en-Neml 27/7-10; el-Kasas 28/29-31.

¹¹ el-Kasas 28/15-29.

¹² Tâhâ 20/10-16; en-Neml 27/7-10; el-Kasas 28/29-30.

¹³ Tâhâ 20/17-21; en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

¹⁴ Tâhâ 20/21.

¹⁵ İslamî gelenekte Yitro'nun Şuayp olduğu düşünülmektedir. Kurtûbî bu durumu "Babalının adı Yesrûn idi. Yesrûn ise Şuayb (a.s.)'ın kendisidir" sözleriyle, Taberî ise "Bir rivayete göre Şuayb'ın adı Yezon'dur" ifadesiyle aktarmıştır. Bk. İmam Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2015), 13/287; İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/335. Kaynaklarda Yitro'nun Yesrûn ya da Yezon şeklinde geçmesi iki dil arasındaki ses değişiminden kaynaklanmaktadır.

onu İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarması için görevlendirmiştir.¹⁶ Bu konuşma esnasında Musa'ya üç mucize verilmiştir.¹⁷ Bunlardan ilki, asanın yılana dönüşmesidir. Tanrı Musa'dan asasını yere atmasını istemiş, asa yılana dönüşmüş ve Musa yılana görünce kaçmıştır. Tanrı bunun üzerine Musa'dan yılana kuyruğunu tutmasını istemiş ve asa eski haline dönmüştür.¹⁸

Kur'an'a göre ikinci dönüşüm Hz. Musa'nın firavunun huzuruna çıktığı esnada,¹⁹ üçüncüsü ise firavunun Hz. Musa'dan herkesin gelip görebileceği uygun bir buluşma vakti ayarlaması isteği üzerine *yevmu'z-zîne* (süslenme günü/şenlik günü)²⁰ gerçekleştirilmiştir. Bu günde ülkenin dört bir tarafından getirtilen sihirbazlarla Hz. Musa arasında bir düello yapılmıştır. Düello sırasında sihirbazlar iplerini ve asalarını atmış ve bunlar sihirden dolayı hızla hareket ediyormuş gibi görünmüştür. Bu durumdan korkan Hz. Musa, Allah'ın kendisini sakinleştirmesinin ardından asasını atmış ve asası sihirbazların iplerini ve asalarını yutmuştur.²¹ Olayın ardından sihirbazlar secdeye kapanıp Allah'a iman etmiştir. Firavun ise, kendisi izin vermeden sihirbazların böyle bir şey yapmalarına çok kızarak onları ellerini-ayaklarını çaprazlama kesip hurma ağaçlarına asmakla tehdit etmiştir. Ayrıca Hz. Musa'yı da onlara sihri öğreten kişi olmakla suçlamıştır. Ancak sihirbazlar gördükleri bu mucizeden dolayı Allah'a inanmaktan vazgeçmemiştir.²²

Tevrat'ta ise firavunun huzurunda asanın yılana dönüşmesi yalnızca bir kez gerçekleştirilmiştir. Musa ve Harun firavunun huzuruna çıktıklarında, firavun onlardan mucize göstermelerini istemiş, bunun üzerine Harun asayı yere atmış ve asa yılana dönüşmüştür. Gördüğü manzara karşısında firavun, kendi bilge ve büyücülerini çağırtmıştır. Gelen büyücüler de asalarını yere atmışlar ve onların asaları da yılana dönüşmüştür. Ancak Harun'un asası onların asalarını yutmuştur.²³

¹⁶ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), Çık.3:1-22.

¹⁷ Çık.4:1-8.

¹⁸ Çık.4:1-5.

¹⁹ el-A'râf 7/103-107; eş-Şuarâ 26/30-32.

²⁰ *Yevmu'z-zînenin* Mısır kültüründe neye karşılık geldiğine dair farklı görüşler mevcuttur. Meral'e göre *yevmu'z-zîne* ilk olarak firavunun tahta çıkışının otuzuncu yılında kutlanan, ardından da her üç yılda bir tekrarlanan ve firavunun Mısır'ı yönetecek güç ve kudrette olduğunu göstermeyi amaçlayan Sed Festivali'dir. Detaylı bilgi için bk. Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı*, 36-37. Firidin'e göre ise *yevmu'z-zîne* 21 Nisan'da kutlanan Wadjet Festivali'dir. Bk. Firidin, *Hz. Musa'nın Kanatları ve Yaşadığı Gerçek Dönem*, 104.

²¹ el-A'râf 7/111-117; Yûnus 10/79- 81; Tâhâ 20/58-69; eş-Şuarâ 26/38-45.

²² el-A'râf 7/120-126; Tâhâ 20/70-74; eş-Şuarâ 26/46-51.

²³ Çık.7:8-13. Tevrat'ta bu asa bazen Harun'a bazen de Musa'ya nispetle kullanılmıştır. Belalar kapsamında asanın Harun'a nispetle kullanıldığı yerler için bk. Çık.7:19; 8:5, 16.

Kur'an'daki ifadelerden firavunun huzurunda mucizenin iki kez gerçekleştirildiği ve bunların arasında bir zaman aralığı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Tevrat'ta bu zaman aralığından bahsedilmeksizin Harun'un esasının yılan dönüşmesinin hemen sonrasında, büyücülerin toplanarak onların da aynı şeyi yaptıkları anlatılmaktadır. Ayrıca Kur'an'daki anlatımın aksine Tevrat'ta, asayı firavunun önünde yılanla dönüştüren kişi Musa değil de Harun olarak geçmekte ve sihirbazların bu olaydan etkilenerek iman ettiklerine dair bir ifadeye rastlanmamaktadır. Tevrat'a göre sihirbazların Musa'nın gösterdiği mucizelerin arkasında Tanrı'nın olduğunu anlamaları sıvrisine belasıyla gerçekleşmiştir.²⁴ Ancak bu da onların iman etmelerine vesile olmamıştır.

2. Antik Mısır Düşüncesi Işığında Asanın Yılanla Dönüşmesi

Antik Mısır düşüncesi ışığında asanın yılanla dönüşmesi belli noktalar üzerinde durularak ele alınacaktır. Bunlar; büyücülerin kimliği, Hz. Musa'nın büyücülükle itham edilmesi, Hz. Musa'nın ve büyücülerin asaları, yılan motifi, büyücülerin asa ve iplerinin yılanla dönüşmesi ve Hz. Musa'nın esasının büyücülerin asalarını yutmasıdır.

2.1. Büyücülerin Kimliği ve "Bilge Büyücü" olarak Hz. Musa

Antik Mısır'da büyücü olarak nitelendirilen kişiler ve yaptıkları büyüler çeşitlilik göstermiştir. Bu kişileri temelde ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, herhangi bir eğitim almayan, bir tapınakla bağlantısı olmayan ve buldukları yerlerde şifacı olarak çalışan kadın ve erkek büyücülerdir. İkincisi ise belli bir eğitimden geçen, tapınaklarda çalışan ve büyücülerin büyük bir kısmını teşkil eden rahiplerdir.²⁵ İlk gruba giren büyücüler, insanları hayvan ısırıklarına, açlığa vs. karşı koruma gibi halk nezdinde yaptıkları büyülerle ön plana çıkmıştır. İkinci gruba girenler ise devlet nezdinde yaptıkları ve evrendeki mevcut düzeni sürdürmeyi amaçlayan büyülerle ön plana çıkmıştır.²⁶ Bu durum bize firavunun yanındaki büyücülerin rahip olduklarını göstermektedir. Ancak Antik Mısır'da birçok rahip sınıfı bulunmaktadır. Peki, bilgelikleri ve büyücülük yetenekleriyle ön plana çıkan bu rahipler kimlerdir?

Kur'an'da büyücüler için *sehara* (sihirbazlar),²⁷ *sâhirin 'alîm* (bilge/âlim sihirbazlar)²⁸ ya da *sehârin 'alîm* (bilge/âlim sihirbazlar)²⁹ ifadeleri kullanılır.

²⁴ Çık.8:19.

²⁵ Pat Remler, "Magicians", *Egyptian Mythology A to Z* (New York: Chelsea House, 2010), 116.

²⁶ A. Rosalie David, *Handbook to Life in Ancient Egypt* (New York: Facts On File, Inc., 2003), 169.

²⁷ el-A'râf 7/113, 120; Yûnus 10/80; Tâhâ 20/70; eş-Şuarâ 26/38, 40-41, 46.

²⁸ el-A'râf 7/112; Yûnus 10/79.

²⁹ eş-Şuarâ 26/37.

mıştır. Tevrat'ta ise büyücüler *hartummim* kelimesiyle ifade edilmiştir.³⁰ *hartummim* kelimesinin kökeninin *khery-hebet hery-tep* (*baş khery hebet*) ifadesinin Geç Mısırcadaki formu olan *hery-tep* olduğu düşünülmektedir.³¹ Bu nedenle Musa ve Harun'un karşısına çıkan Mısırlı büyücülerin *khery hebet*³² rahipleri olduğu iddia edilmiştir. *Khery hebet* rahipleri tasvirlerde etek giyen, tek omuzlarını kapatan çaprazlama bir kuşak bağlayan ve ellerinde papirüs tomarı tutan ya da ondan bir şeyler okuyan kişiler olarak resmedilmiştir.³³ Büyük bir güce sahip olan *khery hebet* rahipleri okuma-yazma bilmelerinden dolayı dinî ve büyüsel metinlere hâkim olmuş ve çeşitli büyüler yapmıştır.³⁴ Onlar, tapınak ritüellerinde, cenaze ritüellerinde, devlet ve bireyler için gerçekleştirilen ritüellerde yer almıştır.³⁵

*Khery hebet*ler Mısır edebiyatında bilge kişiler olarak nitelendirilmiştir.³⁶ Bu bağlamda onlar için metinlerde *rekḥ khet* (bilge) ifadesi kullanılmıştır. Bilmek

³⁰ Çık.7:11. Tanah'ta *hartummim* kelimesi Yusuf'un kralın düşünüyü yorumladığı bölümdeki (Yar.41:8, 24) ve Daniel'in Nebukadnetssar'ın düşlerini yorumladığı bölümdeki (Dan.1:20; 2:10, 27; 4:7, 9) büyücüler için de kullanılmıştır. Smith ve Fuller *hartummim* kelimesini kâtip şeklinde çevirmiştir (Reginald Stuart Poole, "Magic, Magicians", *Encyclopaedic Dictionary of the Bible: Comprising its Antiquities, Biography, Geography and Natural History*, ed. William Smith (London: William Clowes and Sons, 1863), 2/198). Her ne kadar çeviri başlangıçta yanlış gibi gözüküyor olsa da aslında kâtip unvanı, *khery hebet* rahiplerine verilen unvanlardan biridir. *Khery hebet*ler, içerisinde kitapların muhafaza edildiği, çeşitli konularda çalışmaların yapıldığı, kütüphane, okul, üniversite ya da yazıhane olarak işlev gören ve *yaşam evi* olarak adlandırılan yerlerle yakın ilişki içerisinde olmuştur. Hatta *baş khery hebet*ler, *yaşam evinin kâtibi* unvanını almış ve yazıların kopyalanması, okunması ve muhtemelen kompoze edilmesinden sorumlu olmuştur (Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (London: British Museum Press, 1994), 51-52). *Khery hebet* rahipleri *tanrının kitaplarının kâtibi* ya da *kutsal papirüs tomarlarının kâtibi* gibi unvanlar da almıştır (Roger Forshaw, *The Role of the Lector in Ancient Egyptian Society* (Oxford: Archaeopress Archaeolog, 2014), 63).

³¹ Robert Kriech Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago: The University of Chicago, 1993), 220; J. R. Harris, *The Legacy of Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1971), s. 263. Goedicke'ye göre, kökeni *hery tema* (post üzerinde oturanlar/duranlar) olan *hartummim* kelimesi olayların yaşandığı esnada kralın etrafında görev yapan memurları ifade etmek için kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Hans Goedicke, "Hartummim", *Orientalia* 65 (1996), 24-30.

³² "Ritüel kitabı taşıyan kişi" anlamına gelen *khery hebet* kelimesi, İngilizceye *lector* (okuyucu rahip) olarak çevrilmiştir. Bk. Alan H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (London: Oxford University Press, 1947), 1/55*; E. A. Wallis Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary* (London: John Murray, 1920), 1/580; Raymond O. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian* (Oxford: Griffith Institute, 2017), 251; Rainer Hannig - Petra Vomberg, *Wortschatz der Pharaonen in Sachgruppen* (Mainz: Philipp von Zabern, 2012), 608.

³³ Denise M. Doxey, "Priesthood", *OEA*, ed. Donald B. Redford (New York: Oxford University Press, 2001), 3/69.

³⁴ E. A. Wallis Budge, *A Short History of the Egyptian People: With Chapters on Their Religion, Daily Life etc.* (London: J. M. Dent, 1914), 182.

³⁵ Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 220.

³⁶ Doxey, "Priesthood", 3/69.

(*rekh*) ve şey (*khet*) kelimelerinden oluşan *rekh khet* “şeyleri bilen” anlamına gelmektedir. Teknik bir tabir olarak *rekh khet*, profesyonel büyücüler için Orta Krallıktan (MÖ. 1980-1760) Greko-Romen dönemin sonuna kadar kullanılmıştır.³⁷ Örneğin, Kral Snefru (MÖ. 2543-2510) zamanında yaşayan Neferti³⁸ ve Kral Djoser (MÖ. 2592-2566) zamanında yaşayan İmhotep³⁹ hem *khery hebet* hem de bilge olarak nitelendirilen kişiler arasındadır. Bilgeler yani büyücülükte uzman olan kişiler, kralın danışmanları arasında da yer almıştır.⁴⁰

Antik Mısır’da bilge kişiler; tanrılar, ruhlar ve insanlar da dâhil olmak üzere her şeyin ismine/bilgisine sahip olan kişiler olarak görülmüştür. Bu yüzden de onların bu unsurlar üzerinde güç sahibi oldukları ve onları büyü için bir hazne olarak kullanabildikleri düşünülmüştür.⁴¹ Çünkü Mısırlılara göre tanrıların isimlerini bilmek, onların güçlerine erişebilmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle de Ra (güneş tanrısı, yaratıcı tanrı) ve Apep gibi farklı formlara sahip olan tanrıların bütün formlarının ve bunlara ait olan isimlerin bilinmesi, tanrılar üzerinde tam anlamıyla hâkimiyet sağlayabilmenin şartını oluşturmuştur.⁴² Bilge kişiler aynı zamanda *maa kheru* yani “doğru sözlü/sesli, kelimesi doğru olan”⁴³ olarak da nitelendirilmiştir. Bununla onların büyüülü sözleri bilip bunları doğru bir şekilde telaffuz edebildikleri kastedilmiştir.⁴⁴

³⁷ Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 229-230.

³⁸ Neferti, *Bastet’in büyük khery hebet rahibi (khery hebet aa n baset) ve doğunun bilgisi (rekh khet pw n iabet)* olarak adlandırılmıştır. Metnin tamamı için bk. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdom* (Berkeley: University of California Press, 1973), 1/139-145. Metnin transliterasyonu ve çevirisi için bk. University College London (UCL), “Prophecy of Neferty” (Erişim 25 Nisan 2020).

³⁹ J. A. Rogers, *World’s Great Men of Color* (New York: Touchstone, 1996), 1/38; Rana Salim, *Cultural Identity and Self-Presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives: An Intertextual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period* (Danimarka: University of Copenhagen, Doktora Tezi, 2013), 36.

⁴⁰ Alexander Moret, *The Nile and Egyptian Civilization* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), 407.

⁴¹ Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, 404. Bu bağlamda, el-Bakara 2/31’de geçen Allah’ın Hz. Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretmesi, Hz. Âdem’in varlıklar üzerine hâkim kılınması şeklinde yorumlanabilir.

⁴² Eleanor L. Harris, *Ancient Egyptian Divination and Magic* (York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc. 1998), 102.

⁴³ *Maa kheru* aslında Mısırlıların öldükten sonraki hayata dair inançları kapsamında kullanılan bir kavramdır. Buna göre Mısır’ın daha gelişmiş versiyonu olan Sazlık Arazi’ye girmeyi hak eden ölü *maa kheru* olarak adlandırılmış ve burada sonsuza kadar yaşamıştır. Bk. Salima Ikram, “Afterlife Beliefs and Burial Customs”, *The Egyptian World*, ed. Toby Wilkinson (London: Routledge, 2007), 340.

⁴⁴ Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, 404. Kur’an’da Hz. Musa’nın, dilinin dolaşacağını söylemesi (eş-Suarâ 26/13), Allah’tan dilindeki düğümü çözmesini istemesi (Tâhâ 20/27), Hz. Harun’un daha iyi konuştuğunu söylemesi (el-Kasas, 28/34) ve firavunun onu, derdini anlatmaktan aciz biri olarak nitelendirmesi (ez-Zuhruf 43/52); Tevrat’ta da Musa’nın dili ve

Khery hebetler için kullanılan *rekh khet* ifadesi Kur'an'da büyücülerini nitelendirmek için kullanılan *sâhirin 'alîm* (bilge/âlim sihirbazlar)⁴⁵ ya da *sehhârin 'alîm* (bilge/âlim sihirbazlar)⁴⁶ ifadelerini hatırlatmaktadır. Aslında büyücülerin bu şekilde nitelendirilmesine Tevrat'ta da rastlanmaktadır. Mısır'dan Çıkış Kitabı'nda Harun'un asasını yılana dönüştürmesinin ardından firavun, bilgelerin (*hahamim*), büyücülerin (*hartummim*) çağırılması emrini vermiştir. Sonraki cümlelerde ise bilgiler zikredilmeyip yalnızca büyücülerin geldiğinden ve asalarını yılana dönüştürdüklerinden bahsedilmiştir.⁴⁷ Benzer bir duruma Yusuf'la ilgili anlatıda da rastlanmaktadır. Yaratılış Kitabı'nda kralın, gördüğü rüyayı yorumlaması için büyücülerini (*hartummim*), bilgelerini (*hahamim*) çağırması; ancak büyücülerin firavunun rüyasını yorumlayamadığı ifade edilmiştir.⁴⁸ Her iki anlatıda da başlangıçta büyücüler ve bilgiler ifadesinin kullanılıp ardından yalnızca büyücüler ifadesine yer verilmesi, metinde geçen bilgiler kelimesinin ayrı bir sınıf olmaktan ziyade büyücülerin sıfatı olarak kullanılmış olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Bu çerçevede Tevrat'taki *hahamim*, *hartummim* ifadesini "bilge büyücüler" şeklinde anlamak ve bunun Kur'an'daki *sâhirin 'alîm* ifadesine tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

Rekh khet ifadesi aynı zamanda Hz. Musa'nın asa ve beyaz el mucizelerini gerçekleştirdikten sonra firavun ve çevresindekilerin Hz. Musa'ya nispetle söylediği "Şüphesiz bu bilge bir sihirbazdır (*sâhirun 'alim*)"⁴⁹ ifadesini de hatırlatmaktadır. Yukarıda yaptığımız açıklamalardan ayetteki *sâhir* kelimesinin *khery khebe*, *'alim* kelimesinin ise *khery hebetlerin* büyücülükteki bilgelikleri

konuşması ağır olan biri (Çık.4:10) olarak resmedilmesi dikkat çekicidir. Bu ifadeler bilge büyücüler için kullanılan *maa kheru* ifadesi ışığında değerlendirildiğinde, Hz. Musa'nın dilinin tutuk olduğunun vurgulanması, muhtemelen bilge büyücülerle aynı şeyleri yapmış olsa bile onun büyücü olarak nitelendirilmesini engellemeye ve mucizelerin, büyücülerin sihriinden farklı bir şey olduğunu göstermeye yöneliktir. Çünkü Hz. Musa tutukluğundan dolayı büyü sözleri doğru bir şekilde söyleme yeteneğine sahip değildir ve bu durum büyücülerin düzgün bir şekilde yapılmasını engellemektedir. Musa'nın dilinin tutuk olması, onun kendi kavmi arasında yaşamamasından dolayı ana dilini doğru düzgün konuşamadığı (Mehmet Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", *Kur'an'da Yahudiler*, ed. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Kuramer, 2019), 170-171) ya da Medyen'de kalmasından dolayı Mısır dilini akıcı bir şekilde konuşamadığı şeklinde yorumlanmıştır (Yasin Meral, "Hz. Musa'nın Hayatına Dair Bazı Değerlendirmeler", *Din ve Toplum* 4/3 (2015), 38).

⁴⁵ el-A'râf 7/112; Yûnus 10/79.

⁴⁶ eş-Şuarâ 26/37.

⁴⁷ Çık.7:10-11.

⁴⁸ Yar.41:8, 24.

⁴⁹ el-A'râf 7/109; eş-Şuarâ 26/34. Kur'an'da Hz. Musa için aynı zamanda *sâhir/sihirbaz* (ez-Zuhuruf 43/49), *sâhirun ev mecnun/sihirbaz* ya da *deli* (ez-Zâriyât 51/39), *sâhirun kezzâb/yalancı* bir sihirbaz (el-Mü'min 40/24) ifadeleri de kullanılmıştır. Ayrıca hem Hz. Musa hem de Hz. Harun'a nispetle *sâhirân/iki sihirbaz* (Tâhâ 20/63) nitelendirilmesi yapılmıştır.

ne ve uzmanlıklarına nispetle onlar için kullanılan *rekh khet* ifadesine işaret ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu durum firavunun karşısına ilk defa çıkan Hz. Musa'nın asa ve beyaz el mucizelerini göstermesinin ardından firavunun onu *kheri hebet* rahipleriyle özdeşleştirdiğini ve Hz. Musa'yı gizli sırlara vakıf olan profesyonel bir büyücü olarak algıladığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Nitekim Manetho (MÖ. 3. yy)⁵⁰ ve Strabo (MÖ. 64-MS. 24)⁵¹ gibi erken dönem yazarlar da Musa'nın Mısırlı bir büyücü olduğunu iddia etmiştir.

2.2. Hz. Musa'nın ve Büyücülerin Asaları

Asa, Antik Mısır'da oldukça yaygın olarak kullanılan bir araçtır. Gücün ve sosyal statünün sembolü olan asaların farklı tür ve boyutta birçok çeşidi bulunmaktadır.⁵² Nitekim 18. Hanedanlık krallarından Tutankhamon'un (MÖ. ?-1324) mezarında bulunan 130 tane asa ve değnek; 11. Hanedanlığın sonu (MÖ. 2080-1940) 12. Hanedanlığın (MÖ. 1939-1760) başlarında yaşadığı düşünülen ve *nom*⁵³ yöneticisi olan Djehutynakht'ın mezarında⁵⁴ bulunan 250'den fazla asa ve değnek bu durumu gözler önüne sermektedir.⁵⁵ Mısır toplumunda asanın bu kadar çok türünün olması, Hz. Musa'nın ve büyücülerin kullandıkları asaların özel bir asa olup olmadığı sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Kur'an'da hem büyücülerin hem de Hz. Musa'nın kullandığı asa, '*asâ* kelimesiyle ifade edilmiştir.⁵⁶ Kur'an aynı zamanda Hz. Musa'nın asasını yorulunca yaslanmak, ağaçlardan hayvanları için yaprak silkelemek ve başka ihtiyaçlarını gidermek için kullandığına dair bilgi vermiştir.⁵⁷ Çıkış Kitabı'nda ise hem Musa ve Harun'un hem de büyücülerin kullandıkları asa, *mat-*

⁵⁰ Mısırlı bir rahip olan ve Heliopolis Tapınağı'nda görev yapan Manetho'ya göre Musa, gerçek adı Osarseph olan Heliopolisli bir rahiptir. Bk. *Manetho, with an English Translation*, çev., ed. William Gillan Waddell (Cambridge: Harvard University Press, 1940), fr. 54, 131.

⁵¹ Yunanlı bir tarihçi, coğrafyacı ve filozof olan Strabo'ya göre Musa, Aşağı Mısır'da yaşayan Mısırlı bir rahiptir. Bk. *The Geography of Strabo*, çev. Horace Leonard Jones (London: William Heinemann Ltd, 1930), 16.2.35.761.

⁵² Peter Lacovara, *The World of Ancient Egypt: A Daily Life Encyclopedia* (California: ABC-CLIO, LLC, 2017), 191.

⁵³ Antik Mısır dilinde *sepat* olarak ifade edilen *nom*, idari birimlere verilen isimdir.

⁵⁴ Museum of Fine Arts Boston (MFA), "Front Side Panel of Outer Coffin of Djehutynakht" (Erişim 19 Nisan 2020).

⁵⁵ Nick Brown, "Tutankhamun's Sticks", *American Research Center in Egypt* (Erişim 18 Nisan 2020).

⁵⁶ Kelimenin Hz. Musa'ya nispetle kullanıldığı yerler için bk. el-A'râf 7/107, 117; Tâhâ 20/18; eş-Şuarâ 26/32, 45, 63; en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31. Kelimenin büyücülere nispetle kullanıldığı yerler için bk. Tâhâ 20/66; eş-Şuarâ 26/44.

⁵⁷ Tâhâ 20/18.

te kelimesiyle ifade edilmiştir.⁵⁸ Ayrıca Musa'nın asası için *matte ha-Elohim* (Tanrı'nın asası) ifadesi de kullanılmıştır.⁵⁹ Tevrat'ta, asa hem Harun'a hem de Musa'ya nispet edilirken, Kur'an'da yalnızca Hz. Musa'ya nispet edilmiş ve Hz. Harun'un elinde asa olduğuna dair herhangi bir ifade yer almamıştır.

Matte sözlükte, ağaçtan yapılan değnek, baston, harman yaparken kullanılan araç, lideri simgeleyen ve lider tarafından kullanılan asa, otorite ve cezayla ilişkili olan bir araç olarak geçmektedir. Ayrıca Tevrat'ın muhtelif yerlerindeki kullanımına bağlı olarak *matteye* dal, ekmek ve yiyecek tedarik etmede kullanılan araç, ok, mızrak, kabile ve İsrailoğullarının kabileleri şeklinde anlamlar da verilmiştir.⁶⁰ İlk defa Yaratılış, 38:18'de geçen *matte* kelimesinin, Tevrat'ta çoğunlukla Mısır bağlamında kullanılmasından dolayı bazı araştırmacılar, terimin Mısır kökenli olduğunu iddia etmiştir.⁶¹ Bu iddiaya göre *matte* kelimesi, Antik Mısır dilindeki *medu* "değnek/asa" kelimesinden gelmektedir.⁶² Antik Mısır'da *medu asası*; köylüler, yaşlı insanlar, çobanlar, muhafızlar⁶³ ve askerler tarafından, yerine göre silah ya da baston olarak kullanılan bir asa türü olarak geçmektedir.⁶⁴ Tanrılarla da ilişkilendirilen *medu asası*, gökle yeri birbirinden ayıran ve göğü destekleyen ilahî gücün sembolü olarak görülmüştür. Dört yönle de arasında bağ kurulan asa, ölüye sunu olarak verilmiş, cenaze ritüelleri esnasında kullanılmış ve bu ritüellerde ölünün yeniden canlanmasına olanak sağlayan ilahî gücü simgelemiştir.⁶⁵

Currid'e göre *matte* ve *medu* aynı bağlamda kullanılan iki asadır. Tanah'taki (Yaratılış, 38:18; I. Samuel, 14:27; Habakkuk, 3:14) ifadelerle dayanarak Currid, *mattenin* baston, bir çeşit silah ya da tanrının gazabı için kullanılan mecazî bir ifade olduğunu; *medunun* da baston, çobanların asası ve tanrının gücünün sembolü olarak kullanıldığını iddia etmiştir. Ayrıca, özellikle Yeni Krallıkta

⁵⁸ Kelimenin Musa'ya nispetle kullanıldığı yerler için bk. Çık.4:2, 4, 17; 7:15, 17; 9:23; 10:13; 14:16; 17:5. Kelimenin Harun'a nispetle kullanıldığı yerler için bk. Çık.7:9-12, 19-20; 8:5, 16-17. Kelime büyücülere nispetle yalnızca Çık.7:12'de kullanılmıştır.

⁵⁹ Çık.4:20; 17:9.

⁶⁰ Bk. *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew*, "מטה" (Erişim 19 Nisan 2020); H. W. F. Gesenius, *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament* (PDF: Baker Pub Group, 1990), "מטה", 466-467. Ayrıca bk. Francis Brown vd., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Oxford: At the Clarendon Press, 1959), "מטה", 641.

⁶¹ John D. Currid, *Against the Gods: The Polemical Theology of the Old Testament* (Illinois: Crossway, 2013), 112.

⁶² Harris, *The Legacy of Egypt*, 263; Currid, *Against the Gods*, 112.

⁶³ Currid, *Against the Gods*, 113.

⁶⁴ William C. Hayes, *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, (New York: Metropolitan Museum of Art, 1978), 1/284.

⁶⁵ Nicholas R. Brown, "Come My Staff, I Lean Upon You: The Use of Staves in the Ancient Egyptian Afterlife", *JARCE* 53 (2017), 192-195.

(MÖ. 1539-1077) tanrıların kullandığı kraliyet asalarına nispetle “tanrının asası” anlamında *medu shepsy* (kutsal asa) tabirinin de kullanıldığını söylemiştir. Bu verilerden dolayı Currid, Musa’nın asasının basit bir çoban asası olan *medu asası* olduğunu, bu asayla büyüsel güçlere sahip olduğu düşünülen asaların yenilerek Mısırlı büyücülerin ve kraliyetin aşağılandığını ve Yahve’nin gücünün gösterildiğini iddia etmiştir.⁶⁶

Matte kelimesinin kökeninin *medu* olması, zorunlu olarak Musa’nın elinde taşıdığı asanın *medu asası* olacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü *medu asası*, Mısır tarihi boyunca çok yaygın bir şekilde kullanılmış olmasıyla ön plana çıkan bir asadır. Kelimenin Musa’yla ilgili anlatılar haricinde de kullanılıyor olması, Yahudilerin toplumsal hafızalarında yer eden bu yaygın kelimeyi kullanmayı tercih etmiş oldukları ihtimalini de akıllara getirmektedir. Ayrıca Tevrat’ta hem Musa ve Harun’un asası hem de büyücülerin asası için aynı ifadenin kullanılması *mattenin medu asası* olduğu ihtimaline de ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Kısacası, aralarındaki ses benzerliği *matte* kelimesinin kökeninin *medu* olabileceğine işaret etse de zorunlu olarak bu iki asanın aynı fonksiyona sahip olduğu ve *mattenin medu asasına* tekabül ettiği sonucuna ulaşılamamaktadır.

Tevrat ve Kur’an’da asa için farklı terimler kullanılmış olsa da asanın niteliğine dair ortak olan bazı noktalar ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki *matte* kelimesinin sözlük anlamından, Tâhâ 20/18’deki ifadelerden⁶⁷ ve Hz. Musa’nın Medyen’deyken çobanlık yapmasıyla ilgili anlatımlardan⁶⁸ anlaşılacağı üzere asanın özellikle çobanlık bağlamında kullanılmasıdır. İkincisi ise, büyücüler ve Hz. Musa’nın asası için aynı ifadenin kullanılmasıdır. Bu durum, “Antik Mısır’da hem çobanlıkla hem de büyüyle bağlantısı olan bir asa var mıdır?” sorusunu akla getirmektedir. Bu nedenle bu iki nokta üzerinde durularak asanın türü tespit edilmeye çalışılacaktır.

Antik Mısır’da kullanılan asalardan biri *hekat asası*dir.⁶⁹ Kraliyet nişanlarının en ön plana çıkanlarından biri olan *hekat asası*, yönetimi sembolize etmektedir.⁷⁰ Bu asanın kökeni çobanların kullandığı asaya dayanmaktadır. Asa, başlangıçta Busiris’te yaşayan ve çobanlıkla ilgilenen insanların tanrı-

⁶⁶ Currid, *Against the Gods*, 112-114, 119.

⁶⁷ “Musa şöyle cevap verdi: O benim asamdır, ona dayanırım, onunla koyunlarımı ağaçlardan yaprak silkelerim, ayrıca onunla başka işler de yaparım.”

⁶⁸ Çık.3:1; el-Kasas 28/23-26.

⁶⁹ *Hekat asası* bazı kaynaklarda *heka* şeklinde geçmektedir.

⁷⁰ Ian Shaw - Paul Nicholson, “Crowns and Royal Regalia”, *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2002), 75.

sı Andjeti'nin sembolü olarak kullanılmıştır. Sonrasında ise tanrı Osiris'in (ölüm, diriliş ve bereket tanrısı) Andjeti'nin yerine geçmesiyle asa, Osiris'in sembolü haline gelmiştir. Tarih Öncesi Dönem'den itibaren de çoban asası otorite sembolü olarak kullanılmıştır.⁷¹ Antik Mısır tarihi boyunca dönemsel farklılıklar olmakla birlikte *hekat asası*; eyalet yöneticileri, yabancı ülkelerin kralları/yabancı kabilelerin liderleri, krallar, bazı yüksek rütbeli memurlar,⁷² Nübye valisi, vezirler,⁷³ Osiris ve hem Osiris hem de kralla özdeşleşen tanrılar tarafından kullanılmıştır.⁷⁴

Çoban asasının özellikle firavunla ve otoriteyle özdeşleştirilmesi dikkat çekicidir. Bu özdeşliğin muhtemel iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, çoban asasının krallık doktrininde önemli bir yeri olan Osiris'in sembolü olmasıdır. İkincisi ise, *Merikare'ye Öğütler*'de geçtiği üzere insanlığın tanrının sürüsü olarak tanımlanması ve kraldan, onlarla iyi bir şekilde ilgilenmesinin istenilmesidir.⁷⁵ Halkın tanrının sürüsü olması, firavunu çoban konumuna getirmiştir.⁷⁶ Yani tanrının oğlu ve yeryüzündeki temsilcisi olan firavun, bir nevi çoban olarak resmedilmiş ve tanrının sürüsü olan insanları beslemekle/gütmekle sorumlu tutulmuştur. Bu nedenle de çobanlıkla özdeşleşen *hekat asası* yönetimle ve firavunla ilişkilendirilmiştir. Çobanlıkla uğraşan toplumlarda da toplumun liderinin hayvanları gütmekten sorumlu tutulması ve asanın onun otoritesinin sembolü olarak görülmesi söz konusudur.⁷⁷ Örneğin, II. Senusret (MÖ. 1845-1837) zamanına ait olan bir tasvirde Mısırlı olmayan bir lider elinde otorite sembolü olarak *hekat asasının* bir benzerini tutarken ve çobanlık yaparken resmedilmiştir.⁷⁸

Hekat kelimesiyle aynı kökten olan *heka* kelimesi "yönetici", "sultan", "hâkim" anlamına gelmektedir. Kur'an'ın, Hz. Musa'nın firavuna gönderilmesi

⁷¹ Geoffrey Graham, "Insignias", *OEA*, ed. Donald B. Redford, (New York: Oxford University Press, 2001), 2/165; Hayes, *The Scepter of Egypt*, 1/286.

⁷² Henry G. Fischer, "Notes on Sticks and Staves in Ancient Egypt", *Metropolitan Museum Journal* 13 (1978), 15, 23.

⁷³ Percy E. Newberry, "The Shepherd's Crook and the So-Called 'Flail' or 'Scourge' of Osiris", *The Journal of Egyptian Archaeology* 15:1/2 (1929), 85.

⁷⁴ Graham, "Insignias", 2/165.

⁷⁵ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1/106. Metin hakkında kısa bilgi ve metnin bir kısmının Türkçe çevirisi için bk. Yasin Meral, "Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebait Metinleri", *Milel ve Nihal* 15:1 (2018), 18-19, 28-29.

⁷⁶ Hoffmeier, *Israel in Egypt*, 154.

⁷⁷ Newberry, "The Shepherd's Crook and the So-Called 'Flail' or 'Scourge' of Osiris", 85.

⁷⁸ The Metropolitan Museum of Art (MET), "Leaders of the Aamu of Shu" (Erişim 5 Mayıs 2020).

bağlamında *bi âyâtinâ ve sultânin mubîn*⁷⁹ ifadesini kullanması, onun hem bir takım mucizelerle hem de mucizelerden hariç bir *sultânin mubîn* ile gönderildiğini göstermektedir. Peki, *sultânin mubîn* ile Kur'an'ın kastettiği nedir? Bu ifade meallerde “apaçık delil”, “mucize”, “ferman”, “belge”, “kanıt”, “burhan”, “yetki” ve “güç” şeklinde çevrilmiştir.⁸⁰ Tefsirlerde ise farklı yorumlar olmakla birlikte *sultânin mubîn*in asa olduğu ifade edilmiştir.⁸¹ Sultan, aynı zamanda yönetici için kullanılan kavramlardan biridir. Ayrıca Allah, Hz. Musa ve Hz. Harun'u firavuna gönderirken Harun'u, Musa'ya vezir olarak verdiğini⁸² ve her ikisine de sultanlık yani yetki vereceğini (*nec'alu lekumâ sultânen*)⁸³ söylemiştir. Bütün bunlar bizi Hz. Musa'nın İsrailoğullarının lideri/yöneticisi olarak, Hz. Harun'un ise onun veziri/danışmanı olarak firavunun karşısına çıkmış olduğu, Hz. Musa'nın elinde taşıdığı asanın hem çobanlıkla hem de otoriteyle ilişkisi olan *hekat asası* olduğu ve *sultânin mubîn* ile kastedilenin de bu asa olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

Peki, Hz. Musa'nın asası en başından beri *hekat asası* mıydı yoksa normal bir asaydı da sonradan asanın fonksiyonunda bir değişim mi yaşandı? Yahudi geleneğinde bu asanın ilk olarak Tanrı tarafından Âdem'e verildiğinden bahsedilmektedir. Nesilden nesile aktarılmak suretiyle Musa ve Harun'a geçen asanın ahir zamanda ise Mesih tarafından kullanılacağına inanılmaktadır.⁸⁴ Buradan Âdem'den beri var olan asanın Musa'nın eline geçmesiyle fonksiyonel bir değişime uğramış olabileceği anlaşılmaktadır. Diğer bir ihtimal ise, asanın en başından beri *hekat asası* olmasıdır. Kur'an'da halkın gaflet içerisinde olduğu bir zamanda Musa'nın şehre geldiğinden ve kavga eden iki adamı gördüğünden bahsedilmektedir.⁸⁵ Musa bahsi geçen şehre neden gitmiştir?

⁷⁹ Hûd 11/96; el-Mü'minûn 23/45, el-Mü'min 40/23. ez-Zâriyât 51/38'de ise yalnızca *bi sultânin mubînin* ifadesi geçmektedir.

⁸⁰ Meal karşılaştırmaları için bk. Türkçe Kur'an Mealleri, “Hud Suresi 96. Ayet” (Erişim 4 Mayıs 2020).

⁸¹ Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/144, 16/375; Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 13/111, 16/428; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: El-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gavâmidit-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, çev. Muhammed Çoşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/480; Beydâvî, *Beydâvî Tefsiri: Envârû't-Tenzil ve Esrârû't-Te'vîl*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), 3/537.

⁸² Tâhâ 20/29; el-Furkân 25/35.

⁸³ el-Kasas 28/35.

⁸⁴ Yasin Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı: Yahudilikte Gog-Magog, Deccal ve Mesih* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 224-225. Yahudi kaynaklarında ise saf safirden yapılmış ve üzerinde tanrının kutsal adının yazılı olduğu bu asayı Musa'nın, Yitro'nun bahçesinde bulduğu geçmektedir. Bk. Baki Adam, *Hazreti Musa: Bir Peygamberin Sıradışı Hayatı* (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2019), 40.

⁸⁵ el-Kasas 28/15; Çık.2:11-15.

Sarayda yetişmesinden dolayı ona çeşitli görevler verilmiş olması muhtemeldir. Belki de o, firavunu temsilen elinde *hekat* asası ve kraliyet nişanlarıyla denetim yapmak ya da başka bir görevi yerine getirmek için gittiği şehirde böyle bir olayla karşılaşmıştır. Ayetin devamında Musa'nın geceyi şehirde geçirdiğinden sabah olunca da şehri terk edip Medyen'e doğru yola çıktığından bahsedilmektedir.⁸⁶ Yani Musa, muhtemelen elinde asasıyla apar topar şehri terk etmek zorunda kalmış, sonrasında ise kendisinin kraliyetle bağlantısı olduğunu gösteren bu asayla geri dönmüştür.

Aydınlatılması gereken bir diğer nokta ise, büyücülerin asaları için de *hekat* kelimesinin kullanılıp kullanılmadığıdır. Kaynaklarda büyücülerin büyü yapabilmek için yanlarında asalar, bereket figürleri, muskalar vs. gibi çeşitli malzemeler bulundurdıklarına dair ifadeler yer almıştır.⁸⁷ Onların kullandıkları eşyalar arasında *hekat* asası da bulunmaktadır.⁸⁸ Büyücüler ellerindeki bu asayla ritüeller, festivaller vs. esnasında tanrıların güçlerini ve enerjilerini çağırmıştır.⁸⁹ Nitekim Mısırlılar arasında asa, taç, vs. gibi araçların tanrıların gücüyle dolu olduğuna dair bir inanç da bulunmaktadır.⁹⁰ Büyücülerin de *hekat* asasını kullanıyor olmaları, Musa'nın asasının *hekat* asası olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu asanın tanrılarla da ilişkilendirilmesi, *matte ha-Elohim* (Tanrı'nın asası) ifadesinin de *hekat* asasıyla uyumlu olduğunu göstermektedir.

2.3. Yılan Motifi

Antik Mısır'da yılanlar hem koruyucu hem de zehirlerinden dolayı korkutucu hayvanlar olarak görülmüştür. Bir taraftan onların zehirlerinden korunmak için muskalar ve büyüler yapan Mısırlılar, diğer taraftan da bu hayvanlara tapmıştır. Mısırlıların günlük yaşamlarından aşına oldukları yılanlar, kraliyet sembollerinde motif olarak da kullanılmıştır. Krallık sembolü olan *uraeus* (kutsal engerek), aynı zamanda kralın gücü ve korumasına da işaret etmiştir. Kobra şeklinde tasvir edilen ve kralın koruyucusu olarak kabul edilen tanrıça Wadjet'in de sembolü olan *uraeus*,⁹¹ Mısır tacının ya da başlığının ön kısmında

⁸⁶ el-Kasas 28/18-22.

⁸⁷ Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 223; Forshaw, *The Role of the Lector in Ancient Egyptian Society*, 99.

⁸⁸ Ana Ruiz, *The Spirit of Ancient Egypt* (New York: Algora Publishing, 2001), 143-144. Harris, rahiplerin yanı sıra rahibelerin de bu asayı kullandıklarını iddia etmiştir. Bk. Harris, *Ancient Egyptian Divination and Magic*, 47-48.

⁸⁹ Ruiz, *The Spirit of Ancient Egypt*, 144.

⁹⁰ Rosemary Clark, *The Sacred Magic of Ancient Egypt* (Minnesota: Llewellyn Publications, 2003), 288.

⁹¹ Remler, "Uraeus", *Egyptian Mythology A to Z*, 194. Firidin, asanın dönüştüğü yılanı, kobra şeklinde tasvir edilen tanrıça Wadjet'le ilişkilendirmiştir. Detaylı bilgi için bk. Firidin, *Hz.*

yer almıştır.⁹² Tacın önünde bu tanrıçanın da sembolü olan *uraeus*un olması, tacın tanrıçanın gücüyle dolu olduğu, firavuna büyüsel yetenekler verdiği, kobranın firavununun düşmanlarına korku saldığı ve ilahî düzeni koruduğu şeklinde bir inancın oluşmasına neden olmuştur.⁹³

Yılan motifi aynı zamanda asalarda da kullanılmıştır. Büyücüler tepe kısmı kobra kafası şeklinde olan asalar taşımış ve bu asalardaki kobra figürleri büyü tanrısı Heka ya da eşi Hekat'ı (*Weret Hekau*) sembolize etmiştir. Hatta tanrı Heka da elinde yılan şeklinde asa tutarken tasvir edilmiştir.⁹⁴ Büyücüler, bu asaları koruma sağlamada bir araç olarak kullanmıştır. Asaya şeklini veren yılanın asada var olan büyüsel güce işaret ettiği düşünülmüştür. Şifa sembolü olarak da kullanılan bu asalar,⁹⁵ büyücülerin ritüel esnasında tanrılar, insanlar ya da yaratıklar üzerinde otorite sahibi olduklarına işaret etmiştir.⁹⁶ Kral ve tanrılar da yılan şeklindeki asaları tutarken tasvir edilmiştir. Örneğin, Edfu'da bulunan bir metinde firavunun elindeki yılan asasıyla hayvanları sürdüğünden bahsedilmiştir. Tanrı Ptah (yaratıcı ve zanaatkâr tanrı) büyücülerin efendisi olarak bu asayı taşımış; tanrı Amon (hava tanrısı) ve tanrıça Nekhbet (Yukarı Mısır'ın hamisi olan akbaba tanrıça) de yine yılan şeklindeki asalarla tasvir edilmiştir. Yılanlar aynı zamanda kaosun temsilcisi olarak da görülmüştür. Örneğin, Antik Mısır'da Apep, kaosu temsil eden yilandır.⁹⁷ Yılan motifinin, kraliyetten günlük yaşama hayatın her alanında kullanılması asanın başka bir hayvana değil de yılanı dönüşmesinin özellikle tercih edildiğini göstermektedir. Mısır kültüründe yılanların birçok türünün ve anlamının olması, asanın dönüştüğü yılanın neye işaret ettiği ve ne tür bir anlam içerdiği sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Tevrat'ta ve Kur'an'da asanın yılanı dönüşmesi esnasında ortaya çıkan yılan için farklı kelimeler kullanılmıştır. Daha öncesinde de ifade ettiğimiz gibi asa, ilk olarak Hz. Musa'nın Allah'la konuşması esnasında yılanı dönüşmüştür. Burada ortaya çıkan yılan, Kur'an'da *hayyetün tes'â* (hızla hareket eden

Musa'nın Kanatları ve Yaşadığı Gerçek Dönem, 98-108.

⁹² George Hart, "Wadjet", *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses* (London: Routledge, 2005), 161.

⁹³ John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Michigan: Baker Books, 1997), 89-91.

⁹⁴ Harris, *Ancient Egyptian Divination and Magic*, 48.

⁹⁵ Wendy Rebecca Jennifer Golding, *Perceptions of the Serpent in the Ancient Near East: Its Bronze Age Role in Apotropaic Magic, Healing and Protection* (Güney Afrika: University of South Africa, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 169, 246. Arkeolojik kazılarda bulunan yılan şeklindeki asalara örnek için bk. Ritner, "And Each Staff Transformed into a Snake: The Serpent Wand in Ancient Egypt", 205-211.

⁹⁶ Harris, *Ancient Egyptian Divination and Magic*, 48.

⁹⁷ Golding, *Perceptions of the Serpent in the Ancient Near East*, 168, 170, 264.

yılan)⁹⁸ kelimesiyle ifade edilmiştir. Ancak Kur'an'ın bu esnada ortaya çıkan yılan için *hayyetün tes'â* haricinde *cân*⁹⁹ kelimesini de kullandığı görülmektedir. Bazı müfessirlere göre *cân* ayrı bir tür yılanı işaret etmektedir.¹⁰⁰ Ancak bu türden bir iddia bize çelişkili görünmektedir. Çünkü kanaatimizce Hz. Musa Medyen'den çıktığında bu olayı bir kere yaşamış, asasını bir kere yere atmış ve ortaya tek bir yılan türü çıkmıştır. Nitekim ayette kelimenin *keennehâ cânnun* şeklinde geçmesi de bize asanın dönüşümünü değil, dönüştüğü varlığın bir özelliğini göstermektedir. Burada geçen *cân* kelimesi, asanın yılanı dönüştükten sonra hızlıca/çevik bir şekilde hareket etmesini ifade etmektedir.¹⁰¹ Zira *hayyetün tes'â* derken de Allah, asanın yılanı dönüştüğünü belli etmek için *hayye* (yılan), ortaya çıkan yılanın özelliğini belirtmek için de *tes'â* (koşan, hızla hareket eden) fiilini bir nevi sıfat şeklinde kullanmıştır. Bu nedenle kanaatimiz en-Neml 27/10 ve el-Kasas 28/31'de geçen *cân* kelimesinin bir nevi *tes'â* kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanıldığı ve yılanın özelliğine işaret ettiği şeklindedir.¹⁰² Aynı olayda ortaya çıkan yılan, Tevrat'ta da *nahaş*¹⁰³ olarak geçmektedir. Yılan için kullanılan genel bir ifade olan *nahaş*,¹⁰⁴ göz kapakları ve dış kulakları olmayan, uzun, ayaksız, kıvrılarak giden sürüngene verilen isimdir.¹⁰⁵

Firavunla Hz. Musa'nın ilk karşılaşmasında ortaya çıkan yılan, Kur'an'da *su'bân*¹⁰⁶ şeklinde geçmektedir. Müfessirler *su'bân*'ın *hayyeden* daha büyük bir yılanı işaret ettiği konusunda hemfikirdir.¹⁰⁷ Nitekim bu kelime, bazı meal-

⁹⁸ Tâhâ 20/20.

⁹⁹ en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

¹⁰⁰ İbn Kesîr *cânn* en hızlı giden ve en kıvrak olan bir yılan türüne işaret ettiğini iddia etmiştir. Bk. İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlıhağa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 11/6125.

¹⁰¹ Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 88-89.

¹⁰² İbranice Kur'an çevirilerinde, Yahudi âlimlerin *hayye* ve *cân* kelimelerini eş anlamlı olarak değerlendirdiği ve bu kelimeleri İbranice *nahaş* kelimesiyle ifade ettikleri görülmektedir. Bk. Uri Rubin, *ha-Kur'an* (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2005), 253, 306, 315; Aharon ben Shemesh, *ha-Kur'an* (Tel Aviv: Hotsaat Sfarim Karni, 1978), 187, 226, 234; Hermann Zvi Reckendorf, *al-Kur'an o ha-Mikra* (Leipzig, 1857), 180, 220, 227; Yosef Yoel Rivlin, *al-Kur'an* (Tel Aviv: Hotsaat Dvir, 1987), 1/320; 2/402, 417.

¹⁰³ Çık.4:3.

¹⁰⁴ Ross G. Murison, "The Serpent in the Old Testament", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 21:2 (1905), 117.

¹⁰⁵ *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew*, "שׂוּבָן" (Erişim 5 Mayıs 2020).

¹⁰⁶ el-A'râf 7/107; eş-Şuarâ 26/32.

¹⁰⁷ *Su'bân* müfessirler tarafından "sarı, boynu kıllı ve evi dolduracak kadar büyük bir yılan" (Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 3/203); "ağız açık, alt çenesini yere üst çenesini sarayın duvarına koymuş olan erkek bir yılan", "iki çenesinin arası kırk arşın olan bir yılan" (Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 4/92-93);

lerde “ejderha” şeklinde de çevrilmiştir. Bu durum bize yılanın boyutunda bir ilerleme ve gelişme olduğunu göstermektedir. Muhtemelen Allah, asayı başlangıçta daha küçük boyutta bir yılanı çevirerek, ilk defa bu türden bir olayla karşılaşan Hz. Musa’yı bu duruma alıştırmaya çalışmıştır. Zira asayı ilk defa yere attığında neyle karşılaşacağını bilmeyen Hz. Musa, onun yılanı dönüştüğünü görünce korkup kaçmıştır.¹⁰⁸ Firavunun karşısına çıktığında ise neyle karşılaşacağını bildiğinden asasını yere atınca herhangi bir korku emaresi göstermemiş ve öncekinden biraz daha büyük bir yılan ortaya çıkmıştır.

Firidin’e göre *su’bân* kelimesinin kök harfleri Arapçadaki *seab* (kürek çekmek) fiiline karşılık gelmekte ve aynı kökten *sayb* kelimesi “kısa deniz küreği” anlamında kullanılmaktadır. Antik Mısır’da küreklerin kobra şeklinde yapılmasından dolayı Firidin, *su’bân* kelimesinin kürek yılanına yani kobraya işaret ettiğini iddia etmiştir.¹⁰⁹ Bu durum Hz. Musa’nın asasının, kraliyet ikonografisinde önemli bir yere sahip olan ve firavunu koruduğuna inanılan *uraeusa* (kutsal engerek) dönüştüğünü göstermektedir. İlginç bir şekilde Rivlin de Kur’an çevirisinde *su’bân*ın karşılığı olarak “engerek” anlamına gelen *tsifoni* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.¹¹⁰ Yani Hz. Musa kraliyetle bağlantısı olan ve otorite sembolü olarak kabul edilen *hekat* asasıyla firavunun karşısına çıkmış ve bu asa yine kraliyetle bağlantısı olan ve korumanın sembolü olan *uraeusa* dönüşmüştür. Bu durum Hz. Musa’nın firavun ve etrafındaki kişiler tarafından, firavunun otoritesini ve gücünü tehdit eden bir büyücü olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Nitekim mucizelerin gösterilmesinin ardından firavun ve adamlarının Hz. Musa’nın bilge bir sihirbaz olduğunu ve sihriyle kendilerini yurtlarından etmek için geldiğini söylemeleri de bunu kanıtlar niteliktedir.¹¹¹

Hz. Musa’nın firavunun karşısına bu şekilde çıkması, firavunun bu durumu kendi gücü ve otoritesiyle Hz. Musa’nın gücünün ve otoritesinin kıyaslanacağı bir yarışa dönüştürmesine¹¹² ve “Hiç şüphelen olmasın ki biz sana, senin

“ayakları ve büyük bir ağız olan, görenlerin kalbini yerinden hoplatıcı, korkutucu bir ejderha” (İbn Kesir, *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, 11/6061) şeklinde yorumlanmıştır. Bursevî de yılanın büyüğünün *su’bân* şeklinde adlandırıldığını söylemiştir. Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhûl-Beyân Tefsiri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1995), 6/81.

¹⁰⁸ en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

¹⁰⁹ Firidin, *Hz. Musa’nın Kanatları ve Yaşadığı Gerçek Dönem*, 105-108.

¹¹⁰ Rivlin, *al-Kur’an*, 1/159, 389. Bazı Kur’an çevirilerinde ise *su’bân*ın karşılığı olarak *nahaş* kelimesi verilmiştir. Bk. Aharon ben Shemesh, *ha-Kur’an*, 97, 221; Rubin, *ha-Kur’an*, 133, 299; Reckendorf, *al-Kur’an o ha-Mikra*, 91, 215.

¹¹¹ el-A’râf 7/109-110; Yûnus 10/78; Tâhâ 20/57, 63; eş-Şuarâ 26/34-35.

¹¹² Tevrat’taki ilk belalardan olan kan (Çık.7:14-25), kurbağa (Çık.8:1-15) ve sivrisinek (Çık.8:16-19) belalarının engellenmek yerine büyücüler tarafından tekrar edilmesi, Hz. Musa ve

sihrine benzer bir sihir ile karşılık vereceğiz. Aramızda bir buluşma zamanı belirleyelim ve biz de caymayalım sen de cayma. Sececeğimiz yer, (herkesin gelip görebileceği) uygun bir yer olsun"¹¹³ şeklinde bir talepte bulunmasına neden olmuştur. Bunun üzerine Hz. Musa *yevmu'z-zîmede* (süslenme günü/şenlik günü), kuşluk vaktinde toplanılmasını önermiştir.¹¹⁴

Belirlenen vakit geldiğinde sihirbazlar asalarını ve iplerini atmışlar, ortaya çıkan sahneden hem Hz. Musa¹¹⁵ hem de halk korkmuştur.¹¹⁶ Burada Hz. Musa'nın korku emaresi göstermesi ilginçtir. Bunun muhtemel iki sebebi vardır. Birincisi, Hz. Musa'nın sihirbazların asalarını yılanı çeviremeyeceğini ve kendisinin galip geleceğini düşünmesidir. İkincisi ise, ortaya çıkan yılanların kendisinin önceki yaptıklarından çok daha büyük ya da farklı bir şey olmasıdır. Kur'an, Hz. Musa'nın ve büyücülerin asalarını yere atınca ortaya çıkan şeyin ne olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Tevrat'ta ise hem Hz. Harun'un asasının dönüştüğü yılan hem de sihirbazların asalarının dönüştüğü yılan *tannin* kelimesiyle ifade edilmiştir.¹¹⁷ Bazı Yahudi âlimler, *nahaş* ve *tannin* aynı şeyi ifade ettiğini iddia ederken, bazıları *tannin*'in farklı bir şey olduğunu ve bunun timsah olduğunu iddia etmiştir.¹¹⁸

Tannin, timsah gibi daha büyük boyuttaki sürüngenleri ya da deniz canavarı ve *leviathanı* ifade etmek için kullanılan bir kelimedir.¹¹⁹ *Tannin*'in özel-

büyücüler arasında var olan rekabeti göstermesi açısından ilginçtir.

¹¹³ Tâhâ 20/58.

¹¹⁴ Tâhâ 20/59.

¹¹⁵ Tâhâ 20/65-69.

¹¹⁶ el-A'râf 7/115-117.

¹¹⁷ Çık.7:10-12.

¹¹⁸ *Tora ve Aftara: Şemot*, ed. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2017), 59. Cassuto'ya göre başlangıçta *nahaş* ardından *tannin* kelimesinin kullanılması mucizenin gerçekleştiği yerlerin farklılık göstermesinden kaynaklanmaktadır. İlk başta asa yılanı çölde dönüştüğü için bu ortamla uyumlu olarak *nahaş* kelimesi kullanılmıştır. Sonrasında ise asa, Mısır'da ve firavunun önünde yılanı dönüştüğü için buna uygun olarak *tannin* kelimesi kullanılmıştır. Yani hadisenin gerçekleştiği arka planın değişmesi ortaya çıkan yılanın türünde de bir değişim yaşanmasını beraberinde getirmiştir. Bk. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1997), 94. McCarthy'e göre yılan için kullanılan ifadede değişiklik yapılması, yazarın belalar başlamadan önce bölümün etkisini arttırmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Bk. McCarthy, "Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27", 340-341.

¹¹⁹ Tremper Longman III – David E. Garland (ed.), *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 1/401. *Tannin* kelimesinin işaret ettiği yılanı tanımlamanın mümkün olmadığını iddia eden Motyer'e göre, *tannin* büyüklük, korkunçluk ya da düşmanlığı vurgulamak amacıyla kullanılan bir kelimedir. Bk. J. A. Motyer, *Mısır'dan Çıkış: Uzun Yolculuk Dönemimiz*, çev. Nur Nirman (İstanbul: Haberci, 2012), 135. Ayrıca kelimenin Mısır ve firavun için kullanılan bir lakap olduğu da düşünülmüştür. Bk. Longman III – Garland, *The Expositor's Bible Commentary*, 1/376.

likleri, boyutu ve şekli hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte onun, büyük, güçlü ve zehirli olduğu düşünülmüştür.¹²⁰ Ancak Tanah'ta (Yasa'nın Tekrarı, 32:33; Mezmurlar, 91:13) *tannin*le paralel olarak yılan anlamındaki *peten* kelimesinin kullanılması ve benzer şekilde Ugarit metinlerinde ejderha anlamındaki *tnn* ile yılan anlamındaki *btn* kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılmaları, *tannin*in timsahtan ziyade bir çeşit yılan ya da sürüngen bir canavar olduğu şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur.¹²¹ Sözlükte de *tannine* yılan, ejderha ve deniz canavarı şeklinde anlamlar verilmiştir.¹²²

Antik Mısır literatüründe *tannin*, Apep yılanına tekabül etmektedir.¹²³ Mısır mitolojisinde Apep, genellikle devasa bir yılan bazen de kocaman bir timsah olarak tasvir edilmiştir.¹²⁴ Kaosun ilksel gücü olan Apep, yokluğu simgelemektedir.¹²⁵ O, yılan formunda da tasvir edilen yaratıcı tanrının negatif karşılığıdır. İlahî düzene (*maat*) karşı bir tehdit olan Apep,¹²⁶ zamanın başlangıcından beri kaosun ilk sularında var olmuştur. Tanrı Ra'nın en büyük düşmanı olan Apep, sonsuza kadar ona saldırma ve yenilme döngüsü içindedir.¹²⁷

Ra ve Apep arasındaki bu mücadele ve Ra'nın yeraltı dünyasına yaptığı yolculuk *Amduat Kitabı*, *Geçitler Kitabı* ve *Mağaralar Kitabı*'nda anlatılmıştır.¹²⁸ Bu kitaplara göre, tanrı Ra yeraltı dünyasındaki yolculuğunu on iki saatte tamamlamış ve her bir saatte farklı bir manzarayla karşılaşmıştır. Onun Apep ile karşılaşması ise yedinci ve on ikinci saatte gerçekleşmiş, bu saatlerde Apep, tanrı Ra'nın kayığına saldırarak onu yok etmeye çalışmıştır. Başka tanrıların da yardımıyla Apep'in yok edilmesinin ardından tanrı Ra, yeraltın-

¹²⁰ Murison, "The Serpent in the Old Testament", 121.

¹²¹ Currid, "The Egyptian Setting of the 'Serpent' Confrontation in Exodus 7,8-13", 207; Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, 87. *Tannin*le ilgili yapılan farklı yorumlar için bk. Golding, *Perceptions of the Serpent in the Ancient Near East*, 63.

¹²² Gesenius, "גִּנְיִן", 1072. Kelimenin kullanımıyla ilgili detaylı bilgi için bk. "Dragon", *Holman Illustrated Bible Dictionary*, ed. Chad Brand vd. (Nashville, Tennessee: Holman Reference, 2015), 441.

¹²³ Noegel, "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus", 47; Noegel, "Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar", 165.

¹²⁴ Geraldine Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology* (California: ABC-CLIO Inc, 2002), 106. Kitabın Türkçe çevirisi için bk. Geraldine Pinch, *Mısır Mitolojisi: Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 172.

¹²⁵ Hart, "Apophis", *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, 31.

¹²⁶ Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, 106; Pinch, *Mısır Mitolojisi*, 172.

¹²⁷ Richard H. Wilkinson, *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 221.

¹²⁸ George Hart, *Mısır Mitleri*, çev. Mehmet Sait Türk (Ankara: Phoenix, 2017), 81-82. Bu kitapların içerikleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Erik Hornung, *Kadim Mısır Ötedünya Kitapları*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Kabalca, 2006), 63-82; 85-98; 103-112.

daki yolculuğunu güvenli bir şekilde tamamlamış ve Khepri olarak yeniden doğmuştur.¹²⁹

Ra'nın yeniden doğması *maatın* yani ilahî düzenin devam ettiği anlamına gelmektedir. *Maatı* sürdürmek ise yalnızca tanrıların görevi değil aynı zamanda insanların da görevidir. Bu nedenle Mısırlı rahipler, yokluğun, kaotik güçlerin ve kötülüğün bedenleşmiş şekli olan Apep karşısında yaptıkları çeşitli büyüsel ritüellerle *maatı* devam ettirmeye çalışmıştır.¹³⁰ Aslında Apep, insanlar arasındaki asileri ve kaotik güçleri de sembolize etmektedir. Bu nedenle Mısırlı ya da yabancı olsun krala ve devlete karşı olan kişiler Apep'le özdeşleştirilmiş ve Apep'e karşı yapılan büyüsel ritüellerle hem gökteki hem de yeryüzündeki düşmanlar hedef alınmıştır.¹³¹

Antik Mısır'da büyüsel ritüeller belli saatlerde ve belli günlerde yapılmış, büyücüler de buna göre hazırlık yapmıştır. Mısırlılara göre, büyüün yapılması için seçilen saatin söylenen büyülerle ve anlatılan mitolojiyle de uyumlu olması gerekmektedir. Mısırlılar evrenin yenilendiği zamanın şafak vakti olmasından dolayı büyüsel ritüeller için en uygun zamanın şafak vakti olduğunu düşünmüştür.¹³² Bu bağlamda son karşılaşmanın vakti olarak kuşluk vaktinin seçilmesi dikkat çekicidir. Ayetin zahiri anlamından insanların bu vakitte toplanmasından dolayı kuşluk vaktinin seçildiği anlaşılmaktadır. Ancak kuşluk vakti Apep miti bağlamında değerlendirildiğinde, bu vakit Apep'in yenildiği, Ra'nın yeniden doğduğu ve *maatın* mevcut haliyle sürdürülmeye devam ettirildiği, yani Mısır'da her şeyin yolunda olduğuna dair ilk alametlerin açığa çıktığı zaman olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir vakitte asanın Apep'e dönüşmesi, mitle çelişen ve Ra'nın gücüne meydan okunan bir durumun açığa çıkmasına neden olmaktadır. Ayrıca güneşin doğması tanrı Ra ile özdeşleştirilen firavunun da otoritesini yeniden kazandığı ve kendini en güçlü hissettiği vakit olarak görülmektedir. Bu nedenle kuşluk vaktinin seçilmesi aynı zamanda firavunun otoritesine karşı da bir meydan okumadır.¹³³

¹²⁹ Detaylı bilgi için bk. Hart, *Mısır Mitleri*, 82-97. Ra ve Apep arasında yaşanan bu mücadelenin Hz. Musa'nın asasının yılana dönüşmesiyle ilişkisi bağlamında bir değerlendirmesi için bk. Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", 31-57. Ayrıca bk. Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, 123-128.

¹³⁰ Ritüelle ilgili detaylı bilgi için bk. Richard J. Reidy, *Eternal Egypt: Ancient Rituals for the Modern World* (Bloomington: iUniverse, Inc., 2010), 149-184.

¹³¹ Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, 86.

¹³² Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, 76.

¹³³ Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı*, 39.

2.4. Büyücülerin Asa ve İplerinin Yılana Dönüşmesi ve Hz. Musa'nın Asasının Büyücülerin Asalarını Yutması

*Yevmu'z-zîne*deki karşılaşmada büyücüler asalarını ve iplerini yere atarak onları yılana dönüştürmüştür. Bu durum büyücülerin de bu türden bir büyü yapabilme yeteneğine ve bilgisine sahip olduklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. *Westcar Papirüsü*'nde¹³⁴ *khery hebet* rahiplerinin büyü yeteneğini gösteren bazı hikâyeler anlatılmaktadır. Bu hikâyelerden birine göre, *baş khery hebet* rahiplerinden biri olan Webainer adındaki rahibin karısı bir adama âşık olur ve onunla kameriyede akşama kadar vakit geçirir. Akşam olduğunda ise adam havuza gider ve yıkanır. Evin hizmetçisinin, durumu Webainer'e bildirmesi üzerine rahip, hizmetçisinden içerisinde büyü malzemelerinin olduğu kutuyu getirmesini ister. Getirilen kutudan balmumu alarak ona timsah şeklini veren rahip, balmumunun üzerine büyü sözler söyler. Hizmetçisinden de adam yine gelip; yıkanmak için suya girdiğinde balmumu timsahı arkasından suya atmasını ister.

Rahibin karısıyla adamın yine bahçedeki kameriyede buluşmasının ardından adam, akşam yıkanmak için havuza girer. Havuza girer girmez hizmetçi, balmumu timsahı suya atar ve timsah birden yaklaşık dört metre uzunluğunda gerçek bir timsaha dönüşerek adamı yakalar. Bu esnada yedi günlüğüne kralın yanında olan Webainer, yedi günün sonunda kralla birlikte havuzun kenarına gelir ve timsaha seslenip adamı getirmesini ister. Timsah ağzında hâlâ canlı olan adamla birlikte suyun içinden çıkar. Kral timsahı görünce onun korkunç görünümlü bir canavar olduğunu söyler ve Webainer eğilip timsaha dokunarak onu yeniden balmumuna dönüştürür.¹³⁵ Bu durum rahiplerin bu türden büyülere aşına oldukları ve cansız bir nesneyi canlı bir varlığa dönüştürebildikleri ihtimalinin var olduğunu göstermektedir.

Karşılaşma esnasında Hz. Musa'dan farklı olarak büyücüler asalarının yanı sıra iplerini de yere atmıştır.¹³⁶ Kaynaklarda Osiris Festivali esnasında

¹³⁴ Westcar Papirüsü dilsel açıdan en erken 12. Hanedanlıkla (MÖ. 1939-1760), doküman olarak MÖ. 1650-1550 yıllarıyla tarihlendirilmektedir. Papirüs; Imhotep, Webainer, Djadjaemankh ve Djedi adlı büyücülerle ilgili hikâyeler içermektedir. Bk. Salim, *Cultural Identity and Self-Presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives*, 34-35.

¹³⁵ Metnin hiyeroglif yazımı ve çevirisi için bk. Mark-Jan Nederhof, "Westcar Papyrus", *Rhio H. Barnhart: Ancient Egyptian Language Resources*, 1-60 (Erişim 5 Mayıs 2020). Metnin çevirisi için ayrıca bk. E. A. Wallis Budge, *Antik Mısır Büyüleri*, çev. Faruk Gültekin (İstanbul: Onbir Yayınları, 2015), 72-74; E. A. Wallis Budge, *Antik Mısır Edebiyatı: Yazınsal Metinler*, çev. Selin Albayrak (İzmir, Atlantis Yayınevi, 2009), 44-46; Adolf Erman, *Ancient Egyptian Literature* (London-New York: Routledge, 2009), 36-38; Kâmuran Şipal, *Mısır Masalları* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010), 15-18.

¹³⁶ Tâhâ 20/66; eş-Şuarâ 26/44.

yılanı sembolize eden iplerin yere atılarak parçalara ayrıldığı ve iplerin parçalanmasının kötü güçlerin alt edilmesini sembolize ettiğine dair ifadeler yer almaktadır.¹³⁷ Festival esnasında bu türden bir eylemde bulunulması, tanrı Horus (gök, güneş ve krallık tanrısı) ve tanrı Seth'le (çöl, şiddet, kaos, kuvvet, kurnazlık tanrısı) ilgili bir mite dayandırılmıştır. Mite göre tanrı Horus, öldürülen babasının intikamını tanrı Seth'ten almak ister. Bu süreçte birçok kişi gibi Seth'in sevgilisi olan tanrıça Taweret (hamile kadınların ve bebeklerin koruyucu tanrıçası) de Horus'un tarafına geçmek ister. Bu esnada onu takip eden bir yılan Horus'un adamları tarafından öldürülür. Bu günün anısına da insanlar yılanı sembolize eden ipleri ortaya atarak onu parçalamıştır.¹³⁸

Antik Mısır'da ip aynı zamanda doğaüstü düşmanlara karşı savunma amaçlı kullanılan unsurlardandır. Büyücüler ipi karşı tarafı korkutmak amacıyla kullanmış, zararlı ruhları kementlerle ya da ağlarla yakalamıştır.¹³⁹ *Amduat* ve *Kapılar Kitabı*'nda Apep'in bağlanarak parçalara ayrıldığı,¹⁴⁰ ayrıca *Kapılar Kitabı*'nda ellerindeki ağlarla¹⁴¹ bir güç alanı oluşturuyormuş izlenimi veren kişilerin Apep'i bu şekilde saf dışı bıraktığından¹⁴² bahsedilmiştir. Bu durum, Hz. Musa'nın büyücüler tarafından düşman olarak algılandığı, karşılaşma esnasında onun alt edilmek istendiği ve rahiplerin buna göre hazırlıklarını yaparak geldiklerine işaret etmektedir. Hz. Musa'ya karşı büyücülerin bu türden bir tutum içerisinde olması anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü başlangıçta onların gözünde Hz. Musa mevcut siyasi ve dinî sistemi yıkmak için gelen bir kişi konumundadır.

Büyücülerin asalarını ve iplerini yere atmalarının ardından, Hz. Musa da asasını yere atmış ve asa büyücülerin asalarını ve iplerini yutmuştur. "Yutma" Antik Mısır'da kullanılan büyüsel bir tekniktir. Yutma eyleminin amacı yutulan nesneden bir fayda sağlamak, onun gücünü elde etmek ya da onu

¹³⁷ Robert William Mackay, *The Progress of the Intellect: As Exemplified in the Religious Development of the Greeks and Hebrews* (London: John Chapman, 1850), 2/46.

¹³⁸ Plutarch, *Moralia*, çev. Frank Cole Babbitt (Cambridge: Harvard University Press, 1936), V:19, 47.

¹³⁹ Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, 84.

¹⁴⁰ Hornung, *Kadim Mısır Ötedünya Kitapları*, 74, 95. *Kapılar Kitabı*'nda on birinci saatte geçen bu olayın detaylı anlatımı, hiyeroglif yazımı ve çevirisi için bk. *The Egyptian Book of Gates*, çev. Erik Hornung (Zurich: Living Human Heritage Publications, 2013), 362-399. *Amduat Kitabı*'nda ise yedinci saatte geçen olayın detaylı anlatımı için bk. E. A Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell* (London: Kegan Paul, Trench Trübner & Co. Ltd. 1905) 1/139-160.

¹⁴¹ Kur'an'da *hibâl* şeklinde geçen ip kelimesinin ağ anlamına da gelmesi bu noktada ilginç bir detay olarak karşımıza çıkmaktadır. Bk. Kur'an Haritası, "Kök Kelimeler Dizini" (Erişim 7 Temmuz 2020).

¹⁴² Hornung, *Kadim Mısır Ötedünya Kitapları*, 94. Onuncu saatte geçen bu olayın detaylı anlatımı, hiyeroglif yazımı ve çevirisi için bk. *The Egyptian Book of Gates*, 328-361.

yok etmektir.¹⁴³ Antik Mısır dilinde “yutmak” anlamına gelen *aam* kelimesi, aynı zamanda “bilmek” anlamına da gelmektedir.¹⁴⁴ Büyüsel söyleşide de yutmak kelimesi bilmek anlamına, bir şeyin bilinmesi de onun üzerinde hâkimiyet kurmak anlamına gelmiştir. Bu bağlamda asanın sihirbazların asalarını yutması, sihirbazlar tarafından kendi güçlerinin ve bilgilerinin yutulması olarak algılanmıştır.¹⁴⁵ Bu durum, büyücülerin şaşırarak Musa’nın ve Harun’un rabbine inanmalarına neden olmuştur. Çünkü mevcut anlatılara göre cansız bir nesneyi canlı bir varlığa çevirmeye muktedir olan rahipler için Musa’nın yılanı dönüştürmesi asasının kendi asalarını yutması muhtemelen onların yeteneklerinin ötesinde bir durumdur. Nitekim Kur’an’da bundan önceki iki dönüşümde ortaya çıkan yılan için belli kavramlar kullanılmasına rağmen, burada herhangi bir kavram kullanılmaması, belki de Kur’an’ın dikkatleri ortaya çıkan yilandan ziyade asanın diğer asaları yutması hadisesine çekmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Apep’in “tüketen/yalayıp yutan” şeklinde de adlandırılması¹⁴⁶ yutma eylemiyle Apep arasında da bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Mısır ikonografisinde bir şeyin başka bir şey üzerinde resmedilmesi, üsttekinin altta kalan üzerinde hâkimiyet kurması, onu müttefiki haline getirmesi şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴⁷ Bu bağlamda Hz. Musa’nın asasının diğer asaları yutması yani onların üzerinde olması, asaların sahibi olan büyücülerin onun müttefiki haline gelmesi şeklinde yorumlanmaya açıktır. Nitekim hadisenin ardından büyücülerin, onun ve ilahının üstünlüğünü kabul ederek secdeye kapanmaları, onların Hz. Musa’nın müttefiki haline geldiklerini göstermektedir. Büyücülerin bu şekilde davranmaları firavunun başlattığı üstünlük yarışını kaybetmesine ve büyücülerin firavunun otoritesine karşı gelmelerinden dolayı ölümle tehdit edilmelerine¹⁴⁸ neden olmuştur.

Sonuç

Asanın yılanı dönüştürmesi mucizesini Kur’an, Tevrat ve Antik Mısır düşüncesi ışığında ele aldığımız bu çalışmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

I. Hz. Musa’nın karşılaştığı büyücüler muhtemelen Antik Mısır’da bilge-

¹⁴³ Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 103.

¹⁴⁴ Adolf Erman - Hermann Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache* (Berlin: Akademie-Verlag, 1971), 1/183-184; Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 106.

¹⁴⁵ Noegel, “Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus”, 49; Noegel, “Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar”, 168.

¹⁴⁶ W. R. Cooper, *The Serpent Myths of Ancient Egypt* (London: Robert Hardwicke, 1873), 33.

¹⁴⁷ Noegel, “Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus”, 48; Noegel, “Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar”, 167.

¹⁴⁸ el-A’râf 7/123-124; Tâhâ 20/71; eş-Şuarâ 26/49.

likleriyle ön plana çıkan *khery hebet* rahipleridir. Gizli bilgilere vakıf olan bu büyücülerin bir kısmı için profesyonel büyücü olmalarına işaret eden *rekh khet* (bilge) ifadesi kullanılmıştır. Hz. Musa'nın asa ve beyaz el mucizelerini gerçekleştirmesinin ardından da firavun onu bilge bir sihirbaz olarak değerlendirmiştir. Bu durum, Hz. Musa'nın firavun tarafından *khery khebet* rahipleriyle özdeşleştirilmiş olabileceği ihtimalini göstermektedir. Yani başlangıçta firavun ve çevresindekiler nezdinde Hz. Musa, bilge bir büyücü konumundadır.

II. Hz. Musa'nın taşıdığı asanın Mısır ikonografisinde otoritenin sembolü olan *hekat* asasına tekabül etme ihtimali bulunmaktadır. *Hekat* kelimesiyle aynı kökten gelen *heka* kelimesinin yönetici anlamına gelmesi, Allah'ın Hz. Musa'ya otorite vereceğini, mucizeler haricinde ona bir de *sultânin mubîn* vererek firavuna göndereceğini söylemesi, *sultânin mubîn* ifadesinin muhtemelen *hekat* asasına işaret ettiğini göstermektedir. Hz. Musa ve Hz. Harun'un *hekat* asasıyla firavunun karşısına çıkması ve kendilerinin firavunun Rabbi tarafından gönderilen elçiler olduklarını söylemeleri, tanrılar tarafından seçilmesinin alameti olarak *hekat* asasını taşıyan firavunun, direkt olarak Hz. Musa'ya "Rabbiniz kim?" diye sorarak kendi tanrısı tarafından gönderilip gönderilmediğini anlamaya çalışmasına neden olmuştur. Hz. Musa ise bir nevi "Ben senin Rabbin tarafından gönderildim. Elimdeki asa da işte bunun alametidir" mesajını vermektedir. Yani Allah, Hz. Musa'yı veziri ve asasıyla bir yönetici olarak donatmak suretiyle firavunun karşısına çıkarmıştır.

III. Hz. Musa'nın firavunla ilk karşılaşması esnasında asa, *su'bâna* yani Mısır kraliyet ikonografisinde önemli bir yeri olan *uraeusa* dönüşmüştür. Bu durum, Hz. Musa'nın firavunun karşısındaki konumunu netleştirmek amacıyla ona ilk başta asanın yılana dönüşmesi mucizesinin verilmiş olduğunu göstermektedir. Çünkü esir bir halkın ferdi olan ve suçlu konumunda bulunan Hz. Musa'nın kraliyet sembollerinden biri olan *hekat* asasıyla gelmesi ve bu asayı firavunun karşısında *uraeusa* dönüştürmesi, aslında onun firavunla eşit bir konumda olduğunu göstermektedir. Bu durum, firavunun çevresindekilerin ve tanrının oğlu olarak kabul edilen ve tanrılar tarafından kendisine siyasi ve dinî otorite verilen firavunun Hz. Musa'nın gelişini siyasi bir darbe olarak algılamasına neden olmuştur.

IV. Asanın son kez yılana dönüşmesi esnasında ortaya çıkan yılana muhtemelen Mısır kültüründeki Apep'e tekabül etmektedir. Hem büyücülerin hem de Musa'nın asasının dönüştüğü yılana için aynı ifadenin kullanılması her iki tarafın da kaosun temsilcisi olan ve mevcut düzeni (*maat*) tehdit eden Apep

üzerinde hâkimiyet sahibi olduğu şeklinde bir izlenim oluşturmaktadır. Ayrıca asanın kuşluk vaktinde Apep'e dönüştürülmesi ve Apep'in büyücülerin asalarını yutması, tanrı Ra'nın ve büyücülerin otoritesinin hedeflendiğini ve bu durumun Hz. Musa'nın gelişinin Mısırlılar tarafından dinî bir darbe olarak da değerlendirildiğini göstermektedir. Nitekim Mısırlıların başlarına gelen diğer mucizelerin/belaların da mevcut dinî sisteme yönelik bir darbe niteliğinde olduğunu, tanrı Ra'dan başlanarak panteondaki önemli tanrıların her birinin hedef alındığını söylemek mümkündür.

V. Hz. Musa'nın kraliyet sembolleriyle firavunun karşısına çıkması, firavunun bunu otorite yarışına çevirmesini de beraberinde getirmiştir. Bu yarış kazanacağını düşünen firavun, Hz. Musa'dan herkesin katılacağı bir gün belirlemesini istemiş ve bu günde Hz. Musa ile büyücüler karşı karşıya gelmiştir. Bu durum asanın ikinci kez yılanı çevrilmesinin firavunun isteği üzerine tekrarlanan bir hadise olduğunu göstermektedir. Hz. Musa muhtemelen en yakın tarihte düzenlenen bir festivali karşılaşma günü olarak belirlemiştir. Bu durum asanın yılanı dönüşmesinin festival esnasında gerçekleştirilen ritüellerin bir parçası olmadığını göstermektedir. Ayrıca mucizenin halkın gözü önünde yapılması Allah'ın elçisi olan Hz. Musa'nın firavunun yolunun doğru olmadığını ve Allah'ın üstünlüğünü göstermesi açısından da muhtemelen ale-ni tebliğ başlangıcını teşkil etmiştir. Sonrasında gerçekleştirilen mucizelerle de hem halkın hem de firavunun Allah'a inanması sağlanmaya çalışılmıştır.

VI. Asanın yılanı dönüşmesi esnasında ortaya çıkan yılanın boyutunda ve türünde bir ilerleme olmuştur. Başlangıçta Allah, Hz. Musa'yı mucizeye alıştırmak için asayı normal boyutta bir yılanı dönüştürmüş, Hz. Musa ise yilandan korkup kaçmıştır. Bu durum bazı araştırmacıların Hz. Musa'nın büyü ilmine vakıf olduğu şeklindeki iddialarını çürütür niteliktedir. Çünkü Hz. Musa profesyonel bir büyücü olsaydı ve bu ilme vakıf olsaydı, asanın yılanı dönüştüğünü gördüğünde bir korku emaresi göstermemesi beklenirdi. Kur'an'ın Hz. Musa'nın korkup kaçtığına dair detay bir bilgi vermesi ayrıca muhtelif ayetlerde onun konuşmasıyla ilgili bir probleminin olduğunu söylemesi, Musa'ya atfedilecek olan büyücü nitelendirmesini engellemeye yönelik özel bir detay olarak anlaşılabilir.

VII. Asanın yılanı dönüşmesi esnasında yaşananlar her ne kadar Allah'ın temsilcisi Hz. Musa ve Ra'nın temsilcisi firavun ve büyücüler arasında geçiyor gibi olsa da aslında bu insanları aşan kozmik bir mücadele söz konusudur. Nitekim firavunla Hz. Musa'nın ilk karşılaşmaları esnasında Hz. Musa'nın Allah'ı tanımlarken kullandığı "O yerin, göğün, bunlar arasında bulunanla-

rın; doğunun, batının ve bunlar arasında bulunanların, daha önceki atalarınızın Rabbi'dir" şeklindeki ifadeleri Mısır âlem tasavvurunda yer alan *duatın* (yer altı dünyası), yeryüzünün, ölüer diyarının ve göğün hepsinin hâkiminin Allah olduğunu gözler önüne sermekte ve Mısır tanrılarının güçsüzlüklerini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Hazreti Musa: Bir Peygamberin Sıradışı Hayatı*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2019.
- ben Shemesh, Aharon. *ha-Kur'an*. Tel Aviv: Hotsaat Sfarim Kami, 1978.
- Beydâvî. *Beydâvî Tefsiri: Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 3. Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.
- Brown, Francis vd. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Oxford: At the Clarendon Press, 1959.
- Brown, Nicholas R. "Come My Staff, I Lean Upon You: The Use of Staves in the Ancient Egyptian Afterlife". *JARCE* 53 (2017), 189-201.
- Brown, Nick. "Tutankhamun's Sticks". *American Research Center in Egypt*. Erişim 18 Nisan 2020. <https://www.arce.org/resource/tutankhamuns-sticks>
- Budge, E. A. Wallis. *A Short History of the Egyptian People: With Chapters on Their Religion, Daily Life etc.* London: J. M. Dent, 1914.
- Budge, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. 1. Cilt. London: John Murray, 1920.
- Budge, E. A. Wallis. *Antik Mısır Büyüleri*. çev. Faruk Gültekin. İstanbul: Onbir Yayınları, 2015.
- Budge, E. A. Wallis. *Antik Mısır Edebiyatı: Yazımsal Metinler*. çev. Selin Albayrak. İzmir: Atlantis Yayınevi, 2009.
- Budge, E. A. Wallis. *The Egyptian Heaven and Hell*. 1. Cilt. London: Kegan Paul, Trench Trübner & Co. Ltd. 1905.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhû'l-Beyân Tefsiri*. 6. Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 1995.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1997.
- Clark, Rosemary. *The Sacred Magic of Ancient Egypt*. Minnesota: Llewellyn Publications, 2003.
- Cooper, W. R. *The Serpent Myths of Ancient Egypt*. London: Robert Hardwicke, 1873.
- Currid, John D. *Against the Gods: The Polemical Theology of the Old Testament*. Illinois: Crossway, 2013.
- Currid, John D. *Ancient Egypt and the Old Testament*. Michigan: Baker Books, 1997.
- Currid, John D. "The Egyptian Setting of the 'Serpent' Confrontation in Exodus 7,8-13". *Biblische Zeitschrift* 39 (1995), 203-224.
- David, A. Rosalie. *Handbook to Life in Ancient Egypt*. New York: Facts On File, Inc., Gözden Geçirilmiş Basım, 2003.
- Doxey, Denise M. "Priesthood". *OEAE*. ed. Donald B. Redford. 3/68-73. New York: Oxford University Press, 2001.

- "Dragon". *Holman Illustrated Bible Dictionary* (Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş Basım). ed. Chad Brand vd. 441. Nashville, Tennessee: Holman Reference, 2015.
- Erman, Adolf - Grapow, Hermann. *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*. 1. Cilt. Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
- Erman, Adolf. *Ancient Egyptian Literature*. London-New York: Routledge, 2009.
- er-Râzî, Fahrüddin. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 13. ve 16. Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. 4. Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- et-Taberî, İbn Cerîr. *Târihu't-Taberî*. çev. Cemalettin Saylık. 1. Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Faulkner, Raymond O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, Boris Jegorović tarafından modernize edilmiş basım, 2017.
- Firidin, Mete. *Hz. Musa'nın Kanatları ve Yaşadığı Gerçek Dönem*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2019.
- Fischer, Henry G. "Notes on Sticks and Staves in Ancient Egypt". *Metropolitan Museum Journal* 13 (1978), 5-32.
- Forshaw, Roger. *The Role of the Lector in Ancient Egyptian Society*. Oxford: Archaeopress Archaeolog, 2014.
- Gardiner, Alan H. *Ancient Egyptian Onomastica*. 1. Cilt. London: Oxford University Press, 1947.
- Gesenius, H. W. F. *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*. PDF: Baker Pub Group, 1990. <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Gesenius/index.htm>
- Goedicke, Hans. "Hartummim". *Orientalia* 65 (1996), 24-30.
- Golding, Wendy Rebecca Jennifer. *Perceptions of the Serpent in the Ancient Near East: Its Bronze Age Role in Apotropaic Magic, Healing and Protection*. Güney Afrika: University of South Africa, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Graham, Geoffrey. "Insignias". *OEA*. ed. Donald B. Redford. 2/163-167. New York: Oxford University Press, 2001.
- Hannig, Rainer - Vomberg, Petra. *Wortschatz der Pharaonen in Sachgruppen*. Mainz: Philipp von Zabern, 2012.
- Hansen, Nicole B. "Snakes". *OEA*. ed. Donald B. Redford. 3/296-299. New York: Oxford University Press, 2001.
- Harris, Eleanor L. *Ancient Egyptian Divination and Magic*. York Beach, Maine: Samuel Weiser, Inc. 1998.
- Harris, J. R. *The Legacy of Egypt*. Oxford: Clarendon Press, 2. Basım, 1971.
- Hart, George. "Apophis". *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. 31-32. London: Routledge, 2. Basım, 2005.
- Hart, George. "Wadjet". *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. 161. London: Routledge, 2. Basım, 2005.
- Hart, George. *Mısır Mitleri*. çev. Mehmet Sait Türk. Ankara: Phoenix, 2017.
- Hayes, William C. *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the*

- Metropolitan Museum of Art*. 1. Cilt. New York: Metropolitan Museum of Art, 1978.
- Hoffmeier, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Hornung, Erik. *Kadim Mısır Ötedünya Kitapları*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Kabalıcı, 2006.
- Ikram, Salima. "Afterlife Beliefs and Burial Customs". *The Egyptian World*. ed. Toby Wilkinson. 340-351. London: Routledge, 2007.
- İbn Kesir. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlağa - Bedrettin Çetiner. 11. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- İmam Kurtübî. *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 9., 13. ve 16. Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2015.
- Katar, Mehmet. "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi". *Kur'an'da Yahudiler*. ed. Ömer Faruk Harman. 123-276. İstanbul: Kuramer, 2019.
- Kur'an Haritası. "Kök Kelimeler Dizini". Erişim 7 Temmuz 2020. <http://kuranharitasi.com/kokler.aspx?kok=Hbl>
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.
- Lacovara, Peter. *The World of Ancient Egypt: A Daily Life Encyclopedia*. 2 Cilt. California: ABC-CLIO, LLC, 2017.
- Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdom*. 1. Cilt. Berkeley: University of California Press, 1973.
- Longman III, Tremper – Garland, David E. (ed.). *The Expositor's Bible Commentary*. 1. Cilt. Grand Rapids: Zondervan, Gözden Geçirilmiş Basım, 2008.
- Mackay, Robert William. *The Progress of the Intellect: As Exemplified in the Religious Development of the Greeks and Hebrews*. 2. Cilt. London: John Chapman, 1850.
- Manetho, with an English Translation*. çev., ed. William Gillan Waddell. Cambridge: Harvard University Press, 1940.
- McCarthy, Dennis J. "Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27". *The Catholic Biblical Quarterly* 27/4 (1965), 336-347.
- Meral, Yasin. "Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebait Metinleri". *Milel ve Nihal* 15/1 (2018), 7-32.
- Meral, Yasin. "Hz. Musa'nın Hayatına Dair Bazı Değerlendirmeler". *Din ve Toplum* 4/3 (2015), 32-43.
- Meral, Yasin. *Sâmîrî'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Meral, Yasin. *Yahudilerin Ahir Zamanı: Yahudilikte Gog-Magog, Deccal ve Mesih*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- MET, The Metropolitan Museum of Art. "Leaders of the Aamu of Shu". Erişim 5 Mayıs 2020. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544548>
- MFA, Museum of Fine Arts Boston. "Front Side Panel of Outer Coffin of Djehutynekht". Erişim 19 Nisan 2020. <https://collections.mfa.org/objects/142815>
- Midrash of Rabbi Moshe Alshich on the Torah*. çev. Eliyahu Munk. 2. Cilt. Jerusalem-New York: Lambda Publishers, 2000.

- Moret, Alexander. *The Nile and Egyptian Civilization*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Motyer, J. A. *Mısır'dan Çıkış: Uzun Yolculuk Dönemimiz*. çev. Nur Nirman. İstanbul: Haberci, 2012.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 3. Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Murison, Ross G. "The Serpent in the Old Testament". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 21:2 (1905), 115-130.
- Nederhof, Mark-Jan. "Westcar Papyrus". *Rhio H. Barnhart: Ancient Egyptian Language Resources*. Erişim 5 Mayıs 2020. <https://rhbarnhart.net/Westcar.pdf>
- Newberry, Percy E. "The Shepherd's Crook and the So-Called "Flail" or "Scourge" of Osiris". *The Journal of Egyptian Archaeology* 15:1/2 (1929), 84-94.
- Noegel, Scott B. "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus". *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996), 45-59.
- Noegel, Scott B. "Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar". çev. Esra Erdoğan - İbrahim Emre Şamloğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017), 161-182.
- Pinch, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. California: ABC-CLIO Inc, 2002.
- Pinch, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1994.
- Pinch, Geraldine. *Mısır Mitolojisi: Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Plutarch. *Moralia*. çev. Frank Cole Babbitt. 5. Cilt. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- Poole, Reginald Stuart. "Magic, Magicians". *Encyclopaedic Dictionary of the Bible: Comprising its Antiquities, Biography, Geography and Natural History*. ed. William Smith. 2/193-205. London: William Clowes and Sons, 1863.
- Ramban Commentary on the Torah*. çev. Rabbi Charles B. Chavel. 2. Cilt. New York: Shilo Publishing House, Inc., 1973.
- Reidy, Richard J. *Eternal Egypt: Ancient Rituals for the Modern World*. Bloomington: iUniverse, Inc., 2010.
- Remler, Pat. "Magicians". *Egyptian Mythology A to Z*. 20. New York: Chelsea House, 2010.
- Remler, Pat. "Uraeus". *Egyptian Mythology A to Z*. 194-195. New York: Chelsea House, 2010.
- Ritner, Robert K. "And Each Staff Transformed into a Snake: The Serpent Wand in Ancient Egypt". *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*. ed. Kasia Szpakowska. 205-225. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006.
- Ritner, Robert K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago: The University of Chicago, 1993.
- Rivlin, Yosef Yoel. *al-Kur'an*. 2 Cilt. Tel Aviv: Hotsaat Dvir, 1987.
- Rogers, J. A. *World's Great Men of Color*. 1. Cilt. New York: Touchstone, 1996.
- Rubin, Uri. *ha-Kur'an*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2005.
- Ruiz, Ana. *The Spirit of Ancient Egypt*. New York: Algora Publishing, 2001.
- Salim, Rana. *Cultural Identity and Self-Presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives: An Inter-textual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period*. Danimarka: University of Copenhagen, Doktora Tezi, 2013.

- Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Semantic Dictionary of Biblical Hebrew*. Erişim 5 Mayıs 2020. <http://semanticdictionary.org/dictionary/main.php?language=en>
- Shaw, Ian - Nicholson, Paul. "Crowns and Royal Regalia". *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. 74-75. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.
- Şamlioğlu, İbrahim Emre. "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılına Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 31-57.
- Şimşir, Muhammet Salih. *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şipal, Kâmuran. *Mısır Masalları*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2010.
- The Egyptian Book of Gates*. çev. Erik Hornung. Zurich: Living Human Heritage Publications, 2013.
- The Geography of Strabo*. çev. Horace Leonard Jones. London: William Heinemann Ltd, 1930.
- Tora ve Aftara: Şemot*. ed. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş., 2017.
- Türkçe Kur'an Mealleri. "Hud Suresi 96. Ayet". Erişim 4 Mayıs 2020. <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=11&ayet=96>
- UCL, University College London. "Prophecy of Neferty". Erişim 25 Nisan 2020. <https://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/nefertytransl.html>
- Wilkinson, Richard H. *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.
- Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumu Meâli*. çev. Abdülkadir Şener vd. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası, Gözden Geçirilmiş 5. Basım, 2016.
- Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri: El-Keşşâf 'An Hakâ'iki Çavâmidı't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. çev. Muhammed Çoşkun vd. 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Zvi Reckendorf, Hermann. *al-Kur'an o ha-Mikra*. Leipzig 1857.

FELAKET DÖNEMLERİNDE DENEYİM MİMARİSİ, ANLAM-KRİZİ VE İSTIRAPLARI DİNİ REFERANSLARLA ANLAMLANDIRMA

EXPERIENCE ARCHITECTURE IN DISASTER TIMES, MEANING-CRISIS, AND EXPLANATION OF SUFFERING WITH RELIGIOUS REFERENCES

BAYRAM SEVİNÇ

Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Trabzon, Türkiye
Assoc. Prof., Bayram Sevinç, Karadeniz Technical University, Faculty of Letters, Department of Sociology

bsevinc@ktu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5923-8505

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
27 Temmuz 2020	27 July 2020
Kabul Tarihi	Accepted
7 Aralık 2020	7 December 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.774316>

ATIF/CITE AS:

Sevinç, Bayram, "Felaket Dönemlerinde Deneyim Mimarisi, Anlam-Krizi ve İstirapları Dinî Referanslarla Anlamlandırma" [Experience Architecture in Disaster Times, Meaning-Crisis, and Explanation of Suffering with Religious References], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (Aralık 2020), s. 951-982.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Experience Architecture in Disaster Times, Meaning-Crisis, and Explanation of Suffering with Religious References

Abstract

Society is a human construction; a system of meaning is established in this built world, as well as an order with reference to it. The sociality of man is also an expression of his desire and tendency towards the construction of nomos. His relationship with society is interactive in the sense that it is a stage in a long story. Mankind becomes effective in the formation of the world with the meaning codes and knowledge stocks they have internalized in the world in which they exist. Religion is the most fundamental element of their attempt to establish and maintain this world. Religion functions as a reference for meaning, especially in marginal periods, just as it did in ordinary times. The marginal situation experienced with the COVID-19 pandemic today faces the desire to be explained and interpreted in line with the human tendency of finding an explanation of events that are the source of pain and suffering. Although it is essentially a philosophical debate, in essence, it has been the subject of sociology since leading sociologists and for the first time discussed by Max Weber on social ground. In this study, the question of theodicy in the phenomenological approaches of Peter Berger and Thomas Luckmann and the place and function of marginal situations in the human search for meaning are questioned. In this context, the findings obtained through the documentation method are evaluated on the basis of the primary claim of the study. As a result, it is determined that individuals and groups do not establish a world based only on felicitous events, and marginal experiences such as death, epidemic, pain, and suffering also function as a source of meaning.

Peter L. Berger and Thomas Luckmann specifically place the issue of meaning, which is the crossroads of the sociology of religion and sociology of knowledge, at the center of their theories. Both the efforts to understand today's epidemic experience and the explanation suggestion of approaches of the theorists in understanding these efforts in sociology shape the problem of this study. Thus, in this study, the issue of meaning in times of crisis has been problematized to test the assertion that "human life does not produce meaning based on events that are only sources of happiness, and marginal experiences are also sources of meaning". According to Berger and Luckmann, the main function of religion is to make sense of the experiences of daily life. Focusing on the notion of order as well as threats to it, this attempt to make sense is collective, not individual; the product it produces is "thin and fragile" and therefore "must be rebuilt continuously. Berger focuses on the function of religion in the context of legitimizing suffering, and according to him, "religion does what a worldview does; justifying the shocking experiences." Luckmann, on the other hand, focuses on the concept of world view in inter-

nalizing the meaning world of the given society and explaining its experiences with it.

Since there is no religious institutional monopoly in modern societies, the individuals have to make their own choice of meaning in pluralism. The meaning crisis, which is especially on the agenda in major events, especially in the current epidemic experience, has a distinctive form for the religious field. The way people make sense of their marginal experiences is shaped by reference to a community of meanings. The existence of a purely individual meaning-world is being questioned. The link between the crisis of meaning and theodicy, the search for an explanation that will be the source of the power to endure the suffering of everyday life, and the demands for its enabler nature are remarkable. The interpretations that define today's society as a risk society also define a ground for understanding the issue of theodicy through the risk argument. A meaningful world means a home for Berger; meaningful, orderly, and safe. "The history of humanity is a history of suffering," says Berger, pointing to the power of nature's suffering, including the epidemic, to shape the story, as it is today. In the final analysis, as seen in Berger and Luckmann's theories, the current COVID-19 outbreak represents an experience in which people seek an explanation and want to make sense of it; this endless effort seems indispensable in the context of the human feeling at home.

Keywords: Sociology of Religion, Marginal Experiences, Meaning-Crisis, COVID-19, Sacred Canopy.

Felaket Dönemlerinde Deneyim Mimarisi, Anlam-Krizi ve İstirapları Dinî Referanslarla Anlamlandırma

Öz

Toplum, bir insanî inşadır; inşa edilen dünyada bir anlam sistemi kurulduğu gibi ona referansla bir düzen de kurulur. İnsanın toplumsallığı aynı zamanda nomos inşasına yönelik arzu ve eğiliminin de bir ifadesidir. Onun toplumla olan ilişkisi, uzun bir hikayedeki bir perde olması bağlamında etkileşimseldir. Varlık bulduğu dünyada içselleştirdiği anlam kodları ve bilgi stoklarıyla dünyanın varlık bulmasında etkin olur. Onun bu dünya kurma ve idame etme girişiminin en temel ögesi dindir. Din, özellikle marjinal dönemlerde bir anlam referansı olarak işlev görmektedir, tıpkı olağan dönemlerde olduğu gibi. Günümüzde bir salgın COVID-19 pandemisi ile deneyimlenen marjinal durum, insanın eğiliminin bir uzantısı olarak açıklanmak ve yorumlanmak isteğine muhataptır; çünkü insan, acı ve ıstırap kaynağı olayların izahına yönelik bir arayış içindedir. İlk defa Max Weber'in sosyal zeminde tartıştığı teodise özünde felsefî bir tartışma olsa da kurucu sosyologlardan beri sos-

yolojinin de konusudur. Bu incelemede Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın fenomenolojik yaklaşımlarında teodise meselesi ve marjinal durumların insanın anlam arayışındaki yeri ve işlevi sorgulanmıştır. Bu bağlamda dokümantasyon yöntemiyle elde edilen bulgular incelemenin temel iddiası düzleminde değerlendirilmiştir. Sonuç itibarıyla birey ve grupların yalnızca mutluluk verici olaylara dayanarak bir dünya kurmadıkları, ölüm, salgın, acı ve ıstırap gibi marjinal deneyimlerin de anlam kaynağı olarak yüksek düzeyde bir işlev gördüğü tespit edilmiştir.

Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, din sosyolojisi ile bilgi sosyolojisinin etkileşime girdiği kavşak olan anlam meselesine kuramlarının merkezinde özellikle yer vermektedirler. Hem günümüz salgın deneyiminin anlaşılmasına yönelik çabalar hem de bu çabaların sosyolojide anlaşılmasında söz konusu kuramcılarının yaklaşımlarının izah önerisi bu çalışmanın problematiğini şekillendirmektedir. Böylece bu çalışmada kriz dönemlerinde anlam meselesi, "insan hayatı salt mutluluk kaynağı olan olaylara dayanılarak anlam üretmez, marjinal deneyimler de anlam kaynağıdır" iddiasını sınamak için sorunsallaştırılmıştır. Berger ve Luckmann'a göre dinin temel fonksiyonu, gündelik hayatın deneyimlerini anlamlandırmasıdır. Düzen nosyonunun yanı sıra ona yönelik tehditlere de odaklanan bu anlam verme çabası bireysel değil kolektiftir; ortaya koyduğu ürün, "cılız ve kırılgandır" ve bu nedenle "sürekli olarak yeniden inşa edilmelidir. Berger, ıstırapları meşrulaştırılması bağlamında dinin işlevine odaklanır ve ona göre "din, bir dünya görüşünün yaptığını yapar; sarsıcı deneyimlerin haklı gösterilmesi. Luckmann ise dünya görüşü kavramıyla insanın verili toplumun anlam dünyasını içselleştirmesi ve onunla deneyimlerini izah etmesine odaklanır.

Modern toplumlarda dinî kurumsal tekel söz konusu olmadığı için çoğulculuk içinde bireyin kendi anlamlandırma tercihini yapması gereği söz konusudur. Günümüz salgın deneyimi başta olmak üzere majör olaylarda özellikle gündeme gelen anlam krizi, dinî alan için belirgin bir form taşır. İnsanın marjinal deneyimlerini anlamlandırması, bir anlam topluluğuna referansla şekillenir. Salt bireysel bir anlam dünyasının varlığı ise sorgulanmaktadır. Anlam krizi ve teodise arasındaki bağ, gündelik yaşamın ıstıraplarına dayanma gücünün kaynağı olacak bir açıklama arayışı ve onun muktedir kılan niteliğine yönelik talepkârlık dikkat çekicidir. Günümüz toplumunu risk üzerinden tanımlayan yorumlar aynı zamanda risk argümanı üzerinden teodise meselesinin anlaşılmasında da bir zemin tanımlamıştır. Anlamlandırılmış bir dünya Berger için bir ev anlamına gelir; anlamlı, düzenli ve güvenli. "İnsanlık tarihi, bir ıstırap tarihidir" diyen Berger, günümüzde yaşandığı gibi salgın dâ-

hil doğadan kaynaklanan acıların öyküyü biçimlendirme gücüne işaret eder. Son tahlilde, Berger ve Luckmann'ın kuramlarında görüldüğü gibi, günümüz COVID-19 salgını da insanın bir açıklama aradığı ve anlamlandırmak istediği bir deneyimi temsil etmektedir; bu bitimsiz çaba, insanın kendini evinde hissetmesi bağlamında vazgeçilmez görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Marjinal Deneyimler, Anlam Krizi, COVID-19, Kutsal Kubbe.

Giriş

21. yüzyılın kaderini belirleyeceği ifade edilen salgınlardan birini (COVID-19) deneyimlemekteyiz; bireysel ve sosyal düzlemin iç içe geçtiği bu salgın, küresel niteliğinin temsil ettiği gibi makro bir ilişkiel ağda oluşmaktadır. Bir sosyal değişme kaynağı olarak işlev gören bu salgın (COVID-19) dolayısıyla toplumsal yapının dönüşüp dönüşmeyeceği tartışılmaktadır. Feodal düzenin yıkılışının temel bir faktörü olarak konumlandırılan veba gibi güçlü etkileri olan salgınların toplumların örgütlenme türünü değiştirdiğine dair tarihsel veri, bu sorgulamanın kaynağıdır. Literatürde maddi veya ideal alanın sosyal değişme üzerindeki etkisi günümüzde beden ve düşünce üzerinden işlemekte ve fikirlere ağırlık veren Weberyen yaklaşımın dikkat çektiği¹ gibi sosyal değişme bireylerin dinî perspektiflerinin salgını nasıl yorumladıkları ve ilişkili olarak deneyimledikleri ile şekillenmektedir. Max Weber'in *anlam* ve *anlama* kavramlarına yönelik ilgisi, dünya görüşü ve hayatın biçimlenmesine dair yaklaşımının dinî alanda da etkin bir çerçeve oluşturur. Onun inanç bunalımına yönelik tartışmasında sarf ettiği "aslında, yakın bir tarihte binlerce Alman işçisine uygulanan bir anket, onların Tanrı fikrini reddetmelerinin bilimsel kanıtlar değil, ilahî takdir fikrini sosyal düzenin adaletsizliği ve kusurluluğuyla uzlaştırmada zorlanmaları tarafından güdülendiği gerçeğini ortaya çıkardı" ifadesi, aynı zamanda bilgi türlerinin insanın varoluş sürecindeki konumuna yönelik bir tanımlamadır.² Dinin salt rasyonel bir işleve indirgenemeyeceğine dair ilk dönem analizlerinin gösterdiği gibi ona göre kutsalın anlam üreten veçheleri özgül bir doğaya sahiptir.³ Esasen kutsal-toplum ilişkisindeki (sosyal teoloji) farklı anlama ve anlamlandırmaların göster-

¹ John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*, çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli (Antalya: Lotus Yayınevi, 2015), 186.

² Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2013), 1/650.

³ Talcott Parsons, "Din ve Anlam Problemi", çev. M. Ali Kirman, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017), 255.

diği gibi kriz dönemlerinde arayışlar aynı düzlemde bile çok farklı biçimler alabilmektedir.⁴

Doğanın bir parçası olan insan, kendine temel referansı bir *dünya görüşü* olan kültür adlı ikinci bir doğa inşa eder; “Dünya görüşü dünyanın ve dünyadaki yaşamımıza ait anlamlandırmaların (Sinndeutung) bütünüdür (bilgi sorunu olarak). Doğaldır ki, yaşamımızı şekillendirdiğimiz değerler de buraya aittir (irade sorunu olarak).”⁵ Birçok alt boyutu bulunan dünya görüşü, hayatın bütün boyutlarını kapsayan genel bir tanımlamadır. Anlam kaynağı olarak dünya görüşü birçok bilgi türü gibi bilimi de referans alır. Sosyolojinin kurucu isimlerinin bilimin temel referans olacağı ve kendisinin dışındaki bütün bilgi türlerinin üstünde olduğu bir hiyerarşide bulunacağına dair öngörüsü, aynı zamanda sekülerleşmenin artarak nihai formuna ulaşacağına ve dinin bir anlam referansı olarak güç ve önemini yitireceğine dair bir anlatıydı. Auguste Comte’un üç hal yasasındaki “sonsuzca kadar bilimsel çağda” yaşanılacak evreye geçildiğine dair iddiasının aynı zamanda “dünyanın sırrı”nın keşfine ilişkin olduğunu düşünen Werner Sombart, “[b]ilim yardımıyla ‘dünyanın özünde ne gizlediğini’ asla öğrenemeyeceğimizi biliyoruz”⁶ ifadesiyle bilimsel olanın dışındaki bilgi türlerinin çağdaş zeminine işaret eder. Özellikle değerler alanıyla ilişkili tartışmada kanıtlanabilirliğin ötesinde “felsefi veya dinî bilgi alanına ait” oldukları için farklı bir değerlendirme gerektirdiklerini düşünür.⁷

20. yüzyılın cihan harpleri bittiğinde klasik dönemin kuramcıları vefat etmiş olduğu gibi onların zımnî kabulle referans kişiler olmasının yanında yeni isimler kimlerdir sorgusu da belirmiştir. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann özellikle meta-teori olarak tanımlanan kuramsal katkılarıyla din sosyolojisi için öne çıkmış isimlerdendir. Birlikte yazdıkları ve 1966 yılında yayımlanan *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı eserlerinin bilgi sosyolojisindeki önemi, 1967’de Berger’in aynı yöntemle yalnız telif ettiği *Kutsal Şemsiye* adlı eserin din sosyolojisindeki önemini inşa etmiştir.⁸ Berger, önceki yaklaşımını ampirik verilerle revizyona tabi tutmuş, sekülerleşme konusundaki yorumunu detaylandırıp

⁴ İsmail Şık - Yusuf Gökçalp, “Sosyal Teoloji Bağlamında ‘Mehdilik’ Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Afgâni Karşılaştırması”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 511, 524-6.

⁵ Werner Sombart, *Dünya Görüşü, Bilim ve Ekonomi*, çev. F. Tepebaşılı, yay. haz. T. Akgemci (Konya: Çizgi Kitabevi, 2004), 1.

⁶ Sombart, *Dünya Görüşü*, 11-2.

⁷ Sombart, *Dünya Görüşü*, 13.

⁸ Linda Woodhead, “Introduction”, *Peter Berger and the Study of Religion*, ed. Linda Woodhead vd. (London/New York: Routledge, 2001), 1.

değiştirmiş ve nihayetinde insanların bazı istisnaî bölgeler (Avrupa) dışında modern dönemde hâlâ yeni tarzda dindar olabileceklerini savunmuştur.⁹ Bu desen, günümüzde salgının analizi (COVID-19) için kuramsal bir alet çantası olarak görülebilir. O ve meslektaşının “[g]ündelik hayat birbirlerine bağlanmış sayısız sosyal eylem zincirlerinden ibarettir ve kişinin bireysel kimliği yalnızca bu eylem içerisinde biçimlenir” şeklinde konumlandıkları yapılaşmış hayat desenlerinin anlam odaklı oluşu, önem arz eder. Onlara göre “[y]alnızca öznel kavrayışlar anlam inşasının temelindedir. Anlamın basit katmanları bir kişinin öznel tecrübesinde oluşturulur. Anlamın daha yüksek katmanları ve anlamın daha karmaşık yapısı ise sosyal eylem içerisindeki öznel anlamın nesneliliğine bağlıdır.”¹⁰ Bir dünya inşa etmek ve deneyimleri anlamlandırmak toplumsallığın temel formunu biçimlendirdiği için topluma dair analizlerde -günümüz pandemisinde olduğu gibi- felaket döneminin getirdiği aşikâr kılmanın olgulara izah referansı olması önem taşır. Bu incelemenin önemi de toplumun olağanüstü dönemlerde anlaşılmasına dair kuramsal çabalardan birini değerlendirmesindedir. Bu amaçla inceleme nitel bir desenle dokümantasyon yöntemine dayanarak Peter Berger ve Thomas Luckmann’ın fenomenolojik yaklaşımlarında ele alındığı biçimiyle teodise meselesini ve marjinal durumların insanın anlam arayışındaki yer ve işlevini sorgulamıştır. Söz konusu kuramcılarının temel eserleri belirlenen tema doğrultusunda içerik analizine tabi tutulmuştur.

1. Dinin Toplumsal Konumu ve Kriz Dönemleri

Berger, dini, insanı hem aşan hem de içine alan bir düzen nosyonu üzerinden tanımlar.¹¹ Buradaki temel faktör, dünyayı anlamlandırmadır; bir diğer ifadeyle Tanrı’yla ilişki araçsal, anlam üretme ise temel amaç olarak konumlandırılır.¹² Anlam üretimi bir ihtiyaçtan çok, “belirleyici bir nitelik” olarak görülür ve bu arayış tekil bir güzergahta son bulan bir süreçten ziyade sürekli bir çabayı ifade eder. Kendi perspektifinin sonucu olarak bu anlamın biyolojik kökene dayanan eksiklik hissiyatının ivmelediği bir inşa olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.¹³ Düzen nosyonunun yanı sıra ona yönelik tehditlere de odaklanan bu anlam verme çabası bireysel değil kolektiftir; ortaya koy-

⁹ Woodhead, “Introduction”, 2.

¹⁰ Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 24.

¹¹ Peter L. Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi,” *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I*, drl. ve çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 128.

¹² Robert A. Segal, “Clifford Geertz, Peter Berger ve Din: Farklı ve Değişen Görüşleri”, *Toplum Bilim Yazıları*, drl. ve çev. Adil Çiftçi (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 138.

¹³ Segal, “Clifford Geertz, Peter Berger”, 139.

duğu ürün, “cılız ve kırılıgandır” ve bu nedenle “sürekli olarak *yeniden inşa edilmelidir*.”¹⁴ Berger, ıstırapların meşrulaştırılması bağlamında dinin işlevine odaklanır. Ona göre “din, bir dünya görüşünün yaptığını yapar; sarsıcı deneyimlerin haklı gösterilmesi.”¹⁵ 20. yüzyılın son çeyreğini dinî rekabet üzerinden okuyan Berger, önceleri verili olan dinin artık bir tercih meselesi olduğunu ve rekabet ortamının getirdiğı görelilikte bunun zor bir deneyimi ifade ettiğini savunur; böylece (*Melekler Hakkında Söylenti*, 1970, eserinden sonra) “dinin öznel dayanağını artık kabul eden Berger ondan beklenen işlevi de meşru kabul eder: *Hayata anlam vermek*.”¹⁶

Aşkınlık kategorisini organizmanın varlığından yola çıkarak tanımlayan Luckmann’a göre “Dünya Görüşü, bir topluma doğan beşerî organizma için nesnel ve istikrarlı bir olgudur.” Onun analizi de tıpkı Berger’inki gibi kişinin içinde doğduğu topluluğun verili olarak sunduğu anlam dünyasının içselleştirilmesiyle oluşan bir bilinç ve vicdan ve oradan devşirilen bireyselleşme odaklıdır. Edinilen “Dünya Görüşü, şahsi kimliğin kurucu unsurudur.”¹⁷ Dolayısıyla bireysel dindarlık formu, istikrarlı bir düzen sağlayan resmî dinî sistem içerisinde sosyalleşme sürecinde edinilen tutarlı bir anlam sisteminin sonucu olarak görülmektedir. Böylece başarılı sosyalleşme süreci tarihsel bir dinî kurum tarafından gerçekleştirilen bu eylemin birey için içselleştirme anlamına geldiğı ve pre-modern topluluklarda daha tutarlı ve istikrarlı iken modern dönemin rekabet (farklı sembolik evrenlerin yarışması) ve görelilik gibi fenomenlerin etkisiyle daha kırılıgandır olduğu dile getirilebilir. Toplum-sallaşma sürecinden edinilen Dünya Görüşü’nün etkisiyle şekillenen bilincin niteliklerinden bir diğeri, anlam hiyerarşisi ve onunla inşa olan “öznel alaka sistemidir.”¹⁸ Böylece “şahsi bir kimliğin temelini oluşturan içselleşmiş alaka sistemi” evrensel bir fenomenin özgül toplumsal formlarda edinilmesi neticesinde dünyayı yorumlayan ve anlamlandıran bir işlev yüklenir.¹⁹ Bu tür bir yorum sistematiğı -bu makalenin odağına aldığı konu gibi- sosyal değişimin etkisiyle nesiller arasında farklılıkları deneyimler. Bir diğere ifadeyle bir neslin nihaî anlam üzerinden yorumladığı bir mesele sonraki nesil için aynı

¹⁴ Segal, “Clifford Geertz, Peter Berger”, 141.

¹⁵ Segal, “Clifford Geertz, Peter Berger”, 150.

¹⁶ Segal, “Clifford Geertz, Peter Berger”, 154-5; Berger, sekülerleşme dine çok az (too little) yer verirken çoğulculuğun çok fazla (too many) yer verdiğini belirtir, rekabeti bu düzlemde tartışır. Peter L. Berger, “Orthodoxy and Pluralistic Challenge”, *Greek Orthodox Theological Review* 48/1-4 (2003), 35.

¹⁷ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun vd. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 127.

¹⁸ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 128-38.

¹⁹ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 136.

konumda olmayabilir ve sosyal değişme, “resmi model ile bireysel dindarlık arasında” bir uyumsuzluk gelişmesine neden olabilir.²⁰ Bu modele göre “‘din’ ve ‘dünyanın’ çatışan veya en azından farklı gereksinimlerinin bireyi zaman zaman ‘durup’ düşünmeye tahrik” eder. Sürecin sonucunda “iman sıçraması”, “açıkça seküler bir değer sisteminin formülasyonu” gibi farklı çözümlere varıldığı savunulur. Nihayetinde sosyal değişme ve uyumsuzluk arasındaki bu etkileşimde önceki neslin resmî formu sonrakinde başka bir resmî formla değiştirebilir.²¹

Bireyin dünyaya yaklaşımı ve hakkındaki düşüncesi, kendi özgün doğasının yanı sıra onu kuşatan sosyal mutabakatla da ilişkilidir; bu nedenle onun dünya görüşünün içeriği etrafındaki kişilerden edindiği boyutlarla da şekillenir. Örneğin sağduyu kavramının ifade ettiği gündelik, sıradan ve düzensiz (bilimsel bilgiye kıyasla) bilgi, başkalarının kaynak olduğu ve tasdik ettiği bir yapıya sahiptir.²² Bireyin sosyal ilişkilerinin düzenlendiği sosyal tanımlar üzerinden işleyen toplumsal yapı, aynı zamanda onun için bir makuliyet çerçevesidir. Bir diğer ifadeyle “birey bu yapı içerisinde kaldığı sürece söz konusu dünya tasavvuru ona makul görünecektir.”²³ Bu makuliyetin içeriğinin inşasında ve teyidinde dinî alanın etkisi önem arz eder. Özellikle hakikate dair konuşmaların, zımnî veya aşikâr bir makuliyet ifadesi içeren dünya görüşünün dinî teyitleri içerdiği dile getirilebilir.²⁴ Dünya görüşlerinin temel arzu ve hayatiyeti; tutarlılık ve devamlılık niteliklerini sağlamalarına bağlıdır. Bu nitelik, pre-modern dönemde modern döneme göre daha yoğun ve yüksektir; “Modern toplumlar, doğaları gereği, çok farklılaşmışlar ve bölünmüşlerdir ve yine aynı zamanda, bölünmüş alt toplumları arasında ileri düzeyde iletişime izin vermektedirler.”²⁵ Berger, modern dünyanın çoğulcu yapısını söz konusu dinî geleneklerin makuliyet yapısının gücünü zayıflatan en önemli faktör olarak görür.²⁶ Öte yandan Berger, çağın iç içeliğinin hükmünü “ben sosyolojinin bugün uluslar ve kültürler arası bir disiplin olmak zorunda ol-

²⁰ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 141.

²¹ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 145-6.

²² Peter L. Berger, *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi*, çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 66.

²³ Berger, *Melekler*, 67.

²⁴ Berger, *Melekler*, 69.

²⁵ Berger, *Melekler*, 76; Berger ve Kellner, “insanın hayatını temelde sohbet içinde yaşadığı söylenebilir” ifadesiyle toplumsallığın süreğen ilişkilerinin hayatı biçimlendirme gücüne işaret eder; çünkü “dünyanın gerçekliği ‘anamlı ötekiler’le yapılan sohbet yoluyla edinilir/korunur.” Peter L. Berger - Hansfried Kellner, “Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Abhandlung zur Mikrosoziologie des Wissens”, *Soziale Welt* 16/3 (1965), 222.

²⁶ Berger, *Melekler*, 78.

duğu kanaatindeyim”²⁷ ifadesiyle dile getirir. Benzer şekilde, çoğulcu ortam ve durumun içinde inançlı kalınabilmesinin de teolojileştirmelerin de “birlik şuuru içerisinde” gerçekleştirilmesine bağlı olduğunu belirtir.²⁸

Dinî doktrinlere dayanılarak inşa edilen düzenlerin istikrar ve sürekliliği yeniden üretim pratiği üzerinden sergilenen döngü ile sağlanır; böylece “kozmosun kutsal düzeni kaos karşısında tekrar tekrar tasdik edilir.”²⁹ Dolayısıyla nomos yani yasa üzerinden inşa edilen ve kaos tarafından tehdit edilen düzenin yeniden inşası çabası, konuyla ilgilenen herkesin teodise meselesine yönelmesini beraberinde getirir; kapsam, tutarlılık (akılcılık), açıklama gücü gibi farklılar olsa da. Anlamlandırılmış ve anlamlandırma vaadi taşıyan bir gerçeklikle inşa edilmiş düzene matuf bu tür bir çaba, toplum-birey ilişkisi açısından özgül bir tutuma referansla şekillenir: “Bu tutum, ben’in toplumun düzenleyici gücüne teslim olmasıdır. Farklı bir deyişle, her düzen ferdiyetin bir aşkınlığını icap ettirir ve böylece *ipso facto* bir teodisiyi gösterir.”³⁰ Böylece toplum, “anamlı düzen” inşa ve vaadiyle varlık bulurken bireyi bu atmosferde kuşatarak onun deneyimlerine -özellikle keder dolu olanlara- ve hayatına anlam katma vaadi taşır. Toplumun bu aslî yönü, geçiş ayinleri düzenleyen iptidâî formda süregelmiştir; açık ve örtülü teodise şeklindeki bir ayrımla kapsam daha net olacaktır. Esasen burada bireyin kendine dair doğru görüşünü sağlamaya çalışan toplumun sunduğu bir bakış açısı söz konusudur. Böylece birey “kendini ‘doğru olarak’ görür, bir bakıma kendi toplumu tarafından tanımlandığı biçimiyle gerçekliğin insicamına uygun olarak görür. O, ‘doğru olarak’ acı çekmeye ehil kılınır ve deyim yerindeyse, sonunda, ‘doğru’ bir ölümü (veya denile geldiği gibi ‘güzel bir ölüm’ü) hak edebilir.”³¹

Esasen ölüm meselesi, Berger’in kuramı için, tarihsel sürecin tanıklık ettiği toplumların metafiziğe yönelmelerinin temellerinden biridir. Berger bu durumu; “insan hayatının her zaman, bir gündüz- tarafı ve bir de gece- tarafı olmuş, kaçınılmaz olarak da insanoğlunun dünyada olmakla pratik gereksinimleri bulunduğundan dolayı, gündüz tarafı insanoğlunun en güçlü ‘gerçeklik vurgusu’ olmuştur. Fakat gece tarafı, dualarla defedilse bile nadiren inkâr edilmiştir” ifadesiyle formüle eder ve “sekülerleşmenin en şaşırtıcı sonuçlarından biri de, bu inkâr olmuştur” yorumuyla modern insanın konumla-

²⁷ Berger, *Melekler*, 15.

²⁸ Berger, *Melekler*, 120.

²⁹ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 122.

³⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 124.

³¹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 125.

nışındaki farkı dile getirir. Ona göre “modern toplum geceyi bilinçten mümkün olduğunca uzaklaştırmıştır” ve bunun en belirgin teması ölüme yönelik tutumdadır. Bu tutumun bir başka sonucu, “hayatımın gayesi nedir?” gibi soruların anlamlılığının inkarına yönelik felsefi üretimlerin (özellikle Anglo-Saxon bölgesinde) ortaya çıkmasıdır. Ona göre metafiziğin hem inkârı hem de değersizleştirilmesi, nihayetinde “derin bir güçsüzleştirme oluşturmaktadır” ve bu nedenle uzun süre devam ettirilmesi güçtür.³²

Din ve gündelik yaşam arasındaki etkileşimin önemli bir boyutu, bilgi kategorisi üzerinden oluşur. Bir diğer ifadeyle Berger, insanın sosyalliğinin bir uzantısı olarak düşünce ve bilgi tarzlarını da başkalarıyla birlikte oluşan bir varlık alanı olarak görür. Berger’in vurguladığı gibi, makul bilginin başkalarının onayıyla oluşması meselesi ve verili bilginin yaygınlığı, insanın güven duygusuna yönelik arzusunun da bir boyutudur.³³ Sıradan bir inanan gibi “teolog da, sosyalleşme sürecinin ürünüdür. Onun ‘bilgi’si sosyal olarak istihlal edilir, sosyal dayanışma ihtiyacı içindedir ve bu yüzden sosyal baskılar karşısında savunmasızdır.”³⁴ Öte yandan geleneksel toplum sonrasında “Kişisel kimlik, esas olarak özel bir fenomen haline gelir. Muhtemelen bu, modern toplumun en devrimci bir özelliğidir. Kurumsal parçalanma, bireyin hayatında geniş alanları yapısızlaştırılmış ve anlamın kapsamlı biyografik bağlamını da belirlenmemiş olarak bırakır.”³⁵ Modern dönem, bireyin tercihleriyle özel alanda deneyimlediği, dolayısıyla “geleneksel ve özgül olarak dinî temsillerin” varlığının yanı sıra tüketici kültürünün etkisinin hissedildiği bir dindarlık alanını da tanımlar.³⁶ Kurumsal dindarlığın yapılaşmış modellerinden uzak bir deneyimi ifade eden bu bireysel dindarlık, aynı zamanda bir otorite ve meşruiyet farklılaşmasını ifade eder. Bir muhalif form olarak da okunabilen bu oluşumun kurumsal destek ve onay görme sorunu, aynı zamanda “zahiri desteğin yokluğunda, ‘nihai’ anlamın öznel olarak inşa edilen ve eklektik sistemleri birey için, bir çeşit kararsız bir gerçekliğe sahip olacaktır.”³⁷

Sembolik evren, Luckmann ve Berger’in, Durkheim’in din olarak tanımladığı olguyu yani anlam dünyasını ifade etmek için kullandıkları kavram-

³² Berger, *Melekler*, 114-5. Berger, bu meseleyi tartışırken antropolojiden bir teoloji üretme çabalarını ve sonuç vermeme durumunu dile getirir. Vecd ve metafizik gibi öğelerin insan hayatındaki yerine dair argümantasyon söz konusudur; eski form terk edilse de yeni form arayışları veya yeniden keşifler gözlemlenmektedir.

³³ Berger, *Melekler*, 32.

³⁴ Berger, *Melekler*, 35.

³⁵ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 158.

³⁶ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 159-60.

³⁷ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 168.

dır.³⁸ Luckmann'ın ifadesiyle "sembolik evrenler, gündelik hayatın tecrübelerini gerçekliğin 'aşkın' bir düzeyiyle ilişkilendiren nesnelleşmiş anlam sistemleridir."³⁹ Dolayısıyla toplumsal ontoloji içinde nesnelleşen bir anlam sistemi olarak sembolik evren, diğer anlam sistemlerinden farklı olarak bireyin tecrübelerini aşkın bir referansla anlamlandırır. Böylece güncel varlık alanı olarak öznel tecrübeler ancak bir sosyal sistemle yorumlandıklarında yorumsal bir şemayla anlam kazanmaktadır. Durup üzerinde düşünülerek anlamlandırılabilen tecrübeler öylece geçmişin tortuları olan yorumlayıcı şemalarla olan dinamik ve karşılıklı ilişki ile şekillenir.⁴⁰ Bu ilişki, esasen insanın biyolojik organizmayı aştığı ve bir ben olarak gelişmesini mümkün kılan biyografi sahibi olabildiği tutarlılık içinde konumlanmasını mümkün kılmaktadır; zira "bir insan organizması, kendi başına anlam yaratamaz. Başka bir deyişle, bireysel bir Ben olarak gelişemez."⁴¹ Bu tür bir referans olan "anlam-sistemlerinin tarihsel var oluşu, birbirini takip eden nesillerin evrenin inşa edici eylemlerinin sonucudur." Nihayetinde kişinin içinde doğduğu bu anlam sistemlerini "Dünya Görüşü" olarak adlandırır.⁴²

Dini insan varoluşunda merkezi meselelerden biri⁴³ olarak gören bu düşünürlerin onu ele alışı da birey-toplum etkileşiminde (Durkheim'in *homo duplex* yani çift yönlü insan analizinin işaretidir bu) ve sosyal olarak inşa edilen anlam dünyasında konumlanır. Dahası, sosyal değişme ve sosyalleşme konularıyla ilintili olarak ele alınan din, bir yandan gündelik hayatın süregelen nizamıyla ilişkili olarak görülürken öte yandan bireyi ve toplumu aşan bir bütünleşme ve düzenin niteliği olarak görülür.⁴⁴ Öte yandan din sosyolojisinin temel görevlerinden birinin sosyal değişme ve modern toplum ilişkisi olduğu ifade edilir.⁴⁵ Gündelik hayat ve eylemler için bir "bağlam, referans ve amaç" sunan anlam, insanın gerek duyduğu bir öge olduğu gibi "anlamlandırma hem toplumsalı gerektirir hem de inşa eder."⁴⁶ Anlam vermek, aynı zamanda

³⁸ Ali Coşkun - Ejder Okumuş, "Thomas Luckmann'ın 'Görünmeyen Din' Kuramı", *Görünmeyen Din*, Thomas Luckmann, çev. Ali Coşkun vd. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 13.

³⁹ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 95.

⁴⁰ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 96.

⁴¹ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 98.

⁴² Luckmann, *Görünmeyen Din*, 104-5.

⁴³ Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2014), 59.

⁴⁴ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 57-8.

⁴⁵ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 66.

⁴⁶ J.M. Barbalet, "Boredom and Social Meaning", *British Journal of Sociology* 50/4 (Aralık 1999), 631.

bir afetme eylemidir;⁴⁷ onun inşası, modern dönemin kurumsal başatlığın yitiminde çoğulcu bir rekabete dayanır.⁴⁸ Doğa ve işleyişine dair modern felsefi düşüncede, Leibniz'le anılan ve sonrasında çokça tartışılan “Tanrı'nın Masumluluğu” meselesi (onunu ifadesiyle “yaratabileceği tüm mümkün dünyaların en iyisi”), şeylerin doğasına dokunamaması gibi katı bir varsayıma dayandırılır. Bu zorunluluk tanımı, önleyebileceği kötülüklerin de izahı olarak mekanik bir anlatım ortaya koyar.⁴⁹

2. Olağanüstü Dönemlerde Anlam Krizi

20. yüzyılın iki cihan harbinde kaybettiği nüfus kadar (belki daha fazla) zarar veren influenza, günümüzde biyo-ekonomik küreselleşme kavramı çerçevesindeki tartışmalara konu olmaktadır. Veba gibi önceki yüzyılların salgınlarının göç, ticaret vb. yollarla yayılmasının ötesinde gelişen küresel riskin ulaşım ile birçok kanaldan (turizm, ticaret gibi) ortaya çıktığı ve coğrafi yalıtılmışlığın yok olduğu gözlemlenmektedir. Sınırların silikleşmesi olgusu hem hız hem de yaygınlık açısından önem taşıyan küresel salgın olasılığını inşa etmiştir. Hatta Turner'ın yorumu kabul edilirse, “küresel grip salgınları artık neredeyse anında yayılmaktadır” denilebilir. Böylece anındalık niteliğiyle ve yüksek bir hızla tanımlanan salgınların oluşturduğu kaygı ve korku düzeyi gibi onunla mücadeledeki etkinlik meselesi de öne çıkmaktadır. Hastalıklardan (disease) ziyade felaketlerle (disasters) uğraşılan bir biyo-ekonomik küreselleşme durumunda kimsenin izole olamaması, sorunla mücadelenin de küresel olmasını zorunlu kılmakta ve böylece koordinasyonun güçlüğü söz konusu olabilmektedir. Bakterilerden ziyade virüslerin etkin olduğu günümüzde geleceği ipotek altına alan bir korku iklimi söz konusudur. Hız ve yaygınlıkla birlikte, nitekim SARS virüsünün yayılması Dünya Sağlık Örgütü tarafından “jet hızı”⁵⁰ kavramıyla betimlenmişti, ilaç endüstrisinin zayıf konumu da meselenin şiddetini arttırmaktadır. Salgınlarla yönelik yorumlar veba deseninin gelecekte bizi bekleyen yeni vebalar (salgınlar) olarak metaforlaştırılmasını ortaya koyduğu gibi demografik kayıplar için yapılan tahminlerde milyonlarla ifade edilen sayıların dile getirilmesi⁵¹, 21. yüzyılın bu korku ve kültürüyle birlikte şekilleneceği intibasını oluşturmaktadır.

21. yüzyılda kaynakların tüketimiyle birlikte ortaya çıkan ve teknoloji-

⁴⁷ Barbalet, “Boredom and Social Meaning”, 632.

⁴⁸ Peter L. Berger vd., *The Homeless Mind* (Middlesex: Pelican Books, 1974).

⁴⁹ İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 84.

⁵⁰ Bryan S. Turner, “The Futures of Globalization”, *The Blackwell Companion to Globalization*, ed. George Ritzer (Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 683.

⁵¹ Turner, “The Futures of Globalizations”, 684.

nin ilerlemesiyle umulanın gerçekleşmemesine neden olacak bir çatışma kaynağından bahsedilmektedir. Bu minvalde özellikle çevresel kaynakların tüketimiyle oluşan krizin mevcut siyasal sistemlerin ekonomik hayatının mühim bir belirleyici faktörü olacağına dair analizlerin yanı sıra doğal afetler tanımlamasıyla örgütlenme ve tedbir açısından eksiklikler çerçevesinde bir tartışma da söz konusudur. Sözcüleri "2004 tsunamisinde can kaybı kısmen erken uyarı sisteminin bulunmamasının bir sonucuydu" şeklinde yorumlar yapılmaktadır. Küreselleşmenin ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkacak felaketler de geniş çaplı olarak kurumsal çöküşler (ekonomi başta olmak üzere), sosyal çözülme ve sivil veya askerî çatışma şeklinde olumsuz bir tablo öngörülmektedir. Bir başka söyleyişle, teknolojinin gelişimiyle umut bağlanan bütün refah beklentilerine rağmen, kaynakların tüketimiyle birlikte başlayacak kıtlık, bir çatışma kaynağı olarak öngörülmektedir. Turner'a göre "[h]arp ve harap (war and waste), küreselleşmenin geleceklerinin önemli itici özellikleri olacaktır."⁵² Her ikisinin de ıstırapı imlediği yerde, Weber'in "uhrevi kurtuluşun belirgin içeriği temelde dünyevi yaşamın fiziksel, psikolojik ve sosyal açılarından kurtuluşu ifade edebilir"⁵³ yorumunda dile gelen bir kurtuluş ve anlam arayışı söz konusu olur. Bu arayışta bilgi kategorileri ya da farklı alanlar arasındaki etkileşim, desenin oluşmasının temel zemini olur. "Modern toplumların gündelik hayatı, gittikçe artan bir biçimde, bu tür 'ithallerle' şekillenir: Kitle iletişim araçları, uzmanlık bilgilerini popüler bir form içerisinde dağıtır ve insanlar bu bilginin uygun parçalarını alarak, onları kendi deneyim depolarıyla birleştirirler."⁵⁴

2.1. Deneyim Mimarisi ve Anlam

Günümüzün bireyselleşmiş toplumunda⁵⁵ deneyimlerin anlamlandırılması için hangi stoklara başvurulacağı meselesi, özellikle yeni medya araçlarının ve mecrasının etkili olduğu gündelik hayatta ve salgın deneyiminde (ör. COVID-19), toplum olmanın neliğine yönelik bir soru ortaya çıkmaktadır. Berger ve Luckmann'a göre "[b]ütünüyle ortak değerlerden ve paylaşılmış gerçeklik yorumlarından soyutlanmış bir toplum düşünülemez."⁵⁶ Onlara göre "[a]nlam, insan bilincinde -yani bir beden içerisinde bireyleşen ve bir şahıs olarak sosyalleşen bireyin bilincinde- inşa edilir."⁵⁷ Bir diğer ifadeyle anlam, "kendi

⁵² Turner, "The Futures of Globalizations", 689.

⁵³ Weber, *Din Sosyolojisi*, 268.

⁵⁴ Berger - Luckmann, *Modernite*, 27.

⁵⁵ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 9-24.

⁵⁶ Berger - Luckmann, *Modernite*, 40.

⁵⁷ Berger - Luckmann, *Modernite*, 20.

kendine var olmaz, daima bir referans noktası vardır.”⁵⁸ Deneyim mimarisi, bireyin (tekil ve toplulukça) hayatına dahil olan olayları “toplumun anlam rezervlerinden elde edilen deneyim ve eylem şemaları aracılığıyla” yorumlayıp yaşadığını savunur. Bu deneyim eğer çocuk yaşlarda ise aynı zamanda bir konumlanma ve kimlik meselesi olur. Bir diğer ifadeyle içinde doğduğu “yaşam topluluğu” onun için aynı zamanda bir “anlam topluluğu”dur. Etkileşim formlarının süreçlediği yaşam toplulukları, aynı zamanda istikrarlı toplumsal ilişkiler ve sosyal düzenlilik için kaynaktır.⁵⁹ Toplumsal yaşamın yorumlanmasında dinin anlam kaynağı işlevi, Berger ve Luckmann tarafından, kurumsal öncelikler düzleminde birincil/merkezî (pre-modern dönemdeki kilise gibi) veya ikincil olma şeklindeki ayrımla tartışılmıştır. Birey ve toplum arasındaki aracı kurum analizlerine referansla yapılan bu sorgulama, anlam stoklarının öncelikli işlev yüklenişini tartışmayı amaçlar; nihayetinde modern dönemle birlikte ikincil aracı kurum haline gelen bir din yorum ortaya çıkar.⁶⁰

Birey, toplumun bir üyesi ve toplumsal bir varlık olarak gündelik hayat deneyimlerini ve genel hayat anlayışını toplumsalın ona sunduğu bilgi stoklarına dayanarak anlamlı bir halde görür. Bu anlamlandırma, aynı zamanda kurumların işleyişiyle de ilişkilidir: “Toplumsal olarak nesnelleştirilen ve işlenen anlam stokları, tarihsel anlam rezervlerinde ‘muhafaza edilir’ ve kurumlar tarafından ‘yönetilir’ler.”⁶¹ İnsanın nasıl tanımlandığı meselesi de burada belirleyicidir. Söz gelimi “modern toplum genellikle tıbbi-endüstriyel bir kompleks olarak tanımlanır, çünkü insan vücudu sırayla emtia haline gelen parçalara ayrılabilir.”⁶² Bu tür yaklaşımın yanı sıra ahlaki özne olarak insan tanımı kadimden beri dinî alanda yaygın bir tutumdur. Burada kurumlar, verili otorite konumlarıyla da ilişkili olarak özellikle geleneksel toplumlarda “görece tutarlı bir anlam hiyerarşisini hem üretme hem de yayma konusunda” etkindir.⁶³ Modern toplumların doğasından kaynaklanan çoğulculuk ve ilişkili göreliliğin getirdiği sorgulamalardan neş’et eden anlam krizi tanımlaması, aynı zamanda aracı kurumlar dolayımıyla önleyici bir işlem anlatımını da içerir. Krizlerde iyileştirici (terapötik) işlev yüklenen aracı kurumlar, bireyin hayatında etkin olma arzusu taşımaktadır.⁶⁴ Bir zamanlar dinî kurumların

⁵⁸ Berger - Luckmann, *Modernite*, 21.

⁵⁹ Berger - Luckmann, *Modernite*, 32-3.

⁶⁰ Berger - Luckmann, *Modernite*, 76-7.

⁶¹ Berger - Luckmann, *Modernite*, 31.

⁶² Turner, “The Futures of Globalizations”, 685.

⁶³ Berger - Luckmann, *Modernite*, 28.

⁶⁴ Berger - Luckmann, *Modernite*, 88; Berger, *The Many Altars of Modernity*, 64.

sahip olduğu tekelleri modern çoğulculuk tarafından yerinden edilince tercih mekanizmaları ve rekabet üzerinden işleyen yeni bir olgu söz konusu olur.⁶⁵

Bir izah yani kötülüklerin aklileştirilmesi çabası olan teodise, dünyanın sorunlarına açıklama getirmekle anlamı tehdit eden felakete yaklaşımı bütünlüklü bir sistem içinde konumlandırır; zorunlu olarak bireyi mutlu etmesi gerekmez. Özünde o bir dinî meşrulaştırımdır; yani kötülükler için bir ilahî adalet meselesi.⁶⁶ Meredith McGuire'in ifadesiyle, insan hayatındaki "en kudretli, en derinden hissedilen ve en etkili güçlerden biri olan din"⁶⁷ sosyal zeminde incelendiğinde kurumsal yapının yanı sıra bireyin dinî yaşantısı da dikkate alınmalıdır.⁶⁸ Teodise yani "anlam-tehdit edici deneyimler için tatmin edici açıklamalar" özelinde bakıldığında "her din, nihai anlamdaki sorularla ilgilenir ve doğal dünyada cevabı olmayan hayati insani endişeler için cevaplar sağlar"⁶⁹ şeklindeki yaygın analizin de işaret ettiği gibi acı, ıstırap ve ölüm fenomenlerinin izah ve anlamı için gösterilen çabalar; birey, grup veya kurum düzleminde süregelmiştir.

Kelimeler, yalnızca dünyayı tasvir aracı değildir; onlar aynı zamanda "gerçeklikleri yaratma ve biçimlendirme gücüne de sahiptir."⁷⁰ İnsan, bireysel tecrübelerini "toplumsal nesnelleşmenin temel biçimi" olan dil ile onun "mecaz ve teşbih" gibi niteliklerinin sunduğu imkanlarla desenleştirir. Toplulukça inşa edildiğinde nesnel gerçekliğin temsili olan bu inşa, aynı zamanda üyeler için anlamlandırma, yorumlama, hatırlama ve aktarma gibi mekanizmaların da temeli ve tabii biçimi olur. "Bu anlamda o, dünyayı yaşama biçimi olarak bireyin iç alemine aittir. O, aynı zamanda, birey ve hemcinslerinin varolduğu ve eylemde bulunduğu dünya olarak bireyin dışındadır."⁷¹ Dünyaya dair bilgi stoklarını ve yorum referansını toplumsal olarak edinen birey, yaşamındaki krizler dahil anlamlandırma pratiklerini bu sisteme dayandırır ve öğrendiği bu dünyayı sürekli geçerli kılma ameliyesiyle mükelleftir. Do-

⁶⁵ Berger - Luckmann, *Modernite*, 67.

⁶⁶ Ejder Okumuş, "Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din", *C.Ü. Sosyoloji Tartışmaları Dergisi* 1 (Eylül 2003), 53-4.

⁶⁷ William E. Thompson - Joseph V. Hickey, *Society in Focus: An Introduction to Sociology* (Boston, MA: Allyn&Bacon, 2012), 422.

⁶⁸ Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2008), 4.

⁶⁹ Thompson - Hickey, *Society in Focus*, 424.

⁷⁰ Peter L. Berger, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change* (New York: Anchor, 1976), 7.

⁷¹ Peter L. Berger - Thomas Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev. M. Rami Ayas, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ankara 1988), 379.

layısıyla onunla bir evren inşa eder; “insanlık tarihi boyunca din, evrenlerin kuruluş ve devamlılığında kesin bir rol oynamıştır.”⁷² Dinin bu merkezî işlevi, bilim disiplini açısından bakıldığında din sosyolojisinin bilgi sosyolojisiyle ilişkisindeki organik desteği ifade eder; “Onun en önemli ödevi, kendisiyle toplumsal olarak kurulmuş bir evreni (yani evren hakkında bilgiyi) geçerli kılan kavramsal (*cognitive*) ve kuralcı (*normative*) mekanizmayı tahlil etmektir.”⁷³ Modern dünyanın gelişimiyle birlikte tekil (kilise-din özdeşliği gibi) kurumsallaşmaların baskınlığının azalması (ya da yok olması) göreceli ve çoğul bir dünyada rakip anlamlandırma ve dinî yorumlar söz konusu olmuş ve birey de bu minvalde aktif bir inanan olmuştur.⁷⁴ Kurumsal dinin dışında kalan dindarlığın öznel formun baskınlığıyla işlediğine dair Luckmann’ın tezi dik-kate alındığında görelilik ve geçerli sosyal formun işlerliğindeki güçlük öne çıkmaktadır.⁷⁵ Aynı şekilde dünya görüşünün (ve cemaatin) birey için mutlak ve bütüncül kuşatıcı olmak yerine esnek bir tarz ve düzenleme olarak konulanması da etkinliğin görelî ve farklı oluşunu temsil eder.⁷⁶ Bu tür bir yapıda öznelleşme yani “dinin ferdin bilincindeki durumunun değişmesi” meselesi söz konusu rekabete dahil olur.⁷⁷

Anlam krizleri; modern dönemin çoğulcu yapısının taşıdığı tercihler, onlara dayanan sorgulama ve sorgulamanın getirdiği görelilik gerilimi üzerinden ortaya çıkmaktadır. Nihayetinde modern dönemin üzerinde inşa olduğu zemin bilim-temelli bilgi ve teknoloji olduğu için varoluşa dair pre-modern koşullarda bir dönüşüm yaşanmıştır. Esasen istikrarlı anlam dünyası yerine değişim odaklılık, bir diğer ifadeyle ‘kimliğimi, hayat tarzımı, yurttaşlığımı, inancımı vb. değiştirebilirim’ düşüncesi, sosyal dünyanın çoğulculuk üzerinden şekillenmesine neden olur. Ekonomide piyasa, siyasette demokrasi bu tercih zorunluğunun, seçmemeyi seçememe durumunun modern bireyin yaşantısında ne düzeyde etkin bir faktör olduğunu temsil etmektedir.⁷⁸ Her şeyin bir öneri ve alternatif düzeyinde değerlendirilebilme ihtimalinin olduğu böyle bir dünyada pre-modern koşulların tekil ve istikrarlı hâkim sistemleri sarsılmış ve bir anlam krizi söz konusu olmuştur. Kriz, “belirli bir yaşam

⁷² Berger - Luckmann, “Bilgi Sosyolojisi”, 380.

⁷³ Berger - Luckmann, “Bilgi Sosyolojisi”, 381.

⁷⁴ Thomas Luckmann, “Modern Toplumda Din ve İnsan”, çev. M. Emin Köktaş, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 432.

⁷⁵ Luckmann, “Modern Toplumda Din ve İnsan”, 435.

⁷⁶ Luckmann, “Modern Toplumda Din ve İnsan”, 445.

⁷⁷ Mehmet Süheyl Ünal, “Peter L. Berger’e Göre Dinî Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı: Sosyolojik Bir Bakış Açısı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008), 148.

⁷⁸ Berger - Luckmann, *Modernite*, 64-5; Ayrıca bkz. Berger, *Pyramids of Sacrifice*, 22-5.

topluluğu üyelerinin, kendilerinden beklenen anlam uyumu katmanlarını sorgusuz sualsiz kabul ederek bunları bir araya getirememeleri sonucunda oluşur.”⁷⁹

Esasen, öznel veya özneler-arası anlam krizinin ortaya çıkmasında vurgulanan tekil bir gerçekliğin olmamasının aksine, yani tekil ortak değerler sistemine dayanan istikrarlı bir dünya görüşü ve onun sorgulanmaksızın kabulünün ve sürdürülmesinin bozulmasına neden olan çoklu gerçeklik ortamlarından ziyade herkesi kuşatan bir pandemi söz konusu olduğunda kriz nasıl ortaya çıkar sorusu önem taşır. Burada özellikle farklı bir tecrübenin stoklardaki anlam ile yorumlanamaması gibi bir durum söz konusu olduğunda bu deneyimin farklı toplumsal gerçeklikte yaşanma biçiminin getirdiği kriz söz konusudur. Dahası, toplumsallığın formlarındaki değişim ve ontolojik konumlardaki sarsılma, tıpkı “Avrupa’da, paylaşılan ve kapsayıcı olan yorumlama sistemleri modernleşmenin ilk evrelerinde” deneyimlendiği gibi bir sarsıntı⁸⁰ üretmiştir. Dolayısıyla yeni ve farklı bir toplumsallık söz konusu olduğunda bireylerin hayatlarının yön ve yaşanma biçimine dair rehber yitimi ve anlamlandırma çabasında aksaklık söz konusu olabilmektedir. Günümüzde yaşanan gerilim, bu olasılığın getirdiği buhranın bir sonucudur. Bir anlam mutabakatı içerisinde süreçlenen arayışlar, istikrarlı ve sorgulanmayan kurumsallığın olmayışı dolayısıyla çoğul yorumların getirdiği bir gerilim ortaya koymaktadır. “Sorgulanmaksızın kabul edilenlerin kaybı, bugün küresel bir fenomendir.”⁸¹

Anlam topluluğu tutarlılık taşımadığı zaman yani beklenti ve gerçeklik örtüşmediğinde çıkma ihtimali olan özneler-arası anlam krizi, bireyin yaşantısında bir buhrana neden olur. Günümüz salgın deneyimi (COVID-19) başta olmak üzere majör olaylarda özellikle gündeme gelen anlam krizi, dinî alan için belirgin bir form taşır. Bir diğer ifadeyle “[a]nlam kaybı ile yeni anlamların oluşturulması ya da anlam erozyonu ile onun yeniden inşa edilmesi arasındaki bu diyalektik ilişki, en açık biçimde din örneğinde gözlemlenebilir.”⁸² Bu tür sorgulama dönemlerinde yekpare, bütün ve güçlü bir yapı arz eden ve sembolik bütünlük gibi forma sahip olan hâkim yorum tarzı sarsılacağı için bir güvensizlik ortamı oluşur. Böylece anlam ve değer kaynaklarına dair görelî tutum tekil hakimiyetleri sarsacağı için krizler söz konusu olur. Berger ve Luckmann, çağdaş dönemin kriz kaynağını “modern çoğulculuk” ola-

⁷⁹ Berger - Luckmann, *Modernite*, 36-7.

⁸⁰ Berger - Luckmann, *Modernite*, 45.

⁸¹ Berger - Luckmann, *Modernite*, 70.

⁸² Berger - Luckmann, *Modernite*, 46.

rak tanımlarlar. Buna göre hem nitel hem de nicel çoğulculukla tanımlanan modernliğin içinde barındırdığı çoğul sistemler, görelilik üzerinden bir kriz hattı oluşturmaktadır. Kitle iletişim araçlarının ortaya koyduğu manzara, bu çoğulluğun nasıl bir varlığa sahip olduğuna şahitlik etmektedir; “Modern çoğulculuk değer sistemlerinin ve yorum şemalarının kusursuz şekilde göreceleşmesine yol açar... eski değer sistemleri ve yorum şemaları artık “dekanoniktir” (*decanonize*). Bireylerin ve bütün grupların yönsüzleşmesi, uzun yıllardır sosyal ve kültürel tenkitin başlıca temasını oluşturmaktadır.”⁸³ Burada vurgulanan çoğulculuk, her şeyi sorgulayan (yaşam, kimlik, toplum gibi) ve onlara dair farklı/çoklu yorumlar ortaya koyan bir etkiyi barındırdığı için bütünlüklü yapıya yönelik tek ve sorgulanamaz gerçeklik iddiasının geçerliliğinde ortaya çıkan kriz söz konusu edilmektedir.⁸⁴

2.2. Salgın ve Marjinal Deneyimleri Anlamlandırma

Salgın, çağın tüketim üzerinden tanımlanan çehresinde bir adım öne çıkan sağlığın gündelik yaşamı biçimlendirmedeki etkisini vurgulayan ve küreselleşmenin farklı bir cephesini, yani bütün küreyi tekil ilkelerle yöneten bir sıradanlık hukukunu ortaya koyduğu için deneyim mimarisine dair yeni yorumlara kaynaklık etme potansiyeli taşımaktadır; çünkü kurucu sosyologlardan beri literatürde vurgulanan düzenlilik ve sosyal düzen ile sosyalite arasındaki ilişki, yani bireyin yaşantısını mümkün kılan toplumsal kural, kurum ve koşullar ile gündelik yaşam arasındaki bağ günümüzde yeniden değerlendirilmektedir. Weber gibi tutarlı bir sosyal düzen vurgusunu anlamlı sosyal ilişkiler üzerinden tartışan sosyologların, günümüzde yaşanan salgının (COVID-19) etkilediği bütün hayat cephelerinde (sağlık, ekonomi, siyaset vb.) ortaya koyduğu gerilim ve krizlerin sonucunda tutarlı bir dünya görüşünü yitirme olasılığı günümüz için önem taşımaktadır. Bu tür kriz anlarında dinî doktrin ve yorumlar hayatın her alanında olduğu gibi sağlık kurumu üzerindeki düşüncelerde ve ilgili tutum ve davranışlarda da etkindir. Dine referansla buhrana ve alt birimlerine dair çözüm arayışları ve anlamlı bir yoruma ulaşma çabası, kriz dönemlerinde çok daha belirgindir.⁸⁵

2020 pandemi süreci aynı zamanda dünya çapında uygulama imkânı bulan bir karantina formunu da içerir. Kapsadığı öğelerin en belirginleri kitle iletişim araçları ve sanal dünyadır. Karantinada bulunan bireyler kendi

⁸³ Berger - Luckmann, *Modernite*, 56.

⁸⁴ Berger - Luckmann, *Modernite*, 60.

⁸⁵ Michael E. McCullough - Timothy B. Smith, “Din ve Sağlık: Vaka İncelemesi Olarak Depresif Semptomlar ve Moralite”, çev. Hüsamettin Arslan, *Din Sosyolojisi Elkitabı*, ed. Michele Dillon (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014), 278-9.

deneyimlerini yorumlamak için başvurdukları anlam stoklarını yüz yüze iletişim ve organik aidiyetin kolektif hafızasının yanı sıra sanal dünyadaki paylaşımlardan da tedarik etmektedirler. Bu bağlamda “anlamın üretimi ve aktarılması için birçok özelleş(tiril)miş kuruma” sahip olan modern toplumun geç döneminde ortaya çıkan bu salgının (COVID-19) tekil sosyallik gibi kavramlarla tanımlanmaya çalışılan siber-uzamdan ithal edilen kodlarla nasıl yorumlandığı önem taşır. Yeni medya bu sürecin yorumlanmasında merkezi bir rol yüklenmiştir, çünkü “[k]itle iletişim medyasında ... kurumlar modern anlamlı yönelimde -ya da daha açık şekilde anlamın iletilmesinde- anahtar bir rol oynamaktadır. Onlar, tipik problemler için tipik yorumlar sağlayarak kolektif ve bireysel tecrübe arasında aracılık yaparlar.”⁸⁶ Sosyal süreçlerde oluşturulan gerçeklik anlatısının idamesi iki farklı formda hayat bulur: “Rutin-idâmesi ve krizin-idâmesi. Bunlardan ilki içselleştirilmiş gerçekliği gündelik hayatta, İkincisi ise kriz durumlarında idâme ettirmek için düzenlenmiştir.”⁸⁷ Anlam referansları, bünyelerindeki koruyucu çerçevelerle deneyimleri anlamlandırdığı için bu çerçevelerde oluşan boşluklar kriz kaynağı olmaktadır.⁸⁸ “Bireysel deneyimlerin anlamının deneyim şemalarında, deneyim şemalarının anlamının eylem kalıplarında ve eylem kalıplarının anlamının da hayat idamesinin genel kategorilerinde yer aldığını” savunan Berger ve Luckmann, “farklı şemaların, kalıpların ve kategorilerin anlamlarının, yüksek değerlerin düzenlenişinden hareketle farklı uzaklıklarda konumlandığını” savunur.⁸⁹

Anlam krizi ve teodise arasındaki bağ, gündelik yaşamın ıstıraplarına dayanma gücünün kaynağı olacak bir açıklama arayışı ve onun muktedir kılan niteliğine yönelik talepkârlık dikkat çekicidir. Başlangıç olarak dinî bir anlatı olan teodise, kâdir-i mutlak bir Tanrı'nın yeryüzündeki acı ve kötülöklere nasıl izin verdiğini izah etmeye yani Tanrı'yı savunmaya yönelik bir formülasyon iken günümüzde özellikle ideolojiler çağından sonra seküler teodiselerden de bahsedilmektedir. Fakat ıstırapları katlanılır kılma ve hayata anlam verme çabası bağlamında bu anlatılara başvuruda rekabet dinî formdan yadadır. Bir diğere ifadeyle seküler teodiseler “değerlendirmede ve bu suretle insanoğlunun acılarının aşırılıklarını katlanılır kılmada başarısızdırlar. Seküler teodiseler ölümü açıklamada oldukça başarısızdırlar.”⁹⁰ Berger, bu başarısızlığa örnek olarak devrim sonrasında her şeyin iyi olacağına dair vaatle

⁸⁶ Berger - Luckmann, *Modernite*, 74.

⁸⁷ Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğüt (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 216.

⁸⁸ Berger - Luckmann, *Modernite*, 84.

⁸⁹ Berger - Luckmann, *Modernite*, 92.

⁹⁰ Berger, *Melekler*, 56.

yola çıkan Marksizm'i gösterir. Bu tür bir anlatı, ölüme yönelik bir rahatlatma sunsa da "kanser olgusuyla yüzleşen bir bireye rahatlatma sağlama konusunda muktedir olması muhtemel değildir. İnsanın karşılaştığı ölüm, teodisenin bu dünya eğilimli referansı çerçevesinde (ve gerçekte her şekli ile) açıkçası oldukça anlamsızdır."⁹¹ Böylece katı tıbbî vb. gerçekliklere katlanabilmenin sıradan birey için teodisenin tesellisiyle mümkün olması, felaket anlarında/süreçlerinde referans kaynağı olma potansiyelinin de bir tanımı olmaktadır, tıpkı günümüz salgınında (COVID-19) olduğu gibi.

Katı gerçeklik olgularına yönelik anlamlandırma ve umut kaynağı olarak dinî teodiselerin günümüze kadar gelen varlığı, toplumsal sorunlar (zulüm, katl gibi) bağlamında işlev görebildiği gibi doğal felaketler için de işlev görmektedir. Öte yandan toplumsal sorunlarda lanetleme gibi başka mekanizmalar da operasyoneldir.⁹² Esasen dinî teodiselerin, adalet ve cezanın garantisine dair tahkiyenin söylemiyle ölüm sonrasına odaklanan bir vurgusu vardır. Böylece yenilgilere (son yenilgi olarak ölüme) karşı bir cesaret kaynağı işlevi söz konusu olur. Karl Jaspers tarafından "insan hayatının marjinal durumları" olarak tanımladığı meseleler içinde bulunan doğal felaketler, insanın izahına güçlüce ihtiyaç duyduğu konulardır; çünkü gündelik yaşamın sürdürülmesi buradan devşirilecek umutla mümkündür. Bu bağlamda insanın kendi yok oluşuna dair tahayüslülüğü ve umuda bağlanma utkusu, bir reddedişle betimlenir.⁹³ Berger, bu köklü reddedişin "beraberinde öte dünya inancını" getirdiğini belirtir. "Burada ve sonuçta kişi ölüme 'hayır' ve umuda 'evet' diyerek nihayetinde bilincin temel gerçekliğine ulaştığı Kartezyen indirgemeciliği düşünmesi cazip gelmektedir."⁹⁴

Teodiselerin dinî alanın dışında da bulunduğu savunan yaklaşımlar, dünyadaki şeylerin neden mevcut haliyle var olduklarına dair izah çabası şeklindeki geniş bir tanımla yola çıkarlar. Seküler teodiselerin de varlığını savunan bu yorum, her insanın çağda bulunan temel bir ihtiyacı varsayımına dayanır. Dahası, aynı yaklaşım hem bilişsel hem duygusal hem de ahlakî (moral) boyutlarda bir anlam arayışını tanımlamaktadır. Varlıkların mevcudiyetlerinin nedenini bilmek yetmez, onlara dair duygulanımların da menfiden müspete dönüştürülmesi gerekir. Esasen bu analiz türü, insanların nasıl düşünecekleri, hissedecekleri, değerlendirecekleri ve son olarak davranacaklarına dair bir rehberlik yorumu ortaya koymaktadır. Böylece ilişkili kavram-

⁹¹ Berger, *Melekler*, 56.

⁹² Berger, *Melekler*, 106.

⁹³ Berger, *Melekler*, 98-100.

⁹⁴ Berger, *Melekler*, 102.

sallaştırmalar da ortaya çıkacaktır; yani adil veya hak edilmiş vb. yorumların temsili.⁹⁵ Böylece Max Weber ve William James'ın⁹⁶ formülasyonunun ötesinde şahsi bir Tanrı veya tanrılara referansı aşan ve "yüce güçlere" atıfla yorumlanan insan hayatındaki "yanlış giden şeyler" in anlamlandırılması çabası şeklindeki minimum tanımlama, modern dönem için ve özelde yeni çağ hareketlerini kapsar şekilde ortaya konmuştur.⁹⁷ Berger, tıpkı Weber gibi, "insan varoluşunun evrensel bir niteliği" olarak konumlandığı anlam arayışı ve teodise meselesini sadece pre-modern toplumlara özgü kılmaz. Bu varsayım, onun modern dönemde de en etkin bir arayış olmasını beraberinde getirir ki o da analizlerinin odağında teodiseye yer verir.⁹⁸

Berger'e göre modern dünya din için bir belirsizlik, tercih ve sapma (ana akım dinden) dünyasıdır. Onun *Heretical Imperative* adlı eserinde ortaya koyduğu argümantasyon, modern bireyin din ile ilişkisinin tercih zorunluluğu odaklı ve aktif yorumcu düzleminde dir.⁹⁹ Kutsal kubbe (veya makuliyet yapısı) olarak tanımladığı dinin sembolik evrenini temelde meşrulaştırma kavramı üzerinden modeller ve diğer açıklamalara nispetle gücünü "kutsallığın tartışılmaz otoritesi"nden alan dinin "belirsiz gerçeklik inşalarını nihai gerçeklikle irtibatlandırdığı için" güçlü bir meşrulaştırmaya sahip olduğunu savunur. Öte yandan "Berger'e göre hayat tarzı sekülerdir; dinsel olan sadece hayat anlayışıdır... Berger'e göre din; ölüm ve diğer acıları sadece açıklamak veya hafifletmekle kalmayıp açıkça meşrulaştırdığı için, verdiği anlamlılık da bir teodise sorunu meydana getirir."¹⁰⁰ Profan gündelik hayat ve aşkın kutsal alan arasındaki ilişkiyi vurgulayan Luckmann'a göre bu sistematikte "[g]ündelik hayatın rutinleri, anlamın, derecelere ayrılmış biyografik, toplumsal ve tarihsel katmanlarında 'anamlı hale gelirler.' Gündelik hayat, onu aşan anlam düzeylerine tabii olarak anlaşılır."¹⁰¹ Kutsallık kategorisi ve profan arasındaki ilişkinin dolaylılığı, aynı zamanda temel aracı formun dil olmasıyla işlemektedir. Esasen "dil, ritüel eylemleri ve ikonaları kutsal bir kozmosun açıklanmasında bir araya getirir. Bu kozmosun en önde gelen nesnelleşmiş

⁹⁵ Campbell, "A New Age Theodicy For A New Age", 75-6.

⁹⁶ William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 89-178.

⁹⁷ Campbell, "A New Age Theodicy For A New Age", 77.

⁹⁸ Colin Campbell, "A New Age Theodicy For A New Age", *Peter Berger and the Study of Religion*, ed. Linda Woodhead vd. (London/New York: Routledge, 2001), 73.

⁹⁹ Süheyl Ünal, "Peter L. Berger'e Göre", 151; Lütfü Ülver, *Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 99, 104.

¹⁰⁰ Segal, "Clifford Geertz, Peter Berger", 151.

¹⁰¹ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 113.

özellikleri, bireysel biyografilere kutsal anlam veren ritüel eylemler kadar kutsal bir takvim, kutsal bir topografya ve sosyal grupların kutsal geleneğinin ritüel olarak yeniden icralarıdır.”¹⁰²

Türkiye’de doğal afetleri anlamlandırmada deprem felaketi başat bir araştırma alanı olmuştur. Konuya dair araştırmalarda teodise meselesi çerçevesinde bir anlamlandırmanın söz konusu olduğu tespit edilmiştir.¹⁰³ Bu veri aynı zamanda Berger’in “meşrulaştırımın tarihi bakımdan en aygın, en derinlikli ve en etkin aracı”¹⁰⁴ olarak tanımlandığı dinin evreni anlamlandırma işlevine dayanan konumunu temsil etmektedir. Konu özelinde değerlendirildiğinde, depremlerin, felaketlere (gündelik hayatta deneyimlenen sorunlara) bir açıklama getirebilme ve buradan (kutsala referansla) bir anlam yükleme imkanını temsil açısından yorumlandığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁵ Günümüz toplumunu risk üzerinden tanımlayan yorumlar¹⁰⁶ aynı zamanda risk argümanı üzerinden teodise meselesinin anlaşılmasında da bir zemin tanımlamıştır. Modern öncesi dönemin dine referansla cevapladığı sorunlar, günümüzün karmaşık ve müphemlikler içeren toplumunda farklı izahlara referans olmaktadır. Temel sorulardan biri, bilimsel ve politik yanıtların deneyimledikleri eleştiriden dolayı dinî argümantasyon yeniden merkeze taşınacak mıdır yönündedir.¹⁰⁷ İnsan hayatının acı, ıstırap ve keder gibi olumsuzluklarla kuşatılmışlığında huzura yönelik arayış, kadim bir eğilimdir. Sözelimi Hindu ‘moksha’ kavramı bu arayışın bir ifadesidir, benzer şekilde yeniden doğuş döngüsüyle bu ıstıraptan kaçış Buda öğretisinde de bulunmaktadır. Berger, “Kristoloji ilmi[nin] bütünüyle” teodise sorusunun üzerine inşa edildiğini düşünür.¹⁰⁸

Salgını anlamlandırmak esasen bu teorisyenlerin yaklaşımında bireye ait öznel özerklik ile birincil kurumlara ait nesnel özerlik arasındaki farklılaşma düzleminde bulunmakta ve “kutsal kozmostan ‘göç etmiş’” birincil sosyal kurumların¹⁰⁹ izahlarının anlamlandırılmasını ifade etmektedir. Öte yandan her

¹⁰² Luckmann, *Görünmeyen Din*, 115.

¹⁰³ Ejder Okumuş, “Tabii Afetler, Din ve Toplum: Marmara Depremi Örneği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 372, 358.

¹⁰⁴ Okumuş, “Tabii Afetler, Din ve Toplum”, 347.

¹⁰⁵ Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (İstanbul: İSAM T.D.V. Yayınları, 2000).

¹⁰⁶ Ulrich Beck, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kasım Özdoğan - Bülent Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011); Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1996).

¹⁰⁷ Ole Riis, “Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler”, çev. B. Solmaz - İ. Çapcıoğlu, *Dinî Araştırmalar* 8/23 (Haziran 2005), 315.

¹⁰⁸ Berger, *Melekler*, 134; Jay Mechling, “Myth And Mediation: Peter Berger’s and John Neuhaus’ Theodicy for Modern America”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 62/4 (1979), 357.

¹⁰⁹ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 179.

ne kadar dinin özel alana yönelen modern toplumsal konumu yeni dinî formlar ortaya koymuş olsa da Luckmann'a göre "modern hayatın sosyal koşulları temelden yeni bir insanî yaratık oluşturmadı. Toplumsal olarak inşa edilen gerçekliğin modellerindeki ana konular şüphesiz değişti ... ancak bireyi toplumsal ve tarihsel aşkınlık gerçeğine götüren modelleşmenin kendisi dinî bir işlemdir."¹¹⁰ Burada temel bir fark, yaşamın özelleşmesinin ilişkili sonucu olan dinin özelleşmesidir.¹¹¹ Berger, Camu'ye referansla salgın döneminde insanoğluna yönelik hakir görme ve hayran olma arasındaki sarkacı vurgular. Salgın ilkinde yönelik bir eğilim ortaya koysa da Camu gibi ikincisine yönelenlerin de bulunduğunu dile getirir.¹¹² Esasen onun teodise tartışmasının yönlendirici temalarının başında ölüm gelmektedir. Ölümün huzur kaçırıcı doğasına karşı nihai anlam arayışı ve teselli arzusunun baskınlığını vurgulayan Berger, "öyle görünmektedir ki... şimdiye kadar bunu dinî teodiseler sağlamıştır" ifadesiyle meselenin kutsalla ilişkisini dile getirir.¹¹³ "Kuşkusuz çoğunlukla teodiseler, bu dünya hayatına özgü acıların haklı çıkarılacağı ve geride bırakılacağı, bireysel bir ahiret umudu üzerine temellenmiştir"¹¹⁴ ifadesi, aynı zamanda hayatın ötesine yönelik argümantasyonu vurgulamaktadır. Bu nedenle teodise meselesi her zaman kurtuluş meselesi ile ilgili olmuştur.¹¹⁵

Kurtuluşla ilişkili olsa da eş anlamı olmayan teodisenin nihai hedefi her zaman mutluluk değildir, asıl işi mânâdır. Bireyin gündelik hayatında karşılaştığı talihsizlikler için izah ve onlardan kurtuluş arzusuna cevaptır. Doğal ve toplumsal olayları daha büyük ve ezeli bir planın parçası olarak gösteren teodise, acı ve ıstırapın yanında eşitsizlikleri de açıklamaya yönelir. "Bir tür dünya-idamesi" olarak, salgın hastalık gibi durumlarda özgül bir inşa da taşıyabilir.¹¹⁶ Öte yandan rasyonel-irrasyonel şeklindeki Weberci ayrımın sürdürüldüğü gözlemlenmektedir. Benzer şekilde veba döneminde olduğu gibi birçok dinî akım (milenarist, mesiyaniç gibi) ortaya çıkabilmektedir.¹¹⁷ Teodise türleri arasındaki çeşitlilik, Gnostiklerin dünyaya yönelik kaos betimlemesinde olduğu gibi, dünyaya ve insana dair algının biçimlendirici güç olarak

¹¹⁰ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 183.

¹¹¹ Luckmann, *Görünmeyen Din*, 197.

¹¹² Berger, *Melekler*, 86; Acı çekme ve teodise için Camu'ya referans için bkz. a.mllf. *Kutsal Şemsiye*, 157.

¹¹³ Berger, *Melekler*, 56.

¹¹⁴ Berger, *Melekler*, 98.

¹¹⁵ Berger, *Melekler*, 133.

¹¹⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 129-34.

¹¹⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 145.

etkinliğini temsil eder.¹¹⁸ İslam açısından bakıldığında, ilahî takdir öğretisi vurgusuyla yapılan yorumlar (ve Weber’de olduğu gibi, Kalvinizm’e benzetme) yaygındır. Hıristiyanlıkta çarmıh meselesi, “acı çeken kul ile cezalandıran Tanrı arasındaki uygun ilişki” açısından doktrinin (özellikle Kristolojinin) ve teodisenin temelinde yer almıştır. Son tahlilde “her beşerî düzen, ölümle bir antlaşma yapma girişimini simgeler” yargısında bulunan Berger, teodisenin ölümü, acıyı, anomiyi ve kaosu kapsayan sosyal bir analizini önerir.¹¹⁹

Salgın döneminde, çocukların ebeveynlerinin deneyimlerinin yansımaları yaşadıklarına dair bulgular söz konusudur. Bir diğer ifadeyle çocuk, salgını onların deneyimlediğine benzer şekilde yaşar, çünkü “ebeveyn olmak, dünyanın kurucusu ve koruyucusu rollerini üstlenmektir.”¹²⁰ Berger, insanın temel tecrübelerini izaha yönelen ve ona yaklaşımda etkin olan bir kanıt olarak Huizinga’nın *homo ludens* (oyun oynayan insan) argümanını dile getirir:

“C. S. Lewis İkinci Dünya Savaşı’nın başında yaptığı vaazda anlamlı bir şekilde şunları telkin etmiştir: ‘İnsan hayatı daima bir uçurumun eşiğinde yaşamaktadır... İnsanlar... matematiği muhasara edilmiş şehirlerde ileri sürdüler, metafiziksel tartışmalara mahkûm hücrelerinde yön verdiler, şakalarını darağacında yaptılar, yeni şiiri Quebec’in duvarlarına doğru ilerlerken müzakere ettiler ve saçlarını Thermopylae’de taradılar. Bu gösteriş değil, bizim tabiatımızdır.’ Bu bizim tabiatımızdır, çünkü Huizinga’nın ileri sürdüğü gibi insan esasen, oyuncağıdır (homo ludens).”¹²¹

Küresel bir anarşi olasılığından duyduğu kaygıyı analizine yansıtan Turner, demografi krizini günümüzde Bağdat, Kabul, Fergana gibi şehirlerde yaşanan ve küresel neo-Malthusçu kriz olarak tanımlanan bir formda betimler ve kasıt olmadan bir araya gelmeye başlayan bileşenleri de şöyle sıralar: “Bulaşıcı hastalık, yabancılaşmış, uyuşturucu bağımlılığı, sivil kargaşa, çevresel bozulma, savaş lordları ve yeni savaşlar tarafından kontrol ve dinî-politik aşırılık.”¹²² Onun yaklaşımı, mevcut toplumsal düzenliliğin taşıdığı potansiyele rağmen oluşacak bir karmaşaya işaret etmektedir; kendi ifadesiyle, “[t]oplumsal süreklilik biçimlerinin varlığına rağmen küreselleşme, felaketleri daha genel, acil ve derin yapacaktır.”¹²³ Felaketleri anlamlandırmak, insanın evrene yönelen temel talebi olarak anlama ve onun arayışının süregelen çabasına ıstırap -özellikle Doğu düşüncesinde baskın bir formdur- ve olumuz de-

¹¹⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 149.

¹¹⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 155-63.

¹²⁰ Berger, *Melekler*, 190.

¹²¹ Berger, *Melekler*, 95.

¹²² Turner, “The Futures of Globalizations”, 690.

¹²³ Agy.

neyimler de birer kaynaktır. İstirap anlam üreten bir işlev yüklü olabilir düşüncesi Viktor E. Frankl gibi psikologların vurguladığı ve felsefe ve metafizik öğretilerinde de onay gören bir argümandır.¹²⁴

Dinî grupların “yaşam tarzı tercihlerini doğrudan yönlendiren öğretilere sahip” olması, onların özellikle zihinsel ve fiziksel mutluluk ve huzur ile ilişkili olarak değerlendirilmesini beraberinde getirir.¹²⁵ Bu tür bir etki, gündelik hayatın özellikle önemli anlarını anlamlandırmada dinin gördüğü işlevin incelenmesine dikkat çeker. Buna yönelen Berger’e göre modern öncesine dair ev metaforuyla ifade ettiği anlam kaynağı ve felaketlere karşı sığınak olarak dinin modernleşmeyle birlikte bu konumunun alt-üst oluşunu deneyimlemiştir. Bu deneyimin bireye maliyeti, anlam krizi ve bu krizin çözümü olabilecek aracı kurumların etkisizleşmesiyle yalnızlığıdır.¹²⁶ Öte yandan felaketlere yönelik birer izah olarak değerlendirilecek seküler teodiselerin başarısızlığını savunan Berger, söz konusu yıkımın kendisinin bir ıstirap kaynağı olduğunu belirtir.¹²⁷ Anlamlandırılmış bir dünya Berger için ev anlamına gelir; anlamlı, düzenli ve güvenli. Aynı zamanda karşıtı olan evsizlik (modern dönem için temel bir sorgulama biçimidir) ve anomi gibi güvenlik ve anlam karşıtı olan durumlara zıt bir realite sunumu, sakinlerine anlamlı bir dünya imkânı inşasıdır.¹²⁸ “İnsanlık tarihi, bir ıstirap tarihidir” diyen Berger, günümüzde yaşadığı gibi salgın (COVID-19) dahil doğadan kaynaklanan acıların öyküyü biçimlendirme gücüne işaret eder.¹²⁹ Acıyı izah, aynı zamanda onunla ilişkili olarak ortaya konacak eylemlerin de biçimlenmesini sağlayacak yorumlamayı yani dinin temel bir fonksiyonunu ifade eder.¹³⁰ Gerçekliğin sosyal olarak inşası iddiası onaylandığında¹³¹ aynı doğal olaya karşı birçok davranış deseni de kabul edilir. Anlamlandırma ya da izah arayışı, aynı zamanda klasik ola-

¹²⁴ Saffet Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Temmuz 2013), 70-71.

¹²⁵ Darren E. Sherkat – Christopher G. Ellison, “Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar”, çev. İhsan Çapçioğlu, *AÜİFD* 65/1 (2004), 237.

¹²⁶ Mustafa Derviş Dereli, *Din Fenomenine Sosyolojik Yaklaşımlar: Peter L. Berger Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 133, 178-9.

¹²⁷ Berger vd., *The Homeless Mind*, 166.

¹²⁸ Berger, *Pyramids of Sacrifice*, 194.

¹²⁹ Berger, *Pyramids of Sacrifice*, 149.

¹³⁰ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (New York: Anchor Books, 1963), 115-6.

¹³¹ Berger, *Invitation to Sociology*, 118; Alfred Schutz – Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, çev. R.M. Zaner - H.T Engelhardt, Jr. (London: Heinemann, 1974), 93

rak tanımlanan “Neden ben?”¹³² sorusunu soran bireyin açıklama arayışını da ifade eder. Bilgeliğin tarihinde, özelde İbrahîmî gelenekte, acı ve ölümlle ilişkili doğru tutumun tartışılacağı düzlemde konunun teodise ile organik bağı¹³³ günümüz dünyasında da etkin bir varlık alanıdır. Günümüz salgını (COVID-19) tarihsel sürekliliği olan bu izah formunun insanoğlunun kadim bir alışkanlığı olarak sürdürdüğü ve toplumsal varlığın sadece olumlu olay, deneyim ve olgulara dayanarak anlamlı bir dünya inşa etmediğini göstermektedir.

Berger ve Luckmann’a göre anlam katmanları, öznel tecrübelerle dayalı ve sosyal eylem şeması içinde, nesnel ve daha yukarı katmanlarla var olur. Dünya inşası etkileşim sürecinde realize olduğu için profil, yapı ve yorum bağlamındaki farklılık ve çeşitlilikten dolayı çeşitli teodise yorumları doğmaktadır. Nitekim günümüz pandemisinin Türkiye’de Müslümanlar tarafından deneyimlenmesi ve anlamlandırılmasına bakıldığında, ilgili kuramcıların modern dönemin çoğulculuğuna yaptıkları vurgunun da ifade ettiği gibi, farklı yorumların söz konusu olduğu gözlemlenmektedir. Doğal ve toplumsal boyut üzerinden analiz edildiğinde, pandemide önerilen bilimsel çerçevenin toplumsal boyutunun TMM (temizlik, maske, mesafe) mottosu üzerinden inşa edildiği ve doğal boyutun bu bilgi türünün yanı sıra alternatif yorumlara da muhatap olduğu görülmektedir. Öte yandan toplumsal boyut içinde farklı dini yorumlar söz konusudur: Dinî tutumların inşası genelde açıklama ve anlamlandırma (teodise) şeklinde iki boyuta sahiptir. Burada resmî söylemi benimseyen ve salgını ulu’l-emr’e itaat üzerinden anlamlandıran gruplar (ör. Menzil grubu) olduğu gibi resmî söyleme muhalif ve ahlakleştirilmiş bir yorumla meseleyi çerçeveleyenler de söz konusudur. Modern dönem, bilgi kategorileri arasında etkileşimli bir aşama olarak geç (veya yüksek) modern dönemde bilimsel referanslarla birlikte inşa edilen dünya görüşü, modern Müslüman tanımlaması gibi formlara dayanır. Böylece din ve düzen (yani insanı aşan ve içine alan bir düzen) anlayışı çerçevesinde Türkiye’de birçok dinî yorumun (ve grubun) farklı pandemi desenleri ürettiği anlaşılmaktadır.

Berger ve Luckmann’ın yeni dindarlık formları ortaya çıkabilir iddiası, dinî grup aidiyeti olmayan bireylerin teodise desenlerindeki farklılıklarda ve bilimsel verilere dayanan bir dinî anlamlandırma şeması arayışında tes-

¹³² Ruth Ayaß, “Moral auf Umwegen: ‘Das Wort zum Sonntag’”, *Kommunikative Konstruktion von Moral, Cilt 2: Von der Moral zu den Moralen*, ed. Jorg Bergmann - Thomas Luckmann (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999), 124.

¹³³ Peter L. Berger, *Questions of Faith: a Skeptical Affirmation of Christianity* (Malden, MA: Blackwell, 2004), 32-40.

pit edilen verilere dayanılarak kabul edilebilir. Bu tür yorumlarla felaketin kaosu nomosa dönüştürülür. Bireysel veya grup dindarlığı, pandeminin toplumsal olduğunu ve bilimsel izahları aşan bir anlamlı düzen arayışının bulunduğunu ortaya koymaktadır. Çoğulculuk açısından bakıldığında, birey ve toplumların farklı çıkar ve anlayışları, onları bir nomos içinde bir araya getirecek anlam referanslarını gerekli kılmakta ve bu bağlamda resmî İslam söyleminin bu süreçte oldukça etkin olmaya yöneldiği gözlemlenmektedir. Berger'in tanımıyla, buradaki teodise yorumları geceyi anlamlandırma, karanlığı aydınlatma çabasıdır. İnsan sorumluluğu (toplumsallık içinde) ve ilâhî takdir arasında desenlenen modern teodise yorumları söz konusudur. Bilimsel verilerin ilkinin inşa eden deneyim mimarisini salık vermesi ve ikincisiyle tamamlanan bir yorum ve anlamlandırma pratiği, birçok dindarlık formunda (günümüz pandemisi için Türkiye'de) gözlemlenmektedir. Dolayısıyla Berger ve Luckmann'ın bilgi ve sosyalleşme arasında kurduğu ilişki, pandemi sürecinde farklı teodise anlayışlarını ve çoğul dönemde meşruiyet krizlerinin söz konusu oluşunu temsil eden (camii ile ilgili yasaklara uyulmaması, kandil gecelerinde yasağa rağmen camileri baskıyla açtırma gibi pratiklerin gösterdiği gibi) bir profil ortaya koymaktadır.

Modern dönemde kurumsal dinlerin tekelinin kırılması, farklı yorumların rekabetini getirir. Türkiye'de afetlere dair farklı yorumların temsil ettiği gibi, günümüz pandemisi de dahil olmak üzere çoğulluğun getirdiği bir yelpaze ve Berger ve Luckmann'ın tekilliğin parçalanması yorumu anlamında bir kriz de söz konusudur. Bireysel ve grup düzeyinde farklı anlamlandırma desenlerinin söz konusu olduğu pandemi aynı zamanda deneyim mimarisinde bilimsel veya diğer bilgi kategorilerine dayanan bir referans çoğulluğunu da ortaya koymaktadır. Din'i sembolik evren olarak tanımlayan söz konusu kuramcılarının gerçeklik ve aşkın alan arasındaki ilişkinin yani tecrübe ve onun aşkın referansla yorumlanmasının çoğulluk düzleminde birçok model ortaya koyacağı iddiası, küresel düzlemde birçok teodise yorumunda onaylanabilmektedir. Gündelik hayat pratiklerine (kurama göre) bağlam, referans ve amaç veren anlam kavramı etrafından bir pandemi yorumu ve nihayetinde teodise deseni, geç modern dünyada baskın bir varlık göstermektedir. Yanı başında birçok seküler teodisenin de toplumsal bir pandemi yorumu ile meseleyi ele aldığı gözlemlenir. Klasik sekülerleşme kuramının revize edildiği ve dinin kamusal ve özel alandaki yer ve gücünün yeniden yorumlandığı günümüzde, yaşam topluluğu ve anlam referansı arasındaki ilişkide teodise anlayışlarının çoğul bir model ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Son tahlilde, toplum olmak, bir ortaklık paydası üzerinden ve paylaşılanlar dolayısıyla mümkün olduğu

için kozmostaki afet düzleminde yaşanan kaos, nomosa tahvil edilerek bir toplumsal bütünlük ve anlamlı hayat inşası gayreti söz konusudur; çünkü insan, bedeniyle bilimin konusu olduğu gibi ahlaki özne olarak din ve diğer bilgi kategorilerinin de konusudur.

Sonuç

Birey için anlamlı hayat, gündelik yaşamın rutinlerinin üstünde bir referans sistemiyle -dinde kutsal alana atıfla- inşa olurken aynı düzlemde sadece olumlu öğelerin işlevselliği söz konusu değildir. İnsanın sosyal dünyasını inşa ettiğini savunan Berger ve Luckmann'ın kuramında teodise odaklı yorumların aktarıldığı bu metinde temel olarak insanlık tarihinin doğal ve kültürel ıstıraplarla dolu öyküsünün anlam üreten bilgi stokları bağlamında değerlendirilmesinde salgın gibi felaketlerin etkisinin önemi vurgulanmıştır. Nihai bireysel tehlike olan ölüm gibi anlam-tehditlerinin yorumlanmasının bitimsiz çabasının günümüz açısından ayrıksı yanı, dindarlığın bireyselleşmesiyle birlikte gelişen geç modern dönemin bireye yüklediği tercih ve yorum görevidir. Birey, birçok bilgi stokunu değerlendirerek gündelik rutinlerini ve onu dağıtan felaketleri yorumlayacak ve anlamlandırarak bir referans sistemine ihtiyaç duyduğu için konunun toplumsallıkla ilgisi daimidir. Ev metaforunun temsil ettiği gibi, insan, ıstıraplarına bir açıklama getirmeye, anlamlı bir dünyada yaşamaya ve evsizlik eleminden kaçmaya meyyaldir. COVID-19 salgını karantinalar dahil birçok uygulama ile gündelik hayatın rutinlerine doğrudan ve değiştirici güçte müdahalelerde bulunduğu için habitus ve rutin etkileşiminde yeni ve zorlayıcı deneyimin betimlenmesi ve anlamlandırılması gereği söz konusu olmuştur. Bu bağlamda bireyin gündelik yaşamında ne tür bir tanımlama, açıklama ve anlamlandırma ile salgını deneyimlediği, sosyolojinin, özellikle fenomenolojik perspektifin, ilgilenmesi gereken ivedi bir temadır. Yüzyılı biçimlendireceği dile getirilen salgınların yaşam dünyasını ve deneyim mimarisini nasıl etkilediğini tespit etmek için özellikle fenomenolojik çalışmaların yürütülmesi ve elde edilecek verilerle kuramsal perspektiflerin bir araya getirilmesi, bu araştırmanın sonraki çalışmalar için temel önerisidir. Öte yandan etkileşimleri de biçimlendiren daha üst toplumsal güç bağlamında kuramsal analizler de sosyolojinin alana dair yaklaşımını derinleştirecektir. Böylece deneyime odaklanan fenomenolojik yaklaşım için tamamlayıcı bir veri ve yorum sistematizi de ortaya konmuş olacaktır. Bütün bu verilerin dindarlık formları ile ilişkilendirilmesi ise din ve dindarlığa dair sosyolojik bilginin derinleşmesi ve günceli kapsayan bir birikime ulaşması anlamında önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Ayaß, Ruth. "Moral auf Umwegen: 'Das Wort zum Sonntag'". *Kommunikative Konstruktion von Moral, Cilt 2: Von der Moral zu den Moralen*, ed. Jorg Bergmann - Thomas Luckmann. 112-137. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.
- Barbalet, J.M. "Boredom and Social Meaning". *British Journal of Sociology* 50/4 (Aralık 1999), 631-646.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Berger, Peter L. - Kellner, Hansfried. "Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Abhandlung zur Mikrosoziologie des Wissens". *Soziale Welt* 16/3 (1965), 220-235.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi". çev. M. Rami Ayas. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ankara 1988), 375-385.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.
- Berger, Peter L. "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi". *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I*. drl. ve çev. Adil Çiftçi. 121-174. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Berger, Peter L. "Orthodoxy and Pluralistic Challenge". *Greek Orthodox Theological Review* 48/1-4 (2003), 33-41.
- Berger, Peter L. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Anchor Books, 1963.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Berger, Peter L. *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi*. çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Berger, Peter L. *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. New York: Anchor Books, 1976.
- Berger, Peter L. *Questions of Faith: a Skeptical Affirmation of Christianity*. Malden, MA: Blackwell, 2004.
- Berger, Peter L. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- Berger, Peter L. vd. *The Homeless Mind*. Middlesex: Pelican Books, 1974.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir*. çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli. Antalya: Lotus Yayınevi, 2015.
- Campbell, Colin. "A New Age Theodicy For A New Age". *Peter Berger and the Study of Religion*. ed. Linda Woodhead, vd. 73-84. London/New York: Routledge, 2001.
- Coşkun, Ali - Okumuş, Ejder. "Thomas Luckmann'ın 'Görünmeyen Din' Kuramı". *Görünmeyen Din. Thomas Luckmann*. çev. Ali Coşkun vd.7-52. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.

- Dereli, Mustafa Derviş. *Din Fenomenine Sosyolojik Yaklaşımlar: Peter L. Berger Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Temmuz 2013), 67-90.
- Küçükcan, Talip - Kose, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: İSAM T.D.V. Yayınları, 2000.
- Luckmann, Thomas. "Modern Toplumda Din ve İnsan". çev. M. Emin Köktaş. *D.E:Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 431-447.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din*. çev. Ali Coşkun vd. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- McCullough, Michael E. - Smith, Timothy B. "Din ve Sağlık: Vaka İncelemesi Olarak Depresif Semptomlar ve Moralite". *Din Sosyolojisi Elkitabı*. ed. Michele Dillon. 277-296. çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014.
- McGuire, Meredith B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2008.
- Mechling, Jay. "Myth And Mediation: Peter Berger's and John Neuhaus' Theodicy for Modern America". *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 62/4 (1979), 338-368.
- Okumuş, Ejder. "Tabii Afetler, Din ve Toplum: Marmara Depremi Örneği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339-373.
- Okumuş, Ejder. "Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din". *C.Ü. Sosyoloji Tartışmaları Dergisi* 1 (Eylül 2003), 51-68.
- Parsons, Talcott. "Din ve Anlam Problemi". çev. M. Ali Kirman. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017), 255-258.
- Riis, Ole. "Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler". çev. B. Solmaz ve İ. Çapcıoğlu. *Dinî Araştırmalar* 8/23 (Haziran 2005), 299-314.
- Schutz, Alfred - Luckmann, Thomas. *The Structures of the Life-World*. çev. R.M. Zaner - H.T Engelhardt, Jr. London: Heinemann, 1974.
- Segal, Robert A. "Clifford Geertz, Peter Berger ve Din: Farklı ve Değişen Görüşleri". *Toplumbilim Yazıları*. drl. ve çev. Adil Çiftçi. 137-161. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Sherkat, Darren E. - Ellison, Christopher G. "Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar". çev. İhsan Çapcıoğlu. *AÜİFD* 65/1 (2004), 225-262.
- Sonbart, Werner. *Dünya Görüşü, Bilim ve Ekonomi*. çev. F. Tepebaşılı, yay. haz. T. Akgemci. Konya: Çizgi Kitabevi, 2004.
- Şık, İsmail - Gökalp, Yusuf. "Sosyal Teoloji Bağlamında 'Mehdilik' Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Afgânî Karşılaştırması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 506-531.
- Thompson, William E. - Hickey, Joseph V. *Society in Focus: An Introduction to Sociology*. Boston, MA: Allyn&Bacon, 7. Basım, 2012.

- Turner, Bryan S. "The Futures of Globalization". *The Blackwell Companion to Globalization*. ed. George Ritzer. 675-692. Malden/Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Ulrich, Beck. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. çev. Kasım Özdoğan – Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Ülver, Lütfü. *Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ünal, Mehmet Süheyl. "Peter L. Berger'e Göre Dinî Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı: Sosyolojik Bir Bakış Açısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008), 145-157.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. Cilt 1. İstanbul: Yarı Yayınları, 2013.
- Woodhead, Linda. "Introduction". *Peter Berger and the Study of Religion*. ed. Linda Woodhead vd. 1-8. London/New York: Routledge, 2001.

TELİF HAKLARI ÖZELİNDE İSLAM HUKUKUNUN FİKRİ MÜLKİYET YAKLAŞIMINA DAİR BİR ARAŞTIRMA

A RESEARCH ON THE APPROACH THE INTELLECTUAL PROPERTY IN ISLAMIC LAW:
IN THE TERMS OF COPYRIGHTS

AYŞE SEZER

Doktora Öğrencisi, Ayşe Sezer, Helal Finans Araştırmaları Derneği (HEFIAD), İstanbul, Türkiye
PhD Student, Ayşe Sezer, Halal Finance Research Association (HEFIAD), İstanbul, Turkey

aysezs88@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1802-1913

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
21 Temmuz 2020	21 July 2020
Kabul Tarihi	Accepted
18 Kasım 2020	18 November 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 Aralık 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.770610>

ATIF/CITE AS:

Sezer, Ayşe, "Telif Hakları Özelinde İslam Hukukunun Fikri Mülkiyet Yaklaşımına dair bir Araştırma"
[A Research on the Approach the Intellectual Property in Islamic Law: in the Terms of Copyrights], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020), s. 983-1013.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey. All rights reserved.



A Research on the Approach the Intellectual Property in Islamic Law: in the Terms of Copyrights

Abstract

In this study, are reviewed the evaluations made in terms of classical fiqh literature on copyrights, which are dealt with in different contexts in modern law and economic literature. The fact that the various opinions arising in the fiqh studies dealing with the issue are not accepted as absolute constants, the instability of the developments in the modern world and the variability of the rights make it possible to re-evaluate the issue with actual data. It is not possible to address one by one present developments in terms of copyright. Therefore, in the contemporary period literature, the views of Islamic law on copyrights are examined with a critical approach in study and are pointed to inconsistencies which are found these approaches that are related to reading Islamic fiqh over the terminology of modern law by combining both. Due to the copyrights is a member of the intellectual property, economic property theories are included and the difference between the subject's understanding of ownership in classical fiqh and the approaches that occur in the field of economy and law is emphasized. These studies, carried out using the concepts of classical fiqh and the distinctions of modern law, were analyzed in terms of scope, content and ethical violation. Although there aren't studies in Islamic literature that deal with copyright in all aspects, there are some studies in the Arabic and Turkish literature that present the general fiqh framework of copyright. Copyrights are mentioned in books that related to contemporary fiqh issues. In the Turkish literature, there is an article that deal with the copyrights in terms of moral right, work by Fatih Orhan (assistant professor). There are various articles on this subject in the Arabic literature and a private thesis belong to Shahrani. Also, a doctoral study is prepared under the name of "Brand and Copyright in the Context of Intellectual Property in Islamic Law" by Ahmed Saban under the consultancy of Ahmet Hamdi Yıldırım. This study was carried out in order to draw a portrait of the works done in the field of copyrights, to draw attention to the importance of the subject which is current quality, to reveal the deficiencies in the literature and to reveal the method to develop solutions to existing problems. For this reason, it was tried to show the difference between the economic approaches emphasizing the property quality of copyright, which is accepted as a member of intellectual property, and the approach of Islamic law to property. In this study, where the intellectual and economical reading of Islam is carried out together, there are two main objectives: The first is to draw attention to the difference in understand-

ding between economics, which is the basis of modern law, and Islamic law, and the second is to analyze the intellectual infrastructures of Islamic studies in Islamic law literature.

In this study, first of all, the ownership approaches of economics are included. Afterwards, the basic concepts such as rights, property, and property are framed by the opinions of contemporary term fiqh researchers on the copyrights. In the third part of the study, the opinions of Islamic lawyers on copyright have been presented from various perspectives. First of all, it was discussed that religious and literary works are mainly used in evaluating the copyright of fiqh conventions. Since current studies are superficial studies that draw a general framework, it is proposed that specific and more in-depth studies are needed. The second point is that rights and interests are not evaluated within the amenable property and ethical problems are not brought up. In terms of power that cannot be evaluated especially in the "milk" category, secondary powers are based on the "milk"-rights-dividendment classification as "right or law". Finally, some deficiencies were highlighted in the issue dealt with in the context of ethical violation. One of them is that fiqh judgments, whose copyrights do not satisfy the sale of religious content, did not make a suggestion regarding ethical violation. The second is that there is no rooted solution to this problem for those who accept copyrights. Despite the importance of belonging to the owner of the opinions, it does not seem correct to approach the issue only from the perspective of science. In this regard, the criminal aspect of copyright infringement should also be brought to the agenda.

Keywords: Fiqh, Property, Rights, Intellectual Property, Cophyright.

Telif Hakları Özelinde İslam Hukukunun Fikri Mülkiyet Yaklaşımına Dair Bir Araştırma

Öz

Bu çalışmada, modern hukuk ve iktisat literatüründe farklı bağlamlarda ele alınan telif haklarına dair çağdaş dönem İslam hukukçuları tarafından yapılan değerlendirmeler gözden geçirilmiştir. Meselenin ele alındığı fıkhi çalışmalarda ortaya konan çeşitli görüşlerin mutlak sabiteler olmaması, modern dünyada meydana gelen gelişmelerin istikrarsızlığı ve hakların yapısının değişkenliği konuyu güncel verilerle yeniden değerlendirmeye imkân vermektedir. Bu sebeple, çağdaş dönem literatüründe İslam hukukçularının telif haklarına dair görüşleri eleştirel bir yaklaşımla incelenmiştir. Konuya dair ortaya konulan görüşlerde bulunan İslam fıkhnı modern hukuk terimleri üzerinden

okumanın uyumsuzluğuna işaret edilmiştir. Telif haklarının fikri mülkiyetin bir fer'i olması sebebiyle konunun iktisadi boyutuna yer verilmiş ve klasik fıkhıta bulunan mülkiyet anlayışının iktisadi ve hukuki alanda zuhur eden yaklaşımlardan farkı vurgulanmıştır. Klasik fikhın kavramları ve modern hukukun ayrımları kullanılarak yapılan bu çalışmalar kapsam, muhteva ve etik ihlal açılarından tahlil edilmiştir. Bu çalışma, telif hakları alanında yapılan çalışmaların bir portresini çıkartmak, güncel olan konunun önemine dikkat çekmek, literatürdeki eksiklikleri ve mevcut problemlere çözüm geliştirilebilecek usulü ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. İslam'ın entelektüel ve ekonomi okumasının birlikte yapıldığı bu çalışmada iki temel amaç vardır: Birincisi, telif hakları üzerinden modern hukukun dayanağı olan iktisat ve İslam hukuku arasındaki anlayış farklılığına dikkat çekmek; ikincisi, İslam hukuk literatüründe telif hakkına dair yapılan çalışmaların fikri alt yapılarını tahlil etmektir.

Çalışmada öncelikle iktisat biliminin fikri mülkiyet yaklaşımlarına yer verilmiştir. Sonrasında hak, mülkiyet ve mal kavramları temelinde çağdaş dönem fıkıh araştırmacılarının telif haklarına dair görüşlerin çerçevesi çizilmiştir. Bu kısımda ayrıca fikri mülkiyet hukukunda modern hukukun temel aldığı mali ve manevi hak ayırımına yer verildi. Bunun sebebi mevcut yaklaşımların neredeyse tamamında bu ayırımın kullanılmış olmasıdır. Burada özellikle hakların veya menfaatlerin mal olarak kabul edilip edilmeyeceği, malın fiziki özellikleri ya da soyut vasıfları, mülkiyet edinme keyfiyeti gibi meseleler tartışılmıştır. Fıkıh araştırmacılarının görüşlerini içeren diğer kısım, manevi hak kavramıyla ilişkilendirilebilecek kısımdır ki burada bilginin satılabilme imkanı, eserin sahibine aidiyetinin devam etmesi ve bunun şer'i dayanaklarına yer verilmiş, telif haklarının teorik temelini olmayışı sebebiyle İslam hukukçularının yeni meselelere sundukları çözümler irdelenmiştir.

Çalışmanın üçüncü kısmında, İslam hukukçularının telif haklarıyla ilgili görüşleri çeşitli açılardan ortaya koyulmuştur. Burada mevcut görüşlerin eksikliklerine ve çıkmazlarına işaret edilmiştir. İlk olarak, fıkhî yaklaşımlarda mevcut telif hakları değerlendirmelerinde ağırlıklı olarak dini ve edebi eserlerin temel alınması tartışılmıştır. Ayrıca mevzu hukukta belirtilen eser kavramının kapsamının İslam hukuk araştırmalarına yansıtılması konusunda görülen eksikliklere dikkat çekilmiştir. Yine mevcut çalışmaların genel çerçeve çizen çalışmalar olması, spesifik ve daha derinlikli çalışmaları gerektirdiğini göstermiştir. İkinci nokta, hak ve menfaatlerin mütekavvim mal içerisinde değerlendirilmemesi ve etik sorunların gündeme getirilmemesidir. Özellikle milk kategorisinde değerlendirilemeyen güç bakımından ikincil mahiyetteki

yetkilerde “hak ya da hukuk” olarak milk-hak-ibaha tasnifi esas alınmıştır. Son olarak, etik ihlal bağlamında ele alınan meselede bazı eksiklikler vurgulanmıştır. Bunlardan birincisi, telif haklarında dini içeriklerin satılmasını iyi karşılamayan fıkhi değerlendirmelerin etik ihlal hususunda bir öneri getirmemiş olmalarıdır. İkincisi ise telif haklarını kabul edenler açısından da bu soruna köklü çözümler üretilmemesidir. Her iki yaklaşımda da bu eksiklik hissedilmekle beraber olumsuz yaklaşımda çelişki daha belirgindir. Görüşlerin sahibine aidiyetinin önemli bir konu olmasına rağmen meseleye yalnızca bilginin satılması bakış açısıyla yaklaşmak doğru gözükmemektedir. Bu noktada telif hakkı ihlalinin cezai yönünün de gündeme getirilmesi gereklidir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mülkiyet, Haklar, Fikri Mülkiyet, Telif Hakları.

Giriş

Telif hakkı, sahibine kendi fikir ve sanat eseri üzerinde tasarruf yetkisi veren bir haktır. Fransız Devrimi'nin etkisiyle fikir ve sanat eseri hukuku alanında ortaya çıkan gelişmelerin daha çok edebi eserler üzerinde yaşanması sebebiyle merkez kavram edebiyat eserlerinin çoğaltılması yani *copyright* kavramı olmuştur.¹ Fikir ve sanat eserleri hukuku, sınai mülkiyet hukuku ile birlikte fikri mülkiyet hukuku içerisinde değerlendirilir.² Fikir ve sanat eseri üzerinde cereyan eden hak ise telif hukuku ya da fikir ve sanat eseri hukuku olarak ifade edilmiştir.

Telif hakkı, el değiştirebilen maddi niteliğinin yanı sıra sahibine hususiyetin devam ettiği soyut/manevi bir özelliğe sahiptir. Bu hak, özellikle maddi eşyadan farklı olması ve sahibine mutlak manada bağlılığının devam etmesi yönüyle modern hukukta, iktisat ve fıkıh literatüründe tartışılmıştır. Eser üzerindeki manevi hakların soyut niteliği sebebiyle telif hakkı, iktisat literatüründe emeğin metalaştırılması kavramı ile eleştirilmiştir. İslami literatürde ise konu hak ve menfaatlerin satımı çerçevesinde tartışılmıştır.

İslami literatürde telif hakkını bütün yönlerden ele alan araştırmalar olmasa da Arapça ve Türkçe literatürde, telif hakkının genel fıkhi çerçevesini çizen bazı kitap bölümleri, tezler ve makaleler bulunmaktadır.³ Mevcut araş-

¹ Ünal Tekinalp, *Fikri Mülkiyet Hukuku* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2012), 83.

² Sınai haklar, esasen fikri ürünler üzerinde mevcut olan fikri haklardanır. Edebi eserler dışında kalan “ihtirai” haklara sınai haklar kavramı kullanılmıştır. Fikri haklar, sınai hakları da kapsamına alır. Bu anlamda fikri haklar teorik olarak sınai haklardan ayrı bir hukuk kategorisini teşkil etmez. Ernst E. Hirsch, *Fikri ve Sınai Haklar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1948), 6.

³ Konuyla ilgili Ahmed Saban tarafından Ahmet Hamdi Yıldırım danışmanlığında “İslam Hukukunda Fikri Mülkiyet Bağlamında Marka ve Telif Hakları” isimle bir doktora çalışması

tirmalar, telif hakkını hak ve menfaatlerin satılması, ilmin insanlığa ait olduğu düşüncesi ile irtibatlı ele almıştır. Bu çalışmada, telif hakkına dair çağdaş fıkıh literatüründe zuhur eden görüşlerin fikri ve kavramsal temelleri tahlil edilmiş; fıkhi görüşler, kapsam, muhteva ve ahlaki açılardan değerlendirilmiştir. Buna ek olarak, iktisat teorilerinde yer alan ve bazı İslam hukukçularının öne sürdüğü ilmin gizlenmesine cevaz vermeyen görüşler etik ihlal bağlamında eleştirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, güncel olan konunun tekrar tartışmaya açılması, problemleri fark etme ve çözüm geliştirebilme açısından katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Telif Hakkı Kavramı

Telif hakkı kavramı, modern literatürde ‘fikri mülkiyet’ kapsamında değerlendirilir. Dünya Ticaret Örgütü (WTO) Kuruluş anlaşması ve eki Ticaretle Bağlantılı Fikri Mülkiyet Anlaşması’na göre fikri mülkiyet hakları, telif hakları ve bağlantılı haklar ile sınai mülkiyet haklarını içine alır.⁴ Telif hakkının konusu olan fikir ve sanat eseri ise *sahibinin hususiyetini taşıyan ilim ve edebiyat, musiki, güzel sanatlar ve sinema eserleri türlerinden biri içine giren ve fikri çabayı içeren her nevi fikir ve sanat ürünü* olarak tanımlanmıştır.⁵

Medeni hukukta haklar, iktisadi değeri bulunup bulunmaması açısından malvarlığı hakları ve şahıs varlığı hakları kısımlarına ayrılmıştır. Malvarlığı hakları, değeri para ile ölçülebilen haklardır. Alacak hakları, aynı haklar, maddi değeri olan yenilik doğuran haklar, mali yönleriyle fikri haklar bu

hazırlanmaktadır. Amir Yasin İdân, “Devru’l-edilletü’t-tebeyye fi mâliyeti hukuku’t-te’lif”, *Mecelletü külliyyeti’l-ma’arifi’l-câmi’a* 29/1 (2019), 184-213; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018); Fatih Orhan, “İslam Hukuku Açısından Manevî Hak Kavramı (Telif Hakkı Özelinde) = Moral Right Concept in Terms of Islamic Law (Specific to Copyright)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research* IX/43 (2016), 2510-2522; Muhammed Burhâneddin Sembhali, “Telif Hakkının Fikhî Hükmüne Bir Bakış = An Overview about the Jurisprudence of Copyright”, çev. Ahmet Yasin Küçükıtyaki, *Diyanet İlmî Dergi* LI/2 (2015), 147-159; Muhammed Ahmed Hasan el-Kudât, “Hakku’t-telif mefhumuhu tekeyyüfuhü’t-taassüf fi isti’malihi fi’l-fikhi’l-İslâmî”, *Mecelletü’l-Ürdüniyyeti fi’l-dirâsâti’l-İslâmiyye* 10/1 (2014); Muhammed Ukle el-Hasen, “et-Telif ve’l-ibtikâr mefhumuhu: el-Hukuku’l-vâride aleyhi beyne’s-Şeriatî ve’l-kânun”, *Mecelletü’l-dirâsâti’l-ictimaiyye* 30 (2010), 237-267; Hüseyin b. Ma’luvvü’s-Şehrani, *Hukuku’l-ihтира’ ve’t-te’lif fi’l-fikhi’l-İslami*, (Riyad: Daru Taybe, Yüksek Lisans, 2004); Bekr b Abdullah Ebû Zeyd, “Mülkiyyetü’t-Te’lif Târîhan ve Hükmen”, *Mecelletu Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî: Râbitatü’l-Âlemi’l-İslâmî* 2 (2004), 201-275; Hamza Erdoğan, *İslam Hukukunda Fikir ve Sanat Hukuku Kavramı Eser Sahibinin Eseri Üzerindeki Haklarının Hukuki Niteliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1999); Salahattin en-Nâhî, “Çağdaş Mevzu Hukuklara ve İslâm Hukukuna Göre Telif Hakkı”, çev. Abdulkadir Şener, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/ (1981), 237-295; Fethi Dureyni, *Hakku’l-ibtikâr fi’l-fikhi’l-İslâmiyyi’l-mukârin* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1985).

⁴ Seyhan Taş, “Fikri ve Sınai Mülkiyet Alanındaki Sorunlar, Gelişmeler ve Türkiye AB İlişkisi Açısından Bir Değerlendirme”, *Selçuk Üniversitesi Karaman İ. İ. B. F Dergisi* 10 (2006), 81.

⁵ Tekinalp, *Fikri Mülkiyet Hukuku*, 103.

kısımda değerlendirilir. Kişi varlığı hakları ise kişinin hayatı, sıhhati, beden bütünlüğü, şeref ve haysiyeti, gibi ekonomik değeri olmayıp manevi anlam ve önemi olan haklardır.⁶ Kişilerin ortaya koydukları fikri ürünlerin mali karşılıklarını alabilmesi açısından fikri hak malvarlığı hakları arasında yer alır. Zeka, his ve düşünce gibi insan kişiliğinin yansıtan manevi (kişisel) yönden ise şahıs varlığı haklarından kabul edilir. Fikri haklar gücünü kanundan alma ve herkese karşı ileri sürülebilme özellikleriyle de (maddi olmayan eşya üzerinde kurulan) mutlak bir haktır.⁷ Bu anlamda fikri mülkiyet hukuku, özel menfaatleri korumayı, başka bir ifadeyle, hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının yasal güvenceye alınmasını amaçlar. Kanuni korumayla bir yandan ilgili alandaki yatırımlar garanti altına alınırken diğer yandan yenilikler teşvik edilip teknolojinin transferi ve yayılmasına imkân sağlanır. Fikri mülkiyetin sahibine tanıdığı bu yetki tekeli ve mutlak bir yetkidir.⁸

Eşyadan maddi olarak istifade edilebileceği gibi ona ilişen birtakım hak ve menfaatlerden de yararlanılabilir. Eşya niteliğine sahip olan bir tablonun veya bir heykelin maddesi gibi fikir ve sanat eserini oluşturan maddi şeyler⁹ yanında bu maddeye taalluk eden birtakım hak ve menfaatler bulunmaktadır. Bu sebeple 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nda eser sahibinin hakları *maddi hak ve manevi hak* olmak üzere iki kategoride incelenir. Buna göre manevi haklar kapsamına umuma arz, adın belirtilmesi, eserde değişikliği men etme yetkisi ve eser sahibinin maliki ve zilyede karşı haklar girerken; mali haklara işleme, çoğaltma, yayma, temsil ve umuma iletim hakkı girmektedir.

2. Telif Hakkının Niteliğine Dair Teoriler

Mülkiyet, hukuk düzeni içinde bir şey üzerindeki kullanma, yararlanma ve tasarrufta bulunma yetkisini ifade eder.¹⁰ Fikri haklarda mülkiyete konu olan hakların ve menfaatlerin soyut niteliği farklı araştırma disiplinlerinde tartışılmış ve hakkında çeşitli teoriler üretilmiştir. Telif hakkının bir eser üzerinde vereceği tekel yetki, ekonomik anlamda bir ayrıcalık vereceği gibi bu yetkinin etkileri sosyo-kültürel alanda da görülmektedir. Telif hakkının niteliğini açıklayan teorilerde ekonomik etki ve sosyal etki çatışması mevcuttur. Bu kaygı, fıkhi pratiğe ilmin gizlenmesi olarak yansımaktadır. Ancak diğer teoriler ve

⁶ M. Kemal Oğuzman, *Medeni Hukuk Dersleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1994), 80, 89.

⁷ Fikri hak, hakkın niteliği açısından mutlak hak içindedir. *Mustafa Dural - Suat Sarı, Türk Özel Hukuku : Temel Kavramlar ve Medeni Kanunun Başlangıcı* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2020), 152, 162-163.

⁸ Hamdi Pınar, *Uluslararası Rekabette Fikri Mülkiyet Haklarının Önemi ve Türkiye* (İstanbul: Can Ajans, 2004), 15.

⁹ Kemal Oğuzman vd., *Eşya Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2012), 8.

¹⁰ Oğuzman vd., *Eşya Hukuku*, 278.

fikhi teoriler arasında konunun tartışılma biçimi, argümanları ve paradigmatik zemini açısından farklılık bulunduğunu söylemek mümkündür.

Telif haklarının niteliğini açıklayan teorilerin ilki, Rönesans ile birlikte 18.yy'da Doğal Hukuk okulunda gelişen *Doğal hukuk teorisi*, fikri hakları doğuştan sahip olunan haklar arasında saymaktadır. Jena Üniversitesi profesörü Adrian Beier tarafından ortaya atılan bu teoriye göre mülkiyet hakkı gibi kişilerin emek ürünü olan fikri hakları üzerinde doğal hakları vardır. Fikri ortaya atan kişi, üçüncü şahıslara karşı hak iddia edebilmekte ve onların kendi fikri ürünlerinden yararlanmasına engel olabilmektedir. Bu teori, pozitif hukukta Fransız ihtilalinden sonra 1791 ve 1793 ihtilal kanunlarıyla benimsenmiştir.¹¹

Fikri mülkiyetin ikinci büyük teorik açıklaması sözleşme merkezli bir argümandır.¹² Kişiyile toplum veya devlet arasında bir sözleşme olarak kabul edilen *sözleşme/sırları açıklama teorisine* göre mucitin tekel ödülü olan sınırlı ve değerli bilgilerini topluma açması gerekir.¹³ Telif haklarının erken gelişiminde bu teori, tescil edilen ve teminat altına alınan eserleri korumanın önemli bir parçasını oluşturmuştur.¹⁴

İngiliz ekonomistler tarafından kabul gören *tekel ödül teorisi*, inovasyonu sağlamak için¹⁵ faydalı hizmetleri bulunan mucitlere geçici tekel ödüllendirme vasıtasıyla haklarının güvenceye alınmasını önerir.¹⁶ Yetki ve müdahale imkanları açısından telif hakları, toplumun eser üzerindeki tasarruflarının sınırlandırıldığı tekeli temsil eder.¹⁷ Eser sahibi, yaratıcılığın desteklen-

¹¹ Doğal haklar teorisi, Fransız ihtilaliyle ortaya çıkmış ve 1791 Patent kanunu ile korunmuştur. Chibuzo Ikechi Mgbeoji, "Beyond Patents: The Cultural Life of Native Healing and the Limitations of the Patent System as a Protective Mechanism for Indigenous Knowledge on the Medicinal Uses of Plants", *Canadian Journal of Law and Technology* 5/1 (2006), 3; Başmüfettiş Yahya Kırlangıç (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Müfettişliği, 03 Ağustos 2004), 12.

¹² Chidi Oguamanam, "Beyond Theories: Intellectual Property Dynamics in the Global Knowledge Economy", *Wake Forest Intellectual Property Law Journal* 9/2 (2009-2008), 112.

¹³ Mgbeoji, "Beyond Patents: The Cultural Life of Native Healing and the Limitations of the Patent System as a Protective Mechanism for Indigenous Knowledge on the Medicinal Uses of Plants", 3.

¹⁴ Oguamanam, "Beyond Theories", 112.

¹⁵ Mgbeoji, "Beyond Patents: The Cultural Life of Native Healing and the Limitations of the Patent System as a Protective Mechanism for Indigenous Knowledge on the Medicinal Uses of Plants", 3.

¹⁶ Fritz Machlup, "An Economic Review of the Patent System", *Study No. 15, Study of the Subcommittee On Patents, Trademarks, And Copyrights of the Committee on the Judiciary United States Senate Eighty-Fifth Congress, Second Session, 1958*, 22-23.

¹⁷ Diren Çakmak, "Osmanlı Telif Hukuku ile İlgili Mevzuat", *Selçuk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Dergisi* 1/21 (2007), 193.

mesi ve kamu ilgi alanının genişletilmesi arasındaki dengeyi kurmak ve fikri mülkiyeti teşvik amacıyla ödüllendirilir.¹⁸

Mülkiyet temelli yaklaşımlarda bazı kavramlar tartışılmıştır. Örneğin; Wallerstein'e göre önceki tarihsel toplumlarda para stoğu, iş gücü, dağıtıcı ve tüketici gibi ögeler metalaştırılmamış yani piyasada işlem görecektir bir süreç sayılmamıştır. Bu sebeple tarihsel kapitalizm piyasa harici süreçlerde yalnızca değiş tokuş değil üretim, dağıtım, yatırım gibi süreçleri meta haline getirmiştir.¹⁹ Vatansaver-Yalçın, bu durumu Polanyi'nin "hayali metalar" metaforu üzerinden aktarmaktadır. Polanyi'nin "hayali meta" kavramı, kapitalist ekonomi içinde bir fiyatı olan ama kapitalist meta tanımına uygun olmayan üretim faktörlerini ifade eder. Hayali metalar; insan (emek), toprak (doğa) ve paradır. Bu metalar bir yönden kâr prensibinin dışında kalmaları ve yalnızca piyasa değeri olan kapitalist metalar gibi muamele görmeleri, sermaye birikimini sağlama ve hayatın kendisinin yeniden üretilmesi açısından gereklidir. Zira Polanyi, üretimi insan ve doğanın etkileşimi olarak tarif ederken bu düzende değiş-tokuşun kendi kendini düzenleyen mekanizmaya terk edilmesi halinde insanla doğa da meta olarak piyasanın yörüngesine girerek metaya dönüşür ve satılık mal gibi işlem görür.²⁰

Klasik liberalist eğilimin öncüsü kabul edilen John Locke, özel mülkiyetin haklılaştırılmasında emeği öne çıkarmıştır.²¹ Locke'ın mülkiyet üzerine söylenenlerde bir totem olarak kaldığını belirten Drahos, fikri mülkiyet ile Locke'ın teorisi arasında ilginç bir bağlantı olduğunu vurgulamıştır.²² Hughes'e göre Locke'ın *emek teorisi*, fikri mülkiyetin haklılaştırılmasında güçlü bir gerekçe olarak öne çıkar. Fakat fikri mülkiyet teorisinin ötesinde Locke'ın modeli; finansal piyasalar, sermaye birikimi, hizmet endüstrileri, kalıtım gibi modern hayatın unsurlarına odaklanır.²³ Locke'ın modeline en güçlü alternatif ise Hegel'in *kişilik açıklaması* olarak gösterilir. Bu açıklama eşyayı biricik veya kişisel ifade, itibar ve kişiyi başlı başına bir birey olarak tanımak için kendini gerçekleştirme mekanizmasına uygun olduğunu varsayar. Fikir, bir benliği

¹⁸ Oguamanam, "Beyond Theories", 117.

¹⁹ Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm* (İstanbul: Metis Yayınları, 1992), 13.

²⁰ Ash Vatansaver - Meral Gezici Yalçın, "Ne Ders Olsa Veririz" *Akademisyenin Vasıfsız İşçiyeye Dönüşümü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 39-40.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yavuz Yayla, "Fikri Mülkiyet Hakları ve Mülkiyete İlişkin Teorik Yaklaşımlar", *Fiscaoeconomia* 4/2 (2020), 287-310.

²² Peter Drahos, *A Philosophy of Intellectual Property* (Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 2001), 48.

²³ Justin Hughes, "The Philosophy of Intellectual Property", *Georgetown University Law Center and Georgetown Law Journal*, (1988), 28.

veya kişiliği yaratanın bir tezahürü olduğundan fikri mülkiyet bir fikrin yaratıcıya aidiyeti olarak uygulandığında kişilik teorisi de emek teorisi gibi sezgisel bir çekiciliğe sahip olur. Ancak Hughes'e göre Hegel'de fikri mülkiyetin haklılığı için fiziki eşyaya kıyas edilmesi gerekmez. Bu tür bir kıyasla Hegel'in kişiliğe yüklediği statü ve iradeye ilişkin zihinsel özellikler çarpıtılabilir.²⁴

Entelektüel alanda mülkiyeti desteklemek amacıyla başvurulmuş en güçlü ve yaygın argüman *fyadacı argümanı*dır. Bu argümanı temel alan yaklaşımda değerli entelektüel çalışmaların oluşumunu teşvik etmek, bu çalışmaların mülkiyet hakkı imtiyazı verilerek korunmasıyla mümkün olur. Telif hakkı, patentler ve ticari sırlar mülkiyet korumasına alınmadığında entelektüel ürünlerden ideal verim beklenemez.²⁵

3. Çağdaş Dönem Fıkıhçıların Telif Haklarına dair Yaklaşımları

19. yy sonlarında İslam toplumuna giren telif hakkı kavramı çerçevesinde ortaya çıkan tartışmalar, hakların ve menfaatlerin satıma konu edilip edilemeyeceği meselesi üzerine yoğunlaşmıştır. Makalemizde, bu çalışmaların mahiyeti, mali açıdan İslam hukukunun hak, mal ve mülkiyet anlayışları ile manevi açıdan bilginin arzı ve eserin aidiyeti irdelenecektir.

3.1. Hakların Niteliği

Fıkhi literatürde kullanıldığı şekliyle, hak kavramının, sözlükteki "sübut ve vücup" anlamıyla irtibatlı olarak din ve hukuk düzeninin tanıdığı "yetki ve ayrıcalık" anlamı etrafında içerik kazandığı ve terimleştirdiği söylenebilir.²⁶ Farklı tarifleri yapılan hak kavramıyla ilgili kapsamlı bir tarif görmediğini söyleyen Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, bu kavramı *hukuk sisteminin bir yetki veya sorumluluk yüklediği inhisar (ihtisas)* olarak tanımlamıştır.²⁷

Hacak'a göre hakkın kaynakları konusunda yerleşmiş bir ayırımın olmaması, klasik dönem fıkıh literatüründe genel bir hak nazariyesinin bulunmamasının doğal bir sonucudur. Farklı açılardan tasnif edilebilen haklar, Batı hukukuna tabii olarak aynı-şahsi hak olarak tasnif edilmesi ve her birinin kaynaklarının belirlenmesine ek olarak, müştereken *hukuki tasarruf* ve *hukuki vakia* olarak ikiye indirilebilir.²⁸ Medeni hukukta *hukuki tasarruf* (işlem) daha

²⁴ Hughes, "The Philosophy of Intellectual Property", 28, 33.

²⁵ Edwin C. Hettinger, "Justifying Intellectual Property", *Philosophy Public Affairs* 18/1 (1989), 47-48.

²⁶ Ali Bardakoğlu, "Hak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/139.

²⁷ "الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً". *Mustafa Ahmed Zerkâ, el-Medhalu ila nazariyyeti'l-iltizami'l-amme fi'l-fikhi'l-İslâmî*. (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1999), 19.

²⁸ Bardakoğlu, "Hak", 15/142.

çok belirli bir hukuki sonucun gerçekleştirilmesine yönelik arzuyu açıklayan irade beyanı ve bu beyanın sonucu tanınması halinde söz konusu olur.²⁹ Hukuki vakia ise hukuken önemi haiz olan ve hukukun sonuç bağladığı fiillerdir. Hukuk kurallarında hak ve boçların kazanılması ya da kaybedilmesi bu vakialara bağlanmıştır. Dolayısıyla hukuki fiiller vakia olduğu gibi tasarruf işlemleri de birer vakiaadır.³⁰

Özel hukuk alanında haklar, ilgili oldukları alanlara ve korumak istedikleri menfaatlere göre maddi menfaatlerin korunması amacıyla mamelek/malvarlığı hakları ve manevi menfaatlerin korunması amacıyla kişilik hakları olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Malvarlığı hakları; aynı haklar, alacak hakları ve fikri hakların mali kısımlarından oluşur. Fikri mülkiyetin farklı bir alan olarak değerlendirilmesi sebebiyle malvarlığı haklarının temelini aynı haklar ve alacak hakları oluşturur.³¹ Özel hukukun aynı-şahsi hak ayrımını benimsemiş olan ez-Zerkâ eserinde aynı ve şahsi haklara ek olarak bir başlık -“حق الابتكار” (fikri hak)- açmış ve telif hakları, buluşlar ve snâî hakları bu başlık altında ele almıştır.³²

Zuhaylî, buluşu tavsif ederken edebi ve ilmi alanda telif haklarını fikri ve zihni olarak keşfedilen, yeni olarak vasıflanan ve mal kıymeti olan haklardan birine örnek olarak getirmiştir. Edebiyat, sanat ve sınai hakkın mülkiyeti ile zihni haklar veya maddi olmayan mallara ait haklar, günümüz hukukçuları tarafından manevi haklar kapsamında değerlendirilmiştir. Manevi haklar, (mülkiyet hakkı gibi bir kişinin zati muayyen bir şeyle bağı olan) aynı haklar ve (borç veren ve borç alan gibi iki kişi arasındaki ilişki olan) şahsi hakların her biri mali haklar grubundandır.³³

Fikir ve sanat eserlerinde hakların niteliği, mali olup olmaması ve mücerred olup olmaması açısından konu edilmiştir. Mücerred hak; şuf'a hakkı, geçiş hakkı, vazife hakkı gibi hakkın konusu üzerinde varlığı hissedilmeyen zatıyla bizzat karar kılmayan haklara denir. Mücerred olmayan (müteakkid) hak ise kısas ve mülkiyet hakkı gibi hakkın konusu üzerinde eseri görülebilen, feragat edildiğinde konu üzerinde tesiri görülen bir haktır.³⁴ Çağdaş fıkıh

²⁹ Dural - Sarı, *Türk Özel Hukuku*, 1/195.

³⁰ A. Selman Arısoy, “Medeni Yargılama Hukukunda Hâkimin Türk Hukukunu Resen Uygulamasının Temeli: Vakıalar, Vakıaların Önemi, Vakıaların Çeşitli Yönlerden Sınıflandırılması ve Vakıaların Tespiti”, *İstanbul Hukuk Mecmuası* 77/1 (2019), 6, 8.

³¹ Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 136.

³² Zerkâ, *el-Medhalu ila nazariyyeti'l-iltizami'l-amme fi'l-fikhi'l-İslâmî.*, 31-32.

³³ Vehbe Zuhayli, *el-Muâmeletü'l-mâliyyetü'l-muâsıra* (Dimaşk: Daru'l-fikr, 2002), 580-581.

³⁴ Şehrani, *Hukuku'l-ihтира' ve't-te'lif fi'l-fikhi'l-İslami*, 37-40.

alimlerinden telif hakkını, soyut olması itibarıyla, mücerret hak kategorisine alanlar olduğu gibi sahiplerinin vazgeçmesi ile hakkın konusunda hükmün değiştiğinden hareketle gayr-i mücerred hak kapsamında değerlendirenler de vardır.

Ahmed el-Hacci el-Kürdî ve Halil Güneç gibi alimler telif haklarını şuf'a hakkına benzetmiştir. *ed-Dürru'l-müntekâ*, İbn Âbidîn ve diğer Hanefi literatürüne atıfla Güneç, satılık malın Hanefi fıkına göre elle tutulup gözle görülen yararlı bir meta anlamına geldiğini ifade eder. Mücerret bir hak olması ve şuf'a hakkının satılamaması sebebiyle telif hakkının da satıma konu olamayacağı çıkarımında bulunmuştur. Telif, tercüme ve telif hakkının ne olduğuna dair bir soru bağlamında Güneç, Hanefilerin görüşlerinden yola çıkarak kitabın satılabileceğini fakat hakkın satılamayacağını söylemiştir.³⁵

Vehbe Zuhaylî, müellifin hakkının mücerret bir hak olmasına ve şuf'a hakkına benzetilmesine, *kıyas maa'l-fârik* olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. O, bu düşünceyi savunurken şuf'a hakkının şefi'den zararı def ettiğini ancak müellifin hakkı ve manevi hak benzerlerinde sahibi için bir zararın def'i söz konusu olmadığını söylemiştir. Zuhaylî'ye göre bu hak bir karşılık olarak satılması caiz olan irtifak hakları gibi mali değeri olan malvarlığı hakları grubundandır.³⁶

Gayr-i mücerret haklar, konusu açısından mali olan/mali olmayan olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Mücerret haklar; mali mübadeleye konu edilmemesi, tazmin edilmemesi ve mirasın intikal etmeyişi sebebiyle gayr-i mücerret haklardan ayrılır. Mücerret olmayan her hakkın mutlaka mal olması şart değildir. Bu sebeple kısas ve evlilik hakkı mütekerrire haklar arasında sayılmıştır.³⁷ Fakat mücerret hakların bir kısmının zamanın değişmesiyle mali mübadeleye konu olması kabul edilmiştir. Gayr-i mücerret haklarda ise sahiplerinin vazgeçme ve düşürmesi durumunda hakkın konusunda hüküm olarak bir değişiklik olmaz. Buradan hareketle Dalgın, fikir ve sanat eserleri üzerinde sahiplerinin gayr-i mücerret bir hakkının var olduğunu savunur.³⁸

3.2. Hakların Mali Değeri

Telif hakkı, fikir ve sanat eseri üzerinde meydana gelen bir mülkiyet hakkıdır. Bu hak, belirli bir dereceye kadar yararlanma hususunda inhisar altın-

³⁵ Halil Güneç, *Genişletilmiş Günümüz Meselelerine Fetvalar*. (İstanbul: Yasin Yayıncılık, ts.), 1/366.

³⁶ Zuhayli, *el-Muâmeletü'l-mâliyyetü'l-muâsıra*, 592.

³⁷ Fethi Dureyni, *Hakku'l-ibtikar fi'l-fikhi'l-İslâmiyyi'l-mukârin*, 4/21.

³⁸ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, 66-67.

da olması ve bir bedel karşılığında tamamen devrinin mümkün olmamasıyla farklı bir konumda değerlendirilir. Bu itibarla telif hakkı, aynı haklardaki ihtisas unsurunun bir dereceye kadar bulunduğu, bedel karşılığı devir ve ıskatının bulunmadığı ve hukuk tarafından tam bir koruma görmeyen ihtisas hakkını andırmaktadır. Ancak ihtisas hakkı, milke dönüşmeden önceki ara durumları ifade eden hakku'l-milk ve hakku't-temellükten farklıdır. Zira bu hak bir yetki olmaktan ziyade doğrudan nesne üzerinde kurulu devamlılık özelliği olan yararlanma haklarını ifade eder.³⁹

Fıkhi literatürde aynı hakları belirtmek için kullanılan milk, Batı hukukundaki mülkiyet kavramını da içermekle birlikte milkü'l-ayn ve'l-menfaa, el-milkü'l-kâmil, el-milkü'l-mutlak, el-milkü't-tâm terimleriyle ifade edilir.⁴⁰ Bununla beraber mülkiyet ve milk kavramları benzer kabul edilerek tarif edilmiştir. Örneğin Zuhaylî, mülkiyeti/milki, *şer'in şahsa ait kıldığı ve tasarrufa mani bir durum bulunmaması halinde özgürce tasarrufta bulunduğu mal ile insan arasındaki hukuki bağ* olarak tanımlamıştır.⁴¹

Bir eşya sahibi olmanın temelinde rakabesine malik olmak, eşyayı kullanmak ve ondan yararlanmak yatar. Bir nesneye malik olan aynı zamanda onun menfaatine de malik olur. Dolayısıyla eşyanın aynına sahip olan kişinin kural olarak menfaatine de sahip olması beklenir. Ancak eşyanın aynı, bir kişide kalırken menfaatin başka bir kişiye hayatı boyunca veya menfaatini belirli süre kullanması için başkasına vasiyet edildiği durumlarda eşyanın aynına sahip olan kişi menfaatine sahip olmayabilir. Nesnenin yalnız menfaatine sahip olanın ise aynına sahip olması gerekmez.

Milkü'l-aynın belli bir zamanla sınırlanamayacağı, milkü'l-menfaanın ise prensip olarak geçici olacağı hususu mülkiyetin özelliklerinden kabul edilmiştir. Milkü'l-ayn, mülkiyeti devreden bir tasarruf veya hadise olmadıkça sona erdirilemez. Milkü'l-menfaa ise ariyet, kira, menfaatin belli bir süre vasiyet edilmesinde olduğu gibi süre dolunca faydalanma hakkı da sona erer.⁴² Telif hakkı, maddi/ayni eşya üzerindeki haktan farklı niteliklere sahiptir. Bu sebeple Dalgın'a göre telif hakkı mülkiyet hakkı gibi sınırsız olmamalıdır. Ayrıca eserin oluşumunda kişinin içinde bulunduğu kültürün etkileri söz konu-

³⁹ Hasan Hacak, "İslam Hukukunda Yarı Ayni Hak (Hukûk) Kavramının Analizi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 193-194.

⁴⁰ Hasan Hacak, "Mülkiyet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/543.

⁴¹ Vehbe Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk-Suriye: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/892.

⁴² Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 45.

sudur. Kişinin eseri üzerindeki hakkının kendisi ve sosyal çevresi arasında dengeli olması gerektiği için telif hakkının sınırlı olması gerekir.⁴³

İslam hukukunda Allah'ın mülkü esas kabul edildiğinden kulların eşyanın aynaları üzerinde mutlak bir milki yoktur. Bu anlamda Hacak, mülkiyetin usûl-i fıkıh ve hukuk felsefesi temelinde ele alınması ile ilgili orijinal görüşlerden birinin bazı hakların "zimmet" ve "emanet" esasına dayandıran teori olduğunu ifade eder. Hanefî usul-i fıkıh literatüründeki bu yaklaşıma göre insan, yaratılış gereği temel haklara sahiptir. Allah ve kul haklarını temellendiren insan ve Allah arasında sözleşmede emanetin yüklenmesi şeklinde zuhur eden anlayış, Batı kültüründeki tabii haklara benzer özellikleri olsa da ondan esaslı olarak ayrılır. Çünkü usul-i fıkhıdaki anlayışa göre insan tabii hukuk doktrinlerinin aksine öncesinde bir yükümlülük olmaksızın "asıl" haklara sahip değildir. Ancak Allah hakkı olan yükümlülükleri kabul ettiği sürece mülkiyet gibi asıl haklara sahip olabilmektedir.⁴⁴

İslam hukukunda hak ve menfaatlerin satıma konu edilip edilmemesinin de mal tanımlarının içeriği etkili olmuştur. Örneğin; Hanefiler'den İbn Âbidîn mal'ı; *tabiatın meylettği ve ihtiyaç anı için biriktirilebilen şey* olarak tanımlamıştır.⁴⁵ Mecelle (m.126) ise mal'ın tarifini *Tab'ı-insânî mâil olup da vakt-i hâcet için iddihar olunabilen şeydir ki menkûle ve gayr-i menkûl'e şâmil olur* şeklinde vermiştir. Bu tarifte a) *insan tabiatının meyletmesi* b) *ihtiyaç zamanında saklanması* olarak malın iki unsuruna vurgu yapılmıştır. Karaman'a göre bir şeyin mal olabilmesi için maddi, fiziki varlığının bulunması anlamında ayn olması ve insanların onu edinme, koruma, verme ya da vermemeyi adet haline getirmesi yani örf oluşması gerekir. *Ayn* kaydı, hak ve menfaatleri devre dışı bırakmış, hukukçuların tanımlarında bulunan *maddi kıymet* kaydı da pirinç tanesi ve leş gibi maddi varlıkları devre dışı bırakmıştır. Hak ve menfaatlerin mal sayılmaması noktasında temlik kabul edip etmemesi açısından özelliğine göre farklı hükümlere tabi olmuşlardır.⁴⁶ Hanefî fakihlerin mal tanımlarındaki ihraz ve iddihar edilebilme vasfı, malın fiziki varlığa sahip olmasını vurgulamak amacıyla getirilmiştir. Bu kayıtlar mücerret haklardan menfaatler, borçlar, irtifak hakları ve maneviyattan olan ilim, şeref vb. şeyleri dışarda bırakmaktadır.⁴⁷

⁴³ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* 2, 71.

⁴⁴ Hasan Hacak, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 29 (Şubat 2005), 108-109.

⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhi tenviri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru âlimü'l-kütüb, 2003), 7/10.

⁴⁶ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3/21-22.

⁴⁷ Orhan, "İslam Hukuku Açısından Manevî Hak Kavramı", 2517.

Diğer mezhepler, malın fiziki varlığını şart koşmamıştır. Bu sebeple, ibadet niteliğine sahip işler karşılığı ücret almanın caiz olduğunu Kur'an surelerinin nikahta mehir kabul edilmesine dair hadislerle temellendirmişlerdir. Maliki fakih Karâfi (v.684/1285) ile Şafii fakih Hafîb Şirbînî (v. 977/1570), çerçevesi ve zamanını tahdid ederek Kur'an öğretimi karşılığı ücret talep edilebileceğini zikrederler. Hanbelilerden İbn Kudâme (v. 682/1283) ise şarta bağlı olmaksızın bunun caiz olduğunu söylemiştir.⁴⁸ Zira bu mezheplerde, mal tariflerinde iddihar ve ihraz edilebilme unsurunun esas alınmadığı açık olarak ifade edilmemekle birlikte bir nesnenin mal olmasında şer'an temiz olma şartını aradıkları görülür. Şer'an temiz nesnelere olan mütekavvim mallar her türlü aynı haklar ve hukuki işlemlere konu olabilir. Mütekavvim olmadığı halde Hanefiler tarafından belli kısıtlamalarla aynı haklara konu olabilen nesnelere de vardır.⁴⁹ Bunlara diğer mezhepler tarafından *muhterem mal* denilmiştir. Muhterem mallar, şer'i olarak temiz kabul edilmediği ve mal sayılmadığı halde kendisinden istifade edilebilen ve ihtisas niteliğinde bitakım haklara konu olabilen sınırlı bir hukuki yetkinin bulunduğu nesnelere dir.⁵⁰ Bu kavram, hukuki koruma altında bulunan mallar için kullanılır.⁵¹ İhtisas hakları; eğitilmiş köpek, ateş yakmak vb. işlerde kullanılan necis yağlar, tabakalanmış deri gibi kendisinden yararlanmanın söz konusu olduğu ancak bir bedel karşılığı devredilemeyen haklardır.⁵² Buna göre mütekavvim olma ile mülkiyete konu olma birbirine bağlı değildir. Örneğin bir müslümana ait üzüm şırası şaraba dönüşse mütekavvim olmaktan çıkarsa da mülkiyetinden çıkmaz. Bir müslümanın onu satmasıyla akit vücut bulmaz. Diğer taraftan mütekavvim olmamak ile mal olmamak da birbirine bağlı değildir.⁵³ Bu sebeple muasır İslam hukukçuları çoğunlukla menfaat ve hakların maddi olmayan mütekavvim mal olduğunu kabul etmişler ve patent hakkı, telif hakkı gibi hakların her birinin satımına cevaz vermişlerdir.⁵⁴

⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Huluv - Abdullah b. Abdülmihen et-Türkî (Riyad: Dâru âlimü'l-kütüb, 1968), 5/23; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Karafi, *Zahire*, thk. Muhammed Bu Hubze (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 5/400; Hatib Şirbini, *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meani'el-fazi'l-Minhac* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994), 3/455.

⁴⁹ Hasan Hacak, "Mal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/462.

⁵⁰ Hasan Hacak, "Mal", 27/462.

⁵¹ Örneğin Buhûtî, hukuki koruma altında olmayan harbinin malı için gayru'l-muhterem kavramını kullanmıştır. Mansur b Yunus b Salahiddin Buhuti, *Şerhu Münthe'l-irâdât: Dekâiku üli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ*. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 3/368.

⁵² Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman İbn Receb, *Kitâbü'l-Kavaid* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmîyye, ts.), 192.

⁵³ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 23.

⁵⁴ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, 59-60.

Cumhurun ayırımında hak ve menfaatler mal kapsamına girdiğinden telif hakkı da bu yaklaşıma göre mal kabul edilir. Hanefilerin yaklaşımında ise başlangıçta mal kabul edilen nesnelere özelliğinden yola çıkarak hak ve menfaatler mal kapsamında sayılmaz. Ancak mal için belirlenen örfi unsur göz önüne alındığında başlangıçta ihtiyaç duyulmadığı halde daha sonraları kaçınılamayacak bir ihtiyaç haline gelen telif haklarının da bu kapsamda değerlendirileceği söylenebilir. Çünkü insanların istifade ettiği bu hakların iktisadi değer atfedilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

3.3. Fikri Ürünlerin Ekonomik Bir Değeri Olabilir mi?

Eser, yalnızca bilginin ortaya koyulması demek değildir. Bu süreç farklı aşamaları olan bir emek (menfaa) neticesinde tamamlanmaktadır. Eşyanın aynından yararlanmak menfaat olduğu gibi kişinin emeğinden yararlanmak da menfaattir. Neticede emek de bir fiil ve harekettir.⁵⁵ Eserin elde edilme süreci yalnızca bir fikir ve bilgiden ibaret olmayıp bir fiil ve hareket sonucunda oluşmaktadır. Bu anlamda eser ortaya koyulurken harcanan çaba bir emek (menfaa) olup yalnızca bilginin satılması anlamına gelmemektedir.

Telif hakkı yalnızca bilginin para ile arzı değil aynı zamanda bilginin oluşum sürecinde oluşan emeğin korunması anlamına da gelir. Bu sebeple ürün ya da eser, bilgi olması itibariyle insanlığın ortak değeridir. Fakat bilginin meydana gelme süreci olan emek/menfaanın korunması açısından hususidir. Örneğin, yağmur suyu ve av hayvanları gibi mübah mallar da başkası sahiplenmeden önce herkesin ortak malıdır. Hususi olarak birinin onu depolaması veya ormanda avlandığı durumda kendine ait bir malı olup başkası ondan istifade edemez.⁵⁶ Bu minvalde telif haklarının elde edilme yolu ihraz-ı mübah olarak görülmüştür.⁵⁷

Günümüz İslam araştırmacıları insanların örfi olarak değer atfetmeleri sebebiyle telif haklarının da ekonomik bir değeri olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla mali haklarda olduğu gibi garar, tedlis ve aldatma bulunmaması şartıyla bu haklar üzerinde yapılan tasarruf işleminin ve hakkın satılmasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu yaklaşım sahipleri telif haklarını mali haklar gibi değerlendirme eğilimindedir.⁵⁸ Bununla beraber maddi nesnelere mülkiyete konu olsa dahi özünde emanettir ve tasarrufları bu bilinç çerçevesinde ele alınmalıdır. Bazı ayetler Allah'ın evrenin mutlak hakimi olduğunu,

⁵⁵ Hasan Hacak, "Menfaat", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/132.

⁵⁶ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, 62.

⁵⁷ Ebû Zeyd, "Mülkiyetü't-Te'lif Târîhan ve Hükmen", 263.

⁵⁸ Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 7/77.

gökler, yer ve ikisi arasındakilerin mülkünün O'na ait olduğunu bildirmektedir. Hacak, İslam kültürünün farklı alanlarında eşya üzerindeki hakimiyet ve mülkiyetin aslı Allah'a ait iken insanların bu eşya üzerinde nöbetçi ve vekil olduğu, malın insan elinde bir tür ariyet olduğu düşüncesinin literatürde yaygın ve tekrar edilen bir ilke görüntüsü çizdiği tespitinde bulunur.⁵⁹

3.4. Eserin Aidiyeti

Telif hakları üzerinde mali ve manevi hakların korunmaması, eserin, sahibinin izni olmaksızın kullanılabilmesi imkanını gündeme getirmektedir. İzinsiz kullanmak, bir şahsın eser sahibinin haberi olmaksızın eserin tamamını veya iktibas ettiği kısmı kendisine dayandırmasıyla gerçekleşebilir. İktibas için izin alınması veya telif ücreti ödenmesinin mahiyeti hususunda Güneç, telifin mal mefhumu içine girmesi sebebiyle iktibas için izin alınması hatta telif için ücret ödenmesi gerektiğini zikretmiştir.⁶⁰

Bir kısım alimler, muhtevası dini ilimler olan eserler için bu hassasiyetin gerekli olmayacağını savunmuştur. Örneğin Abdülaziz b. Bâz, eserin sahibinin izni olmaksızın hayır amaçlı dağıtma maksadıyla çoğaltabileceği aksi halde ilmin tekelleştirilmesine geçit verilmiş olacağını düşünmektedir. Muhammed b. Useymin ise "basım hakları mahfuzdur" ibareleri ile kitabın değişimden korunmasının amaçlandığını söylemiştir. Müellif baskıyı ilk yapan kişi ve bütün müslümanlar faydalanacağından bu ibarelerle kazanca katılımın korunması gerekli değildir. Şehrani ise bireysel anlamda şer'î ilimler söz konusu olduğunda eserin kopyalanmasında iznin şart olmadığını savunur.⁶¹

Telif edilen esere varis olma ve hakkın satımı, basım hakkının devredilirken edebi haklarının devam etmesi, telif hakkının belli bir süre sonra sona ermesi gibi mülkiyetin naklinden kaynaklı tartışmalar bulunmaktadır. Ancak bu tartışmalar telif hakkının temelde mal olarak kabul edilip edilmemesine göre farklı değerlendirilir. Örneğin, mal ile ilişkilendirerek veya varise zararın ödenmesiyle açıklayan alimler telif hakkının mirasa konu edileceğini; miras bırakanın kendisi, akli ve eğilimleri ile açıklayan alimler ise mirasa konu edilmeyeceğini savunmuştur.⁶²

3.5. Şer'i Dayanakları

Telif haklarının sanayi devrimi sonrasında ortaya çıkmış olması, doğrudan

⁵⁹ Hacak, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", 105.

⁶⁰ Güneç, bu görüşü müteahhirin âlimlere isnat etmiştir. Güneç, *Genişletilmiş Günümüz Meselelerine Fetvalar*, 1/370.

⁶¹ Şehrani, *Hukuku'l-ihтира' ve't-te'lif fi'l-fikhi'l-İslami*, 326-328, 514.

⁶² Şehrani, *Hukuku'l-ihтира' ve't-te'lif fi'l-fikhi'l-İslami*, 340.

şer'i bir dayanağa sahip olmayışının da nedenidir. Gelişmelerin ortaya çıkardığı yeniliklerin mevcut formlardan birine girmemesi telif hakkı konusunda farklı sonuçlara varılmasına sebep olmuştur. Bu meselede özellikle maslahat ve örf delili en çok başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır. Mesele; fikir ve sanat eserlerinin bir hak olup olmadığı, mülkiyete konu edilip edilemeyeceği, hadis ilim geleneğinde isnad zinciri, örf ve maslahat içeren bazı külli kaideler çerçevesinde ele alınmıştır.⁶³

Telif hakkına cevaz veren alimler ile cevaz vermeyen alimler aynı şer'i delillere dayanmışlardır. Örneğin, cevaz vermeyen alimler, hakkın korunmasıyla ortaya çıkabilecek zararın sadece kişileri değil toplumu da etkileyeceğini ve kamu menfaati için şahsi menfaatlerden birinin kısıtlanmasına tahammül edileceğini "Zarar izale olunur" kaidesine dayandırarak açıklamışlardır. Bunun aksini düşünen alimler ise kamu menfaatinin sağlanmasının bireysel menfaatin korunmasına bağlı olduğunu söylerken hakkı korumanın ilmi çalışmalar için bir müşevvik olacağından hareket etmişlerdir.⁶⁴

Müteahhirin alimler, müellifin kitabın maddesi ve içindeki bilgileri üzerinde hakları bulunduğunu örf deliline dayanarak açıklarlar. Önceki devirlerde kitabın istinsah edilip çoğaltılarak birçok insana ulaşması arzulansa bile talep görmeyen bir faaliyettir. Günenç, mal kavramının içtihadı olduğunu, bu sebeple telif hakkında zaman ve örf unsurunun varlığından söz edilebileceğini savunur.⁶⁵

Sözün aidiyeti noktasında hassasiyetleriyle ön plana çıkan selef, yanlış yazılmış yerlere dahi müdahale etmeden olduğu gibi aktarmışlardır. Metni özgün olarak vermeyi hedefleyen bu alimler metni olduğu gibi tashif ve tahrifiyle beraber naklettikten sonra ilgili yere düzelttiklerini belirten notlar almışlardır.⁶⁶ Bu minvalde bir kısım alimler "*Def'i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır*" (m. 30) kaidesine dayanarak telif hakkının korunmamasıyla eserde değişikliğe imkan verildiği, bu sebeple ilmin ifsat edildiği düşüncesiyle telif hakkını kabul ederler.⁶⁷

4. Telif Haklarına dair Fıkhi Görüşlerin Değerlendirilmesi

İslam hukukçularının telif haklarına dair yaklaşımlarının temelini, mo-

⁶³ Telif hakkının caiz olup olmadığını savunan alimlerin görüşleri için bkz. Ebû Zeyd, "Mülkiyyetü't-Te'lif Târîhan ve Hükmen", 261-272.

⁶⁴ Orhan, "İslam Hukuku Açısından Manevî Hak Kavramı", 2512.

⁶⁵ Günenç, *Genişletilmiş Günümüz Meselelerine Fetvalar.*, 367-368.

⁶⁶ Şehrani, *Hukuku'l-İhtira' ve't-te'lif fi'l-fıkhi'l-İslami*, 131.

⁶⁷ Ebû Zeyd, "Mülkiyyetü't-Te'lif Târîhan ve Hükmen", 264.

dern hukuk biliminde bulunan kapsamın tespiti ve muhtevasının fihhi kurallara uygunluğu oluşturmaktadır. Bu sebeple fıkıh literatüründe hakların çerçevesi çizilmiş, İslam mülkiyet teorisi, malın kapsamı ve sınırları ortaya koyulmuştur. Telif haklarına dair fihhi yaklaşımlar; kapsam, muhteva ve etik ihlal açılarından ele alınmaktadır.

4.1. Kapsam Açısından

Telif haklarına dair düzenlemeler tüm fikir ve sanat eserlerini içerecek şekilde yapılmıştır. Sözgelimi ilmi veya faydalı olma amacına yönelik olmaksızın kitaplar dışında ses kayıtları, mp3, mp4, dvd, bilgisayar kayıtlarını da içine alır. Çağdaş dönem fıkıh araştırmacılarının yaklaşımlarında ise edebi eserler vurgusu ağırlıklıdır. Deliller edebi eserlerle ilişkilendirilmiş, diğer eserlerin cevazı edebi eserlere atıfla ortaya koyulmuştur. Örneğin eserde bir fikrin ortaya konulması ve özgün bir yorumun varlığı ihraz-ı mübah olarak tespit edilirken müellifin kalem ve fikir üretimine izafe edilerek edebi eserlere teşbih edilir.⁶⁸

“Def-i mefasid celb-i menafiden evladır” (m.30) kaidesi ile şer’i kitapların korunmasının terkinden doğacak mefset şer’i ilimlerin yayılmasını engellediğinden bunu gidermenin gerekliliğine işaret edilmiştir. Telif ücretinin alınması gerektiği, ilim talebesinin İslami ülkelerde beytü’l-mâl’den aldığı karşılıkla hayatını kolaylaştırmasına dayandırılır. Bir başka nokta da kitap meydana getiren kişi buna sahip olduğundan mülkiyetinde dilediği tasarrufu yapabileceği vurgusudur.⁶⁹ Dolayısıyla mevcut tartışmalarda, satılabilir olmasına imkan verecek şekli özellikler ile edebi ve ilmi/dini olma vasfı öne çıkarılmaktadır.

4.2. Muhteva Açısından

Telif haklarına dair bazı değerlendirmeler teorik düzlemde içeriksiz ele alınmıştır. Mütekavvim mal değeri taşımayan bazı içeriklerin barındırdığı etik sorunlar, telif hakkına cevaz vermeyen alimler tarafından ihmal edilmiştir. Maslahat prensibine ve “zararın izale edilmesi” kaidesine dayanarak toplumun menfaati için şahsi menfaat olan telif hakkına bir kısıtlama getirilmesi gerektiği tezinden hareketle bilginin toplumun ortak değeri olması sebebiyle şahsın hakkının göz ardı edilebileceği savunulmuş, hakkın ihlalinden doğan ahlaki meselelere ilişkin bir öneri getirilmemiştir.

İslam hukukunda mal-menfaat ilişkisi, kendi başına varlığı bulunan cevher ve kendi başına varlığı bulunmayan, ancak bir cevhere bağlı olabilen arazlardan oluşan atomcu evren anlayışından hareketle anlaşılmalıdır. Buna

⁶⁸ Ebû Zeyd, “Mülkiyetü’t-Te’lif Târîhan ve Hükmen”, 261.

⁶⁹ Ebû Zeyd, “Mülkiyetü’t-Te’lif Târîhan ve Hükmen”, 264-265.

göre bir şeyin mal sayılabilmesi için *aynının* varlığı gerekmektedir.⁷⁰ Özellikle Hanefi doktrinin mal tasavvuru bu sisteme dayanır. Menfaatler Hanefilere göre mütekavvim mal olarak kabul edilmemektedir. Serahsi (v. 483/1090?) menfaatlerin mütekavvim mal olmadığını bu sebeple *hamr* ve *meYTE* gibi itlaf edildiklerinde tazmin edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu bir nesnenin mal olmasının temevvül (mal edinilebilmesi) ile sağlanabilmesinden kaynaklanır. Temevvül, bir şeyi ihtiyaç anına kadar muhafaza edip saklamaktır. Menfaatler arazdır, yokluktan varlığa geldikleri an yok olurlar. Dolayısıyla menfaatler için temevvül düşünülemez.⁷¹ Zamanla bu anlayış yumuşatılmak zorunda kalmıştır. Çünkü geçmişte mal sayılmayan birçok şey artık mal olarak kullanılmaktadır. Malın “maddi bir değeri olma”, “yaygın kullanım” ve “dinen izin verilmiş olma” özelliklerine dikkat çekilmiştir. Bu anlamda mal ve türevleri konusunda ihtiyaç duyulan yeni çalışmaların yapılması, klasik kavramların karşılamadığı ve mali değer ifade eden ürünlere atfedilen statünün seyrini değiştirecek bir öneme sahiptir.

Mecelle’de ifade edildiği gibi (m.127) mütekavvim bir malın mübah ve muhrez olması gerekir. Mütekavvim ve gayr-i mütekavvim arasındaki ayrımı belirginleştiren Molla Hüsrev, mütekavvim malın ihtiyaç duyunca kullanmak üzere saklanabileceğini ancak gayr-i mütekavvim malın av, haşhaş vb. menfaatler olduğunu ve ihtiyaç halinde saklanamayacağını belirttikten sonra mütekavvim olmaması sebebiyle menfaatlerin mütekavvim gibi ihraz edilemediğini ifade eder.⁷² Menfaatlerin mütekavvim mal olmadığı şeklindeki bu yaygın görüşe karşılık çağdaş dönem İslam hukukçuları telif haklarını maddi olmayan mütekavvim mal içinde değerlendirmişlerdir.⁷³ Bu anlamda eserin soyut vasfı sebebiyle telif hakkının mal olup olmadığına dair tartışmalar, eserin maddi varlığına genellenmiştir. Ancak telif hakkı kamil olarak bir eşya değildir. Aynı olmasında bir emek süreci bulunan ve bu emeğin somutlaşmış hali olan eserde menfaanın korunmasıdır.

Malın mütekavvim olma vasfının, mülkiyete konu olma vasfıyla irtibatlı anlaşılması gerekmez. Örneğin bir müslümanın malı olan üzüm şırası şara-

⁷⁰ Yunus Araz, “İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 46 (2016), 94-95.

⁷¹ Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1993), 11/79.

⁷² Molla Hüsrev bu örneği “Gayr-i makul misli ile kazaya hükmetmenin nastan veya nasssın delaletinden başka bir delaleti yoktur” kuralı muktezasınca vermiştir. Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usul şerhu Mirkatî’l-vüsul.*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), 109.

⁷³ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* 2, 59-60.

ba dönüşse mütekavvim olmaktan çıksa da mülkiyetinden çıkmaz. Ancak bu durumdaki bir mal satım akdinin gerçekleşmesine mani olur. Bir malın mütekavvim olması ile mal olmaması da birbirine bağlı değildir. Mütekavvim kabul edilen pirinç veya buğday tanesi, bir avuç toprak vb. mal kategorisinde sayılmazlar.⁷⁴ Dahası hava, deniz gibi umumi bir özelliği haiz şeyler üzerinde mülkiyet tesis edilemez.

Eşya üzerindeki yetkiler mülkiyetle sınırlı değildir. Bu yetki milk, hak ve ibaha olarak belirlenmiştir. Mal varlığı hakkının milk dışında bir hak kategorisini Molla Hüsrev, "Hak yalnızca milk değildir, hakku't-temellük de bir haktır."⁷⁵ ifadeleriyle belirginleştirir. Bunlar arasında eşya üzerindeki en güçlü hak milk en zayıfı ise ibahadır. Milk, eşya üzerindeki yetkileri ifade etse de mal varlığı haklarının hepsi bu kapsamda değerlendirilmemiştir. Bu sebeple milk kategorisinde değerlendirilemeyen güç bakımından ikincil mahiyetteki yetkiler "hak ya da hukuk" grubunu oluşturur.⁷⁶ Tam anlamıyla aynı hak ve milk niteliğinde olmayan hakların milke dönüşmeleri muhtemeldir. Bu haklardan hakku't-temellük, *kişinin bulunduğu hukuki durum sebebiyle tek taraflı iradesini kullandığında bir ayın ya da menfaat üzerinde milk nitelikli bir hak sahibi olmasını sağlayan yetkidir*. Şuf'a hakkı, hisse üzerinde sahibinde mevcut olan hak yönünden hakku't-temellüğe örnek verilir.⁷⁷ Ancak telif hakkı satılabilir olmasıyla şuf'a hakkından farklıdır. Bu hak zatıyla bizzat karar kılmaması açısından şuf'a hakkına, satılabilen bir hak olması sebebiyle malvarlığı hakkına benzeyen karma nitelikli bir haktır.

4.3. Etik İhlal Açısından

Etik ihlali, sahibi dışındaki birinin eserdeki iktibas hakkını FSEK m. 34-36'da kötüye kullanılması ile intihal oluşturur.⁷⁸ *Ödünç alma* (TDK) olarak Türkçe'ye aktarılan iktibas, FSEK'te tanımlanmamıştır. Arapça kökenli olan iktibas veya alıntı kavramı, bir eserin parçalarının başka bir metin içinde kullanılması olarak anlaşılabilir. Ancak iktibas küçük parçaların yorumla harmanlanarak aktarılması, alıntı ise daha uzun parçaların salt aktarılması demektir.⁷⁹ Bu sebeple FSEK 35/1'de *alenileşmiş bir eserin bazı cümle veya fıkralarının müstakil bir ilim ve edebiyat eserine alınması* olarak ifade edilmiştir.

⁷⁴ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 23.

⁷⁵ Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hukam fi şerhi Gururü'l-ahkâm*. (Dâru İhyau'l-kütübü'l-arabiyye, ts.), 2/144.

⁷⁶ Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 123.

⁷⁷ Hacak, "İslam Hukukunda Yarı Aynı Hak (Hukûk) Kavramının Analizi", 190-191.

⁷⁸ Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (FSEK), 7981 S. 5846 (13 Aralık 1951).

⁷⁹ Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük* (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 105, 908.

İntihal, genel olarak iktibasın ve bir eserin niteliğinin belirleyici unsuru olan özgünlüğün karşısında gibi görünse de bunlar arasında birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirecek bir zorunluluk ilişkisi yoktur. Doğru bir iktibasla özgünlüğü sağlanabilen eser intihalden uzaktır. Kısmi bir intihal ile eserin özgünlüğü korunabilir. Ancak bu da iktibasın şekli özelliklerine uygun yapılmadığı anlamına gelir. Özgünlük, bir fikir ya da eserin ilgili olduğu alana yaptığı katkı ile ilgiliyken Türkçe'ye *aşırma* olarak geçmiş intihal eserin etik boyutuyla ilgilidir. Tekinalp'in ifadelerine göre intihalden bahsedebilmek için eserin aynen alınmış olması şart değildir. Bölümlerin, namelerin, figürlerin takdim ve tehirlerinde de intihal söz konusudur. Özgün eser intihal edilen eserde kendini tekrarlıyorsa intihalin olduğu anlamına gelir. İntihalin ana şartı, özgün eser sahibinin hususiyetinin varlığının eserde hissedilmesidir.⁸⁰

İslam geleneğinde ilmin sahibine aidiyeti, *hak sahibine hakkını teslim etmek* olarak anlaşılmış, *başkalarının sözünü kendine mal etmek* olarak zikredilen günümüzdeki anlamıyla intihal ise ilmi hırsızlık veya ilme karşı bir nankörlük olarak görülmüştür. Bunu Basra dil okulunun önde gelenlerinden Asmâî (v. 216/831), *İlmi iktibas ettiğin kişinin adını vererek rivayette bulunman onun hakkıdır* sözüyle vurgular.⁸¹ Kimden duyduğunu zikretmeksizin bir konu hakkında konuşan kavmin konuşmalarını işiten Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v. 224/838), bu tavrı hoş görmemiş, duyduğu bilginin kaynağını belirtmenin ilmin şükründen olacağını belirtmiştir.⁸² Süfyan Sevri (v. 161/778) de dürüst ve güvenilir bir ilim yapmayı vurgulamış; bilgiyi kaynağına doğru bir nispetle ortaya koymayı ilmin şükrünü eda etmek, aksini ise ilim hakkında yalan konuşmak ve ilme karşı yapılan bir nankörlük olarak nitelendirmiştir.⁸³ İntihal, Arap edebiyatının da en önemli konuları arasında “es-serikâtü'l-edebiyye veya es-serikâtü'ş-şî'riyye” adıyla literatüre girmiştir. Bir eserin orijinal mi yoksa çalıntı mı olduğunu tespit etmek için edebiyat eleştirmenleri büyük bir çaba harcamışlardır.⁸⁴

İslam'ın klasik döneminde telif hakkı diye bir kavramın olmaması, bu

⁸⁰ Tekinalp, *Fikri Mülkiyet Hukuku*, 156.

⁸¹ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993), 24.

⁸² Ebû Bekr Beyhaki, *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübra.*, thk. Muhammed Ziyaurrahman A'zami (Kuveyt: Dârü'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 396.

⁸³ Ebü'l-Fazl Celaleddin Suyuti, *el-Bârik fi kat'i's-sârik : (eser nefis fi himayeti'l-mülkiyyeti'l-fikriyye)*. (Dubai: Dairetü'ş-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Ameli'l-Hayri, 2012), 31.

⁸⁴ Özellikle İmrulkaıs-Tarafe, A'şâ Meymun b. Kayss-Nâbiha ez-Zübyâni, Evs b. Hacer-Züheyr b. Ebu Sülmâ, Cerir-Ferezdak, Ebu Nüvâs-Hüseyn b. Dahhâk, Ebu Temmâm-Buhtürî arasındaki intihal ve benzerlikleri tespit için tenkitler yapılmıştır. İsmail Durmuş, “İntihal” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/348.

hakkın klasik tasnifler içinde konumunu belirlemenin verdiği güçlük yanında cezai müeyyidesinin tespit edilmesini de zorlaştırmaktadır. Örneğin, Şehrani, meseleyi kitapların çalınması bağlamında tartışarak bunu yapan kişiye hırsızlık haddi uygulanabileceğini söylemiştir. Ancak bunun için birtakım şartların gerçekleşmesi gerektiğini ifade eden müellif, buluş gibi telif hakkını da mal içerisinde değerlendirmiş ve cezasının had olduğunu savunmuştur.⁸⁵ Bununla birlikte verilen örnekler kitabın maddesinin çalınmasına yönelik olup doğrudan intihalle ilgili değildir. Bir eserden hukuki olmayan bir yolla iktibas etme farklı şekillerde olabilir.⁸⁶ Bu sebeple intihal için kısas cezasının teklif edilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira kitabın cilt, kağıt ve mürekkep gibi *maddi*, müellifin tahsil ettiği ve topladığı *ilmî* olmak üzere iki yönüdür.⁸⁷ Hırsızlık haddi olarak gelenekte bir uygulama olmaması ve bu eyleme nispet edilmesinde zorluk bulunması sebebiyle bu suç için tazir türünden bir ceza önerilebilir.⁸⁸

Telif hakkının süreli olması gerektiğine dair yaklaşımlarda eski eserlerin süresinin dolmasıyla bir şahsın kendine ait bir eser olarak sunması ihtimali gözetilmemiştir. Abdulaziz b. Bâz gibi toplum yararını öne çıkaran alimler, bu bilgileri telif ile korumaya tabi tutmazken tercüme veya eski eserler konusunda bir öneri sunmadıklarını söylemek mümkündür.

4.3.1. Korsan Yayıncılık

Korsan yayıncılık, eserin *umuma arz salahiyetinin* engellenmesi sonucu ortaya çıkan hukuka aykırı fiiller için kullanılır. Bu fiiller, fikir veya sanat ürünü üzerinde eser sahibine tanınan haktan yetkisiz yararlanmayı ifade eder. Ruhsatsız kitap basımı, kişisel hakların yanı sıra kayıtlı ekonominin büyü-

⁸⁵ Cumhuriyet, cezanın satılması ve karşılığının alınması caiz olan her türlü mal karşılığında gerekeceği, Ebu Hanife yiyecek ve av, odun ve ot gibi aslı mübah olan malda gerekemeyeceği görüşündedir. Ayrıca Şehrani, bunu teaddi kapsamında dört farklı kategoride değerlendirmiştir. Şehrani, *Hukuku'l-ihira' ve't-te'lif fi'l-fıkhi'l-İslami*, 454, 530-531.

⁸⁶ İntihal asıl yazara nispet edilememesi yönüyle kitabın tamamının/bir kısmının alınması veya birkaç cümleden bile oluşabilir. 5846 sayılı FSEK'te (m.71/1-6, 72) intihal, başkasına ait eseri kendi eseri gibi ad koyma suçu, eserin kaynağını göstermeme, yanıltıcı ve yanlış kaynak gösterme suçu, alenilememiş bir eserin içeriğini izinsiz olarak kamuya açıklama suçu, birinin tanınırlığını kullanarak eseri çoğaltma, dağıtma ve yayımlama suçu gibi kademeli olarak cezalandırılması öngörülmüştür. Ancak cezai müeyyideleri şikayete bağlı olduğundan çoğu zaman bu durumu tespit etmek zordur. Örneğin, bir çalışmanın ortaya koyduğu verilere göre Türk akademisinde ciddi etik ihlaller yapılmaktadır. Bu mevcut durumun cezai müeyyede olarak yetersizliğini de ortaya koyan bir örnektir. Ziya Toprak, "Türkiye'de Akademik Yazı: İntihal ve Özgünlük", *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi* 34/2 (2017), 1-12.

⁸⁷ Muhammed Tevfik Ramazan el-Buti, *Büyyü'ş-şai'a ve eseru davabiti'l-mebi' ala şer'iyetiha*. (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2010), 217.

⁸⁸ Ebû Zeyd, "Mülkiyetü't-Te'lif Târîhan ve Hükmen", 257-258.

mesi ile bu büyümenin gerçekleştiği ülkeleri ekonomik ve sosyal açıdan zor duruma düşürmektedir. Yazara telif ücretini ödeyen yayıncı, masrafları ve satılmama riskini üstlenir. Korsan yayıncı ise hem riski üstlenmemiş hem de bu yolla vergiden kaçırarak gelir elde etmiş olur.

İlmin insanlığın ortak malı olması sebebiyle dini eserler üzerinde telif hakkı bulunmadığını savunan alimler tarafından korsan faaliyetler izah edilmiştir. Bu düşüncenin savunulması sonuçlarının da gözetilmesiyle mümkündür. Bu sebeple, fıkıh ilminde özellikle içtihat ve fetva faaliyetlerinde hüküm verirken sonuçların gözetilmesine (itibâru'l-meâlât) dikkat çekilmiştir. Bilgiyi topluma mal eden İslam hukuk alimlerinin dini hassasiyetlerinin bu durumu da kapsamaması ve uygun bir çözüm önerisi sunmaları gerekmektedir.

Telif hakkını savunanlara göre kitap, dergi, disket gibi teknolojik ürünler, ilkten insanlığın ortak malı iken işlenerek sahipli mal haline gelmiştir.⁸⁹ Sahibinin ürettiği (kitap, dergi, tablo, ses/görüntü kayıtları, cd vb.) eserleri satın alan kişi bunların asıllarına ve menfaatine sahipken faydalarına sahip olamamakta, böylece sahibinin hususiyetini taşımaya devam ettirmektedir.⁹⁰ Eserin yalnızca telif hakkı ile korunması korsan yayın faaliyetlerine engel değildir. Bu sebeple hukuka aykırı bu tür fiiller için caydırıcı önlemler alınması gerekir. Aksi takdirde yazar ve telif hakkına sahip yayıncının hakkının korunması mümkün gözükmemektedir.

4.3.2. Yayınevi-Yazar İlişkisi

Telif hakkı, geniş anlamda eser sahibinin sahipliğinden doğan bir hak iken dar anlamda bu sahiplikten kaynaklanan hakların parasal karşılığını ifade eder.⁹¹ Eser sahibi kendisine ait manevi hakları devredemiyor olsa da FSEK m.48'e göre, kendilerine tanınan mali hakları -sınırlı ya da sınırsız, karşılıklı ya da karşılıksız- süre, yer ve içerik olarak devredebilir. Sahibi, eserinin umuma arz edilmesi yani kamuya açılması konusunda yetkili kişidir. Ancak eserin çoğaltma ve yayma hakkının (FSEK m.22-23) anlaşma yoluyla bir başkasına devredilmesi mümkündür. Söz konusu esere ilişkin mali hakların yapılan sözleşmede ayrıntılı bir şekilde (FSEK m.52) belirtilmesi gerekmektedir.

Telif hakkını alan kurum veya yayınevi, temelde eser sahibine ait olan adın belirtilmesi, kamuya arz, eserde değişiklik yapılmasını engelleme gibi manevi haklara sahip değildir. Yayınevi bunun dışında bir amaçla telif hakkına da-

⁸⁹ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, 62.

⁹⁰ Ramazan el-Buti, *Büyükü's-ş-aiia*, 222.

⁹¹ Ahmet M. Kılıçoğlu, "Telif Hakkı ve Yayın Sözleşmesinden Ayırıldılması (Copyrights and distinguishing publication contracts)", *FMR Dergisi* 1/1 (2001), 43.

yanarak söz konusu eser üzerinde tasarrufta bulunamaz. Örneğin, ressamın tablosunu bir bankaya satması durumunda banka, tablonun çıplak mülkiyetine sahiptir. Bunun dışında promosyon takviminde kullanmak gibi farklı bir amaçla kullanması durumunda banka suç işlemiş olur.⁹² Ancak pratikte bu hususlara uyulmadığı görülmektedir. FSEK m.75'te bulunan ve m.71-72 kapsamındaki suçlarda kovuşturmanın şikayete bağlı olmasını içeren hükmün gerek davacı ve davalı gerekse mahkemeler tarafından ihlal edilebildiği örnekler mevcuttur.⁹³

Telif hakkı ihlalleri dünyanın çeşitli ülkeleri için bir tehdit unsuru olarak kabul edilir. Zira bu ihlaller ülkelerin ekonomisini etkilemektedir. Bu haklar, ülkeler arasında bir güven tesis edilebilmesi ve sağlıklı bir ilişki kurulabilmesi açısından da gerekli görülmüştür. Türkiye'de ise telif hakkı ihlali yayınevi ve yapımcı müzik şirketleri tarafından farklı şekillerde yapılabilmektedir. Örneğin; yayınevleri ve yapımcı müzik şirketi yazar ya da sanatçının eserinin sayısını düşük göstererek daha düşük telif ödemeye çalışmaktadır. Yine yayınevi ya da müzik yapımcısı şirketin, eser sahibinden izin almaksızın iki veya daha fazla basmak suretiyle sözleşme hükümlerine riayet etmediği örnekler vardır.⁹⁴

Telif hakkının yayınevine bütünüyle devredilmesi genellikle yazarın mağduriyet yaşamasına sebep olur. Bu durumda bir yayınevinin büyük bir kazanç elde ederken yazara yalnızca telif ücreti ödemektedirler. Telif hakkı devredilse dahi eser beklenenden yüksek getiri sağladığında yazarın haklarını koruyan hukuki düzenlemelere ihtiyaç vardır. İhlallerin şikayete bağlı kabul edilerek yalnızca kişilik hakkı olarak görülmesinin suç içerikli faaliyetlere cesaret vermesi mümkündür.

4.3.3. Okurun Durumu

Bir eserin veya kitabın rayiç fiyatının üzerinde olması, kuşkusuz genel okur kitlesinin kitaba erişimini zorlaştıran bir unsurdur. Yayınevlerinin lisanslama

⁹² Cahit Suluk, "Telif Hakları ve Yayın Sektörü", (13 Mart 2006), 9.

⁹³ Turan ve Yılmaz, 2000-2013 yılları arasında otuz tane yargıtay kararını inceleyip telif haklarına yönelik ihlalleri tespit etmiştir. Bu kararlardan 16'sı bandrol yükümlülüğü ihlali, bandrolsüz kaset, CD-VCD-DVD satma suçları vs. altısı kitapların basın ve yayın hakkının ihlali, altısı görevsizlik, biri bilgisayar programlarının izinsiz kullanılması, biri lisanssız bilgisayar kullanımı, bir tanesi de şiirleri sahibinden izinsiz kullanılmasıdır. Metin Turan - Bülent Yılmaz, "Türkiye'de Telif Hakları İhlalleri: Yargıtay Kararları Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Bilgi Dünyası* 15 (2014), 68-69.

⁹⁴ Hasan Basri Memduhoğlu, "Kültürel ve Sanatsal Yaratıcılığın Teşvik Edilmesi ve Etik Yükümlülükler Bağlamında Telif Haklarının Korunmasına İlişkin Kavramsal Bir Çözümleme", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 10 (2008), 126.

yoluyla yazarların eserleri ve bilim insanlarının makaleleri üzerinde mevcut telif hakkıyla ilgili sıkıntılara sebep olduğu gibi makale, kitap ve diğer eserlere ulaşırken uyguladığı erişim engelleri de okurun bilgiye ulaşımını imkansız kılmaya da zorlaştırmaktadır. Çünkü okur, bu eser ya da kitaba farklı vasıtalarla ulaşabilir. Örneğin, bazı yazarlar ücretsiz olarak yayınlatabilecekleri “*academia.edu*” ve “*researchgate.net*” gibi internet siteleri üzerinden kendilerine ait makale, kitap veya yazılarını paylaşmayı tercih etmektedir. Yine akademisyenler için bağlı oldukları üniversiteler, veri tabanları satın almış ve ücretsiz kullanıma sunmuştur.

Telif hakkının ihlali bağlamında fıkhi olarak özellikle pdf’ler gündeme getirilmiştir. Günümüz İslam hukuku araştırmacıları ve modern hukukçular, kişinin, şahsi kullanım amacıyla ve meşru yollarla (satın alma vb.) elde etmiş birisinden kitap, dergi, cd, albüm, kaset gibi bir eseri, kopyalama ve fotokopi gibi teknolojik imkanlardan faydalanarak edinmesinin eser sahibinin iznine tabi olmadığını düşünmektedir. Ancak Dalgın, bu hususa, eser sahibine zarar vermeyecek şekilde ve eserin tamamına şamil olmaması kaydını getirmiştir.⁹⁵ Modern hukukta bu görüşü destekleyen yargı kararı da bulunmaktadır.⁹⁶ Zira eserin tamamının basılması ticari bir amaca hizmet ederken kısmi olarak eserden yararlanmak bundan farklıdır. Gönenç ise bu konuda bir serbestlik tanımış, kişinin satın aldığı kitabın maliki olması sebebiyle malında dilediği gibi tasarruf edebileceğini ve istediği usulle satışa konu edebileceğini savunmuştur.⁹⁷

Kitabı satın alan kimsenin onun maliki olması ve dilediği gibi tasarruf edebilmesi, eser sahibinin haklarına zarar verir. Bu düşünce temelde eser sahibinin hakkının veya yayıncının kısıtlanıp kitabın ortaya koyulmasında emeği bulunmayan kişilere geniş yetkiler vermek anlamına gelir. Bu sebeple yazarın ya da yayıncının haklarına verilecek zararın önlenmesi gerekir.

Sonuç

Çağdaş dönem fıkıh araştırmacıları, telif haklarını medeni hukukun mali-manevi hak kategorilerini klasik fıkıh kavramlarına uygulayarak açıklamaya çalışmıştır. Hakların doktrinde teorik bir alt yapısının olmaması, fikri mülki-

⁹⁵ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, 73.

⁹⁶ Yargıtay’ın bu kararını fotokopi ile çoğaltma suçu içinde sayılmış ancak yerel mahkemede izlenen kararın nedenin belirtilmediği bir sebeple eksik inceleme olduğu kaydedilmiştir. Turan - Yılmaz, “Türkiye’de Telif Hakları İhlalleri: Yargıtay Kararları Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, 64.

⁹⁷ Telif hakkı korumasını kabul ettikten sonra bu görüşün zikredilmesi çelişkidir. Çünkü telif hakkının kabulü kural olarak eser üzerindeki keyfi tasarrufları engeller. Gönenç, *Genişletilmiş Günümüz Meselelerine Fetvalar*, 1/366.

yetin fıkhi kavramsallaştırmasını engelleyen bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple telif hakları Batı hukukunda bulunan aynı-şahsi hak ayrımı üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Bu ayrımada maddi menfaatler aynı hakların bir fer'i olan mal varlığı haklarıyla sağlanırken manevi menfaatler de kişilik haklarıyla sağlanmıştır. Ancak fikri haklar, yapısı gereği iki ayrıma kısmi olarak dahil olduğundan karma bir yapıya sahiptir. Bu hakkın klasik fıkıh çerçevesinde değerlendirme imkanını hadis ilim geleneğinde isnad zinciri örf ve maslahat içeren bazı külli kaideler oluşturmaktadır. Bu bağlamda şer'i dayanaklarındaki kırılma, meselenin yeni olması ve tabiatı gereği İslam hukuku içinden doğmamasından kaynaklanır.

Telif hakları, soyut vafına binaen Hanefilerin mal kavramına yüklediği anlam üzerinden değerlendirilmiştir. Hanefilerin menfaati mal kabul etmemesi telif hakları bağlamında tartışılrsa da esasen bu görüş telif hakkının devredilebilmesi hususunda bir engel oluşturmamıştır. Burada temel mesele bu hakkın aynı mal kapsamına girip girmemesidir. Aksi halde bir şeyin mal kabul edilmemesi satıma konu olamayacağı anlamına gelmez. Hanefilerin mal tasavvurları teorik olarak yalnızca menfaatin mal kapsamında olmaması sonucunu doğurur. Milk-hak-ibaha ayrımı esas alındığında telif haklarının yalnızca mal olup olmama açısından okunması doğru gözükmemektedir. Fikri hakların, sahibine daha zayıf bir yetki veren haklar üzerinden ya da mali haklar bakımından okunması daha makul bir yaklaşımdır.

Telif hakkı tüm fikir ve sanat eserlerini içeren bir hak olmasına rağmen fıkhi bağlamda yapılan çalışmalarda eser kitap veya dini içerik olarak yorumlanmıştır. Ancak pratikte eser yalnızca edebi veya dini eser değildir. Fikri hakların muhtevasına odaklanıldığında ise telif hakkında mütekavvim mal değeri taşımayan bazı içeriklerin etik sorular barındırdığı ancak tartışmaya konu edilmediği görülür. Zararın izale edilmesi kuralından yola çıkılarak toplum menfaati için şahsi menfaatlerin göz ardı edilmesi düşüncesi telif hakkının ihlali olan korsan yayın, intihal gibi etik ihlaller konusunda bir çözüm önermemektedir. Yarar-zarar dengesi ilke olarak gözetildiğinde etik ihlalleri ortaya çıkarabilecek bu düşünce fıkhi açıdan muteber görülemez. Bu anlamda kanun koyucunun yayınevi-yazar ve yazar-okur ilişkisi açısından meydana gelebilecek sorunlara bir çözüm sunması gerekmektedir. Aksi halde emek sahibi yazarın hakkını korurken yayıncının, okurun hakkını korurken yazarın veya yayıncının hakkını ihlal edebilir. Bu bağlamda yayınevlerinin veya yapımcı müzik şirketlerinin yazar ya da sanatçının eserinin sayısını düşük göstererek daha düşük telif ödemeye çalışması veya bu kurumların eser sahibinden izin almaksızın iki veya daha fazla basmak suretiyle sözleşme hükümlerine ri-

yet etmemesi durumlarına çözüm öneren bir korumaya sahip olması gerekir. Telif hakkı ihlallerinin şikayete bağlı olarak kabul edilip yalnızca kişilik hakkı olarak görülmesinin kanunsuz faaliyetlere cesaret vereceğinin göz önüne alınması esas olmalıdır.

Kaynakça

- Araz, Yunus. "İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 46 (2016), 81-129.
- Arısoy, A. Selman. "Medeni Yargılama Hukukunda Hâkimin Türk Hukukunu Resen Uygulamasının Temeli: Vakıalar, Vakıaların Önemi, Vakıaların Çeşitli Yönlerden Sınıflandırılması ve Vakıaların Tespiti". *İstanbul Hukuk Mecmuası* 77/1 (2019), 1-47.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Beyhaki, Ebû Bekr. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübra*. thk. Muhammed Ziyaurrahman A'zami. Kuveyt: Dârü'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhuti, Mansur b Yunus b Salahiddin. *Şerhu Müntehe'l-irâdât: Dekâiku üli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1993.
- Çakmak, Diren. "Osmanlı Telif Hukuku ile İlgili Mevzuat". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/21 (2007), 191-234.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*. 2 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2018.
- Drahos, Peter. *A Philosophy of Intellectual Property*. Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 2001.
- Dural, Mustafa - Sarı, Suat. *Türk Özel Hukuku : Temel Kavramlar ve Medeni Kanunun Başlangıcı*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 15. Basım, 2020.
- Durmuş, İsmail. "İntihal". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 22/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Zeyd, Bekr b Abdullah. "Mülkiyyetü't-Te'lif Târîhan ve Hükmen". *Mecelletu Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî: Râbitatü'l- Âlemi'l- İslâmî* 2 (2004), 201-275.
- Erdoğan, Hamza. *İslam Hukukunda Fikir ve Sanat Hukuku Kavramı Eser Sahibinin Eseri Üzerindeki Haklarının Hukuki Niteliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1999.
- Fethi Dureyni. *Hakku'l-ibtikar fi'l-fıkhi'l-İslâmiyyi'l-mukârin*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985.
- Güvenç, Halil. *Genişletilmiş Günümüz Meselelerine Fetvalar*. 4 Cilt. İstanbul: Yasin Yayıncılık, ts.
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 29 (Şubat 2005), 99-120.
- Hacak, Hasan. "İslam Hukukunda Yarı Ayni Hak (Hukûk) Kavramının Analizi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 183-210.
- Hacak, Hasan. *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Hacak, Hasan. "Menfaat". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 29/131-134. Ankara: TDV Yayınları,

- 2004.
- Hacak, Hasan. "Mülkiyet". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 31/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hamevî, Yakut el-. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Hacak, Hasan. "Mal". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 27/461-465. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hettinger, Edwin C. "Justifying Intellectual Property". *Philosophy Public Affairs* 18/1 (1989).
- Hirsch, Ernst E. *Fikri ve Smaî Haklar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1948.
- Hughes, Justin. "The Philosophy of Intellectual Property". *Georgetown University Law Center and Georgetown Law Journal*.
- İbn Âbidîn. *Reddu'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhi tenvirî'l-ebşâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru âlimü'l-kütüb, 2003.
- İbn Kudâme. *el-Muğni*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Huluv - Abdullah b. Abdülmihen et-Türki. Riyad: Dâru âlimü'l-kütüb, 1968.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman. *Kitâbü'l-Kavaid*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Îdân, Amir Yasin. "Devru'l-edilletü't-tebeyye fi mâliyeti hukuku't-te'lif". *Mecelletü külliyyeti'l-ma'arifi'l-câmi'a* 29/1 (2019), 184-213.
- Karafi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin. *Zahire*. thk. Muhammed Bu Hubze. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2016.
- Kılıçoğlu, Ahmet M. "Telif Hakkı ve Yayın Sözleşmesinden Ayırıldı (Copyrights and distinguishing publication contracts)". *FMR Dergisi* 1/1 (2001).
- Kırlangıç, Başmüfettiş Yahya. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Müfettişliği, 03 Ağustos 2004. <https://teftis.ktb.gov.tr/Eklenti/1258,yahyapdf.pdf?0>
- Kudât, Muhammed Ahmed Hasan el-. "Hakku't-telif mefhumu tekeyyüfuhü't-taassüf fi isti'malihi fi'l-fıkhı'l-İslâmî". *Mecelletü'l-Ürdüniyyeti fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 10/1 (2014).
- Machlup, Fritz. "An Economic Review of the Patent System". *Study No. 15, Study of the Subcommittee On Patents, Trademarks, And Copyrights of the Committee on the Judiciary United States Senate Eighty-Fifth Congress, Second Session*, 1958.
- Memduhoğlu, Hasan Basri. "Kültürel ve Sanatsal Yaratıcılığın Teşvik Edilmesi ve Etik Yükümlülükler Bağlamında Telif Haklarının Korunmasına İlişkin Kavramsal Bir Çözümleme". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 10 (2008), 118-128.
- Mgbeoji, Chibuzo Ikechi. "Beyond Patents: The Cultural Life of Native Healing and the Limitations of the Patent System as a Protective Mechanism for Indigenous Knowledge on the Medicinal Uses of Plants". *Canadian Journal of Law and Technology* 5/1 (2006).
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Dürerü'l-hukkam fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. Dâru İhyau'l-kütübi'l-arabiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Mir'âtü'l-usul şerhu Mirkati'l-vusul*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut:

- Dâru Sâdır, 2011.
- Muhammed Ukle el-Hasen. "et-Telif ve'l-ibtikâr mefhumuhu: el-Hukuku'l-vâride aleyhi beyne's-Şeriati ve'l-kânun". *Mecelletü'd-dirâsâti'l-ictimaiyye* 30 (2010), 237-267.
- Nâhî, Salahattin en-. "Çağdaş Mevzu Hukuklara ve İslâm Hukukuna Göre Telif Hakkı". çev. Abdulkadir Şener. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXV/* (1981), 237-295.
- Oguamanam, Chidi. "Beyond Theories: Intellectual Property Dynamics in the Global Knowledge Economy". *Wake Forest Intellectual Property Law Journal* 9/2 (2009 2008), 104.
- Oğuzman, Kemal vd. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 15. Basım, 2012.
- Oğuzman, M. Kemal. *Medeni Hukuk Dersleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 7. Basım, 1994.
- Orhan, Fatih. "İslam Hukuku Açısından Manevî Hak Kavramı (Telif Hakkı Özelinde) = Moral Right Concept in Terms of Islamic Law (Specific to Copyright)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research* IX/43 (2016), 2510-2522.
- Pınar, Hamdi. *Uluslararası Rekabette Fikri Mülkiyet Haklarının Önemi ve Türkiye*. İstanbul: Can Ajans, 2004.
- Püsküllüoğlu, Ali. *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Can Yayınları, 7. Basım, 2008.
- Ramazan el-Buti, Muhammed Tefvik. *Büyüü's-ş-şai'a ve eseru davabiti'l-mebi' ala şer'iyetiha*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2010.
- Sembhali, Muhammed Burhâneddin. "Telif Hakkının Fikhî Hükümüne Bir Bakış = An Overview about the Jurisprudence of Copyright". çev. Ahmet Yasin Küçüktiryaki. *Diyanet İlmî Dergi* LI/2 (2015), 147-159.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rif, 1993.
- Suluk, Cahit. "Telif Hakları ve Yayın Sektörü". 13 Mart 2006.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaledin. *el-Bârik fi kat'is-sârik : (eser nefis fi himayeti'l-mülkiyyeti'l-fikriyye)*. Dubai: Dairetü's-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Ameli'l-Hayri, 2. Basım, 2012.
- Şehrani, Hüseyin b. Ma'luvvü's-. *Hukuku'l-ihтира' ve't-te'lif fi'l-fıkhi'l-İslami*. Riyad: Daru Taybe, Yüksek Lisans, 2004.
- Şirbini, Hatib. *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhac*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1994.
- Taş, Seyhan. "Fikri ve Sınai Mülkiyet Alanındaki Sorunlar, Gelişmeler ve Türkiye AB İlişkisi Açısından Bir Değerlendirme". *Selçuk Üniversitesi Karaman İ. İ. B. F Dergisi* 10 (2006), 80-95.
- Tekinalp, Ünal. *Fikri Mülkiyet Hukuku*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 5. Basım, 2012.
- Toprak, Ziya. "Türkiye'de Akademik Yazı: İntihal ve Özgünlük". *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi* 34/2 (2017), 1-12.
- Turan, Metin - Yılmaz, Bülent. "Türkiye'de Telif Hakları İhlalleri: Yargıtay Kararları Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Bilgi Dünyası* 15 (2014), 55-75.
- Vatansever, Aslı - Gezici Yalçın, Meral. "Ne Ders Olsa Veririz" *Akademisyenin Vasıfsız İşçiyeye Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Wallerstein, Immanuel. *Tarihsel kapitalizm*. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Yayla, Yavuz. "Fikri Mülkiyet Hakları ve Mülkiyete İlişkin Teorik Yaklaşımlar". *Fiscaoeconomia*

4/2 (2020), 287-310.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalu ila nazariyyeti'l-iltizami'l-amme fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1999.

Zuhayli, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dimaşk-Suriye: Dârü'l-Fikr, 4. Basım, ts.

Zuhayli, Vehbe. *el-Muâmeletü'l-mâliyyetü'l-muâsıra*. Dimaşk: Daru'l-fikr, 1. Basım, 2002.

FSEK, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu. 7981 S. 5846 (13 Aralık 1951).

PLATON FELSEFESİNDE ADALET, DÜZEN VE YASA

JUSTICE, ORDER AND LAW IN PLATO PHILOSOPHY

SEBİLE BAŞOK DİŞ

Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya, Türkiye
Asst. Prof. Sebile Başok Diş, Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, Konya, Turkey

sebile_basok2000@yahoo.com

orcid.org/0000-0003-1960-697X

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
13 Ağustos 2020	13 August 2020
Kabul Tarihi	Accepted
9 Kasım 2020	9 November 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 Aralık 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.779845>

ATIF/CITE AS:

Diş, Sebile Başok, "Justice, Order and Law in Plato Philosophy" [Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (Aralık 2020), s. 1015-1044.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.

Makale dosyası



Justice, Order and Law in Plato Philosophy

Abstract

Plato scrutinized the concept of justice, which he perceived as an individual and social virtue, in a variety of his works, particularly in the *Republic* and *the Laws*, and tried to reveal what it is and its importance. The issue of justice is a difficult matter, and there are disagreements over what it is. Therefore, when Plato searched for an answer to the question of what it was, he also revealed what it was not. First of all, he opposed the views that justice is a manifestation of the will of the strong or is merely a means of protecting self-interest. Justice is neither a manifestation of the will of the strong nor is it just means of protecting self-interest. Justice is a principle that surpasses even the gods. According to Plato, justice is an idea, similar to the idea of good.

For Plato, justice is not only an idea but also a virtue, and as a virtue, it is not detached from other virtues. Its existence associated with the existence of other virtues. In addition to justice, Plato deemed moderation, courage and wisdom as virtues and associated these virtues to the tripartite structure of the soul. According to Plato, who had adopted the tripartite understanding of the soul, apart from the rational part of the soul, there are parts of the soul that are irrational, which only desire and enrage. While the virtue of the rational part of the soul is wisdom, the virtues of other parts are moderation and courage. Justice is a virtue that emerges spontaneously when one has these three virtues. For this reason, there is no special part that corresponds to it in the soul.

According to Plato, societies, similar to the human spirit, consist of three parts, and each part corresponds to a part in the human soul. The producers correspond to the desiring part of the human soul, the guardian group corresponds to the enraging part of the soul, and the ruling class corresponds to the rational part of the soul. The virtues that these classes that make up the society must exhibit are the values that correspond to the parts of the soul. This means that the productive class must have the virtue of moderation, the auxiliary class must have the virtue of courage, and the guardian class must have the virtue of wisdom. If all classes fulfill their social roles with the virtue that is necessary for them, the society will become orderly, fair and happy. In order for society to have these qualities, the wise people who represent wisdom must rule. Because only these people can protect the goodness of society as a whole. Plato only considered societies that are ruled by rulers with wisdom as just societies and he evaluates the forms of government according to the virtu-

es possessed by their rulers. Societies that move away from the ideal state will gradually lose other virtues and distance themselves from justice.

For Plato, one of the most important duties of a ruler, who provides justice to his society, is legislation. Via laws, the officials involved in the administration of the state and the duties assigned to these administrators are determined, thereby establishing the operational mechanism of the state. Apart from that, laws act as tools to ensure that society is virtuous. The purpose of the law is the virtue, goodness and happiness of the society. Laws that are based on reason help citizens to garner virtue. People who obey the law will be able to establish friendly relations with each other.

In this study, it was attempted to demonstrate how Plato perceived justice, order and law, and how he relates these concepts to one other and other related concepts such as virtue, wisdom, happiness and punishment. Although there are many studies on Plato's views on justice, virtue and politics, there is no direct study in the Turkish literature on how he relates justice to concepts such as order, law and punishment. This study claims to fill a gap in the literature in this respect. In the study, what justice is not and its importance for Plato was mentioned first, and afterward, justice was discussed as an order in the aspects of individual soul and society, and finally, answers were sought for the questions of how to achieve individual and social justice. According to Plato, it has been concluded that individual and social happiness cannot be attained without the virtue of justice, wisdom is a necessity for justice, and laws are a means of achieving justice.

Keywords: History of Philosophy, Plato, Justice, Order, Law, Morality, Politics.

Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa

Öz

Platon, bireysel ve toplumsal bir erdem olarak gördüğü adaleti *Devlet ve Yasalar* adlı eserleri başta olmak üzere çeşitli eserlerinde soruşturmuş, onun ne olduğunu ve önemini ortaya koymaya çalışmıştır. Adaletin ne olduğu meselesi güç bir meseledir ve onun ne olduğu konusunda anlaşmazlıklar mevcuttur. Bu nedenle Platon, onun ne olduğu sorusuna yanıt ararken, onun ne olmadığını da ortaya koymuştur. Öncelikli olarak o, adaletin güçlünün iradesinin tezahürü olduğu veya yalnızca özçikarın korunması için bir araçtan ibaret olduğu görüşlerine karşı çıkmıştır. Adalet ne güçlünün iradesinin tezahürüdür ne de özçikarın korunması için bir araçtan ibarettir. Adalet, tanrıla-

rın bile üstünde yer alan bir ilkedir. Platon'a göre adalet, tıpkı iyi ideası gibi bir ideadır.

Platon için adalet bir idea olmanın yanı sıra ayrıca bir erdemdir ve bir erdem olarak diğer erdemlerden kopuk değildir. Onun varlığı diğer erdemlerin varlığıyla ilişkilidir. Adaletle beraber ölçülülük, cesaret ve bilgeliği de birer erdem olarak gören Platon, bu erdemleri ruhun üçlü yapısıyla ilişkilendirmiştir. Üç parçalı ruh anlayışını benimseyen Platon'a göre ruhun akıllı kısmı dışında, akıllı olmayan, arzulayan ve öfkelenen kısımları da bulunmaktadır. Ruhun akıllı kısmının erdemi bilgelikken, diğer kısımlarının erdemleri ölçülülük ve cesarettir. Adalet, bir kimsede bu üç erdem bulunmasıyla kendiliğinden ortaya çıkan bir erdemdir. Bu nedenle onun ruhta tekabül ettiği herhangi özel bir kısım yoktur.

Platon'a göre insan ruhu gibi toplumlar da üç kısımdan oluşurlar ve her bir kısım, insan ruhundaki bir kısma tekabül eder. Üretici sınıf insan ruhunun arzulayan kısmına, koruyucu sınıf ruhun öfkelenen kısmına, yönetici sınıf ise ruhun akıllı kısmına karşılık gelir. Toplumu oluşturan bu sınıfların sergilemesi gereken erdemler de ruhun karşılık geldikleri kısımlarına uygun erdemlerdir. Bunun anlamı üretici sınıfın ölçülülük, koruyucu sınıfın cesaret, yönetici sınıfının ise bilgelik erdemine sahip olması gerektiğidir. Tüm sınıflar kendileri için gerekli erdeme sahip olarak toplumsal rollerini eksiksizce yerine getirdikleri takdirde, o toplum hem düzen kazanacak hem de adil ve mutlu bir toplum haline gelecektir. Toplumun bu niteliklere sahip olabilmesi için toplumu akıllı temsil eden bilge kimselerin yönetmesi gerekmektedir. Çünkü ancak bu kişiler bir bütün olarak toplumun iyiliğini gözetebilirler. Yalnızca bilgelik sahibi yöneticilerin idare ettiği toplumu adil bir toplum sayan Platon, devlet biçimlerini toplumların sahip oldukları erdemler açısından değerlendirir. İdeal devletten uzaklaşan toplumlar aşama aşama diğer erdemleri de yitirecek ve adaletten de adım adım uzaklaşacaklardır.

Platon açısından topluma adalet sağlayacak olan yöneticinin en önemli görevlerinden biri de yasamadır. Yasalarla devlet idaresinde yer alan görevliler ve bunların görevleri belirlenerek devletin işleyiş mekanizması ortaya konur. Bunun dışında yasalar toplumun erdemli olmasını sağlayan araçlar olarak işlev görürler. Yasaların amacı toplumun erdemi, iyiliği ve mutluluğudur. Akıl kaynaklı olması gereken yasalar, yurttaşların erdem kazanmasına hizmet ederler. Yasalara itaat eden insanlar birbirleri ile dostane ilişkiler kurabileceklerdir.

Bu çalışmada başta Platon'un adalet, düzen ve yasadan ne anladığı, son-

rasında ise bu kavramları birbirleriyle ve erdem, bilgelik, mutluluk, ceza gibi ilgili diğer kavramlarla nasıl ilişkilendirdiği gösterilmeye çalışılmıştır. Platon'un gerek adalet, gerekse de erdem ve siyaset ile ilgili görüşlerine ilişkin çok sayıda çalışma olmasına rağmen onun adalet ile düzen, yasa ve ceza gibi kavramları nasıl ilişkilendirdiğine dair doğrudan bir çalışma Türkçe literatürde bulunmamaktadır. Bu çalışma, bu bakımından literatürde bir boşluğu doldurma iddiasındadır. Çalışmada öncelikle Platon açısından adaletin ne olmadığına ve önemine değinilmiş; sonrasında adalet, bireysel ruhta ve toplumsal boyutta düzen olarak ele alınarak bireysel ve toplumsal adaletin nasıl sağlanacağı sorularına yanıt aranmıştır. Platon'a göre adalet erdemi olmadan bireysel ve toplumsal mutluluğa ulaşamayacağı, adalet için bilgelik bir gereklilik olduğu, yasaların ise adalete ulaşmada birer araç olduğu sonuç olarak ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Platon, Adalet, Düzen, Yasa, Ahlak, Siyaset.

Giriş

Platon, *Devlet* ve *Yasalar* gibi oldukça önemli eserlerinde adalet, düzen ve yasa konularını ele almış ve bu konuları incelikli bir şekilde soruşturmuştur. Platon'un bu çalışmaları onun, felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi siyaset felsefesinin de önemli filozofları arasında yer almasını sağlamıştır. Sokrates'in haksız bir şekilde idam edilmesinin kendisinde yarattığı etkiyle, ideal bir devletin nasıl olması gerektiğine yanıt arayan Platon, ideal devletin adil bir devlet olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Çeşitli eserlerinde adaletin ne olduğunu soruşturan ve onun önemini belirten Platon, neyin adalet olmadığını da ortaya koymuş ve adaletsiz devletlerin niçin adaletsiz devletler olduğunu, bunların hangi tür devletler olduğunu göstererek açıklamıştır.

Pek çok Antik Yunan filozofu gibi Platon için de felsefenin ana problemi, bir insana nasıl yaşaması gerektiğini gösterebilmektir. Mutluluğun en büyük değer olarak görüldüğü Antik Yunan felsefesinde ona nasıl ulaşılacağı filozofların başlıca ilgi konusu olmuş ve verilen yanıtlara göre farklı felsefe okulları teşekkül etmiştir. Platon da bir Antik Grek filozofu olarak bu konuya bigâne kalmamış, insanların hem bireysel hem de toplumsal olarak nasıl mutlu olabileceği sorusuna yanıt aramıştır. Bedenle ruh, insanla toplum arasında analogiler kuran Platon açısından adalet erdemi, bireysel ve toplumsal mutluluğu sağlama noktasında kilit konumdadır. Ona göre yalnızca adil bir ruh mutluluğa erişebilir ve ancak adil toplumlar mutluluğa kavuşabilirler.

Felsefe tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Platon, hayatın ve dola-

yısıyla felsefenin en önemli sorunlarını konu edinen çalışmalar yaptığı için güncelliğini hâlâ korumaktadır. Eserleri, yaşanan gelişmelere bağlı olarak tekrar tekrar okunmakta ve farklı bağlamlarda yeniden yorumlanmaktadır. Onun siyaset ve ahlaka ilişkin düşünceleri de günümüz dünyasında yankı bulmaya devam etmektedir. Bu nedenle adalet konusu da dahil olmak üzere literatürde Platon felsefesine ilişkin pek çok çalışma yapılmıştır ve yapılmaya devam edilmektedir. Platon üzerine yapılan bu kıymetli çalışmaların bazıları onun yalnızca adalet ya da yalnızca yasa veya düzen ile ilgili görüşlerine odaklanmıştır. Bazı çalışmalar ise Platon'un adalet anlayışı ile başka filozofların adalet anlayışlarını karşılaştırmaya yönelik hazırlanmıştır.¹ Bu çalışma ise Platon'un adalet ile düzen, yasa ve ilgili diğer kavramlar arasında kurduğu ilişkileri göstererek literatüre katkıda bulunma amacı taşımaktadır. Genel olarak bakıldığında Platon düşüncesinde adaletin bireysel ve toplumsal bir erdem olarak tezahür ettiği ve onun düzen, mutluluk, yasa ve ceza konularıyla doğrudan ilişkili olduğu, bir kavram olarak tek başına ele alınmakla beraber bir kavram ağı içinde değerlendirilmesinin de mümkün olduğu görülmektedir. Bu nedenle Platon açısından adaletin ne olduğu sorusuna cevap aranırken, adalet kavramı bağlamında yasanın anlamı da ortaya konmuş ve aklın, yasanın, cezanın, eğitimin bireysel ve toplumsal adaleti sağlama noktasında oynadıkları rol açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. Platon'da Adaletin Değeri ve Onun ne Olmadığı

Devlet diyalogunun ilk iki kitabında adalet ve adaletsizliğin ne olduğu, adil ve adil olmayan insanların kimler olduğu meselelerine dikkatli bir şekilde bakıldığında bu kavramların siyasal-toplumsal içerikli olmakla beraber bunların daha çok ahlaki kavramlar olarak ele alındıkları görülmektedir.² Aslında bu durum Platon açısından oldukça anlaşılırdır. Çünkü Platon'un belki de en önemli eseri olan *Devlet*, diğer konuların yanı sıra "kişinin yaşamını iyi

¹ İlgili bazı Türkçe çalışmalar için bk. Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 6 (2008), 27-49; Tuncay Ceylan, "Siyaset Felsefesinin Temel Problemlerinden Biri ve Birlikte Yaşamının Koşulu olan Adalet (Platon)", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-176; Özgüç Orhan, "Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 13 (2012), 11-38; Ayşe Gül Çıvgın, "Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 7/1 (2018), 212-229; Ata Demir, *Platon'da Adalet Kavramının Temellendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Yüksel Şengül, *Platon ve Fârâbî'de Adalet Kavramı* (Mardin, Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Serdar Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu* (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Osman İnan Şenses, *Platon'dan Smith'e Sosyal Düzenin İnşası* (Ankara, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2018), 399.

bir biçimde sürdürmesi yalnızca psişik uyumun sağlanmasıyla olur” tezinin, yani adaletin ayrıntılı bir şekilde açıklanmasını içermektedir.³

Platon, *Devlet* adlı eserinde adaleti ağırlıklı olarak bireysel ahlak bağlamında ele alsa da onu siyasi açıdan değerlendirmekten de geri durmamıştır. Bu, Antik Yunan felsefesi göz önüne alındığında anlaşılır bir durumdur. Eduard Zeller’in de belirttiği üzere Grek dünyasında ahlakla siyaset birbiriyle yakından ilişkilidir. *Polis* ayakta kaldığı sürece bireyi toplumdaki ayrı düşünmek neredeyse imkânsızdır.⁴ Bu çerçevede Platon, adaleti bireyin ve toplumun manevi ve fiziksel ihtiyaçlarının doğru şekilde düzenlenmesi olarak tanımlayarak ikisi için ortak bir tanım getirmiştir. *Devlet* adlı eserinde bireysel adalete ağırlık veren Platon, *Yasalar* isimli kitabında siyasal ve toplumsal adalete vurgu yapmıştır. *Yasalar*’da adaletle ilgili Grekçe bir kavram olan *nemesein* fiili çok anlamlı bir şekilde geçer. *Nemesein* fiili, herkese kendi payını verme sorumluluğunu taşıyan kozmik tanrıçanın intikamını dile getiren *he nemesis* sözcüğüyle ilişkilidir. Bu tanrıça aşırı mutluluğu ve dünyanın paylaşımını altüst eden aşırı gururu cezalandırır. *Nemesis*’in öfkesi yasaların çiğnenmesinden doğar. Yunan dilinin *nomos*’u ile yasa ve yasaları çiğneyenlerin tavırlarına karşı “öfkelenen” *nemesein* “paylaşım tanrıçası” *Nemesis* kavramları arasındaki ilişki son derece anlaşılırdır. *Yasalar*’da belirtildiği üzere adaletin sözcüsü *Nemesis*, insanların sözlerini denetleme ve onların ölçsüzlüklerini cezalandırma gücüne sahiptir. *Yasalar*’ın dördüncü bölümünde “Var olan her şeyin başını, ortasını ve sonunu elinde tutan yüce tanrının, evrenin gelişmelerini uygun biçimde düzenlediği” söylenir ve ardından “Tanrı yasalarından sapanları cezalandırarak intikam alan adaletin geldiği” belirtilir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere yasaları çiğneyen kişi sadece insanlara karşı değil, aynı zamanda tanrılara karşı da saygısızlık etmiş olur. Çünkü o, bu eylemiyle evrenin düzenini bozmuştur. Yeryüzünün ve gökyüzünün yasalarını ve paylaşımını bildiren *Nomos*’a insanların aşırılıkları karşısında gazaba gelen adalet eklenir.⁵ Platon, adalet temsilcisi *Nemesis*’in ölçsüz her eylemi uygun şekilde cezalandırma gücüne sahip olduğunu belirtir.⁶ Anlaşıldığı üzere Platon için adaletin tanrısal bir yönü vardır. Adalet kozmik bir anlama sahiptir ve evrendeki düzenin korunmasıyla ilgilidir. Ancak bu anlayış, olgular ve değerler arasında keskin

³ Joshua I. Weinstein, “Platon’un Devlet’inde Adalet Mutluluk Getirir”, çev. Mustafa Topal, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, ed. Kıvanç Koçak (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 294.

⁴ Eduard Zeller, *Grekl Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 212.

⁵ Jean-François Mattei, *Platon*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), 26.

⁶ *A.g.e.*, 87.

bir ayırım yapan ve kendi başına evrenin herhangi bir değere sahip olmadığını düşünen modern dünya için kabul edilebilir bir görüş değildir.

Paton'a göre adalet, tanrısal bir değere sahiptir ve tanrılarla yakından bağlantılıdır. Bir yanda paylaşım tanrıçası *Nemesis* yasalara uymayarak adaletsizlik yapanları cezalandırırken, diğer yanda adalete büyük saygı besleyen insanlara yoldaşlık eden tanrılar vardır. Platon'a göre bu tanrıların başında insanların eylemlerindeki hakka aykırılıkları veya uygunlukları denetlemeye gelen yabancılar tanrısı yer alır.⁷ Tanrıların adaletle ilişkisi bakımından söylenmesi gereken şeylerden biri de adaletin tanrıların üstünde yer alan bir ilke olduğudur. Platon'a göre her tanrı bütünü düzenine bağlı olarak hareket eder; bu, adalet ilkesidir (*dike*).⁸ Günümüzde ise seküler zihniyetin hakimiyeti nedeniyle adalet mefhumu tanrı veya tanrısallıkla ilişkili olarak düşünülmemektedir. Adalet, bütünüyle insani bir mesele olarak ele alınmaktadır.

Platon'a göre insanlar ve evren için çok önemli olan adaletin ne olduğunu tam olarak ortaya koymak kolay bir iş değildir. Platon'un felsefi soruşturma ile bilgisine ulaşmak istediği şey, bir eylem ya da eylemler sınıfı hakkında bizi onu adil diye nitelendirmeye yönelten şeyin ne olduğudur. O, bir adil eylemler listesi değil, böyle bir listeye dahil olmak veya böyle bir listenin dışında tutulmak için kullanılacak bir kriter elde etmek ister.⁹ Bu onun bilgi anlayışına uygun bir tavidir. Platon, bilgi söz konusu olduğunda şehrin haline değil şehrin kendisine, adil ya da adaletsiz bir fiile değil, bizzat adaletin kendisine, asil davranışlara değil, asilliğin kendisine dikkat kesilmemizi ister.¹⁰

Platon, adalet kavramını tanımlama çabası içerisinde bazı adalet tanımlarını tartışır ve bunları reddeder. Bu tanımlardan en dikkat çekici olanı Thrasymachus'un adalet tanımıdır. Thrasymachus, "adalet" in bencillikten başka bir şey olmadığına ısrarlıdır. Ona göre güç kimin elindeyse, kanunlar da o el tarafından kendi amaç ve çıkarları doğrultusunda yapılır. Bu açıdan adalet, yönetenin işine gelendir ve güçlünün iradesinin tezahüründen başka bir şey değildir.¹¹ Dünyada yalnızca bir tek yasa vardır, o da özçıkâr yasasıdır. Adalet özçıkârı kontrol eden ahlaki bir yasa değildir. Aksine, özçıkâr arayışını

⁷ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000), 216b.

⁸ Jean-François Mattei, *Platon*, 36.

⁹ Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 41.

¹⁰ Eric Alfred Havelock, *Platon/Filozof Şaire Karşı*, çev. Adem Beyaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 220.

¹¹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cingöz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 336c-d.

meşrulaştırmak için tasarlanmış süslü bir giysi, bir kamufleajdır. Güçlülerin salt zorbalıkla yönetmeleri mümkünse de uygarlığın gelişiminin bir noktasında güç, kitlelerin gözünü korkutmanın en iyi yolunun, onları “adalet”e boyun eğdirdiklerine inandırmaktan geçtiğini anlayan kişilerin eline geçmiştir. O tarihten itibaren güçlüler, kendi işlerine yarayan şeyleri yasa ve kural haline getirebilmek için buna adalet demişlerdir. Ancak esas itibarıyla bu, sahtekârca bir oyundur. Yönetilenlerin, yöneticilerin öz çıkarlarını sağlamalarına sessizce rıza göstermelerini sağlayan etkili bir yoldur.¹²

Thrasymachus’un iddialarına benzer görüşler Glaukon tarafından da ileri sürülür. Ona göre bir doğa durumu içindeki insanlar bütünüyle öz çıkar tarafından yönlendirilirler. Yasaların kökeninde insanların, öz çıkar çatışmalarının çok zararlı olduğunu, başkalarına kötülük yapmaktan vazgeçmenin, başkalarının kendilerine yapacağı kötülük tehlikesini göze alarak onu devam ettirmekten daha fazla çıkarlarına uygun olduğunu keşfetmeleri bulunur. İnsanların yasaya itaat etmesinin nedeni de itaat etmemenin doğuracağı olumsuz sonuçlardır. Şayet insanlar eylemlerinin kötü sonuçlarından kurtulabilecek olsalardı yasaya bağlı kalmazlardı. Yani başarılı bir şekilde adaletsiz olabilseydiler, adaletsizliği adalete tercih ederlerdi.¹³ Adaletin konumunu keyfi bir hale soğan, Hobbes’un insan doğası ve devlete ilişkin düşüncelerini anımsatan bu görüşlere karşın Platon’a göre insan hayatının anlam kazanabilmesi, insanın gökyüzü ve yeryüzü, insanlar ve tanrılar arasında bulunan yasalara saygılı olması ve her şeyi adil bir dağılım içinde birleştiren bağı bulabilmesi ile mümkündür.¹⁴ Her şeyin ölçütünün insan olduğunu söyleyen Protogoras’a karşılık, her şeyin ölçütünün Tanrılar olduğunu ileri süren Platon’un, adaleti insanların öznel nitelikteki öz çıkarlarına indirgeyen bu yaklaşımı benimsemesi beklenemez. Bu nedenle Platon açısından Thrasymachus’un ve diğerlerinin adalete ilişkin bu iddiaları hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir. Adalet, güçlü olanın üstü örtük şekilde öz çıkarını gerçekleştirmesi olamayacağı gibi öz çıkar korkusuyla benimsenen bir araçtan ibaret de değildir. Tanrısal bir kökeni olan, hatta tanrılar üstü bir konumda olan adalet, insanın onu tanımasıyla diğer yaratıklardan ayrıldığı önemli bir değerdir. Platon, bu iddiasını “İnsan da öteki hayvanlardan daha anlayışlı olduğu gibi, din ve adalet tanıyan biricik yaratığıdır.” sözüyle dile getirir.¹⁵

¹² Jeffrey Abramson, *Minevra’nın Baykuşu/Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız (İstanbul: Dipnot Yayınları, 2014), 36-37.

¹³ Platon, *Devlet*, 359a-b.

¹⁴ Jean-François Mattei, *Platon*, 87.

¹⁵ Platon, *Meneksenos*, çev. İrfan Şahinbaş (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 237d.

Adaletin kişiler arası çıkar çatışmalarını önleyerek kişisel çıkarın korunmasına hizmet ettiği doğrudur fakat Platon, adaletin kişisel çıkar bağlamında ele alınmasına ve öz çıkarın korunmasını sağlayan bir araca indirgenmesine karşı çıkar. Öyle ki o, kişisel hazların yeri geldiğinde adalet uğruna bir kenara bırakılması gerektiği düşüncesindedir. Platon'a göre filozof kral, dünyada bulabileceği mutluluğu bulmuş olsa ve devlet işlerine karışmak istemese de halkı adaletle yönetmek için devletin başına geçmeli, aslında bir tür fedakârlıkta bulunmalıdır.¹⁶ Dolayısıyla adalet öz çıkarın korunmasını sağlayan bir araçtan ibaret olmadığı gibi yeri geldiğinde öz çıkarın feda edilmesini de gerektirebilmektedir.

Platon'a göre adalet, diğer idealar gibi gerçek bir varlığa sahiptir. Güzel, iyi ve adalet idealarının idealar âleminde gerçekten var olduğunu düşünen Platon'a göre bu maddi dünyada adalet, adalet iddiasından pay aldığı ölçüde somutluk kazanmaktadır. Platon için yaşadığımız adaletsizliklere rağmen insanların adalete yönelme ve onu arzulama nedeni de bu adalet ideasıdır. İçinde bulunduğumuz bu dünyada kusursuz ve mükemmel bir adalet örneği olmamasına rağmen insanların adalet hakkında konuşabilmesi, farklı adalet anlayışlarını karşılaştırabilmesi ve adalete ilişkin çeşitli uygulamaları eleştirebilmesi idealar âlemindeki adalet ideası ile mümkün olmaktadır.¹⁷

Adalet, idealar âleminde bulunan bir ideadır ve bu dünyada mükemmel biçimde tezahür edememektedir. Bu nedenle bu maddi dünyada adalet asla tam olarak gerçekleşmeyecektir. Buna rağmen adalet ideasının bilgisine erişmek ve hakkında bir kuram oluşturarak yeryüzü dünyasında mümkün olduğu kadar adil bir düzen oluşturmak mümkündür. Adalet ideası, insanlara bu dünyadaki adaletsizlikleri tanıyıp bunları düzeltme imkânı sağlar. Ancak bunun olabilmesi için hem adalet ideasının bilgisini sağlayacak bir bilgelik hem de bu bilgiye uygun düzenlemeler yapabilecek siyasi bir güç gerekir.

2. Ruh ile Devlet Arasında Kurulan Benzerlik

Platon için adalet, en genel anlamıyla bireyin ve devletin işlevini, iyisini, üstünlük ve faziletlerini uyumlu bir şekilde gerçekleştirmesidir. Bireyin bu uyumu yakalayabilmesinin tek yolu, ruhun iştah, öfke gücü ve akıl olarak ayrılan kısımlarından akla göre hareket etmesidir. *Polis*'in mutlu bir insan topluluğu olabilmesi, yani adil olabilmesi ise bireylerin, ruhlarının akılsal kısmına göre yaşaması ve akla göre hükmeden insanların yönetici olması ile

¹⁶ Platon, *Devlet*, 520a.

¹⁷ Yurdağül K. Adanalı, "Düzen mi Anarşi mi?", *Felsefeye Giriş/Temel Problemlere Sistemantik Yaklaşım*, ed. Murat Arıcı (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 239.

mümkündür. Diğer yandan ideal bir devlette uyumlu bir işbirliği hüküm sürer ve bu uyumlu iş birliği her bireyin kendi doğasına uygun işlevleri yerine getirmesine bağlıdır.¹⁸

Platon'un bireyin ve devletin adaletine ilişkin görüşlerini en kısa şekilde yukarıdaki gibi özetlemek mümkündür. Burada öne çıkan temel görüşler, hem ruhun hem de devletin kısımlardan oluştuğu ve bu kısımların kendilerine uygun birer doğaya ve işleve sahip olduğu, adaletin ancak bu işlevler doğaya uyumlu bir birliktelik içinde yerine getirildiğinde ortaya çıkacağı şeklindeki düşüncelerdir. Görüldüğü gibi bu düşünceler, insan ruhunun kısımları ile insanlardan müteşekkil devletlerdeki toplumsal sınıflar arasında doğa ve işlevler bakımından benzerlikler olduğunu varsayar ve bu nedenle insan ruhu ile devlet arasında bir analogi kurar. Platon'a göre adaletin doğasının ne olduğunu tespit etmek güç bir iş olduğu için bu benzerlikten yola çıkarak adaletle daha büyük ölçekten, adil şehirden bakılmalıdır. Çünkü Platon'a göre adalet tek bir insanda bulunduğu gibi bütün bir insan topluluğunda da mevcuttur ve adalet, daha büyük olan şeyde daha büyük ölçüde bulunduğu için onu orada görmek daha kolaydır.¹⁹

Aslında Platon'un siyaset konusundaki görüşlerinde yalnızca ruh ile devlet arasında bir benzerlik kurulmaz. Çeşitli şeyler arasında kurulan benzerliklerin sayısı birden çoktur. Hatırlanacağı üzere o, evren, site ve insan arasında da bir analogi kurmuştur. Platon'a göre düzenli bütün anlamına gelen kozmos, siteyi ve insanı içine alır; ayrıca sitenin ve insanın nasıl olması gerektiğine ilişkin ana planı sunar. Başka bir deyişle düzenli bütün ya da doğal evren anlamına gelen kozmos, politik evrenle bireysel insani evrenin kendisine göre düzenleneceği şablonu temsil etmektedir.²⁰ Bilindiği üzere Platon yalnızca insanı değil, evreni de canlı bir organizma olarak görür.²¹ Evrendeki düzenin bir benzerinin sitede ve kişinin ruhunda teşekkül etmesini adalet ve mutluluk için zaruri gören Platon, bireyin ruhunda ve sitede bu düzenin nasıl kazabileceğini açıklamaya girişir.

Bu açıklamaya göre ruhun üç kısmına ve toplumsal üç sınıfın her birine uygun düşen birer erdem vardır. Toplumu oluşturan yönetici, koruyucu ve besleyici kesimler ruhun üç yanına karşılık gelirler. Bu sınıflardan ilki bilgeliğiyle, ikincisi yiğitliği ve eğitilmiş gücüyle, üçüncüsü de toplumun bedensel

¹⁸ Barış Mutlu, "Platon'un Devlet'inde Filozofun/Filozofların Kral Olması Adil midir?", *Öznet* 24 (2016), 146.

¹⁹ Platon, *Devlet*, 368e-369a.

²⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, 396.

²¹ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş - Lütfi Ay (İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001), 30a.

ihtiyaçlarını karşılayarak topluma hizmet eder. Devlet, kurum ve yasaları yöneticilerin bilgeliği ile biçimlendiğinde, askerlerin kahramanlığı ile korunduğunda, bu yasalara ve kurumlara üretici sınıf tarafından sadakatle itaat edildiğinde düzenli ve adil bir devlet olur.²² Adalet, bireysel anlamda ruhun her kısmının görevini eksiksiz bir şekilde yerine getirerek kendisine uygun düşen erdemi elde etmesinden ibarettir. Bu açıdan adalet, ruhtaki egemen ve bağımlı unsurlar arasında hiyerarşik bir düzen kurulmasını gerektirir. Bu hiyerarşik düzenin bir benzerinin de sitede oluşturulmasıyla siyasi anlamda adalet ortaya çıkar. Bu çerçevede adaletsizlik de ruhta ya da siyasi alanda yöneten ve tabi olan kısımlar arasındaki hiyerarşik düzenin bozulmasıdır.

Platon için site ile birey arasındaki ilişki basit bir analogi olmanın ötesindedir. Platon, bireyin kişisel yazgısı ile toplumun kaderi arasında sıkı bir bağ kurar. Bireyler devlete şekil verirken, devlet de bireyleri biçimlendirir. Bu nedenle birey içinde yaşadığı devletin mizacını taşır.²³ Platon'un ifadesi ile "devlet nasıl doğru olursa, insan da o türlü doğru olur."²⁴ Devlet akıllı usluysa birey de akıllı uslu olur. Devlet ve birey arasındaki karşılıklı ilişkinin neticesi olarak devlet, bireylerin yaptıkları şeyken, bireyler de devletlerin onlara yaptığı şey olmaktadır.²⁵

3. Bireysel Bir Erdem Olarak Adalet

Adalet ve mutluluk arasında doğrudan bir ilişki kuran Platon'un, *Devlet* adlı eserindeki temel iddiası, adaletin mutluluk, başarı ve hoşnutluğun birlikteliğinden oluşan *eudaimonia*'yı sağlayan mükemmellik ya da erdem (*aretê*) olduğudur.²⁶ Burada başarıdan kasıt, kişinin iyi bir işlev görmesi, üstlendiği işleri iyi yapması ve girişimlerinde neticeye ulaşmasıdır. Hoşnutluk ise duyulan memnuniyettir.²⁷ Mutluluk Platon'a göre ruhun bölümleri arasındaki uyum ile bağlantılıdır ve bu uyumun sağlanması aklın yol göstericiliğini gerektirmektedir.²⁸ Ruhun bölümleri arasındaki uyum ise adaletin bireysel

²² Alfred Edward Taylor, *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*, çev. Cengiz İskender Özkan (Ankara: Fol Kitap, 2020), 80-81.

²³ Ebamüslim Akdemir, *İnsan Felsefesi/Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği*, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2010), 79.

²⁴ Platon, *Devlet*, 441d.

²⁵ Jean Brun, *Platon ve Akademia*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 112.

²⁶ Joshua I. Weinstein, "Platon'un Devlet'inde Adalet Mutluluk Getirir", 290.

²⁷ Raymond Geuss, *Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe*, çev. İbrahim Yıldız (İstanbul: Dipnot Yayınları, 2019), 71.

²⁸ Celal A. Kanat, *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013), 86.

bir erdem olarak gerçekleşmesi ile sağlanır. Bunun anlamı, adalet olmaksızın mutluluğun mümkün olmadığıdır.

Platon, bu konuda analogi yoluna başvurur ve beden ile ruh arasında benzerlik kurar. Önce bedenden bahseden Platon, sağlığı, bütün organların bireyin hayatında genel bir birliktelik içinde kendi etkinliklerini gerçekleştirmeleri olarak tanımlar. Sağlığa benzer şekilde *eudaimonia* da ruhtaki her bir parçanın kendi yerini bilerek uygun düştüğü görevi yerine getirmesidir. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan adalet, psikolojik ahengi yaratır ve onu korur. Böylece insan varlığının iyiliği olan mutluluk ortaya çıkar.²⁹

Platon'a göre ruh, ne sadece farklılaşmamış bir birlik ne de bağımsız ve bağlantısız etkinlikler çokluğudur. Farklı etkinlikler yığını olmayan ruh, farklı işlevlerin, bir başka deyişle parçaların ya da türlerin bir çokluğunun fark edilebileceği bir birliktir. Bu parçalar ya da türler sayı olarak üçtür. Bunlar: (i) Akıl yürüten kısım, (ii) iştah duyan kısım, (iii), öfkelenen kısım.³⁰ Ruh oluşturulan bu farklı kısımlar nedeniyle her insanda çatışan dürtüler ve yetenekler mevcuttur. İnsan yalnızca bu dürtü ve yeteneklere hükmederek ve onları bütünleştirerek kendisiyle barışık biri haline gelebilir. İnsandaki içsel çatışmaların, sahip olduğu her kısmın yapması gerekeni yapması ve diğer kısımların işine karışmaması ilkesine göre çözülmesi gerekir. Neyin yapıp neyin yapılmayacağına karar vermek ise aklın görevidir.³¹ Düzenli ve uyumlu bir ruhun iyiliğinden kuşku duymayan Platon, ruhtaki her şeyin düzene sokulması ve her bir parçasının öteki parça ile uyumlu kılınması gerektiğini söyler.³² Ruhunda uyumu ve düzeni yakalayan kişi adil bir insandır. Platon, adilliği kendi içinde taşıyan, ona sahip olan ruha adaletli der ve bunun aksine adaletsizliğe sahip olan ruha da adaletsiz der.³³ Platon'un adalet anlayışına göre bireysel bir erdem olarak adalet, içsel bir durumdur ve ruhun hiyerarşik yapısının işlevlerini uyumlu bir şekilde yürütmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Adil bir insan, adalet erdeminin yanı sıra ruhunun her kısmı kendi işlevini yerine getirdiği için diğer erdemlere de sahiptir. İştahasında ölçülülük, öfke gücünde cesaret ve aklında bilgelik erdemleri tezahür eder. Adil bir insanın ruhunda yönetici, akıldır. Bu çerçevede Platon, ister haksızlığa yol açsın ister açmasın öfkenin, korkunun, hazzın, acının, kıskançlıkların ve

²⁹ Ahmet Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi* (İstanbul, Say Yayınları, 2018), 162.

³⁰ Taylor, *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*, 65-66.

³¹ Joshua I. Weinstein, "Platon'un Devlet'inde Adalet Mutluluk Getirir", 292.

³² Platon, "Gorgias", *Diyaloglar*, çev. Melih Cevdet Anday (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 503e.

³³ Platon, *Sofist*, 247a.

tutkunun ruhtaki egemenliğine “adaletsizlik” der.³⁴ Ona göre adaletsiz insan kötü bir insandır.³⁵

4. Siyasi Bir Erdem Olarak Adalet

Adil kişinin ruhunda, akli olmayan kısımlar akla tabi olduğu gibi ölçülü ve kendine hâkim bir devlette de iyi yan kötü yan buyruğu altına alır.³⁶ Platon, toplumun farklı kesimlerini nitelik açısından değerlendirmekte ve insan ruhunda olduğu gibi toplumda da bir hiyerarşi oluşturmaktadır. Akıl, ruhun diğer kısımlarına üstün olduğu gibi toplumu yönetmesi gereken filozof kralar da toplumun diğer kesimlerinden üstündür. Bunun anlamı, eğitim görmüş aklın iyi düzenlenmiş bir toplumda kamusal hayatın gidişatını belirlemesi gerektiğidir.³⁷ İyi düzenlenmiş adil bir devlet yönetilirken bilgelik, savunulurken cesaret, tüm yönetim düzeni onaylanırken de ölçülülük erdemi ortaya çıkar.³⁸ Böylece ideal site düzeni dört temel erdemi bir araya getirir.

Platon, toplum düzeninin tesisini, insanların birbirinin eksikliğini tamamlayabilmesi ile açıklar. Ona göre birçok eksik, birçok insanın bir araya gelmesine yol açar. İnsanlar bu şekilde yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar.³⁹ İnsanların yaşamsal ihtiyaçları iş bölümüne yol açar. Böylece site kurulduğu andan itibaren kapasiteleri, eğilimleri ve işlevleri farklı ve eşitsiz insanlardan oluşur. Site büyüdükçe toplumsal ihtiyaçlar ve işlevler de artarak karmaşıklaşır. Bu nedenle beslenme ve barınma gibi ihtiyaçları karşılayan zanaatkârlar yeterli gelmez ve sonunda site askerlere ve kendisini yönetecek kimselere sahip olmak zorunda kalır. Bu üç sınıf, üretim, savunma ve yönetim işlevlerini yerine getirir.⁴⁰ Platon, toplumları yerine getirdikleri işler açısından sınıflara ayırırken bu sınıflardan biri olan zanaatçıları *skholê*’den, yani felsefi spekülasyon veya şehrin idaresine katılmalarını sağlayan boş vakitten mahrum bırakır.⁴¹

Platon’a göre kişinin toplum içerisinde yerine getireceği işi belirleyen şey,

³⁴ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 863e-864a.

³⁵ A.g.e., 860d.

³⁶ Platon, *Devlet*, 431a.

³⁷ Taylor, *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*, 20-21.

³⁸ Martin Cohen, *Platon’dan Mao’ya Siyaset Felsefesi*, çev. Hamdi Bravo (Ankara: Fol Kitap, 2020), 41.

³⁹ Platon, *Devlet*, 369b-c.

⁴⁰ Brun, *Platon ve Akademia*, 111.

⁴¹ Jeremy F. Lane, “Ranciére’in Anti-Platonculuğu: Eşitlik, “Yetim Mektup” ve Sosyal Bilimlerin Sorunsalı, çev. Erdem Baykal, *Yaşayan Platon/Çağdaş Fransız Felsefesinde Platon Okumaları*, ed. Sadık Erol Er - Birdal Akar (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 243-244.

kısmen o kişinin erken çağlardaki eğitimi olsa da temelde belirleyici olan unsur, o kişinin doğuştan sahip olduğu yeteneklerdir. Platon, doğuştan kunduracıların ve doğuştan yöneticilerin varlığına inanır.⁴² Ona göre herkes için en iyi şey, herkesin doğuştan yetenekli olduğu işi yapmasıdır. Görüldüğü üzere Platon, insanların birtakım işlere yatkın olarak doğduklarını söylemekte ve adaleti de onların yatkın oldukları bu işleri yerine getirmesiyle ilişkilendirmektedir. Aslında Platon'un, adaleti kendi işini gören ve başkasının işine karışmayan iş bölümünde bulması Antik Grek dünyasının zihniyetine uygun bir yaklaşımdır. Russell'ın belirttiğine göre felsefe ortaya çıkmadan önce Greklerin evren konusunda dinsel bir görüşleri vardı. Buna göre her insan, her şey belirli bir yere ve göreve sahiptir. Dinî görüşe göre bu durum kişisel olmayan, Olympos üstü bir yasaya dayanmaktadır.⁴³

Platon, yurttaşların yeteneklerine uygun işler yapması gerektiğini söylerken liyakati vurgulamakta, buna karşın toplumsal rol değişimlerine sıcak bakmamaktadır. Onun adil devletinde kişilerin keyfi biçimde toplumsal rollerini değiştirme şansları olmadığı gibi böyle bir özgürlük talebinde de bulunamazlar. Çünkü yurttaşların temel kaygısı, kişisel tercihleri veya özçıklarları olmamalı, içinde yaşadıkları topluma en iyi şekilde hizmet etmek olmalıdır.

Platon için siyasi adaletin sağlanması açısından bakılması gereken unsur, doğuştan gelen yetenekler olmakla birlikte o, adil bir toplum için eğitimi de gerekli görür. Devlet tarafından verilecek ve kişinin doğasına uygun olacak bir eğitim, herkesin doğal iyiliğini biçimlendirecektir.⁴⁴ Bu nedenle adil bir toplumun teşekkülü için eğitim şarttır. Bu çerçevede Platon için devletin temel sorunu, yurttaşların erdemli olacak şekilde nasıl eğitileceğidir. Platon, bu sorunu çözmek için toplumun özellikle koruyucular ve yöneticiler sınıfına yönelik bir eğitim programı belirlemiştir.⁴⁵ Çünkü hükümdarlık için gereken donanım öncelikle bilim ve felsefenin ilkelerinin bir bütün olarak öğrenilmesiyle kazanılabilir. Bu donanım yüzeysel bir eğitimle elde edilemez.⁴⁶

Toplumunu yönetecek kimseler için iyi bir eğitimi gerekli gören Platon, adaleti sağlamları açısından bu eğitimi yeterli bulmaz. *Devlet* adlı eserinde yöneticilerin her şeyden çok sitelerine bağlı kalmalarını ve ona hizmet etmelerini

⁴² MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*, 48.

⁴³ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi I*, çev. Muammer Sencer, (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 244-245.

⁴⁴ Alain Badiou, *Platon'un Devleti*, çev. Savaş Kılıç - Nihan Özyıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 150.

⁴⁵ Veli Urhan, "Platon'un Siyaset Felsefesinde İdeal Devlet", *Özne* 24 (2016), 199.

⁴⁶ Taylor, *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*, 22.

sağlamak için özel mülkiyeti ve aileyi ortadan kaldırmayı önerir. Her yurttaş için geçerli olmayan, sadece yöneticiler ve koruyucular için geçerli olacak bazı yasaklar öngören Platon, onlara özel mülkiyeti, evliliği ve aile kurmayı yasaklar.⁴⁷ Hiçbir kişisel ilgi, onların halkın bütünü için duydukları ilginin önüne geçmemelidir. Bu haklardan mahrum olan yöneticiler, toplumun diğer kesimlerinden farklı olarak devleti yönetme hakkına sahip olurlar. Ancak Platon daha sonra *Yasalar* adlı kitabında herkese otuzuyla otuz beşi arasında evlenme zorunluluğu getirerek bu fikrinden vazgeçmiştir.⁴⁸

Çok az insanda aklın ve ruhun geri kalan kısımlarının kendi üzerine düşen işi yaparak adil olabildiğini söyleyen Platon açısından adil yöneticiler çok büyük bir önem taşırlar. Bireysel anlamda adalet sahibi olan bu kişiler yönetici oldukları takdirde devletin de adil olmasını sağlayacaklardır. Bu nedenle Blackburn'ün söylediği gibi "Yönetici seçkinler toplumun mutluluğunun güvencesidir." demekte bir beis yoktur.⁴⁹ Bu kişiler sahip oldukları adalet erdemini siyasi iktidar aracılığı ile toplumun geri kalanına yansıtacak, adil ve mutlu bir toplum tesis edeceklerdir. Platon'a göre gerekli erdemlere sahip kişiler kral ya da önder olmadıkça, yani devlet gücüyle akıl gücü aynı kişide birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnızca kendi yapacağı iş verilmekçe devletlerin başı beladan kurtulmayacaktır. Bu tür devletlerde ne tek tek bireyler ne de toplum mutluluğa kavuşabilir.⁵⁰ Çünkü toplumu kurtaracak olanlar, akıl ile birlikte adalet ve ölçülülükken, onu yıkacak olan da adaletsizlik ve aşırılıktır.⁵¹ Toplumu kurtaracak olan akıl da filozof kralda bulunur.

Platon'un *Devlet* isimli eserini karakterize eden adalet tartışması, yönetim biçimleri tartışmasında da merkezî bir rol oynar. Buna göre aristokratik ideal devletten her uzaklaşma aşlında adaletten uzaklaşmadır.⁵² İdeal devlet düzeninden uzaklaşan devletler bu idealden adım adım, tedricen uzaklaşırlar. İlk ve en iyi düzeni monarşi ya da aristokrasi olarak gören Platon'a göre ideal rejim dahil olmak üzere toplamda olası beş siyasi rejim türü vardır. İlk ve en iyi düzen olan monarşi ya da aristokrasidir. İdeal düzenin dışında dört rejim türü daha vardır. Bunlar, sırasıyla timokrazi, oligarşi, demokrasi ve zor-

⁴⁷ Platon, *Devlet*, 464a-c.

⁴⁸ Platon, *Yasalar*, 721b.

⁴⁹ Simon Blackburn, *Devlet ve Platon*, çev. Merve Yüksel - Müzeyyen Baturay (Ankara: Versus Kitap, 2014), 79.

⁵⁰ Platon, *Devlet*, 473d.

⁵¹ Platon, *Yasalar*, 906b.

⁵² Hatice Nur Erkızan - A. Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi II/Antik Çağ Ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 105.

balıktır.⁵³ Bu rejimlerden her biri yıkılıp yerine bir sonraki geçecektir çünkü her aşırılığın ardından her zaman bir tepki gelir.⁵⁴ Yöneticiler bilge kişiler olmaktan çıktığında aristokrasi, yerini barıştan çok savaş işlerine yarayan, kaba ve atılgan insanların beğenildiği timokrasiye bırakır.⁵⁵ Yöneticiler, cesaret ve askeri becerilerini kaybettiklerinde timokrasinin yerini gelir üstünlüğüne dayanan oligarşi alır.⁵⁶ Oligarşik devlette halk zengin ve fakir şeklinde ikiye bölünür. Halkın fakir kısmının zengin kısmı yenmesi ile de demokrasi ortaya çıkar.⁵⁷ Demokrasi, en taşkın özgürlüklere imkân tanıdığı için en dayanılmaz kölelik de oradan çıkacak ve demokrasi zorbalığın ortaya çıkacağı zemin olacaktır.⁵⁸ Siyasi düzende yaşanan bu gelişmeler erdemlerle birebir ilişkilidir. Kenney'nin yorumuna göre ideal devlet düzeninden uzaklaşılan her adımda adaletten de uzaklaşılır ve adaletsizliğin hükümranlığının tam olarak tecesüm etmesi, demokrasiden despotizme geçilmesiyle olur. Aristokratik devlette bütün erdemler hep beraber bulunurken, timokratik devlet, bilgelikten yoksundur. Oligarşik devlette cesaret erdemi ortadan kalkmıştır. Demokratik devlette ölçülülük erdemi bulunmazken, despotik devlette adalet bütünüyle kaybolur.⁵⁹

5. Yasanın Anlamı ve Değeri

Kamusal meselelere ve onları yürüten insanlara yön veren yasaların görelî önceliği, politik düşünce açısından hayli önemlidir. İyi yasalar ile iyi insanların bir araya gelmesinin çok iyi bir şey, kötü insanlar ile kötü yasaların birlikteliğinin de çok kötü bir şey olduğuna hiç kimse itiraz etmezken karışık durumlarda ne olacağı tartışmalıdır. Bazıları yasaların öncelikli olduğunu, iyi yasaların onları işletecek iyi insanların seçimini sağlayacağını söylerken, başkaları iyi insanların yetkili olması durumunda iyi yasalara duyulan ihtiyacın karşılanacağını ileri sürer.⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında Platon'un hem yöneticinin nitelikleri hem de yasalar ve işlevleri üzerinde durduğu, bir şekilde ikisine de değindiği görülmektedir. Platon, yasaların önem ve gereğini belirtmekle beraber onların gücünün sınırlı olduğu görüşündedir. Çünkü yönetici

⁵³ Platon, *Devlet*, 544e-545c.

⁵⁴ *A.g.e.*, 563e-564a.

⁵⁵ *A.g.e.*, 547e.

⁵⁶ *A.g.e.*, 550d-e.

⁵⁷ *A.g.e.*, 555b-557a.

⁵⁸ *A.g.e.*, 563e-564e.

⁵⁹ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi //Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 83.

⁶⁰ Nicholas Rescher, *101 Anekdotta Felsefe Tarihine Yolculuk*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019), 56-57.

kötü olduğu takdirde iyi yasaların varlığı bile o kenti yıkımdan kurtaramaz.⁶¹ Ayrıca iyi yasaların bulunduğu bir devlette de suç işlenecektir, bu yüzden yasaların bir kısmının suçlar ve cezalarla ilgili olması gerekir. Tüm bunlar, yasaların iyi yönetimi sağlamada ve suçun önlenmesinde mutlak değil, sınırlı bir etkiye sahip olduklarını göstermektedir.

Platon, *Devlet* adlı eserinde daha ziyade yöneticinin kim olması ve ne tür özellikler taşıması gerektiği konusunu ele alırken, *Yasalar*'da devletin ne tür yasalar çıkarması gerektiği üzerinde durarak odak noktasına yasaları yerleştirir. *Devlet*'te yasalara ilişkin ayrıntılara girmeyen Platon, *Yasalar*'da kanunların amaçları ve doğrulukları konusuna değinir. Ona göre kanunların amacı iyilik, güzellik ve doğruluktur. Kanun koyarken bu konularda aldanmak, bir insanı yanlışlıkla öldürmekten çok daha büyük bir suçtur.⁶² Kanunların amacı, bazı yurttaşlara diğerlerinden üstün bir mutluluk sağlamak olmayıp, yurttaşları inandırarak ya da zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak ve böylece bütün toplumu mutlu etmektir.⁶³ İyinin, doğrunun ve güzelin birbirinden ayrı düşünülmediği Antik Grek dünyasının bir üyesi olan Platon da bunları bir ve aynı şey olarak görür. Bu çerçevede yasalar iyi, güzel ve doğru olmalıydılar ki adalet sağlanabilirdi. Toplumda liyakate dayalı bir iş bölümü gerçekleştiği takdirde, toplumun yalnızca bir kısmı değil, tamamı mutlu olabilecektir. Platon, ideal devlette toplumun tamamının mutlu olacağını söylerken, acının insan gerçekliğinin bir parçası olduğu hususunda uyarıda bulunmaktan geri duymaz. Adil bir devlette dahi tutkular, zevkler ve acılar olacaktır. Bunlar çocuklarda, kadınlarda, kölelerde ve hatta bütün değerlerine rağmen özgür insanlarda bile olacaktır.⁶⁴ Platon'un ideal devleti ütopyik karakterine rağmen gerçeklikten tümüyle uzak değildir. İnsanların ancak ideal bir devlette mutlu olabileceklerini iddia eden Platon, böyle bir devlette bile tutku, zevk ve acıların var olmaya devam edeceğini belirtir.

Platon, *Yasalar* adlı eserinde yasaları çeşitli yönleriyle ele alır. Bu çerçevede yasaların gerekliliğinden, kaynağından, niteliklerinden, içeriğinden, amaçlarından, cezaların amaç ve türlerinden bahseder. Platon, ruhun davranış düzenine, düzgünlüğüne "yasalara uygunluk" veya "yasa" der. İnsanı yasalara uygun ve düzenli kılan da odur. İnsan yasa sayesinde ölçülü ve doğru olur.⁶⁵ Platon'a göre yasalar insan kökenlidirler ve insan ruhundan kaynaklanırlar.

⁶¹ Platon, *Yasalar*, 751c.

⁶² Platon, *Devlet*, 451a.

⁶³ Platon, *Devlet*, 519e-520a.

⁶⁴ Platon, *Devlet*, 431a.

⁶⁵ Platon, "Gorgias", 504d.

Yasa, aklın bir ürünüdür ve bir bakıma da doğa ile özdeşdir.⁶⁶ Bu nedenle yasa doğaldır ya da doğadan aşağı kalmaz çünkü akıl bütünüyle doğal bir yetidir.⁶⁷

Platon, yasaların keyfilikten kaynaklanmadığını, tek başına hiç kimse adaletsizlik yapmadan yönetemeyeceği için yasaların konmasının bir gereklilik olduğunu ileri sürer.⁶⁸ Genel olarak yasa koymanın bir gereklilik olduğunu düşünen Platon, işlenebilecek suçlar ile ilgili yasaların konmasını korkunç ve hiç hoş olmayan bir iş olarak nitelendirir. Tam bir adaletsizlikle işlenen cinayetler çoğunlukla kötü yönetilen, eğitim sistemi bozuk devletlerde işlenir fakat böyle suçlar hiç umulmayan ülkelerde de görülebilir. Bu konularda yasaların halka duyurulması, yurttaşların bu tür cinayetlerden kendi istekleriyle uzak durmalarını sağlayabilir.⁶⁹ Platon, ideal devletin halkın bütününe mutlu edecek devlet olduğunu söylerken bu devlette bile hemen herkes için bazı acıların olacağını inkâr etmez. Benzer şekilde ona göre her ne kadar adaletsiz bir devlette korkunç suçlar daha büyük oranda işlenecekse de ideal devlet de suçların hiç işlenmeyeceği bir devlet değildir. Orada da görece daha düşük oranlarda da olsa suçlar işlenecektir. Bu nedenle ideal bir devlette de ceza yasaları olmalıdır. Platon'un bu görüşleri, onun insana dair güvensizliğini ve realizmini ortaya koymaktadır. İdeal devlette yaşasalar dahi insanlar kötülükten tam olarak kurtulamazlar. Orada bile kötülük yapanlar olacaktır.

Yasaların yapılması bir devlet için son derece önemlidir. Bir siyasi yönetimin düzenlenmesinde iki aşama vardır. Önce yöneticiler ve görevleri saptanır; bunların kaç kişi olacağı ve nasıl belirleneceği tespit edilir. Sonra da bu görevlerin her birine ne kadar ve hangi nitelikte yasa uygun düşüyorsa bu yasalar çıkarılır. Görüldüğü üzere yasalar, siyasi bir yönetimin oluşması için gereklidirler. Ancak bir diğer gereklilik, bu yasaların nitelikli yöneticiler eliyle yürütülmesidir. Platon'a göre yasama önemli bir iş olmasına karşın düzene kavuşmuş bir kent, iyi çıkarılmış yasaların yürütülmesini beceriksiz yöneticilere bırakırsa bu kişiler, bu iyi yasalardan yararlanmayıp maskara olmaktan öte, kente zararlar ve yıkımlar bile getirebilirler.⁷⁰ Platon, yasaların devletin düzenlenmesinde gerekli olduğunu söylese de bu onun, yöneticilerin nitelikli olması gerektiği düşüncesinden uzaklaştığı anlamına gelmez. Bu açıdan o, işin ehline verilmesi ilkesi olan liyakati vurgulamaya devam etmektedir. Adil

⁶⁶ Platon, *Yasalar*, 33.

⁶⁷ Kanat, *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*, 69.

⁶⁸ Platon, *Yasalar*, 32.

⁶⁹ Platon, *Yasalar*, 872c.

⁷⁰ *A.g.e.*, 751b-c.

ve düzenli bir devlette hem doğru yasalar olmalıdır hem de yönetici nitelikli olmalıdır.

Platon, yasaların önemini göstermek için ruh ile beden arasında bir analogi kurar. Nasıl ki ruh ve beden diye iki ayrı şey vardır, bu iki şeye uygun düşen bazı sanatlar vardır. Bedenle ilgili beden eğitimi ve hekimlik sanatlarına karşılık, siyaset başlığı altında da yasama ve yargılama sanatları vardır. Yargılama, beden eğitimine karşılık gelirken, hekimliğin karşılığı yasa koymadır.⁷¹ Bedenle ilgili bahsi geçen sanatların gayesi açıktır: bedeninin sağlığı. Platon'a göre siyasetle ilgili sanatların amacı da erdemdir. Platon, *Yasalar*'da kanunların tek bir amaca bakması gerektiğini, bunun da erdem olduğunu açıkça dile getirir.⁷² Bu düşünce, Platon için oldukça anlaşılırdır çünkü kendisi siyasetin ruh için olduğunu belirtmiş ve ruh için iyiliğin de erdem olduğunu ileri sürmüştür.

Erdemi amaçlayan siyasetin bir kolu olan yasama, yurttaşların erdem kazanmasına aracılık eder. Yasa koyucunun yazıya geçirdiği yasalara, övgü ve kınamalara uyarak lekesiz bir hayat sürmüş kimseler erdemlidirler.⁷³ Platon bu süreci psikolojik açıdan şu şekilde açıklar: İnsan zekâsı duygular ve inançlar çiftine bağlıdır. Bir yanda mevcut yaşamla ilgili zevk ve acı, diğer yanda geleceğe ilişkin ceza korkusu ve umut edilen zevk, insan zekâsını yönlendirir. Ruhunu etkileyen bu dört faktöre sitede *nomos*, yani yasa eklenir. Sert ve karmaşık nitelikli "dört demir tel", ruhta "akıl" ve toplumda "genel yasa" adını taşıyan "kutsal altın tel" in beşinci çekimine direnir. Platon'a göre insanın her durumda itaat etmesi gereken tek çekim, akıl ve aklın toplum içindeki yansıması olan yasalardır.⁷⁴

Yurttaşın yasa ile erdem kazanabilmesi, onun yasaya karşı itaatkâr olmasına bağlıdır. Platon, yasaya itaatin önemini vurgulamak için tanrılar tanrısı Zeus'un bile yasalara göre hükmettiğini söyler.⁷⁵ Tanrıların tanrısı bile yasalara uygun hükmederek yasalara uyuyorsa, insan da yasaya uymalıdır. Platon, bir başka eserinde Sokrates'in kendisi hakkında verilen yargı kararı karşısındaki tavrını aktarır. Onun bu aktarımını yurttaşın yasaya itaati bağlamında ele almak mümkündür. Sokrates, idam cezasından kaçması önerildiğinde, kaçmaya kalktığı takdirde yasaların ve devletin karşısına çıkarak ona bu yaptığının, giriştiği işin, kanunları da bütün bir devleti de yıkmak olup

⁷¹ Platon, "Gorgias", 464a.

⁷² Platon, *Yasalar*, 963a.

⁷³ A.g.e., 823a-b.

⁷⁴ Jean-François Mattei, *Platon*, 101.

⁷⁵ Platon, *Kritias*, çev. Erol Güneş (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 31b.

olmadığını sorduğunu farz eder.⁷⁶ Şayet yurttaşlar, yargı kararlarını uygulamaz, onun hükümlerinden kaçmaya kalkarsa, verilen hükümlerin hiçbir gücü kalmayacaktır. Kişiler onları etkisiz kılar, siler atarsa devlet varlığını sürdürmeyip yıkılıp gidecektir. Bu nedenle yurttaşların devletin verdiği hükümlere uymaması, devleti yıkmaya kalkışmak anlamına gelir.⁷⁷ Yurttaşların devlette borçlu olduğunu düşünen Sokrates'e göre yurttaşlar savaşta, mahkemede ve her yerde devletin buyruklarına boyun eğmelidir. Devlet, yurttaşlarının dünyaya gelmesini sağladığı, onları beslediği, eğittiği ve elindeki her şeyden yararlandığı için yurttaşların onun buyruklarına karşı çıkması çok büyük bir günahdır.⁷⁸

Platon'un yurttaşlar için itaat yükümlülüğü getirdiği yasalar, yasa koyucunun akıl aracılığı ile belirlediği, toplumun gereksinimlerine uygun kurallar bütünüdür. Platon'a göre yasa ile akıl arasında doğrudan bir ilişki vardır. Toplumun tümü için geçerli olacak yasaların ancak aklın çabası ile çıkarılabileceğini düşünen Platon, aklın her şeyin başı olduğunu, yasa da dahil olmak üzere her şeyi yarattığını savunur. Ona göre "akıl" (*nous*) ile "yasa" (*nomos*) sözcükleri etimolojik olarak birbiriyle ilişkilidir.⁷⁹ Platon, bu şekilde yasa ile aklı açık bir şekilde birbiriyle ilişkilendirir. Onun yasa ile akıl arasındaki bağlantıyı göstermesi yasa kavramlaştırmasına yaptığı özgül katkıyı oluşturmaktadır.⁸⁰

Platon'un yasa tasarısı, yurttaşların son derece mutlu ve birbirine karşı olabildiğince dost olmalarını amaçlar. İnsanlar arasında pek çok haksızlığın olduğu yerde dostluk olamaz, dostluk ancak haksızlıkların mümkün olduğu kadarıyla az sayıda ve önemsiz konular hakkında olduğu yerde var olabilir.⁸¹ Platon, insan ilişkilerini adalet kavramı açısından değerlendirirken, adalet olmadan insanlar arasında dostluk olamayacağı gerçeğini dile getirir. Gerçekten de haksızlığın olduğu yerde güvenden ve sevgiden bahsedilemediği için dostluk da mümkün olmamaktadır. Adalet, devletlerin ayakta kalması açısından olduğu kadar, insanlar arasında güvene dayalı sağlıklı ilişkilerin kurulabilmesi bakımından da gereklidir.

Bireyin mutluluğu için adaleti gerekli sayan Platon, her ne kadar devletçi

⁷⁶ Platon, *Kriton ya da Görev Üstüne*, çev. Samih Rifat (İstanbul: Can Yayınları, 2020), 13.

⁷⁷ Michael Rosen - Jonathan Wolff, *Siyasal Düşünce*, çev. Sevda Çalışkan - Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi, 2006), 113.

⁷⁸ Platon, *Kriton ya da Görev Üstüne*, 13.

⁷⁹ Platon, *Yasalar*, 34-36.

⁸⁰ Kanat, *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*, 68.

⁸¹ Platon, *Yasalar*, 743c-d.

gibi görünse de devletin, yönetimi altında yaşayan insanların mutlulukları için var olduğu görüşündedir. Yani onun için devlet kendi başına bir amaç değil, insanların mutluluğu için gerekli bir araçtır. Platon bunu “Seçeceğimiz insanlar ömürleri boyunca yalnız toplumun yararına işler görmüş, zararına olan şeylerden de kaçınmış insanlar olmalı.” diyerek belirtir.⁸² Yine aynı eserde “... bütün yurttaşlara mutluluk sağlayan bir devlet düşünüyoruz. Yoksa yurttan bazı kişileri seçip onları mutlu kılacak değiliz.” demesi halkın mutluluğuna verdiği önemi göstermektedir.⁸³ Açıkça görüldüğü üzere Platon’a göre devlet, bütün bir halkın iyiliğini gözetmelidir. Ruhun akıl kısmının, ruhun bütününe çıkarını gözetmesi gerektiği gibi devlet de tüm halkın menfaatinin düşünmelidir. Bu durum, adil olmanın bir gereğidir. Bu nedenle bir devlet, kalıcı olmak ve yurttaşlarını insanî ölçüler içinde mümkün olduğu kadar mutlu etmek için onur ve cezaları doğru şekilde dağıtmalıdır.⁸⁴ Devletin adaleti tesis etmesi, yasalar yoluyla mümkün olacaktır. Doğru yasalar adaleti ve beraberinde yasalara uyanların mutluluğunu, bütün iyi şeyleri sağlar.⁸⁵ Dolayısıyla mutlu bir yönetim söz konusu olamazsa yasalar ve bu yasaları ortaya koyacak yasa koyucular da olacaktır.⁸⁶

Yasa koyucunun yerine getirmesi gereken birtakım yükümlülükleri vardır. O, öncelikle insanların davranışlarındaki güzel olanı ve olmayanı belirlemeli ve insanlara öğretmelidir. Ardından yurttaşlar arasında alım-satım işlerinin nasıl olacağını ortaya koymalıdır. Yasalara uyanları ödüllendirmeli, uymayanlara belli caydırıcılar getirmelidir. Son olarak yasa koyucu, bütün bunların başına akli başında ve doğru görüşle hareket eden koruyucular getirecektir.⁸⁷ Adaletin sağlanması için yasa koyucunun varlığı ve ortaya koyduğu yasalar dışında bu yasaların uygulanmasından sorumlu yargı mensupları da gereklidir. Platon’a göre bu kişiler, adaleti sağlayabilmek için akli başında, doğru görüşle hareket eden kimseler olmalıdırlar. O, bu işi rastgele kimselere bırakmaz. Ancak adaletin sağlanması işi yalnızca yasa koyucu ve yargı mensuplarının sorumluluğunda değildir. Adaleti sağlama noktasında yurttaşa da yasalara itaat görevi düşmektedir.

Platon’a göre yasa, her şeyi açıkça ve yeterince söyleyememesine, bazı konulara değinip bazılarını söylemeden geçmesine rağmen elden geldiğince

⁸² Platon, *Devlet*, 412e.

⁸³ A.g.e., 420c.

⁸⁴ Platon, *Yasalar*, 697a-b.

⁸⁵ A.g.e., 631b.

⁸⁶ A.g.e., 709c.

⁸⁷ A.g.e., 632a-c.

hiçbir şeyi atlamamaya ve her konuya açıklık getirmeye çalışmalıdır.⁸⁸ Unutulmamalıdır ki yasa ne denli kapsamlı olursa olsun, en iyi durumda bile bir genellemedir ve bu nedenle tüm özgül sorunlara yanıt veremeyecektir.⁸⁹ Hayatın karmaşıklığı ve çok yönlülüğü olası her durumun düşünülmesini ve hakkında yasa yapılmasını imkânsızlaştırır. Platon, hiçbir konuyu atlamamaya çalışarak yasaların kapsamını oldukça geniş tutar ve evlilik, doğum, çocuk yetiştirme, eğitim ve devlet yöneticilerinin atanması gibi konular dışında çiftçilerle, çobanlarla, arıcılarla, bu ürünlerin koruyucuları ve ilgili araç gereçlerle ilgili yasal düzenlemeler yapılması gerektiğini söyler.⁹⁰ Bu tür yazılı yasalar dışında yazılı olmayan yasalar da olacaktır. Yazılı olmayan yasalar, çok eski geleneklere dayanan kural ve düzenlemelerdir. Bu yasalar, çıkarılmış yasalar ile çıkarılacak yasalar arasında bir köprü işlevi görürler. Bunlar, doğru uygulandıkları takdirde çıkarılmış yazılı yasalara destek olurlar.⁹¹

Platon, bir devlet ne kadar adil ve iyi düzenlenmiş olursa olsun, yine de yasaya itaatsizlik edecek insanların var olacağına farkındadır. Bu nedenle eserlerinin bazılarında ceza konusuna yer vermiştir. Ona göre yasaların bir kısmı, insanların birbirleriyle ne şekilde ilişki kurarak dostluk içinde yaşayacaklarını öğretmek maksadıyla dürüst insanlar için çıkarılırken, bir kısmı da bu eğitimden kaçan, yaratılıştan sert, hiç yumuşamayan insanların tamamen kötülüğe gömülmemeleri için çıkarılır.⁹² Yasalar, iyi insanlar için adaletin korunup gelişmesini sağlarken, kötü insanlardan kusurları düzeltilebilir olanları bilgisizlikten, korkaklıktan, kısaca her tür adaletsizlikten kurtarıp bu kişileri elden geldiğince değiştirmeyi amaçlar.⁹³ Yasalar, toplumdaki iyi ve kötü tüm insanlar göz önünde bulundurularak ortaya konurlar. Yasalarla bir yanda iyi insanların erdemleri güçlendirilmeye, diğer yanda da kötü insanlardaki kusurlar ortadan kaldırılmaya çalışılır.

Platon, ceza çekmeyi yanlış bir iş yapanın bu iş için doğru şekilde cezalandırılması olarak tanımlar.⁹⁴ Platon'un suçlunun cezalandırılması gerektiğine ilişkin en ufak bir şüphesi bile yoktur. Tanrı ya da insan hiç kimse, haksızlığın cezalandırılmaması gerektiğini savunmaya kalkışmadığı gibi suçlular bile haksızlık ettiklerinde cezadan kurtulmaları gerektiğini ileri sürmezler. Sadece

⁸⁸ Platon, *Yasalar*, 809a-b.

⁸⁹ Kanat, *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*, 71.

⁹⁰ Platon, *Yasalar*, 843d-e.

⁹¹ A.g.e., 35.

⁹² A.g.e., 880d-e.

⁹³ A.g.e., 957e.

⁹⁴ Platon, "Gorgias", 476e.

suç işlemediklerini, yaptıkları şeyin suç olmadığını iddia ederler.⁹⁵ Gerçekten de genelde suçluların savunmaları, masum oldukları, itham edildikleri suç işlemedikleri iddiası üzerine kuruludur. Suçlular, suçun cezayı gerektirmediğini değil, o suçu işlemediklerini ileri sürerek kendilerini savunurlar.

Suçlulara ceza verilmesi gerektiği konusunda ısrarlı olan Platon, suçluların nasıl cezalandırılacağı meselesini haklı ve haksız ceza ayrımı üzerinden ele alır. O, doğru veya haklı ceza ile doğru olmayan ya da haksız olan ceza arasında bir ayrım yapar. Ona göre haklı ceza, yanlışlık yapanın yanlışını düzeltmeyi ve düzeni yeniden kurmayı amaçlayan cezadır.⁹⁶ Platon, doğru şekilde cezalandırılan kişinin bundan fayda sağlayacağını düşünür. Çünkü ceza gören kişinin ruhu kötülükten kurtulacaktır.⁹⁷

Platon, cezayı hem suçu işleyen kişi hem de içerisinde suçun işlendiği toplum için gerekli görür. Doğru şekilde cezalandırma ile suçlu ıslah edilecektir. Ayrıca site de düzene kavuşacaktır. Bu nedenle suçlu, cezanın kendi iyiliği için gerekli olduğunu bilmelidir. Cezadan kaçmayan suçlu, haklı cezadan yararlanabilecektir. Platon açısından hasta bir ruhla yaşamak, hasta bir bedenle yaşamaktan daha büyük bir mutsuzluktur. Hasta diye nitelenen ruh, bozuk ve kirlili bir ruhtur. Kötülükler basamaklar halinde düşünüldüğünde doğru olmayan bir iş yapmak alt basamakta olan kötülüktür. Üst basamakta yer alan daha büyük kötülükse, doğru olmayan bir iş yapıp da cezalandırılmamaktır. Bu nedenle yanlış iş yapan kişi, gönüllü olarak ceza göreceği yere koşmalıdır. Hastanın hekime gitmesi gibi suç işleyen de kötülük hastalığının ruhuna yerleşmemesi, ruhunun iyileşemez bir duruma gelmemesi için yargıç karşısına çıkmalıdır.⁹⁸

Kişinin yaptığı adaletsizlik büyük de olsa küçük de olsa, yasa ona ders verecek ve bir daha böyle bir harekete hiçbir zaman kalkışmamaya ya da çok az yapmaya zorlayacaktır ve ayrıca o kişiye verdiği zararı da ödecektir. Yasa, bunu haz veya acı vererek, onurlandırarak ya da onursuz kılarak, para cezası ile ya da ödül vererek yapabilir. Yasanın amacı, bu yollarla ya da başka bir yolla kişinin adaletsizlikten nefret etmesini veya adaletin özünü sevmesini sağlamaktır. Ancak yasa koyucunun karşısına iflah olmaz biri çıkabilir ki Platon bu tür insanlar için ölüm cezasının konulabileceğini düşünür. Ona göre bu tür kişiler için yaşamak daha iyi değildir. Onların öldürülmesi başkaları için

⁹⁵ Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Nail Boratav (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000), 8d-e.

⁹⁶ Platon, *Kritias*, 106b.

⁹⁷ Platon, "Gorgias", 478a.

⁹⁸ Platon, "Gorgias", 479b-480b.

adaletsizliğin sonuçlarına dair bir örnek olacağı gibi ayrıca kent, kötü insanlardan temizlenmiş olacaktır.⁹⁹ Görüldüğü üzere Platon, bazı insanların idam edilmesi taraftarıdır. O, hem toplum için bir örnek olup halkı adaletsizlikten uzaklaştıracağı hem de siteyi kötü insanlardan kurtaracağı gerekçesiyle idam cezasını onaylamaktadır. Ancak idam cezası, Platon için ceza türlerinden yalnızca birisidir. İdam dışında, işlenen suçun türüne göre sürgüne gönderme, mallarına el koyma gibi cezalar da uygulanabilir. Doğru oldukları takdirde bu tür cezalar vermek iyiyken, doğru olmadıklarında bu cezaları uygulamak kötüdür.¹⁰⁰

Anlaşıldığı üzere Platon'a göre ceza, çoğu suçluya fayda sağlasa da cezanın çare olmadığı bazı insanlar vardır. En kötü cinayetlerden ötürü suçlu olanlar iyileşemez olanlardır. Bu kişiler uzun cezalar çekseler dahi cezadan yararlanıp iyi insanlar haline gelemeyizler. Bu nedenle bunların ceza görmesi bunlara bir fayda sağlamayacaktır. Fakat bunlar yine de cezalandırılmalıdır. Bu insanların en dayanılmaz, en acı, en korkunç ıstıraplara çarptırıldığını göstermek, diğer tüm kötüler için ibret alınacak birer örnek olur ve onlara bu şekilde iyilik eder.¹⁰¹ Cezanın doğru olmayan bir insan için yararlı olduğunu düşünen Platon, ceza ile ruhun kötülüklerden arınacağı ve suçlunun daha iyi bir insan olacağı iddiasındadır. Ancak durum genel olarak böyledir ve cezanın, ruhuna tesir etmediği, iyileştiremediği insanlar da vardır. Ceza bu insanları düzeltmese de gereklidir. Verilecek cezadan her ne kadar bu kişiler fayda görmeyecek olsalar da çektikleri ıstırapla toplumdaki kötü insanların gözü korkacak ve bu ceza onlar için caydırıcı olacaktır. Ceza konusunda Platon hem suç işleyeni hem de toplumun tümünü göz önünde bulundurur. İdeal olan her ikisinin de cezadan yarar sağlamasıdır. Ancak suçlunun cezadan fayda görmediği durumlarda bile verilecek ceza, toplum açısından yararlı olduğundan, ceza suçlunun değişimine hizmet etmediği durumlarda da meşru olmaktadır.

Cezanın bu şekilde suçluya ve topluma fayda sağlayabilmesi için onun doğru, yani haklı olması gerekir. Bu nedenle ceza verilirken cezanın haklı olması noktasında hassas olunmalıdır. Platon, bir insan herhangi bir suçla itham edilirken, ona isteyerek veya istemeyerek yanlış bir ceza vermekten olabildiğince çekinilmesi gerektiğini söyler.¹⁰² Onun bu ifadesi, cezanın adil

⁹⁹ Platon, *Yasalar*, 354.

¹⁰⁰ Platon, "Gorgias", 470a-c.

¹⁰¹ Platon, *Devlet*, 525b-c.

¹⁰² Platon, *Yasalar*, 944d-e.

olabilmesi için işlenen suç ile verilen ceza arasında bir uygunluk olması gerektiği düşüncesini akla getirmektedir.

Sonuç

Evreni düzenli bir yapı olarak gören Platon, evren ile insan ruhu ve site arasında bir benzerlik kurar ve bu çerçevede insanın ve toplumun nasıl düzen kazanacağını açıklamaya koyulur. Diğer eserlerinde de “adalet” konusuna bir şekilde yer veren Platon, adalet konusunu özellikle *Devlet ve Yasalar* adlı kitaplarında tartışır. Adaleti, tanrısal bir ilke olarak gören ve birkaç açıdan tanrılarla ilişkilendiren Platon’a karşın modern dünyada adalet kavramı tanrı ile hiçbir şekilde ilişkilendirilmeden, seküler bir kavrayışla ele alınmaktadır. Modern dünyada adaletin ne tanrılarla bir ilgisi olduğu ne de onun evrensel düzene uymanın bir sonucu olduğu düşünülür. Atomik birey anlayışı ve mekanik evren tasavvuru hâkim olduğu için kişi, kendisini evrensel bir düzenin parçası olarak hissetmemektedir. Bu nedenle adalet, evrenin düzeni ile ilgili bir konu olarak düşünülmemektedir. Günümüzde adalet yalnızca mevki, makam, para vb. maddi değerlerin ne şekilde dağıtılacağı ve suçlulara ne tür cezalar verilmesi gerektiği meselelerinden ibaret siyasi ve toplumsal bir mevzu olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra modern dünyada adalet bireysel bir mesele olmaktan çok, devletin yerine getirmesi gereken bir yükümlülük sayılmaktadır. Bireyler, adaleti kendi ruhlarının düzen kazanması olarak görmezken ve bunun neticesi olarak kişisel kararlarında ve eylemlerinde ne kadar adaletli olduklarını dikkate almazken, devletlerinin her işte adil olmasını beklemektedir. Bu açıdan bakıldığında modern adalet anlayışının, Platon’un kine göre daha dar bir kapsama sahip olduğu söylenebilir.

Platon, insan ruhu ile toplumu üç kısımdan müteşekkil bir yapı olarak görür. İnsan ruhu, arzu ve isteklerin bulunduğu iştaha, öfke gücü ve düşünen akıldan oluşurken, toplum da bunlara karşılık gelen üretici sınıf, koruyucu sınıf ve yönetici sınıftan meydana gelir. Ruhtaki ve toplumdaki her kısmın yetenekleri ve bu yeteneklere uygun şekilde yerine getirmeleri gereken görevleri vardır. Bunların her birinin kendi sınırları içinde kalarak üzerlerine düşen işleri yapması, bu parçaların erdem sahibi olmasını sağlarken, içinde buldukları yapının da düzen kazanmasına neden olur. Her kısmın kendi işlevini yerine getirdiği bir yapı düzenli ve adil bir yapıdır. Bunun neticesi ise bireysel ve toplumsal mutluluktur. Ancak bu mutluluk bilgelik sahibi bir akıl olmadan sağlanamaz.

Bireysel olarak yalnızca filozoflar kendi başlarına mutluluğa ulaşabilirler. Azınlıkta kalan bu küçük grup, iştaha için gerekli erdem olan ölçülülüğe, öfke

gücü için gerekli erdem olan cesarete ve akıl için gerekli olan bilgeliğe sahip olduğu için bunun bir sonucu olarak adalet erdemine de sahip olur. Toplumun geri kalan çoğunluğu ise, bilgelikten mahrum olduğu için kendi başına adalete ulaşamaz. Bu kişiler akıl tarafından değil, ruhun akıllı olmayan diğer kısımları tarafından yönetilirler. Buna rağmen bu insanlar da filozofun yönetimi altında adalete erişebilirler. Filozoflar, kendilerini akıl ile yönettikleri gibi yönetici olarak da bir siteyi aynı akıl ile yönetebilir ve tıpkı kendilerine düzen, adalet ve mutluluk sağladıkları gibi topluma da bu değerleri katabilirler. Bu nedenle filozofların yönetici olması, toplumların düzen, adalet ve mutluluk kazanması için olmazsa olmazdır. Bu kişiler, bilgelik erdemine sahip olan akılları ile topluma bütünü iyiliğini gözeterek faydalı olurlar. Akıl, ruhta ruhun tüm kısımlarının iyiliğini gözeterek, toplumda ise bütün toplumsal kesimlerin iyiliğini amaçlayarak adaleti sağlar. Bütünü iyiliğini gözetmek, adaletin temel koşullarından biridir. Bu nedenle adalet, asla yöneticinin veya bir başkasının özçıkârına indirgenemez. Platon'un bu görüşleri, insanların adil olmalarını engelleyen en etkili unsurun özçıkâr kaygısı olduğunu göstermektedir. İnsanlar genelin iyiliği pahasına özçıkârlarını gözeterek eylemde bulduklarında adaletten uzaklaşmaktadırlar. Ayrıca bireylerin adalet uğruna zaman zaman bazı fedakârlıkta bulunmaları gerekebilmektedir. Özçıkâr kaygısı ise bu tür fedakârlıklara mani olarak adaletin tesisini engeller.

Platon'a göre toplumda adaleti sağlayacak kişiler öncelikle bilge kimselerdir ve bilge bir insan olmak hiç de kolay değildir. Kişinin bilgelik erdemini kazanabilmesi için hem yaradılıştan buna uygun olması hem de uzun ve sıkı bir eğitim almış olması gerekir. Ancak toplumsal adaletin sağlanması yalnızca yöneticinin işi değildir. Adaletin sağlanmasından toplumun tümü sorumludur. Adil bir toplum için yalnızca yönetici değil, siteyi oluşturan bütün toplumsal kesimler sitenin tamamı için iyi olacak işi yapmalıdır ki bu iş, her birey için o kişinin en yetenekli olduğu iştir. Toplumsal rollerin dağıtılmasında kişisel tercih ve özgürlüğe yer vermeyen Platon, liyakat vurgusu ile dikkat çeker. Platon, toplumdaki mevki ve makamların verilmesinin kişilerin isteklerine göre değil, kabiliyetlerine göre olması gerektiğini söyleyerek liyakati esas alır. Ona göre bu, toplumsal düzen ve mutluluk için elzemdır. Gerçekten de insanların kendilerine en uygun işi yapmaları hem onların hayatlarını tatmin edici kılmakta hem de toplumsal gelişime katkı sağlamaktadır. Bu nedenle insanların kendileri için en uygun işi yapmalarının bireysel ve toplumsal açıdan oldukça önemli olduğu görülmektedir.

Platon, adil bir devlet için yöneticinin nitelikli olmasının dışında doğru yasaların mevcudiyetini de gerekli görür. Yasalar, toplumda adaletin tesis

edebilmesi için gerekli kurallardır ve onların akıl kaynaklı olması şarttır. Yönetim, eğitim, tarım, suç vb. konular ile ilgili yasalar ortaya koyarak toplumsal hayatı düzenler. Yasaların amacı, haksızlıkları engelleyerek toplumda dostluk ilişkilerinin korunmasını sağlamaktır. Toplumun mutluluğunu amaçlayan herkes bunlara itaat etmekle yükümlüdür. Kuşkusuz hayatın tüm alanlarını yazılı yasalarla düzenlemek mümkün değildir. Bu nedenle yazılı yasalar, yazılı olmayan yasalar tarafından desteklenir. Ancak yazılı olmayan yasalara körü körüne itaat edilmemeli, bunlar akıl süzgecinden geçirilerek uygulamaya konulmalıdır. Platon'un yasaların kaynağının akıl olduğunu vurgulaması, yazılı olmayan yasalarda da akla uygunluğun aranması gerektiğini göstermektedir.

Platon'a göre çok hoş bir konu olmamakla birlikte suçlulara verilecek cezaların da yasalar ile belirlenmesi gerekir. Suçluların cezalandırılmaması, hem suçlu için hem de toplum için büyük kötülüktür. Suçlunun cezalandırılması gerektiği herkesin, hatta suçluların nezdinde bile apaçıktır. Haklı ceza ile suç işleyenin ruhu iyileşeceği gibi toplum da içindeki kötü insanların kötülükten cayması nedeniyle verilen cezadan fayda görecektir. Suçlunun cezalandırılması suçluyu ıslah ederken, toplumu da korur. Ancak Platon, tüm suçluların cezalandırılması gerektiğini söylese de bunların hepsinin iyileştirilebilir olduğunu düşünmez. Bu kişiler için idamın uygun bir ceza olduğunu söyleyen Platon, idam cezasını ıslah olması mümkün olmayan insanlar için gerekli görmektedir. Islah olamayacak insan fikri, tartışılmaya değer bir konudur. Kötülük yapan her insanın düzeliş düzelemeyeceği, düzelebilecek insanların da hangi şartlarda düzelebileceği siyaset, hukuk, psikoloji ve eğitim gibi alanlar açısından son derece önemli sorulardır. Günümüzde suçlulara verilen cezalarda ve bu cezaların verilmiş nedenlerinde görülen farklılıklar, ayrıca idam cezası ile ilgili tartışmalar bu sorulara henüz yeterince tatminkâr yanıtlar verilemediğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere Platon düşüncesinde "adalet" kavramı bir dizi başka kavramla iç içedir. Adalet, Platon için bireysel ve toplumsal düzlemlerde benzer şekilde ortaya çıkan bir erdemdir. Adaletin ortaya çıkabilmesi için bireylerin ve toplumların akıl tarafından yönetilmesi gerekir. Filozofun akli, sağladığı düzenle hem filozofun hem de toplumun adaletli olmasını sağlar ki mutluluk yalnızca bu düzen ve adaletle mümkündür. Filozof adaleti çıkardığı yasalar ile tesis eder. Platon'a göre yasalar, adalet için birer araçlardır. Ancak bunun için yasaların doğru ve haklı yasalar olması gerekir. Bu nedenle yasalar keyfi değil, akıl kaynaklı olmalıdır. Bu görüşleriyle Platon, adaleti başta düzen ve yasa olmak üzere bilgelik, ruh, akıl, toplum, erdem, düzen, mutluluk, eğitimi

ve ceza kavramları ile ilişkilendirmiş ve kapsamlı bir adalet anlayışı ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Abramson, Jeffrey. *Minevra'nın Baykuşu/Batı Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim Yıldız. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2014.
- Adanalı, Yurdağül K. "Düzen mi Anarşi mi?". *Felsefeye Giriş/Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım*. ed. Murat Arıcı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Akdemir, Ebamüslim. *İnsan Felsefesi/Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2010.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Badiou, Alain. *Platon'un Devleti*. çev. Savaş Kılıç - Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Blackburn, Simon. *Devlet ve Platon*. çev. Merve Yüksel - Müzeyyen Baturay. Ankara: Versus Kitap, 2014.
- Brun, Jean. *Platon ve Akademia*. çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Cevzici, Ahmet. *Etik/Ahlak Felsefesi*. İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- Cohen, Martin. *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*. çev. Hamdi Bravo. Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Erkızan, Hatice Nur - Çüçen, A. Kadir. *Felsefe Tarihi I/Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Geuss, Raymond. *Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe*. çev. İbrahim Yıldız. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2019.
- Havelock, Eric Alfred. *Platon/ Filozof Şaire Karşı*. çev. Adem Beyaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Kanat, Celal A. *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi I/Antik Felsefe*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Lane, Jeremy F. "Rancière'in Anti-Platonculuğu: Eşitlik, "Yetim Mektup" ve Sosyal Bilimlerin Sorunsalı". çev. Erdem Baykal, *Yaşayan Platon/Çağdaş Fransız Felsefesinde Platon Okumaları*. ed. Sadık Erol Er - Birdal Akar. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mattei, Jean-François. *Platon*. çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi, 2008.
- Mutlu, Barış. "Platon'un Devlet'inde Filozofun/Filozofların Kral Olması Adil midir?", *Özne* 24 (2016), 145-166.
- Platon. *Euthyphron*. çev. Pertev Nail Boratav. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.
- Platon. *Sofist*. çev. Cenan Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.
- Platon. *Kritias*. çev. Erol Güney. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Platon. *Meneksenos*. çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütü Ay. İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.

- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cingöz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Platon. "Gorgias". *Diyaloglar*. çev. Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon. *Kriton ya da Görev Üstüne*. çev. Samih Rifat. İstanbul: Can Yayınları, 2020.
- Rescher, Nicholas. *101 Anekdotta Felsefe Tarihine Yolculuk*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- Rosen, Michael - Wolff, Jonathan. *Siyasal Düşünce*. çev. Sevda Çalışkan - Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi I*. çev. Muammer Sencer. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Taylor, Alfred Edward. *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*. çev. Cengiz İskender Özkan. Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Urhan, Veli. "Platon'un Siyaset Felsefesinde İdeal Devlet". *Özne* 24 (2016), 193-206.
- Weinstein, Joshua I. "Platon'un Devlet'inde Adalet Mutluluk Getirir", çev. Mustafa Topal, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*. ed. Kıvanç Koçak. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ÇORUM ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE GAYRİ MÜSLİMLERİN SOSYAL ÇEVREYLE İLİŞKİLERİ (1839-1909)

RELATIONS OF NON-MUSLIMS WITH SOCIAL ENVIRONMENT IN THE OTTOMAN
EMPIRE ACCORDING TO ÇORUM KADI REGISTERS (1839-1909)

ZEKERİYA IŞIK

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Çorum, Türkiye
Assoc. Prof. Zekeriya Işık, Hitit University, Faculty of Arts and Sciences, Department of
History,
zekeriyaisik@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0003-3528-902X

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
30 Haziran 2020	30 June 2020
Kabul Tarihi	Accepted
9 Kasım 2020	9 November 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.760826>

ATIF/CITE AS:

Işık, Zekeriya, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çorum Şer'iyeye Sicillerine Göre Gayri Müslimlerin Sosyal Çevreyle İlişkileri (1839-1909)" [Relations of Non-Muslims with Social Environment in the Ottoman Empire According to Çorum Kadi Registers(1839-1909)], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (Aralık 2020), s. 1045-1083.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey. All rights reserved.



Relations of Non-Muslims with Social Environment in the Ottoman Empire According to Çorum Kadi Registers

Abstract

Non-Muslims in the Ottoman Empire enjoyed a wide variety of rights such as the safety of their lives, property, honor and freedom of thought, religion and worship as required by the nation system. They were able to maintain their own culture and to adapt to the system through the rights granted to them in the fields of administrative and private law in accordance with the non-Muslim law. However, despite these wide range of rights granted to them in penal-law cases concerning the public, non-Muslims were still able to apply to the kadi courts in matters that fall under private law cases such as inheritance, custody and proxy. When the cases concerning daily-life relations between non-Muslims and Muslims became common in addition to the types of court cases mentioned above, the kadi registers turned into a really important argument in revealing the nature of the aforementioned relations.

The purpose of this study is to address the kadi registers, which are mostly analyzed on their judicial or legal aspects, from a different perspective to reveal the nature of the relations of non-Muslims with their environment. The reason for selecting the kadi registers of Çorum is the significant variety of examples provided by the city, because by the mid-19th century Armenians started arriving particularly from Talas and Germir districts of Kayseri, and in addition to them there were also Greeks, Catholic and Protestants settled in the area and established relations with the local community. The idea is that the change and transformation that Çorum went through from a homogeneous Muslim Turkish city to a heterogeneous imperial city would provide essential data in terms of understanding and making sense of similar historical developments. Following the Industrial Revolution, Europe's need for food and provisions increased and this played a major role in the development of Çorum as it is located on the transport route between central areas of Turkey and the northern port town of Samsun. By the late 19th century the rate of non-Muslims, mostly merchants, settling in the area increased rapidly and they started living in different parts of the city. Due to the reason that the non-Muslims chose settling in the existing neighborhoods rather than gathering in certain places or establishing a new neighborhood, their relations with the Muslim community diversified and deepened. As such, non-Muslims formed various types of relations with the Muslim communities during this period as a reflection of the coexistence culture throughout the empire. These relations

were mostly reconciliation-centered but there were some disputes in some cases. The relations were also multi-dimensional and had administrative, legal, judiciary, social and cultural aspects, concerning various matters such as charitable institutions, religious conversion, finding and constructing worship places. In addition, there were very strong relations formed with Muslim communities in social and economic life, ranging from livestock farming, land, garden and business partnership, home and shop ownership to tenancy, among other daily matters.

In this study, the mentioned relationship network is explained in four parts. In the first part, the social and demographic change process during which Çorum evolved into a cosmopolitan imperial city in the 19th century is explained. In the second part, as the number of non-Muslims, their influence and political impact in the city increased over the time, their increasingly diverse relations with the Muslim community are emphasized. In the third part, the legal and judicial issues between non-Muslims and the Muslim community are explained. Ottoman court records contain essential data regarding the legal and judicial relations of non-Muslims with both the Muslim community and the public sphere. In the fourth and last chapter, the multifaceted economic ties of non-Muslims with Muslims are discussed.

Keywords: Social History, Ottomans, Kadi Registers Non-Muslim, Armenian, Çorum.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Çorum Şer'iyye Sicillerine Göre Gayri Müslimlerin Sosyal Çevreyle İlişkileri (1839-1909)

Öz

Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimler, uygulanan millet sistemi gereği can, mal, namus güvenliği, din ve vicdan hürriyeti, ibadet serbestisi gibi geniş haklara sahip olmuştur. Zimmî hukuk doğrultusunda kendilerine tanınan idari ve özel hukuk alanlarındaki haklar sayesinde öz kültürlerini korumak suretiyle sisteme adapte olmuşlardır. Ancak gayri müslimler, kamuyu ilgilendiren ceza hukuku davalarıyla birlikte kendilerine tanınan bu geniş haklara rağmen miras, vesayet, vekâlet gibi özel hukuka giren konularda da kadı mahkemesine müracaattan geri durmamışlardır. Bu dava türlerine gayrimüslimlerin Müslüman toplumla yaşadıkları gündelik hayata dair diğer davalar da eklenince şer'iye sicilleri söz konusu ilişkilerin mahiyetini ortaya koyan çok önemli bir argümana dönüşmüştür.

İşte bu çalışmada daha çok adli ve hukuki yönleriyle ele alınan şer'iye si-

cillerindeki kayıtlar, gayrimüslimlerin çevreyle olan ilişkilerinin mahiyetini ortaya koymak amacıyla farklı bir perspektiften ele alınmıştır. Makalede, Çorum şerî'ye mahkemesi kayıtlarının esas alınmasında, 19. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Kayseri Talas ve Gernir taraflarından geldikleri anlaşılan Ermenilerin ve sayıları daha az olmak kaydıyla muhtelif yerlerden gelen Rum, Katolik ve Protestanların buraya yerleşmesi dolayısıyla gayrimüslimlerin sosyal çevreyle olan münasebetlerine dair çok önemli örneklikler sunması etkili olmuştur. Yine Çorum'un homojen Müslüman Türk şehrinde heterojen bir imparatorluk şehrine doğru yaşadığı değişim ve dönüşümün benzer tarihi gelişmeleri anlamak, anlamlandırmak açısından iyi bir örneklığe sahip olduğu düşünülmüştür. Bu dönemde Çorum'un gelişmesinde ve göçlere muhatap olmasında Sanayi İnkılabı'yla birlikte gıda ve zahire ihtiyacı artan Avrupa'nın emtia talebinin iç bölgelerden Samsun limanına taşınmasında burasının ticari bir koridor olması başat rol oynamıştır. Öyle ki 19. yüzyılın sonlarına doğru çoğu tüccar ve esnaf olan gayrimüslimlerin buraya yerleşme hızı artmış şehrin muhtelif mahallelerine yayıldıkları görülmüştür. Gayrimüslimlerin belli yerlerde toplanmak ya da yeni mahalleler ihdas etmek yerine daha çok mevcut mahallelere dağılmaları Müslüman toplumla ilişkilerinin çeşitlenmesine ve derinleşmesine yol açmıştır. Nitekim bu süreçte gayrimüslimler, Müslüman çevrelerle vakıflar, ihtida meselesi, ibadethane yerlerinin tespiti ve inşası, evlilik gibi idari, hukuki, adli, sosyal ve kültürel konularda, imparatorluk sathına yayılmış bulunan birlikte yaşama kültürünün bir yansıması olarak genellikle uzlaşma ancak yer yer çatışmaya kadar varan bir takım münasebetler içinde olmuşlardır. Bundan başka hayvancılıktan, arazi, bağ, bahçe, işletme ortaklığına, ev ve dükkan sahipliğinden kiracılığa, alacak verecek meselesine kadar sosyal ve ekonomik hayatta Müslüman toplumla çok güçlü bağlar kurmuş, ilişkiler geliştirmişlerdir.

Bu çalışmada söz konusu ilişkiler ağı dört başlık halinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde Çorum'un 19. yüzyılda giderek kozmopolit bir imparatorluk şehrine doğru yaşadığı sosyal ve demografik değişim sürecinin nasıl gerçekleştiği ele alınmıştır. İkinci bölümde zamanla gayrimüslimlerin sayılarının, şehirdeki nüfuz ve ağırlıklarının artmasıyla birlikte başta kamusal alan olmak üzere çevreyle olan ve giderek çeşitlenen münasebetleri üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde gayrimüslimlerle Müslüman toplum arasında yaşanan hukuki ve adli meseleler ortaya konmaya çalışılmıştır. Zira Osmanlı mahkeme kayıtlarının gayrimüslimlerin hem Müslüman toplumla hem de kamusal alanla olan hukuki ve adli ilişkileri bakımından önemli veriler içermesi bu bölümün zenginleşmesinde etkili olmuştur. Dördüncü ve son bö-

lümde ise gayrimüslimlerin Müslümanlarla olan çok yönlü sosyo-ekonomik münasebetleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Tarih, Osmanlı, Şer'iyeye Sicilleri, Gayrimüslim, Ermeni, Çorum

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda tebaanın önemli bir kesimini oluşturan gayrimüslimlerin hukuki durumu kadar onların çevreyle olan ilişkileri de mühim bir mesele olarak araştırmacıların önünde durmaktadır. Osmanlı'da temelde şer'i ve örfi hukukun uyumlu birlikteliğinden oluşan hukuk sistemi içerisinde gayrimüslimler, birer azınlık olmayıp devletin asli unsurlarından kabul edilmiştir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'deki mümin-kâfir ayırımına göre İslâm'ı din olarak benimseyenler aynı zamanda İslâm toplumunun bir üyesi sayılırken bu inancı taşımayan gayrimüslimler(zimmî) ise İslâm devletinin siyasî hâkimiyetini kabul ederek kendilerine tanınan hukuki haklar çerçevesinde özgün hayat tarzlarını yaşama imkânına sahipti.¹ Nitekim İslam devletinin hâkimiyeti altında Müslim ve gayrimüslim toplumun konsensüs içerisinde birlikte yaşaması durumuna binaen İslam hukukçuları bu topluluğu ayırım gözetmeksizin *dârülislâm ehli* şeklinde tarif etmişlerdir. Debûsî, "Zimmî, ülke bakımından ve dünya ahkâmında bizden, din bakımından ve ahiret ahkâmında ise onlardandır (harbîler)"² derken aslında bu uzlaşmanın anasını ortaya koymuştur. İşte bu anlayışın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki doktrini ve kurumsal karşılığı Millet Sistemi'dir. Aslında bu, Hz. Muhammed (sav)'in Medine'ye hicretinden (M. 622), Osmanlı'da bu sistemin asıl kurucusu sayılan Fatih Sultan Mehmet (M. 1451-1481)'e kadar İslam hukukunun sekiz asrı aşan millet felsefesi birikiminin sonucudur.³ Farklı ırk, dil, din ve mezheplerden özellikle Rum, Ermeni ve Yahudi topluluklarını bünyesinde bulunduran Osmanlı İmparatorluğu'nun, bu inanç çevrelerine kendi seçtikleri dini-ruhani liderin riyasetinde örgütlenme ve idare edilme imkânı sağlamasına "Millet Sistemi" denilmiştir.⁴ Böylece her millet, hem kendi dini, sosyal, kültürel ve hukuki değerlerini asırlar boyunca koruma hem de mevcut haliyle sisteme katılma imkânı bulmuştur.

¹ Ahmet Özel, "Gayri müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 13/420.

² Özel, "Gayri müslim", 13/420.

³ Mustafa Alkan, "Osmanlı'da Millet Sistemi", *Emperyalizm ve Ermeni Meselesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Mustafa Sıtkı Bilgin, Mehmet Seyfettin Erol, Mustafa Alkan, Bekir, Tarık Yiğit, ESAM (Ankara: Aralık 2015), 87.

⁴ Alkan, "Millet Sistemi", 88; Belkıs Konan, "Gayri müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme", *AÜHFHD* 64/1 (2015), 173.

Osmanlı Millet sisteminin İslam hukukundaki zemini ise anlaşılacağı üzere zimmî hukuktur. Darülharbde yaşarken fetihle ele geçirilen topraklarda bulunan Hristiyan ve Musevi topluluklar “zimmet” adı verilen bir antlaşmayla dinlerini değiştirmeksizin İslam devletinin koruması altına alınırlardı ki, bu kişilere zimmî denilirdi⁵. Yapılan bu akitle gayrimüslimler hür insanlar olarak kabul edilmekte, İslam devleti, içerden veya dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı onların can, mal ve namuslarını korumayı din ve vicdan hürriyetlerini emniyet altına almayı Allah adına taahhüt etmekteydi.⁶ Zimmîler, nikâh, mehir, boşanma, nafaka, miras ve velayet gibi özel hukuku ilgilendiren hususlarda kendi dini kurallarına tabi olup cemaatlerinin din adamları üzerinden kendi mahkemelerinde bu sorunlarını çözebilirlerdi.⁷ Ancak cemaat mahkemelerinin vermiş oldukları hukuki kararları uygulamak kamu otoritesini temsil eden Osmanlı idarecilerinin göreviydi. Diğer taraftan zimmîler, davalarının Osmanlı kadı mahkemelerinde görülmesini isteyebilirlerdi. Uygulamada, Hristiyanların evlenme, boşanma ve mali yükümlülüklerden çıkan sorunlarda şer’i mahkemelere başvurdıkları yine kendi dinlerine göre eşlerinden boşanamayan Katolik gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerini tercih ettikleri kaydedilmiştir.⁸

İzah edilen bilgilerden ve bu çalışmada esas alınan Çorum şer’iyye mahkemesi kayıtlarından anlaşıldığına göre gayrimüslim çevrelerin şer’iyye mahkemesiyle olan ilişkilerinde sadece cezai kamu davaları değil yer yer nikâh, vesayet, miras gibi özel hukuka dair davalar da belirleyici olmuştur. Diğer taraftan kadılık müessesesinin adli ve hukuki olduğu kadar idari yetki alanının da geniş olması, gayrimüslimleri bir kez daha kamusal alanda kadıyla ve şer’iyye mahkemesiyle muhatap kılmıştır. Buna gerek ceza gerekse sosyal, ekonomik ve kültürel kaynaklı Müslim-gayrimüslim davaları da eklendiğinde söz konusu mahkeme kayıtları gayrimüslimlerin çevreyle olan ilişkileri konusunda önemli veriler sunmaktadır.

1. Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın amacı şer’iyye sicillerinden yola çıkarak gayrimüslimlerin gerek kamusal alanla gerekse Müslüman toplumla olan idari, hukuki, adli, sosyal, ekonomik ve kültürel ilişkilerini ortaya koymaktır. Konunun dağılması bakımından çalışmanın sınırları içerisinde bu mahkemelerin adli ve

⁵ Konan, “Gayri müslim Osmanlı Vatandaşları”, 172.

⁶ Gamze Nur Şahin, *Osmanlı Devleti’nde Gayri müslim Tebaanın Hukuki Durumu*, (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, , 2015), 40.

⁷ Konan, “Gayri müslim Osmanlı Vatandaşları”, 172.

⁸ Konan, “Gayri müslim Osmanlı Vatandaşları”, 176.

hukuki özellikleri, işleyiş biçimi gibi hususlar yer almamıştır. Araştırmada Çorum'un seçilmesinde 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehrin giderek Rum, bilhassa da Ermeni tebaanın ilgi gösterdiği ve yerleştiği bir yer olması dolayısıyla gayrimüslimlerin çevreyle olan ilişkileri hususunda zengin örneklikler sunması etkili olmuştur. Makalede bu veriler ışığında önce Çorum'un söz konusu demografik değişim ve dönüşüm süreci ele alınmış ardından gayrimüslimlerin kamusal alanla ve Müslüman çevrelerle olan idari, hukuki, adli, sosyo-ekonomik ve sınırlı da olsa kültürel ilişkileri izah edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada daha çok Çorum Belediyesi tarafından Çorum Şer'iyeye Sicilleri Transkripsiyon Projesi kapsamında Türk Arşivciler Derneği'nin katkılarıyla transkripsiyonu yapılan H. 1255-1327 (M. 1839-1909) tarihleri arasını kapsayan 16 defter incelenerek özellikle gayrimüslimlere dair kayıtlardan istifade edilmiştir. Bundan başka Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı arşivinden ve bu alanda yapılmış başkaca araştırmalardan da faydalanılmıştır. Özellikle kültürel ilişkilerin mahiyetine dair kayıtların azlığı çalışmanın önünde önemli bir sınırlılık teşkil etmiştir.

2. Müslüman Türk Kimliğinden Sosyal ve Demografik Çeşitliliği Olan Bir Şehre Çorum

Çorum'un tarihsel gelişimi yaşadığı sosyal ve demografik değişim ve dönüşüm gayrimüslimlerin kamusal alanla ilişkilerine dair çok önemli veriler ihtiva etmektedir. 1530 Tarihli tahrirde göre Vilayet-i Rûm-ı Kadim'e bağlı 6 sancaktan birisi olan Çorum'un⁹ 1856-1894 yılları arasında kaza olduğu, daha sonra tekrar sancak haline getirildiği ve üç asrı aşkın bir süre Sivas'a, devletin son döneminde ise Ankara'ya bağlı kaldığı kaydedilmiştir.¹⁰ 1456 yılında altı mahalleden oluşan küçük bir şehir olan Çorum, 1530'da otuz mahallelik büyük bir şehre dönüşmüştür. 1576 yılı tahrir kayıtlarına göre Çorum merkezinde kırk sekiz mahalle bulunmaktaydı ki bu mahallelerin bir kısmı Doğu Anadolu'dan gelen göçmenlerin (Şarkıyan) ve konar-göçer cemaat mensupları tarafından kurulmuştu.¹¹ Erzurum-İstanbul karayolu üzerinde bulunan Çorum'a, özellikle Erzurum civarından çobanların hayvan sürülerini, tacirlerin mallarını getirdiği buradan da Sivas-Çorum yoluyla İstanbul'a veya Bolu, Sinop gibi Karadeniz şehirlerine ulaştırdıkları, bundan başka Diyarbakır'dan

⁹ 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530), II, haz. Ahmet Özkılınç, Ali Coşkun, vd., (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nr. 36, 1997), XIII.

¹⁰ Ömer Turan, "Çorum'da Ermeniler ve Ermeni Tehciri", *Yeni Türkiye* 60 (2014), 1.

¹¹ H.984 (M.1576/1577) Tarihli ve TKG.KK.TTd.54 Numaralı Defter-i Mufassal-ı Liva-i Çorum, haz. Mustafa Engin, Murat Alandağlı, (Ankara: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, Arşiv Dairesi Başkanlığı, Yayın Nr. 8, 2014), 13-18.

(Amid) Batı Anadolu'ya ulaşan bir kara yolunun da buradan geçtiği kaydedilmiştir.¹² İşte bütün bu yollar şehrin ticari önemini artırmış, gelişiminde rol oynamıştır.

Çorum'un 15 ve 16. yüzyıllarda nüfusunun tamamı Müslümandır. Fatih Sultan Mehmet döneminde yapılan tahrirlerde şehirde gayrimüslim nüfusa rastlanılmadığı, daha sonra ise sürgün edilen İspanyol Yahudilerinden 14 hanenin 1530'da Çorum'a yerleştirildiği kaydedilmiştir.¹³ Nitekim 1575-76'da şehrin Mirlivası Mahmut Bey'in gayrimüslim bulunmadığı halde meyhane ihdas edip, vergi aldığı gerekçesiyle ahali ve Çorum kadısı tarafından şikâyet edilmesi ve görevden alınması hadisesi bu durumu doğrulamaktadır.¹⁴ Ancak 1554'te Çorum'dan geçerek Amasya'ya giden elçilik heyeti içerisinde bulunan Dernschwam'ın aktardığı bilgiler konuya farklı bir mahiyet kazandırmıştır. Zira Dernschwam, Çorum'u bir Türk şehri olarak tarif etmekle birlikte kendilerine bir Ermeni köyünden şarap getirildiğini ve şehirde, Rum, Ermeni ve Türklerin bir arada yaşadıklarını kaydetmiştir.¹⁵ Eğer bu bilgiler doğru ise Çorum'da en azından 16. yüzyılda hiç gayrimüslim nüfusun yaşamadığı hususunda ihtiyatlı davranmak gerektiği ortadadır. Dernschwam bundan başka şehirde savaşlarda esir alınan Alman ve Macarlardan bahsetmesi de yine farklı hukuki statülerde(esir, köle gibi) gayrimüslim nüfusun Çorum'da yaşadığını açıkça göstermektedir.¹⁶

Ancak ne var ki 1831 tarihli nüfus sayımında da Çorum'da gayrimüslim yaşamadığı, 1837 tarihli bir cizye muhasebe defterinde burada ikamet edip etmedikleri belli olmayan 55 adet gayrimüslimin kayıtlı olduğu belirtilmiştir ki bu nüfusun ticaret maksadıyla bölgeye gelip giden tüccarlar olduğu da düşünülebilir.¹⁷ Nitekim 1845 temettuat defterlerinde de gayrimüslimlere dair bir kayıt bulunmadığı kaydedilmiştir.¹⁸ 1844 tarihli nüfus sayımında Çorum kent

¹² *Mufassal-ı Liva-i Çorum*, 18; Sureyya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, çev. Neyyir Berktaş, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 276.

¹³ Şerif Korkmaz, *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı (Tanzimat-II. Meşrutiyet)*, (Çorum: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003), 174; Adem Kara, "XIX Yüzyılda Osmanlı Anadolu-sunda Ermeni Toplum Yaşantısı: Çorum ve Antakya Karşılaştırmalı Örnekleri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/6, (December 2012), 304.

¹⁴ Üçler Bulduk, "16.Yüzyılda Çorum Sancığı II (Dirlikler)", *OTAM* 6 (1995), 45.

¹⁵ Hans Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev. Yaşar Önen, (Ankara: Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 269.

¹⁶ Dernschwam, *Seyahat Günlüğü*, 269.

¹⁷ Kara, "XIX Yüzyılda Osmanlı Anadolu-sunda Ermeni Toplum Yaşantısı", 304.

¹⁸ Korkmaz, *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 175.

merkezinde hane adedi 2198 olup toplam nüfus ise 5139'dur.¹⁹ Çorum salnameleri üzerinde yapılan bir çalışmaya göre 1878'de Çorum'da ikamet edenler arasında Rum nüfusu görünmezken Ermeni nüfusu 52, şehir merkezinin toplam nüfusu da 6534 olarak kaydedilmiştir²⁰.

Çorum'un demografik yapısının 19. yüzyılın ikinci yarısında değişmeye ve çeşitlilik kazanmaya başladığı görülmektedir. Zira Karpat'ın yaptığı çalışmada 1881/82-1893 genel sayımına göre Çorum sancağı merkez kazasında 200'ü kadın, 297 erkek 497 Ermeni; 45'i kadın 101'i erkek 146 Rum; 16'sı kadın 17'si erkek 33 Protestan olmak üzere toplam 676 gayrimüslim yaşamakta olup şehrin toplam nüfusu da 49.057'ye ulaşmıştır.²¹ 1902 yılına gelindiğinde ise Rum nüfus 128, Ermenilerin sayısı artarak 657, Katolik 22, Protestan 13 toplam nüfusun ise büyük bir artışla 56.342'e ulaştığı kaydedilmiştir.²² 1914 Nüfus verilerine göre ise Çorum sancağı merkezinin nüfusu 83.150 olup şehirde 1231 Ermeni, 555 Rum olmak üzere toplam 1786 gayrimüslimin yaşadığı görülmektedir. Çorum'a bağlı kazalar olan İskilip'te 43 Ermeni, 15 Rum; Sungurlu'da 1863 Ermeni, 816 Rum; Osmancık'ta 68 Ermeni, 50 Rum; Mecitözü'nde 318 Ermeni, 834 Rum ikamet etmekteydi²³. Çorum merkezi özelinde bakıldığında gayrimüslimlerle ilgili rakamlarda dikkat çeken hususlardan bir tanesi Ermeni nüfusun diğerlerine oranla fazla olması, diğeri ise Katolik ve Protestan nüfusta bir artışın olmaması ve bunların genellikle şehir merkezinde oturmalarıdır ki bu da onların ticari amaçlarla şehre geldikleri şeklinde yorumlanabilir.²⁴

Sadece nüfus artışından yola çıkıldığında bile Çorum'un 19. yüzyılın son çeyreği ile birlikte büyük bir gelişim, değişim ve dönüşüm geçirdiği görülmektedir. Bu durumda Sanayi İnkılabı'yla birlikte Avrupa'da gıda, tahıl ve hammadde ihtiyacının artmasıyla Orta Anadolu'nun tahıl ürünleri ve hammaddelerinin Samsun limanından Avrupa'ya ihraç edilmeye başlanmasının etkisinin büyük olduğu kaydedilmiştir ki böylece Orta Anadolu'yu Samsun'a bağlayan yol güzergâhı üzerinde bulunan Çorum, bir ticaret şehrine dönüş-

¹⁹ Hacı Haldun Şahin, *Çorum Nüfus Defterleri (1844)*, haz. İrfan Yiğit, (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayını, 2012), 63.

²⁰ Mehmet Çanlı, *Ankara, Kastamonu, Sivas Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum (1869-1908)*, (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayını, 2013), 11-12.

²¹ Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikler*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 166.

²² Çanlı, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum (1869-1908)*, 11-12.

²³ Karpat, *Osmanlı Nüfusu*, 210.

²⁴ Çanlı, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum (1869-1908)*, 12.

müştür.²⁵ Nihayet bu süreç imparatorluğun kadim tüccarları olan Ermeniler, Rumlar başta olmak üzere Katolik ve Protestan tebaanın Çorum'a ilgisini artırmıştır. Hicri 1255-1327 (M. 1839-1909) tarihleri arasında kapsayan 16 şer'iyeye sicili üzerinde yapılan incelemede bu durum açıkça müşahede edilmektedir. Özellikle 19. asrın ikinci yarısından itibaren Çorum'a olan gayrimüslim ilgisinin fazlaştığı, çok sayıda Ermeni ve daha az da olsa Rum'un Çorum'dan mülk aldıkları, gelenlerin daha çok ticaretle uğraştıkları ve bu dönemde şehrin ticari kapasitesinin bir hayli arttığı görülmektedir. Şehirde 1839-1909 yılları arasında kayıtlarda 50 mahallenin isminin geçtiği hatta Ermenilerin oturdukları Çömlekçi mahallesinin bu süreçte kurulduğu kaydedilmiştir.²⁶ Bundan başka bu çalışmada da Çorum'da Atçı Ali Evveli/Acel-i Evveli²⁷, Çakır, Kubbeli, Ümit(Emin) Halife, Pazar, Hacı Yusuf, Sofular, Accel-i Sâni/Atçı Ali Sani, Şeyh Eyüp mahallerinde gayrimüslimlerin mülk aldıkları ve ikamet ettikleri görülmüştür. Bu sürecin bir sonucu olarak Çorum'un demografik yapısının homojen bir Türk İslam şehri olmaktan çıktığı giderek kozmopolit bir imparatorluk şehrine büründüğü söylenebilir ki, işte bütün bu gelişmeler gayrimüslimlerin çevreyle olan ilişkilerinin mahiyetinin ortaya konmasında Çorum'u özel bir konuma yükseltmiştir.

Çorum'da şehrin hem idari hem de sosyal ve içtimai dokusunda önemli etkiler oluşturduğu anlaşılan gayrimüslim nüfusun artması hususunda dikkat çeken bir konu da Kayseri'nin Germir²⁸ ve özellikle de Talas²⁹ havalisinde bulunan Ermenilerden Çorum'a doğru bir teveccühün olmasıdır. Çorum şer'iyeye sicillerinde bu hususa ait en eski kayıt Accel-i Evveli Mahallesi'nden Osman kızı Satı'nın aynı mahallede bulunan evini müstemilatıyla birlikte Kayseri'nin Talas köyünden Turaboğulları Tüccar Abraham ve Serkiz'e 2500 kuruşa satışını ihtiva eden H. 1289/M. 1872 tarihli kayıttır.³⁰ Bu tarihlerden iti-

²⁵ Turan, "Çorum'da Ermeniler", 1.; Korkmaz, *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 86.

²⁶ Korkmaz, *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 87.

²⁷ Korkmaz, (Atçı Ali Evveli ile Acel-i Evveli mahallesini ve Accel-i Sâni ile Atçı Ali Sani mahallerini aynı mahaller olarak değerlendirmiştir.) *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 87.

²⁸ Nitekim Germir köyü çok eski bir yerleşim yeri olup Ermeni ve Rum nüfusun yoğun olarak yaşadığı bir yerdi. Burada birisi Ermenilere ait olmak üzere üç kilise bulunduğu yine burada Ortodoks Rumlar, Apostolik, Ortodoks Ermeniler ve Müslüman Türklerin asırlardır bir arada yaşadıkları kaydedilmiştir. Erişim: <http://www.kayseri.gov.tr/germirkonaklar>

²⁹ Talas merkezinde 19. yüzyıl kayıtlarında 35 mahalle bulunduğu, burada Ermeni, Rum ve Türklerin bir arada yaşadığı, bazı mahallelerde yerleşik nüfus içerisinde çoğunluğu Türklerin oluşturduğu kaydedilmiştir. Erişim: <https://talas.bel.tr/tr/talas/talas-tarihi>

³⁰ *Çorum Şer'iyeye Sicilleri (ÇŞS)*, (Çorum Belediyesi tarafından hazırlanan Çorum Şer'iyeye Sicilleri Transkripsiyon Projesi kapsamında Türk Arşivciler Derneği'nin katkılarıyla transkripsiyonu yapılan H. 1255-1327(1839-1911) tarihlerini kapsayan 1-16. Defterlerden istifade edilmiştir), (Çorum: Çorum Belediyesi Kent Arşivi, 2009). ÇŞS, 4/322/798. Çorum şer'iye sicilleri kısaca

baren söz konusu çevreden çok sayıda Ermeni'nin Germir ve Talas'taki mülklerini satarak³¹ Çorumlu Müslüman ahaliden satın almak kaydıyla bağ, bahçe, tarla,³² arsa³³, dükkan, ev vb.³⁴ mal ve mülk edindikleri görülmektedir. Çorum şer'iyye sicillerinde gayrimüslimlerle ilgili görebildiğimiz yaklaşık 200 civarındaki davadan 30'dan fazlasının büyük çoğunluğu Talas olmak üzere Germir Ermenileri ile ilgili olduğu görülmektedir. Vekil tayini gibi başkaca dava türleri için içine sokulduğunda söz konusu bölge ile Çorum arasındaki ilişkinin daha sıkı olduğu anlaşılmaktadır. Burada söz konusu bölgeden gelen Ermenilerin önce Çorum'a muhtemelen çalışmaya ve özellikle de ticaret yapmaya geldikleri³⁵, Çorumlu Ermenilerin yanında veya şehirde bir süre kaldıktan sonra geride kalan mal ve mülklerini satarak Çorum'dan yer alarak kesin olarak yerleştikleri anlaşılmaktadır.³⁶

ÇŞS olarak verilirken, sayılar ise sırasıyla defter numarası, sayfa ve hüküm sırasına karşılık gelmektedir.

- ³¹ Kayseri'nin Germir köyünden olup Çorum'da Çakır Mahallesi'nde ikamet eden Avadik oğulları Agop ve Bedros'un Germir köyünde bulunan evlerini müstemilatı ile birlikte aynı köyden Sahakyan oğlu Agop'a 3000 kuruşa satmak üzere vekil tayin etmişlerdir. ÇŞS, 10/155/239, 1 Rebiülevvel 1302/19 Aralık 1884; Yine Çakır Mahallesi'nde ikamet eden bu kez Kayseri'nin Talas köyünün Arakil Mahallesi'nden marangoz Kirkor'un oğlu Karabet ile annesi Ahsabet ve kız kardeşi Güldudu'nun Talas'ta kendilerine miras kalan evi müstemilatıyla ve 1 ahr ile 15 dönümlük bağlarını satın bedelini kendilerine teslim etmek üzere vekil tayin ettikleri görülmektedir. ÇŞS, 10/356/535, 28 Cemaziyelahir 1303/3 Nisan 1886.
- ³² Pazar Mahallesi'nden ve Ermeni milletinden Rozna ve eşi Keropinin sapa Köyü ahalisinden Osman aleyhine açtıkları tarla davası için bk. ÇŞS, 15/113/230, 6 Rebiülevvel 1320/13 Haziran 1902.
- ³³ Vefat eden Mehmet'in çocukları Ahmet, Hasan, Şerife, Fatma ve Emine'nin babalarından miras kalan arsalarını Kayserili olup Çorum'da sakin Rum milletinden Gülistan oğlu Mahovi'ye sattıkları dava kaydı için bk. ÇŞS, 9/377/387, 11 Cemaziyellevvel1297/21 Nisan 1880/18 Ağustos 1872.
- ³⁴ Mesela Çorum'un Bütet Köyü'nden vefat eden Ali'nin varislerinden küçük oğlu Mehmet ile Mustafa'nın diğer varislerle birlikte kendilerine intikal eden Çomar mevkiinde bulunan bahçedeki hisselerini Kayseri'nin Talas köyünden Tüccar Küçük Ohannes'e 500 kuruşa satmışlardır. ÇŞS, 4/314/784, 13 Cemaziyelahir 1289/18 Ağustos 1872; Yine Çorum'un Acceli Evveli Mahallesi'nden Osman kızı Satırın Aynı mahallede bulunan evini müstemilatıyla birlikte Kayseri'nin Talas köyünden Tüccar Abraham ve Serkiz'e 2500 kuruşa satmışlardır. ÇŞS, 4/322/798, 21 Recep 1289/24 Eylül 1872; Çakır Mahallesi'nden olup vefat eden Osman ve hanımı Ömer kızı Şakire'nin terekesinden olan ev Kayseri'nin Talas köyünden Ermeni Artin'e satılmıştır. ÇŞS, 9/63/92, 25 Zilhicce 1297/28 Kasım 1880; Sağrıci Mahallesi'nden Fatma hanım Çorum Çarşısı'ndaki dükkânını aslen Kayserili olup Çorum'da Sakin olan Ermeni Gabriel'e satmak üzere vekâlet vermiştir. ÇŞS, 9/372/406, 11 Recep 1298/9 Haziran 1881; Benzer şekilde Kirkoroğlu Artin'e dükkan satışı için bk. ÇŞS, 10/167/259, 18 Rebiülahir 1302/4 Şubat 1885.
- ³⁵ Aslen Kayseri'nin Talas köyünden olup ticaret amacıyla Çorum'da bulunan Abraham oğlu İstefan hakkında bk. ÇŞS, 7/242/334, 19 Zilhicce 1294/25 Aralık 1877; Kayseri'nin Talas köyünden olup Emir Halife Mahallesi'nde ticaretle meşgul iken vefat eden Serkiz için bk. ÇŞS, 7/234/22, 25 Rebiülahir 1293/20 Mayıs 1876; ÇŞS, 8/51/96, 25 Zilhicce 1295/20 Aralık 1878.
- ³⁶ Söz konusu yerler ile Çorum Ermenileri arasındaki canlı ve dinamik ilişkilere bir misal vermek gerekirse Kayseri'nin Germir köyünden olup Çorum'un Accel-i Evveli Mahallesi'nde

Diğer taraftan bu tarihten yaklaşık on yıl önce H. 1275/M. 1858 tarihli bir fermanla Çorum'daki Ermenilerin bir kilise yapmak için merkeze müracaat ettikleri ve kendilerine izin verildiği ancak kilisenin yapılması düşünülen arazi ile ilgili Müslüman çevrelerle problemler yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bir arşiv kaydına göre Çorum'un Çömlekçi mahallesinde sakin bulunan Ermenilerin icra-yı ayin etmek için bir kilise inşasına başladıkları ancak Müslüman toplumun burasının vakıf dâhilinde olduğu, etrafında Ehl-i İslam'a ait mezarlık, ziyaretgâh, camii ve nihayet kışla-yı hümayun bulunduğu gerekçesiyle buna karşı çıktıkları görülmektedir. Yine kayıta geçen "*millet-i merkuma Çorum'da yerli hükmünde olmayup*" ifadesinden Ermenilerin Çorum'a henüz yakın tarihlerde gelmeye başladıkları anlaşılmaktadır. Hadisenin basit olmadığı, Veli Ağa adlı bir şahsın etrafına topladığı Müslüman ahali ile birlikte harekete geçmeleri, Papaz Simyon Efendi ve mevcudata karşı gerginlik çıkarılmalarından anlaşılmaktadır³⁷. Bu gelişmeler üzerine kamu otoritesi hadiseye el koyarak kilise inşaatının başlatıldığı arsanın statüsünün mülk, vakıf veya miri olup olmadığının araştırılmasını istemiştir.³⁸ Yapılan tahkikat sonucunda kilise yapılacak arsanın sahabe-yi kiramdan Suheybi Rumi hazretlerinin vakf-ı şerifleri dâhilinde olduğu, ayrıca burasının etrafında Müslüman haneleri ve arsaları bulunduğu kaydedilerek söz konusu yere kilisenin yapılacağı belirtilmiştir.³⁹

Aslında bu mesele bu tarihlere kadar sosyal, kültürel ve demografik özellikleri bakımından Müslüman bir şehir hüviyeti taşıyan Çorum'da yerli ahalinin başka dil, din ve kültürden bir toplulukla birlikte yaşama, şehrin imkânlarını paylaşma noktasında yaşadıkları ilk tecrübelerle işaret etmesi bakımından mühimdir. Nihayet idare bu durumu görmüş daha fazla gerilime fırsat vermeden İslami çevrelere ait kadim vakıf, ziyaretgâh, mezarlık, kamuya ait kışla gibi yerleşkelerin bulunduğu yerde kilise inşasına müsaade etmemiştir. Ancak diğer taraftan da bu şehre yeni yerleşen ve henüz bir cemaat olma hüviye-

Sünbüloğlu Gabriel'in evinde ikamet ederken vefat eden Tüccar Asabet'in torunu Oseb'in terekisinin müzayede ile satıldığı ve varislerine taksim edildiği görülmektedir. Bk. ÇŞS, 10/42/53, 12 Rebiülevvel 1301/11 Ocak 1884; Çorum ve Kayseri Ermenileri arasında kız alıp verme hatta bir Müslüman ailenin muhtemelen Kayseri, Talas Ermenilerinden olmakla birlikte Çorum'da ikamet eden bir Ermeni'yi miras davalarında vekil tayin etmesi, yine o bölgeden miras kalan mülklerinin satışı için vekil tayinleri, o bölgeden gelip Çorum'da ikamet edenler gibi hususlar bu iki bölge arasındaki ilişkilerin çok yönlü ve bir hayli kuvvetli olduğunu göstermektedir. Bk. ÇŞS, 11/133/315, Şevval 1306/Mayıs-Haziran 1889; ÇŞS, 12/47/294, 9 Zilkade 1312/4 Mayıs 1895; ÇŞS, 12/168/1072, 3 Muharrem 1314/14 Haziran 1896; ÇŞS, 16/51/37, 27 Şaban 1322/6 Kasım 1904; ÇŞS, 16/129/209, 8 Recep 1323/8 Eylül 1905.

³⁷ MVL, 602/80, 17 Safer 1277/4 Eylül 1860.

³⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), [A. MKT. UM], No. 451, 85, 17 Recep 1277/29 Ocak 1861.

³⁹ BOA, A. MKT. UM, No. 496, 7, 25 Safer 1278/1 Eylül 1861.

ti kazanan Ermeni tebaasına kilise inşaatı için münasip bir yer gösterilmesini emrederek⁴⁰ gayrimüslim tebaasının dini ve manevi ihtiyaçlarına da kayıtsız kalmamıştır. Zira özellikle Rum isyanlarının yoğunlaştığı süreçte Katolik Ermeni papazların başta Ankara olmak üzere Anadolu'da muhtelif yerlerde Ortodoks Ermeni Patrikhanesi'ne rağmen kadim Ortodoks Ermeni reayayı idlal etmeye çalıştıkları görülmektedir. Nihayetinde bu menfi durumun önüne geçmek için devletin ve Ermeni Patrikhanesi'nin birlikte mücadele verdikleri bir dönemde Çorum'da ikamet eden Ermenilerin kilise taleplerine devletin duyarsız kalması hem imparatorluğun gayrimüslimlere yönelik kadim uygulamaları hem de bu mevcut durum dolayısıyla bir kez daha düşünülemezdi.⁴¹ Zira devlet söz konusu problemlerin yaşandığı olağanüstü dönemlerde dahi kanunlara uyan Ermeni reayasının bütün hak ve hukukunu korumaktaki kararlılığını fermanlarla muhataplarına ilan etmekteydi: *"uygunsuz hareket ve mugayir-i usûl-i raiyyet ve münâfi-i âyîn-i millet hâlât vuku'a gelmemesi ve bu vesile ile uz ü edeble meşgul olan reâyâ-yı saltanat-ı seniyyeme dahi bir günâ ta'addi ve ren-cide olunmaması..."*⁴² Kaldı ki Ortodoks Ermeni reayanın kadim din, mezhep ve kültürlerinden koparılmasına yönelik faaliyetlerin mahiyetinin ve nihai hedefinin ayrılıkçılık olduğu görülmekte ve bu durum kayıtlara da yansdığı üzere kabul edilmemekteydi: *"Ermeni reâyâsından ba'zıları kadîm âyinlerine ve usûl-i raiyyetin hilâfi evzâ'a ictisâr etmekde..."*⁴³

Fakat şehirde bu kilise meselesinin bir hayli uzadığı, ilk ortaya atıldığı tarihten yaklaşık 17 yıl sonra Ermenilere ait kilise olmadığından bahisle nihayet kendi arsaları ve belirlenen ölçüler dâhilinde olmak şartıyla bir kilise inşa etmelerine padişah fermanı ile izin verilmesinden anlaşılmaktadır.⁴⁴ Buradan Ermeni cemaatin bu süre zarfında ancak kilise için, bir arsa temin edebildikleri söylenebilir. Yapılması düşünülen kilisenin akıbetiyle alakalı bundan sonraki süreçte arşivde ve şer'iyeye sicillerinde bir kayıt yoktur. Ancak Vital Cuinet'in seyahatnamesinden 1892 yılına gelindiğinde kilisenin mevcut olduğunun görüldüğü kaydedildiği gibi⁴⁵ 1895 Ankara vilayet salnamesinden

⁴⁰ BOA., A. MKT. UM, No. 496, 7.

⁴¹ Bu hususta patrikhaneye yazılan bir fermanla "bi'l-cümle Ermeni papazlarının hâl ü keyfiyetlerini gereği gibi taharri ve tecessüs etdirerek yedlerinde tarafından memhûr sened bulunmayan müfsid papazlar mahallerinde bulunan marhasalar ma'rifetiyle oldukları mahallin hâkim ve zâbiti tarafına haber verilerek derhâl onların ma'rifetiyle ahz ve Bahr-ı Sefîd tarafına tard u def" edilmeleri emredilmiştir. Bk. Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, çev. Ahmet Hazarfen 1, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 276, 278.

⁴² Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, 279.

⁴³ Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, 278.

⁴⁴ ÇŞS, 9/226/370, 20 Muharrem 1295/24 Ocak 1878.

⁴⁵ Korkmaz, *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 117.

de Çorum'da bir Ermeni kilisesinin bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Nitekim bugün Çepni Mah. Dr. Pertev Bey Sk. No: 17 adresinde bulunan daha sonra çeşitli amaçlarla da kullanıldığı anlaşılan ancak özellikle yaşı ilerlemiş olan ahali arasında aslı kilise olarak bilinen bina söz konusu kilise olmalıdır. Tarafımızca da görülen binanın giriş kapısı üzerinde H. 1289 (M. 1872) tarihi düşülmüştür. Çorum'da 12 Eylül 1861'e kadar Ermenilerin bir kilise inşa edememiş olmaları⁴⁷ ile yukarıda belirtildiği üzere V. Cuinet'in seyahatnamesi ve Ankara vilayet salnamesinin söz konusu tarihten sonra kilisenin varlığından haber vermeleri birlikte değerlendirildiğinde bu ihtimal hemen hemen kesinleşmektedir. Diğer taraftan kilisenin, tarihi Saat Kulesi, Çöplük Çarşısı ve Veli Paşa Hanı mevkiinde yani şehrin merkezi bir yerinde inşa edilmiş olması da ayrıca dikkat çekicidir. Bu konuda diğer bir husus da her ne kadar kayıtlara göre şehirde sadece bir kilise-Ortodoks Ermeni kilisesi- bulunsa da bundan başka gerek Ermeni gerekse Rumlara ait küçük ibadet yerleri olan şapellerin var olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

Nihayet bu sürecin sonucunda Ermeni nüfusun artmasına paralel olarak şehirde bir cemaat hüviyetine kavuşan Ermeniler kendileri için hayati önem arz eden dini, sosyal ve kültürel hayattaki etkinliklerini artırarak söz konusu kilise meselesini çözdükleri gibi 30 öğrencinin eğitim gördüğü bir mektep de açmışlardır. Yine bu süreçte Rumlara ait de bir mektep olduğu kayıtlarda geçmektedir.⁴⁸ Gayrimüslimlerin bu dönemde Çorum'un idari mercilerinde de yer almaya başladıkları görülmektedir.⁴⁹ Mesela Ermeni milletinden Ker- vanbaşıoğlu Artin'in hem de çok erken bir dönemde (1 Nisan 1856) Çorum meclisine aza tayin olunmasından⁵⁰ başka H. 1291'de de Bedros Ağa'nın da Çorum İdare Meclisi'nde üye olduğu görülmektedir.⁵¹

3. Gayri müslimlerin Kamusal Alan İle Olan İlişkileri

Gayrimüslimlerin Çorum'un demografik yapısında önemli bir unsur haline gelmeleriyle birlikte başta kamusal alan olmak üzere çevreyle ilişkileri de

⁴⁶ Çanlı, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum*, 15.

⁴⁷ Korkmaz, *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 116.

⁴⁸ Korkmaz, *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 176; Çanlı, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum*, 13.

⁴⁹ Osmanlı modernleşme sürecinde özellikle Tanzimat sonrası devletin merkezi teşkilatındaki dairelerde ve yeni kurulan meclislerde gayri müslimlerin etkin bir şekilde yer almaya başladıkları görülmektedir. Mesela Ali Paşa'nın sadarete gelmesiyle Dâhiliye Nezareti dairesinde teşkil olunan Tahrirat-ı Hariciyye odasının Ermenilerle dolduğu kaydedilmiştir. Bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu, (İstanbul: Çağrı Yayınları), 1, 21.

⁵⁰ BOA, HR. MKT, No. 141, 19, H-25-07-1272.

⁵¹ Çanlı, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum*, 106; Bk. MVL, 747/1, 5 Zilkade 1283/11 Mart 1867.

doğal olarak artmış ve çeşitlenmiştir. Çorum şer'iyye mahkemesi kayıtlarına göre gayrimüslimlerin kamusal alanla olan ilişkilerinin temelinde idari, hukuki ve adli sahalarda geliştiği görülmektedir. Zira Osmanlı devletinde kadı, gide-rek genişleyen görevleriyle devletin son dönemlerine kadar hem en önemli mülkî amirlerdendi hem de yargıçtı. Onun üstlendiği bu vazifeler her toplumda kendisini gösteren evrensel ihtiyaçlara cevap verdiği gibi kamu otoritesini kapsamaktaydı.⁵² Kadıya nispet edilen idari, beledi görevler de aslında onun hukukçu kimliği ve yürüttüğü mahkemenin işleyişi içinde bulunmaktadır. Kadılar, naip, mütevellî, imam gibi görevlilerin atanması; noterlik görevleri kapsamında vakfiye tanzim ve tescili, vasî tayini, yetim mallarının idaresi, nafaka tayini vs. işlerin düzenlenmesi; miras, evlilik akdi tanzimi, şehrin tapu sicillerinin tutulması; infaz hâkimliği gibi çok geniş yetki ve sorumluluk ağına sahiptiler. Kadıların bunların dışında hasların kontrolü, narh tespiti, tekke-zaviyelerin, lonca ve kale dizdarlarının teftişi, mukataaların kontrolü, ordunun iaşe temini,⁵³ dini gurupların yöneticilerinin görevden alınması, değiştirilmesi, kiliselerin tamiri ve satışı gibi mülki alanda da görevleri vardı.⁵⁴ Hal böyle olunca Müslim-gayrimüslim tebaanın kadı ve kadı mahkemesiyle karşılaşması, ilişki içerisinde bulunması birçok yönden kaçınılmazdı.

Gayrimüslim çevrelerin kamusal alanla ve onu çok yönlü temsil eden kadı mahkemesiyle ilişkilerinde etkili olan birinci husus yönetimle ve idari düzenlemelerle ilgili meselelerdi. Zira kadının uhdesinde bulundurduğu idari yetkiler nedeniyle şer'iyye sicillerinde idari, sosyal ekonomik ve kültürel düzenlemeler de kaydedilirdi.⁵⁵ Mesela Tanzimat döneminde H. 1261/M. 1845 tarihinde padişahın emirlerini ihtiva eden bir kayda göre hangi din ve millete mensup olursa olsun halka karşı baskıcı bir yönetim tarzına gidilmesi yolundaki emir kadı tarafından şer'iyye siciline kaydedilmiştir. Emirde can, mal ve namus güvenliklerinin sağlanması, kanunda belirtilen vergilerin dışında fazla tahsilat yapılmaması ve bölgesel refahın artması için sebepsiz yere bir yerden başka bir yere gidiş gelişlerin engellenmesinin men-i mürur istendiği görülmektedir.⁵⁶ Benzer şekilde bir sadrazam emrinin de Islahat Fermanı'ndan sonraki dönemde taşraya gönderildiği ve "*Devlet-i Aliyye sınırları içerisinde Müslüman ve ecnebi ayrımı yapılmaksızın halkın mal, can ve namus*

⁵² İlber Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı*, (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1994), 4.

⁵³ Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı*, 22-23.

⁵⁴ Sabahattin Samur, "Kudüs Şer'i Mahkeme Sicilleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 318 (Bu makale, Kamil Cemil el-Aseli'nin, *Vesâik Mukaddesiyye Tarihiyye* (II, Amman 1983) adlı kitabının I. cildinden bir bölümün çevirisidir).

⁵⁵ Samur, "Kudüs Şer'i Mahkeme Sicilleri", 319.

⁵⁶ BOA, ÇŞS, 1/146/275, 1261/1845.

güvenliğinin temini ile memlekette hoşgörünün adaletin hâkim kılınarak idari mali hukuki dâhili ve harici alanlarda yürütülen işlerin hukuk çerçevesinde görülmesi" emredilmiştir.⁵⁷ Bütün bu gelişmeler, Osmanlı modernleşme sürecinde giderek değişen geleneksel yönetim anlayışının taşraya da yayılmak istendiği, böylece kamusal alanla gayrimüslimler arasında asırlardır süre gelen ilişkilerin mahiyetinin değişmeye başladığını göstermesi açısından da önemlidir. Başka bir deyişle Osmanlı toplumunun asli unsuru olarak görülen gayrimüslim tebaa, yeni bir siyasi, hukuki ve toplumsal konum olan azınlık statüsüne doğru kaymıştır. Şüphesiz bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimlerin kamusal alanla ve çevreyle olan ilişkilerinde köklü değişiklikleri de beraberinde getirecek, gayrimüslimler reformlarla elde ettikleri haklardan da güç alarak kamusal alanda daha aktif bir pozisyona geleceklerdir.

Mesela ihtida eden gayrimüslimlerin buluğa erme çağının tartışmaya açılması bu duruma örnek teşkil edebilecek konulardan biridir. Gayrimüslim efradından İslâmiyet'i kabul etmek isteyenlerden 21 yaşından aşağı olanların İslâmiyet'e geçişlerinin kabul olunmamasının kararlaştırılmış olduğu Yozgat Ermeni murahhası tarafından iddia edilmiştir. Bunun üzerine kamu otoritesi iddiayı incelemiş, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'de buluğa ermede üst sınırın on beş yaş olduğunu belirterek "*arz-ı ihtidâ edenlerden bu yaşta bulunanların tasdik-i İslâmiyetleri lâzım...*" geleceğini ve imparatorluk genelinde her yerde bu şekilde muamele edilmesi gerektiğini emretmiştir.⁵⁸ Azınlıklara dair önemli idari, adli ve hukuki düzenlemelerin yapıldığı böylesi bir zamanda Ermeni murahhasının Mecelle'nin ilgili maddesinden habersiz olması düşünülemez. Nitekim gayrimüslimlerin Müslümanlığı kabul etmeleri hususu basit bir din değiştirme meselesi olmayıp ciddi bir statü değişikliğine yol açmakta; vergi, askerlik, özel hukuk vb. birçok alanda hem ferdi hem de devleti ilgilendiren hususlar içermekteydi. Dolayısıyla kadiya yapılan bu tür müracaatlar yer yer kamu otoritesi tarafından araştırma ve soruşturmaya tabi tutulabilmekteydi. Mesela Sungurlu kasabasının Dere Mahallesi ahalisinden Ermeni Stefan, Çorum'a gelerek ihtida etme talebinde bulunmuştur. Ancak kamu otoritesi söz konusu şahsın bu dönemde giderek tırmanan ve Avrupalı ülkeler maharetiyle gayrimüslim tebaa arasında yayılan birtakım fesat ehli, bozgunculardan olabileceği ihtimalini, diğer taraftan şüpheli durumu ve borçlarından dolayı mahkemenin takibi altında bulunmasını dikkate alarak hakkında ne yapılacağını şifreli bir telgrafla yerel idarecilere sormuş ve cevap verilmesini

⁵⁷ ÇŞS, 2/77/142, 25 Şaban 1278/25 Şubat 1862.

⁵⁸ ÇŞS, 10/14/9, 26 Muharrem 1301/27 Kasım 1883.

talep etmiştir.⁵⁹ Nitekim yaklaşık iki yıl sonrasında ait bir kayıttan bu şahsın ihtida talebinin hala kabul edilmediği hatta Ermeni fesat ehlienden olduğunun anlaşıldığı ve bu durumun nerede, ne sebepten dolayı zuhur ettiğinin merkeze bildirilmesinin istenmesinden anlaşılmaktadır.⁶⁰

Müslim, gayrimüslim çevreler arasındaki sıkı ilişkiler ihtida hadisele-ri dışında zaman zaman evliliklere de yol açtığı görülmektedir. Zira İslam hukukuna göre bir Müslüman erkeğin Ehl-i kitap'tan bir kadın ile evliliği câiz görülmekteydi.⁶¹ Nitekim Çorum'un Mahmudiye mahallesinde ikamet eden Çorum Mutasarrıfı Ahmed Kemal Paşa'nın kapısında hizmetçi olan Raboşi kızı Maroşa'nın "*iki yüz bir guruş mehr-i mu'accel ve bin guruş mehr-i mü'accel*" mehir bedeli karşılığında İbrahim oğlu Emin Emrullah ile nikâhlanmaları hadisesi bu tür olayların nadir de olsa yaşandığını göstermektedir.⁶²

Gündelik hayatta gayrimüslimleri kamusal alanla ve Müslüman toplumla hemhal eden, zaman zaman da karşı karşıya getiren idari, hukuki, sosyal ve kültürel ilişkilere işaret eden başka bir mesele de özellikle vakıf arazileri ve dükkanlarıyla ilgili hususlardı. Mesela Çorum'daki Ömer Nehci (Han Camii) Vakfı'na ait arsa üzerine Küçük Ohannes isimli bir Rum ruhsatsız olarak Bezirhane ile Menzil inşa etmiştir. Mahkeme bu Rum tüccardan yapıları yıkmak yerine arsa bedelinin alınmasına ve yine bu mahalde vakıf bünyesinde bulunan 66 dükkandan alınan "*iki kuruş yirmi para icâre-i zemînin*" vakfın masraflarını karşılamadığından "*on kuruşa*" çıkarılmasına hükmetmiştir. Böylece arsası işgal edilen cami vakfı zarara uğratılmadığı gibi Ohannes'e de büyük bir külfet yükleyecek olan inşası bitmiş yapıların yıkılması yolu tercih edil-meyerek dengesi, idareyi maslahattan yana bir yaklaşım izlenmiştir.⁶³ Yine bu hususta kilise inşaatının vakıf arazisine yapılmasıyla ilgili yaşanan bir sorun daha önce "Müslüman Türk Kimliğinden Sosyal ve Demografik Çeşitliliği Olan Bir Şehre Çorum" başlıklı bölümde aktarılmıştır.

Gayrimüslimlerin kamusal alanla, kadı mahkemesiyle olan ilişkilerinde belirleyici olan ikinci önemli husus ise hukuki ve adli meseleler olmuştur. Gayrimüslimleri kadı mahkemesine çeken birtakım etkenler vardı. Bunlardan birisi Osmanlı'da kadı mahkemesinde muhakemenin oldukça süratli ve az masraflı olarak tamamlanması sebebiyle zamanının diğer hukuk sistemlerin-

⁵⁹ BOA, DH, ŞFR, No. 219, 69, 16 Şevval 1313/31 Mart 1896.

⁶⁰ BOA, DH, TMIK, M, No. 46,74, 7 Şaban 1315/1 Ocak 1898.

⁶¹ Mustafa Şentürk, "Tefsîr Literatüründe Müslüman Kadınların Ehl-i Kitâb Erkekleri İle Evlenme(me)leri Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 74.

⁶² ÇŞS, 183/311, H. 16 Rebiülevvel 1324/10 Mayıs 1906.

⁶³ ÇŞS, 5/44/74, 6 Şevval 1290/27 Kasım 1873.

den bariz bir şekilde ileride bulunmasıydı.⁶⁴ Diğeri ise yapılacak işleri hem hukuki olarak meşru bir zemine oturtmak hem de yaşanacak anlaşmazlıklarda kamu otoritesinin gücünü arkasına almak suretiyle haklarını koruma isteğinin gayrimüslimleri, hukuki konularda kadı mahkemesiyle hem zorunlu hem de gönüllü bir ilişkiye yöneltmesiydi. Bu bağlamda gayrimüslimlerin kadı otoritesiyle muhatap oldukları en kapsamlı konu şüphesiz vekâlet meselesiydi. Mahkemede şahıslar adına davaya katılan kimselere “vekil” adı verilirdi ki şahıslar sadece muhakeme konusunda değil hukukla ilgili tüm konularda kendilerine vekil tayin edebilirlerdi.⁶⁵ Bu durum, vekâlet müessesesinin bir sonucu olarak bir gayrimüslimin, alacak verecek, anlaşmazlık, miras, iş takibi, bir mal ya da mülkün satılması konularında güvendiği birisini vekil tayin etmesi, bunu da kamu otoritesini temsil eden kadı mahkemesine başvurarak tescil ettirmesi şeklinde olmaktadır. Böylece gayrimüslimler hukuki, adli, sosyal, ekonomik hemen her konuda kamu otoritesinin gücünden istifade ederken, idare de kamusal düzeni sağlamış ve yaygınlaştırmış olmaktadır.

Vekâletten başka gayrimüslimler kadı karşısına bir davanın şahidi veya şuhûdü'l-hâl statülerinde de çıkabilmekteydi. Gayrimüslim şahitler için kayıtlarda geçtiği belirtilen “udûl-i millet-i nasarâ; udûl-i millet-i mesîh; udûl-i millet-i yahudiyye” gibi nitelermeler söz konusu şahısların adil, güvenilir kişiler olduklarını göstermektedir ki mahkemede şahitlik vasfını haiz Müslim ya da gayrimüslim iki tanık yeterliydi⁶⁶. Şahitler ile belli bir konuda uzmanlaşmış kişiler, arabulucular, garezi olmayan tarafsız kişiler, vilayet ayanları vb. kişiler mahkemelerde şahit, bilirkişi, şuhûdü'l-hâl olarak hazır bulunuyorlardı.⁶⁷ Aslında şuhûdü'l-hâlin davadaki maddi meselenin ele alınışını gözlemleyerek hükmün dava zaptına uygunluğunu kontrol ederek bir yandan istinaf ihtiyacını karşılamakta diğer yandan da kadının hükmünün hukuki ve adil olmasını sağlayarak adeta ilk kademe temyiz mahkemesi rolü gördüğü ifade edilmiştir⁶⁸. Şuhûdü'l-hâl içerisinde gayrimüslimlere de yer verilmesi Osmanlı hukuk ve muhakeme usulünde gayrimüslimlere yönelik hiçbir ön yargının olmadığını ve mahkemenin son derece açık ve şeffaf olarak tebaanın

⁶⁴ Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü”, *Belâten* 65/244 (2002), 977.

⁶⁵ Sibel Kavaklı Kundakçı, “Osmanlı Mahkemesi: Trabzon Örneğinde (1557-1558)”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi Güz* 27 (2019), 67.

⁶⁶ Nevzat Erkan, “18. Yüzyılın İlk Yarısı Üsküdar Sicillerine Göre Müslim-Gayri müslim İlişkilerinin Hukukî Boyutu”, *İHYA Uluslararası İslami Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015), 53-54.

⁶⁷ Kundakçı, “Osmanlı Mahkemesi”, 49.

⁶⁸ Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Mahkeme”, 976.

bütün kesimlerinin gözetimine açık olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Osmanlı kadı mahkemesinde genellikle o kazanın önde gelen kimselerinin bu görevi yürütmesi⁶⁹ bu müesseseye verilen önemi açıkça göstermektedir.⁷⁰

Çorum şer'iyeye sicillerinden yola çıkarak aslında şühûdü'l-hâl uygulamasının devlet açısından bir nevi yargılama işini yürüten ve devlet otoritesi adına hüküm veren mahkemeyi davalı ve davacı tarafların önde gelenlerinin gözetimine şeffaf bir şekilde açarak, yargılamanın hukukiliğini ve hükmün meşruiyetini kuvvetle kabullenmelerine yol açan pratik bir yönün daha olduğu söylenebilir. Zira dava hangi sosyal kesimlerle ilgiliyse şühûdü'l-hâl azalarının o çevrelerden olması bu durumu açıkça göstermektedir. Mesela uzun ve tarafları çok olan bir davada durum şöyle gelişmiştir: Çorum'un Accel-i Evveli Mahallesi sakinlerinden Ermeni Demirci Hacı Tatyos, meslek aletlerini, hayvanlarını, ev eşyalarını ve ekinlerini 4.946 kuruş karşılığında Çay Mahallesi ahalisinden Kalust oğlu Kasbar'a satmıştır. Bu şahıs da söz konusu eşyaları 5000 kuruş karşılığında Demirci Hacı Tatyos'un hanımı Meryem'e satmasından sonra, Kalust oğlu Kasbar alacak hakkını da kendi hanımı Meryem'e hibe etmiştir. İçerisinde iki satış bir hibe tescili olan bu davada Şuhûdü'l-hâl, Arabacı Ahmed Usta ibn-i İbiş, Selim Usta bin Ömer, Değirmencioğlu Mehmed bin Hasan, Topaloğlu Ohannes bin Boğdasar, Merzifonlu Azdaroğlu Agob bin Asador, Çavdaroğlu Abraham bin Kigork, Gezoğlu Ohannes bin Agob, Makmikoğlu Mehmed bin Bekir, Varamoğlu Serkis bin Simon ve diğer hazırandan oluşmuştur.⁷¹ Satış listesinde yer alan mal ve mülkün çokluğu ve çeşitliliği, değerinin büyüklüğü, tarafların akraba ve dost çevresinin mahkemeyi izlemeyi gerekli gördüğü ya da bu şahıslardan bazılarıyla alım, satım yapan taraflar arasında bir takım ticari ilişkiler olduğu izlenimi vermektedir. Yine vefat eden Ermeni milletinden Toros'un vârislerinden hanımı Marise ile çocukları İsayi Gül, Haykanoş, Gazar, Baskohi Aykoş'un kendilerine intikal eden ve Merzifon'da bulunan taşınmaz mallardaki hisselerini satın kendilerine teslim etmek üzere diğer vârisler Toros'un oğulları Serkis ve Agob'u vekil tayin ettikleri davada bu hususta önemli ipuçları vermektedir. Zira şehirle, esnafı ilgili bir davada Şuhûdü'l-hâl listesinde şehrin önde gelenlerinden

⁶⁹ Şühûdü'l-hâl'in daha çok belediye azası, bidayet mahkemesi üyesi, mahalle muhtarı, esnaf ve tüccar gibi şehrin önde gelenlerinden oldukları görülmektedir. ÇŞS, 16/179/301, 12 Safer 1324/7 Nisan 1906; ÇŞS, 16/197/ 350, 1 Cemazıyevevvel1324/23 Haziran 1906; ÇŞS, 12/71/444, 11 Safer 1313/3 Ağustos 1895.

⁷⁰ Gürcan Kayar ve Yılmaz Yurtseven, "Osmanlı Muhakeme Hukukunda Şühûdü'l-hâl", *Akdeniz Üniv. Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2018), 60-61.

⁷¹ ÇŞS, 12/71/444.

Bidâyet Mahkemesi azası Mehmed Arif Efendi ile Belediye azasından Fazlı Efendi ve Muhzır Hacı Mustafa Ağa yer alırken böylesine önemli bir ticari davada tüccar ve esnaf olarak Tüccâr Aleksan, Terzi İstefan, Dikran ve Parsih'in yer almaları gözden kaçmamaktadır.⁷² Bu gayrimüslim şahıslar söz konusu tescil davasının sahiplerinin dost ve akrabaları olabileceği gibi söz konusu satılacak malların taliplileri de olabilirler.⁷³ Şu halde böylesi bir müesses nizamın içerisinde gayrimüslimlerin de şahit veya Şühûdü'l-hâl olarak yer almaları söz konusu çevrelerle idari ve adli merciler arasındaki ilişkilerin çeşitliliği ve güçlülüğüne işaret etmektedir.

Özel hukuk davalarını kendi cemaat mahkemelerine götürme hakkı verilen gayrimüslim (zımmî) topluluklar isterlerse her davada kadı mahkemesine müracaat edebilmekteydiler. Mesela Çorum'un *Atçı Aliyi Sani Mahallesi'nde oturan Ermeni Mağar'ın kızı Anna'ya ağabeyi Canik'in vasi tayini için kadı mahkemesine müracaat edilmiş ve vasi tayini mahkeme huzurunda gerçekleştirilerek kayıtlara geçirilmiştir.*⁷⁴ Benzer bir hadisede de Ermeni ailesi küçük çocuklarına vasi ve nazır tayini için kadı mahkemesine müracaat etmişlerdir. Buna göre Sofular Mahallesi'nden vefat eden Hamparsum'un küçük çocukları Karabet ve Artin'in mallarını korumak ve işlerini yürütmek üzere anneleri Gülyani vasi, dayıları Karabetoğlu Cebraîl ise nazır tayin edilmiştir. Böylece muhtemelen ailenin diğer üyelerinin hem çocuklar hem de onlara kalan mal ve mülkün tasarrufuna müdahil olmalarının önü kamu otoritesiyle de kesilmiştir⁷⁵. Bir başka dava kaydında da Ümit Halife Mahallesi'nden Ermeni Çırıkyan kızı Dobrik'in boşandığı eşi Stefan aleyhine kendisi ve kızı için nafaka davası açtığı ve Müftüzâde Nüzhet Efendi'yi de kendi adına davayı takip etmesi için vekil tayin ettiği görülmektedir. Burada ilginç olan sadece özel hukuk kapsamına giren bir nafaka davasının kadı mahkemesine taşınması değil gayrimüslim bir ailenin kendi içinde yaşadığı bir sorunda Müslüman bir şahsı vekil tayin etmesidir.⁷⁶ Gayrimüslim çevrelerin miras konusunda da kadı mahkemesine başvurmaktan imtina etmedikleri görülmektedir. Öyle ki Adliye Nezareti sık sık karşılaşılan Hristiyan miras davalarında terekelerin ne şekilde yazılacağı hakkında bir nizamname çıkardığı gibi bunun hükümlerinin uygulanma-

⁷² ÇŞS, 16/179/301.

⁷³ Bir Ermeni ailesinin vasi tayini davasında Şühûdü'l-hâl olarak muhtemelen bu davanın sahipleriyle dost ya da hısım olan sadece Muhtâr Serûpî Cenûbdîyân, Ohannes Eleçeciyan Setrek adında iki Ermeni'nin olduğu görülmektedir. ÇŞS, 15/210/505, H. 16 Cemâziyelahir 1321/9 Eylül 1903.

⁷⁴ ÇŞS, 15/210/505; Benzer bir vasi tayini davası için bk. ÇŞS, 15/235/573, 19 Şevval 1321/8 Ocak 1904.

⁷⁵ ÇŞS, 16/172/288, 27 Zilhicce 1323/22 Şubat 1906.

⁷⁶ ÇŞS, 14/173/437, 15 safer 1318/14 Haziran 1900.

sı hususunda gerekli hassasiyetin gösterilmesi için taşra kadıliklarına bir de emir göndermiştir.⁷⁷

Gayrimüslimlerin şer'iyeye mahkemesine müracaat ettikleri önemli bir mesele de kefillik konusuydu. Serahsî kefaleti, "güvence sağlamak üzere kefillin zimmetinin borçlunun zimmetine katılmasını gerektiren bir akid" şeklinde tarif etmiştir.⁷⁸ Bir alacak verecek meselesinde kefil olacak kişinin kefil olduğu borcu karşılayacak maddi güce sahip olması gerekmektedir; başka bir deyişle kefalet konusu olan şeyin kefil açısından güç yetirilebilir ve kendisinden tahsil edilebilir olması kefil olabileme şartlarındandı.⁷⁹ Çorum Şer'iyeye sicillerinde gayrimüslimlerin birbirlerine kefil oldukları görülmektedir. Mesela Çorum'un Atçı Ali Evveli Mahallesi'nden Keşişyan Kigork, aslen Kayserili olup Çorum'da eczacılık yapan ve İskilip'te ikamet eden Sergis oğlu Keşişyan Andreyas'tan borç ve emanet olmak üzere toplam 4817 kuruş 36 para almıştır. Keşişyan Andreyas'ın vefatı üzerine Kigork Efendi, ona ait olup mirasçılara verilmesi gereken bu meblağı harcadığı için Boladyan Artin ve Topalyan Ohannes Ağalar kendisine söz konusu parayı ödeyeceğine dair kefil olmuşlardır.⁸⁰ İctimai yaşam içerisinde çok önemli bir yere sahip olan kefalet müessesesiyle ilgili olarak zaman zaman merkezi idarenin düzenlemeler yaptığı da görülmüştür. Mesela bunlardan birisinde Müslüman kadınların mahalle muhtarlarından ilmühaber almaları, gayrimüslim kadınların ise patrikhane ve haham hanelerinden belge alıp mahkemeye ibraz etmeleri ardından mahkeme tarafından gereken araştırmanın yapılmasıyla kefil olmalarına izin verilmesi emredilmiştir.⁸¹ Aslında bu durumun kefillik şartlarıyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

4. Gayri Müslimlerin Müslüman Toplumla Hukuki ve Adli İlişkileri

Gayrimüslimlerin Müslüman toplumla olan hukuki ilişkileri "*Müslümanlar-gayrimüslimler-mahkeme (kamu otoritesi)*" olmak üzere üç taraflı olduğundan sadece Müslüman çevrelerle değil kamusal alanla ilişkiler bağlamında da önemli veriler içermektedir. Çorum şer'iyeye sicillerinde görülen kayıtlardan

⁷⁷ ÇŞS, 9/219/358, 8 Cemaziyelahir 1300/16 Nisan 1883.

⁷⁸ H. Yunus Apaydın, "Kefalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/169.

⁷⁹ Apaydın, "Kefalet", 173.

⁸⁰ ÇŞS, 387/729, H. 24 Şaban 1325; Kefaletle ilgili bir başka davada da Çorumlu Ermeni Bedrosun Merzifonlu Agop'ta olan alacağını tahsil için kefil bulunan kardeşi Karabet aleyhine açtığı davada Karabet'e kefaletten kaynaklanan borcunu ödemesi için 31 gün mühlet verilmiştir. ÇŞS, 5/71/129, 27 Rebiülevvel 1289/4 Haziran 1872.

⁸¹ ÇŞS, 4/36/109, 25 Cemaziyelevvel 1285/13 Eylül 1868.

bu konuda iki hususun belirleyici olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi mahkemenin kamusal gücü, yetki ve sorumluluk alanlarının genişliği gibi nedenlerle söz konusu çevrelerin yasal bir zorunluluk olarak burayla irtibatlı olmak durumunda kalmalarıdır. Diğeri ise gayrimüslimlerin gerek kendi içlerinde gerekse çevreyle olan her türlü ilişkilerinde hak ve hukuklarını teminat altına almak için kamu otoritesinin zorlayıcı ve meşrulaştırıcı gücüne muhtaç olmalarıdır. Anlaşılacağı üzere konunun kapsamı geniş olduğundan gayrimüslimlerin Müslüman çevrelerle olan adli ve hukuki ilişkileri birisi çok yönlü ve güçlü ilişkiler ağına işaret eden vekil tayinliği ve şahitlik; diğeri ise gasp, hırsızlık, mala zarar verme, evlilik dışı ilişkiler, katl ve şetm (sövgü) gibi ceza davaları üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda ilk ele alınan husus vekillik meselesidir. İslam Hukuku'nun vekâlet akdini meşru kabul etmesi insanların muamelata dayanan işlerini kolaylaştırmıştır. Sağlık sorunları, seyahat, uzun süre başka yerde bulunmak, meşguliyetlerin çokluğu vb. sebeplerle bizzat işlerinin başında bulunamayan insanlar, mallarının korunması, işletilmesi ve tasarrufu⁸² gibi hususlarda kendi yerlerine işlerini takip edecek, hak ve hukuklarını koruyacak kişilere ihtiyaç duymuşlardır ki işte bu durum da vekâlet müessesesini ortaya çıkarmıştır.⁸³ Hukuki temsilin en kapsamlısı ve en yaygını olan vekâlet, iradî, iki taraflı bir hukukî muamele olup fıkhîta bir kimsenin güvendiği birine kendi adına hukukî işlem yapma yetkisi vermesidir. Kendisine iş tevdi edilen tarafa vekîl, tevdi edilen işe müvekkelün-bih, işin sahibine müvekkil, vekil kılmaya tevkîl denilmiştir⁸⁴.

Osmanlı kadı mahkemelerinde vekil tayinlerinin birisi vekil ve müvekkilin mahkemeye başvurusu ve mahkemenin de adeta bir noter kurumu gibi bu işlemi tescil etmesi, diğeri ise bir dava esnasında vekilliğin şahitler yoluyla kanıtlanması şeklinde olduğu kaydedilmiştir⁸⁵. Mesela vekil tayin etme işlemleri arasında sıklıkla görülen dava takibiyle ilgili yetki devri, görevlendirme vekil tayini şu şekilde yapılmaktaydı: "...işbu da'vâ-yı mezkûru yeniden fasl u rü'yet ve ikâme ve istimâ-i şühûd ve tahlîfe ve redd-i a'zâ ve iştikâ ani'l-hükkâma ve

⁸² Çorum'un Hacı Nasrullah Mahallesi'nden Abdül Halim Efendi Sivrihisar kazasının Sarıköy civarında bulunan krom madeninin işletilmesi hususunda kendi adına her türlü yetkiyi kullanmak üzere ortaklarından İstanbul Beyoğlu'nda balık pazarının Çeşme sokağında ikamet eden Ebeoğlu Yorgaki Efendi'yi vekil tayin ettiği. ÇŞS, 16/410/771, 17 Muharrem 1326.

⁸³ Murtaza Köse, "İslam Hukukunda Temsil Kavramı Ve vekâlet -Temsil İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008): 226.

⁸⁴ Bilal Aybakan, "Vekâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/1-2.

⁸⁵ Erkan, "Müslim-Gayri müslim İlişkilerinin Hukukî Boyutu", 52.

icrâya ve re'y-i icâzetimle sulh-i ibrâya ve husûs-ı mezkûrun mütevakkıf olduğu umûrun küllisine tarafımdan vekâlet-i âmme-i mutlaka-i sahîha-i şer'iyeye ile... vekil ve nâ'ib-i menâb nasb u ta'yîn eylediğim..."⁸⁶ Ya da çok daha kısa "...vekil ve nâ'ib-i menâb nasb u ta'yîn eyledim..." şeklinde ifade edilip mahkeme tarafından tescil edilmekteydi.⁸⁷

Burada altı çizilmesi gereken bir husus da Osmanlı kadı mahkemesinin işleyişinde, davaların kısa sürede görülmesi ve karara bağlanmasını hızlandırması bakımından vekâlet müessesesinin çok önemli bir yere sahip olmasıdır. Mücbir sebeplerle mahkemeye gelemeyen davalı ya da davacının yerine vekil tayini mahkeme işleyişini rahatlatmakta, adaletin gecikmesini önlemekteydi. Mesela Çorum'un Sağrıcı Mahallesi sakinlerinden Hasan Nuri'nin iki beygir ve bir at arabası sattığı Değirmencioğlu Hacı Mehmet'te 10 lira alacağı kaldığını öne sürerek alacağını tahsil için açtığı davada, davalının bir türlü mahkemeye gelmemesi sebebiyle mahkeme süreci tıkanmıştır. Bu durumda kadı tarafından Hacı Mehmet Efendi'ye Mecelle-i Celile-i Ahkâm-ı Adliye gereğince farklı tarihlerde üç defa "*mürâsele-i şer'iyeye ve ba'dehû bâ-ihâtârname da'vet olunduğu...*" hâlde söz konusu şahıs yine mahkemeye icabet etmemiş "*ihzârı da kâbil olamadığına binâen*" davalı Hasan Nuri gıyaben muhakemenin icrasını talep etmiştir. Bunun üzerine kadı da Hacı Mehmet Efendi'ye Çorum'un Atçı Ali Evveli Mahallesi'nde ikamet eden Alçıcıoğlu Mekset Efendi'yi vekil-i tayin ederek krizi çözmüştür. Nitekim Mekset Efendi'nin katılımıyla yapılan duruşmada davacının iddiasını şahitlerle ispat etmesi üzerine Derbentçioğlu Hacı Mehmet'in gıyabında söz konusu 10 lirayı ödemesine karar verilmesi suretiyle üç yıldır sürüncemede olduğu anlaşılan dava sonuçlandırılabilmiştir.⁸⁸

Vekil tayinlerinde gayrimüslimler, Müslümanları vekil tayin edebildiği gibi⁸⁹ çok sayıda tersi durum da söz konusuydu. Üsküdar şer'iyeye sicilleri üzerinden yapılan bir araştırmada vekil-müvekkil ilişkilerinin neredeyse tamamında gayrimüslimlerin Müslümanları vekil kıldıkları sadece bir sicil kaydında Müslümanın müvekkil, gayrimüslimin ise vekil konumunda olduğu

⁸⁶ ÇŞS, 12/47/ 294, 9 Zilkade 1312/4 Mayıs 1895.

⁸⁷ ÇŞS, 12/4/1, 28 Recep 1306/30 Mart 1889.

⁸⁸ ÇŞS, 12/205/3259, 23 Safer 1313/15 Ağustos 1895.

⁸⁹ Gayri müslimler, Müslümanları vekil olarak tayin edebilmekteydi. Mesela, Çorum'un Çakır Mahallesi'nden Serkis'in çocukları Manokyan Artin ile Agob da lehlerinde veya aleyhlerinde açılmış, açılabilir olan davaların takibini yapmak ve adlarına her türlü yetkiyi kullanmak üzere Nüzhet Efendi'yi vekil tayin etmişlerdir ÇŞS, 16/53/41, 23 Şaban 1322/2 Kasım 1904; Benzer şekilde Mısırlıoğlu Karabetin, Karavelioğlu İsmail Kethüda ve başkalarına karşı alacak davası açmak üzere dava vekillerinden Yozgadi Necip Efendi'yi vekil tayin etmesiyle ilgili bk. ÇŞS, 13/200/416, 21 Zilhicce 1315/13 Mayıs 1898; ÇŞS, 13/232/493, 23 Cemazıyevevvel 1316/9 Ekim 1898.

kaydedilmiştir.⁹⁰ Oysaki Çorum örneğinde bu durum böyle olmayıp Müslümanların da çok sayıda ve değişik konularda gayrimüslimleri vekil tayin ettikleri görülmektedir. Osmanlı taşrasıyla merkezi arasında görülen bu farklı durumun altında araştırılması gereken şüphesiz değişik tarihi, sosyolojik nedenler olmalıdır. Müslümanların miras davalarından,⁹¹ alacak verecek davalarının takip ve tahsiline,⁹² arazi anlaşmazlıklarına kadar geniş bir sahada gayrimüslimleri vekil tayin ettikleri görülmektedir. Mesela Bakırcı kızı Hatice, müteveffa Hacı Osman'da olan alacağının mirasçılardan tahsili için açtığı alacak davasında Kayserili Ermeni Mekset Efendi'yi vekil tayin etmiştir⁹³. Hamamözü Dutludere köyü sakinlerinden Recep oğlu Şaban'ın mirasçılarında hanımı Yusuf kızı Pembe, yine mirasçılardan Recep oğlu Coşkun ile arasında olan miras davasında Ermeni Çeçeyan Agop Efendi'yi vekil kılmıştır⁹⁴. Yine Okuz oğlu Ömer ve Arslan Musa oğlu Musa, Osmancık, Berk Köyü ahalisinden Sadullah ve Mehmet ile aralarındaki arazi davasında Ermeni Çeçeyan Agop Efendi'yi vekil tayin etmişlerdir.⁹⁵ Birbirini iyi tanıma, sadakat ve güven ilişkilerini gerekli kılan bütün bu müvekkil, vekil ilişkileri Osmanlı toplumunun gündelik yaşantısında Müslim, gayrimüslim ilişkilerinin ne denli sıkı, canlı ve dinamik olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Anlaşmazlıkların dışında, arazi, bağ, bahçe, ev, dükkan gibi mülklerin alım satımı, dükkan kirası vb. gelirlerin tahsili, miras işlerinin takibi, mirastan kalma hisselerin alım satımı⁹⁶ gibi konularda da vekâlet müessesinin işe koşulduğu görülmektedir. Bu tür vekâletlerde vekillere söz konusu işlerin halli noktasında tam ve kapsamlı bir yetki devri yapıldığı görülmektedir.⁹⁷ Mesela

⁹⁰ Erkan, "Müslim-Gayri müslim İlişkilerinin Hukukî Boyutu", 53.

⁹¹ Ümit halife Mahallesi sakinlerinden Ermeni Topaloğlu Agop'un vefat eden hanımından kalan miras üzerinde hak iddia eden kayınpederi Agop aleyhine açtığı davada babası Ohannes'i vekili tayin etmiştir. ÇŞS, 11/69/163,

⁹² Mesela Çorum tüccarlarından Kabril Turabyan'ın Şeyhler Mahallesi sakinlerinden Mustafa'daki alacağını mahkeme yoluyla tahsil etmek için Karabet Serkisyan'ı vekil tayin ettiği görülmektedir. ÇŞS, 12/4/1; ÇŞS, 13/165/329, 26 Şaban 1315/20 Ocak 1898.

⁹³ ÇŞS, 12/79/482, 23 Muharrem 1313/16 Temmuz 1895.

⁹⁴ ÇŞS, 12/164/1052, 19 Zilhicce 1313/1 Haziran 1896.

⁹⁵ ÇŞS, 12/278/1446, 19 Zilhicce 1313/1 Haziran 1896.

⁹⁶ Talas köyünden olup vefat eden Ermeni Gülbenkoğlu Artin'in varislerinden kızı, kendisine kalan İstanbul Ortaköy'deki şerbet hane ile Feriköy'deki fırın hissesini satmak üzere Talas köyünden Kadıköy'de Mukim Arslan Artin'i vekil tayin etmiştir. ÇŞS, 13/199/414.

⁹⁷ Bir vekil tayininde yer alan ifadeler söz konusu yetkinin ne denli kapsamlı olabildiğini açıkça ortaya koymaktadır: "...me'mûrı mahsûs ma'rifetiyle ifrâz ve taksîm birle mu'âmelei intikâliyyesini icrâya ve müdâhele edenler aleyhlerinde â'id olduğu mehâkim-i şer'iyye ve hukûk ve cezâ'iyede salâhiyeti meşrû'a ve kânûniyye dâ'iresinde bidâyeten ve i'âdeten ve i'tirâzen ve istinâfen ve temyîzen muhâkeme ve muhâsamaya ve ikâme-i şuhûd ve istimâ'ına ve tahlîf ve teblîğ ve imzâsıyla her nev' evrâk ve levâiyih takdimine ve lede'lhâce salâhiyeti meşrûha

Pazar Mahallesi sakinlerinden Rozina, Kayseri Talas'ta vefat eden babası Gülbekyan Artin'den kendisine intikal eden miras mallarının hukuki işlemlerini yürütmek üzere kardeşi Kalost'u vekil tayin etmiştir.⁹⁸ Ermeni Agabek ve Tatosun, bir değirmende olan hisselerini satmak üzere Haçik oğlu Zarman'ı vekil tayin ettikleri görülmektedir ki⁹⁹ bu misallerden gayrimüslimlerin özellikle mirasla ilgili davalarda kendi içlerinden vekil tayin ettikleri anlaşılmaktadır.

Accel-i Evveli Mahallesi sakinlerinden Hacı Hızır Ağa'nın oğlu, kızı ve damadıyla arasında arsa, Eskekin köyünde bir yer ve debbağ hanede bulunan bir dükkan nedeniyle ortaya çıkan mal paylaşımı anlaşmazlığı nedeniyle Kayseri Talas köyü ahalisinden Ermeni Melki'i kendisine vekil tayin kılması ise ayrıca ilginç bir örneklige sahiptir.¹⁰⁰ Zira bu hadise Müslümanların kendi aralarındaki hatta aile içi bir miras anlaşmazlığı davasında bile gayrimüslimleri vekil tayin edebildiklerini göstermesi açısından önemlidir. Osman oğlu Hüseyin'in hanımı Ayşe ile oğlu Ali'nin, vefat eden muhtemelen Hüseyin'in kardeşi Mehmet'in varisleri olan hanımı Emine ve çocukları Hasan, Memiş, Ahmet ve Zarif aleyhinde açtıkları miras davası bu tür hadiselerin istisnai olmadığını göstermektedir. Zira Ayşe Hanım ve oğlu Ali, söz konusu miras ile başkaca açılacak davalarda adlarına her türlü yetkiyi kullanmak üzere Abrahamoğlu Agop Efendi'yi vekil tayin etmişlerdir.¹⁰¹

Vekâlet hususunda dikkat çeken önemli bir husus da özellikle bulunduğu yerden uzun süre ayrılanların geride işlerini takip edecek ve yürütecek kimseleri yoksa vekil tayin etmeleridir. Zira belli bir süre geçtiği hâlde geri dönemeyen bu kişilerin gaip olduğuna hükmeden beytülmal emini mallarını zapt edebiliyordu.¹⁰² Nitekim Harput sancağının Eğin kazasından olup Çorum'da Taşhan mağazasında kiracı iken kaybolan tacir Kirkor'un malları mağazadan tahliye edilerek kayyuma teslim edilmiştir. Dört yıldır "*gâib ve hayât ve memâti nâ- ma'lûm*" olan tüccarın dükkanın sahibi Kara Alizâde Tâhir Efendi'nin dilekçesine binaen "*gâib-i merkûmun hâlî mütebeyyin oluncaya değin hıfz olunmak üzere*" mağazada bulunan malları şahitler huzurunda "*eşyâ-*

dâ'iresinde âharı tevkîle ve'lhâsıl husûsâtı mezkûrelerin son dereceye kadar mütevakkıf olduğu umûrun küllîsine vekâleti âmme-i mutlaka sahîha-yı şer'iyye ile tarafımızdan her birimiz bi'lâsâle ve bi'lvesâye ve hâzırı merkûm ...vekil ve nâ'ib-i menâb nasb u ta'yîn eyledik.." ÇŞS, 16/179/301, 12 Safer 1324/8 Mart 1906.

⁹⁸ ÇŞS, 11/133/315.

⁹⁹ ÇŞS, 14/43/51, 13 Ramazan 1316/25 Ocak 1899.

¹⁰⁰ ÇŞS, 12/47/294, 9 Zilkade 1312/4 Mayıs 1895.

¹⁰¹ ÇŞS, 16/199/357, 28 Rebiülahir 1324/21 Haziran 1906.

¹⁰² Erkan, "Müslim-Gayri müslim İlişkilerinin Hukukî Boyutu", 52.

yı *mevcûde defteri*"ne kaydedilerek kayyum müdürü, Hacı Hüseyin Efendi'ye teslim edilmiştir.¹⁰³ Benzer şekilde Çorum çarşısında bir terzi dükkanı bulunan terzi esnafından Ermeni Bilos'un bir müddettir "*gâib ve hayât ve memâtî nâ-ma'lûm*" olduğundan dükkanında ve kaldığı odada bulunan eşyalarının satılarak bedelinin kendisi dönünceye kadar kayyuma, beytülmal memuruna teslim edildiği görülmektedir. Her ne kadar böylece malların güvenliği sağlansa da pek tabii olarak bu tür işlemlerin yapılmasının devlet açısından bir maliyeti de bulunmakta ve bunlar mallardan veya satılması durumunda da toplam meblağdan resmi harçlar şeklinde tahsil edilmekteydi. Dolayısıyla bu duruma düşmek esnaf ve tüccarların çok isteyecekleri bir durum değildi. Mesela Terzi Bilos Efendi'nin malları tek tek kaydedilerek satılmış "*Yekûn râ-yic-i akçe: 343 kuruş 30 para tutmuş; bu miktar 'fiyat-ı mirî olmak üzere râ-yic-i akçe-i mezkûrdan yüzde yirmi kuruş tenzil' ile: 69 guruş 10 para'ya inmiş; Fiyat-ı mirî olan 274 kuruş 20 para dan da; Harc-ı defter-i âdî 7, dellâliye-i eşyâ-yı mebî'a 7, kaydiye ve varaka bahâsı 1 kuruştan toplam 15 kuruş daha düşülmüş ve geriye kalan 259 kuruş 20 para*" ortaya çıkması halinde Bilos Efendi'ye ödenmek üzere beytülmalde koruma altına alınmıştır.¹⁰⁴

Çorum şer'iyeye sicilleri tarandığında vekillik hususunun genel mahiyeti gayrimüslimlerin hem mahkemeye hem de Müslüman çevrelerle ilişkilerine dair çok önemli ipuçları vermektedir. Buna göre gayrimüslimlerin kendi aralarında ve Müslümanlarla ilintili oldukları vekil tayinleri sayısı, gözden kaçanlar olabileceğini dikkate alarak dolayısıyla yanılma payını da hesaba katarak ifade etmek gerekirse 81 civarındadır. 16 davada gayrimüslimlerin Müslümanlardan vekil tayin ettiği görülürken, benzer şekilde 16 davada da Müslümanların gayrimüslimlerden vekil tayin ettiği görülmektedir. Anlaşılabacağı üzere kalan diğer vekil tayinlerinde özellikle kendi özel hukuklarıyla alakalı olan miras konularında gayrimüslimler kendi aralarından vekil tayin etmişlerdir. İlginç şekilde gayrimüslim bir aileye ait nafaka¹⁰⁵ davasını takip için vekil tayin edildiği görülürken bir davada çalınan malların takibi¹⁰⁶ konusunda vekâlet verildiği anlaşılmaktadır. Yukarıda verilen rakamlar kesin olmamakla birlikte genel tabloyu çok büyük oranda ortaya koyması bakımından mühimdir. Bütün bu bilgiler Osmanlı ülkesinde gayrimüslimlerin gerek

¹⁰³ ÇŞS, 7/218/301, 15 Safer 1295/18 Şubat 1878.

¹⁰⁴ ÇŞS, 6/174/229, 11 Şevval 1292/10 Kasım 1875.

¹⁰⁵ Ümit Halife Mahallesi'nden Ermeni Çırkıyan kızı Dobrik'in kendisi ve yanında bulunan çocuğu için boşandığı eşi İstefan aleyhine açtığı nafaka davasında Müftüzade Nüzhet Efendi'yi vekil tayin etmiştir. ÇŞS, 14/173/437.

¹⁰⁶ ÇŞS, 15/75/120, 23 Şaban 1319/5 Aralık 1901.

kamusal alanla gerekse Müslüman çevrelerle çok sıkı hukuki, sosyal, ekonomik ve kültürel ilişkiler içerisinde olduklarını göstermektedir.

Osmanlı şer'iyeye mahkemesinde Müslim, gayrimüslim ilişkileri hakkında fikir veren önemli bir hususta tarafların davalarda şahit olarak karşılaşmalarıydı. Zira İslam hukukunda, buna bağlı olarak da Osmanlı muhakeme anlayışında şahitlik delili, kesin delillerden sayılmış ve kadıyı bağlayıcı bir niteliğe sahip olmuştur.¹⁰⁷ Şer'iyeye mahkemelerinde Müslümanların kendi aralarındaki davalar ile bir gayrimüslimin Müslüman'a açtığı davada şahitlerin Müslüman olması zorunluluk iken gayrimüslimlerin kendi aralarındaki davalarda ve bir Müslüman'ın gayrimüslime açtığı davada şahitlerin Müslim ya da gayrimüslim olmasında hukuken mahzur yoktu.¹⁰⁸ Mesela Merzifon kasabasının Çay Mahallesi sakinlerinden Ermeni Boğdasar'ın kaybettiği beygirinin Sarin köylü Köseoğlu Veli'de bulunduğunu öne sürerek açtığı davada şahitlerinin Müslüman ahaliden Hüseyin Ağa b. Mustafa ve Aşir b. Osman adlı şahıslar olduğu ve nihayet iddiasını bu şahitlerin ifadeleriyle ispat etmesi üzerine dava konusu beygirin kendisine iadesine karar verildiği görülmektedir.¹⁰⁹

Müslim-gayrimüslim arasında ceza davalarının açılmasına yol açan hadiselerin de yaşandığı görülmektedir. Ancak bu tür davalar diğerlerine oranla çok daha azdır. Bu durum söz konusu türden olaylarda komşuların, başka bir deyişle toplum otokontrol mekanizmasının arabuluculuğuyla kamu otoritesine müracaat edilmeden dolayısıyla tarafların nahoş hadiselerle kayıtlara geçerek sicillerini bozmalarına mahal vermeden sulh yoluyla uzlaştırılabilecekleri ihtimalini akıllara getirmektedir. Nihayetinde araştırmaya konu olan dönemde, şer'iyeye mahkemesi kayıtlarına göre ilişkilerin genel olarak son derece normal, dostane seyrettiği söylenebilir. Çorum şer'iyeye sicillerinde nadir de olsa bir takım şiddet olaylarına rastlanmaktadır. Mesela Kubbeli Mahallesi'nden Ermeni Somuncu Kasbar'ın kızı Maryem kendi mülkleri önünde şiddete maruz kalarak yatıyor halde bulunmuştur. Oradan geçen Emine Hâtûn ve Değirmencioğlu Mustafa'nun zevcesi Emine Hanım *"Maryem'in a'zâsına nazar ettiklerinde başının tepesinde sağ tarafında zopa ta'bir olunan değnek ile cerh sağ omuz başında ve sol omuz başında ve sol diz kapağı iç yanında siyahlık ve sâir a'zâlarının bazı yerlerinde kara ve bere var..."* diye beyanda bulunmuşlardır. Nitekim dok-

¹⁰⁷ Yılmaz Yurtseven, "İslam-Osmanlı Muhakeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi" *YBHD* 3/2 (2018), 89-91.

¹⁰⁸ Erkan, "Müslim-Gayri müslim İlişkilerinin Hukukî Boyutu", 54.

¹⁰⁹ ÇŞS, 102/ 201, 14 Recep 1291

tor muayenesiyle de durumun böyle olduğu tespit edilmiştir.¹¹⁰ Burada faili meçhul bir şiddet olayıyla karşı karşıya bulunulduğu ortadadır. Bu meselede Müslüman kadınların yaralı Maryem hanıma ilk müdahaleyi yaparak yardımcı olmaları söz konusu çevrelerin komşuluk ilişkilerine dair ipuçları vermesi bakımından mühimdir. Diğer husus ise resmi görevli doktorların Maryem Hanım'ı muayene ederek sonucu rapor altına alarak kadıya sunmaları ve olayın şer'iyeye siciline kaydedilmesi meselesidir ki bu durum kamu otoritesi ve huzurunun sağlanması bakımından söz konusu türden hadiselerin ciddiyetle takip edildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Nitekim özellikle şüpheli bir şekilde öldüğü anlaşılanların cesetlerin üzerinde herhangi bir şiddet belirtisinin bulunup bulunmadığının tetkik edilmesi bu kanaati güçlendirmektedir. Mesela Accel-i Ūla mahallesinde sakin olup vefat eden Ermeni Karaca Stefan'ın cesedi üzerinde kamu otoritesini temsilen zabtiye mülazımı, zabtiye onbaşı, piyade zabtiye neferlerinden bir kişi, ahalinin önde gelenlerinden olduğu anlaşılan bir Müslüman şahıs, mühtedi bir tabip ve Ermeni milletinden altı kişiden oluşan geniş bir heyetin muayene ve inceleme yaptıkları görülmektedir.¹¹¹ Heyette Osmanlı müesses nizamının adeta özetinin bir araya gelmiş olması son derece önemlidir. Zira heyet askeri ve sivil memurlar, bir tabip ile Müslim ve gayrimüslimlerden oluşmuştur. Yapılan araştırma ve inceleme sonucunda *"a'zâsı keşf ü nazar olundukda eser-i darb u cerh ve hunnakdan(boğazlamadan) nesne olmadığı"* anlaşılarak kayıt altına alınmıştır¹¹².

Müslim ve gayrimüslim çevreler arasında yer yer kız kaçırma, gasp, hırsızlık vb. nahoş hadiseler de yaşanmıştır. Mesela içerisinde kız kaçırma ve gasp olan bir davaya göre Salkınşah köyünden Mustafa kızı Ayşe, Osmanlı tebaası Rum milletinden olan Panayot oğlu Yan'î tarafından kaçırılarak dağa kaldırılmıştır. Ayşe Hanım, kendisini dağa kaldırarak bazı kıymetli eşya ve mücevherlerini gasp ettiği iddiasıyla Yan'î aleyhine açtığı davayı kazanmış, gasp edilen kıymetli eşya ve mücevherleri karşılığı olarak 600 kuruşu geri almış ve dava böylece sulh olmuştur.¹¹³

Müslim-gayrimüslim ve kamu otoritesini aynı zeminde birleştiren ve hassas bir dengede yürütüldüğü anlaşılan bir hadise ise zaman zaman dini ve kültürel farklılıklardan kaynaklı gerilimlerin ve nahoş olayların yaşana-

¹¹⁰ ÇŞS, 6/144/181, 26 Cemaziyelahir 1292/30 Temmuz 1875.

¹¹¹ ÇŞS, 6/154/198, 27 Zilhicce 1291/4 Şubat 1875.

¹¹² ÇŞS, 6/154/198.

¹¹³ ÇŞS, 3/187/364, 16 Muharrem 1284/20 Mayıs 1867.

bildiğine işaret etmektedir. Buna göre Çorum Ermeni ahalisinden Kigork oğlu Mihram'ın sarhoş olduğu halde bir Müslümana hakaret etmesi “*hakaret, şetm(sövgü)*” davasına dönüşmüştür. Kayıtlardan anlaşıldığına göre Mihram'ın bu hakareti Müslüman çevrelerde tepkiye neden olmuş ve Oy-maağaç köyünde bulunan bir Rum kilisenin basılmasına yol açmıştır. Burada idarecilerin hadisenin “*memeleketin asayişine haleldar*” getirebilme ihtimalinden yola çıkarak hassas davrandıkları ve olayı hemen bir telgrafla merkezi idareye bildirdikleri görülmektedir. Merkezi idare ise derhal gerek Mihram'ın hakareti gerekse kilise baskını hakkında tahkikat yapılmasını istemiştir. Yapılan tahkikat sonucunda Mihram'ın “*Türk değil misiniz, siz adam olmazsınız, İsa belanızı verdi*” şeklinde hakarete bulunduğu, Rum kilisesine taarruzun ise yaşadığı köyden on dakika yukarıda orman içerisinde bulunan Seydim köyünden gelen birkaç şahıs tarafından yapıldığı, kilisenin kapısının kırıldığı kaydedilmiştir.¹¹⁴ Burada din üzerinden yaşanan nahoş hadiselerin iki taraf arasında olası çatışma riskini körükleme potansiyeline binaen kamu otoritesi, hadiseye hassasiyetle yaklaşarak toplumu kışkırtan huzur ve asayişin bozulmasına sebep olan Mihram'ı derdest ederek mahkemeye çıkartmıştır.

Gayrimüslimlerin çevreyle olan ilişkilerinde önemli bir husus da çalınan mallar meselesiydi. Gayrimüslimlerin bu hususta hem mal ve prestij kaybına neden olan bu hadiseden kamu otoritesini en üst düzeyde (kadı) haberdar etmek hem de şer'iyeye mahkemesinin süratli karar verme özelliğinden istifade ederek mallarına ulaşmak gibi gayelerle kadı mahkemesine müracaat ettikleri görülmektedir. Bazen bu hususta haklarını arayan gayrimüslimler sadece toplumla değil kamu otoritesini temsil eden memurlarla da cebelleşmiş, onları da mahkemeye vermiştir. Mesela Rum milletinden olup Çorum'da ticaretle meşgul olan Anastaş, Kürkçüler sokağındaki dükkanından çalınan para ve mallardan dolayı çarşı bekçileri aleyhine dava açmıştır. Nevşehir kasabası sakinlerinden tüccar olduğu anlaşılan bu şahıs çarşı bekçileri aleyhine Kürkçüler sokağında bulunan kiralık dükkanından çalınan 3.395 kuruş nakit ile 3.845 kuruş değerinde çeşitli kumaşlardan oluşan mallarının çarşı bekçilerince tazmin edilmesi için onları dava etmiştir. Nikola, mahkemede dükkanın duvarının delik olmadığını, kapı kilidinin kırık bulunmadığını beyan etmekle birlikte “*çarşı-yı mezkûrun bekçisi olduklarına binâen veya sârıkı bulsunlar yahud eşyâ-yı muharrere-i mezkûre kıymetleri olan meblağ-ı*” bekçilerin ödemesini istemiştir. Bekçiler ise söz konusu “*kıymetli eşyâ ve nakd-i mevcudun*” çalındığı iddiasını reddetmişlerdir. Dava muteber fıkıh külliyatında “*Zeyd bir sükda vâki' dükkânda bir mikdâr eşyâsı sirkat olundukda Zeyd ol sükda bekçi olan Amr'a mücer-*

¹¹⁴ BOA, DH. H, No. 11/60/2-1; DH. H, No. 11/60/3-1, 18 Muharrem 1331/ 28 Aralık 1912.

red bekçi olmanla sâriki bul veyâhûd eşyâ-yı merkûmeyi zâmin ol deyü cebre kadir olur mu? El-cevâb olmaz” hükmü mucibince değerlendirilmiş ve Nikola’nın “*da’vâsı mesmû’a ve şâyân-ı iltifât olmadığı*” belirtilerek reddedilmiştir.¹¹⁵ Burada ilginç olan hususlardan bir tanesi Nikola’nın herhangi bir zorlama olmadığına göre planlı olarak belki de yakınlarının ya da çalışanlarının dahil olan bu hırsızlık hadisesinden bekçileri sorumlu tutması, diğeri ise kayda geçen kumaş türleri, bedelleri ve nakit meblağdan Nevşehir’de ikamet eden bu tüccarın Çorum’la çok güçlü ticari ve ekonomik bağlarının bulunmasıdır. Diğer bir hırsızlık hadisesinde ise Yozgat’ta ikamet eden Ermeni milletinden Parsih’in, İstanbul’dan Samsun yoluyla kendisine getirilmekte olan mallarının çalınmasıdır. O iddiasında bir arabacı tarafından kendisine getirilmekte olan “*otuz aded lirayı Osmânî kıymetindeki mâl-ı...*” Çorum Hatab deresi mevkiinde “*ahz ve sirkat olunduğu*”nu kaydetmiş ve açtığı davanın takibi için bir vekil tayin etmiştir.¹¹⁶

Hırsızlık dışında toplumun hemen her kesimini ilgilendiren diğer bir husus da bir şekilde kaybolan mallar meselesiydi. Böylesi bir durumda kaybolan at, merkep, inek vb. malının izini süren mal sahibi yitik malını bulduğunda eğer talep etmesi halinde kendisine teslim edilmez ise kadı mahkemesinin yolunu tutmaktaydı. Malın şahitlerin beyanıyla kendisine ait olduğunu ispat etmesi halinde kadı mahkemesinin adalet dağıtmadaki hızı mukabilinde çok geçmeden mallarına kavuşmaktaydı. Mesela Çorum’un Elice Köyü’nde ikamet eden Hüseyin ile aynı köyden Molla Mustafa ve Ali, köy civarında yayılım esnasında kaybettikleri ineklerinin Yozgat’ta Arakil’de olduğu iddiasıyla açtıkları davayı o köyden inekleri ve meseleyi bilen şahitlerin ifadeleriyle ispat ettiklerinden hayvanlarının kendilerine teslimine karar verilmiştir. Burada ilginç olan farklı kişilere ait olan çok sayıda hayvanın bir ilden bir diğerine kadar gitmiş olması ortada bir hırsızlık olayına işaret etmektedir. Nitekim Arakil inekleri Gazaros denilen şahıstan ikişer yüz kuruşa satın aldığını ifade etmesi ineklerin önce çalınıp sonra satılmak suretiyle Yozgat’a kadar gittiklerini göstermektedir¹¹⁷.

Bu durumun tersi de olabilmekteydi. Mesela Yozgat’a bağlı Köhne Kasabası Ermenilerinden Marfar oğlu Karabet’in kaybedip Çorum’un Hamidiye Mahallesi Rumeli muhacirlerinden Hasan oğlu Veli’nin elinde bulunan araba

¹¹⁵ ÇŞS, 7/33/53, 3 Cemaziyelahir 1293/26 Haziran 1876.

¹¹⁶ ÇŞS, 15/120/2, 3 Şaban 1319/15 Kasım 1901.

¹¹⁷ ÇŞS, 10/ 18/17, H. 17 Safer 1301; benzer bir hadise için bk. ÇŞS, 8/48/89, 23 Zilkade 1295/18 Kasım 1878.

atının kendisine iadesine karar verildiği görülmektedir.¹¹⁸ Bazen de hadise içerisinde birden fazla mağduru barındıran olayların yaşandığı anlaşılmaktadır. Çorum'un Sarın köyü sakinlerinden Köseoğlu Veli, Torunlar köyünden Çekoğlu Mehmet'ten bir merkep ve 200 kuruş nakit para karşılığında bir at satın almıştır. Ancak bu atın Merzifonlu Ermeni Boğdasar'a ait olduğu şahitlerin ifadeleriyle hukuken kesinlik kazanmış ve atın Boğdasar'a iade edilmesine karar verilmiştir. Bu davada dikkat çeken önemli hususlardan bir tanesi Boğdasar'ın mahkemeye getirdiği Çorum'dan iki, Merzifon'dan üç, toplam beş şahidin hepsinin de Müslüman olmasıdır. Yani hadiseye şahit olan Müslümanlar, adaletin zuhur etmesi için komşu, arkadaş, tanıdık ya da hiç tanımadıkları gayrimüslim lehine şahitlik yapmışlardır.

Diğer bir husus ise kaybolan veya çalınan malların kime ait olduğunun nasıl tespit edildiğinin ortaya konmasıdır. Böylesi bir durumda önce "*meclis-i şer'de*" söz konusu mal incelenerek eşkali ayrıntılı olarak tarif edilmekteydi. Zira o devirlerde insanların olası kaybolma ve çalınma riskine karşı hayvanların kulağı, kuyruğu vb. yerlerine bir takım nişanlar yaptıkları anlaşılmaktadır. Mesela bir kayıp mal davasında inekler "*her yeri muayene olunan sarı boz tonda ve sağ kulağı ucu telek ve sol kulağı arkası bıçak çalma nişanlı beş yaşında bir re's kara sığır ineği... yine kuru boz tonda ve sağ kulağı ucu kesik beş yaşında bir re's kara sığır ineği...*"¹¹⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Böyle bir nişan olmaması durumunda ise hayvanların eşkalleri tarif edilerek sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Nitekim kayıp olan bir at "*işbu meclis-i şer'de mu'âyene olunan sol ön ayağı ve sağ arka ayağı ile alnı beyaz ve sekiz yaşını tamâm edüp dokuz yaşına dâhil olan siyâh bir re's bârgîr*" şeklinde tarif edilmiştir¹²⁰. Zira bu nişanlar ve eşkal tarifleriyle davacının ve şahitlerin ifadelerinin uyuşması gerekiyordu ki bu durum mahkeme kayıtlarına "*nâm kimesnelerin(şahitlerin) mezkûr bârgîri ber-vech-i muharrer ta'rîf ve irâ'e ederek eyledikleri edâ-yı şehadetleriyle*" şeklinde geçmektedir.¹²¹ Bu hususta karşılaşılan bir başka durum ise kaybolan malın Mal Müdürlüğü'ne teslim edilmesi, sahiplerinin ise bu durumu mahkeme huzurunda şahitlerle ispat etmesi üzerine kendilerine teslim edilmesi şeklindeydi. Mesela Boğazlıyan kazasının Çakmak Köyü ahalisinden Ermeni Nişan'ın kaybolan ve Çorum Mal Müdürlüğü'nde emanet tutulan iki merkebin kendisine ait olduğu

¹¹⁸ ÇŞS, 13/167/ 338, 1 Ramazan 1315/24 Ocak 1898.

¹¹⁹ ÇŞS, 18/17, 17 Safer 1301/18 Aralık 1883.

¹²⁰ Bir başka davada da kaybolan merkepler şu şekilde tarif edilmiştir: "...boz tonda altı yaşını tamam edüp yedi yaşına dâhil olan 120 guruş kıymetli bir re's erkek merkep ve seksen guruş kıymetli boz tonda 13 yaşında keza erkek bir re's merkep..." ÇŞS, 11/117/ 283, 20 Cemaziyelahir 1306/21 Şubat 1889.

¹²¹ ÇŞS, 5/109/215, 11 Şaban 1291/23 Eylül 1874.

iddiasını ikisi kendi köyünden Ermeni tebaasından üçü ise Çorum esnafı ve eşrafından Müslüman olduğu anlaşılan şahitlerle ispat etmesi üzerine merkepleri kendisine teslim edilmiştir¹²².

5. Gayrimüslimlerin Müslüman Toplumla Ekonomik İlişkileri

Aslında gayrimüslim tebaanın ekonomik uğraşları bu alandaki ilişkilerin mahiyetini de belirlemiştir. Pek tabii olarak sosyal ve içtimai hayatın her alanında faaliyet gösteren gayrimüslimlerin Çorum şer'iyye sicillerine yansıyan iktisadi ve ekonomik uğraş alanları daha çok tüccarlık ve esnafılık yani ticaret üzerine yoğunlaşmış görünmektedir. Kasap¹²³, sarraf¹²⁴, attar,¹²⁵ fırıncı,¹²⁶ değirmenci,¹²⁷ terzi,¹²⁸ madenci,¹²⁹ kalaycı,¹³⁰ kumaşçı,¹³¹ demirci,¹³² eczacı,¹³³ boyacı¹³⁴ gibi alanlarda esnafılık, çok sayıda kayıta da tüccarlık¹³⁵ yaptıkları görülmektedir. Bu durum gayrimüslim tebaanın çevreyle ilişkilerinin çeşitliliğine ve güçlülüğüne işaret etmesi bakımından mühimdir. Nitekim gayrimüslimlere ait tereke kayıtları bu ilişkiler ağını gözler önüne sermektedir. Çorum'un Kubbeli Mahallesi'nde ikamet ederken ölen attar esnafından Yozgadî Varcinyan İbrim'in terekesinden Tüfenkçi Ahmed oğlu Hasan Ağa'nın Attarlar Çarşısı'nda bulunan dükkanında iş yapmak suretiyle onun kiracısı olduğu; Kayışoğlu Hacı Ahmet Ağa mağazasında ise 2.240 kuruş değerinde buğdayı bulunmak suretiyle Ahmet Ağa ile de ticari münasebeti bulunduğu anlaşılmaktadır¹³⁶.

¹²² ÇŞS, 11/117/283; benzer bir olay için bk. ÇŞS, d. 16, s. 478, h. 889, 3 Cemaziyelahir 1326/3 Temmuz 1908.

¹²³ ÇŞS, 11/87/205, 17 Safer 1306/23 Ekim 1888; 13/172/352; 13/172/352; 14/29/17, 24 Recep 1316/8 Aralık 1898; 14/53/85, 17 Şevval 1316/28 Şubat 1899; 15/110/218; 15/186/440, 7 Rebiülevvel 1321/3 Haziran 1903; 9/71/112, 8 Cemaziyelahir 1298/8 Mayıs 1881.

¹²⁴ ÇŞS, 13/165/329, 26 Şaban 1315/20 Ocak 1898; 15/69/104, 11 Recep 1319/24 Ekim 1901.

¹²⁵ ÇŞS, 13/168/342, 15 Ramazan 1315/7 Şubat 1898; 15/235/573, 19 Şevval 1321/8 Ocak 1904.

¹²⁶ ÇŞS, 13/199/414.

¹²⁷ ÇŞS, 14/43/51, 13 Ramazan 1316/25 Ocak 1899; 16/177/288, 27 Zilhicce 1323/22 Şubat 1906.

¹²⁸ ÇŞS, 6/174/229, 11 Şevval 1292/10 Kasım 1875.

¹²⁹ ÇŞS, 16/410/771, 17 Muharrem 1326/20 Şubat 1908.

¹³⁰ ÇŞS, 6/256/325 17 Cemazıyelevvel 1292/21 Haziran 1875.

¹³¹ ÇŞS, 7/33/53, 3 Cemaziyelahir 1293/26 Haziran 1876.

¹³² ÇŞS, 7/132/208, 10 Şevval 1294; 139/330, H. 15 Zilkade 1306; 12/71/444, 11 Safer 1313/3 Ağustos 1895.

¹³³ ÇŞS, 16/387/730, 24 Şaban 1325/2 Ekim 1907.

¹³⁴ ÇŞS, 15/210/505, 16 Cemâziyelahir 1321/9 Eylül 1903.

¹³⁵ Bu konuda çok sayıda dava kaydı bulunmaktadır bazıları için bk. ÇŞS, 12/4/1, 28 Recep 1306/30 Mart 1889; 11/152/372; 14/39/40; 14/194/496, 29 Cemazıyelevvel 1318/24 Ekim 1900; 15/185/435, H. 5 Rebiülevvel 1321/1 Haziran 1903, 16/150/249, 23 Zilkade 1323/19 Ocak 1906.

¹³⁶ ÇŞS, 13/168/342, 15 Ramazan 1315/7 Şubat 1898.

Çorum'un Çakır Mahallesi'nde ikamet etmekte olup vefat eden Ermeni Nişanyan Toros'un terekisi ise daha zengin ilişkiler ağı içermektedir. Buna göre Nişanyan'ın farklı köylerde Müslüman ahaliden yarıcı diye tabir edilen usulle ortaklıklar kurduğu görülmektedir. Mesela Turhan Köyü'nde İbişoğlu'nda, aynı köyden Mustafa'da ve bir başkasında, Kınık Köyü'nden Pat Ömer'de "*nısf(yarım) hisse*" inekleri olduğu ortakçılık yaptığı anlaşılmaktadır. Yine Ovacık köyünden Pir Molla Mehmet'te yarım hisseli kömüş ineği, aynı köyden İsmail Kethüda'da ise yarım hisseli ineği vardır. Nişanyan'ın veresiye defterinde alacakları ise ne denli geniş bir Müslüman çevreyle ticari ve ekonomik ilişkileri olduğunu açıkça göstermektedir. Nişanyan'ın veresiye defterinde Teslim köyü ahalisinden 8 ayrı kişide 1.702, Turhan Köyü'nde 9 ayrı şahısta 2.035, Kınık Köyü'nden 11 ayrı şahısta 3.252 kuruş alacağından başka Olukuzunlu, Savran, Tatar, Cevgiloğlu, Ovacık köylerinde de bazı şahıslardan alacakları olduğu görülmektedir. Tamamı Müslüman olan ahaliden alacaklarının toplamı ise 8.477 kuruşa tekabül etmektedir¹³⁷.

Bütün bunlarla birlikte Müslim ve gayrimüslim çevrelerin ortak mülklere ve işletmelere sahip oldukları da görülmektedir. Nitekim Çorum'un İsa Halife mahallesinden Sahure Hanım, Yoğunpelit Köyü'nde bulunan bahçesini aynı mahalleden Hüseyin ile Ermeni milletinden Kayserili Mihail'e müştereken 1900 kuruşa satmak üzere vekil tayininde bulunmuştur¹³⁸. Ortakların bahçeyi üreticilik yapmak ya da yatırım amacıyla aldıkları düşünülebilir. Çorum'un Hacı Nasrullah Mahallesi'nde ikamet eden Abdülhalim Efendi'nin ise Sivrihisar kazasının Sarıköy civarında bulunan krom madeni işletmesinde İstanbul Beyoğlu'nda ikamet eden Ebeoğlu Yorgaki ile ortak olduğu görülmektedir. Nitekim bir süre sonra Abdül Halim Efendi maden ile ilgili işlerin yürütülmesi hususunda ortağını vekil tayin etmek suretiyle yetkilendirmiştir.¹³⁹ Başka bir kayda göre de Ömer oğlu Osman, Merzifon'da ikamet eden Gabril ile bir değirmen işletmesine ortak olmuşlardır.¹⁴⁰ Bu ortaklıkların devlet memurlarıyla da olabildiği görülmektedir. Nitekim Çorum'un Tepecik Mahallesi'nden gümrük memuru Süleyman Efendi ortağı olduğu anlaşılan Agob'da 2.288 kuruş alacağı olduğu iddiasıyla dava açmış, mahkemece haklı görülerek paranın kendisine ödenmesine karar verilmiştir¹⁴¹. Bütün bu bilgilerden bahçecilikten, hayvancılığa, ortak işletmelere, alım satma, borç

¹³⁷ ÇŞS, 236/574, 19 Şevval 1321/8 Ocak 1904.

¹³⁸ ÇŞS, 10/ 316/467, 20 Ramazan 1302/3 Temmuz 1885; ÇŞS, 4/259/684 27 Muharrem 1289.

¹³⁹ ÇŞS, 16/410/771, 17 Muharrem 1326/20 Şubat 1908.

¹⁴⁰ ÇŞS, 4/280/719, 12 Rebiülevvel 1289/20 Mayıs 1872.

¹⁴¹ ÇŞS, 4/105/275.

alış verişine, ev, dükkân kiracılığına ya da sahipliğine kadar her türlü sosyal, ekonomik ve ticari ilişkinin Müslim-gayrimüslim çevreler arasında oldukça gelişmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Çorum'da ikamet eden gayrimüslimlerin çevreyle olan sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkilerinin mahiyetini ortaya koyması açısından yaşadıkları mahallere dağılımları da önem arz etmektedir. Daha çok aynı dinden birbirlerini tanıyan ve kefil olan insanların bir arada oldukları Osmanlı mahalle yapısı Çorum'a sonradan gelen gayrimüslim nüfus söz konusu olduğunda biraz daha farklı kozmopolit bir yerleşim şekli doğurmuş görünmektedir.¹⁴² Mesela kayıtlara yansıdığı ve görülebildiği kadarıyla Ermenilerin Çorum'da bulunan elli mahalle¹⁴³ içerisinde en çok bulunduğu mahalleler Atçı Ali Evveli/Accel-i Evveli, Çakır ve Kubbeli mahalleleriydi. Bununla birlikte çoğunluğu Ermeni, daha azı Rum, az sayıda da Katolik ve Protestan olmak üzere gayrimüslimlerin Ümit Halife, Pazar, Şeyh Eyüp, Hacı Yusuf, Sofular, Sağrıçı, Accel-i Sâni/Atçı Ali Sani, Çömlekçi mahallelerinde ikamet ettikleri görülmektedir. Bunlardan büyük kısmının sürekli ikamet eden, bir kısmının ise kiracı, misafir pozisyonunda oldukları anlaşılmaktadır. Çorum merkezde görüldüğü üzere gayrimüslimler çok sayıda mahalleye yayılmıştır. Bu kayıtların varlığından bu mahallelerde daha fazla gayrimüslim nüfusun yaşadığını kestirmek güç değildir. Bu durum onların şehir içerisinde gettolaşmış bir şekilde sadece belli yerlerde yaşamadıklarını göstermesi açısından önemlidir. Buradan hareketle gayrimüslimlerin Müslüman toplumla olan ilişkilerinin, ticari ve ekonomik olmaktan öte aynı mahalleyi paylaşan, komşuluk ilişkilerine yani, güçlü sosyal ve kültürel ilişkilere olanak sağlayan mahiyette olduğu söylenebilir.

Çorum ile sıkı ticari ilişkileri bulunan tüccar gayrimüslimlerin Çorum'da sürekli ikamet etmeseler bile kendi milletlerinden olan tanıdıklarının bulunduğu bir köy ya da mahallede misafir olarak veya hanlarda, odalarda¹⁴⁴ geçici olarak kaldıkları da görülmektedir. Bu durum hem şehrin ticari potansiyeline, hem gayrimüslimlerin gündelik yaşamda karşılaştıkları mesken sorununu çözme biçimine hem de şehirdeki Rum ve Ermeni sayısının sürekli ikamet edenden her zaman için daha fazla olduğuna işaret etmektedir. Mesela *Yozgat'ın Köseoğlu Mahallesi'nden olup, Çorum'un Kubbeli Mahallesi'nde misafir olan Ermeni milletinden Bekliyân Aleksân, Yozgat'taki evinin satış işlemlerinin takibi*

¹⁴² Korkmaz, *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 84.

¹⁴³ Korkmaz, *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, 85.

¹⁴⁴ Kayseri'nin Talas köyünden olup ticaret için Çorum'daki Veli Paşa Hanı'nda kiracı olarak sakin iken ölen Ermeni Mihâl hakkında bk. ÇŞS, 9/187/303, 20 Rebiülahir 1300/28 Şubat 1883.

*için vekil tayin ederken görülmektedir*¹⁴⁵. Mısırlıoğlu Karabet de Akdere köyünde ticaret için kalmakta bu arada aynı köyden Karavelioğlu İsmail Kethüda ve başkalarına karşı alacak davası açmak üzere dava vekili tayin ederek işleri hal yoluna koymaya çalışmaktadır¹⁴⁶. Öyle ki bu misafirliklerin zaman zaman uzayabildiği hastalık ve ölüme yakalananların dahi olabildiği anlaşılmaktadır. Mesela Kayseri'nin Germir Köyü'nden olup Çorum'un Accel-i Evveli Mahallesi'nde Sünbüloğlu Gabriel'in evinde ikamet eden Tüccar Asabet'in torunu Oseb bu esnada ölmüş terekesinin müzayede ile satılma ve taksim işlemleri de Çorum'da yapılmıştır¹⁴⁷.

Ancak bu denli yaygın ve gelişmiş olan sosyal ve ekonomik ilişkiler içerisinde doğal olarak birtakım anlaşmazlıkların ve arızı durumların yaşanması kaçınılmazdı. Yaşanan sorunlar daha çok alacak verecek meselelerinden kaynaklanmaktaydı. Bu alacaklar nakit ya da mal cinsinden olabilirdi. Mesela Gülabibey Mahallesi'nden İbrahim, Çöplü Mahallesi'nden Sabuncuoğlu Osman Ağa ile Kubbeli Mahallesi'nden Ermeni Zavur oğlu Abraham aleyhine açtığı bir çift camus alacak davasında muhtemelen taraflar kamusal alan dışında anlaşmış, İbrahim Bey davasından vazgeçerek zimmetlerini ibra etmiştir.¹⁴⁸

Zaman zaman da borçlu şahısların ölümüyle mağdur olan alacaklıların meseleyi mahkemeye taşıdıkları ve ölen kişinin mirası üzerinden bu meblağın tahsilini sağlamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Turfoğlu Mustafa'nın, Ermeni Kalaycıoğlu Mıgırdıç'ta olan alacağıyla ilgili dava bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre Mıgırdıç Efendi'nin, Mustafa Efendi'den 6.159 kuruş "*iktirâz ve kabz ve umûruna sarf*" ettiği ondan alacaklı olduğu görülmektedir. Dahası davanın seyrinde birlikte ticaret yaptıkları da anlaşılan bu iki şahsın, Amasya tüccarından olup *gâib* Uncu Kigork oğlu Adam'ın "*malından ve yedinden seviyyen iştirâ ve kabz eyledikleri*" toplam 8000 kuruş müşterek borçları olduğu ortaya çıkmıştır. Mustafa Efendi, vekili aracılığıyla takip ettiği alacak davasında Mıgırdıç Efendi'nin "*kezâlik sağlığında ve kemâl-i akl ve sıhhatinde*" 6159 kuruş olan borcunu "*kendi dükkânında mahzar-ı şühûdda tay'ân ve kat'iyyen ikrâr ve işhâd*" ettiğini belirterek şahitlerle desteklenerek mahkemenin seyrini değiştirecek önemli bir argüman sunmuştur. Nihayet mahkeme söz konusu 6.159 kuruşluk meblağın Mıgırdıç

¹⁴⁵ ÇŞS, 15/205/489, 21 Cemazıyelevvel 1321/15 Ağustos 1903.

¹⁴⁶ ÇŞS, 13/200/416, 21 Zilhicce 1325/25 Ocak 1908.

¹⁴⁷ ÇŞS, 10/42/53, 12 Rebiülevvel 1301/11 Ocak 1884.

¹⁴⁸ ÇŞS, 9/111/171, 12 Cemazıyelevvel 1299/1 Nisan 1882.

Efendi'nin varisleri olan Asuman ve Agob tarafından kendilerine intikal eden terekeden Mustafa Efendi'ye vermelerine hükmetmiştir¹⁴⁹.

Bazen de işin içerisine dolandırıcılık gibi istenmeyen hususlar girmiştir. Mesela Kayserili Ermeni Tüccar Turapoğlu Artin, Çorumlu Karaömeroğlu Mustafa'dan bir karasığır ineği satın almış ancak ineğin bir başkasına ait olduğunun anlaşılmasıyla olay mahkemelik olmuştur. Mahkeme Artin'den ineği alarak asıl sahibine teslim edince o da kendisini dolandıran Mustafa aleyhine ödediği paranın geri iadesi için dava açmış nihayet taraflar 142 buçuk kuruş üzerinde anlaşmaya varmışlardır¹⁵⁰.

Gayrimüslimlerin Müslüman toplumla olan sosyo-ekonomik ilişkilerinde vergi gibi resmi kanallar üzerinden de münasebet içerisinde olabildikleri görülmektedir. Mesela onların ahaliden toplanan vergilerin mültezimi oldukları da görülmektedir. Bu durum da işveren-işçi ilişkisi, ücretler, ücretlerin ödemesi gibi hususlarda da yer yer sorunlar yaşanmasına yol açmıştır. Mesela Karasar köyünden Nebioğlu Hasan Kethüda ve diğer köylüler, buğday nakil ücretinden dolayı H. 1278/M. 1861-62 senesinde köyün aşar mültezimi olan Artin oğlu Andriyas aleyhine dava açmışlardır. Mahkeme köylüleri haklı gö-rerek ücretlerinin tahsiline karar vermiştir.¹⁵¹ Alaca Kasabası sakinlerinden ve Ardahan muhacirlerinden olan İbrahim'in Eğridere mevkiinde misafir olarak bulunan Ermeni Keşişyan Ağcayos'da "hayvanât rüsumatından" 2375 kuruş alacağı olduğu iddiasıyla açtığı dava ise tersi durumların olabildiğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁵²

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimler, sistemin asli unsurlarından kabul edilmiş olup zımmî hukuk çerçevesinde özgün kimlikleriyle sosyal ve içtimai yapıya entegre olmuşlardır. Bununla birlikte gayrimüslim tebaa özel hukuk alanında kendilerine sağlanan özerkliğe rağmen yer yer miras, boşanma, vesayet, vb. özel hukuki konularda şer'iyeye mahkemesine müracaat etmekten imtina etmemişlerdir. Bundan başka onların kamusal alanla ve Müslüman çevrelerle yaşadıkları vekâlet, ticaret, alım-satım, alacak-verecek, anlaşmazlık, çatışma vb. hemen her alandaki davalarının da kadı mahkemesinde görülmesi gayrimüslimlerin çevreyle olan ilişkilerinin ortaya konulmasında söz konusu mahkeme kayıtlarını bir kez daha önemli kılmıştır.

¹⁴⁹ ÇŞS, 6/256/325, 17 Cemazıyelevvel 292/21 Haziran 1875; Benzer kararlar için bk. ÇŞS, 9/71/112; ÇŞS, 3/163/30.

¹⁵⁰ ÇŞS, 5/29/54, 3 Şaban 1289/6 Ekim 1872.

¹⁵¹ ÇŞS, 3/202/396, 16 Rebiülevvel 1284/18 Temmuz 1867.

¹⁵² ÇŞS, 12/274/1429, 15 Şevval 1313/9 Mart 1898.

Şer'iyeye sicilleri bu perspektiften ele alınan Çorum'da arşiv kayıtlarına göre 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar gayrimüslim tebaa yaşamamakta olup tamamıyla Müslüman Türklerin yaşadığı bir şehir hüviyeti taşımıştır. Çorum'un demografik yapısının çeşitlenmesinde, kozmopolit bir imparatorluk şehrine dönüşmesinde özellikle Sanayi İnkılabı sonrası yaşanan gelişmeler etkili olmuştur. Zira Sanayi İnkılabı ardından Avrupa'nın zahire ve gıda ihtiyacı artmış, İç Anadolu Bölgesi emtiasının Çorum üzerinden Samsun limanına taşınmasına bağlı olarak da şehirde özellikle ticaret ve esnaflıkla uğraşan başta Ermeni, ikincil olarak Rum sonra da Protestan ve Katolik nüfus ortaya çıkmaya başlamıştır. Nihayet 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artarak devam eden ve asrın son çeyreğinde had safhaya ulaştığı anlaşılan bu göçler sayesinde Çorum, hem Müslim-gayrimüslim tebaanın birlikte yaşadığı bir şehre hem de orta ölçekli bir ticaret kentine dönüşmüştür.

Gayrimüslimlerin, şehrin belli bölgelerinde gettolaşmış bir şekilde değil de farklı mahallelere dağılmak suretiyle yerleşmeleri, gerek kamusal alanla gerekse Müslüman toplumla komşuluğa dayalı sıkı, canlı, dinamik sosyal, ekonomik ve kültürel ilişkiler geliştirmelerinde etkili olmuştur. Nitekim başta Ermeniler olmak üzere bu süreçte gayrimüslimlerin Müslüman çevrelerle vakıflar, ihtida meselesi, ibadethane yerlerinin tespiti ve inşası, evlilik gibi konularda idari, hukuki, adli, sosyal ve kültürel boyutlu uzlaşmadan çatışmaya kadar varan bir takım ilişkiler içinde oldukları görülmüştür. Söz konusu gayrimüslim çevreler bundan başka hayvancılıktan, arazi, bağ, bahçe, işletme ortaklığına, ev ve dükkân sahipliğinden kiracılığa, alacak verecek meselesine kadar soysal ve ekonomik hayatta Müslüman toplumla çok güçlü ilişkiler geliştirmişlerdir. Müslim ve gayrimüslim tebaa arasında bilinirlik, güven ve sadakate dayanan vekâlet vermek suretiyle bir şahsın bir başkasını kadı huzurunda hukuken yetkilendirmesi işleminin kayıtlarda çift taraflı şekilde bir hayli bulunması ilişkilerin sıcaklığı ve güvenilirliğini açıkça ortaya koymuştur. Yine şahitlik ve şühûdü'l-hâl müesseseleri aracılığıyla da önyargısız bir şekilde Müslim ve gayrimüslim çevrelerin mahkemede birlikte yer almaları da ayrıca önemli bir husustur.

Sonuç olarak bu çalışma, daha çok idari, adli ve hukuki yönleriyle değerlendirilen şer'iyeye mahkemesi tutanaklarını, gayrimüslimlerin gerek kamusal alanla gerekse Müslüman toplumla olan ilişkilerinin çeşitliliği ve derinliğini ortaya koymak amacıyla farklı bir perspektiften değerlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Çorum özelinde dikkatlere sunduğu veriler, Osmanlı toplumunda farklı çevrelerin gündelik hayattaki ilişkilerine dair söz konusu kayıtlar üzerinden daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu ortaya koymuştur.

Kaynakça

- 387 Numaralı *Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman Ve Rûm Defteri* (937/1530), II, (Haz. Ahmet Özkılınç, Ali Coşkun, vd.), Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nr. 36, Ankara 1997, s. XIII.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*. haz. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*. haz. Ahmet Hazarfen. 1 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Alkan, Mustafa. "Osmanlı'da Millet Sistemi". *Emperyalizm Ve Ermeni Meselesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Mustafa Sıtkı Bilgin, Mehmet Seyfettin Erol vd.. 85-92. ESAM, Aralık 2015.
- Apaydın, H. Yunus. "Kefalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/167-177. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aybakan, Bilal. "Vekâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/1-6. İstanbul: TDV Yayınları 2013
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Defterleri [A. MKT. UM.]*. No. 451/85, 17 Recep 1277/29 Ocak 1861; No. 496 /7, 25 Safer 1278/1 Eylül 1861.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezareti Hukuk Kalemi Evrakı [DH. H.]*. No. 11/60/3-1, 18 Muharrem 1331/ 28 Aralık 1912.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezareti Şifre Kalemi Evrakı [DH. ŞFR.]*. No. 219/69, 16 Şevval 1313/31 Mart 1896.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezareti Kalemi Evrakı [DH. TMIK. M.]*. No. 46/74, 7 Şaban 1315/1 Ocak 1898.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mektubî Kalemi Belgeleri [HR. MKT.]*. No. 141/19, H 25 Recep 1272/1 Nisan 1856.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ Riyaseti Defterleri [MVL.]*. No. 602/80, 17 Safer 1277/4 Eylül 1860; No. 747/1, 5 Zilkade 1283/11 Mart 1867.
- Buğra Ekinci, Ekrem. "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü". *Belleten* 65/244 (2002), 959-1005.
- Bulduk, Üçler. "16.Yüzyılda Çorum Sancığı II (Dirlikler)". *OTAM* 6 (1995), 39-50.
- Çanlı, Mehmet. *Ankara, Kastamonu, Sivas Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum (1869-1908)*. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayını, 2013.
- Çorum Şer'ıye Sicilleri Kataloqları* (ÇŞS). yayına haz. Çorum Kent Arşivi. C. 1, 2, Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2009.
- Çorum Şer'ıye Sicilleri*(ÇŞS). (Çorum Belediyesi, Çorum Şer'ıyye Sicilleri Transkripsiyon Projesi kapsamında Türk Arşivciler Derneği'nin katkılarıyla transkripsiyonu yapılan H. 1255-1327(1839-1911) Tarihlerini içeren 1-16. Defterlerden istifade edilmiştir). Çorum: Çorum Belediyesi Kent Arşivi, 2009. (Kullanılan kayıtların alındığı defter, sayfa ve hüküm sayıları bu sırayla metin içerisinde verilmiştir).
- Dernschwam, Hans. *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*. çev. Yaşar Önen. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Erkan, Nevzat. "18. Yüzyılın İlk Yarısı Üsküdar Sicillerine Göre Müslim-Gayrimüslim İlişkileri-

- nin Hukukî Boyutu". *İHYA Uluslararası İslami Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015), 48-79.
- Faroqhi, Sureyya. *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*. çev. Neyyir Berktaş. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- H.984 (M.1576/1577) *Tarihli ve TKG.KK.TTd.54 Numaralı Defter-i Mufasssal-ı Liva-i Çorum*, yayına haz. Mustafa Engin, Murat Alandağlı). Ankara: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, Arşiv Dairesi Başkanlığı, Yayın Nr. 8, 2014.
- Kara, Adem. "XIX Yüzyılda Osmanlı Anadolusunda Ermeni Toplum Yaşantısı: Çorum ve Antakya Karşılaştırmalı Örnekleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/6 (December 2012), 303-311.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Kayar, Gürcan - Yurtseven, Yılmaz. "Osmanlı Muhakeme Hukukunda Şühûdü'l-hâl". *Akdeniz Üniv. Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2018), 57-77.
- Korkmaz, Şerif. *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı (Tanzimat-II. Meşrutiyet)*. Çorum: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.
- Konan, Belkis. "Gayri müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme". *AÜHFD* 64/1 (2015), 171-193.
- Köse, Murtaza. "İslam Hukukunda Temsil Kavramı Ve vekâlet -Temsil İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008), 223-246.
- Kundakçı, Sibel Kavaklı. "Osmanlı Mahkemesi: Trabzon Örneğinde (1557-1558)". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 27 (Güz 2019), 43-72.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Devleti'nde Kadı*, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet. "Gayri müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/418-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Samur, Sabahattin, "Kudüs Şer'i Mahkeme Sicilleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 313-322 (Bu makale, Kamil Cemil el-Aseli'nin, Vesaik Mukaddesiyye Tarihiyye (II, Amman 1983) adlı kitabının I. cildinden bir bölümün çevirisidir).
- Şahin, Gamze Nur. *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Hukuki Durumu*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Şahin, Hacı Haldun. *Çorum Nüfus Defterleri (1844)*. haz. İrfan Yiğit. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayını, 2012.
- Şentürk, Mustafa. "Tefsîr Literatüründe Müslüman Kadınların Ehl-i Kitâb Erkekleri İle Evlenme(Me)leri Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 65-108.
- Turan, Ömer. "Çorum'da Ermeniler ve Ermeni Tehciri". *Yeni Türkiye* 60 (2014), 1-16.
- Yurtseven, Yılmaz. "İslam-Osmanlı Muhakeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi" *YBHD* 3/2 (2018), 85-139.
- Kayseri Valiliği resmi sitesi: <http://www.kayseri.gov.tr/germirkonaklar>
- Talas Belediyesi resmi sitesi: <https://talas.bel.tr/tr/talas/talas-tarihi>

ALİŞVERİŞ MERKEZİ MESCİTLERİNE GELEN KADINLARIN TÜKETİM VE DİN ALGISI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

**A QUALITATIVE RESEARCH ON CONSUMPTION AND RELIGION PERCEPTIONS OF
WOMEN WHO VISIT PRAYER ROOMS IN SHOPPING MALLS**

MERVE BOZOĞLU

Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
Marmara University, Institute of Social Sciences, De-
partment of Psychology of Religion, İstanbul, Turkey

bozoglumerve@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5804-1110

SEVDE DÜZGÜNER

Dr. Öğr.Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
Marmara University, Faculty of Theology, Department of
Psychology of Religion, İstanbul, Turkey

sevdeduzguner@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-3210-6972

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
15 Ağustos 2020	15 August 2020
Kabul Tarihi	Accepted
11 Kasım 2020	11 November 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.781017>

ATIF/CITE AS:

Bozoğlu, Merve; Düzgüner, Sevde, "Alışveriş Merkezi Mescidlerine Gelen Kadınların Tüketim ve Din Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma", [A Qualitative Research on Consumption and Religion Perceptions of Women who visit Prayer Rooms in Shopping Malls], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (Aralık 2020), s. 1085-1126.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey. All rights reserved.



A Qualitative Research on Consumption and Religion Perceptions of Women who Visit Prayer Rooms in Shopping Malls¹

Abstract

Consumption is a phenomenon that has a big area in human life. And religion is a phenomenon that affects human's actions. Therefore, it is inevitable that they affect each other. Their relationship has been a subject to the field of sociology of religion. Considering the psychological aspect of consumption, there is also a need for studies in the field of psychology of religion. This study is expected to contribute to filling this gap in the literature.

In this study, it is aimed to determine the perceptions of consumption and religion and to analyze their relationship in detail. In order to do this, interviews with those who visit the prayer rooms in shopping malls and field observations are applied.

The research is a phenomenological research. In order to measure the consumption and religious perceptions, observations were made in the field as well as semi-structured interviews. 33 women who came to the prayer mall of Akasya AVM between the start of the noon prayer and the evening prayer on March 16-17, 2019, and March 23-24, 2019 were interviewed. Content analysis was applied to the interview texts and observation notes. The validity and reliability are provided by blind coding, expert review, and direct quotes.

The purposes of participants to go to shopping malls is shopping (%90), meeting with friends (%30), watching a movie (%18), wandering/killing time (%15), eating/drinking (%12), cultural and artistic activities (%6), discount (%3) and prayer hall (%3).

The result of the questions about the waste of time and the time spent in the shopping mall indicates the value attributed to time in the eyes of the participants, and also shows that individuals may fail against the enchantment strategies of the shopping mall unless they are careful enough. Findings regarding wasting money in the shopping mall were similar to wasting time. It is found that the participants use religious mechanisms to avoid from both types of wasting. This means that the participants are aware of their religious responsibility for wasting time and money. However, they confess that they cannot be successful on this all the time.

Although secular special day concepts and celebrations held in the shop-

¹ This article is extracted from master thesis.

ping malls such as valentine day, new year's eve, etc. have a negative meaning for most of the participants, the majority of the participants states that they are obliged to stay with the short-term reactions towards the shopping malls, and the majority of the participants states that they have no alternative. On the other hand, there are two types of attitudes towards the concepts or activities held on religious special days: (1) criticizing these activities with the thought that they will serve capitalism and (2) supporting them claiming that they will increase the visibility of the religion in social life.

Religious sensitivities during shopping are of great importance among participants. It has been observed that religious sensitivity in food shopping is at the top and it is also effective on clothing shopping to a large extent.

When a prayer performed in the prayer hall of a shopping mall is compared with other prayers, three types of thoughts have emerged: (1)that the environment does not affect the feeling of prayer, (2)it feels more special when time is allocated between activities such as shopping and wandering, and (3) it negatively affects the feelings during the prayer because of the negative earthly environment.

According to the results obtained from the research, it can be said that for most of the participants their expressions of consumption are based on religious grounds and references. Religion maintains its determining and indispensable position for Muslim individuals during consumption, as in all areas of life. Generally, individuals accept modern phenomenon so long as it corresponds with their own religious values.

Keywords: Psychology of Religion, Consumption, Perception, Shopping Mall, Prayer Room.

Alışveriş Merkezi Mescitlerine Gelen Kadınların Tüketim ve Din Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma²

Öz

Tüketim insan yaşamında büyük yeri olan bir gerçek, din ise insan yaşamının tamamını etkileyen bir olgudur. Dolayısıyla birbirlerini etkilemeleri kaçınılmazdır. Tüketim ve din ilişkisi din sosyolojisi alanında çalışmalara konu olmuştur. Tüketimin psikolojik yönü düşünüldüğünde, din psikolojisi alanında yapılacak çalışmalara da ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın, literatürdeki bu boşluğu doldurmaya bir katkı sunması beklenmektedir.

² Bu çalışma yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Çalışmada, alışveriş meşitlerine gelen kadınlarla mülakat ve alanda gözlem yapılmıştır. Çalışmanın amacı, katılımcıların tüketim ve din algılarını tespit etmek ve bu ilişkiyi ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaktır.

Araştırmamızın deseni fenomenoloji (olgubilim) desenidir. Tüketim ve din algılarını ölçmek amacıyla alanda gözlemler yapılmış ve katılımcılara yarı yapılandırılmış mülakat soruları yöneltilmiştir. Çalışmamız 16-17 Mart 2019 ve 23-24 Mart 2019 tarihlerinde öğle namazı başlangıç vakti ile akşam namazı başlangıç vakti arasındaki süre içerisinde Akasya AVM meşitinde bulunmuş olan 33 kadın katılımcıyla gerçekleştirilmiştir. Yapılan mülakatlara içerik analizi uygulanmıştır. Güvenirlik ve geçerlilik aşaması, iki farklı kodlayıcının kodlarının karşılaştırılması, uzman incelemesi ve doğrudan alıntılarla desteklenmiştir.

Katılımcıların AVM'ye gitme amaçları alışveriş (%90), arkadaşlarla buluşma (%30), sinema (%18), gezme-zaman geçirme (%15), yeme-içme (%12), kültür-sanat faaliyetleri (%6), indirim (%3), meşit (%3) şeklinde bulunmuştur.

AVM'de geçirilen zaman ve zaman israfı olgusuna yönelik sorular neticesinde bulgular katılımcılar nezdinde zaman olgusuna verilen değeri gösterirken, yeteri kadar dikkatli olunmadığı sürece ne kadar planlı olursa olsun bireylerin AVM'nin büyüleme stratejileri karşısında başarısız kalabileceğini de göstermektedir. AVM'de maddî israfa dair bulgular da benzer şekilde kendini göstermiştir. Gerek zaman israfı gerekse maddî israfa telafi için dinî mekânizmaları kullanmaları, katılımcılar nezdinde zaman israfı ve maddî israfın bireye dinî bir sorumluluk yüklediğinin bilincinde olduğunu göstermektedir.

AVM'lerde yapılan sevgililer günü, yılbaşı gibi seküler özel gün konsept ve kutlamaları çoğu katılımcı için olumsuz anlam ifade etmekle birlikte, AVM'lere karşı tutumda kısa vadeli tepkiler verilmesi ile kalınup, katılımcıların büyük çoğunluğu alternatifi olmadığını belirttikleri bu mekânlara mecbur olduklarını belirtmişlerdir. Buna karşı dinî özel günlerde yapılan konsept veya etkinliklerin etkisine karşı iki tip tutum söz konusu olmuştur. Bu etkinliklerin kapitalizme hizmet amacıyla yapılacağı düşünülmesi ile dinî olanın görünürlüğünü artıracığı düşüncesiyle desteklenmesi bu bağlamda tutumu etkileyen düşüncelerdir.

Alışverişte dinî hassasiyetler, katılımcılar arasında büyük önem taşımaktadır. Gıda alışverişlerinde hat safhada olan dinî hassasiyetle yaklaşımın kıyafet alışverişinde de büyük oranda etkili olduğu görülmüştür.

AVM mescidinde kılınan namazın diğer namazlarla kıyaslanması durumunda ise ortamın namazın duygusunu etkilemediği, tüketim ve gezme gibi faaliyetler arasında vakit ayrıldığında daha özel hissettirdiği ve olumsuz ortam içerisinde olduğu için namaz kılanı olumsuz etkilediği olmak üzere üç tür düşünce ortaya çıkmıştır.

Çalışmadan elde edilen sonuca göre katılımcıların tüketim davranışlarına yönelik ifadelerinin dinî bir zeminde bulunduğu ve dinî referanslara dayandığı söylenebilir. Din, hayatın her alanında olduğu gibi tüketim esnasında da Müslüman birey için belirleyici ve vazgeçilmez konumunu korumaktadır. Genellikle bireyler, dinî değerleriyle çelişmediği sürece modern olguları kabul etmekten çekinmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Tüketim, Algı, AVM, Mescit.

Giriş

Tüketim olgusu, ilk insandan itibaren insanlık tarihi boyunca var olan bir olgudur. İnsanın doğumuyla başlayıp ölümüyle sona eren bir süreç olarak değerlendirilebilir. Ancak tüketim konusunun kitlesel düzeyde etkili olan sosyolojik bir olgu olması gerekçesiyle akademik açıdan ele alınmaya başlanması 1980'lere denk gelmektedir.³ Klasik modern dönemde sanayileşmenin etkisiyle üretim ön plana çıktığından dolayı daha çok üretimle ilgilenen düşüncüler, postmodern dönemde tüketim olgusu üzerine yönelmişlerdir.⁴

Tüketim genel olarak "belirli bir ihtiyacımızı tatmin etmek için bir ürün ya da hizmeti edinme, sahiplenme, kullanma ve yok etme", tüketici ise "bu eylemi yapan birey" şeklinde tanımlanabilir.⁵ Tüketim genel tanımından hareketle nesnelere yönelik bir eylem gibi düşünülse de zaman, mekân, enerji hatta insan ve değerler dahi tüketimin konusu olabilmektedir.

Postmodern dönemde tüketimin öne çıkan en belirgin özelliklerinden biri tüketim kültürünün ürettiği yapay ihtiyaçlara yönelik bir tüketim anlayışının benimsenmesidir. İnsanları, ihtiyaç duymadıkları halde daha fazla tüketim yapmaları için kendilerine sunulan yapay ihtiyaçlara ikna ederken, tüketim kültürünün dayandığı temel argüman mutluluk vaadidir. Fromm'a göre⁶ olmak yönelimli değil sahip olmak yönelimli olan insan, bir şeylere sahip oldu-

³ Cengiz Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi* (İstanbul: Birey Yayınları, 2006), 6-12.

⁴ Burcu Özcan, "Hedonizm ve Kimlik Temeline Dayalı Postmodern Tüketim Yaklaşımı", *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 35 (Eylül 2011), 132.

⁵ Odabaşı - Barış, *Tüketici Davranışı*, 4,6.

⁶ Eric Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları, 2003), 52.

ğu müddetçe mutlu ve özgür olacağına inanmaktadır. Tüketim kültürü ise ona tüketim ile mutluluk ve özgürlük vad ederek bu inancını gerçekleştirebileceği sanrısını vermektedir. Ancak sözü geçen bu mutluluk geçici ve kararsız olan⁷ haz temelli mutluluktur ve tıpkı oluşumuna sebep olan tüketim nesnesinin tükenmesi gibi kısa sürede tükenip yok olması kaçınılmazdır. Tüketilen her şey tüketildiği andan itibaren bireyde tatminsizlik oluşturmaya başlamaktadır.⁸ Tekrar mutlu olmak için tüketim kültürünün sunduğu bir sonraki nesneye yönelen insan, bu şekilde mutluluğunu daima ötelemektedir ve hayatı mutluluk peşinde koşmakla geçmektedir.⁹ Bu sonsuz döngü içerisinde bocalayan insan, kendini “Ben sahip olduğum ve tükettiğim şeyler dışında bir hiçim” biçiminde tanımlamaya başlamaktadır.¹⁰ Bu bağlamda psikolojik bir rahatsızlık olarak alışveriş bağımlılığı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte tüketim esnasında kendi isteklerini ve arzularını kontrol edemeyen bir insanın özgür olduğu da iddia edilemez.¹¹ Bireyin tüketim nesnesini satın alabilmek için harcadığı emek ve zaman göz önünde bulundurulduğunda değil özgür olmak, bir nevi “tüketim köleliği”nden bahsedilmelidir.¹²

Postmodern dönemde tüketimin öne çıkan bir diğer belirgin özelliği ise; ürünün kendisinin değil, tüketici için ifade ettiği anlamın, diğer bir deyişle marka değerinin tüketimi olan *sembollerin tüketimidir*. Malların tüketiminde yarar işlevi yerine göstergelerinin ön plana çıkması, postmodern tüketim kültürünü tanımlayan en önemli göstergelerden biridir.¹³ Debord “metaların toplumsal yaşamı tümüyle işgal etmeyi başardığı” toplumu “gösteri toplumu” olarak adlandırmıştır.¹⁴ Bu toplumda görülebilir olan tek şey metalar ve onlarla kurulan ilişkidir. Jameson, hiçbir toplumun tüketim toplumu kadar gös-

⁷ Michael Utsch, “Pozitif Psikolojiden Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevi Yardım Uygulamaları”, çev. Abdülkerim Bahadır, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (Şubat 2008), 171-172.

⁸ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 52.

⁹ İsmail Demirezen, “Farklı Bakış 116. Bölüm: Tüketim Toplumu ve Kanaat Kültürü”, *YouTube* (31 Ekim 2018), 00:28:35-00:29:05.

¹⁰ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 52.

¹¹ Ali Ayten, “Farklı Bakış 116. Bölüm: Tüketim Toplumu ve Kanaat Kültürü”, *YouTube* (31 Ekim 2018), 01:04:15-01:04:28.

¹² Demirezen, “Farklı Bakış 116. Bölüm: Tüketim Toplumu ve Kanaat Kültürü”, 01:06:28-01:07:00.

¹³ Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, çev. Vasıf Erenus (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997), 83.

¹⁴ Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Okşan Taşkent - Ayşen Ekmekçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 42.

terge ve imajlarla dolu olmadığını belirtir.¹⁵ Postmodern tüketim kültüründe mallar, kültürel sınıflama araçları olarak sembolik anlamlar taşımaktadır.¹⁶

Tüketicinin satın alma davranışına sosyokültürel, psikolojik ve demografik bazı faktörler etki etmektedir.¹⁷ Demografik faktörler yaş, cinsiyet, ekonomik durum, eğitim gibi dönüşüme açık olmayan özelliklerdir. Aile, danışma grubu, sosyal sınıf ve kültürü içeren sosyokültürel faktörlerin ise kısa vadede dönüşümü mümkün değildir. Bu sebeple tüketim kültürü satın almaya etki eden psikolojik faktörler (öğrenme, motivasyon, algılama, kişilik ve yaşam biçimi, tutum ve inançlar) üzerinde yoğunlaşıp tüketiciyi yönlendirme faaliyetlerinde bulunur. Reklamlar bu işlevi yerine getirmede başı çekerken¹⁸ alışveriş merkezleri (AVM) de bu anlamda önemli bir işleve sahiptir.

Gruen'in çağdaş kent içerisinde sadece tüketim ihtiyacını karşılamaktan öte sosyal ve kültürel anlamda da hizmet etmesini öngördüğü alışveriş merkezleri¹⁹ bugün; çok çeşitli kitlelere hitap eden mağaza çeşitliliğinin yanı sıra kent hayatının içerdiği çok çeşitli hizmetler sunarak kendi içerisinde bir kent simülasyonu²⁰ oluşturmakta ve tüketiciyi buraya çekerek ilk adımı atmaktadır. İkinci adım ise tüketicinin içeride planladığından daha uzun süre kalıp daha fazla tüketim yapmasını sağlamaktır. Ritzer, bunun için yapılan çalışmaları ifade etmek üzere Weber'in 'büyüleme' kavramına başvurur²¹. Tüketiciyi büyülemenin gerçekleşmesi için koku, ses, ışık, havalandırma ve çeşitli görsel ve davranışsal unsurlar gibi en küçük detaylar dahi atlanmadan titizlikle araştırılıp geliştirilmiş stratejiler uygulamaya konulur.

Yapılan literatür taraması sonucu tüketim olgusunu ele alan ekonomi, maliye, iktisat, işletme, reklamcılık, radyo tv, sosyoloji gibi çeşitli alanlarda akademik çalışmalara ulaşılmıştır. Benzer şekilde alanımızla yakından bağ-

¹⁵ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 45.

¹⁶ Yanıklar, *Tüketim Sosyolojisi*, 135.

¹⁷ Edip Örcü - Savaş Tavşancı, "Gıda Ürünlerinde Tüketicinin Satın Alma Eğilimini Etkileyen Faktörler ve Paketleme", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (Eylül 2001), 2-3.

¹⁸ Müge Elden vd., *Şimdi Reklamlar* (İstanbul: İletişim Yayınları., 2008), 68-69.

¹⁹ Filiz Atsever, *Kentsel Gelişme ve Alışveriş Merkezleri* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 91.

²⁰ Mustafa Kemal Şan vd., "Kentlerin Yeni Tüketim Mabetleri: Alışveriş Merkezleri". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3 / 5 (Haziran 2017), 161.

²¹ George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Funda Payzın (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 21.

lantılı din sosyolojisi alanında da çeşitli çalışmalar vardır.²² Tüketicinin psikolojik yönü düşünüldüğünde, din psikolojisi alanında da çalışmalara ihtiyaç olduğu görülmektedir. Ancak konu sosyolojik açıdan ele alınmış olsa da din psikolojisi alanı için aynı şey söylenemez. Bu anlamda, çalışmamızın alanda hem bir boşluğu doldurması hem de yeni araştırmalara kapı açması beklenmektedir.

Araştırmanın başlıca soruları şu şekilde ifade edilebilir:

1. Katılımcıların AVM'lere gitme motivasyonları nelerdir?
2. Alışverişte yapılan zaman israfı ve maddî israfın katılımcılardaki karşılığı din ile ilişkili midir?
3. AVM'lerin dinî konulardaki hizmet ve tutumlarının katılımcıların AVM tutumunda etkisi var mıdır?
4. Katılımcılar alışveriş sonrası hangi duygulara sahip olmaktadırlar?
5. Katılımcılar için marka ne ifade etmektedir? Tesettür markalarına yönelik tutumları nasıldır?
6. Katılımcıların tüketim davranışlarında dinin etkisi var mıdır?
7. Katılımcıların AVM mescidinde kıldıkları namaz ile dışarıda kıldıkları namaz arasında fark var mıdır?

Araştırmamızın temel amacı; çeşitli yönleriyle öne çıkan tüketim olgusunun din ile ilişkisini, AVM mescidine gelen kadınlar özelinde din psikolojisi açısından değerlendirmektir. Başka bir deyişle katılımcıların tüketim ve din olgusuna yönelik tutumları din psikolojisi açısından değerlendirilecektir. Bunun için din ve tüketicinin birbirine en çok yaklaştığı mekânlardan biri olan AVM mescitleri araştırma alanı olarak seçilmiştir. Mescitlere gelenlerle mülakatlar ve alanda gözlemler yaparak tüketim ve din algılarını tespit etmek ve bu ilişkiyi ayrıntılı bir biçimde ortaya koymak amaçlanmıştır.

²² bk. Cemile Zehra Köroğlu, *Tüketim Kültürü ve Din* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Bekir Koç, *Türkiye'de Tüketim Toplumu ve Din: Yabancılaşma Kavramı Analizi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Mücahit Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslâm Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Erol Sungur, *Post-modern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri*. (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Abdullah Özbozat, *Kapitalizme Eklemlenme Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*. (Adana: Karahan Kitabevi, 2015); Abdullah İnce vd., "Tüketim Dinamikleri Ölçeği: Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Eğilimleri" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1 (2018), 63-92.

Yöntem

Araştırmamızın deseni olgubilim (fenomenoloji) desenidir. “Bize tümüyle yabancı olmayan, aynı zamanda da tam anlamını kavrayamadığımız olguları araştırmayı amaçlayan çalışmalar için olgubilim uygun bir araştırma zemini oluşturur.”²³ “Olgubilim araştırmalarında veri kaynakları araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışa vurabilecek ya da yansıtabilecek bireyler veya gruplar, başlıca veri toplama araçları ise görüşmelerdir.”²⁴ Çalışmamızda katılımcılara tüketim ve din algılarını ölçmeye yönelik yarı yapılandırılmış mülakat soruları ile mülakat uygulanmıştır. Aynı zamanda mescide gelme zamanları, kıyafet tercihleri, mescitte namaz dışı davranışları gibi değişkenleri de ölçmek amacıyla katılımcı gözlem yöntemi uygulanmıştır. “Tutum ile davranış ölçme arasında geçen zaman ne kadar uzunsa o kadar çok tutum-davranış ilişkisini etkileyecek değişkenler işin içine girebilir; dolayısıyla tutum ile davranış arasında tutarlık gözlenme olasılığı düşer.”²⁵ Bu sebeple tüketim ve din algısını ölçmeye yönelik araştırmamızın AVM mescidinde yapılmış olması, katılımcıların tüketim ve dine dair tutumlarını davranışlarıyla çok yakın bir zaman içerisinde ölçmesi bakımından önem kazanmaktadır.

Çalışmamız, 16-17 Mart 2019 ve 23-24 Mart 2019 tarihlerinde öğle namazı başlangıç vakti ile akşam namazı başlangıç vakti arasındaki süre içerisinde Akasya AVM mescidinde bulunmuş olan 33 kadın katılımcıyla gerçekleştirilmiştir. Söz konusu AVM, İstanbul’un Anadolu yakasında, Acıbadem semtinde D-100 karayolu üzerinde konumlanmış ve metro, metrobüs ve Marmaray gibi ulaşım araçlarıyla kolay ulaşım imkânı bulunan, dolayısıyla insan sirkülasyonunun yoğun olduğu bir AVM’dir. Araştırmacının rahat bir şekilde gözlem ve mülakat yapabilmesi için yalnızca kadın mescitleri ve kadın katılımcılar araştırmaya dahil edilmiştir.

Katılımcılar arasında en düşük yaş 12, en yüksek yaş 69, ortalama yaş ise 35,5 olarak tespit edilmiştir. En düşük aylık gelir 1500 TL, en yüksek aylık gelir 20.000 TL, ortalama aylık gelir ise 6800 TL olarak tespit edilmiştir. Katılımcıların genel olarak orta ve yüksek gelir seviyesine sahip oldukları görülmektedir. Eğitim seviyesi en düşük katılımcı ortaokul mezunu, en yüksek katılımcı ise lisansüstü mezunudur. Katılımcıların yarısından çoğu (%78,78) lisans ve lisansüstü mezunudur. Dinî eğitim almamış hiçbir katılımcıya rastlanmamıştır.

²³ Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 69.

²⁴ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 71.

²⁵ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2013), 118.

Tüketim ve din olguları ile ilgili ortaya çıkan temaları tanımlamak ve içerisinde bulunabilecek üzeri örtülü anlamları ortaya çıkarabilmek amacıyla, gerçekleştirilen mülakatlara içerik analizi uygulanmıştır.

“İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmak, temelde yapılan işlem ise birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır.”²⁶

İlk aşamada analize tabi tutulan her bir ifade tek tek kodlanmış ve bir anahtar kod tablosu elde edilmiştir. İkinci aşamada kodların aralarındaki ortak yönler tespit edilip birbiriyle alakalı kodlar bir araya getirilmiş ve temalar elde edilmiştir. Daha sonra bir uzman tarafından mülakatlar kodlanmış, ortaya çıkan kod ve temalar karşılaştırılıp %92 uyum sağlandığı durumda geçerli olduğuna kanaat getirilip analizin kodlama ve tema oluşturma aşaması uzman görüşü ile tamamlanmıştır. Araştırmada inandırıcılığın sağlanması için mülakat verileri gözlem verileriyle desteklenerek çeşitleme yöntemi ve analiz aşamasında uzman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Aktarılabirliği sağlama amacıyla ise mülakat verilerinden doğrudan alıntılarla ayrıntılı betimleme yapılmıştır. Araştırmanın tutarlılık ve teyit incelemesi yine bir uzman tarafından tamamlanmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

1. Avm'ye Gitme Motivasyonlarına Dair Bulgular

AVM'ler günümüzde alışveriş fonksiyonlarının yanı sıra yemek, sinema, eğlence, kültürel etkinlikler gibi pek çok alanda hizmet vermektedir. Katılımcılara AVM'lere genel olarak hangi amaçlarla gittikleri ve bu AVM'yi tercih etme sebepleri sorularak AVM'lere yükledikleri anlam sorgulanmıştır. İlk AVM tasarımcısı Gruen'in öngördüğü gibi, AVM'lerin yalnızca tüketim mekânları değil, sosyal ve kültürel anlamda kente alternatif oluşturacak mekânlar olmasının katılımcılar nezdinde söz konusu olup olmadığı ve bunun seviyesi araştırma sorusudur. “AVM'lere genel olarak hangi amaçlarla gidersiniz?” sorusuna verilen cevaplar neticesinde ortaya çıkan temalar tablodaki gibidir:

²⁶ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

Tablo 1: AVM'ye Gitme Motivasyonları

	N	%
Gezme / Zaman Geçirme	5	15,15
Alışveriş / İhtiyaç	30	90,90
Buluşma	10	30,30
Sinema	6	18,18
Yeme-İçme	4	12,12
İndirim	1	3,03
Kültür-sanat / Söyleşi	2	6,06
Mescit	1	3,03
Eğlence Mekânları	5	15,15
Eleştiri	7	21,21

AVM'lerin anlamsal niteliğiyle ilgili yapılan ilk çalışma Tauber'in çalışmasıdır. Tauber, bu çalışmasında AVM'lerin yalnızca ticari mekânlar değil, aynı zamanda bireysel ve sosyal aktivite mekânları olduğu tezini ileri sürmüştür.²⁷ Daha sonra yapılan çalışmalarla bu tez geliştirilmiştir. Çalışmamızda AVM'lerin anlamsal niteliğini ölçmek için sorulan "Alışveriş merkezlerine genellikle hangi amaçlarla gelirsiniz?" sorusuna verilen cevaplarda ihtiyaç ve alışveriş yapmak büyük bir oranla (%90,90) ilk sırayı almaktadır. Katılımcıların büyük çoğunluğu alışveriş yapmayı yani AVM'lerin temel amacı olan ticari yönünü AVM'ye gelmek için ilk amaç olarak belirtmişlerdir.

Köroğlu, 1067 katılımcı ile yapmış olduğu çalışmasında, ihtiyacı olmadığı halde AVM'ye gitme sıklığını sormuş, "sık sık" yanıtını veren katılımcıların oranını %8,2 bulurken, "hiç" yanıtını veren katılımcıların oranını %21,8 bulmuştur.²⁸ Çalışmamızda ise ihtiyaç harici gelinip gelinmediği sorulmadığı halde kendileri zorunlu ihtiyaç için geldiğini, onun dışında asla gelmeyeceğini belirten %24,24, alışveriş ve ihtiyaç için değil, farklı amaçlarla geldiklerini belirten %6,06 oranında katılımcı olduğu tespit edilmiştir. Bu oranlar, 1067 kişi ile gerçekleştirilen Köroğlu'nun çalışmasıyla benzerlik göstermektedir. AVM'ye gitme motivasyonları arasında ikinci sırayı buluşma (%30,30) almaktadır. Bunu sinema (18,18) ve gezme ve zaman geçirme (%15,15) takip etmektedir. Bununla birlikte kimi katılımcılar arkadaşlarıyla buluşmak ve gezmek

²⁷ Edward Tauber, *Why Do People Shop?* Journal of Marketing 4/36 (1972), 46-49 akt. Tülin Vural Arslan, "Türkiye'deki Alışveriş Merkezleri İncelemelerine Eleştirel Bir Bakış: Yorumlar, Eleştiriler, Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi* 14 / 1 (Nisan 2009), 150-151.

²⁸ Köroğlu, *Tüketim Kültürü ve Din*, 258.

için AVM'yi tercih etmediklerini özellikle belirtmiştir. Bir örnek şu şekildedir: *"Hava kötü değilse gezmek için AVM'yi tercih etmiyorum. Arkadaşlarımla vakit geçirmek için Üsküdar gibi açık alanları tercih ediyoruz."* (18, bekâr, öğrenci)

Bu bulgu, AVM'lerin sosyalleşme mekânı olarak Gruen'in öngördüğü kent merkezine alternatif oluşturabileceği fikrini ve Tauber'in çalışmasını desteklemekle birlikte, doğal olanı tercih edenlerin de varlığını göstermektedir. Fromm'un "canlı ve yaşamsal olan şeyler tarafından cezbedilme yolundaki psikolojik saplantı" şeklinde tanımladığı biyofili hipotezini, Wilson "insan varoluşunun bilinçaltından hayatını devam ettirme ve yaşamsal bağlantılar kurma çabası"ndan dolayı doğal olan ile sürekli bağ kurma isteği şeklinde açıklamıştır.²⁹ İnsanların doğası gereği açık mekânlarda, doğayla iç içe iken mutlu olması ve huzur bulması beklenirken bugün buluşma mekânı olarak AVM'lerin bu denli tercih ediliyor olması, popüler kültürün insanın kendi doğasına aykırı davranmasına da sebep olduğunu göstermektedir.

AVM'lerde indirimli ürünler bulunduğu için tercih ettiğini belirten ise bir katılımcı (%3,03) olmuştur. Bunun sebebi özellikle çalışmanın yapıldığı Akasya AVM'nin görece pahalı markaları barındırıyor olması olabilir.

Özellikle büyük sinema şirketlerinin AVM'lerde salonları olması AVM'leri sinema için de tercih edilen mekânlar yapmaktadır. Çalışmamızın yapıldığı Akasya AVM, İstanbul Anadolu yakasında en iyi sinema salonlarından biri olan Cinemaximum VIP salonlarının bulunduğu bir sinemaya sahiptir, bu nedenle sinema zevki için de tercih edildiği bilinmektedir. Ancak katılımcıların %18,18'i sinema için AVM'leri tercih ettiğini belirtirken bu AVM'yi tercih sebebinin sinema olduğunu belirten yalnızca bir katılımcı olmuştur. Mülakat yapılan günlerin hafta sonu olması ve katılımcıların birçoğunun ailesiyle birlikte alışveriş için gelmiş olması sonucu bu yönde etkilemiş olabilir.

Son zamanlarda AVM'ler kültür-sanat etkinliklerine de yer vermektedir. AVM'ye geliş sebepleri arasında kültür-sanat etkinlikleri olduğunu söyleyen yalnızca iki (%6,06) katılımcı olmuştur. AVM'lere zorunlu ihtiyaçlar için mecburen geldiğini belirten katılımcılar (%21,21) düşünüldüğünde AVM bünyesindeki kültür sanat etkinliklerinin de diğer tüm olanaklar gibi bu katılımcılar nezdinde önem arz etmediği ve cazibe unsuru olmaktan uzak olduğu söylenebilir.

AVM'leri sundukları eğlence mekânları imkânı için tercih eden katılımcıların büyük çoğunluğu (%12,12) eğlence mekânlarını çocukları için tercih

²⁹ Hakan Sarıçam vd., "Doğayla İlişkili Olma ile Depresyon, Anksiyete ve Stres Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Uluslararası Hakemli Psikiyatri ve Psikoloji Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Kasım 2015), 39.

ederken yalnızca bir katılımcı (18, bekâr, öğrenci) “Genellikle alışveriş için tercih ediyorum. Bir de eğlence için, bowlinge gidiyoruz” diyerek kendisi için eğlence mekânı olarak AVM’leri tercih ettiğini belirtmiştir. Bunun sebebi katılımcıların büyük çoğunluğunun çocuklu annelerden oluşması olmalıdır. Kadın psikolojisindeki temel duygulardan biri olan annelik duygusu, içerisinde “sevgi, şefkat, merhamet, iyilik, doğruluk” gibi çok fazla duyguyu bir arada barındıran bir duygudur. Dilimizde diğerkâmlık olarak ifade bulmuş olan alturistik duyguların da en yoğun yaşandığı yer anneliktir.³⁰ Bazı katılımcıların ifadeleri, annelik duygusunun kendi isteklerinin önüne geçtiğini göstermektedir:

“Çok sevmiyorum AVM’ye gelmeyi, çocuklara faaliyet için geliyoruz, mesela bugün Kidzania’ya (Akasya AVM bünyesinde bulunan çocuk eğlence ve etkinlik alanı) getirdik onları eğlensinler diye. Bir de çok acil ihtiyacım olursa geliyorum” (39, evli, lise, online ticaret). “Şu anda tamamen zaruretten dolayı çocuklarım istediği için geldim, çocuklarım alışveriş yapacak. Ben AVM’yi hiç sevmiyorum, yoruyor.” (46, evli, lisans, öğrenci)

Akıncı, 13-19 yaş arası gençlerle yaptığı çalışmasında gençlerin boş zaman mekânı olarak tercih ettiği mekânlar arasında AVM’lerin ilk sırada geldiğini tespit etmiştir.³¹ Canyürek ise AVM’leri kültürel mekânlar olarak değerlendiren çalışmasının sonuçlarında hareketle AVM’leri “boş zaman geçirme mekânları” olarak tanımlamıştır.³² Çalışmamızda ise AVM’yi gezmek ve zaman geçirmek gibi boş zaman etkinlikleri için tercih ettiklerini belirten katılımcı sayısı (%15,15) görece azdır. Bu farkın en önemli sebeplerinden birisi, çalışmamızın namaz kılan dindar tüketiciler ile yapılmış olması olmalıdır. İslâm dininde zamana verilen önem ve zaman israfının büyük bir israf olarak değerlendirilmesinin, katılımcıların AVM’leri gezmek ve zaman geçirmek için tercih etme oranlarında büyük ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte yaşla ve çocuk sahibi olmakla birlikte hayata bakışının ve tutumunun değiştiğini belirten katılımcılar da mevcuttur. Bu da Akıncı’nın gençlerle yaptığı çalışmasından farklı bir sonuç çıkmasının sebeplerinden olabilir. Bir örnek şu şekildedir:

Eskiden daha çok alışveriş, keyfi ve gezme amaçlı gelirdim AVM’ye. Çocuklardan sonra bugün mesela buranın tiyatro etkinliğine geldik. Elzem ihtiyaçlarım dışında AVM’ye gelmeyi tercih etmiyorum artık. İlla buradan almam gereken

³⁰ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 308.

³¹ Güliz Muğan Akıncı, “Gençler ve Alışveriş Merkezleri (AVM’ler): AVM Kullanım Tercihleri Hakkında Bir Alan Çalışması”, *Yıldız Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi* 8/2 (2013), 93.

³² bk. Özlem Canyürek, *Kültürel Mekanlar Olarak Alışveriş Merkezleri (Beşiktaş, Bakırköy, Ümraniye ve Bayrampaşa Alışveriş Merkezleri Örnekleri)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

nokta atışı bir alacağım varsa geliyorum onun dışında açık alanlar, parklar tercih ediyorum çocuklar için. (35, evli, lisans, çalışmıyor)

Kimi katılımcılar (%21,21) ise AVM'leri olumsuz ifadelerle tanımlamış ve yalnızca zorunlu ihtiyaçlar için tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bir katılımcı *"Sevmiyorum AVM'ye gelmeyi. Çocukları eğlendirmek için bir de çok acil ihtiyacım olursa geliyorum. Gezmek için işim olmaz hiç. Sevmiyorum, doğru da bulmuyorum. Zaman kaybı olduğunu düşünüyorum."* (39, evli, lise, interaktif ticaret) şeklinde AVM'lere karşı olumsuz tutumunu belirtirken; diğer bir katılımcı ise tutumunu şöyle ifade etmiştir:

"İhtiyacım dışında gelmemeyi tercih ederim, bir an evvel çıkmamanın telaşında olurum, alacağımı alıp dönmeyi tercih ederim. Kapitalist sistemin insanları mahvedişini bir kez daha görmek beni çok acıtıyor. Aslında tercih etmemin tek sebebi, çarşıya gidip araştırıp bulmak zor geldiği için en azından her şey elimin altında, çabuk alışveriş yapıp çıkayım diye." (37, evli, lise, çalışmıyor)

AVM'leri eleştiren yorumların genelinde zaman israfı ve kapitalizm vurguları öne çıkmaktadır. İslâm dininin zamana verdiği önem ve israf konusundaki hassasiyeti göz önüne alındığında bu beklenen bir durumdur.

İki (%6,06) katılımcı, söz konusu AVM'ye belirli bir iş için uğradıklarını ancak daha sonra kalıp gezmeye başladıklarını belirtmişlerdir. Bir katılımcının ifadesi şu şekildedir: *"Burası güzergahım içinde değil. Sadece tek bir mağaza vardı oraya bir soru sormak için gelmiştim. Ama iki saattir buradayım hala (gülüyor). Biraz şu mağazaya da bakayım belki bu mağazasında farklı bir şeyler vardır, farklı şeyler bulurum diye geziyorum."* (27, lisans, Arapça öğretmeni).

Örnekteki katılımcının kendisinin de belirttiği gibi, yalnızca belli bir iş için geldiği AVM'de uzun süre vakit geçirmesi Ritzer'ın tabiriyle "büyüleme stratejileri"nin etkisini ortaya koyan önemli bir örnektir.

Kimi katılımcılar (%18,18) ise çalışmanın yapıldığı AVM'nin ortamının, tercihlerinde etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bu alışveriş merkezinin ferah, büyük ve açık alanları olmasının yanı sıra AVM'nin muhiti ve tüketici kitlesinin de bu tercihte etkili olduğu görülmektedir.

2. Alışverişte Zaman İsrafı Duygusuna Dair Bulgular

Tarihte ve günümüzde hem geleneksel toplumların hem de modern toplumların zaman algısı temelde dinden ayrı düşünülemez; ya dinden ortaya çıkmıştır veya din ile bir şekilde bağlantılıdır. Dinî hayat da zamanla düzen-

lenen bir yapı arz etmektedir;³³ namaz vakitleri, oruç günleri ve vakitleri, hacc vakti, zekâtın verilmesi için geçmesi gereken vakit gibi birçok ibadet zamana bağlıdır. Dolayısıyla zaman, bireysel ve toplumsal açıdan olduğu gibi dinî açıdan da önemli bir konudur. Zaman, Allah Teala'nın üzerine yemin ettiği ve Hz. Muhammed (sav)'in kıymetini elimizden gitmeden bilmemiz gerektiğine dair uyarılarda bulunduğu, bir Müslüman için çok önemli bir konudur. Zamanı yönetme ve verimli kullanmanın temelinde ise önceliklerin belirlenmesi ve bu önceliklere göre hayatın düzenlenmesi gelmektedir.³⁴

Katılımcıların AVM'de geçirdikleri zaman ile ilgili değerlendirmelerini almak amacıyla alışveriş öncesi planlılık durumları, alışveriş esnasında harcadıkları zamana yönelik duygu durumları ve alışveriş sonrası bu konuda aldıkları tedbirler sorulmuştur. Verilen cevaplar neticesinde ortaya çıkan temalar tablodaki gibidir:

Tablo 2: Alışverişte Geçirilen Zamana Dair

		N	%
Alışveriş Öncesi	Planlı	26	78,78
	Plansız	7	21,21
Alışverişte Harcanan Zamana Dair	Pişman	14	42,42
	Pişman Değil	4	12,12
	İsraf Yok, Planlı	15	45,45
Alışveriş Sonrası	Kedini Sorgulama, Tövbe	1	3,03
	Dış Kontrol	1	3,03
	Kaçınma, Alternatif Üretme	12	36,36
	Faydalı Faaliyetlerle Telafi	6	18,18

AVM'ye zaman planlaması yapmadan gelen katılımcıların (%21,21) yaklaşık yarısı (%12,12) harcadıkları zamanla ilgili pişmanlık duymadıklarını, zaten buraya gelmekteki amaçlarının alışveriş yapmak ve vakit geçirmek olduğunu belirtmişlerdir. Bir katılımcı, alışveriş dışı etkinlikler ve zaman geçirmek için de AVM'yi tercih ettiğini ve zaman israfı yaptığını düşünmediğini şu sözlerle belirtmiştir: *“Kesinlikle vaktimi israf etim diye düşünmüyorum. İsteyerek, gönüllü geliyoruz. Burada yürüyüş yapıyoruz, namaz kılıyoruz, alışveriş yapıyoruz, indirim*

³³ Ejder Okumuş, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği* (İstanbul: Özgü Yayınları, 2011), 305.

³⁴ Nezahat Güçlü, “Zaman Yönetimi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 25 / 25 (Haziran 2001), 105.

varsa indirimlerden faydalanıyoruz, alıyoruz. Söyleşiler oluyor onlara da geliyoruz.” (65, dul, ortaokul, ev hanımı). Başka bir katılımcı ise *“Genellikle belli gideceğim yerler vardır, ona göre gelirim. Zamanım kısıtlı olduğu zaman neden bu kadar zaman harcadım diye bir pişmanlık oluyor ama anlık bir pişmanlık. Genelde gezmeyi seviyorum, genelde pişmanlık olmuyor.”* (19, bekâr, öğrenci) diyerek AVM’de harcadığı zamanı meşrulaştırma yoluna gitmiş ve pişmanlık duymadığını belirtmiştir. Üç katılımcı ise (%9,09) planlama yapmadıklarını ancak harcadıkları zamandan dolayı pişmanlık duyduklarını belirtmişlerdir.

Katılımcıların büyük çoğunluğu (%78,78) ise alışverişe çıkmadan önce bir zaman planlaması yaptıklarını belirtmişlerdir. Bunlardan bir kısmı (%45,45) planlarına uyduklarını ve hiçbir şekilde AVM’de zaman israfı yapmadıklarını belirtirken, bir kısmı (%33,33) ise yaptıkları planlarına her zaman uyamadıklarını belirtmişlerdir. Yaptığı plana sadık bir katılımcının ifadesi şu şekildedir: *“Planlıyım, sadece ihtiyacım olan ürünleri almak için geliyorum, ihtiyacım yoksa gelmiyorum. Amaçsız, gezmek için gelmiyorum. Planlı geldiğim için israf edecek zamanım olmuyor. Alıp çıkıyorum, boş ve amaçsız gezmiyorum.”* (37, evli, lisans, mühendis). Planına uyamadığı zaman duyduğu pişmanlığı ise bir katılımcı şöyle ifade etmektedir: *“Zaman konusu en korkutucu, bir kul olarak kendimi en fazla hesaba çektiğim şeydir. En büyük israf olarak zamanı görüyorum. Kadınız, ister istemez nefsanî şeyler çekiyor. Ama vaktimi boşa harcadığımda kesinlikle israf ettim pişmanlığı duyuyorum.”* (37, evli, lise, çalışmıyor). Benzer endişeleri taşıyan başka bir katılımcının ifadesi ise şu şekildedir: *“Genelde planlı geliyorum ama eğer fazla zaman harcadıysam bu harcadığım zamanı Allah’a yönelerek daha iyi bir şekilde geçirebilirdim diyorum. Daha çok zikretmeye, Allah’la konuşmaya çalışıyorum. Bu duygu sadece AVM’de değil, telefonla vs. uğraştığımda da oluyor.”* (55, evli, lise, çalışmıyor). AVM’de boşa geçirdiği zamanı israf olarak değerlendirip pişmanlık duyan katılımcıların ifadelerinden, zaman konusunun dinî yönünün bu pişmanlık ile yakından alakalı olduğu görülmektedir.

Kimi katılımcıların (%18,18) ifadeleri Kowinski’nin “zombi etkisi” olarak adlandırdığı AVM içerisinde zamanın nasıl geçtiğini fark etmeksizin dolanıp durmanın³⁵ somut örneklerini görmemizi sağlamaktadır: *“Saate bakmasam zamanın nasıl geçtiğini anlamıyorum. Zaten ortamın ışıklarından dolayı dışarı çıkıyorum bir bakıyorum hava kararmış. Ne ara bu kadar vakit geçirdiğini anlayamıyorum insan.”* (27, bekâr, lisans, öğretmen) *“Plansız geliyorum. Bir anda zamanın nasıl geçtiğini fark etmiyorum ve bugünümü neden burada harcadım diye pişmanlık duyuyorum.”* (35, bekâr, lisansüstü, arş. gör.) *“Bir saat sürecek işim varsa buraya*

³⁵ Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, 119.

gelince iki saatten önce çıkamıyoruz. Bir şekilde plansızlık oluyor ya da yaptığım plan tutmuyor.” (33, evli, lisans, çalışmıyor)

Yaptığı plana uyamadığı için pişmanlık duyduğunu belirten katılımcılara, buna karşılık aldıkları önlemler veya telafi şekilleri sorulmuş ve birden fazla yanıt alınmıştır. Büyük çoğunluğu (%36,36) önlem ve telafi olarak ilk akla gelen şeyi, bir sonraki gelişinde daha dikkatli ve planlı olacağını belirtmiş, bir kısmı ise (%6,06) zaman kaybının önüne geçmek için alternatif olarak internetten alışveriş yapmayı değerlendirdiklerini belirtmişlerdir. Bir katılımcı (%3,03) *“Ben bir önlem almıyorum, annem nerede kaldın diyerek arıyor zaten (gülüyor)”* (27, bekâr, lisans, öğretmen) şeklinde dış kontrole atıf yaparken, bir katılımcı ise (%3,03) *“... Töbe ediyorum ve elimden geldiğince böyle yerlerde israf etmemeye çalışıyorum”* (37, evli, lise, çalışmıyor) şeklinde harcadığı zamanı tövbe ile telafi etmeye çalıştığını belirtmiştir. Bir kısım katılımcı ise (%18,18) harcadıkları zamanı telafi için kitap ve Kur’an-ı Kerim okuma, Allah’ı daha çok zikretme, diğer sorumluluklarına özen gösterme ve (çocukları sebebiyle zaman israfı yaptığını belirtenler) çocukları için alternatif başka etkinlikler planlama gibi faydalı olduğunu düşündükleri etkinliklerle yaptıkları israfı telafi etmeye çalıştıklarını belirtmişlerdir. Bir katılımcı neden zaman israfı yaptığını da değerlendirip telafi şeklini şu şekilde belirtmiştir: *“Girdiğimiz zaman çıkamıyoruz. Sadece bir mağaza olsa girer çıkarım ama merak duygusu devreye giriyor, zaman akıp gidiyor. Pişmanlık duyuyorum. Ona harcayacağım zamanı ibadete harcardım diyorum ve ibadetlerime daha çok zaman ayırmaya çalışıyorum, bir de çok gelmemeye çalışıyorum.”* (31, evli, lisans, öğretmen)

Bir katılımcı ise gündelik hayatta vaktini doğru değerlendirme adına aldığı önlemlerden bahsederken hemen her insanın yaşadığı çelişkiyi ortaya koymuştur:

...Vaktimin kıymetini değerlendirme adına kendime kitap okuma listesi hazırladım. Daha çok Kur’an-ı Kerim meali okuyayım diye. Çocuğun uyku saati vs. de etkiliyor beni. Nefsimiz etkiliyor, akşam bana kalan vakitte yemek mi yapsam kitap mı okusam film mi izlesem karmaşasına giriyorum. Düzenlemeye çalışıyorum. AVM’lere çok gelmediğim için böyle bir endişem olmuyor. (33, evli, lisans, çalışmıyor)

Zamanın değerini farkında olup planlı bir şekilde AVM’ye geldiklerini belirten katılımcılar (%78,78) ve bu planlarına sadık kalarak vakit israfı yapmadıklarını belirten (%45,45) katılımcıların oranı ile zaman israfı yaptıklarında buna karşı önlem alma ve telafi etmeye yönelik yapılan çalışmalar zamana verilen kıymeti açıkça göstermekte ve ümit vadetmektedir. Katılımcıların büyük çoğunluğu AVM’de boşa geçirildiği düşünülen vaktin bireye aynı zamanda dinî

bir sorumluluk yüklediğini düşünerek telafi etmek için tövbe, zikir ve ibadetlere daha fazla zaman ayırma gibi dinî birtakım yollara başvurduklarını belirtmişlerdir. Mescit içerisinde katılımcıların dışında bir bireyin ikindi namazı sonrası akşam namazı vaktinin girmesini beklerken ortamdaki herkesin duyabileceği şekilde yaptığı yorum da benzer bir telafi yöntemini göstermektedir: “O kadar geziyoruz akşama kadar, biraz da Allah rızası için bekleyelim sevap işlemiş oluruz.”

Ortaya çıkan tablo, AVM’lerin içeride daha fazla kalmaya ve daha fazla tüketmeye yönelik büyüleme stratejilerinin bilinçli ve planlı tüketiciler üzerinde etkisinin ne kadar zayıfladığını göstermektedir ve çalışmamızda katılımcıların bu bilinci edinmelerindeki en önemli etkenin İslâm dininde zamana verilen önem ve zamanı boş geçirmenin israf olarak karşılık bulması ile yakından ilgili olduğu düşünülmektedir. Katılımcıların zaman israfı yaptıkları düşüncesine karşı telafi yöntemlerinin dinle bağlantılı olması da bu düşüncemizi desteklemektedir. Bununla birlikte çalışmamızın bu bölümü, her bireyin çok dikkatli olmadığı sürece çok kolay bir şekilde büyülenmeye maruz kalabileceğini göstermiş ve aradaki ince çizgiyi görmemizi sağlamıştır.

3. Alışverişte Maddî İsrâf Duygusuna Dair Bulgular

Kur’an-ı Kerîm’de “*Yiyyiniz, içiniz, israf etmeyiniz*”³⁶ ayetiyle Allah Teala’nın kullarına yasakladığı fiillerden olan israfın bireysel yönünün yanında toplumsal bir yönü de vardır. Bu nedenle bir Müslümanın her türlü harcamasında dikkat ettiği bir meseledir. Katılımcıların teorik israf eleştirisi yanında pratikteki durumu gözlemlmek için alışverişteki plan durumlarını ve fazla harcama yaptıklarında aldıkları tedbirler sorulmuştur. Alınan cevaplar neticesinde oluşan temalar tablodaki gibidir:

Tablo 3: Alışverişte Yapılan Fazla Harcamaya Dair

		N	%
Alışveriş Öncesi	Planlı	26	78,78
	Plansız	7	21,21
Plana Uyuma Durumu	Uyuyor	6	18,18
	Mümkün Olduğunca Uyuyor	13	39,39
	Uyamıyor	7	21,21

³⁶ *Kur’an Yolu* (Erişim 10 Ağustos 2019), el-A’râf 7/31.

Katılımcıların, alışverişten önce planlı olmadıklarını (%21,21) belirtenler ve planlarına sadık kalarak israf yapmadıklarını belirtenler dahil olmak üzere (%18,18) her biri israf konusu karşısında duydukları endişe ve pişmanlıklarını ifade etmişler, israf konusunun önemine dikkat çekmişlerdir. Ancak aynı hassasiyet zaman israfı konusunda bu kadar net bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Zaman konusunda çok hassas olduğunu belirtenler olduğu gibi zaten zaman geçirme ve gezme amacıyla AVM'ye geldiğini ve bu sebeple zaman israfı yapmadığını düşünen katılımcılar da (%12,12) olmuştur. Oysa İslâm dininde zamana verilen kıymeti hemen her Müslüman bilmektedir. Ancak zaman, değerlendirme konusunda çokça aldandığımız bir mefhumdur. Somut bir görünümü olmadığı için harcandığında her zaman sonucunun derhal ve somut bir şekilde görünmüyor olması, zaman konusunda duyulan endişenin maddî israfa karşı duyulan endişe kadar belirgin ve katı olmamasının sebebi olabilir.

Katılımcıların büyük çoğunluğu (%78,78) alışverişe çıkmadan önce harcama konusunda planlı olduklarını, bunların büyük çoğunluğu ise (%39,39) yapmış oldukları plana ellerinden geldiğince uyduklarını ancak zaman zaman ihtiyaç dışı harcama yaptıklarını ve bu konudaki pişmanlıklarını dile getirmişlerdir. %18,18 oranında katılımcı ise planlarına sadık kalarak hiçbir şekilde ihtiyaç dışı harcama yapmadıklarını belirtmişlerdir. Buna karşılık %21,21 oranında katılımcı ise yaptıkları plana uyamadıklarını ve bu nedenle israf ettiklerini düşündüklerini belirtmişlerdir. Çoğunluğu orta ve üst gelir seviyesine sahip olan katılımcıların büyük oranda (%78,78) alışverişe çıkmadan önce plan yapması, israf konusundaki hassasiyeti ortaya çıkaran önemli bir göstergedir. Nitekim plan yapmayanlar olsa bile her bir katılımcı israf konusu karşısındaki duygularını dile getirmiştir. Bu bağlamda *pişmanlık*, *endişe*, *suçluluk*, *vicdan azabı*, *iyi hissetmeme*, *huzursuzluk*, *üzüntü* gibi duygular ön plana çıkmıştır. Pişmanlığın empati ve diğerkâmlıkla belirten değerlendirmeler, bireylerin israf konusunun toplumsal yönünü de dikkate aldıklarını göstermektedir: *"Fazla harcama yaptığımda ona ihtiyacı olan kişilere haksızlık ettiğimi düşünüyorum. Yemen'deki, Afrika ülkelerindeki, kendi ülkemizdeki."* (38, evli, lise, çalışmıyor). *"Bir tane vardı ikinciyi aldım. Bunu giyemeyen, alamayan vardır, onlara hediye edebildim diye düşünürüm. Özellikle aldıktan sonra muhtaç birini görürsem çok üzülürüm, pişmanlık duyarım. Eve gelince mutlaka sadaka kutuma sadaka atarım."* (43, evli, lise, çalışmıyor). Bir katılımcı ise zamanla değişen tutumunu şöyle belirtmiştir: *"Yaşı ilerledikçe daha tutumlu olmaya başlıyor insan, alışveriş onu tatmin etmiyor. Vicdanen rahatsızlık veriyor. Özellikle çocuklar olduktan sonra dünyadaki diğer yaşam standartlarını düşünüp daha dikkatli alışveriş yapmaya çalışıyor daha ihtiyaç ölçüsünde."* (34, evli, lisans, öğretmen). Farkındalıklar, tutum-

ların davranışa dönüşmesini kolaylaştırır.³⁷ Katılımcının alışverişin insanı tatmin etmediğine dair farkındalığı, onu ihtiyaç dışı alışveriş yapma konusunda doğru davranışa iletmektedir.

İsraf konusundaki duygu ve düşünceleri ile ihtiyaç dışı satın alma davranışları arasında çelişki olan katılımcılara “İhtiyaç dışı alışveriş yapmanızın sebepleri nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir.

“Kişinin bir davranışı ile tutumu arasında bilişsel bir çelişki söz konusu olduğunda kişi bu çelişkiyi açıklayabilecek ya da davranışını makul gösterecek objektif bir dış (nesnel) gerekçe bulamazsa, davranışını bir iç (öznel) gerekçeyle yani tutumunu değiştirerek açıklamaya çalışacaktır. Bir objektif, dış gerekçe bulursa tutum değişimine gerek kalmayacaktır.”³⁸

Buna göre ihtiyaç dışı yaptığı harcamanın sebebini dış atıflarla açıklayan bireyin, kendisini bu sorumluluktan kurtararak bilişsel çelişkiden kurtulması öngörülmektedir. Alınan cevaplar neticesinde ortaya çıkan temalar tablodaki gibidir:

Tablo 4: İhtiyaç Dışı Yapılan Harcamaların Sebepleri

	N	%
Beğeni	9	27,27
Kaçırma Endişesi	2	6,06
İleride Kullanma/Stok Yapma	5	15,15
İnsani Duygular	2	6,06
İndirim	6	18,18
İyi Hissetmek İçin	1	3,03
Özeleştiri	2	3,03
Vitrin ve Tanıtımlardan Etkilenme	1	3,03
Arkadaş Etkisi	1	3,03
Hediye Alma	3	9,09

İhtiyaç dışı alışveriş sebeplerini açıklamak için katılımcıların sundukları sebepler arasında mantığa bürüme ile yansıtma savunma mekanizmaları ön

³⁷ Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 122.

³⁸ Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 174.

plana çıkmaktadır. Beğeni, kaçırma endişesi, stok yapma ve iyi hissetmek için satın alma mantığına bürüne savunma mekanizmaları olarak kullanılmıştır. İhtiyaç dışı satın almasını indirim, vitrin ve tanıtımlardan etkilenme, arkadaş etkisi ve insanî duygular şeklinde belirten katılımcılar ise yansıtma savunma mekanizmasını kullanmışlardır. Bireyler, yaptıkları ihtiyaç dışı satın alımları bu sebeplerle açıklayarak hem kendilerini rahatlatmakta hem de dışarıya karşı bir savunma geliştirebilmektedir. Geriye kalan katılımcılar ise herhangi bir savunma mekanizması kullanmamış ya özeleştirme yapmış veya ihtiyaç dışı yalnızca hediye aldıklarını belirtmişlerdir.

İhtiyaç dışı harcama sebeplerinin başında beğeni (%18,18) gelmekte, onu yakın oranlarla indirim (%18,18) ve stok yapma (%15,15) takip etmektedir. O an hoşuna gittiği, beğendiği için o nesneye sahip olma arzusu en temel arzularından olmalıdır. İnsan beğendiği şeyi elde etmek isteyecektir. Ancak bu dürtüsüne karşı direnebilme yeteneği de yine insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğidir. Kaçırma endişesi (%6,06) de aynı şekilde sahip olma dürtüsünden kaynaklanmaktadır. Normal şartlarda bireyin zaten ihtiyacı olmayan bir şeyi kaçırma endişesi de olmamalıdır. Ancak satın alma arzusuna karşı koyamayan birey, bunu gerekçe olarak sunup yaşadığı bilişsel çelişki-den kurtulmak için kullanmaktadır. Bir katılımcı kendisi için bir nesneyi satın almadaki kriterlerini şu şekilde açıklamıştır: *“İhtiyaç %30 önemli. Geri kalan beğeni. Kaçırırım, bedeni kalmaz vs. diye alıyorum.”* (27, bekâr, lisans, öğretmen)

Birbirine yakın oranlarda bulunan indirim (%18,18) ve stok yapma amaçlı satın alma davranışı (%15,15) ise kısmen birbiriyle bağlantılıdır. Bir ürünün indirimde olması bireyleri kısa vadede ihtiyaç duymasalar da ileride kullanma veya stok yapma amaçlı satın almaya yönlendirebilen bir etkidir. İndirim aynı zamanda vitrin ve tanıtımlarla birlikte (%3,03) AVM'lerin büyüleme stratejilerinin en önemlilerindedir. Ancak vitrin ve tanıtımlardan etkilenerek ihtiyaç dışı alışveriş yaptığını belirten yalnızca bir katılımcı (%3,03) olmuştur. Bir katılımcı ise (%3,03) ihtiyaç dışı alışverişlerinde beğeni ve fiyat ile birlikte arkadaş etkisinden de bahsetmiştir: *“Biraz beğeni önemli, fiyatı da önemli. Vitrinde görüp beğenirsem düşünürüm. Fiyatına bakar, değerlendirdikten sonra alırım. Bir de arkadaş etkisi var. Bu sana çok yakışır diye denetiyorlar görünce ben de beğeniyorum, hiç aklımda yokken alabiliyorum. O yüzden yalnız alışveriş yapmayı tercih ediyorum.”* (55, evli, lise, çalışmıyor).

Bir katılımcı ihtiyaç dışı harcama yapmasını değerlendirirken kendi yaptığı hatayı kabullenirken dahi sistem eleştirisi yapmıştır:

...İhtiyacın biraz üzerinde alışveriş yapan birisiyim. Kafamda uzun vadede

almayı planladığım şeyler oluyor, plansız da olabiliyor. Elimden geldikçe uzak durmaya çalışıyorum. Türkiye’de ekonomik durum malum. Birkaç bir şey alsanız ay sonunda yüzünüze patlıyor. O açıdan da itidalli olmak gerekiyor. Tabi ki bunun israf boyutu da var. Aslında en önemli boyut ama bir şekilde bu seküler dünya sizi içerisine çekiyor. (46, evli, lisans, öğrenci)

Bir katılımcı fazla harcama yapmasının sebeplerini yine yansıtma ile insani duygular ve toplumdaki değer kayması ile açıklamıştır: *“İsraf yapmamızın sebebi maalesef toplum. Toplumun değerleri çok yanlış ilerliyor. Ben de içindeyim. İster istemez insan çevresinden etkileniyor. Birinde görünce ‘bende de olsun’ gibi düşünceler. İnsanı duygular aslında, biraz da çevresel baskılarla beraber.”* (35, bekâr, lisansüstü, arş. gör.). Başka bir katılımcı kendisinin israf konusunda çok dikkatli olmakla beraber toplumda israfın yaygınlaşmasını sisteme atıfla değerlendirmiştir: *“Sistem, kapitalist sistem başka hiçbir şey değil. Bazen kendi kendime çok muhasebe ediyorum eşimle de konuşuyorum bu konuyu. İnsanların alım gücü olsa da olmasa da görüyoruz insanlar belli bir meblağla geçiniyor ama alıyorlar bir şekilde. Sistemin böyle olduğunu düşünüyorum.”* (37, evli, lise, çalışmıyor). Fazla harcama yapma sebebini özeleştiri ile açıklayan katılımcılardan (%6,06) birisinin yorumu ise şöyledir: *“İhtiyaç dışı alışveriş yapmamızın sebebi tamamen nefsi. Gördüğümüzü beğeniyoruz, durum da müsait olunca alıyoruz. İndirimler de etkili oluyor tabi. Gördüğüm şeyi beğeniyorsam ve indirimde de oluyorsa çeldirici oluyor.”* (37, evli, lisans, mühendis).

Bir katılımcı ise (%3,03) iyi hissetmek için ihtiyaç dışı alışveriş yaptığını belirtmiştir:

Bazen o şeyi aldığım iyi hissedeceğimi düşünüp alıyorum. Sonra tabi pişmanlık oluyor ama o da anlık oluyor. Bir sonraki alışverişe kadar unuttuyorsunuz pişmanlığı. Bazen biriktirseydim daha faydalı bir şey için kullanabilirdim diyorum. Bazen de diyorum ki bugünden tat almaya bak. Bu şekilde kendinizi ikna ediyorsunuz. (-Araştırmacı- Buna karşı bir tedbir alıyor musunuz peki?) Almıyorum, alsam zaten böyle olmaz. (28, bekâr, lisans, özel bir şirkette asistan).

Bu durum Fromm’un insanın “iç boşluğundan kurtulmak için içini bir şeylerle doldurabileceği”³⁹ tezine bir örnektir. Katılımcının özeleştiri yapabiliyor olması hatasını düzeltme ihtimalini artırmakla beraber, kendisi buna karşı herhangi bir tedbir almadığını ve yaşadığı bilişsel çelişkiyi kabullenip anın tadını çıkarmaya, haz temelli mutlulukla yetinmeye çalıştığı görülmektedir. İnsanın tükettikçe mutlu olacağı sanrısı ve tüketim kültürünün bu düşüncüyü destekleyici argümanları durmaksızın üretip tüketiciye sunması sonucu

³⁹ Eric Fromm, *Hayatı Sevme*, çev. Ali Köse (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 18.

esasinda birçok tüketicinin ihtiyaç dışı satın alma sebebi olan bu maddenin sadece bir katılımcı tarafından dile getirilmesi, katılımcıların birçoğunun bilişsel çelişkiyi dış atıflarla açıklama eğiliminde olduklarını doğrulamaktadır. Bununla birlikte çelişkiyi kabul eden katılımcı ise onu gidermek için herhangi bir şey yapmamakta, çelişkinin yalnızca üstünü örtmektedir.

Tablo 5: İhtiyaç Dışı Harcamaya Karşı Alınan Önlemler

	N	%
İndirim Takibi	4	12,12
Var Olandan Almama	2	6,06
Tutum Planı	14	42,42
Maddî Yardım	5	15,15
İade	2	6,06
Nefis Muhasebesi ve Mücadelesi	8	24,24
Tedbir Yok	1	3,03

Katılımcılara, yaptıkları ihtiyaç dışı harcamaya karşı aldıkları önlemler veya telafiler sorulmuş ve birden fazla cevap alınmıştır. Tutum planı (%42,42) bu önlemler arasında ilk sırayı almaktadır. İkinci sırada ise (%24,24) iç gözlem metodu olan nefis muhasebesi ve mücadelesi gelmektedir. Bir katılımcı yaptığı nefis muhasebesini şöyle açıklamıştır:

Harcarken aldığım şey mutlu ediyor ama geçici bir mutluluk oluyor bu. Çünkü ihtiyaçlarım var bir de isteğimle aldıklarım var. İstek kısmına girince biraz rahatsız hissettiriyor. Böyle olduğunda ders çıkarıp bir dahakine 'Bunu gerçekten ihtiyacım olduğu için mi yoksa istediğim için mi alıyorum?' diye kendime soruyorum. (42, evli, lisans, mühendis)

Bazı katılımcılar ise indirimleri takip edip ihtiyaçlarını o zamanlarda alma (%12,12), çok pişman olduğu durumda aldığını iade etme (%6,06), var olan ürünün benzerini almaktan vazgeçme (%6,06) gibi önlemlere başvurarak israf olduğunu düşündükleri harcamalarının önüne geçmeye çalıştıklarını belirtmişlerdir.

İsraf düşüncesi dolayısıyla yaşayacağı psikolojik gerilimden kaçınmak için diğerkâm tutumunu davranış haline getirerek sosyal yardımlaşma davranışlarında bulunan katılımcılar da mevcuttur (%15,15). Bir katılımcı bu duyguyu

ve sonucunu şöyle belirtmiştir. “İsraf yaptığımda aklıma Afrika’daki insanlar geliyor. Vicdanen rahatsız oluyorum. Hemen sadaka veriyorum.” (55, evli, lise, çalışmıyor)

Bir katılımcı ise (%3,03) bu konuda herhangi bir tedbir almadığını, alsanız israf olmayacağını belirtmiştir.

Zaman israfında olduğu gibi maddî israfta da büyük oranda katılımcı (%39,39) telafi etme amacıyla muhtaçlara yardım etme ve iç kontrolle nefis muhasebesi gibi dinî yollara başvurduklarını belirtmişlerdir. Yapılan hatanın dinî sorumluluğu olduğunu düşünmek, telafi için de dinî yollara başvurma fikrini ortaya çıkardığı tezimizi doğrulamaktadır. Bu sonuçlar Başfırınçının modern Türk tüketim kültürü üzerine yaptığı araştırmasının sonuçlarıyla kısmen benzerlik göstermekle beraber⁴⁰ söz konusu çalışmada dindar olduğunu iddia eden katılımcıların “helal kazandım, istediğim gibi harcarım” şeklindeki önermeye başvurduğu görülmektedir. Benzer bir sonuç Özbolat’ın çalışmasında da bulunmuştur.⁴¹ Ancak çalışmamızda bu şekilde bir bulguya rastlanmamıştır. Bu yönüyle söz konusu çalışmalardan farklı bir sonuç ortaya çıkmıştır. Çalışmamıza katılan katılımcıların tamamı israf konusundaki endişe ve/veya pişmanlıklarını dile getirmişlerdir.

4. AVM’lerde Özel Gün Kutlamalarına Yönelik Tutumlara Dair Bulgular

Yılbaşı, sevgililer günü, anneler günü, dinî ve milli bayramlar gibi özel günler, kapitalist sistem için bulunmaz nimetlerdir, özellikle bu dönemler toplumun birçok kesiminde tüketimin zirve yaptığı dönemlerdir. Bu günlerle yetinmeyen tüketim kültürü ise bunlara ek olarak “Black Friday” ve bu ismin dinî çağrışımından dolayı oluşan tepkiden ötürü alternatif isimlendirme ile “Muhteşem Cuma” gibi tüketim çılgınlığının önünü açacak yeni özel günler icat etmiştir. Bu günlerde medyada, sokakta, mağazalarda, AVM’lerde, internette hemen her yerde günler öncesinden tanıtımlar, reklamlar, hatırlatmalar karşımıza çıkmakta ve bizi bu tüketim çılgınlığına çekmeye ikna etmeye çalışmaktadır. Bu günlerde AVM’ler de çeşitli konsept ve etkinliklerle tüketiciyi çekmeye çalışmaktadır. AVM’lerde özellikle yılbaşı, sevgililer günü gibi seküler adetlere dair etkinlikler ile dinî bayramlarda yapılan etkinliklerin dindar tüketici nezdinde ne tür karşılıkları olduğunu belirlemek ve karşılaştırabilmek amacıyla katılım-

⁴⁰ Çiğdem Başfırınç, “Modern Türk Tüketim Kültürüne Yönelik Bir Araştırma”, *Milli Folklor* 9 (2011), 115-129.

⁴¹ Özbolat, *Kapitalizme Eklemlenme Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, 206.

cılara bu konudaki tutumlarını ifade edebilecekleri sorular sorulmuştur. Alınan cevaplar neticesinde ortaya çıkan sonuç tablodaki gibidir:

Tablo 6: AVM'lerdeki Yılbaşı, Sevgililer Günü Gibi Seküler Etkinliklere Yönelik Tutumlar

		N	%	
AVM'deki Etkinliğe Yönelik Tutum	Nötr	5	15,15	
	Olumlu	2	6,06	
	Olumsuz	Kapitalizm Eleştirisi	9	27,27
		Dinî/Kültürel Gerekçeler	15	45,45
	Rahatsız Ortam	2	6,06	
Avm'ye Yönelik Tutumuna Etkisi	Etkilemez	17	51,51	
	O Gün Gelmemeye Tepkisi	16	48,48	

Katılımcılara genel olarak bu günlerin AVM'lerde öne çıkarılması, kutlanması ve bu günlere özel konseptler, süslemeler, festivaller vs. yapılması hakkındaki düşünceleri sorulmuştur. Bu tür etkinliklerin AVM'lerde yapılmasına nötr bakan katılımcılardan (%15,15) *"Benim tutumumu etkilemiyor ama herkese hitap ettiği için benim için sorun yok. Nötr bakıyorum."* (34, evli, lisans, öğretmen) şeklinde değerlendirenler olduğu gibi *"Küçük çocuklarım olduğu için bunlardan etkilenebileceği için o tür zamanlarda burada olmamaya çalışıyorum. Burada markalar var onları ne kadar kısıtlayabilecekler? Profesyonel şeyler söz konusu. AVM ile ilgili değil bu konu, kendimizin korunması gerekiyor. Onları suçlayıcı yaklaşmıyorum."* (38, lise, lisans, çalışmıyor) şeklinde dış atfla AVM'yi suçlamak yerine bireysel korunma yöntemlerine başvurmanın gerekliliğini dile getiren katılımcılar olmuştur. Bu tür etkinliklere karşı olumlu tutum sergileyen katılımcılardan ise (%6,06) biri *"O zamanlar her şey pahalı oluyor diye bir şey almıyoruz ama güzel ışıklandırmalar falan olduğu için görmek için geliyoruz, hoşumuza gidiyor."* (65, dul, ortaokul, çalışmıyor) şeklinde görsel beğeniye yönelik sebep belirtirken bir diğeri *"Bana göre hareketlilik değişiklik olarak görüyorum ben. Piyasayı da canlandırıyor bu açıdan olumlu hareketlilik getiriyor."* (69, bekâr, önlisans, emekli öğretmen) diyerek ekonomiye katkısı olduğundan dolayı olumlu değerlendirmesini belirtmiştir.

Bu tür etkinliklere karşı olumsuz değerlendirmelerin başında ise dinî/kültürel gerekçeler (%42,42) gelmektedir. Bir katılımcının yorumu şu şekildedir:

Bir Müslüman olarak bu tarz günleri kutluyor olmayı çok saçma buluyorum, özellikle yılbaşı kutlamaları. Her yerde çam ağacı, Noel vs. bunlar bizim kültürümüzde hiç olmayan şeyler. Onlar bizim bayramlarımızı kutlamazken bizim bir Müslüman olarak onların bayramını kutlamamız çok saçma. Bu onların kültürü, onlar kutlasın ama bizim kutlamamız gerekiyor. Bir şey alacaksam o marka sadece burada varsa mecburen geliyoruz, onun dışında AVM'leri zaten çok tercih etmiyorum. (20, bekâr, öğrenci)

Başka bir katılımcı ise dinî kaygısını şu şekilde dile getirmiştir: *"Asla o tür oyunlara gelmiyoruz. Yahudilerin çıkardığı hiçbir adete önem vermiyoruz. Anneler günü, yılbaşı, sevgililer günü..."* (39, evli, lise, online ticaret). Bir başka katılımcı ise bu tür etkinlikleri Batı özentisi şeklinde yorumlamış ve eleştirmiştir:

Ben yurtdışında yaşadım. Buradaki yılbaşı konseptlerini çok komik buluyorum. Noel baba, Noel ağacı ve Christmas yılbaşı diye süslemeleri çok komiğime gidiyor. Kınıyorum çünkü bence bilinçsizlikten, cahillikten, Batı özentiliğinden kaynaklanıyor. Tamam yeni yıl kutlanır ama ağaç ve Noel baba şapkası ile kutlanmaz. AVM'lerin yeni yıl geldiğinde böyle olması beni güldürüyor. Bu vahim duruma gülüyorum ne yapayım. (22, bekâr, öğrenci)

Olumsuz değerlendirmelerde ikinci sırayı bu tür etkinliklerin kapitalizme hizmet etmesi ve AVM'lerin buna aracılık ettiği gerekçesiyle eleştirildiği değerlendirmeler (%24,24) almaktadır. Bir katılımcının ifadesi şu şekildedir: *"Bunlar genelde insanları tüketime sevk eden etkinlikler. Bunu hizmetten çok bir rant olarak görüyorum. Özel günlerin bahanesiyle satılamayan şeyleri bizim gözümüze indirilmiş diye cilalama."* (42, evli, lisans, çalışmıyor)

İki katılımcı ise (%6,06) bu tür etkinliklerin AVM'lerde gereksiz kalabalık ve karmaşa ortamı oluşturduğundan dolayı olumsuz tutum sergilediklerini belirtmişlerdir.

Bu tür etkinliklerin AVM'lerde yer almasının AVM'ye karşı davranış tutumlarında nasıl bir etkisi olduğu sorusuna ise tutumu etkilememe (%51,51) ve o günler gelmeme tepkisi (%48,48) hemen hemen aynı oranlarda yanıtlar olarak ortaya çıkmıştır. Tutumu etkilenmeyen katılımcılar arasında bu tür etkinlikleri nötr ve olumlu değerlendirenlerle birlikte olumsuz değerlendirenler de vardır. Bir katılımcı bu tür etkinliklere nötr baktığını ve AVM'ye yönelik tutumunu etkilemediğini ancak durumdan faydalandığını şöyle açıklamıştır:

İndirim oluyor. Bu yılbaşı, anneler babalar günü ticari bakıyorum ben zaten

bunlara, etkilemiyor beni. Ama indirimlerinden faydalaniyorum. Özellikle yıl-başı için hediye almıyorum ama mutlaka indirimler oluyor. O zaman tercih ediyorum. Black Friday’i mesela Kara Cuma değil Mübarek Cuma diye değerlendirip alışveriş yapmışlığım var (gülüyor). (37, evli, lisans, mühendis)

Bu tür etkinlikleri olumsuz değerlendirdiği halde AVM’ye karşı tutumunun etkilenmediğini belirten katılımcılar ise çoğunlukla bu dönemlerde sadece AVM’de değil, her yerde bu tür etkinlikler olduğunu dolayısıyla buna karşı çıkamayacağımızı ve AVM’lere mecbur olduğumuzu belirtmişlerdir. Bu günlerde AVM’ye gitmeme tepkisi gösterdiğini belirten tüm katılımcılar da aynı şekilde bununla birlikte AVM’lere mecbur ve mahkûm olduğumuzu bu günler dışında yine gittiklerini belirtmişlerdir.

Bu tür etkinliklere karşı olumsuz tutum sergileyen tüm katılımcılar (78,78) sonuçta AVM’lere mahkûm olduğumuzu belirterek tutumlarını davranışa geçirme konusunda sorun yaşamaktadır. Ya kabullenmişlikle davranışları bundan hiç etkilenmemekte veya anlık bir tepkisellikten ibaret kalmaktadır. Alternatif üretmeme, var olana istemese de mahkûm olma sonucunu doğurmaktadır. Köse’nin deyimiyle kendi kültürünü üretmeyen toplumlar başkalarının ürettiği kültüre uyum sağlamaya mahkûm olmaktadır.⁴²

Kendi kültürü, kendi değerleri ile benzer şekilde benzer ortamda karşılaştığında katılımcıların tepkisi öğrenilmek istenmiş ve katılımcılara bu doğrultuda sorular yöneltilmiştir. Alınan cevaplar neticesinde ortaya çıkan sonuç tablodaki gibidir:

Tablo 7: AVM’lerdeki Dinî Etkinliklere Yönelik Tutumlar

		N	%
Etkinliklere Yönelik Tutum	Olumlu	25	75,75
	Olumsuz	8	24,24
AVM’ye Yönelik Tutumuna Etkisi	Olumlu	Katılım Sağlar	11 33,33
		Katılmaz, Takdir Eder	14 42,42
	Etkilemez	8	24,24

⁴² Ali Köse, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Kutsalın Dönüşü*, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 20.

Katılımcıların büyük çoğunluğu (%75,75) AVM'lerde dinî bayram veya özel günlerde benzer şekilde konsept ve etkinlikler olduğunda buna karşı olumlu baktıklarını belirtmiş, bir kısmı (%24,24) ise bu tür etkinliklerin kapitalist amaçlarla olacağını düşündüğü için olumsuz bir tutum sergilemiştir. Bir katılımcının bu konudaki ifadesi şu şekildedir: *"Bu tarz dinî etkinlikler de olsa da insanları çekmek için olurdu. Çok da maneviyatlı bir yaklaşım olduğunu düşünmüyorum. Yine kapitalizme hizmet amacıyla yapıldığını düşünüyorum."* (27, bekâr, lisans, öğretmen).

AVM'lerde olabilecek bu etkinliklere yönelik olumsuz tutum belirten katılımcıların tamamı (%24,24) yine bu etkinliklerin AVM'ye karşı tutumlarını etkilemeyeceğini belirtmiştir. Diğer katılımcılar ise (%75,75) AVM'ye karşı tutumlarını olumlu etkileyeceğini belirtmişlerdir. Ancak %33,33 oranında katılımcı yapıldığı takdirde bu tür etkinliklere katılım da sağlayacağını belirtirken %42,42 oranında katılımcı takdir edeceğini ancak katılmayacağını belirtmiştir. Katılmama sebepleri çoğunlukla dinî günleri aileleriyle birlikte, akraba ziyaretleri, mezar ziyaretleri vs. ile geçirme şeklindedir. *"Müslüman bir ülkedeyiz. Nasıl bir yılbaşına önem veriliyorsa bayrama da aynı şekilde önem verilsin, hürmet edilsin, etkinlikler yapılsın çok hoşuma gider. Katılacağımı zannetmiyorum çünkü bu günleri akraba ziyaretleriyle geçiriyoruz daha çok ama çok hoşuma gider yapıldığını görmek."* (37, evli, lisans, mühendis).

Bazı katılımcılar ise bu tür etkinliklerin olması durumunda AVM'ye karşı olumlu bir tutum sergileyeceklerini belirtmekle beraber bunun olmasının pek mümkün olmadığından bahsetmiştir. Bir katılımcı bu düşüncesini, toplumun istekleri ve değer yargılarıyla yakından ilişkili olduğunu belirterek şu şekilde açıklamıştır:

Tabi ki olumlu etkiler ama öyle bir AVM yok maalesef. Ben zaten buraları içselleştirmiş, hayat tarzı edinmiş birisi değilim. Zaruri bir şekilde geliyorum, buradan değer yargısı aramıyorum zaten. Ama toplumun değer yargıları burayı etkiliyor. Bu dış dünyanın bir parçası zaten. Dışarıdaki dünya burada da var ama burada nasıl bir erozyona uğradığını daha yakından görebiliyorsunuz. Çünkü bir araya toplanmışsınız bir cemaat olmuşsunuz. Bunu görebiliyorsunuz. Eğer dinî bir etkinlik olsaydı tabi ki mutlu olurum değer yargılarıma da uygun olurdu. Ama yok. İnsanlarla bütünleşmiş bir alışveriş merkezi burası. Etki-tepki meselesi. Bir şeyler veriliyor insanlar bunu beğeniyor, talep ediyor mutlu oluyor burada. Onu talep etseydi o olurdu, o talebe göre bir hava oluşurdu burada. (46, evli, lisans, öğrenci)

Bazı katılımcılar (%24,24) bu tür özel günlerin AVM'lerde etkinlikler şek-

linde kapitalizme alet edilebileceği endişesi taşırken, birçok katılımcı ise (%75,75) vazgeçemediğimiz bu mekânlarda hiç olmazsa bu özel günlerin de bulunmasının dinî olanın görünürlük kazanması açısından önemli olduğunu düşünmektedir. Bu veri, Türk toplumunun modern olan ile dinî olanı sentezleyebileceği tezine bir destek niteliği taşımaktadır. Aynı zamanda bu sentezin tam olarak gerçekleşebilmesi için, haklı bir endişe olan bu günlerin kapitalizme alet edilebileceği endişesini ortadan kaldırmaya yönelik bilinçlenme çalışmaları ve alternatifler üretmenin gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

5. Alışveriş Sonrası Duyulara Dair Bulgular

Tüketim kültürünün en büyük argümanı insana tükettikçe mutlu olacağı düşüncesini vermektir. Ancak Fromm'a göre bu mutluluk, istek duyulan nesneye ulaştıktan sonra sona eren geçici bir mutluluktur. Katılımcılara alışveriş sonrası hangi duyguya sahip oldukları sorulmuş ve birden fazla cevap alınmıştır. Alınan cevaplar neticesinde ortaya çıkan temalar tablodaki gibidir:

Tablo 8: Alışveriş Sonrası Duygu Durumları

	N	%
Kalıcı/Uzun Süreli Mutluluk	8	24,24
Kısa Süreli Mutluluk	16	48,48
Pişmanlık-Üzüntü	10	30,30
Vicdan Azabı	3	9,09
Şükür	3	9,09
Doğal Karşılama	5	15,15

Katılımcıların yalnızca %24,24'ü alışveriş sonrası kalıcı mutluluk hissettiklerini, %48,48'i ise kısa süreli geçici mutluluk hissettiklerini belirtmişlerdir. Bir katılımcı mutluluğun alınan şeye göre pişmanlığa da dönüşebileceğini şöyle açıklamıştır: *"Mutlu oluyor insan alınca. Mutluluğun kalıcılığı da aldığımız şeyle alakalı aslında. Kullanacağımız bir şeyse aldığımız şey kullandığımız sürece mutlu olursunuz. Boşuna aldığımızda pişmanlık oluyor."* (34, bekâr, lisans, öğretmen). Başka bir katılımcı her kullanımda devam eden kalıcı bir mutlulukla birlikte şükrettiğini şöyle açıklamıştır: *"Her bayan gibi mutlu olurum (gülüyor). Alacağı-mı aldım, şükür. Kalıcılığı da var. Her kullandığımda 'iyi ki aldım, ihtiyacım'dı' der mutlu olurum."* (43, evli, lise, çalışmıyor).

%15,15 oranında katılımcı alışveriş yapmayı doğal bir süreç olarak algıladığını, herhangi bir duygu içerisine girmediğini belirtmiştir. Bir örnek şu şekildedir: *"Aldığım şey ihtiyacımca normal karşılarım. Ben artık alışverişe doymuş"*

birisiyim. Alışveriş bana ekstra bir mutluluk katmıyor. İhtiyacımdı aldım hallettim derim. Sıradan bir olaydır benim için." (48, evli, ön lisans, çalışmıyor) Alışverişe doymuş olmak ifadesi alışverişin yani tüketimin gerçek mutluluğa ulaştırılmayacağına farkına varmak anlamında kullanılmış olmalıdır. Bunda yaşla ve yaşanmışlıklarla belirli bir olgunluğa erişmenin önemi büyüktür.

Bir katılımcı mutluluğun beğenilmeyle doğru orantılı olduğunu vurgulamıştır: *"(gülüyor) Çok harcadım psikolojisi ve pişmanlık. Aldığımı giyip 'güzel olmuş' dendiğinde mutluluk hissediyorum ama alışverişten hemen sonra pişmanlık."* (35, bekâr, lisansüstü, arş. gör.) Buradan da anlaşıldığı gibi beğenilme arzusu ve başkalarının hakkındaki kanaati kişinin davranışsal tutumunu etkilediği gibi duygu durumunu da önemli ölçüde etkilemektedir.

Kısa süreli mutluluğu bir katılımcı şu şekilde ifade etmiştir: *"Mutlu oluyorum (gülüyor) ama anlık bir mutluluk, anlık bir haz. Sonra vicdan azabı çekiyorum. Aslında ihtiyacım olmadığını, ihtiyaç fazlası şeyler aldığımı fark ediyorum. Anlık bir mutluluk veriyor ama sonrasında pişman oluyorum açıkçası."* (27, bekâr, lisans, öğretmen). Kısa süreli mutluluk katılımcılar tarafından *"eve kadar sürer, elbise dolaba girince biter, en fazla beş dakika sürer, ertesi gün unuturum"* gibi ifadelerle tanımlanmıştır.

Yüksek oranda katılımcı (%30,30) alışveriş sonrası duygu durumlarını pişmanlık ve üzüntü şeklinde ifade ederken %9,09 oranında katılımcı da vicdan azabı duyduklarını belirtmiştir. Duygu durumlarını bu şekilde belirten tüm katılımcılar ihtiyaç dışı alışveriş yapmalarını gerekçe göstermiştir.

Farkındalığın artması tutumun davranışa dönüştürülmesini kolaylaştıran bir etmendir.⁴³ Katılımcıların çoğu Fromm'un ifade ettiği gibi tüketimin kalıcı bir mutluluk vermeyeceğinin farkındadırlar ve bunu kendileri de ifade etmektedirler. Yaptıkları ihtiyaç dışı harcamalara karşı da üzüntü, pişmanlık ve vicdan azabı duyduklarını ifade etmektedirler. Daha önce de belirtildiği gibi birçok katılımcı bu harcamaları önlemek adına çeşitli tedbirlere de başvurmaktadır. Bu farkındalığın doğru tüketim davranışları gösterme ve gerçek mutluluğu aramaya koyulmayı tetiklemesi beklenmektedir.

6. Marka İmajına Dair Bulgular

Tüketim kültürünün en önemli göstergelerinden birisi de ürünün marka değerinin kalitesinin önüne geçmesi anlamında yorumlanabilecek olan sembollerin tüketimidir. Katılımcıların tüketim kültüründeki yerini yorumlaya-

⁴³ Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 175.

bilmek için “Markanın sizin için önemi nedir?” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevaplar neticesinde ortaya çıkan temalar tablodaki gibidir:

Tablo 9: Markanın Önemi

	N	%
Marka, İsim Açısından Önemlidir	9	27,27
Marka, Kaliteli Olduğu İçin Önemlidir	10	30,30
Marka Değil, Kalite Önemlidir	13	39,39

Verilen cevaplar birbirlerine yakın oranlardadır. Katılımcıların yaklaşık üçte biri markanın ismi dolayısıyla kendisi için önemli olduğunu belirtmiştir. Yani tamamen marka imajını benimsemişlerdir. Bir örnek şu şekildedir: “*Markaya dikkat ediyorum, marka giyinmek isterim, severim. Belli bir yere kadar limitimi aşmadığı müddetçe hoşuma gider.*” (19, bekâr, lisans, öğrenci). Katılımcı, her ne kadar marka imajına önem verse de bunu bütçesi dahilinde yapmaya çalışmaktadır. Marka imajına değer veren katılımcıların genellikle genç yaşlarda olduğu dikkat çekmektedir. Yaş ortalaması yükseldikçe “marka değil, kalite önemlidir” anlayışının ortaya çıktığı görülmektedir.

Katılımcıların yaklaşık üçte biri ise (%30,30) markanın kaliteyle eşdeğer olduğunu belirtmiş ve bu sebeple markaya önem verdiklerini belirtmişlerdir: “*Kalite markalaştırma getiriyor tabi ki. Benim için markalar güven veriyor sonrası için. Hizmet önemli. Marka diye her şeyi almam ama kalitesine bakarım, içeriğine bakarım. Markalaşmanın kalite ile birlikte olduğunu düşünüyorum.*” (38, evli, lise, çalışmıyor). Marka imajına dair sorulan soruya üç katılımcı (%9,09) tarafından verilen cevaplar arasında söylenen “*ucuz mala para verecek kadar zengin değilim*” sözü ürünün fiyatının ve markasının toplumda kaliteyle eşdeğer görüldüğünü gösteren bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Köroğlu’nu çalışmasında markanın bir ürünün kaliteli olduğunu gösterdiğini kabul eden katılımcıların oranıyla (%27,6)⁴⁴ çalışmamızda ulaştığımız sonuç benzerlik göstermektedir. İsim değeri ve kalitesinin yanında kullanılan markaların hizmet kalitesi ve garantisi gibi etkenlerin tüketicilerin markalara yönelmesini kolaylaştırdığı görülmektedir.

⁴⁴ Köroğlu, *Tüketim ve Din*, 223.

7. Alışveriş Yaparken Dinî Hassasiyete Dair Bulgular

Din, bir Müslümanın tüm hayatını düzenleyen kurallar bütünüdür. Bir Müslümanın yaşantısında her davranışında belirleyici olan öncelikle o davranışın dinî hükmü olmalıdır. İslâm hukuku/fıkıh ilmi de bunun sistematik bir şekilde işlemesi için oluşturulan bir ilim dalıdır. Tüketimin insanın gündelik yaşantısı içerisinde önemli bir yer kaplaması dolayısıyla tüketimde de dinin kuralları geçerli olmalıdır. Katılımcılarımızın tüketim tercihlerinde dinin rolünü ölçmek amacıyla özellikle kıyafet ve gıda alışverişlerinde dinî hassasiyetlere sahip olup olmadıkları sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevaplar neticesinde ortaya çıkan sonuç tablodaki gibidir:

Tablo 10: Alışveriş Yaparken Dinî Hassasiyete Dair Bulgular

	N	%
Gıdada Dinî Hassasiyet	33	100
Kıyafette Dinî Hassasiyet	25	75,75
Kıyafette Özeleştiri	8	24,24

Katılımcıların tamamı gıda satın alımlarında büyük bir dinî hassasiyet gösterdiklerini belirtmişlerdir. Herhangi bir gıda satın alacakken genel olarak aldığı yere ve helal olmasına dikkat ettiğini belirten katılımcılar olduğu gibi ette özellikle dikkat, gıdanın etiketini ve içeriğini kontrol etme, helal sertifikası olup olmadığını kontrol etme gibi ön kontrollerle birlikte satın alınan yerin de önemine işaret eden çok sayıda katılımcı olmuştur. Bir katılımcı, gıda satın alırken nasıl bir hassasiyet içerisinde olduğunu şöyle belirtmiştir:

Kesinlikle kesinlikle kesinlikle çok dikkat ediyorum. Özellikle gıdalarda çok dikkat ediyorum. Kırsallarda güvenilir şeylere biz daha kolay ulaşıyoruz ama az önce çocuğum bir şeyler yemek istedi güvenmiyorum hiçbir şekilde. Gittiğim birçok yerde sertifika soruyorum. Gerçi onlardan da şüphe eder olduk ama en çok dikkat ettiğim noktalardan biridir. (37, evli, lise, çalışmıyor).

Yurt dışına çıktığında bu dikkat bir derece daha artmaktadır: *“Yurtdışında çok dikkat ediyorum evet. Zaten yurt içinde öyle bir kaygımız olmuyor, helal olduğunu umuyoruz. Ama yurtdışında iken et yiyeceksek çoğunlukla tercih etmiyoruz. Ama yemek durumunda kalırsak helal olmasına çok dikkat ediyoruz.”* (42, evli, lisans, mühendis).

Gıdadaki dinî hassasiyetten bahsederken katılımcılardan bazıları gıdayı satın aldıkları yerin öneminden de bahsetmişler, özellikle içerisinde alkol ve

domuz eti satılan Migros marketleri bu bağlamda yorumlarda sıkça anılmıştır:

Tabi ki dikkat ediyorum. Belli marketlerden satın alıyorum. Migros'a gitmiyorum mesela içki var orada. Gittiğim zaman orada ruhî daralma oluyor. Orada alışverişin benim için hiçbir anlamı yok çünkü biliyorum domuz eti satılıyor öyle bir ortama asla girmem. Genelde helal kesimin olduğu marketlere giriyorum, oraları tercih ediyorum. (46, evli, lisans, öğrenci)

Katılımcı, İslâm dininde yenmesi yasaklı olan domuz etinin bulunduğu ortamda bulunmayı dahi reddetmekte, orada ruhî daralma yaşadığını belirtmektedir.

Bazı katılımcılar ise o yerlere kazanç sağlamak istemediklerini belirtmişlerdir: "*Mecbur kalmadıkça içki satan yerden satın almam. Orası kazansın istemem.*" (42, evli, lisans, çalışmıyor). "...*Sen kullanmasan da satışına göz yumduğun için bir nevi suçlu oluyorsun diye düşünüyorum.*" (20, bekâr, lisans, öğrenci). Kır'ın muhafazakâr genç kadınlar ile yaptığı araştırmasında satın aldığı yerin din-dar olmasını önemseyen %41,4, önemsemeyen %46,3 oranında katılımcı olmuştur.⁴⁵ Çalışmamızda katılımcılara özellikle böyle bir soru yöneltilmediği halde bu fikri destekleyen örnekteki gibi yorumlar yapılmıştır.

Kıyafet satın alırken dinî hassasiyeti olup olmadığı sorusuna ise katılımcıların çoğu (%75,75) dikkat ettiğini belirtmiş, bir kısmı ise (%24,24) özeleştiri yaparak yeterince dikkat etmediğini ifade etmiştir. Bu sonuç, Kır'ın muhafazakâr genç kadınlar ile yaptığı araştırmasında kıyafet tercihlerinde dini esas alan katılımcıların oranına (%82,70) yakın bir orandır.⁴⁶

Tesettürlü olmayan katılımcıların birçoğu da kıyafet satın almalarında belirli kriterlere dikkat ettiklerini belirtmişlerdir. Buna ek olarak kozmetikte kullanılan içeriklere, kıyafette kullanılan deriye, üretimin yerli ve İslâmî olmasına dikkat ettiğini belirten katılımcılar da olmuştur. Bir katılımcının ifadesi şu şekildedir: "*Yabancı markayı alırken çok dikkat ederek alırım. Üzülüyorum, din düşmanı üretmiş, mecbur kalmadıkça almamaya çalışıyorum.*" (55, evli, lise, çalışmıyor).

Yakın zamanda tesettüre girdiğini belirten bir katılımcı şunları söylemiştir:

Ben tesettüre gireli üç yıl oldu. Ben elimden geldiğince yapmaya çalışıyorum

⁴⁵ Zülal Kır, *Türkiye'de Değişen Muhafazakârlık Acıbadem Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 112.

⁴⁶ Kır, *Türkiye'de Değişen Muhafazakârlık Acıbadem Örneği*, 101.

ama tam takva boyutunda yapamıyorum. Belki çok çok daha dikkat edenler var. Elimden geldiğince ben dikkat etmeye çalışıyorum. Birazcık kıyafetlerde de bazen diz altı aldığım oluyor. Elimden geldiğince dikkat etmeye çalışıyorum ama yüzde yüz olamıyor bazen. (37, evli, lisans, mühendis)

Kıyafet satın alırken özeleştirici yapan katılımcılar olduğu gibi başkalarını eleştirici tutum sergileyenler de olmuştur.

Çalışmanın bu bölümünde elde edilen sonuçlara göre katılımcıların tamamı gıda satın alımlarında dinî hassasiyete hat safhada önem verirken kıyafet satın alımlarında bu hassasiyet azalmaktadır. Kıyafet satın alımında dinî hassasiyetlere fazla dikkat etmediğini belirten katılımcılar ise özeleştirici yapmışlardır. Kıyafette hassasiyetten tavizler verilmesinin nedenleri kıyafet tercihlerinin değişken ve bireysel olmasından kaynaklanmaktadır. Kimi zaman bu tercihlerde İslâmî kriterlerin dışına çıktığını düşünen bireyler, bu durumda özeleştiriciye giderek satın alırken de buna dikkat etmediklerini belirtmişlerdir.

8. Avm Mescidinde Kılınan Namaza Dair Bulgular

AVM'ler tamamen tüketim odaklı hizmet veren ve buna göre dizayn edilmiş, her detayı tüketimi artırıcı ve tüketiciyi büyüleyici etkenlerle donatılmış mekânlardır. AVM içerisinde hemen her mekânda dünyevî ve maddîyatçı hava hakimdir. Mescitler ise Allah ile kulun buluşma mekânıdır ve ibadette bulunulan mekânın dünyevî şeylerden arınmış, sade bir ortam olması beklenmektedir. AVM mescidi tam olarak dünyevî olanla çevrelenmiş, uhrevî olan ibadeti gerçekleştirme mekânıdır. Bu durumda katılımcıların AVM içerisindeki mescitte kıldığı namazın keyfiyeti ve kişinin kıldığı namazdan mutmain olması büyük önem taşımaktadır. Bu bölümde ilk olarak araştırmacının katılımcıların mescit içerisindeki davranışlarına dair gözlemlerine yer verilecek, daha sonra katılımcıların AVM mescidi ortamında kıldıkları namazın diğer ortamlarda kıldıklarından farklı olup olmadığı sorusuna verdikleri cevaplar değerlendirilecektir.

Mescidin namaz dışında da kullanım alanı olup olmadığını ölçmek amacıyla katılımcılarda namaz kılma şartı aranmamıştır. Ayrıca araştırmacının gözlemleri neticesinde ortaya çıkan tabloya göre; mescit genel olarak namaz kılmak için kullanılmakta, ancak kimi zaman namaz kılan kişiyle gelip onu bekleyen veya kadınlara özgü ve rahat bir ortam olması dolayısıyla namaz kılmayıp yalnızca dinlenmek için mescitte bulunanlar da olmaktadır.

Tablo 11: Katılımcıların Mescide Gelme Zamanlarına Göre Dağılımı

	N	%
İlk 20 dk	4	13,3
Arada	19	63,3
Son 20 dk	5	16,6
Son 20 dk- İlk 20 dk	2	6,6

Çalışmaya katılanlardan 3'ü, mescide birlikte geldikleri kişileri beklemiş, burada namaz kılmamışlardır. Namaz kılan 30 katılımcıdan 4 kişi ezan okunduktan sonra ilk 20 dk içerisinde, 19 kişi arada ve 5 kişi diğer vaktin girmesine 20 dk kala mescide gelip namazlarını kılmışlardır. 2 kişi ise bir vaktin çıkması ile diğer vaktin girmesi arasındaki vakitte mescide gelip iki vakit namazı peş peşe kılmışlardır. Bu katılımcılardan birisi (35, evli, lisans, çalışmıyor) çocuklarla birlikte yaptığı alışveriş arasındaki yoğunluktan dolayı namaza ancak bu şekilde vakit ayırıp yetiştirebildiğini belirtmiştir. Katılımcıların mescide gelme zamanları, AVM içerisinde namaza ayrılan vakti görmek açısından önemlidir.

Katılımcıların yalnızca %6,6'sı iki vakti birlikte kılmak için bir vaktin çıkışı ile diğer vaktin girişi aşaması olan zamanda mescide gelmiş olmasına rağmen, araştırmacının mescit içerisindeki genel gözlemleri mescidin en yoğun zamanlarını bu zaman diliminde yaşadığını göstermiştir. Bu durum birçok namaz kılmaya gelen bireyin AVM içerisinde namaza bu şekilde vakit ayırdıklarını göstermektedir. Bu da AVM'lerin daha fazla tüketime yönelik büyüleme stratejilerinin bireylerin yalnızca bireysel sorumluluklarını değil, çok dikkatli olmaları gereken dinî sorumluluklarını da etkilediğini açıkça göstermektedir.

Tablo 12: Katılımcıların Kıyafetlerine Göre Dağılımı

	N	%
Namaz İçin Etek ve Başörtüsü Almayan	14	46,6
Namaz İçin Sadece Etek Alan	10	33,3
Namaz İçin Hem Etek Hem Başörtüsü Alan	6	20

Namaz kılan 30 katılımcıdan 14 kişi (etek ve başörtüsü almaksızın) mescide geldikleri kıyafetleriyle namazlarını kılmışlardır. Bu katılımcılar kıyafetlerinin namaz için uygun olduğunu düşünmektedir. 10 kişi ise mescitten veya çantasından, yalnızca etek alıp giyerek namazını kılmıştır. Bu katılımcılar, başörtülü

olsalar dahi kıyafetlerinin namaz kılmak için uygun olmadığını düşündüklerinden dolayı (dar pantolon, kısa tunik, kısa etek vs.) böyle bir davranış sergilemişlerdir. Başörtüsü kullanmayan 6 katılımcı ise mescitten veya çantasından hem etek hem başörtüsü alıp bunları giyinerek namazlarını kılmışlardır. Araştırmacının mescit içerisinde yaptığı genel gözlemler, mescide gelen kadınların bu üç kategoride birbirlerine çok yakın oranlarda olduklarını göstermiştir.

Tablo 13: Katılımcıların Namaz Sonrası Faaliyetlerine Göre Dağılımı

	N	%
Sadece namaz	2	6,6
Namaz + dua	28	93,3
Namaz + dua + namaz dışı faaliyet	7	23,3

Namaz kılan 30 katılımcıdan 28'i namazdan sonra tespih çekmiş ve dua etmiş, 2 kişi ise tespih çekmeyip dua etmeden kalkmıştır. 7 kişi ekstra Kur'an okuma, sohbet etme, cep telefonuyla meşgul olma, dinlenme gibi mescitte namaz dışı bazı aktivitelerde de bulunmuşlardır. Araştırmacının genel gözlemleri, mescitte namaz kılan kadınların çok büyük çoğunluğunun namaz sonrası tespih çekip dua ettiklerini, dışarıda kendisini bekleyenler de olsa, aceleleri de olsa bu konuda oldukça hassas olduklarını göstermiştir. Burada ülkemiz genelinde özellikle cemaatle namazlarda yapılan tespih çekme ve dua etme davranışlarının devamlılığının, bu alışkanlığın kazanılıp yerleşmesinde payının büyük olduğu düşünülmektedir.

Katılımcılara, AVM mescidi ortamında namaz kılmanın etkisini görebilmek amacıyla burada kıldıkları namaz ile dışarıda herhangi bir yerde kıldıkları namaz arasında bir fark olup olmadığı sorulmuştur. Alınan cevaplar tablodaki gibidir

Tablo 14: AVM Mescidinde Kılınan Namazın Diğer Namazlarla Kıyaslanması

	N	%
Cevapsız	1	3,03
Fark Yok	14	42,42
Fark Var		
Olumlu	9	27,27
Olumsuz	9	27,27

Katılımcıların neredeyse yarısı (%42,42) AVM mescidinde kıldıkları namaz ile dışarıda herhangi bir yerde kıldıkları namaz arasında fark olmadığını belirtmiştir. Namazda hissedilecek duygunun önemli olduğunu, mekânın bir önemi olmadığını belirtmişlerdir. Bir katılımcının ifadesi şu şekildedir: *“Yok, ben her kıldığım namazdan huzur bulmayı amaçlıyorum. Dolayısıyla mekândan ziyade kendi içimde olan bağlantım önemli.”* (42, evli, lisans, mühendis). Başka bir katılımcı ifadesi ise şu şekildedir: *“Bir fark hissetmiyorum. Burası benim için şu anda mescit, ibadethane. Namazımı kılacağım bir yere gerisi hiç önemli değil. İmkânım varsa kılabiliyorsam şükürler olsun diyorum. Ama tabii bir Kabe’yle kıyaslayamam. Onun hazzı bambaşkadır. Onun dışında hepsi benim için aynıdır.”* (37, evli, lise, çalışmıyor). AVM mescidinde kıldığı namazın diğer namazlarından farksız olduğunu belirten katılımcıların büyük çoğunluğu bu ortamda ihmal etmedikleri, namazlarını gelip kıldıkları için ekstra mutluluk duyduklarını da belirtmişlerdir.

AVM mescidinde kıldığı namazın farklı olduğunu belirten katılımcıların (%54,54) yarısı olumlu bir farktan söz ederken, diğer yarısı ise olumsuz anlamda fark hissettiklerini belirtmişlerdir. Olumlu anlamda fark hisseden katılımcıların özellikle böyle bir ortamda vakit ayırıp namazını kıldığı için böyle bir fark hissettikleri görülmüştür. Bir katılımcının yorumu şu şekildedir: *“Gezmeyi bölüp dinî vecibemi yerine getirmek daha özel geliyor, mutlu ediyor.”* (42, evli, lisans, çalışmıyor). Başka bir katılımcının ifadesi şu şekilde olmuştur: *“Alışverişi bırakıp Allah’ın huzuruna çıkmış olmanın rahatlığı oluyor. Burada ihmal etmiyorum diye kılmak iç huzura sebep oluyor. Kaçtırmamaya çalışıyorum, kılmış olmanın rahatlığı var.”* (39, evli, lise, online ticaret). Bir başka katılımcı ise mescit ortamını cemaatle namaz gibi olduğu için camiye benzetmiş ve bu yönüyle evdeki namaza kıyasla daha özel hissettiğini belirtmiştir: *“Mescit ortamı olduğu için daha cami gibi oluyor burası, daha huzurlu. Evde daha çarçabuk oluyor, iş gücü arasında. Burada özellikle vakit ayırdığım için daha özel geliyor.”* (34, evli, lisans, öğretmen).

Mescitte kıldığı namazın olumsuz yönlerinden bahseden katılımcılardan (%27,27) birisinin yorumu şu şekildedir: *“Burada daha hızlı kılıyorsunuz işiniz olduğu için. Evde daha rahatsız, daha güzel kılıyorsunuz. Ama benim en önemsendiğim şey işimin arasında da olsa namazımı unutmamak, aksatmamak.”* (40, evli, lisans, çalışmıyor). Bir başka katılımcı ise ortamın namazdan alacağı hissiyatı engellediğini şöyle belirtmiştir: *“Ortamdan dolayı farklılık oluyor. Vazife yapmaya geliyoruz burada, huşuya değil.”* (43, evli, lise, çalışmıyor). Başka bir katılımcı aynı durumu şöyle açıklamıştır: *“Kötü oluyor burada kıldığımızda, maneviyat hissetmiyorum. Bu AVM’nin havası mescide de yansıyor. Mescitler maneviyatlı değil,*

sıkıştırılmış kıyıya köşeye. Kılmış olmak için kılıyor gibi oluyoruz.” (46, evli, lisans, öğrenci).

Bir diğer katılımcı ise dinin emri olan namaz ile yine dinin yasakladığı ihtiyaç dışı tüketimin bir arada bulunmasını bilişsel çelişki olarak ifade etmiş, bu konudaki görüşünü şöyle belirtmiştir: *“AVM’lerde mescit olmasını biraz yalıtmaca olarak görüyorum ben. Mescit olunca mutlu oluyoruz bu bana biraz saçma geliyor. Çünkü teknik olarak geliyoruz, bir sürü ihtiyacımız olmayan şeyleri alıyoruz, buna karşılık gelip namaz kılıyoruz mescit olduğu için mutlu oluyoruz. Bu bana çelişkili geliyor.” (18, bekâr, lise, öğrenci).*

AVM mescidinde kılınan namaza dair genel olarak üç tür bakış açısı geliştirilmiştir. Katılımcıların hemen hemen yarısını oluşturan grup (%42,42) , kendileri için AVM mescidinde kıldıkları namazın diğer namazlardan bir farkı olmadığını belirtmiştir. %27,27 oranında katılımcı AVM alışveriş arasında namaza vakit ayırabilmenin verdiği mutluluk ve huzurdan bahsetmiş, aynı zamanda cemaatle namaz kılmanın tadını da aldıklarını belirtenler olmuştur. Bu grup burada kıldıkları namazı diğer namazlarına kıyasla daha olumlu değerlendirmişlerdir. Son grup ise (%27,27) burada namaz kılmanın alışveriş arasında sıkıştırılmış bir şekilde yalnızca görev yerine getirme amaçlı olduğunu, gerekli manevî hazzı alamadıklarını belirterek olumsuz değerlendirmişlerdir. Yine bu grup içerisinde AVM’deki atmosferin mescide de sirayet ettiği için mescidin manevî ortamının namazlarını etkilediklerini belirten katılımcılar olmuştur. AVM mescidinde kıldığı namazı olumsuz değerlendiren yorumların azlığı (%27,27) katılımcıların çoğunun namaz ibadeti esnasında dış etkenlerden çok fazla etkilenmediğini, AVM mescidi tamamen dünyevî bir alanla çevrelenmiş de olsa bireyin içsel yaşantısında dünyevî alanın dinî alanı işgal edemediğini göstermektedir.

Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki namaz kılınacak mekânın yalnızca temizliği ve düzeni değil, ortamın atmosferi de önemlidir. Kimi bireyler için kendi içinde yaşadığı duygu önemli olup atmosferin bir önemi olmazken kimisi için önemlidir ve ibadetinden alacağı huşuyu olumlu veya olumsuz etkilemektedir. Kimi bireyler olumsuz olarak değerlendirdikleri atmosfer içerisinde namazını eda edebilmiş olmanın mutluluğunu hissetmektedir. Bu da göstermektedir ki; önemli olan dışarıdan görünen değil, bireylerin buldukları ortamı bireysel olarak algılamaları ve hissettikleridir.

Sonuç ve Öneriler

Yapılan gözlem ve mülakatlar sonucu mescide gelen kadınların AVM’ye gitme motivasyonlarının büyük oranda temel fonksiyonu olan alışveriş fonk-

siyonu olduğu belirlenmiştir. Alışveriş fonksiyonu dışında çeşitli fonksiyonları sebebiyle de AVM'yi tercih edenler olmakla birlikte alışveriş dışında gelmediğini belirten katılımcılar da görülmüştür. Bu sonuç, AVM'lerin kente alternatif mekânlar olarak var olduğunu doğrulamakla birlikte bu durumun çok fazla yaygın olmadığını göstermektedir.

AVM'de geçirilen zaman ve zaman israfı olgusuna yönelik sorular neticesinde bulgular katılımcılar nezdinde zaman olgusuna verilen değeri gösterirken, yeteri kadar dikkatli olunmadığı sürece ne kadar planlı olursa olsun bireylerin AVM'nin büyüleme stratejileri karşısında başarısız kalabileceğini de göstermektedir. AVM'de maddî israfa dair bulgular da benzer şekilde kendini göstermiştir. Gerek zaman israfı gerekse maddî israfa telafi için dinî mekanizmaları kullanmaları, katılımcılar nezdinde zaman israfı ve maddî israfın bireye dinî bir sorumluluk yüklediğinin bilincinde olunduğunu göstermektedir.

AVM'lerde yapılan seküler özel gün konsept ve kutlamaları çoğu katılımcı için olumsuz anlam ifade etmekle birlikte, AVM'lere karşı tutumda kısa vadeli tepkiler verilmesi ile kalınıp, katılımcıların büyük çoğunluğu alternatifi olmadığını belirttikleri bu mekânlara mecbur olduklarını belirtmişlerdir. Buna karşı dinî özel günlerde yapılan konsept veya etkinliklerin etkisine karşı iki tip tutum söz konusu olmuştur. Bu etkinliklerin kapitalizme hizmet amacıyla yapılacağını düşünülmesi ile dinî olanın görünürlüğü artıracağı düşüncesiyle desteklenmesi bu bağlamda tutumu etkileyen düşüncelerdir.

Alışveriş sonrası duygu durumlarına yönelik bulgularda en çok geçici mutluluk ve gereksiz yapılan harcamalara karşı duyulan üzüntü, pişmanlık gibi temalar öne çıkmıştır. Fromm'un belirttiği gibi tüketimin gerçek mutluluğu sağlamayacağını, tüketilen her şeyin tüketildiği andan itibaren tatminsizlik oluşturduğunu katılımcılar deneyimleri ve ifadeleri ile desteklemektedir.

Marka imajının AVM mescitlerine gelen kadınlar üzerinde azımsanmayacak derecede önemli olduğu görülmüştür. Aynı zamanda büyük oranda marka ile kalite arasında ilişki kurulmaktadır. Bu da marka imajının sadece sembolik değeri değil, aynı zamanda kaliteyi algılama ile ilişkisini de göstermektedir. Gözlemler neticesinde genç tüketicilerin marka imajına daha çok önem verdikleri görülmüştür.

Alışverişte dinî hassasiyetler katılımcılar arasında büyük önem taşımaktadır. Gıda alışverişlerinde hat safhada olan dinî hassasiyetle yaklaşımın kıyafet alışverişinde de büyük oranda etkili olduğu görülmüştür.

AVM mescidinde kılınan namazın diğer namazlarla kıyaslanması duru-

munda ise ortamın namazın duygusunu etkilemediği, tüketim ve gezme gibi faaliyetler arasında vakit ayrıldığında daha özel hissettirdiği ve olumsuz ortam içerisinde olduğu için namaz kılanı olumsuz etkilediği olmak üzere üç tür düşünce ortaya çıkmıştır.

Araştırma süresince yapılan gözlem ve mülakatlar neticesinde genel olarak ulaşılan sonuçlardan bazıları ise şöyledir:

1- Katılımcılar, tüketim kültürüne kısmen adapte olmakla birlikte, çoğunluğun bu konuda bilinçli ve karşılaşılabilecek olumsuzluklara karşı tedbirli oldukları görülmüştür.

2- Katılımcılar, bilgi sahibi olmadıkları konularda görüş belirtmekten kaçınmış, bilmediği konuları öğrendikten sonra gerekli fikir ve davranışları geliştireceklerini belirtmişlerdir.

3- Katılımcıların birçoğu tüketim ile ilgili ifadelerinde dinî gerekçe ve referanslarla yorum yapmışlardır. Din, hayatın her alanında olduğu gibi tüketim esnasında da birey için belirleyici ve vazgeçilmez konumunu korumaktadır.

4- Tüketim ve din ilişkisinde ise katılımcıların çoğunun itidalli yaklaşımlar sergilediği görülmüştür. Lewis'in de ifade ettiği gibi çatışmaya düşmeksizin modern olanı kendi değerleri ile uzlaştığı sürece kabul etmekten çekinmeyen, kendi değerleri için faydalı olacağını düşündüğünde de kullanılması gerektiğini belirten katılımcılar olmuştur.⁴⁷

Çalışmamızdan elde edilen bilgi ve bulgulardan hareketle bazı önerilerde bulunmak mümkündür:

1- Tüketimin geçici mutluluklarla bireyi oyaladığı çok büyük oranda tüketici tarafından bilinse de ihtiyaç dışı tüketimden uzak kalmak, buna direnmek sürekli maruz kalınan uyarılar içerisinde çok zor olmaktadır. Medya okur-yazarlığı eğitiminde olduğu gibi okullarda yapılacak tüketim kültürüne yönelik bilinçlenme ve farkındalığa yönelik eğitimler bu konuda önemli bir önlem olabilir.

2- Fiziksel, sosyal-kültürel-dinî ve ekonomik açıdan birçok olumsuz özellikler barındırdığı gerekçesiyle kimi katılımcılar tarafından olumsuz anlamlar atfedilen AVM'lere bir alternatif olarak çarşı kültürünü yeniden canlandırılmasına yönelik faaliyetler yapılabilir.

3- Çalışmamız, belirlenen AVM mescidiyle sınırlandırılmıştır. Müşteri

⁴⁷ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 420.

kitleleri farklı demografik özelliklere sahip AVM'lerin mescitlerinde yapılacak çalışmalar, konunun karşılaştırmalı olarak analiz edilmesine olanak sağlayacaktır.

4- Çalışmamız nitel bir çalışmadır, tüketim ve din ilişkisi nicel olarak da çalışılabilir.

5- Çalışmamız yalnızca kadın tüketiciler ile yapılmıştır, erkek tüketicilerin de dahil edildiği bir çalışma konunun karşılaştırmalı olarak analiz edilmesine olanak sağlayacaktır.

6- AVM mescitlerinde yapılacak çalışmalarda namaz kılanları rahatsız etmeyecek yöntemler kullanılması büyük önem taşıyacaktır.

KAYNAKÇA

- Akıncı, Güliz Muğan. "Gençler ve Alışveriş Merkezleri (AVM'ler): AVM Kullanım Tercihleri Hakkında Bir Alan Çalışması". *Yıldız Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi* 8/2 (2013), 87-96.
- Atsever, Filiz. *Kentsel Gelişme ve Alışveriş Merkezleri*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ayten, Ali. "Farklı Bakış 116. Bölüm: Tüketim Toplumu ve Kanaat Kültürü", *YouTube*. Yayın Tarihi 31 Ekim 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=XEXtEojr-e0>
- Başfıncı, Çiğdem. "Modern Türk Tüketim Kültürüne Yönelik Bir Araştırma", *Milli Folklor* 9 (2011), 115-129.
- Bauman, Zygmunt. *Özgürlük*. çev. Vasıf Erenus. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997.
- Canyürek, Özlem. *Kültürel Mekânlar Olarak Alışveriş Merkezleri (Beşiktaş, Bakırköy, Ümraniye ve Bayrampaşa Alışveriş Merkezleri Örnekleri)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2014.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. çev. Okşan Taşkent - Ayşen Ekmekçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Demirezen, İsmail. "Farklı Bakış 116. Bölüm: Tüketim Toplumu ve Kanaat Kültürü", *YouTube*. Yayın Tarihi 31 Ekim 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=XEXtEojr-e0>
- Elden Müge vd. *Şimdi Reklamlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Fromm, Eric. *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Fromm, Eric. *Hayatı Sevmek*. çev. Ali Köse. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Güçlü, Nezahat. "Zaman Yönetimi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 25 / 25 (Haziran 2001), 87-106 .
- İnce, Abdullah vd. "Tüketim Dinamikleri Ölçeği: Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Eğilimleri" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 63-92.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2013.
- Kır, Zülal. *Türkiye'de Değişen Muhafazakârlık Acıbadem Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Koç, Bekir. *Türkiye’de Tüketim Toplumu ve Din: Yabancılaşma Kavramı Analizi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Koroğlu, Cemile Zehra. *Tüketim Kültürü ve Din*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Köse, Ali. “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”. *Kutsalın Dönüşü*. ed. Ali Köse. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Kur’an Yolu*. Erişim 10 Ağustos 2019. <https://kuran.diyabet.gov.tr>
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- Odabaşı Yavuz – Barış Gülfidan. *Tüketici Davranışı*. İstanbul: Mediacat Yayınları, 2002.
- Okumuş, Ejder. *Zamanın Toplumsal Gerçekliği*. İstanbul: Özgü Yayınları, 2011.
- Örücü, Edip - Tavşancı, Savaş. “Gıda Ürünlerinde Tüketicinin Satın Alma Eğilimini Etkileyen Faktörler ve Paketleme”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (Eylül 2001).
- Özbolet, Abdullah. *Kapitalizme Eklemlenme Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.
- Özcan, Burcu. “Hedonizm ve Kimlik Temeline Dayalı Postmodern Tüketim Yaklaşımı”. *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 35 (Eylül 2011), 119-130.
- Pişkin, Mücahit. *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslâm Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ritzer, George. *Büyük Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. çev. Funda Payzın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Sarıçam, Hakan vd. “Doğayla İlişkili Olma ile Depresyon, Anksiyete ve Stres Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Uluslararası Hakemli Psikiyatri ve Psikoloji Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Kasım 2015), 38-57.
- Sungur, Erol. *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Şan, Mustafa Kemal vd., “Kentlerin Yeni Tüketim Mabetleri: Alışveriş Merkezleri”. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3 / 5 (Haziran 2017), 149-169.
- Şimşek, Hasan – Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Tauber, Edward. *Why Do People Shop?* Journal of Marketing 4/36 (1972), 46-49 akt. Tülin Vural Arslan, “Türkiye’deki Alışveriş Merkezleri İncelemelerine Eleştirel Bir Bakış: Yorumlar, Eleştiriler, Tartışmalar”, *Uludağ Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi* 14 / 1 (Nisan 2009), 150-151
- Utsch, Michael. “Pozitif Psikoloji’den Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevî Yardım Uygulamaları”, çev. Abdülkerim Bahadır, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (Şubat 2008), 169-180.
- Yanıklar, Cengiz. *Tüketimin Sosyolojisi*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2006.

BİR YÖNTEM ÇALIŞMASI OLARAK PEYGAMBER KISSALARINA YAKLAŞIM BİÇİMLERİNİN TESPİTİ

**THE DETERMINATION OF APPROACHES TO THE PROPHETIC PARABLES AS
METHOD STUDY**

HAMDULLAH ARVAS

Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye

Dr. Şırnak University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Kalâm, Şırnak,
Turkey

harvas13@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3710-5618>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
15 Haziran 2020	15 June 2020
Kabul Tarihi	Accepted
24 Ekim 2020	24 October 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.752958>

ATIF/CITE AS:

Arvas, Hamdullah. "Bir Yöntem Çalışması Olarak Peygamber Kıssalarına Yaklaşım Biçimlerinin Tespiti" [The Determination of Approaches to The Prophetic Parables as Method Study], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020), s. 1127-1155.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



The Determination of Approaches to the Prophetic Parables as Method Study

Abstract

Prophethood is the founding doctrine of revelation in that it expresses the communication between God and man and the basic structure on which the principles of belief are built. Based on this importance, those who deny religious truths and those who defend them have focused on the issue of prophethood. While those who do not believe in God, Christians, Jews, and groups such as Barāhima and Summaniya criticized Islam's understanding of prophethood. On the contrary, the Mutakallims tried to advocate the prophethood through reason and religious evidence. In this context, one of the issues on which opinions are expressed is the subject of the authenticity and truth of the parables. In the fact that the exemplary historical events were called as the qissa in a religious-moral sense instead of *uṣṭūre* which Arabs before Islām called it. Not only the naming of past social events but also their content has been corrected. Nevertheless, the question of the authenticity of the parable has always been the subject of debate. There are two dimensions of the nobility of the prophetic parables as reality and authenticity. While the truth is about whether narrations refer to a case outside of the mind, the issue of authenticity is about the cultural base to which stories belong to. One of the attitudes about the authenticity and reality of the prophetic parables is the positivist approach. According to this approach, parables are a reflection of mythological narratives on religious beliefs. The second form of approach is the Psychoanalytic approach, based on the interpretations made on the symbolic manifestations of stories. According to this approach, parables are religious experiences that appear symbolically in consciousness through symbols and metaphors. In the theological approach, in which the possibility of revelation is accepted, there is a general acceptance that parables are signifying a truth properly. On the other hand, there are three different means of this approach, whether the stories are a complete expression of truth or symbolic messages created to give specific meanings. The first of these ways is the literalist view, in which the verbal of the stories are regarded as the truth. The second is the *bātinī* intuitionist approach that is considered the truths are under the apparent verbal meaning of stories, and that claims to be reached only through intuition only, not by way of literal meaning. The third approach is that the truth will be reached by understanding the language employing the real meaning suitable for the speaker. Among all approaches, the double truth paradigm, in which Ibn Rushd draws attention to the distinction between religion and

philosophy, has come to the fore as a remarkable method. Thus, the fields of religion and philosophy have been separated from each other, and it has become important not to confuse the areas where interpretation is necessary and the areas that should be believed. As a conclusion proposal, the Mutakallims should consider this perspective in terms of providing a way out of the tension between religion and science in the modern period. In our study designed to evaluate the claims put forward in this regard, the ways of approaching the reality and authenticity of the parables of the Qur'an will be examined. As a result, in this study, in which the basic views of some Mutakallims on the subject are also stated, a method has been tried to be presented about the way they approach the nature and content of the prophetic parables.

Keywords: Kalâm, Prophethood, Parable, Truth, Psychanalytic, Divine Secret, Interpretation

Bir Yöntem Çalışması Olarak Peygamber Kıssalarına Yaklaşım Biçimlerinin Tespiti

Öz

Nübüvvet, Allah ile insan arasındaki iletişimi, inanç esaslarının üzerine bina edildiği temel yapıyı ifade etmesi bakımından vahye dayanan dinlerin kurucu doktrinidir. Bu öneminden hareketle dinî hakikatleri inkâr edenler ile onu savunanlar nübüvvet konusuna odaklanmışlardır. Tanrıya inanmayanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ile Berâhime ve Sümmâniye gibi gruplar İslâm'ın nübüvvet anlayışını eleştirirken kelâmcılar nübüvveti akıl ve nassla temellendirmeye çalışmışlardır. Bu süreçte beşâirü'n-nübüvve ile delâilü'n-nübüvve temaları çerçevesinde argümanlar geliştirmişler ve eleştirilere cevaplar veren geniş bir literatür oluşturmuşlardır. Bu kapsamda üzerinde görüş belirtilen konulardan biri de kıssaların asliyeti ve hakikati meselesidir. Fakat kelâmcıların bu meselede çok fazla görüş belirtmedikleri bilinen bir gerçektir. Bu tespitle tasarlanmış çalışmamızda kelâmcıların, vahyin hakikati konusunda ileri sürdükleri görüşlerden yola çıkarak peygamber kıssaları konusundaki temel yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla ilk olarak nübüvvet tarihini ifade eden peygamber kıssalarının hakikat ve özgünlüklerinin nasıl ele alındığı konusunda Pozitivist, Psikanalistik ve Dinî-Teolojik yaklaşım biçimleri incelenmiştir. Mahiyet ve muhteva bakımından kıssalara yönelik yaklaşım biçimlerinden biri olan Pozitivist yaklaşımda, tıpkı Berâhime ve Sümmâniye fırkalarında olduğu gibi akıl yeterli görülmektedir. Dini hakikatleri reddeden natüralistler ile Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte vahyin imkânına kuşku ile bakan deistler kıssaları hakikat bakımından gerçek dışı, aidiyet

bakımından da mitolojik anlatıların dinî inanç üzerindeki bir yansıması şeklinde değerlendirmektedirler. İkinci anlayış biçimi olan psikanalisttik yaklaşımda kıssalardaki metaforlar, rüya veya müşahede ile tecrübe edilen ilâhî veya beşerî semboller olarak konumlandırılmaktadır. Dini-teolojik yaklaşıma göre ise vahiy, bütün içeriği ile ilâhî kaynaklı olup sarsılmaz bir şekilde kesin hakikatlere delalet etmektedir. Bununla birlikte vahyin imkânını kabul edenler, kıssaların, hakikatin yalnızca bir ifadesi mi yoksa belirli anlamları vermek üzere oluşturulmuş sembolik mesajlar mı olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu bağlamda üç yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan birincisi kıssaların lafızlarının gerçek manası ile hakikat addedildiği literalist görüştür. İkincisi kıssaların zâhirî manalarının altında sırların bulunduğunu, bu sırlara şeriat ehlinin değil de sadece hakikat ehlinin ulaşacağını düşünen bâtinî yaklaşımdır. Üçüncü yaklaşım ise kıssaların gerçek anlamına erek dilin anlaşılması ile ulaşılacağını belirten Ehlî te'vilin görüşüdür. Kur'ân ayetlerinin lafzı ile hakikati temsil ettiğini iddia edenler ve bunların yorumlanması ile hakikate ulaşılacağını iddia edenler arasındaki görüş farklılığında İbn Rüşd'ün din ve felsefe arasındaki ayrımı dikkat çektiği çifte hakikat yaklaşımı dikkate değer bir yöntem olarak ön plana çıkmıştır. Böylece din ve felsefenin sahası birbirinden ayrılmış, te'vilin gerekli olduğu alanlar ile iman edilmesi gereken alanların birbirine karıştırılmaması hususu önem kazanmıştır. Sonuç önerisi olarak kelâmcıların bu perspektifi dikkate alması, modern dönemde din ile bilim arasında üretilen gerilimden bir çıkış yolu sağlaması bakımından önemli görülmüştür. Çalışmamızda Kur'ân kıssalarına yaklaşım biçimleri incelenirken hem nübüvvet konusunda ortaya konulacak çalışmalar için bir yöntemin sunulması hem de kelâmcıların bu konudaki temel yaklaşımlarının tespit edilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Kıssa, Pozitivizm, Psikanalizm, Bâtin, Te'vil

Giriş

Nübüvvet, Allah ile insan arasındaki iletişimi, dinlerin kurucu esaslarının üzerine bina edildiği temel yapıyı ifade etmesi bakımından vahye dayanan dinlerinin en önemli doktrinidir.¹ Bu öneminden hareketle kelâmcılar nübüvvet konusuna büyük önem vermişler ve bu alanda müstakil eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerde, adalet ilkesinden hareketle faal akılla ittisak üzerin-

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/196-203; "Usûli Selase", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/212; "Nübüvvet", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/281.

den kesbîlik tezini ileri süren filozofların aksine,² nübüvvetin vehbî olduğu, Allah'ın peygamberliği kime vereceğini en iyi bildiği,³ lütuf olarak dilediği peygamberi risâletle görevlendirdiği tezini savunmuşlardır.⁴ Fakat kelâmcıların en başından beri sürekli cevap vermek zorunda kaldıkları sorular doğrudan nübüvvetin mahiyeti ve imkânı konusunda olmuştur. Henüz Hz. Peygamber hayatta iken müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlar onun peygamberliği konusunda inkâr ve alaya varan görüşler ileri sürmüşlerdir.⁵ Hz. Peygamberin vefatı ile İslâm'ın hakikat ve geçerliliğinin bittiği şeklinde bir umuda kapılan eski dinî ve felsefî geleneklerin müntesipleri de bu konuda şiddetli eleştiriler yönelmişlerdir.⁶ Bu süreçte ortaya çıkan kelâmcılar *beşâirü'n-nübüvve* ve *delâilü'n-nübüvve* temaları çerçevesinde argümanlar geliştirmişlerdir.⁷

İslâm'ın nübüvvet esaslarını savunmak üzere geniş bir literatür⁸ oluşturulan Kelâmcılar için her zaman temel kaynak Kur'an-ı Kerim olmuştur. Zira

² Ebû Nasr Farabi, *el-Medinetü'l-fazıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 87.

³ el-En'âm 6/24-25.

⁴ Bk. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 458; Seyfuddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatîf (Kahire: Dâru'l Kûtübî'l-Misriyye, 1971), 317, 327-329, 333-334, 342.

⁵ el-En'âm 6/24-25; el-İsrâ 17/101; el-Mü'minûn 23/24; el-Furkân 25/5-6; Yâsîn 36/13-15.

⁶ Yahudi ve Hristiyan din adamları henüz hicri birinci yılında Hz. Muhammed'in peygamberliği ve nübüvvetine dair tezlerine eleştiriler yöneltilmişlerdir. Bu konuda Yuhanna ed-Dimeşki (ö.754) en çok ön plana çıkan Hristiyan din adamı olmuştur. John of Damascus, *Writings*, çev. Frederic H. Jr. (New York: The Catholic University of America Press, 1858), 1-18; Daniel J. Janosik, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period* (New York: Wipf and Stock Publishers, 2016), 69.

⁷ İbni Nedîm, *Fihrist* adlı eserinde, İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'z-Zümürü'd* ve *Kitâbü'd-Dâmiğ* adlı eserlerinde nübüvvet inancını reddettiğini belirtmiştir. Daha sonra Abdurrahman Bedevî bir yanlış anlamaya işaret etmiş, bu görüşlerin aslında Berâhime fırkasının görüşleri olduğunu, İbnü'r-Râvendî'nin de bunları diyalektik bir argümantasyonla belirtirken kendisine aitmiş gibi bir vehme yol açtığını belirtmiştir. Aynı şekilde Ebû Bekir er-Râzî'nin *fi Nakzi'l-edyân* ve *Hiyelü'l-mütenebbiyîn* adlı kitaplarında nübüvveti felsefî yönden eleştirdiğini belirten görüşlere rastlamak mümkündür. Bk. Muhammed b. İshak İbni Nedim, *Kitab el-Fihrist* (Kahire: Müessesetu'l-Furkan, 2009), 215, 431; Abdurrahman Bedevî, *Min Tarihi'l-ilhad fi'l-İslâm* (Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1993), 150-161.

⁸ Delâilü'n-nübüvve konusunda yazılan eserlerin listesi için bk. Abdullah Köse, *Delâilü'n-Nübüvve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek lisans Tezi, 1989). Örnek olarak Ebû Osman Amr b. Bahr Cahız, *El-Muhtâr fi red alâ'n-nasârâ* (Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 1984); Ali b. Muhammed Maverdi, *Alamu'n-nübüvve*, thk. Selah Saveyi (Mısır: Meketebetu Huleyf, 1319); Ebû Hatim b. Hamdani Razi, *Alâmu'n-nübüvve* (Tahran: Encümeni Felsefe, 1356); Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbitu Delaili Nübüvvet*, thk. Abdülkerim Osman (Beyrut: Daru'l-Arabi, 1975); Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip Bakillânî, *el-İntisâr*, thk. Muhammed İsam Kudât (Beyrut: Daru'l-İbni Hazm, 2001); Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010).

Kur'ân-ı Kerim, hem nübüvvet meselesinin mahiyet ve muhtevasına dair kurucu düşünceler sağlamakta hem de peygamberlerin hayatı hakkında bilgiler vermektedir. Kur'ân ayetlerinde belirtildiği üzere tarihin belli dönemlerinde Allah, toplum dillerinin anlam örgüsü içinde insanları hak dine,⁹ hayatın genel anlamı hakkında düşünmeye, iyiliği yapıp kötülükten uzak durmaya davet eden peygamberler göndermiştir.¹⁰ Fakat toplumlarını yeni bir dünya kurma girişimi etrafında bir araya getirmek isteyen peygamberler, kendi toplumlarının ileri gelenleri tarafından dışlanmış, sürülmüş ya da öldürülmüşlerdir.¹¹ Böylece Allah ilim, kudret ve adaleti ile devreye girmiş,¹² suçluların yaptıklarının cezasını dünyada ve ahirette görecekları bir süreci başlatmıştır.¹³ Bu şekilde kendi toplumlarına ve peygamberlerine kötü davranan toplulukların nasıl yok edildiği hususu Kur'ân'da müteaddit ayetlerde zikredilmektedir.¹⁴ Kelâm düşüncesinde, va'd ve va'd bağlamında tartışılan nübüvvet tarihine ait haberlerin daha sonra vahye muhatap olan insanlar için özlü bir şekilde anlatıldığı anekdotlara kısaca denmiştir.

Kıssalar, Allah ile toplum arasındaki ilişkinin peygamber üzerinden dile getirildiği anekdotlardır. Fakat tarih boyunca bu olağanüstü ilişkinin nasıl gerçekleştiği, bir beşerîn evrenin yaratıcısı olan Allah'tan nasıl bilgi alabildiği konusu insanın tecrübe yolu ile anlayabildiği bir şey değildir. Bu nedenle insanlar bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazı insanlar kendilerine göklerin ve geçmişin gayb haberlerini veren, kendileri gibi insan olan bu peygamberlere güvenmiş, onların bildirdiği haberleri hakikat addedip iman etmiştir. Bazı insanlar da bütün bu süreci, olayları mecaz yolla imgeye vuran din dilinin hakikatini inkâr etmiş, vahyi uydurma addedip kendileri gibi insan olan peygamberleri yalancılıkla suçlamıştır. Günümüzde bu tarihsel karşılaşmayı bir bütün olarak ele aldığımızda, tarihsel süreçte peygamber kıssalarının nasıl anlaşıldığı, hakikat ve aidiyet noktasında nasıl ele alındığı konusunda *Pozitivist*, *Psikanalitik* ve *Dinî-Teolojik* yaklaşım olmak üzere üç anlayış biçimi bulunmaktadır.

⁹ İbrahim 14/4; eş-Şûrâ 42/7.

¹⁰ el-Bakara 2/87, 119, 151; en-Nisâ 4/64, 79, 165; el-Mâide 5/46, 48, 70; el-En'âm 6/42; el-A'râf 7/59, 80, 103, 162; İbrâhim 14/4-5; en-Nahl 16/36; Fâtür 35/24.

¹¹ el-Mü'minûn 23/45; er-Rûm 30/47.

¹² Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslum (Beirut: Dâru'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 2005), 1/481; Mahmud b. Ahmed Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidi't-tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/146; Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 3/535.

¹³ el-Bakara 2/55 63-64.

¹⁴ el-En'âm 6/6, el-A'râf 7/4, 182, Yûnus 10/13.

1. Pozitivist Yaklaşım: Kıssalar Mitolojik Kaynaklı Anlatılardır

Dinî hakikatleri kabul etmeyenler, kutsal kitaplarda yer alan kıssaların aidiyet bakımından mitolojik kaynaklı olduğunu, hakikat bakımından da zihnin dışında bir vakiya dayanmadığını iddia etmişlerdir.¹⁵ Bu anlamda Allah'ın varlığına inanıp da âleme müdahalesini kabul etmeyen *deistler*, vahye, ilâhî bir anlam yüklemedikleri için ateistlerle aynı tavrı sergilemiş, insanın tecrübe sınırlarını aşan her türlü bilgiyi inkâr eden ateistler gibi pozitivist bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹⁶ Örneğin Fransız filozof Thomas Pain (ö.1809), *Akıl Çağı* adlı kitabında kıssaların gerçeküstü dilini kabul etmediği gibi onları doğrudan inkâr eden görüşlere yer vermiştir. Pain'e göre 'kıssaların veya kendi ifadesi ile hikâyelerin parçalarının tutarlı olması onların doğru olduğunu göstermez, kaldı ki parçalar tutarlı olsa da bütünü bakımından yanlış olabilir. Hikâyenin parçalarının tutarsız olması ise bütünüdürün gerçek olamayacağını kesinlikle kanıtlar.'¹⁷ Bütün varlığın bilgisine sahip olmayan Pain'in görünüşte çelişik olan bir parçanın yanlışlığı üzerinden her şeyi inkâr etmesi sağduyuya uygun bir tutum olmamıştır.

Bu kaygıyı çok daha varoluşsal bir seviyede hisseden Max Horkheimer'e (1895-1973) göre öznel akıl tarafından tahrip edilen doğüstü gerçeklik inancına ait unsurlar ve nesnel kökler sadece büyük evrensel kavramların temeli değildir; kişisel, tümüyle psikolojik davranış ve eylemlerin de kaynaklarıdır. Davranışlar nesnel sayılmış doğruyla olan bu ilişkiden yoksun kaldıkça insanların en temel duygularına kadar her şey buharlaşıp gitmektedir. Çocuk oyunlarının ve yetişkin duygularının mitolojiden kaynaklanması gibi, bir zamanlar bütün sevinç ve hazlar da bir nihai doğruya duyulan inanca bağlıydı. Her şeyi maddeye indirgemek bu inanca tabiatı gereği bağlı olan yaşamı tahrip etmiştir.¹⁸

Pozitivist yaklaşımda akıl ve bilimin ne olduğu belirlenirken dinin hakikat kabul edilmediği bir yöntem izlenmiş, dinin kavramları dışarıda bırakıla-

¹⁵ Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 11-12; Evan Fales, "Naturalism and Physicalism", *The Cambridge Companion of Atheism*, thk. Michael Martin (New York: Cambridge University Press, 2007), 118; George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (Prometheus Book, 2003), 104; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 140-145; Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Ateizm ya da Teizm* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001), 10; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 49.

¹⁶ Hüsamettin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/110.

¹⁷ Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: İşbankası Yayınları, 2013), 135.

¹⁸ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (Metis Yayınları, 1998), 77.

cak şekilde bir tanım teorisi geliştirilmiştir.¹⁹ Bu yaklaşımı gerekçelendirmek için de bilim, dinin metafizik boyutlarının karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Gerçekte dinin bilimle çatışması yoktur. Din ile bilim arasındaki gerilim tabiatın nedensellik yasasına indirgenen pozitivist hakikat anlayışı ile bu yasanın Allah'ın iradesi ile kurulu olduğunu iddia eden dinî hakikat anlayışı arasındaki farka dayanır. Vahyin bildiriliş amacı, hayatın anlamı, insanın ve evrenin yaratılış sebebi gibi varoluşsal konularda insana yol göstermek, onda bireysel ve toplumsal anlamda bir kurucu irade tesis etmektir. Bilimde ise böyle bir gaye kurucu özellik bulunmamaktadır. Fakat insan zihninin mitolojiden arındırılması konusunda bilim, dine yardımcı olmaktadır. Hayatın anlamını yakalama konusunda ise dinler, bilime yol göstermektedir. Dolayısıyla din ve bilim arasındaki gerilim vahiy ile akıl arasında değil her biri kendi doğru boyutunun farkına varamamış olan bir iman ile bir bilim arasındadır. Bilim olarak kalan bilim; iman olarak kalan imanla çatışmamaktadır.²⁰ Bu nedenle pozitivistlerin dinî hakikatleri inkâr etmek için ürettiği bu sahte karşıtlığın gerçekte bir geçerliliği bulunmamaktadır.

2. Psikanalitik Yaklaşım: Kıssalar, Bilinçaltının Sembolleri ile Aktarılan Mesajlardır

Psikanalitik yaklaşım, kıssaları bilinçaltının kavramları ile açıklayan bir anlayış biçimidir. Bu yaklaşımı ilk dile getirenlerden biri ünlü analitikçi psikolog Carl Gustav Jung (1875-1961) olmuştur. Dini, insan aklının özel bir tutumu olarak gören Jung'a göre insan mitolojik imgelemi asla terk etmemiştir.²¹ Bu imgeler, insanın bilinçaltında yaşamaktadır. Örneğin peygamber kıssalarında anlatılan bazı olaylar, elçinin kişisel tecrübesinin mitolojik ve sembolik dil ile dışa aktarılmasıdır. Söz konusu mitolojik semboller, eğer kelimesi kelimesine alınacak olurlarsa tabii bilgi ile uzlaşmaz bir çelişki oluştururlar.²²

Kıssalardaki metaforları benliğin kendini keşfetmesi bağlamında yorumlayan Jung, psikanalitik yaklaşımını temellendirmek için çeşitli örnekler vermektedir. Jung'a göre Kehf sûresinde geçen *mağara*, metaforik olarak yeni-

¹⁹ Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 50.

²⁰ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Salih Özer - Fahrullah Terkan (Ankara: Ankara, Okulu Yayınları, 2000), 77.

²¹ Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 1998), 7.

²² Carl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, çev. Barış İlhan (İstanbul: Barış İlhan Yayınevi, 1999), 70.

den doğuşu sembolize etmektedir.²³ Bu kıssada balığın görülmesi ile Musâ ve Hızır'ın buluşması kişiliğin çoğalma yolu ile dönüşümünü imler. Jung'a göre balık, Hızır'ın kendisidir.²⁴ Musâ ile Hızır arasındaki başkalık da net değildir. Bu ilişki uzak doğu düşüncesinde 'guru' karakteri ile Hristiyanlıkta ise çarımha gerilme metaforu ile belirtilmiştir. İlginç benzerlikler bu sürecin doğal sonucudur. Hz. Nûh'un karayı bulması için gönderdiği halde geri dönmeyen karga,²⁵ aynı zamanda Hz. İsa'nın çarımha gerilmesine de üzülmemektedir.²⁶

Carl Gustav Jung, ayrıca Hz. Nûh'un kıssasında geçen *karanlık* ve *gemi* kavramlarını da kişisel benliğin kendini keşfetme süreci olarak yorumlamıştır.²⁷ Jung'a göre gecenin siyah karanlığı içe dönüşü temsil etmektedir. Nûh'un gemisi ise benliğin otonomlaşması, toplumsal kalıplardan bağımsızlaşması anlamında kurtarıcı ufku işaret etmektedir.²⁸ Jung'a göre bütün bunlar her toplumda bulunabilen benzer arketiplerdir. Bu arketipler bilinçli tasavvurlar değildir. Eğer öyle olsaydı aracısız olarak anlaşılabilirlerdi. Oysa bunlar insan bilincinde ortaya çıktıklarında çoğunlukla anlaşılmamaktadır. Hatta bu arketipleri kavrayan insanlar bu tasavvurlar karşısında şaşırırmaktadırlar. Dolayısıyla bunlar, kuşların yuva yapmaları ya da karıncaların örgütlü topluluklar kurlmaları cinsinden içgüdüselidir.²⁹

Carl Gustav Jung, her ne kadar modern insanın mitoloji ve rüya ile tecrübe ettiği birtakım metaforik sembollerin vahiy düşüncesi ile kazanılmış olma ihtimalini göz ardı etse de, kıssaları yorumlarken insanın bireyselleşmesi sürecinin merkezine yerleştirdiği bu metot İslâm düşüncesinin kaynaklarının yeniden değerlendirilmesinde farklı bir yöntem sunabilir. Bununla birlikte kıssaların rüya ve mitoloji olmadığı, kıssaların delalet ettiği gerçeklere iman etmenin dinî-teolojik açıdan bir inanç esası olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira dinî inancı insanın psiko-sosyal doğasının bir tezahürü olarak değerlendiren yaklaşımlar, tarihsel süreçte, vahyin inkârı ile sonuçlanan neticelere yol açmıştır.³⁰

²³ Abdurrahman Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Suresinin Tefsiri* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006), 8-9.

²⁴ el-Kehf 18/60, 62-65.

²⁵ Karga imgesi İslâm kaynaklarında güvercinle belirtilmiştir.

²⁶ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 54, 65-67, 105.

²⁷ el-Mü'minun 23/27.

²⁸ Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu (İstanbul: Okyanus, 2009), 224.

²⁹ Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 67.

³⁰ Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999), 40-41, 74- 79; Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Aziz Yardımlı (İdea Yayınları, 2003),

3. Dinî-Teolojik Yaklaşım: Kıssalar Allah'ın Bildirdiği Hakikatlerdir

Dinî-teolojik yaklaşım, Allah inancına bağlı olarak vahiy olgusunun muhtevası bakımından hakikat, mahiyeti itibari ile ilâhî kaynaklı addedildiği bir anlayış biçimidir.³¹ Bu biçimi ile Pozitivist ve Psikanalitik anlayıştan ayrılmaktadır. Zira pozitivist yaklaşımda Kur'an metni mitolojik, metafizik ve pozitif bilim süreci içinde metafiziksel dönemde konumlandırılmış, ve onun artık geçmişin bir ürünü olarak kabul edilmesi gerektiği iddia edilmiştir. Kur'an'ın muhtevası, özellikle kıssaların içeriği çevre kültürlerdeki mitolojik anlatıların bir ürünü şeklinde değerlendirilmiştir.³² Bu yaklaşıma göre bilim öncesi dönemde Kur'an metni ile ileri adımlar atılmış olsa da aklın aydınlanmasından sonra onun bu görev bitmiştir.³³ Jung'un savunduğu psikanalitik yaklaşımda ise Kur'an metninin mahiyetinden ziyade onun fenomenolojik tezahürü üzerinde durulmuş, psikolojinin insan bilinci üzerindeki yansımaları olarak değerlendirilmiştir.³⁴ Varlık anlayışını evrime dayandıran Sigmund Freud gibi psikologlar bu muhteva üzerinden dinî hakikatleri inkâr etmişlerdir.³⁵

Dinî-teolojik yaklaşıma sahip Müslümanlar tarihsel süreçte *mutlakçı* ve *fenomenolojik* olmak üzere iki tasavvur biçimi geliştirmişlerdir. Mutlakçı tasavvura göre Kur'an, her konuda nihai hakikati söyleyen Allah'ın mutlak kelâmı olup onun mutlak ilminin ürünüdür. İlahi kelâmı bildirilen din ve şeriat kıyamete kadar değişmez olarak kalacaktır. Kur'an'ın varlık olarak Allah ile eşitlendiği bu tasavvura göre *mevridi nasta içtihadı mesağ* yoktur. Antropolojik süreci dikkate alan fenomenolojik yaklaşımda ise mutlakçı anlayışın bazı kabulleri benimsenmekle birlikte Allah ile Kur'an arasına bir mesafe konulmakta, vahiy olgusu zat ve zaman bakımından Allah'tan sonraki bir sürece yerleştirilmektedir. Bu anlayışa göre vahiy dilinin Arapça olması Kur'an'ı hakikat bakımından izafi, kültürel temel bakımından yerel kılmaktadır. Her ne kadar din sabit ve ilkeleri evrensel olsa da şeriat, maslahatlara göre tedeyyün

IV. Bölüm; İsmet Tunç, "Din Çalışmalarında Antropoloji", *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (15 Haziran 2020), 14-36.

³¹ "Kur'an kıssalarının Yahudi sözlü kültürüne dayandıran iddialar başka bir çalışmanın konusu olacak genişlikte olduğu için genel yaklaşımda dinîteolojik kapsama yerleştirilmekle yetinilmiştir." Bkz. Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (01 Şubat 1998), 49-88.

³² Evan Fales, "Naturalism and Physicalism", *The Cambridge Companion of Atheism*, 118; George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, 104.

³³ İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 37-39.

³⁴ Carl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, 70.

³⁵ Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999), 40-41, 74-79; Sigmund Freud, *Bir Yanılsamının Geleceği*, çev. Aziz Yardımlı (İdea Yayınları, 2003), IV. Bölüm; Tunç, "Din Çalışmalarında Antropoloji".

edecek şekilde tarihseldir. Dolayısıyla Kur'ân'ın akıl ile ilişkisi insanın görmesine imkân sağlayan güneş mesabesindedir. Bu anlayışa göre Kur'ân akli harekete geçirmekte, yağmur gibi onu bereketlendirmektedir.³⁶ Bu iki anlayış biçimine dayanan gerilim, Kur'ân'ın nasıl anlaşıldığı konusunda daima belirleyici olmuştur.

Kur'ân, el-Kitab'ın toplu okunmasına işaret eden, iştikakı bulunmayan bir isimlendirmedir.³⁷ Bunun dışında Kur'ân kelimesinin bir şeyi başka bir şeye yaklaştırmak manasındaki 'karn' kökünden türediği belirtilmiştir. Bu anlamın ortaya çıkmasında Kur'ân ayetlerinin yapısı etkili olmuştur.³⁸ Bu durum Kur'ân ayetlerinin gâib ve şâhid olmak üzere iki varlık alanına delalet etmesinden farklı olarak ayetlerin epistemolojik seviyede işaret ettiği gerçek ve mecaz boyutlarının dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu ikisi içinde mecaz ifadeler analogilere dayanır. Kur'ân'daki analogiler varlık, bilgi ve ahlâk konularında gayb âleminin hakikatleri insan zihnine yaklaştıran benzetmeleri kapsamaktadır. Örneğin haberî sıfatlar denilen bazı analogilerde Allah, beşerî nitelikler yolu ile insan zihnine yaklaştırılır.³⁹ Bazen de 'salih kul' örneğinde olduğu gibi birtakım hakikat tasavvurları sembolik dil üzerinden insana aktarılmaktadır.⁴⁰ Anlamları doğrudan elde edilen ayetler ise her insanın tecrübe edebileceği şekilde tabii ve tarihî gözlemlere dayanır. Tabiat ayetleri insanın evrende tecrübe ettiği varlık ve olguları içermektedir.⁴¹ Tarihî ayetleri ise insanların görmeye davet edildiği geçmiş kavimlerin eserleri ve harabeleridir. Geçmiş toplum haberleri, vahyin indiği dönemde yaşanan olaylar ve gayb

³⁶ İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 37-39.

³⁷ Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibü'l-luğa*, thk. Muhammed Avdi Marab (Beirut: Daru'l-İhyâi't-Tûrâs, 2001), 9/209; *وَمَعْنَى قُرْآنٍ مَعْنَى الْجَمْعِ*; Ahmed b. Faris b. Zekeriya El-Kazvinî, *Mûcmeli'l-luğa*, thk. Zahir Abdul Muhsin Sultân (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 1/750; Mahmud b. Ahmed Zemaşerî, *el-Fâik fi gâribul hadîs ve'l-eser*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beirut: Daru'l-Marife, 1998), 3/185; Cemaeddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Daru's-Sadr, 1990), 1/128; Muhammed b. Ali el Fârûkî Tehânevi, *Mevsuâtu'l keşşâf el-istilâhâtîl fûnun ve'l-ulûm*, thk. Refik Acem (Beirut: Mektebetu'l-Lübnan, 1996), 3/1306; Bedreddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim (Beirut: Dâru'l-İhyâ, 1957), 1/261, 13/270.

³⁸ Abdurrahmân Halil b. Ahmed el Ferahidi İbn Ahmed, *Kitâbu'l-a'yn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim Samraî (Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 5/141, 204-205; Zerkeşî, *Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. I/261, 3/270.

³⁹ Ahmed b. Halil b. Abdullah Hemedâni Kadî Abdülcabbâr, "Muhtasar fi usûli'd-din", *Resailu'l-adl ve 't-tevhid*, thk. Muhammed Ammara (Kahire: Daru'l-Hilal, 1971), 184-188.

⁴⁰ el-Kehf 18/61; Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ (2003), 245-281.

⁴¹ Âl-î İmrân 3/07,18; el-Âraf 7/87; el-En'âm 6/143; Yunûs 10/06; İbrâhîm 14/19; Hicr 15/86; el-Mü'minun 23/07; Sebe' 34/26-27.

meselelerinin dinî-ahlâkî seviyede konu edildiği Kur'ân haberleri kısâ kavramının altında düşünölmüştür.⁴²

Arapça bir kelime olan kısâ kelimesi sözlükte anlatmak, nakletmek, haber vermek ve bir şeyin izini takip etmek anlamına gelir.⁴³ Doğrudan Kur'ân'da geçmeyen kısâ sözcüğü içerik bakımından *nebe, mesel, haber, havadis* gibi kelimelerle ifade edilmiştir.⁴⁴ Bunun dışında, örneğin Tahâvî akîdesinin şerhinde 'Allah, Nûh hakkında *hikâye* etmektedir' ifadesi geçer.⁴⁵ Fakat *hikâye etme* kavramı kurgusal bir anlama delalet ettiği için kıssaların bu kelime ile belirtilmesi doğru değildir.⁴⁶ Zira hikâye kelimesi meydana gelmiş olsun ya da olmasın her olaya *isim* olarak ıtlak edilebilmektedir.⁴⁷ Hâlbuki kısâ kelimesi, geçmişte muhakkak gerçekleşmiş bir olayın teolojik bir dille insan idrakine sunulmasıdır. Dolayısıyla mübalağa ve muhayyileye dayanmamaktadır.

Arap muhayyilesinde hikâyenin irtibatlandırıldığı kelime *üstûre* kavramıdır. Kur'ân'da geçen '*esâfiru'l-evveliyin*'⁴⁸ terkinde olduğu gibi Mekkeli müşrikler kıssaları çok önceden gerçeklikle irtibatı seyrelmiş, efsane, destan tarzındaki duygu metinleri ile ilişkilendirmişlerdir. Ancak kitap formunda olan Kur'ân *homeriç, nağili, destân* ve *ustûre*de olduğu şekli ile mülhem bir içeriğin özensiz bir üslupla okunmasına indirgenemez. Bu nedenle kıssaların, anlatılagelen halk hikâyeleri ile karıştırılmaması beklenir. Bir defa onlar ayetlerdir ve *kasasul-hakk* anlatımlardır. İkincisi, Kur'ân *ümmî* kültürün aksine kitâbîdir. Evet, vahiy görece ezberden bir okumadır. Fakat vahye göre vahiy ezberden değildir. Okunan kısmı, yani Kur'ân, Ümmü'l-Kitâb'ın beşer seviyesinde icra

⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*. KSS md.; Râgıb Isfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 610-3; İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/498-501; D. B. Macdonald, "Qissa", *Encyclopedia of İslâm*, edt. Bernard Lewis, vd., E.J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1986, VI/185-187.

⁴³ Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1990), 7/73-76; Râgıb Isfahânî, *el-Müfredât fi faribi'l-Kur'ân*, 610; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, thk. Muhammed Avdi Marab (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâs, 2001), 8/210.

⁴⁴ Muhammed Fuâd Abdölbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Mansur Fehmî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1364), KSS md; "Bunlardan meselin, tarihi gerçekliği bulunan bir hadise veya hikaye olma zorunluluğu yoktur." Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssaları Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 11.

⁴⁵ Sadreddin Muhammed İbni-Abdul'iz, *Şerhu'l-akidetu't-tahavî* (Beyrut: Müessesu'r-Risale, 1997), 1/133.

⁴⁶ Mustafa Kara, "Kur'ân Kıssalarını 'Hikâye' Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 57-73.

⁴⁷ Abdölbakî Güneş, *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası* (Van: Gündönümü Yayınları, 2005), 11-22; İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002) 25/498-501.

⁴⁸ el-En'âm 6/25; Celaledin Abdurrahman bin Ebu Bekr es-Suyuti, *Tefsiru'l-celaleyn*, (Kahire: Daru'l-Hadis, ts.) s.35.

edilmiş bir okumasıdır. Bu, hiçbir şekilde onun beşerî olduğunu göstermez. O, *ümmü'l-kitâb* denilen bir seviyeden, levhî mahfuzdan sıdk anlamı ile *nezzele bi'l-hak*⁴⁹ olarak indirilmiş *ersele bi'l-hak* şeklinde insanlara ulaştırılmıştır. Dolayısıyla *kitab* terimi vahyin *levh-i mahfuza* mutabık olmasını imlemektedir.⁵⁰ Kitaptaki bu kavrayış vahyin kurucu ilâhî irade olarak tezahürünün bir göstergesidir. Bu sebeple kitap okuyan ve dinleyenler için ümmîliğe, bâdiyelığe ve bedeviliğe bir karşı koyuş, hadâriliğe bir geçiş kapısıdır.⁵¹ Vahye muhatap olan ilk Araplar içinse, ümmî bir kültürün Ehl-î Kitâb'a karşı kitâbî bir kalkışmasının en üst perdedeki, yani teolojik seviyedeki, bir bildirisiidir.

Kitâb'ın üçte biri kıssa denilen ibret verici pasajlardan oluşmuştur. Bunların çoğunluğunu tarihî kıssalar kapsamındaki peygamber kıssaları oluşturmaktadır. Fakat hakikat ve aidiyet bakımından vahyin içeriği ve kıssaların asliyeti meselesi her dönem tartışma konusu olmuştur.⁵² İslâm tarihinde ilk olarak Mekke'li müşrikler, daha sonraki dönemde Berâhime ve Sümmaniye gibi fırkalar akli yeterli görüp vahyin gereksiz olduğunu iddia etmişlerdir.⁵³ İslâm inançlarını tespit ve müdafaa edilmesi ile meseleye bakan kelâmcılara göre Allah, hikmete ve insanın faydasına olan maslahatlara dayanarak vahiy göndermiştir. Vahiyle bildirilen hakikatler yolu ile insan iyiliğe teşvik edilip kötülükten sakındırılmakta, bu yolla dünya ve ahiret hayatının mutluluğuna ulaştırılmaktadır. Kelâmda vahyin bu rolünü *lütuf* ve *tevfik* mefhumları ile kavramsallaştırılırken *lütuf* olan ilâhî rehberliğin inkâr edilmesi de *hizlân* kavramı ile belirtilmiştir.⁵⁴ Asıl olan mesaj olduğu için beşerî tarihin teolojik dille ifadesi olan kıssalarda, toplumda dinî-ahlâkî mesajı bulunan anlatılar, öyle

⁴⁹ el-Bakara 2/176, 213; Âl-î İmrân 3/03; en-Nisâ, 4/105; el-Maîde 5/48; el-En'âm 6/114; Hicr 15/08; en-Nahl 16/102; ez-Zümer, 39/02, 41; Şûrâ, 42/17

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/210; Mustafa Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 177-178.

⁵¹ Râgib Isfahânî, *el-Müfredât*, 291.

⁵² *Hakikat* terimi, rivayetlerin metnin haricinde bir vakiya delalet edip etmediği ile ilgili hususları belirtirken *aidiyet* de kıssaların kültürel bir veri olarak ait oldukları toplumu belirlemeye dönük bir kavramsallaştırma değildir.

⁵³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip Bakillânî, *Temhîd el-evâil fi telhisi'd- delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kutub, 1987), 137, 159; Ebû Mansur Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk* (Beyrut: Daru'l-Âfâk, 1393), 114, 149, 312; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-itikad*, thk. Abdullah Muhammed Halilî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 23, 104, 134; Ebû Mansur Abdulkahir ibn Tahir Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Nadir Beyrenserî (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1970), 3/95; Seyiduddin Ali b. Ebi Ali Muhammed b. Salim es-Sa'lebi Âmidî, *Gayetü'l-meram fi ilmül Kelâm*, thk. Muhammed Abdullatif (Kahire: Meclisil Ala, 1971), 318; Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcabbâr, "Muhtasar fi usûli'd-din", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammara (Kahire: Daru'l-Hilal, 1971), 235.

⁵⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wesbaden: Franz Şitayz, 1980), 108; Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-İbâne an usûlü'd-diyâne*, thk.

değil de böyle şekilde polemikler oluşmasını diye olduğu gibi aktarılmıştır. Kıssalarda tarihi yanlışların düzeltilmesi gibi bir gaye gözetilmemiş, insanların dinî inanç ve ahlâkî davranış konusundaki gelişimleri esas alınmıştır.⁵⁵ Bu nedenle eğlence için olmaması, ahlâkî anlamda mesajlarının güzel olması anlamında bu anekdotlara *ahsenü'l-kasas* denilmiştir.⁵⁶ Nitekim Kur'ân'a bakıldığında ibret alma,⁵⁷ vahyin hakikatini ispat etme,⁵⁸ peygamberlerin aynı amaç için görevlendirildiğini anlatma,⁵⁹ kıyamet düşüncesini canlı tutma,⁶⁰ gelecek toplumların zihninde örnek bir hatıra oluşturma,⁶¹ insanların ahlâklı bir şekilde yaşamalarını sağlama noktasında kıssaların dinî ahlâkî açıdan önemli faydaları bulunmaktadır.⁶²

Kelâm ilminin konusu Kur'ân'ı Kerim'dir.⁶³ Tanrı'nın âleme müdahale ettiğini ve vahiy gönderdiğini kabul eden kelâmçılar hem metin hem de olgu bakımından peygamber kıssalarının *asliyetini* vahye dayandırmakta, içeriğinin *hakikati* temsil ettiğine inanmaktadırlar.⁶⁴ Dolayısıyla bu yaklaşım biçiminde nihai kaygıların nesnesi olan metafiziksel varlık alanını insanbiçimciliğe indirgeyen mitolojiden veya onu maddeye indirgeyen materyalizmden kurtulma çabası vardır.⁶⁵ Ayrıca bu yaklaşım metafiziksel bilgi talebini, her şeyi sonsuz bir soyutlama, ya da psikolojinin kavramları içine hapsedip maddi dünyanın hakikatini silikleştiren bâtinî idealizm ve psikanalistik sembolizmden uzak bir şekilde elde etme çabasına dayanmaktadır.

Kelâmçılar Kur'ân'ı savunurken nübüvvet ilkesini en önemli iman esas-

Fevkiye Huseyin Mahmud (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 34, 187; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1975), 2/128, 4/34.

⁵⁵ Muhammed Halefullah, *Fennu'l-kasâs fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: İntişârû'l-Garbî, 1999), 62-66; Mustafa Öztürk, "*Kıssaların Dili*" *Üzerine Bir Değerlendirme* (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 56-58.

⁵⁶ Bakara 2/133, 136; Âl-i İmrân 3/50, 84; el-Mâide 5/48; el-A'râf 7/65, 73, 85; Hûd 11/50, 61, 84; el-Mü'minûn 23/32; en-Neml 27/45; Fussilet 41/14; Şûrâ 42/13; el-Ahkâf 46/21; Sâff 61/6; Âlâ 87/18-19.

⁵⁷ Yûsuf 12/3.

⁵⁸ Bakara 2/133, 136; Âl-i İmrân 3/50, 84; el-Mâide 5/48; el-A'râf 7/65, 73, 85; Hûd 11/50, 61, 84; el-Mü'minûn 23/32; en-Neml 27/45; Fussilet 41/14; Şûrâ 42/13; el-Ahkâf 46/21; Sâff 61/6; Âlâ 87/18-19.

⁵⁹ el-A'râf 7/65.

⁶⁰ el-A'râf 7/187; en-Nâzi'ât 79/42, 37; Tâhâ 20/15.

⁶¹ es-Sâffât 37/83-113; 123-132.

⁶² el-Kasas 28/3, el-A'râf 7/65; İbrâhim 14/10; es-Sâffât 37/75-77; el-Mü'min 40/42.

⁶³ Ahmet Akbulut, "*Kelâm'da Vahiy*", *İslâm ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, ed. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009), 144-146.

⁶⁴ Fahrreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997), 334.

⁶⁵ Öztürk, "*Kıssaların Dili*" *Üzerine Bir Değerlendirme*, 84.

larından biri olarak konumlandırmış, Kur'ân vahyinin yaklaşık üçte birini oluşturan peygamber kıssalarına büyük önem vermişlerdir. Kur'ân kıssalarının İslâm inanç esasları içindeki işlevini *tarhîb* ve *targîb* kavramları ile belirtmişlerdir.⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr'ın (ö.415/1025) yaklaşımında kıssaların bu meseledeki önemi anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah, insanları va'd ve va'id konusunda uyarmak için onlara vahiy göndermiştir. Kur'ân'da, insanların bilincine Allah'ın va'dinin tahakkuk edeceği düşüncesi tabiat olaylarının gerçekleşmesi ve geçmiş toplumların haberleri yolu ile tesis edilmektedir. Böylece insanlar Allah'ın va'dinin hak olduğu konusunda ikna olmakta, vahyin yol gösterici mesajını dikkate almaktadırlar.⁶⁷ Kıssalarda gerçekleşen olağanüstü olaylar da *tahaddi* denilen bir meydan okuma neticesinde Allah'ın kudretinin bir göstergesi olarak gerçekleşmektedir.⁶⁸

Kıssalar her şeyden önce birer haber biçimidir. Bu nedenle kelâmcılar, kıssaları incelerken onları bir bilgi türü olarak ele almışlardır. Kelâmcılara göre kıssalar mahiyetleri itibari ile kişide zan ve itikâd oluşturma yönü bulunan,⁶⁹ hakkında doğru ve yanlışın söz konusu olduğu haberlerdir.⁷⁰ Öte yandan haberlerin tespit şartlarının dışında tasdik şartları bulunmaktadır. Tespit şartları bir haberin kaynağına dayandırılabilmesidir. Doğrulama anlamında tasdik koşulları ise o haberin aklî bir yolla, ilâhî ise bir mucize ile gerekçelendirilmiş olmasıdır.⁷¹ Bu anlamda kıssalar kaynağına isnatlarının tespit edilmesinde, meşhur ya da ahad haber içinde, mütevâtir kategorisinde düşünülmüştür. Zira kıssalar bir topluluk tarafından aktarılmıştır.⁷² Kıssaların tasdik şartlarını sağlayan faktörler ise peygamberin ahlâk olarak seçkinliği, metne katkı yapmayacak şekilde ümmî olması,⁷³ topluluğun yalan üzere birleşme-

⁶⁶ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Darü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1985), 46.

⁶⁷ Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*, thk. Emin Hulî (Kahire: Daru'l-Mısriyye, 1958), 17/1-24.

⁶⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*. 4/161, 5/6.

⁶⁹ Ebu'l-Hüseyn Basri, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Şam: Ma'hedi İlmî, 1386), 544.

⁷⁰ Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*, thk. Ahmed Fuâd Ehvani (Kahire: Daru'l-Masri, 1958), 6/19, 14/190; Basri, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 544.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, 10/193; Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Said Temîm (Beirut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416), 347-348.

⁷² Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf Cürçânî, *Tarifât*, thk. Abdurrahman Umeyr (Mısır: Matbaatul Hayriyye, Mustalahât, 1306), 130; Ebu'l-Hüseyn El Hayyat, *el-İntisâr*, thk. Elbir Nadîr (Beirut: Matbaat'l-Kasulikiyye Mustalahat, 1957), 113-118; Ebû Mansur Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Abdulhamid Muhyiddin (Beirut: Darü'l-Marife Mustalahat, ts.), 143.

⁷³ Abdülmelik b. Abdullâh El-Cüveynî, *Lumau'l-edile fi kavâidi'l-akâidi Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1987), 126.

sinin imkânsızlığıdır.⁷⁴ Bu niteliklerinden dolayı mucize ile müekked vahyin öncesinde herhangi bir bilgi gerekli görülmemiş,⁷⁵ peygamber haberlerinin ispatı konusunda nazar ve müşâhade gibi herhangi bir delile ihtiyaç duyulmamış, dolayısıyla herhangi bir şüphe ile inkârı mümkün olmayan vahyin haberî sadık⁷⁶ olduğu tezi en güçlü şekilde savunulmuştur.⁷⁷ Bu yaklaşımları ile Berâhime ve Sümmaniye gibi ümmetin hata üzere birleşmesini mümkün gören itakatlara karşılık kelâmcılar şehir, memleket ve peygamber haberlerini zaruri bilgi seviyesinde değerlendirmişlerdir.⁷⁸

Kıssaların hakikatini kabul edenler için en büyük problem söz konusu hakikatin nerede bulunduğu, verili olan metindeki hakikat izine hangi yöntem ve vasıtalarla ulaşılabacağı meselesi olmuştur. Bu açıdan dinî-teolojik yaklaşıma dâhil olmak tümüyle tek tip bir inanç boyutunda kalmanın garantisi olmamıştır. Nitekim dinî-teolojik yaklaşım içinde haber-vakıa ve lafız-mana ilişkisini birbirinden farklı yorumlayan birçok anlayış biçimi ortaya çıkmıştır. Hakikati lafzın gerçek anlamında arayan literal yaklaşımın aksine akılcılar hakikati metnin *bağlamı* içinde aramışlardır. Bu yaklaşıma göre hakikate olabildiğince yaklaşmanın en iyi yolu, söylemin içinde inşa edildiği bağlamı dikkate alan, anlamı siyak ve sibakla mutabık duruma getiren te'vil yöntemidir.⁷⁹ Zira Kur'ân'ın dili her türlü bilginin yalınkat alındığı bir yapıda değildir. Kur'ân metninin müteşâbih boyutu tevil edilmediğinde insanların Allah tasavvuru paganlaşabilmektedir. Örneğin, Allah yerlerin ve göklerin nurudur ayetinde geçen "nur" kelimesi ya da istiva ayeti tevil edilmediğinde Allah'ın maddeye indirgenmesi kaçınılmaz olmaktadır.⁸⁰

Kıssaların dili Kur'ân'ın diline uygun bir yapıdadır. Dolayısıyla kıssalar, dilsel olarak muhkem ve müteşâbih ayetler barındırmaktadırlar. Muhkem ayetler hakikatin bilgisinin beşerî tecrübe seviyesinde verili olduğu ayetler-

⁷⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, 130; Hayyat, *el-İntisâr*, 113-118; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, 143.

⁷⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî fi evvâbi tevhid ve'l-aal*, 6/1, 105.

⁷⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 351, Cürcânî, *Ta'rifât*, 130.

⁷⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wesbaden: Franz Şitayz, 1980), 444; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip Bakillânî, *Temhid fi red ala'l-mülâhid*, thk. Muhammed Mahmud Hudeyrî (Kahire: Darü'l-Fikr Mustalahat, 1947), 115.

⁷⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, 325; Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 11; Cüveynî, *el-İrşâd*, 347.

⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/28-31.

⁸⁰ Kâdî Abdülcabbâr, "Muhtasar fi usûli'd-din", 184-188; Celeddin Abdurrahman bin Ebû Bekr Suyutî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Heyet el-Misrî el-Âmme, 1974), 3/16; Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 124.

dir. Müteşâbih ise daha çok birden fazla ifade ile belirtilmesi gerekirken anlaşılacağından dolayı, genel bir *zihinsel imaj* olarak ancak sezgi yolu ile kavranabilen şeyleri mecaz ifadelerle aktarmayı kapsar. 'Allah'tan başka kimse bunun anlamını bilmez' ifadesinin delalet ettiği düzey budur.⁸¹ Dolayısıyla müteşâbih, hakikatin bilgisinin metafor yolu ile ifade edildiği ayetler olup ancak iman yolu ile doğruluğuna kanaat getirilebilir.⁸² Öte yanda müteşâbih ayetlerin dilsel yapısı, ilim erbaplarına vurgu yapılması metne yönelik üst dil hiyerarşisini gündeme getirmiştir.⁸³ Zaman içinde, Kur'an'ın her harfinin Kaf Dağı büyüklüğünde ezeli bir yansımasının bulunduğuna yönelik geleneğin neden olduğu anlayış, Kur'an'ı dilsel anlam alanından kutsal semiyotik anlam alanına transfer etmiştir. Böylece anlaşılabilen şeylerin müteşâbih kategorisinin dışında tutulması müteşâbihin epistemolojik bir engelden ziyade ontolojik bir farklılığın sonucu olduğu düşüncesine zemin oluşturmuştur. Buna göre müteşâbihât, mecaz olmadığı gibi anlamın kapalılığı da değildir. Cennet ve cehennem halleri gibi ancak temsil üzerinden tasavvur edilmesi mümkün olan varlık alanına işaret etmektedir.⁸⁴ Gerçekte ise müteşâbih âyetler yorumlanmaya müsait olan pasajlar demektir. Temsilî anlatımda ise yoruma gerek bulunmamaktadır. Bu anlamda kıssalarda geçen bazı kavramlar yorumlanmaya açık iken bazı kavramlar da birtakım gerçeklikleri temsil etmesi nedeniyle olduğu gibi kabul edilmelidir.

Kelâmcılar, kıssalarda geçen olayları anlamak isterken Kur'an ayetlerinin muhkem ve müteşâbih doğasını esas almışlardır.⁸⁵ Fakat Kelâmcılar dinî-teolojik tarihin önemli bir unsuru olan kıssaları olgu bakımından te'vil etmeye çalışmışlardır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi o dönemlerde bu konuda önemli meydan okumaların gelmemesi idi. İkinci neden ise kıssaların ilâhî kudreti gösteren mucizeler barındırmasıydı. Bununla birlikte Kelâmcılar, eskiden beri akıl ile vahyi birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Akıl ile vahiy ilişkisinde ayetlerin muhkem ve müteşâbih olması belirleyici olmuştur. Genel kabule göre ilim sahipleri müteşâbih ayetleri

⁸¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 520.

⁸² Fahreddin b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihi'l-gayb* (Beyrut: Dûru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 4/30; Celaleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr Suyutî, *Tefsiru'l-celâleyn* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2005), 25; İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Daru't-Tayyib, 1999), 1/113.

⁸³ Âl-i İmrân 3/07.

⁸⁴ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitâbın Tabiâtı* (Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2001), 67-68.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/07; Davut Rehber, *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'an* (Netherlands: E.J. Brill, 1960), 26.

te'vil edebilirler.⁸⁶ Örneğin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) muhkemle çelişmemesi şartıyla müteşâbihin te'viline cevaz vermiştir. Ancak dikkat etmeyi de tavsiye etmektedir. Mâtürîdî'ye göre muhkem olanın müteşâbih suretinde, müteşâbih olanın da muhkem suretinde insana görünmesi mümkündür.⁸⁷

Kelâmcılar, muhkem ve müteşâbihi kavramsal olarak yerleştirirken onların dilsel yönünü esas almış varlık alanını iman konusu olarak bırakmışlardır. “Muhkem hiçbir şey onun birliğinin dengi değildir”,⁸⁸ “hiçbir şey onun misli değildir”,⁸⁹ “gözler onu idrak edemez ancak o bütün gözleri idrak eder”⁹⁰ ayetlerinde olduğu gibi mananın sözün kendisinden anlaşıldığı haberlerdir. Müteşâbih ise “o gün yüzler vardır, Rabbine bakmaktadır” ayetinde olduğu gibi mananın ortaya çıkarılması için akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan haberlerdir. Bu ayet, cennette olanların nimeti beklemleri anlamında te'vil edilerek Allah'ın zatı tenzîh edilmektedir.⁹¹ Eş'ârî (ö.324/935) analitik felsefenin kavramları içerisinde bu meseleyi temellendirirken muhkem kavramına *kendi tanımını kendinde bulunduran ibare* anlamını vermiştir. Müteşâbihe de kendisine veya *gayrısının anlamına benzer bir mana ile belirtilen* anlamını vermiştir.⁹² Müteşâbih manası birden fazla şeye yüklenebilen,⁹³ iki şeyi birbirinden ayırmada acziyet gösterdiği terimlerdir. Zira herhangi bir anlamın tercih edilmesinde güçlük yaşanmaktadır.⁹⁴ Muhkem ise zihnin herhangi bir anlamı tercih etmede güçlük yaşamamasıdır.⁹⁵ Bununla birlikte Haris el-Muhasibî (ö.243/857), Abdullah b. Said İbn Küllâb (ö.240/854), Ebû Abbas Kalânîsî (ö. IV yüzyıl başları) gibi başlangıç dönemi Sünnî kelâmının âlimleri müteşâbihin manasının sadece Allah'ın bileceğini belirtmiştir.⁹⁶ Şer'î olarak da bir hükme delalet eden muh-

⁸⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wesbaden: Franz Şitayz, 1980), 224.

⁸⁷ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, thk. Fethullah Huleyf (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1980), 222-224.

⁸⁸ el-İhlâs 112/4.

⁸⁹ Şûrâ 42/11.

⁹⁰ el-En'âm 104.

⁹¹ Yahya b. Huseyn, “Red alâ mücebbirretü'l-kaderiyye”, *Resâilü'l-adl ve't-tevhid*, thk. Muhammed İmara (Kahire: Daru'l-Hilal, 1971), 102.

⁹² Ebubekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, thk. Danial Gimare (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1978), 64.

⁹³ el-Eş'ârî, *Makâlât*, 224.

⁹⁴ Fahrreddîn Râzî, *Esasu't-Takdis*, thk. Ali Sami En-Neşşar (Kahire: Mektebetü'l-Kurdistanî İlmîyye, 1327), 218-224.

⁹⁵ Râzî, *Esasu't-Takdis*, 146.

⁹⁶ Basri, *el-Mu'temed*, 222.

kem ancak delalet edilen hükmün bulunması için nazara gerek duyulan müteşâbih olarak belirtilmiştir.⁹⁷

Yapısı itibari ile hem muhkem hem de müteşâbih içerik bulunduran metnin *literal* yönünü esas alan bazı kelâmcılar, kıssaların bildirildiği biçimi ile kelimesi kelimesine hakikati ifade ettiğini savunmuşlardır. Örneğin İbni Hazm (ö. 456/1064), görüşlerinde zâhirîliği esas alan açıklamalara başvurmuştur. Kıdem kelimesini zâhirî bağlamı ile ele alan İbni Hazm, *Kadîm* ismini, Allah için kullanmayı doğru bulmaz. Zira kadîm kelimesi Kur'ân'da cisimlerin bir niteliği olarak kullanılmıştır.⁹⁸ Bu nedenle İbni Hazm Allah'ın ilk, tek ve yaratıcı sıfatlarını belirtmek için sıklıkla hâliku'l-evvel, "el-evvelu'l-vâhîd el-hâlik azza ve calle" gibi terkipleri kullanmaktadır.⁹⁹ Kıssaları yorumlamasında literalist perspektifin etkisi bulunmaktadır. Örneğin Hz. Nûh ile ilgili görüşlerini belirtirken çoğu İsrailiyat kaynaklı olan ölçüler meselesinde onun metnin lafzî boyutunu hakikat addettiği tespit edilmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca İbni Hazm, ayette geçen "bizim emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca her cinsten eşler halinde iki tane ve bir de, içlerinden, daha önce kendisi aleyhinde hüküm verilmiş olanların dışındaki aileni gemiye al"¹⁰¹ ifadesinden hareketle bütün mahlûkatın gemiye bindirildiğini belirtmektedir.¹⁰² Miraç konusundaki verileri,¹⁰³ her katta görülen peygamberlere ait haberleri de hakikat olarak belirtmektedir.¹⁰⁴ Hz. Musâ ile Salih kulun yolculukta yaşadıkları olayların, özellikle çocuğun öldürülmesi olayının görünüşte Kur'ân'ın genel bütünlüğü ile oluşturduğu çelişkiyi aşmak için Hz. Musâ'nın bu yolculuğu nübüvvetten önce yaşadığını belirtmiştir.¹⁰⁵

Zâhirîliğin temel paradoksunu, İbni Hazm'dan bir asır önce yaşayan Gazzâlî de (ö.505/1111) aşamamıştır. Gazzâlî, kıdemi tarif ederken bir tarafta kelimenin manasının yoksunluğun nefyi ve mevcudun ispatı şeklinde belirttikten sonra Allah için kıdem sıfatını zata zâid bir manada düşünmesi zâhirîliğin hangi paradokstan beslendiği konusunda ipucu vermektedir.¹⁰⁶ Sünnî

⁹⁷ Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcabbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Mahmud Zarzur (Kahire: Daru't-Tûrâs, 1969), 1/15.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/117.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/25-26, 60.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/97-99.

¹⁰¹ El-Mü'minin 23/27.

¹⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/62.

¹⁰³ en-Necm 53/16.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9-11.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/12.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-İktisad*, 30.

Kelâm'ın zâhirîliğe evrilmesinde zat ve sıfatlar konusunun aşılammamasının önemli ölçüde etkisi olmuştur. Zihinde ayrılabilen bir şeyin hakikatte ayrılması mümkün görülmuş, böylece aklı itibarlar hâricî varlık kategorisinde yerleştirilmiştir. Bu durum dinî emirler açısından da farklı bir paradoksu oluşturmaktaydı. Zira zâhirî anlamın mutlak sayılması ile birlikte insanın hiçbir emre karşı gelememe olasılığı belirlemiştir.¹⁰⁷ Öte yandan dilin te'vili yapıldığında Allah telakkisinin Müşebbihe ve Mücessime içinde paganlaştırılması da önemli bir iman riski olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰⁸ Bununla birlikte dinin, düşünsel çeşitliliği tavsiye etmesi,¹⁰⁹ toplumsal yozlaşmaya neden olarak tekeliği reddedilmesi, Ehlî te'vilin dinî ilkelere referansta bulunmasına imkân sağlamıştır.¹¹⁰

Ehli te'vilin ortaya çıkmasının en büyük nedeni literalizmin Kur'ân metninin anlaşılması üzerinde ürettiği paradokslar idi.¹¹¹ Bu paradoksları aşmak için ortaya çıkan bazı kelâmcılar, kıssaların delalet ettiği hakikatlere iman etmekle birlikte epistemolojik açıdan onu anlamayı önemsemişlerdir. Bu durumda kıssaları haber bağlamında ele almışlardır. Tanımında geçtiği üzere haber, gerek mefhumu muhalifi ile gerekse mecaz biçimi ile bir konuya tahsis edilmiş kelâmdır.¹¹² Haberin şer'î tanımı ise fıkıh usulünde olduğu gibi kendisi ile teklifin vârid olduğu şeydir.¹¹³ Haberde asıl olan manadır. Bununla birlikte bu anlamın aktarılmasına sebebiyet veren bir amaç vardır.¹¹⁴ Bu yapıyı sistemli bir şekilde ele alan Ebû Alî Cübbâ'ye (ö.303/916) göre her haberde ortaya çıkarılma iradesi, nesnesi ve haberin kendisi olmak üzere üç unsur bulunmaktadır.¹¹⁵ Bu konuyu titizlikle çalışmış kelâmcılardan biri olan Kâdî Abdülcebbar'a göre de haberler gelecek, vaki olunan dönem ve geçmiş olmak üzere üç döneme göre incelenmelidir.¹¹⁶ Bu düzenleme içinde haberin doğru

¹⁰⁷ Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 28.

¹⁰⁸ İbrahim Coşkun, "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru", *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu* (Çorum: Gazi Üniversitesi, 2003), 186.

¹⁰⁹ el-Müzemmil 73/19.

¹¹⁰ Salih Akdemir, *Kur'ân ve Laiklik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 132.

¹¹¹ Basri, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 222; Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 28.

¹¹² Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî fi ebvâbi tevâhid ve'l-adl*, thk. Mahmud Hudeyri - Muhammed Salim (Kahire: Daru'l-Masriyye, 1958), 15/319.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 17/23-46.

¹¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/320-329.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 17/22.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 7/78.

bir şekilde tespit ve tahkik edilmesi gerekmektedir.¹¹⁷ Tespit ve tahkik zorunluluğundan dolayı Mu'tezile ekolü itikâd konusunda nazarı vacip görmüş,¹¹⁸ fertlerin yalan ve doğru söyleme ihtimalini göz önünde bulundurup istidlali tamamlayıcı bir ilke olarak yerleştirmiştir.¹¹⁹

Kıssalardaki birtakım metaforlar üzerinden te'vile başvuran kelâmcılardan biri de Mâtürîdî olmuştur. O, özellikle Allah'ın sıfatlarını ilgilendiren meselelerde te'vili zorunlu görmüştür. Allah'ın Hz. Musâ ile konuşmasının formu konusunda¹²⁰ Allah'ı beşerî ses ve formlardan tenzîh edecek bir yola girmiştir. Mâtürîdî, canlıların bir özelliği olan Kelâm ve rü'yet fiillerinin teşbihle Allah'a hamledilmesi karşısında tenzihî korumak için te'vile başvurmuştur.¹²¹ Mâtürîdî, Hz. Musâ ile Salih Kulun yolculuğunu ise istitaat kavramı üzerinden ele almış, meselesinin kendisinden ziyade ondan çıkarılacak ilmî derse odaklanmıştır. Mâtürîdî, kişinin taşıyamadığı bir şeyle sorumlu tutulması anlamında "teklîf-i mâ lâ yutâk" kavramını ele alırken kudret ve fiil ilişkisi üzerinde durmuş, kudretin fiille bulunmasının zorunlu olmadığı, aksine onun eğilim ve iradesi ile birlikte bulunduğu sonucuna varmıştır.¹²² Hz. Nûh'un kavmi ile konuşmasında geçen "Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa, ben size öğüt vermek istesem de, öğüdüm size fayda vermez"¹²³ ayetini de Allah'ın iradesinin hikmet tarafı ile eşyaya nüfuz etmesinin, insanın çabasını işlevsiz kılacak manada olmadığını İblis'in ilmi üzerinden gerekçelendirerek belirtmiştir.¹²⁴

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarının, zamanla toplumsal bölünmelere yol açan politik dünya görüşlerine dönüşmesi ile birlikte 'akılcılığın' kontrol altına alınma süreci başlamıştır. Bu durumun sonucunda akıl yer altına çekilmiş, 'zâhir' ve 'bâtın' kavramlarının altında derin manalar arayan *irfânî* akımlar te'vili gnostik öğretilerin lehine genişletmiştir.¹²⁵ Gazzâlî'nin kaygısından anladığımız şekli ile bu durum dinî pratiklerin ötelendiği, şeriatın önemsenmediği, hakikatin gnostik sırlarda arandığı yapıları ortaya çı-

¹¹⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî*, 5/333.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî*, 15/294.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/119.

¹²⁰ el-Â'râf 7/143

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, 57-59, 83-5.

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, 266.

¹²³ Hûd 11/34.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, 289-293.

¹²⁵ el-Hadîd 57/13; Ebû Mansur Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk* (Beirut: Daru'l-Afak, 1393), 287; Muhyiddin İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, thk. Ebu'l-Âlâ Afîfî (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1998), 1-22; Abdullah Kahraman - Ali Durusoy, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/152.

karmıştır.¹²⁶ Bazı Müslüman bilginler daha sonra doğrudan akli ve mantığı hedef alan görüşlere yönelmiştir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre mantık hiçbir insanı, fitrî olan hakikate erdirtmediği gibi Gazzâlî dâhil olmak üzere kimse onda gerçek bir ilim bulmamıştır.¹²⁷ Ayrıca rey ve te'vil şeytanın vesveselerine benzetilmiş,¹²⁸ te'vilin dayandığı nazar ve içtihat gibi akıl yürütmeler tefrikanın ve fitnenin nedeni olarak konumlandırılmıştır.¹²⁹ Bu tepki içerisinde zayıf hadisler bile âlimlerin kişisel kanaatinin önünde tutulmuştur.¹³⁰ Te'vili kullanan mütekelimler, birçok farklı itikat arasında karar veremeyen kafası karışık kimseler olarak görülmüştür.¹³¹ Aklın toplumsal birliğe tehdit gibi algılanması, Ehli te'vilin her tartışmada kolayca dinin dışına atılmasına yol açmıştır.

Modern dönemde kıssaların hangi hakikate delalet ettikleri konusunda kuşuklar Evrim teorisi ve Ninova tabletleri ile birlikte derinleşmiştir.¹³² Evrim teorisi ile ilk insanın Hz. Âdem olduğu konusunda dinî antropolojiyi tartışmaya açan karşı görüşler belirtilmiştir. Tufan hadisesinin anlatıldığı on birinci tabletin 1872'de deşifresi edilmesi ile birlikte dinî-teolojik algıda büyük bir kırılma yaşanmıştır.¹³³ Deşifre edilen tabletler, Tufan'ın Sümer kaynaklarındaki izdüşümlerine işaret etmekteydi. Bu yeni duruma ilk tepkiyi veren Müslüman düşünürler dinî reddeden anlayış karşısında çözüm olarak kıssaların sembolik dilinin belli ilkeler ışığında te'vil edilmesini gerekli görmüşlerdir.¹³⁴ Fakat daha önce te'vilde bağlamı dikkate almayanlar bâtinî bir yola girmiş-

¹²⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, "el-Munkız mine'd-dalâl", *Mecmuâtü Resâil*, thk. İbrahim E. Muhammed (Kahire: Mektebetü't-Tevkifiyye, 1989), 602; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, 287.

¹²⁷ Takiyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *Redd ala'l-mantikiyyîn* (Beyrut, 1993), 2/49-50.

¹²⁸ Ebû Nasr Abdurrahmân Subkî, *Tabakâtü'ş-şafiyyetü'l-kübrâ* (Kahire: Dârü'l-Âfâk, 1964), 1/297.

¹²⁹ Özsoy, "Kuran Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", 135-145; Takiyuddin Ahmed İbni-Teymiyye, *Risâletül ülf beyne'l-müslimîn*, thk. Abdulfettah Sermedî (Beyrut: Dârü'l-Âfâk, 1999), 8.

¹³⁰ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 51.

¹³¹ Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Nakdu'l-mantik* (Kahire, 1951), 26.

¹³² Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (New York: Oxford U. Press, 2003), 237; Tzvi Abusch, "The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay", *Journal of the American Oriental Society* (2001), 614-5; K. Kris Hirst, "The Myth of Gilgamesh, Hero King of Mesopotamia", *Thought Co*, 2019; Teoman Durallı, *Gilgamiş Destanı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 12.

¹³³ Durallı, *Gilgamiş Destanı*, 12.

¹³⁴ Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-akl ve'l-ilm ve'l-alim min Rabbi'l-Alemin* (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turas, 1981), 1/350-1; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Te'vili Sorunsal", *İslâmî Araştırmalar*, 1-4 (1996), 34-35.

lerdi. Bu bağlamı dikkate alanlarsa kendilerini tarihselci bir yaklaşım içinde bulmuşlardır. Zira bağlam metni ele alırken onun içinde tezahür ettiği dönemi yer ve zaman bakımından kristalize eden bir kavramdır. Böylece düşünce geriye doğru yeni bir hakikat tasarlanacak şekilde çalıştırılmıştır. Tarihselci yaklaşıma göre Kur'ân, tarihin belli bir döneminde muayyen bir kitleye yöneltilmiş bir hitaptır.¹³⁵ Arap dili ise Allah ile insan arasındaki anlaşma ve iletişim sisteminin bir vasıtasından başka bir şey değildir.¹³⁶ Bu ilişkide Kur'ân, koşullara bağlı olarak Arap dilinin belli bir sözünü temsil etmektedir. Sözler de ait oldukları söylem ve bağlam ilişkileri içinde anlaşılabilir şeylerdir. Fakat tarihselciliğin, Kur'ân'ı, indiği ortamın bağlamı içinde anlaşılması gereken bir sözler mecmuası olarak ele alması,¹³⁷ bu yaklaşımın eskiden beri var olan Halku'l-Kur'ân tartışmalarının sicili üzerinde değerlendirilmesine sebebiyet verme riskini taşımaktadır.

Metni tarihsel bir bağlam içine yerleştirmek ondaki mesajı çekip çıkarırken metni kurgusal bir düzleme itmektedir. Eş deyişle metnin sembolik değerini öne çıkarmak en başından itibaren onların tarihî olarak birtakım vakalara dayanmadığını iddia etmekle aynı şeydi. Bu da modern zamanda var olan tarihsellik tartışmasını vahyin nüzûlu sürecine kadar götürmek anlamına gelecekti. Bu bağlamda kıssalar Kur'ân'a muhatap olan ilk Müslümanlar için ne ifade etmişse günümüz Müslümanları için Kur'ân'ın hitabı onu ifade edecekti. Nitekim tarih bu yönde tahakkuk etti. Muhammed Halefullah, kıssaların olgusal hakikatleri yerine, onların sembolik anlamlarını öne çıkaran görüşünü açık bir dille seslendirmiştir. Örneğin, Hz. Âdem ile İblis'in kıssasının aslında hayır ile şer arasındaki münakaşayı sembolize ettiğini belirtmiştir.¹³⁸ Dolayısıyla bu anlama biçimine göre kıssaların gerçek ya da muhayyel olmasının bir önemi yok.¹³⁹ Fakat bu durum hem kıssaları mitolojik efsaneler durumuna düşürmekte hem de Allah'ı hak olmayan şeyleri bildirme ile suçlamak anlamına geleceği için İslâm inancı açısından kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.¹⁴⁰

Kıssalar, vahiy ile vakia, akıl ile nas arasındaki gerilimin kristalize olduğu

¹³⁵ Ömer Özsoy, *Kuran ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 13.

¹³⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsân*, çev. Süleyman Uludağ (Ankara: AÜ Basımevi, 1975), 146.

¹³⁷ Ömer Özsoy, "Kuran Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/1-5 (1996), 135-145.

¹³⁸ Muhammed Halefullah, *Fennu'l-kasâs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: İntişârü'l-Garbî, 1999), 435-438.

¹³⁹ Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme, 179.

¹⁴⁰ Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme, 28, 37, 345.

pasajlardır. Dolayısıyla bu konudaki tartışmaların uzun vadede bitmesi mümkün görünmemektedir. Bu nedenle yeni bir yöntem olarak İbn Rüşd'ün 'çifte hakikat yaklaşımı' gündeme gelebilir. Kıssaların delalet ettiği nihai gayeyi ve anlamı külli seviyede korumaya çalışan İbn Rüşd'e göre Allah, kıssaları sıradan insanların, ondan dinî ve ahlâkî sonuçlar çıkaracağı şekilde metaforik bir dille bildirmiştir. Allah, insanın anlama ve kavrama biçimini dikkate alan bir dil kullanmıştır. Amaç herhangi tarihsel bir bilginin düzeltilmesi değildir. Bu dilde tabii olguların mucize denilen bir kavrayış üzerinden metafiziksel boyutla ilişkilendirilmesi ilâhî tercihin bir sonucudur.¹⁴¹ Allah isteseydi bunların anlamını açıkça bildirebilirdi. Dolayısıyla, İbn Rüşd'e göre, kıssaların duyuşal bilgilerin yöntemi ile te'vil edilmesi doğru değildir.¹⁴²

Sonuç

Bu araştırmada, bir yöntem çalışması olarak peygamber kıssalarına yaklaşım biçimleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda insanların varlık, bilgi ve değer anlayışlarının nübüvveti tasavvur etme biçimleri üzerinde belirleyici olduğu anlaşılmıştır. Kur'ân kıssalarını aidiyet bakımından geçmiş dinlere, efsanevi inançlara ve felsefi akımlara dayandıran pozitivist yaklaşımda, kıssalara hakikat değerinin atfedilmediği tespit edilmiştir. Psikanalistik yaklaşımda da kıssalar rüya ve bilinçaltının temel fonksiyonları içinde konumlandırılmıştır. Her iki yaklaşımın hakikat tasavvurundan farklı olan dinî-teolojik yaklaşımda ise Allah'ın evreni yaratması gibi müdahalesi hak kabul edilmiş, vahiy yolu ile alınan haberler mahiyetleri itibari ile mümkün görülmüştür.

Kur'ân kıssalarını, geçmiş toplum haberlerinin bir tashihi olarak değerlendiren ve hakikatinden kuşku duyulmayan dinî yaklaşımda Kur'ân'daki metaforik ifadeler iman etmenin önemli bir sınaması olarak benimsenmektedir. Bununla birlikte dinî-teolojik gelenek içinde üç farklı yaklaşım tarzının ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Kutsal kitapta yer alan peygamber hikayelerini gerçek manası ile alan literalistlere karşın irfân geleneği, kıssaları aynı hakikatin farklı zaman ve mekân tasavvuru içindeki birer tezahürü olarak görmüştür. Dolayısıyla irfân geleneğinde kıssalar ve metaforlar çoğu zaman varlık ilkelere göz ardı edildiği *bâtınî* bir şekilde ele alınmıştır. Kur'ân ayetlerinin lafzı ile hakikati temsil ettiğini iddia edenler ve bunların yorumlanması ile hakikate ulaşılacağını iddia edenler arasındaki görüş farklılığında İbn Rüşd'ün

¹⁴¹ Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme, 12-24, 74.

¹⁴² Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Keşf âlâ menâhici'l-edille fi âkaidi'l-mille*, thk. Muhammed Abid Cabiri (Beyrut: Vahdetu'l-Arabiyye, 1998), 152; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbni-Rüşd, *Faslu'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 104-107; Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme, 12-21.

din ve felsefe arasındaki ayrıma dikkat çektiği *çifte hakikat yaklaşımı* dikkate değer bir yöntem olarak ön plana çıkmıştır. Böylece din ve felsefenin sahası birbirinden ayrılmış, te'vilin gerekli olduğu alanlar ile iman edilmesi gereken alanların birbirine karıştırılmaması hususu önem kazanmıştır. Sonuç olarak, kelâmcıların bu perspektifi dikkate alması, modern dönemde din ile bilim arasında üretilen gerilimden bir çıkış yolu sağlaması bakımından önemli görülmüştür.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Mansur Fehmi. Kahire: Dâru'l Kütübî'l-Mısriyye, 1364.
- Abusch, Tzvi. "The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay". *Journal of the American Oriental Society*. C. 121/4, 2001.
- Akbulut, Ahmet. "Kelâm'da vahiy". *İslâm ve Hristiyanlık'ta Vahiy*. Thk. Richard Heinzmann - Mulla Selçuk. Stuttgart, 2011.
- Akdemir, Salih. *Kur'an ve Laiklik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Düşünce, Doğruluk*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yay, 1998.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firâk*. Beyrut: Daru'l-Âfâk, 1393.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *el-Milel ve'n-nihâl*. Thk. Nadir Beyrenseri. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *Usûlu'd-din*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed bin Tayyip. *el-İntisâr*. Thk. Muhammed İsam Kudât. Beyrut: Daru'l-İbni Hazm, 2001.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed bin Tayyip. *Temhîd el-evâil fi telhisi'd- delâil*. Thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kutub, 1987.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hamidullah. Şam: Ma'hedi İlmî, 1964.
- Bedevî, Abdurrahman. *Min Tarihi'l-ilhad fi'l-İslâm*. Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1993.
- Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *El-Muhtâr fi red alâ'n-nasârâ*. Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 1984.
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslâm*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.
- Coşkun, İbrahim. "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*. Çorum: Çorum Üniversitesi, 2003.
- Cürcânî, Ali bin Muhammed Seyyid Şerîf. *Tarifât*. Thk. Abdurrahman Umeyr. Mısır: Matbaatul Hayriyye, Mustalahât, 1306.
- Cüveynî, Abdulmelik bin Abdullah. *el-İrşâd*. Thk. Said Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416.
- Cüveynî, Abdulmelik bin Abdullah. *Lummau'l-edille fi kavâidi'l-akâidi Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1987.

- Daniel J. Janosik. *John of Damascus, First Apologist to the Muslims : The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*. New York: Wipf and Stock Publishers, 2016.
- Duralı, Teoman. *Gilgamesh Destanı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsal". çev. Ömer Özsoy. *İslâmi Araştırmalar* 1-4 (1996).
- Erdem, Hüsamettin. "Deizm". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1994.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Visbaden: Franz Şitayz, 1963.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wesbaden: Franz Şitayz, 1980.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *el-İbane an usûlü'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Huseyin Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1. Basım, 1397.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koydak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Muhammed bin Ahmed. *Tehzibu'l-lugga*. Thk. Muhammed Avdi Marab. Beyrut: Dâru'l-İhyâ't-Tûrâs, 2001.
- Fales, Evan. "Naturalism and Physicalism". *The Cambridge Companion of Atheism*. Thk. Michael Martin. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *el-Medinetü'l-fazıla*. çev. Nafiz Danuşman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınları, 2003.
- Freud, Sigmund. *İlahî Kökenleri*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınevi, 4. Basım, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. *el-İktisad fi'l-itikad*. Thk. Abdullah Muhammed Halili. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye şamile, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. "el-Munkız mine'd-dalâl". *Mecmuâtu Resâil*. Thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: Mektebetu't-Tevkifiyye, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Darü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1985.
- George, Andrew R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Güler, İlhami. *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 2011.
- Gündüz, Şinasi. "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (01 Şubat 1998), 49-88. <https://doi.org/10.17120/OMUIFD.15104>
- Güneş, Abdalbaki. *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*. Van: Gündönümü Yayınları, 2005.
- Halefullah, Muhammed. *Fennu'l-Kasâs fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: İntişârü'l-Garbî, 1999.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn El. *el-İntisâr*. Thk. Elbir Nadîr. Beyrut: Matbaat'l-Kasulikiyye Mustalahat, 1957.
- Hirst, K. Kris. "The Myth of Gilgamesh, Hero King of Mesopotamia". *Thought Co.* C. 29, 2019.

- Horkheimer, Max. *Akl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. Metis Yay, 4. Basım, 1998.
- Huseyn, Yahya bin. "Red alâ mücebbirretü'l-kaderiyye". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. Thk. Muhammed İmara. Kahire: Daru'l-Hilal, 1971.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Thk. Ebu'l-Âlâ Afifi. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Fârîs, Ahmed bin Faris bin Zakeriya El-Kazvini. *Mücmeli'l-luğa*. Thk. Zehir Abdul Muhsin Sultan. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1986.
- İbn Fûrek, Ebubekir Muhammed bin Hasen. *Mücerredî makâlât*. Thk. Danial Gimare. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978.
- İbn Hazm, Ali bin Ahmed. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1975.
- İbn Kesîr, İsmail bin Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Âzîm*. Thk. Sami bin Muhammed Selame. Beyrut: Dâru't-Tayyib, 1999.
- İbn Manzûr, Cemaleddin. *Lisânu'l-Arâb*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed. *Nakdu'l-Mantık*. Kahire, 1951.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed. *Redd ala'l-Mantikiyyin*. Beyrut, 1993.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed. *Risâletül ülfe beyne'l-müslimîn*. Thk. Abdulfettah Sermedî. Beyrut: Dârü'l-Âfâk, 1999.
- İbni Ahmed, Abdurrahmân Halîl bin Ahmed el Ferâhidî. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi Mahzumi - İbrahim Samrai. Mektebetu'l-Hilal, 1988.
- İbni Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed bin Ahmed. *el-Keşf âlâ menâhîci'l-edille fi âkaidi'l-mille*. Thk. Muhammed Abid Cabiri. Beyrut: Vahdetu'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed bin Ahmed. *Faslu'l-makal*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsân*. çev. Süleyman Uludağ. Ankara: AÜ Basımevi, 1975.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 20005.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan ve Semboller*. çev. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okyanus, 2009.
- Jung, Carl Gustav. *Keşfedilmemiş Benlik*. çev. Barış İlhan. İstanbul, 1999.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*. çev. Raziye Karabey. İstanbul, 1998.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Muğni fi ebvâbi tevhîd ve'l-adl*. Thk. Mahmud Hudeyri - Muhammed Salim. Kahire: Daru'l-Masriyye, 1958.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. "Muhtasar fi usûli'd-din". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. Thk. Muhammed Ammara. Kahire: Daru'l-Hilal, 1971.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Thk. Adnan Mahmud. Kahire: Daru't-Tûrâs, 1969.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Tesbitu delâili'nübüvvet*. Thk. Abdulkerim Osman. Beyrut: Daru'l-Arabi, 1975.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri-2*. çev. Abdullah Kahraman - Ali Durusoy. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kara, Mustafa. "Kur'ân Kıssalarını 'Hikâye' Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 57-73. <https://doi.org/https://doi.org/10.31121/tader.409308>

- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Carl Gustav Jung'un Kehf Suresinin Tefsiri*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ali bin Muhammed - (h.450). *Alamu Nübüvve*. Thk. Selah Saveyi. Mısır: Meketebetu HUleyf, 1319.
- Muhammed bin İshak İbni-Nedim. *Kitab el-Fihrist*. Kahire: Müessesetu'l-Furkan, 2009.
- Özsoy, Ömer. "Kuran Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 9/1-5 (1996).
- Özsoy, Ömer. *Kuran ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ (2003), 245-281. <https://doi.org/10.17120/omu-ıfd.74359>
- Öztürk, Mustafa. "Kıssaların Dili" *Üzerine Bir Değerlendirme*. Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân Kıssaları Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Paine, Thomas. *Akil Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İşbankası Yayınları, 2013.
- Râgıb İsfahânî. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Râzî, Ebû Hatim bin Hamdanî. *'Alamu Nübüvve*. Tahran: Encümeni Felsefe, 1356.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. Thk. Taha Cabir. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Fahreddîn. *Esasu't-Takdis (Mustalahat)*. Thk. Ali Sami En-Neşşar. Kahire: Mektebetu'l-Kurdistani İlmiyye, 1327.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 3. Basım, 1420.
- Rehber, Davut. *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*. Netherlands: E.J. Brill, 1. Basım, 1960.
- Sabri, Mustafa. *Mevkifu'l-akl ve'l ilm ve'l-âlim min Rabbi'l-Âlemin*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1981.
- Sadreddin Muhammed İbni-Abdul'z. *Şerhu'l-Akidetu't- Tahavi*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1997.
- Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezeli Hikmet*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 25/498-501. İstanbul: TDV, 2002.
- Smith, George H. *Atheism: The Case Against God*. Prometheus Book, 2003.
- Subkî, Ebû Nasr Abdurrahman. *Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-kübrâ*. Kahire: Dâru'l-Âfâk, 1964.
- Süleyman Uludağ. *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman bin Ebû Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Heyet el-Mısırî el-Âmme, 1974.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman bin Ebû Bekr. *Tefsiru'l-celâleyn*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1. Basım,

1998.

- Tehânevî, Muhammed bin Ali el Fârukî. *Mevsuâtu keşşâf el-istilâhâtî'l fûnun ve'l-ulûm*. Thk. Refik Acem. çev. George Zeydan - Abdullah Halidi. Beyrut: Mektebetu'l-Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Salih Özer Fahrullah Terkan. Ankara: Ankara, Okulu Yayınları, 2000.
- Topaloğlu, Aydın. *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Ateizm ya da Teizm*. İstanbul: Kaknüs Yay., 1. Basım, 2001.
- Tunç, İsmet. "Din Çalışmalarında Antropoloji". *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (15 Haziran 2020), 14–36. <https://doi.org/10.46595/jad.739043>
- Writings. *John of Damascus*. çev. Frederic H. Jr. New York: The Catholic University of America Press, 1858.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelam". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/28–31. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûli Selâse". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2012.
- Zemahşerî, Mahmud bin Ahmed. *el-Fâik fi gârîbul hadîs ve'l-eser*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Daru'l-Marife, 2. Basım, 1998.
- Zemahşerî, Mahmud bin Ahmed. *Keşşâf an hakâikî'l-gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbrahim. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1957.
- Zeyd, Nasr Hamîd Ebu. *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.

ORTAÇAĞ İSLÂM DÜNYASINDA TEŞHİR

PARADING (TASHHIR) IN THE MEDIEVAL ISLAMIC WORLD

NEVZAT KELEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bingöl, Türkiye
Asst. Prof., Dr. Nevzat Keleş, Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History
nkeles@bingol.edu.tr
orcid.org/0000-0002-2748-9972

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
19 Mayıs 2020	19 May 2020
Kabul Tarihi	Accepted
9 Kasım 2020	9 November 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.739777>

ATIF/CITE AS:

Keleş, Nevzat, "Parading (Tashhir) in The Medieval Islamic World" [Ortaçağ İslâm Dünyasında Teşhir], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020), s. 1157-1186.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.

Makale dosyası



Parading (Tashhir) in the Medieval Islamic World

Abstract

This study focuses on the subject of parading (tashhir) and for what purposes, under which conditions and how it is applied in the medieval Islamic world from the perspective of a historian. In this regard, following a conceptual evaluation related to the exposure/parading (tashhir) and punishment, a general analysis will be made in line with the examples determined from sources under the headings of exposure as a legal punishment, parading in crimes against the state and public security, political parading, parading ceremony and elements of parading.

Throughout history, punishment has been the most effective tool for power rulers (caliph, sultan, emir etc.) to protect their power and to ensure the safety and peace of their subjects. In this sense, the parading penalty (tashhir) that is the subject of our study is one of them. Parading/exposure, as a word means to introduce, to declare, to reveal the evil of a person or a community, to announce in order to defame someone's name, disgrace. In the general law and Islamic legal literature, it means to move the criminal among people and explain the crime they committed, to make them embarrassed and discourage them from committing a crime and to keep people from them. Given its definition and examples of the subject, it is possible to say that the parading/exposure is a public punishment or sanction. In this respect, in practice, it was aimed to declare the guilty of the prisoner, to introduce the criminal and to guide people away from them and to deter the criminal. With these features, it is well known that it was widely used as a punishment and sanction from ancient societies to modern times. In the Islamic criminal law, it was evaluated within the scope of the punishment of the ta'zir, and in the medieval Islamic world, it had been a frequent application in both political and judicial fields.

In the medieval Islamic world, it has been observed that the parading/exposure, whose examples had been coincided since the time of the Prophet Muhammed, was applied as a punishment and sanction for some criminal elements against the individual, the public and the state. In this context, in the medieval Islamic states, it is observed that the political and criminal authorities perform the parading/exposure following crimes against the individual, the state and public security: Perjury, abuses in hadith narration, slander, breaking the fast, men and women drinking together, incorrect genealogy notification, mistreatment of mother, not knowing the fard of prayer, betrayal of a trust, eating human flesh, behaving unethically, rebellions of dynasty

members, revolts of statesmen, some religious-religious formations, officers or orders abuse, terrorist crimes, organized crime and theft against the public. As Romanos Diogenes says to Sultan Alp Arslan, “*you can display me in Islamic countries*”, it was also common for statesmen to eliminate their competitors or enemies by exposing them due to either political or personal ambitions.

It should also be noted that the parading/exposure, which is a popular punishment in the field of judiciary and politics, is carried out depending on a number of principles and issues different from other types of punishment. Accordingly, the display should be done in a central/crowded place and publicly. It was usually exhibited on a saddle beast or a high platform and this was accompanied by a ceremony. An officer had slapped and whipped to torment and humiliate the prisoner. Some special accessories and clothes were also prepared to insult and despise the person. For example, headdresses of wool, felt or silk called tartur, kalansuva and bornos were put on their heads, decorated with beads or rags. Necklaces made of beads, leather and bones were hung around their necks. As for clothes, silk or woolen tunic with foxtails on their skirts or pointed, were dressed. Likewise, the declaration of the crime, written or verbal by a staff member, was also part of the parading/exposure. With all these forms of application, it can be said that the exhibition was often applied beyond the limits determined as a penalty for punishment.

Finally, since crime and criminal are shared with the public and socialized in a sense, it is also possible to say that the display is the most effective punishment method for obtaining results in terms of political authority or authority holders. On the other hand, we believe that this study will contribute to the studies on public order and crimes in the medieval Islamic world in the context of parading/exhibition (tashhir).

Keywords: Medieval History, İslamic History, Crime, Parading (tashhir), Publicly Execution, Punish as a Warning to Others.

Ortaçağ İslâm Dünyasında Teşhir

Öz

Bu çalışma bir tarihçinin bakış açısıyla Ortaçağ İslâm dünyasında teşhirin, hangi maksatlarla ve hangi durumlarda tatbik edildiği ve nasıl uygulandığı konusunu ele almaya odaklanmıştır. Bu doğrultuda teşhir ve cezasıyla alakalı kavramsal bir değerlendirmenin ardından *hukukî bir ceza olarak teşhir, devlete ve kamu güvenliğine yönelik suçlarda teşhir, siyaseten teşhir, teşhir töreni ve teşhirin*

unsurları başlıkları altında kaynaklardan tespit edilen örnekler doğrultusunda genel bir analiz yapılacaktır.

Tarih boyunca, iktidar sahiplerinin kendi iktidarlarını korumak ve tebaalarının emniyet ve huzurunu sağlamak için ellerindeki en etkili araç ceza olmuştur. Bu anlamda çalışmamızın konusunu oluşturan teşhir cezası de bunlardan biridir. Teşhir kelime olarak *tanıtmak, ilan etmek, bir kişinin veya cemaatin kötülüğünü yaymak, birinin adını karalamak maksadıyla duyurmak, rezil etmek* manalarına gelmektedir. Genel ve İslâm hukuk literatüründe ise *suçluyu insanlar arasında dolaştırarak işlediği suçu açıklamak suretiyle utanması ve suç işlemekten vazgeçmesini sağlamak ve insanların da ondan sakınmalarını temin etmeyi* ifade ettiği söylenebilir. Tanımı ve konuya dair örnekler göz önüne alındığında teşhirin aleni yani topluma mal edilen bir ceza veya yaptırım olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla pratikte teşhir ile mahkûmun suçunu ilan, suçluyu tanıtır insanları ondan uzaklaştırmak ve ibret ile suçluyu caydırmak gibi gayeler güdülmüştür. Bu özellikleriyle kadim toplumlardan modern zamanlara kadar bir ceza ve yaptırım olarak yaygın bir şekilde kullanıldığı malumumuzdur. İslâm ceza hukukunda ise ta'zir cezaları kapsamında değerlendirilmiş olup Ortaçağ İslâm dünyasında gerek siyaset gerekse de yargı alanlarında sıkça müracaat edilen bir ceza olmuştur.

Ortaçağ İslâm dünyasında Hz. Peygamber döneminden itibaren örneklerine tesadüf edilen teşhirin bireye, kamuya ve devlete yönelik kimi suç unsurları için bir ceza ve yaptırım olarak tatbik edildiği görülmektedir. Bu bağlamda Ortaçağ İslâm devletlerinde, siyaset ve ceza makamlarının bireye, devlete ve kamu güvenliğine yönelik *yalancı şahitlik, hadis rivayetinde suiistimaller, iftira, Ramazan'da oruç bozma, kadın ve erkeklerin birlikte içki içmeleri, hatalı nesep bildirmesi, anneye kötü muamele, namazın farzlarını bilmeme, emanete hıyanet etme, insan eti yeme, genel ahlaka aykırı davranışlar ile hanedan mensuplarının başkaldıruları, devlet adamlarının isyanları, dinî-itikadî bazı oluşumlar, memurların veya emîrlerin görevi kötüye kullanmaları, terör suçları, kamuya yönelik organize suçlar ve hırsızlık* gibi fiillerde teşhiri uyguladıkları müşahede edilmektedir. Ayrıca Romanos Diogenes'in Sultan Alp Arslan'a "*beni İslâm ülkelerinde teşhir edebilirsin*" deyişinde olduğu gibi hem siyaseten hem de kişisel hırs ile devlet adamlarının rakiplerini veya düşmanlarını teşhir ederek bertaraf ettikleri de rastlanan bir durumdur.

Bu şekilde yargı ve siyaset alanında rağbet gören bir ceza olan teşhirin, diğer ceza türlerinden farklı, birtakım kaide ve hususlara bağlı olarak gerçekleştirildiğini de belirtmek gerekir. Buna göre teşhir, öncelikle geniş bir halk

kitleleri tarafından görülmesi için merkezi/kalabalık bir mekânda ve alenî olarak gerçekleştirilmeliydi. Ekseriyetle bir binek veya yüksekçe bir platformun üzerinde sergilenmekte ve bu bir tören eşliğinde yapılmaktaydı. Mahkûma eziyet etmek ve onu aşağılamak maksadıyla teşhir esnasında bir görevli tarafından tokatlanıp kırbaçlanmaktaydı Öte yandan kişiyi tahkir etmek ve hor göstermek için de bazı özel aksesuarlar ve kıyafetler hazırlanmaktaydı. Söz gelimi başlarına boncuklarla veya paçavralarla süslenmiş *tartûr*, *kalansuva* ve *bornos* adı verilen yün, keçe veya ipekten başlıklar takılmaktaydı. Boyunlarına, boncuktan, deriden ve kemikten yapılmış gerdanlıklar asılmaktaydı. Kıyafet olarak da eteklerine tilki kuyrukları asılmış ya da boyanmış ipek veya yün cübbeler giydirilmekteydi. Hakeza teşhir sırasında yazılı veya bir görevli tarafından şifahi olarak suçun ilanı da teşhirin bir parçasıydı. Bütün bu uygulamaların şekilleriyle teşhirin çoğu zaman bir ta'zir cezası olarak belirlenen sınırlarının ötesinde tatbik edildiği de söylenebilir.

Son olarak suç ve suçlu kamuoyuyla paylaşılıp bir anlamda toplumsallaştırıldığı için siyasi otorite veya yetki sahipleri açısından toplum nezdinde teşhirin, sonuç almada en etkili ceza yöntemi olduğunu söylemek de mümkündür. Öte yandan, bu çalışmanın teşhir özelinde, Ortaçağ İslâm dünyasında asayiş ve suçlara dair yapılan çalışmalara bir katkı olacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ Tarihi, İslâm Tarihi, Suç, Teşhir, Alenen İnfaz, İbret-i Âlem İçin Cezalandırmak.

Giriş

Ortaçağ İslâm *Siyasetnâme* kültüründe devlet, hükümdara bahşedilmiş bir ihsan olarak görüldüğünden, mülkün asli unsuru olan halkın emniyetinden ve huzurundan da yönetici sorumlu kılınmıştı¹. Dolayısıyla mülkünü ve emanetini korumak isteyen hükümdarın, tehlikeyi ve kötülükleri bertaraf etmesi gerekmektedir. Bunu sağlamanın araçlarından biri de hükümdarların sermayesi olarak kabul edilen ceza yani siyaset idi. Bu, hükümdarların sahip olması gereken hususlardan biri olarak addedilmiştir. Buna göre *canları korumak, malları muhafaza etmek, kötülükleri önlemek, ahlaksızların ve kötülerin kökünü kazımak, fitneye ve karışıklığa götürecekt düzene engel olmak cezaıyla (siyasetle)* mümkün olmaktadır². Zira kötülükleri ve kötü yolda olanı düzeltmek hem devletin devamı hem de âmmenin yararı için elzemdir³.

¹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtluğil (İstanbul: Dergah Yayınları, 2003), 25; Gazalî, *Devlet Başkanına Öğütler*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yayınları, 2004), 57; Zencânî, *Sultana Öğütler*, çev. H.H. Adaloğlu (Ankara: Yeditepe Yayınları, 2005), 101.

² İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016), 31.

³ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 445.

Yargılama veya ceza, tarih boyunca iyiyi kötüden ve suçluyu suçsuzdan ayırma, ıslah etmeye yönelik gaye veya amaçlara matuf olduğu için oldukça hassas bir mevzu olarak var ola gelmiştir. Bu noktada Ortaçağ İslâm dünyasında devletin yani mülkün tek hâkimi olan halife veya sultan, devletin başı olarak siyaset ve ceza verme yetkisine sahip en üst merci idi. Ancak devletleşme ve idarî teşkilatlanmanın bir gereği olarak bu konudaki yetkilerini vezir, vali (veya vali yetkisine sahip yönetici), kadı, muhtesip ve sahibü'ş-şurta (emniyet ve asayiş sağlamaya görevli amir) gibi görevliler arasında taksim etmişlerdir. Halife veya sultan ile vezir ve vali (âmid, reis, şahne vb.) en yüksek adlî ve idarî yargı organı hüviyetinde olan *divân-ı mezâlim* vasıtasıyla bu vazifeyi yerine getirmekteydi. Kadılar ise daha ziyade dinî-hukukî bir merci olarak şer'î mahkemeler aracılığıyla adalet ve din işlerini deruhte etmekteydiler⁴. Yargılama ya da ceza verme hususunda kadı ile *divân-ı mezâlim* arasında bir yer işgal ettiği belirtilen⁵ muhtesip, mezkûr makamların vereceği cezaları geçmeyecek seviyede dava etme ve cezalandırma yetkisine sahipti. Şurta ve amîri *sahibü'ş-şurta* ise İslâm devletlerinde şehirlerde emniyet ve asayişin sağlanmasından sorumlu olup⁶ hadlerin ve cezaların infazına bakmakla mükellef olmanın haricinde kendi görev alanı içerisinde önleyici ve caydırıcı cezalar takdir etme salahiyetine de sahip idi⁷.

Bahsini ettiğimiz bütün bu yargı ve ceza makamlarının baktıkları davalar ve verdikleri cezalar noktasında birbirlerinden farklılıklar göstermelerine rağmen gerek devletin gerekse de bireyin hakkıyla alakalı olan ta'zir cezasını vermede ortak bir yetkiye sahip oldukları söylenebilir. Ta'zir, İslâm fıkında, had suçları ve cinayetlerdeki gibi belirlenmiş bir cezası bulunmayan suçlara verilecek, fiilin-fâilin durumuna ve kabahate göre miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezaları ifade eder⁸. Bu bağlamda ta'zir cezası olarak bir kimse diri olarak ölmeyecek şekilde asılabilir, hapsedilebilir, dövülebilir, suçu halka ilan edilebilir, halk arasında dolaştırılabilir, saç kesilebilir (sakalı kesilemez), yüzü siyaha boyanabilir, kamu görevlisiyse azledilebilir veya bineğe ters bindirilebilirdi⁹. İşte çalışmamızın konusunu teşkil eden teş-

⁴ Zencânî, *Sultana Öğütler*, 216.

⁵ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 450.

⁶ K.V. Zettersteen, "Şurta", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 11/585; M. Yılmaz, "Şurta", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/242.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 1/465.

⁸ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 442; İbn Teymiyye, *Hisbe*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 62; Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/198.

⁹ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 447; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şer'îyye*, çev. Muhammed Tutuş (Malatya: Dârü'l-İmara, 2019), 166-167.

hir işlemi de ta'zir kapsamında değerlendirilen farklı uygulama şekillerine yönelik bir ceza türüdür. Nitekim suçun duyurulması, suçlunun mahallerde ve halk arasında dolaştırılması, asılması, saçların kazınması, bineklere ters bindirilmesi gibi eylemler teşhir kapsamına girmektedir.

Teşhir, İslâm ceza hukuku ve genel hukuk ile alakalı eserlerde farklı yönleriyle ele alınmış olmasına rağmen, konuyu bu çalışmanın kapsamı paralelinde ele alan iki önemli çalışmayı burada anmak istiyorum. Bunlardan ilki Christian Lange tarafından kaleme alınan "*Legal and Cultural Aspect of Ignominious Parading (Tashhir) in Islam*" isimli makaledir. Lange çalışmasında daha ziyade teşhirin İslâm hukukundaki önemi ile sembolik ve kültürel boyutuna vurgu yaparak incelemiştir. Bir diğeri ise Ahmet Kılınç'ın *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Cezası* adlı kitabıdır. Kılınç'ın eseri esas itibarıyla Osmanlı'nın klasik döneminde teşhir cezası üzerinedir. Ancak kitapta teşhirin kavramsal boyutu, hukukî niteliği, amacı ile kadim toplumlardan Osmanlı dönemine kadarki durumuyla ilgili oldukça ayrıntılı bir inceleme yapılmıştır. Biz ise bir tarihçi nazarıyla teşhir ve cezasıyla alakalı kavramsal ve tanımsal bir değerlendirmenin ardından *hukukî bir ceza olarak teşhir, devlete ve kamu güvenliğine yönelik suçlarda teşhir, siyaseten teşhir, teşhir töreni ve teşhirin unsurları* başlıkları altında kaynaklardan tespit edilen örnekler doğrultusunda Ortaçağ İslâm toplumunda teşhire dair genel bir analiz yapmaya çalışacağız.

1. Teşhir

Teşhir (تَشْهِير), meşhur etmek, şöhret kazandırmak, yaymak, ilan etmek, itibarını zedelemek, gözden düşürmek manalarına gelen شَهْر kelimesinin masdarı olup tanıtmak, ilan etmek, bir kişinin veya cemaatin kötülüğünü yaymak, sözlü veya yazılı olarak ilan etmek, birinin adını karalamak maksadıyla duyurmak, kadı tarafından ta'zir edilmek demektir. İstilah manasıyla İslâm literatüründe, suçluyu insanlar arasında gezdirip teşhir etmek ve işlediği suçu açıklamak suretiyle onun utanmasını, rezil olmaktan çekinip suç işlemekten vazgeçmesini, aynı zamanda insanların da onu tanımasını ve ondan sakınmasını ifade etmektedir¹⁰.

Kadim toplumların pek çoğunda çeşitli suçlara damgalamak, saçların veya sakalın tıraş edilmesi, çıplak halde veya eşek üzerinde caddelerde dolaştırılmak, meskûn mahalde çıplak vaziyette su taşıtmak, kırbaçlamak, gün-

¹⁰ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 459-460; Ahmet Kılınç, *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Cezası* (Ankara: Adalet Yayınları, 2014), 15-16; *Mu'cemu Maslahati'l-Ulûmu's-Ser'iyye*, (Riyad 2017), 1/457; Abdullah Özcan, *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zir* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 62.

lerce öldürülen evladının cesediyle sarmalamak, halkın huzurunda kulak ve burunların kesilmesi, caddelerde kafeslerde bekletmek vb. şekillerde teşhir cezalarının uygulandığı bilinmektedir¹¹. Benzer şekilde gerek Yahudi gerekse Hristiyan inanç ve kültüründe teşhirin varlığıyla bağdaşan çeşitli uygulama örnekleri de mevcuttur¹². Nitekim teşhirin Yahudi geleneğindeki varlığıyla alakalı Hz. Peygamber'in hadislerine ve İslâm kaynaklarına yansıyan kimi hadiseler de malumumuzdur¹³.

İslâm dünyasında ise bir ta'zir olarak uygulandığını belirttiğimiz teşhiri, Ebû Nâb isimli birinin yeme-içmesine ve ibadetine engel olunmaksızın canlı olarak asılması hadisesinde olduğu üzere Hz. Peygamber döneminden itibaren başlatmak mümkündür¹⁴. Ancak Hz. Ömer döneminde yalancı şahitlikte bulunan birine verilen ceza teşhire dair daha fazla ayrıntılar sunmaktadır. Buna göre Hz. Ömer, yalancı şahidi eşeğe ters bindirip yüzüne kara sürdü-rerek teşhir etmişti. Bu örnekte de görüldüğü veçhile cezanın suç cinsinden olması ilkesi üzerinde özellikle durulmaktadır. Çünkü yalancı şahidin, doğru sözü ters yüz ettiği ve yüzünü yalanla karaladığı gerekçesiyle yüzünün tersi-ne çevrildiği ve karalar sürüldüğüne işaret edilmektedir¹⁵.

Gerek tanımından gerekse de konuya dair örneklerden teşhirin aleni yani topluma mal edilen bir ceza veya yaptırım olduğu açıktır. Buna göre teşhirde aslanan, evvela suçluya/kötü olana üzüntü, elem, acı, rezil olma hissi yaşata-rak onu cezalandırmak veya edeplendirmektir. İkinci olarak suçluyu halka ilan ederek kabahatini duyurmak ve toplumu onun kötülüklerinden koru-maktır. Üçüncü bir husus ise suç işleme ihtimali bulunan kimselerin böyle bir işe kalkışmalarını engellemektir¹⁶. Nitekim Râfi' b. Leys b. Nasr b. Seyyâr'ın teşhir edilmesi¹⁷ hadisesinde olduğu veçhile işlemin başkalarına ibret olması mevzuuna her zaman için vurgu yapılmıştır. Bu şekilde teşhirin suçlu, top-

¹¹ Buna dair bkz. Kılınç, *Teşhir Cezası*, 141-182.

¹² Kılınç, *Teşhir Cezası*, 147-152, 162.

¹³ İmam Müslim, *Sahîhu Müslim*, III, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1991), "el-Hudûd", 28; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, I, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 1/492; a.mlf., *el-Bidaye ve'n-nihaye*, 2/57, 165.

¹⁴ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 447

¹⁵ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, 167; a.mlf., *Hisbe*, 70; Abdullah Çolak, *İslâm Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 169

¹⁶ Bu konuya dair bkz. Kılınç, *Teşhir Cezası*, 20-25; Osman Şekerci, *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zir Suçları ve Cezaları* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1996), 115.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Muhammed Yusuf el-Dukak (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1987), 5/341; a.mlf., *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-târîh tercümesi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1986), 6/176.

lum ve potansiyel fail/mücrimlere yönelik olmak üzere üç yönlü bir hedef gütmesi temel gayedir.

Öte yandan yukarıda bahsini ettiğimiz ceza makamlarının, verdikleri ukubet ve müeyyidelerde teşhirin kimi zaman doğrudan bir ceza, kimi zaman ise had cezalarının tamamlayıcısı veya bir neticesi olarak karışımına çıktığı da görülmektedir. Söz gelimi Kadı Muhammed b. Ca'fer ve Ahmed el-Bendeneçî'nin, yalancı şahitlikten dolayı deveye bindirilip şehirde gezdirilerek teşhir edilmesi¹⁸ doğrudan teşhir niteliğindedir. Bununla birlikte Ebü'z-Zift Hasan b. Muhammed, Şair Müslim b. Cündeb ve Ömer b. Sellâm'ın içki içtikleri gerekçesiyle sopayla dövüldükten sonra boyunlarına ip geçirilerek Medine'de¹⁹ dolaştırılmaları ise dolaylı teşhir niteliğindedir. Zira burada asıl ceza dayaktır. Dayağın açıkça yapılması ona teşhir boyutu kattığı gibi, boyunlarında iplerle gezdirilmeleri ise ilave bir işlem özelliği taşımaktadır.

İslâm dünyasında hem hukukî hem de siyaseten uygulanan bir ceza olarak karşılaştığımız teşhir uygulamaları kaynaklarda, ekseriyetle şehere/شهر kelimelerinin türevleriyle (مشهورين, شهر و ايشهر, شهرة) doğrudan ifade edilmekle birlikte نودي عليهها (nudiye aleyhi/ha), طيف به في اطاف به على (tife bihu fi/tafe bihu ala), مصلوبا على نقتق منصوبا على ظهر فالج (masluben ala nknik mansuben ala zehri falic) vb. teşhir manzarasını betimleyen terkiplerle de anlatıldığına tesadüf edilmektedir²⁰.

2. Hukukî Bir Ceza Olarak Teşhir

Bu başlık altında kaynaklardan tespit ettiğimiz, bireye veya kamuya yönelik yalancı şahitlik, hadis rivayetinde ihtiyatsızlık, iftira, Ramazan'da oruç yeme, kadın ve erkeklerin birlikte bulunup içki içmeleri, yanlış nesep beyanı, anneye kötü muamele, namazın farzlarını bilmeme, emanete hıyanet, insan eti yeme/yamyamlık, genel ahlaka mugayir fiiller gibi suçlara, ceza makamlarının takdir ettikleri teşhir uygulamalarını değerlendireceğiz. Ancak bütün bu suç grupları kamu güvenliği bağlamında da değerlendirilebileceği gibi, devlete ve kamu güvenliğine yönelik suçların da hukukî bir özellik taşıdık-

¹⁸ Ez-Zehbî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü't-Turasi'l-Arabî, 1993), 44/264.

¹⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/265; a.mlf. *İslam Tarihi*, 6: 84. Teşhirin yaptırım, doğrudan ve dolaylı boyutuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Kılınç, *Teşhir Cezası*, 20-22, 34-36.

²⁰ Buna dair örnekler için bkz. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, thk. Ebü'l-Kasım İmâmî (Tahran: İntişarat-ı Seda ve Sima-yı Cumhuri-yi İslâmî-yi İrân, 1998), 5/62-63, 68, 92, 102, 277; a.mlf., *Tecâribü'l-ümem*, çev. Kıvameddin Burslan (Ankara: TTK Yayınları, 2016), 13, 18, 39, 48, 187; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992), 13/143, 247; 16: 295; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/265, 6/493, 7/2, 171, 8/331; a.mlf. *İslam Tarihi*, 6/84, 8/ 88, 110, 336, 9/474.

ları yadsınamaz. Konuyu daha kolay ve anlaşılır kılmak adına bu şekilde gruplandırmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Öte yandan İslâm dünyasında hüküm süren devletlerin yazılı bir kanunnameleri bulunmamaktaydı, en azından bize ulaşan böyle bir yazılı metin yok. Yasa olarak yalnızca İslâm'ın Kur'an'da ve hadislerde yasak saydığı durum ve fiiller ile örfî olarak mevcut zamana kadar yasak kabul edilen ve cezaya müstahak görülen hususlar mevzu bahis idi. Dolayısıyla gerek bu başlığımızda gerekse de çalışmanın diğer bölümlerinde kaynaklardan tespit ettiğimiz örnekler nokta-i nazarında konuyu ele almak durumundayız.

Konuya dair örneklerimizden kimileri yalancı şahitlik ile ilgilidir. Yalancı şahitlik İslâm'ın yasakladığı büyük suçlardandır. Ama buna dair sabit bir ceza vaaz edilmemektedir. Bu nedenle yalancı şahitlikte bulunan kişiye, ilgili makamlar ta'zir, hadd veya çeşitli mali cezalar verebilmekteydiler²¹. Ancak biz daha ziyade ta'zir kapsamına giren teşhir ile alakadar olduğumuz için, bu hususta kaynaklarda tesadüf ettiğimiz üç hadiseyi burada ele alacağız. İlk iki örneğimizin merkezinde Irak kadısı Muhammed b. Ca'fer el-Abbâsî bulunmaktadır. Buna göre Muhammed b. Ca'fer'in yanında şahitlik vazifesini yürüten Ebû Galib el-Bağdadî, Ahmed el-Bendenîcî ve Ebû'l-Fütûh Muhammed el-Harranî kaynakların ifadesine göre kadının şifahî bildirimlerine kanarak yalancı şahitlikte bulunmuş yani gerçeği yansıtmayan şeyler kaleme almışlardı. Bunlardan Ebû'l-Fütûh el-Harranî'nin, el-Hasan el-Esterabadî et-Tâcir adına Fatıma binti Muhammed b. Hadide hakkında yalancı şahitlik ettiği yazılmaktadır. Onların bu vaziyetleri Kadı Muhammed b. Ca'fer'in azledilmesiyle ortaya çıkar. Onların hazırlamış oldukları tutanaklar, meclisü'l-âmmede tahkik edildiğinde yalancı şahitlikle ilişkilendirilen evraklar hazırladıklarına hükmedildi. Suçlu bulununca başları açılarak birer deveye bindirildiler ve Bağdad'da gezdirildiler. Cezayı infaz ile tavgif edilen *sahibü's-şurta*'nın adamı da elinde bir kırbaç ile onları takip ediyor ve “*kim yalan şahitlikte bulunursa cezası budur*” diye duyuru yapıyordu. Bu şekilde teşhir edildikten sonra hapsedildiler ve şahitlik yapmaktan da men edildiler (588/1192-1193)²². Benzer şekilde Abdullah b. Ahmed b. Ali de Safer 604'te (Ağustos-Eylül 1207) adaleti zedeleyen bir fiil olarak kabul edilen yalancı şahitlikten dolayı dövülerek şehirde dolaştırılmak suretiyle teşhir edilmiştir²³.

²¹ Bkz. Şekerci, *Ta'zir Suçları ve Cezaları*, 89-90; Christian Lange, “Legal and Cultural Aspect of Ignominious Parading (Tashhir) in Islam”, *Islamic Law and Society*, 14/1, (2007), 94-96, 99-100.

²² Ez-Zehabî, *Tarihü'l-İslâm*, 44/264; a.mlf., *el-Muhtasarü'l-muhtac ileyhi min tarihi İbn Dübeysî*, thk. Mustafa Cevad (Bağdad: t.y), 1: 135; Es-Safedî, *el-Vâfi*, 6/141-142.

²³ İbn Hacer el-Askalanî, *Lisanü'l-Mîzan*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, 2002), 4/420.

Yersiz ve dayanaksız ithamlarda bulunmak da ta'zir kapsamında teşhir cezası ile mukabele görmüştür²⁴. Bu bapdan 295 (907-908) yılında Vezir İbnü'l-Furat, gerçeği yansıtmayan bildirimde bulunan bir muhbirin Bâb-ı Âmm'e götürülüp yüz kamçı vurulmasını ve deve üzerinde teşhir edilerek “*işte yalan söyleyenin cezası budur,*” diye nida edilmesini emretti. Halife el-Muktedir'e de keyfiyeti arz ederek jurnalciye bundan cesaret alarak başkalarının da yalan muhbirlik etmelerine meydan vermemek için cezalandırdığını bildirdi²⁵. Bu hadise Vezir İbnü'l-Furat tarafından kurgulanmış olsa da bahse konu suç devlet nezdinde verilecek cezanın ne olduğunu açıklaması açısından önemlidir.

Buna benzer bir başka hadisede teşhirin tamamlayıcı ceza olarak uygulandığını ve suçlunun kol kesme gibi ağır bir cezaya çarptırıldığını görmekteyiz. Buna göre 323 yılı Ramazan ayında (Nisan-Mayıs 935) Busra el-Munişî nahiyesinde bir adam, muhtemelen halifeye biat konusunda el-Haceriyye'ye mensup bir grubu şikâyet etmişti. Sorgulama neticesinde suçlamanın asılsız olduğu ortaya çıkınca bizzat Halife er-Radî'nin (öl. 329/940) emriyle şahsın eli kesildi. Sonra da “*yeryüzünde fesat çıkarmanın cezası budur,*” diye hakkında duyuru yapılarak Bağdad'ın her iki yakasında da gezdirilerek teşhir edildi²⁶.

Ramazan ayında oruç tutmamak veya orucu bozmak da benzer cezalar ile karşılaşılmasına neden olmuştur. Bu anlamda tesadüf edilen bir hadisede suçlunun doğrudan Hz. Ali tarafından teşhir edildiği görülmektedir. Hz. Ali, Şair Necâşî el-Hârîsî diye anılan Kays b. Amr'a (öl. 40/660) Ramazan ayında yemek yediği ve içki içip sarhoş olduğu için 80 sopa, ardından da Ramazan'ın maneviyatına hürmetsizlikten ötürü 100 değnek daha vurdurmuştu. Sonra da bir deveye bindirip Kufe sokaklarında gezdirerek teşhir etmişti²⁷. İçki içmek İslâm'da yasaklanmış bir eylemdir. Cezasının türü ve miktarı ile alakalı olarak da farklı görüşler söz konusudur²⁸. Yine birbirlerine haram kadın ve erkeklerin de bir arada bulunmaları İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren yönetici-

²⁴ Şekerci, *Ta'zir Suçları ve Cezaları*, 55.

²⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/62-63; a.mlf., *Tecâribü'l-ümem*, 13; Hilal b. el-Muhassin es-Sâbi, *Tuhfetü'l-ümerâ fi târîhi'l-vüzerâ*, thk. Halil Mansur (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 24-25; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Ammar Reyhavî (Dımaşk: Risaletü'l-âlemîyye, 2013), 16/356.

²⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Yahya es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî ve'l-Muttakî min Kitabi'l-Evrâk*, thk. J. Hayworth Dunne (Beyrut: Dârü'l-Mersire, 1983), 67.

²⁷ Hasan Çiftçi, “Fars Edebiyatında Rehrâsûb II”, *Nüşa*, 3/8 (2003), 44; Kılınç, *Teşhir Cezası*, 179.

²⁸ Buna dair bkz. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-ş-şer'îyye*, 153-155; a.mlf., *Hisbe*, 63; Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 119-122.

ler tarafından cezaî bir eylem olarak görülmüş ve yasaklanmıştır²⁹. Bu fiillere ceza verildiğini gösteren pek çok örnek bulunmaktadır. Teşhir de bu cezalar arasında zikredilmektedir. Söz gelimi 531 yılında (1136-1137) Bağdad'da dört kadın sahilde erkeklerle birlikte içki içerlerken yakalanmıştı. Bu nedenle yüzleri boyanarak sığırlara bindirilmiş ve teşhir edilmişlerdi³⁰.

Bilindiği üzere İslâm dünyasında hadis rivayetinde râvîlerin tutum ve tasarruflarının rivâyetler ve hadislerin bozulma ihtimalleri üzerinde etkili olduğu düşünülerek bu konuda her zaman için hassasiyet gösterilmiştir. Dolayısıyla hadislerin usulüne uygun bir şekilde öğrenilmesi ve öğretilmesi konusunda suistimallere çok fazla müsamaha gösterilmediğini söylemek yanlış olmaz. Nitekim hadis öğrenme ve öğretiminde icazet usulünün ortaya çıkmasının bu duyarlılıktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu durum daha sonra diğer ilimlere de teşmil olunarak bilginin aktarılması için bir ruhsat ve aynı zamanda bilgi öğretebilme salahiyetini gösteren bir yetki olarak ön plana çıkmış ve uzun yıllar bu özelliğini korumuştur. Bu vaziyet söz konusu dönemde ilim ehlini bağlayıcı ve keza yazılı bir müeyyide halini almıştır. Nitekim bu mevzuda istismar ve ihtiyatsızlık gösterilmesinin de cezaî bir işleme tabi tutulduğuna tanık olmaktayız. Buna göre Mısır dârü'l-hadisinde görevli Ebû'l-Hattâb b. Hafız b. Dihye, hadis naklinde titiz davranmaması, yanlış nesep uydurması, bazı âlimlerden tahsil gördüğü ve kimi kitapları okuduğuna dair iddialarının hakikati yansıtmadığı ortaya çıkınca Mısır Eyyubî Sultanı Melik el-Kâmil (öl. 635/1238) tarafından dârü'l-hadis'teki görevine son verilerek tutuklatıldı. Ardından da eşeğe bindirilerek teşhir edildikten sonra Mısır'dan sürüldü³¹. Buna göre bahse konu Ebû'l-Hattâb, ta'zir gerektiren üç suç birden işlemiş yani hadis rivayetinde gerekli ihtimamı göstermemiş, kendisi için uydurma bir soy oluşturmuş, bir de icazet ile ilgili tezviratta bulunmuştur.

Ebû'l-Hattâb b. Hafız b. Dihye'nin yaptığı gibi uydurma nesep bağıyla kendisini asil, muteber ve toplum tarafından takdir edilen bir aileye bağlayarak maddî ve manevî menfaat sağlamak Ortaçağ İslâm toplumunda rastlanan bir durumdur. Özellikle Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin soyundan geldiğini iddia etmek yaygın olmakla birlikte bu meselenin takibi ve soruşturulması nakiblerin vazifeleri arasında sayılmaktaydı³². Dolayısıyla resmî bir makamın

²⁹ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 464-467.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/323; Kılınç, *Teşhir Cezası*, 181.

³¹ Es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvutî-Türki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-turasü'l-Arabî, 2000), 22/279.

³² Gülgün Uyar, "Nakib", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/321-322.

görevi olarak ad edilen bu işte, aykırı nesep beyanı hukukî bir inceleme gerektirmekteydi. Söz gelimi 302 (914-915) yılında kendisinin Hz. Ali'nin soyundan olduğunu iddia eden biri, mezalime çıkarılarak Vezir Ali b. İsa ve Talibîlerin nakibleri huzurunda sorgulandı. Mahkeme esnasında suçunu itiraf eden adam, Benî Haşim'in ceza konusunda ısrarcı olmalarından dolayı ibret-i âlem olarak bir deveye bindirilip Bağdad'ın iki yakasında da teşhir edildi³³. Yine pek çok yere seyahatlerde bulunan sûfî şeyhi Ebû Osman Said b. Sellâm el-Mağribî (öl. 373/983-984) ve iyi bir âlim olduğu ifade edilen Humejd b. el-Hüseyn el-Varrâk da yanlış nesep beyanından ötürü sorguya çekilmişlerdi. Sahtekârlıkları sabit olunca önce dövüldüler, bilahare deveye bindirilerek teşhir edildiler³⁴.

Bunların yanı sıra Mâverdi³⁵, evladın anne ve babasına kötü muamelede bulunması durumunda ona ta'zir cezası verileceğini ifade etmektedir. Nitekim konuya dair bir hadisede ceza makamı olan sahibu's-şurta, kişiye ta'zir uygulayıp teşhir etmiştir. Buna göre kadının biri, katı bir şurta amiri olan Abde b. Rabah'a gelerek oğlunun kendisine hakaret ettiğini söyleyerek şikâyette bulunur. Amîrin huzuruna getirilen kadının çocuğu, annesini inkâr edip suçunu kabul edince Abde b. Rabah, onun dövülmesi talimatını verdi. Ardından da annesini omuzlarına bindirip şehirde gezdirdiler. Teşhir esnasında da "bu annesini döven ve ona karşı gelenin cezasıdır," şeklinde duyuru yaptılar³⁶.

Namazın kaidelerinin bilinmemesinin de Ortaçağ İslâm dünyasında cezaî bir muamele gerektirdiğine ve kabahatli görülen kişinin teşhir edildiğine dair kaynaklarda kimi kayıtlar mevcuttur. Bu hususta Ebû Tahir es-Silefi³⁷, Maliki fakih Ebû Musa İsa b. Halife b. Mervân el-Lehmî'nin Tilimsân³⁸ pazarında bir kişinin kırbaça dövüldüğünü ve bu halde teşhir edilirken, onun için "bu namazın farzlarını bilmeyenin cezasıdır," şeklinde duyuru yapıldığına tanık olduğunu yazmaktadır. Bu cezanın Tilimsan kadısı Kadı el-Vecdî tarafından verildiğini de ilave etmektedir.

³³ Arib b. Sa'd el-Kurtubî, *Sılatu Tarihi't-Taberî (Târîhu Taberî, XI)* thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), 50.

³⁴ Ez-Zehabî, *Siyeru a'lamü'n-nübelâ*, thk. Şueyb el-Arnaut-Ekrem el-Bûşî (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1984), 16/320-321; a.mlf., *Târîhü'l-İslâm*, 26/540.

³⁵ Mâverdi, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 446.

³⁶ İbn Asakir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, thk. Ömer b. Ğarame el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1995), 37/377; ez-Zehabî, *Siyeru a'lam*, 15/463.

³⁷ Ebû Tarih es-Silefi, *Mu'cemü's-sefer*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1993), 308.

³⁸ Cezayir'de tarihî bir şehir.

Ortaçağ İslâm dünyasında bir dayanışma ve karşılıklı güven kültürünü göstermesi açısından toplumun ahlakının bir yansıması olarak kabul edilebilen emanet mevzuunda karşılaşılan suiistimallerde de teşhir, caydırıcı bir ceza olarak kullanılmıştı. Büveyhî Emîri Adudüddeve'nin (öl. 372/983) Horasanlı bir hacı adayının Bağdad'da maruz kaldığı bu türden bir hadiseye vermiş olduğu ceza, güzel bir misal niteliğindedir. Buna göre Horasan'dan hacca gitmek üzere Bağdad'a gelen bir adam yanında bulunan bir miktar değerli mücevheratı bir tacire (esnafa) emanet bırakır. Fakat döndüğünde emaneti bıraktığı kişi, bu durumu inkâr ederek adamın mallarını vermek istemez ve çaresiz kalan Horasanlı keyfiyeti Emîr Adudüddeve'ye bildirir. Neticede Adudüddeve'nin müdahil olmasıyla pişman olan emanetçi, adamın mücevherlerini iade eder. Vaziyet bu şekilde vuzuha kavuşunca Adudüddeve, emaneti tacirin/esnafın boynuna asıp bir süre pazarda bekleterek "*bu emanete hıyanet edenin cezasıdır*" diye de ilanda bulunmuştur³⁹.

Bu mesele ile alakalı bir diğer örnek hadise, Vasıt şehrinde yaşanmıştır. Burada adamın biri, bir başkasına mühürlü bir torba içerisinde bin dinar emanet bırakarak seyahate çıkar. Uzun süre dönmeyince emanetçi, torbanın altını açarak dinarları alıp yerlerine dirhemleri koyar ve torbayı tekrar eski haline getirir. Bir müddet sonra dinarların sahibi gelip torbasını alır. Ancak torbada dinar yerine dirhem bulunca Vasıt kadısına giderek şikâyetçi olur. Kadının incelemeleri sonucunda emanetçi suçlu bulunur ve adamın dinarlarını ödemek zorunda bırakılır. Kadı, benzer bir durumun tekrar yaşanmaması ve mezkûr adamın başkalarını da bu şekilde dolandırmaması adına pazara bir münadi çıkartarak "*falan oğlu falan güvenilir biri değildir, bu günden sonra ona kimse kanmasın*" diye duyuru yaptırmıştır⁴⁰.

İslâm dini ve toplumunda kıtlık ve afet durumları, olağan üstü haller kabul edilmesine karşın, bu şartlarda insan etinin yenilip yenilmemesi konusunda İslâm mezhepleri farklı fikirlere sahiptir⁴¹. Fakat konuya dair tesadüf ettiğimiz bir örnekte böyle bir şeye teşebbüs edenin teşhir edildiği yazılmaktadır. Buna göre 494 yılında (1100-1101) el-Cibâl'de meydana gelen kıtlık esnasında bir çocuğu kesip onu yerken yakalanan bir adam, boynuna boğazladığı çocuğun eli asılarak çarşıda dolaştırılarak teşhir edilmiştir⁴².

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zekiler*, çev. Enver Güneç (İstanbul: Şule Yayınları, 1999), 59-60; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 17/560.

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zekiler*, 75.

⁴¹ Buna dair bkz. Abdülkerim Zeydan, "İslâm Hukukunda Zaruret Hali I", çev. Hayrettin Karaman, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 13/3, (1974), 169-170.

⁴² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/66.

Ortaçağ İslâm dünyasında emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker makamı olarak tanımlanan hisbe teşkilatının görevleri arasında toplum ahlakına mugayir fiilleri engellemek de vardı⁴³. Bu konuda suçlu gördüğü ve cezalandırılması gerektiğine karar verdiği kişileri teşhir edebilmekteydi. Nitekim bunu teyit eden örnekler mevcuttur. Söz gelimi Şaban 467'de (Mart-Nisan 1075) Bağdad muhtesibi, çirkinliklerin ve fuhşiyatın yapıldığı evlere ve mekânlara baskınlar düzenledi. Evlere el koyup sattı. Tutuklamış olduğu kadınların bir kısmını da eşeklere bindirerek teşhir etti ve münadiler çağırıp onların suçlarını ifşa etti. Bilahare onları şehirden uzaklaştırdı⁴⁴.

Toplumsal ahlak kurallarına müdahale olarak da yorumlanabilen aile düzenini bozmaya veya kişi haklarına tecavüz niteliği taşıyan kimi suçlar da teşhir ile cezalandırılabilmekteydi. Bu bağlamda tesadüf ettiğimiz bir örnekte kocanın rıza ve haberi olmaksızın gayr-ı meşru yollara tevessül ederek karı ile kocanın boşanmasını sağlamak suretiyle onunla evlenen kişiye teşhir cezası verilmişti. Söz konusu hadise Semerkant'ta yaşanmıştı. Semerkant'ta amcasının kızıyla evli olan Yahya b. Eş'as, bir süre sonra Bağdad'a gidip, dönmeyince, eşi ondan boşanmak istedi. Kadının malına ve güzelliğine göz diken Rafi' b. el-Leys adında biri de ona bu konuda yol gösterdi. Onun yönlendirmesiyle kadın önce irtidat etti, ardından tekrar İslâm'a geçti. Böylece boş olmuş oldu. Sonra da Rafi' ile evlendi. Bu haber Yahya b. Eş'as'a ulaştınca, vaziyeti Semerkant yöneticisi Ali b. İsa b. Mahân'a yazdı ve Rafi'nin cezalandırılmasını istedi. Ali b. İsa, Rafi'yi bağlayıp bir eşeğe bindirerek Semerkant'ta teşhir ettikten sonra hapsedti⁴⁵.

3. Devlete ve Kamu Güvenliğine Yönelik Suçlarda Teşhir

Bahis konusu ettiğimiz dönem itibariyle çalışmamızın başında da işaret ettiğimiz üzere devletin gayesi, kendi varlığı ile iktidar sahibinin otoritesinin devamı için tedbir ve ihtiyaçları karşılayıp toplumu muhafaza, kamu haklarını himaye etme ve halkı kötülüklerden korumak şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla bütün bu hususları hedef alan her türlü unsuru ve tehlikeyi bertaraf etmek durumundaydı. Nitekim dönemin kaynakları da devlet idaresine karşı gelmenin, devlet otoritesinin kontrol hakkını tanımamanın suç olduğu ve bunun cezaî bir işlem gerektirdiğini belirtmişlerdir⁴⁶. Bu bağlamda araştırma-

⁴³ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 464-470.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 166; Lange, "Legal and Cultural Aspect of Ignominious Parading (Tashhir) in Islam", 86.

⁴⁵ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 13/134.

⁴⁶ Buna dair bkz. Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 121-136; 472; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iiyye*, 117-141.

mızın bu bölümünde devletin egemenliğine karşı siyasî veya dinî başkaldırı veya alternatif oluşumlar ile kamu güvenliğini tehlikeye atan kanuna aykırı eylemleri (hırsızlık vb.) ve taşkınlıkları değerlendirme konusu edeceğiz. Mez-kûr eylemlerin haklılık ve haksızlık boyutları ise çalışmanın konusu yapılmamıştır. Yalnızca tespit edilen örnekler doğrultusunda devlete ve kamu güvenliğine yönelik ihlallerde teşhirin uygulanması durumu analiz edilecektir. Öte yandan örneklerin çokluğu dolayısıyla yazının sınırlarını aşmamak adına belli başlı kimi örnekler seçerek meseleyi izah etmekle iktifa etmemiz icap etmektedir. Hakeza bu başlık altında kast ettiğimiz ve inceleyeceğimiz hadiseler devletin bizzat kendi sınırları içinde vuku bulanlardır. Dışardan gelen müdahale ve tehditler bu kapsamın dışında tutulmuştur.

Devlete ve devletin güvenliğine yönelik suçların başında hanedan mensubu kimseler, devlet adamları veya ülke sınırları içerisinde farklı nedenlerle meydana gelen isyan ve başkaldırı hareketleri gelmektedir. Bunlar ekseriyetle devlet erkinin en sert şekilde cezalandırıldığı suçların da başında gelmektedir. Bu çerçevede devletin gücünü göstermek ve faili küçük düşürmek adına teşhir de sıklıkla müracaat edilen bir müeyyide özelliği taşımaktaydı. Söz gelimi Safer 513'te (Mayıs-Haziran 1119) Vasıt'ta isyan eden Halife el-Müstersid'in (öl. 529/1135) kardeşi Ebü'l-Hasan, tutuklanıp Bağdad'a getirildiğinde, kendisine kırmızı bir gömlek giydirildi, boynuna da ipe dizili boncuklar asıldı. Arkasına onu kırbaçlayan bir gulam ile deveye bindirerek teşhir edilmiştir⁴⁷.

Aynı şekilde Musul ve çevresinde uzun yıllar Abbasî halifeliğinden bağımsız hareket eden Harihî lider Harun eş-Şârî hadisesinde olduğu veçhile devlet idaresini beğenmeyen veya siyasî bir takım oluşumlara yeltenerek otoriteye başkaldıran asiler için de teşhir hem bir ceza hem de bir zafer gösterisi olarak uygulanmıştır. Buna göre Harun eş-Şârî, 283 yılında (896-897) esir edilerek bir filin sırtında Bağdad'a getirildi. Bindirildiği fil ipekli kumaşlarla süslenip kırmızıya boyandı. O da filin üzerinde kurulan bir sedyeye oturtuldu. Kendisine de bir dibace giydirildi ve başına da uzun ipekten bir bornos (برنس) takıldı. Bu şekilde törenle Bağdad'da teşhir edildikten sonra idam edildi⁴⁸. Bu hadiseden anlaşıldığı üzere bir anlamda teşhirde, kişiyi gerek halk gerekse kendi şahsında hakir düşürürken kullanılan öge ve materyaller sergilenecek şahsın durumuna göre seçilmekteydi. Harun eş-Şârî'nin de muhtemelen harihî itikadına mensup biri olarak erkeklerin ipekli mamuller giymeleri konusunda hassas

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/171-172; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/174-175; a.mlf. *İslam Tarihi*, 10/427-428.

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/284-285; a.mlf. *İslam Tarihi*, 7/398; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 16/192.

olması dolayısıyla onu tahkir etmek için hem kendisi hem de bindirildiği fil ipeklerle bezenmişti.

Bunun yanı sıra teşhire dair kaynakların sunmuş oldukları örnekler, bu işlemin aslında söz konusu suçlar için bir seremoni tarzında ve planlanarak yapıldığına işaret etmektedir. Nitekim Fatımî Halifesi el-Hâkim'e (öl. 411/1021) karşı isyan eden Ebû Rekve hadisesinde bunu açıkça görmekteyiz. Ebû Rekve, Endülüs Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik'in neslinden idi. Endülüs'te yönetimi ele geçiren el-Mansûr b. Ebû Amîr'den kaçarak Mısır'a gelmiş ve el-Hâkim'e sığınmıştı. El-Hâkim ona ihsan ve ikramda bulunmasına rağmen Ebû Rekve bir süre sonra Arap kabileleri arasında dolaşıp kendisi adına biat alarak isyan etti. Bunun üzerine el-Hâkim, Fazl b. Abdullah komutasında ona karşı bir ordu sevk etti. Ebû Rekve, mağlup olup esir edilerek Kahire'ye götürüldü. Bu zamanda Kahire'de el-Ebzârî adında bir adam vardı. el-Ebzârî, yönetime muhalefet edenlerin teşhirinde kullanılmak üzere uzun küllahlar/*tartûrlar* (طرطور) yapar ve onları farklı renklerde imal ederek, boyalı paçavralar ilave ederdi. Ayrıca kırbaçlanarak teşhir edilen kişiye vuran eğitilmiş maymunları da vardı. İşte Ebû Rekve, getirildiğinde el-Hâkim'in emriyle çift hörgüçlü bir deveye bindirildi. Başına el-Ebzârî'nin yaptığı uzun küllahlardan takıldı. El-Ebzârî de elinde maymunuyla arkasına oturtuldu. Maymun elindeki kırbaçla ona vuruyordu. Bu halde Kahire'de gezdirilip teşhir edildikten sonra idam edildi⁴⁹.

Ebü'l-Ganaim İbn Fesances'in teşhirinde de benzer bir manzara yaşanmıştı. İbn Fesances, Vasıt'ta Selçuklu ve Abbasî otoritesine muhalefet ederek, Fatımî halifesi adına hutbe okutmaya başlayınca, Irak âmidi Ebü'l-Fazl tarafından mağlup ve esir edilerek aile efradı ile birlikte Bağdad'a götürüldü (Safar 449/Nisan-Mayıs 1057). Kendisine kırmızı bir gömlek giydirilen başına da boncuklu kırmızı bir *kukulata*/uzun küllah (طرطور) koyulan İbn Fesances, deveye bindirilerek şehirde gezdirilip halka teşhir edildi. Beraberinde bulunan ve üzerinde Fatımî halifesinin ismi yazılı dirhemlerden bazıları da bir demet haline getirilerek alnına asıldı. Ayrıca arkasında yürüyen bir görevli de onu kırbaçlıyor ve "bu nimete küfredene ve kendisine iyilikte bulunan kimseye kötülük yapana verilen cezadır," şeklinde duyuru yapıyordu⁵⁰.

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/45-46; a.mlf. *İslam Tarihi*, 9/165-166; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 18/159; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-ayân ve ebnâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sadr, 1977), 5/297; İbn Tağrıberdî, *Nücmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992), 4/216-217.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/28; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/331; a.mlf. *İslam Tarihi*, 9/473-474; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 18/509; 19/506; Ali Sevim, *Mir'atü'z-Zamân fi Târîhi'l-Âyân'da Selçuklular* (Ankara: TTK Yayınları, 2011), 30-31.

İbn Fesances'ın Abbasî topraklarında, Fatımîler adına hutbe okutup isyan bayrağı açması gibi Fatımî ülkesinde de benzer eylemleri Abbasî halifeleri lehine yapanlara rastlamak mümkündür. Dolayısıyla bu durum İbn Fesances örneğinde olduğu üzere tarafları toplum nazarında güç gösterisinde bulunmaya sevk ediyordu. Teşhir de bunun için elverişli bir vasıta idi. Zira ibret-i âlem için sergilenen kişinin yanında bir nevi onun temsil etiği şey de hakarete maruz bırakılmış oluyordu. Söz gelimi 360 yılında (970-971) Dımaşk'ta Fatımîlerin sembolü olan beyazları çıkarıp Abbasîlerin şiarı olan siyahlar giyinen Ebû'l-Kâsım b. Ebî Ya'lâ'nın başına da benzer şeyler gelmişti. Bu bağlamda esir edilen Ebû'l-Kâsım'ın başına, Fatımîlerin Suriye sorumlusu Ca'fer b. Felâh tarafından keçeden uzun bir *kalansuva/kukulata* (قلنسوة) geçirildi ve sakalına da tüyler yapıştırılarak bir deveye bindirildi. Arkasına da onu tokatlayıp hakaret etmesi için bir Mağripli oturtularak Dımaşk'ta teşhir edildi⁵¹. Bu vesileyle Ca'fer b. Felâh, Fatımî egemenliğine karşı çıkanların ve Abbasî propagandasını yapanların başına nelerin geleceğini göstermiş oluyordu.

Sünnî-Şîi ayrım ve çatışması İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren toplumu ayrıştıran ve çatıştıran bir konu olarak var ola gelmiştir. Bu nedenle dinî-itikadî muhalefet veya propaganda hem Abbasîler hem de Fatımîler açısından devlet güvenliği olarak görülmüş olup hassasiyet gösterilen bir mevzu olmuştur. Özellikle Fatımî ve Karmatî devletlerinin ortaya çıkışı Abbasîler için bu durumu daha nazik hale getirmişti. Abbasî halifelerinin bu meseleyi ciddiyetle ele aldıkları ve bu alandaki fikrî oluşum-gelişmelere tahammül göstermedikleri kimi örneklerden açıkça müşahade edilmektedir. Bu tepkiyi dışa vurmak ve kamuoyunu bilgilendirmek için teşhir önemli bir argüman olmuştur. Söz gelimi 547 (1152-115) yılında Bağdad'da Şîi veya kaynağın ifadesiyle Rafızî propagandası yaptığı gerekçesiyle el-Bedî' adında bir suffî, divâna çıkarılıp yargılandı. Yanında on iki imama dair dokümanlar bulunduğu gerekçesiyle Rafızîlikle suçlandı ve başı tıraş edilerek teşhir edildi⁵². Benzer reaksiyonu Fatımîler de göstermişlerdir. Fatımîlerin Dımaşk valisi Ebû Muhammed el-Esved'in Mağripli bir adamı eşeğe bindirip "*Ebû Bekir ve Ömer'i*

⁵¹ İbn Asakir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 67/ 139; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 17/403; Ez-Zehabî, *Târîhü'l-İslâm*, 26/221; Es-Safedî, *el-Vâfi*, 24/128; Makrizî, *İtti'azü'l-hünefâ bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fatımîyyin el-Hülefâ*, thk. Cemaleddin eş-Şeyyal (Kahire: el-Meclisü'l-Ala li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1996), 1/126.

⁵² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/84; Ez-Zehabî, *Târîhü'l-İslâm*, 37/36; Lange, "Legal and Cultural Aspect of Ignominious Parading (Tashhir) in Islam", 87.

sevenin cezası budur," diye hakkında duyuru yaparak şehirde dolaştırması bunun misallerindendir⁵³.

İktidar sahipleri, kendilerine yetki bahsettikleri yöneticilerin, nüfuzlarını kötüye kullanmaları halinde, kimi zaman onları teşhir ile cezalandırıp terbiye ediyorlardı. Çünkü bu yolla bir anlamda kamu-halk nezdinde güven tazelemiş sayılıyorlardı. Söz gelimi 391 (1000-1001) yılında Fatımî Halifesi el-Hâkim'in muhtesip olarak tayin ettiği İbn Ebî Necde, halka kötü muamelede bulunduğu için elleri kesildi ve bir deveye bindirilip teşhir edildi⁵⁴. Keza yöneticilerin verdikleri talimatlara uymayarak vazifesini yerine getirmeyen görevliler için de teşhirin cezaî bir müeyyide olarak uygulandığını görmekteyiz. Bu bağlamda askerlik vazifesinden imtina eden, askerden kaçan veya ordunun gerisinde kalan kişilere böyle bir cezanın verildiğini kaynaklar ifade etmektedir. İbnü'l-Esîr⁵⁵, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali zamanda bu türden ihmalkârlıkta bulunan kişilerin sarıklarının başından alındığını ve halkın arasında ayakta bekletilerek cezalandırıldıklarını belirtmektedir. Emevîler zamanına gelince ise buna saçların ve sakalların tıraş edilmesi ve bunun da yeterli görülerek suçluların ellerinden duvara çivilenmesinin de ilave edildiği müşahede edilmektedir.

Kamu güvenliği hem idareyi hem de toplumu çok yakından ilgilendiren bir mevzu idi. Dolayısıyla güvenliğin temini, toplumun huzur ve güven içinde yaşamasını sağlarken, devlet idaresinin de istikrarının teminatı niteliğindedir. Bu nedenle kamu düzenini ihlale yönelik her türlü eylem emniyet güçleri tarafından bertaraf edilmeliydi. Kolluk kuvvetleri bunu yaparken de ibret olması ve caydırıcı bir faktör oluşturması cihetiyle teşhiri sıklıkla kullanmışlardır. Nitekim kaynaklarda böylesi durumları sergileyen pek çok hadise zikredilmektedir. 318 (930) yılında Halife el-Muktedir'i hilafet makamına taşıyan Musâfîyye yaya askerlerinin sebep oldukları olaylar ve sonrasında yaşananlar bu minvalde zikredilebilir. Buna göre Musâfîye birlikleri el-Muktedir'i tekrar hilafete iade edince bir hayli şımarmış, pek çok fitne ve karışıklığa yol açmışlardı. Bu nedenle halife, Sahibü'ş-Şurta Muhammed b. Yakut'u bunları bertaraf etmekle görevlendirmişti. Muhammed b. Yakut, yaya askerlerini şehrin dışına çıkarmada güçlük yaşayınca onlardan bir grubu yakalatarak önce sakallarını kestirdi sonra da dayak attırdı. Ardından da ibret-i âlem olsun diye

⁵³ Bkz. Ez-Zehabi, *Siyeru a'lam*, 15/131; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Ezb-Yahya Seyid Hüseyin-Muhammed Fahri el-Vasif (Kahire: ts.), 2/136.

⁵⁴ El-Makrizî, *İtti'azü'l-hünefâ*, 2/43.

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/142; a.mlf. *İslam Tarihi*, 4/342.

şehirden geçirdi⁵⁶. Benzer şekilde Adudüddin de işleri güçleri yol kesmek, çapulculuk ve hırsızlık olan Şeybanoğullarından pek çok kimseyi esir edip onlara giydirdiği uzun bornoslar (برنس) ve renkli elbiseler ile deve üzerinde Bağdad'ın her iki yakasında teşhir ettirdi (14 Recep 369/4 Şubat 980)⁵⁷.

Kamu güvenliğiyle alakalı organize suçlarda veya hırsızlık vakalarında da faillerin teşhir edilerek halka tanıtıldıklarına şahit olmaktayız. Bağdad'da insanların huzurunu kaçıran ve bir hırsızlık şebekesi oluşturan İbn Camadî'ye yapılan bu minvalde güzel bir örnektir. İbn Camadî, Bağdad hırsızlarının reisi idi ve adamlarını gönderip halkın evlerini soyup eşyalarını çalıyordu. 332 (943-944) yılında yakalanınca Emîrül-Ümerâ Tüzün tarafından bir deveye bindirilerek köprüünün üzerine götürüldü ve toplanan kalabalığa "bu adam İbn Camadî'dir onu iyi tanıyın" diye anons etti⁵⁸. Bu vesileyle Emîrül-Ümerâ Tüzün, hem İbn Camadî'nin tutuklanmış olduğunu ilan ediyor hem de ahalinin bundan böyle onun hırsızlıklarından emin olarak evlerinde rahat uyuyabileceklerine dair güven vermiş oluyordu.

Teşhiri, Selçukluların da özellikle ülkede terör estiren, devlet ve ahali için büyük bir tehlike halini alan Hasan Sabbah ve taraftarları için etkili bir silah olarak kullandıklarını söylemek mümkündür. Zira Hasan Sabbah'ın, halkın ve devlet adamlarının kalbine korku salmak gayesiyle aleni olarak gerçekleştirildiği suikastlar da bir bakıma teşhir niteliği taşımaktaydı. Bu nedenle Selçuklu sultanları ve devlet adamları da onlarla mücadelede, teşhire müracaat etmiş ve onların sebep oldukları dehşet ve kaygıyı bu şekilde onarmaya çalışmışlardır. Söz gelimi Batınîler İsfahan'da Sâveli müezzini öldürünce, Nizamülmülk'ün talimatıyla cinayetle sorumlu tutularak yakalanan Tahir adlı marangoz, cezalandırılıp idam edildikten sonra ibret için ayağından bağlanarak İsfahan sokaklarında gezdirilip teşhir edildi⁵⁹. Hakeza Muhammed Tapar da Ahmed b. Abdülmelik b. Attaş'ı esir aldığı zaman önce canlı olarak İsfahan'da teşhir ettirdi, sonra da yüzülen derisine saman doldurarak astırdı⁶⁰.

⁵⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/281; a.mlf., *Tecâribü'l-ümem*, 191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/59; a.mlf. *İslam Tarihi*, 8/180.

⁵⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/448; a.mlf., *Tecâribü'l-ümem*, 779, 780.

⁵⁸ Es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râdi ve'l-Muttaki*, 259.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/37; a.mlf. *İslam Tarihi*, 10/258.

⁶⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/109; a.mlf. *İslam Tarihi*, 10/348; er-Ravendî, *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-surûr*, çev. A. Ateş (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 1/157; ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm*, 34/79.

4. Siyaseten Teşhir

Siyaseten teşhirden kastımız, daha ziyade devletlerarası savaşlarda esir düşenlerin, saltanat mücadelelerinde veya devlet adamları ya da kişiler arasındaki çekişmelerde rakiplerin afişe edilmesi maksadıyla teşhirin bir araç ve ceza olarak uygulanmasıdır. Tıpkı Malazgirt Savaşı'ndan sonra esir düşen Romanos Diogenes'e, akıbetiyle alakalı Sultan Alp Arslan'ın kendisine yönelttiği soruya "...İslâm ülkelerinde teşhir edersin ...," şeklinde verdiği cevapta olduğu gibi. Buradan da anlaşıldığı üzere teşhir, ceza ile birlikte dönemin siyasi mücadele hayatında rakibe karşı bir güç gösterisi, alt etme ve alçaltma vasıtası niteliğindedir. Nitekim İmâdüddevle b. Büveyh'in Abbasîlerin Fars valisi Yakut ile yaptığı savaş neticesinde ganimetler içerisinde ele geçirilen teşhir malzemeleri ve bunların kullanım maksadıyla alakalı verilen cevaplar da bu minvalde maksadı ifade etmesi açısından uygun bir örnektir. Buna göre İmâdüddevle (Ali b. Büveyh) Cemaziyelahir 322'de (Mayıs-Haziran 934) Yakut ile giriştiği savaşta onu mağlup etti. Yakut'un savaş alanında bıraktıkları arasında eteklerine tilki kuyrukları dikili olan cübbeler, bornoslar ile prangalar ve zincirler bulunmuştu. İbn Büveyh bunların ne olduklarını sorunca, Yakut'un esir düşen askerleri "*bunlar sizin için hazırlanmıştı, yakalandığımızda bunlar size giydirilecek ve şehirde dolaştırılacaktı,*" şeklinde cevap verdiler⁶¹. Yukarıda da belirttiğimiz üzere teşhir, politik hayatta çok yaygın rastlanan iktidar mücadelelerinde mağlubun veya taraftarlarının başına sıklıkla gelen bir hadise olduğu da aşikârdır. Fazla ayrıntı sunması cihetiyle kardeşi İzzeddin Keykavus'a karşı saltanat mücadelesine girişen Alâeddin Keykubad'ın taraftarlarının başına gelenler bu bağlamda değerlendirilebilir. Buna göre Selçuklu tahtını ele geçirmek adına kardeşi İzzeddin Keykavus'a karşı verdiği savaşta kaybeden Alâeddin Keykubad hapsedilirken, adamları ibretlik bir şekilde teşhir edilmişlerdi. Keykubad ile birlikte teslim olan emîrlerinin saçları ve sakalları tıraş edilerek atlara bindirildiler. Önlerine ve arkalarına da birer hayat kadını oturtuldu. Bunlar ellerine verilen deri parçası/sakatat ile onları tokatlıyorlardı. Ayrıca münadiler vasıtasıyla "*bu sultana karşı ihanet edenin cezasıdır*" diye suçlarını halka ilan ettirdiler⁶².

Öte yandan devletler veya rakipler arasındaki çarpışmalarda mağluplardan alınan esirler, ekseriyetle galipler tarafından, bir zafer gösterisi olarak dolaştırılıp teşhir ediliyorlardı. Bunu Müslümanların Bizans ve Haçlılar ile olan

⁶¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/373; a.mlf., *Tecâribü'l-ümem*, 265; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/94-95; a.mlf. *İslâm Tarihi*, 8/230.

⁶² Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/115; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr fi memâlikü'l-ımsâr*, thk. Kâmil el-Cubûrî-Mehdî en-Necm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2010), 27/223.

mücadelelerinde çoğunlukla görmekteyiz. Söz gelimi Kasım b. Sîmâ, 298'de (910-911) Bizans'a karşı çıktığı sâife seferinde ele geçirdiği esirlerden 50 tane-sini develere bindirerek teşhir etmişti⁶³. Yine Nureddin Zengî, 551 (1156-1157) yılında Halep civarında mağlup ettiği Haçlılardan öldürdüklerinin kesik baş-larını Dimaşk'a götürüp kalabalık önünde teşhir etmişti⁶⁴.

Yukarıda da belirttiğimiz veçhile kişisel sorunlar ve çatışmalarda, tarafla-rın hasımlarını toplum nezdinde itibarsızlaştırmak ve aşağılamak için teşhir ettikleri de sıklıkla rastlanan bir durumdu. Bu bağlamda âlim bir zat olan el-Eşref b. el-İz (Eğar) b. Haşim b. el-Kâsım'ın aralarındaki bir meseleden ötü-rü Amid hâkiminin veziri Ziyâeddin b. eş-Şeyh tarafından eşeğe bindirilerek Amid çarşısında kırbaçlanarak teşhir edilmesi buna bir misaldir⁶⁵.

Siyaseten teşhirden kadınların da nasibini aldığı bir vakiadır. Buna göre Hamdanî Emîri Ebû Tağlib'in öldürülmesinden sonra Bağdad'a gönderilen kız kardeşi Cemile binti Nâsiruddevle, Adudüddeve tarafından bir deveye bindirilerek "bu çirkin kadın, Ebû Mağlub'un (mağlubun babası) kız kardeşidir," nidasıyla teşhir edilmiştir⁶⁶.

5. Teşhir Töreni ve Teşhirin Unsurları

İster hukukî isterse de siyaseten uygulanmış olsun resmî makamlarca verilen bir ceza olması hasebiyle teşhir, belirli kaideler çerçevesinde gerçek-leştirilen bir eylem olarak kabul edilmelidir. Bu niteliğinden hareketle kay-naklardan tespit ettiğimiz örnekler çerçevesinde teşhirin, hangi mahallerde, nasıl ve ne tür araç-materyallerle yapıldığıyla alakalı bir çerçeve çizmeye çalışacağız. Buna göre teşhir, ekseriyetle şehrin muayyen bir yerinde veya çarşı/pazarda gerçekleştirilirken, bazen de teşhir edilecek kişi/kişiler şehrin sokaklarında gezdirilirlerdi. Örneğin İbn Camadî'nin teşhirinde olduğu gibi Bağdad'da teşhir için en sık kullanılan yerlerden biri şehrin doğu ve batı yaka-sını birbirine bağlayan köprüydü. Halife el-Müsterşid, Ebû Dulef b. Zahma-veyh el-Kâtib'i teşhir ederken çarşı/pazarda dolaştırmıştı⁶⁷. Amr b. el-Leys'in⁶⁸ ve Arslan el-Besâsîr'nin teşhir ettiği Reisü'r-Rüesâ İbnü'l-Müslime'nin⁶⁹ ise

⁶³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/105; Ömer Tokuş, *Başlangıçtan Mirdâsilerin Sonuna Kadar Müs-lüman Bizans Münasebetleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 73.

⁶⁴ Ebû Şâme, *Kitabü'r-Ravdatayn fi ahbârî'd-devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Şem-seddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1/302, 311.

⁶⁵ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târîh-i Haleb*, nşr. Suheyl Zakar (Beyrut: Dârü'l-fıkr, ts.) 4/1880.

⁶⁶ İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1996), 2/295.

⁶⁷ İbnü'l-İmranî, *el-İnbâ' fi târîhi'l-hülefâ*, thk. Kasım-es-Sâmerrâî (Kahire: El-Afakü'l-Arabiyye, 2001), 213.

⁶⁸ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-ayân*, 6/428.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/37; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 19/76.

Bağdad sokaklarında gezdirildikleri ifade edilir. Nadir olmakla birlikte suçlunun bütün ülkede veya ordu içerisinde dolaştırılması da mümkündür. Söz gelimi Celâleddin Harezmsâh, Tebriz reisini, önce Tebriz'de sonra da bütün bölgede dolaştırarak teşhir ettirmişti⁷⁰. Öte yandan teşhirde maksat kişinin ve failin olabildiğince geniş halk kitleleri tarafından görülmesi ve tanınmasını sağlamak olduğundan, bunun için uygun olan her yola müracaat edilmişti. Bu minval üzere Bağdad'da bazı suçluların Dicle Nehri üzerinde teknede teşhir edildikleri de rastlanan bir durumdur. Nitekim Batîha⁷¹ Emîri Hasan b. İmrân'ın yanına iltica eden sabık emîrlerden el-Kurrâî, yakalandıktan sonra Dicle Nehri'nde bir gemi üzerinde teşhir edilmişti⁷².

Mevcut uygulamalardan Ortaçağ İslâm dünyasında teşhirin belirli kurallar dâhilinde organize bir şekilde icra edildiği anlaşılmaktadır. Bunu birkaç hadise özelinde bazı hususlara işaret ederek izah edebiliriz. Örneğin Munîs el-Muzaffer, beraberinde esir aldığı Yusuf b. Ebî's-Sâc olduğu halde Hulvân'a geldiğinde, kendisini karşılayan vezir ve devlet erkânı tarafından Yusuf'un nasıl teşhir edileceğiyle alakalı planlamalar yapıldı. Bu doğrultuda Yusuf'un üzerine asılacağı, fil veya deve tarafından çekilecek bir araba yaptırıldı. Giymesi için önu boyalı bir elbise ve uzun bir küllah (bornos) hazırlandı. Ayrıca boynuna davulların asılmasına ve yanına da davulları çalacak görevlilerin yerleştirilmesine karar verildi⁷³. Benzer şekilde bizzat Halife el-Müktefî'nin talimatıyla Karimatî lideri Hüseyin b. Zikreveyh için bir fil üzerinde özel bir platform hazırlatıldı. Bu platforma asılı olarak Bağdad'a sokuldu. Yanında çift hörgüçlü develere bindirilen adamları olduğu halde tam teçhizatlı bir ordunun önünde teşhir alayına uygun olarak şehirde dolaştırıldılar. Halife de maiyetiyle onları takip etmekteydi. Ayrıca Karimatîlerin akıbetlerini görmeleri için de Bağdad'ın iki tarafında da duyurular yapılarak halkın teşhir edilenlerin geçecekleri yolda sağlıklı solları yerlerini almaları sağlandı⁷⁴. Hakeza Harun eş-Şârî'nin teşhiri esnasında da kortejin geçtiği yol boyunca davullar çalınmış, Halife el-Mu'tazid, el-Hüseyin b. Hamdân ve devlet erkânı da onu takip etmişlerdi⁷⁵. Bütün bu örneklerden de anlaşılacağı üzere teşhir edilecek kişinin bindirileceği hayvan, hayvanın hazırlanması, hangi pozisyonda duracağı, kendisine giydirecek kıyafetler ve eşyalar, teşhir konvoyu, mekânı,

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/450-451; a.mlf. *İslam Tarihi*, 12/397-398.

⁷¹ Irak'ın güneyinde Fırat ile Dicle nehirlerinin meydana getirdiği bataklık bölge.

⁷² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 6/ 464; a.mlf., *Tecâribü'l-ümem*, 793-794.

⁷³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 89, dipnot 49.

⁷⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 16/303-304; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 2/ 935-937

⁷⁵ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 16/192.

teşhiri izleyecek olan halka kadar hemen her konu, teşhir edilecek şahsa bağlı olarak önceden belirlenmekteydi.

Teşhirde kullanılacak vasıta da teşhir edilen kimseye göre seçilmekteydi. Söz gelimi yukarıda bahsini ettiğimiz üzere Yusuf b. Ebü's-Sâc için araba hazırlanması, Hüseyin el-Karmatî için de filin üzerine platform kurulması, Harun eş-Şârî'nin bindirildiği filin boyanması gibi, teşhir araçları kişiye has bir muameleye tabi tutulmaktaydı. Ancak teşhir için en yaygın kullanılan binek Amr b. el-Leys ve Hüseyin b. Hamdân'ın da bindirildiği fâlic olarak nitelenen çift hörgüçlü develer idi⁷⁶. El-Hemedanî⁷⁷, çift hörgüçlü develerin özellikle sultan ya da halifeye karşı isyan edenler için kullanıldığını not etmektedir. Herkes için olmasa bile yukarıda zikrettiğimiz gibi teşhir için filden de istifade edilmekteydi. Deve ve filin dışında eşek, at, katır ve inek de sıklıkla kullanılan hayvanlardandırlar. Örneğin İfrikiyye hükümdarı Badis, kendisine isyan eden Halife b. Mubarek için eşiği tercih ederken, İzzeden Keykavus, kardeşinin adamlarını atlara bindirmişti⁷⁸. Muhammed b. Amr b. el-Leys katır üzerinde sergilenirken⁷⁹, Gur Meliki Seyfeddin, bir ineğin sırtında dolaştırılmıştı⁸⁰.

Suçlunun/mahkûmun teşhire hazırlanması esnasında, sarığı başından alınabilir⁸¹, saçları ve sakalı tıraş edilebilir⁸², sakallarına tüyler yapıştırılabilir⁸³ veya yüzleri siyaha boyanabilirdi⁸⁴. Kıyafetleri ise kişiye göre hazırlanıp düzenlenmekle birlikte ekseriyetle benzerlikler göstermekteydi. Ancak kıyafet mevzuunun teşhirde en fazla ihtimam gösterilen hususlardan biri olduğunu söylersek yanlış yapmış olmayız. Zira sergilenen kişinin kendi şahsında ve halkın nazarında hakir görülmesini sağlamak ve bu sayede daha ziyade dikkat çekmesi için özel bir takım kıyafetler giydirilmekteydi. Kıyafetleri başa

⁷⁶ Örnekler için bkz. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/92; İbnü'l-İmranî, *el-İnbâ'*, 158; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/293; a.mlf. *İslam Tarihi*, 7/264; Türkçe çev. 8/89, 326; ez-Zehabî, *Târîhü'l-İslâm*, 20/21; 23/18; 21/26-32, 33.

⁷⁷ El-Hemedanî, *Tekmiletu Târîhi't-Taberî (Târîhu Taberî)*, XI thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), 211.

⁷⁸ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/115; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 27/223.

⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/68; a.mlf., *Tecâribü'l-ümem*, 18; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 16/358.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/377; a.mlf. *İslam Tarihi*, 11/145.

⁸¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/142; a.mlf. *İslam Tarihi*, 4/342.

⁸² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/84; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/93, 142, 7/59; a.mlf. *İslam Tarihi*, 4/279-280, 342, 8/180; Ebü Şâme, *Kitabü'r-Ravdateyn*, 1/297; Ez-Zehabi, *Siyeru a'lam*, 12/35.

⁸³ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 17/402.

⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/377; a.mlf. *İslam Tarihi*, 11/145; Lange, "Legal and Cultural Aspect of Ignominious Parading (Tashhir) in Islam", 101-102.

takılanlar ve bedene giydirilenler diye ikiye ayırabiliriz. Başa takmak için genellikle takke, külah, kavuk manalarına gelen *kalansuwa* (قلنسوة)⁸⁵ ile *tartûr* (طرطور) diye tabir edilen konik veya huni şeklinde uzun *kukulata*/külah kullanılmaktaydı. Bazen de hem *tartûr* tarzındaki uzun konik başlığı hem de *kukulatalı* aba yani her ikisinin bitişik olma halini ifade eden *bornos* (برنس) takılmakta veya giydirilmekteydi. Bunların ham maddeleri ve tezyinatları da yine kişiye göre seçilmekteydi. Örneğin Harun eş-Şârî ve Hüseyin b. Zikreyh'e ipekten bir *bornos* takılmıştı⁸⁶. El-Besâsîrî, İbnü'l-Müslime'nin başına kırmızı keçeden yapılmış bir *tartûr*/*kukulata* giydirilmişti⁸⁷. İbn Fesances ve Ebû Dulef b. Zahmaveyh'in *tartûru* boncuklarla süslenmişken⁸⁸, Ebû Rekve'ninki renkli ve boyalı paçavralarla tezyin edilmişti⁸⁹.

Kıyafetler ise gömlek (قميص), şalvar, cübbe (جبة), uzun bornos/*kukulatalı* aba vb. şeylerden oluşmaktaydı. Tıpkı başlıklar gibi bunlar da kişiye has nitelikteydi. Söz gelimi, Said b. Müseyyeb'e kıldan yapılmış bir şalvar⁹⁰, İbnü'l-Müslime'ye yün bir cübbe⁹¹, Ebû Dulef b. Zahmaveyh'e kırmızı bir gömlek ve sarı bir şalvar⁹², Ebû'l-Alâ Abdullah'a boyalı bir elbise (ثيابا مصبغة)⁹³ giydirilmişti. Yine eteklerine tilki kuyrukları dikili cübbeler/bornoslara⁹⁴ veya iç kısmı tilki postuyla kaplanmış ipek cübbelere de tesadüf edilmekteydi⁹⁵. Teşhir için hazırlanan mezkûr başlık ve kıyafetlere farklı aksesuarlar da ilave edilebilmekteydi. İbnü'l-Müslime'ye deve derisinden yapılmış bir gerdanlık takılması, Kabîs hâkimi Yusuf'un elçisinin boynuna çan asılması⁹⁶, Karatî İbnü'l-Gamr'ın başına boynuzlar takılması⁹⁷, Ebû Dulef b. Zahmaveyh'in boynuna kemik bağlanmış ve pislige batırılmış kement geçirilmesi, kulaklarına dört adet soğan asılması⁹⁸ bu tür alternatif eklentilerden sayılabilir.

⁸⁵ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 17/403.

⁸⁶ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 16/192; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 2/935-937.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/344; a.mlf. *İslam Tarihi*, 9/487-488.

⁸⁸ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 18/509; 19/5-6; İbnü'l-İmranî, *el-İnbâ'*, 213; Sevim, *Mir'atü'z-Zamân fi Târîhi'l-Âyân'da Selçuklular*, 30-31.

⁸⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/45; a.mlf. *İslam Tarihi*, 9/166; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 18/159.

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/235; a.mlf. *İslam Tarihi*, 4/462.

⁹¹ Es-Safedî, *el-Vâfi*, 20/216.

⁹² İbnü'l-İmranî, *el-İnbâ'*, 213.

⁹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/331; a.mlf. *İslam Tarihi*, 9/474.

⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/94-95; a.mlf. *İslam Tarihi*, 8/230.

⁹⁵ Ez-Zehabî, *Târîhi'l-İslâm*, 21/236.

⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/344; a.mlf. *İslam Tarihi*, 9/487-488.

⁹⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/274-275; a.mlf., *Tecâribü'l-ümem*, 266.

⁹⁸ Es-Safedî, *el-Vâfi*, 5/102.

Amr b. el-Leys, örneğinde olduğu gibi hükümlünün bineği ipekli kumaşlarla süslenip kaküllerine gümüş takılar asılarak veya gümüş yularlarla dekore edilebiliyordu⁹⁹. Yine Ebû Dulef b. Zahmaveyh misali suçlu bineğe ters bindirilip bineğin kuyruğu hakaret alameti olarak eline tutuşturulabilmekteydi¹⁰⁰.

Teşhirin bir de eziyet ve işkence yönü bulunduğu için teşhir esnasında çeşitli yöntemlerle suçlunun canını acıtacak ve ona zulmedecek vasıtalar da sahnede yer almaktaydı. Bunun için çoğu zaman bir şurta görevlisi veya gulam elinde kırbaç ile tören/geçit boyunca teşhir edilen şahsı kırbaçlamakta ya da tokatlamaktaydı. Melikşah'ın 484'te (1091) Bağdad'da deve üzerine gezdirdiği Telya, bir yandan da kamçılanıyordu¹⁰¹. Benzer şekilde İfrikiyye hükümdarı Badis, kendisine isyan eden Halife b. Mubarek'i teşhir ederken arkasına onu tokatlaması için siyahi bir köle görevlendirmişti¹⁰². Bazen de işin hakaret boyutunu biraz daha şiddetlendirmek ve aşağılamak gayesiyle kırbaç ve tokat işi için maymun veya hayat kadınları da kullanılmaktaydı¹⁰³.

Teşhirden asılan cezanın toplum tarafından bilinmesi olduğundan, her ne kadar işlem toplum huzurunda gerçekleştiriliyor olsa da bunun yazılı ve şifahî olarak duyurulmasına da özen gösterilmiştir. Filhakika pek çok teşhir tatbikatında tebliğin, faaliyetin bir parçası olarak gerçekleştirildiğine tanık olmaktadır. Nitekim Hallâc'ı Mansûr için "bu bir Karmatî davetçisidir"¹⁰⁴; Ahmed b. Tolun'un doktoru Said b. Tevfî ile ilgili "bu güveni boşa çıkaranın cezasıdır"¹⁰⁵; Nureddin Zengî'nin teşhir ettiği Yusuf b. Adem hakkında ise "dinde yeni şeyler izhar etmeye çalışanın cezası budur"¹⁰⁶ şeklinde duyuru yaptırılmıştı. Bildirim, kimi zaman Fatimî Halifesi el-Muiz'in Muflih el-Müneccimî için arkasında ismi ve yaptıkları yazılı olan teşhir elbisesi giydirmesinde¹⁰⁷ olduğu gibi yazılı olarak da gerçekleştirilebilmekteydi.

⁹⁹ Örnekler için bkz. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 16/192, 238; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-ayân*, 6/428;

¹⁰⁰ İbnü'l-İmranî, *el-İnbâ'*, 213.

¹⁰¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/465; a.mlf. *İslam Tarihi*, 10/164.

¹⁰² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/485; a.mlf. *İslam Tarihi*, 9/107.

¹⁰³ Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/45-46; a.mlf. *İslam Tarihi*, 9/166; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân*, 18/159; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/115; El-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, 27/223.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/113.

¹⁰⁵ İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-Enba' fi tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hayat, ts.), 544.

¹⁰⁶ Ebû Şâme, *Kitabü'r-Ravdateyn*, 1/108.

¹⁰⁷ El-Makrizî, *İtti'azü'l-hünefâ*, 1/209.

Sonuç

Netice itibariyle bu çalışmamızda konu edindiğimiz teşhir müeyyidesi, bir suçun karşılığı olarak eski bir geçmişe sahip olup İslâm dünyasında Hz. Peygamber döneminden itibaren uygulanmaya başlanmıştır. Teşhir, İslâm ceza ve adalet anlayışında ta'zir yani takdiri ceza makamına bırakılmış suçlar kapsamında değerlendirilmiştir. Tanımı ve mevcut örneklerinden hareketle teşhirin, suçluyu küçük düşürmek ve ona acı çektirmek suretiyle cezalandırmak; suçlunun kabahatini topluma ilan etmek ve pek çok uygulamada *ibret-i âlem* vurgusundan hareketle muhtemel suç ve suçluları engellemek gibi gayelerle uygulandığı anlaşılmaktadır.

Çalışmada müracaat edilen hadiseler muvacehesinde teşhirin, bireye, kamuya ve devlete yönelik kimi suç unsurları için bir ceza ve yaptırım olarak tatbik edildiği görülmektedir. Bu bağlamda Ortaçağ İslâm devletlerinde, siyaset ve ceza makamlarının bireye, devlete ve kamu güvenliğine yönelik *yalancı şahitlik, hadis rivayetinde suiistimler, iftira, Ramazan'da oruç bozma, kadın ve erkeklerin birlikte içki içmeleri, hatalı nesep bildirim, anneye kötü muamele, namazın farzlarını bilmeme, emanete hıyanet etme, insan eti yeme, genel ahlaka aykırı davranışlar ile hanedan mensuplarının başkaldırıları, devlet adamlarının isyanları, dinî-itikadî bazı oluşumlar, memurların veya emîrlerin görevi kötüye kullanmaları, terör suçları, kamuya yönelik organize suçlar ve hırsızlık* gibi fiillerde teşhirin uygulandığı müşahede edilmektedir. Ayrıca siyasî ve kişisel hırs ve hislerle hasımların ya da düşmanların da alenen teşhir edilerek bertaraf edildikleri veya halk nezdinde aşağılanıp hıyanetle damgalandıkları da rastlanan bir durumdur.

Bu şekilde yargı ve siyaset alanında rağbet gören bir ceza/ukubet olan teşhirin, diğer ceza türlerinden farklı, bir takım kaide ve hususlara bağlı olarak gerçekleştirildiğini de belirtmek gerekir. Buna göre teşhir, öncelikle geniş bir halk kitlesi tarafından görülmesi için merkezî/kalabalık bir mekânda ve alenî olarak gerçekleştirilmeliydi. Daha rahat görülmesi için de ekseriyetle bir binek veya yüksekçe bir platformun üzerinde sergilenmekte ve bu bir tören eşliğinde yapılmaktaydı. İkinci olarak zanlı/mahkûma eziyet etmek ve onu aşağılama gayesi güttüğünden, bunu sağlayacak bazı uygulama ve araçlar söz konusuydu. Bu maksatla zanlı/mahkûm, teşhir esnasında bir görevli veya eğitilmiş bir maymun tarafından tokatlanıp kırbaçlanmaktaydı. Kişiyi tahkir etmek ve hor göstermek için de bazı özel aksesuarlar ve kıyafetler hazırlanmaktaydı. Söz gelimi başlarına boncuklarla veya paçavralarla süslenmiş *tartûr, kalansuva* ve *bornos* adı verilen yün, keçe veya ipekten başlıklar takılmaktaydı. Boyunlarına, boncuktan, deriden ve kemik dizili gerdanlıklar asılmaktaydı. Kıya-

fet olarak da eteklerine tilkikuyrukları asılmış ya da boyanmış ipek veya yük cübbeler giydirilmekteydi. Hakeza teşhir sırasında yazılı veya bir görevli tarafından şifahî olarak suçun ilanı da teşhirin bir parçasıydı. Bütün bu uygulama şekilleriyle teşhirin çoğu zaman bir ta'zir cezası olarak belirlenen sınırlarının ötesinde tatbik edildiği de söylenebilir. Öte yandan bütün bu hususiyetleriyle teşhirin pek çok benzer özelliğine karşın Ortaçağ İslâm dünyasında zamana ve coğrafyaya bağlı olarak farklılıklar gösterdiği de bir gerçektir.

Son olarak suç ve suçlu kamuoyuyla paylaşılıp bir anlamda toplumsallaştırıldığı için siyasi otorite veya yetki sahipleri açısından toplum nezdinde teşhirin, sonuç almada en etkili ceza yöntemi olduğunu söylemek de mümkündür.

Kaynakça

- Arib b. Sa'd el-Kurtubî. *Sılatu Tarihi't-Taberî. (Târîhu Taberî, XI)*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru süveydan, 1967.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zir". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 40:198-202. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Çiftçi, Hasan. "Fars Edebiyatında Şehrâsûb II". *Nüsha*. 3/8. (2003): 41-43.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Ebü Şâme. *Kitabü'r-Ravdateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*. 1 Cilt. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-kutubü'l-ilmîyye, 1. Basım, 1422/2002.
- Ebü Tahir es-Silefî. *Mu'cemü's-sefer*. Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1414/1993.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. 2-3. Cilt. Thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Ezb-Yahya Seyid Hüseyin-Muhammed Fahri el-Vasif. Kahire: ts.
- El-Hemedanî. *Tekmiletu Târîhi't-Taberî, (Târîhu Taberî. 11)*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru süveydan, 1967.
- Er-Ravendî. *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-surûr*. Çev. A. Ateş, 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6, 20-24 Cilt. Thk. Ahmed el-Arnautî-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru ihyâi't-turasü'l-Arabî, 1. Basım, 1420/2000.
- Es-Sülî. *Ahbârü'r-Râdi ve'l-Muttakî min Kitabi'l-Evrâk*. Thk. J. Hayworth Dunne. Beyrut: Dârü'l-mersire, 1983.
- Ez-Zehabî. *el-Muhtasarü'l-muhtac ileyhi min tarihi İbn Dübeysî*. 1 Cilt. Thk. Mustafa Cevad. Bağdad. ts.
- Ez-Zehabi. *Siyeru a'lamü'n-nübelâ*. 12, 15-16 Cilt. Thk. Şueyb el-Arnaut-Ekrem el-Büşî, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2. Basım, 1404/1984.
- Ez-Zehabî. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. 20-26, 34, 36-37, 44 Cilt. Thk. Ömer Abdüselam Tedmürî. Beyrut: Dârü't-turasü'l-Arabî, 1413/1993.
- Gazalî. *Devlet Başkanına Öğütler*. Çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2004.

- Hilal b. el-Muhassin es-Sâbî. *Tuhfetü'l-ümerâ fi târîhi'l-vüzerâ*. Thk. Halil Mansur. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Asakir. *Târîhu Medineti Dımaşk*. 37, 67 Cilt. Thk. Ömer b. Ğarame el-Amravî. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1416/1995.
- İbn Ebî Useybia. *Uyûnü'l-Enba' fi tabakâti'l-etibbâ*. Thk. Nizar Rıza. Beyrut: Dârü'l-mektebetü'l-hayat, ts.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emsâr*. 27 Cilt. Thk. Kâmil el-Cubûrî-Mehdî en-Necm. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.
- İbn Hacer el-Askalanî. *Lisanü'l-Mizan*. 4 Cilt. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmîyye, 1423/2002.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 1 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Hallikan. *Vefeyâtü'l-ayân ve ebnâu ebnâi'z-zamân*. 5 Cilt. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru sadr, 1397/1977.
- İbn Kesîr. *el-Bidaye ve'n-nihaye*. Mehmet Keskin. 1, 2 Cilt. Çev. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbn Miskeveyh. *Tecâribü'l-ümem*. Thk. Ebû'l-Kasım İmamî. Tahran: İntişarat-ı Seda ve Sima-yı Cumhuri-yi İslâmî-yi İran, 1419/1998; a.mlf. *Tecâribü'l-ümem*. Çev. Kıvameddin Bursalı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016.
- İbn Tağrîberdî. *Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Hüseyin Şem-seddin. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1413/1992.
- İbn Teymiyye. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. Çev. Muhammed Tutuş. Malatya: Dârü'l-imara, 2019.
- İbn Teymiyye. *Hisbe*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- İbn Tiktaka. *el-Fahrî*. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyeytü't-taleb fi târîhi Haleb*. Nşr. Suheyl Zakar, 2-4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. 13-18 Cilt. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1413/1992.
- İbnü'l-Cevzî. *Zekiler*. Çev. Enver Güneç. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Muhammed Yusuf el-Dukak. 4-11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1407/1987; a.mlf. *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-târîh tercümesi*. 4-12 Cilt. Çev. Yunus Apaydın-Ahmet Ağrakça-Abdülkerim Özeydın. İstanbul: Bahar Yayınları, 1986.
- İbnü'l-İmranî. *el-İnbâ' fi târîhi'l-hülefâ*. Thk. Kasım-es-Sâmerrâî. Kahire: el-Afakü'l-Arabîyye, 1. Basım, 1419/1999.
- İbnü'l-Verdî. *Târîhu İbnü'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1417/1996.
- İmam Müslim. *Sahîhu Müslim*, III. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1412/1991.
- Kılınç, Ahmet. *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Cezası*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2014.
- Lange, C. "Legal and Cultural Aspect of Ignominious Parading (Tashhir) in Islam". *Islamic Law and Society*. 14/1. (2007): 81-108.
- Makrîzî. *İttî'azü'l-hünefâ bi-ahbârî'l-e'immeti'l-Fatîmiyyin el-Hülefâ*. 1-2 Cilt. Thk. Cemaleddin eş-Şeyyal. Kahire: el-Meclisü'l-ala li's-şuuni'l-İslâmîyye, 1996.

- Mâverdî. *Ahkâmü's-sultaniyye*. Çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- Mu'cemu Maslahati'l-Ulûmu's-Şer'îyye*. 1 Cilt. Riyad: 2. Basım, 1439/2017.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nizamülmülk. *Siyasetnâme*. Çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Özcan, Abdullah. *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zir*. Van: Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Sevim, Ali. *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-Âyân'da Selçuklular*. Ankara: TTK Yayınları, 2011.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'atü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, 16-19 Cilt. thk. Ammar Reyhavî. Dımaşk: Risaletü'l-âlemiyye, 1. Basım, 1434/2013.
- Şekerci, Osman. *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zir Suçları ve Cezaları*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1996.
- Tokuş, Ömer. *Başlangıçtan Mirdâsilerin Sonuna Kadar Müslüman Bizans Münasebetleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Uyar, Gülgür. "Nakib". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 32/321-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Yılmaz, Metin. "Şurta", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 39/242-244. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Zencânî. *Sultana Öğütler*. Çev. H.H. Adalıoğlu. Ankara: Yeditepe Yayınları, 2005.
- Zettersteen, K.V. "Şurta". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 11/585. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Zeydan, Abdülkerim. "İslâm Hukukunda Zaruret Hali I". Çev. Hayrettin Karaman, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*. 13/3 (1974): 162-175.

KURTULUŞTAN MA'NEVİYYÂTA: DOĞU ASYA'DAN BAKIŞLA DİNLERİN GÜNCEL DÖNÜŞÜMÜ

**FROM SALVATION TO SPIRITUALITY: THE CONTEMPORARY TRANSFORMATION OF
RELIGIONS VIEWED FROM EAST ASIA**

YETKİN KARAOĞLU

Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi Bilim Dalı, Kayseri,
Türkiye
Ph.D. Student, Erciyes University, Institute of Social Sciences, Department of History of Religions,
Kayseri, Turkey

phd.yetkinkaraoglu@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5036-2590

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Çeviri Makalesi	Translation Article
Geliş Tarihi	Received
27 Temmuz 2020	27 July 2020
Kabul Tarihi	Accepted
24 Eylül 2020	24 September 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.772843>

ATIF/CITE AS:

Karaoğlu, Yetkin, "KurtuluşTan Ma'nevîyâta. Doğu Asya'dan Bakışla Dinlerin Güncel Dönüşümü" [From Salvation to Spirituality: The Contemporary Transformation of Religions Viewed from East Asia], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020), s. 1187-1211.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Kurtuluştan Ma'nevîyyâta: Doğu Asya'dan Bakışla Dinlerin Güncel Dönüşümü¹

Özet

Günümüz dünyasında egemen seküler görüşe karşı dinî bir dünya görüşünü yeniden kurma eğilimi bulunmaktadır. Bu eğilim geleneksel dinlere dönüş, ma'nevîyyâtın yükselişi ve modern kurumsal alanda dindarlığın artışı olmak üzere üç açıdan gözlemlenebilmektedir. Ma'nevîyyâtın yükselişi, bu makalenin ana odak noktasıdır. Yazar, başta ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerde olmak üzere yeni bir ma'nevîyyâtın ortaya çıktığı ve yayıldığı tarihsel süreci incelemektedir. Yazar, insanların kurtuluşa olan inancına karşın bu fenomenin şüphencilik ile ilgili olduğunu öne sürmektedir. Ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerde dünya görüşünün güncel bir dönüşümü, «dinden ma'nevîyyâta» şeklinde görülebilmekte, diğer taraftan bu dönüşümü “kurtuluştan ma'nevîyyâta» şeklinde adlandırmak daha uygun olabilmektedir. Geleneksel dinlerin dışında gelişen “yeni ma'nevîyyât» ile geleneksel dinlerde gelişen ma'nevîyyâta verilen önem arasında mantıksal bir ilişki bulunmaktadır. Din ve ma'nevîyyât arasındaki ilişkiyi anlamak için din ve ma'nevîyyâtın genel geçer olmayan tanımları teklif edilmektedir. Din ve yeni ma'nevîyyât arasında bir gerilim olmasına rağmen, başka bir açıdan din ve yeni ma'nevîyyât, birbirini tamamlayıcıdır. Burada önerilen tamamlayıcı anlayış, dinî tarihin Doğu Asya perspektifini yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ma'nevîyyât, Kurtuluş Dini, Dinî Canlanma, Mânevî Dünya, Yeni Ma'nevîyyât.

Abstract

In the contemporary world there is a trend to restore a religious world view against the dominant secularist view. Three aspects can be observed: 1. a return to traditional religions; 2. the rise of spirituality; and 3. an increase in religiosity within the modern institutional sphere. In this article the main focus is on the rise of spirituality. The author examines the historical process through which a new spirituality, mainly in economically advanced countries, has emerged and spread. The author proposes that this phenomena is related

¹ Bu makale, Shimazono Susumu'nun daha önce Japonca olarak kaleme almış olduğu “救済からスピリチュアリティへ—現代宗教の変容を東アジアから展望する— [From Salvation to Spirituality: Contemporary Transformation of Religions Viewed from East Asia]”, *Shūkyō Kenkyū*, 365 (2010): 127–54'in genişletilmiş hali olan Shimazono Susumu, “From Salvation to Spirituality: The Contemporary Transformation of Religions Viewed From East Asia”, *Religious Studies in Japan*, 1 (2012): 3–23'in çevirisidir.

to skepticism against people's faith in salvation. In economically advanced countries, a contemporary transformation of the world view can be seen as "from religion to spirituality," but it may be more appropriate to call this transformation "from salvation to spirituality." There is continuity between "new spirituality," which develops outside the traditional religions, and an emphasis on spirituality which develops within the traditional religions. In order to understand the relationship between religion and spirituality, provisional definitions of religion and spirituality are proposed. Although there is a tension between religion and new spirituality, from another viewpoint religion and new spirituality are complementary. The understanding of this complement proposed here reflects an East Asian perspective of religious history.

Keywords: Spirituality, Salvation Religion, Religious Resurgence, Spiritual World, New Spirituality.

Günümüz dinlerindeki eğilimler göz önüne alındığında 1978 yılı benim için sembolik bir öneme sahiptir. İran Devrimi bu yılda gerçekleşmiş ve Rûhullah Humeynî'nin adı dünyaca tanınmıştır. Devrim, İslâmî eğilimlerini giderek güçlendirmiştir. Ayrıca bu yıl, gittikçe modernleşen ve küreselleşen dünyada dinî-vahyî (eksenli) yönlendirici politik rejimlerin seküler politik rejimlere karşı güç kazandığı bir dönüm noktası olarak hatırlanacaktır.²

Günümüz Dünya Görüşündeki Değişiklikler

Ayrıca 1978'de Japonya'daki kitapçılarda "mânevî dünya" (seishin sekai) standı açılmıştır; bu, "din" ile yakın bağlantısı olan orijinal Japonca bir terimdir, ancak bu terim modern yaşamın düşüncelerine uygun anlamlarla kullanılmaya başlanmış ve modası geçen "din" teriminin yerini almıştır. Kısa bir süre içinde büyük kitapçılarda din standı yanında "mânevî dünya" standı kurulmuş ve gençler, "mânevî dünya" standına daha çok ilgi duyar hale gelmişlerdir (Shimazono 1996).³

Kendiminki gibi, gençlerin de ilgisi 1970'lerde siyasetten ziyâde dine yönelmişti. Gençler arasında Vietnam Savaşı karşıtı harekete veya çevre kirliliği karşıtı hareketlere katılmayı bırakarak kendilerini dönüştürmek için meditasyon, fiziksel aktivite ve psikolojik terapi yoluyla iç gözlemsel faali-

² "Dinî canlanma" eğilimlerini kaydeden akademisyenler arasında Kepel 1991 ve Juergensmeyer 1993 bulunmaktadır.

³ Batı'da, "New Age" [yeni dini akımlar] üzerine birçok araştırma kitabı yayınlanmıştır. Nispeten daha önce yayınlanmış ve yüksek akademik değere sahip olan kitaplar arasında, Melton 1990; York 1995 ve Heelas 1996 bulunmaktadır.

yetlere bağlanmaya kadar varan bir değişim meydana gelmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde 1960'ların karşı kültür dönemi, 1970'lerde alternatif bir ma'neviyyât arayışı eğilimi tarafından değiştirilmiştir. Benzer bir eğilim kısa bir zaman sonra Japonya'da da meydana gelmiştir. Japonya'da "mânevî dünya" olarak adlandırılan şey, Kuzey Amerika'daki "New Age"⁴ ile büyük ölçüde örtüşür ve her ikisi de bir ölçüde birbirleriyle karşılıklı olarak ilişkilidirler.⁵

Sekülerleşme Teorisi, 1950'lerde ve 1960'larda din bilginleri ve din sosyologları arasında hâkim olmuştur. Onlar, modernleşme ve rasyonalizasyon sürecindeki gelişme ile birlikte dinlerin etkisinin azaldığını ve gelecekte daha da azalmaya mahkûm olacağını tartışmışlardır. 1960'larda ve 1970'lerde önde gelen İngiliz din sosyoloğu olan Bryan Wilson ve aynı yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nin önde gelen sosyologlarından biri olan Peter Berger, Sekülerleşme Teorisi'ni savunmuştur (Wilson 1966, 1982; Berger 1967). Bununla birlikte 1980'lerde ve 1990'larda bu teorinin destekleyicileri sayıca azalmıştır. Daha fazla insan modernleşme sürecinde dinlerin etkisinin belirli bir aşamada zayıflamış olabileceğini düşünmüş; ancak sekülerleşme, doğrusal bir şekilde ilerlememiştir. Kutsala dönüşün gerçekleşeceği görüşü daha da güçlenmiştir. Böylece "kutsallaştırma" veya "yeniden kutsallaştırma" gibi terimler kullanılmaya başlanmıştır (Örneğin, Demerath 2007).

"Yeniden kutsallaştırma", üç açıdan gözlemlenebilmektedir. Birinci görüş, geleneksel dinlerin yeniden canlanmasıdır. İslâm ülkelerinde dinî normlara uygun yaşama eğilimi güçlendirilmişti. Nitekim İsrail ve Türkiye gibi bazı ülkelerde, İslâmî öğretilerin katı bir şekilde pratiğe dökülmesini empoze ettiren politik güçler vardı. İran Devrimi, diğer bölgelerdeki ülkeler tarafından takip edilen böyle bir eğilimin ilk ifadesi olmuştur. Hindistan'da Hindu milliyetçiliği güç kazanmış ve İsrail'de dinî parti daha güçlü bir etkiye sahip olmuştur.

⁴ Yeni Çağ (New Age) veya "Yeni Çağ Hareketi" (New Age Movement) kavramı, ruhsal konulara bireysel bir yaklaşımı ifade eden geniş bir hareket olarak tanımlanabilmektedir. New Age, ruhsal kökenli bilgilerden modern bilimsel yaklaşımlara, eski gizlemlerle modern çağın psikik yaşam uygulamalarına kadar uzanan çok geniş bir bilgi birikiminin sonucunda şekillenmiş esnek ve yenilenmeye açık, anonim bir dünya görüşüdür. Fenomenolojik açıdan tanımlamak gerekirse New Age, Tanrı ve/veya dinî otorite yerine birey merkezli bir kutsallık inşâsı ve bu inşâ ile uyumlu öğretiler ve pratikler bütünü olarak ifade edilebilmektedir. Bk. Cüneyd Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 45 (Çev. Notu).

⁵ İngilizce konuşulan ülkelerde Sosyologlar, çoğu kez din üzerine biri sâbit tanım (doğüstü varlıklara inanç) ve diğeri, işlevsel bir tanım (kişinin nihaî ilgisini tatmin eden şeyle ilişkileri) olmak üzere iki tanım alıntılıamaktadırlar. İnsanları, ikisinden birini seçmeye teşvik etmektedirler. Bir örnek olarak bk. McGuire 2002. Bu tanımlardan biri seçilebilir, ancak burada her iki tarafı da kapsayan bir tanımlı seçmek daha iyi bir tercihtir.

Birçok durumda gençler bu partileri desteklemiştir. Bu durum Amerika Birleşik Devletleri'nde bir dereceye kadar Evanjelik (veya köktenci) Hristiyanlığın gençlerin kalbini çaldığı ve böylece güçlü bir siyasi güç kazanmış olduğu söylenebilmektedir. Ancak bu eğilim, gelişmekte olan ülkelerde sanayileşmiş ülkelerden daha dikkat çekici olmuştur (Shimazono 2007a).

İkinci görüş, sanayileşmiş ülkelerde daha belirgin bir şekilde gözlemlenen ma'nevîyâtın yükselişidir. Bu ülkelerde sayıları giderek artan birçok insan, sekülerlik ya da rasyonalizmi takip etmek yerine kendilerinden daha büyük bir şeyle veya aşkın bir dünyayla olan ilişkilerine yön veren yaşam tarzlarını ve zihniyetlerini düşünmeye başlamıştır. Onlar, ruh hallerini açıklamak için "din" terimini kullanmaktan hoşlanmamaktadırlar. Geleneksel dinlerin ve dindar takipçilerinin şekillendirme eğiliminde olduğu organize dinî gruplara karşı rahat hissetmemektedirler. Bir liderin takipçilerinden oluşan ortak bir toplum oluşturmak yerine ma'nevîyâtı bireysel olarak istedikleri gibi geliştirmeyi ve ilişkileri zayıf bir grupta hemfikir insanlarla bağlantı kurmayı tercih etmektedirler. Çoğu kendilerini "dinî değil, mânevî" olarak görmektedir.

Üçüncü görüş, sekülerliğin ölçüt olduğu ve hayatlarına din ve ma'nevîyâtın getirilmesini gerekli gören, modern kurumsal alanda sekülerlik için bir sınırın varlığını fark eden insanların sayısındaki artıştır. Onlar tipik olarak tıbbî bakım, hemşirelik bakımı, eğitim ve psikolojinin bilgi ve uygulama sistemlerinin ilişkili olduğu hastanelerde ve okullarda çalışan insanlardır. Modern varsayımda bu kurumlar, dinlerden ve ma'nevîyâttan soyutlanan/uzak tutulan kendi işlevlerine sahiptir. Ancak onlar aslında din ve ma'nevîyâttan ayrılamazlar. Örneğin; ölümcül hastalar için tıbbî ve hemşirelik bakımı veren hastaneler ve diğer sağlık kurumları, ölüm zamanı yaklaşmakta olan hastaların mânevî acılarıyla yüzleşmekten kaçınmamaktadırlar. Onlar kendilerini belirli bir dine dayanması gerekli olmayan mânevî bakım sağlamayı zorunlu bulmaktadırlar. Sekülerliği kendilerinin rehber ilkesi olarak dikkate alan kurumlar ve alanlar eğer bir bireyin hayatında dinî veya mânevî deneyim vazgeçilmezse hizmetlerine mânevî bir boyut katmaları gerekmektedir.

Japonya'da ve muhtemelen Doğu Asya'nın diğer bölgelerinde ikinci görüşteki eğilimin dikkate değer olduğunu fark ettim. 1970'lerde, mânevî dünyaya doğru eğilim belirginleşmiş ve gençler buna doğru çekilmiştir. 1980'lerde mânevî dünya, pop kültürünün bir parçası haline gelmiş ve tüketim kültürünün bir parçası olarak ticarî başarıya ulaşmıştır. Aşağı yukarı 1990'lara doğru ilerleyen on yılda bunun, gençlerin taşınan umutlarının bir yansımasından ve "kültürel moda"dan daha fazlası olduğunu fark ettim. Örneğin; aynı acıyı

paylaşan diğer insanlarla birlikte mânevî bilgi edinmeye ve mânevî uygulamalara dâhil olunduğunda sosyal ayrımcılıktan muzdarip veya psikolojik acılarla mücadele eden başka insanların vak'aları ortaya çıkmıştır. Yeme bozukluklarından muzdarip insanların aracılığıyla oluşturulan, iyileşmenin ve mânevî deneyimleri paylaşmanın amaçlandığı bir grup olan yardımlaşma hareketi bunun iyi bir örneğidir. Bu gruplar/ağlar, yakınlarının ölümleri nedeniyle acıya boğulmuş olan insanlar arasında bu süreç zarfında yayılmaktadır. Bu fenomenler, üçüncü görüşle yakından ilişkilidir.

Dünya çapında bir ölçekte dinî canlanmadan ziyâde sanayileşmiş ülkelerde ağırlıklı olarak meydana gelen ma'neviyyâtın yükselişi yeniden kutsallaşma temasının bir örneği olan Japonya göz önünde bulundurularak tartışılmıştır. İkinci ve üçüncü görüşlerdeki fenomenler bakımından (ma'neviyyâtın yükselişi; sanayileşmiş ülkelerde sekülerliğin dikkat çekici sınırları) insanın mânevî tarihinin genel eğiliminin, ma'neviyyâtın yükselişine yöneldiğini görebilmekteyiz. "Sekülerlikten dine" olan bu süreç hem dinî canlanma hem de yeniden kutsallaşmadır, ancak "dinden ma'neviyyâta" gibi bir değişim "sekülerlikten ma'neviyyâta" olarak da tanımlanmış olan genel bir eğilimin yerini almaktadır.

Bununla birlikte mevcut durum bu görüşle doğru bir şekilde kavranamamaktadır. Öncelikle "dinî canlanma"ya karşılık gelen bu fenomen sanayileşmiş ülkelerde de meydana gelmiştir. Dinî geleneklerin ve dinî organizasyonların rolleri barış çağrısında ve uluslararası işbirliğini teşvik etmede artabilmektedir. Bu, aynı zamanda ötanaziye onaylayıp onaylamaması sorusu, sosyal refahı hedefleyen faaliyetlerinin sosyal dezavantajlılara yardım etmesi örnekleri ve biyoetik alanı için de doğru bir husustur (Shimazono 2000; 2008). Bunlar, kamusal alanı harekete geçirme potansiyeline sahip olan durumlardır. Aksine dinî gelenekler ve organizasyonlar yerli veya uluslararası çatışmaları ve anlaşmazlıkları teşvik etmek için nüfuzlarını kullanabilmektedirler. José Casanova, bir zamanlar siyaseti ve dinleri modern ilkelere göre ayırtan Batı Avrupa'daki sanayileşmiş ülkelerin, dinlerin olumlu bir kamusal rol oynama potansiyelini yeniden keşfettiğini belirtmiştir. O, bu işlevi "kamusal din" terimiyle ifade etmeye çalışmıştır (Casanova 1994). Aynı perspektifle Robert Bellah, Amerika Birleşik Devletleri'nde çağdaş kamusal alanda "İncil geleneği" rolüne önem vermiştir (Bellah ve diğerleri 1985). Geleneksel dinlerin kamusal işlevlerinin harekete geçirilmesi çeşitliliğe dayalı olarak toplumun bütünlüğüne katkıda bulunabilmektedir. Diğer yandan sosyal bölünme ve sosyal dışlanmaya da yol açabilmektedir. Her iki görüşü de ayırt etmek kolay değildir.

On dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ortalarına kadar, Batı'da oluşan ulus devletler ve modern kurumlar hızla gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Sekülerlik dünya çapında bir düzeyde ana eğilim haline gelmiştir. Sanayileşme, modern bilimlerin ilerlemesi ve bu durumu desteklemek için modern bir evrensel eğitimin genişlemesi, rasyonalizme uygun olarak organizasyonların ve faaliyet alanlarının genişlemesini teşvik etmiştir. Özelleşmiş bilimlerin bilgisine sahip profesyonellerin sayısındaki artış, bu teşvikin görünür bir göstergesidir. Buna ek olarak yirminci yüzyılda sosyalizmin, sosyal değişim için yol gösterici bir ilke olarak popüler hale gelmesi sekülerlikteki eğilime hız vermektedir.

Bununla birlikte yirminci yüzyılın sonlarında modern medeniyetin; çevresel yıkım ve yoksulluk sorunlarına uygulanabilir çözümlerin getirilememesi, maddî arzunun sonsuz büyümesi ve yalnızlık içinde yaşayan ve yaşamak için gerçek bir nedeni olmayan insanların artışı gibi olumsuz yönleri görünür hale gelmiştir. Dahası, hem gelişmiş ve hem de gelişmekte olan ülkelerde de kısmen sosyalizmin azalması nedeniyle sekülerlik otoritesi zayıflamış ve insanların zihinleri dine ve ma'nevîyyâta çekilmiştir. Sekülerliğin ütopyik beklentilerinin başarısızlığa uğramasıyla hem Batı hem de Doğu bloklarında hayal kırıklığına uğramış insanların sayısı artmıştır. İnsanlar, anlamlı yaşam tarzları kurarken temel sınırlara sahip olan modern kurumları fark etmişlerdir. Bilimin otoritesi giderek güçlenmiş ve sekülerlik, endüstriyel milletlerin popüler dünya görüşü olarak kalmıştır. Ancak bundan farklı olan dünya görüşleri de göz ardı edilememiştir.

Yukarıdakilerden, görünüşte çağdaş dünyada sekülerleşmeye ters düşen ideolojik eğilimlerde sekülerleşmeden dine ve dinden ma'nevîyyâta şeklinde iki değişiklik görülebilmektedir. Aslında ma'nevîyyât dinden daha da vazgeçilmezdir. Bugünün dünyasında dinlerden ayrılan birçok insan arasında gördüğüm şey, kurtuluş dinlerinden kaçınmalarıdır. Bu nedenle dinden ma'nevîyyâta olan değişim daha spesifik bir şekilde "kurtuluş dinlerinden ma'nevîyyâta" doğru bir değişim olarak ifade edilebilmektedir. Bu değişimin görülmesiyle çağdaş insanlar arasındaki mânevî eğilimler daha net anlaşılabilmiştir. Sonraki bölümde "din", "ma'nevîyyât" ve "kurtuluş dini" terimlerinin çağrıştırdığı anlamlar bu makalede açıklanmış olacaktır.

Din, Ma'nevîyyât ve Kurtuluş Dinleri

Dinî canlanma fenomenlerini ve dünyadaki ma'nevîyyâtın yükselişini anlamak için "din" ve "ma'nevîyyât" gibi terimleri açıklığa kavuşturmak gerekmektedir; bu da katiyen kolay değildir. Hristiyan medeniyetinde "din ve

ma'neviyyât" terimleri kullanılmıştır ve bu terimler, Hristiyanlıkla bağlantılı anlamları ifade etmektedir (Asad 1993; 2003). On dokuzuncu yüzyıldan beri "din" terimi, dünyanın farklı yerlerinde Hristiyanlıktan farklı fenomenleri ifade etmek için kullanılmıştır. Terimin uygulanmasının kolay olmadığı durumlar bulunmaktadır. Örneğin, "Yahudilik ve İslâm birer din veya sosyal sistemler midir?" veya "Konfüçyüsçülük bir din midir, yoksa değil midir?" Japonya ve Hindistan'da sırasıyla Şintoizm veya Hinduizm'i bir din olarak adlandırmak için kalıcı/ısrarcı bir direnç bulunmaktadır. İnsan toplumu, Batı'da din kavramı geliştirildiği halde insanlık, bunun dünyadaki çeşitli fenomenlere uygulanabilme aşamasına ulaşmamıştır.

Bu koşullar altında akademide yaygın olarak kabul edilen bir din tanımı bulunmamaktadır. Hangi tanım uygulanırsa uygulansın, tanımın kapsayamayacağı bazı fenomenler bulunmaktadır. Dinin ne olduğunu tanımlamak çok zordur. Böylesi bir durumun tam olarak anlaşılması dinin burada "kutsal bir şeyle ilişkili sistem" olarak tanımlanmasına bağlıdır (Wilson 1966, 1982; Berger 1967). O halde "kutsal olan" nedir? Birincisi, kutsal, sıradan beş duyu ile doğrulanamayan mânevî veya doğaüstü varlıklara ve bir güce veya deneyimlere işaret etmektedir. Ruh, tanrı, bu dünyadaki farklı mânevî bir alan (öteki dünya) ve mistik deneyimler veya mânevî aydınlanma yoluyla hissedilebilecek herhangi bir şey, kutsal olarak düşünülebilmektedir. İnsanları güçlü bir şekilde etkileyen, düşüncelerini, yapıp-etmelerini sürekli olarak yönlendiren ve derin anlamlar veren herhangi bir şey de kutsaldır. Bazı durumlarda belirli konular, kelimeler ve kitaplar kutsal olabilmektedir. İnsanların günlük yaşamları kutsal açısından bir bütün olarak düşünüldüğünde veya kutsal ile ilgili bir sistem insanların toplumsal yaşamına dahil edildiğinde, böyle bir sistem din olarak adlandırılabilir.

Öyleyse, "ma'neviyyât" nedir? Ma'neviyyât, insan kontrolünün ötesinde olan ve kutsal bir şeyle ilişkilendirilen bir eşya, bir özellik veya insan deneyiminin ifadeleri olan, insanların belirli bir niteliğine uygun olarak dinin anlaşılması için kullanılan bir terimdir. Japonca'da, -Ortaçağ kökenli- *Reisei* terimi, ma'neviyyât terimine en yakın anlamlı kelimedir. *Nihonteki Reisei*'de Suzuki Daisetsu (1972) "ma'neviyyât" teriminin farkındadır. Onların dışındaki bir sistem olsa da "din" in bireylerin meselesi olduğu kadar ma'neviyyâtın da bireyler aracılığıyla var olan bir şey olduğu veya çoğunlukla bireylerde bulunduğu kabul edilmiştir. Her iki kavram da yakından ilişkilidir ve ancak sisteme veya bireylere verilen önem farkı hariç aynı oldukları söylenebilir. Başka bir ifadeyle bir dinin var olduğu yerde ma'neviyyât her zaman mevcuttur. İstikrarlı bir dinin bir öncül olarak kabul edildiği ve birçok insanın

aynı dini paylaştığı yerde ma'nevîyyâtın tartışılması ihtiyaç olarak hissedilmemiştir. Terim, sadece en iyi ihtimalle güçlü ma'nevîyyâta sahip az sayıda insanla ilgili bir terim olarak kullanılmıştır.

Yirminci yüzyılda ve özellikle son çeyrek yüzyılda, dinden bağımsız olan bir ma'nevîyyât anlayışı yayılmaktadır. Bu yeni hareket veya kültürel biçim "yeni ma'nevîyyât" olarak adlandırılabilir (Shimazono 1996, dip. 2; 2004a; 2007a, dip. 6). Amerika Birleşik Devletleri'ndeki "New Age", Japonya'daki mânevî dünya ve keder/acı hakkındaki çalışma toplantılarının ve yardımlaşma gruplarının yaygınlaşması yeni ma'nevîyyâtın örnekleridir. Yeni ma'nevîyyâta, ma'nevîyyâtın genellikle dinden ayrı olarak var olduğu ve bunun modern yaşama uygun olduğu düşünülmüştür. Bazı insanlar, ölmüş yakınlarıyla veya yakınıyla mânevî etkileşime maruz kalarak fazla enerji harcarken, geleneksel dinler tarafından öğretilen, ölüm sonrası dünyada var olan kurtuluş öğretilerine ikna olmuş değildir. Diğerleri ise psikolojinin ve psikolojik terapinin, kişinin bilincinin derinliklerindeki mânevî etkileşimin deneyimini daha doğru bir şekilde bir kez daha kavramasına yardımcı olabileceğini ve kendilerinin hâli hazırda olduklarından daha yüce bir yolda adımlar atabileceklerini düşünmektedirler. Bu insanlar, geleneksel dinleri, özellikle kurtuluş dinlerini takip etmeyi zor bulmaktadırlar, ancak ma'nevîyyâta yönelik güçlü bir ilgiye sahip olmakta ve kendilerini "dinî değil, mânevî" olarak görmektedirler.

Bugün yükselişte olan tek bir yeni ma'nevîyyât mevcut değildir. Geleneksel dinlerin bünyesinde dahi ma'nevîyyât epey tartışılmıştır.⁶ Hristiyanlık geleneğinde karşıt olarak "ruh" ve "madde" kavramları öteden beri oluşturulmuş bir haldedir. Bununla birlikte bireysel bir endişe sorunu olarak "ma'nevîyyât"ın kullanımı ile dolaysız olarak ilişkilendirilmemesine rağmen "mânevî" terimi uzun süredir kullanılmaktadır. Terimin on yedinci yüzyılda Fransa'da kullanıldığı ve mistisizmle oldukça benzer kavramlar olduğu anlaşılmıştır (Carrette ve King 2005; McGrath 1999). O yıllarda ma'nevîyyâtın temeli genellikle manastırlarda atılmıştır. Bu kelimenin kullanımı bugün manastır hayatında rahipler gibi süregelen özel eğitim yoluyla geliştirilen bazı kişisel özellikleri hatırlatmak içindir. Örneğin, Japonya'da Zen Budist rahipler ve Batı'da Katolik rahipler ve rahibeler arasında eğitim alışverişi için bir girişim olan "Doğu-Batı Maneviyat Değişimi" 1979 yılından beri uygulanmaktadır.

⁶ Shimazono 2002 ve 2007a, Böl. 3, Böl. I, dip. 6. Wade Clark Roof, araştırmasını bu perspektiften yürütmektedir; bk. Roof 1993, 1999.

Daha sonra, Reformdan önce, Hristiyan organizasyonların içinde ma'neviyyâtın gelişiminin sadece manastırların izole yaşamında değil, aynı zamanda bağıllığı olmayan takipçilerin günlük yaşamlarıyla da derinden ilişkili bir şey olarak anlaşıldığı bir zaman gelmiştir. Ma'neviyyât sınırlı sayıda dindar insanın endişesi olarak değil, tüm takipçilerin içsel/mânevî yaşamlarıyla ilgili olarak kabul edilmiştir. Muhtemelen bu, 1950'lerde ve 1960'larda olan bir gelişmeydi (Carrette ve Kral 2005, dip. 15). Takipçilerin; din adamları tarafından kendilerine tek taraflı olarak Yeni Ahit'teki kutsal sözlere itaat etmelerinin gerektiğini öğretmelerini ya da "inanç"lı pasif varlıklar olduklarını düşünmeleri yerine kendi ma'neviyyâtlarını geliştirmeleri gerekmektedir.

"Ma'neviyyât" teriminin bu anlamı, bu görüşe dayalı olarak genişletilmiştir. Nitekim takipçilerin akıllarındaki eğitim ve gelişme, geçmişte "ma'neviyyât" teriminin kullanımı olmaksızın gerçekleştirilmiş olmalıdır. Bu gibi çabalar yeniden düzenlenmiş, bireysel takipçilerin çeşitliliğine ve gönüllü uygulamalarına saygı gösterilirken daha da geliştirilmiş ve "ma'neviyyât" terimi bu sürece uygulanmıştır. Dolayısıyla bu süreç Hristiyanlık ma'neviyyâtının yeniden düzenlenmesi ve kavramsallaştırılması olarak görülebilmektedir. Belirli dinî geleneklerle olan bağıllıklarını ve inançlarını korurken kendi endişelerinin ma'neviyyât olduğunu düşünen insanların sayısı artmaktadır. "Yeni ma'neviyyât"tan ayırt edilmesinin gerekliliğinin ve onunla yakından ilişkili olmasının yanında bu fenomen, bu çağdaş dünyada ma'neviyyâtın yükselişinin bir parçasını oluşturmaktadır.

Aslında din ve ma'neviyyât arasındaki ilişki basit olmamakla birlikte birbirlerinden bağımsız da değildirler. Ma'neviyyât söylemleri Hristiyanlık içerisinde artmaktadır, ancak bu, mevcut dinî geleneklerin dışında yeni bir ma'neviyyâttır ve daha belirgindir. Ma'neviyyât, dinî olmayan bir şey olarak tanımlanabilir mi? Böylesi bir soru "din" terimini dar bir şekilde sınırlayacak ve çeşitli din biçimlerinin karşılaştırılmasında hedeflenen yolu kapatacaktır. Her iki terim de "insanların kutsal ile olan ilişkisiyle" ilgilenmektedir. Bu ilişki dinde bir sistemin kuralları olarak görülürken Ma'neviyyât söz konusu olduğunda bireysel deneyim, nitelik ve tabiatın yönleri olarak görülmektedir. Geçmişte dinî bir "sistem" daha dikkat çekici olmuştur, ama şimdi "bireysellik" daha güçlü bir vurgu kazanmaktadır. Bu değişimle bile her iki bakış açısı da her zaman görülmekte ve dinin var olduğu yerde ma'neviyyât; ma'neviyyâtın var olduğu yerde din var olmaktadır. Bu nedenle yeni bir ma'neviyyât geniş anlamda din kapsamında kabul edilebilmektedir. Başka bir deyişle yeni bir din türü onu "din" olarak tanımlama taraftarı olmayan insanlar arasında yaygın hale gelmiştir.

Yeni ma'neviyyâtteki katılımcılar, dinden farklı olarak konumlarını hangi açılardan değerlendirmektedirler?⁷ İlk olarak yeni ma'neviyyâtı bireyin dışında var olan güçlü bir sistem olarak belirtmek zordur. Yeni ma'neviyyâtla ilgilenenler katı sistemleri ve organizasyonları olan geleneksel dinlerin kendilerine karşı nâhoş özelliklere sahip olduklarını dikkate almaktadırlar. Bu özellikler: 1. (olarak) Onlar [Geleneksel dinler], takipçilerinin dinî bir organizasyona üye olmasını ve organizasyonun normlarına uymasını gerekli görmektedirler. 2. (olarak) Onlar, takipçilerin İsâ Mesîh ve Sakyamuni Buddha ya da insanüstü kutsal bir varlık gibi tek ve yüce bir varlığa inanmalarını gerekli görmektedirler. 3. (olarak) Onlar, kendini üstün gören özel tutumlara, din ve ideolojilerin kendileri için çok az ya da hiç değeri olmamasına karşın sadece inandıkları dinin doğru olduğu inancına sahiptirler. 4. (olarak) Onlar, tanrılar ve insanüstü varlıklar tarafından ölümden sonra bir cezanın ve öğretilere inanmayanlar için de olası bir cezanın olduğunu öğretmelerine neden olan bir ikileme sahiptirler.

Yeni ma'neviyyât savunucuları için olumsuz anlamlar ifade eden dinin bu özellikleri tüm dinler için geçerli değildir. Ancak bu özellikler dinlerin türleri teorisinde “kurtuluş dinleri” olarak sınıflandırılan din çeşidinde dikkat çekici bir biçimde gözlemlenmiştir.⁸ “Kurtuluş Dinleri” nedir? Bugünün ma'neviyyâtını anlayabilmek adına kurtuluş dinlerinin anlaşılmasının büyük yardımı olacaktır.

Budizm, Hristiyanlık ve İslâm, dünya çapında takipçileri olduğu için “dünya dinleri” olarak kabul edilmektedirler, ancak “kurtuluş dinleri” olarak da nitelendirilebilmektedirler. Kurtuluş dinleri, insanları farklı bir boyuttaki yüce bir varlığa veya güce hitap ederek zor engellerin üstesinden gelmenin bir yolu olduğunu öğretmekte ve insanların üstesinden gelmelerinin zor olduğu engellere sahip olduklarını fark etmeye teşvik etmektedirler. Zor bir durumdan kaçmak “kurtuluş” anlamına gelmektedir. Bu nedenle onlar “kurtuluş” kavramıyla birlikte acı çekmenin gerçeğine odaklanmış olan dinlerdir.

Hristiyanlıkta, Tanrı'nın bir çocuğu olarak çarmıha gerilmiş ve bununla da insanların günahının kefâretini ödemiş olan İsâ Mesîh asılsız şekilde suçlanmıştır. Günahkâr takipçilerin buna inanarak içlerinin rahat etmiş olacağı inancı ve geleneksel inanca göre iç huzura erilmesi, takipçilerin ölümlerinden

⁷ Wuthnow (1998) ve Fuller (2001), zengin kaynak materyallerine dayanan yeni ma'neviyyâta olan eğilime dikkat çekmektedir.

⁸ “Kurtuluş Dini” terimi, ilk olarak on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Almanya'da kullanılmıştır ve din sosyolojisinde sıkça kullanılan anahtar bir terim haline gelmiştir (Kippenberg 1997). Bu terim, Ernst Troeltsch ve Max Weber'in din sosyolojisi üzerinde etkili olmuştur.

sonra cennette Tanrı'nın yanında olacakları anlamına gelmektedir. Bu orijinal anlam ruhlarının tamamen [günahtan] arındırılmış olmaları anlamına gelebilmektedir. Hristiyanlıkta en sık atıf yapılan dua olan *Rabbin Duası* şöyledir:

“Ve bizim günahlarımızı *bağışla*,
Bize karşı günah işleyenleri *affettiğimiz* gibi.
Ve günaha sokmaksızın bize rehberlik et,
Ama bizi *kötülükten kurtar.*”

Budizm'de kendilerini acı çekmekten kurtaramamaları insanlar için temel bir engeldir. Aydınlanmaya ulaştıktan sonra ilk vaazında Gautama Buddha'nın bunu, Dört Asil Gerçek açısından açıkladığı söylenmektedir. Bunların birincisi, insan hayatı acıyla doludur (Acı Gerçeği). İkincisi, acı arzulanan şeylere sonsuz bağlılıktan kaynaklanmaktadır (Acı Çekmenin Nedeni). Üçüncüsü, kişi bu arzulu bağlılıkların durdurulması vasıtasıyla aydınlanma aramalıdır (Arzunun Söndürülmesi İsteği). Dördüncüsü, kişi (acı çekmenin kesilmesine yol açan) sekiz dilimli yolu uygulamalıdır. Budizm'deki amaç (veya kurtuluş) acıyı aşmaktır. Zihnin bu durumuna “aydınlanma” denmektedir ve sonuç olarak Nirvana (ortaya çıkan arzunun ateşinin yenildiği), kurtuluşun başka bir ifadesidir.

Son olarak, Tenrikyo, Japonya'da ortaya çıkan kurtuluş dininin bir örneği olarak gösterilecektir.⁹ Tenrikyo, 1838'de kutsal alanı tecrübe etmiş Yamato ilindeki (günümüzün Nara idari bölgesi) bir çiftlikte ev hanımı olan Nakayama Miki tarafından kurulmuş ve yeni bir din olarak adlandırılmıştır. Bazı yeni dinler doğdukları yerlerin dışında yayılmamıştır. Genellikle onlar dünya dinleri olarak sınıflandırılmamışlar, ancak kurtuluş dinleri olarak kabul edilmişlerdir. Her sabah ve akşam Tenrikyo takipçileri mikagura-uta duası'nın sözlerini elleriyle işaret ederek bir melodiyle söylemektedirler. Her sabah ve akşam belirtilen standart dua cümlesi “lütfen kötülüğü silerek bizi kurtar” anlamına gelen Tenri-o-no-mikoto'dur. Buradaki “kötülük” Hristiyanlıktaki “günah”a benzemektedir. Bu, bir kişinin kalbini kötü düşüncelerle kirlettiği ve böylesi kötü davranışların kalbinin doğuştan gelen işlevini önleyerek kalbinde biriktiği anlamına gelmektedir. Genellikle “toz”a benzetilmektedir. Toz silinip kalp temizlendiğinde takipçiler günlerini mutlulukla geçirebilmektedirler. Buna “iç huzur” denmektedir. Bu şekilde adlandırılan “iç huzur” ve “kurtuluş” terimleri neredeyse aynı anlama sahiptir.

⁹ Japonya'daki yeni dinleri, kurtuluş dinlerinin modern biçimi olarak anlamaya yönelik girişim için bk. Shimazono 1992.

Kurtuluş dinlerinde “kötülük”, “acı” ve “günah” insanların engelleri olarak kabul edilmektedir. Bazı kötülük ve acılara insanlar neden olmamakta ancak doğadan ve bazı görünmez varlıklardan da gelebilmektedir. Buradaki önemli unsurlar insanların Tanrı'ya günahını itiraf etmeleri, tövbe etmeleri, Tanrı'dan özür dilemeleri veya günahlarını ayıplamaları ve onlardan kurtulmaya çalışmalarıdır. İnsanların gerçekleştirmeye eğilimli olduğu kötülük veya günah olarak akla gelen ilk şey başkalarının acısına neden olmaktır ve çoğu durumda bu, şiddet anlamına gelmektedir. Kurtuluş dinleri, bu nedenle kötülük ve acı, dahası şiddet ile ilgili dinler olarak tanımlanabilmektedir.

Şiddet nasıl aşılabılır? Kurtuluş dinleri, insan kapasitesi sınırlı olduğundan, takipçilerin şiddeti Tanrı'nın sevgisine, gücüne, Buda'nın bilgeliğine veya merhametine bağlamaları gerektiğini vaaz etmektedirler. Dua etmeyi, kişinin zihnine odaklanmasını ve onu sakinleştirmesini önermektedirler. Diğer yandan takipçilerine şiddeti kontrol etmek veya şiddetin ötesine geçmek için harekete geçmeyi ısrarla tavsiye etmektedirler. Bununla, kurallara uymayı, sevgi ve merhamet göstermeyi kastetmektedirler. Huzurlu bir zihinsel duruma ulaşma gerekliliğine ek olarak takipçilerinden fiziksel aktiviteleri aracılığıyla sosyal yaşamlarında sevgi ve merhameti gerçekten uygulamalarını istemektedirler. Kurtuluş dinleri tarafından önerilen erdem kavramı büyük farklılıklar gösterebilmektedir, ancak şiddetten uzak durmak temel unsurdur.

Kurtuluş dinlerinin öğretilerine göre kurtuluşa götüren yol dine inanan herkese açıktır. Kurtuluş dinleri bireyleri bağımsız olarak karar vermeye teşvik etmektedirler. Her insanın kurtuluş dinlerinin önünde söz gelimi aynı başlangıç çizgisinde durmasıyla bireylere, doğumlarına (statü, sosyal sınıf veya kast) veya şartlarına yönelik ayrımcılık yapmayan bir evrensellik ve eşitlikçilik kastedilmektedir. Burada kurtuluş dinlerinin demokrasi ve insan hakları ideolojisi ile ortak bir noktası bulunmaktadır. Ancak eğitimden sonra doktrin ve inancın derin anlayışını elde eden üstatlar/liderler ve onlar tarafından yönetilenler (genel sivil takipçiler) arasında farklılık vurgulanmaktadır. Bireyler ruhanî rütbelerine göre lider veya genel üye olmaya teşvik edilmektedirler. Bazı organizasyonlar modern öncesi toplumda da olduğu gibi, güçlü olan keşişler ve eğitimsiz üyeleri arasında büyük bir uçuruma sahiptirler. Modern zamanların başlarında, din adamları ve din adamı olmayanlar arasındaki farkın vurgulanmaması fikri güçlenmiş ve süreç içerisinde kurtuluş dinlerinde evrensellik ve eşitlikçilik, daha da güçlü hale gelmiştir.

Evrensellik hiçbir insana karşı ayrımcılık yapmadığından kapalı bir toplumun duvarlarını yıkmaya yardımcı olmaktadır. Aynı kurtuluş dinine olan

inancı paylaşarak, aileler ve gruplar arasındaki çatışmaları uzlaştırma şansı artacaktır. İnsanlar tüm insanların insan olduğunun bilincinde olduklarında hem bir aile de hem de bir grup içindeki insanlar ile bir aile ya da grup dışındaki insanlar arasında iş birliğini teşvik edebilmektedirler. Ayrıca bir ülke içindeki ve ülke dışındaki insanlar arasındaki etkileşime yardımcı olabilmektedirler. Kurtuluş dinleri insanlar arasındaki duvarları kaldırma güçleriyle karakterize edilmişlerdir ve bu nedenle bireysel özgürlüğü genişletmekte ve insan ilişkilerini daha açık biçimde kolaylaştırmaktadırlar.

Bununla birlikte, kurtuluş dinlerinin insanları potansiyel olarak böldüğü görülebilmektedir. Çünkü “doğru” öğretileri takip edenlerle takip etmeyenler arasında bir ayrımcılık sistemi kurmaktadır. Aile, grup ve milleti içeren komünal bir toplumun duvarlarını yıkabilseler de “doğru” olan gerçeği kabul edenlerle kabul etmeyen insanlar arasında iyi ve kötüye dayalı bir ayrımcılık sistemi oluşturmaktadır. Kurtuluş dinleri bir dinin savunduğu “gerçeği” kabul etmeyen insanları kötü bir gruba ait olarak ya da henüz “doğru” öğretileri anlamamış alt düzey insanlar olarak kabul etmektedirler. Başka bir kişinin düşünce, tutum ve davranışları hakkında bir değer yargısında bulunmamak mümkün değildir. Kişinin kendi davranışlarını ve başkalarının davranışlarını iyi ya da kötü olarak değerlendirme eylemi doğrudan ayrımcılığa da yol açmamaktadır. Ancak kurtuluş dinleri insanların iyi olup olmadıklarını, kendileriyle arkadaş olup olmadıklarını ve sadece belirli bir inanca bağlı kalıp kalmadıklarını belirleme eğilimindedirler.

Kurtuluş dinleri bazen bu özelliğin saldırgan bir ifadesi olarak şiddete neden olmakta veya onu güçlendirmekte ve çoğu zaman etki alanlarını genişletmenin iyi olduğunu düşünmektedirler. Prensip olarak bu, öğretilere uymaları neticesinde kurtarılan insan sayısının arttığı anlamına gelmektedir. Aslında bu, üyeliği artırarak daha fazla toplumsal ilgi kazanmaya da işaret etmektedir. Tarihe baktığımızda kurtuluş dinleri çok çeşitli insanlar tarafından kabul edilmiştir. Çünkü evrenselci ve genişlemeci özellikleri antik çağlardan sonra imparatorluklar ve geniş topraklara sahip olan devletler tarafından siyasi yönetim için uygun olmuştur. Sömürgecilik erken modern zamanlarda yayıldığında, sonraki militarist ve siyasî hâkimiyetlerinin temellerini atmak amacıyla bir ülkeye ilk ayak basanlar Hristiyan misyonerlerdi.

Bugün, sanayileşmiş ülkelerde nispeten varlıklı olan insanlar yukarıda tarif edildiği gibi kurtuluş dinlerinin bakış açılarından rahatsızlık duyabilmektedirler ve bu, onlar nezdinde dinden yabancılaşmanın bir nedeni olmaktadır. Bu bağlamda “dinden ma’neviyyâta” geçiş fenomenini “kurtuluş dininden

ma'nevîyyâta" veya "kurtuluştan ma'nevîyyâta" biçiminde bir gelişim olarak anlamak daha uygun olabilmektedir.

Kurtuluş Dinlerinin Gelecekteki İstikameti

Şimdiye kadar çağdaş dünyada dünya görüşlerindeki eğilimin, sekülerlikten dine ve dinden ma'nevîyyâta şeklinde ikili hareketler içerdiğini tartıştım. Ayrıca "dinden ma'nevîyyâta" olan hareket, doğru şekilde "kurtuluş dininden ma'nevîyyâta" yönelik başlıca bir eğilim olarak anlaşılabilir. Günümüzdeki insanlar arasındaki bu eğilimleri anlamanın anahtarı, kurtuluş dinlerinin özelliklerinin oynadığı işlevlerin günümüz toplumunda nasıl değiştiğini ve insanların kurtuluş dinlerini kabul etme şekillerinde nasıl bir değişiklik olduğunu anlamaktır.

Karl Jaspers, M.Ö. 700 ile 200 yılları arasındaki, kurtuluş dinlerinin insanların dünya görüşünde merkezî bir konuma sahip olmaya başladığı dönemsellik noktası "eksen çağı"^{10*} olarak adlandırmıştır. Bu dönemde dünyanın çeşitli toplumlarında insanlar başlıca engelleriyle yüzleşmek zorunda olduklarını ve insan ruhuna özgü bir boyutun varlığının güçlü bir şekilde savunulmaya başlandığını fark etmişlerdir. Bu fikirler kurtuluş dinlerinde örneğin; Budizm, Zerdüştilik, Hristiyanlıktan önce Yahudilikte, Yunan Felsefesi ve Antik Çin Düşüncesi'nde (Antik Çin'deki bilim adamları ve ideologlar aracılığıyla) görülebilmektedir. Jaspers (1949), bu düşüncenin daha sonra gelişecek olan "eksen uygarlığını" desteklemek için felsefi ilkeler sunduğunu belirtmektedir.

Jaspers'in kurtuluş dinlerinin, insanlık tarihinin en önemli mânevî devrimlerinde büyük rol oynadığı fikrini takiben Robert Bellah, "tarihî dinlerin" dinî tarihte nasıl belirleyici bir ilerleme sağladığını tartışmıştır.¹¹ Bellah'ın aktardığı tarihî dinler daha sonra imparatorlukların devlet dini haline gelen veya imparatorlukları destekleyen ve medeniyetin özünde yer alan kurtuluş dinleridir. Jaspers ve Bellah, kurtuluş dinlerini bu dünyayı aşkın dünyadan ayırmak için ikili bir dünya görüşü oluşturdukları, bireylerin özerk ahlâkı için bir temel oluşturdukları, insanlara eşit ve karşılıklı olarak işbirlikçi varlıklar olarak davrandıkları ve dünyadaki güç farklılıklarına dayalı düzende siyasal-

¹⁰ * Eksen Çağı, insanlık gelişiminin kronolojik dönemlerinden ayrı olarak M.Ö. 800-200 yılları arasında Çin, Mısır, Yunanistan ve Orta Amerika bölgelerindeki paralel gelişmeleri tanımlamak üzere kullanılan bir kavramdır. Bk. Sebahattin Kılınç - Serdar Yener, "Din ve Girişimcilik", *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 10/3 (2019), 510 (Çev. Notu).

¹¹ Bk. Bellah 1964. Talcott Parsons ve Robert Bellah'ın dinî evrim teorilerine karşı eleştirilerim Shimazono 2004b'de görülebilmektedir.

ları eleştirmek amacıyla bir perspektif sunduklarından dolayı ziyadesiyle takdir etmektedirler. Onlar bu ideolojik atılımın elde ettiği kaynakların şimdiye kadar etkili olacağını düşünmüşlerdir.

Öte yandan çağdaş dünya görüşünde kabul edilemeyecek bazı unsurlar bulunmaktadır. Tarihsel dinlerde dikkat çekici şekilde gözlemlenen kurtuluş dinlerinin bir özelliği, kötülüğün köklü olmasına vurgu yapmalarındır. Onlar bu dünyanın ötesinde bir boyuta girerek acıdan kaçmanın sağlanabileceğini öğretmektedirler. Hristiyanlıkta insanlar orijinal bir günah taşımakta ve ölümlerinden sonra bu yükten sonunda cennete girerek kurtulmaktadır. Budizm’de insanlar dünyevî arzulara sahip olmaktan kaçınmamakta ve bu nedenle bu dünyadaki acı zincirinden kaçmamaktadırlar. Budizm, yalnızca Nirvanaya ulaşıldığı zamanda, dünyevî arzuların ateşinin nihayetinde söndürüldüğü, yaşamın sona erdiği ve insanların yaşam ve ölüm dünyasının çok ötesine ulaştıklarında acıdan kaçabileceklerini öğretmektedir. Gautama Buddha’nın rahip hayatı yaşamak için ailesini terk etmesi, rahip olmadan hayatın üstesinden gelmenin zorluğundan dolayı kendini dünyevî arzularından ve şiddetten uzak tutmak istemesinden kaynaklanabilmektedir.

Bu dünyayı inkâr etme görüşü neden yaygın olarak kabul edilmiştir? İnsanların felâketler, salgınlar ve kıtlık gibi kontrol edilemeyen doğal unsurların neden olduğu acıların üstesinden gelmenin zor olduğunu hissetmeleri bir etken olabilmektedir. Modern çağdan önce insanlar olumsuz doğal fenomenleri kontrol etmek için sadece sınırlı bilimsel ve teknolojik araçlara sahip olmuşlardır. İşin gerçeği bu insanlar dayanılmaz acı ve ölüm ile yüz yüze yaşadıklarını hissetmişlerdir. Yine de acı ve kötülük aşırı vurgulanmıyor mu? Acı ve kötülüğü tedavi etmenin üst düzeyi, insanların kurtuluş yolunu seçmeye yönelik güçlü dürtüsünden ayrı olamamaktadır. Bu, siyasî güçten uzak olan insanların boyun eğmesi karşılığında olan bir şey gibi değil midir? Kurtuluş vaadi mutlak bir değere sahip olduğundan kötülük ve acı dayanılmaz bir şey olarak vurgulanmalıdır. Bu, din ile ilgili organizasyonların otoritesiyle ilgili bir konudur.

Burada, Marx ve Nietzsche’nin dinleri incelerken çok fazla önem verdikleri otorite teorisine atıfta bulunulması gerekmektedir. Her iki unsurun ağırlığını vurgulamak için kötülüğü kurtuluşla karşılaştırmak, dinî organizasyonların ve din adamlarının itibarını güçlendirmeye ve yönetim güçlerini artırmaya yardımcı olacaktır. İnsanlar, neden dinî güç yapılarının otoritesini kabul etmektedirler? Bu, toplumda bir bütün olarak hâkim olan siyasî egemenliğin kabulü ile ilgili olmaktadır. Güçlü taraftaki ve geri kalan insanla-

rın üzerinde güç kullanan ve arzularını daha fazla tatmin edebilen insanlar arasındaki bu farklılıklar zorlama ile gerçekleşmediyse nasıl kabul edilebilir hale gelebilmektedir? Gücü kullanan insanların yüce insanî niteliklere sahip olması gerekli değildir. Bu tür dünyevî şeylerin mutlak sınırları vardır ve güç kullanılarak elde edilebilecek şeyler aslında geçicidir. Bu dünyanın ötesinde çok daha önemli şeyler vardır. Bunun bir yönü vardır ki, insanlar bu şekilde kendilerine öğretilmesiyle siyasî sınıf egemenliğini kabul etme tutumlarını geliştirebilmektedirler.

Güç teorisi açısından bakıldığında, bu dünyanın inkâr edilmesi veya kurtuluş dinlerinde kötülük ve acıya aşırı vurgu yapılması, bu dünyadaki güç dengesizliğini telâfi etmenin önemi olarak anlaşılabilir. Karl Marx, dinlerin insanların afyonu gibi olduğunu belirttiğinde bu hususu incelemiştir (1844).¹² Din, insanların gerçek yaşamlarındaki yenilgiyi alt konumlarını hayalî veya kavramsal zaferler veya üstünlükle, bir dereceye kadar öznel olarak ya da gerçekle telâfi etmelerine yardımcı olmak için hareket etmektedir. Nietzsche bu *kızgınlığım*, tatmin edici bir yaşam için kıskançlık içeren gerici bir duygu anlamına geldiğini ifade etmiştir (Nietzsche 1887). Kişinin komşularına olan sevgisi ve Hristiyanlıkta görünen eşitlikçiliğin amacı, insanların yaşamlarını gerçekleştirme ve din adamlarının otoritesine boyun eğme niyetlerini bastırma ve sonucunda moralini bozmadır. Nietzsche'nin kurtuluş dinlerine yönelik eleştirisi nettir, ancak sevgi ve eşitlikçiliğin arka planında gerici bir duygu görmek de zor olan bir durumdur. Nietzsche, yönetim gücünden ya da şiddetten zor kaçabilen insanlar için nasıl yaşayacaklarına ilişkin açık bir reçete sunmaya çalışmamıştır.

Yukarıda, kurtuluş dinlerinin dünyayı inkâr etme nedenleri incelenmiştir. Günümüzde insanlar dünyanın inkâr edilmesinin ve tarihî kurtuluş dinlerinde gözlemlenen kötülük ve acıya olan aşırı vurgunun genellikle kabul edilebilir olduğunu görmemektedirler. Bu, erken modern zamanlardan beri gelişen ve genellikle dünya hakkında doğası gereği olumlu olan kurtuluş dinleri tarafından onaylanmıştır. Modern Japonya'da ortaya çıkan kurtuluş dinlerinin birçoğu bu dünya hakkında olumlu olan yeni dinler olarak kategorize edilmiştir (Shimazono 1992, dip. 19). Örneğin, Tenrikyo, tanrıların insanları bu dünyada "sevinçle yaşamalarını" görmekten zevk almak için yarattıklarını öğretmektedir. Ölümden sonra insanların ruhları tanrılara geri dönmekte ama sonra bu dünyada yeniden doğmaktadır. Bu nedenle Tenrikyo'da ölüm

¹² Shimazono bu noktayı göreceli olarak derinlemesine tartışmaktadır; Shimazono 1996, dip. 2 ve 2007a, dip. 6.

“yeniden doğuş için ölmek” olarak kabul edilmektedir. Bu dünyada yaşam yoluyla kurtuluşa ulaşmaya inanmaktadırlar.

Bununla birlikte dünya hakkında olumlu olan kurtuluş dinleri, günümüzün sanayileşmiş ülkelerindeki insanlar tarafından zor kabul edilen ve dünya hakkında olumsuz olan kurtuluş dinleri ile aynı unsurları içermektedir. Bu dünya hakkında olumlu olsalar da kurtuluş dinleri, genellikle yaygın olarak kabul gören dünya görüşüne aykırı öğretileri içeren “kurtuluşu” müjdelemektedirler. Örneğin; bireylerin kaderinin kesinlikle inanç yoluyla daha iyiye dönüşeceğini ya da toplumun, kolektif refahı sağlamak için önemli ölçüde değişeceğini öğretmektedirler. Bu öğretiler, modern toplum için olası alternatiflerin bir sonucu olarak olumlu şekilde kabul edilebilmektedir. Sadece, günümüzde insanların kurtuluş dinlerini kabul etmesini engelleyen “kurtuluşun” neyi sağladığını kabul etmek zor değildir.

Sanayileşmiş ülkelerdeki insanların kurtuluş dinlerini kabul edilemez olarak görmelerinin önemli bir nedeni, potansiyel olarak insanları bölebileceklerini düşünmeleridir. Kurtuluş dinleri öğretilerinde takipçileri ile takipçi olmayanları arasında güçlü bir ayrım çizgisi çizmektedir. Kurtuluş dinleri aileler, gruplar ve milletler de dahil olmak üzere toplulukların duvarlarını yıksa da “doğru” gerçeği kabul edenler ile kabul etmeyenler arasında ayrımcılık yaratmaktadırlar. Genellikle, savunduklarını kabul etmeyenleri kötü bir gruba veya doğru öğretileri anlayamayan daha düşük bir gruba ait olarak görmektedirler. Başkalarının düşünceleri, tutumları ve davranışları hakkında değer yargısında bulunmak tamamen yanlış değildir. Değer yargıları, erdemün uygun bir ölçütüne dayanıyorsa hem kendisi hem de başkaları için gerekli olabilmektedir. Bununla birlikte kurtuluş dinleri, bir kişinin iyi olup olmadığını veya grubunun bir üyesi olup olmadığını, sadece belirli bir inanca bağlı kalmanın ölçütüne dayanarak belirleme eğilimindedirler.

Bu belirleme saldırgan bir tavırla ifade edildiğinde kurtuluş dinleri, şiddete yol açma ve şiddetin artması olasılığını artırabilmektedirler. Kurtuluşu önemseyen dinî gruplar güçlerinin etki alanlarının genişlemesini iyi bir şey olarak görme eğilimindedirler. Çünkü bu, kurtuluş “gerçeğinin” dünyaya yayıldığı ve kurtarılacak olan insan sayısının artacağı anlamına gelmektedir. Nitekim kurtuluş dinlerinin, emperyalist egemenlik için elverişli olan yayılmacı özelliklere sahip olmaları nedeniyle geniş bir kabul gördüğü inkâr edilemez.

Matta ve Luka’ya göre İncil, “barış değil kılıç” diyen İsa Mesih’in öğretilerini aktarmaktadır.

“Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın!

Barış değil, kılıç getirmeye geldim.

Çünkü ben babayla oğulun, anneyle kızın,

gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim.

İnsanın düşmanı kendi ev halkı olacak.’

Annesini ya da babasını beni sevdiğinden çok seven bana lââyık değildir.

Oğlunu ya da kızını beni sevdiğinden çok seven bana lââyık değildir.

Çarmıhını yüklenip arımdan gelmeyen bana lââyık değildir.

Canını kurtaran onu yitirecek.

Canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır.” - Matta 10: 34-39.

Kişinin hayatından vazgeçmesi olan intihar eylemi, güzel bir iş ya da saygı duyulan bir dinî eylem olarak kabul edilebilmektedir. Ama böyle bir fiil haklı bir neden olmaksızın başkalarının hayatını tehditle de sonuçlanabilmektedir. Günümüzde sanayileşmiş ülkelerdeki insanlar kurtuluş dinlerinin bir yandan takipçileri arasında dayanışma ve birliği nasıl güçlendirdiğinin, diğer yandan insanları nasıl dışladığının ya da böldüğünün daha fazla farkına varmaktadır. Son bölümün sonunda belirtildiği gibi, birçok sanayileşmiş ülkede kurtuluş dinlerinden yabancılaşmanın arka planında bu eleştirel görüş etkili olmuştur.

Yeni Ma'neviyyât Nereye Gidiyor?

Çağdaş dünyada, sekülerlik konusunda şüpheli olan insanlar artmakta ve insanların zihinleri geniş anlamda dine yönelmektedir. Buna rağmen birçok insan kurtuluş dinlerinin kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Yeni ma'neviyyât bu insanlar arasında ilgi çekmektedir. Bu gözlemin varsayımı üzerine sanayileşmiş ülkelerdeki eğilim incelenmiştir. Öyleyse “dinden ma'neviyyâta” ve özellikle de “kurtuluş dininden ma'neviyyâta” olan gelişim, daha da ivme kazanacak mıdır? Bu şekilde gelişmek zorunda olmayabilir, çünkü yeni ma'neviyyâtın gelişimini engelleyen zorluklar bulunmaktadır ve bu nedenle istikrarlı bir taraftar artışı öngörmek zordur.

Kurtuluş dinleriyle karşılaştırıldığında yeni ma'neviyyât, ilk olarak, kötülük ve ölüm gibi insanın nihaî engellerini açıkça kabul etmek için ideolojik bir yapıdan yoksundur (Shimazono 1992). Kurtuluş dinleri, kötülüğün tamamen üstesinden gelindiği ve ölümün çok ötesinde sonsuz yaşamın olduğu

bir boyutu vaaz etmektedir. İnsan buna inanabiliyorsa, “Ölümün ötesinde bir şey yok mu?”, “Neden zor durumlarda insanlar acı çekmeye devam ediyor?” veya “Neden günahtan kaçamıyorum?” gibi sorular sormaya devam etmezdi. Yeni ma’neviyyât, kötülük ve ölüm sorularına her zaman açık cevaplar sunmamaktadır. Bir kişi, kurtuluşa inanmadığı sürece, kötülüğe ve ölüme dair nihaî cevabın sağlanamayacağını kabul etmek zorunda kalacaktır. Kötülük ve ölüm karşısında insanlar, doğal olarak kurtuluş dinlerinin sunduğu nihaî bir cevaba ihtiyaç duyabilmektedirler.

Kurtuluş dinleri ve diğer geleneksel dinler karşılaştırıldığında yeni ma’neviyyât, sağlam bir şekilde kurulmuş topluluklar ve takipçilerini eğitmek gibi sistematiklerden yoksundur. Yeni ma’neviyyât bireysel bir eğilime sahiptir ve zayıf grupları, yapılandırılmış kuruluşlara veya gruplara tercih etmektedir. Bu nokta ile ilgili olarak yeni ma’neviyyâta sempati duyanlar, geleneksel dinler ve yeni dinî organizasyonlar hakkında bir rahatsızlık hissetmektedirler. Mânevî arayışlarla ve kendi gelişimleriyle büyük ölçüde ilgilenmektedirler, ancak liderlerle uzun vadeli ilişkiler sürdürmekten ya da bu amaçlar için sıkı bir eğitimden geçmekten yana değillerdir. Bu tür şeylerin özerklik kaybına, isteksiz kısıtlamaya ve otoriterliğe boyun eğmeye yol açacağını kabul etmektedirler/düşünmektedirler.

İnsanlar ma’neviyyâta olan ilgilerini nasıl geliştirmekte, edinmekte ve geliştirmektedirler? Medya, burada önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla kitaplar, çizgi filmler, filmler, videolar ve internet gibi tek taraflı iletişim medyası baskın bir konumdadır. İnsanlar, bu medya aracılığıyla bilgi edinmekte, seminerlere ve konferansa toplantılarına katılmaktadırlar. Fakat sürdürülebilir topluluklar veya yüz yüze ilişkiler bu etkinliklerle nadiren gelişmiştir.

Topluluklar oluşturmak yerine ma’neviyyât, eğitim ve öğretime öncülük etmek, genellikle ticarî bir tarzda gerçekleştirilmektedir. Liderler, okullar, hastaneler veya bakım kurumları gibi kamu kurumlarında profesyonel konumlarda bulunmazlarsa veya yaşamsal ihtiyaçlara sahipken gönüllü liderler olarak hizmet etmezlerse mânevî bilgi ve becerileri parasal bir karşılıkla sağlayarak günlük yaşamlarını desteklemelidirler. Aslında bu konumlarda ma’neviyyâtla meşgul olan insanların sayısı artmaktadır. Bir organizasyon oluşturulduğunda bile, ilgilenen insanlarla yakınlık kurulması ve ticarî olarak başarılı olunması gerekmektedir. Liderlerin geçim kaynakları ve organizasyonun yönetim giderleri, kitap satış gelirleri, seminerlerin düzenlenmesinden elde edilen katılım ücretleri ve diğer etkinliklerle desteklenmektedir. Böyle bir ticarî tarzda, ürünün kalite güvencesi sorununu bir kenara bırakarak tü-

keticilerin gelişigüzel yapıdaki ma'neviyyât anlayışını düzeltmenin bir yolu bulunmamaktadır. Bu, satış sonrası hizmetleri olmayan ürünleri satmak gibidir.¹³

Diğer yandan yardımlaşma grupları, nispeten sürdürülebilir toplumsal ilişkileri devam ettirmektedirler. Alkoliklerin yardımlaşma grubu olan adsız alkolikler tarafından ortaya çıkan on iki aşamalı gruplar,¹⁴ 1990'larda Japonya'da yeme bozuklukları ve psikolojik sorunlar da dâhil olmak üzere çeşitli sorunlardan muzdarip insanlar arasında tanıtılmıştır. Bu hareketlerden bazıları feminist mânevî hareketlerle ortaklık kurmuşlardır.

On iki aşamalı gruplar takipçilerine kişinin engellerini fark etmeye ve onları, kendisini her şeyi bir "tanrı" ya da daha yüce bir güç olarak bilinen bir varlığa bağlamak için terk etmeye teşvik etmektedirler. Toplantılarda, isimsiz katılımcılar, mânevî deneyimlerini anlatmaktadırlar. Toplantılar, çoğu kez "Huzur Duası"nın¹⁵ alıntısıyla sona ermektedir. Yetişkin Çocuklar grubu alkolik hastaların çocukları tarafından kurulmuştur ve daha sonra çeşitli nedenlerden dolayı travma geçirenlerin hareketine dönüşmüştür. Bu hareket 1990'ların ortalarında psikiyatrist Satoru Saito (Saito 1995) vasıtasıyla Japonya'da yayılmıştır.

Saito, yardımlaşma hareketinin "ruhsal bir aile" oluşturabileceğini söylemektedir. Bu, kan bağıyla oluşan bir aile değil, bir problem vesilesiyle bağlılıkları oluşan bir ailedir. Yardımlaşma grubu bu terimi kullanarak başa çıkmaları gereken belirli zor bir sorunu paylaşan ve bu nedenle sürdürülebilir ilişkiler kurmak isteyen insanlardan oluşmaktadır.¹⁶ Kurtuluş dinleri İnsanların ortak yaşadığı acıların üstesinden gelmek için tüm insanlara hitap etmiş ve inananlar tarafından organizasyonlar oluşturulmuştur. Buna karşılık yardımlaşma gruplarında, kurtuluş dinlerinin oluşturduğu toplumsal organizasyonlara katılmak tercih edilmemekte ve sınırlı sayıda sorun, sınırlı sayıda insan tara-

¹³ Ehara Hiroyuki ve Iida Fumihiko, 1990'lardan yirmi birinci yüzyılın ilk on yılına kadar Japonya'da ma'neviyyât hakkında en çok satan kitaplar üretmiştir. Shimazono, Shimazono 2007b'de Iida'yı tartışmaktadır. Carrette ve King (2005, dip. 15) de yeni ma'neviyyâttaki ticarileşmeyi eleştirel bir bakış açısıyla kaydetmektedir.

¹⁴ Yardımlaşma grupları, özellikle de on iki adım doğrultusunda yardımlaşma grupları hakkında bir referans kitabı Katz 1993'tür.

¹⁵ Huzur Duası, Protestan bir ilâhiyatçı olan Reinhold Niebuhr tarafından yazılmıştır, ancak Hristiyan bağlamının dışında bile yaygın olarak kullanılmaktadır. Dua, "Ey Tanrım, değiştirilemez olanı kabul etmemiz için bize huzur ver / değiştirilmesi gereken şeyi değiştirme cesareti / ve birini diğerinden ayırmak için bilgelik (farklılığın bilinmesi)" şeklindedir. Japonya'da, on iki adımlık gruplar, bu çeviriyi Japonca çevirisinden alınılmaktadır.

¹⁶ *En* (kaderin bir döngüsü, yakınlık, ilişki) Budizm'in temel doktrini ile ilgili bir terimdir ve Budist ma'neviyyâtıyla ilişkilidir.

findan karşılanmadıkça sürdürülebilir ilişkiler pek kurulamamaktadır. Yeni ma'neviyyât, sadece bu bağlamda yayılmaktadır.

Kurtuluş dinleri için doğal bir ön koşul olarak kabul edilen toplumsal organizasyonlar ve gelenekleri geliştirmede karşılaşılan zorluk, yeni ma'neviyyât için zayıf bir noktadır. Yeni ma'neviyyâtta yer alan, düşünce ve pratikte mânevî arayışlarını derinleştiremeyen veya istikrarlı bir şekilde sürdüremeyen insanlar genellikle hayal kırıklığı duyguları barındırmaktadırlar.¹⁷ Kurtuluş dinlerini kapsayan ancak bir bütün olarak kurtuluş dinlerinden olmayan ister Taoizm ve Şintoizm ister Konfüçyanizm veya Hinduizm gibi kurtuluşu olmayan dinler olsun bu durum, yeni ma'neviyyât arayanlar arasında geleneksel dinlere âşinalık eğilimi ile ilgilidir. 1970'lerde gençler tarafından başlatılan New Age ve mânevî dünya hareketleri, dinlerin reddedilmesini savunmuşlardır. Bununla birlikte 1990'lardan bu yana, dinleri reddetme çağrısı eğilimi de azalmıştır. Aksine ma'neviyyât ve dinî gelenekler tamamlayıcı olarak kabul edilmiştir.¹⁸

Bu tür bir tamamlayıcılık, bölgelere ve dinî geleneklere bağlı olarak farklı biçimler alabilmektedir. Batı'da, yeni ma'neviyyât ve ana akım dinî gelenek olan Hristiyanlık arasında gergin bir ilişki, öne çıkma eğilimindedir. Hristiyanlık bakış açısından yeni ma'neviyyâtı eleştiren kitaplar çoğunluktadır. New Age ve mânevî dünya gibi yeni ma'neviyyât da Asya'daki dinî gelenekleri ziyadesiyle değerlendirmiş ve bazı yeni ma'neviyyât hareketleri, onlardan unsurlar sunmuştur/içermiştir. Örneğin; Japonya'da yeni ma'neviyyât ve animizmin yeniden canlanması, 1980'lerden beri aktif olarak savunulmuştur. Animizm, Şintoizm ve geleneksel halk dinlerinin çekirdeği olarak kabul edilmiştir. Geleneksel dinlerin yeniden canlanmasının arkasında belirli bir tür yeni ma'neviyyât olduğu anlaşılmıştır.¹⁹ Bu, "dinî canlanma"nın küresel akımına uygundur. Geleneksel Çin nefes egzersizi olan Qigong,^{20*} yeni ma'neviyyâtta güçlü bir rol oynamaya devam etmektedir. Bu açıdan ma'neviyyât ve dinî gelenekler, doğal olarak yakından ilişkili olarak algılanmıştır.

¹⁷ Bu konuda birçok araştırma çalışması yayınlanmıştır. Araştırmamın sonucu Shimazono 2007a'da yer almıştır.

¹⁸ Shimazono 2002, dip. 14. McGuire de zengin örnekler ve tarihi bir bakış açısıyla benzer kavramlar sunmaktadır (2008).

¹⁹ Bunun temsilci savunucuları, tanınmış kültürel antropolog Iwata Keiji ve filozof Umehara Takeshi'dir. Shimazono 1996, dip.2; 2004a, dip. 13.

²⁰ * Geleneksel Çin tıbbında "Qi", vücudun içinde akan hayat enerjisi anlamına gelmektedir. "Qi Gong" ise vücut içindeki hayati enerji akışını düzenlemek için nefesin kullanıldığı, vücutta, zihne ve iç organlara fayda sağlayan, iyileştirilmiş sağlık ve uzun ömür sağladığına inanılan egzersizlere denmektedir. Bk. Jwing-Ming Yang, *Qigong Meditation: Embryonic Breathing*, (Boston: YMAA Publication Center, 2003), 94 (Çev. Notu).

Hristiyanlıkta, geleneksel dinlerin ma'nevîyyâtla doğal olarak tamamlayıcı olduğu algısına gittikçe daha fazla önem verilmiştir. Öte yandan kurtuluş kavramı ile yeni ma'nevîyyât arasında gergin bir ilişki olduğu doğrudur. Toplumun bireyselleşmesi, kapitalizmin genişlemesi ile birlikte ilerlemektedir, fakat aynı zamanda "kurtuluştan ma'nevîyyâta" geçiş de gözlemlenebilmektedir. Bununla birlikte yeni ma'nevîyyâtın kendi sınırları bulunmaktadır ve belki de "dinî canlanma" akımı tarafından arka plana itilmiştir. Kurtuluş dinleri, kurtuluşu olmayan geleneksel dinler ve yeni ma'nevîyyât arasındaki ilişkiler karmaşıktır. Dolayısıyla din ve dinî geleneklerdeki farklılıklar ele alınırken dikkatlice gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Asad, Talal. *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto: Stanford University Press. 2003.
- Bellah, Robert. "Religious Evolution". *American Sociological Review* 29 (1964), 258-274.
- Bellah, Robert vd. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday and Co., 1967.
- Carrette, Jeremy - Richard King. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Abingdon, Oxford: Routledge, 2005.
- Casanova, José. *Public Religion in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Demerath, N. J. iii. "Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed". *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. ed. James A. Beckford - N. J. Demerath iii. 57-80. London: Sage Publications, 2007.
- Fuller, Robert. *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Jaspers, Carl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: R. Piper, 1949.
- Juergensmeyer, Mark K. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Katz, Alfred H. *Self-Help in America: A Sociological Movement Perspective*. Detroit: Twayne Publishers, 1993.
- Kepel, Gilles. *La revanche de Dies*. Paris: Editions du Seuil, 1991.
- Kippenberg, Hans G. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: Verlag, 1997.

- Marx, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung, Paris: DeutschFranzösische Jahrbücher, 1844.
- McGrath, Alister E. *Christian Spirituality: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1999.
- McGuire, Meredith B. *Religion: The Sociological Context*. 5. Basım, Belmont: Wadsworth, 2002.
- McGuire, Meredith B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Melton, John Gordon. *New Age Encyclopedia*. Detroit: Gale Research Inc., 1990.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Hymnus an das leben für gemischten chor und orchester ... Partitur*. Leipzig: E. W. Fritsch, 1887.
- Roof, Wade Clark. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. New York: Harper Collins, 1993.
- Roof, Wade Clark. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Saito Satoru 齋藤 学. *Tamashii no Kazoku o motomete: Watshi no serufu herupu gurūpu ron 魂の家族を求めて—私のセルフヘルプ・グループ論 [Seeking a family of soul]*. Tokyo: Nihon Hyōron-sha, 1995.
- Shimazono Susumu 島 菌 進. *Gendai Kyūsai Shūkyō ron 現代救済宗教論 [Contemporary salvation religion theory]*. Tokyo: Seikyū-sha, 1992.
- Shimazono Susumu 島 菌 進. *Seishinsekai no yukue: Gendai sekai to shin-reisei undō 精神世界のゆくえ 現代世界と新靈性運動 [Direction of the spiritual world: The contemporary world and the new spirituality movement]*. Tokyo: Tōkyōdō Shuppan, 1996.
- Shimazono Susumu 島 菌 進. "Gendai shūkyō to kōkyōkūkan: Nippon no jōkyō o chūshin ni 現代宗教と 公共空間—日本の状況を中心に". *Shakaigaku Hyōron*, Mart (2000), 541-555.
- Shimazono Susumu 島 菌 進. "New Spirituality Culture and Religious Tradition". *Traditional Religion and Culture in a New Era*. ed. Reimon Bachika. 155-169. Piscataway: Transaction Publishers, 2002.
- Shimazono Susumu 島 菌 進. *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2004a.
- Shimazono Susumu 島 菌 進. "Shūkyō no shinka o ronjiuruka: Parsons Shūkyōron no genkai 宗教の進 化を論じうるか—パーソンズ宗教論の限界 [Can it be seen as the evolution of religion? Limits of Parsons' religious theory]". *Parsons Renaissance eno Shōtai: Talcott Parsons seitan hyakumen パーソンズ・ルネッサンスへの招 待—タルコット・パーソンズ生誕百年を記念して [Invitation to Parsons' renaissance: Commemorating the 100th birthday of Talcott Parsons]*, ed. Tominaga Ken'ichi - Tokuyasu Akira. 103-118. Tokyo: Keisō Shobō, 2004b.
- Shimazono Susumu 島 菌 進. *Spirituality no kōryū: Shin-reisei bunka to sono shūhen スピリチュアリーテ の興 隆—新靈性文化とその周辺 [The rise of spirituality: New spirituality culture and its surroundings]*. Tokyo: Iwanami Shoten, 2007a.
- Shimazono Susumu 島 菌 進. "Reiteki sekaikan o toku riyū: Iida Fumihiko to "Umarekawari" no ikigai ron 靈的世界観を説く理由—飯田史彦と「生まれ変わり」の生きがい論 [Reason

to advocate a spiritual world view: Iida Fumihiko and his reason for living of rebirth theory]". *Rei wa dokoni irunoka* 霊はどこにいるのか [Where are spirits?]. ed. Ichianagi Hirota - Yoshida Morrio. 48-61. Tokyo: Seikysha, 2007b.

Shimazono Susumu 島薗 進. "Contemporary religions and the public arena: Centering on the situation in Japan". *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*. ed. Eileen Barker. 203-13. Surrey: Ashgate, 2008.

Suzuki Daisetsu 鈴木大拙. *Nihonteki Reisei* 日本的靈性 [Japanese spirituality]. Tokyo: Iwanami Shoten (Originally published by Dait Shuppansha, 1944), 1972.

Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. New York: Penguin, 1966.

Suzuki Daisetsu 鈴木大拙. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Wuthnow, Robert. *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press, 1998.

York, Michael. *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1995.

MUSTAFA KARAGÖZ, SÖZLÜKBİLİM VE TEFSİR TEHZİBÜ'L-LUGA

(ANKARA: ANKARA OKULU YAYINLARI, 2019)

AYŞE UZUN

Dr. Öğretim Üyesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Ankara
Asst. Prof., Dr. Ayşe Uzun, Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Department of
Tafsir, Ankara, Turkey
uznays@gmail.com
Orcid 0000-0002-5359-6827

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Kitap Değerlendirmesi	Book Review
Geliş Tarihi	Received
13 Ağustos 2020	13 August 2020
Kabul Tarihi	Accepted
30 Eylül 2020	30 September 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December

ATIF/CITE AS:

Uzun, Ayşe, “Mustafa Karagöz, Sözlükbilim ve Tefsir Tehzibü'l-Luga (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019)” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal Of Divinity Faculty Of Hitit University* 19/2 (December 2020), s. 1213-1218

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.

Mustafa Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir Tehzîbü'l-Luga* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019)¹

Abstract

The book titled *Lexicology and Tafsir Tahdhib al-Lugha* has been written focusing on al-Azhari's dictionary called Tahdhib al-Lugha, which is one of the top works of Arabic lexicographical studies. The author examines the dictionary, which contains rich tafsir material, in terms of tafsir discipline. The core of this research is the Ulum al-Qur'an and language studies. This study, which reveals the contributions of the early lexical heritage to tafsir, proves that the history of tafsir cannot be reduced only to sources directly related to tafsir.

Keywords: Tafsir, Lexicology, Dictionary, Tahdhib al-Lugha, Mustafa Karagöz

Öz

Sözlükbilim ve Tefsir Tehzîbü'l-Luga adlı kitap, Arapça sözlükçülük faaliyetlerinin zirve isimlerinden Ezherî'nin *Tehzîbü'l-Luga* adlı sözlüğü merkeze alınarak hazırlanmıştır. Zengin tefsir malzemesi barındıran bu sözlük, tefsir ilmi açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Bu incelemede Kur'an ilimleri ve dil ilimleri merkeze alınmıştır. Erken dönem sözlük mirasının tefsire katkılarını ortaya koyan bu çalışma, tefsir tarihinin sadece tefsirle doğrudan irtibatlı kaynaklara indirgenemeyeceğini kanıtlar.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Sözlükbilim, Sözlük, Tehzîbü'l-Luga, Mustafa Karagöz



Dilbilimsel tefsir alanında yaptığı çalışmalarla bilinen Mustafa Karagöz'ün

¹ Bu tanıtım yazısının pürüzlerini gidermemede katkıda bulunan Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN'a, Dr. Öğretim Üyesi Peyman ÜNÜGÜR'e ve Arş. Gör. Ahmet Şehit TUNA'ya teşekkür ederim.

son araştırması yine dilin ve tefsirin kesişim noktalarından birine odaklanmak suretiyle geçmiş araştırmalarının istikametini daha hususî bir çerçeveye oturtuyor. Söz konusu çalışma, Arapça sözlük literatürünün önemli eserlerinden Ezherî'nin *Tehzîbü'l-Luga* adlı sözlüğünü merkeze alarak hazırlanmış. Bu sözlükte zikredilen ayet sayısının Kur'an'ın yaklaşık üçte birine tekabül etmesi ve zengin tefsir malzemesi barındırması gibi gerekçeler, bu çalışmanın hazırlanmasında temel ilham vericiler olmuş. Dolayısıyla başlangıç noktasını klasik Arap edebiyatının ana ürünlerinden biri sayılan sözlüğe dayandıran bu kitap, ana kurgusu ve muhtevası bakımından tefsir ilminin kapsamında değerlendirilebilir.

Kitabın organizasyonu, biyografik veriden başlayarak eser analiziyle devam ediyor. Bir nevi okuru, çalışmaya hazırlama görevi gören bu kısımların ardından kitabın ana konusunu teşkil eden bölümler sıralanıyor. Böylece kitabın omurgasını oluşturan Ezherî'nin *Tehzîbü'l-Luga* adlı sözlüğü detaylı bir şekilde inceleniyor. Bu biyografik ve bibliyografik incelemelerin yer aldığı ilk bölümler, Ezherî'nin yaşadığı dönemin özelliklerine, hayat hikâyesine, hocalarından öğrencilerine varıncaya kadar bağlı bulunduğu ilim halkasının zincirlerine odaklanıyor. Eşkiyavârî bir yapılanma olan Karamita'nın eylemlerinin Ezherî'nin serüvenini nasıl dönüştürdüğüne varıncaya kadar tafsilatlı bir biyografik veri inşasına girişiliyor. İlimlerin gelişimi ve eser telifi arasındaki bağlantıların Ezherî dolayımında kurulması, tek cümlede yüzeysel bir biçimde anlatılabilecek bilgilerin tek tek işlendiğini gösteriyor. Bu tarz detaylı biyografik veri aktarımıyla okur ilerleyen bölümlere hazırlanıyor.

Müellifin detaylı tanıtımının akabinde, *Tehzîbü'l-Luga* adlı meşhur sözlüğünün ekseninde bir yazı örgüsü geliyor. Sözlüğün hazırlanış gayesi, muhtevası, sistemi ve kendinden sonraki sözlük yazımına etkisi gibi konular, başta sözlüğün mukaddimesindeki verilerden yararlanarak bir bütünlük içinde sunuluyor. Kitabın ilk iki bölümünü oluşturan ve didaktik vafa sahip bu kısımlar, kemiyet olarak kitabın üçte birine tekabül ediyor. Burada aktarılan bilgiler, Ezherî ve sözlüğü üzerine derinlikli bilgisi olmayan okurlar için oldukça işlevsel ve derli toplu bir muhteva ortaya koyuyor.

Tehzîbü'l-Luga adlı sözlüğün Kur'an ilimleri açısından incelenmeye değer olduğunu kanıtlamaya yönelik ilk iki bölümdeki satırlar, kitabın manevî girişi sayılabilir. Bu giriş faslıyla okurun ikna edildiği düşünülmüş olacak ki bunu takiben gelen bölümde, sözlükte garîbü'l-Kur'an, muhkem-müteşabih, hurûfu'l-Mukattaa, müşkilü'l-Kur'an, emsâlü'l-Kur'an, esbâbü'n-nüzûl ve vakf-ibtidâ gibi Kur'an ilimlerine dair bilgiler tahlil edilir. Bu ilimlerin sıra-

lanışında dille alakalı ilimlerden tarihle alakalı ilimlere doğru bir seyir izlenmiştir. Ancak ağırlık, dille irtibatlı ilimlerde. Son olarak *Tehzîbü'l-Luga* bağlamında dilbilim-tefsir ilişkisi kısmında üç ana başlıkta bahsi geçen ilişki irdelenir. Bunlar sırasıyla; sarf-iştikak, nahiv ve anlambilim başlıklarıdır.

Kitabın içeriğine dair bu özetten anlaşılacağı üzere, yazar kitabını oluştururken öncelikle konuya tarihî arka plan sağlaması amacıyla, *Tehzîbü'l-Luga* özelinde sözlük yazımı meselesine eğilir. Sonra sözlük yazımı faaliyetinin Kur'an ilimleriyle irtibatını teknik boyutuyla analiz eder. Akabinde bu teknik boyutun bir derece daha işçilik gerektiren kısmını, dil felsefesi üst başlığı altında toplanabilecek malzemeyi örnekler eşliğinde yoğun bir incelemeye tabi tutar. Öyleyse kitabın muhtevasının tasnifinde basitten girifte doğru uzanan bir kurgu olduğunu söylemekte bir beis olmasa gerek.

Kitap tanıtım yazılarının ana vazifesinin, kitap içeriğini bölüm bölüm özetlemek olmadığı düşüncesine tutunacak olursam, bu kitabı benzerlerinden ayıran dikkat çekici noktalara temas etmenin daha verimli olacağını iddia edebilirim. Buna binaen, manevi giriş olarak adlandırdığım ilk iki bölümde dikkat çeken bazı hususları vurgulamalıyım. Karagöz, biyografik ve bibliyografik incelemeyi yaparken müellifin ve eserin zamansal ve mekânsal kesitte nereye düştüğünü belirleme hususunda titiz davranıyor. Mesela Ezherî'nin tasavvufî dönemlendirmede sufilerin üçüncü tabakasına düştüğünü açıklarken, yazarı-eseri kronolojik bağlamda oturtacağı yeri nokta atışı tespit etmeye çalışıyor. Yazar bu ilmî duruşuyla, tarihlendirmede savruk, özensiz ve kolaycı bir tutumdan kaçınarak erken dönem tabakât literatürünü kuşatıcı ve detaycı bir nazarla ele aldığını gösteriyor. Takdire şayan hususlardan biri de yazarın Ezherî'nin yaşadığı kültürel ortamdan bahisle ilahiyat araştırmalarında yerleşik çizgi dışına çıkan bir başlık oluşturmasıdır: "Kütüphaneler". Bu başlık altında Ezherî'nin yaşadığı çağda kütüphane ve kitap kültürü aktarılır. Karagöz'ün tarihe ve kültüre dair bu teması Ezherî'nin sözlüğünün durduğu yeri göstermek bakımından oldukça anlamlıdır. Kütüphane başlığı doğrultusunda kitapların imhası gibi dönemin acı hadiselerini de aktarması, yazarın tarihe yaklaşımının güzelleme edebiyatından uzak olduğunu ve tarihsel gerçeklikleri bir bütün halinde değerlendirmeye meyyal olduğunu ihsas ettiriyor. Tarihe dair ilgi, başka bağlamlarda da tezahür ediyor. Mesela yazar Ezherî'nin esir düştüğü yerin adının "Habur" mu yoksa "Hebîr" mi olduğu sorusundan hareketle sorunlu bulduğu meselelerin üstüne gidiyor. Bahsi geçen mekânın günümüz coğrafyasında konumlandırılması için sarf ettiği çaba, onun konuya merakına ve ilgisine delaleti yanında bilimsel hassasiyetine de işaret ediyor.

Kitapta kullanılan Türkçenin akıcılığını da vurgulamakta yarar var. Zira eserin büyük ölçüde İngilizce-Arapça gibi dillere dayalı kaynaklardan hazırlanmış göz önünde bulundurulursa, bu tür teknik metinlerde tercüme esintisinin neredeyse kaçınılmaz bir durum olduğu düşünülebilir. Ancak *Sözlükbilim ve Tefsir* kitabının “esnafa kepenk kapattırmak” gibi ifadelerine bakıldığında, dil kullanımının güzel Türkçenin gölgesi altında şekillendiği anlaşılır. Kur’ân’daki deyimsel ifadelerin Türkçeye aktarımındaki anlamsızlıklardan bahisle de yazar aynı meseleye vurgu yapar. Türkçeye yapılan aktarımlardaki ifade bozukluğunun ardında yatan sebep olarak Arapçadaki deyimsel ifadeleri kavrayacak dil birikiminden yoksunluğa işaret eder. Deyimsel ifadelerin doğru tefsir edilmesinde erken dönem meâni’l-Kur’ân ve garîbü’l-Kur’ân kaynaklarına müracaatın önemine işaret ederken bu kaynakların sağladığı veriyi Ezherî’nin sözlüğündeki bilgilerle de takviye eder. Örneğin Saffât 88. ayetteki *فَتَنَّاكَ فُتْنًا فِي النَّجْمِ* deyimsel cümleciliğinin “düşündü, tefekkür etti” anlamına geldiğinde tereddüt etmez. Dolayısıyla meallerde bu ifadenin “yıldızlara göz attı” şeklinde yanlış Türkçeleştirildiğine dikkat çeker. Hicrî dördüncü asra ait bu Arapça sözlükteki tefsir malzemesinin analiz edildiği *Sözlükbilim ve Tefsir* adlı çalışmada zaman zaman meallerle bu şekilde irtibatın kurulması okurların kitaplara yönelik pratik ve acil beklentilerini karşılayacak keyfiyettir. Dilsel olguların tefsir zemininde ve *Tehzîbü’l-Luga* özelinde incelendiği bu çalışma, meallerdeki hatalı anlam takdirlerini Ezherî’nin izahlarının dikkate alınmamasının getirdiği isabetsiz yorumlar olarak görür. Bu bakışta, Kur’ân’ın anlaşılmasında dil temelli sorunları aşabilmek için *Tehzîbü’l-Luga*’daki tefsir birikimine yaslanmak gerektiğine dair bir telmih vardır.

Tehzîbü’l-Luga’nın tefsir kaynaklarına etkilerini incelediği kısımda, yazarın oluşturduğu tablolar, sözlüğün kronolojik etki tarihini net bir şekilde ortaya koymasına vesile olduğu gibi okur açısından da kolaylık sunmaktadır. Öte yandan Ezherî’nin açıklamalarının izini sürmek suretiyle Karagöz, mukayeseli bir çalışma ortaya koymuştur. Bir bakıma yazarın *Tehzîb* öncesinde yazılan ve Ezherî’ye kaynaklık eden eserlerin sağlamasını yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla *Tehzîb*’e etki edenler ve *Tehzîb*’in etkiledikleri şeklinde sınıflandırılacak kategoriler çalışmanın ufkuna dâhildir.

Karagöz’ün *Tehzîbü’l-Luga*’da görülen anlam değişmelerini izah ederken bazı Kur’ân kelimelerinin meallere yansıyan anlamlarını gündeme getirerek bunların sözlük ve tefsirde aktarılanlarla uyuşmadığına dikkat çekmesi önemlidir. Yazar mealler gibi kullanışlı araçlarla okurun dikkatini beslemektedir.

Karagöz'ün ihmal ettiği noktalar da vardır. Nitekim tefsir ilmiyle irtibatlı olabilecek kıraate ve fikhî tefsire dair sözlükteki veriler, bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir. Muhtemelen yazarın bunları ilerleyen zamanlarda müstakil bir çalışma olarak neşretme fikri, söz konusu konuların kitaba alınmamasında etkili olmuştur.

Zanaat, yani işçilik yönü ağır basan bir üslup ve yaklaşımın tercih edildiği kitapta örnekler üzerinden meselelerin izah edilmesi, mevzunun teorik boyutunun ihmal edildiği anlamına gelmez. Aksine, teorinin üzerine inşa edilen örnekler, ele alınan meseleleri somutlaştırmada yardımcı olmuştur. Ayrıca yazarın, metni sorular üzerinden ilerletmesi de kitaba akıcılık katmıştır.

Kitabın tefsir tarihi çalışmalarına sağladığı en büyük katkı, tefsir tarihinin sadece tefsirle doğrudan bağlantılı kaynaklara indirgenemeyeceği yönündeki tespittir. Kitabın âdeta bu tespiti ispat çabasına girişmesi bile başlı başına büyük bir kazanımdır. Ayrıca Karagöz'ün bu kitabı, Türkçe literatürde tefsir-sözlük ilişkisini ele alan ilk eser olması bakımından da önem arz ediyor.

H. YUNUS APAYDIN, DİN VE FİKİH YAZILARI

(İSTANBUL: HACİVEYİSZADE İLİM VE KÜLTÜR VAKFI YAYINLARI, 2018)

KADİR GÜRLER

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Çorum Türkiye
Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Çorum, Turkey

kadiryurler@hitit.edu.tr

Orcid.org/ 0000-0002-6373-6424

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Kitap Değerlendirmesi	Book Review
Geliş Tarihi	Received
4 Haziran 2020	4 June 2020
Kabul Tarihi	Accepted
29 Eylül 2020	29 September 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December

ATIF/CITE AS:

Gürler, Kadir. "H. Yunus Apaydın, Din ve Fıkıh Yazıları (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020), s.

1219-1225.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.

H. Yunus Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018)*

Abstract

This book, which we will introduce and evaluate, is a compilation consisting of scientific papers presented in various symposia on usûl al-fiqh issues and a large number of articles classified according to their subjects. In this compilation, academic articles that are considered to be useful in creating a healthy view and awareness of approaching verses and tradition are brought together. The first product of the study, which is expected to continue in a "series", entered the publication life under the name of "Religion and Fiqh Writings". Considering the content of the book, it is seen that, in general, many issues regarding "usûl" such as the nature of the fiqh method, the problem of method, the risks of historicity, the meaning-interpretation difference, religion-fiqh relationship, the function of the sect and the return to the sources are addressed. In the book, it is stated that the editing, main structure and content of the articles are preserved and there is no significant intervention in the main idea of the articles. However, it is also stated that soft touches, small additions and subtractions are made in a few places that are thought to be rough in terms of the final point of intellectual development.

Keywords: Fıkıh, Tradition, Authentic Meaning, Systematics of School, Necessity of Sect, Returning to the Sources.

Öz

Tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız bu kitap; fıkıh usulü meselelerine ilişkin çeşitli sempozyumlarda sunulan bilimsel bildiri ve çok sayıda yayımlanan makalelerin konularına göre tasnif edilmesi sûretiyle hazırlanmış bir derlemedir. Bu derlemede, naslara ve geleneğe yaklaşım konusunda sağlıklı bir bakış ve bilinç oluşturma noktasında yararlı olacağı düşünülen akademik yazılar bir araya getirilmiştir. Bir "seri/dizi" halinde devam edeceği anlaşılan seçki türü bu çalışmanın ilk ürünü, "Din ve Fıkıh Yazıları" olarak yayın hayatına girmiştir. Kitabın içeriğine bakıldığında, genel olarak fıkıh usulünün mahiyeti, yöntem sorunu, tarihselliğin riskleri, anlam-yorum farkı, din-fıkıh ilişkisi, mezhebin işlevi ve kaynaklara dönüş gibi özellikle de "usûl" konularına dair pek çok hususun ele alındığı görülmektedir. Kitapta, yazıların kurgusu, ana yapısı ve içeriğinin korunduğu, yazıların ana fikrine önemli bir müdahalede bulunulmadığı belirtilmiştir. Ancak, fikrî gelişimin geldiği son nokta açısından pürüz teşkil edebileceği düşünülen birkaç yerde

sınırlı da olsa yumuşak rötuşlar, küçük ekleme ve çıkarmalar yapıldığı da ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gelenek, Sahih Anlam, Ekol Sistematiği, Mezhebin Gerekliliği, Kaynaklara Dönüş.

“Din ve Fıkıh Yazıları” isimli derleme çalışma üç bölümden oluşmaktadır:

- Din-Fıkıh-Mezhep
- Anlam ve Yorum
- Fıkıh Usulü

Bu bölüm başlıkları altında; fikhî hükümlerin değişimi, dinin temsil sorunu, yöntem meselesi, mezheplerin işlevi, anlamın tespiti ve yorumlanması, sahih anlam, meşru yorum, anlam-yorum gerilimi bağlamında Kur’an metni, klasik fıkıh usulünün yapısı, işlevi, temel kabulleri, tarihselcilik gibi konular ele alınmıştır. Biz bu konuları kapsayacak şekilde “gelenek”, “sahih anlam”, “ekol sistematiği” ve “kaynaklara dönüş söylemi” çerçevesinde bir değerlendirmeyi tercih ettik. Çünkü kitabın muhtevası göz önünde bulundurulduğunda, genellikle bu noktalar doğrultusunda bir yol haritası/güzergâh belirlendiği kanaati oluştu bizde.

Gelenek; Apaydın’ın ifadesiyle “Kur’an’daki temel mesajın zaman akışı içerisinde farklı düzeylerde hayata geçirilmesinin ürünüdür”. “Farklı düzeyler” derken; İslam düşüncesinin temel alanlarını temsil eden itikat (kelam), ahlak (tasavvuf) ve amel/ibadet ve hukuk (fıkıh) kastedilmektedir. Gelenek içinde ortaya çıkan ekoller/mezhepler, Hz. Peygamber tarafından sunulan sahih anlamın, içinde yaşanan sosyo-politik şartlar dikkate alınarak yorumlanması işini gerçekleştirmişlerdir. Sözü edilen sahih anlam sabittir; ama yorum nispeten sübjektif, esnek ve değişkendir. Bu açıdan, içinde yaşanan zaman ve zemine göre yorumlanması sürecinde yorum bazen anlamın yerini tutabilir. “At yetiştirme” anlamının, “modern silahlar” olarak yorumlanması gibi.

“Gelenekle irtibatın nasıl olması” gerektiğine ilişkin Apaydın üç aşamalı bir yaklaşım teklif etmektedir: Birincisi; geçmişte olanın ne olduğunu kendi atmosferi içinde bilmektir/anlamaktır. İkincisi; gelenekte olanın, iç bağlantıları içerisinde “niçin öyle olduğunun” açıklanmasıdır. Üçüncü aşama ise geçmişte olanı, “içinde yaşadığımız zaman ve zemine nasıl taşıyabileceğimizi” düşünmek ve uygulamaktır/aktüalize etmektir. Buradan hareketle; “gelene-

ğın bütünüyle reddi” ve “geleneğin olduğu gibi bugüne taşınması” ciddi sorunlar içerecektir. O halde; geleneği anlamadan reddetmek ne kadar yanlışsa, onu olduğu hâliyle günümüz için geçerli bir hüküm gibi önermek de o kadar yanlıştır. Yapılacak şey; bugünün sorunlarını bugünün imkân ve şartları içinde, gelenekle irtibatını koparmadan çözmektir.

Apaydın’a göre, sahih anlama ulaşmada en önemli noktalardan birisi, Kur’an metninin anlamının belirlenmesinde başta Hz. Peygamber’in sünneti olmak üzere, Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerindeki yaşanmışlıkların dikkate alınmasıdır. Bu dikkate alma; sünnetin ve dilin imkanları içerisinde anlamı netleştirerek nihaî boyutunu belirleyen bir fonksiyon icra etmesi ve Allah’ın hükmünün somut bir şekilde gerçekleştiği zemin olması itibariyle vazgeçilmezdir. Anlamın gerçekleştiği zeminin kaybedilmesinin, sahih olarak tezahür ettiği kabul edilen anlamdan uzaklaşılmasına yol açacağı düşüncesiyle tâbiun ve sonrakiler sünneti göz önünde bulundurmuşlar ve geleneğin dışına çıkmamaya özen göstermişlerdir.

Gerek dilin imkanlarına gerekse Şâri’in maksatlarına vâkıf olan Hz. Peygamber, “anlamın” ne olduğunu bildiğinden o yönde açıklama ve uygulamalarda bulunduğu için sahih anlama ulaşmada hiçbir problemle karşılaşmamaktadır. Apaydın bu noktada Hz. Peygamber dışındakilerin sahih anlamı tespitlerinin bu kadar kolay olamayacağını iki sebebe bağlamaktadır: Birincisi; dilin imkanlarına vukûf bakımından Hz. Peygamber seviyesine çıkmak başkaları için mümkün olsa bile, Şâri’in maksatlarına tam olarak nüfuz edebilmek açısından aynı seviyede olmaları imkansızdır. İkincisi ise sahih anlamı büyük ölçüde içinde taşıyan sünnetin, gerek tespiti gerekse değerlendirilmesi noktasında çeşitli sübjektif yönler bulunmaktadır. Apaydın böylesi durumlarda, ilkesi ve kuralı olan bir yöntemle göre seçme/tercih faaliyetinin gerçekleştirilmesini teklif etmektedir.

“Sahihi anlamın belirlenmesi” noktasında Apaydın’ın üzerinde durduğu önemli bir husus da anlam-yorum ilişkisidir. Şöyle ki:

Kur’an Hz. Peygamber’e; yaşayan ve anlayan bir insana indirilmiştir. Hz. Peygamber’in de tebliğ ve tebyin görevleri bulunmaktadır. Tebliğ ve tebyin açısından herhangi bir boşluğu olmayan Kur’an, anlaşılabilir ve hayata geçirilmiş bir kitaptır/hitaptır. O halde, Müslümanların önünde “Kur’an’ın anlaşılması” diye bir sorun yoktur. Çünkü böyle bir iddia, Kur’an’ın lâyıık-ı vechiyle/hakkıyla aslı sorumlusu olan peygamber tarafından ümmetine duyurulmadığı şeklinde bir içeriğe sebebiyet verebilecektir. İşte bu içerik, bir taraftan, Hz. Peygamber’in tebliğ görevinde kusurlu davrandığının düşünülmesi; diğer taraftan da orta-

da “sahih bir anlam varken Kur’an metninden yeni bir anlam çıkarılması” gibi çok tehlikeli sonuçlara yol açabilecektir. Şu halde Kur’an’a “bir peygambere inmemiş, onun tarafından açıklanmamış ve bir dönemde uygulanmamış bir kitap” muamelesi yaparak “ilk kez anlaşılacak/keşfedilecek/inşa edilecek” bir metinmiş gibi davranmak, yersiz oluşu bir yana, geleneğin önemsenmemesi/önemsizleştirilmesi anlamına da gelecektir. Zira anlam, bir kereliktir ve ne ise odur. Dolayısıyla “anlam tamamdır”. Anlamın tamam olması, “bu süreçle ilgili faaliyetlerin son bulması” anlamına gelmemektedir. Eğer anlam tamamsa, bizi sürekli olarak anlamla ilişkili tutacak entelektüel bir eylem vardır ki o da yorumdur. Sonsuza kadar sürecek olan yorum işi, değişik disiplinler tarafından yerine getirilecektir. Anlam, bir hitap/diyalog sonucunda oluştuğu için anlamın tamamlanmış ve sonlanmış olması doğaldır; ancak yorum böyle değildir. Burada sonlu olduğu ve tamamlandığı ifade edilen anlam, özellikle Kur’an’ın temel mesajına ilişkin olarak Hz. Peygamber tarafından açıklanan ve sahabe aracılığıyla da sonraki nesillere aktarılan anlamdır.

Tam da burada Apaydın’ın kafa yorulması gereken doğru sorunun, “Kur’an nasıl anlaşılmalıdır?” değil de “mevcut anlam günümüze nasıl taşınacaktır?” sorusu devreye girmektedir. Verilecek cevap ise “mevcut anlam günümüze yorum yoluyla taşınacaktır” şeklindedir. Anlam, objektiftir ve sunulmuştur; yorum ise fukahânın/ulemanın yaptığı bir şeydir; izafidir. Anlamın sübutu sonrasında anlam üzerinde yürütülen zihnî bir faaliyet olan yorum, anlamın belirlenmesi sürecinde zihnî çabanın sonucu da olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, “yorum”; muhatabın, anlamı “elde bir” sayarak mevcut anlam ekseninde/doğrultusunda, zaman ve zemin şartlarını da göz önünde bulundurarak sistematik ve metodolojik bir çerçeveden hareketle metne dışarıdan yüklediği bir şeydir. Buradaki ehemmiyetli nokta, metne dışarıdan yüklenen şeylerin meşruiyetinin, metinden anlaşılma bağli olmasıdır; kontrol mekanizması bu olmalıdır. Daha açık bir ifadeyle; meşrû yorumun adresi, ekol sistematığıdır.

Apaydın ekol sistematığını “kurucu içtihat sürecinden sonra içtihat faaliyetinin, oluşmuş mezheplerin ilke ve yöntemleri çerçevesinde gerçekleşmesi” olarak tanımlamaktadır. Fıkıh problemlerin çözümünde ekol sistematığının gözetilmesinin son derece önemli olduğunu belirten Apaydın, günümüzde bu sistematığın ihmal edildiğinin, hatta değersizleştirilmeye çalışıldığının altını çizmektedir.

Apaydın’ın iddialı cümlelerinden birisi, “İslam adına geçerli beyanda bulunmanın en genel şartı, bir ekol sistematığına sahip olmak ve bu sistematik içinden konuşmaktır” cümlesidir. Ekol sistematığında, mevcut ekollerden bi-

rinin sistematığı içinden konuşulur. Burada hemen akla “Kur’an’a gitmek varken, niye kendimizi bu ekollerin içine hapsediyoruz?” sorusu gelmektedir. Bu soruyu pra(gma)tik olarak şöyle cevaplandırmaktadır Apaydın:

Ekoller, sahih anlamın mahfazası/koruyucusu konumundadır. Dolayısıyla ekol sistematığının dışına çıkılması, sahih anlamın tahrif edilmesi riskini de beraberinde getirecektir. Ekol sistematığı ise bu riske imkan vermeyecektir. Bu açıdan, sahih anlamı içinde barındırarak onun koruyuculuğunu yapan geleneğe bağlı kalmanın gereği de tartışılmaz. Ayrıca ümmetin temel doğrular/kabuller etrafında birleştirilmesi işlevini üstlenen geleneğin bypass edilmesi, radikalizm ve fundamentalizm gibi aşırılıklara da yol açabilecektir.

Ekol sistematığında, tarihsel tecrübeye üretilmiş sonuçların “olduğu gibi” günümüze taşınması değil, sahih anlamın mevcut yöntemler ve ilave modellerle yorumlanması vardır. Apaydın’a göre “eğer Müslümanlar geleceğin inşasında bir ‘aktör’ olarak rol almak istiyorlarsa, bunun tek yolu, geleceğe gelenekle yürümektir”. Bu yürüyüşün formülü ise itikadî, hukukî ve ahlakî her türlü soruna ekol sistematığı içinden çözümler üretebilmektir.

Ekol sistematığı bağlamında düşünüldüğünde, “mezhep”, tamamlanmış bir süreç olmadığından “paket program” çerçevesinde hazır/mevcut çözümler sunan değil, “üreten” bir mekanizmadır. Zira mezhepler, nasları rasyonel bir zemine oturtma sürecinin sonunda ortaya çıkmıştır. Apaydın’ın değindiği bu rasyonelliği, “bir amaca en iyi biçimde ulaşmayı sağlayacak araçları kullanmayı bilme durumu” olarak da ifade edebiliriz. O halde yapılması gereken, bu mekanizmayı yaşatmak, güncelleştirmek ve aksayan yönlerini içeriden düzeltmek suretiyle “sorun çözme ve adaleti sağlama hususunda yarıştırmaktır”.

Ekol sistematığının ihmal; geleneği ve ulemayı devre dışı bırakma gibi bir sonuca da yol açabilecektir. Böyle bir sonuç, ilgili ayet ve hadislere “istediğini söyletebilme”; ağız da dili de olmayan lafızları “istediği tarafa çekebilme” rahatlığı/hoyratlığı verecektir insana. Lafızların tahrifine fırsat vermeyecek olan ise, “sahih anlam” etrafında oluşan gelenektir. Bu geleneğin kurucu ve koruyucu disiplini, fıkhıdır. Apaydın’ın deyişiyle, bu çerçevenin dışına çıkılarak yapılacak bir tefsir veya hadis açıklamasının ne derece otantik ve sağlıklı olacağı ise meçhuldür.

Bu bağlamda “mezheplerin niçin gerekli olduğu”, “mezhebin din olup olmadığı”, “Allah bizi fıkıh mezheplerine göre mi yargılayacak!”, “Kur’an’da mezhep var mı?”, “Hz. Peygamber’in mezhebi neydi?” gibi sorulara da kitapta anlaşılır ve yeterli düzeyde doyurucu cevaplar vermektedir Apaydın.

Konu bütünlüğü içinde Apaydın'ın altını çizdiği bir başka mesele de Kur'an'a dönüş, tarihselcilik, selefilik ve modernistlik gibi hareketlerin, "dışlanan mezhebin yerine ikame edilmeye çalışılan" fundamentalist yaklaşımlar olduğudur. Bunlar, mezhebi ortadan kaldırıp yeniden köklere giderek oradan yeni bir din inşa etme serüvenine atılan akımlardır. İslam düşüncesine ve Müslümanlığa "olumlu anlamda" bir şey katmadığı ifade edilen, "özleri itibariyle fundamentalist olan" bu akımların yanında, bir de "mezhepler üstüçülük" şeklinde bir yaklaşıma da temas edilmektedir. Bazılarının "akademik yaklaşım" (!) da dediği bu çıkışa göre mezheplerin üstünden bakılıyor, hiçbirine mensup olunmuyor; ancak ümmetin problemleri çözülüyor (!). Telif/eklektik de denilen bu yaklaşım için Apaydın, bir şey üretemeyip sadece eskiden üretilmiş parçaları birleştirdiğinden "yamalı bohça" tabirini kullanmaktadır.

"Yöntem" ve "ekol sistematığı" noktalarına sıklıkla vurgu yapan Apaydın, içinde buldukları olumsuz durumdan geleneği sorumlu tutan zihniyetin dillendirdiği Kur'an'a göre hüküm verme söylemini, "yöntemsizliğin en yaygın tezahürü" olarak nitelendirmektedir. Kur'an'a dönerek yeniden içtihat etme çağrısı; yaşanan problemin aslını görmeyi engelleyen, dolayısıyla onu çözümsüzlüğe iten hususların başında gelmektedir. Bunlara paralel olarak boşlukta kalacak olan soru da "kitap ve sünnet geçmişte doğru anlaşılamadı ise, şimdi verilecek anlamın doğruluğunun kriteri ne olacaktır?". Daha da ötesinde böyle bir yaklaşım bizi, -Apaydın'ın ifadesiyle- "dinin doğru bir şekilde anlaşılmasının imkansızlığı" sonucuna götürecektir. Şu da bir gerçektir ki "çok sözü edildiği halde henüz Kur'an'a dönmenin anlamı, amacı ve yöntemi üzerinde bir ortak anlayış da oluşturulamamıştır".

Kitapta, Kur'an'a dönme ve kaynaklara dönüş söyleminin yanı sıra, bir de yaygın olarak kullanılan "İslam'a göre" ve Batılı araştırmacıların etkisiyle yaygınlık kazanan "İslam hukukuna göre" ifadelerinin de bulunduğu işaret edilmektedir. Apaydın'a göre, ilk dönem fakihlerinin hukukî ve siyasal alana ilişkin bir görüş ileri sürerken "İslam'a göre" tabiri yerine "bana göre, benim görüşüme göre" demeyi tercih etmeleri oldukça anlamlıdır. Çünkü herhangi bir meselenin "İslam'a göre" denilerek ortaya atılması, karşı çıkıldığı takdirde sanki "İslam'a karşı çıkılıyormuş" gibi bir riski de bünyesinde taşımaktadır.

Akademik incelemeler arasında "sıkıcı" türünden çalışmalar vardır. Bu kitap, hem akademik hem de hiç sıkıcı değil.

İyi okumalar.

TAHA ÇELİK, HADİS MEZHEP İHTİLAFLI (BEYHAKÎ'NİN TAHÂVÎ'YE İTIRAZLARI)
(KONYA: PALET YAYINLARI, 2019)

MUSTAFA YÜCEER

Dr. Selçuk Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı,
Konya, Türkiye
Dr. Mustafa Yüceer, Selcuk University, Islamic Sciences Faculty, Departments of Basic Islamic Sciences,
Department of Hadith, Konya, Turkey

mustafayuceer@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1769-1739

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Kitap Değerlendirmesi	Book Review
Geliş Tarihi	Received
17 Temmuz 2020	17 July 2020
Kabul Tarihi	Accepted
9 Eylül 2020	9 September 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December

ATIF/CITE AS:

Yüceer, Mustafa, "Taha Çelik, Hadis Mezhep İhtilaf (Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 20/1 (Aralık 2020): s. 1227-1234

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf*

(*Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*) (Konya: Palet Yayınları, 2019)

Abstract

Many methods have been developed in the history of Islam to understand the Quran and Sunnah correctly. In particular, the differences in approach to the narrations have led to the emergence of groups known as Ahl al-Hadith and Ahl al-Ray. As a reflection of the disagreement of the Companions, the view of the sects to the narrations in the following periods turned into a distinction in the form of preferring ra'y to hadith or not. The accusation that the Hanafis preferred ra'y and qiyas to the narrations and that they interpreted the narrations according to their own views enabled the sect to provide answers by developing a defense mechanism in this sense. In this point, while al-Tahâvî was writing the work *Sharḥ Ma'āni al-Āthār*, in which he collected the narrations of the madhhab, al-Bayhaqî tried to answer this work by objecting to this work about 62 subjects after a century. In an academic study named *Hadis Mezhep İhtilaf*, Taha Çelik tried to determine the methodologies of the two authors by analyzing these issues around the view of the narrations and the views of the sects.

Keywords: Hadith, Madhhab, Disagreement, al-Tahavi, al-Bayhaqî

Öz

İslam tarihinde Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılması adına pek çok yöntem geliştirilmiştir. Özellikle rivayetlere yaklaşım farklılıkları Ehl-i hadis ve Ehl-i rey isimleri ile anılan grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sahâbîlerin ihtilafının bir yansıması olarak sonraki dönemlerde mezheplerin rivayetlere bakışı; reyî, hadise tercih eden veya etmeyen şeklinde bir ayrıma dönüşmüştür. Hanefîlerin rey ve kıyası rivayetlere tercih ve rivayetleri kendi görüşlerine göre tevil ettiklerine dair itham edilmeleri mezhebin bu anlamda bir savunma mekanizması geliştirerek cevaplar vermesini sağlamıştır. Bu anlamda Tahâvî, mezhebin rivayetlerini topladığı eseri *Şerhu'l-meâni'l-âsar*'ı kaleme alırken Beyhakî bir asır sonra bu esere 62 konuda itiraz ederek cevap verme yoluna gitmiştir. *Hadis Mezhep İhtilaf* isimli akademik bir çalışmada Taha Çelik, iki müellifin rivayetlere bakışı ve mezheplerin görüşü etrafında bu konuları tahlil ederek metodolojilerini tespit etmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mezhep, İhtilaf, Tahâvî, Beyhakî

İslam tarihinde mezhepler arasında yaşanan fikhî ihtilafların temel se-

beplerinden birisi, nasları anlama ve yorumlamada ortaya konulan yaklaşım farklılıklarıdır. Başta Kur'an olmak üzere sünnetin çerçevesini çizdiği prensipler, tarih boyunca sahâbîlerden itibaren en doğru şekilde anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda hadisler, dinin taşıyıcı unsurunu oluşturmuş, sahâbîlerin uygulamaları ve fetvaları, Hz. Peygamber'den (s) sonraki dönemlerde ortaya çıkan meselelere çözüm bulmak adına öncelikli başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Bununla birlikte icma, kıyas, istihsan ve istishab gibi yöntemler de geliştirilerek Kur'an ve sünnetin güncel hayata aktarımı doğru bir zeminde tutulmaya çalışılmıştır.

İlk fitne hareketleri, İslam devletinin sınırlarının gelişmesi ve farklı topluluklarla kurulan temaslarla birlikte ortaya çıkan yeni meseleler, Kur'an ve sünnetten yeni hükümler çıkarmayı zorunlu hale getirmiştir. Farklı şehirlerde yaşayan sahâbîlerin yetiştirdiği tâbiun âlimleri ile onların yetiştirdikleri öğrencileri bir üst kuşağı takip ederek Hz. Peygamber (s) ile bilgi/amel noktasında bir bağlantı kurmuşlardır. Hz. Peygamber'in (s) birden çok sebebe binaen aynı konudaki farklı uygulamalarının başat etkisi ile takipçisi olan sahâbîlerin içtihatları ve örf gibi faktörler aynı konunun/rivayetinin farklı anlaşılmasına ve yorumlanmasına yol açmış, sonraki dönemlerde mezhep haline gelecek ekollerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Hanefî ve Şâfiî ekolünün mezhepleşerek delillere bakış açılarına göre ehl-i rey ve ehl-i hadis olarak kabul edilmelerinde rivayetler rol oynarken mezheplerin teşekkülünden hemen sonra IV. asırda Tahâvî (321/933) *Şerhu Meâni'l-Âsâr* isimli kitabı telif etmiş ve mensubu olduğu Hanefî mezhebinin kullandığı rivayetleri, bu rivayetlerde benimsedikleri metodu ortaya koymuş ve kendilerine muhalefet edenlerin delillerini inceleyerek o delilleri niçin kabul etmediklerini belirtmiştir. Tahâvî'nin bu itirazlarına IV. asrın son çeyreği ile V. asrın ilk yarısında yaşayan ve Şâfiî mezhebinin görüş ve delillerini toplayan Beyhakî (458/1066) *Marifetü's-sünen ve'l-âsâr* isimli eserinde cevaplar vererek mezhebini savunma yoluna gitmiştir.

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Dr. Taha Çelik tarafından kaleme alınan *Hadis Mezhep İhtilaf (Behyakî'nin Tahâvî'ye İtirazları)* isimli kitap, Hanefî doktrin esas alınarak telif edilen Tahâvî'nin eserine, Şâfiî düşünce ile cevaplar veren Beyhakî'nin itirazlarını ele almaktadır. Eserini, hadisler arasında iddia edildiği gibi bir ihtilafın olmadığını ispat etme ve Hanefî mezhebinin kullandığı delillerde isabetli davrandıklarını ortaya koyma düşüncesiyle telif eden Tahâvî'ye karşılık Beyhakî, Şâfiî'nin görüşleri

ile delillerini bir araya getirmek ve Tahâvî'ye itirazlarda bulunmak için telif etmiştir. (s. 387)

Araştırmanın önemi, amacı, metot ve kaynaklarının yanında Tahâvî ve Beyhakî'nin hayatları, ilmî şahsiyetleri ve diğer eserlerinin tanıtıldığı giriş kısmı (s. 13-33) hariç üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde (s.35-68) çalışmaya konu olan eserler tanıtılmıştır. Eserin ikinci bölümü (s.71-229) araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu kısımda Beyhakî'nin 62 itirazından 56'sı taharet, namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetler ile muamelat, aile hukuku ve devletler hukuku gibi alanları kapsayan rivayetler etrafında incelenmiştir. Üçüncü bölüm (s.233-383), iki müellifin itiraz noktaları ve rivayetlere bakış açılarının tespiti ile metodolojileri hakkında olup, bu bölümde Beyhakî'nin kalan altı itirazı detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Kitap, elde edilen bulguların verildiği sonuç bölümü ile tamamlanmıştır.

Giriş kısmında verilen bilgilere göre çalışmada Hanefî mezhebinde önem verilen *Şerhu Meâni'l-âsar*'ın mezhebin görüşlerine kaynaklık etmesindeki rolü, mezhebin delillerini aktarma ve savunmadaki başarısı, Tahâvî ile Beyhakî'den önceki ve sonraki alimlerin söz konusu ihtilaf konularına yaklaşımı ile Beyhakî'nin itiraz noktaları, bu itirazların sebepleri ve bu itirazlarda ne kadar haklı olduğu başlıca cevap aranan sorulardır. Her iki müellifin değerlendirmelerinin kendilerinden sonrakileri etkilemesi, Tahâvî ve Beyhakî'nin rivayetlerle ilgili değerlendirmelerinde mezhebi aidiyetin rolü, her iki görüşün delilleri incelendikten sonra ihtilafli olan konuların nasıl değerlendirildiği gibi mezhebi aidiyet ile yaptıkları itiraz ve değerlendirmelerin rivayetlere etkileri de incelemeye konu olmuştur.

Akademik çalışmalarda yapılması gereken problematik tespitler ve bu tespitlerin tez-antitez analizleri, çalışmaların değerini ortaya çıkaran unsurlardan biridir. Bu problematik konular çalışma boyunca okuyucunun aklında cevap aranması gereken soru ve sorunlar olarak kaldığı için önem arz eden Çelik'in, "problematic tespiti"ni gerçekleştirdiği ve çalışma boyunca zikri geçen sorulara tatminkâr cevaplar verdiği söylenebilir.

Çalışmanın giriş bölümünde Tahâvî ve Beyhakî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa bilgi verilmiş ve girişin tamamlayıcısı gibi düşünülen birinci bölüm çalışmaya konu olan Tahâvî ve Beyhakî'nin eserlerinin tanıtımına ayrılmış; Tahâvî üzerine pek çok çalışma yapıldığı için bu bölümde onun hakkında muhtasar bilgiler verilmiştir. Bununla birlikte Beyhakî'nin *Marifetü's-sünen ve'l-âsar*'ı detaylı bir şekilde incelenerek; eserin telif amacı ile metodu, mukaddimesi, kaynakları ve sonraki dönemlere etkisi tespit edilmiştir.

Eserin telif metodu incelenirken Beyhakî'nin Şâfiî'ye ait kadim-cedid görüşleri aktarma üslubu, bir hadis râvîsi olarak Şâfiî'nin rivayetlerine yer verme tarzı, rivayetleri tahrîc yöntemi, isnad ve muhteva tenkidi ile karşıt görüşleri nakletme ve rivayetler hakkında hüküm verme şekilleri değerlendirilmiştir.

Hadis Mezhep İhtilaf adlı çalışmada konular, önce Tahâvî'nin nakilleri, rivayetler hakkında ortaya koyduğu değerlendirmeler, şayet nesh ile ilgili bir durum varsa belirtilmesi ve muhaliflere yönelik cevaplar ile itirazlar zikredilerek bir anlamda Hanefî mezhebinin görüşlerinin temellendirilmesi şeklinde tasnif edilmektedir. Daha sonra Beyhakî'nin itirazları ve bu itirazların gerekçeleri aktarılıp itiraza sebep olan temel faktörün tespitine geçilmiştir. Konuların tamamında olmamak kaydıyla her iki görüş değerlendirilip Beyhakî'nin itirazlarına yönelik tamamlayıcı veya tenkit eden cümleler ile ilgili konu sonuçlandırılmıştır.

Örnek olarak ikinci bölümde ele alınan “Rükûda zikir meselesi” başlığı altında yazar, önce Tahâvî'nin görüşünü zikretmiştir. Tahâvî'ye göre rükû ve secdelerde duaların herhangi bir ziyade yahut eksiltme yapılmaksızın okunması gerekmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'den rükû ve secdede yapılan muhtelif duaları haber vermiş ve kişilerin bu esnada dilediği duaları yapabileceğini belirtmiştir. Daha sonra mezheplerin görüşüne Aynî'nin *Nuhabü'l-efkâr* adlı eserinden nakillerle yer veren yazar, bu konuda A'lâ suresi birinci ayetini delil olarak zikrederek Ukbe b. Âmir, Hz. Ali ve İbn Abbas'tan nakledilen rivâyetleri aktarmış ve Tahâvî'nin rivâyetlerle ilgili tahlillerini değerlendirmiştir. Yazarın tespitine göre bu konuda Tahâvî; “O halde yüce rabbinin adını zikret!” ayeti indiğinde Hz. Peygamber'in “Bunu rükûlarınızda söyleyiniz”; “Yüce Rabbinin adını tespih et” ayeti indiğinde ise “Bunu secdelerinizde söyleyiniz” rivayetinin namaz kılanın dilediği gibi dua edebileceğine dair nakledilen rivayetlerle nesh edildiğini savunmuştur. Ayrıca rükû ve secdede dua edilmesini tavsiye eden Hz. Ali ve İbn Abbâs rivayetinin de Â'lâ suresi 1. ayet ile nesh edildiğini de kabul etmiştir. Buna göre İbn Abbâs rivayetinde “Hz. Peygamber evinin perdesini açtı. Bu sırada insanlar Hz. Ebû Bekir'in arkasında saf tutmuşlardı” ifadesinden hareketle bu olayın Hz. Peygamber'in vefatına yakın olması gerektiği şeklinde yapılacak itirazı ise bu namazın Hz. Peygamber'in kıldığı son namaz olduğuna dair bilginin bulunmaması, şayet o namaz ise A'lâ suresi 1. ayetin bu namazdan sonra inmiş olması gerektiğini söyleyerek nesh iddiasını sürdürmüştür.

Yazar, konuya dair deliller ile mezheplerin görüşlerini Tahâvî'nin nasıl anladığını ve nasıl yorumladığını aktardıktan sonra Beyhakî'nin itirazlarına

geçmiştir. Onun yöntemi de Tahâvî gibi önce rivayetlerin aktarımı ile başlamış ve rivayetlere dair verdiği cevaplar ile devam etmiştir. Beyhakî, Tahâvî'nin nesh iddialarını rivayetlerden hareketle reddetmiş ayrıca A'lâ suresinin Hz. Peygamber tarafından Cuma ve bayram günleri ile Medine'ye hicret ettiğinde okunduğuna dair bilgiler aktarmıştır. Yine Muaz b. Cebel'e bu sureyi okumasını tavsiye ettiğine dair rivayetler de nakleden Beyhakî, müfessirler nazarında A'lâ suresinin Mekke'de indiğinin meşhur olduğunu da belirtmiştir.

Her iki düşünceyi zikreden Çelik, daha sonra Aynî'nin de Beyhakî'ye cevaplarını tahlil ederek konunun üçüncü bir gözle tahliline kapı aralamıştır. Konunun son kısmında deliller ve görüşler etrafında bir değerlendirme yaparak rükûda zikir konusunda "Lakin rivayetlerde neshi ispat edebilecek yeterli verinin bulunmaması göze çarpmaktadır" ifadesiyle Beyhakî'nin itirazında haklı olduğunu belirterek kanaatini ortaya koymuştur.(s.89-92)

Beyhakî'nin Tahâvî'ye itirazları çalışma boyunca bu minvalde ele alınırken değerlendirme kısmında da genel bir tablo çizilerek Beyhakî'nin itiraz noktaları ve tenkit yöntemi tespit edilmiştir. Bu itiraz noktalarını mezheplerin hadislere yaklaşım farklılıkları, lafızcı ve makâsıdçı bakışın etkileri, sahih ve zayıf hadis kriterlerinde görülen farklılıklar, merfû hadis ile sahabe ve tabiunun sünnetin tespitindeki rolleri, ihtilafü'l-hadis etrafında şekillenen yöntemler, mezhebi aidiyetiyet faktörünün rivayetlere yansımaları, isnad ve cerh-tadil konusunda kanaat farklılıkları, rivayetlerin delalet ve tercih kriterlerindeki farklılıklar, mürsel ve munkatı kabul edilen rivayetleri delil kabul etme yöntemleri, nesh teorisinin işlevselliği ile ilgili eleştiri noktaları ve tevil, tahsis, takyid gibi naslar hakkında tasarruf farklılıkları oluşturmaktadır.

Üçüncü bölümde Beyhakî'nin itiraz ettiği "Messü'z-zeker (cinsel uzva dokunmaktan dolayı abdest), Sabah namazının en faziletli vakti, Namazda ellerin kaldırılması, Velisiz nikâh, Medine'nin harem olması ve Vakıflar" konusu detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bölümün önceki bölümden farkı, her başlığın altında ilgili konuya dair rivayetlerin alt başlıklar halinde verilmesidir. Örnek olarak namazda ellerin kaldırılması hakkında, rükûya giderken ellerin kaldırılmasını savunan görüşü destekleyen Hz. Ali, Abdullah b. Ömer ve Ebû Humeyd es-Saidî rivayetleri; iffithah tekbiri hariç ellerin kaldırılmayacağı görüşünde olanların delil kabul ettikleri Berâ b. Âzib, Abdullah b. Mesud, İbrahim en-Nehaî, Hz. Ömer ve Ebû Bekir b. Ayyâş rivayetleri tahrîc, sened ve muhteva tahlilleri yapılarak incelenmiş, akabinde her iki görüş sahiplerinin delilleri tahlil edilmiştir. Daha sonra yazar mezheplerin bu delilleri kullanma gerekçelerini analiz ederek, kendi kanaatini yaptığı değerlendirmelerle

ortaya koymuştur. (s. 321-326) Üçüncü bölümde yer alan diğer beş konuda da yazarın izlemiş olduğu yöntem bu şekildedir. Farklı tariklerin toplanması, isnad tenkidi ve mezheplerin rivayetlere bakış açısının tahlil edilerek takip edilen rivayet tahlil metodu; ihtilafü'l-*hadis* başta olmak üzere *fikhu'l-hadis* ve *müşkilü'l-hadis* bağlamında sonraki çalışmalara ışık tutacaktır.

Beyhakî'nin genel anlamda tenkit noktalarının tespitini yapan yazar, ayrıca onun Tahâvî'ye yönelik çoğu kişisel olmak üzere eleştirilerini de belirlemiştir. Buna göre Beyhakî, çoğunlukla isim vermeden Tahâvî hakkında “sünnete muhalefet eden, hadisleri inkar eden, asılsız haberler ile sağlam rivayetlere muhalefet eden, mezhebini asıl rivayetleri onlara tabi unsurlar olarak gören, mezhebine uyan rivayetlere meyleden, meslekten hadisçi olmayan, rivayetler hakkında tedbirsiz ve insafsız davranan” gibi ithamlarda bulunmuştur. Ancak *Marifetü's-sünen*'in râvîleri arasında Tahâvî de yer almaktadır. Yazar önemli bir tespitle bu durumu Şâfiî'nin delillerini toplamayı amaç edinen bir âlimin Tahâvî'den müstağni kalamayacağını, onun dayısı Müzenî aracılığı ile Şâfiî'nin naklettiği rivayetleri aldığını ve bu rivayetlerin *Müsned-i Şâfiî*'de yer aldığını belirterek izah etmiştir. Dolayısıyla Tahâvî, Şâfiî mezhebi için önemli bir râvî konumuna yükselmiştir.

Çalışma boyunca akla gelen bazı sorular şunlardır:

Hanefî-Şâfiî paradigma başta olmak üzere mezhepler arasında vuku bulan ihtilaflar şüphesiz merak uyandırmaktadır. Bu anlamda mezhepler arasındaki ihtilafa dair bir değerlendirme yapılarak Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, Zencânî'nin (ö. 656/1258) *Tahrîcü'l-furu' ale'l-usûl* gibi eserlerinden faydalanılarak kısa da olsa sayı ve içerik hakkında bir bilgi verilebilirdi.

Beyhakî'nin itirazlarının tespiti için oldukça emek sarf edildiği aşikardır. Bu itirazların belirli bir metot etrafında mı yoksa meseleci bakış açısıyla mı yapıldığı eldeki bilgiler ışığında ortaya konulup bu sayede Beyhakî'nin rivayet tenkit metodolojisi tespit edilebilirdi. Nitekim çalışmanın içerisinde Tahâvî'nin rivayetleri tercih, cem, nesh gibi kendi iç tutarlılığı olan ancak yer yer başarılı sonuçlar doğurmayan bir metodunun olduğu görülmektedir. Müstakil bir başlıkta Beyhakî'nin tenkit metodolojisi çalışmaya ayrı bir değer katabilirdi.

Yapılan her çalışmada dil ve üslup bakımından okuyucuya güzel gelen yanlar olduğu gibi bazı gramer hataları, kullanılan uzun cümleler ve özellikle tercümelelerde karşılaşılan zorlukların etkisi ile anlatım bozuklukları olabilmektedir. Zikredilen bu hususlara Çelik'in çalışmasında da zaman zaman

tanık olunmaktadır. Eserin ilmî değerine gölge düşürmediği kanaatini taşıdığımız bu tür durumlardan biri, korku namazı ile ilgili tartışmaların yer aldığı bölümde Abdullah b. Ömer'den gelen bir rivayetin tahlilinde şöyle karşımıza çıkmaktadır:

“Abdullah b. Ömer'in ilgili rivayette cemaat namaz kılıyor olmasına rağmen bir kenarda oturuyor olmasını ise bu namazın sabah yahut ikindi gibi sonrasında nafîle kılınması caiz olmayan bir vaktin namazı olmasına yahut da İbn Ömer'in farzın iki defa kılınmaması nehyinden haberdar olup sonradan buna nafîle olarak ruhsat verildiğinden haberi olmaması ihtimaline hamletmektedir.” (s. 122)

Temel İslam Bilimleri alanında özellikle fıkıh, hadis, hilaf, ihtilafü'l-hadis, nesh ve rivayetlerin tearuzu ile ilgilenen araştırmacıların müstağni kalamayacağı *Hadis Mezhep İhtilaf* başlıklı kitap, İlahiyat alanında önemli bir boşluğu doldurmakta ve interdisipliner çalışmalar dizisinde önemli tespitleriyle örnek bir eser olarak yerini almaktadır.

MERHUM HOCAMIZ PROF. DR. HASAN ONAT

Obituary: Late Professor Hasan Onat

Abstract

Dr. Hasan Onat, who was born in 1957 in Çankiri, Turkey, after his primary education therein, got his secondary and high school degrees from the boarding school in Yozgat. He graduated from Divinity School of Ankara University in 1979 and started to work here as an assistant in the department of History of Islamic Sects. Between 17 August 1999 and 16 August 2020 he held the deans office in Çorum Divinity School of Gazi University. As he was continuing his studies in Divinity School of Ankara University where he had held a position for a long time, he passed away on September, 27, 2020 as a result of the Covid-19 pandemic to which he was exposed.

The first issues that come to mind when the name of Hasan Onat is mentioned; The common denominator of Islam is to understand tradition very well, to put being human at the center, to try to understand the information age, to consider differences as wealth, to understand change, to understand the relationship between ideas and events, the relationship of mind and revelation, the relationship between religion and science, and to understand modern Western thought. He also often stated that religion emphasized individual liberation and thought that Muslim society could only develop by empowering the individual. He was hopeful about the future of the Islamic ummah. But the tides were also shaking his hopes from time to time. Despite this, he never hesitated to work and struggle in the name of protecting the human dignity bestowed upon him by God Almighty.

Keywords: Hasan Onat, Divinity, Islamic Sects

Merhum Hocamız Prof. Dr. Hasan Onat¹

Öz

1957 yılında Çankırı'da dünyaya gelen Prof. Dr. Hasan Onat, burada ilkokul tahsilini tamamladıktan sonra ortaokul ve liseyi parasız yatılı olarak Yozgat'ta bitirdi. 1979 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu ve burada İslâm Mezhepleri Tarihi asistanlığına başladı. 17 Ağustos 1999-16 Ağustos 2002 tarihleri arasında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dekanlığı yaptı. Uzun süredir görev yaptığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışmalarına devam ederken maruz kaldığı Covid 19 salgını nedeniyle 26.09.2020 tarihinde Hakk'ın rahmetine kavuştu.

Anahtar Kelimeler: Hasan Onat, İlahiyat, İslam Mezhepleri Tarihi

Hasan Onat hocamız, gerek dekanlık görevi yaptığı süre içerisinde gerekse sonraki dönemlerinde fakültemizin bilimsel anlamda başarılı olması için büyük gayret sarf etmiştir. Bilgi, birikim ve tecrübesini bizlerle paylaşmayı her zaman çok arzu etmiştir. Müessesemizdeki hocaların da bilgi, beceri ve deneyimlerini geliştirmeleri için sürekli gayret göstermelerini önermiş ve bu anlamda gereken desteği sağlamaya çalışmıştır. Hatta bizlere “gezme amaçlı da olsa sürekli şehir dışına çıkın, dolaşın” derdi. Nihayetinde gezip dolaşmak bir akademisyen için her zaman ufuk açıcı olur elbette. Henüz dekanlık dönemlerinde, Gazi Üniversitesine bağlı olan fakültemizin, burada kurulacak bir üniversitenin kurucu fakültesi olabileceğini, bu yüzden güçlü bir akademik kadroya sahip olması gerektiğini düşünmekteydi. Nitekim görev yaptığı dönemlerde fakülte altyapısına yaptığı katkılarla bu düşüncesini gerçekleştirmişti. Fakültemizin ön plana çıkan akademik kadrosu ve vizyonu hocamızın attığı temellerin ne kadar sağlam olduğunun en önemli göstergeleridir.

Özgeçmiş ve başarılı idareciliğiyle ilgili kısaca bilgi verdiğim ve lisans-lisansüstü çalışmalarında danışmanlığımı yapıp sürekli desteğini gördüğüm merhum hocamızı burada anlatmak şahsım adına oldukça önemli ve onur verici bir husustur. Ancak çok yönlü ve geniş ufuklu bir alimi değerlendirmek takdir edersiniz ki çok kolay olmayacaktır. Bununla birlikte onun önem verdiği hususları ve bu çerçevede ifade etmeye çalıştığı bazı fikirlerini elimden geldiği kadarıyla burada açıklamaya çalışacağım.

Hasan Onat ismi anıldığında ilk aklımıza gelen konular; İslam ortak paydası, geleneği çok iyi anlamak, insan olmayı merkeze koymak, bilgi çağını

¹ Prof. Dr. Cemil Hakyemez, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: chyemez@gmail.com

anlamaya çalışmak, farklılıkları zenginlik olarak değerlendirmek, değişimi anlamak, fikir-hadise irtibatı, akıl-vahiy birlikteliği, din-bilim ilişkisi ve modern Batı düşüncesini anlamak gibi hususlardır. Ayrıca sık sık dinin bireysel kurtuluşa vurgu yaptığını belirtir ve Müslüman toplumun ancak bireyi güçlendirerek kalkınabileceğini düşünürdü. İslam ümmetinin geleceğinden umutluydu. Fakat gelgitler zaman zaman onun umutlarını da sarsmaktaydı. Buna rağmen Cenabı Hakk'ın kendisine bahşetmiş olduğu insanlık onurunu koruma adına çalışmalarını ve mücadelesini hiçbir zaman aksatmamıştır.

Hasan Onat, önemli bir mütefekkir olmanın sorumluluğuyla hareket etmiş ve en önemli sosyal meseleler üzerinde ciddiye ve samimiyetle çalışmıştır. Ülkemizdeki en önemli toplumsal meselelerden biri olan Alevilik-Bektaşilik konusuyla ilgili yapıcı çözümler önermiştir. Meselenin Türkiye'nin bir gerçeği olduğunu, salt dini bir ayrışma olmayıp tarihi, teolojik ve sosyolojik geçmişi bulunduğunu, bunlar bilinmeden bir çözüm üretilmeyeceğini ısrarla vurgulardı. Bu doğrultuda gerçekleştirilecek İslamî teoloji ve tarikat geçmişinden kopuk yapay ve zoraki oluşumların, bilinçli bir çarpıtmanın ürünü olduğuna, bu yüzden de başarılı olamayacağına inanmaktaydı. Bu tür konulardaki yaklaşımı elbette ötekileştirici değil, kucaklayıcı ve birleştirici olmuştur.

Hasan Onat'a göre herhangi bir Alevi-Bektaşî kimliğinden söz edebilmek için olmazsa olmaz hususlar, Türklerin tarihi ile İslâm tasavvufudur. Hacı Bektaş Veli'nin *Makalât'*ında vurgulanan "72 millete bir gözle bakmak" felsefesi ve bu çerçevede oluşan rahmet temelli sevgi anlayışının izi sürüldüğünde bizi Ahmet Yesevî'nin hikmetlerine götürecektir. Aleviliği felsefi bir din olarak göstermeye çalışmak, tarih bilgisinden yoksunluk ve ideolojik körlükten öte bir şey değildir. "Demode olmuş materyalizmi Aleviliğe giydiren bir din inşa etmeye çalışmak" başka şekilde izah edilemez.²

Alevilik-Bektaşilik meselesinin hala bir sorun olarak devam etmesinin en önemli nedeni, konu ve olayların siyasi bir zemin üzerinde, duygusallıkla gündeme getirilmesidir. Tarih bilincinden yoksun olanlar, Alevilik-Bektaşilik meselesini Sünnilik üzerinden okumaya çalışma yanlışlığına düşmektedirler. Bu durum gereksiz asimilasyon tartışmaları ile Cem Evi konusunun bir türlü aydınlatılmamasına neden olmaktadır. Halbuki "kök unsurlardan hareketle, ötekine takılmadan" oluşturulacak "yüksek güven kültürü" ve "yüksek anlam bilinci" bu kimlik krizinden kurtulmanın en önemli yoludur.³

² Hasan Onat, "Küreselleşmenin Boyutları ve İslam'ın Geleceği", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, 2004), 97.

³ Hasan Onat, "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 8-31.

Yine son dönemlerde Müslümanların zihnini sürekli meşgul eden Şii-Selefi kutuplaşmasına da dikkat çekmekteydi. Söz konusu gruplar arası çatışmaların son bulmasının da ancak “yüksek güven kültürü” ve keyfi tarih inşalarını bir kenara bırakıp gerçekçi bir tarih oluşturmakla mümkün olacağını ifade ederdi. Hasan Onat, Müslümanların mezhep çatışmalarına yol açan iç kavgalarından çıkış yolu için İslam ortak paydasını birinci şart olarak görürdü. Bu hususu nerdeyse onun tüm konuşmalarında ve yazılarında bir şekilde gündeme getirmiştir. Son yazmış olduğu kitabın ismi de *İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*'dir.⁴

Hasan Onat, “İslam ortak paydası”nu iman bazında “tevhit”, davranış bazında da “dosdoğru olmak” olarak açıklamıştır. Herkesin çok iyi bildiği fakat bu yönde yorumlanması pek düşünülmemeyen Hz. Ömer'in Müslüman olması örneği onun için çok önemlidir. Putperest olarak Hz. Peygamber'in yanına giren Ömer'i, Müslüman olarak yanından çıkaran farklılık nedir? diye sorar. İşte burada değişen tek şeyin “tevhit” olduğunu, bunun da bu olay örneğinde görüldüğü üzere Müslüman olmak için yeterli sayıldığını ifade etmiştir.⁵ Müslüman olmak için tevhit, ahiret ve nübüvvetine inanılması yeterlidir.⁶ İslâm'ın dinamik ve birleştirici bir din olması ancak bir tarih bilincinin oluşumuyla mümkün olur. Yani geçmiş ile tarihin farklı şeyler olduğunu layıkıyla kavramak gerekmektedir.⁷

Hasan Onat hocanın ilgilendiği konuların Müslümanları ve ülkemizi ilgilendiren en önemli hususlar olması dikkat çekicidir. Düşüncelerini kimseyi incitmeden yapıcı ve samimi bir şekilde ifade etmekten hiç çekinmemiştir. Zaten kendisini tanıyan herkes de onun samimiyetine güvenmiştir. Son yıllarda ülkemizde en fazla tartışılan konulardan biri olan “İlimli İslam” meselesi de onun kafa yorduğu konular arasındadır. Elbette bu bir ABD politikasıdır. Ancak o, temel sorunu, Müslümanların özgüvenlerini ve tarih bilinçlerini kaybetmesinde görür. Söz konusu özelliklerden yoksun Müslümanlar Batı'nın müdahalesine açık hale gelmektedirler. Bu biçimlendirmeden kurtulmak için öncelikle şiddet ve terörün Müslümanlardan uzaklaştırılması gerekir. Bunun için de başlangıç noktası “insan olma onuru” olmalıdır. Dinden yardım almadan da bu beladan kurtulmak mümkün değildir. Yaşamından dini uzaklaştı-

⁴ Hasan Onat, *İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

⁵ Hasan Onat, “İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'i-Selefi Kutuplaşması”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 530, 533.

⁶ Hasan Onat, “Mezhep Sorununu Doğru Anlamak”, *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 99.

⁷ Hasan Onat, “İslâm'da Yeniden Yapılanma Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Özel Sayı: Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan (1999), 202.

ran bir bireyin hayatın anlamını yakalaması oldukça zordur.⁸

Hasan Onat'ın önemsedığı en önemli hususlardan bir diğeri, ilahiyat ilimlerinin bilimsel alanın bir parçası olarak kabul edilmesi gereği idi. Bilimsel bilginin kaynaklarının ve üretim aşamalarının açık seçik olması, neticede dini bilgilerimizin de daha sağlam temeller üzerine oturmasını sağlayacaktır.⁹

Bilimsel bilgi elbette belli yöntemler çerçevesinde ulaşılan bilgidir. Hasan Onat, Türkiye'de ilahiyat fakültelerinde bu konuyla ilgili en ciddi araştırma yapanların başında gelir. "Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm / İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûm-i Dîniyye) Yöntem Sorunu"¹⁰ ve "İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlamı ve Önemi"¹¹ isimli denemeleri bu alanda çok önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi çalışmalarında olaylarla fikirler arasındaki ilişkiye dikkat çekmek amacıyla bu metodik bakışı "fikir-hadise irtibatı" şeklinde formüle etmesi,¹² dikkatlerin bu hususa yönelmesini sağlamıştır. Onat, Müslümanlar olarak onurlu yaşayabilmek için insanlığın nereye doğru gittiğini doğru bir şekilde anlamının zorunlu olduğunu düşünmekteydi. Ona göre insanlığın ihtiyaç duyduğu "kök değerler" de ancak geleneksel İslam düşüncesinin yöntemsel eleştiri süzgecinden geçirilmesiyle mümkün olabilecektir.

Onat, dinin doğru anlaşılmamasının sebeplerinin başında Müslümanların peygamber ve sahabe algısını görmüştür. O, Hz. Peygamber'in hayatının bilimsel zeminde tekrar yazılması gerektiğini düşünmekte ve bizzat bununla ilgili çalışmalar yapmaktaydı. Bazı hadisçilerin Hz. Peygamber'i ismet sıfatına haiz yanılmaz bir varlık olarak gösterip Müslümanları yanılttıkları kanaatindeydi. Yanılmaz bir peygamber anlayışı çerçevesinde oluşturulan "sahabenin adaleti" meselesini de ikinci önemli yanığı olarak görmüştür. Sanki bütün aşıklar aynı derecede vasıflara sahip âlim insanlardı. Halbuki İslam açısından yanılmaz yegâne bilgi türü vahiydir. Vahiy muamelesi yapılacak tek kaynak

⁸ Hasan Onat, "Küresel Şiddet ve Terör: İnsan Olma Onuruna Vurulan Darbe", *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 19-30.

⁹ Hasan Onat, "Dinî Yayınlarda Bilimsellik Sorunu (Çağdaş ve İslâmî Bilimler Açısından)", *Türkiye I. Dinî Yayınlar Kongresi: 31 Ekim – 02 Kasım 2003*, (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 163.

¹⁰ Hasan Onat, "Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm / İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûm-i Dîniyye) Yöntem Sorunu", *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 41-57.

¹¹ Hasan Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlamı ve Önemi", *Ku'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 13-67.

¹² Mesela bkz. Hasan Onat, "İran İslam Devrimi ve Şiilik", *e-makâlât*, 6/2 (Güz 2013), 223.

da Kur'an-ı Kerim'dir.¹³

Günümüz Müslümanlarının içine düştükleri çıkmazlardan biri de şüphesiz akıl-nakil ilişkisidir. Hasan Onat'a göre asıl mesele bunların birbirlerinin alternatifi olarak görülmesidir. Sonuçta bu durum hem bir bilinç yarılmasına hem de bireyin dogmatikleşerek saldırıya açık bir hale gelmesine yol açmaktadır. İnsanlar, parçalanmış bir akılla kendini "laboratuvarda bilim insanı", ibadethanede de Müslüman, Hristiyan vb. kabul eder. Bu şekilde din ile aklın alanlarını ayırıştırarak ya parçalanmış bir akılla yaşamaya devam eder ya da var olabilmek için din karşıtlığı üzerine kurulu bir ideolojiyi tercih eder.¹⁴ Halbuki dinle ilgili bilimsel çalışmalar, "dinden çıkma korkusu" olmadan, Kur'an merkezli ve eleştirel bir bakışla ele alındığında sağlıklı fikirlere ulaşmak mümkündür.¹⁵

Hocanın muhtemelen gençliğinden itibaren zihnini yordduğu konulardan biri de uygarlık meselesi ve bu çerçevede Müslümanların yeniden nasıl bir medeniyet kuracaklarıydı. Bu çerçevede uygarlık tarihi ve özellikle de Batı uygarlığıyla ilgili okumalar yapmakta ve okuduklarını etrafındakilerle paylaşıp tartışmaktaydı. Batı uygarlığının anlam ve kimlik krizine doğru sürüklenildiğini, ürettiği kibirli insan tipinin değerlerin önüne geçtiğini ifade etmiştir. Sekülerleşmeyi de insanlığın ulaştığı kaçınılmaz bir durum olarak görmüş, asıl sorunun sekülerleşmenin tepkisel bir zeminde gelişmesi olduğunu ifade etmiş, bunun yerine insanca yaşama ortak paydası üzerine kurulu "doğal sekülerleşme"nin olması gerektiği kanaatine varmıştır. İnsanın tabiat ve dinle farklılaşmasına işaret eden bu durumun da günümüzdeki küresel ölçekli şiddet, terör ve kimlik bunalımlarının asıl sebebi olabileceğini düşünmüş, bu doğrultuda farklı dindarlık denemeleri önermiştir.¹⁶

Mevcut sekülerleşme sorununun tepkisel zeminde gelişmesi ve tek tip Batı tarzı bir modernite üzerine kurulmuş olması, onun Müslümanlar açısından yok sayılması anlamına gelmemesi gerekir. Hasan Onat hocanın "doğal sekülerleşme" olarak önerdiği alternatif yaklaşım biçimleri, ona göre Kur'an'ın kurucu ilkelerinden hareketle oluşturulmalıdır. Bunlar; akıllı bir varlık olarak yaratılan insanın yaratılış amacına uygun olarak Tanrı'yı bilmesi, imanın

¹³ Hasan Onat, "Hz. Muhammed'i Anlamada Yöntem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VI. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 49-50, 52.

¹⁴ Hasan Onat, "İnsanlığın Geleceği Açısından Sekülerleşme ve Din", *Dinler Tarihi araştırmaları -V: Sekülerleşme ve Dinî Canlanma*, I, haz. Ali İsra Güngör (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2008), 270.

¹⁵ Onat, "İslâm'da Yeniden Yapılanma Üzerine", 201.

¹⁶ Onat, "İnsanlığın Geleceği Açısından Sekülerleşme ve Din", 269.

bireyselliği, doğru bilgiye dayalı olarak hareket edilmesi, evrende her şeyin belli bir amaç için yaratıldığı gerçeği, insanlığın bir bütün olduğu, insanın tarih bilincine sahip olması gerektiği, geleneğe eleştirel bakabilmek, affedilmeyecek tek günahın Allah'a ortak koşmak olduğunu bilmek, evrenin insana Tanrı'nın bir emaneti olarak verildiğinin farkına varmak, Kur'an'ın ahlaklı ve adil bir toplum istediği gibi esaslardır. Kur'an, getirmiş olduğu bu ilkelerle insanlık tarihinde yeni bir dönem ve bir medeniyet başlatmıştır. Mucize dönemi de Kur'an'la birlikte son bulmuştur.¹⁷

Sekülerleşmenin kaynağı olan modernite, geleneği yok etmiş, insanoğlunun o ana kadar oluşturmuş olduğu birikimi ortadan kaldırmıştır. Bu yüzden Onat'a göre mevcut sekülerleşmeye alternatif olarak insanca yaşamının gereği yeni bir ortak payda oluşturulmalıdır. Fakat popüler kültür ve aşırı güven duygusu buna engel oluşturmaktadır. Bununla birlikte insanların varoluşsal boşluğu da gittikçe derinleşmektedir. Yok edilen belirsizlikler ve hayatın anlamsızlığı hissi, insanları şiddete ve intihara yöneltmektedir. Tanrı'yı hayatın dışına iten Batı uygarlığı, insanları ya tanrılık iddiasına yönlendirmekte ya da ezilmişliğini içselleştirerek her şeyi tanrılaştırma yoluna gitmektedir. İnsanca kalabilmek için tanrıya ihtiyaç vardır. Bu da insan fıtratına uygun insanlık ortak paydası taşıyan evrensel boyutlu bir tanrı olabilir ancak.¹⁸

Modernizm, onun oluşturduğu sekülerleşme ve 21. yüzyılın başlarında da küreselleşme gündemde yoğun bir şekilde tartışılan meselelerdir. Hasan hocaya göre küreselleşme, pek çok yerelliğin önünü açmış gibi gözükmekle birlikte aslında en sonunda tüm bunları "evrensel boyutlu anaforların içine doğru çekmektedir." Küreselleşen dünyada din anlayışımızın vahiy boyutu ile tarihsel geçmişi ve mantıksal temelleri bilinmediği takdirde irrasyonellik ve korkuyla yaşamaya devam edeceğiz demektir. Kerbelâ olayının Müslümanları nasıl ayırıştırıp geleceklerini belirlediğini dikkatle analiz etmek gerekmektedir. Bu çerçevede 14 asırlık Müslüman geleneği dikkatle gözden geçirilmelidir. Öncelikle siyasi meselelerin belirleyicisinin din değil, insan olduğu, "İslam hukuku" veya "fıkıh" olarak oluşturulan literatürün de beşerî olduğunun kavranması gerekmektedir.¹⁹

Hasan Onat hocanın son dönemlerde kafa yorduğu konulardan biri de İmam Maturidî ve Maturidîlik meselesiydi. Onun bu konuya bakışının temelinde herhangi bir mezhebi öne çıkartma gibi bir endişesi bulunmamaktaydı.

¹⁷ Onat, "İnsanlığın Geleceği Açısından Sekülerleşme ve Din", 273-274.

¹⁸ Onat, "İnsanlığın Geleceği Açısından Sekülerleşme ve Din", 275.

¹⁹ Hasan Onat, "Küreselleşme ve İslâm'ı Yeniden Düşünmek", *Dinî Araştırmalar* 6/17 (2017), 29-46.

Özellikle İmam Maturidî'nin fikirlerinin Müslümanların içerisinde bulunmuş olduğu dini-siyasi çıkmazdan kurtulması ve yeni bir İslam medeniyeti için katkı sağlayabileceği düşüncesindeydi. Bu konuyla ilgili oldukça geniş bir yazı da kaleme almıştır.²⁰ Nihayetinde onun asıl hedefi, İslam geleneğini ve Batı medeniyetini çok iyi analiz ederek yeni bir İslam uygarlığına ulaşacak yolları aramaktı.

Çok değerli hocamız Prof. Dr. Hasan Onat, yukarıda sadece belli kısmına değinebildiğim hususlarda çok büyük gayret sarf etmekteydi. Geceleri az uyuyup çok çalışarak 63 yıllık ömrünü dolu dolu yaşamıştır. İslam dünyasının sorunlarının çok yönlü zihinsel dönüşümlerle sağlanacağını düşündüğü için, teorilerini farklı disiplinlerin sentezlendiği oldukça zorlu bir uğraş gerektiren harmonik bir yapı üzerinde inşa etmeye çalışmıştır. Bundan dolayı onu hakkıyla anlayabilmek için, yaşamı boyunca karşılaştığı fikri akımların, okuduğu hocaların, etkilendiği fikirlerin, akademik faaliyetlerinin, içerisinde yer aldığı çalışmalarının ve tüm hayatının ayrıntılı araştırmalarla ele alınmasına ihtiyaç vardır. Kendisini örnek almaya çalışan öğrencileri olarak, sadece onu anabilmek amacıyla ele aldığım bu kısa yazıma son vermek istiyorum. Allah emeğini zayı etmesin. Bizlere de onun gibi dosdoğru yoldan gitmeyi nasip etsin. Mekânı cennet olsun.

Kaynakça

- Onat, Hasan. "Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm / İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûm-i Dîniyye) Yöntem Sorunu". *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Onat, Hasan. "Dinî Yayınlarda Bilimsellik Sorunu (Çağdaş ve İslâmî Bilimler Açısından)". *Türkiye I. Dinî Yayınlar Kongresi: 31 Ekim – 02 Kasım 2003*. 153-168. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Onat, Hasan, "Hz. Muhammed'i Anlamada Yöntem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VI. Kutlu Doğum Sempozyumu*, 47-56, Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Onat, Hasan. "İnsanlığın Geleceği Açısından Sekülerleşme ve Din". *Dinler Tarihi Araştırmaları -V: Sekülerleşme ve Dinî Canlanma I*. haz. Ali İsra Güngör. 268-277. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2008.
- Onat, Hasan. "İran İslam Devrimi ve Şiilik", *e-makâlât* 6/2 (Güz 2013), 223-256.
- Onat, Hasan. "İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlamı ve Önemi". *Ku'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. 13-67. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Onat, Hasan. "İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'î-Selefi Kutuplaşması". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. 525-551. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

²⁰ Bkz. Hasan Onat, "Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Maturidi ve Maturidiliğin Önemi" (14 Aralık 2020).

- Onat, Hasan. "İslâm'da Yeniden Yapılanma Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Özel Sayı: Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan (1999), 197-207.
- Onat, Hasan. "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine". *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 8-31.
- Onat, Hasan. "Küresel Şiddet ve Terör: İnsan Olma Onuruna Vurulan Darbe". *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 19-30.
- Onat, Hasan. "Küreselleşme ve İslâm'ı Yeniden Düşünmek". *Dinî Araştırmalar* 6/17 (2017), 29-46.
- Onat, Hasan. "Küreselleşmenin Boyutları ve İslam'ın Geleceği". *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*. 293-306. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, 2004.
- Onat, Hasan. "Mezhep Sorununu Doğru Anlamak". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. ed. Mehmet Evkuran. 97-99. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Onat, Hasan, *İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- HO, Hasan Onat. "Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Maturidi ve Maturidiliğin Önemi". Erişim 14 Aralık 2020. <http://www.hasanonat.net/index.php/107-yeni-bir-islam-medeniyeti-icin-maturidi-ve-maturidiligini-oenemi>

MERHUM HOCAMIZ PROF. DR. MAHMUT KAVAKLIOĞLU¹

Obituary: Late Professor Mahmut KAVAKLIOĞLU

Abstract

Dr. Mahmut Kavaklioglu was born in 1960 in the Ladik district of Samsun, Turkey. He finished his primary and secondary education in Ladik, and got his high school degree in Amasya Imam-Hatip High School. In 1983 he graduated from Divinity School of Ondokuz Mayıs University. For a time, he served as an assistant to the city mufti and as a mufti for several districts. He was appointed as a research assistant to the Institute of Social Science of Marmara University. Dr. Kavaklioglu earned his masters degree in 1989, and became a doctor of Hadith in 1995. On April 4, 1996, he came to Divinity School of Hitit University (earlier named Çorum Divinity School of Gazi University) as an assistant professor. He became an associate professor in 2005, and a professor in 2011. In the morning of Tuesday, September 8, 2020, he passed away to the eternal world. May Allah rest his soul.

Keywords: Mahmut Kavaklioğlu, Divinity, Hadith

Merhum Hocamız Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU²

Öz

Prof. Dr. Mahmut Kavaklioğlu hocamız 1960 yılında Samsun'un Lâdik ilçesinde doğdu. İlk ve ortaokulu Lâdik'te, liseyi Amasya İmam-Hatip Lisesi'nde tamamladı. 1983 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre il müftü yardımcılığı ve ilçe müftülükleri görevlerinde bulundu. 1987'de Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 1989'da yüksek lisansını tamamlayan hocamız,

¹ Kadir Gürler, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, kadirgurler@hitit.edu.tr

² Kadir Gürler, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, kadirgurler@hitit.edu.tr

1995 yılında “hadis doktoru” ünvanını aldı. 4 Nisan 1996’da Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde (o yıllardaki ismi “Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi” idi) “yardımcı doçent doktor” olarak göreve başladı. 2005’de “doçent”, 2011’de de “profesör” oldu. 8 Eylül 2020 Salı günü öğleden önce vefat ederek ebedî âleme göç etti. Allah rahmet eylesin.

Anahtar Kelimeler: Mahmut Kavaklıoğlu, İlahiyat, Hadis

Gazi Üniversitesi’ne bağlı olarak İlahiyat Bölümü’ne alınan 30 öğrenci ile 1993-1994 Eğitim-Öğretim yılında öğretime başlayan ve ilk mezunlarını 1996-1997 Eğitim-Öğretim yılı sonunda veren “Çorum İlahiyat Fakültesi” Hadis anabilim dalının ilk araştırma görevlisi Kadir Gürler, ilk öğretim üyesi de Mahmut Kavaklıoğlu hocamızdır. Kadir Gürler 1994 Aralık ayının ilk haftası, Mahmut hocamız da 1996 Nisan’ının ilk haftası Çorum İlahiyat Fakültesi’ndeki görevlerine başlamışlardı. Deyim yerindeyse, “bir avuç” öğrenci ile çıkmışlardı akademik yolculuklarına.

Vefat edenlerin arkasından bir şeyler yazmak, “anlatamam, tanıman lâzım” fehvâsınca gerçekten zordur. “Nereden başlayacaksın, nereye kadar götüreceksin, hangi yönlerini dile getireceksin” gibi soruların hepsi, işte bu zorlukların parçalarından sadece bir kaçıdır. Hele bir de hakkında yazı yazacağın şahsiyet çeyrek asra yakın bir zaman diliminde aynı ortamı paylaştığınız ve aynı havayı teneffüs ettiğiniz biri ise, artık bu zorluğun ulaşabileceği boyutları varın siz düşünün. Ama yine de bir yerlerden başlamak zorundasınız. Ben de Mahmut hocamızı anlatırken mesai yaptığımız Hadis anabilim dalındaki arkadaşlarımızla beraber bir metin kaleme almayı anlamlı buldum. Yeri geldiğinde sözü bu arkadaşlarıma verecek, gerek duygu ve düşünceleriyle gerekse hâtrât türünden anekdotlarıyla merhûm hocamızla ilgili bir metin inşâ etmeye çalışacağız.

“Bir yerden başlamak gerek” demiştik ya, deyim yerindeyse, kitabın tam ortasından, Mahmut hocamızın sevdasından, aşkından başlayalım.

Tek kelimeyle ifade edecek olursak, rahmetli Mahmut hocamız “peygamber sevdalısı” ve “sahâbe âşığı” biri idi. Bu yönünü, hocamızın yaptığı akademik çalışmalarda da çok net olarak görebiliriz: Tek Rehber Hz. Peygamber; Sünnet’i Anlamaya Çalışmak ve Sünnete Olan İhtiyaç; Kendisine Yönelik Hatalı Yorumlar Karşısında Hz. Peygamber; Nazik Olmayan Bazı Söz Davranışlar Karşısında Hz. Peygamber; Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber; Başkalarının Beden Dilini Okuması Açısından Hz. Peygamber; Sahâbe-i Kirâmın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber (Hz.

Peygamber'in Sahâbede Oluşturmak İstediği Özgüven); Hz. Peygamber'e Yönelik Nezaketsizliklere Karşı Sahabe-i Kiramın Tepkileri gibi.

Bu başlıkların benim zihnimde çağrıştırdığı husus, "nasıl inanırsanız öyle yaşarsınız; nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz; nasıl ölürseniz öyle dirilip hesap verirsiniz." gerçeğidir. Kavaklıoğlu hoca bu sevda ve aşka inandı; bu sevda ve aşkın gerektirdikleri ile bir yaşantı sergilemeye çalıştı; inandığı bu hayat üzere vefat etti; ve bu hâl üzere hesap vererek alnının akıyla mutlu sona kavuşacaktır Allah'ın izniyle.

Bu cümlelerden yola çıkarak, ahlâkî açıdan hedeflenen "müslüman insan" tipine ait şu özelliklerin de rahmetli hocamızda tecelli ettiğini görebiliriz:

Adaletli idi: Sınav kağıtlarını okurken hocamızın yaptığı puanlama, onun adaletinin en tipik örneklerindedir. Neredeyse her bir kelimeye bir puan tahsis ederdi; kendi ifadesiyle "teennî (acele etmeden, ağır ağır)" ile okurdu sınavları. Bazen şaka yollu olarak "hocam bu kadar kendini yorma; ver bir puan gitsin gobellere (gobel, Çorum'da "çocuk" amlamında kullanılan bir kelimedir)" derdim. "Öyle deme Kadirciğim. Zaten yükümüz ağır; bir de bundan dolayı hesap vermeyelim." derdi.

Doğru idi: Bütün davranışlarında ve beşerî ilişkilerinde istikâmet üzere idi. Gerek sözlerinde gerekse niyetinde doğru idi. Yalan söylemeyi beceremezdi; istese de beceremezdi. Yalan söyleme konusunda çok yeteneksizdi. "Doğruluktan ayrılmayın; çünkü doğruluk insanı iyiliğe, iyilik de cennete götürür. İnsan doğru olmaya ve doğruluğu aramaya devam ederse, sonunda Allah katında 'doğru/sâdik' diye kaydedilir. Yalandan sakınınız. Çünkü yalan, insanı günaha, günah da cehenneme sürükler. Kul yalan söylemeye ve yalan peşinde koşmaya devam ederse; sonunda Allah katında 'yalancı' diye kaydedilir." hadisinin yansımısını onun şahsında gayet net bir şekilde görebilirsiniz.

Güvenilir idi: Özellikle de sır saklama konusunda çok güvenilir biriydi. Asla gözünüz arkada kalmaz, "ağzını bıçak açmıyor." dercesine sır türünden emanetlerinizi muhafaza ederdi. Hocamızın bu yönünün birinci dereceden şahidiyimdir ben.

Sabırlı idi: Zaman zaman çok çabuk sinirlenip aniden parlayan birisi olmasına rağmen bazen öyle durumlar olurdu ki sanki sabır taşıydı rahmetli. "Lâ havle" çekip sabrettiğini yüzüne bakınca jest ve mimiklerinden anladınız hemen.

Cömert idi: Hele hele konu yardıma muhtaç olan bir öğrenci ise, kendisini listenin başında görürdük. "Millet kaç lira vermiş, bakayım da ben de ona

göre bir şeyler vereyim.” diye düşünmeden, elini cebine atıp gönlünden ne koparsa onu verirdi.

Anne ve babasına düşkün idi: Cuma günleri fakültemizin yanında pazar olurdu. Ev halkı hiç de kalabalık olmamasına rağmen arabasının bagajını tika basa doldururdu. “Hocam nedir bu vaziyet; seferberlik mi ilan edildi.” diye takılırdık kendisine arkadaşlarımızla. “Yok, henüz ilan edilmedi; ama eli kulağındadır.” diyerek latife ederdi. Çoğu zaman şahit olmuşuzdur, erzak dolu arabasıyla babaevi Ladik’e gittiğine.

Güleryüzlü idi: Hocamızı daha surati asık hiçbir zaman görmedik desek abartmış olmayız. İnsanlarla karşılaştığında tatlı tebessümüyle pozitif enerji verirdi.

Benim hocamızda gördüğüm “karakteristik” özelliklerinden birisi de “dominant” bir yapıya sahip olmasıydı. Evet; bu, tıpkı sözlükte kullanılan “çevresinde baskınlık oluşturabilen veya liderlik özelliği taşıyan” anlamında bir dominantlık idi. Kendisinin birtakım doğruları vardı. İkili üçlü görüşmeler sonucu alınacak kararlarda veya ortaya çıkacak kanaatte kendi görüşlerinin baskın bir şekilde görülmesinden çok hoşlanır; âdeta keyif alırdı. Kendisi Hadis anabilim dalı başkanımızdı. Birkaç kez bana teklif etmişti bu görevi. Fakat ben kabul etmeyip kendisinin devam etmesi hususunda ısrarlı davranmıştım. Aradan zaman geçip tekrar teklif edince, ben de ısrarımı tadında bırakmak amacıyla onu kıramadım ve başkan oldum. Anabilim dalı başkanı ben idim; ancak alınan kararların pek çoğundaki hâkim ton, onun istek ve görüşleriyle renklenirdi. Sonra da neşeli ve kendine güvenli bir biçimde tebessüm ederdi. Biz de “çilemizse çekeriz; kaderimizse gülüp geçeriz.” diyerek karşılıklı sevgi ve saygı içerisinde ânın tadını çıkarmaya çalışırdık.

Mahmut hocamızın doktora tez danışmanlığını yaptığı iki arkadaşımız var. Bunlardan birisi Fatih Mehmet Yılmaz; Mahmut hocanın danışmanlığını yaptığı ilk doktora tezinin sahibi. Diğeri de Osman Aydın; rahmetlinin danışmanlığında yapılan ikinci ve son doktora tezini hazırlayan arkadaşımız. Fatih Mehmet Yılmaz, rahmetlinin vefatından üç ay sonra “doçentlik” ünvanını aldı. Osman Aydın ise Kurban Bayramı’ndan sonra, Ağustos ayının başlarında, Mahmut hocanın vefatından tam bir ay önce rahmetlinin danışmanlığında yaptığı doktora tezini savunarak “Doktor Araştırma Görevlisi” oldu ve yakın bir zamanda da “Doktor Öğretim Üyesi” kadrosuna atanacak inşallah. Ama hocamız bu günleri göremedi. Eğer görseydi, o anların dayanılmaz hafifliğini yaşarken keyiften dört köşe olurdu. Hadis anabilim dalında dört kişi idik; üçe düştük. Oluşan boşluk, zâhirde tek kişilik bir boşluktur; ama gerçekte, tonlar-

ca ağırlıkta bir boşluktur.

Şimdi sözü, rahmetli Mahmut hocanın ilk doktora öğrencisi olan Fatih Mehmet Yılmaz beye bırakalım:

Medeniyetimiz, ilmi en yüce merteye kabul etmiş, bu makama erişen kimseyi de “hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” beyanı ile yüceltmiştir. Bu dereceye ulaşmak ise belki bir ömür boyu çabalamayı ve bu uğurda gayret etmeyi, bir başka deyişle “her daim tâlip olmayı” gerektiren bir süreçtir. İnsanların başta anne-babası olmak üzere en yakınlarından başlamak üzere yaşadığı toplumun tamamına fayda sağlayan bir birey haline dönüşmesinin yollarından biri ve en önemlisi de ilme kapı aralamaktır. Ancak ilim, soyut bir kavram olup onun kisveye bürünüp hayat bulması, hatta diğer insanlara hayat vermesi ancak onu öğrenen ve hayatına aktaran bir âlim sayesinde mümkündür. İlme dair söz konusu bu düşüncelerimin tümü aynen, hatta daha fazlası kendisiyle doktora aşamasında tanışma ve talebesi olma imkânına kavuştuğum merhum Mahmut hocam için de geçerlidir. Zira kendisinden gerek doktora gerek sonraki her aşamada sürekli hadis ve ilimleri hakkında bilgi edinme imkânı bulmanın yanı sıra hayata dair de pek çok şey öğrenmişimdir. Nitekim ihtiyaç sahiplerini kollayıp gözeten ve bunun için elinden gelen imkânları seferber eden kişiliği herkesçe malumdur. “Bizim görevimiz sadece ders anlatmak değil, aynı zamanda derdi olanların derdini de dinlemektir.” ifadesiyle her zaman bu yöndeki babacan tavrını sergilemiştir.

Yaptığı her işi ciddiyetle icra eden, verdiği sözü vaktinde yerine getiren ve bugünün işini yarına bırakmayan bir ilim adamı görmek isteyenler, Mahmut hocada bu özelliklerin en âlâsını görebilirdi. Zira o, sünneti hayat modeli olarak gören ve yaşamını da bu doğrultuda düzenleyen bir yapıya sahipti. Ayrıca o, her olayda itidali elden bırakmayan, teenni ile hareketi Müslümanın şiarı kabul eden bir karakter sahibi idi. Allah rahmet eylesin. Mekânı cennet olsun.

Son söz de Kavaklıoğlu hocanın danışmanlığında yapılan son doktora tezinin sahibi Osman Aydın kardeşimizin olsun:

Mahmut Kavaklıoğlu hocamız rahmet-i Rahmân'a kavuşmadan evvel de öğrenci arkadaşlarımız kendisi hakkında sorular yöneltirlerdi bana. O zaman da tek bir kelime üzerinden anlatırdım onu. Bu yüzden şimdi de aynısını yapmak istiyorum. Zira aklıma ilk o sözcük geliyor: “Duruş”. Odunun bile eğrisini istemeyen Yunus'un, mü'minin haksızlığa asla sabredemeyeceğine inanan Selahaddin'in,

Bir duruşu olmalı insanın;

Bir bakışı, bir anlayışı,

bir aşkı, bir davası olmalı

diyen Zarifoğlu'nun duruşu... Kendisini tanıdığım günden bu yana Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu, hayata dokunan ve hayatına dokunduğu her insan karşısında sağlam bir duruş sahibiydi.

Derslere gösterdiği hassasiyette gördüm o duruşunu. Çok defa aracından inip odasına girmeden sınıfa geçtiğine tanık oldum; her dakikanın hak olduğu bilinciyle. Derse giriş anından çıkışına kadar takındığı tavır, hazırlanışı, saati geldiğinde önceliğin her zaman ders olması, hep o duruşun yansımasıydı.

Mahmut hocamızın sınavlara yaklaşımı beni başlı başına etkileyen ve yönlendiren hususlardan biri olmuştur. İmtihan sorularını özenle seçimi, soruları kendisi defaatle kontrol etmesine karşın en son benimle teker teker okuyarak hata ihtimalini istişare etmesi, kimsenin aklında bir soru işareti kalmaması ve daha da önemlisi bir haksızlık şüphesi doğmaması için soruları sınavdan onbeş dakika önce çoğaltması, öğrencilerin imtihan esnasında mağdur olmaları adına sınavın büyük bir kısmında koridorda dolaşarak kontrolde bulunması da aynı hassasiyetin dışı vurumuydu sanki. Hele ki hocamızın imtihanları değerlendirirken gösterdiği özeni öğrencilerimiz bilselerdi, herhalde aldıkları notlar için itiraz etmek akıllarına bile gelmezdi. Çok az hoca yarım puanı hesaba katar; ancak Mahmut hocamız çeyrek puanı dahi önemserdi. Her kağıdı iki sefer okur iki sefer puanlardı. Notları sisteme girdikten sonra iki sefer kontrol eder, en sonunda bir kez de benden rica ederdi.

Azminde gördüm duruşunu. Teze başladığım ilk andan savunduğum güne kadar yaklaşık otuz ay boyunca her hafta –ama her hafta– ilerleme durumumu anbean kontrol etti. Kendisi “tezini” değil “tezimizi” diyerek ne kadar sahiplendiğini ve bu işi ne kadar üstlendiğini hissettirirdi. Benim çalıştığım sahada ilk Türkçe eserleri kaleme alan başta İsmail Lütfi Çakan hocamız olmak üzere birçok isimle hususi görüşmeler ayarlayarak yönlendirmesi, bu sahiplenmenin basit tezahürlerinden biriydi sadece. Tez süresince “gece gündüz istediğin saat arayabilirsin” dediğinde, bunların beni teşvik edici cümleler olduğunu düşündüm. Ancak gündüz okuduğumuz metinle ilgili gece çok geç saatlerde beni arayarak aklına gelen tavsiyeleri iletmişti an, sözlerinde ne kadar da ciddi olduğunu görmüştüm. Çalışma benim açımdan bitmeye yaklaştığında ise “Hiçbir eser hatasız değildir Osmancığım. Amacımız bunu en aza indirmek. Bu sebeple; en az üç sefer, birlikte, kelime kelime okumadan çalışmanın bittiğini söyleyemem” şeklinde bir uyarıda bulunduğunda, bunun

da mübalağalı bir yönlendirme olduğunu düşünmüştüm. Ancak Ramazan ayı boyunca tervihin ardından başlayarak, sahur vaktine kadar yaptığımız ve bir gün dahi aksatmadığımız okumalar neticesinde anladım ki o bu konuda çok ciddiye. Neticede ise üç değil dört sefer okumuştuk. Baştan sona kadar, hem de kelime kelime... Elbette bunlar benim yaşadıklarımın sadece birkaç küçük rnek. Onunla alışma fırsatı yakalamış her ğrenci de aynı şeyleri düşünecektir, buna eminim.

Tebessmnde gördüm o duruşunu. Mahmut hocamız sizin saygınız ölçüsünde ciddiye. Ama yeri geldiğinde yüzünüzü güldürmeyi de bilirdi. Bir defasında kendisine genel olarak geceleri ders çalıştığımı söylemiştim. O da gece yapılan çalışmalarda dikkat dağınlıklığı daha fazla olacağından hata ihtimalinin de artabileceğini söylemişti. Hocamızın bu uyarı ve hatırlatmalarına rağmen ben yine de aynı şekilde çalışmalarıma devam etmeyi tercih etmiştim. Bir metin değerlendirmesi esnasında birkaç hata üst üste gelince hocamız, her zaman yaptığı gibi başını odasının sol tarafta bulunan penceresine doğru çevirdi ve bir müddet sessiz kalmasının ardından: "Sanırım bunlar, gece yazılan metinler zümresinden. Değerise, normal kafayla bu ifadeleri yazabilmek meziyet ister." diyerek hem beni güldürmüş hem de tabiri caizse aba altından sopa göstererek çalışma sistemime bir göndermede bulunmuştu.

Kısacası Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu hayatın her alanında duruş sahibi bir hocamızdı. Onun neye nasıl tepki vereceğini bilirdiniz. Kızacağı ya da memnun olacağı şeyleri önceden kestirmek zor değerildi. Böyle olabilmek kolay değerildi ama o, bunu öyle gösterirdi. Kendisine Allah'tan rahmet diliyor ve şu sözlerle veda etmek istiyorum:

Sözü ruhuma iz, sktu feyizdi

İlim yolumun taşını elleriyle dizdi

Yrdm, önümde o varken rahat

Benden kabahat, ondan hoş nasihat:

"İşin ucundan değeril, hep sıkıca tut"

"Ayakların sağlam bassın yekvücut"

"Doğruyu, doğru anda hem doğru yerde

Söyle ki değereri olsun sinelerde"

Daha pişmeden, beni firakı yaktı

Ham kaldım, oysa ki meyvem olacaktı.