



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2016/1, Cilt: 15, Sayı: 29

2016/1, Volume: 15, Issue: 29

Tarandığı Uluslararası-Ulusal İndeks ve Veritabanları Indexed by	EBSCO ve (EBSCO ile Anlaşmalı Alan İndeksleri) TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı ASOSINDEX: Sosyal Bilimler İndeksi, SOBIAD ESCI: Emerging Sources Citation Index
<p>Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)</p> <p>Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Dekan / Dean)</p> <p>Editör / Editor Prof. Dr. Şaban HAKLI</p> <p>Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU</p> <p>Editör Yrd. / Editorial Assistant Doç. Dr. Muammer CENGİL Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Öğr. Gör. İhsan HACİSMAİLOĞLU</p> <p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Mehmet Azimli Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Ferit USLU Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ Doç. Dr. Süleyman GEZER Doç. Dr. Muammer CENGİL Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Öğr. Gör. İhsan HACİSMAİLOĞLU</p> <p>Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT (Hartford Seminary, USA) Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Andrew RIPPIN (University of Victoria, CANADA) Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Michael A. COOK (Princeton University, USA) Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Jules JANSSENS (Catholic University of Leuven, BELGIUM) Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (International Balkan University, MACEDONIA) Prof. Dr. Wael HALLAQ (Columbia University, USA)</p>	<p>Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Kocaeli Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Vakıf. Ü. İslami İlimler Fakültesi) Prof. Dr. Ferit USLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi) Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mustafa BIYIK (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Abdülkadir DÜNDAR (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Engin ERDEM (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi) Doç. Dr. Muammer CENGİL (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Mustafa KOÇ (Süleyman Demirel Ü. Eğitim Fakültesi). Yrd. Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR (Sinop Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Feyza Ceyhan ÇOŞTU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. İclal ARSLAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Mualla YILDIZ (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Şahabettin ERGÜVEN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)</p>
<p>Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2016</p> <p>Baskı / Printing Öncü Basımevi Ltd. Şti. Kâzım Karabekir Cad. No: 85/39 İskitler/ANKARA Tel: 0312 384 31 20</p>	<p>Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357</p> <p>e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr</p> <p>www.ilafdergi.hitit.edu.tr</p> <p>Fiyatı: 10 TL</p>
<p>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.</p>	
<p>Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.</p>	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Prof. Dr. Ferhat KOCA

Kemalpaşazâde'nin (Ö. 940/1534) *Risâle Fî'ş-Şahsı'l-İnsânî* Adlı
Eseri Ve Osmanlıca Tercümelere..... 5

Doç. Dr. Muammer CENGİL

Arş. Gör: Dilâ BARAN TEKİN

Kutsal Zaman, Algılanış Biçimi Ve İbadet Hayatına Etkisi..... 33

Doç. Dr. Selim TÜRCAN

Mekkî Ayet Ve Surelerin Kronolojisini Tespit Problemi: Kur'an'da
Er-Rahmân İsmine Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme..... 65

Doç. Dr. Mohammed J. A. THALJİ

التحويلات الحاصلة في أشكال ومضامين التعليم الإسلامي في تركيا المعاصرة
خطوات هامة نحو تفعيل عناصر التعليم الإسلامي 85

Yrd. Doç. Dr. Zafer YILDIZ

Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerisi Algılarının
Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi 107

Yrd. Doç. Dr. Fatih ÇINAR

Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi..... 131

Yrd. Doç. Dr. Qays Abdullah MUHAMMED

«دلالة «بَيْنَ يَدَيْ» في القرآن العظي»م..... 149

Dr. Ahmet AKIN:

Tarihi Süreç İçinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme 177

Arş. Gör. Elif Nur BALCI

Macintyre'in Modern Ahlak Eleştirisinde Seçimlerin
Rasyonalitesi Sorunu: Kierkegaard Örneği..... 211

Arş. Gör. Ömer DİNÇ

"Mehmet Emin Maşalı, Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî
Yorum-Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi,..... 245

KEMALPAŞAZÂDE'NİN RİSÂLE FÎ'Ş-ŞAHSI'L-İNSÂNÎ ADLI ESERİ VE OSMANLICA TERCÜMELERİ¹

Ferhat KOCA^{*}

Özet:

Bu makalede Osmanlı şeyhülislamlarından Kemalpaşazâde'nin (İbn Kemal Paşa) hayatı ve eserleri hakkında kısa bilgiler verdikten sonra onun *Risâle fî'ş-şahsî'l-insânî* adlı eserini tanıtmak ve bu eserin Osmanlılar döneminde yapılan iki tercümesini latine ederek günümüz okuyucusunun istifadesine sunmak istiyoruz.

Anahtar kelimeler: Kemalpaşazâde, şahs-ı insânî, ruh, beden, nefis

Kemalpaşazâde's (d. 940/1534) Rîsâle fî'ş-şahsî'l-İnsânî and latinizing its Translations in the Ottoman Era

Abstract:

After providing the brief information on the life of Kemalpaşazâde (the son of Kemal Pasha), one of the Shaikh al-Islams in the Ottoman Empire, and his pieces, this article aims to introduce one of his books, *Risâle fî'ş-şahsî'l-insânî*, and to bring the book and contemporary readers together by latinizing its two translations in the Ottoman era.

Key Words: Kemalpaşazâde, personality, spirit, body, self

1-GİRİŞ YERİNE: KEMALPAŞAZÂDE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A. HAYATI

Kemalpaşazâde'nin asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Şemseddin Ahmed'in dedesi Kemal Paşa, 870/1465 yılında Fatih'in oğlu Şehzâde Bayezid'e (II. Bayezid) (ö. 918/1512) lalalık yapmak üzere atanmış ve bu sebeple "Paşa" unvanını almıştır.

1 Bu makalenin hazırlanması sırasında çeşitli eserlerin temini konusunda yardım ve katkılarını esirgemeyen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Harun Bekiroğlu, Araştırma Görevlileri Harun Alkan, Yunus Öztürk ve Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kaya Beylere bu yardımlarından dolayı şükranlarımı sunarım.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Şemseddin Ahmed, büyükbabası Kemal Paşa'ya nispetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu, İbn Kemal ve İbn Kemal Paşa lakaplarıyla meşhur olmuştur.

Bazı kaynaklar Şemseddin Ahmed'in 3 Zilkade 873'te (15 Mayıs 1469) Tokat'ta, bazıları ise Edirne'de doğduğunu belirtir. Şemseddin Ahmed'in babası Süleyman Çelebi devrinin tanınmış komutanlarından biri olup 879/1474 yılında Amasya muhafızlığına, 883/1478 yılında ise Tokat Sancakbeyliği'ne atanmıştır. Annesi ise, Fâtih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) dönemi kazaskerlerinden Küpeliolu Muhyiddin Mehmed'in kızıdır.

Önce Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyen Şemseddin Ahmed daha sonra Amasya ulemasından Arap dili ve edebiyatı, mantık ve Farsça öğrenmiştir. Ahmed, önce askerî sınıfa girerek devlet hizmetine başlamıştır. Ancak, Sadrazam Çandarlı İbrâhim Paşa'nın (ö. 905/1499) bir meclisinde, Filibe müderrisi olan Tokatlı Molla Lütfî'nin (ö. 900/1495) meşhur akıncı beyi Evrenosoğlu Ahmed'in üst tarafına oturunca, Şemseddin Ahmed ulemanın ümeradan daha fazla itibar gördüğünü anlamış ve bu sebeple de ilmiye sınıfına geçmeye karar vermiştir.

Edirne'de Molla Lütfî'den ders almaya başlayan Şemseddin Ahmed daha sonra Kesteli Muslihuddin Mustafa (ö. 901/1495), Hatibzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1495), Muarrifzâde Sinâneddin Yûsuf ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516) gibi âlimlerden okuyarak tahsilini tamamlamıştır.

İlk olarak Edirne'deki Ali Bey (Taşlık) Medresesi müderrisliğine tayin edilen Şemseddin Ahmed, burada Türkçe Osmanlı tarihi yazmakla görevlendirilmiştir. Şemseddin Ahmed Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi, Edirne'deki Halebiye ve Üç Şerefeli medreselerde, İstanbul'daki Sahn-ı Semân'da ve yine Edirne'deki Sultan Bayezid Medresesinde müderrislik yapmıştır.

Kemalpaşazâde 921'de (1515) Edirne kadılığına, 14 Şâban 922'de (12 Eylül 1516) Anadolu kazaskerliğine atanmış; bu sırada katıldığı Mısır seferinde Beylerbeyi Hayır Bey'e yardımcı olmak amacıyla Mısır'ın tahririnde görev almıştır.

924'te (1518) Karaman'ın tahririyle görevlendirilen Kemalpaşazâde, ertesi yıl kazaskerlikten alınmış ve 926 (1520) yılı başlarında önce Edirne Dârülhadisi'ne, 928'de (1522) de buradaki Sultan Bayezid Medresesi'ne tayin edilmiştir. 930'da (1524) İstanbul'a gelen İbn Kemal Paşa, Fatih Medresesi'nde müderrislik görevini sürdürmüştür.

İbn Kemal Paşa, Zenbilli Ali Efendi'nin ölümü üzerine, Şaban 932'de (Mayıs 1526) şeyhülislâmlığa atanmış ve bu görevde iken 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etmiştir.

XVI. yüzyılın birinci yarısında Osmanlı ilim ve kültür hayatının en büyük simalarından biri olan Şeyhülislam Kemalpaşazâde pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Kemalpaşazâde ve öğrencileri olan Muslihüddin Mustafa (ö. 896/1490), Muhyiddin Mehmed b. Pîr Mehmed (ö. 954/1547), Celâlzâde Salih Çelebi (ö. 973/1565) ve Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) Osmanlı Rönesansının en önemli temsilcileri arasında yer almışlardır.

Kemalpaşazâde hocası Tokatlı Molla Lütîfî (ö. 900/1495) - Molla Fenârî (ö. 834/1431) - Kutbüddin İznîkî (ö. 821/1418) - Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) - Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) kanalıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ekolünden etkilenmiştir.

Kemalpaşazâde, Osmanlı uleması arasında ilmî gücünden dolayı "el-muallimü'l-evvel" unvanıyla anılmış; talebesi Ebüssuûd Efendi ise "el-muallimü's-sânî" kabul edilmiştir.

İbn Kemal Paşa ilmî derinliği ve genişliği, muhakeme ve münazara kudreti, şer'î meseleleri çözme konusundaki kabiliyeti sebebiyle "müftî's-sakaleyn" (insanların ve cinlerin müftüsü) lakabıyla anılmıştır.²

2 İbn Kemal Paşa'nın hayatı hk.bk. Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Fırat), İstanbul 1405/1985, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 377-379; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, Çağrı Yayınları, s. 381-385; Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-tevarih* (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1999, Kültür Bakanlığı Yayınları, IV, 136-138, 141, 329, 365; V, 163; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettah Muhammed Hulv), Riyad 1403/1983, Dârü'r-Rifâî, I, 355-357; Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Şerefeddin Yaltkaya), Ankara 1941, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, II, 1933; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asârü'l-Mûsânnifin*, I (nşr. Kilisli Rifat - İbnülemin Mahmud Kemal), İstanbul 1951-55, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, I, 141; Ayvansaraylı Hafız Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmi* (nşr. İhsan Erzi), İstanbul 1987, Tercüman Yayınları, I, 180; Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1418/1998, Şirketü Dâri'l-Erkam, s. 42-44; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, Matbaa-i Âmiri, I, 223-224; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü Mûsânnifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut 1414/1993, Müessesetü'r-Risâle, I, 148; Ahmed Refik Bey, "Şeyhülislam Ve Müftülenâmlar", *İlmiyye Salmânesi*, Dârü'l-Hilâfetü'l-Âliyye 1334/1916, Matbaa-i Âmiri, s. 346-354; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratiire* (GAL), Lieden 1943-49, II, 449-453; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara ts., Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Baskı, II, 668-671; M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul 1952, Üçler Basımevi, s. 19, 22-23,

B. ESERLERİ

Kemalpaşazâde felsefe, kelam, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, dil, tarih, edebiyat ve tıp gibi değişik alanlarda Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere pek çok eser yazmış velûd bir yazardır.

Kemalpaşazâde'nin eserlerinin toplam sayısı hakkında Ahmed Refik Bey 200'e yakın, Carl Brockelmann 179, Nihal Atsız 209, Şamil Öçal 226 ve İsmet Parmaksızoğlu 300'u aşkın şekilde rakamlar vermişlerdir.³

Bu yüksek rakamlar, onun eserlerinden bazısının diğer bir eserin bölümü olmasından veya bazı eserlerinin birden fazla isimle kütüphane kataloglarına kaydedilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Kemal Paşa'nın eserlerinin tümünün tahkikli olarak neşredilmesi halinde muhtemelen bu rakamlar büyük miktarda aşağıya düşecektir.

272, 332-333, 479, 524; Abdülkadir Altunsoy, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, Ayyıldız Matbaası s. 69; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* (trc. Coşkun Üçök), Ankara 1982, Kültür ve Turizm Bakanlığı, s. 68-71; R. C. Repp, *The Müfti of Istanbul*, Oxford 1986, s. 224-239; Ahmet Uğur, *İbn-i Kemal*, İzmir 1987; a.mlf., "Dresden'de Kemal Paşazâde'ye Atfedilen Yazma Eserler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, Ankara 1977, s. 315-343; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin VIII. Defteri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Kayseri 1986, s. 89-110; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin VIII. Defteri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, Kayseri 1989, s. 197-208; Ahmed Refik [Altınay], "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Terâcim-i Ahvâli: İbn-i Kemal Ahmed Şemsüddin Efendi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1964, cilt: III, sayı: 5, s. 154; Mahmut Kaya, "İbn Kemâl'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*, Gelişim Matbaası, Ankara 1987, s. 223-229; Mustafa Fayda, "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (nşr. S. Hayri Bolay ve diğ.), Ankara 1989, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 47-53; M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995; V. L. Ménage, "An Autograph of Kemalpaşazade's Tevarikh-i Âl-i Othman, Book VII", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIII (London 1960), s. 250-264; a.mlf., "Kemâl Paşazâde", *EP* (İng.), IV, 879-881; Mustafa Kılıç, "İbni Kemal Paşa (H. 873-940 / M. 1468-69-1534)", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VI. Eyyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler (10-12 Mayıs 2002)*, İstanbul 2003, s. 152-157; Ali Öge, "Tokatlı Alim İbn Kemal'in Osmanlı İlim Dünyasındaki Yeri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu 01-03 Kasım 2012 Tokat Bildiriler*, 2013, cilt: III, s. 349-368; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000, s. 18-24; a.mlf., *Kışladan Medreseye : Osmanlı Bilgini Kemalpaşazade'nin Düşünce Dünyası*, İstanbul 2013, İz Yayıncılık; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa-zâde", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, Milli Eğitim Basımevi, VI, 561-566; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, XXV, 238-240.

3 Ahmed Refik Bey, "Şeyhülislam Ve Müftülenâmlar", *İlmiyye Salnâmesi*, s. 347; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde", *İslam Ansiklopedisi*, VI, 564; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000, s. 25, 26-51.

Kemalpaşazâde'nin eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Akâid, Kelâm ve Felsefe Alanındaki Bazı Eserleri

1. *Risâletü'l-münîre (Münîretü'l-İslâm)*, İstanbul 1308. 2. *Akâid-i İslâm*, İstanbul 1890. 3. *Risâle fî tahkiki'l-îmân* (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1049). 4. *Risâle fî vücûdî'l-vâcib* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). 5. *Risâle fî kâdemi'l-Kur'ân (Resâilü İbn Kemâl, I, 131-136)*. 6. *Risâle fî mâ yeteallaku bi-lafzi'z-zındîk (Resâilü İbn Kemâl, II, 240-249)*. 7. *Risâle fî tahkiki'l-mu'cize ve delâletihâ alâ sıdkı men iddea'n-nübüvve (Resâilü İbn Kemâl, I, 137-148)*.⁴ 8. *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye = İhtilâfî'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye* (nşr. Said Abdüllatif Fevde), Amman 2009/1430.⁵ 9. *Hâşiye alâ Tehâfütü'l-felâsife li-Hocazâde* (trc. Ahmet Arslan, *Tehâfüt Hâşiyesi*), Ankara 1987. 10. *Risâle fî beyâni'l-vücûd*⁶ (Resâilü İbn Kemâl, I, 149-157). 11. *Risâle fî beyâni'l-akl* (nşr. Ömer Mahir Alper, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 [1999], s. 235-243). 12. *Risâle fî hakîkati'l-cism* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). 13. *Risâle fî vücûdî'z-zihni*⁷ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4820). 14. *Hamsu resâil fî'l-firâk ve'l-mezâhib* (nşr. Seyyid Bahçevan), Kahire 2005/1425, Darü's-Selam. 15. *Risâle der Mantık* (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 656, 134a-134b). 16. *Risâle Fî Tekaddümi'l-illeti't-tâmme ale'l-mâlûl* (nşr. Ahmet Cesur), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2011 (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 17. *Ziyâdetü'l-vücûd ale'l-mâhiyye* (nşr. Yasemin Yıldız), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2012 (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 18. *Risâle fî'ş-şahsî'l-insânî (Resâilü İbn Kemâl, I, 97-101)*.

2. Tefsir Alanındaki Bazı Eserleri

1. *Tefsîru Kemal Paşazâde* (bazı nüshaları için bk. Çorum Hasan Paşa İl Ktp., nr. 42, 43, 3332; Manisa İl Halk Ktp., nr. 36/1, 36/2; Beyazıt Devlet Ktp., nr.

4 H. İbrahim Bulut, "Kemal Paşazâde ve Fî Hakîkati'l-Mu'cize Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 6, s. 187-207; Ali Öge, "İbn Kemal'in Bilgi Anlayışı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 30, s. 197-221.

5 İbn Kemal'in bu risalesi hk.bk. Mehmet Kalaycı, "Kemalpâşazâde'nin Eş'arîlik-Mâtürîdilik İhtilâfı Konusundaki Risalesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2012, cilt: LIII, sayı: 2, s. 211-218.

6 *Risâle fî beyâni'l-vücûd*'un açıklamalı bir tercümesi için bk. Midhat, *Leâlî Meânî*, İstanbul 1328, Ârtin Asâduryan ve Mahdumları Matbaası.

7 Mehmet Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihni Varlık Risalesi: Tahkik Ve Değerlendirme*, İstanbul 2014 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

34). 2. *Risâle fi tefsîri Fâtihati'l-kitâb* (Resâilü İbn Kemâl, I, 2-16).⁸ 3. *Risâle fi tefsîri sûreti'l-Fecr* (Resâilü İbn Kemâl, I, 17-21). 4. *Tefsîru sûreti'l-Mülk* (nşr. Hasan Ziyâuddin Itr), Beyrut 1986. 5. *Risâle fi sûreti'n-Nebe'* (Resâilü İbn Kemâl, I, 33-40). 6. *Kıssatü Hârût ve Mârût min Tefsîri Ebi's-Suûd* (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028).

3. Hadis Alanındaki Bazı Eserleri

1. *Şerh-i hadis-i erbaîn*, İstanbul 1316 (*Hadis-i erbaîn Tercümesi*, trc. Âşık Nitâî, İstanbul 1316). 2. *Risâle fi't-tevfik beyne'l-hadiseyn fi'l-fakr* (Bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 450; Ayasofya, nr. 4794, 4797; Esad Efendi, nr. 1694, 3618). 3. *Risâle fi şerhi hadisi "Se-uhbiruküm"* (Resâilü İbn Kemâl, I, 102-107).

4. Fıkıh ve Fıkıh Usulü Alanındaki Bazı Eserleri⁹

1. *Tağyîrü't-Tenkîh*, İstanbul 1308, Cemal Efendi Matbaası. 2. *el-İzah fi Şerhi'l-İslah fi'l-fikhi'l-Hanefi: tavzih ve tenkîh ve tekmil alâ Şerhi'l-Vikaye li'l-İmam Sadrüşşeria = İzahü'l-İslah* (nşr. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî - Mahmud Şemseddin Emir el-Huzâî), Beyrut 2007/1428, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II. 3. *Furûku'l-usûl* (nşr. Muhammed b. Abdülaziz el-Mübarek), Beyrut 2009/1430. 4. *Hâşiye ale'l-Hidâye* (bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 180, 181; Beşir Ağa-Eyüb, nr. 229; Cârullah, nr. 768; Giresun Yazmaları, nr. 82). 5. *Fetâvâ* (bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3698; Carullah, nr. 971; Esad Efendi, nr. 1017; İzmir, nr. 259; Yeni Cami, nr. 685). 6. *Mühimmâtü'l-müftî* (bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 280; Karaçelebizade, nr. 208; 209; Mesih Paşa, nr. 18; Yeni Cami, nr. 688). 7. *Şerhu'l-ferâizi's-Sirâciyye*¹⁰ (*Eşkâlü'l-ferâiz*) (bazı nüshaları

8 *Resâilü İbn Kemâl* adlı mecmuada bulunan *Tefsîru Sûret-i Fâtihati'l-Kitâb*, *Hakku's-şehedâ*, *Şahsu'l-insânî* ve *Sûre-i Fecr Tefsiri* adlı risaleler Manastırlı el-Hâc Hâfız Dâvud Paşa tarafından *Din-i İslam Hediyesi* (İzmir 1326-1328, Köylü Matbaası) adıyla tercüme edilmiştir.

9 Kemalpaşazâde'nin fıkıhla ilgili bazı eserleri hk.bk. Hasan Özer, "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 14, s. 353-374; a.mlf., "İbn-i Kemal ve 'Riba' Adlı Risalesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 16, İslam İktisadi Özel sayısı, s. 157-186 ; Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]*, 2012, sayı: 37, s. 65-86; Ahmet İnanır, "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemal'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu 01-03 Kasım 2012 Tokat Bildiriler*, 2013, cilt: III, s. 295-310; Ömer Faruk Habergören, "Şeyhülislam İbn Kemal'in İçki Konusundaki Üç Risalesi", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014 Tokat, Bildiriler*, 2015, cilt: III, s. 159-169.

10 Ferhat Koca, "el-Ferâizü's-sirâciyye", *DİA*, XII, 368.

için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3924/7; Amasya İl Halk Ktp., nr. 368/1, 436, 1689/1, 1745).

Kemalpaşazâde'nin fıkha dair risalelerinin bir kısmı *Resâilü İbn Kemâl* adlı mecmuada yayımlanmış (İstanbul 1316), bir kısmı ise Salim Özer tarafından *İbn Kemâl'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri* adıyla neşredilmiştir.¹¹

5. Tasavvuf Alanındaki Bazı Eserleri

1. *Risâle fi fetvâ'r-rağs* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696); 2. *Fetvâ fi hakkı İbn Arabî*¹² (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1694, 3477, 3548; Reşid Efendi, nr. 443; Lâleli, nr. 3720). 3. *Beyânü'l-vücûd* (trc. Midhat), *Leâli Meânî* içinde, İstanbul 1327.

6. Tarih, Dil ve Edebiyat Alanındaki Bazı Eserleri¹³

1. *Tevârih-i Âl-i Osmân*.¹⁴ 2. *Divan*, İstanbul 1313; nşr. Mustafa Demirel, İstanbul 1995; 3. *Yûsuf u Züleyhâ – Seçmeler* (nşr. Mustafa Demirel), Ankara 1983. 4. *Kasîde-i Bürde Tercümesi* (nşr. M. A. Yekta Saraç), *İslâmî Edebiyat*, sy. 24, İstanbul 1994, s. 65-70. 5. *el-Felâh fi şerhi'l-Merâh*, İstanbul 1289, 1304. 6. *Resâilü İbn Kemâl bâşâ el-lugaviyye* (nşr. Nâsır Sa'd er-Reşid), Riyad 1401/1980. 7. *Risâletü*

11 Salim Özer, *İbn Kemâl'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri*, Kayseri 1991 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

12 İbn Kemal Paşa'nın İbn Arabî hakkındaki fetvası için bk. Hüseyin Atay, "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986, s. 221-222.

13 İbn Kemal Paşa'nın dil ve edebiyat alanındaki bazı çalışmaları hk.bk. Reşid Abdurrahmân el-'Ubeydî, "İbn Kemâl Paşa'nın Arap Dilindeki Çalışmaları" (çev. Ahmet Yüksel), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2005, cilt: V, sayı: 1, s. 261-277; M. Fatih Köksal, "Metin Tenkidi Usûlü Açısından İbn-i Kemâl Dîvânı", *Berceste*, sy. 39, s. 9-14; Cahit Külekçi, "İbn-i Kemal'in 'Galatü'l-Avam' İsimli Risalesi", *Hikmet Yurdu*, 2012, cilt: V, sayı: 10, s. 261-273; İbrahim Kaya, "Kemal Paşazade'nin Pendname'si", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010, cilt: VII, sayı: 2, s. 65-79; Kadir Turgut, "Kemalpaşazâde'nin Hâfız'a Ait Bir Beytin Şerhini İçeren Farsça Risalesi", *Doğu Araştırmaları*, İstanbul 2014, sayı 11, 2013/1, s. 25-48.

14 *Tevârih-i Âl-i Osman*: I. Defter (nşr. Şerafettin Turan), Ankara 1970, Türk Tarih Kurumu; *Tevârih-i Âl-i Osman*: II. Defter (nşr. Şerafettin Turan), Ankara 1983, Türk Tarih Kurumu, c. I-II; *Tevârih-i Âl-i Osman*: III. Defter (nşr. Abdullah Satun), İstanbul 2014, Çamlıca Basım Yayın; *Tevârih-i Âl-i Osman*: IV. Defter (metin ve transkripsiyon) (nşr. Koji Imazawa), Ankara 2000, Türk Tarih Kurumu; *Tevârih-i Âl-i Osman*: VII. Defter (nşr. Şerafettin Turan), Ankara 1954, Türk Tarih Kurumu; *Tevârih-i Âl-i Osman*: VIII. Defter (Transkripsiyon) (nşr. Ahmet Uğur), Ankara 1997, Türk Tarih Kurumu; *Tevârih-i Âl-i Osman*: X. Defter (nşr. Şerafettin Severcan), Ankara 1996, Türk Tarih Kurumu.

*meziyyeti'l-lisâni'l-Fârisî alâ sâiri'l-elsine mâ hala'l-Arabiyye*¹⁵ (nşr. Hüseyin Ali Mahfûz), Tahran 1952. **8.** *Niğâristân* (nşr. Mustafa Çiçekler), İstanbul 1994. **9.** *Esrârü'n-nahv* (nşr. Ahmed Hasan Hamid), Dımaşk 2002/1422. **10.** *İbni Kemâl'in Dakâyıku'l-Hakâyık'ı*¹⁶ (nşr. Sibel Akman), Ankara 2002 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. **11.** *et-Tenbîh alâ galati'l-câhil ve'n-nebîh* (nşr. Abdülkâdir el-Mağribî), Beyrut 2014/1435. **12.** *Telvînü'l-lutâb* (nşr. Ramazan Ege), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 1995 (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).¹⁷

I. RİSÂLE FÎŞ-ŞAHSI'L-İNSÂNÎ

A. NÜSHALARI

Kemalpaşazâde'nin insanın biyolojik yönünü meydana getiren beden, melekî yönünü teşkil eden ruh ve insanî yönünü meydana getiren nefis olmak üzere üç unsurdan meydana geldiğini anlattığı *eş-Şahsu'l-insânî* adlı risalesi, Ahmed Cevdet tarafından neşredilen *Resâilü İbn Kemâl* isimli eserde dokuzuncu risale olarak neşredilmiştir.¹⁸ Ancak bu risalenin adı kütüphane kataloglarında birbirinden farklı çeşitli isimlerle kaydedilmiştir. Bu isimlerden bazıları şunlardır:

- 15 İbn Kemal Paşa'nın Farsça hakkındaki görüşleri için bk. İsmail Bayer, "Kemal Paşazade'nin fî Fadîleti'l-Lisâni'l-Fârisî Adlı Risalesinde Fars Diline Ait Görüşleri", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: II, sayı: 3, s. 177-181.
- 16 Bu eserin bir başka neşri için bk. Abdullah Karaca, *Kemal Paşazâde'nin Dekâyıku'l-Hakâyıkı* (Metin-İndeks), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale 2002, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ayrıca bk. İbrahim Kaya, "Kemal Paşazâde'nin Dekâyıku'l-hakâyık'ı Üzerine Bazı Düşünceler", *Turkish Studies*, Volume. VI/4, 2011, p. 671-704.
- 17 İbn Kemal Paşa'nın eserleri hk.bk. Kemalpaşazâde, *Resâilü İbn Kemâl* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, I-II; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 105, 109, 499; II, 1219-1220, 1247-1248, 1916, 2021-2023; Brockelmann, *GAL*, II, 597-602; *Suppl.*, II, 668-673; III, 1306; Nihal Atsız, "Kemalpaşaoğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, sy. VI (1966), s. 71-112; sy. VII (1972), s. 83-135; Ahmet Uğur, "Dresden'de Kemal Paşa-zade'ye Atfedilen Yazma Eserler", *İslâm İlimleri Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 1977, sayı: 3, s. 314-343; Emrullah Yüksel, "Risâle fî Tahkîkî'r-rûh li Mevlânâ Kemal Paşazade", Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1989, s. 214; Seyyid Bahçıvan, *İbn Kemâl Paşa Ve Ârâuhü'l-İ'tikâdiyye*, Mekke 1414/1993 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Câmiatü Ümmü'l-Kurâ), s. 92-230; Salim Özer, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri*, Kayseri 1991 (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şamil Oçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000, s. 24-51; İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde-Eserleri", *DİA*, XXV, 245-247.
- 18 İbn Kemal Paşa, *Resâilü İbn Kemal* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, İkdâm Matbaası, I, 97-101.

Risâle fî'ş-şahsî'l-insânî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3475, 3676, 3677; Fatih, nr. 5381, 5388, 5390, 5403, 5427; İbrahim Efendi, nr. 855; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3650, 3723; Kasidecizade, nr. 694; Şehid Ali Paşa, nr. 2725; Tırnovalı, nr. 1849).

Risâle fî tahkîki'ş-şahsî'l-insânî (Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 2816).

Risâletü'l-acîbe fî tahkîki şahsî'l-insânî (Konya Bölge Ktp. 224).

Risâle fî hakîkati'l-insan (Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 847; H. Hüsni Erdem, nr. 121; İbrahim Efendi, nr. 855).

Risâle fî keyfiyyeti'l-cismi'l-insânî ve heykelihî ve nefsihî (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 836).

Risâle fî heykeli'l-insânî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794, 4797; Bağdatlı Vehbi, nr. 25, 2041; H. Hüsni Paşa, nr. 340).

Risâle fî heykeli'l-mahsûsi'l-insânî (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 952; Pertev Paşa, nr. 615; Yazma Bağışlar, nr. 606; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1580).

Risâle fî tahkîki'l-heykeli'l-insânî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2041; Halet Efendi, nr. 828; Hamidiye, nr. 186; Hekimoğlu, nr. 937; Atıf Efendi Ktp. Atıf Efendi, nr. 2817).

Risâle fî'r-ruh ve hakikati'l-insân/insaniyye (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 708; Âşir Efendi, nr. 441; Bağdatlı Vehbi, nr. 2155; Dârülmesnevî, nr. 55; Esad Efendi, nr. 3632, 3665; Laleli, nr. 2433, 3673, 3682; Reşid Efendi, nr. 1005).

Risâle fî'r-rûh (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 55/9; Fâtih, nr. 5337/4; H. Hüsni Paşa, nr. 70).

Risâle fî beyânî'r-rûh (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 4820; Esad Efendi, nr. 1475, 1694, 3523/20, 3551, 3646, 3652, 3787/6, 3790, ; Hasan Hüsni Paşa, nr. 135/3; Amcazâde Hüseyin, 451; Bağdatlı Vehbi, nr. 447; Fatih, nr. 5337; Hekimoğlu, nr. 936).

Risâle fî hakîkati'n-nefs ve'r-rûh (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 7915; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3632; H. Hüsni Paşa, nr. 509; Hafid Efendi, nr. 452; Tırnovalı, nr. 1864).

Risâle fî beyânî'r-ruh ve'l-cism (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3523).

Risâle fî tahkîki'r-rûh (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 3185, 3541, 5999, 8023, 105766/10; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1991; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, O.E. nr. 602, vr. 226a-227a; K538, vr. 1b-5a).

Risâle fi tahkiki rûhi'l-insânî (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 815; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1991; Hamidiye, nr. 188; Laleli, nr. 3030; Reisülküttâb, nr. 1155).

Risâle fi beyâni mâhiyyeti'n-nefs (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 556/23)

Risâle fi beyâni'n-nefs ve'r-rûh (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3587, 3767/11; Mihrişah Sultan, nr. 203/5; Nuruosmaniye, nr. 4356/6).

Risâle fi'n-nefs ve'r-ruh ve'l-beden (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3271).

Risâle fi beyâni'n-nefs ve'r-rûh ve'l-beden (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3646/24; Osman Huldi Öztürkler, nr. 27/18).

Risâle fi hakîkati'r-ruh ve'l-kalbi ve'n-nefs (Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1014).

Söz konusu risaleyi tahkik eden Musa Koçar, ona isim olarak muhtevasıyla örtüşmesi sebebiyle Süleymaniye Kütüphanesi Osman Huldi Öztürkler nüshasında kaydedilen “*Risâle fi beyâni'n-nefs ve'r-rûh ve'l-beden*” adının verilmesini tercih etmiştir.¹⁹

Biz ise, risalenin “İnne’ş-şahsa’l-insâniyye” diye başlaması ve şayet yazar eserine özel bir ad vermemişse, risalenin ilk başlayan kelime veya terkiplerle anılmasının Osmanlı ilim ve kültür tarihinde bir gelenek olması, risalede insan şahsiyeti ve onu meydana getiren unsurlardan bahsedilmesi ve böylece isim olarak kullanılan söz konusu terkip ile eserin içeriğinin uyumlu bulunması ve nihayet basılı kaynaklarda daha ziyade bu terkinin tercih edilmiş olması gibi sebeplerle söz konusu eserin *Risâle fi’ş-şahsî’l-insânî* adıyla anılmasının daha isabetli olacağı kanaatine vardık.²⁰

19 Musa Koçar, “İbn Kemal’in *Risâle fi Beyâni’n-Nefs ve’r-Ruh ve’l-Beden* Adlı Eseri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, sayı: 10, s. 1, 10, 14.

20 Ali Öge, İbn Kemal’in felsefe ve kelam ilmiyle ilgili eserlerini sayarken 25. Sırada *Risâle fi hakîkati’n-nefs ve’r-ruh*, 26. Sırada *Risâle fi beyâni’r-rûh ve’l-cesed’i* iki ayrı eser olarak zikretmiş, 32. Sırada ise *Risâle fi şahsî’l-insânî’yi* anlatırken bu risalenin *Risâle fi tahkiki’l-heykeli’l-mahsûsi’l-insânî*, *Tavriya, Ruh, en-Nefs ve’r-rûh* gibi isimlerle anıldığını söylemiştir. Bk. Ali Öge, *Şeyhu’l-İslam İbn Kemal ve Sünnîlik Anlayışı*, Konya 2011, Hüner Yayınevi, s. 104. Ancak Öge, İbn Kemal’in *Risâle fi’ş-şahsî’l-insânî* adlı eserinden *Risâle fi heykel’il-insân*, *Risâle fi şahsî’l-insânî*, *Hakikatü’n-nefs ve’r-rûh*, *Risâle fi beyâni’n-nefs ve’r-rûh ve’l-beden*, *Risâle fi beyâni’r-rûh ve’l-cism*, *Risâletü’n-nefs ve rûh* adlarıyla ayrı ayrı alıntılarda bulunmuş ve alıntı yaparken de adı geçen risalelerin hepsinin aynı eser olduğuna işaret etmemiştir. Bk. Öge, *a.g.e.*, s. 258, 260-261, 264-265, 266, 267-268.

B. TERCÜMELERİ

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî'ş-Şahsî'l-İnsânî* adlı eseri kültür tarihimizde geniş yankılar yapmış, başta kelim, İslam felsefesi ve tasavvuf olmak üzere çeşitli alanlarda tartışılmıştır. Bu sebeple de hem Osmanlı hem Cumhuriyet döneminde adı geçen risale üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Osmanlılar döneminde söz konusu risale iki defa tercüme edilmiş olup bunlardan birisi yazma (mahtûta) halinde, diğeri ise basılmıştır.

Şimdi söz konusu risale üzerinde yapılan çalışmalarını yakından tanımayaya çalışalım:

1. *Risâle-i Tahkîk-i Şahs-ı İnsânî*

Risâle fî'ş-Şahsî'l-İnsânî'nin bu tercümesinin kim tarafından ve ne zaman yapıldığını ne yazık ki tespit edemedik. Ancak bu tercümenin şu ana kadar iki nüshasına ulaştık. Bunlardan birincisi İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_0699/11, 124a-126b'de, ikincisi ise Milli Kütüphane, Yz. A 2196/8'de 73b-77b arasında *Şahs-ı İnsân(inin) Tahkîki* adıyla kayıtlı bulunmaktadır.

Bunlardan İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunan nüsha istinsah tarihi bakımından daha eski olduğu için makalemizin sonundaki neşirde bu nüshayı esas aldık. Ancak neşir sırasında onu Milli Kütüphane nüshasıyla da karşılaştırdık ve Atatürk Kitaplığı nüshasında bulunmayıp da Milli Kütüphane nüshasında bulunan bazı kelime, cümle ve cümlecikleri parantez içerisinde verdik ve böylece iki nüshayı birleştirmiş olduk. Bu karşılaştırmalar sırasında, Atatürk Kitaplığı nüshasının erken tarihli olması yanında, daha tam ve doğru ifadeler ihtiva ettiği, Milli Kütüphane nüshasının ise ona göre daha eksik ve bazen hatalı kelimeler içerdiği görülmüştür. Ayrıca, söz konusu bu ikinci nüshanın varlığı, adı geçen tercümenin –henüz ulaşamadığımız– daha başka nüshalarının da bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu arada, Atatürk Kitaplığı'nda bulunan nüshanın ilk iki paragrafı mütercim tarafından yazılmış bir “önsöz” mahiyetindedir.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_0699'daki mecmuada on üç risale bulunmaktadır.²¹ Söz konusu risalelerden birincisi

21 Söz konusu risaleler sırasıyla şunlardır: 1. *Makâle-i kudsiyye li-Hazreti Şeyh Hüdâî maa şeyhihî Hazreti Üftâde kaddesallahu sırrahüma* (vr. 2). İstinsah tarihi 1176 Safer ayı (vr. 18b). Burada bahsedilen Şeyh Aziz Mahmud Hüdâî'nin ölüm tarihi 1038/1628'dir. 2. *Şerhun li-Hazreti*

olan *Makâle-i kudsiyye li-Hazreti Şeyh Hüdâî maa şeyhîhî Hazreti Üftâde*'nin istinsah tarihi 1176 Safer ayı (vr. 18b), ikinci risale olan *Şerhun li-Hazreti Mısrî Kelimâti Hazreti Yunus Emre çıkdım erik dalına*'nın istinsah tarihi 1176 Safer'in sonları, altıncı risale *Şifâü'l-kulûb ve likâü'l-mahbûb*'un istinsah tarihi 1156 (vr. 86a), yedinci risale *Risâle-i Muhammed Neseî*'nin istinsah tarihi 1090 (vr. 93a), dokuzuncu risale *Kitâbu Menâzili'l-ârifîn*'in istinsah tarihi ise 1090 Muharrem (vr. 121b) olarak belirtilmiştir.

Bu istinsah tarihlerinden en erken olanı *Risâle-i Muhammed Neseî*'nin (1090/1679), en geç olanı ise *Şerhun li-Hazreti Mısrî Kelimâti Hazreti Yunus Emre çıkdım erik dalına*'nın istinsah tarihidir (1176/1762 Safer/Eylül ayının sonları). Dolayısıyla bu mecmuada bulunan ve aynı kalemden çıktığı anlaşılan risalelerden birisinin 1679 yılında, diğerinin ise aynı müstensih tarafından 1762 yılında yani 83 yıl sonra yazılmış olması pek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki, müstensih ilk risaleyi kaleme aldığı tarih olan 1679 yılında müstensihlik yapabilecek bir yaşta yani yaklaşık 20-30 yaşlarında olduğu kabul edilmesi halinde, onun son tarihli nüshayı yüz yaşını geçtiği bir sırada yazmış olması lazım gelir. Dolayısıyla, bu risalelerde

Mısrî Kelimâti Hazreti Yunus Emre çıkdım erik dalına (vr. 19). İstinsah tarihi 1176 Safer'in sonları (vr. 26b). Bu eserin sahibi Niyazî-i Mısrî'nin ölüm tarihi 1105/1694'dür. 3. *Âhiretnâme-i İbni Ferište rahmetullahi aleyh* (vr. 32). İstinsah tarihi yok (vr. 43b). Bu eserin sahibi olan Abdülmeccid b. Abdülaziz et-Tirevî İbn Ferište'nin ölüm tarihi 801/1399'dur. 4. *Makâmâtü Kitâb-i Muhyiddin Arabî* (vr. 45). İstinsah tarihi 1089 (vr. 51a). Bu risalenin müellifi Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ölüm tarihi 638/1240'dır. 5. *Pendnâme-i Baba Kaygusuz* (vr. 52). İstinsah tarihi yok (vr. 67b). Bu eserin müellifi olan Kaygusuz Abdal'ın tahmini ölüm tarihi 848/1444'dür. 6. *Şifâü'l-kulûb ve likâü'l-mahbûb* (vr. 69). Müellifi tespit edilemeyen bu risalenin istinsah tarihi 1156'dır (vr. 86a). 7. *Risâle-i Muhammed Neseî* (vr. 87). İstinsah tarihi 1090 (vr. 93a). Bu eserin yazarı olan Aziz b. Muhammed en-Neseî'nin ölüm tarihi 533/1138'dir. 8. *Tarîkatnâme-i Üsküdüârî Mahmud Efendi* (vr. 94). İstinsah tarihi yok (vr. 98a). Bu eserin sahibi olan Şeyh Aziz Mahmud Hüdâî'nin ölüm tarihi, yukarıda belirtildiği üzere, 1038/1628'dir. 9. *Kitâbu Menâzili'l-ârifîn* (vr. 99). İstinsah tarihi 1090 Muharrem (vr. 121b). Bu eserin müellifi olan Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ârif ez-Zilî es-Sivasî'nin ölüm tarihi 1006/1597'dir. 10. *Aşknâme-i manzûm Şâhidî Efendi* (vr. 122). İstinsah tarihi yok (vr. 123b). Bu eserin yazarı İbrahim Şâhidî Efendi'nin ölüm tarihi 957/1550'dir. 11. *Risâle-i İbn Kemal Paşa* (vr. 124). İstinsah tarihi yok (vr. 126b). İbn Kemal Paşa'nın ölüm tarihi, makalemizin başında da geçtiği üzere 940/1534'dür. 12. *Risâle-i Sivâsî* (Hazreti Şeyh Sivasî Efendi bir saatte söylemişlerdir bu risaleyi) (vr. 127). İstinsah tarihi yok (vr. 129b). Bu eserin sahibi de yukarıda adı geçen Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ârif ez-Zilî es-Sivasî olup ölüm tarihi 1006/1597'dir. 13. *Kasîde-i Keştî* (vr. 130). İstinsah tarihi yok (vr. 132b). Bu eserde Âgehî Mansur Çelebi'nin (ö. 974/1566) *Kasîde-i Keştî*'sine Molla Mehmed Efendi'nin yazdığı tahmis yer almaktadır. Ne var ki, adı geçen Molla Mehmed'in (Monla Mehmed) şuarı tezkirelerindeki Mehmed'lerden hangisi olduğu tespit edilememiştir. Âgehî'nin kasidesine yazılan tahmisler için bk. A. Tietze, "XVI. Asır Türk Şiirinde Gemicî Dili, Âgehî Kasidesi ve Tahmisleri", *Türkiyat Mecmuası*, Cilt, IX, İstanbul, 1951, s. 113-137

geçen tarihlerden bazılarının belki de adı geçen eserin müellifinin veya herhangi bir müstensihinin ferağ kaydı olabileceği ve elimizdeki mecmuanın müstensihinin de bu tarihi aynen yazmış olacağı akla gelmektedir.

Öte yandan, risalelerde belirtilen tarihler iki grupta toplanabilir. Bunlardan bir grup 1156, 1176 safer ayı ve 1176 safer ayının sonları, diğer grup ise 1090 ve 1090 muharrem ayıdır. Bize göre, bu tarihlerden 1156 ve 1176 tarihleri, araştırma konumuz olan *Risâle-i Tahkîk-i Şahs-ı İnsânî*'nin mütercimini tespit edebilmek bakımından tercihe daha şayan gözükmektedir. Zira söz konusu mütercimin en azından bu tarihlere kadar yaşayan biri olma ihtimali, 1090 tarihlerinde veya daha öncesinde yaşayan biri olmasından daha güçlüdür. Ayrıca, *Makâle-i kudsiyye li-Hazreti Şeyh Hüddâi maa şeyhîhî Hazreti Üftâde*'nin 1176 Safer ayında (vr. 18b), *Şerhun li-Hazreti Mısrî Kelimâti Hazreti Yunus Emre çıkdım erik dalına*'nın 1176/1762 Safer'in sonlarında tamamlandığının belirtilmesi, müstensihin iki risaleyi de aynı ayda istinsah ettiği anlamına gelir ve bu da üzerinde çalıştığımız risaleyi tercüme eden kişinin adı geçen tarihlerde veya ondan önce yaşamış bir kimse olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Diğer taraftan, Milli Kütüphane katalogunda Yz. A 2196/8'de kayıtlı bulunan *Şahs-ı İnsân Tahkîki* (73b-77b) risalesinin adı, söz konusu risalenin bulunduğu mecmuanın fihristinde *Şahs-ı İnsânînin Tahkîkinde Kemalpaşazâde'nin Türkî Risalesi* şeklinde geçmekte, risalenin müstensihi Türbedâr-ı Merkez Efendî Derviş Ahmed eserin sonunda (73b), "Harrarahû Derviş Ahmed Türbedâr-ı Hazreti Merkez Efendi kuddise sırruhû sene 1227" yazmaktadır. Buna göre Derviş Ahmed bu risaleyi 1227/1812 tarihinde istinsah etmiştir.

Risâle-i Tahkîk-i Şahs-ı İnsânî'nin bize göre ilginç tarafı hem güzel bir Türkçe ile tercüme edilmiş olması hem de tercümenin bir Osmanlı mutasavvıfı tarafından yapılmış olmasıdır. Bu durum Türkçenin bir ilim dili olarak kabiliyet ve kapasitesi yanında, dönemin Osmanlı mutasavvıflarının yüksek ilim ve kültür seviyesini göstermektedir. Ancak yine de bu eserin *Resâil-i İbn Kemal* içerisinde yer alan *Şahsı'l-İnsânî* risalesinin²² bazı cümlelerinin atlanması suretiyle yapılmış eksik bir tercüme olduğunu ifade etmeliyiz.

Tercümenin latinizesi sırasında metnin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için tarafımızdan birtakım noktalama işaretleri ve açıklayıcı dipnotlar konmuştur.

22 İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal*, I, 97-101.

2. Şahs-ı İnsânî

Risâle fî'ş-şahsı'l-insânî'nin ikinci tercümesi ise Manastırlı el-Hâc Hâfız Dâvud Paşa tarafından yapılmıştır.²³

Hâfız Dâvud Paşa *Dîn-i İslam Hediyesi* (İzmir 1326-1328, Köylü Matbaası) adlı eserinde, Kemalpaşazâde'nin Arapça risalelerinden bazılarını tercüme etmiştir. Bu tercümeleden biri de "Şahs-ı İnsânî" risalesidir (s. 12-18). Adı geçen tercümenin en önemli özelliği, tercümede Kemalpaşazâde'nin metnine sadık kalınmış olmasıdır. Günümüz Türkçesine yakın olan bu tercüme, Arapça bilmeyenler tarafından anlaşılabilir açıklıktadır. Bu sebeple de söz konusu tercümenin günümüz Türk okuyucusuna duyurulmasını uygun bulduk. Yine bu tercümenin gerekli gördüğümüz yerlerinde bazı açıklamalar yaptık, ayet ve hadislerin kaynaklarını verdik. Dolayısıyla, bu tercümede geçen bütün dipnotlar tarafımızdan konmuştur.

3. Meral Yapıcı, *İbn Kemal Paşa'nın Hayatı Ve Eserleri Ve İnsan Şahsiyeti Hakkındaki Risalesinin Tercümesi*, Ankara 1987.

Bu tercüme Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Tercümenin başında Kemalpaşazâde'nin hayatı ve eserleri anlatılmıştır (Kütüphane nüshası için bk. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 922. 97. YAP. İ).

4. Emrullah Yüksel, "*Risâle fî tahkîki'r-rûh li-Mevlânâ Kemal Paşazâde*"²⁴

Bu makalede Emrullah Yüksel, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Seyfettin Özege Bölümü Ağâh Sırrı Levent yazmaları no. 610'da kayıtlı Risaleler Mecmuasının 1a-5a varakları arasında *Risâle fî tahkîki'r-rûh* adıyla yer alan eş-Şahsu'l-insânî risalesini özet olarak tercüme etmiştir.

23 Şamil Öçal, *Şahs-ı İnsânî* adlı bu tercümeyle ulaşmakla birlikte, mütercim adını tespit edememiş ve "Şahs-ı insânî adlı bu risalenin 1326-28 yılında bilinmeyen bir mütercim tarafından yapılan tercümesinde..." demiştir. Bk. Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 421, dipnot no. 1120.

24 Emrullah Yüksel, "*Risâle fî tahkîki'r-rûh li-Mevlânâ Kemal Paşazâde*", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (nşr. S. Hayri Bolay ve diğ.), Ankara 1989, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 214-217.

5. Musa Koçar, “İbn Kemal’in Risâle fî Beyâni’n-Nefs ve’r-Ruh ve’l-Beden Adlı Eseri”²⁵

Bu makalede Musa Koçar söz konusu risale için *Risâle fî Beyâni’n-Nefs ve’r-Ruh ve’l-Beden* adını tercih etmiş ve çeşitli yazma nüshalarını esas alarak Arapça tahkik etmiştir.

Cumhuriyet döneminde yapılan bu çalışmalarda, *Risâle fî'ş-şahsî'l-insânî*'nin Osmanlı döneminde yapılan ve yukarıda adı geçen tercümelerinden bahsedilmemiştir.

Şimdi Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî'ş-şahsî'l-insânî* adlı eserinin içeriğinin bazı temel İslam ilimleri açısından değerlendirilmesini başka bir çalışmamıza havale ederek²⁶, bu eserin yukarıda adı geçen iki tercümesinin çevrim yazılarını vermek istiyoruz:

RİSÂLE FÎ'Ş-ŞAHSÎ'L-İNSÂNÎ'NİN OSMANLİCA TERCÜMELERİ

A. RİSÂLE-İ TAHKİK-İ ŞAHS-I İNSÂNÎ²⁷

HÂZÂ RİSÂLE-İ Bİ-İBNİ KEMAL PAŞA

BİSMİLLAHİRRAHMÂNİRRAHÎM

(vr. 124a) Hamd bî-gâye ve şükr bî-nihâye ol hâlik-ı enâm kim heyâkil-i mahlûkâtan heykel-i insânı temyîz idüb bir cism-i kesf-i zulmânî iken kesâfet-i hayvâniyetten gidüb bir cism-i latîf-i nûrânî ana rûh-i sâni kılûb kalbine sirâyet ile anı hissedâr idüb müstenîr eyledi ve esrâr-ı ilâhiyyesinden sırr-ı şerîf i' tâsî ile ecnâs-ı halâyıkdan emânet için nev'-i insânı ihtiyar kılub sâirini ana esîr eyledi ve salât ve selâm ve husûsan efdalühüm fi'z-zât ve's-sıfât Muhammed Mustafâ'nın üzerine olsun ve âl-i tâhîrîn ve ashâb-ı tayyibîn üzerine olsun rıdvânullahi teâlâ aleyhim ecmaîn.

25 Musa Koçar, “İbn Kemal’in Risâle fî Beyâni’n-Nefs ve’r-Ruh ve’l-Beden Adlı Eseri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, sayı: 10, s. 1-23.

26 Bu konuda “Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Risâle fî'ş-Şahsî'l-İnsânî* Adlı Eserindeki Bazı Görüşlerinin Değerlendirilmesi” adıyla ayrı bir çalışma yapmış bulunmaktayız.

27 Kemalpaşazâde, *Risâle-i Tahkik-i Şahs-ı İnsânî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kıtaplığı, OE_Yz_0699/11, vr. 124a-126b. Metnin parantez içinde geçen ifadeleri için bk. a.m.lf., *Şahs-ı İnsân Tahkiki*, Milli Kütüphane, Yz. A 2196/8, vr. 73b-77b.

Ey tâlib-i ma'rifet-i ilâhiyye ve ey tâlibi ve râgib-ı esrâr-ı rubûbiyye! Ol merhum ve mağfûr, efdal-i fudalâi'l-müteahhirîn, câmi-i ulûmi'l-müctehidîn, el-ferîdü fî devrihî, el-müftî fî asrihî a'nî eş-şehîr bi-İbn Kemal Paşa yesserallahu lehû fî makâmi'l-Firdevsi cemâa mâ yeşâu şahs-ı insânînin tahkîkinde bir risâle yazmışlar ki, ulemâ-ı ızâm katında makbûl ve matlûb ve meşâyih-i kirâm müşâhadesine muvâfık ve yanlarında mer'â ve mergûb ile olsun. Bu fakîr ve hakîr, galilü'l-bidâi ve kesîru't-taksîr, "Küntü kenzen mahfiyyen"²⁸ hadis-i şerîfini fikr eyledim, meşâyih-i güzîn akvâlini zikr eyledim. Gördüm ki, halk-ı mahlûkâtından maksûd ma'rifet-i hakdır, tevhîd-i ferdi mutlakdır, Allah'ı bilmek ve anlamaktır. Resûl aleyhisselâm "Men arafe nefsehû fe-kad arafe rabbehû"²⁹ buyurmuşlardır. Yani "şol kimse kim, kendüyi anladı, tahkîk ol kimesne hakkı anladı" demek olur ki, kendüyi anlamak neyle olur? Sülûk ile olur. Sülûk teveccüh ile olur. Teveccüh meyl-i kalb-i şahs-ı insânîyi icmâlen bilmek ile olur, şahs-ı insânînin beyânı tahkîk ile (vr. 124b) olur. Eyle olsa şahs-ı insanın tahkikinde, bu risalede olan tahkikin fevkinde bir tahkik dahi olmaz. Ehl-i zâhire bunun verâsında bir tebyîn-i hakîkî olmaz. O bile min vechin ma'rifet-i ilâhiyyeye mukaddime kılunduğu ecilden, âmme-i tâlibiyyeden lafz-ı Arabî ile istînâsı olmayın ihvâna istifâde âsân olmak için Türkî lisana tercüme eyledim. Tâ bu ifadeden müstefid olan vâsılın duası ile Hak celle ve alâ bu bî-basîret ve bî-sîret garîg-ı bahr-i gaflet bende-i (bî-dermânî) dahî "Men kâne fî hâzihî a'mâ fe-hüve fî'l-âhireti a'mâ"³⁰ ayetine mâ-sadak eylemeye. Âmin, ya Muîn bi-hürmet-i Muhammedi'l-Emîn salâvâtullahi aleyhi ve alâ âlihî ecmaîn.

Ve ba'dehû: Şöyle malûm ola ki, şahs-ı insânî zâhiren ruhdan kat-ı nazar bir cesed-i zulmânîdir. Evvel ömründe yani oğlancılık âleminde eksikdir, tâ yigit olunca kemiyet olucak, kemâlin budur. Kocalık vaktine değin kemâl üzre

28 "Küntü kenzen mahfiyyen" (Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi arzu ettim; bilineyim diye mahlûkatı yarattım) sözü sahih bir hadis olmayıp mevzudur (uydurma). Bk. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-Hasene* (nşr. Abdullah Muhammed es-Siddîk), Beyrut ts., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 327 (nr. 838); Ali b. Muhammed el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa* (nşr. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ), Beyrut 1406/1986, el-Mektebetü'l-İslâmî, s. 269 (nr. 353); İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlî'l-ilbâs* (nşr. Yusuf b. Muhammed el-Hâc Ahmed), yy., ts., Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, II, 155 (nr. 2016); Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 98-99.

29 "Men arafe nefsehû fe-kad arafe rabbehû" (Nefsini bilen Rabbinin de bilir) sözü sahih bir hadis olmayıp mevzudur (uydurma). Bk. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-Hasene*, s. 419 (nr. 1149); Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, s. 337. (nr. 506); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 309 (nr. 2532); Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 229-230, 329.

30 "Her kim bu dünyada (manen) kör ise âhirette de kördür ve gidişçe daha şaşkıncıdır" (el-İsrâ 17/72).

sâbittir; artmaz ve eksilmez. (Sonra yine eksilmekle başlar, insan didiklerinin eksikliği) halinden kemali haline değin zamanına sinn-i sıbâ dirler. Kemâl halinden kocalık vaktine varıncaya değin zamanına sinn-i kuhûl dirler. Kocalığından ahir ömrüne varıncaya değin zamana sinn-i şeyhûhat dirler. Velhâsıl insan didikleri artub eksildiği bu cesediyledir. (İnsan didikleri zâhirin hâli böyle). Amma insan didiklerinin içerisine nazar idicek, bir cism-i latîfdir, bu cesede sirâyet eylemiştir. Tâze açılmış gülün suyu ol güle nice sirayet eylemiştir, ol gülün suyunu çıkarsalar kurı yaprak kalur, letâfeti ve nûrı kalmaz. Amma ol su güle sirayet eylemek ile letâfet virmiştir. Bi-aynihî bu insandır, gülleri dahî ruhdur, (ruhdan) kat-ı nazar gözükken cesed ile suyu çıkmış gül yaprağına benzer. Amma gül suyunun güle sirayeti gibi bu cism-i latîf ruh kılunub içerisine sirayet eylemiştir ve nurlandırmıştır ve letâfet virmiştir. Bu cism-i latîf evvel ömründen âhirine değin kâmilidir, artmaz ve eksilmez. Bu cesed bir nesneyi işitdiği ve gördüğü ve bildüğü o cism-i latîf-i nûrânî iledir. Ol cism-i latîfsiz bu cesed cemâddır. Amma bu cism-i latîf ol cesed sırrına diridir, idrâki vardır. Hatta İmam Fahri Râzî rahmetullahi aleyh *Tefsîr-i Kebîr*'inde³¹, “İnsan didikleri bu cesed değildir, zira bu cesed artar ve eksilür. Bunda şüphe yokdur ki, insan didikleri bu cesed değildir, bir bâki nesnedir, evvel ömründen âhir (vr. 125a) ömrüne değin kâmilidir, artmaz ve eksilmez hatta “sen – ben” deyiş işaret olunan bu cesed değildir; ol cism-i latîfdir ki, bu cesede sirayet eylemiştir. Ol cism-i latîf ile bu cesedin hakikatleri (bir değildir; hakikatleri) bir olmadığı için bu cesed fâsid olsa yani ecel irse ol cism-i latîf-i nûrânî fâsid olmaz, belki âlem-i semâvâte urûc ider, âlem-i kudse ve tahârete varır, belki âlem-i semâvâte urûc eyler, eğer saîdlerden olursa. Amma eğer şakîlerden olur (ise), cahîme ve âfet âlemine varır. Böyledir insanın içerüsünün hâli böyledir. Amma içeruden içeru bir sırr-ı şerîfî vardır, bir latîf-i rabbânîdir (mâyetullah ve tevîk-i Rabbânî derler). Onun (ol sırrın) vafında lisan âcizdir hatta Peygamberimiz aleyhisselâmdan kâfirler ruhun hakikatinden sual eyledikleri vakit, “er-Rûhu min emri Rabbî”³² deyu buyurdıkları ol sırr-ı şerîfîdir demişler.

Bu takrirce, insan dediklerinin üç tarafı oldu: Bir tarafı cesed-i zulmânî ve bir tarafı cism-i nûrânî ve bir tarafı dahi sırr-ı şerîf-i rabbânî.

31 Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (et-Tefsîru'l-Kebîr veya Mefâtîhu'l-gayb)*, Beyrut 1401/1981, Dâru'l-Fikr, XXI, 37-54.

32 “er-Rûhu min emri Rabbî” ayeti için bk. “Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir” (el-İsrâ 17/85).

Amma cesediyle hayvandır, (âlem-i mülk dirler) bu görünen dünyada gören yani yeryüzünde cesedi ile bu dünya âleminde gayri âleme varamaz.

Amma cism-i latîfiyle melekdir, melekût âlemdir bir âlem dahî vardır, ol âlemde cism-i latîfiyle seyreyler cesedi bunda iken.

Fe-emmâ sırr-ı şerîfi ile insandır. Ceberrût âlemi dirler bir âlem dahî vardır. Ol âlemde sırr-ı şerîfiyle seyr eyler, cesed dedikleri görünen el, ayak ve göz ve kulak ve sâir a'zâ yani beden didikleridir.

Ammâ cism-i latîf ol ruhdur ki, anı melekü'l-mevt kabz eyler.

Fe-emmâ sırr-ı şerîf ol nefsi mücerrede der ki, anı Hak celle ve 'alâ yed-i kudretiyle kabz eyler dimişler. Kurtubî Hazretleri (rahimehullah) *Tezkire*³³ adlı kitabında yazmıştır ki, "Ruh bir cism-i latîfdir beden şeklinde, hîn-i mevtde bedenden çıkar, semâya urûc eyler, makâmın görür, kefene bile girer, fânî olmaz, evveli var, âhiri yokdur, anın dahî ruhu vardır." Buraya gelince Kurtubî kelimidir. Şöyle malûm ola ki, şol cism-i latîf ki, andan ruhla tabir olunur, beden ile ikisinin mâ-beyninde alâka buhâr-ı latîf vardır, hakîmler ana rûh-i hayvânî dirler, öylece ad virmişler, zira gayr-i hayvânâtın hayâtı ol buhâr-ı latîf ile, insanda olan ruh ki, cism-i latîf-i nûrânîdir, hayvanda yokdur, anıncün (vr. 125b) ol buhâra ruh-ı hayvânî deyü ad virmişlerdir. Mâdâm ki, ol buhârın cesed ile ruhu birbirine rabt itdirmeğe salâhiyeti olub buhar dura, insanda dahî hayâtı bâkîyedir. Şöyle ki, ol cesed ile ruh birbirine rabt itdirmeğe kâbiliyyet gidüb buharduğuna zarurî ruh bedenden çıkar. Filhakîka öldüm didükleri oldur. Ammâ vakit olur ki, buhâr durur iken ruh ihtiyârıyla bedenden çıkub semâvâta tayarân-ı seyr eyleyüb dönüb yine gelüb bedene girmek olur (imiş). Bu hâle (meşâyih-ı izâm) insilâh (fenâ) dirler. Peygamber aleyhisselâm (hazretlerinin) "Ölmezden evvel ölün"³⁴ (deyü) buyurdıkları bu manadır yani zaruri ölüm irüb ruhunuz zaruri bedenden çıkmadan çalışınız, duruşunuz. Şol mertebe safâ tahsil eylemek ki, ruhunuz bedeninizden çıkub semâvâta varub seyr idüb yine bedeninize girmeğe kâdir olun demek olur dimişler.

33 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* (nşr. es-Sâdik b. Muhammed b. İbrahim), Riyad 1425, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, I, 367-369.

34 "Ölmezden evvel ölün" sözü aslı ve senedi bulunan bir hadis olmayıp daha çok tasavvufa dair eserlerde geçen bir sözdür. Bk. Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-hasene*, s. 439 (nr. 1213); Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, s. 348 (nr. 539); Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deyba, *Temyîzü't-tayyib mine'l-habis fimâ yedûru alâ elsineti'n-nâsi mine'l-hadîs*, Mısır 1324, el-Matbaatü'l-Âmire, s. 220; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 346 (nr. 2669).

Şöyle malum ola ki, insanın üç tarafına nazar idüb haşri dahî üç kısım eylemişlerdir:

Evvelki haşr budur ki, cemî mevtâlar kabirlerinden çıkub bedenleriyle mahşere cem' olalar. Bu(na) haşr-i âm dirler. Zira bu haşirde büyük küçük cem' olsa gerekdir.

İkinci, bedenlerden insilâh tarikiyla seyru sülûk için ervâh âlemine çıkmadan, buna haşr-i hâs dirler. Zira bu haşir velilere mahsusdur. Bu haşirde dahî enâniyyet-i rûhâniyyet bâkîdir ve bu mertebeden olanlara Hak Teâlâ sıfatlarıyla tecellî eyler. Bu mertebeye sa'y ile varılmak mümkündür.

Üçüncü haşir enâniyyet-i rûhânîden çıkub hüviyyet-i Rabâniyyeye varmaktadır. Buna haşr-i ehass-ı havâs dirler. Bu mertebede Hak Teâlâ zât-ı şerîfi ile tecelli eyler, insanın sırr-ı şerîfi ile haşirdir. Bu haşir Nebî aleyhisselâma mahsusdur, nebîden gayriden olmaz. Allahu a'lem, bu haşir Nebî aleyhisselâm "Benim için Allah'la olacak bir vakit vardır ki, benden gayri evvel oraya varılmaz. Belki melek-i mukarreb bile varamaz"³⁵ buyurdıkları manadır demişler. Bu mertebeye sa'y ile varmak mümkün değildir.

Ve ba'dehû ey şol kimesne kim, bu insan didikleri ne idüğünü zikr olunan tahkîk üzere malum idünüb hidâyet-i hakka mazhar olub kalbden meyle koyub temâmca hakikat-i insanı anlamak ister. Şöyle malum ola ki, ol kalbde (olan) meyl koyub hidâyet tohumudur yerine (vr. 126a) anlamışdır. Eyüce saklamak gerek(dir ki), çürümeyen tohum vaktinde mahsul vire. Nitekim bir yere tohum eksek amma yağmur yağmasa yahud tolu ursa ya bir gayri âfet irse behemâl zâyî olur, yanılmak gerekdir. Çün bir tohumdur ekildi. Cenâb-ı İzzete teveccüh idüb "Ya Rabbi! Sen vaktile yağmur vir ve tolu ve sâir âfetden sen sakla" deyü tazarru ve zârı idüb yağmur yağub âfetden kurtulmak gerekdir, tohum (biçim) vaktinde mahsul vire bi-aynihî, çün bir tohumdur, gül yerinde ekildi, yağmur yağub âfetden bu kalbde ekilen tohumun yağmuru rikkat-i kalbdır, gözyaşdır, âfet irişmesi Allah'dan gayri fâidesüz nesnelere meşgul olmamaktadır. Mâdâm

35 "Benim için Allah'la olacak bir vakit vardır ki, benden gayri evvel oraya varılmaz. Belki melek-i mukarreb bile varamaz" sözü sahih hadis mecmualarında yer alan bir hadis olmayıp tasavvuf kitaplarında geçen bir sözdür. Bu söz hk.bk. Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-hasene*, s. 356 (nr. 926); Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, s. 291-292 (nr. 392); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 202 (nr. 2159); Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 79-80.

ki, bu yolun ehlinin sözlerini kendülerinden ya kitablardan işitmeyi âdet iden kimesneye rikkat-i kalbde (gözyaşı) hâsıl olur, mâsivâyı fikrinden (kalbden) bi'l-küllüyye çıkarır, hidâyet tohumuna kalble meyleder, zikir olunan tarîk üzerine başlana, gitdükçe (artar) kemâle irişür. Feyyâz'da buhl yokdur, her kimse kim yolundan ister ikrardır, eğer avret kabiliyeti miktarı feyz irişür. Amma zamânede eğer âdem ekser-i zamanda çalışsa aceb hâl vardır. Bunu dirler ki, bu yol bir ince yoldur. Bu yoldan (giden) kişi oğlı ve kızı terk idüb medrese ve kâdîlık, el-hâsıl her nesneden vazgelmek gerekdir. Bu bir güç nesnedir, bu kande olacaktır deyü Hakk'a vusulden ümidi kesmişlerdir, bu hataya düşüb bu sözi söyledüğü şeytan ilgâsıyla, nasîhat yüzünden aldanmasıdır. Zira (her) kişi eğer ben ve eğer paşa, eğer müderris, eğer ağa her birisi hizmetinde iken hakka vâsıl olmak (ve hakkı anlamak) mümkündür, zira eğer beğlik, eğer ağalık, eğer gayrısı bunların devlikesi âlemin nizâmına sebebidir, halkdan uzlet idüb terk-i mâsivâ kılanların, bir köşede tekâüd idüb meşgul olmak ile hakkı anlamak için çalışanların mesâlihi için (Hak) tarafından bulunmuş olur bir hidmettir, ibâdetdir. Mâdâm ki, bu risâlede yazılan üzere meyl-i tohumdan kalbine eküp hidmetden hâlî olduğu vakitte gecede veya gündüzde evvel terk-i mâsivâ kılub bi'l-küllüyye uzlet idüb Cenâb-ı İzzet'e meşgul olan azizlerden şefâat taleb idüb rikkat-i kalb ile, göz yaşıyla teveccühi âdet idicek, giderek sanmaduğu yerden bir cezbe dokunur ki, ol bucakda olan azizlere ulaşur. (vr. 126b) Kâbiliyyetine göre, vakit olur anlardan dahi tiz vâsıl olur. Meşâyih(-i ızâm)dan böylece işidüb dururuz. Velhâsıl ekser nâs kalblerinde meyl-i tohumun anamadığı nefisleri mâsivâsına bâkî' (tâbi) olub nefislerinin mağlubı (mahkûmları) olmuşlardır. Ol ecilden gözlerine karartular asılır, olmaz nesnelere bahâne eyler, yoksa Cenâb-ı İzzet'e teveccühe özür bahane olmaz. Bu bizim zikir eylediğimiz hakka vusûle bir yoldur ki, çok kimesne bu yoldan gâfil olub bu yoldan sülûki baîd görüb zevk-i ilâhîden mahrum olmuşlardır. Ol Cenâb-ı İzzet tarafından mütevakkı'dır ki, ol (zevk-i) ilâhîden mahrum olanlardan itmeye, şimdiye değin mahrum olanlara dahî (tenebbüh) müyesser eyleye. Âmîn yâ Muîn bi-hürmet-i Muhammedi'l-Emîn aleyhi salâvâtullahi ve'n-nâsi ve'l-melâiketi ecmaîn.

B. ŞAHS-I İNSÂNÎ RİSÂLESİ³⁶

Tercüme: Manastırlı el-Hâc Hâfız Dâvûd Paşa

(s. 12) Zâhiren insanın şahsı, kesâfeti hasebiyle nâkıs ve kâmil ve neşvünemaya kabiliyeti cihetiyle nâmî ve zulmânî bir cesedir. Bâtinen letâfeti mülâbesesiyle bir cism-i nûrânî olup suyun güle ve ateşin kömüre sirayeti kabîlinden olarak heykel-i mahsûs sârî, zevâle gayr-i kâbil, akıl ve fehm sebebiyle sıfât-ı kemâli hâmil ve şer'-i şerîf-i rabbânîye mazhariyetle memdûhdur. İmam Râzî tefsirinde³⁷ beyan eylemişlerdir ki, insanı yalnız şu görünen heykel-i mahsûsdan ibaret olmasıyla geçışdirmek gayr-i caiz olup insanın cüzüleri daima neşvünema ve ziyade ve noksan ve kemal ve zevalde bulunur. Bedîhîdir ki, insan insan olması haysiyetiyle ömrünün evvelinden âhirine kadar bâkîdir. Hâlbuki bekası olmayan şey gayr-i bâkîdir. Şu halde her bir kimsenin “ben” diyerek işaret eylemiş olacağı şey mezbûr-ı heykele mugâyir olup bu da suyun küle, yağın sîsama, ateşin kömüre sirayeti kabîlinden olarak mezkûr heykele sirayet iden eczâ-i cismâniyyeden ibaret olmuş olur. Bazı muhakkıklar demişlerdir ki, ömrün evvelinden ahirine kadar baki olan ecsâm işbu heykel-i mahsûsı te'lîf ve teşkil iden ecsâma mahiyet ve hakikatte muhalif olan cisimlerdir. Bu cisimler de li-zâtihâ diri, (s. 13) li-zâtihâ müdrike, li-zâtihâ nûrânîdir. Şu bedene karıştığı vakitte ateşin kömüre sirayeti gibi mezbûr heykele sirayet idüb şu heykel o nur ile nurlanub hareket itdirmesiyle hareket ider. Kaldı ki, şu heykel daima zûbân ve tahallül ve tebeddüdedir. Şu kadar ki, işbu eczâ kendi halinde kalub kendüsüne tahallül asla âriz olmaz. Zira eczâ-i mezkûre şu ecsâm-ı kâlîbiye için hakikaten muhalifdir. İşbu kâlîb fâsid olunca, eğer zümre-i sa'dâddan ise mezbûr ecsâm-ı latife-i nûrâniyye ayrılarak mukaddes ve mutahhar olan âlem-i semâvâta müntehî olur. Eğer zümre-i eşkiyâdan ise âlem-i âfâta gider. İşte yukarıdan buraya kadar şu geçen sözleri okuyunca İbn Sina ve Sühreverdî'nin yazdıkları istidlâlin yani beden ile eczâsının tahallülü sebebiyle şu beden ve eczâsı arafesinde herkesin “ben” ile işaret idüb hakikatinde insandan ibaret olması hususı bâtil olduğu meydana çıkar. Çünkü o istidlâl ile sabit olduğuna göre, insanın hakikatinin mezbûr heykel-i mahsûs arkasında olmasından İmam Fahreddin Râzî'nin

36 *Din-i İslam Hediyesi* (İbn Kemâl Merhumun İkdâm Matbaasında Basılan Arapça Risaleleri), trc. Manastırlı el-Hâc Hâfız Dâvûd Paşa, İzmir 1326-1328, Köylü Matbaası, s. 12-18.

37 Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (et-Tefsîru'l-Kebîr veya Mefâtilhu'l-gayb)*, XXI, 37-54.

zikir itdiği vech üzere, cism-i latîf olması caiz olduğundan nâşî emr-i mücerred olması lazım gelmez.

Velhâsıl ruh-i insânînin hakikatine vâkîf olunca mirâc-ı cismânînin sırrına ittîlâ husûlî tabîî ve *Keşşâf*³⁸ tefsirinde zikir (s. 14) olunan işbu hadis ki, Âişe anamız rivayet eylemiştir: “Mâ-fukide cismü Muhammed aleyhisselâm leylete'l-mi'râci ve-lâkin 'urice bi-rûhihi” (Mirac gicesinde Muhammed aleyhisselâmın cism-i mübareki olduğu yerden ayrılmayub ancak göklere ruhiyla çıktı) haberine nazaran, mi'râcın yukarıda geçen ta'rîfât vechile kâlibdan ibaret olan cesedle olmayub ancak heykel-i mahsûsın arkasında olan cism-i rûhiyla vuku bulmuş olması teyid ider.

İşbu kavlin mezâyâsından gaflet idenler zorlanub “miracın ruhun cesedden mefkûd olmayub belki cesed ruh ile beraber göklere çıkmış olmasından ibarettir” diyorlar.³⁹ Ey kâri ve muhatab olan kimse! Sen kesîf olan cesedinle âlem-i melek denilen his ile mütehassis olarak zâhiren âlem-i harekete mazharsın, cism-i latîfin sebebiyle melek olarak âlem-i melûkût denilen hayâl sende bulunmakla âlem-i hareketin bâtınuna da mazharsın, âlem-i kevn ve fesadın kedürâtından nazîf olarak cevherin ile insansın ki, âlem-i ceberrût denilen akıl dahi sende bulunmakla âlem-i sükûna mazhar olmuşundur. Senin cesed-i kesîfin şu heykel-i mahsûsdur. Cism-i latîfin ise ruhundur ki, ölüm meleği onu alır. Senin cevher-i nazîfin dahî şu nefsi mücerredindir ki, sen ölünce Cenâb-ı Hak anı da öldürür. (s. 15) Müfessir Hatîb Şîrbînî Ebû Bekir⁴⁰, Mâlik b. Enes radiyallahu anhdan rivayeten beyan eylemiştir ki, “Melekü'l-mevt yani Azrail aleyhisselâm bir insanın ruhunu kabz idince, Allah Teâlâ Hazretleri de anın nefsinin alır.”⁴¹

38 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi-zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücihi't-te'vîl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz – Fethî Abdurrahman Ahmed Hicâzî), Riyad 1418/1998, Mektebetü'l-Ubeykân, III, 493.

39 Ruhun cesedle beraber Kudüs'e kadar gitdiği akâid kitaplarında beyan olunmuşdur. Mütercim.

40 Buradaki Hatîb'den maksat mütercim zikrettiği gibi Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhîrî (ö. 977/1570) değil, Hatîb el-Bağdâdî lakabıyla meşhur olan Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî'dir (ö. 463/1071).

41 Mâlik b. Enes'in sözü için bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Beyrut 1427/2006, Müessesetü'r-Risâle, XVII, 19 (Secde suresinin 11. Ayetinin tefsiri sırasında); a.mlf., Kurtubî, *et-Tezkire*, I, 254.

İmam Kurtubî *Tezkire*⁴² nam kitabında yazmıştır ki, “ruh, cism-i latîfdir. Ecsâm-ı mahsûseye müteşâbik -yani balık ağı gibi- geçmiştir, çekilür çıkar, kefenlere sarılır. Evdeki çıkub orada ölmez ve fena bulmaz.”

Ruh hakkında pek çok ihtilaf vuku bulub en sahihi rûh-i cisimdir. Ehl-i sünnet mezhebi de budur. Ve İmam Kurtubî *Tezkire*'sinde yazmıştır ki, “Ruhun ölüb fena bulduğuna kâil ve tenâsüha razı olana mülhîd dinur.” İşte ey kâri! Ruhun ahvâli sana münkeşif olunca âlem-i berzahın (âlem-i berzah, ölüm vaktinden dirilinceye kadar dünya ve âhiret arasında olan âlemdir ki, ölen kimse âlem-i berzaha dâhil olmuş olur) ve ahvâl-i kabrin esrârına ve kabirde olan cismânî lezzet ve eleme ve kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe yahud cehennem kuyularından bir kuyu olması hususlarına vukûf hâsıl olur. Ruh ile tabir olunan cism-i latîf ve beden ile tabir edilen cesed-i kesîf aralarında bir buhâr-ı latîf vardır ki, bu buhar ruh ile (s. 16) beden arasında alakadır. Ve hikmetde buna ruh-ı hayvânî dinur. Bu buhar ruh ile beden arasında alaka olmağa selâhiyatdar ve bâkî oldukça hayat kâimdir. O buharın bi'l-intifâ selâhiyetden hurucu anında hayat zâil olub ruh bedenden ızdırârî olarak çıkar. Ve böylece ızdırârî çıktığı gibi, bazen de her ne vakit istenilürse ruh bedenden ihtiyârî olarak çıkub yine bedene avdet ider ki, buna sûfiyyece insilâh dinur. Ve şu da mezbûr buhâr-ı latîfin intifâ itmemiş olması ve hadd-i selâhiyetden çıkmaması cihetiyle ruh ile beden arasındaki alakanın bekâsıyla husûl bulur.

İşte şuracıkda peygamberimizin buyurduğu “Mûtû kable en temûtû” (Ölümden evvel ölüünüz)⁴³ sırrı münkeşif olmuş olur.

Kâmillerden bazısı demiştir ki, haşir âm ve hâs ve ehasdır. Âm: Ecsâdın kabirlerden çıkub mahşere gitmesidir. Haşr-i hâs: Hâl-i hayatlarında seyr ve sülûkde bulunan ervâh-ı uhreviyyenin ecsâm-ı dünyeviyyeden çıkub âlem-i rûhâniyete müntehî olmalarıdır.

Zira ervâh-ı mezkûre sûret-i hayvâniyyeden ölmeden evvel sıfât-ı hayvâniyye-i nefsâniyyeden irade ile ölürler.

Haşr-i ehas: Enaniyet-i (benlik) rûhâniyet kabirlerden çıkub hüviyet-i rabbâniyyeye gidiştir ki, bu da makâm-ı habîbdir. Ancak Cenâb-ı Hak'la (s. 17) yaradılışında ansız olarak kalur. Bu da peygamberimizin buyurduğu

42 Kurtubî, *et-Tezkire*, I, 367-369.

43 “Ölümden evvel ölüünüz” sözü hakkında önceki risalenin dipnotunda bilgi verilmiştir.

“Lî ma'allahi vaktün lâ-yeseanî fihi melekün mukarrabün ve-lâ nebiyyün mürselün” (Allah Teâlâ Hazretleriyle benim için bir zaman ve vakit olur ki, o zamana melek-i mukarreb olan Cebrâil aleyhisselam ve hiçbir peygamber nâil olamaz)⁴⁴ sırrı münkeşif olur ki, bu sır sırr-ı vahdetden ibaretdir.

Cenâb-ı Allah “Hâ-mîm”⁴⁵ kavlı şerîfiyle, “Rahmân” ism-i celîyle “Muhammed” aleyhisselam arasındaki mâ-bihî'l-iştirâka o sır ile işaret buyurmuştur.

Ölüm ızdırârî ve ihtiyârî olduğu gibi, doğmak dahi iki nevidir. Biri Cenâb-ı Hak'ın yaratması sebebiyle ızdırârî olub bunda kesb ve ihtiyarın hiç dahli yoktur. Bu da zahirdir.

Diğer nevi ise ihtiyârîdir ki, İsa aleyhisselâm “Len yelice melekûte's-semâvâti men lem yûled merreteyni” (İki kere doğmayan gökler âlemine elbette giremez)⁴⁶ kelâm-ı hikmet ittisâmıyla ikinci ölüme işaret buyurmuştur. Ve Cenâb-ı Allah da Kur'ân-ı Kerîm'de “İn isteta'tüm en tenfüzû min aktârî's-semâvâti ve'l-ardı fe'n-füzû” (Hey'et-i cismâniyye ve taallukât-ı bedeniyeden tecerrüd idebilirseniz ervâh-ı melekûtiyye ve nüfûs-i ceberrûtiyye silkine dâhil yahud füyûzât-ı ilâhiyyeye vâsil olabilirsiniz), “Lâ tenfüzûne illâ bi-sultân” (Oraya dühûl ve vusûl ancak tevhîd olan hüccet-i (s. 18) beyyine ve tecrîd ve ilim ve amel ile tefrîd ve fenâ fillahi ile olabilir)⁴⁷ buyurmuştur.

Kaynakça

- A. Tietze, “XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili, Âgehî Kasidesi ve Tahmisleri”, *Türkiyat Mecmuası*, Cilt, IX, İstanbul, 1951, s. 137-113.
- Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deyba, *Temyîzü't-tayyib mine'l-habis fîmâ yedûru alâ elsineti'n-nâsi mine'l-hadis*, Mısır 1324, el-Matbaatü'l-Âmire.

- 44 “Allah Teâlâ Hazretleriyle benim için bir zaman ve vakit olur ki, o zamana melek-i mukarreb olan Cebrâil aleyhisselam ve hiçbir peygamber nâil olamaz” sözü hakkında önceki risalenin dipnotunda bilgi verilmiştir.
- 45 Kuran-ı Kerîm'de “Hâ-mîm” ayetiyle başlayan sureler şunlardır: el-Mü'min 40/1; Fussilet 41/1; eş-Şûrâ 42/1; ez-Zuhruf 43/1; ed-Duhân 44/1; el-Câsiye 45/1; el-Ahkâf 46/1.
- 46 Hz. İsa'ya (a.s.) nispet edilen bu sözün geçtiği bazı kaynaklar için bk. Sühreverdî, *Avâri-fü'l-maârif*, s. V, 74 (Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife içerisinde), Kemâlüddin Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye* (trc. Ali Rıza Doksanyedi), (nşr. M. Vehbi Güloğlu), Ankara 1987, Kadıoğlu Matbaası, I, 48, 110; Muhammed b. İbrahim Sadreddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, s. 41; Molla Sadra, *Mefâtîhu'l-gayb*, I, 7, 339, 528 (<http://ar.lib.eshia.ir/71486/1/7>, 26.02.2016); İsmail Hakkı el-Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, Dersaadet 1330, II, 43, 96, 174; IX, 256.
- 47 Bu ayet için bk. “*Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin çevresini aşip geçmeye gücünüz yetiyorsa geçin! Ama Allah'ın verdiği bir güç olmaksızın geçemezsiniz ki!*” (er-Rahmân 55/33).

- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-İlbâs* (nşr. Yusuf b. Muhammed el-Hâc Ahmed), yy., ts., Mektebetü'l-İlmî'l-Hadîs.
- Ahmed Refik Bey, *Şeyhülislam Ve Müftülenâmlar, İlmiyye Salnâmesi, Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye* 1916/1334, Matbaa-i Âmire.
- Aktaş, Mehmet, *Kemalpaşazade'nin Zihni Varlık Risalesi: Tahkik Ve Değerlendirme*, İstanbul 2014 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Altınay, Ahmed Refik, "Osmanlı Şeyhülislamlarının Terâcim-i Ahvâli: İbn-i Kemal Ahmed Şemsüddin Efendi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1964, cilt: III, sayı: 5.
- Altunsa, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, Ayyıldız Matbaası.
- Atay, Hüseyin, "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nun Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986.
- Atsız, Nihal, "Kemalpaşaoğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, sy. VI (1966).
- Ayvansaraylı Hafız Hüseyin, *Hadikatü'l-cevâmi* (nşr. İhsan Erzi), İstanbul 1987, Tercüman Yayınları, I.
- Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* (trc. Coşkun Üçok), Ankara 1982, Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asârü'l-Müsânnifin*, I (nşr. Kılıslı Rifat - İbnülemin Mahmud Kemal); İstanbul 55-1951, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bahcıvan, Seyyid, *İbn Kemâl Paşa Ve Ârâuhü'l-İ'tikâdiyye*, Mekke 1993/1414 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Câmiatü Ümmü'l-Kurâ), ss. 230-92.
- Bayer, İsmail, "Kemal Paşazade'nin fî Fadîleti'l-Lisânî'l-Fârisî Adlı Risalesinde Fars Diline Ait Görüşleri", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: II, sayı: 3, ss. 181-177.
- Brockelmann, Carl, "Geschichte der Arabischen Litteratüre (GAL)", *Lieden* 49-1943, II.
- Bulut, H. İbrahim, "Kemal Paşazâde ve Fî Hakîkati'l-Mu'cize Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 6, ss. -187 207.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, Matbaa-i Âmire, I.
- el-Bursevî, İsmail Hakî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, Dersâadet.
- Çelebi, İlyas, "Kemalpaşazâde-Eserleri", *DİA*, XXV, 247-245.
- Fayda, Mustafa, "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (nşr. S. Hayri Bolay ve diğ.), Ankara 1989, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gökbilgin, M. Tayyib, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul 1952, Üçler Basımevi.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-tevarih* (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1999, Kültür Bakanlığı Yayınları, IV, V.
- İbn Kemal Paşa, *Resâil-i İbn Kemal* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, İkdâm Matbaası.
- İnanır, Ahmet, "İbn Kemal'in Tabakatü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]*, 2012, sayı: 37, ss. 86-65.
- İnanır, Ahmet, "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemal'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şîa'ya Dair Fetvası", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu 03-01 Kasım 2012 Tokat Bildiriler*, 2013, cilt: III, ss. 310-295.
- Kalaycı, Mehmet, "Kemâlpaşazâde'nin Eş'arîlik-Mâturîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2012, cilt: LIII, sayı: 2, ss. 218-211.

- Karaca, Abdullah, *Kemal Paşazâde'nin Dekâyıku'l-Hakâyık'ı (Metin-İndeks)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale 2002, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- el-Kârî, Ali b. Muhammed, *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevzûa* (nşr. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ), Beyrut 1406/1986, el-Mektebetü'l-İslâmî.
- el-Kâşânî, Kemâlüddin Abdürrezzâk, *Te'vilât-ı Kâşânîyye* (trc. Ali Rıza Doksanyedi), (nşr. M. Vehbi Güloğlu), Ankara 1987, Kadioğlu Matbaası.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Şerefeddin Yaltkaya), Ankara 1941, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, II, 1933.
- Kaya, İbrahim, "Kemal Paşazâde'nin Dekâyıku'l-hakâyık'ı Üzerine Bazı Düşünceler", *Turkish Studies*, Volume. VI/4, 2011, p. 671-704.
- Kaya, İbrahim, "Kemal Paşazade'nin Pendname'si", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010, cilt: VII, sayı: 2, ss. 65-79.
- Kaya, Mahmut, "İbn Kemâl'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*, Gelişim Matbaası, Ankara 1987.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü Mûsânnifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut 1414/1993, Müessesetü'r-Risâle.
- Kemalpaşazâde, *Resâilü İbn Kemâl* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316.
- Kemalpaşazâde, Risâle-i Tahkîk-i Şahs-ı İnsânî, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_0699/11, vr. 124a-126b.
- Kemalpaşazâde, Şahs-ı İnsân Tahkîki, Milli Kütüphane, Yz. A 2196/8, vr. 73b-77b.
- Koca, Ferhat, "el-Ferâizü's-sirâciyye", *DİA*, XII.
- Koçar, Musa, "İbn Kemal'in Risâle fi Beyâni'n-Nefs ve'r-Ruh ve'l-Beden Adlı Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, sayı: 10.
- Köksal, M. Fatih, "Metin Tenkidi Usûlü Açısından İbn-i Kemâl Dîvânı", *Berceste*, sy. 39, ss. 14-9;
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (ö. 1273/671), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Beyrut 2006/1427, Müessesetü'r-Risâle.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (ö. 1273/671), *et-Tezkire fi ahoâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* (nşr. es-Sâdık b. Muhammed b. İbrahim), Riyad 1425, Mektebetü Dâri'l-Minhâc.
- Külekçi, Cahit, "İbn-i Kemal'in 'Galatü'l-Avam' İsimli Risalesi", *Hikmet Yurdu*, 2012, cilt: V, sayı: 10, ss. 273-261.
- el-Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998/1418, Şirketü Dâri'l-Erkam.
- Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, Çağrı Yayınları.
- Midhat, *Leâli Meânî*, İstanbul 1328, Ârtin Asâduryan ve Mahdumları Matbaası.
- Molla Sadra, Mefâtihu'l-gayb, I, 528 ,339 ,7 (http://ar.lib.eshia.ir/26.02.2016_7/1/71486).
- Mustafa Kılıç, "İbni Kemal Paşa (H. 940-873 / M. 1534-69-1468)", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VI. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler* (12-10 Mayıs 2002), İstanbul 2003, ss. 157-152.
- Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000.
- Öçal, Şamil, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazade'nin Düşünce Dünyası*, İstanbul 2013, İz Yayıncılık.
- Öge, Ali, "İbn Kemal'in Bilgi Anlayışı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 30, ss. 221-197.
- Öge, Ali, "Tokatlı Alim İbn Kemal'in Osmanlı İlim Dünyasındaki Yeri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu 03-01 Kasım 2012 Tokat Bildiriler*, 2013, cilt: III, ss. 368-349.
- Öge, Ali, *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnîlik Anlayışı*, Konya 2011, Hüner Yayınevi.

- Ömer Faruk Habergitiren, “Şeyhülislam İbn Kemal’in İçki Konusundaki Üç Risalesi”, Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 26-25 Eylül 2014 Tokat, Bildiriler, 2015, cilt: III, ss. 169-159.
- Özer, Hasan, “İbn-i Kemal ve ‘Riba’ Adlı Risalesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 16, İslam İktisadî Özel sayısı, ss. 186-157.
- Özer, Hasan, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 14, ss. 374-353.
- Özer, Salim, İbn Kemal’in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri, Kayseri 1991 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Parmaksızoğlu, İsmet, “Kemâl Paşa-zâde”, İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1977, Milli Eğitim Basımevi.
- R. C. Repp, *The Miifti of Istanbul*, Oxford 1986, ss. 239-224;
- er-Râzî, Fahreddin, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi (et-Tefsîru'l-Kebîr veya Mefâtihu'l-gayb)*, Beyrut 1981/1401, Dâru'l-Fikr.
- Saraç, M. A. Yekta, *Şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995.
- es-Sehâvî, Abdurrahman, *el-Makâsîdu'l-hasene (nşr. Abdullah Muhammed es-Siddik)*, Beyrut ts., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Suppl., II, 673-668; III, 1306.
- Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s. V, 74 (Ebû Hâmid el-Gazzâlî, İhyâu ulümü'd-dîn, Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife içerisinde).
- eş-Şirâzî, Muhammed b. İbrahim Sadreddin, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Fırat), İstanbul 1985/1405, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- et-Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye* (nşr. Abdül Fettah Muhammed Hulv), Riyad 1983/1403, Dâru'r-Rifâî.
- Tevârih-i Âl-i Osman: I. Defter* (nşr. Şerafettin Turan), Ankara 1970, Türk Tarih Kurumu.
- Tevârih-i Âl-i Osman: II. Defter* (nşr. Şerafettin Turan), Ankara 1983, Türk Tarih Kurumu.
- Tevârih-i Âl-i Osman: III. Defter* (nşr. Abdullah Satun), İstanbul 2014, Çamlıca Basım Yayın.
- Tevârih-i Âl-i Osman: IV. Defter* (metin ve transkripsiyon) (nşr. Koji Imazawa), Ankara 2000, Türk Tarih Kurumu.
- Tevârih-i Âl-i Osman: VII. Defter* (nşr. Şerafettin Turan), Ankara 1954, Türk Tarih Kurumu.
- Tevârih-i Âl-i Osman: VIII. Defter* (Transkripsiyon) (nşr. Ahmet Uğur), Ankara 1997, Türk Tarih Kurumu.
- Tevârih-i Âl-i Osman: X. Defter* (nşr. Şefaettin Severcan), Ankara 1996, Türk Tarih Kurumu.
- Turan, Şerafettin, “Kemalpaşazâde”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), Ankara 2002, XXV.
- Turgut, Kadir, “Kemalpaşazâde'nin Hâfız'a Ait Bir Beytin Şerhini İçeren Farsça Risalesi”, *Doğu Araştırmaları*, İstanbul 2014, sayı 1/2013, 11, ss. 48-25.
- el-'Ubeydî, Reşîd Abdurrahmân, “İbn Kemâl Paşa'nın Arap Dilindeki Çalışmaları” (çev. Ahmet Yüksel), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2005, cilt: V, sayı: 1, ss. 277-261.
- Uğur, Ahmet, “Dresden'de Kemal Paşa-zade'ye Atfedilen Yazma Eserler”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 1977, sayı: 3, ss. 343-314.
- Uğur, Ahmet, “Kemal Paşazâde'nin VIII. Defteri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, Kayseri 1986, ss. 110-89.
- Unat, Yavuz, “İslam'da ve Türklerde Zaman ve Takvim”, *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*, edit.: Öcal Oğuz, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara ts., Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Baskı.
- V. L. Ménage, "An Autograph of Kemalpashazade's Tevarikh-i Âl-i Othman, Book VII", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIII (London 1960), ss. 264-250.
- V. L. Ménage, "Kemâl Pashazâde", *EP (İng.)*, IV, 881-879.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yüksel, Emrullah, "Risâle fi tahkîki'r-rûh li-Mevlânâ Kemal Paşazâde", Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu (nşr. S. Hayri Bolay ve diğ.), Ankara 1989, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 1144/538), *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz – Fethî Abdurrahman Ahmed Hicâzî), Riyad 1998/1418, Mektebetü'l-Ubeykân.

KUTSAL ZAMAN, ALGILANIŞ BİÇİMİ VE İBADET HAYATINA ETKİSİ

Muammer CENGİL*
Dilâ BARAN TEKİN**

Özet:

İnsanlar hangi dini geleneğe bağlı olursa olsun, zamanı algılama ve yorumlama sürecinde pek çok faktörün etkisi altında kalmışlardır. Bu nedenle zaman, hem kişisel hem de toplumsal açıdan farklı biçimlerde algılanan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Dinî açıdan bakıldığında ise belli zaman dilimlerine kutsallık atfedildiği görülür ve zamanın kutsallaşması, kutsal varlık ile arasındaki ilişkiye bağlı olarak gerçekleşir. Böylelikle kutsallaşan zaman dinin etkin olarak hissedildiği anı ifade ederek insanın dinî hayatı içerisinde önemli bir yere sahip olur. Bu çalışma, zamanın kutsallığını ve ibadet üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Birinci bölümde, din bilimleri içerisinde önemli bir yere sahip olan kutsal zaman kavramı üzerinde durulmuş ve söz konusu kavramın çeşitli dinlerdeki yansımaları dikkate alınarak genel bir değerlendirme yapılmıştır. İkinci bölümde ise, İslam geleneğinde yer alan kutsal zamanlar ile ilgili inanç ve davranışları anlamaya yönelik uygulanan anket sonuçlarına ve SPSS programında t- testi kullanılarak yapılan istatistiksel analizlere yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kutsal, Kutsal Zaman, Bayram, Kandil, İbadet.

Sacred Time, It's Perception and Effects on Worship

Abstract:

People has been under the influence of countless factor on perception and explication process of time for whatever religion they believe in. Therefore, time confront us as a notion which is perceived differently in terms of both personal and communal. When considering from the point of religious in case, it is seen that attributed sacredness to definite time periods and sacralization of time takes shape depending on relation with sacred being. Thus the sacralized time has had an important place within religious life of human being. This study focuses on sacred time and its effects on worship. In first section, it is discoursed the notion of sacred time which has an important place among sciences of religion and it is evaluated the reflections of sacred time. In the second section, it is discussed survey results which is taken a poll related to sacred times intended to understand the faiths and behaviors within İslamic tradition and statistical analyses which are made in SPSS programme by using t- test.

Key Words: Sacred, Sacred Time, Bairam, Kandil, Worship.

Giriş

Kutsalın ve kutsala yönelik tecrübelerin insan yaşamında önemli ve belirleyici bir rolü vardır. Dinî geleneklerde daha çok doğaüstü varlıklarla bağlantılı üstün bir güç olarak kabul edilen kutsal olgusu, metafizik âlem, tanrı ve tanrıyla ilgili her türlü ilişkiyi kapsayan geniş bir içeriğe sahiptir.

* Doç. Dr. Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

** Arş. Gör., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi.

Bu nedenle kutsal, din bilimleri içerisinde sıkça tartışılan bir konu olmuş ve dinleri açıklamada her daim merkezî bir konumda tutulmuştur. O halde araştırmamızın konusunu oluşturan kutsal zaman kavramını irdelemeye geçmeden önce kutsalın ne olduğu üzerinde durmak faydalı olacaktır.

1. “Kutsal” ve “Kutsal Zaman” Kavramları

Tarihî süreç içerisinde değerlendirildiğinde ilk kez Durkheim tarafından ortaya atıldığı günden bu yana pek çok araştırmacının farklı şekillerde ifade ettiği kutsal kavramına ilişkin yapılan tanımlamaların, genel olarak *kutsal* ile *kutsal olmayanın* karşılaştırılmasına dayalı bir yaklaşım içerisinde ele alındığı görülmektedir. Söz konusu yaklaşımın, kutsalı kutsal olmayanla yani profanla açıklamaya yönelik bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Bu anlayışa göre en genel anlamıyla kutsal, profanın zıddı olarak tanımlanmıştır.¹ Bahsi geçen zıtlık, profanın sıradanlık, alelâdelik gibi özelliklere sahipken, kutsalın ise sıra dışılık, olağanüstülük gibi özellikler taşımasından kaynaklanır.² Durkheim tarafından ileri sürülen kutsal fikrinin din bilimleri içerisindeki gelişimi sonraki dönemlerde Rudolf Otto, Joachim Wach, Van Der Leeuw, Mircea Eliade gibi isimlerin katkısıyla daha geniş bir mahiyete ulaşmıştır. Nitekim Durkheim kutsal kavramını din-toplum ilişkisi çerçevesinde değerlendirirken³, Otto daha çok onun irrasyonel ve gizemli yönü üzerinde durmuş⁴, Eliade ise kutsalı evrensel boyutu olan bir fenomen olarak ele alıp inceleme yoluna gitmiştir.⁵ O halde zaman içerisinde geçirdiği kavramsal aşamaları göz önünde bulundurarak genel ve anlaşılır bir tanım yapacak olursak, kutsalın “tabiatüstü varlıklarla ilişkili aşkın bir güç” olduğunu söyleyebiliriz.

Dinî hayat ile ilgili olguların tümü kutsal ve profan olarak iki gruba ayrıldığından, zamanın da söz konusu ayırım içerisindeki yerini aldığı belirtilmeli-

1 Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane*, trans. Willard R. Trask, Harcourt Brace, New York 1959, s. 10.

2 Şinasi Gündüz. “Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos”, *Milel ve Nihal*, 2009, c. 6, sayı :1, ss. 10-11.

3 Durkheim *The Elementary forms of Religious Life* isimli eserinde dini, kutsal açısından değerlendiren anlatımlara yer verir. Ona göre dinî gelenekler içerisinde yer alan tüm olgular kutsal ve profan olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Söz konusu ikiliğin kaynağını oluşturan temel etken ise toplumdur. Bu bağlamda Durkheim’in kutsalı toplumla, profanı ise bireyle ilişkilendiren bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. bkn. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, The Free Press, New York 1995.

4 bkn. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey, Oxford University Press, London 1936.

5 bkn. Eliade, *The Sacred and The Profane*; Mircea Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya 2005.

dir. Bu bağlamda, içinde bulunduğumuz zaman *kutsal zaman* ve *profan zaman* olmak üzere iki türden oluşur. Kutsal zaman, kutsalın tezâhür zamanıdır ve kutsal olmayan zamanla kesintiye uğrayan bir süreklilik arz eder. İnanırlar bu iki farklı zaman türü arasındaki geçişi ritler aracılığıyla sağlarlar.⁶ Eliade'ın *hiyerofanik zaman* olarak ifade ettiği kutsal zamanın en büyük özelliği, tekrar edilebilir olmasıdır. Zira ritüellerin ilk olarak kutlandığı olay ânı ne kadar eskiye giderse gitsin, şimdiki zamana taşınarak tekrar temsil edilir. Örneğin, pazar günlerinde yapılan Hıristiyan ayini, daha önceki pazar ayinlerinden destek alırken, daha sonrakilerini de destekler. Bu ayinlerdeki ekmek ve şarabın İsa'nın etine ve kanına dönüşmesi, ilk kez gerçekleştirildiği andan itibaren günümüze kadar gerçekleştirilen bütün ekmek-şarap takdisi ayinlerinin bir devamıdır.⁷ Bu durumda ayin günleri kutsal, iki ayin arasındaki zaman ise profandır. Hıristiyan geleneğinde yer alan bu uygulamanın diğer bütün dinlerde var olan ritüeller için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Öyleyse ritüellerin kutlandığı olay anına ilişkin yeniden meydana geliş ve tekrarlanış, kutsal zaman kavramının sürekliliğini sağlayan en temel etkidir diyebiliriz.

Çeşitli dinî geleneklerde farklı şekillerde ortaya çıkan kutsal zamanlar ya Tanrı'nın bir işareti sonucu özelleşmiş ya da insanlar tarafından sonradan kutsallaştırılmıştır. Birinci oluşumda, doğrudan Tanrı'nın kendisini açığa vurması ya da peygamberleri aracılığıyla iletişim kurması söz konusu iken, ikinci oluşumda ise zamanın kutsallaştırılması daha çok sosyo-kültürel bir ihtiyaçtan ortaya çıkar. Yahudiler için Fısıh ve Çardak günlerinin Eski Ahit'te, Müslümanlar için Ramazan Ayı ve Kadir Gecesi'nin ise Kuran'da bizzat Allah'ın bildirmesine dayalı olarak kutsal kabul edilmesi, ikinci oluşuma örnek olarak gösterilebilir.⁸

İlkel dönemlere bakıldığında kutsal zamanın tabiat hayatıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Buna bağlı olarak söz konusu dönemlerde kutsal zamana yönelik gerçekleştirilen kutlamaların daha çok tabiat bayramları şeklinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. O halde kutsal zaman-tabiat ilişkilendirmesinin altında yatan en önemli neden, tabiatın, Tanrı'nın bir tezahürü olarak kabul edilmesidir. Eski dönemlerde çiftçilikle uğraşan kabilelerin ekin ve hasat bayramları, tabiatın yeniden doğuşunun kutlandığı bahar bayramları, ziraatçı toplumlarda gündönümü ve ekinoksun kutlandığı güneş bayramları ile yeniay ve dolunay kutlamaları, tabiat bayramları olarak

6 Eliade, *The Sacred and The Profane*, s. 68.

7 Eliade, *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, ss. 457-463.

8 İlbey Dölek, "Kutsal Bir Zaman Dilimi Olarak Noel Ritüelinin Kutlama Gelenekleri, Alman Luteryanlar Örneği", *Turkish Studies*, Volume 9/10, Fall 2014, Ankara, ss. 372-373.

kutlanan kutsal zamanlardır. Örneğin, Türklerde ve diğer Orta Asya kavimlerinde kutlanan Nevruz⁹ bir bahar bayramıdır ve ilkbaharın gelmesiyle birlikte pek çok ülkede kutlanır.¹⁰

Eski dönemlerde kutlanan tabiat bayramları zaman içerisinde değişime uğramış, bu bayramların yerini tarihî hadiseler ve din kurucularıyla ilgili olaylara dayalı kutlamalar almıştır. Bu nedenle günümüzde çeşitli dinlerde kabul gören kutsal zamanlar çoğunlukla, ait oldukları dinin önemli şahsiyetleri ile bağlantılı dinsel törenler olarak karşımıza çıkar. Örneğin, Caynistler Mahavira'nın, Budistler Buda'nın, Hindular Ganeşa ve Krişna'nın doğum gününü kutlarlar. Hristiyanlarca İsa'nın doğumu ve hayatının çeşitli safhaları, Müslümanlarca Hz. Muhammed'in doğumu ve miracı kutlanır.¹¹ Bunlar Tanrı tarafından bildirilen değil, insanlar tarafından zamanla kutsallaştırılan ayin ve törenlerdir.

Belirli bir olay ve düşünceye dayalı olarak ortaya çıkan kutsal zamanın dönüşümlü bir şekilde kutlanabilmesi için dinî takvimler oluşturulmuştur. Tarihin erken dönemlerinde, dünyanın ve ayın dönüşümünden ilham alınarak oluşturulan bu takvimler dairesel olarak ilerler. Bunun altında yatan en önemli neden, ilk âna dönebilme arzusudur. Zira dairesel zaman esas alınarak oluşturulan zaman çizelgeleri hem ilk âna dönebilme imkânı sağlar, hem de kutsalın sonsuzluğunu simgeler.¹² Böylelikle insanlar takvimlere dayalı olarak, kutsal kabul ettikleri zamanların yıldönümlerini kutlama şansı bulurlar. İnananlar için bu zaman dilimleri diğer zamanlardan farklı ve özeldir. Bu zamanlarda daha içten ve samimi bir şekilde dua ederler. Bu sayede, Tanrıya daha yakın olduklarına inanırlar.¹³ Söz konusu durumun, insan ile kutsal zaman arasındaki psiko-sosyal ilişkiyi ortaya koyan bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Nitekim bütün dini geleneklerde kutsal ve kutsala yönelik tecrübeler insan yaşamının önemli bir parçasını oluşturur. Dolayısıyla insanın kutsal olarak kabul ettiği değerleri ve kutsalla ilişkili değerlendirmelerini dikkate almadan insan davranışlarını anlamak mümkün değildir.¹⁴

9 Nevruz kutlamaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkn. Nadir Devlet (Editör), *Türk Dünyası'nda Nevruz*, Marmara Üniversitesi - Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1999; Öcal Oğuz (Editör), *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.

10 Ekrem Sarıçoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2011, s. 101.

11 Sarıçoğlu, *age*, s. 104.

12 Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008, ss. 18-19.

13 Dölek, *agm*, s. 376.

14 Gündüz, *agm*, s. 10.

1.1. İslam Dışı Dinlerde Kutsal Zaman Anlayışı

Tarih boyunca farklı bölgelerde ve farklı kültürlerde kutsalın tezahür ettiği anlar kutsal sayılmış, yaşanan bu anın kutsallığının devam ettirilmek istenmesi ise kutsal zaman kavramını ortaya çıkarmıştır. Bunun bir sonucu olarak da, kutsalın tezahür anları her yıl tekrarlanmış ve söz konusu zaman diğerlerinden ayrılmıştır. Bütün inanışlarda kutsal zaman kavramı mevcuttur. Ancak her toplumun kutsal olarak kabul ettiği zamanlar sahip olunan inanışa, bölgeye, kültüre göre birbirinden farklılık gösterir.

Yahudilikte Tanrı ile olan ilişkiler, Yahudi yaşam tarzı ve Yahudi tarihinin önemli dönüm noktalarına dayalı pek çok kutsal zaman dilimi vardır. Yahudiler tarafından kutsal zamanların belirlenmesine yönelik mevcut tarihlendirme sistemi Eski Ahit temel alınarak oluşturulmuştur. Buna göre düzenlenen Yahudi çağlarının tarihi, yaratılıştan itibaren başlayarak devam etmiş ve sürgün öncesi düzensiz olan Yahudi takvimi, Babil sürgününden sonra yapılan düzenlemelerle şimdiki son şeklini almıştır. Günümüzde kullanılan Yahudi takvimi hem ay hem de güneşin hareketlerine göre hazırlanmış karma bir takvimdir.¹⁵ Söz konusu takvimde yer alan kutsal zamanların Yahudiler açısından anlam ve önemi birbirinden farklılık gösterir. Bu bağlamda yılbaşı olarak kutlanan *Roş Haşana*, kefaret günü olarak kabul edilen *Yom Kippur*, Mısır'dan çıkışın ardından kırk yıl çölde dolaşmaları anısına kutlanan *Sukkot*, kandil bayramı olarak anılan *Hanuka*, hatim bayramı olan *Simha Tora*, Mısır esaretinden kurtuluşun anısına kutlanan *Fısıh* ve Tevrat'ın verilişi anısına kutlanan Şavuot Yahudi takviminde yer alan kutsal gün ve bayramlar içerisinde en öne çıkanlarıdır.

Tarihsel öneme sahip bu bayramların yanı sıra Yahudilerin geçmişte yaşadıkları üzücü ve önemli olaylara ilişkin modern dönemde kutlanan çeşitli anma günleri de vardır. İlk defa modern İsrail Devleti tarafından resmî bayram olarak kutlanmaya başlanan bu günlerden ilki "Matem Günü"dür. Bir diğeri ise, Nazilerin İkinci Dünya Savaşı sırasındaki Yahudi katliamı anısına takvime eklenen "Soykırım ve Direniş Günü"dür. Soykırım ve Direniş Günü'nü ise bundan bir hafta sonra kutlanan ve modern İsrail devletinin kuruluş günü olan "Bağımsızlık Günü" takip etmektedir.¹⁶

Hıristiyanların dini bayramlarının neredeyse tamamı İsa'nın yaşamıyla doğrudan ilişkilidir. Bunun yanı sıra Kutsal Ruh'la, Meryem'le ve aziz ka-

15 Ünal, *age*, ss. 117-120.

16 Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 309.; Ünal, *age*, ss.158-159.

bul edilen din adamlarıyla alakalı kutlanan bayramlar da vardır. Yılın çeşitli zamanlarına dağılmış bu kutsal günler çoğunlukla farklı mezheplere göre değişen bir niteliğe sahiptir. Genel uygulamaya bakıldığında, Hıristiyan dünyasının kutlama anlamında *Noel*, *Paskalya* ve *Pentakost* olmak üzere üç evrensel bayramı olduğu görülür. Hıristiyan litürjik takviminin en önemli kutsal zamanları arasında yer alan Noel, İsa'nın doğumu anısına kutlanan bir bayramdır.¹⁷ İbranice "geçiş" anlamındaki "pesah"tan gelen Paskalya ise, Yahudi geleneğinin *Fısıh* bayramına denk düşer ve İsa'nın dirilişi anısına kutlanır. Paskalya içerisinde yer alan kutsal hafta boyunca yapılan ayinler vasıtasıyla, İsa Mesih'in hayatının son günleri ve çarmıha gerildiği son anında çektiği çilelerin hatırlanması amaçlanır.¹⁸ Hıristiyan geleneğin evrensel bayramları içerisinde yer alan *Pentakost* ise Kutsal Ruh'un havariler üzerine inişinin hatırasına, Paskalya'dan elli gün sonra yedinci Pazar günü kutlanan bir bayramdır. Söz konusu inanışa göre Tanrı, İsa Mesih'in göğe çıkışından sonraki Pentakost Günü, Kutsal Ruh'unu mesihe inananların (havariler) içinde yaşamak üzere göndermiştir.¹⁹ Bu nedenle Pentakost günü kiliselerde ayinler düzenlenir. Ayinlerden sonra inanırlar sokaklarda ilahiler söyleyerek yürüyüş yapar, neşeli ve eğlenceli bir şekilde kutlamaları tamamlarlar.²⁰ Bunların dışında Hıristiyan dünyası tarafından kutlanan pek çok anma ve kutlama günleri vardır. En yaygın olanlarının bölgeye ve ülkeye göre farklılık gösteren ve daha çok azizlere yönelik düzenlenen kutlama günleri olduğu söylenebilir.

Hindu dini takvimi günlük, haftalık, aylık, yıllık veya daha uzun süren zaman dilimlerinde yapılan pek çok dinsel töreni kapsayan bir içeriğe sahiptir. Takvime bağlı olarak kutlanan ritüellerde ay ve güneş takvimi izlenir. Hindu dinsel geleneğinde yer alan tanrı ve tanrıçalara ait çeşitliliğin kutsal kabul edilen zamanlara da yansıdığı görülür. Nitekim söz konusu inanç sisteminde Krişna, Vişnu, Şiva, Ganeşa gibi tanrılarla; yılanlar, inekler gibi hayvanlarla; ırmaklar, dağlar, tepeler, bitkiler gibi doğaya ait varlıklarla; Hindu mitolojisinde geçen meşhur olaylarla; ayın evreleri, güneş ve ay tutulmaları, gün dönümleri ve yıldızlarla ilgili kutlamaların yapıldığı sayısız kutsal gün vardır.²¹

17 Noel bayramının tarihlendirmesine ilişkin doğu ve batı kiliseleri arasında farklılık söz konusudur. Batı kiliselerinde Aralık ayının 24'ünü 25'ine bağlayan gece, doğu kiliselerinde ise Ocak ayının 5'ini 6'sına bağlayan gece İsa'nın doğum günü olarak kabul edilir ve kutlamalar buna göre yapılır.

18 Ünal, *age*, s. 188.

19 Erbaş, *age*, s. 73.

20 Ünal, *age*, s. 191.

21 Aydın, *age*, ss. 88-89.

Söz konusu günlerin bir kısmı dinsel kaynaklı olmasa da, zaman içerisinde bir takım dinî motiflerle süslenerek dinleştirilmiştir.²²

Hinduizm içerisinde yer alan dinî gün ve bayramlar tarih içerisinde bir takım değişikliklere uğrayarak günümüze ulaşmıştır. Değişiklikler dikkate alınarak eski ve yeni dönem olarak ikiye ayrılan kutsal gün ve bayramların, eski döneme ait olanları daha çok doğa olaylarıyla ilgilidir. Ayın evrelerine göre kutlanan “ay ziyafeti” günleri, mevsimlerin geçiş dönemlerinde kutlanan “dört ay” törenleri, sonbahar ve ilkbaharda kutlanan “adak-kutsama” günleri eski dönem Hindu bayramlarına örnek verilebilir.²³ Yeni dönem içerisinde yer alan dinî bayramlar ise günümüze kadar ulaşan ve Hindu kutsal metinlerinde zikredilen kutsal zamanlardır. Bunlardan en yaygın olarak kutlananları *Ram Ravami*, *Krishna Janamashtami*, *Holi*, *Diwali* ve *Ganesh Chaturthi* isimli bayramlardır.²⁴

Budist gelenekte ise inancın ortaya çıktığı ilk dönemlerde kabul edilmiş belirli bir dinî takvim yoktur. Sonraki dönemlerde Budizm’in yayılmasıyla birlikte, içinde doğup geliştiği Hinduizm’in de etkisiyle kutsal günler ortaya çıkmış ve zamanla dinî bir takvim oluşturulmuştur. Zaman içerisinde meydana gelen Budist takvim Hindu gelenekte olduğu gibi ay takvimine göre belirlenir. Buna göre her ayın birinci (hilal) ve on beşinci (dolunay) günleri *uposatha* günü olarak kabul edilir. “Ziyaret etmek” anlamına gelen *uposatha* günlerinin belirlenmesinde her mezhep kendi inanışına göre hareket eder. Budist gelenekte çok önemli bir değere sahip olan bu günler, tarihteki olaylarla ilişkilendirilip kutsallık kazanırlar.²⁵ Budist inanırlar *Uposatha* günlerinde oruç tutan, dua eden ve meditasyon yapan keşişlere katılırlar. Din adamları ise meditasyon yapmak isteyen inanırlara yardımcı olurlar. Bunların yanı sıra hilal ve dolunayı takip eden sekizinci günler de kutsal günler arasında sayılır ve özellikle ruhbanların bu günlerde diğer iki gün gibi oruç tutmaları tavsiye edilir.²⁶

Budizm’de yer alan pek çok festival ve tören Buda’nın ve çeşitli grupların kurucularının hayatlarındaki tarihsel ve dinsel olaylar anısına kutlanmaktadır. Ancak dinî bayramlara ait kutlamalar ve bu günlere atfedilen önem değişik ekollere mensup Budist ülkelerde farklılıklar gösterir. Aydın, mezheplere

22 Ünal, *age*, ss.40.

23 Ünal, *age*, ss. 40-41.

24 Ayrıntılı bilgi için bkn. Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts & Festivals*, The Divine Life Society Publication, Uttar Pradesh, Himalayas, India 1997.

25 Ünal, *age*, s. 86.

26 Ali İhsan Yitik, “Budizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, ss. 332-333.

göre farklılık gösteren bu kutlamaları iki gruba ayırarak sınıflandırma yoluna gitmiştir: i. Her bir geleneğe göre tarihleri farklılık arz etmesine rağmen Mahayana ve Mahayana mezhebi dışındaki tüm Budistler tarafından kutlanan dinî bayramlar. ii. Ya sadece Japon Budistler ya da sadece Çin Budistleri tarafından kutlanan dinî bayramlar.²⁷ Buna göre farklı mezheplerce kutlanan dinî bayramlar içerisinde en öne çıkanları *Vesak, Buda, Mağa Puja, Asalha Puja* günleri ve *Ohigan Festivali*'dir. Adı geçen bayramlar haricinde Budist geleneğe ait farklı mezheplerce kutlanan daha pek çok dinî bayram vardır. Budizm'de yer alan bu dinî bayramlar, din adamları ile sıradan halkın bir araya geldiği özel günlerdir. Halk, bayram vesilesiyle tapınaklara gider ve ruhbanlarla birlikte ibadet eder; tapınaklara giderken yanlarında hediye olarak çeşitli yiyecekler ve eşyalar götürürler. Tapınaklarda görevli ruhban sınıfının maddi ihtiyaçlarının önemli bir kısmı bu şekilde karşılanır.²⁸

1.2. İslam'da Kutsal Zaman Anlayışı

Diğer dinî geleneklerde olduğu gibi İslamiyet'te de birtakım kutsal zaman dilimleri vardır ve genel olarak bakıldığında yıl içerisinde yer alan günlerin dinî açıdan birbiriyle aynı değere sahip olmadıkları görülür. İslamî literatürde "mukaddes" ya da "mübarek" kavramlarıyla ifade edilen söz konusu zaman dilimlerine atfedilen kutsiyet durumu, Kuran'a ve hadislere dayandırılarak ortaya konmuştur. Bu bağlamda İslam dünyası tarafından kullanılan hicrî takvim, Kuran'da yer alan ayetler ve Hz. Peygamber'in hadisleri doğrultusunda oluşturulmuştur. Zira Kuran'da Allah katında ayların sayısının on iki olduğu ifade edilmekte;²⁹ hadislerde ise her bir ayın yirmi dokuz günden oluştuğu belirtilmektedir.³⁰

Ay'ın Dünya çevresinde dolanımını esas alan hicrî takvimin başlangıcı Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicret ettiği 622 yılı olarak kabul edilir. Adı geçen tarihlendirme sistemi, toplum içerisinde var olan karışıklıklara bir son vermek amacıyla Hz. Muhammed'in vefatından altı yıl sonra, Hz. Ömer tarafından, hicretin on yedinci yılında oluşturulmuştur.³¹ İslam dünyası tarafından kabul gören hicrî takvim içerisinde Müslümanlarca kutsal sayılan pek çok ay, gün ve gece vardır. Söz konusu kutsal zamanlara ilişkin temel bilgiler sınıflandırılarak aşağıda verilmiştir:

27 Aydın, *age*, s. 133.

28 Yitik, *agm*, s. 333.

29 Tevbe 9/36.

30 Buharî, Oruç/ 11.

31 Neşet Çağatay, "Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvim", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1978, c. 22, s. 1, ss. 132-133.

Kutsal Aylar: İslam’da kutsal olarak kabul edilen aylar “haram aylar” ve “üç aylar” olmak üzere iki grup içerisinde ele alınır. Haram aylar, savaşmanın yasaklandığı barış ayları olup *Zilkâde*, *Zilhicce*, *Muharrem* ve *Recep* aylarından oluşan bir sıralamaya sahiptir. Bunlardan Zilkâde on birinci, Zilhicce on ikinci, Muharrem birinci ve Recep yedinci aya tekâbül eder. Kuran’da “eşhurul hurûm” olarak ifade edilen haram aylarla ilgili hükümler, Hz. İbrahim’e kadar uzanan uzun bir geçmişe sahiptir. İnsanların güven ortamı içerisinde hac ibadetlerini gerçekleştirmelerine hizmet eden bu uygulamayı Hz. İbrahim ve İsmail şeriatından alan cahiliye dönemi Arapları, haram aylar girdiği zaman savaştan ve her türlü şiddet içerikli olaydan uzak durmuşlar, zamanlarını ya ticaretle uğraşarak ya da dinlenerek geçirmeyi tercih etmişlerdir.³² Söz konusu uygulama İslamî gelenekte de devam etmiştir. Nitekim Kuran’da haram aylardan şöyle bahsedilir:

“Şüphesiz, Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu Allah’ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin.”³³

Hz. Muhammed ise Veda Hutbesi’nde haram aylarla ilgili şu sözleri söylemiştir:

“... Hiç şüphe yok ki zaman, Allahu Teâlâ’nın yarattığı gündeki şekil ve nizamına dönmüştür. Sene on iki aydır; onlardan dördü haram aylardır; üçü peş peşe gelir: Zilkâde, Zilhicce, Muharrem ve Şaban’la Cemâzilevvel arasındaki Mudar kabilesinin Receb’i.”³⁴

İslamî gelenekte kutsal kabul edilen aylara ait diğer grubu, hicri takvime göre *Recep*, *Şaban* ve *Ramazan* aylarından oluşan “üç aylar” oluşturur. Üç aylar, Müslümanların diğer aylara oranla daha fazla ibadet, dua, zikir ve hayır işleriyle meşgul oldukları bir zaman dilimidir. Dinî duyarlılığın söz konusu aylarda daha yoğun bir şekilde yaşanması, bu ayların faziletine ilişkin Hz. Muhammed’den nakledilen rivayetlerle ilişkilidir. Zira nakledilen bu rivayetler, inanırların ibadet yoğunluğunu etkileyen önemli birer faktör olarak kabul edilir. Ayrıca Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilen Regaib, Miraç, Berat ve Kadir gecelerinin üç aylar içerisinde yer alması da, bu aylara verilen önemin bir başka nedenidir. Tüm bunların etkisiyle söz konusu aylar, birer arınma ayı olarak, ferdi ve cemaatle icra edilen çeşitli ibadetlerle geçirilir.

32 Sabri Erturhan, “Haram Ayların Fikhî Okunuşu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, s.13, ss. 197-198.

33 Tevbe 9/36.

34 Buhari, Hac/132.

Kutsal Günler: Yahudilikte cumartesi ve Hıristiyanlıkta pazar olarak kabul edilen haftalık ibadet günü, İslamiyet'te cuma günü olarak belirlenmiştir. Müslüman yaşamında oldukça önemli bir yer teşkil eden cuma günlerinin mübarek olduğunu bildiren pek çok ayet ve hadis vardır. Zira Hz. Muhammed Cuma gününün diğer günlerden farklı ve kutsal olduğunu "Âdem o gün yaratılmış, o gün cennete girmiş ve o gün cennetten çıkarılmıştır; kıyamet de o gün kopacaktır."³⁵ sözleriyle dile getirmiştir. Cuma gününün en önemli özelliği Cuma namazıdır. İslam inancına göre Cuma günü, Müslümanların işlerini bırakıp camide topluca namaz kılmaları farz kılınmıştır. Müslümanlar Cuma günü ibadet amacıyla bir araya gelir ve birbirleriyle buluşup kaynaşarak aralarındaki toplumsal kaynaşmayı canlı tutarlar.³⁶

İslamî gelenek içerisinde yer alan kutsal günlerden bir diğeri, Muharrem Ayı'nın onuncu gününe denk gelen *Aşure Günü*'dür. Hz. Âdem'in tevbesinin bu günde kabul edildiği, Hz. Nuh'un gemisinin bu günde Cudi Dağı tepesine oturduğu ve Hz. Musa ile İsrailoğulları'nın Firavun'un zulmünden bu günde kurtulduğuna olan inanç nedeniyle Müslümanlar bu güne ayrı bir önem verirler.³⁷ Ayrıca bu günde Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin şehit edilmiştir. Birunî'nin *el-Âsâr el-Bâkiye* isimli eserinde, Kerbelâ olayından sonra iki ayrı aşûre geleneğinin ortaya çıktığına işaret ederek bunları karşılaştırma yoluna gittiği görülmektedir. Buna göre Aşûre Günü, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine kadar olan süreçte, Emevîler tarafından temiz elbiselerin giyildiği, şenlik ve ziyafetlerin düzenlendiği bir bayram günü olarak kutlanırken, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonraki süreçte ise Şiiler tarafından bir yas günü olarak ilan edilmiştir.³⁸ Söz konusu ayrılığın günümüzde de devam ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu günde pişirilip dağıtılan aşure, bir taraftan matemi bir taraftan ise sevinci simgeleyen bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir.

Hicrî takvimin dokuzuncu ayı olan Ramazan ayının son üç gününe denk gelen *Ramazan Bayramı*, İslam dünyası tarafından kutlanan iki bayramdan ilkidir. Bu bayram, Ramazan ayının başlamasıyla birlikte tutulan orucun tamamlanması sonrasında kutlanır. Ramazan, tüm ay boyunca tutulan oruç nedeniyle bayramdan çok, oruçla özdeşleşen bir kavram olarak

35 Müslim, Cuma/18.

36 Aydın, *ağe*, s. 456.

37 Eyüp Baş, "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/2004, sayı:1, s. 168.

38 Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *Mâziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye)*, çev.: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2011, s. 348.

karşımıza çıkar. Bu ayda ergenliğe erişmiş tüm erkek ve kadınlar, sabah gün ağarmadan önce başlayıp akşam gün batana kadar hiçbir şey yiyip içmezler ve cinsî münasebette bulunmazlar. Bu emir kutsal kitap Kuran'da bizzat Allah tarafından belirtilmiştir.³⁹ Ayrıca Kuran'ın bu ayda indirilmesi nedeniyle Müslümanlar için diğer aylara oranla Ramazan ayının özel bir önemi vardır. Nitekim Kuran'da Ramazan'ın, hakkı batıldan ayırmanın açık delili olduğu ve insanlara doğru yolu gösterdiği bildirilmiştir.⁴⁰ Bu nedenden dolayı Müslümanlar bu ayı oruç tutarak ve ibadet ederek geçirmeye özen gösterirler. Orucun tamamlanmasıyla birlikte ise üç gün bayram yapılır. Bayramda akrabalar birbirlerini ziyaret eder ve gelenlere şeker ikram edilir. Şeker ikramıyla özdeşleşmesinden dolayı bu bayram halk arasında "Şeker Bayramı" olarak da anılır.

Müslümanlar tarafından kutlanan diğer bayram *Kurban Bayramı*'dır. Bu bayram Zilhicce ayının onuncu günü başlar ve dört gün sürer. Maddi durumu yeterli olan her inanır Allah rızası için kurban kesmekle yükümlüdür. Kesilen etlerin bir kısmı fakirlere dağıtılır, bir kısmı ise bayram ziyareti münasebetiyle gelen misafirlere ikram edilir. Müslüman inancına göre Kurban Bayramı toplumsal dayanışma, paylaşma ve yardımlaşma açısından önemli bir işlevselliğe sahiptir.

Kutsal Geceler: İslamî geleneğe *Mevlid*, *Regaib*, *Miraç*, *Berat* ve *Kadir Gecesi* olmak üzere beş ayrı gece kutsal kabul edilir ve bu geceler kandil geceleri olarak kutlanır. Söz konusu gecelerin "kandil geceleri" olarak anılması, Osmanlı padişahı II. Selim döneminde (1566-1574) yapılan kutlamalarda, camilerin kandillerle aydınlatılması geleneğine dayanır.⁴¹ Hicrî takvimde yer alan sıralamaya göre *Mevlid*, *Rebiülevvel* ayının on ikinci gününe; *Regaib*, *Recep* ayının ilk Cuma gününe; *Miraç*, *Recep* ayının yirmi yedinci gecesine; *Berat* Şaban ayının on beşinci gecesine ve son olarak *Kadir Gecesi* ise Ramazan ayının yirmi yedinci gecesine denk gelir. Bunlar içerisinde *Mevlid Kandili* Hz. Peygamber'in doğduğu, *Miraç Kandili* ise miraca yükseldiği günün anısına kutlanır. Müslümanlar tarafından kutlanan kutsal gecelerden en önemlisi ise *Kadir Gecesi*'dir. *Kadir Gecesi*, diğer kutsal gecelerden farklı olarak bizzat Kuran'da işaret edilmiş

39 Bakara 2/183.

40 Bakara 2/185.

41 Nebi Bozkurt, "Kandil" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2012, c. 24, ss. 300-301.

ve bin aydan daha hayırlı olduğu vurgulanmıştır.⁴² Müslümanlar kandil gecelerini bireysel ya da toplu bir şekilde ibadet ederek geçirirler ve bu sayede günahlarından arınacaklarına inanırlar.

2. Kutsal Zamanın İbadet Hayatına Etkisi

2.1. Yöntem

2.2. Araştırma Grubu

Bu araştırma 2015 yılında Çorum ilinde araştırmaya katılmayı kabul eden ve formları eksiksiz bir şekilde dolduran 601 kişi üzerinde yapılmıştır.

2.3. Veri Toplama Aracı

Bu araştırmada, yaş ve cinsiyet sosyodemografik değişkeni ile araştırmacı tarafından hazırlanan ve katılımcıların kutsal zamanla ilgili inanç ve davranışlarını anlamaya yönelik anket formu kullanılmıştır.

2.4. Uygulama

Anket formları çalışmaya katılmayı kabul edilen kişilere dağıtılmış ve daha sonra geri toplanmıştır. Yetişkin ve orta yaş grubundaki katılımcılar anket formunu kendileri kullanırken yaşlı örneklem grubundaki kişilerden bazıları soruların okunması noktasında araştırmacıdan destek almıştır.

2.5. İstatistiksel Değerlendirme

İstatistiksel analizler SPSS programında t-testi kullanılarak yapılmıştır. Anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ olarak kabul edilmiştir.

2.6. Bulgular ve Yorum

Anket Sorularına Verilen Cevapların Frekans Dağılımları:

Katılımcıların anket sorularına vermiş oldukları cevapların frekans dağılımı Tablo-1'de görülmektedir. Buna göre katılımcıların cinsiyete göre dağılımları, %49,8'i erkek, %50,2'si kadın; yaş durumuna göre dağılımı, %33,3'ü yetişkin, %33,3'ü orta yaş, %33,3'ü yaşlı; Ramazan ayının kutsiyetine inanma durumuna göre dağılımı, %94,2'si inanıyor, %5,8'i inanmıyor; Ramazan ayının kutsiyetine inananların bu ayda ibadetlerinde bir değişme meydana gelip gelmeme durumuna göre dağılımı, %100 evet; Ramazan ayı dışında günde beş vakit namazlarını düzenli olarak kılama durumuna göre dağılımı, %51,2'si kılıyor, %48,8'i kılmıyor; Ramazan ayında oruçlarını düzenli olarak tutma durumuna göre dağılımı, %51,2'si tutuyor, %48,8'i tutmuyor; diğer zamanlarda düzenli olarak namazlarını kılamasalar da Ramazan ayında düzenli olarak

42 Kadir, 97/1-5.

namazlarını kılma ve oruçlarını tutma durumuna göre dağılımları %45,2'si evet, %54,8'i hayır; Ramazan ayında zekât verme durumuna göre dağılımı, %62,3'ü evet, %37,7'si hayır; Ramazan ayında diğer zamanlara oranla daha fazla sadaka verme durumuna göre dağılımları, %94,2'si evet, %5,8'i hayır; Ramazan ayının kutsiyetine inandığı için bu ayda Kur'an-ı Kerim hatmi yapma durumuna göre dağılımları, %44,0 evet, %56,0 hayır; Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsal zaman olduğuna inanma durumuna göre dağılımları, %94,2 evet, %5,8 hayır; beş vakit namazını diğer zamanlarda düzenli olarak kılmamakla birlikte Ramazan ve Kurban Bayramı ve arife günlerinin kutsiyetine inandığı için bu günlerde beş vakit namazlarını düzenli kılma durumuna göre dağılımları, %45,2 evet, %54,8 hayır; Ramazan ve Kurban Bayramı günleri ve arife günlerinin kutsiyetine inandığı için bu günlerde daha çok sadaka verme durumuna göre dağılım, %94,2 evet, %5,8 hayır; Ramazan ve Kurban Bayramı günleri ve arife günlerinin kutsiyetine inandığı için bu günlerde kaza namazı kılma durumuna göre dağılım; %70,5 evet, %29,5 hayır; Ramazan ve Kurban Bayramı günleri ve arife günlerinin kutsiyetine inandığı için bu günlerde nafil namaz kılma durumuna göre dağılım; %51,2 evet, %48,8 hayır; Recep ve Şaban aylarının kutsal aylar olduğuna inanma durumuna göre dağılım, %94,2 evet, %5,8 hayır; Recep ve Şaban aylarında üç aylar orucu tutma durumuna göre dağılım, %23,0 evet, %77,0 hayır; Recep ve Şaban aylarının kutsiyetine inandığı için bu aylarda daha çok sadaka verme durumuna göre dağılım, %94,2 evet, %5,8 hayır; beş vakit namazını diğer zamanlarda düzenli olarak kılmamakla birlikte Recep ve Şaban aylarının kutsiyetine inandığı için bu günlerde beş vakit namazlarını düzenli kılma durumuna göre dağılımları, %33,7 evet, %66,3 hayır; Recep ve Şaban aylarının kutsiyetine inandığı için düzenli üç aylar orucu olmasa da bu aylarda nafil oruç tutmayla ilgili duruma göre dağılımları, %55,1 evet, %44,9 hayır; Mevlit, Regaip, Miraç, Berat ve Kadir gecesi gibi kandil gecelerinin kutsiyetine inanma durumuna göre dağılımları, %94,2 evet, %5,8 hayır; beş vakit namazını diğer zamanlarda düzenli olarak kılmamakla birlikte kutsiyetine inandığı için bu gecelerde ve gündüzlerinde beş vakit namazlarını düzenli kılma durumuna göre dağılımları, %45,2 evet, %54,8 hayır; kandil gecelerinin kutsiyetine inandığı için gündüzleri nafil oruç tutma durumuna göre dağılımları, %55,1 evet, %44,9 hayır; kandil gecelerinin kutsiyetine inandığı için bu gecelerde kaza namazı kılma durumuna göre dağılım; %70,5 evet, %29,5 hayır; kandil gecelerinin kutsiyetine inandığı için o gece düzenlenen dini sohbet ve programlara gitme durumuna göre dağılım, %49,3 evet, %50,7 hayır; kandil gecelerinin kutsiyetine inandığı için bu gecelerde namaz kılma durumuna göre dağılım %51,2 evet, %48,8 hayır şeklindedir.

Tablo-1 Ankete Verilen Cevapların Frekans Dağılımları

Sorular	Seçenekler	Sayı	%
Cinsiyet	Erkek	299	49,8
	Kadın	301	50,2
Yaş	21-40 (Yetişkin)	200	33,3
	41- 60 (Orta Yaş)	200	33,3
	60 -.... (Yaşlı)	200	33,3
Ramazan ayının kutsiyetine inanıyor musunuz?	Evet	565	94,2
	Hayır	35	5,8
Bir önceki soruya cevabınız evet ise diğer zamanlara göre ibadetlerinizde bir değişme meydana geliyor mu?	Evet	565	100
	Hayır	-	-
Ramazan ayı dışında beş vakit namazınızı düzenli olarak kılıyor musunuz?	Evet	307	51,2
	Hayır	293	48,8
Ramazan ayında orucunuzu düzenli olarak tutuyor musunuz?	Evet	307	51,2
	Hayır	293	48,8
Diğer zamanlarda beş vakit namazınızı düzenli olarak kılamasanız da Ramazan ayında kılabiliyor ve Ramazan orucunuzu da tutuyor musunuz?	Evet	132	45,2
	Hayır	160	54,8
Ramazan ayının kutsiyetine inandığınız için farz olan zekâtınızı bu ayda veriyor musunuz?	Evet	374	62,3
	Hayır	226	37,7
Ramazan ayının kutsiyetine inandığınız için bu ayda diğer zamanlara göre daha fazla sadaka verir misiniz?	Evet	565	94,2
	Hayır	35	5,8
Ramazan ayının kutsiyetine inandığınız için bu ayda Kur'an-ı Kerim hatmi yapar mısınız?	Evet	264	44,0
	Hayır	336	56,0
Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsal zaman olduğuna inanır mısınız?	Evet	565	94,2
	Hayır	35	5,8
Diğer zamanlarda beş vakit namazınızı düzenli olarak kılamasanız da Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu günlerde 5 vakit namaz kılar mısınız?	Evet	132	45,2
	Hayır	160	54,8

Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu zaman dilimlerinde daha çok sadaka verir misiniz?	Evet Hayır	565 35	94,2 5,8
Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu zaman dilimlerinde kaza namazı kılar mısınız?	Evet Hayır	423 177	70,5 29,5
Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu zaman dilimlerinde nafil namaz kılar mısınız?	Evet Hayır	307 293	51,2 48,8
Recep ve Şaban ayının kutsal zaman dilimi olduğuna inanıyor musunuz?	Evet Hayır	565 35	94,2 5,8
Recep ve Şaban ayında üç aylar orucu tutar mısınız?	Evet Hayır	138 462	23,0 77,0
Recep ve Şaban ayının kutsal zaman dilimi olduğundan dolayı bu zaman diliminde daha çok sadaka verir misiniz?	Evet Hayır	565 35	94,2 5,8
Diğer zamanlarda beş vakit namazını düzenli olarak kılamazsanız Recep ve Şaban aylarında beş vakit namazınızı kılar mısınız?	Evet Hayır	97 191	33,7 66,3
Recep ve Şaban ayında üç aylar orucumu düzenli olarak tutmasam da bu aylarda nafil oruçlar tutmaya çalışır mısınız?	Evet Hayır	212 173	55,1 44,9
Mevlit, Regaip, Miraç, Berat ve Kadir gecesi gibi kandil gecelerini kutsal zaman dilimi kabul ediyor musunuz?	Evet Hayır	565 35	94,2 5,8
Diğer zamanlarda beş vakit namazınızı düzenli olarak kılamazsanız da Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için bu gecelerde ve gündüzlerinde 5 vakit namaz kılar mısınız?	Evet Hayır	132 160	45,2 54,8
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız gündüzleri nafil oruç tutar mısınız?	Evet Hayır	212 173	55,1 44,9
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için bu gecelerde kaza namazı kılar mısınız?	Evet Hayır	423 177	70,5 29,5
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için camiye ya da vakıf, dernek vs. yerlere dini sohbet ve programlara iştirak eder misiniz?	Evet Hayır	296 304	49,3 50,7
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için bu gecelerde nafil namaz kılar mısınız?	Evet Hayır	307 293	51,2 48,8

Cinsiyet İle Kutsal Zaman İnanışı Ve Buna Uygun Davranışlar Arasındaki İlişki

Cinsiyet ile kutsal zaman inanışı ve buna uygun davranışlar arasındaki ilişki üzerine yapmış olduğumuz istatistiksel analizler Tablo-2'de görülmektedir. Cinsiyet ile diğer değişkenler arasında yaptığımız t-testi sonuçlarına göre; cinsiyet ile Ramazan ayının kutsiyetine inandığı için farz olan zekâtını bu ayda verme, Ramazan ayının kutsiyetine inandığı için bu ayda Kur'an-ı Kerim hatmi yapma, Recep ve Şaban ayında üç aylar orucunu düzenli olarak tutamasa da bu aylarda nafile oruç tutma, kandil gecelerinin kutsiyetine inandığı için bu gecelerin gündüzlerinde nafile oruç tutma ve kandil gecelerinin kutsiyetine inandığı için dini sohbet ve programlara katılma arasında anlamlı bir ilişki çıkmış, diğer değişkenler ile anlamlı ilişki çıkmamıştır. Cinsiyet ile arasında anlamlı ilişki çıkan bu bulgularla ilgili yorumlarımız şu şekildedir;

Zekat Verme

T-testi sonuçlarına göre Ramazan ayının kutsiyetine inandığı için farz olan zekâtını bu ayda vermenin erkekler arasında kadınlardan daha fazla olduğu görülmektedir ($P < 0,05$). Bu durumun ortaya çıkmasında araştırmaya katılanlar arasında zekat verecek düzeyde zengin olan erkeklerin kadınlardan daha fazla olması neden olmuş olabilir.

Kur'an-ı Kerim Hatmi Yapma

Verilerin analizinden elde ettiğimiz t-testi sonuçlarına göre Ramazan ayının kutsiyetine inandığı için bu ayda Kur'an-ı Kerim hatmi yapan kadınların anlamlı bir şekilde erkeklerden daha fazla olduğu görülmektedir ($P < 0,05$). Bu sonucun ortaya çıkmasında kadınların daha fazla bu tür dini etkinliklere ayıracak vakte sahip olmaları, Ramazan ayında evlerde sadece kadınların katıldığı mukabele olarak adlandırılan etkinliklerin düzenleniyor olması neden olarak gösterilebilir. Nitekim aynı değişkenin yaş ile arasındaki ilişkiye bakıldığında (bk.; Tablo-3) Ramazan ayında Kur'an-ı Kerim hatmi yapanların yaş durumuna göre dağılımının en fazla yaşlılık döneminde bulunanlardan oluştuğu bunu orta yaş ve yetişkinlik döneminin takip ettiği görülmektedir. Ülkemizde orta yaş sonları ve yaşlılık dönemi özellikle çalışan kadınların emeklilik dönemini yaşadığı ve kadınlar arasında yapılan dini merasimlere çok daha fazla iştirak ettikleri bir dönem olduğu gözlemlenebilen bir vakıdır.

Recep ve Şaban Ayında ve Kandil Geceleri Öncesi Nafile Oruç Tutma

Recep ve Şaban aylarında nafile oruç tutma durumu ile kandil gecelerinin öncelerinde nafile oruç tutma durumunu aynı başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük. Çünkü bilindiği gibi Regaip Kandili, Miraç Kandili, Berat Kandili ve Kadir Gecesi bilindiği üç aylar olarak ifade edilen Recep, Şaban ve Ramazan ayı içerisinde idrak edilmektedir. Araştırma verilerinin analizinden elde ettiğimiz t-testi sonuçlarına göre Recep ve Şaban aylarında düzenli olarak olmasa da ara sıra nafile oruç tutma ile Kandil geceleri öncesinde nafile oruç tutmada kadınlar erkeklere oranla daha yüksek düzeyde görülmektedir ($P < 0,05$). Ayrıca her iki değişkene verilen cevaplar incelendiğinde bu iki soruya evet ve hayır şeklinde cevap veren örneklem sayısının eşit olduğu görülmektedir. Dolayısıyla üç aylarda nafile oruç tuttuğunu ifade edenler bu nafile oruçlarını kandil gecelerinin öncesinde ve sonrasında tutmaktadır. Bu sonuçlar nafile oruç konusunda kadınların erkeklerden daha duyarlı olduğunu göstermektedir. Erkeklerin iş ve sosyal hayatta aktif olarak yer alması ve çalışmayı yaptığımız dönemde uzun süre Recep, Şaban ve Ramazan aylarının yaz günlerine denk geliyor oluşu erkekler için oruç ibadetini oldukça meşakkatli kılabilmektedir. Çalışmayan kadınların ise evde oluşlarının oruç tutmak için kendilerine bir avantaj sağladığı düşünülebilir.

Kandil Geceleri Dini Programlara İştirak

Araştırma verilerinin analizinden elde ettiğimiz t-testi sonuçlarına göre kandil gecelerinde cami, dernek veya vakıflar tarafından düzenlenen dini sohbet programlarına erkeklerin kadınlardan daha fazla katıldığı ve bu durumun istatistiksel açıdan anlamlı olduğu görülmektedir ($P < 0,05$). Bu durum ülkemizde kadınların Ramazan ayında teravih namazı için camiye gitmeleri dışında diğer zamanlarda çok fazla camiye gitmemelerinin bir neticesi olarak görülebilir. Kadının fitne olacağı düşüncesiyle camiye gitmek için dahi olsa evden dışarı çıkmaması gerektiği şeklindeki dini yorumların, bu durumun ortaya çıkmasında etkili olduğu söylenebilir.

Cinsiyet ile diğer değişkenlerin arasında ise istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır. Bu sonuç cinsiyet ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ortaya koyması açısından anlamlıdır. Yani kadın ya da erkek olmanın kutsal zaman anlayışı ve bu zaman dilimlerinde araştırmamız kapsamında sorulan farz ve nafile ibadetleri yerine getirme üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Bu sonuçlar kadınların erkeklere oranla daha dindar oldukları şeklindeki genel kanaatin zıddına bir durumdur. Çünkü deneysel araştırmalar

genellikle kadınların dindarlığının erkeklerden daha yüksek skorlara sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁴³ Fakat bununla birlikte bu konuda tam bir uzlaşma olduğu da söylenemez. Örneğin Argyle ve Beit-Hallahmi (1975) yapmış oldukları araştırmalarda alanda en iyi ulaşılmış sonuçlardan birinin kadınların erkeklerden daha dindar olduğuyla ilgili bulgular olduğunu savunurken, Docenchy (1973), Feltey ve Poloma (1991) gibi araştırmacılar ise kadınların erkeklerden daha dindar olduğuyla ilgili görüşlerin bir yanlığı olduğunu iddia etmektedir.⁴⁴ Alanda cinsiyet ile dindarlık arasında yapılan çalışmalara bakıldığında da birbirinden farklı sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir.

Bizim çalışmamızda elde ettiğimiz sonuca benzer bir şekilde Kaya ve Uysal'ın çalışmasında da T-test sonuçlarına göre kadınlar ile erkekler arasında anlamlı fark bulunmamıştır. Bu durum en azından bu araştırma örneklemini için geçerli olmak üzere, dini yönelimleri bakımından iki grubun tutumlarında farklılıktan ziyade benzerlik olduğunun bir göstergesi kabul edilmiştir. Aynı zamanda bu veriler, İslam'ın getirdiği dini ve ahlaki değerlerin günümüz toplumumuzda birleştirici ve kaynaştırıcı rol oynadığının bir göstergesi olarak da değerlendirilmiştir.⁴⁵

Konuya dindarlık tipolojileri açısından bakılacak olursa Arslan'ın Popüler Dindarlık ve Normatif Dindarlık çalışmasında G. Mensching, Patai ve E. Gellner'in çalışmasına paralel olarak normatif dindarlıkta cinsiyetler arasında bir farklılığa rastlanılmazken kadınlar arasında popüler dindarlığın daha yüksek düzeyde görüldüğü tespit edilmiştir.⁴⁶ Nitekim bizim çalışmamızda da zekât dışındaki durumların popüler dindarlık kategorisine giren hususlar olduğu görülmektedir.

Koç'un Türkiye'de yaşayan Müslümanlar üzerine yaptığı çalışmasında da iç güdümlü dindarlık ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık bulunmuş ve erkeklerin iç güdümlük dindarlık puanları kadınlarınkinden yüksek çık-

43 Inger Furseth, Pål Repstad, "Bireysel Dindarlık", çev.; Mustafa Ulu, *Bilimname*, 2013, c. XXV, sayı: 2, s. 211. (ss. 191-214)

44 Leslie J. Francis, "Dinde Cinsiyet Farklılıklarının Psikolojisi", *Hitit Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2010/2, c. 9, sayı: 18, s. 199-200. (ss.199-211)

45 F. Şule Kaya, Veysel Uysal, "Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, c. 8, sayı: 36, s. 654. (ss. 646-662)

46 Mustafa Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c. 2, sayı:4, s. 175. (ss. 161-186)

mıştır.⁴⁷ Fransa’da yaşayan Müslüman-Türk azınlık grup üzerinde yaptığı çalışmada ise bu bulgunun tersine kadın örneklem grubunda iç güdümlü dindarlık puanı erkeklerinkinden anlamlı düzeyde yüksek tespit edilmiştir.⁴⁸

Öz’ün çalışmasında ise Namaz, Ramazan Orucu ve dua etme ile cinsiyet arasında pozitif yönde bir korelasyon olduğu tespit edilmiştir.⁴⁹

Karaca tarafından İçsel Dini Motivasyon Ölçeği’nin Türk toplumuna standardizasyonu çalışmasında ölçekten elde edilen puanlar ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı korelasyon tespit edilmiştir.⁵⁰

Ayten’in çalışmasında da Ayten⁵¹, Yapıcı⁵², Saroğlu⁵³, Hintikka, Koskela, Kontula, Koskela, Koivumaa-Honkanen ve Viinamaki’nin⁵⁴ çalışmalarına paralel olarak kadınların erkeklere oranla daha dindar olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵

1980-2000 yılları arasında Batı Avrupa ve Amerika’da yapılan çalışmalar kadınların erkeklerden daha dindar olduğu sonucunu ortaya koyarken, 1990’lı yıllarda ülkemizde yapılan çalışmalarda bu durumun aksine erkeklerin kadınlardan daha dindar olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁶

47 Mustafa Koç, “Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 19, sayı: 2, s. 226. (ss.217-248)

48 Mustafa Koç, “Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 39, s. 429. (ss. 415-444)

49 Satılmış Öz, “Din, Dindarlık İlişkisi Çerçevesinde Öğretmenlerin Dini Anlayış ve Yaşayışları”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c. 3, sayı: 3, s. 73. (ss. 61-77)

50 Faruk Karaca, “Din Psikolojisinde Metod Sorunu Ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu”, *EKEV Akademik Dergisi*, 2001, c. 3, sayı: 1, s. 201. (ss.187-201).

51 Ali Ayten, *Empati ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 137.

52 Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Kitabevi, Adana 2007, s. 60-61.

53 Vassilis Saroglou, “Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika’da Yapılan Yeni Araştırmalar”, *Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, çev.; Veysel Uysal, 2000, sayı: 19, ss. 123-144.

54 Hintikka, J., Koskela, T., Kontula, O., Koskela, K., Koivumaa-Honkanen, H., Viinamaki, H., “Religious Attendance and Life Satisfaction in the Finnish General Population”, *Journal of Psychology and Theology*, 2001, sayı:29(2), ss. 158-164

55 Ali Ayten, “Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, c. 13. sayı: 3, s. 25-26. (ss. 7-31)

56 Nevzat Tartı, “Dindarlık ve Ahlâk İlişkisi”, *IV. Din Şûrası Bildiri ve Müzakereleri*, Ankara 2009, s. 355. (ss. 349-361)

Ayten ve Sağır'ın çalışmasında da kadınların öznel dindarlık ölçeğinden aldıkları ortalama puan ($M = 5,9$; $SD = 1,3$) her ne kadar erkeklere göre ($M = 5,7$; $SD = 1,4$) daha yüksekse de aradaki bu fark istatistiksel bakımdan anlamlı değildir.⁵⁷

Yapılan bazı çalışmalarda ise kadınların dinin duygu boyutunda erkeklerin ise bilgi boyutunda daha dindar oldukları ortaya konmaktadır.⁵⁸

2001 yılında yapılan *Dünya Değerler Araştırması*'na göre erkeklerin % 76'sı, kadınların ise % 85'i kendini dindar olarak görmektedir.⁵⁹

Şentepe ve Güven'in çalışmasında da yukarıdaki sonuçlara paralel olarak toplam dindarlıkta kadınların dindarlık düzeyleri erkeklere göre daha yüksek çıkmıştır.⁶⁰

Yakut tarafından lise öğrencileri üzerine yapılan çalışmada da cinsiyet değişkeni ile dindarlık ölçeği puan ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür.⁶¹

Çapçoğlu'nun İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmasında ise erkeklere göre kızların muhafazakâr dini tutum düzeyleri daha yüksek, demokratik dini tutum düzeyleri ise daha düşüktür.⁶²

Kıraç'ın üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmasında da cinsiyete göre dindarlık eğilimi puanlarında anlamlı bir fark gözlenmemiştir.⁶³

Uysal'ın çalışmasında kadınlarla erkekler arasında sadece dindarlığın ibadet boyutunda erkekler lehine anlamlı bir farklılığın olduğunu görülmüştür.⁶⁴

57 Ali Ayten, Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Aralık 2014, c. 47, sayı: 47, s. 12. (ss. 5-18)

58 Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Ç.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2002/2, c. 2, sayı: 2, s. 99. (ss.75-117)

59 Kadir Canatan, *Eskişeni*, Ankara 2008, sayı: 10, s. 56. (ss 55-61)

60 Ayşe Şentepe, Metin Güven, "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi", *Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Haziran 2015, c. XVII, sayı: 31, s. 35. (ss. 27-44)

61 Selahattin Yakut, "Lise Öğrencilerinde Dindarlık Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2012, c. 3, sayı: 2, s. 234. (ss. 223-255).

62 İhsan Çapçoğlu, "Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık: İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Bir Alan Araştırması", *F.Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c.1, sayı: 14, s. 171. (143-180).

63 Ferdi Kıraç, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu", *Mukaddime*, 2013, sayı: 7, s. 173. (ss. 165- 177).

64 Veysel Uysal, "İslam Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar*, 1995, c. 8, sayı:3-4, s. 268. (ss., 263-271)

Tablo-2 Cinsiyet İle Kutsal Zaman İnanışı ve Buna Uygun Davranışlar Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması

Kutsal Zaman İnanışı ve Buna Uygun Davranışlar	Cinsiyet		
	X ²	D	P
Seçenekler			
Yaş	,013	2	,993 P > 0,05
Ramazan ayının kutsiyetine inanıyor musunuz?	,074	1	,373 P > 0,05
Ramazan ayı dışında beş vakit namazınızı düzenli olarak kılıyor musunuz?	2,156	1	,142 P > 0,05
Ramazan ayında orucunuzu düzenli olarak tutuyor musunuz?	2,156	1	,142 P > 0,05
Diğer zamanlarda beş vakit namazınızı düzenli olarak kılamasanız da Ramazan ayında kılabiliyor ve Ramazan orucunuzu da tutuyor musunuz?	,021	1	,885 P > 0,05
Ramazan ayının kutsiyetine inandığınız için farz olan zekâtınızı bu ayda veriyor musunuz?	9,848	1	,002 P < 0,05
Ramazan ayının kutsiyetine inandığınız için bu ayda diğer zamanlara göre daha fazla sadaka verir misiniz?	,794	1	,373 P > 0,05
Ramazan ayının kutsiyetine inandığınız için bu ayda Kur'an-ı Kerim hatmi yapar mısınız?	13,771	1	,000 P < 0,05
Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsal zaman olduğuna inanır mısınız?	,794	1	,373 P > 0,05
Diğer zamanlarda beş vakit namazınızı düzenli olarak kılamasanız da Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu günlerde 5 vakit namaz kılar mısınız?	,021	1	,885 P > 0,05
Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu zaman dilimlerinde daha çok sadaka verir misiniz?	,794	1	,373 P > 0,05
Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu zaman dilimlerinde kaza namazı kılar mısınız?	,103	1	,748 P > 0,05

Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu zaman dilimlerinde nafile namaz kılar mısınız?	2,156	1	,142 P > 0,05
Recep ve Şaban ayının kutsal zaman dilimi olduğuna inanıyor musunuz?	,794	1	,373 P > 0,05
Recep ve Şaban ayında üç aylar orucu tutar mısınız?	2,895	1	,089 P > 0,05
Recep ve Şaban ayının kutsal zaman dilimi olduğuna inandığınızdan dolayı bu zaman diliminde daha çok sadaka verir misiniz?	,794	1	,373 P > 0,05
Diğer zamanlarda beş vakit namazını düzenli olarak kılamazsanız Recep ve Şaban aylarında beş vakit namazınızı kılar mısınız?	,396	1	,529 P > 0,05
Recep ve Şaban ayında üç aylar orucumu düzenli olarak tutmasam da bu aylarda nafile oruçlar tutmaya çalışır mısınız?	20,814	1	,000 P < 0,05
Mevlit, Regaip, Miraç, Berat ve Kadir gecesi gibi kandil gecelerini kutsal zaman dilimi kabul ediyor musunuz?	,794	1	,373 P > 0,05
Diğer zamanlarda beş vakit namazınızı düzenli olarak kılamazsanız da Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için bu gecelerde ve gündüzlerinde 5 vakit namaz kılar mısınız?	,021	1	,885 P > 0,05
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için gündüzleri nafile oruç tutar mısınız?	20,814	1	,000 P < 0,05
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için bu gecelerde kaza namazı kılar mısınız?	,103	1	,748 P > 0,05
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için camiye ya da vakıf, dernek vs. yerlere dini sohbet ve programlara iştirak eder misiniz?	21,654	1	,000 P < 0,05
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için bu gecelerde nafile namaz kılar mısınız?	2,156	1	,142 P > 0,05

Yaş İle Kutsal Zaman İnanışı Ve Buna Uygun Davranışlar Arasındaki İlişki

Biz bu çalışmada ana hatlarıyla yaş ile Ramazan ayının kutsiyetine inanma ve buna uygun olarak Ramazan ayında oruç tutma, zekât-sadaka verme ve Kur'an-ı Kerim okuma gibi bir takım ibadetleri yerine getirme; Ramazan ve Kurban Bayramı günleri ve arife günlerinin kutsiyetine inanma ve bu zaman dilimlerinde farz ve nafil ibadetleri yerine getirme; üç aylar olarak ifade edilen Recep, Şaban ve Ramazan aylarının ve bu aylar içerisinde bulunan Regaip, Miraç, Berat ve Kadir geceleri olarak ifade edilen kandil gecelerinin kutsiyetine inanma ve buna uygun davranışta bulunma arasındaki ilişkiyi inceledik. Ele aldığımız değişkenler İslam ibadet esasları arasında yer alan hususları da ihtiva ettiğinden dolayı konuyu kutsal zaman inancıyla birlikte gelişim dönemleri ve dindarlık açısından değerlendireceğiz.

Yaş ile kutsal zaman inancı ve buna uygun davranışlar arasındaki ilişkiye ait bulgular Tablo-3'de görülmektedir. T-testi sonuçlarına göre yaş ile kutsal zaman inancı ve buna uygun davranışların tamamı arasında istatistiksel açıdan anlamlı ilişki görülmektedir ($P < 0,05$). O yüzden her bir madde için ayrı ayrı değerlendirme yapmak yerine toplu değerlendirme yapılacaktır.

Araştırma sonuçlarına göre kutsal zamana inanma ve buna uygun davranış gösterme durumu tüm davranışlar için en yüksek oranda yaşlılık döneminde görülmektedir. Bu dönemi orta yaş ve yetişkinlik dönemleri izlemektedir. Bu sonuçlar yaş ilerledikçe dindarlaşmada artma olduğuyla ilgili kanaate uygun düşmektedir. Nitekim insanların hayatında dine en az ilgi ve ihtiyaç duyulan dönem *genç yetişkinlik* olarak adlandırılan 22-30 yaşlarıdır. 30 yaşından sonra ise dine ilginin giderek arttığı kabul edilmektedir. Orta yaş krizinin de yaşandığı 40'lı yaşlarda geriye kalan hayatı daha anlamlı ve değerli kılmak için manevi yoğunlaşma arzusu uyanır. İbadetler, dini uygulama ve törenler gittikçe önem kazanmaya başlar. Ölüm kaygısının da ciddi bir biçimde yaşandığı yaşlılık döneminde din pek çok yaşlı için yaşamış oldukları sorunlarla başa çıkmada önemli bir dayanak teşkil etmektedir.⁶⁵ Nitekim Şentepe'nin çalışmasında da yaşlıların karşılaştıkları bir problem karşısında daha çok *olumlu dini başa çıkma* tutumunu benimsedikleri görülmektedir.⁶⁶ Ayrıca toplumumuzda yaşlılık dönemindeki insanların din dışı çeşitli toplumsal törenlere katılması ve eğlenmesi

65 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2010, s. 112; Nevzat Tarhan, "Yaşlılar ve İnanç", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan1998, sayı: 6, s. 46. (43-47)

66 Ayşe Şentepe, "Yaşlılık Döneminde Dini Başa Çıkma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2015, c. 4, sayı: 1, s.193. (ss. 186-205).

hoş görülmemesi, yadırganması onları adeta dindarlığa ve ibadetleri yapmaya zorunlu kılmaktadır.⁶⁷ Yaşlılık döneminde dine yönelimde kişinin daha önceki yaşantısının dini boyutunu da göz ardı etmemek gerekir. Çünkü gerek yurt dışı gerekse yurt içinde yapılan bazı çalışmalar yaşlılık döneminde dine yönelimin arttığı yönündeki tezi destekler nitelikte değildir.⁶⁸ Hatta bazı çalışmalarda yaşlılık döneminde dine ilginin zayıfladığı yada tamamen ortadan kaybolduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yaşlılık döneminde dini hayat üzerinde belirleyici olan faktörün bu döneme gelinceye kadarki dindarlığın/ dini gelişimin izlemiş olduğu seyir olduğu söylenebilir.⁶⁹

Yapılan bazı araştırmalar yaş ilerledikçe dinsel alandaki arayışın gerilerken dini yaşayışın içsel kaynaklarının güçlendiğini göstermektedir. Orta yaş insanının dindarlığın sosyal yönünü ifade eden ve daha çok dışarıda gerçekleştirilen fizik güçle ilgili alanlarda daha sık görüldüğü, ileri yaşlarda ise dua etme, televizyon ve radyodan dini yayınları izleme gibi fiziksel güç gerektirmeyen ilgilere daha ön plana çıktığı söylenebilir.⁷⁰

Konuyla ilgili olarak literatürde yapılan diğer bazı çalışmaların sonuçları şu şekildedir;

Michael Argyle 30-35 yaşları arasında dini faaliyetlerin tümünde bir düşüş olduğunu 35 yaşından yaşlılığa kadar ise özellikle Tanrı'ya ve ölümden sonrasına inanç konularında gittikçe yükselen bir artış olduğunu ifade etmektedir. Maves'in çalışmasında da ibadet konusunda 30-39 yaşları düşüşün yaşandığı, 40-49 yaşlarında ise bu oranın yükseldiği fakat daha sonra tekrar düştüğü ortaya konmuştur. Birbirinden farklı bu sonuçlar orta yaş döneminde dinin inanç konusunda olmasa bile, dini yaşayış konusunda henüz tam yerleşmiş bir tutumun oluşmadığı şeklinde yorumlanabilir.⁷¹

Mehmetoğlu'nun yaptığı çalışmada dindar olduğunu belirtenlerin oranını %74,32 ile en yüksek düzeyde 51-60 yaş grubundadır.⁷² Yaşlılarda dini hayat

67 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, 3. Baskı, Çamlıca Yay., İstanbul 2008, s. 177.

68 Habil Şentürk, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları, İstanbul 1997, s. 127.

69 Özcan Güngör, "Yaşlılık ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, edit.: Niyazi Akyüz, İhsan Çapçıoğlu, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 258-259.

70 Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2011, s. 102-103.

71 Mustafa Köylü, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 140-141.

72 Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s. 134-135.

üzerine yapmış olduğu yüksek lisans tezinde de Buyacı yaşlılık döneminde dine yönelim tespit edilmiştir.⁷³

Taplamacıoğlu'nun dönemin şartlarına göre oldukça özverili bir şekilde yaptığı ve Türkiye'yi 5 bölgeye ayırarak uyguladığı saha çalışmasında da 50 yaş ve üzeri kişilerin dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁷⁴ Ayrıca yaş ilerledikçe ahiret inancında ve dua ibadetinde belirli bir artışın olduğu ve varoluşun anlamının sorgulandığı görülmektedir.⁷⁵

Uysalın çalışmasında elde edilen verilere göre her ne kadar orta yaş dönemindekilerin daha yoğun dini tutum ve davranışlara sahip olma eğiliminde olduğu görülse de t-testi analizi sonuçları ortalamalar arasında istatistiksel bakımdan anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir.⁷⁶

Akgül'ün Konya huzurevinde kalan yaşlılar üzerinde yaptığı çalışmada katılımcıların inanç (*Allah inancı, peygamber inancı, ahret ve yeniden dirilme inancı*) ve ibadetlere (*farz ve nafile namazı kılma, farz ve nafile orucu tutma, hacca gitme durum ve isteği, Kur'an okuma durumu ve sıklığı, dua etme sıklığı*) devam durumları yüksek çıkmıştır.⁷⁷ Hasyılmaz'ın⁷⁸ ve Şimşek'in⁷⁹ de huzurevlerinde yaşayan yaşlılar üzerine yaptığı çalışmalarda da bizim çalışmamızın sonuçlarına paralel bir şekilde yaşlılık döneminde dine yönelim olduğu tespit edilmiştir.

Yaşlılık döneminde dini hayatta görülen artışın yaşanılan yer ve ülkede hissedilen siyasi atmosferle de yakından alakalı olduğu düşünülebilir. Nitekim gerek bizim çalışmamızda gerekse Akgül'ün, Kayıklık'ın⁸⁰ ve alandaki pek çok çalışmanın aksine Armaner'in Ankara'da yapmış olduğu araştırmada namaz kılan

73 Mehmet Yaşar Buyacı, *Yaşlılarda Dini Hayat*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s. 126.

74 Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1962, cilt: X, s. 147. (ss.141-157)

75 Mustafa Koç, "Yaşlılık Döneminde Ölüm Olgusuna Karşı Geliştirilen Tutum ve Davranışlar", *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2002, sayı: 11, s. 101. (ss. 93-106)

76 *Geleneksellik-Çağdaşlık Bağlamında Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2003, s. 67-72.

77 Mehmet Akgül, "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi", *Dini Araştırmalar*, 2004, c. 7, sayı: 19, s. 26-32. (ss.19-56)

78 Hüseyin Hasyılmaz, *Huzurevlerinde Yaşayan Yaşlılarda Dini Hayat (Antalya Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, s. 142.

79 Adeviye Şimşek, *Huzurevi Sakinlerinde Dini Yaşayış*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006, s. 87.

80 Hasan Kayıklık, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, Baki Kitabevi, Adana 2003, s. 149.

yaşlılık dönemindeki insanların sayısı %20 olarak tespit edilmiştir.⁸¹ Seküler bir yaşam tarzının olanca ağırlığıyla hissedildiği, dinden uzaklaşmanın modernleşmenin bir gereği olarak düşünülen dönemlere rastlayan Özbaydar'ın araştırması da sosyo-kültürel seviyesi düşük yaşlı bireylerde Tanrı inancının daha güçlü olduğu tespit edilmiştir.⁸²

Batıda yaş ilerledikçe ulaşım meselesi, uygun giyineme kaygısı ve finansal katkıda bulunamamanın verdiği huzursuzluğun bir sonucu olarak yaşlılık döneminde kiliseye gitme durumunda bir azalma görülürken⁸³ bizim toplumumuzda bu tür kaygılar olmadığı için hatta tam tersine yaşlıların camilerde, vakıf, dernek vb. yerlerde düzenlenen etkinliklere katılmaları daha çok teşvik edilmektedir. Tablo-3 incelendiğinde elde ettiğimiz sonuçların da bu görüşü desteklediği görülmektedir. Yaşlıların gerek camide gerekse cami dışı vakıf, dernek vb. organizasyonlar ile bir araya gelişleri özellikle sosyal ilişkileri sınırlı olan yaşlıların sosyal uyumları açısından önem arz etmektedir.⁸⁴

Koç'un yaşlılık döneminde ölüm psikolojisi üzerine yapmış olduğu çalışmada da örneklem grubunu oluşturan deneklerin %95'i kendilerini kesinlikle dine inanan ve tüm dini görevlerini yerine getirmeye çalışan bireyler olarak tanımlamıştır.⁸⁵

Cimrilik yaşlılık psikolojisinin tipik özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁸⁶ Fakat bizim çalışmamızda yaş ile farz olan zekât ve sadaka verilmesi arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($P < 0,05$). Yani yaş ilerledikçe bu tür davranışlarda artış görülmektedir ve bu durum genel kanaatin aksine bir durumdur. Ya da bu durumu yaşlı insanlar genel anlamda eş, çocuk ve yakınlarına karşı cimri davranırsa da dini ibadet olarak kabul edilen zekât ve sadaka söz konusu olunca bu cimriliği göstermedikleri şeklinde yorumlayabiliriz.

81 Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, c.1, s. 137,

82 Mustafa Koç, "Din Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Dini Yaşam", *EKEV Akademi Dergisi*, Mayıs 2000, c. 2, sayı:2, s. 100. (ss. 97-103)

83 Naci Kula, "Yaşlılık Döneminde Dini İlgi ve Faaliyetler", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1992, c. 4, sayı: 4, s. 345. (ss. 343-346)

84 M. Akif Klavuz, "Camilerin Yaşlıların Hayatındaki Yeri", *Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Teliğleri*, Yecder Yayınları, İstanbul 2013, s.182-183.

85 Mustafa Koç, "Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi Üzerine Bir Alan Araştırması", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c.1, sayı:2, s. 125. (117-143)

86 Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Bireysel ve Ruhsal Gelişim", *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2004, sayı: 19, s. 87. (ss.77-90)

Tablo 3 - Yaş İle Kutsal Zaman İnanışı Ve Buna Uygun Davranışlar Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması

Seçenekler	X ²	D	P
Ramazan ayının kutsiyetine inanıyor musunuz?	28,824	2	,000 P < 0,05
Ramazan ayı dışında beş vakit namazınızı düzenli olarak kılıyor musunuz?	161,741	2	,000 P < 0,05
Ramazan ayında orucunuzu düzenli olarak tutuyor musunuz?	161,741	2	,000 P < 0,05
Diğer zamanlarda beş vakit namazınızı düzenli olarak kılamasınız da Ramazan ayında kılabiliyor ve Ramazan orucunuzu da tutuyor musunuz?	50,498	2	,000 P < 0,05
Ramazan ayının kutsiyetine inandığınız için farz olan zekâtınızı bu ayda veriyor musunuz?	61,601	2	,000 P < 0,05
Ramazan ayının kutsiyetine inandığınız için bu ayda Kur'an-ı Kerim hatmi yapar mısınız?	51,420	2	,000 P < 0,05
Ramazan ve Kurban bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsal zaman olduğuna inanır mısınız?	28,824	2	,000 P < 0,05
Diğer zamanlarda beş vakit namazınızı düzenli olarak kılamasınız da Ramazan ve Kurban bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu günlerde 5 vakit namaz kılar mısınız?	50,498	2	,000 P < 0,05
Ramazan ve Kurban bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu zaman dilimlerinde daha çok sadaka verir misiniz?	28,824	2	,000 P < 0,05
Ramazan ve Kurban bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu zaman dilimlerinde kaza namazı kılar mısınız?	170,261	2	,000 P < 0,05
Ramazan ve Kurban bayramı günlerinin ve arife günlerinin kutsiyetine inandığınız için bu zaman dilimlerinde nafil namaz kılar mısınız?	161,741	2	,000 P < 0,05

Recep ve Şaban ayının kutsal zaman dilimi olduğuna inanıyor musunuz?	28,824	2	,000 P < 0,05
Recep ve Şaban ayında üç aylar orucu tutar mısınız?	32,242	2	,000 P < 0,05
Recep ve Şaban ayının kutsal zaman dilimi olduğuna inandığınızdan dolayı bu zaman diliminde daha çok sadaka verir misiniz?	28,824	2	,000 P < 0,05
Diğer zamanlarda beş vakit namazını düzenli olarak kılamazsanız Recep ve Şaban aylarında beş vakit namazınızı kılar mısınız?	56,730	2	,000 P < 0,05
Recep ve Şaban ayında üç aylar orucumu düzenli olarak tutmasam da bu aylarda nafil oruçlar tutmaya çalışır mısınız?	111,295	2	,000 P < 0,05
Mevlit, Regaip, Miraç, Berat ve Kadir gecesi gibi kandil gecelerini kutsal zaman dilimi kabul ediyor musunuz?	28,824	2	,000 P < 0,05
Diğer zamanlarda beş vakit namazınızı düzenli olarak kılamazsanız da Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için bu gecelerde ve gündüzlerinde 5 vakit namaz kılar mısınız?	50,498	2	,000 P < 0,05
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için gündüzleri nafil oruç tutar mısınız?	111,295	2	,000 P < 0,05
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için bu gecelerde kaza namazı kılar mısınız?	170,261	2	,000 P < 0,05
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için camiye ya da vakıf, dernek vs. yerlere dini sohbet ve programlara iştirak eder misiniz?	48,582	2	,000 P < 0,05
Kandil gecelerinin kutsiyetine inandığınız için bu gecelerde nafil namaz kılar mısınız?	161,741	2	,000 P < 0,05

Kaynakça

Adem Özen, *Yahudilikte İbadet, Ayışığı* Kitapları, İstanbul 2001.

Adeviye Şimşek, *Huzurevi Sakinlerinde Dini Yaşayış*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.

- Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, c. 13. sayı: 3, ss. 7-31.
- , *Empati ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- , Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Aralık 2014, c. 47, sayı: 47, ss. 5-18.
- Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta İbadet, Ayışığı* Kitapları, İstanbul 2003.
- Ali İhsan Yitik, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, edit: Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, ss. 307-355.
- Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.
- Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Ç.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2002/2, c. 2, sayı: 2, ss.75-117.
- , *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Kitabevi, Adana 2007.
- Ayşe Şentepe, "Yaşlılık Döneminde Dini Başa Çıkma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2015, c. 4, sayı: 1, ss. 186-205.
- , Metin Güven, "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi", *Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Haziran 2015, c. XVII, sayı: 31, ss. 27-44.
- Ebû Reyhan El-Birûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2011.
- Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, s. 101.
- Emile Durkheim, *The Elementery Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, The Free Press, New York 1995.
- Eyüp Baş, "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/2004, sayı:1, ss. 167-190..
- Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metod Sorunu Ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademik Dergisi*, 2001, c. 3, sayı: 1, ss.187-201.
- Ferdi Kırac, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu", *Mukaddime*, 2013, sayı: 7, ss. 165- 177.
- F. Şule Kaya, Veysel Uysal, "Günümüzde Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Rolü Algıları Üstüne Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, c. 8, sayı: 36, ss. 646-662.
- Habil Şentürk, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları, İstanbul 1997.
- Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2011.
- , *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, Baki Kitabevi, Adana 2003.
- Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2010.
- Hintikka, J., Koskela ve diğerleri, "Religious Attendance and Life Satisfaction in the Finnish General Population", *Journal of Psychology and Theology*, 2001, sayı:29(2), ss. 158-164.
- Hüseyin Hasyılmaz, *Huzurevlerinde Yaşayan Yaşlılarda Dini Hayat (Antalya Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, 3. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2008.
- Inger Furseth, Pål Repstad, "Bireysel Dindarlık", çev.; Mustafa Ulu, *Bilimname*, 2013, c. XXV, sayı: 2, ss. 191-214.
- İhsan Çapçioğlu, "Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık: İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Bir Alan Araştırması", *F. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c.1, sayı: 14, ss. 143-180.
- İlbey Dölek, "Kutsal Bir Zaman Dilimi Olarak Noel Ritüelinin Kutlama Geleneği, Alman Luteryanlar Örneği", *Turkish Studies*, Volume 9/10, Fall 2014, Ankara, ss. 371-390.

- Kadir Canatan, Eskiyesi, Ankara 2008, sayı: 10, ss. 55-61.
- Leslie J. Francis, "Dinde Cinsiyet Farklılıklarının Psikolojisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 2010/2, c. 9, sayı: 18, ss. 199-211.
- Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- M. Akif Klavuz, "Camilerin Yaşlıların Hayatındaki Yeri", *Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Teliğleri*, Yecder Yayınları, İstanbul 2013.
- Mehmet Akgül, "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi", *Dini Araştırmalar*, 2004, c. 7, sayı: 19, ss.19-56.
- Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1962, cilt: X, ss.141-157.
- Mehmet Yaşar Buyacı, *Yaşlılarda Dini Hayat*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002.
- Mircea Eliade, *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya 2005.
- , *The Sacred and The Profane*, trans. Willard R. Trask, Harcourt Brace, New York 1959.
- Muhammed Hamidullah, "Hicrî Takvim ve Tarihi Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Kasım Şulul, s. 9, c. 9, 2000, ss. 671 – 685.
- Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Mustafa Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c. 2, sayı:4, ss. 161-186.
- Mustafa Karabacak, "Recep Ayının Faziletine Dair Rivayetlerin Değeri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, ss. 257-276.
- Mustafa Koç, "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 19, sayı: 2, ss.217-248.
- , "Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 39, ss. 415-444.
- , "Din Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Dini Yaşam", *EKEV Akademi Dergisi*, Mayıs 2000, c. 2, sayı:2, ss. 97-103.
- , "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Bireysel ve Ruhsal Gelişim", *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2004, sayı: 19, ss. 77-90.
- , "Yaşlılık Döneminde Ölüm Olgusuna Karşı Geliştirilen Tutum ve Davranışlar", *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2002, sayı: 11, ss. 93-106.
- , "Yaşlılık Döneminde Ölüm Psikolojisi Üzerine Bir Alan Araştırması", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c.1, sayı:2, ss. 117-143.
- Mustafa Köylü, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Münir Yıldırım, "Mircea Eliade'de Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı", *Dini Araştırmalar*, c. 10, s. 28, 2007, ss. 59-82.
- Naci Kula, "Yaşlılık Döneminde Dini İlgi ve Faaliyetler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. 4, sayı: 4, ss. 343-346.
- Nadir Devlet (Editör), *Türk Dünyası'nda Nevruz*, Marmara Üniversitesi - Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1999.
- Nebi Bozkurt, "Kandil" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2012, c. 24, ss. 300-301.
- Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.
- Neşet Çağatay, "Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvim", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22, s. 1, 1978, ss. 105-138.

- Nevzat Tarhan, "Yaşlılar ve İnanç", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan 1998, sayı: 6, ss. 43-47.
- Nevzat Tartı, "Dindarlık ve Ahlâk İlişkisi", *IV. Din Şûrası Bildiri ve Müzakereleri*, Ankara 2009, ss. 349-361.
- Ömer Faruk Yavuz, "Kuran'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2 -2006, ss. 400-401.
- Özcan Güngör, "Yaşlılık ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, edit.: Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey, Oxford University Press, London 1936.
- Sabri Erturhan, "Haram Ayların Fikhî Okunuşu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s.13, 2009, ss. 195-230.
- Salih Özer, "İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı, Ritieller / Kutlamalar Örneği", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.18, sayı:13, 2005, ss.305-322.
- Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Satılmış Öz, "Din, Dindarlık İlişkisi Çerçevesinde Öğretmenlerin Dini Anlayış ve Yaşayışları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c. 3, sayı: 3, ss. 61-77.
- Selahattin Yakut, "Lise Öğrencilerinde Dindarlık Düzeyinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2012, c. 3, sayı: 2, ss. 223-255.
- Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts & Festivals*, The Divine Life Society Publication, Uttar Pradesh, Himalayas, India 1997.
- Şinasi Gündüz, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal*, cilt 6, sayı 1, 2009, ss. 9-26.
- Vassilis Saroglou, "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni Araştırmalar", *Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, çev. Veysel Uysal, 2000, sayı: 19, ss. 123-144.
- Veysel Uysal, *Geleneksellik-Çağdaşlık Bağlamında Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2003.
- , "İslam Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar*, 1995, c. 8, sayı:3-4, ss. 263-271.
- Yavuz Unat, "İslam'da ve Türklerde Zaman ve Takvim", *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*, edit.: Öcal Oğuz, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.

MEKKÎ AYET VE SURELERİN KRONOLOJİSİNİ TESPİT PROBLEMİ: KUR'AN'DA er-RAHMÂN İSMİNİN KULLANIMINA İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME*

Selim TÜRCAN**

Özet:

Mekkî Kur'an bölümlerinin kronolojisini tespit ederken sahip olduğumuz araçlar sınırlıdır. Bu bağlamda öne çıkan araştırma konularından biri de Kur'an vahyi tarafından *er-Rahmân* isminin kullanıldığı tarih aralığının belirleyici rolüdür. Bazı batılı araştırmacılar kronoloji çalışmalarında bu konuyu ele alırken Hz. Muhammed'in kendi tanrısını adlandırmada takip ettiği bir politika olduğu ve bu politikayı ortaya çıkarmak gerektiği gibi bir ön yargı ile hareket etmişlerdir. Netice olarak onlar, *er-Rahmân* isminin orta Mekke döneminde kullanıldığı ve bu ismin *rahmet* kökünden gelmediği, komşu kültürlerden alıntılanmış olabileceği şeklinde iki sonuca ulaşmışlardır. Öte yandan bu ön yargılı yaklaşımı eleştiren Müslüman araştırmacıların ise ideolojik amacın tespiti ile ulaşılan sonucun doğruluğunu test etme meselelerini birbirine karıştırdıklarını ve kaba bir savunma refleksi ile hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Mekkî, nüzul kronolojisi, er-Rahmân

The Problem of Determining the Chronology of the Meccan Verses and Surahs: A Review about the Use of the al-Rahmân name in the Qur'ân

Abstract:

The tools we have are limited when determining the chronology of the Meccan Qur'ân passages. In this context, one of the outstanding research issues is the decisive role of the time period that *al-Rahmân* name is used by the Qur'ân revelation. While working, some Western scholars have acted with prejudice that the Muhammad had a reveal policy to follow by the naming his god and we need to make it clear. Consequently, they have reached two conclusions that the name *al-Rahmân* used during the middle of Meccan period and this name not derived from root of *rahmah* because it must be cited from neighboring cultures by the Prophet. On the other hand, we can say that the Muslim researchers who critics this biased approach confused determining the ideological goal with testing the accuracy of the reached conclusion and they acted with a rough defensive reflect.

Key Words: The Qur'ân, Meccan, the descent chronology, al-Rahmân

* Bu makale, Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından ILH19001.16.003 kodlu "Genel Araştırma Projesi" olarak desteklenen "*Rahmân İsmi'nin Kur'an'daki Kullanımı Bağlamında Mekkî Ayet ve Surelerin Kronolojisinin Tespiti Meselesi*" isimli proje çalışması kapsamında kaleme alınmıştır.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Giriş

Tarihçi perspektif, nüzul dönemi araştırmalarında en güvenilir ve otantik kaynak olarak bizzat Kur'an metnini görmektedir. Ne var ki Kur'an metni, bir tarihçiye yardımcı olmak üzere biçimlenmiş değildir. Metnin teşekkülü sürecinde ayetlerin, pasajların ve hatta surelerin tertibi, ne Hz. Peygamber ne de Kur'an'ı cem' eden sahabe tarafından iniş zamanı merkeze alınarak yapılmamıştır. Fakat teolojik okumalar, tercihler ve inanışlar bir tarafa, bir tarihçi Kur'an metninden tarih adına yararlanmak için söz konusu kronoloji tespitine azami ölçüde önem vermek durumundadır. Onun bunu yapmak için yararlanabileceği bilgi kaynakları, nakledilmiş Mekki Medeni listeleri, sebab-i nüzul rivayetleri, siyer kaynaklarının sıralı anlatımları, dolaylı bilgi çıkarılabilecek tefsir, hadis ve siyer rivayet ve nakilleri şeklinde özetlenebilir. Tüm verileri kabaca gözümüzün önüne getirdiğimizde, her ne kadar Kur'an'ın içerdiği konulara ve bunlara denk gelen sure ve pasajlara dair genel kronolojik bir görüntü elde etsek de bu görüntünün tarihçilik adına oldukça yetersiz bulunduğunu teslim etmemiz gerekir. Elimizdeki bilgilerin yetersizlik nedenleri ise genel ve eksik olma, hem tarihi açıdan hem de klasik sıhhat değerlendirmelerine göre yer yer güvenilirmez olma, birbirini nakzetme, yer yer geriye dönük bir tarih inşası içermesi, tarihî değil de normatif amaçlar için nakledilmiş olma vb. durumlar şeklinde sıralanabilir.

Öte yandan Kur'an kronolojisinin genel anlamda bir takım sorunları ve yetersizlikleri olsa da Medine dönemine ilişkin tarihi-kronolojik kayıtların Mekke dönemine ilişkin kayıtlara nazaran çok daha net olduğunu gözlemlemekteyiz.¹ Bunun elbette bazı sebepleri bulunmaktadır. Her şeyden önce Medine'de kayıt araçları daha aktif biçimde kullanılmıştır. Ayrıca Kur'an'ın emir ve yasaklarını çoğaltması, bazı hükümlerde meydana gelen değişimler, tedrici gelişmeler, nesh bilgileri ve yapılan savaşlarla siyasi anlaşmaların hem yazılı olması hem de hafızalarda kayıt altına alınmaya yatkınlığı gibi etkenler sayılabilir. Ne yazık ki bütün bunlar, vahyin Mekke dönemi için aynı oranda geçerli değildir. Mekke dönemine ilişkin nüzul tarihi çalışmalarında kronolojik açıdan daha belirsiz bir alanda bulunuruz. Bu yüzden olsa gerek batılı araştırmacıların Mekke dönemi kronolojisiyle hususen ilgilendiklerini görmekteyiz. Onlar, Mekke dönemini üç ila beş küçük döneme ayıran çalışmalar

1 Benzer değerlendirme için bk. Mevlana Muhammed Ali, "Giriş", *Kur'an-ı Kerim (Arapça Metinli Türkçe Tercüme ve Tefsiri)*, çev.: Ender Gürol, Ahmediyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., Ohio 2008, s. G-29; W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 134, 135.

yapmışlardır. Batılı araştırmacılar bu bölümlerinde siyer okumalarını esas almışlar, Hz. Peygamber'in güttüğü siyasete ilişkin olgusal tespitlerinin yanında, veri eksikliğinin tanıdığı fırsat nedeniyle ideolojik tercihlerini de öne alan senaryolara göre hareket etmişlerdir. Mekke dönemi sure, pasaj ve ayetlerinin kronolojisine ilişkin yaşadığımız hususi sorun, son dönemde özellikle ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda da ele alınmaya başlanmıştır.² Fakat bu çalışmaların, spekülatif tarih tenkidi denemelerini aşan bir yaklaşım sergileyebildiklerini söylemek zordur. Akademik düzeyimizi bununüstüne çıkarabilecek yeni bir perspektif arayışı da pek bulunmamaktadır.

Özellikle Mekkî ayetlerin nüzul zamanını tespit konusunda farklı yaklaşımlara ve somut adımlara ihtiyaç duyduğumuz aşikârdır. Bu çerçevede son yüz elli yılda batılı araştırmacılar tarafından gündeme getirilen konulardan biri, Kur'an'da geçen *er-Rahmân* isminin kullanıldığı tarihi aşamanın tespiti ve belirleyiciliğidir. Söz konusu batılı araştırmacılar tarafından, *er-Rahmân* isminin Kur'an'daki kullanımının, nüzul tarihinde genel de olsa kronolojik bir evreye denk geldiği tespitleri yapılmıştır. Söz konusu evre, orta Mekke dönemi olarak nitelenebilir. Meseleye bu tespit çerçevesinde baktığımızda, *er-Rahmân* isminin, belli oranda ayet, pasaj ya da surenin kronolojisine ilişkin yaklaşık bir zaman aralığı tayin etme imkânı verecek bir ölçüt istidadı taşıdığı söylenebilir. Ne var ki bu umut verici tespitin, Müslümanca olmayan bir çıkış noktası ve ideolojik bir arka planı bulunduğuna; ayrıca yapılan tarihlendirmenin de yanlış ve eksik olduğuna dair bazı itirazlar mevcuttur. Mesela vaktinde ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda bu eleştirilerin dile getirildiğini görüyoruz.³ Biz, söz konusu tespiti ideolojik çıkış noktaları ve

2 Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015; Bayram Ayhan, *Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılın Tahlili*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2015; Mustafa Öztürk, Hadiye Ünsal, "Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekkî Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası", *Sempozyum Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi*, 29 Haziran-1 Temmuz 2012 Çorum, ss. 93-143; Davut Şahin, "Hartwig Hirschfeld'in Mekkî Ayetleri Konu Eksenli Tarihlendirme Çabaları", *Sempozyum Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi*, 29 Haziran-1 Temmuz 2012 Çorum, ss. 233-252; İsmail Çalışkan, "Kur'an Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası", *Sempozyum Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi*, 29 Haziran-1 Temmuz 2012 Çorum, ss. 257-274.

3 Suat Yıldırım, "er-Rahmân Vahyinin Kur'an-ı Kerimde Kullanılışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1980, sayı: 4, s. 33 vd.; *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitap, İstanbul 2002, ss. 196 vd., 235, 236 (Bu kitapta sayfa 192 ile sayfa 213 arasındaki kısım adı geçen makalenin tamamen tekrarıdır. Dolayısıyla bir daha kitaba atıfta bulunulmayacaktır.); Mustafa Maden, *Kur'an'da er-Rahman İsmi ve Bu İsmi Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, ss. 107 vd.

tesiri; eleştirileri de ne kadar haklı oldukları ve amaçları açısından değerlendirilmek istiyoruz. Aynı zamanda *er-Rahmân* ismi etrafındaki bu tartışmanın Kur'an kronolojisine ne kadar katkı sağlayabileceğini, söz konusu ideolojik etkilerden olabildiğince bağımsız bir şekilde tartışacağız. Makalede konuyu en baştan ele alan didaktik bir üslup takip etmeyeceğimizi, ama serdedilmiş bir takım görüşleri tartışmayı amaçladığımızı belirtmek isteriz.

1. Kur'an'da Geçen *er-Rahmân* İsmi'nin Kronolojisine İlişkin Bazı Batılı Görüşler

Nöldeke, Grimm ve çok sonraları Blachéré, Kur'an'da geçen *er-Rahmân* isminin kullanımını, kendi tasniflerinde ikinci Mekke dönemine ait surelere hasretmişlerdir.⁴ Hatta –yapılan bir tespite göre- bu batılı araştırmacıların, geleneksel sıralamada yeri farklı olan sureleri, *er-Rahmân* isminin geçiyor olmasını gerekçe göstererek ikinci Mekke dönemine kaydardıkları da gözlenmektedir.⁵ Mesela Rahmân suresi ile ilgili kanaatleri böyledir. Bu sure –yine aynı tespite göre- geleneksel sıralamalara bakıldığında görülecektir ki Medine döneminde nazil olmuştur.⁶ Meseleyi daha ileri götüren ve Hz. Peygamber'in kendi kurduğu dinin tanrısını belirlemede tereddüt geçirdiğine yoran -ki biz bunun Mekkeli müşrikler tarafından dillendirilmiş bir durum olduğunu da biliyoruz- batılı araştırmacılar bile bulunmuştur.⁷ Yine bazıları, Hz. Peygamber'in Arabistan'da bulunan ve Tanrı'ya *Rahmân* diyen bir Hıristiyan mezhepten etkilenmiş olmasını mümkün görmüştür.⁸ Bu iddianın, "Rahmânu'l-Yemâme" yani Müseylime ile ve Yemâme'de Hıristiyanlığın bulunması ile ilgili bir teori olduğunu söyleyebiliriz. Batılı araştırmacılar, Kur'an'da ilahın bazen *Rab* diye, bazen *er-Rahmân* diye, bazen de *Allah* diye anılmasından hareketle ilgili kullanımların nüzul dönemi içinde belli bir kronolojisinin bulunduğunu, söz konusu kronolojinin de Hz. Peygamber'in yürüttüğü siyasetle doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara bu konuyu araştırma ilhamını ve-

4 *er-Rahmân* isminin kullanılmaya başlaması, kullanılma sebepleri ve kullanımının terkedilmesi konusundaki değerlendirmeler için bk. Hubert Grimme, *Mohammed*, Münster 1895, ss. 35- 42; Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1953, s. 101, 102; Watt, *Kur'an'a Giriş*, ss. 140-145, .

5 Yıldırım, "er-Rahmân Vasfının Kur'ân-ı Kerîmde Kullanılışı", s. 34.

6 Neal Robinson, *Discovering The Qur'an A Contemporary Approach To A Veiled Text*, SCM Press, London 2003, ss. 89-90. Daha geniş bilgi için ss. 87-92'ye bakılabilir.

7 Bk. Jacobey'den nakleden Yıldırım, "er-Rahmân Vasfının Kur'ân-ı Kerîmde Kullanılışı", s. 34.

8 J. Jomier'in fikirleri için bk. Yıldırım, "er-Rahmân Vasfının Kur'ân-ı Kerîmde Kullanılışı", s. 35.

ren şey, çok önceleri Kutsal kitap metin tenkidinde kaydedilmiş olan gelişmelerdir. Şöyle ki Tanrı'nın Tevrat metnindeki farklı isimlerinin, metnin farklı dönemlerde farklı yazarlar tarafından kaleme alınmış olmasıyla ilgili olduğu keşfedilmiştir. Yapılan bu keşfin, batılı araştırmacılar tarafından Kur'an metninin teşekkül sürecine de yansıtıldığını söylemek yanlış olmasa gerekir.⁹ Kur'an için farklı yazarlar tarafından kaleme alınma teorisi çoğu kez öne çıkmasa da Kur'an'ın Hz. Muhammed'in kendi siyasî ihtiyaçlarına göre yaşamı boyunca şekillendirdiği kendi sözlerinin bir mecmuası olma fikri, böylece ileri sürülmüş olmaktadır.

er-Rahmân ismi çerçevesinde yapılan batılı tespitlerin ideolojik olduğuna ilişkin değerlendirmeleri yansıtmış olduk. Söz konusu değerlendirmelerin gerekçeleri ortaya konulurken bilimsel bir yaklaşımın benimsenmeye çalışıldığını; bir takım aksi istikamette kanıtlar serdedilmek suretiyle batılı yaklaşımların yanlışlanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Özellikle batılı araştırmacıların sergilediği ideolojik tutuma ilişkin söz konusu eleştiriler, ciddî haklılık payı taşımaktadır. Bununla beraber biz, batılı görüşler aleyhinde serdedilen aksi istikametteki kanıtların da denetlenmeye muhtaç olduğunu düşünmekteyiz. Zira gerçekliğin haklı veya haksız bir amaç için kullanılma ihtimali, onu doğru bir şekilde tespit etme zorunluluğumuzu ortadan kaldırmaz. Öyleyse Kur'an kronolojisinin gerçekliğini olduğu gibi tespit etme sadedindeki akademik gayretler de özü itibarıyla Müslümanlara ve İslâm'a zarar verici faaliyet olarak değil, bilakis önemli bir katkı olarak görülmelidir.

er-Rahmân isminin kullanımına ilişkin batılı tespitlere yönelik en önemli itiraz şu şekildedir: Onların iddia ettiklerinin aksine bu ismin kullanıldığı ayetler, geleneksel nüzul kronolojisi verilerinde tüm vahiy dönemine yayılmış vaziyette bulunmaktadır. Yine batılı araştırmacılarından olan Bell ve Watt'ın da benzer bir eleştiriyi dillendirdiğine şahit olmaktadır.¹⁰ Hatta öyle ki bu denetlemeyi her surenin başında bulunan besmeleyi hariç tutarak yapsak bile

9 Yıldırım, "er-Rahmân Vafsinin Kur'ân-ı Kerimde Kullanılışı", ss. 35, 36.

10 Bell ve Watt, Mekke yıllarının ikinci döneminde bir sık kullanımı kabullenseler de *er-Rahmânın* bu döneme hasredilmesini benimsemezler: "Bu isim Hz. Muhammed'den önce Arabistan'da kullanılmıştır. Güney Arabistan yazmalarında bulunuyordu ve Hz. Muhammed'in ömrünün sonuna doğru ortaya çıkan diğer 'peygamberler' kullanmışlardır. Form Yahudî olabilir. Süryanicede yaygın Yahudi yazmalarında genel bir kullanımdır. Bu ismi adapte etmek için Muhammed'in Yahudiliğe doğrudan dayanması meselesi şüphe götürür. Bu isim oldukça düzenli bir Arapça forma sahiptir. Her hâlükârda bu isim en erken Kur'an bölümlerinde neredeyse hiç geçmez..." Bell, *Introduction*, s. 103, 143 144; Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 143, 187, 188.

durumun değişmeyeceği görülmektedir. Dolayısıyla *er-Rahmân* isminin genel kullanımından hareketle Kur'an'ın isim tercihinde herhangi bir kronolojik gelişimden söz edemeyiz.¹¹

Aslında kaba bir gözlemlerle yetinmiş olsak *er-Rahmân* isminin belli bir kronolojik evreye mahsus bir kullanımının bulunmadığı şeklindeki itirazların haklı olduğunu düşünebiliriz. Bununla beraber *rahmân* kelimesinin farklı kullanım biçimlerini dikkate aldığımızda durumun biraz farklılaşmaya başladığını gözlemleriz. Bir kere bu kelime, Allah hakkında hem özel isim formunda hem de sıfat olarak kullanılmıştır. Söz konusu kelimenin Kur'an'da geçtiği yerleri tararsak, vahyin her dönemine yayılmış bir şekilde görürüz. İsim olarak kullanıldığı yerleri dikkate alırsak -ki batılı araştırmacılar özellikle bunun üstünde durmak istemişlerdir- durumun farklılaşmaya başladığını teslim etmemiz gerekmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *rahmân* kelimesinin sıfat almamış yalın isim olarak geçtiği yerler, Ra'd, İsrâ, Meryem, Tâhâ, Enbiyâ, Furkân, Şu'arâ, Yâsîn, Zuhruf, Kâf, Rahmân, Mülk, Nebe' surelerinin ilgili ayetleridir. *er-Rahmânü'r-Rahîm* şeklinde sıfat veya sıfat almış isim formunda kullanıldığı yerler ise Fâtiha, Bakara, Neml, Fussilet, Haşr surelerinin ilgili ayetleridir. *Rahmân* kelimesinin yalın isim olarak kullanıldığı birinci grup surelerin nüzul zamanı geleneksel sure kronolojisine ilişkin listeler incelendiğinde Ra'd suresi ve Rahmân suresi hariç diğer bütün sureler için ortak bir zaman aralığından bahsetmek mümkün görünmektedir. Söz konusu iki surenin ise Mekkî ya da Medenî olduğunda ciddi ihtilaf söz konusudur. Yukarıda anılan diğer sureler ise nüzul sıralamasına göre olan bu listelerde 26. sıra ile 79. sıra arasında değişmekte ve özellikle sıralamalarının 30'lu sıralarla 40'lı sıralar arasında yoğunlaştığı görülmektedir. Mekkî surelerin sayısının listelere göre değişse de yaklaşık 85 olduğunu da hatırlamak yerinde olur. Listelerin Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbas, İbn Vâkıd, Ca'fer es-Sâdık, Mukâtil b. Süleyman, İbnu'd-Dureys (Osman b. 'Atâ el-Horasânî tarikiyle İbn Abbas), Ya'kubî (Ebû Sâlih ö. 101H), İbnu'n-Nedîm (İbn Şihâb ez-Zührî -ö. 124H- vasıtasıyla Nu'man b. Beşîr'den nakletmiştir), ez-Zerkeşî (Câbir b. Zeyd ö. 93H) ve es-Suyûtî'ye ait olduğunu belirtmek isteriz. Hariç tuttuğumuz Ra'd suresi ise İbn Abbas, Mukâtil b. Süleyman ve Ya'kubî'nin Ebû Salih'ten naklettiği listeye göre Mekke'nin ortaları ile sonları arasında 72., 69. ve 70. sıralar şeklinde inmiş görünmektedir. Diğerleri Medine döneminin başları ve ilerleyen yıllarına denk gelecek

11 Yıldırım, s. 37. Suat Yıldırım, *rahmân* vasfı/sıfatı demekte oldukça ısrarlı ve tutarlı davranmıştır. Bunun bilinçli bir tercih olduğu anlaşılmaktadır.

şekilde sıralamışlardır. Yine hariç tuttuğumuz Rahmân suresi ise aynı kişiler tarafından 12., 13. ve 12. sıra gibi başlangıçtan sonraki erken döneme gelecek şekilde sıralanmıştır. Ayrıca İbnu'n-Nedîm listesinde ise 35. sırada gözükmektedir. Diğerleri ise Medine döneminin başları ve ilerleyen yıllarına denk gelecek şekilde sıralamışlardır.¹² Bu veriler çerçevesinde baktığımızda batılı araştırmacıların *er-Rahmân* isminin kullanılmasını ikinci Mekkî dönem olarak sınırlandırmalarını tümünden gerekçesiz sayamayacağımız ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte herhangi bir inisiyatif kullanmadan bu aralığın dar şekliyle “en erken Mekkî dönem” geçtikten sonra başladığını ve Mekke döneminin sonlarına kadar sürdüğünü söyleyebiliriz. Eğer Ra'd ve Rahmân suresindeki ihtilafı değerlendirmeleri de ölçü olarak alırsak *er-Rahmân* isminin yalın bir şekilde kullanımının Medine döneminin ortalarını geçen bir zamana kadar sürdüğü söylenebilir. Belirtmek isteriz ki biz de bu iki sureyi Mekkî kabul eden listeleri daha tutarlı bulmaktayız. Özellikle Rahmân suresi ile ilgili siyer kaynaklarında geçen ve Abdullah b. Mes'ûd'un onu Kâbe'de müşriklerin başkalarına rağmen okuduğundan bahseden çok bilinen rivayet de bunu desteklemektedir.¹³ Ra'd suresine gelince belli ayetlerin sebebi nüzul bilgisi her ne kadar Medenî bir vasata işaret etse de surenin genel muhatapları, konuları ve üslubu daha çok Mekkî olduğu intibamı güçlendirmektedir.

Yeri gelmişken daha özel bir tartışmaya da değinelim. Blachéré, Furkan suresi 63. ayeti, Medenî olduğunu düşündüğü bir ayet grubu içinde telakki etmiştir. Hâlbuki o, *er-Rahmân* isminin geçtiği tüm Kur'an pasajlarını orta Mekke döneminde kabul etmiştir. Bu durum, Blachéré'in *er-Rahmân* isminin kronolojisi açısından kendisiyle çelişmesi olarak değerlendirilmiştir. Buna göre o, bu pasajdaki *er-Rahmân* ismini gözden kaçırmış olmalıdır.¹⁴ Söz konusu eleştiriyi destekleyerek diyebiliriz ki içinde *er-Rahmân* isminin geçtiği söz konusu ayetin Medenî olabileceğine ilişkin kanaatin yanlış olduğunu, hem klasik listelerden hareketle hem de söz konusu ayetin içerdiği anlamdan hare-

12 Bk. Ahmed b. Ebu Yakub b. Vehb b. Vâdih el-Kâtib el-Abbâsî, el-Marûf bi'l-Yakubî, *Târîhu Yakûbî*, Dâru Sâdir, Beyrût 1992, c. 2, ss. 33, 34, 43; Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyub b. Dureys el-Becelî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, tahk. Urve Bedîr, Dâru'l-Fikr, Dimesk 1987, s. 33,34; İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrût 1994, ss. 42,43; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbilu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mirâs-ı Mek-tûb, Tahran 2008, c. 1, ss. 19-23; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2011, c.1, ss. 139, 140; Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2007, c. 1, s. 53.

13 Muhammed b. İshâk, *Sîretu 'bni İshâk*, tahk.: Muhammed Hamîdullah, by., 1401/1981, ss 166; İbn Hişâm *es-Sîretü'n-nebevîyye*, tahk.: Süheyl Zükâr, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1412/1992, c. 1., ss. 205, 285, 288.

14 Yıldırım, “er-Rahmân VASFİNİN KUR'ÂN-ı KERİMDE KULLANILIŞI”, s. 38.

ketle rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bu ayet, “*cahillerden yüz çeviren ve onlara selamete diyen müminler*” den bahseder ki böylece Mekke döneminin karakterini yansıtır. Hatta klasik nesh çalışmalarında söz konusu ayetin, fiilî mücadeleyi emreden Medenî ayetler tarafından nesh edilip edilmediğinin tartışıldığı da görmektedir.¹⁵ Dolayısıyla bize göre de Blachéré, söz konusu ayetin kronolojisi ile ilgili yaptığı tespitte yanılmıştır. Fakat o, bu kendi tespiti ile çelişse de *er-Rahmân* isminin kullanıldığı zaman aralığına ilişkin genel teoriye katılmakla isabet etmiştir.

er-Rahmânu’r-Rahîm şeklinde sıfat almış isim formunda kullanıldığı surelerin nüzul aralığını dikkate aldığımızda ise durum biraz daha farklılaşmaktadır. Fâtiha suresi oldukça ihtilaflıdır. İbn Abbâs ve Ya’kûbî listelerine göre 6. sıra; Suyûtî’ye göre 5. sıra gibi oldukça erken bir döneme gitmektedir. Mukâtil, Fâtiha’yı Mekke döneminin en sonuna tehir ederken diğerleri bu sureyi Medenî olarak kabul etmiştir. Fatiha suresinin nüzul zamanına ilişkin doğrudan ve tali rivayetlerin karmaşıklığı, geleneksel yöntemlerle bir karar vermeyi en azından bir intiba edinmeyi güçleştirmektedir.¹⁶ Diğer dört sure ise en erken 38. sıradan başlayarak Medine döneminin sonlarına doğru 100. nüzul sırasına kadar tehir edilmiştir. Hemen belirtelim ki sıralamaların gösterdiği şey, bu surelerin klasik nüzul sıralamalarının genelinde daha çok Mekke’nin sonuna kadar 40’lı ve 80’li sıralar arasında tarihlendirilmiştir. Basmelenin tedrici bir şekilde oluştuğunu anlatan meşhur rivayetlerin¹⁷ de

15 Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nahhâs (ö. 338H), *Kitâbu’n-nâsih ve’l-mensûh*, by., ts., ss. 202, 203.

16 Fâtiha suresi gibi kronolojisi oldukça sorunlu Kur’an bölümlerine ilişkin farklı tarihî yöntemlerin uygulandığı çalışmalar yapılabilir. Mesela bizim yaptığımız, Fâtiha suresinin kronolojisine ilişkin ifade kalıplarından hareket eden bir ortak çalışma için Bk. Selim Türkan, Ömer Dinç, “Kur’an’ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatabilir mi? Fâtiha suresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/2, c. 14, sayı: 28, ss. 5-34.

17 Besmele formunun ve özellikle *er-Rahmân* kelimesinin ve ardından da *er-Rahman er-Rahîm* kalıbının tedricen eklendiğini gösteren rivayetler için bk. Ebu Davud Süleyman b. Eşas b. İshâk (ö. 275H), *Sünenü Ebi Dâvûd*, tahk.: Yûsûf el-Hâc Ahmed, Mektebetü İbn Hacer, Dimeşk 2004, Kitâbu’s-Salât, 125, s. 177; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî (ö. 375H), *Tefsîru’s-Semerkindî Bahru’l-ulûm*, tahk.: Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1993, c. 1, s. 75; Ebu Bekir Muhammed b. Ali el-Üdfüvî (ö. 388H), “Mukaddimetü Kitâbi’l-İstiğna fî ulûmî’l-Kur’ân ve Tefsîru Sûreti’l-Fâtiha minhu”, neşr.: M. Suad Mertoğlu, İslam Araştırmaları Dergisi, yıl 2011, S. 25, s. 80; Ebu Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye (ö. 546H), *el-Muharraru’l-vecîz fî Tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 2001, c. 1, s. 61; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671H), *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 2006, c. 1, s. 144; Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey (ö. 741H), *et-Teshîl*

desteklemesi ile biz *er-Rahmânu'r-Rahîm* şeklindeki kullanımın da başlangıçtan sonraki dönemde gündeme geldiği düşüncesini ağırlıklı görüş olarak değerlendirebiliriz. Böylece en azından başlangıcı ile ilgili yaklaşık bir sonuç elde ederiz.

Bu durumda iki veri çerçevesinde ortaya çıkan kuvvetli kanaat şu olabilir: *Rahmân* kelimesinin yalın ve özel isim olarak kullanımı, Mekke'nin başlangıç döneminden sonra ortaya çıkmış ve Mekke'nin ilerleyen yıllarında sona ermiştir. *er-Rahmân er-Rahîm* şeklinde terkip biçiminde kullanımı ise başlangıcı itibariyle önceki tespitle benzeşse de sonraki tüm vahiy dönemine yayılmış bir kullanım olarak gözükmektedir. O zaman *rahmân* kelimesinin yalın isim olarak kullanımı eski bir durumu yansıtır. Taberî'nin 'Atâ el-Horasani'den naklettiği bir rivayete göre Allah kendisinden başka hiçbir yaratılmışın isimlendirilmediği *er-Rahmân* ismini Müseylime kendisine isim olarak seçince, kulları, bu ismi almış olan kişinin isminden kendi ismini ayırsınlar diye kendisi için *er-Rahmânu'r-Rahîm* ter kibini kullanmıştır.¹⁸ Taberî'nin de desteklediği bu haber, Kur'an kronolojisine ilişkin serdedilen tespitlerle uyumludur. Bu da batılı araştırmacıları, amaçları açısından değilse bile tespitleri noktasında önemli oranda haklı kılmaktadır. Yerleşik hale gelip bu ilk dönemden sonra tüm vahiy dönemlerini kaplayan şey, onun devamlı sıfat almış bir isim ya da bir sıfat olarak kullanımıdır. *er-Rahmânu'r-rahîm* ter kibinin besmelenin bünyesinde bir kalıp olarak sürekli tekrarlandığını da unutmamak gerekir.

2. *er-Rahmân* İsmine İlişkin İddialar ve Nüzul Kronolojisi Bakımından Değeri

Bazı batılı araştırmacılar, *rahmân* kelimesinin, rahmeti ifade eden anlamı dikkate alınmaksızın gazap ve şiddet ifade eden metin bağlamlarında da kullanıldığını, bunun da vahyin söz konusu döneminde doğrudan *Allah* ismi ye-

li ulûmi't-tenzîl, tahk.: Muhhamed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1995, c. 1, s.43.

Hasan Basrî'ye göre ise besmele ifadesi ilk defa Neml suresinde nazil olmuştur. Bk. Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe (ö. 235H), *el-Musannef*, tahk.: Muhammed Abdullah el-Cumu'a, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2004, c. 11, s. 78; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, c. 1, s. 147.

Besmelenin tedricen geliştiğini gösteren rivayetlerin değerlendirmesi için bk. Türçan, Dinç, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Fâtîha Suresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme", ss. 13, 15.

18 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310H), *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kâhire 2001, c. 1, s. 129.

rine kullanıldığıının bir başka delili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu fikirden yola çıkan kimi batılı araştırmacılar şunu da söyleyebilmiştir: *Rahmân* kelimesi, *rahmet* kökünden türememiştir; Hz. Muhammed onu etkisi altına girdiği dinî geleneklerden alıntılanmış olmalıdır. Mekkelilerin *er-Rahmân*'ı tanımadıklarını ifade etmeleri de bunu yansıtır. Böylece Hz. Peygamber'in kendi tanrısına başka kültürlere referansta bulunan bir ismi uygun bulduğu ve siyaseten de böyle yapmanın işine geldiği bir dönemden bahsedilmiş olmaktadır. Aslına bakılırsa -elbette batılılarla aynı motivasyona dayanmasa da- *er-Rahmân* isminin rahmet kökünden müştâk olmayıp mürtecel bir isim olduğuna dair görüşlerin azınlık Müslüman bilginler tarafından da dillendirildiğini görüyoruz.¹⁹

Söz konusu iddiaya verilen cevaplara girmeden önce şunu belirtmek isteriz ki tefsir faaliyetlerinin ilerlediği dönemlerde *er-Rahmân* isminin içinde geçtiği cümlelerin bağlamına uyumunun bir müşkil teşkil ettiği düşünülmeye başlanmıştır. Şöyle ki müfessirler *er-Rahmân*'ın *azabından* bahseden ayetlerde rahmet etme ve ihsanda bulunma anlamından türemiş olan *er-Rahmân* ismi ile *azap* arasında bir tenafür görüp bunu halletmeye çalışmışlardır. Bunun genel sebebi, Kur'an'da Allah'ın isim veya sıfatlarının konuya ve metinsel bağlama göre kullanıldığı; bunun da belagatin bir gereği olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla erken dönemlerde bu tür açıklamalara bir takım temeller bulunabilse de biz, Kur'an'da *er-Rahmân* isminin yerli yerince kullanıldığına yönelik açıklamalara, daha çok belagatin tefsire uygulandığı sistematik tefsir yaklaşımlarında rastlamayı umabiliriz. Bu da *er-Rahmân* isminin bağlamıyla uyumu çerçevesindeki açıklamaların muhtemelen oldukça geç dönemlere, mesela Zemaşerî sonrasına kalmış olması demektir. Özellikle *er-Rahmân*'ı ve *O'nun azabını* yan yana zikreden ayetlerin açıklamalarına tefsirlerden kronolojik biçimde baktığımızda söz konusu durumun daha net biçimde ortaya çıktığını göreceğiz.²⁰ Burada dikkat çekmek isteriz ki müfessirlerin vaktinde getirdiği bu izahlar, *rahmet* kökünden türeme fikrinden hareket etmiş olup *er-Rahmân* ismi ile nüzul kronolojisi veya nüzul bağlamı arasında neredeyse hiçbir ilgi kurulmadan yapılmıştır:

19 Batılıların sözlüklerde verilen bilgiler arasında kendi ideolojik tavırlarına göre seçme yapıp yorumu gittikleri anlaşılmaktadır. Bk. Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr el-Efrikî el-Mısri (ö. 711H), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sadr, Beyrût 1410/1990, c. 12, s. 231.

20 *er-Rahmân* isminin geçtiği ayetler çoktur. *er-Rahmân*'ın *azabı* bağlamında, Suat Yıldırım'ın da dikkatimizi çektiği gibi, iki ayetin öne çıktığını görüyoruz. Biz de bunlara ilişkin yorumları tetkik ederek verdik.

Söz konusu ayetlerden biri, Enbiyâ 21/42 ayetidir: “*De ki gece ve gündüz er-Rahmân’dan sizi kim koruyacak! Bilakis onlar Rablerinin zikrinden yüz çeviriyorlar.*” Bu ayetin siyak ve sibakı değerlendirildiğinde, Allah’ın azabının bir an önce gelmesini alaycı bir üslupla talep eden müşriklere yönelik bir azap tehdidi içerdiğini görebiliyoruz. Bizi asıl ilgilendiren tarafı ise *rahmân* kelimesi üzerindeki spekülasyondur. Tefsirlere baktığımızda erken dönem tefsirlerden hemen hiç birinin bu isim üzerine yoğunlaşmış ve bir açıklama getirdiğini görmemekteyiz.²¹ Yahyâ b. Sellâm ve Taberî gibi müfessirler burada “*mine’r-rahmân*” ifadesini “*min emri’llâh*” şeklinde anlamak gerektiğini ifade etmişler,²² dikkatlerini konumuz olan *er-Rahmân* isminin “*rahmet eden ihstanda bulunan şeklindeki*” anlamından başka bir konuya vermişlerdir. Bununla beraber onlar, *er-Rahmân* isminin tam olarak *Allah* ismi yerine kullanıldığını da imâ etmiş olmaktadır ki bu, ilgili batılı araştırmacıların belirginleştirmeye çalıştığı hususla paralellik arz eder. Taberî’nin *er-Rahmân* ismi etrafındaki spekülasyonlara hassasiyeti, bunun bilinçli bir tefsir olduğunu da gösterir. Yine de görebildiğimiz kadarıyla erken dönem müfessirleri içinde sadece Mâtürîdî’nin söz konusu ayet bağlamında *er-Rahmân* ismi etrafında müşriklerle yapılmış olan tartışmaya açıkça atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî’ye göre ayetin tevili babında muhtemel iki vecihten ikincisi şu şekildedir: Bu ifadeler müşriklere hatırlatma ve uyarma kabilinden gelmiş olabilir. Çünkü onlar *er-Rahmân*’ı inkâr ediyorlar ve “*er-Rahmân da neymiş?*” diyorlardı. Ayetin ilgili ibaresi, “*er-Rahmân’ı nasıl inkâr ediyorsunuz, O sizi azabından gece gündüz koruduğu halde?*” anlamına gelmektedir. Böylece ayetin devamı da “*Bilakis onlar Rableri er-Rahmân’ın zikrinden yüz çeviriyorlar*” anlamına gelir.²³ Dikkat edilirse Mâtürîdî tarafından dönemine göre Kur’an bütünlüğünü reyî ile öne çıkardığı bir yaklaşım sergilendiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bu reyin genel Kur’an muhtevası ve nüzul dönemi tarihi malumatına dayandığını vurgulamak gerekir. Her ne kadar Mâtürîdî, *er-Rahmân* isminin *rahmet* kökünden gelmiş olmakla *er-Rahmân’ın azabı* tamlaması arasında manevî bir tenafürden ve bunun nasıl çözümleneceğinden bir müşkil olarak açıkça bah-

21 Mesela bk. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150H), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk.: Ahmed Ferid, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrût 1434/2003, c. 2, s. 359; Ebû Abdillâh Süfyân b. Sa’îd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161H), *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrût 1403/1983, s. 201; Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San’anî (ö. 211H), *Tefsîru’l-Kur’an*, tahk.: Mustafa Muslim Muhammed, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1410/1989, c. 2, ss. 22 vd..

22 Yahyâ b. Sellâm (ö. 200H.), *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, tahk.: Hind Çelebi, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrût 1424/2004, c.1, s. 314; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 7, s. 5698.

23 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 333H), *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, tahk.: Murat Sülün, Dâru’l-Mizân, İstanbul 2007, c. 9, s. 285.

setmiş gözükme de *er-Rahmân* isminin müminler ile müşrikler arasındaki bariz bir tartışma nedeniyle özellikle kullanılıp tekrar edildiğinden bahsederek zihne gelen bu anlam tenafürünü adeta kendiliğinden çözmüş olmaktadır. Yani ona göre *er-Rahmân* isminin Allah ismi yerine kullanılmasının sebebi, içinde geçtiği ayetin bağlamı değil, indiği dönemdeki siyasi konjonktürdür. Bu açıklamanın, ilgili batılı araştırmacıların parmak bastığı tarihî bağlama bağlı çözümleme ile uyumlu olduğunu itiraf etmek durumundayız. Yani çözüm, *rahmân* kelimesinin bazı Müslüman ve batıllarının dediği gibi *rahmet* kökünden türediğini inkâr etmek biçiminde metin bağlamında halledilmek yerine, tarihî bağlamda halledilmiş olmaktadır. Bununla birlikte Mâturîdî, bu konuda sonraki müfessirleri pek etkileyememiştir.

er-Rahmân isminin “ihsan ve iyilikte bulunan” anlamına atıfta bulunan bir açıklamaya, ilk defa Zemahşerî’de rastlarız. Söz konusu açıklama, “Ta ancak kendilerine azaptan koruma rızkı verildiğinde, koruyanın kim olduğunu bildiler...” ifadesiyle²⁴ gelmiştir. Zemahşerî tarafından *er-Rahmân* ismi ile “rızkılandırma” arasında kurulan doğrudan bağ, zihinde oluşabilecek manevî tenafüre ilişkin bir tedbir alma düşüncesine dayanmaktadır. Belagat açısından tutarlılığı gösterme ihtiyacına dayanan bu tevile ilk defa Zemahşerî’de rastlamamız, elbette tesadüf değildir. Zira teorik belagat birikimini Kur’an tefsirine etkin biçimde uygulayan ilk kişi de odur.²⁵ Bunu da metin bağlamında yapmış gözükür.

Sonraki dönemde metni merkeze alan bu açıklamaların insan zekâsının ince dehlizlerini gösteren başka karmaşık versiyonlarına rastlamaya başlarız. Râzî (ö. 604 H), ayetteki cümle, “sensin koruyacak rahmetinle tüm yaratıkları” şeklinde verilmesi beklenen bir cevabı telkin etmek için böyle kurulmuştur, demektedir.²⁶ Beydâvî (ö. 685H), “er-Rahmân lafzında O’nun umumî rahmetinden başka koruyucu yoktur ve O’nun azabının çekilip gitmesi de O’nun verdiği mühlet ileler. Onlar akıllarına getirmezler ama sorsan bilirler” şeklinde bir açıklama getirmiştir.²⁷ Diğer müfessirlerde de rastladığımız bu

24 Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538H), *Tefsîru’l-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vil*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Lübnan 2009, c. 3, s. 116.

25 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn*, Dâru’l-Hadîs, Kâhire 1426/2005, c. 1, ss. 373-375.

26 Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr Mefâtilu’l-ğayb*, tahk.: Seyyid ‘İmrân, Dâru’l-Hadîs, Kâhire 1433/2012, c. 11, s. 446.

27 Nasıruddîn Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, Dâru Sâdır, Beyrût 2001, c. 2, s. 667.

tutumun en ilginç tezahürü İbn Kesîr (ö. 774H)'de yaşanmıştır. Bir rivayet tefsircisi olarak bildiğimiz bu müfessir, tefsir geleneğinden ayrı olarak “*mine'llâh*” ifadesini *min* harf-i cerrinin Arap dilinde ğayr anlamına gelebilmesi nedeniyle “ğayru'llâh” şeklinde anlaşılması gerektiğini ve ayetin anlamının da “sizi gece ve gündüz er-Rahmân'dan başka kim koruyacak” manasına geldiğini iddia edebilmiştir.²⁸ Böylece İbn Kesîr, Allah'ın rahmet ve lütfunu ifade eden *rahmân* kelimesinin belagat açısından zaten uygun bir bağlamda kullanıldığı göstermek istenmiştir. Ne var ki bir rivayet tefsircisinden gelen ve kendisinin iddia ettiği çerçeveyi epey zorlayan bir tevillerle karşı karşıya olduğumuzu vurgulamamız gerekir.

Bir diğer örnek ise Meryem 19/44-45. ayetleridir. Hz. İbrahim'in babasına uyarısını anlatan bu ayetler şöyledir: “*Ey babacığım! Şeytana kulluk etme! Şeytan er-Rahmân'a asi olmuştur. Babacığım! Ben er-Rahmân'dan gelecek bir azabın sana dokunup da senin şeytana dost oluvermenden korkarım.*” Bu ayet, İbrahim'in babasına karşı yumuşak ve hisli davranışından, onun geleceğinden duyduğu endişeden bahsetmektedir. Öte yandan “*er-Rahmân'dan gelecek bir azabın sana dokunup da...*” şeklindeki uyarı ifadeleri, rahmet ve lütfu ifade eden bir isme azabı nispet etmesi nedeniyle dikkat çekicidir. Bu kullanımındaki hikmeti açıklamak için bazı müfessirler harekete geçmiştir. Ne var ki söz konusu açıklama tefsir geleneğinin en başından beri böyle geldiğini söyleme şansına sahip değiliz. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150H), Süfyan es-Sevrî (ö. 161H), Yahya b. Sellâm (ö. 200 H) ve Abdurrazzâk b. Hemmâm²⁹ gibi müfessirlerin konuya hiç değinmediği görülmektedir. Mesela Taberî, her iki ayet bağlamında yine yukarıdaki ayette olduğu gibi sadece *er-Rahmân* ismi yerine *Allah* ismini kullanmıştır. Özellikle 45. ayette “Allah'ın azabından bir azap...” ifadesini kullanır.³⁰ Keza Se'lebî (ö. 427H) ve Beğavî (ö. 516 H)'de de konuya doğrudan bir değini bulamıyoruz.³¹ Bunun dışında tefsir geleneğinde ancak Zemahşerî'ye geldiğimizde bir farklı açıklama ile karşılaşırız. O, 44. ayette şeytanı vasıflandırma babında yaptığı bir açıklamayla *er-Rahmân* isminin anlamına bir atıfta bulunarak metni bu isimle bir tür bağdaştırmaya gider. Onun açıklaması şöyledir:

28 el-Hâfız 'Imâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr (ö. 774H), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dârul-Ma'rîfe, Beyrût 1388/1969, c. 3, ss. 179, 180.

29 Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, c. 2, s. 314; Süfyan es-Sevrî, *Tefsîr*, s. 185; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, c. 1, s. 227; Abdurrazzâk b. Hemmâm, *Tefsîr*, c. 2, ss. 3 vd.

30 et-Taberî, *Tefsîr*, c. 7, s. 5503.

31 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Beğavî (ö. 516H), *Me'âlimu't-tenzîl*, tahk.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Daru Taybe, Riyad 1414/1993, c. 5, s. 234.

“O şeytan ki senin sahip olduğun tüm nimetler kendi katından olan Allah’a asi olmak istemiştir.”³² Burada *rahmet etmenin*, *nimet verme* anlamına müracaat edilmiş olmaktadır. Zemahşerî’nin yaptığı bu açıklamadan sonra artık pek çok tefsir, “*er-Rahmân’dan gelen bir azabın...*” ibaresinin belagat açısından ne gibi bir hikmet taşıdığına dair açıklama yapacak ve müşkili gidermeye çalışacaktır. Beydâvî, Meryem suresi 44. ayette “*şeytan er-Rahmân’a asi olmuştur*” ifadesinde Allah’ın nimetlerin bahşedeni olduğu ve her asi kişinin de nimetlerin geri alınması ve intikam alınmasına müstahak olduğu açıklamasını yapar. 45. ayet çerçevesinde ise bu anlam üzerine devam eder.³³ Neseî, “Şeytan tüm nimetlerin bahşedicisi olan er-Rahmân’a asi olmuştur” şeklinde bir açıklama getirmiştir.³⁴ Ebu Hayyân 44. ayet bağlamında çok açık şekilde şunu söylüyor: “er-Rahmân lafzı O’nun rahmetinin genişliğine ilişkin bir hatırlatmadır, ‘vasfı böyle olana ibadet etmek ve asi olmamak gerekir’ demektir...”³⁵ Neysâbü’rî de (ö. 850), *rahmân* ve *şeytân* lafızlarının lügavî vaz’larının delaletinden hareket ederek bu ayette kullanıldığından, er-Rahmân’ın her türlü hayrın kaynağı, şeytanın da her türlü şerrin kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Ebu’s-Su’ûd, “Asi olan kişiye itaat etmek de isyandır ve her asi olan kendisinden nimetlerin geri alınmasına ve intikam alınmasına müstahaktır” yorumunu yapmıştır.³⁶

Bu çerçevede zikredilebilecek diğer bir örnek ise Yâsîn 36/23 ayetidir. Ayetin meali şöyledir: “O’ndan başka tanrılar edinir miyim? Ya onların şefaatinin bana hiçbir faydasının olmayacağı, beni de kurtaramayacakları bir zarar verirse er-Rahmân bana?” Ne var ki müfessirlerin bu ayet bağlamında pek fazla tevile girmedikleri gözlenmektedir. Bunun tekrara girmek istemelerinden kaynaklandığını varsayabiliriz. Sadece İbn Kesîr’in bir cümlelik izahında ayette geçen *er-Rahmân* ismi yerine *Allah* ismini kullandığını görüyoruz.³⁷

Andığımız ayetlerin yorumlarında görüldüğü üzere özellikle hicrî ilk üç yüzyıldan sonraki tefsirlerde tarihi arka planın dikkate alınmaması, genel

32 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, ss. 17-19.

33 el-Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, c.2, s. 628.

34 Abdullâh b. Ahmed en-Neseî (ö. 710H), *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, tahk.: Mervân Muhammed eş-Şa’âr, Dâru’n-Nefâis, Beyrût 1430/2009, c. 3, s. 60.

35 Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 754H), *el-Bahru’l-mulîh fi’t-tefsîr*, Daru’l-Fikr, Beyrût 1412/1992, c. 7, s. 269.

36 Ebu’s-Su’ûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-’Imâdî el-Haneî (ö. 982H), *Tefsîru Ebi’s-Su’ûd ev İrşâdu akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*, tahk.: Hâlid Abdülğani Mahfûz, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2010, c. 5, s. 368.

37 İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. 3, s. 568.

bir eğilim olarak görülmektedir. Hatta konu, Kur'an metninin bütünlüğünü dikkate alan bir yaklaşımla bile ele alınmamıştır. Sadece *er-Rahmân* isminin *rahmet* kökünden gelmesi ile *er-Rahmân'ın azabından* bahsedilen ifadeler arasındaki manevi uyumsuzluk, müfessirler tarafından, dar konu bağlamı hatta cümle bağlamı uyumunu temin üzere yapılan takdirlerle veya dilin sair imkânları kullanılarak aşılmaya çalışılmıştır. Bunların içinde makul ve mantıklı, insan zekâsının ince ürünleri olan açıklamalar da yok değildir. Yine de tüm bu açıklamaların tarihi bir perspektifle üretilmediği ortadadır.

Eğer mesele Kur'an metnindeki belagati göstermeye yönelik bir tefsir değil de bir nüzul tarihi konusunu aydınlatmak ise sırf tarihi arka plandan hareket ederek açıklama getiren batılların, daha başarılı bir izah getirdiğini teslim etmemiz gerekir. Öte yandan söz konusu batılı araştırmacıların meseleyi Kur'an'ın kaynağı ile ilgili spekülâtif bir amaca yönelik heyecanla ele almaları, kaderin bir cilvesi olarak *rahmân* kelimesinin kökeni konusunda bizzat yanlışlarının da nedenini oluşturmuştur. Şöyle ki *Rahmân* isminin *rahmet* kökünden gelmediğini söyleyen bazı araştırmacılar, müşriklerin "*er-Rahmân da ne imiş? Biz onu tanımıyoruz*" kabilinden Kur'an'a yansıyan çıkışlarını, delil olarak getirirler. Buna göre söz konusu isim eğer *rahmet* kökünden gelmiş olsaydı Kureyşliler bilirlerdi. Kureyşliler bilmediklerine göre *rahmet* kökünden gelmemektedir. *er-Rahmân* ismi Hz. Peygamber tarafından başka kültürlerden alıntılanmış olmalıdır. Mesela Mordtmann ve Müller, bunun güneyli Araplardan alındığını iddia ederler.³⁸ Robinson, "Rahmân isminin Palmira ve Yemen'deki monoteistler tarafından Tanrı'nın Rahmân olarak adlandırıldığını gösteren yazıtlar vardır. Ama bu ismin Mekke'de bilindiğine dair herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Gerçekten Kur'an Rahmân ismi vahiyler içinde gelmeye başladığında Mekkeli paganların hiçbir ilgisini çekmediğini ima etmektedir..." demektedir.³⁹ Dolayısıyla söz konusu batılı araştırmacılara göre *er-Rahmân'ın azabından* bahseden ayetlerde bu ismin azab ile yan yana kullanılmasının manevî bir tenafüre sebep olması, söz konusu bile değildir. Olsa olsa söz konusu ayetlerdeki tenafür vehmi, Müslüman müfessirlerin bu ismin *rahmet* kökünden geldiğine ilişkin yanlışlarından kaynaklanır. Dikkat çekmek isteriz ki tarihin ancak verilere dayalı biçimde yapılması gerektiği müsellemler bir durumdur. Fakat bunun yanında tarihçinin veri olmayan yerde sözüm ona boşlukları rasyonel biçimde doldurmaya kalkması aslında çoğu

38 D. B. Macdonald, "Allah", İA, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1978, c. 1, s. 364.

39 Neal Robinson, *Discovering The Qur'an*, s. 91.

kez onun ideolojisini işletmesiyle sonuçlanmaktadır. Hâlbuki bu mesele Taberî tarafından tartışılmış ve batılı araştırmacıların iddialarının aksi istikametinde, daha tatmin edici ve rasyonel bir açıklamaya kavuşturulmuştur. Taberî'ye göre müşrikler bu *rahmân* kelimesini de *rahmet* kökünden gelen anlamını da biliyorlardı. O şöyle söylemektedir:

Bazı ahmaklar, 'Araplar er-Rahmân (ismini) tanımazlardı, ayrıca bu onların dillerinde de bulunmamaktadır. O yüzden müşrikler, bu ismi inkâr ederek Rasulullah'a "*er-Rahmân da ne (oluyor), senin emrettiğine mi secde edeceğiz?*" (Furkân 25/60) demişlerdi" diye iddia ettiler. Böyle düşünen kişiye göre sanki müşriklerin gerçekliğini bildikleri şeyi inkâr etmeleri muhal de. Yahut da bu kimse, Allah'ın kitabında Allah'ın "*kendilerine kitap verdiğimiz kimseler onu yani Muhammed'i tıpkı oğullarını tanıdıkları gibi tanır*lar" sözünü hiç okumamıştır. İnkârcılar buna rağmen onu yalanlıyorlar, nübüvvetini bile inkâr ediyorlardı. Bu sayede anlaşılmaktadır ki o müşrikler, sadece gerçekliği kendilerine göre sabit olmuş ve zihinlerinde iyice tanınmış olanın gerçekliğini savunmaktaydılar.⁴⁰

Görüldüğü gibi müşrikler açısından sorun, bunun Allah'a bir isim olarak takdiminde bir icat çıkarma tavrı görmeleriydi.⁴¹ Dolayısıyla *er-Rahmân* ismi müşrikler ile Müslümanlar arasında ideolojik bir kavgaın doğrudan nedeni olmuştur. Burada söz konusu fikre kail olan batılı araştırmacılar, Müslümanlar ve özellikle Kur'an ile müşrikler arasındaki çatışmanın ve söz düellosunun mahiyetini kavrayamamış, dönemin tartışma üslup ve tarzından bihaber olarak hareket etmişlerdir. Kaldı ki çevrelerinde bilinen bir ismi Arapların bilmemesi düşünülemez, zaten rivayete göre "Rahmânu'l-Yemâme" diye nam salan kişiye bizzat müşriklerin kendileri değinmektedirler. Gene yukarıda değindiğimiz bir başka rivayet de onların bu istismarından sonra Kur'an'ın bu ismi *er-Rahmânu'r-Rahîm* şeklinde terkip halinde kullanmaya başladığını ifade etmektedir. Gerçi bu, bazı iddialara göre, tanınmayan bir ismin yanına bir bilinen isim katarak *er-Rahmân* ismini bir sıfat gibi kullanmak ve böylece durumu telafi etmeye çalışmak olarak nitelenmiştir.⁴² Böylece bahse konu batılı yaklaşımın pozisyonu korunmaya çalışılmıştır. Hâlbuki Kur'an'ın kullanımında yapmış olduğu söz konusu değişiklik, müşriklerin olumsuz bir örneği gündeme getirmek suretiyle yapmakta oldukları istismarı boşa çıkarmaya yönelik stratejik bir hamle olarak durmaktadır. *er-Rahîm* isminin aksine *er-Rahmân*'ın insanlara isim olarak konulamayacağı düşüncesi de bunun hatırası olsa

40 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1, s. 130.

41 Bk. Yıldırım, "er-Rahmân Vafsinın Kur'an-ı Kerîmde Kullanılışı", ss. 26 vd.

42 Bu iddia için bk. Neal Robinson, *Discovering The Qur'an*, s. 91.

gerektir. Zaten batıda söz konusu fikre katılmayan başka araştırmacılar da bu ismin kullanımında yabancı etkiden çok yeni bir vurgudan bahsetmek gerektiğini ifade etmişlerdir. *İslam Ansiklopedisi'*nde "Allah" maddesini yazan Mcdonald şöyle der:

Peygamber bir zamanlar *rahmân* sıfatını, Allah kelimesine müradif olarak, istimal etmişti. Mekkeliler bunu Peygamber'in ibda'larından sayarlardı. Bunun için Hidaybiye muahedesinde konulmuş olan *al-rahmân* kelimesini Mekkeliler kabul etmeyerek, eskiden beri Mekkelilerin kullandıkları "ey Allah senin adın ile" (*bismikellahumme*) ibaresini kullanmasında ısrar etmişlerdi...

...Peygamberin en hâkim fikirlerinden biri olan insanın Allah huzurunda uryan, müdafaasız ve mâzeretsiz bulunması mefhumu bu isimler (*al-rahmân*, *al-rahîm*) ile diğer fikirlerinden daha ziyade ve tekrar tekrar ifade edilmiştir.⁴³

Burada, nüzul döneminde *er-Rahmân* isminin tartışıldığı tarihi durum, Mcdonald tarafından izah edilmeye çalışılmıştır. Fakat yine de bunun beraberinde müfessirlerin metin bağlamındaki tevillerine benzer bir tevilin onun tarafından işletilmeye çalışıldığını da görmekteyiz.

Sonuç

Kur'an'ın nüzul kronolojisini tespit meselesi, özellikle tarihi araştırmalar açısından bir zorunluluk arz etmektedir. Ne var ki elimizde söz konusu tespiti yapmamızı sağlayacak veriler, önemli ölçüde eksik olma, çelişkili ve tereddütlü bulunma gibi sebeplerle yetersiz durumdadır. Özellikle Kur'an vahyinin Mekke dönemine ilişkin kronoloji verilerinin Medine dönemininkilere nispetle daha az oluşu, bu alandaki arayışları kıymetli hale getirmektedir. Bahse konu zorlukları aşmak için bazı öneriler ileri sürülmüş olsa da spekülatif amaçlar, yanlı bakışlar ve savunmacı reflexler, meseleyi daha da karmaşıktırmaktadır. Söz konusu yaklaşım biçimleri, zaten önümüzde duran doğal engellere suni olan yenilerini katmaktadır. Dolayısıyla akademik gayretlerin net bir birikim elde etmesi, yakın vadede zor gözükmektedir.

Mekke döneminde inmiş olan Kur'an bölümlerinin kronolojisini tespit konusunda batılı bazı araştırmacıların dile getirdikleri belirleyicilerden biri *er-Rahmân* isminin kullanımınıdır. Bunda siyer kaynaklarının anlatıları kadar bizzat Kur'an'ın *er-Rahmân* isminin kullanımına Müslümanlarla müşrikler

43 Macdonald, "Allah", c. 1, s. 364.

arasında bir mücadele konusu olarak değinmesi de etkili olmuştur. Buna göre özellikle başlangıç yıllarından sonra orta Mekkî döneminde ve bu dönemin sonlarına doğru bu kullanımın yaygın olduğu söylenebilir. Hatta geleneksel listelerin bazılarında Medine dönemine tehir edilmiş olan ve içinde *er-Rahmân* isminin *Allah* ismi yerine yalın biçimde kullanıldığını gördüğümüz Rahmân ve Ra'd gibi surelerin yeri de bu orta Mekkî dönem olmalıdır. Zaten diğer bazı listeler de bu durumu desteklemektedir.

Zikredilen görüşlerin ardındaki ideolojik arka planı dikkate alan bazı Müslüman araştırmacılar ise *Rahmân* sıfatının Mekkî ve Medenî nüzul yıllarının geneline yayılmış bulunduğunu ileri sürerek söz konusu yaklaşımı yanlışlamaya çalışmışlardır. Aslında söz konusu Müslüman araştırmacılar, bahse konu batılı araştırmacıların savlarını ideolojik ve yanlı amaçlar taşıyarak ileri sürdüklerini iddia etmekte ve buna tepki duymakta haklıdırlar. Özellikle *er-Rahmân* isminin kullanımının, Hz. Peygamber'in güttüğü siyasetin dönüşüm aşamalarının Kur'an'a yansımaları olduğu, onun tanrısına hangi ismi koyacağı konusunda tereddüde düştüğü veya bu ismi çevredeki Hristiyan kabilelerden veya söz gelimi Müseylime'den öykünerek aldığı gibi batılı iddialar böyledir. Fakat ideolojik arka plan ve amaç, yöntemin ve üretilen bilginin bilimselliğini tartışmaya açık hale getirirse de yapılan tespit her zaman yanlış olduğunu veya doğruya hiç isabet etmediğini göstermez. Zira *er-Rahmân* isminin vahy tarafından nüzul döneminin ilgili aralığında mahsusen kullanılmış olması, Kur'an'ın "Hz. Muhammed'in kendi sözü" olduğu peşin hükmünü zorunlu olarak doğuracak ya da doğrulayacak bir şey değildir. Aslında ilgili batılı araştırmacılar, bu varsayımla hareket etmeleri nedeniyle açık bir mantık hatasına düşmüşlerdir.

Söz konusu Müslüman araştırmacıların yaptığı bir başka yanıştan da bahsetmek yerinde olur. Bu araştırmacılar, *er-Rahmân* kelimesinin Kur'an'da isim ve sıfat olarak kullanıldığı yerler arasında bir fark görmemişler, tespitlerinde bunun doğuracağı farkı gözden kaçırmışlardır. Bu tercihin bilinçli olduğunu söyleyebiliriz. Aslına bakılırsa geleneksel tefsir birikiminde tarih boyunca, *rahmân* kelimesinin hem isim hem de sıfat gibi kullanılmış olduğu, sıkça ifade edilmiştir. *Rahmân* sıfatı bu yönüyle diğerlerinden daha özel görülmüştür. Dolayısıyla bu kelimenin tarihin belli bir noktasında Kur'an tarafından Allah ismi yerine geçecek şekilde kullanılmış olmasının söz konusu hükmü gündeme getirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bahse konu zaman aralığı tam olarak üzerinde konuştuğumuz vahiy dönemidir, yani orta Mekke dönemi.

Kaynakça

- Ayhan, Bayram, *Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2015.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, tahk.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Dâru Taybe, Riyad 1414/1993.
- Bell, Richard, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1953.
- el-Beydâvî, Nasıruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru Sâdir, Beyrût 2001.
- Çalışkan, İsmail, "Kur'an Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası", *Sempozyum Kur'an Nüzûlü'nün Mekke Dönemi*, 29 Haziran-1 Temmuz 2012 Çorum, ss. 257-274.
- Ebu Dâvûd Süleyman b. Eşâs b. İshâk, *Sünenü Ebî Dâvûd*, tahk.: Yûsuf el-Hâc Ahmed, Mektebetü İbn Hacer, Dimeşk 2004.
- Ebu's-Su'ûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî el-Hanefî, *Tefsîru Ebî's-Su'ûd ev İrşâdu aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, tahk.: Hâlid Abdulğani Mahfûz, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2010.
- el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîf fi't-tefsîr*, Daru'l-Fikr, Beyrût 1412/1992.
- Grimme, Hubert, *Mohammed*, Münster 1895.
- İbn 'Atiyye, Ebu Muhammed Abdulkhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-vecîz fi Tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, tahk.: Muhamed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1995.
- İbn Dureys, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyub el-Becelî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, tahk.: Urve Bedîr, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1987.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed *el-Musannef*, tahk.: Muhammed Abdullah el-Cumu'a, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2004.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahk.: Süheyl Zükâr, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1412/1992.
- İbn İshâk, Muhammed, *Sîretu 'bni İshâk*, tahk.: Muhammed Hamîdullah, by., 1401/1981.
- İbn Kesîr, el-Hâfız 'Imâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1388/1969.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Efrikî el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sadr, Beyrût 1410/1990.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrût 1994.
- el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2006.
- Maden, Mustafa, *Kur'an'da er-Rahman İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, tahk.: Murat Sülün, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2007.
- Macdonald, D. B., "Allah", *İslam Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1978, ss. 360-374.
- Mevlana Muhammed Ali, "Giriş", *Kur'an-ı Kerîm (Arapça Metinli Türkçe Tercüme ve Tefsiri)*, çev.: Ender Gürol, Ahmediyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., Ohio 2008.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk.: Ahmed Ferid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1434/2003.
- en-Nahhâs, Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. İsmail, *Kitâbu'n-nâsih ve'l-mensûh*, by., ts.

- en-Neseîfî, Abdullâh b. Ahmed, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, tahk.: Mervân Muhammed eş-Şa'âr, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1430/2009.
- Öztürk, Mustafa, Ünsal, Hadiye, "Evvêlu Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası", *Sempozyum Kur'an Nüzûlüniün Mekke Dönemi*, 29 Haziran-1 Temmuz 2012 Çorum, ss. 93-143.
- er-Râzî, Fahrüddîn *et-Tefsîru'l-kebir Mefâtilu'l-ğayb*, tahk.: Seyyid 'İmrân, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1433/2012.
- Robinson, Neal, *Discovering The Qur'an A Contemporary Approach To A Veiled Text*, SCM Press, London 2003.
- es-San'anî, Abdurrazzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, tahk.: Mustafa Muslim Muhammed, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410/1989.
- es-Suyûtî, Celâleddin, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2007.
- Şahin, Davut, "Hartwig Hirschfeld'in Mekki Ayetleri Konu Eksenli Tarihendirme Çabaları", *Sempozyum Kur'an Nüzûlüniün Mekke Dönemi*, 29 Haziran-1 Temmuz 2012 Çorum, ss. 233-252.
- eş-Şehrîstânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Mefâtilu'l-Esrâr ve Mesâbilu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Tefsîru's-Semerkandî Bahru'l-ülüm*, tahk.: Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1993.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillâh b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1403/1983.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, tahk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezi Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kâhire 2001.
- Türçan, Selim, Dinç, Ömer, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Fâtîha suresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/2, c. 14, sayı: 28, ss. 5-34.
- el-Üdfüvî, Ebu Bekir Muhammed b. Ali, "Mukaddimetü Kitâbi'l-istiğna fî ulûmi'l-Kur'an ve tefsîru sûreti'l-Fâtîha minhu", neşr.: M. Suad Mertoğlu, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2011, sayı: 25, ss. 51-112.
- Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, tahk.: Hind Çelebi, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2004.
- el-Yakubî, Ahmed b. Ebu Yakub b. Vehb b. Vâdîh el-Kâtîb el-Abbâsî, *Târîhu Yakubî*, Dâru Sâdır, Beyrût 1992.
- Yıldırım, Suat, "er-Rahmân Vafsinin Kur'an-ı Kerimde Kullanılışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1980, sayı: 4, ss. 20-44.
- , *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitap, İstanbul 2002.
- Yılmaz, Sabri, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Allah'ın Rahman ve Rahim Sıfatlarını Tahlili", *Kelam Araştırmaları*, 2006, sayı: 4/2, ss. 105-114.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 2009.
- ez-Zehabi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-mufessîrîn*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1426/2005.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2011.

التحولات الحاصلة في أشكال ومضامين التعليم الإسلامي في تركيا المعاصرة

خطوات هامة نحو تفعيل عناصر التعليم الإسلامي

Mohammed J. A. THALJİ*

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى بيان أهم التغييرات التي طرأت على أشكال ومضامين التعليم الإسلامي في المدارس النظامية في الجمهورية التركية، وقد بينت الدراسة مجموعة من الإجراءات التشريعية والتنفيذية التي اتخذتها الدولة في هذا الإطار، يقع في مقدمتها إضافة مجموعة من الدروس في موضوعات التربية الإسلامية واللغة العربية لمناهج المراحل الدراسية المختلفة، وتوسيع المرحلة التعليمية في المدارس الدينية لتشمل المرحلة المتوسطة بعد تعديل السلم التعليمي للمراحل المدرسية، كما تناولت الدراسة أهم التغييرات التي طرأت على مدارس الأئمة والخطباء، وأحدث القرارات المتعلقة بتأهيل معلمي الدروس الدينية.

الكلمات المفتاحية: السياسة الداخلية، الجمهورية التركية، التعليم الديني.

Abstract: The Changes That Taking Place in The Forms and Contents of Islamic Education in Contemporary Turkey: an Important Steps Towards Activating Elements of Islamic Education:

This study aims to explain The Changes That Taking Place in The Forms and Contents of Islamic Education in formal schools in the Republic of Turkey, The study showed important changes that have occurred through adding a range of lessons in subjects of Islamic education and Arabic language, and through expansion the educational stage in religious schools to include the intermediate stage after amening the educational system. The study also dealt with the most important changes that have occurred in imams and preachers schools, and the latest decisions concerning the rehabilitation of religious lessons teachers.

Keywords: Internal politics, Turkey, religious education

* Doç. Dr. , Yermouk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

مقدمة

لقد أثرت عوامل متعددة ومتداخلة في صناعة السياسة التعليمية الداخلية المتعلقة بالتعليم الديني أو التعليم الإسلامي على وجه الخصوص، يقع في مقدمتها القضايا المتعلقة بالتراث الإسلامي والهوية الإسلامية للمجتمع وعلاقتها بعلمانية الدولة وقوميتها، وسعيها للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي والطلبات المتعلقة بالأقليات الدينية والمذاهب العقدية المختلفة في المجتمع، كما أنها ارتبطت بالتحويلات الديمقراطية التي حصلت في فترات متقطعة في الدولة، وعلى وجه الخصوص التحويلات الديمقراطية التي شهدتها المجتمع التركي في السنوات الأخيرة. فقد كان ملف التعليم الديني ملفاً ساخناً تأثر بشكل مباشر بعلاقة الدين بالدولة، فعلى مر الحكومات التركية المتعاقبة ظهر تأثير الرؤية السياسية للنخبة الحاكمة في تركيا على عناصر التعليم الإسلامي، فكانت هذه العناصر تتأثر بشكل سلبي مع معي الحكومات العلمانية المتشددة، وتلاقي نوعاً من التوسع والانفتاح مع معي الحكومات التي تنبئ قيم الديمقراطية والحرية، ويمكن القول بأن الانفتاحات السياسية وتوسيع مجال الحريات الذي شهدته تركيا منذ مطلع القرن الميلادي الحالي قد أثر بشكل إيجابي على حرية الممارسات الدينية والتعليم الديني في المجتمع التركي. كما أن الحكومات التركية المتعاقبة قد سعت وبشكل متواصل إلى الدخول في الاتحاد الأوروبي وهذا قد فرض عليها جملة من الإصلاحات التشريعية والحريات الدينية قد أثرت على بنية التعليم بشكل عام وعلى التعليم الديني بشكل خاص، وكان لها دور في إتاحة الفرصة للمطالبة بتوسيع الحريات الدينية للأقليات الدينية والمذاهب العقدية المختلفة في المجتمع بما يتناسب مع معايير الاتحاد الأوروبي. ومن هنا فقد جاءت التعديلات التشريعية الأخيرة في تركيا كنتيجة لهذه العوامل مجتمعة، وقد تناول كل من مشروع التعديلات الدستورية الجديدة وقانون التعليم لعام 2012 مواداً مهمة تتعلق بموضوع التعليم الديني. ومن هنا ستعمل هذه الدراسة على بيان هذه التحويلات ومناقشتها وأثرها على عناصر التعليم الديني الرسمي في هذه الدولة.

وتعد تركيا من أهم دول العالم الإسلامي لاعتبارات تاريخية وسياسية وجغرافية، بالإضافة إلى العامل الديمغرافي، فقد بلغ عدد المواطنين الأتراك حسب إحصائيات 2012م (75627684) نسمة¹ وبلغ عدد تلاميذ المرحلة الابتدائية: (5593910)، وتلاميذ المرحلة المتوسطة: (5566986) وطلاب المرحلة الثانوية: (2725972).² وقد شهدت الجمهورية التركية في السنوات الأخيرة تغيرات هامة في مجالها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ومن أبرز العوامل التي ساهمت في حصول هذه التغيرات هي التحويلات الديمقراطية التي شهدتها تركيا خلال السنوات القليلة الماضية، وتعتبر القضايا المتعلقة بالحريات الدينية والهوية الإسلامية من أبرز القضايا التي وجدت انفراجاً ملحوظاً في هذه الفترة. كما يعتبر ملف التعليم الديني في تركيا من أكثر الملفات المثيرة للجدل والاهتمام في تركيا، ويرتبط هذا الملف بعوامل سياسية وتشريعية وثقافية جعلته من أكثر المسائل تداولاً في الأوساط السياسية والإعلامية والأكاديمية في المجتمع التركي على مر تاريخ الجمهورية. ويعتبر عام 2012م عاماً مهماً فيما يخص هذا الملف، حيث صدر في هذا العام قانون تعليم جديد وهو «القانون رقم (6287) المعدل لقانون التعليم الابتدائي وقانون التعليم وبعض قوانين التعليم ذات العلاقة» والمتعارف عليه بقانون «4+4+4» ونشر بالصحف الرسمية بتاريخ 11/4/2012م.³ ومن أبرز التحويلات المهمة التي جلبها هذا القانون -بالإضافة إلى تغيير مراحل السلم التعليمي- هو إتاحة الفرصة لدروس التربية الإسلامية واللغة العربية لأن تدرس بشكل اختياري في مدارس التعليم العام. كما تشهد هذه الفترة جهوداً حثيثة من قبل المؤسسات التشريعية التركية لاستصدار دستور جديد يحل محل الدستور الحالي الذي صدر سنة 1982م. وتنص مسودة الدستور الجديد في المادة الرابعة والعشرين على حرية الفرد في اختيار التعليم الديني الخاص به، إضافة لدروس الثقافة الدينية الإيجابية، ويتم تناول هذا الموضوع لاحقاً بشكل تفصيلي.⁴

1 *İstatistiklerle Türkiye 2012*, Türkiye İstatistik Kurumu, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2013, s. 9.

2 *İstatistiklerle Türkiye 2012*, Türkiye İstatistik Kurumu, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2013, s. 25.

3 *Recep Kaymakcan ve diğerleri, Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, Çınar Basım Yayın, İstanbul, 2013, s: 3.

4 *Yeni Anayasa'da Dini Kurumlar Din Eğitimi Ve Öğretimi Raporu*, Ensar Vakfi, İstanbul, 2012, s: 14.

مشكلة الدراسة

تعتبر المدرسة إحدى أهم المؤسسات الاجتماعية التي تستهدف البناء المعرفي والسلوكي للطفل، ويتيح التعليم المدرسي في المجتمعات الإسلامية فرصة من أجل بناء الشخصية الإسلامية المتكاملة للطفل المسلم، وقد تفاوتت دول العالم الإسلامي في طبيعة تناولها للتعليم الإسلامي في مدارسها، من حيث الهدف والمحتوى والكم، وقد ارتبط هذا بشكل مباشر بهوية الدولة وبسياستها التعليمية. وقد شهد العالم الإسلامي في السنوات الأخيرة تحولات سياسية واجتماعية وثقافية تركت أثارها المباشرة وغير المباشرة على أنظمة التعليم بما فيها أنظمة التعليم الديني، وأصبح من الأهمية بمكان للمتخصصين في الدراسات الإسلامية أو الدراسات التربوية، دراسة طبيعة هذه التحولات وأثارها على عناصر التعليم الديني في الدول الإسلامية. ومن الممكن أن تكشف دراسة هذه العناصر بالنسبة للمتخصصين في الدراسات التربوية أو الدراسات الإسلامية النقاب عن نقاط القوة والضعف، والجوانب الإيجابية والسلبية لهذه العناصر، ويأتي جانب التشريعات الدستورية والقانونية في مقدمة الجوانب التي يفضل دراسة جوانب تأثيرها على القضايا التعليمية، لا سيما أن مجموعة من دول العالم الإسلامي تمر في هذه المرحلة بمرحلة تحولات دستورية شاملة لبعضها أو تغييرات جزئية لبعضها الآخر. وتفتقر المكتبة العربية للدراسات التي تتناول قضايا التعليم الإسلامي في تركيا، ويمكن أن يعود هذا السبب إلى العائق اللغوي الذي يحول دون قدرة الباحثين العرب على الاطلاع على المصادر والدراسات المنشورة باللغة التركية. ويمكن القول بأن هذه الدراسة تستهدف الإجابة عن السؤالين التاليين:

1. ما العلاقة بين اتجاهات السياسة الداخلية وعناصر التعليم الديني في المدارس النظامية في تركيا؟
2. ما التغيرات المعاصرة التي طرأت على نظام التعليم الديني في تركيا؟

منهجية الدراسة ومحدداتها

استخدمت الدراسة المنهجية الوصفية التحليلية من خلال بيان أهم أحدث المواد التشريعية المتعلقة بموضوع الدراسة ومناقشة مبرراتها وأثارها والعوامل المرتبطة بها، وقد تحدد موضوع الدراسة بعناصر التعليم الديني في المدارس النظامية، ولم تتناول الدراسة جوانب التعليم الديني في دور القرآن الكريم، أو في مؤسسات التعليم العالي. كما ركزت الدراسة على بحث أثر أحدث التشريعات الدستورية والقانونية في الدولة متمثلة بكل من مشروع التعديلات الدستورية الجديدة وقانون التعليم لعام 2012، وما تبعها من تغييرات عناصر التعليم الديني.

الدراسات السابقة

ازدادت أهمية مراجعة وتقييم واقع التعليم الإسلامي في الدول الإسلامية في السنوات الأخيرة لبروز متغيرات سياسية وثقافية جديدة. ومن هنا فقد تلعب الدراسات الأكاديمية المقارنة والندوات والمؤتمرات والزيارات العلمية بين الدول دورا كبيرا في تحقيق فوائد تربوية مشتركة لكلا الطرفين. ومن خلال استقراء بيانات الرسائل الجامعية والكتب والبحوث المنشورة في تركيا يلاحظ حجم الاهتمام بدراسة موضوع التربية الدينية، ويرجع هذا بشكل أساسي إلى وجود عدد كبير من الأقسام الأكاديمية المتخصصة بموضوعات التعليم الديني التي تمنح درجة الماجستير والدكتوراه، بالإضافة إلى وجود العديد من المراكز البحثية التي تهتم بجوانب التعليم الديني. كما أن هناك العديد من الدراسات التي تتناول قضايا التعليم الديني في الدول الأخرى، لا سيما الدول الأوروبية، ويرجع هذا إلى سعي تركيا للانضمام للاتحاد الأوروبي مما يجعل الباحثين يدرسون التشريعات والتطبيقات التي تتعلق بهذا الموضوع في دول الاتحاد الأوروبي، ومن أهم الأعمال العلمية في تركيا التي تناولت واقع التعليم الديني في عدد من الدول ما يلي:

1. التربية الدينية في تركيا.⁵
2. التربية الدينية في بريطانيا المعاصرة.⁶

5 Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul: M.Ü.İ.F Vakfı Nu.173, 1999.

6 Recep Kaymakcan, *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi*, 1.baskı, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2004

3. التربية الدينية في ألمانيا الاتحادية.⁷

4. التربية الدينية في هولندا.⁸

5. التعليم الديني في المرحلة الابتدائية والمتوسطة في تونس.⁹

6. التربية الدينية والأخلاقية في المرحلة الابتدائية في بلجيكا.¹⁰

7. التربية الدينية في الأردن.¹¹

وتتصف هذه الدراسات بأنها دراسات شاملة تتناول واقع التعليم الديني في دولة معينة من ناحية تطوره التاريخي، ووضعه الدستوري والقانوني، وكيفية ممارسته في مؤسسات التعليم والمشكلات التي تواجهه، والحلول التي يمكن أن يوصى بها.

أما فيما يخص موضوع الدراسة فيما يتعلق بمشروع التعديلات الدستورية الأخيرة في تركيا وقانون التعليم لعام 2012م وأثرهما على طبيعة التعليم الديني في الدولة فقد توصل الباحث إلى مجموعة من الدراسات والتقارير المختصة بهذا الموضوع باللغة التركية، ومن أهمها ما يلي:

1. تقرير بعنوان: «المؤسسات الدينية والتعليم الديني في الدستور الجديد» (Yeni Anayasa'da Dini Kurumlar Din Eğitimi Ve Öğretimi Raporu) وقد تناول هذا التقرير شرحاً لمواد مشروع الدستور الجديد التي تتعلق بالمؤسسات الدينية والتعليم الديني، ووضع معدو هذا التقرير رؤيتهم وتوصياتهم المتعلقة بالتطبيقات العملية لهذه المواد.¹²

2. تقرير بعنوان: «التعليم الديني الاختياري» (İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu) وقد تناول هذا التقرير عرضاً لتطبيق تدريس الدروس الدينية الاختيارية في المدارس النظامية التركية، بعد صدور قانون التعليم لعام 2012م.¹³

3. دراسة بعنوان: «تقييمات وتوصيات متعلقة بالقانون المعدل لقانون التعليم الأساسي وقانون التعليم وبعض القوانين الأخرى المرتبطة به» (İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Teklifi Hakkında İstisnâlıkların İncelenmesi ve Değerlendirilmesi) وهي دراسة مقدمة من مركز القيم التربوية في إسطنبول قدم فيه مجموعة من المتخصصين في التعليم الديني تحليلاً لهم وتقييماتهم لقانون التعليم الجديد وأثره في عناصر التعليم الديني.¹⁴

4. تقرير بعنوان: «التحولات المتعلقة بالتعليم الديني في تركيا (1997-2012)» (Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu) ويتناول هذا التقرير التطورات المتعلقة بالتعليم الديني في الجمهورية التركية في الفترة التاريخية ما بين (1997-2012) وعرض هذا التقرير التغييرات التي حصلت على جميع عناصر التعليم الديني في مؤسسات التعليم النظامي -المدارس الرسمية- وغير النظامي -فيما يتعلق بدور القرآن الكريم- كما تناول هذا التقرير

7 İrfan Başkurt, "Federal Almanya'da Din Eğitimi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1994.

8 M.Besim İsmailendioğlu, "Hollanda'da Din Eğitimi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1997.

9 Mehmet Zeki Aydın, "Tunus'ta İlk ve Orta Dereceli Okullardaki Din Öğretimi Programları", CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.2,1998, s.263-284.

10 Aydın, "Tunus'ta İlk ve Orta Dereceli Okullardaki Din Öğretimi Programları", s.263-284.

11 Mohammad Thalgi, "Ürdün'de Din Eğitimi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2007.

12 Yeni Anayasa'da Dini Kurumlar Din Eğitimi Ve Öğretimi Raporu , s: 14.

13 İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu, Ensar Vakfı, İstanbul, 2012, s: 21.

14 İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Teklifi Hakkında Bazı Değerlendirme Ve Öneriler (4+4+4 Eğitim Sistemi), s: 8.

الجوانب المتعلقة بالتعليم الديني على مستوى الدراسات العليا في تلك الفترة.¹⁵

5. دراسة بعنوان: «مدارس الأئمة والخطباء ومؤسسة رئاسة الشؤون الدينية كنموذجين لعلاقة الدولة بالمجتمع» (Devlet ile Toplum arasında bir Okul olarak İmam Hatip liseleri bir Kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı) وقد عرض الباحث في هذه الدراسة تاريخ مدارس الأئمة والخطباء ومؤسسة رئاسة الشؤون الدينية في تركيا منذ النشأة حتى وقت الدراسة، وبين علاقة هاتين المؤسستين بالدولة من خلال الدساتير والقوانين والقرارات المختلفة على مر تاريخ الجمهورية.¹⁶

أولاً: لمحة تاريخية عن الظروف السياسية والتشريعية التي أثرت على التعليم الديني في الجمهورية التركية

يتميز تاريخ التشريعات التركية المتعلقة بالتعليم الديني بارتباطه بعوامل السياسة الداخلية للدولة وهويتها السياسية أكثر من ارتباطه بحاجات المجتمع التربوية، وقد أثمر مبدأ «علمانية الدولة» على شكل ومحتوى عناصر التعليم الديني على مر تاريخ الجمهورية، وقد ظلت هذه المسألة بين شد وجذب نتيجة المجابهة بين الحاجات الدينية للمجتمع ومبدأ علمانية الدولة.

فبعد إعلان تأسيس الجمهورية التركية بتاريخ 1923/10/29م اتخذت مجموعة من التشريعات الدستورية والقانونية والقرارات الحكومية المتعلقة بالدين والتعليم الديني سارت باتجاهات صاعدة وهابطة من حيث موافقتها أحياناً والتضيق عليها وتنحيها أحياناً أخرى.¹⁷ وقد تركت فترات الهبوط آثارها على مؤسسات التعليم التركي الرسمي وغير الرسمي في إلغاء أو منع أو تغيير مضمون فعاليات التعليم الديني وعلى وجه الخصوص التعليم الإسلامي. وبطبيعة الحال لم تكن هذه الإجراءات وليدة الصدفة بل ارتبطت بتراكمات تاريخية سياسية وثقافية تعود بجذورها إلى أواخر العهد العثماني، فقد تأثرت الدولة التركية الحديثة بالتيارات القومية والعلمانية التي ظهرت بعد عصر التنوير في أوروبا والتي ازدادت حدتها بعد الثورة الفرنسية، وبالتالي فإن التحول الجذري الذي تعرضت له الدولة من الإمبراطورية العثمانية إلى الجمهورية التركية المستقلة التي قامت على نمط الدول القومية في أوروبا والتغييرات الثقافية والسياسية التي تلت ذلك قد ساهمت في تكوين هوية جديدة للمجتمع التركي.¹⁸ وأول ما ظهرت الحركات القومية في أوروبا في فرنسا وبريطانيا وقد قامت هذه الحركات على فكرة تبنى فصل الدين عن الدولة،¹⁹ وقد تبنت الدولة التركية الحديثة نموذج نظام دولة يقوم على الأساس القومي والتغربي العلماني.²⁰

وقد شهدت الدولة التركية في بعض الفترات التاريخية إجراءات متشددة تتعلق بالدين والتعليم الديني، من الأمثلة عليها، القرارات المتعلقة بمنع التعليم الإسلامي في المؤسسات الرسمية والأهلية في مراحل متفاوتة، حيث تم اتخاذ قرار بإغلاق القرآن الكريم في تركيا سنة 1929، كما اتخذ قرار بإغلاق مدارس الأئمة والخطباء سنة 1930، وتم اختصار التعليم الديني في المدارس الرسمية على بعض الدروس الدينية الثقافية التي تقدم معارف جزئية عن الدين، حيث تمت إضافة درس الدين كدرس اختياري للصف الأول والثاني المتوسط سنة 1956م، كما اتخذ قرار بتدريس مقرر «المعارف الدينية» بشكل اختياري في الصف

15 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, İstanbul 2012, s: 192.

16 İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum arasında bir Okul olarak İmam Hatip liseleri bir Kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı*, Tesev Yayınları, İstanbul, 2007, s: 11.

17 Medine Sevim, *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi*, Dem dergi, sayı:2, 2011, 64-71

18 Tuğça Poyraz ve Gülay Arıkan, *Avrupa-Türkiye İlişkileri ve Avrupa Yayıncılığında Sonra Değişen "Öteki" Tanımları*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2004 / cilt: 21 / sayı: 2 / ss. 1-16

19 Poyraz, Tuğça ve Gülay Arıkan, *Avrupa-Türkiye İlişkileri ve Avrupa Yayıncılığında Sonra Değişen "Öteki" Tanımları*, ss. 1-16

20 Süleyman Yıldız, *Süleyman Yıldız*, Kimlik Ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği, Millî Folklor, 2007, Yıl 19, Sayı: 74, s.9-16

الرابع والصف الخامس، ثم اتخذ قرار بتدريس المعارف الدينية للصفيين الأول والثاني سنة 1967م.²¹

وقد نص الدستور التركي لسنة 1982 في المادة الرابعة والعشرين على إجبارية درس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» في المدارس التركية. وتم تدريس مادة التربية الدينية في المدارس التركية في المرحلة الأساسية ابتداء من الصف الرابع بواقع حصتين أسبوعياً.²²

ويمكن القول بأن درس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» المدرس في المدارس التركية لا يعتبر درساً للتربية الإسلامية بشكل متكامل، بل هو درس تثقيفي يحتوي على معلومات دينية وقواعد أخلاقية عامة، وتحتوي المناهج على معلومات لأديان مختلفة يقع في مقدمتها الدين الإسلامي والمسيحي واليهودي، لكن مواضيع الدين الإسلامي تشكل أغلبية المحتوى للمناهج، حيث نظمت هذه المناهج على أساس مراعاتها للتعديدية الثقافية الموجودة في الدولة. كما تحتوي المناهج الدراسية على موضوعات وطنية. وبذلك جاءت طبيعة هذه الدروس معبرة عن علمانية الدولة من وجهة نظر واضعي هذه المناهج.

وقد ظلت التشريعات المتعلقة بالتعليم الديني مستقرة نسبياً منذ بداية عقد الثمانينات حتى الربع الأخير من عقد التسعينات وتحديداً عقب الانقلاب العسكري الذي حصل لحكومة أربكان الانتلافية سنة 1997، حيث تم تشكيل الحكومة الانتلافية بين حزب الرفاه بقيادة الراحل نجم الدين أربكان وحزب الطريق القويم بقيادة تانسو تشيلير في منتصف سنة 1996م،²³ وقد بذلت هذه الحكومة جهوداً مكثفة في إبراز العناصر الإسلامية للدولة في مختلف قطاعاتها، وقامت قيادة الجيش بالانقلاب على هذه الحكومة في 28/2/1997م بحجة مناهضة الممارسات «الرجعية» التي قامت بها هذه الحكومة.²⁴ وقامت قيادة الجيش باتخاذ مجموعة قرارات تحد من الحريات في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، ومن أهم هذه القرارات التي اتخذتها في مجال التعليم الديني: تعديل السلم التعليمي ليكون ثماني سنوات إلزامية، وقد منع هذا الإجراء التلاميذ من التوجه إلى دور القرآن الكريم بعد المرحلة الابتدائية بعدما كانوا يتوجهون إلى دور القرآن الكريم في المرحلة الفاصلة بين التعليم الابتدائي والمتوسط. وكنتيجة مباشرة لهذا القرار فقد تم إلغاء المرحلة المتوسطة من مدارس الأئمة والخطباء، ومن هنا ونتيجة لهذه الإجراءات فقد تم حرمان التلاميذ الأتراك في المرحلة الإلزامية من التعليم الديني في هذه المرحلة. وقد اتخذت مجموعة من الإجراءات التي تحد من مجالات التعليم الديني العالي،²⁵ وغيرها من الإجراءات التي تتعلق بالحريات الإسلامية الشخصية في المؤسسات الرسمية، مثل منع الحجاب في المؤسسات الرسمية.²⁶

وبعد حظر حزب الرفاه، أسس أعضاءه حزباً جديداً باسم «حزب الفضيلة»، وقد ظهر في هذا الحزب تياران أحدهما تقليدي بقيادة رجائي كوتان والثاني تجديدي بقيادة رجب طيب أردوغان وعبدالله غول، فقام رجب طيب أردوغان ورفاقه سنة 2001م بتأسيس حزب جديد اسمه «العدالة والتنمية» وقد عمل هذا الحزب على تحقيق انفتحات ديمقراطية وحريات دينية انسحبت على التعليم الديني.²⁷ كما عمل على تقليص نفوذ السلطة العسكرية على القرارات السياسية، والاستمرار في مشروع السعي للانضمام في الاتحاد الأوروبي، والاستفادة منه في عملية الإصلاحات الشاملة في جميع مؤسسات الدولة.²⁸ وتشير

21 Sevım, *Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi*, 64-71 .

22 Sevım, *Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi*, 64-71 .

23 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, s:35 .

24 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, 62-69.

25 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, s: 70-85.

26 Cemal Karakas, “Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Peace Research Institute Frankfurt (PRIF) 2007, p. 27 Society”, 1-41.

27 Senem Aydın and Ruşen Çakır, *Political Islam in Turkey*, Center for European Policy, 26 265 (2007): 1-12.

28 محمد العادل، المسيرة السياسية للحركة الإسلامية في تركيا بين النجاح والإخفاق، مجلة دراسات شرق أوسطية، مجلد: ١١ العدد: (39) ، 2007، ص: 41-150.

الدراسات إلى أن المجتمع التركي قد زادت اتجاهاته نحو التدين في عهد حزب العدالة والتنمية وزادت توجهاته نحو إبراز الهوية الإسلامية.²⁹ وقد مضى حزب العدالة والتنمية بخطوات متدرجة نحو إعادة الحريات الدينية والشخصية لأبناء المجتمع التركي، رغم وجود العديد من الصعوبات التي واجهته، ومن الأمثلة على هذه الصعوبات قرارات سابقة للمحكمة الدستورية في تركيا تتعلق بتخفيض ميزانية الحزب، والمخاوف الذي كانت تظهر بين فترة وأخرى حول احتمالية اتخاذها قراراً بحظر الحزب بسبب ميوله الإسلامية.³⁰ ومن الأمثلة على الملفات المتعثرة التي لاقت انفراجاً في الفترة القريبة، حق لبس الحجاب للمواطنات التركيات فقد سار هذا الملف في مسارات قانونية صعبة، وواجه الكثير من العثرات من المحكمة الدستورية في تركيا،³¹ حتى تحقق في الفترة القريبة وتم رفع هذا الحظر، باستثناء بعض الوظائف الخاصة بالمؤسسات الأمنية والقضائية.³² وبشكل كل من قانون التعليم الجديد ومشروع الدستور الجديد أخروهم هذه الإنجازات فيما يتعلق بشكل مباشر بقضايا التعليم الديني، سيتم تناولها بشكل تفصيلي في هذه الدراسة.

ثانياً: التعليم الديني في مشروع الدستور التركي الجديد

تشهد هذه الفترة جهوداً حثيثة من قبل المؤسسات التشريعية التركية وأوساطها السياسية لاستصدار دستور جديد يحل محل الدستور الحالي الذي صدر سنة 1982م. وتأتي المطالب لاستصدار الدستور التركي الجديد بعد انتقادات وجهت للدستور الحالي تقع في مقدمتها الأوصاف التي وصف بها من حيث عدم مواكبته للتحولات التي شهدتها الدولة التركية خلال الفترة الماضية، وخصوصاً ما يتعلق بمجال الحريات العامة وحقوق الإنسان.³³ وقد بدأ مجلس الأمة التركي بتشكيل لجان خاصة لصياغة الدستور الجديد بالتشاور مع جميع قطاعات الشعب التركي اعتباراً من منتصف عام 2011م.³⁴ وتعتبر المواد التي تتعلق بالحرية الدينية والتعليم الديني أكثر المواد حساسية في مسودة الدستور الجديد، فيسعى المشرع التركي أن يحدث فيها توازناً بين علمانية الدولة وطلبات وحاجات أبناء المجتمع وخصائصهم. ويلاحظ أن مسودة الدستور التركي الجديد قد نصت على أن التربية الدينية يمكن أن تجرى في مؤسسات الدولة التعليمية بناء على رغبة المواطن البالغ، وبناءً على رغبة أولياء أمور التلاميذ.³⁵ وتحتوي المادة (24) من مسودة الدستور على إشارات واضحة على الحرية الدينية وحرية التربية الدينية والتعليم الديني، وقد نصت هذه المادة على ما يلي:

«يتم إجراء فعاليات التربية والتعليم الأخلاقية والدينية تحت إشراف ورعاية الدولة. ويتم تدريس الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية كدروس إلزامية، في مرحلتى التعليم الابتدائي والمتوسط، أما غيرها من فعاليات التربية الدينية والتعليم الديني فتتم عبر الرغبة الشخصية، وبالنسبة للصغار تتم بعد موافقة أولياءهم الشرعيين».³⁶

ويلاحظ أن هذه المادة تتضمن العناصر الأساسية التالية:

1. أن يكون التعليم الديني داخل مراقبة وتنظيم الدولة.
2. أن يكون درس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» مقررًا إلزاميًا في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة.

29 Derya Demirler, *Değişen Türkiye'de Din Toplum Ve Siyaset*, Tesev Yayınları, İstanbul, 2006, s.94.

30 خالد محمد أبو الحسن، محددات الصراع العلماني مع حزب العدالة في تركيا وأفاقه، مجلة دراسات شرق أوسطية، مجلد: 12، العدد 30 (47-46)، 2009، ص: 17.

31 Zühtü Arslan, *Başörtüsü, Ak Parti ve Laiklik: Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekçe*, S E TA, Sayı: 2 | Ocak, 2009, s. 3-25.

32 <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2013/09/30/basostusu-yasagi-kalkiyor>.

33 Yeni Anayasa'da Dini Kurumlar Din Eğitimi Ve Öğretimi Raporu , s: 14.

34 Etyen Mahçupyan ve Diğerleri, *Yeni Anayasa Sürecini İzleme Raporu: Nasıl Bir Anayasaya Doğru Gidiyoruz*, Tesev Demokratikleşme Programı, 2013, s:1.

35 İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu, s: 21.

36 İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu, s: 21.

3. أن تكون دروس التربية والتعليم الديني الأخرى -خارج دروس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية»- اختيارية.³⁷

ويمكن القول إن مشروع الدستور التركي لم يأت بجديد فيما يتعلق بهذه النقطة بالذات إنما قد أكد عليها فقد نص دستور عام 1982 على إلزامية درس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية».³⁸ وتأتي فكرة ضرورة وجود دروس إلزامية للتعليم الديني من أجل ضمان وجود قيم دينية مشتركة بين المواطنين. وتستند وزارة التعليم التركية على وجود نماذج عالمية متعددة تدرس التعليم الديني في مدارسها، من الأمثلة عليها الدراسة التي قامت بها منظمة اليونيسكو والتي بينت أن ثلاثة وسبعين دولة من أصل مائة واثنين تدرس مواد التربية الدينية في مدارسها بشكل شمولي.³⁹ وتتجه وزارة التعليم التركية إلى تحديث محتوى هذه الدروس بحيث تعطي فرصة أكبر للجوانب التي تتناول المذاهب والأديان الأخرى التي تنتسب إليها قطاعات الشعب التركي.⁴⁰ يأتي هذا التوجه بعد العديد من الانتقادات التي وجهت إلى هذه الدروس من حيث المحتوى وكيفية التطبيق، ويمكن تلخيص أهم هذه الانتقادات المتعددة التي وجهت لهذه الدروس بما يلي:

أولاً: أن هذه الدروس تستهدف تقديم معرفة مجردة أكثر من استهدافها لمهارات تطبيقية للتلميذ، كما أن المعرفة التي تحتويها لا تلي حاجات التلميذ.

ثانياً: تم انتقاد هذه الدروس من قبل أتباع الطائفة العلوية، حيث طالبوا بعدم إلزام أبناءهم بهذه الدروس لأنها لا تتناسب مع معتقدات طائفتهم.

ثالثاً: اعترض المواطنون الأتراك من الأديان الأخرى على محتوى المقرر الذي يتناول في أغلبه موضوعات الدين الإسلامي.⁴¹

ويمكن متابعة السياسة الداخلية والخارجية التركية أن يلاحظ العلاقة بين سعي تركيا للإنضمام إلى الاتحاد الأوروبي وتشريعات وتطبيقات التعليم الديني في تركيا. فتاريخياً، تقدمت تركيا لعضوية المجموعة الاقتصادية الأوروبية سنة 1959 والتي تعرف اليوم باسم الاتحاد الأوروبي، وتقدمت بطلب العضوية الكاملة للمجموعة الاقتصادية الأوروبية سنة 1987، وتم الإعلان عن أن تركيا دولة مناسبة لدخول الاتحاد الأوروبي في قمة لوكسمبورغ سنة 1997، وقد اعتبر مجلس الاتحاد الأوروبي الذي انعقد في هلسنكي سنة 1999 تركيا دولة مرشحة لعضوية الاتحاد الأوروبي كغيرها من الدول الأخرى دون تفريق، وبدأت المفاوضات الرسمية لدخول الاتحاد الأوروبي سنة 2005، وما زالت الحكومات التركية تستمر لمدة نصف قرن وهي تحاول الدخول في هذه المنظمة.⁴² ومن المظاهر التي تدل على علاقة الاتحاد الأوروبي بسياسة التعليم الديني في تركيا، القرار الذي صدر بتاريخ 2007/10/6م من قبل محكمة حقوق الإنسان الأوروبية الذي يتعلق بدروس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية»، فقد نص هذا القرار أن هذه الدروس لا تتناسب مع مبدأ «احترام ديانة العائلة وفلسفتها الدينية» الذي نصت عليه معاهدة حقوق الإنسان. وقد أثر هذا القرار على المبادرات التشريعية والتطبيقات العملية المتعلقة بهذه الدروس.⁴³

أما بالنسبة للرد على الجهات التي تنتقد إلزامية درس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» فرد عليهم مجموعة من الباحثين في التربية الدينية من الأساتذة الأتراك منهم رجب كايماكجان⁴⁴ ومحمد زكي آيدن، وأفادوا بأن دروس الدين الإيجابية

37 Yeni Anayasa'da Dini Kurumlar Din Eğitimi Ve Öğretimi Raporu , s: 16.

38 İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu, s: 20.

39 İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu, s: 21.

40 İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu, s: 25.

41 İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu, s: 20.

42 Uluslararası Azınlık Hakları Grubu 2007, Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye'de Azınlıklar, United Kingdom, London, 2007.

43 Recep Kaymakcan, *AIHM Din Dersi Kararı Nasıl Anlaşılmalı*, DEM Dergi, Yıl 1 Sayı 2, 2007.

44 Recep Kaymakcan ve diğerleri, *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, s: 3.

مطبقة في العديد من دول العالم على اختلاف أنظمة هذه الدول والدين الذي ينتهي إليه مواطنوها،⁴⁵ وهو أمر مطبق في جميع الدول الإسلامية، وبين الجدول رقم (1) اتجاهات دول مختلفة من العالم في إدراج دروس الدين في مدارسها الحكومية.

جدول (1) اتجاهات عدد من دول العالم في تدريس دروس الدين في مدارسها الحكومية

لا يوجد دروس دين	دروس الدين اختيارية وليست إجبارية	دروس دين إجبارية أو درس آخر كبديل إجباري	دروس دين إجبارية
فرنسا الولايات المتحدة الأمريكية اليابان	أستراليا بريطانيا هولندا البرتغال اليونان	ألمانيا بلجيكا فلندا إسبانيا كندا	الدول الإسلامية سويسرا النرويج الدنمارك

Mehmet Zeki Aydın, *Yeni Anayasa ve Din Dersi Tartışmaları*, Düşünce Platformu Dergisi, Ankara 2008, yıl:3, sayı:30, ss.120-125

ويتضح من خلال هذا الجدول السابق وجود اتجاهات متعددة لمجموعة من دول العالم على اختلاف أديانها وأنظمتها السياسية في تطبيقها لإلزامية الدروس الدينية، ومن هنا فتستدل وزارة التعليم التركية على صحة نهجها في إلزامية دروس الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية، بأن هناك نماذج من الدول الإسلامية وغير الدول الإسلامية التي تطبق هذا النهج، لا سيما دول الاتحاد الأوروبي مثل سويسرا والنرويج والدنمارك، وهذا ما يؤيد موقف الحكومة التركية أمام التشريعات الأوروبية في إطار سعيها للانضمام في الاتحاد الأوروبي.

أما فيما يتعلق بالدروس الاختيارية، فقد بدأ الجدل المتعلق بمدى إمكانية تقديم دروس تربية دينية اختيارية في المدارس التركية، -بعد تطبيق دروس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» الإلزامية- اعتباراً من فترة الانقلاب العسكري الذي حصل في 1997/2/28م، ثم عاد مرة أخرى في إطار الحديث عن مشروع الدستور التركي الجديد سنة 2007، وأخيراً في قرارات المجلس الاستشاري للتعليم القومي الثامن عشر عام 2010م.⁴⁶

ويلاحظ أن مشروع الدستور التركي الجديد قد راعى الفرق بين مصطلحي التربية الدينية والتعليم الديني حسب المفهوم التركي لهما، فجعل تعليم الثقافة الدينية إجبارياً وجعل تدريس التربية الدينية اختيارياً، وذلك كما يلي:

1. نصت مسودة الدستور على أن دروس التعليم الديني (Din Öğretimi) المختصة بتقديم المعرفة والثقافة الدينية والأخلاقية هي دروس إلزامية.

2. غير هذه الدروس من فعاليات التربية الدينية (Din Eğitimi) والتعليم الديني (Din Öğretimi) فتتم عبر الرغبة الشخصية، وبالنسبة للصغار تتم بعد موافقة أولياءهم الشرعيين.⁴⁷

وبالرغم من أن موضوع الدروس الاختيارية المتعلقة بالتربية الدينية بما فيها التربية الإسلامية قد تم تضمينه في مسودة الدستور التركي الذي يخطط لانتهاؤه منه نهاية هذه السنة 2013م، إلا أنه قد تم تطبيقه هذه السنة 2012م بعد صدور قانون التعليم المعدل.

45 Mehmet Zeki Aydın, *Yeni Anayasa ve Din Dersi Tartışmaları*, Düşünce Platformu Dergisi, Ankara 2008, yıl:3, sayı:30, ss.120-125

46 İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu, s: 20.

47 İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu, s: 21.

ثالثاً: التعليم الديني في قانون التعليم لعام 2012

بدأ العمل بتطبيق «القانون رقم (6287) المعدل لقانون التعليم الابتدائي وقانون التعليم وبعض قوانين التعليم ذات العلاقة» والمتعارف عليه بقانون «4+4+4» بعد نشره بالصحف الرسمية بتاريخ 11/4/2012 وذلك بعد الموافقة عليه من مجلس الأمة التركي بتاريخ 30/3/2012.⁴⁸

وقد جعل القانون الجديد مرحلة التعليم الإلزامي 12 سنة مقسمة على ثلاثة مراحل تعليمية كل مرحلة فيها أربعة سنوات، هي المراحل التالية: الابتدائية والمتوسطة والثانوية، بدل مرحلة إلزامية متواصلة مدتها ثمانية سنوات في القانون السابق.⁴⁹ حيث إنه منذ صدور القانون الأساسي لعام 1997⁵⁰ تم احتساب مدة ثمان سنوات مستمرة للتعليم الإلزامي حتى صدور القانون المعدل لعام 2012، وتم انتقاد القانون القديم من حيث عدم مراعاته لقضايا تربوية مثل: تكافؤ الفرص، وخصائص النمو للأطفال، وحاجاتهم المختلفة، والتطبيقات العالمية.⁵¹ وفي تاريخ قوانين التعليم التركية السابقة تم تمرير العديد من القوانين والقرارات دون مراعاة اتجاهات الشعب التركي وطلباته، وبعد عملية التحول الديمقراطي الذي شهدته تركيا في المرحلة الأخيرة أصبح من الطبيعي أن تخضع القوانين والأنظمة التي طبقت في المراحل السابقة لعملية التحول هذه.⁵² وهناك العديد من المبررات التي ارتكزت عليها وزارة التعليم التركية من أجل استصدار هذا القانون، أغلبها يتعلق بالسلبات التي نتجت عن وجود السنوات الثمانية الإجبارية المتواصلة للتعليم الإلزامي. فقد وجهت انتقادات لنظام التعليم القديم بسبب المشكلات التي نتجت عن وجود التلاميذ من الصف الأول إلى الصف الثامن في نفس المدرسة، وعدم وجود مثل هذا التطبيق في الدول الغربية المتطورة مثل دول مجموعة الثمانية، وهناك فروق نفسية ونمائية بين تلاميذ المرحلة الابتدائية الدنيا وتلاميذ المرحلة الابتدائية العليا. ومن المبررات التي ارتكزت عليها وزارة التعليم التركية من أجل تغيير السلم التعليمي لمراحل التعليم، أن عدم وجود فصل بين التعليم الابتدائي في المرحلة الدنيا وما فوقها من المراحل، يتنافى مع حرية الاختيار وتعدد الرغبات التي تسعى لتحقيقها الدول المتقدمة.⁵³ ومن الأسباب المهمة كذلك والتي جعلت وزارة التعليم التركية تتبنى هذا القانون رغبة الدولة في رفع المستوى التعليمي للمواطن التركي، خصوصاً وأن الدول المتقدمة والنامية في نفس الوقت تسعى لزيادة نسبة مواطنيها الذين يكملون التعليم الثانوي والعالي، فعلى سبيل المثال تسعى دول الاتحاد الأوروبي لتوسيع شريحة مواطنيها الحاصلين على الثانوية العامة لتصل نسبتهم إلى 90% بحلول عام 2020، وقد جاءت مساعي وزارة التعليم التركية هذه بعد إحساسها بضرورة تغيير الوضع الحالي وخصوصاً وأن نسبة الحاصلين على الثانوية العامة هي 28% فقط، وقد أتاح هذا القانون الجديد الفرصة أمام الأطفال الذين أكملوا سن الخامسة ودخلوا في السادسة أن يسجلوا في الصف الأول من المرحلة الابتدائية وبذلك يستطيع التلاميذ أن يدخلوا سلم التعليم النظامي في سن أبكر مما كان مطبقاً في السنوات السابقة.⁵⁴

وتماشى عملية تقسيم المراحل التعليمية قبل التعليم الجامعي مع الاتجاهات التربوية العالمية، على سبيل المثال، أوصى التقرير الصادر عن منظمة التصنيف الدولي للمقنن للتعليم (ISCED) التابع لمنظمة اليونسكو UNESCO لعام 2011، بتقسيم مراحل التعليم إلى أربعة مراحل، بحيث تكون المرحلة الأولى من 4-6 سنوات والمراحل التي تليها من 2-4 سنوات.⁵⁵

48 2012 - 2013 Eğitim- Öğretim Yılı 4+4+4 Zorunlu Eğitim Yasasıyla Başlıyor, Eğitim ve Bilim İş Görenleri Sendikası, Ağustos 2012, s:2.

49 İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Teklifi Hakkında Bazı Değerlendirme Ve Öneriler (4+4+4 Eğitim Sistemi), Ensar Vakfı, İstanbul, 2012, s: 8.

50 برقم: 4306 وتاريخ: 1997/8/16 م.

51 İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Teklifi Hakkında Bazı Değerlendirme Ve Öneriler (4+4+4 Eğitim Sistemi) , s: 7.

52 İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Teklifi Hakkında Bazı Değerlendirme Ve Öneriler (4+4+4 Eğitim Sistemi), s: 7.

53 İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Teklifi Hakkında Bazı Değerlendirme Ve Öneriler (4+4+4 Eğitim Sistemi), 2012, s: 8.

54 12 Yıl Zorunlu Eğitim Sorular – Cevaplar, T. C. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 2012, s, 8-10.

55 İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Tek-

كما تأتي فكرة الدروس الاختيارية لتلبية حاجات التلاميذ الدينية، ومما يدل على زيادة الطلب على التربية الإسلامية لأبناء المجتمع التركي، لجوء أبناء المجتمع التركي إلى المؤسسات التعليمية خارج التعليم النظامي من أجل الحصول على التعليم الإسلامي، وخصوصاً ما يتعلق بتلاوة وحفظ وتفسير القرآن الكريم، فقد وصل عدد الطلاب المسجلين في دور القرآن الصيفية لعام 2011م إلى (1.366.914) طالباً منهم (701.716) من الذكور و(665.198) من الإناث. كما بلغ عدد دور القرآن الكريم في عموم تركيا في نفس العام: (9.066). كما وصل عدد حفاظ القرآن الكريم في الفترة الزمنية (1998م-2012م) والذين حصلوا على شهادات رسمية بذلك إلى (44.479) حافظاً، منهم (23.626) من الذكور و(21.353) من الإناث.⁵⁶

ونقطة التحول الجديدة التي جاء بها القانون الجديد هي وجود دورس تربية إسلامية اختيارية لمن يرغب من التلاميذ المسلمين ودروس تربية دينية أخرى لأتباع الأديان الأخرى، فقد نصت المادة التاسعة في القانون على مايلي:

«يتم تدريس دورس القرآن الكريم والسيرة النبوية في المرحلتين المتوسطة والثانوية بشكل اختياري، وتقوم الوزارة بتحديد الدروس الاختيارية الأخرى التي تدرس في هاتين المرحلتين والدروس الاختيارية التي تدرس في المدارس المتوسطة للأئمة والخطباء، وغيرها من المدارس المتوسطة».⁵⁷

وستطبق الدروس الاختيارية في المرحلة المتوسطة والثانوية ولن تطبق في المرحلة الابتدائية⁵⁸ وسيشمل هذا القانون المدارس الأجنبية الخاصة، أما فيما يتعلق بمدارس الأقليات الدينية فلا تدرس فيها الدروس الإسلامية الاختيارية. وتشمل الدروس الاختيارية اللغات الأجنبية ومنها اللغة العربية والقرآن الكريم والسيرة النبوية. وسيتم تطبيقها من الصف الخامس حتى الصف الثامن، بمجموع ثمان ساعات أسبوعية.⁵⁹ ويتم اختيار هذه الدروس حسب مستوى الدرس وليس حسب مستوى الصف الدراسي للتلميذ، بمعنى يمكن أن يوجد في نفس الدرس تلميذ من الصف السابع وتلميذ من الصف الثامن.⁶⁰ أما أصحاب المذاهب والأديان الأخرى مثل العلويين والمسيحيين فيمكنهم أن يختاروا درس «المعلومات الدينية الأساسية».⁶¹

كما يبين الجدول رقم (2) تشمل مجموعة الدروس الإلزامية في الصفوف (4-8) ما يلي: اللغة التركية، الرياضيات، المعلومات الحياتية، اللغة الأجنبية، الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية، الفنون البصرية، الموسيقى، اللعب والنشاط البدني، التربية البدنية والرياضة، التقنية والتصميم، الأمن المروري، الإرشاد والتخطيط الوظيفي، حقوق الإنسان، المواطنة والديمقراطية.⁶²

lifi Hakkında Bazı Değerlendirme Ve Öneriler (4+4+4 Eğitim Sistemi), 2012, s: 8.

56 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, s: 89-105.

57 <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>.

58 12 Yıl Zorunlu Eğitim Sorular – Cevaplar, T. C. Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, 2012, s: 23.

59 12 Yıl Zorunlu Eğitim Sorular – Cevaplar, T. C. Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, 2012, s: 24.

60 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, s: 192.

61 12 Yıl Zorunlu Eğitim Sorular – Cevaplar, T. C. Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, 2012, s: 24.

62 12 Yıl Zorunlu Eğitim Sorular – Cevaplar, T. C. Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, 2012, s: 24.

جدول (2) الدروس الإلزامية في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة

الصفوف								الدروس		
المرحلة المتوسطة				المرحلة الابتدائية						
8	7	6	5	4	3	2	1			
5	5	6	6	8	8	10	10	اللغة التركية	الدروس الإلزامية	
5	5	5	5	5	5	5	5	الرياضيات		
					3	4	4	المعلومات الحياتية		
4	4	4	4	3	3			العلوم		
	3	3	3	3				الاجتماعيات		
2								التحول الجمهوري والأنتانوركية		
4	4	4	4	2	2	2		اللغة الأجنبية		
2	2	2	2	2				الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية		
1	1	1	1	1	1	1	1	الفنون البصرية		
1	1	1	1	1	1	1	1	الموسيقى		
				2	5	5	5	اللعاب والنشاط البدني		
2	2	2	2					التربية البدنية والرياضة		
2	2							التقنية والتصميم		
				1				الأمن المروري		
1								الإرشاد والتخطيط الوظيفي		
				2				حقوق الإنسان والمواطنة والديمقراطية		
29	29	28	28	30	28	28	26	مجموع الدروس الإلزامية		

أما الدروس الاختيارية كما يبينها الجدول رقم (3) فقد تم تخصيصها في مجالات وموضوعات ستة هي: الدين، الأخلاق والقيم، واللغة والتعبير، واللغات الأجنبية، والعلوم والرياضيات، والفنون والرياضة والاجتماعيات، على أن تكون مدة الدرس ساعتين في الأسبوع، ويتم اعتماد التدريس في الدروس الاختيارية إذا بلغ عدد الذين يختارونها عشرة تلاميذ مع مرونة تطبيق هذا بالنسبة للمدارس.⁶³ أما فيما يخص دروس اللغة العربية الاختيارية، وإن كانت خارج الدروس الدينية، لكنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة الإسلامية كونها لغة القرآن الكريم ولغة العلوم الإسلامية، وشهدت اهتماماً متزايداً في المجتمع التركي في السنوات الأخيرة، وقد صدر قرار بالموافقة على إقرارها ضمن المواد الاختيارية للصفوف من الرابع إلى الثامن من قبل رئاسة لجنة التربية والتعليم بتاريخ 26/9/2011م ورقم 141. أما مع إقرار قانون التعليم الجديد عام 2012م فقد تم اعتبارها من الدروس الاختيارية التي تدرس بعد الصف الرابع الابتدائي بواقع ساعتين أسبوعيتين.⁶⁴

63 12 Yıl Zorunlu Eğitim Sorular – Cevaplar, T. C. Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, 2012, s: 24.

64 Bahçekapılı ve diğerleri, Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu, s: 193.

جدول (3) الدروس الاختيارية في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة

الصفوف								الدروس		
المتوسطة		المرحلة		الابتدائية		المرحلة				
8	7	6	5	4	3	2	1			
2	2	2	2					القرآن الكريم	الدين الأخلاق والقيم	الدروس الاختيارية
2	2	2	2					المسيرة		
2	2	2	2					معارف دينية أساسية		
		2	2					مهارات القراءة	اللغة والتعبير	
2	2	2	2					مهارات الكتابة		
2	2	2	2					اللغات واللهجات المحكية		
2	2	2	2					مهارات العرض والاتصال	اللغة الأجنبية	
2	2	2	2					اللغات المقبولة حسب قرار مجلس الوزراء		
2	2	2	2					التطبيقات العلمية	العلوم والرياضيات	
2	2	2	2					التطبيقات الرياضية		
2	2	2	2					تكنولوجيا المعلومات والبرمجيات		
2/4	2/4	2/4	2/4					الفنون البصرية	الفنون والرياضة	
2/4	2/4	2/4	2/4					الموسيقى		
2/4	2/4	2/4	2/4					الرياضة والنشاط		
		2	2					الدراما		
2	2	2	2					ألعاب الذكاء	الاجتماعيات	
	2	2						الثقافة الشعبية		
2	2							الصحافة		
	2	2						الحقوق والعدالة		
2	2							التربية الفكرية		
8	8	8	8					عدد الساعات التي يمكن اختيارها		

ويبين الجدول رقم (4) محتوى دروس الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية حسب الفصول الدراسية والتي يبدأ تدريسها من الصف الرابع الابتدائي وتستمر حتى الصف الثاني عشر، ويلاحظ أن المحتوى العام لهذه الدروس قد راعى مجالات أساسية في العلوم الإسلامية وهي: العقيدة والعبادة والسيرة والتفسير والأخلاق. كما يلاحظ أن جانباً من محتوى هذه الدروس قد تعرض لمواضيع خارجة عن قضايا التعليم الإسلامي.

جدول رقم (4) محتوى دروس الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية حسب الفصول الدراسية⁶⁵

12	11	10	9	8	7	6	5	4	الصف الموضوع
العقيدة	معلومات عن الدين والأخلاق	الإيمان بالله	الإنسان والدين والوحي والعقل	القضاء والقدر	الملائكة واليوم الآخر	الرسول والكتب السماوية	الإيمان بالله	معلومات عن الدين والأخلاق	العقيدة
العبادة	الطهارة	معنى العبادة	الزكاة والحج والأضحية	الصوم	العبادة	العبادة	العبادة	العبادة	العبادة
السيرة	معلومات عن سيدنا محمد	عائلة وحياة النبي	خاتم المرسلين	النبي	النبي	النبي	النبي	النبي	السيرة
التفسير	تعرف القرآن	الخصائص التربوية للقرآن	موضوعات القرآن الأساسية	الفكر الإسلامي	العقل والمعرفة في القرآن	التفسير	التفسير	التفسير	التفسير
الأخلاق	المحبة والصدقة والأخوة	المشاركة في الأفراح والأحزان	بعض السلوكيات التي حذر منها الإسلام	الدين والأخلاق الحميدة	موقف الدين من العادات السيئة	الأخلاق والعائلة	الحق والحرية والدين	العائلة والدين	الإسلام والسلام
الدين والثقافة	الدين والعائلة	نحب وطننا وأمتنا	الإسلام والأثرak	ثقافتنا والدين	الأديان والمواظع العالمية	الإسلام والعلم	الإسلام والفنون	الإسلام والفنون	خصائص بعض الأديان المعاصرة
الدين والعلمانية	الدين	أتاتورك والدين	الدين والعلمانية في تركيا	الدين	الدين	الدين	الدين	الدين	التعليم الديني في عهد أتاتورك

ويعرض الجدول رقم (5) الموضوعات الأساسية التي يشملها درس القرآن الكريم في المرحلة المتوسطة التي تشمل الصفوف (5-8) ويلاحظ أن هذا الدرس يشمل موضوعات في تفسير القرآن الكريم، والتلاوة والحفظ لآيات وسور معينة حسب الصف الدراسي.

65 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, s: 196-198.

جدول رقم (5) موضوعات درس القرآن الكريم في المرحلة المتوسطة⁶⁶

الموضوعات/الصف	5	6	7	8
إشارات القرآن الكريم	تعلم القرآن الكريم فهم إشارات القرآن	تحسين الصوت بالقراءة فهم إشارات القرآن	مكانة القرآن الكريم فهم إشارات القرآن	الموضوعات الرئيسية للقرآن الكريم فهم إشارات القرآن
التلاوة والحفظ	سور وآيات محددة للتلاوة والحفظ	سور وآيات محددة للتلاوة والحفظ	سور وآيات محددة للتلاوة والحفظ	سور وآيات محددة للتلاوة والحفظ

كما يعرض الجدول رقم (6) الموضوعات التي يتناولها درس السيرة النبوية في المرحلة المتوسطة والتي تشمل الصفوف (5-8).

جدول رقم (6) موضوعات درس السيرة النبوية في المرحلة المتوسطة⁶⁷

الموضوعات/الصف	5	6	7	8
قصص من حياة النبي	قصص مختارة من السيرة	قصص مختارة من السيرة	قصص مختارة من السيرة	قصص مختارة من السيرة
موضوعات من السيرة	النظافة	تناول الطعام	اللباس	الترفيه والرياضة
النبي كقدوة للبشر	الأخلاق	العبادة	الدعاء	العبادة
الحياة الاجتماعية للنبي	تعامل النبي مع الأطفال	تعامل النبي مع الجيران	عدالة النبي	تعامل النبي مع الجيران
أسرة النبي	وظائف الأطفال	الأقارب	وظيفة الأم والأب	الأقارب
التواصل الاجتماعي في حياة النبي	صحبة النبي	علاقات النبي الاجتماعية	تقوية الروابط الاجتماعية	علاقات النبي الاجتماعية

رابعاً: مدارس الأئمة الخطباء

تعود جذور هذه المؤسسة إلى «مدرسة الإرشاد» في العهد العثماني التي أسست سنة 1913م، وكان هدفها تأهيل الأئمة والخطباء، والتي تم دمجها فيما بعد مع مدرسة تسمى «مدرسة الواعظين» التي أسست سنة 1912م. وفي عام 1924م تم اتخاذ قرار بربط جميع فعاليات التعليم بوكالة المعارف - التي سميت فيما بعد وزارة التعليم - وبعد هذا القرار مباشرة تم اتخاذ قرار آخر بإغلاق جميع المدارس الدينية الموروثة عن الدولة العثمانية. وقد نص قانون التعليم لسنة 1924م على إنشاء مدارس خاصة لتأهيل من يقومون بالوظائف الدينية، فتم إنشاء مدارس «الأئمة والخطباء» في نفس السنة. وبحجة قلة عدد الراغبين بالدراسة في هذه المدارس اتخذ قرار بإغلاقها عام 1430م، وظلت على هذا الحال حتى عام 1948م، فظل التعليم الديني حتى هذه الفترة يعطى عن طريق دور القرآن الكريم التابعة لرئاسة الشؤون الدينية.⁶⁸ أما في عام 1948م تم السماح بعقد دورات للأئمة والخطباء، وفي عام

66 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, s: 204.

67 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, s: 206.

68 Bozan, *Devlet ile Toplum arasında bir Okul olarak İmam Hatip liseleri bir Kurum olarak Diyanet*

1951م تم إعادة فتح مدارس الأئمة والخطباء بعد فوز الحزب الديمقراطي بانتخابات عام 1950م، في عدة مدن تركية، وكانت بمثابة مدارس دينية تضم مرحلتين متوسطة وثانوية مدتها سبع سنوات تتبع لمديرية خاصة في وزارة التعليم. وفي عام 1972م تم تسمية هذه المدارس ثانويات الأئمة والخطباء واتخذ قراراً بإتاحة الفرصة لطلابها بالالتحاق بالتعليم العالي.⁶⁹

وفي عام 1985 اتخذ قراراً بإنشاء نوع جديد من ثانويات الأئمة والخطباء دعي «ثانويات الأئمة والخطباء الأناضولية» وتعد هذه المدارس نوعاً من المدارس المهنية التي تعطي دروساً مكثفة في اللغات وخصوصاً الألمانية والإنجليزية، مشابهة للمدارس المهنية الألمانية، واستمر هذا النوع من المدارس بالتزايد حتى وصل عددها سنة 2012 إلى 252 مدرسة.⁷⁰

ومضت هذه المدارس في مسيرتها التعليمية عبر السنوات اللاحقة لكنها تعرضت لنوع من التضييقات خصوصاً فيما يتعلق بإمكانية إكمال خريجي هذه المدارس لتعليمهم العالي. وبقيت مسيرة ثانويات الأئمة والخطباء بدون تغييرات جذرية في الفترة ما بين عامي (1980-1997م)، إلا أن عام 1997م قد شهد مرحلة انكسار وهبوط في تاريخ هذه المدارس والذي جاء بعد الانقلاب الذي حصل في هذه السنة على حكومة حزب الرفاة. ففي الفترة قبيل حصول هذا الانقلاب تزايد عدد طلاب هذه المدارس إلى أعداد قياسية، فقد بلغ عدد هذه المدارس في العام الدراسي 1996-1997م (511501) طالباً، تناقص هذا العدد في العام الدراسي التالي 1997-1998م إلى: (178046) بنسبة نقص تساوي 65% تقريباً. وتم تغيير السلم التعليمي في هذه السنة ليكون ثمان سنوات من التعليم الإلزامي بعدها أربع سنوات من التعليم الثانوي، وتم اعتبار مدارس الأئمة والخطباء مدارس ثانوية لمدة أربعة سنوات السنة الأولى فيها سنة تحضيرية.⁷¹ وكان بإمكان خريجي مدارس الأئمة والخطباء أن يمارسوا وظائفهم الرسمية التابعة لرئاسة الشؤون الدينية.⁷² وبلغ عدد مدارس الأئمة والخطباء الثانوية والمتوسطة حسب إحصائيات عام 2011: (1135) مدرسة.⁷³ وبعد صدور قانون التعليم الجديد عام 2012م بمراحله الثلاثة الابتدائية والمتوسطة والثانوية أعيدت المرحلة المتوسطة مدارس الأئمة والخطباء وأصبحت تضم المرحلة المتوسطة والثانوية.⁷⁴

جدول رقم (7) أعداد طلاب ومعلمين مدارس الأئمة والخطباء خلال ثلاثة أعوام دراسية

العام الدراسي	مجموع العدد	الذكور	نسبة الذكور	الإناث	نسبة الإناث	المعلمين
2009-2010	198.581	94.242	47,46	104.339	52,54	10.617
2010-2011	235.639	112.651	47,81	122.713	52,09	12.909
2011-2012	268.245	126.429	47,13	141.816	52,87	15.049

Mehmet Bahçekapılı ve diğerleri, Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, İstanbul 2012, s: 133.

İşleri Başkanlığı, s. 13.

69 Bozan, *Devlet ile Toplum arasında bir Okul olarak İmam Hatip liseleri bir Kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı*, s: 14.

70 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, s: 117.

71 Bozan, *Devlet ile Toplum arasında bir Okul olarak İmam Hatip liseleri bir Kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı*, s: 21-20.

72 Bozan, *Devlet ile Toplum arasında bir Okul olarak İmam Hatip liseleri bir Kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı*, s: 33.

73 Bahçekapılı ve diğerleri, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, s: 134.

74 <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>.

وبين الجدول رقم (7) الزيادة التدريجي في أعداد الطلبة في هذه المدارس خلال الثلاث سنوات السابقة حتى وصل عدد مجموع الطلاب فيها إلى (268,245) طالباً. أما الدروس المتعلقة بالتربية الإسلامية والتعليم الإسلامي في المرحلة المتوسطة من هذه المدارس فهي خمسة دروس إجبارية هي: الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية، والقرآن الكريم، والسيرة، والمعلومات الدينية الأساسية واللغة العربية. تعتبر الأربعة الأخيرة منها دروساً اختيارية للمراحل المتوسطة في مدارس التعليم العام.⁷⁵ وبالنسبة للدروس التي تتضمنها برامج هذه المدارس في المرحلة الثانوية، فتقسم إلى ثلاث مجموعات: الدروس المشتركة، ودروس التخصص، والدروس الاختيارية. وترتبط الدروس التخصصية في المرحلة الثانوية بالدراسات الإسلامية وهي: القرآن الكريم، واللغة العربية، والمعلومات الدينية الأساسية، السيرة، الفقه، التفسير، تاريخ الأديان المقارنة، الحديث، علم الكلام، الخطابة والتطبيقات المهنية، التاريخ الإسلامي.⁷⁶

وهناك العديد من الدراسات التي تناولت العناصر التعليمية المختلفة لمدارس الأئمة والخطباء، ففي دراسة قام بها كل من الأستاذ الدكتور رجب كايماقجان (Recep Kaymakcan) وإبراهيم أشلاماچي (İbrahim Aşlamacı) تبين بأن عدد الدراسات والمؤلفات والتقارير التي تناولت موضوع مدارس الأئمة والخطباء حتى عام 2011م هي: 155 دراسة، وتبين من خلالها حجم الاهتمام بهذه المؤسسة من الناحية البحثية.⁷⁷

سادساً: تأهيل معلمي الدروس الدينية في المدارس النظامية

يتم تدريس الدروس الدينية في مدارس الجمهورية من قبل خريجي أقسام «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» أو سائذة مدارس الأمة والخطباء، أو من قبل المتخصصين في الدراسات الإسلامية خريجي كليات الإلهيات الحاصلين على تأهيل تربوي.⁷⁸ وتاريخياً، فقد شكلت مؤسسة «مكتب المعلمين» التي تم تأسيسها في العام الدراسي 1924م-1925م أول مؤسسات إعداد المعلمين بما فيها معلمو الدروس الدينية في الجمهورية التركية، ثم عقبها بعد ذلك مؤسسة «دار المعلمين» سنة 1935م، و «معاهد المعلمين في القرى» سنة 1940م، ثم «مدارس المعلمين الأساسية» التي استمرت في الفترة ما بين (1953م-1974م)، ثم اتخذت قرار سنة 1973م بإحالة التأهيل التعليمي للمعلمين إلى مؤسسات التعليم العالي، وفيما يخص التخصصات الدينية فقد وجدت كليات الإلهيات والمعاهد الإسلامية العليا ومعاهد العلوم الإسلامية لهذا الغرض، وتم توحيدها جميعاً في بنية كليات تأخذ تنظيمياً واحداً في مختلف الجامعات التركية تحت مسمى كلية الإلهيات.⁷⁹

وقد اتخذت هيئة التعليم العالي التركية عام 1998م قراراً بفتح أقسام «معلمي مجال الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» في كليات الإلهيات (الدراسات الدينية) بنفس مسمى الدروس الدينية الإجبارية في المدارس، بغرض إعداد معلمين مؤهلين علمياً ومهنيّاً لتدريس الدروس الدينية في المدارس التركية، ثم اتخذ قرار عام 2006م بنقل هذه الأقسام إلى كليات التربية.⁸⁰ ويعرض الجدول التالي رقم (8) خطة برنامج معلمي «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» في هذه الكليات.

75 http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_06/18101308_mamhatiportaokuluhaf.ders.iz..pdf.

76 http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_07/10103624_19_06_2013_tarihli_ihl_9.siniflarhaftalik_ders_cizelgesi.pdf.

77 Recep Kaymakcan ve İbrahim Aşlamacı, *İmam Hatip Lisleri Literatürü üzerine Bibliyografik bir İnceleme*, s. 73.

78 12 Yıl Zorunlu Eğitim Sorular – Cevaplar, T. C. Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, 2012, s: 28.

79 Recep Kaymakcan ve Diğerleri, *Öğrencilerin Gözüyle İlk Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümleri Üzerinde bir Araştırma, Değerler Eğitim Dergisi*, cilt: 9, No. 22, 103-138, 2011, S: 101.

80 Kaymakcan ve Diğerleri, *Öğrencilerin Gözüyle İlk Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümleri Üzerinde bir Araştırma*, S: 103.

جدول رقم (8) خطة برنامج معلمي «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» في كليات التربية

مقررات الثقافة العامة		المقررات المسلكية التربوية		مقررات التخصص					
				الفلسفة والعلوم الدينية		التاريخ الإسلامي والفنون		أصول الدين الإسلامي	
النسبة	الوحدات	النسبة	الوحدات	النسبة	الوحدات	النسبة	الوحدات	النسبة	الوحدات
24.26 %	41	26.3 %	44		25		11		14
								3.55 %	6
								3.55 %	6
				14.79 %	25	6.50 %	11	18.25 %	26
		4.73 %	8						أساليب خاصة في التعليم
	2 (1.18 %)						12 (7.10 %)		مواد حرة
	43 (25 %)		52 (31 %)				74 (44 %)		المجموع

Halit Ev, Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Sistemi ve Din Öğretimi Alanına Öğretmen Yetiştirme, DEÜ1FD, XXXIII/2011, ss. 9-50, s. 38-39.

ويلاحظ من خلال الجدول السابق أن طلبة تخصص «معلم مجال الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» الذي تم نقله إدارياً من كليات الإلهيات (العلوم الدينية) إلى كليات التربية، يدرسون مقررات متنوعة في مجال تخصصهم الديني وغالب هذه الدروس في الدراسات الإسلامية، وتشكل ما نسبته (44%) من مجموع خطة البرنامج، كما يدرسون مقررات متعلقة بالتأهيل التربوي تشكل ما نسبته (31%) من مجموع دروس البرنامج، وتشكل مجموعة المقررات المتعلقة بالمعارف العامة ما نسبته (25%) من مجموع دروس البرنامج.

الخاتمة

يعتبر ملف التعليم الديني أحد أهم الملفات التي طالها التغيير نتيجة التحولات التي شهدتها الدولة التركية، ويعتبر عام 2012م عاماً مهماً فيما يخص ملف التعليم الديني في تركيا، وذلك بعد صدور قانون تعليم جديد وهو «القانون رقم (6287) المعدل لقانون التعليم الابتدائي وقانون التعليم وبعض قوانين التعليم ذات العلاقة» والمتعارف عليه بقانون «4+4+4» بعد نشره بالصحف الرسمية بتاريخ 2012/4/11م. ومن أبرز التحولات المهمة التي جلبها هذا القانون بالإضافة إلى تغيير مراحل السلم التعليمي، هو إتاحة الفرصة لدروس التربية الإسلامية واللغة العربية لأن تدرس بشكل اختياري في مدارس التعليم العام. كما تشهد هذه الفترة جهوداً حثيثة من قبل المؤسسات التشريعية التركية لاستصدار دستور جديد يحل محل الدستور الحالي الذي صدر سنة 1982م.

وقد أثرت عوامل متعددة ومتداخلة في صناعة السياسة الداخلية المتعلقة بالتشريعات الخاصة بالتعليم الديني أو التعليم الإسلامي على وجه الخصوص، تقع في مقدمتها القضايا المتعلقة بالتراث الإسلامي والهوية الإسلامية للمجتمع وعلاقتها بعلمانية الدولة وقوميتها، وسعيها للانضمام إلى لاتحاد الأوروبي والطلبات المتعلقة بالأقليات الدينية والمذاهب العقديّة المختلفة

في المجتمع، كما أنها ارتبطت في مسيرتها بالتحولات الديمقراطية التي حصلت في فترات متقطعة في الدولة، وعلى وجه الخصوص التحولات الديمقراطية الأخيرة التي شهدتها المجتمع التركي. ويلاحظ من خلال تاريخ استخدام المصطلحات المتعلقة بالتعليم الديني وتطبيقاتها في مؤسسات التعليم التركية، عدم استخدام مصطلح «التربية الإسلامية» واستخدام مصطلحات مثل: «الثقافة الدينية» و«التعليم الديني» للدلالة على التربية الدينية في المدارس. كما لوحظ التفريق بين التعليم الديني (Din Öğretimi) والتربية الدينية (Din Eğitimi) وسبب هذا التفريق وجود الفكر العلماني الذي أراد عدم بروز الهوية الإسلامية.

نصت مسودة الدستور التركي الجديد على أن التربية الدينية يمكن أن تجرى في مؤسسات الدولة التعليمية بناء على رغبة المواطن البالغ، وبناءً على رغبة أولياء أمور التلاميذ. وتحتوي المادة (24) من مسودة الدستور على إشارات واضحة على الحرية الدينية وحرية التربية الدينية والتعليم الديني، وقد نصت هذه المادة على ما يلي:

«يتم إجراء فعاليات التربية والتعليم الأخلاقية والدينية تحت إشراف ورعاية الدولة. ويتم تعليم الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية كدروس إلزامية، في مرحلتها الابتدائية والمتوسطة، أما غيرها من فعاليات التربية الدينية والتعليم الديني فتتم عبر الرغبة الشخصية، وبالنسبة للصغار تتم بعد موافقة أولياءهم الشرعيين».

ويلاحظ أن هذه المادة تتضمن العناصر الأساسية التالية:

4. أن يكون التعليم الديني داخل مراقبة وتنظيم الدولة.
5. أن يكون درس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» مقررًا إلزاميًا في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة.
6. أن تكون دروس التربية والتعليم الديني الأخرى -خارج دروس «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية»- اختيارية. وتعتبر هذه النقطة، الجديد الذي جاءت به مسودة الدستور بالنسبة للتعليم الديني، ففيه إشارة لإتاحة الفرصة لوجود دروس أكثر خصوصية في التعليم الإسلامي، بناء على اختيار أولياء أمور التلاميذ.

بدأ العمل بتطبيق «القانون رقم (6287) المعدل لقانون التعليم الابتدائي وقانون التعليم وبعض قوانين التعليم ذات العلاقة» والمتمتع عليه بقانون «4+4+4» بعد نشره بالصحف الرسمية بتاريخ 2012/4/11 وذلك بعد الموافقة عليه من مجلس الأمة التركي بتاريخ 2012/3/30. وقد جعل القانون الجديد مرحلة التعليم الإلزامي 12 سنة مقسمة على ثلاثة مراحل تعليمية كل مرحلة فيها أربعة سنوات، هي المراحل التالية: الابتدائية والمتوسطة والثانوية، بدل مرحلة إلزامية متواصلة مدتها ثمانية سنوات في القانون السابق. ونقطة التحول الجديدة التي جاء بها القانون الجديد هي وجود دروس تربية إسلامية اختيارية لمن يرغب من التلاميذ المسلمين ودروس تربية دينية أخرى لأتباع الأديان الأخرى، فقد نصت المادة التاسعة في القانون على ما يلي:

«يتم تدريس دورس القرآن الكريم والسيرة النبوية في المرحلتين المتوسطة والثانوية بشكل اختياري، وتقوم الوزارة بتحديد الدروس الاختيارية الأخرى التي تدرس في هاتين المرحلتين والدروس الاختيارية التي تدرس في المدارس المتوسطة للأئمة والخطباء، وغيرها من المدارس المتوسطة».

وبعد صدور هذا القانون تم تنظيم السلم التعليمي ليشمل مراحل ثلاثة هي الابتدائية والمتوسطة والثانوية، وعندها أعيدت المرحلة المتوسطة لمدارس الأئمة والخطباء وأصبحت تضم المرحلة المتوسطة والثانوية. أما الدروس المتعلقة بالتربية الإسلامية والتعليم الإسلامي في المرحلة المتوسطة من هذه المدارس فهي خمسة دروس إجبارية هي: الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية، والقرآن الكريم، والسيرة، والمعلومات الدينية الأساسية واللغة العربية. تعتبر الأربعة الأخيرة منها دروساً اختيارية للمراحل المتوسطة في مدارس التعليم العام، وبالنسبة للدروس التي تتضمنها برامج هذه المدارس في المرحلة الثانوية، فتقسم إلى ثلاث مجموعات: الدروس المشتركة، ودروس التخصص، والدروس الاختيارية. وترتبط الدروس التخصصية في المرحلة الثانوية بالدراسات الإسلامية وهي: القرآن الكريم، اللغة العربية، المعلومات الدينية الأساسية، السيرة، الفقه التفسيري، تاريخ الأديان المقارنة، الحديث، علم الكلام، الخطابة والتطبيقات المهنية، والتاريخ الإسلامي.

أما بالنسبة للمدرسين فيتم تدريس الدروس الدينية من قبل خريجي أقسام «الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية» أو أساتذة مدارس الأمة والخطباء، أو من قبل الجامعيين المتخصصين في الدراسات الإسلامية الحاصلين على تأهيل تربوي.

المراجع

خالد محمد أبو الحسن، محددات الصراع العلماني مع حزب العدالة في تركيا وآفاقه، مجلة دراسات شرق أوسطية، مجلد: 12، العدد (46-47)، 2009، ص: 17-34.

محمد العادل، المسيرة السياسية للحركة الإسلامية في تركيا بين النجاح والإخفاق، مجلة دراسات شرق أوسطية، مجلد: 11 العدد: (39)، 2007، ص: 41-150.

Kaynakça

- 2012 - 2013 Eğitim- Öğretim Yılı 4+4+4 Zorunlu Eğitim Yasasıyla Başlıyor, Eğitim ve Bilim İş Görenleri Sendikası, Ağustos 2012.
- Karakas, Cemal "Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Peace Research Institute Frankfurt (PRIF) 2007, p. 27
- Demirler, Derya *Değişen Türkiye'de Din Toplum Ve Siyaset*, Tesev Yayınları, İstanbul, 2006.
- Mahçupyan, Etyen ve Diğerleri, *Yeni Anayasa Sürecini İzleme Raporu: Nasıl Bir Anayasaya Doğru Gidiyoruz*, Tesev Demokratikleşme Programı, 2013.
- Ayhan, Halis *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul: M.Ü.İ.F Vakfı Nu.173, 1999.
- Ev, Halit *Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Sistemi ve Din Öğretimi Alanına Öğretmen Yetiştirme*, DEÜ1FD, XXXIII/2011, ss. 9-50.
- http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_06/18101308_mamhatiportaokuluhaf.ders.iz..pdf. http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_07/10103624_19_06_2013_tarihli_ihl_9.siniflarhaftalik_ders_cizelgesi.pdf.
- <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>.
- <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2013/09/30/basostusu-yasagi-kalkiyor>.
- Kurt, İhsan *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991 .
- İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Teklifi Hakkında Bazı Değerlendirme Ve Öneriler (4+4+4 Eğitim Sistemi)*, Ensar Vakfı, İstanbul, 2012.
- Başkurt, İrfan "Federal Almanya'da Din Eğitimi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1994.
- Bozan, İrfan *Devlet ile Toplum arasında bir Okul olarak İmam Hatip liseleri bir Kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı*, Tesev Yayınları, İstanbul, 2007.
- İstatistiklerle Türkiye 2012*, Türkiye İstatistik Kurumu, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2013.
- İsteğe Bağlı Din Eğitimi Raporu*, Ensar Vakfı, İstanbul, 2012.
- İsmailfendioglu, M. Besim "Hollanda'da Din Eğitimi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1997.
- Toptaş, Mahmut *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, 1.baskı, İstanbul: Cantaş Yayınları, 1997.
- Medine Sevim, *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi*, Dem dergi, sayı:2, 2011, 64-71
- Bahçekapılı, Mehmet ve diğerleri, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012) Raporu*, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, İstanbul 2012, s: 192.
- Aydın, Mehmet Zeki, "Tunus'ta İlk ve Orta Dereceli Okullardaki Din Öğretimi Programları", CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.2,1998, s.263-284.
- Aydın, Mehmet Zeki "Yeni Anayasa ve Din Dersi Tartışmaları", Düşünce Platformu Dergisi, Ankara 2008, yıl:3, sayı:30, ss.120-125
- Thalgi, Mohammad "Ürdün'de Din Eğitimi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2007.

- Poyraz, Tuğça ve Gülay Arıkan, "Avrupa-Türkiye İlişkileri ve Avrupa Yayılmacılığında Sonra Değişen "Öteki" Tanımları, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2004 / cilt: 21 / sayı: 2 / ss. 1-16
- Kaymakcan, Recep ve Diğerleri, "Öğrencilerin Gözüyle İlk Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümleri Üzerinde bir Araştırma, *Değerler Eğitim Dergisi*", cilt: 9, No. 22, 103-138, 2011.
- Kaymakcan, Recep ve diğerleri, *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, Çınar Basım Yayın, İstanbul, 2013.
- Kaymakcan, Recep *AİHM Din Dersi Kararı Nasıl Anlaşılmalı*, *DEM Dergi*, Yıl 1 Sayı 2, 2007.
- Kaymakcan, Recep *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi*, 1.baskı, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2004.
- Aydın, Senem and Ruşen Çakır, *Political Islam in Turkey*, *Center for European Policy*, 265 (2007): 1-12.
- Uluslararası Azınlık Hakları Grubu 2007, *Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye'de Azınlıklar*, United Kingdom, London, 2007.
- Yeni Anayasa'da Dini Kurumlar Din Eğitimi Ve Öğretimi Raporu*, Ensar Vakfı, İstanbul, 2012.
- Yıldız, Süleyman, *Kimlik Ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği*, *Millî Folklor*, 2007, Yıl 19, Sayı: 74, s.9-16
- Arslan, Zühtü, *Başörtüsü, Ak Parti ve Laiklik: Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekçe*, *S E TA*, Sayı: 2 Ocak, 2009, s. 3-25

DİN GÖREVLİSİ ADAYLARININ İLETİŞİM BECERİSİ ALGILARININ ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

Zafer YILDIZ*

Özet:

Din hizmetlerinde, mesajların muhataplara ulaştırılmasında din görevlileri önemli role sahiptir. Özellikle, din görevlilerinin etkili iletişim becerilerine sahip olması din hizmetlerinin niteliğini olumlu şekilde etkilemektedir. Bu nedenle lisans öğretiminden itibaren din görevlisi adaylarına iletişim becerilerinin kazandırılması hedeflenmelidir. Bu çalışmada, din görevlisi adaylarının algıladıkları iletişim düzeylerinin farklı değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğinin incelenmesi amaçlanmıştır. Tarama modelinde betimsel bir araştırma olan bu çalışmanın örneklem grubunu, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. ve 4. sınıfta okuyan 215 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırma verilerinin toplanmasında, beşli likert tipli 25 sorudan oluşan "İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının olumlu düzeyde olduğu belirlenmiştir. Araştırma bulgularının analizinde ise, din görevlisi adaylarının cinsiyetleri, sınıf düzeyleri, mezun oldukları lise türü ve yetiştikleri yerleşim türü ile iletişim becerileri algıları arasında anlamlı farklılığın olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte, araştırmaya katılanların iletişim becerileriyle ekonomik durumları arasında ise anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

Anahtar kelimeler: Din Hizmetleri, Din Görevlisi, İletişim

The Investigation Of Perceptions Related To Communication Skills Of Chaplain Candidates According To Several Variables

Abstract:

Chaplains have an important role in delivering the messages to the addresses in religious services. Especially, to the chaplains have effective communication skills affect the quality of religious services positively. Therefore, it should be targeted to gain the communication skills to chaplain candidates from undergraduate education. In this study, it is intended the investigation the relationship between the communication skills of chaplain candidates and different variables. The study is descriptive research. The sample group of this study is who studying 215 students in 1. And 4. class at Süleyman Demirel University Faculty of Theology. Survey data were collected using "Communication Skills Evaluation Scale" consisting of 25 five – point Likert type items was used. As a result of analysis of the research findings, it was determined communication skills of chaplain candidates are positive level. Analysis of the research data revealed that a significant difference was found between the participant's communication skill perceptions and their gender, grade levels, high school type, type of settlement. In addition, no significant difference was found between the participant's communication skill perceptions and their economic situation.

Key Words: Religious Services, Chaplain, Communication

* Yrd. Doç. Dr, SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1. Giriş

İnsanoğlunun yaşam mücadelesi bir anlamda iletişim çabasından ibarettir. Yaşamın bir çok anında, çarşıda, pazarda, seyahatte, tarlada iletişim gerçekleşmektedir.¹ İnsanlar arasında var olan bu etkileşim ve iletişim kısa sürede sürütüşmeye ve çatışmaya dönüşebilmektedir. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde ve gözlemlendiğinde bir çok toplumsal sorunun kaynağında iletişim düzensizliğinin olduğu görülecektir.² İnsanlık tarihi kadar eski olan iletişimin, kişiler ve devletler arasındaki görünmeyen bu önemli rolü son dönemlerde farkedilmiş ve iletişim ayrı bir bilim dalı olarak ele alınmaya başlamıştır.

İletişimin bir çok tanımı yapılmıştır. En yaygın şekliyle kaynaktan alıcıya bilgi aktarma süreci olarak ifade edilen iletişim, bilgi, düşünce, davranış gibi niteliklerin bireyler ya da gruplar arasında paylaşılmasını sağlamak için ortaya konan çabalar olarak da tanımlanmaktadır.³ Bu ortak anlamda buluşma çabası, siyaset, ekonomi gibi farklı sosyal alanlarda ve ilişkilerde gerçekleştiği gibi merkezinde insanın olduğu dini alanda da gerçekleşmektedir. Dinlerin temel hedefi mesajlarını etkili bir biçimde insanlara ulaştırabilmektir. Allah ve peygamberler arasında gerçekleşen iletişim sürecinde elde edilen mesajların diğer insanlara aktarılması dini açıdan önemli bir faaliyettir. Genel anlamda din hizmetleri olarak adlandırılan bu faaliyetler günümüzde din görevlileri tarafından yürütülmektedir.

Din hizmetlerinde insanlara iletilmek istenilen mesajlar aynı olmakla birlikte, din hizmetlerinin muhatabı olan insan ve toplumun ilgi ve ihtiyaçları sürekli değişmekte ve insanlar içinde yaşadıkları zamanın beraberinde getirdiği maddî ve manevî değişimden etkilenmektedirler. Bu durumda din hizmetleri kendisini ortam, yöntem, teknik ve personel yeterlikleri konularında sürekli yenileyebilmelidir. Özellikle, din hizmetlerinde mesajın kaynağı konumunda olan din görevlilerinin iletişim beceri yeterliklerinin yenilenmesi ve geliştirilmesi din hizmetlerinin niteliğini önemli ölçüde etkilemektedir.

Din görevlilerinin meslekî yeterlikleriyle ilgili yapılan çalışmalarda din görevlilerinin alan bilgisi yeterliklerinin daha ön plana çıktığı görülmektedir.⁴

1 Sıdıka Yılmaz, *Homo Sermo Onis: İfade Eden İnsan*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010, s.4.

2 Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 12.

3 Bülent Güven, "İletişim Kavramı ve İletişim Sürecinin Temel Öğeleri", *Etkili İletişim*, Ed. Bülent Güven, Pegem Akademi, Ankara, 2013, s. 2.

4 Din görevlilerinin mesleki yeterlikleriyle ilgili çalışmalardan bazıları: Mevlüt Kaya – Nu-

Şüphesiz alan bilgisi önemlidir ancak bilginin ulaşılabilirliğinin arttığı ve yaygınlaştığı günümüzde din görevlilerinin bilgiyi sunabilme becerileri daha çok önem kazanmaya başlamıştır. Din görevlileri üzerine yapılan bazı çalışmalarda da bu ihtiyaç görülmekte, din görevlilerin kendilerini daha çok özel alan becerilerinde eksik hissettikleri ortaya çıkmaktadır. Buyrukçu tarafından Türkiye’deki din görevlisi yetiştirme probleminin ele alındığı bir çalışmada, din görevlilerinin yetersizliklerinin temel alan bilgisi eksikliğinden daha çok elde ettikleri bilgileri pratikte nasıl uygulayabilecekleri konusundaki eksikliklerinden ve İlahiyat lisans programlarının özel alan bilgi ve becerisine dayalı yeterliklerin geliştirilmesine imkan vermemesinden kaynaklandığı belirtilmektedir.⁵ Çınar tarafından ceza infaz kurumlarında görev yapan vaizlerle yapılan görüşmeler sonucunda ise, cezaevi vaizlerinin mesleki yeterlikler alanı içerisinde kendilerini en çok zayıf hissettikleri konuların, suçlu psikolojisi, etkili iletişim becerileri, yetişkin eğitimi yöntem ve teknikleri, danışmanlık becerileri, empatik düşünme becerisi ve özel alan bilgisi olduğu ortaya çıkmıştır.⁶

Yukarıdaki çalışmalarda da görüldüğü üzere, günümüzde din görevlilerinin iletişim becerileri açısından yeterlilik kazanması giderek zaruret haline gelmektedir. Din hizmetleri alanlarında çeşitlilik artmış, din görevlileri sadece camilerde değil hayatın farklı alanlarında manevi desteğe ihtiyaç duyan kişilerle muhatap olmaya başlamıştır. Din görevlilerinin camilerde ve Kur’an kurslarında icra edilen hitabet becerisine sahip olmaları önemlidir. Ancak, din görevlileri manevî danışmanlık gibi kişilerarası iletişimin önemli olduğu alanlarda da görev yapabilmektedir. Topuz tarafından din görevlilerinin manevî danışmanlık yeterliklerini tespit etmeye yönelik gerçekleştirilen bir çalışmada, hem danışanlar hem de danışmanlar din görevlilerinde iletişimle ilgili “açık, net ve anlaşılır dille konuşması, güzel konuşma becerisine sahip olması, insanlarla iyi ilişkiler kurabilmesi, iyi bir dinleyici olması, kişilerarası ilişkilerinde başarılı olması.” gibi beş yeterliliğin bulunmasını önemsemişler-

rettin Küçük, “Din Görevlilerinin Meslekî Yeterlikleri : Safranbolu’da Görev Yapan Din Görevlileri Üzerine Bir Araştırma”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Özel Sayı:”, 2015, ss. 1-18; İbrahim Turan, “Din Görevlilerinin Meslekî Yeterlikleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:13, Sayı:1, 2013, ss.47-73; Süleyman Akyürek, “Kur’an Kursu Öğreticisinin Meslekî Yeterlikleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:18, 2005, ss. 175-192;

5 Ramazan Buyrukçu, “Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri”, *AÜİFD*, Sayı:2, 2006, s. 124.

6 Fatih Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:9, Sayı:43, 2016, s. 2410.

dir.⁷ Bu nedenle din görevlilerine lisans eğitiminden itibaren iletişim becerisi yeterliliği kazandırılmalıdır.

Yüksek din öğretiminde alan bilgisiyle birlikte öğrencilerin iletişim becerilerinin teorik ve pratik olarak geliştirilmesini amaçlayan programların uygulanması, öğrencilerin yaygın din hizmetleri alanında daha yüksek bir özyeterlik duygusuyla görev yapmalarına ve din hizmetlerinin niteliğinin de artmasına neden olacaktır. İlahiyat öğrencilerin yaşadıkları ruh halini ortaya koyması açısından Korukçu tarafından yapılan çalışma önem arz etmektedir. Örneklemin on ilahiyat fakültesinden alındığı çalışmada, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yaygın din eğitimine yönelik bakışları incelenmiştir. Araştırma sonucunda, öğrencilerin, yaygın din eğitiminde görev almayı istedikleri halde, İlahiyat eğitiminin bu alanda kendilerine gerekli bilgi ve formasyonu sağlamada yetersiz kaldığını düşündükleri belirtilmiştir.⁸ Yaygın din eğitimi formasyonu içerisinde ise iletişimin önemli bir yeri vardır.

Din hizmetlerinde, hizmet alanlarının çeşitlendiği ve kişilerarası ilişkilerin ön plana çıktığı günümüzde din görevlisi adaylarının iletişim yeterlikleri önem arz etmektedir. Din hizmetleri deneme yanılmayla tecrübe edilerek sürdürülecek bir alan değildir. Dolayısıyla din görevlisi adayları mesleğe başladıktan sonra gerçekleştirecekleri iletişim hataları, din hizmetlerine muhatab olan kişiler açısından telafisi güç sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Bu nedenle din görevlisi adaylarının mesleğe başlamadan lisans eğitimi sırasında ne ölçüde iletişim becerisi kazandıkları yaygın din eğitimi açısından bir problemdir. Bu problem çerçevesinde, din görevlisi adaylarının iletişim yeterlilikleriyle ilgili algılarına ilişkin bulgulara geçmeden önce, iletişim ve din hizmetlerinde iletişim konularında bilgi vermek yararlı olacaktır.

1. İletişim

Sosyal bir varlık olarak insan iletişime ihtiyaç duyar ve dünyaya geldiği andan itibaren iletişim sürecine girer. Yaşamı süresince çevresini anlamaya ve çevresine duygu, düşünce ve fikirlerini anlatmaya çalışır. Bu uğraşısında başarılı ya da başarısız da olsa bir iletişim gerçekleşmiştir. Bu nedenle insanın ve in-

7 İlhan Topuz, *Din Görevlilerinin Manevi Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yayınları, Isparta, 2014, s. 148.

8 Adem Korukçu, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt:9, No.21, 2011, s. 90.

san topluluğunun bulunduğu her yerde iletişimin varolduğu söylenebilir. Bu anlamda iletişim en yalın haliyle, bir bireyin diğerine bilgi aktarımı ve anlam paylaşımı süreci olarak tanımlamak mümkündür.⁹ Ancak, iletişim, bu kadar kolay ifade edilemeyecek kadar kompleks bir süreçtir.

İletişim sözcüğü, İngilizce ve Fransızca'da aynı yazılıma sahip "communication" kavramının tercümesidir. Latince'deki "communis" kavramından gelen "communication", 14. yüzyıl Fransızca'sında ticaret ve ilişkiler karşılığında kullanılmıştır. Bu nedenle iletişim, toplumsal bir etkileşimi, değiş-tokuşu ve paylaşımı içeren bir kavramdır. Bu bakış açısından hareketle iletişim, "belli bir coğrafya parçasında aynı doğa koşulları içinde varlıklarını sürdürmek için araç ve gereç bulan, bu konuda çeşitli bilgiler üretmiş bulunan, bunları belirli iş bölümü yöntemlerine göre kullanan, kendi aralarındaki bu iş bölümünden kaynaklanan farklılaşmaları haklılaştırmak için değerler ve inançlar üreterek toplumun farklı kesimlerini ortak üst kimlikler içinde kaynaştırmayı amaçlayan insanların etkinliği" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰

İletişime ilişkin iki yüze yakın tanım yapılmıştır. E.X. Dance ve Carl E. Larson, 1972'de iletişimle ilgili tanımları tarayarak 126 değişik tanım bulmuşlardır. Bu tanımlar incelendiğinde iletişime ilişkin yaklaşımlar iki grupta ele alınabilir. İletişimle ilgili yapılan tanımlarda ortaya çıkan ilk yaklaşım, iletişim sürecini gönderici-mesaj-kanal-alıcı şeklinde çizgisel modeliyle karakterize eden tanımlardır. İletişime ilişkin diğer tanımlarda ise karşılıklılık ve ortak algılama, paylaşma gibi unsurların önemi vurgulanmaktadır. İletişim kavramının tarihsel sürecine baktığımızda ise iletişime çizgisel modelde yaklaşan tanımlardan karşılıklılık /ortak algılamalar şeklinde yaklaşan tanımlara doğru bir eğilimin olduğü görülmektedir.¹¹

Yüksel de iletişim üzerinde yapılan tanımların çokluğundan ve farklılığından söz ederek, iletişim üzerinde yapılan tanımları aşağıdaki şekilde özetlemiştir. "İletişim;

- İnsanlar arasında duygu ve fikirlerin akışıdır.
- Bir kimsenin düşüncelerini ve duygularını diğerlerine açık seçik olarak belirtmesi sürecidir.

9 Fred C. Lunenburg, "Communication: The Process, Barriers, And Improving Effectiveness", *Schooling*, Volume:1, Number:1, 2010, p.1.

10 Erkan Yüksel (Ed.), *İletişim Kuramları*, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No:2803, Eskişehir, 2013, s. 6.

11 Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, Sofos Yayınları, Ankara, 2012, s. 148-149.

- Bireyler arasında anlamları ortak kılma sürecidir.
- Bir kaynağın bir iletiyi bir oluk üzerinden bir alıcıya iletmesi sürecidir.
- Seçilmiş bir haberin, bir haber kaynağından belli bir mesafeye iletilmesi sürecidir.”¹²

İletişim üzerine yapılan bütün tanımlarda görüldüğü gibi, iletişim bir süreçtir. Bu sürecin temelde kaynak (gönderici), mesaj (ileti) ve alıcı olmak üzere üç ögesi vardır. Bunların yanısıra, kodlama, kanal, araç, geribesleme (feedback), ortam, gürültü ve aracı etmenler de iletişim sürecinde yer alan diğer öğelerdir.¹³ İletişimin gerçekleşmesi için kaynak olarak ifade edilen bir kişi ya da kişiler ve kaynağın hedefinde de alıcı olarak ifade edilen başka bir kişi ya da kişiler olmalıdır. Dolayısıyla kaynak mesajı gönderen kişi, alıcı da kaynağın mesajı gönderdiği ve kendisinden geri bildirim beklenen kişidir. Kaynak, bir insan olduğu gibi bir grup, topluluk, radyo, TV, vb. de olabilir. İletişim sürecinin başlaması için kaynaktan alıcıya anlam yüklü bir iletinin yani mesajın gönderilmesi gerekir. Mesaj bir anlamda kaynağın alıcıya gönderdiği duygu, düşünce ve sözel, görsel, işitsel işaretlerdir. Bu anlamda mesaj, işaret, söz, beden dili, ses olabileceği gibi kitap, gazete, dergi vb. de olabilir.¹⁴

Mesajın iletilmesi için harfler, semboller, simgeler vb işaretlere ihtiyaç vardır. Bu işaretler bir anlamda kodlardır ve kaynak anlam yüklü iletiyi ancak bir takım kodlara dönüştürerek alıcıya gönderebilir. Bu işleme de kodlama denir. Kaynak, kodlanan bu mesajını alıcıya bir takım iletişim araçlarıyla ulaştırır. İletinin kaynaktan alıcıya ulaşmasını sağlayan araçlara kanal denir. Kişilerarası iletişimde kanal, söz, yazı, giyim kuşam, jest-mimikler vb. olarak sayılabilir. Kitle iletişiminde ise kanallar, televizyon, radyo, film, gazete gibi kitle iletişim araçlarıdır.¹⁵ Bunların yanısıra alıcının mesaja verdiği tepkiyi ifade eden geribesleme (feedback), iletişimin gerçekleştiği ortam ve iletişim ortamındaki gürültü ve aracı etmenler de iletişimin öğeleri arasında sayılmaktadır.¹⁶

12 Ahmet Haluk Yüksel, “İletişim Kavram ve Tanımı”, *Genel İletişim*, Ed: Uğur Demiray, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 8.

13 Nazife Güngör, *İletişim: Kuramlar Yaklaşımlar*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011, s. 52.

14 Hasan Tutar - M. Kemal Yılmaz, *Genel ve Örgütsel Boyutuyla İletişim*, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 51-54.

15 Yüksel, Ankara, 2007, s. 17.

16 Güngör, Ankara, 2011, s. 52.

İletişim, farklı sınıflandırmalar olmakla birlikte genel olarak sözel, sözsüz ve yazılı iletişim olarak üç türe ayrılmaktadır. Bunlara son yıllarda iletişim alanında teknolojinin etkin olmasıyla birlikte bilişim teknolojisi araçlarının kullanıldığı yeni bir iletişim türü de eklenmiştir.¹⁷ Sözlü iletişim, iletişim türleri içerisinde en yaygın olanıdır. Evde, işte, okulda, sokakta her an sözlü iletişim kurulur. Ayrıca, sözlü iletişim, yüz yüze görüşmeler, toplantılar, bir topluluğa hitap etme, brifing, sunum, konferans, telefon görüşmeleri gibi çok çeşitli şekillerde gerçekleştirilir. Dolayısıyla kaynak ile alıcı arasındaki konuşmanın her türü sözlü iletişimdir. Sözlü iletişim, “dil” ve “dil ötesi” olarak ikiye ayrılmaktadır. Kişilerin “ne söyledikleri”, “dil” ile, “nasıl söyledikleri” ise “dil ötesi”yle ilgilidir. “Dil ötesi” başka bir ifadeyle, sesin niteliğiyle yani ses tonu, musikisi, sesin hızı, vurgusu, duraklamalar ve benzeri özellikleriyle ilgilidir.¹⁸

Sözsüz iletişim ise, sözlü iletişimle birlikte etkili olan beden dilinin yanısıra mekan ve zaman özelliklerini, renk ve giyim kuşam kodlarını içerir.¹⁹ Sözsüz iletişimin sözlü iletişimden daha etkin olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Aslında doğru olan etkinlik sıralaması yapılmadan sözsüz ve sözlü iletişimin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduklarıdır. İletişim sürecinde insanlar genellikle duygularını, hislerini, sezgi ve algılarını pek açığa vurmak istemezler. Bunları ancak insanların beden dillerini gözlemleyerek anlayabiliriz. Bu nedenle sözsüz iletişim bir anlamda insanın iç dünyasını yansıtmaya açısından önemli ve etkilidir. Bu yönüyle bazen sözün önüne geçmekte, sözle ifade edilemeyen mesajları beden dili etkili bir şekilde yansıtabilmektedir.²⁰

İletişim, sözlü ya da sözsüz olarak hayatın bütün alanlarında etkisini göstermektedir. Bireylerarası ilişkilerde, ailede ve sosyal kurum ve gruplarda, çalışma alanlarında meydana gelen birçok problemin iletişim kaynaklı olduğu düşünceyle, son zamanlarda iletişim ilgi odağı haline gelmiştir. İnsanın olduğu her alanda iletişim vardır. Dolayısıyla, merkezinde insan olması nedeniyle iletişimle sıkı ilişki içerisinde olan alanlardan birisi olarak din hizmetleri alanı da sayılabilir. Her ne kadar iletişimin her alanda geçerli temel ilke ve

17 İrfan Mısırlı, *Genel ve Teknik İletişim*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2008, s. 13.

18 Tutar – Yılmaz, 2013, s. 80,81.

19 Ahmet Haluk Yüksel, “Sözsüz İletişim”, *Genel İletişim*, Ed: Uğur Demiray, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 37.

20 Orhan Gökçe, *İletişim: Nasıl Daha İyi Anlar ve Anlaşılırım*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2013, s. 83.

özellikleri olsa da, din hizmetleri alanındaki iletişim süreçlerinde meydana gelen problemler ve engellerin bir çoğunun iletişim kaynaklı olması, din hizmetlerinde iletişimin ayrı bir başlık altında alınmasını gerekli kılmaktadır.

2. Din Hizmetlerinde İletişim

İnsanın yaratılış gayelerinden birisi de yeryüzünde farklı kültür ve toplumlarla sağlıklı iletişim süreci geliştirmesi, çatışma ve huzursuzluklara neden olmadan anlaşılabilirlik noktaları keşfedebilmesidir. Kur'an-ı Kerim'de bu husus açıkça ifade edilmektedir: "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişi'den yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki, Allah yanında en değerli olanınız ve en üstünüz O'ndan en çok korkunuzdur. Şüphesiz Allah bilendir, herşeyden haberdar olandır."²¹ Ayetten de anlaşıldığı üzere, iletişim, Allah'ın, başta peygamberler olmak üzere kullarına yüklediği bir sorumluluktur.

Peygamberlerin en önemli görevlerinden birisi olarak kabul edilen tebliğ bir iletişim faaliyetidir.²² Arapça'da "be-le-ğa" fiilinin mastarı olan tebliğ, "bir şeyi iletme, ulaştırma, nakletme, götürme" anlamlarına gelmektedir.²³ Bunun yanı sıra Kur'an'da iletişimle ilişkilendirilebilecek başka kavramlar da sayılabilir. Davet, nasihat, hidayet, zikir, beyan, haber, kelam/kavl, nida ve lisan kavramları bunlardan bazılarıdır.²⁴ Bu kavramların yanı sıra, Kur'an'ın kendisi ise başlıbaşına bir iletişim kitabıdır. Kur'an, kendine has üslubu ve ifade biçimiyle insana ve hayata dair bir çok mesajlar içermektedir. Bu mesajları yaşadığı toplumun idrak ve anlayışına uygun şekilde sunma görevi ise peygamberlerdedir ve peygamberler, Allah tarafından bu iletişim donanımına sahip olarak yaratılmışlardır. Peygamberlerden sonra ise tebliğ ve irşad vazifesi her müslümanın görevi olmasına rağmen, bu hizmetlerin aksatılmaması, düzenli olarak devam edebilmesi için bu hizmeti yerine getirebilecek ehil insanlar yetiştirilmiştir. Bir anlamda peygamber mesleği sayılabilecek böyle bir görevi yapabilmek şüphesiz ki kolay değildir. Günümüzde din hizmetleri olarak adlandırılan

21 Hucurat 49 /13

22 Ahmet Koç, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005, s. 146.

23 İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemaluddîn Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, c. VIII, Daru'l Fikr, Beyrut, 1990, s. 420.

24 Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Gümrükçüoğlu, *Kur'an'da İletişim Dili*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2014, s.

bu irşat ve tebliğ faaliyetlerinde önderlik yapacak, yol gösterecek kimselerin dini konuların yanısıra hayatın bir çok alanında bilgi sahibi olması ve insanlarla iletişim kurabilecek yetenek ve becerilere sahip olması giderek zorunluluk haline gelmektedir.²⁵

Din hizmetlerinde kaynak konumunda olan peygamberler incelendiğinde, peygamberlerin insanlara mesajlarını etkili bir şekilde sunmasında vahyin eşsiz i'caz ve belağatinin yanısıra sergiledikleri kişilik özelliklerinin de önemli etkiye sahip olduğu görülmektedir. Peygamberler, güvenilirlik, inanırılık, uzmanlık ve çekicilik gibi kaynakta bulunması gereken özelliklerin²⁶yanısıra, muhatap oldukları bireyin ve toplumun özelliklerini dikkate alması, insanlarla iletişim için fırsatları değerlendirmesi, empati kurması, sevgi merkezli, insanların akıl ve duygularına hitap etmesi, mesajlarını kolaylaştırıcı ve tedrici bir şekilde sunması gibi bir çok iletişim özelliklerine sahip olmuşlardır.²⁷ İletişim çağı olarak nitelenen günümüzde ise, din hizmetlerinde görev yapacak din görevlileri için bu özellikler daha da önem kazanmış ve dini mesajın ulaştırmasında çok yönlü iletişim kanallarının kullanılması ve kişilerarası iletişim ve ilişkilere değer verilmesi ihtiyacı daha da belirginleşmiştir.

İletişim aynı zamanda din hizmetlerinin doğasından gelen bir gerekliliktir. Dinin merkezinde insan yer alıyorsa ve din insanları mutluluğa ulaştırmayı hedefliyorsa, din hizmetlerinde iki yönlü bir faaliyet alanı olmak zorundadır. Bunlar dinin doğru bilgisini bilmek ve bu bilginin muhatabı olan insanları tanımaktır. Dinin doğru bilgisi ilahiyat ilimleriyle elde edilecektir. İnsana dair araştırmalarda ise içerisinde iletişimin de sayılabileceği antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi bilim dalları sayılabilir.²⁸ Bu nedenle insanı merkeze almayan din hizmetlerinin başarıya ulaşılabileceğini iddia etmek zordur. Çünkü, vahyin muhatabı insan olduğu için, insana ulaşabilmek gerekir.

25 Zeki Salih Zengin, "Din Hizmetlerinin Tarihsel Gelişimi", *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim*, Ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 14.

26 Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 162-176.

27 Yunus Macit, "Hz. Muhammed'in Bazı İletişim İlkeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:16, 2004, ss. 271-303.

28 Remziye Ege, "Din Hizmetlerinde İletişim", *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim*, Ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 73.

Günümüzde dini iletişim sürecinde bir çok engellerle karşı karşıya kalındığı görülmektedir. Bu engeller dini iletişimin unsurlarından her birisinde söz konusu olabilir. Ancak dini iletişim unsurlarından kaynak konumunda kabul ettiğimiz din görevlilerinin neden olduğu iletişim engelleri daha çok göze çarpmaktadır. Cebeci, dini iletişim engellerinin başında kaynak engellerini ilk sırada zikrederek, din görevlilerinden kaynaklanan iletişim engellerini şöyle sıralamıştır: Kişilik yetersizliği, bilgi yetersizliği, teknik yetersizlik.²⁹ Koç da benzer özelliklere değinerek, dini iletişimdeki kaynak engellerini, “olumsuz kişilik özellikleri, hedef kitleyi tanımamaları, yeterli bilgiye sahip olmamaları ve sunum için yeterli beceriye sahip olmamaları” şeklinde belirtmiştir.³⁰ Dolayısıyla din görevlilerinin güvenilir ve inanırlılık özelliklerini yitirmeleri, kendi alanlarıyla ilgili bilgi düzeylerinin yetersiz kalması, muhataplarını tanımamaları ve muhataplarına mesajı aktarmadaki teknik eksiklikleri, dini iletişimde din görevlisinden kaynaklanan engellerdir.

İletişim engellerinde görüldüğü üzere, dini iletişim sürecinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde ve mesajın muhataplara iletilmesinde en büyük sorumluluk din görevlilerine düşmektedir. Din görevlileri öncelikle kendilerine karşı sorumluluklarının bilincinde olmalıdır. Mesajlarına öncelikle kendisi inanmalı ve samimi olmalıdır. Bununla birlikte din görevlileri, dinleyicilere, konuşma içeriğine ve topluma karşı da sorumluluk taşımaktadır. İletişim sürecinde muhataplarına saygı göstermeli, mesajlarını güvenilir kaynak ve kanıtlara dayandırarak sunmalı ve mesajındaki fikir ve düşüncelerin topluma ne gibi yararlar getirebileceğini düşünmelidir.³¹ Bu açıdan din görevlilerinin meslekî yeterlikleri kadar kişisel yeterliklerinin de göz önünde bulundurulması gerekir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 20.05.2014 tarihli ve 462 sayılı onayı ile ilan edilen personel yeterliklerinde her görev alanı için temel yeterliklerle birlikte özel yeterlikler de belirlenmiştir.³² Bu yeterlikler incelendiğinde vaiz, Kur’an kursu öğreticisi ve imamların özel yeterlik alanında iletişim becerilerine sahip olmaları gerektiği belirtilmektedir. Bu nedenle din görevlisi yetiştirme sürecinde iletişim becerilerinin gelişimini sağlayacak eğitim ve programların arttırılması ve bu eğitimlerin içeriklerinin geliştirilmesi önemli bir ihtiyaçtır.

29 Cebeci, 2004, s. 289-296.

30 Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014, s.251-258.

31 Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 114-115.

32 DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri*, Ankara, 2014.

3. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın genel amacı, din görevlisi adayı olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin iletişim düzeylerine ilişkin algılarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesidir. Bu genel amacı belirlemek için aşağıdaki alt amaçlara cevap aranmıştır:

- Din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algıları ne düzeydedir?
- Din görevlisi adaylarının iletişim düzeylerine ilişkin algılarıyla cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- Din görevlisi adaylarının iletişim düzeylerine ilişkin algılarıyla sınıf düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- Din görevlisi adaylarının iletişim düzeylerine ilişkin algılarıyla mezun oldukları lise türü arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- Din görevlisi adaylarının iletişim düzeylerine ilişkin algılarıyla ailelerinin ekonomik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- Din görevlisi adaylarının iletişim düzeylerine ilişkin algılarıyla yettikleri yerleşim türü arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

4. Yöntem

Din görevlisi adaylarının algıladıkları iletişim düzeylerini ve bunun farklı değişkenlerle arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, tarama modelinde betimsel bir araştırmadır. Tarama modelinden geçmişteki ya da halen mevcut bir olayı var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırmalarda yararlanılır. Tarama modellerinde araştırma konusu olan birey, nesne ya da olay kendi koşulları içerisinde mevcuttur ve araştırmacı tarafından bunlara yönelik herhangi bir değiştirme ve etkileme çabası gösterilmez.³³

4.1. Örneklem

Araştırmada örneklem grubunu, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. ve 4. sınıfta okuyan 215 din görevlisi adayı oluşturmaktadır. Araştırmaya gönüllü olarak katılan öğrencilerin olgusal durumları Tablo 1’de gösterilmiştir:

33 A. Hamdi İslamoğlu – Ümit Alınacı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Beta Yayınları, İstanbul, 2014, s. 97; Veysel Sönmez – Füsün G. Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013, s.48.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Din Görevlisi Adaylarının Kişisel Özellikleri

	f	%		f	%
Cinsiyet			Ekonomik Düzey		
Kadın	132	61,4	İyi	53	24,7
Erkek	83	38,6	Orta	147	68,4
Sınıf Düzeyi			Zayıf	15	7
1.sınıf	105	48,8	Yerleşim Yeri		
4.sınıf	110	51,2	Şehir	101	47
Lise Mezuniyet			İlçe	57	26,5
İHL	174	80,9	Köy	57	26,5
Lise	34	15,8			
Meslek Lisesi	7	3,3			

Tablo 1'de görüldüğü gibi, araştırmaya katılan toplam 215 din görevlisi adayının 132'si (%61.4) kadın, 83'ü (%38.6) ise erkek katılımcılardır. Sınıflara göre cinsiyet dağılımları incelendiğinde ise, araştırmaya katılan 1. sınıf öğrencilerinin 74'ü (%70.5) kadın, 31'i (%29.5) ise erkektir. 4. Sınıf düzeyinde ise 58 ((%52.7) kadın, 52 (%47.3) erkek öğrenci araştırmaya katılmıştır. Araştırmaya katılan din görevlisi adaylarının 174'ü (%80,9) İHL mezunu iken, 34'ü (%15,8) lise, 7'si (%3,3) meslek lisesi mezunudur. Ekonomik düzey açısından 147 (%68,4) din görevlisi adayı kendisini orta seviye olarak tanımlarken, 53'ü (%24,7) iyi olarak, 15'i (%7) zayıf olarak ekonomik durumlarını belirtmişlerdir.

4.2. Veri Toplama Aracı

Araştırma verilerinin toplanmasında, Kişisel Bilgi Formu ve Korkut tarafından hazırlanan "İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeği" kullanılmıştır.³⁴ Kişisel Bilgi Formu, din görevlisi adayı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin cinsiyet, sınıf, mezun oldukları lise, ailelerinin ekonomik durumu ve yetiştikleri yerleşim yeri gibi özelliklerini belirlemeye yönelik 5 sorudan oluşmaktadır.

34 Fidan Korkut, "İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışmaları", *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2 (7), 1996, ss.18-22.

“İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeği” ise, 25 maddeden oluşan beşli likert tipli bir ölçektir. İlk olarak lise öğrencilerine yönelik olarak hazırlanmış, daha sonra üniversite öğrencileri ve 61 yetişkin üzerinde uygulanarak geliştirilmiştir. Ölçekten elde edilen verilerle yapılan varyans analizi sonuçlarına göre ölçeğin tek boyutlu olduğu görülmüştür. Test tekrar yöntemiyle elde edilen güvenilirlik çalışması sonucunda ölçeğin Cronbach’s Alpha katsayısı .76 ($p < .001$) şeklindedir. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı olarak alfa değeri ise .80 ($p < .001$) olarak tespit edilmiştir.³⁵

4.3. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Elde edilen verilerin analizinde SPSS 15.0 (Statistical Package For Social Sciences) paket programından yararlanılmıştır. Veri toplama aracı olarak kullanılan “İletişim Becerileri Ölçeği”nin bu çalışmadaki güvenilirlik değerini ifade eden Cronbach’s Alpha katsayısı .91 ($p < .001$) şeklindedir. Buna göre ölçeğin güvenilirlik düzeyi yüksektir. Verilerin normallik testi yapılmış buna göre verilerin çarpıklık (skewness) değeri -1.008 ve basıklık (kurtosis) değeri .828’dir. Bu değer %5 anlamlılık düzeyinde +1,96 ve -1,96 değerleri arasında olduğu için verilerin normal dağılım gösterdiği kabul edilmiştir. Bu nedenle din görevlisi adaylarının iletişim beceri puanlarının cinsiyetlerine ve sınıf düzeylerine göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için t testi (Independent Sample t-Teste) kullanılmış, mezun oldukları liseye, ailelerinin ekonomik durumuna ve yetiştikleri yerleşim yerine göre anlamlı farklılık gösterme durumunu belirlemek için ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır.

5. Bulgular

Araştırmanın bulguları, araştırmanın amaçları çerçevesinde aşağıdaki şekilde sırayla ele alınmıştır:

5.1. Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algıları Ne Düzeydedir?

Araştırmanın birinci amacı, din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin genel algılarının ne düzeyde olduğunun tespit edilmesidir. Bu nedenle ilk olarak din görevlisi adaylarının genel olarak iletişim becerilerine ilişkin algılarına bakılmış ve elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur:

35 Korkut, 1996.

Tablo 2. Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algılarını Gösteren Betimsel Bulgular

	Öğrenci Sayısı	Aritmetik Ortalama (X)	Standart Sapma (SS)
Toplam	215	4,069	0,523

Tablo 2’de verilen bulgulara göre din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algıları genel olarak olumlu düzeydedir. 5’li likert tipli olarak hazırlanan ölçekte; 5, her zaman; 4, çoğu zaman; 3, bazen; 2, nadiren; 1, hiçbir zaman anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla araştırmaya katılan din görevlisi adayları iletişim becerilerini çoğu zaman (4) uyguladıklarını düşünmektedirler.

Araştırmaya katılan din görevlisi adaylarının İBDÖ (İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeği)’i oluşturan maddelere verdikleri cevapların ortalamaları ise Tablo 3’de gösterilmiştir:

Tablo 3. Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerileri Ölçeği Madde Ortalamaları

Ölçek Maddeleri	Ort. (X)	S. Sapma
Sorunlarını dinlediğim insanlar benim yanımdan rahatlayarak ayrılırlar.	3,9349	0,86761
Düşüncelerimi istediğim zaman anlaşılır biçimde ifade edebilirim.	3,9209	0,9414
Başkalarını bir kasıt aramadan dinlerim.	4,2233	0,92545
Sosyal ilişkide bulunduğum insanları oldukları gibi kabul edebilirim.	4,1349	0,93501
İnsanların önemli ve değerli olduklarını düşünürüm.	4,5116	0,84201
Birisiyle ilgili bir karara ulaşmadan önce onunla ilgili gözlemlerimi gözden geçiririm.	4,1953	0,94175
İlişkide bulunduğum kişilerin anlatmak istediklerini dinlemek için onlara zaman ayırırım.	4,3721	0,83787
İnsanlara karşı sıcak bir ilgi duyarım.	4,1302	0,83261

İnsanlara gerektiğinde yardım etmekten hoşlanırım.	4,5209	0,75398
Olaylara değişik açılardan bakabilirim.	4,0233	0,904
Düşüncelerimle yaptıklarım birbirleriyle tutarlıdır.	3,9023	0,91444
İlişkilerimin daha iyiye gitmesi için bana düşenleri yapmaya özen gösteririm.	4,2372	0,82853
Kendime ve başkalarına zarar vermeden içimden geldiği gibi davranabilirim.	4,0279	0,88029
Arkadaşlarımla beraberken kendimi rahat hissederim.	4,3163	0,88733
Yaşadığım olaylardaki coşkuyu her halimle başkalarına iletebilirim.	4,0791	0,9659
İlişkilerim nasıl geliştiğini ve nereye gittiğini anlamak için düşünmeye zaman ayırırım.	4,0326	0,90887
Karşımdakini dinlerken anlamadığım bir ayrıntı olduğunda konunun açığa kavuşması için sorular sorarım.	4,1442	0,88743
Benimle özel olarak konuşmak isteyen bir arkadaşım olduğunda konuyu ayaküstü konuşmamaya özen gösteririm.	4,1907	0,90477
Birisini anlamaya çalışırken sakın bir ses tonuyla konuşurum.	4,0093	0,93224
İlişkilerimi zenginleştiren eğlenceli, keyifli bir yanım var.	3,8233	0,98892
Birisine bir öneride bulunurken, onun öneri vermemi isteyip istemediğine dikkat ederim.	3,786	0,94759
Birini dinlerken ne karşılık vereceğimden çok onun ne demek istediğini anlamaya çalışırım.	3,8744	0,93131
İletişim kurduğum insanlar tarafından anlaşıldığımı hissederim.	3,8791	0,93443
Bir yakınımınla sorunum olduğunda bunu onunla suçlayıcı olmayan bir dille konuşmak için girişimde bulunurum.	3,8419	1,02907
Karşımdakini dinlerken sırf kendi merakımı gidermek için ona özel sorular sormaktan kaçınırım.	3,6326	1,0851

Tablo 3.'de belirtilen İletişim Becerileri Ölçeği'ne verilen cevapların mad-desel olarak ortalamaları incelendiğinde, "İnsanlara gerektiğinde yardım etmekten hoşlanırım." maddesi en yüksek ortalamaya sahiptir ($X=4,5209$). Ölçeğe verilen cevaplar arasında en düşük ortalamaya sahip ($X=3,6326$) mad-de ise, "Karşımdakini dinlerken sırf kendi merakımı gidermek için ona özel sorular sormaktan kaçınırım." maddesi olmuştur.

5.2. Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algıları Cinsiyet Değişkenine Göre Farklılık Göstermekte midir?

Cinsiyet değişkeni, bağımsız iki grup arasındaki farklılıkların analizi olduğu için burada verilerin analizinde t testi kullanılmıştır. Buna göre analiz sonuçları aşağıdaki gibidir:

Tablo 4. Cinsiyete Göre Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algılarının Farklılaşma Durumu

Cinsiyet	N	X	SS	Sd	t	p
Kadın	132	4,17	0,436	135,043	3,469	0,001*
Erkek	83	3,90	0,606			

*p<0,05

Tablo 4.'de görüldüğü gibi araştırmanın örneklemini oluşturan din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algı düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup t testi sonuçlarına göre, kadınlar ile erkekler arasında iletişim becerilerine ilişkin algılarında kadınlar lehine anlamlı bir farklılık vardır (t=3,469 ; p<0,05). Buna göre kadınların erkeklere göre iletişim becerilerine ilişkin algılarının daha olumlu düzeyde olduğu söylenebilir.

5.3. Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algıları Sınıf Düzeyi Değişkenine Göre Farklılık Göstermekte midir?

Sınıf düzeyi değişkeni, bağımsız iki grup arasındaki farklılıkların analizi olduğu için verilerin analizinde t testi kullanılmıştır. Buna göre analiz sonuçları aşağıdaki gibidir:

Tablo 5. Sınıf Düzeyine Göre Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algılarının Farklılaşma Durumu

Sınıf Düzeyi	N	X	SS	Sd	t	p
1.Sınıf	105	4,142	0,446	203,637	2,015	0,045*
4. sınıf	110	4	0,581			

*p<0,05

Tablo 5.'deki bulgulara göre din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarında sınıf düzeyine göre 4. sınıflar lehine anlamlı bir farklılık vardır ($t=2,015$; $p<0,05$). Bu durumda 4. Sınıfta öğrenim gören din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algıları 1. Sınıfta öğrenim gören öğrencilere göre daha olumlu düzeydedir.

5.4. Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algıları Mezun Oldukları Lise Türü Değişkenine Göre Farklılık Göstermekte midir?

Din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının mezun oldukları lise türüne göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini incelemek amacıyla yapılan ilişkisiz örneklem için Tek Yönlü Varyans Analizi (One-Way ANOVA) sonuçları şu şekildedir:

Tablo 6. Mezun Oldukları Lise Türüne Göre Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algılarının Farklılaşma Durumu

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplar arası	4,847	2	2,423	9,538	0,00
Gruplar içi	53,862	212	0,254		
Toplam	58,709	214			

Yukarıdaki sonuçlara göre din görevlisi adaylarının mezun oldukları lise türüyle iletişim becerilerine ilişkin algıları arasında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir ($F_{(2,212)}=9,538$; $p<0,05$). Buna göre din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının mezun oldukları lise türüne göre farklılık gösterdiği söylenebilir. Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan Post Hoc testlerden Tukey HSD testi sonuçları ise şu şekildedir:

İmam Hatip liselerinden mezun olan din görevlisi adaylarıyla ($X=4,098$) meslek liselerinden mezun olan din görevlileri ($X=3,251$) arasında İHL'den mezun olanlar lehine, farklı liselerden mezun olanlarla ($X=4,091$) meslek liselerinden mezun olanlar ($X=3,251$) arasında liseler lehine, meslek liselerinden mezun olanlarla ($X=3,25$) İHL ($X=4,098$) ve farklı liselerden ($X=4,091$) arasında İHL ve farklı liselerden mezun olanlar lehine anlamlı farklılıkların olduğu görülmektedir.

5.5. Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algıları Ekonomik Durumu Değişkenine Göre Farklılık Göstermekte midir?

Din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının ailelerinin ekonomik durumuna göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini incelemek amacıyla yapılan ilişkisiz örneklem için Tek Yönlü Varyans Analizi (One-Way ANOVA) sonuçları ise şu şekildedir:

Tablo 7. Ailelerinin Ekonomik Durumuna Göre Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algılarının Farklılaşma Durumu

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplar arası	1,577	2	0,788	2,925	0,056
Gruplar içi	57,132	212	0,269		
Toplam	58,709	214			

Tablo 7. 'deki analiz sonuçlarına göre din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarıyla ailelerinin ekonomik durumları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir ($F_{(2,212)}=2,925$; $p>0,05$).

5.6. Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algıları Yetiştikleri Yerleşim Türü Değişkenine Göre Farklılık Göstermekte midir?

Din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının yetiştikleri yerleşim türüne göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini incelemek amacıyla yapılan ilişkisiz örneklem için Tek Yönlü Varyans Analizi (One-Way ANOVA) sonuçları ise şu şekildedir:

Tablo 8. Yetiştikleri Yerleşim Türüne Göre Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Algılarının Farklılaşma Durumu

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Gruplar arası	0,689	2	0,345	1,259	0,286
Gruplar içi	58,020	212	0,274		
Toplam	58,709	214			

Yukarıdaki sonuçlara göre din görevlisi adaylarının yetiştikleri yerleşim türüyle iletişim becerilerine ilişkin algıları arasında anlamlı bir farklılığın ol-

duğu görülmektedir ($F_{(2,212)}=1,259$; $p<0,05$). Bu durumda din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının yetiştikleri yerleşim türüne göre farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan Post Hoc testlerden Tukey HSD testi sonuçları ise şu şekildedir:

Köyde büyüyen ($X=3,976$), ilçede büyüyen ($X=4,113$) ve şehirde büyüyen din görevlisi adayları ($X=4,097$) arasında ilçede ve şehirde büyüyen din görevlisi adayları lehine anlamlı bir farklılık vardır. İlçede büyüyen din görevlisi adayları ($X=4,113$) ile köyde büyüyen din görevlisi adayları ($X=3,976$) arasında ilçede büyüyenler lehine anlamlı bir farklılık vardır. Şehirde büyüyen din görevlisi adayları ($X=4,097$) ile köyde büyüyenler ($X=3,976$) arasında şehirde büyüyenler lehine anlamlı bir farklılık vardır. Buna göre şehir ve ilçe/kasaba gibi yerleşim yerlerinde yaşayan din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algıları köyde yaşayanlara göre daha olumlu düzeydedir. Bununla birlikte şehirde büyüyen din görevlisi adaylarıyla ilçede büyüyenler arasında iletişim becerilerine ilişkin algılarında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır.

6. Tartışma ve Sonuç

Bu araştırma din görevlisi adayı olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin iletişim becerilerine ilişkin algılarının ne düzeyde olduğunu ve çeşitli değişkenler açısından iletişim becerisi algılarında farklılıkların olup olmadığı belirlemek amacıyla yapılmıştır. Araştırmanın temel amacını ortaya koyan bulgulara göre din görevlisi adaylarının, ölçeğe verdikleri cevapların aritmetik ortalaması 4,069 çıkmıştır. Buna göre din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algıları iyi düzeydedir. Farklı meslek adayları üzerinde yapılan araştırmalarda da kişilerin kendilerine ilişkin iletişim becerisi algılarının olumlu olduğu görülmektedir. Örneğin, Yılmaz ve Çimen tarafından 2008 yılında Beden eğitimi öğretmen adayları üzerinde yapılan³⁶, 2011 yılında Çetinkaya tarafından Türkçe öğretmen adayları üzerinde yapılan³⁷, yine aynı yıl Çevik tarafından müzik öğretmeni adayları üzerinde yapılan³⁸, 2014 yılında Yal-

36 İdris Yılmaz- Zafer Çimen, "Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının İletişim Beceri Düzeyleri", *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, Cilt:10, Sayı:3, 2008, ss.3-14.

37 Zeynep Çetinkaya, "Türkçe Öğretmen Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt:19, No:2, 2011, ss. 567- 576.

38 Deniz Beste Çevik, "Müzik Öğretmeni Adaylarının İletişim Becerileri", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt:31, Sayı:1, 2011, ss. 1-13.

man ve Hamidi tarafından yabancı dil öğretmen adayları üzerinde yapılan³⁹ araştırmalara göre öğretmen adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının olumlu düzeyde olduğu belirlenmiştir. Din hizmetleri, din görevlilerinin muhatap olduğu insanlarla sağlıklı ilişkiler kurmasını gerektiren, merkezinde iletişimin olduğu bir alandır.⁴⁰ Dolayısıyla din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin öz güvene sahip olmaları, din hizmetlerini yürütürken duygusal ve psikolojik açıdan kendilerini rahat hissetmelerine ve ilgi alanlarına giren insanlarla olumlu iletişim süreci başlatmalarına neden olacaktır.

Din görevlisi adaylarının iletişim beceri algılarının cinsiyet değişkenine göre farklılık gösterip göstermediğini ortaya koyan bulgulara göre, kadın adayların iletişim becerilerine yönelik algı düzeyleri daha olumlu seviyededir. Araştırmanın bu sonucu, iletişim algıları üzerine birçok farklı meslek grubu adayları üzerinde yapılan araştırma sonuçlarına uygunluk göstermektedir.⁴¹ Bununla birlikte bazı araştırmalarda da iletişim becerilerinin cinsiyet faktörüne göre farklılık göstermediği sonucu ortaya çıkmıştır.⁴² Görmüş vd. tarafından yapılan, işletme bölümü öğrencilerinin iletişim becerilerinin cinsiyet rolleri bağlamında incelenmesini konu edinen bir araştırmaya göre ise, biyolojik cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık elde edilememiştir. Ancak cinsiyet rolleri açısından ise, iletişim becerisi en yüksek olan grupun androjen bireyler olduğu, bunu da sırasıyla kadınsı, erkeksi ve belirsiz cinsiyet rolüne sahip bireylerin takip ettiği sonucuna ulaşılmıştır.⁴³

Din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının sınıf düzeyine göre analizinde ise, ilahiyat fakültesi 4. sınıf öğrencilerinin iletişim be-

39 Murat Yalman – N. Berk Hamidi, “Yabancı Dil Öğretmen Adaylarının İletişim Becerileri İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Turkish Studies*, Volume 9/8, Summer 2014, p. 853-863.

40 Hayati Tetik, “Yaygın Din Eğitiminde Cami Görevlileri – Cemaat İletişiminin Önemi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:34, Sayı:2, 1998, s. 100.

41 Gülsün Erigüç, vd. “İletişim Becerilerinin Değerlendirilmesi: Bir Meslek Yüksekokulu Öğrencileri Örneği”, *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, Cilt:16, Sayı:1, 2013, ss. 45-65; Sirel Gölönu- Yasemin Karıcı, “İletişim Meslek Lisesi Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeylerinin İncelenmesi (Ankara İli Örneği)”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Sayı:31, 2010, ss.123-140; M. Arif Özerbaş, vd. “Öğretmen Adaylarının Algıladıkları İletişim Becerisi Düzeylerinin İncelenmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, Cilt:8, Sayı:1, 2007, ss. 123-135.

42 Yalman-Hamidi, 2014; Çevik, 2011; Yılmaz-Çimen, 2008.

43 Alparslan Şahin Görmüş, vd. “İşletme Bölümü Öğrencilerinin İletişim Becerilerinin Cinsiyet Rollerini Bağlamında İncelenmesi”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:XV, Sayı:1, 2013, ss.109-128.

cerisi algılarının 1. sınıflara göre daha yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir. Bu sonuca göre ilahiyat fakültesi eğitim sürecinin öğrencilerin iletişim becerilerini olumlu yönde geliştirdiği söylenebilir. Koç tarafından yapılan ilahiyat öğrencilerinin sorunlarını ve beklentilerini tespit etmeyi amaçlayan bir araştırmada elde edilen sonuç da araştırmamızın bulgularını destekler niteliktedir. Araştırmada, ilahiyat fakültelerinde okuyan 1052 öğrenciye “Bu fakülteye geldikten sonra sizde bilgi, görüş ve davranış değişikliği oldu mu?” şeklindeki soruya, öğrencilerin yaklaşık %74’ü olumlu cevap vermiştir. Buna göre, ilahiyat öğrencilerinin büyük çoğunluğu, ilahiyat eğitiminin bilişsel, duyuşsal ve toplumsal gelişmelerine önemli oranda olumlu katkı sağladığını düşünmektedir.⁴⁴

Din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının mezun oldukları lise türüne göre analizinde ise, imam hatip lisesi mezunlarının, diğer lise ve meslek lisesi mezunlarına göre iletişim beceri algılarının daha yüksek olduğu görülmüştür. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğunun İHL mezunu olması, öğrencilerin birbirlerini daha iyi anlamalarına ve daha rahat iletişim kurmalarına neden olabilir. Ayrıca İHL mezunlarının lisans öncesi ön bilgiye sahip olmaları da öz yeterlik algılarını yükseltebilir. Öğrencilerin özyeterlik algılarında iletişim becerilerine olumlu etkide bulunabilir. Bir çok araştırmada öz yeterlikleri yüksek olan kişilerin iletişim becerilerinin daha yüksek olduğu ortaya konulmuştur.⁴⁵

Araştırmada elde edilen bulgulara göre din görevlisi adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarında ailelerinin ekonomik düzeylerinin bir etkisi görülmezken, yetiştikleri yerleşim biriminin din görevlilerinin iletişim becerisi algılarında etkili olduğu görülmüştür. Buna göre din görevlisi adaylarının yetiştikleri yerleşim yerinin büyüklüğüne göre iletişim becerileri algıları da artmaktadır. Şehirde oturanların, ilçe ve köyde oturanlara göre daha yüksek iletişim becerisi algısına sahip olduğu görülmektedir. Büyük yerleşim yerlerindeki sosyal hayatın hareketliliği ve zorlukları düşünüldüğünde, şehirlerde yaşayan bireylerin iletişim becerilerinin daha yüksek olması beklenen bir sonuçtur.

44 Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:25, 2003/2, s. 52.

45 Oğuz Serdar Kesicioğlu – Gülhan Güven, “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Özyeterlik Düzeyleri İle Problem Çözme, Empati ve İletişim Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Turkish Studies*, Volume 9/5, Spring 2014, s. 1374.

Din görevlisi adaylarının genel iletişim becerilerini değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmada, öğrencilerin iletişim algılarının olumlu düzeyde çıkması, hitabet ve vaizliğe ilişkin tutumları içerisinde değerlendirilmemelidir. Çünkü hitabet, sözlü iletişim içerisinde yer alan, bir topluluğa, bir amaç doğrultusunda, hazırlanularak yapılan konuşmalardır.⁴⁶ Ancak, din görevlisi adaylarının iletişim algılarının olumlu düzeyde olması hitabet yeteneklerinin geliştirilmesi açısından da önemli bir veridir. Öğrencilerde var olan bu öz yeterlik algısı, öğrencilerin hitabet ve vaizlik alanında yeterlik kazanmalarında değerlendirilmelidir. Bu nedenle, din görevlisi adaylarının etkili iletişim becerisi kazanmaları için öncelikle iletişim becerileri, sözlü, sözsüz ve yazılı iletişimi içine alan ayrı bir teorik ders olarak programda yer almalı ve Dini Hitabet dersleri de yeterli uygulamanın yapılmasına imkan tanıyacak şekliyle düzenlenmelidir.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman (2005) "Kur'an Kursu Öğreticisinin Meslekî Yeterlikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:18, ss. 175-192.
- Arslantürk, Z. – Amman, T. (2011) *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- Aydın, M.Z. (2012), "Aile'de Din Eğitimi", Din Eğitimi El Kitabı, Ed. Recai Doğan – Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Birsen, Ö. (2014) "Sözlü İletişim", İletişim, Ed. İzlem Vural, Pegem Akademi, Ankara.
- Buyrukçu, R. (2006) "Türkiye'de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri", *AÜİFD*, Sayı:2, ss. 99-126.
- Cebeci, S. (2011) *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Cüceloğlu, D. (1996) *Yeniden İnsan İnsana*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Çınar, F. (2016) "Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:9, Sayı:43, ss. 2401-2418.
- Çetinkaya, Z. (2011) "Türkçe Öğretmen Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt:19, No:2, ss. 567- 576.
- Çevik, D. B. (2011) "Müzik Öğretmeni Adaylarının İletişim Becerileri", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt:31, Sayı:1, ss. 1-13.
- DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (2014) *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri*, Ankara.
- Ege, R. (2015) "Din Hizmetlerinde İletişim", Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim, Ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Erigüç, G. vd. (2013) "İletişim Becerilerinin Değerlendirilmesi: Bir Meslek Yüksekokulu Öğrencileri Örneği", *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, Cilt:16, Sayı:1, ss. 45-65.

46 Özgül Birsen, "Sözlü İletişim", İletişim, Ed. İzlem Vural, Pegem Akademi, Ankara, 2014, s.28.

- Gölonü, S. - Karcı, Y. (2010) "İletişim Meslek Lisesi Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeylerinin İncelenmesi (Ankara İli Örneği)", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Sayı:31, ss.123-140.
- Gökçe, O. (2013) *İletişim: Nasıl Daha İyi Anlar ve Anlaşılırım*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Görmüş, A. Ş. vd. (2013) "İşletme Bölümü Öğrencilerinin İletişim Becerilerinin Cinsiyet Rollerine Bağlamında İncelenmesi", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:XV, Sayı:1, ss.109-128.
- Gümrükçüoğlu, S. (2014) *Kur'an'da İletişim Dili*, Etkileşim Yayınları, İstanbul.
- Güngör, N. (2011) *İletişim: Kuramlar Yaklaşımlar*, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Güven, B. (2013) "İletişim Kavramı ve İletişim Sürecinin Temel Öğeleri", Etkili İletişim, Ed. Bülent Güven, Pegem Akademi, Ankara, 2013.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemaluddîn Muhammed (1990) *Lisanu'l-Arab*, c. VIII, Daru'l Fikr, Beyrut.
- İslamoğlu, A. H. – Alnaçık, Ü. (2014) *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Beta Yayınları, İstanbul.
- Kaya, M – Küçük, N. (2015) "Din Görevlilerinin Meslekî Yeterlikleri : Safranbolu'da Görev Yapan Din Görevlileri Üzerine Bir Araştırma", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Özel Sayı:*, ss. 1-18.
- Kesicioğlu, O. S. – Güven, G. (2014) "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Özyeterlik Düzeyleri İle Problem Çözme, Empati ve İletişim Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Turkish Studies*, Volume 9/5, Ss. 1371-1383.
- Koç, A. (2005) *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Koç, A. (2003) "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:25, ss. 25-64.
- Koç, A. (2014) *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Korkut, F. (1996) "İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışmaları", *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2 (7), ss.18-22.
- Korukçu, A. (2011) "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt:9, No.21, ss. 55-97.
- Köylü, M. (2011) *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Lunenburg, F. C. (2010) "Communication: The Process, Barriers, And Improving Effectiveness", *Schooling*, Volume:1, Number:1.
- Macit, Y. (2004) "Hz. Muhammed'in Bazı İletişim İlkeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:16, ss. 271-303.
- Mısırlı, İ. (2008) *Genel ve Teknik İletişim*, Detay Yayıncılık, Ankara.
- Mutlu, E. (2012) *İletişim Sözlüğü*, Sofos Yayınları, Ankara.
- Sönmez, V. – Alacapınar, F. G. (2013) *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Tetik, H. (1998) "Yaygın Din Eğitiminde Cami Görevlileri – Cemaat İletişiminin Önemi", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:34, Sayı:2. Topuz, İ. (2014) *Din Görevlilerinin Manevi Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yayınları, Isparta.
- Turan, İ. (2013) "Din Görevlilerinin Meslekî Yeterlikleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:13, Sayı:1, 2013, ss.47-73.
- Tutar, H. - Yılmaz, M. K. (2013) *Genel ve Örgütsel Boyutuyla İletişim*, Seçkin Yayınları, Ankara.
- Özerbaş, M. A. vd. (2007) "Öğretmen Adaylarının Algıladıkları İletişim Becerisi Düzeylerinin İncelenmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, Cilt:8, Sayı:1, ss. 123-135.
- Yalman, M. – Hamidi, N. B. (2014) "Yabancı Dil Öğretmen Adaylarının İletişim Becerileri İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Turkish Studies*, Volume 9/8, pp. 853-863.

- Yılmaz, İ - Çimen, Z. (2008) "Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının İletişim Beceri Düzeyleri", *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, Cilt:10, Sayı:3, ss.3- 14.
- Yılmaz, S. (2010) *Homo Sermo Onis: İfade Eden İnsan*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Yüksel, E. (2013), *İletişim Kuramları*, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No:2803, Eskişehir.
- Yüksel, A. H. (2007) "İletişim Kavram ve Tanımı", Genel İletişim, Ed: Uğur Demiray, PegemA Yayıncılık, Ankara.
- Yüksel, A. H. (2007) "Sözsüz İletişim", Genel İletişim, Ed: Uğur Demiray, PegemA Yayıncılık, Ankara.
- Zengin, Z. S. (2015) "Din Hizmetlerinin Tarihsel Gelişimi", Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim, Ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara.

CEZA İNFAZ KURUMLARINDA DİN EĞİTİMİ

Fatih ÇINAR*

Özet: Bu çalışmanın amacı ceza infaz kurumlarında mahkûmların ıslahına yönelik gerçekleştirilen din ve ahlak bilgisi derslerinde karşılaşılan sorunları tespit etmektir. Araştırmanın örneklemini 2015 yılı itibari hala cezaevinde çalışmakta olan 17 gönüllü cezaevi vaizi oluşturmuştur. Tarama modeli benimsenen bu çalışmada verilerin elde edilmesi için nitel araştırma tekniklerinden yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Verilerin analizinde içerik analizinden yararlanılmıştır. Vaizlerin görüşlerinin ortak noktaları tespit edilmiş, bu noktalar kategorilenmiş ve kaç vaizin hangi yanıtı verdiğini yansıtabilecek şekilde ele alınıp açıklanmıştır. Araştırma sonunda; ceza infaz kurumlarındaki din hizmetlerinde, Din ve Ahlak Bilgisi derslerine yönelik birçok sorun ile karşılaşıldığı; bu sorunların da din eğitimi faaliyetlerinin amacının gerçekleşmesini olumsuz yönde etkilediği sonucu ortaya çıkmıştır. Din ve ahlak bilgisi dersi müfredat programının mahkûmların seviyesine uygun ve konularının güncel olmadığı, bu nedenle müfredat programının en kısa sürede güncellenmesi gerektiği; fiziki yetersizler nedeniyle bazı cezaevlerinde din dersleri için ayrılmış dersliklerin olmadığı, bu nedenle derslerin koşullarda işlendiği, fiziki şartların düzeltilmesinde bazı cezaevi yetkililerin duyarsız kaldığı, bu sorunların da vaizlerin mesleki motivasyonlarını olumsuz yönde etkilediği tespit edilmiştir. Din ve Ahlak Bilgisi dersinin öğretim sürecine yönelik kullanılabilecek materyaller ve kaynakların varlığı ve teminine yönelik sorunlarla karşılaşıldığı, öğreticilerin yöntem konusunda zorlandığı ulaşılan sonuçlardan bazılarıdır.

Anahtar kelimeler: Cezaevi, Din eğitimi, manevi danışmanlık, din dersleri, iyileştirme din ve ahlak bilgisi dersleri

RELIGIOUS EDUCATION IN PRISONS

Abstract:

The aim of this paper is to identify the problems encountered in the religious and moral knowledge lessons taught for the rehabilitation of prisoners in penal institutions. The sample of this study consists of 17 voluntary prison preachers that were still serving the prison by year 2015. In this research, where the screening model is adopted, semi-structured interview technique is employed as a qualitative research technique in order to obtain the data. The content analysis is used in analyzing the data. Common points of the preachers' views are identified, categorized, and explained in such a way that reflects how many preachers give which answers. As a result of the research, it has been concluded that many problems related with Religious and Moral Knowledge courses; consequently, these problems affect the achievement of the objectives of religious education facilities negatively. It has also been revealed that the curriculum of religion and moral knowledge education is not appropriate for the prisoners' level; thus, the subject of this education needs to be updated as soon as possible; some prisons do not have classrooms dedicated to religion lessons due to the lack of physical capacity leading to the teaching of lessons in wards; the authorities of certain prisons remain insensitive to the improvement of physical conditions; and these problems have a negative impact on the professional motivation of preachers. The problems regarding the availability and procurement of Religion and Moral Knowledge course materials and resources that can be used for the teaching process thereof are encountered, besides the difficulty met by instructors in teaching methods are some of the conclusions reached in the study.

Key Words: Prison, Religious Education, Spiritual Counseling, Religious Education Courses, Rehabilitation, Religion and Moral Knowledge Courses

* Yrd. Doç. Dr. , SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Giriş

Mahkûmların ıslahı konusunda sadece ceza ile yetinmek, suça yönelmiş bireyi suçu tekrar işlemekten alıkoymayacak, suç ve suçlu oranlarını düşürmeyecektir. Aksine gittikçe artan zincirleme bir sorun yumağı oluşturacaktır. Bu nedenle mahkûmların ıslahında suçun biyolojik, psikolojik, sosyal, ahlaki ve dini boyutları dikkate alınarak geliştirilecek bir yaklaşımın uygulanması daha etkili olacaktır. Nitekim günümüzde de suçlunun ıslahı ile ilgili cezaevlerinde hakim olan bedeni cezalandırma, toplumdan soyutlama, haklardan yoksun bırakma ve yalnızlaştırma anlayışı, toplumsal değişim, küreselleşme, insan merkezli yaklaşım, yasal düzenlemeler gibi nedenlerle yerini onarım, düzeltme, dönüşüm, hak, iyileştirme gibi yaklaşımlara bırakmıştır. Suçlunun iyileştirilmesi konusu, birey suça yönelmiş hükümlü dahi olsa bir "hak" olarak görülmüş, çözümü için de multi-disipliner yaklaşımlar sergilenmiştir. Birçok gelişmiş ülkede olduğu gibi ülkemizde de mahkûmların ıslah edilmesi, iyileştirilmesi, rehabilite edilmesi ve topluma kazandırılması amacıyla cezaevlerinde, öğretmen, cezaevi vaizi, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni, psikolog, sosyal çalışmacı, psiko-sosyal danışman istihdam edilmesi veya görevlendirilmesi; hatta bazen mahkemelerin ceza verirken bilirkişi olarak bu uzmanların görüşlerine başvurusu¹ bu multi-disipliner yaklaşımın bir yansımasıdır.

Yine bu kapsamda Türkiye’de 1981 yılından itibaren, *ceza ve tevkif evlerini birer ıslahevleri hâline getirmek ve mahkûmların topluma kazandırılmalarını sağlamak* amacıyla, içerisinde Din ve Ahlak Bilgisi (DAB) dersinin de yer aldığı genel kültür derslerinden oluşan bir eğitim programının cezaevlerinde uygulanmasına karar verilmiş ve uzun yıllar uygulanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığının 01.04.1982 tarihli görüşü üzerine DAB dersi için 74 üniteden oluşan ilk müfredat programı hazırlanmış ve bu program 2001 yılına kadar herhangi bir değişikliğe uğramadan cezaevlerinde uygulanmıştır.

30.03.2001 tarihinde ise imzalanan Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan işbirliği protokolü neticesinde uygulanan programda sadece sadece ünite sayısının azaltılması gibi bir değişikliğe gidilmiş ve Adalet Bakanlığının 26.09.2002 tarihli onayıyla "Adalet Bakanlığına Bağlı Ceza ve Tutukevlerinde Tutuklu ve Hükümlülere Verilecek Din ve Ahlak Bilgisi Müfredat Programı" şeklinde yürürlüğe girmiştir. Bugün hala daha ceza-

1 Mustafa Saldırım, "Uluslararası Hukuk Açısından Türkiye'deki Tutuklu ve Hükümlülerin Eğitim Hakkı", *Adalet Dergisi*, sayı:20, 20014, s. 95.

evlerinde uygulanan bu müfredat programı genel prensipler, amaçlar, açıklamalar ve 37 üniteden oluşmaktadır.² İlgili programda DAB dersinin amaçları ise programda aşağıdaki şekilde belirtilmiştir:

a) Ceza infaz kurumlarında bulunan tutuklu ve hükümlülerin ruh derinliklerine inilerek manevi yönden onları yükseltmek, pişmanlık duygularını geliştirerek yeniden topluma kazandırılmalarını sağlamak,

b) Tutuklu ve hükümlüleri din konusunda aydınlatmak, eksik bilgilerini tamamlamak ve yanlış bilgilerini düzeltmek,

c) Dini duygu ve düşüncelerini geliştirerek insan, aile, millet ve vatan sevgisi ile milli birlik ve bütünlük bilinci kazandırmak,

d) Genel anlamda “Din”, özel anlamda “İslâm, Mümin ve Müslüman” kavramları ile bunlara bağlı diğer dini terimleri bilgi, düşünce ve davranış açısından kazandırmak,

e) İnsanın “üstün varlık” olduğunun bilincine erdirmek ve bunun yüklediği sorumlulukları öğretmek,

f) İnsanın ve diğer canlıların hayatını korumanın önemini benimsetmek,

g) İnsanın dine olan ihtiyacını öğretmek,

h) İslâm’ın en son din olduğunu kavratmak,

i) İslâm Dini’nin, iman, ibadet ve ahlâk esaslarını öğretmek; bu esasların davranış haline dönüşmesine yardımcı olmak,

j) Dini geleneklerimizi tanıtarak benimsetmek,

k) İslâm Dini’nin hurafe ve batıl inanışlardan uzak, toplumda birlik ve ahengi sağlayıcı bir din olduğu gerçeğini kavratmak,

l) Tutuklu ve hükümlülerin, dengeli ve uyumlu bir kişilik kazanmasını sağlamak,

n) İstek halinde tutuklu ve hükümlülere Kur’an-ı Kerim okuma becerisi kazandırmak,

o) Örnek bir insan olarak Peygamberimizin hayatını, güzel ahlâkını ve bu konudaki öğütlerini öğretmek.

Teoride DAB dersi amaçlarının mahkûmların ıslahında etkili olabileceği görülse de uygulamada karşılığının beklenen düzeyde olmadığı ve beklentileri karşılamadığı hep gündemde olmuştur. İlgili literatür incelendiğinde de

2 Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Raporu, 2014. <http://www2.diyaret.gov.tr/> (erişimi 02.02.2016)

farklı çalışmalarda mevcut program ile DAB dersinde hedeflenen bu amaçlara ulaşmanın mümkün olmadığı, dersin programı ve öğretimi ile ilgili cezaevlerinde birçok sorunla karşılaşıldığı tespit edilmiştir. Örneğin Özdemir 2000’li yılların başında yaptığı araştırmasında cezaevlerinde uygulanan DAB dersi müfredat programının ilköğretim okulları ve liselerde görülen Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi müfredat programıyla benzerlik taşıdığını, mahkumların ruh hallerine hitap eden bir içeriğe sahip olmadığını, dersin sınıf ortamında ve bir program dahilinde işlenmediğini, derse katılımın zorunlu olmadığı için ilgililerin derse gereken önemi vermediğini; bu nedenle dersin öğretiminden yeterli düzeyde verim alınmadığını tespit etmiştir.³ Programların başarısı yaşanan sıkıntıların zaman içinde tespit edilmesi ve gerekli önlemlerin alınması ile doğrudan orantılıdır. Bu nedenle literatürde bu eksiklikleri tespit edecek çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Araştırmanın amacı de cezaevinde mahkûmlara yönelik uygulanan DAB programının başarısını, programın uygulanmasında karşılaşılan sorunları tespit etmek ve çözüm yolları için önerilerde bulunmak şeklinde belirlenmiştir. Bu nedenle araştırmanın problem cümlesi de “cezaevi din ve ahlak bilgisi derslerinde karşılaşılan sorunlar nelerdir?” şeklinde oluşturulmuştur.

Yöntem

Tarama modeli benimsenen bu çalışmada verilerin toplanma sürecinde nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Nitel veri toplama tekniklerinden de yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır.

Örnekleme

Araştırmanın örneklemini 2015 yılında tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilmiş 7 farklı ilde çalışan 17 cezaevi vaizi oluşturmaktadır. Vaizlerin seçiminde gönüllük esası ve örneklem grubundakilerin minimum 5 farklı ilden olması ölçüt alınmıştır. İsimleri yerine görüşme sırasına göre görüşme numaraları verilerek kimlikleri saklı tutulmuştur. Örneklem grubun olgusal durumu aşağıdaki gibidir:

3 Şuayip Özdemir, “Cezaevi Din Görevlileri ve Yöneticilerine Göre Cezaevlerinde Din Eğitimi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* ,c. II, sayı: 4,2002, s.14.

Tablo 1: Cezaevi vaizlerinin olgusal durumuna ilişkin veriler

	a1	a2	a3	a4	a5	a6	a7	a8	a9	a10	a11	a12	a13	a14	a15	a16	a17
Mesleki Kıdem (yıl)	3	2	2	5	1	7	3	2	1	1	3	8	2	3	2	2	2
CV'yi seçme nedeni	İl merkezinde çalışabilme	----	il merkezinde çalışabilme	faydalı olabilmek	il merkezinde çalışabilme	faydalı olabilmek	faydalı olabilmek	ek ders - il merkezinde çalışma ve faydalı olmak	faydalı olabilmek	faydalı olabilmek	ek ders- faydalı olabilmek	Maddi nedenler	Maddi nedenler	Vaizliği sevmem	Görevde yükselme	Görevde yükselme	Maddi İmkanlar-II merkezinde Çalışma- statüsü
CV'yi sevme durumu	Kısmen	Kararsızım	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Hayır	Evet	Evet	Evet	Evet	Kısmen

Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu

Bu araştırmanın verileri, görüşme tekniği türlerinden yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği ile toplanmıştır. Öncelikle konu ile ilgili literatür ayrıntılı bir şekilde incelendikten sonra araştırmacı tarafından cezaevi vaizlerinin mesleklerini yürütürken karşılaştıkları sorunları ortaya koymaya yönelik açık uçlu sorulardan oluşan taslak bir görüşme formu hazırlanmıştır. Oluşturulan görüşme formunun geçerliliğini sağlamak için din eğitimi alanında çalışan iki alan uzmanına sorular sunulmuş, uzmanların görüş ve önerileri doğrultusunda form yeniden düzenlenmiştir. Daha sonra uygulama öncesi 2 vaiz ile ön görüşme yapılmış, gelen cevaplar kaydedilmiş ve formdaki görüşme sorularının açık ve anlaşılır olup olmadığını, belirlenen temaları kapsayıp kapsamadığını, elde dilemek istenen verileri tespit edemediğini ortaya koymak amacıyla başka bir uzmana başvurulmuştur. Uzman değerlendirmesi sonunda da soruların açık ve anlaşılır oldukları ve araştırmanın amacına hizmet etmeye uygun oldukları belirlenmiştir. Daha sonra çalışma grubundaki araştırmaya gönüllü olarak katılan 17 cezaevi vaizi ile görüşme-

ler gerçekleştirilmiştir. Araştırmacı daha fazla bilgiye ulaşmak için genellikle katılımcılara derinleştirici sonda sorular sormuştur. Görüşmelerde ses kaydı yapılmış ve araştırmacı tarafından yazıya aktarılmıştır. Veriler içerik analizi ile elde edilmiştir. 17 CV'nin görüşlerinin ortak noktaları tespit edilmiş, bu noktalar kategorilenmiş ve kaç vaizin hangi yanıtı verdiğini yansıtacak şekilde bulgular bölümünde ele alınıp açıklanmıştır.

Bulgular

1- DAB Derslerine Yönelik Karşılaşılan Sorunlar

Araştırmada da DAB dersine yönelik karşılaşılan sorunları tespit etmek amacıyla katılımcılara bir soru yöneltilmiştir. Elde edilen nitel veriler analiz edilmiş ve karşılaşılan sorunlar ile ilgili 7 tema oluşturulmuştur. Bu temalar; *DAB dersi öğretim programına yönelik karşılaşılan sorunlar, öğrenme ortamına bağlı (fiziksel) sorunlar, dersin öğretimine yönelik yöntem sorunları, derslere katılım, ders ile ilgili kaynak temini ile ilgili sorunlar ve güvenlik nedeniyle karşılaşılan sorunlar ve derse yönelik olumlu bakış açısı* şeklindedir. Son tema olan olumlu bakış açısı, CV'nin DAB dersine yönelik sorunla karşılaşmadığını ve sorunların çözülebileceğine yönelik olumlu bakış açılarını oluşturmaktadır.

Tablo 2: DAB Dersinde Karşılaşılan Sorunlar

		N	
DAB Programı	Programın uygulanabilir olmadığını düşünme	9	a2,a3,a5,a7,a9,a10,a11,a15,a16
	Programın mahkûmların seviyesine uygun olmaması	2	a2,a4
	Programın güncellenmesi gerektiğini düşünme	4	a3,a11,a10,a16
	Programın uygulanabilirliğinin denetlenmemesi	2	a15,a17
Öğrenme ortamı (fiziksel)	DAB derslerinin fiziksel yetersizlikler nedeniyle sınıfta yapılamaması	6	a1,a2,a7,a8,a9,a12,a11
	Koşullarda yapılan derslerde verimliliğin olmaması	4	a7,a9,a11,a12
Güvenlik sorunları	Koşullarda yapılan dini faaliyetlerde vaizlerin güvenlik problemi	1	a9
	CV'lerine ayrılmış yeterli sayıda İnfaz Koruma Memuru olmaması	1	a4
	Güvenlik vb. nedenlerle derslerinde zamanında başlayamaması	1	a1

İçerik ve yöntem	DAB dersin içeriğine yönelik sorun yaşama	1	a17
	Dersin öğretimine yönelik yöntem konusunda sıkıntı yaşama	1	a16
Devam sorunu	Kurslara devam sıkıntısı	4	a1,a5,a6,a12
	Farklı bir ortamda bulunmak amacıyla dini faaliyetlere katılım	1	a16
Kaynak materyal	Materyal ve kaynak yayın sıkıntısı yaşama	2	a7,a12,a11
	Ders kitabının olmaması	1	a10
Olumlu yaklaşım	Programın yeterli olduğunu düşünme	2	a13,a14
	Vaizlerin gayreti ile sorunun çözülebileceği	4	a4,a6,a8,a12

Araştırmaya katılan CV şuan uygulanmakta olan DAB dersi programının güncellik ve uygulanabilirlik problemleri taşıdığını ifade etmişlerdir. Katılımcılara büyük çoğunluğuna göre DAB öğretim programı mahkûmların seviyesine, psikolojisine uygun değildir ve bu haliyle cezaevlerinde uygulanması mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle en kısa süre içerisinde mevcut öğretim programı vaizlerinde görüşlerinin alındığı, konuyla ilgili farklı çevrelerden uzmanların katıldığı bir komisyon tarafından güncellenmelidir. Katılımcıların dile getirdiği bir diğer husus da programın uygulanabilirliğinin denetlenmediğidir. CV'nin çalıştıkları kurumun cezaevi, eğitim-öğretim yaptıkları kişilerin yetişkinler olduğu ve mevcut programın da örgün eğitimin esas alınarak hazırlandığı düşünüldüğünde; şu anki programın din hizmetleri personelinin ihtiyaçlarını karşılamaktan oldukça uzak görünmesi bunun doğal bir sonucu olduğu kabul edilebilir.⁴

Programın uygulanabilir ve güncel olmadığı, yenilenmesi gerektiği yönündeki vaizlerin görüşleri şu şekildedir:

A2- Program *seksen ihtilalinden kalma* din kültürü ve ahlak bilgisi adı altında hazırlanmış kabataslak bir program. Uygulanması imkânsız, çünkü konuların garip olduğu kadar mahkûmların seviye ve kapasitesine hiç uygun değil.

A3- Din dersi eğitim programının cezaevlerinde uygulanabilme imkanı çok azdır. Acilen uygulanabilir bir müfredat çalışması yapılmalıdır. Diyanet ve Adalet Bakanlığı bunun üzerinde çalışmalıdır. *Müfredat ve protokol yenilenmeli ve manevi rehberlik ve din hizmeti birimi oluşturulmalıdır.*

A5- Cezaevinde lise eğitimi gibi mahkûmlarla ders yapmak çok da mümkün olmayabiliyor. Bazen psikolojik gerekçelerle vaizin gerekli gördüğü şekilde programda esneklik olmalıdır; zaten oluyor da.

4 Harun Işık, "Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.3, sayı: 12, s.256.

A9-Program formalite (göstermelik)'tir. Yapılan programa uyanın imkanı olmuyor. Mahkûmun psikolojik durumuna göre ders şekilleniyor.

A10-Elle tutulur bir program olmamaktadır. Bunun için *her iki kurumun program oluşturmaya yönelik* profesyonel ekip oluşturulması gerektiğini düşünüyorum.

A16-Yapılan program tamamıyla uzman görüş ve tavsiyelerinden uzaktır. Çoğu kurum, bizde de olduğu gibi programı kendisi hazırlamaktadır. Herhangi bir uzmana veya vaize danışmadan hazırlanan program, sadece kağıt üzerinde sık duran fakat uygulamada hiçbir değer ifade etmeyen bir niteliğe sahip olmaktadır. Günümüzde eğitim fakülteleri ile işbirliği içinde Adalet Bakanlığının program geliştirme ve uygulama kriterlerine uygun nitelikli uygulanabilir programlar oluşturması bir zarurettir.

Görüşme yapılan vaizlerin DAB dersi ile en çok karşılaştıkları sorunlardan bir diğeri de cezaevlerinde dersin işlenebileceği uygun ortamların ve dersliklerin olmaması sorunudur. CV, derslikler olmadığı için derslerini çoğunlukla koşullarda yaptıklarını ifade etmişlerdir. DAB dersinin müfredat programında genel prensipler kısmında “dershane, mescit ve kütüphane gibi eğitim ve öğretimin yapılacağı yerler temin edilmeli, usulüne uygun olarak düzenlenmelidir” ifadesi yer almaktadır. Adalet Bakanlığı ve DİB arasında imzalanan protokolü gereğince de tutuklu ve hükümlülere verilecek DAB derslerinin işlenmesine uygun bir yerin der-shane haline getirilmesini sağlamak ve imkânlar ölçüsünde eğitici araç ve gereçleri temin etmek, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğünün görev ve yükümlülükleri arasında sayılmıştır. DAB dersinin işlenmesine yönelik uygun öğrenme ortamlarının işbirliği içerisinde en kısa sürede oluşturulması DAB dersinin amaçlarının gerçekleşmesi açısından önemlidir. Çünkü derslerin koşullarda değil de, belli saatlerde ve bir program dâhilinde sınıf ortamında işlenmesi pedagojik açıdan daha uygundur. Koşullar, mahkûmların yattığı yerler olup, mahkûmların derse yönelik motivasyonları olumsuz etkileyebilecek birçok unsuru da barındırmaktadır. Böyle bir ortamda yapılan öğretimden verim alınması mümkün gözükmemektedir.⁵ Bir diğer problemde DAB derslerine katılımın gönüllük esasına uygun bir şekilde yürütülmemesinden kaynaklanabilecek sorunlardır. CV, koşullarda DAB dersini işlerken derse katılmak istemeyen mahkûmların, bu durumdan rahatsız olmaları nedeniyle verebilecekleri tepkiler ile karşılaşabilirler. Görüşme yapılan CV de koşullarda yapılan derslerden verim almanın mümkün olmadığını, diğer mahkûmların bu durumdan rahatsız olduğunu, DAB derslerinin uygulanabilmesi için dersliklerin arttırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Konu ile ilgili vaizlerin görüşlerinden bazıları aşağıdaki gibidir:

5 Şuayip Özdemir, “Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Danışmanlık”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (Ed: Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2014, s.286.

A7- Çalışma koşulları açısından birtakım sıkıntılarla karşılaşabiliyoruz. Fiziki şartlar ve çalışma ortamı açısından koşullarda ders yapıldığı için ve faaliyetlerimizi buralarda gerçekleştirdiğimizden dolayı verim düşüyor. Koşuş ortamı mahkûmların yaşam ortamı olduğundan bizim koşuş ziyaret saatimiz mahkûmların birtakım ihtiyaçlarını giderme zamanına denk geldiği için örneğin; banyo temizlik sportif faaliyet v.s. denk geldiği için eğitim anlamında koşuş ortamı verimli olmuyor.

A11-Yeterince sınıf ortamı sunulmamaktadır. Sınıf ortamı tahsis edilmediği için bizlerden zamanımızı koşuş ortamında geçirmemizi istiyorlar. Dolayısıyla zamanımızın çoğunu koşuşta geçirdiğimiz için çok verimli olamıyoruz. Örneğin günümüzün yarısını yani sabahtan öğlene kadar sınıfta, öğleden sonra koşuşlarda oluyoruz.

A12-Fizikî şartlar yetersiz. Sınıflar yok. Ders koşuşta işleniyor. Dersler koşuşta işlendiğinde diğer mahkûmlar rahatsız oluyorlar. Siz koşuşa kadar gittiğinizde kendinizi deplasmanda hissediyorsunuz.

A11-Uygulanmakta olan program yeterli değil. Diyanet *yeniden güncelleyerek yeni bir program* hazırlanmalı. Bu programın uygulanabilmesi için de *yeterince sınıf ortamından yararlandırılmamız sağlanmalı*.

DAB dersinin koşuşlarda yapılmasının hem nedenleri hem de sonuçları arasında yaşanabilecek güvenlik problemleri bulunmaktadır. Nitekim görüşme yapılan CV de kurumda yeterli sayıda kadrolu infaz koruma memurunun (İKM) olmaması nedeniyle mahkûmların DAB derslerine çıkarılmasında sorunlarla karşılaştıklarını ve koşuşlarda yapılan derslerde kendi güvenlikleri açısından kaygı yaşadıklarını ifade edilmiştir. Cezaevlerinde DAB dersinin işlenmesine yönelik yaşanan güvenlik sorunlarıyla ilgili görüşlerden bazıları şunlardır:

A4- Kurumda 5 cezaevi vaizi olmasına rağmen bizimle ilgilenen 1 İKM olduğu için mahkûmların derse çıkarılmasında sorunlarımız var. Daha fazla mahkuma ulaşma imkanı olmasına rağmen İKM yeterli olmadığı için daha fazla mahkuma ulaşamıyoruz.

A9-Sınıflar yetersizdir. Koşuşlara girilmez ise görev yapmak imkânsız hale gelmiştir. Koşuşlara İKM ile birlikte girmek gerekirken tek başına girilmesi tehlike arz edebiliyor.

Dinden alınacak referanslarla tutuklu ve hükümlülerde arınmaya yönelik davranış değişikliği oluşturmada, cezaevlerinde çalışan din görevlisinin öğretim yöntemleriyle ilgili bilgi ve becerisinin kapasitesi oldukça önemli yer tutmaktadır (Işık ve Demir, 2012: 40). Bu nedenle DAB dersi programını uygulayacak CV'nin, öncelikle tutuklu ve hükümlülerin psikolojik durumlarına uygun yaklaşım sergileyebilmeleri için bir hizmet öncesi kursundan geçirilmesi⁶ ve dersin öğretimine uygun yetişkin eğitimi ilke, yöntem ve

6 DAB Dersi Müfredat Programı, Genel Prensipler Madde 1

tekniklerini⁷ bilip uygulayabilmeleri gerekmektedir. Cezaevi vaizinin dikkat edeceği bir diğer husus da muhatabının duygu, düşünce ve davranış bakımından tüm yönleri ile gelişimini sağlamak olacaktır⁸ Bunu sağlamanın yolu da doğru bilgiyi muhatabınıza doğru yöntemlerle aktarmak şeklinde gerçekleşecektir. Her ne kadar CV, cezaevi dışında yetişkinlere hitap ediyor olsalar da mahkûmların ıslahına yönelik gerçekleştirilecekleri dini faaliyetlerde kullanılacakları yöntemler farklılık arz edecektir. Aksi takdirde CV, camide vaaz verir gibi cezaevlerinde ders işleyeceklerdir. Konuyu bir vaiz şu şekilde ifade etmiştir:

A16- DAB dersinde mahkûmların seviyesine hitap etmekte çok zorlanıyoruz. Mahkûmun seviyesini bilmeden bazen bir camide bazen bir konferansta vaaz eder gibi günü kurtarma hesabına ders yapıyoruz.

Araştırmaya katılan CV, Adalet Bakanlığı ile DİB arasında gerçekleştirilen protokolün kapsamlı bir şekilde yapılmadığı, güvenlik gerekçesi, mahkûmların aldığı disiplin cezaları, mahkûmun nakli ve görevli personelin yaklaşımı gibi nedenlerden dolayı derslerde devam sorunu yaşandığını ifade etmişlerdir. Çocuklar haricindeki hükümlüler hakkında cezaevlerinde bazı etkinliklere katılmaktan alıkoyma, hücreye koyma gibi disiplin cezaları uygulanabilmektedir.⁹ Etkinliklerden alıkoyma süresi de dikkate alındığında DAB derslerinin devamlılığı açısından sorun oluşturabilmektedir. Derse devam sorunu ile ilgili vaizlerin ifadeleri aşağıdaki gibidir:

A12- Ders, sınıflarda işlendiğinde *güvenlik gerekçesiyle ve mahkûmların aldığı disiplin cezaları nedeniyle mahkum sayıları değişebilmekte ve düşülebilmektedir.*

A5- Resmi bir protokol olmasına rağmen bu protokol tam anlamıyla kapsamlı planlanmamış. Cezaevlerinin kendine mahsus durumları nedeniyle derslere ve kurslara başlayan mahkûmlarda kursa devam sıkıntısı oluyor. Örneğin 10 kişi başlanan bir kursun sonunu ortalama 4-5 mahkûm getirebiliyor.

A6: Derslerde devamlılık sıkıntısı çok fazla. Bazen bir kez gördüğünüz bir mahkumu bir daha göremeyebiliyorsunuz.

DAB derslerinde karşılaşılan sorunlar ile ilgili olarak vaizlerin belirttiği bir diğer husus da mahkûmların farklı bir ortamda bulunmak amacıyla dini faaliyetlere katılmaları hususudur. Günlük yaşamlarının büyük bir bölümü-

7 Yetişkin eğitimi ilke, yöntem ve teknikleri için bk. Mustafa Köylü, *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*. Dem yayıncılık, İstanbul 2014.

8 Harun Işık ve Abdullah Demir, *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi*. DİB Yayınları, Ankara 2012, s.40.

9 5275 Sayılı Kanun Madde 37-38 ve 40.

nün koşullarda geçtiği düşünülduğünde; bir mahkûm için, farklı bir ortamda bulunmak, kendine hareket alanı oluşturmak veya DAB derslerine katılmak cezaevlerinin mahkûm üzerinde oluşturduğu psikolojik baskıyı bir nebze olsa azaltmanın en güzel yoludur.

A16-Çalışma koşulları tamamıyla eğitim ve öğretime uygun değil. Dolayısıyla bizlerde çoğunun ifadesi ile buralarda boşa vakit kaybediyoruz. *Mahkûmlar sınıfı değişik bir ortam olsun diye derslere gelmekte, koşullarda bizleri değişik bir vakit geçirelim diye dinle-mekte, bu nedenle yapılan eğitim ve öğretim de baştan eksik başlamaktadır.*

Her ne kadar öğrenmenin gerçekleşmesinde ki en önemli öğelerden biri öğrenenin bilgiyi elde etmeye yönelik gönüllüğü esası olsa da mahkûmların -farklı amaçlar için bile olsa- bu derslere katılması DAB dersi, CV ve mahkûmun ıslahı açısından bir avantaj olarak görülebilir. Çünkü bu durum mahkûm ve ıslahına yönelik gerçekleştirebilecek dini bir desteğin, karşılıklı etkileşimin ilk adımı olabilecektir. Konu ile ilgili bir vaiz mekân sıkıntısı ile karşılaşmalar da koşullarda yapılan faaliyetlerinde çok verimli olduğu yönünde görüş bildirmiştir:

A14- Birebir görüşmelerden ziyade koğuş ziyareti şeklinde görüşmelerimiz oluyor genelde sohbet havasında soru cevap şeklinde samimi bir ortam oluyor. Akıllarına takılan soruları soruyorlar sınıftaki dersler kadar koğuş ziyaretlerinin verimli olduğunu düşünüyorum.

Eğitim araç-gereçlerinin, öğrenme süreçlerinde ki en önemli katkılardan birisi, bilginin öğrenen tarafından yapılandırılmasını ve somutlaştırılmasını kolaylaştırmaktır. Din öğretiminde de soyut konular oldukça fazladır. Soyut konuların öğretimi için öğrenenin birden fazla duyusuna hitap eden yöntem, teknik ve materyallerin öğrenme sürecine dahil edilmesi, öğrenmenin gerçekleşmesine oldukça katkı sağlayacaktır.¹⁰ Araştırmaya katılan CV de DAB dersinin sadece programına yönelik sorunlarla karşılaşmadıklarını aynı zamanda dersin öğretim sürecine yönelik kullanabilecekleri materyaller ve kaynaklara yönelik sorunlar yaşadıklarını belirtmişlerdir. CV'nin öğretim araç-gereçlerine yönelik belirttikleri hususlardan bazıları; başvurulabilecek bir kaynak olarak DAB ders kitabının olmaması, yetişkin din eğitimine yönelik dersle ilgili materyallerin yetersiz olması, mevcut materyallerin mahkûmların seviyesine uygun olmaması, dini kaynakların temininde ve mahkûmlara da-

10 Fatih, Çınar, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretim Amaçlı Teknolojiyi Kullanma ve Materyal Geliştirme Tutum ve Özgüvenleri Üzerine Bir Araştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.2, sayı:33, Isparta 2014, s. 118.

ğıtımında güvenlik ve idari sıkıntılarla karşılaşma, dersin öğretiminde teknoloji desteği ve görsel materyal eksikliği, kütüphanede bulunan yayınların bilgi ve yeterlilik konusunda sıkıntı oluşturması' şeklinde sıralanabilir. Vaizler ayrıca DİB'nin dini yayın desteği olarak cezaevlerine ve mahkûmlara çoğunlukla Kuran-ı Kerim ve Kuran öğretimi kitapları gibi yayınlar ile destek verdiğini, bazen bunların teminin de bile sorunlar yaşadıklarını, cezaevlerinin kütüphanelerinde daha çok DİB yayınlarına ihtiyaç olduğunu, burada bulunan farklı tasavvufi oluşumların yayın evlerine ait bazı yayınların içerik, uygunluk ve amaca hizmet etme konusunda sıkıntılı olduğunu dile getirmişlerdir. Bu nedenle DİB'nin cezaevlerinde uygulanmakta olan DAB dersi ve din eğitimi faaliyetlerine katkı sağlayacak yetişkin eğitimi esas alınarak hazırlanmış materyalleri CV ve mahkûmları ile paylaşması sorunların çözümüne katkı sağlayacaktır. Görüşme yapılan vaizler arasında materyal konusunda herhangi bir sıkıntı ile karşılaşmadığını belirtenler de olmuştur. Görüşme yapılan CV'nin DAB ve K. Kerim derslerine yönelik materyal konusunda yaşadıkları sıkıntılar ile ilgili bulgular aşağıdaki gibi olmuştur:

Tablo 3: DAB ve Kuran'ı. Kerim derslerine yönelik materyal konusunda yaşanan sıkıntılar

	N	
Materyal yetersizliği, materyale ulaşmada sıkıntı yaşama	7	a4,a5,a6,a8,a10,a12,a14
Teknoloji desteği yetersizliği	1	a2
Kaynak temini ve dağıtımına yönelik güvenlik problemleri	1	a3
Dini yayınların dağıtımı ile ilgili idari sıkıntılar	1	a4
Mevcut kaynakların mahkûmların seviyesine uygunluk problemi	1	a11
Farklı grupların yayınlarında ki bilgiler ile ilgili yaşanan sıkıntılar	1	a9
Diyanetten yayın ve kaynak temin etmede sorun yaşama	1	a10
Hediyeler için sponsor bulma sorunu	1	a17
Materyal konusunda herhangi bir sıkıntı ile karşılaşmadığını belirtenler	4	a7,a13,a15,16

CV'nin DAB dersine yönelik materyal konusunda yaşadıkları sorunlar ile ilgili örnek ifadeler:

A3- Materyal bulmak genel olarak mümkün. Burada en büyük sıkıntı materyalin kuruma sokulması problemidir.

A12-Cezaevi programı ve icraatı, vaizlerin marifetiyle ilerlediğinden, programın zenginliği vaizin marifetiyle ama yıllık plan her yıl diyanet tarafından hazırlanıp, ders programına uygun kitap hazırlansa daha iyi olur.

A7- DAB programı yeterli değildir. Hükümlü ve tutuklulara yönelik yetişkin din eğitimi müfredatı ve dokümanların hazırlanması gerekir.

A10-Materyal bulma noktasında çok sıkıntı yaşıyoruz. Cezaevindeki mahkûmlara yönelik materyal hazırlanması gerektiğini düşünüyorum.

A8-Böyle bir materyallerin kısacası hiç birine sahip değiliz. Diyanetten istiyoruz. Ya bir sene sonra gönderiyor ya da göndermiyor

A12-Materyaller eksik ve bunları temin etmek sıkıntılı.

A14- Kuran-ı kerim ve elif-ba noktasında sıkıntımız yok ama mahkûmların istedikleri kitaplara ulaşma noktasında sıkıntılarımız var. Gerek başkanlığın yayınlarında gerekse diğer yayınlarda hem maddi olarak hem de ulaşma olarak sıkıntılar yaşadığımızı söyleyebilirim

A11-Mevcut materyaller yeterli değil mahkûmların genel durumları ve yetişkin oluşları göz önünde bulundurularak yetişkinlere yönelik onların olan seviyelerine uygun eserler hazırlanabilir. İtikad, ibadet, ahlak alanında daha kapsamlı (yetişkinlere yönelik) bir eser olabilir.

A9-Materyal bulmakta sıkıntı çekmiyoruz. Ancak bazı tarikat, cemaat, dernekler vs. gönderdikleri kitaplardaki bilgiler sıkıntılı olabiliyor. Engellemek zor olabiliyor. Diyanetin gönderdikleri daha uygun ve yeterli.

A2-İmkânlarımız çok kısıtlı ve eski cezaevlerinde derslerde teknolojiyi yeterli oran ve imkanlarda kullanılmıyoruz.

A17-Mahkûmlara yönelik olarak elif be ve Kuran'ı Kerim meal ve tefsir çalışmaları yapılabilir. En çok sıkıntıyı yaptığımız yarışmalara hediye kaynağı bulmakta çekiyoruz. Bununla ilgili olarak da üst düzeyde toplantılar ve sonuçlar alınabilir düşüncesindeyim.

Materyal konusunda herhangi bir sıkıntı ile karşılaşmadıklarını ve mevcut materyallerin mahkûmların seviyelerine uygun olduğunu belirten vaizlerin görüşleri aşağıdaki gibidir:

A13- Başkanlık bu noktada sıkıntılarımıza yardımcı oluyor. Bunun dışında sivil toplum kuruluşları da kapılarını çaldığımız zaman yardımcı olduklarını görmekteyiz.

A7-Bu yönde sıkıntı yaşanmamaktadır. Mevcut materyaller mahkûmların seviyelerine uygundur.

A15- Materyal sıkıntısı yaşanmamaktadır. Kitap noktasında müftülüklerimiz, başkanlığımız ihtiyaç olan kitapları bizlere göndermektedir.

A16-Kuran ve elif ba için materyal sıkıntısı yaşamıyoruz ama DAB dersinde mahkûmların seviyesine hitap etmekte zorlanıyoruz.

Görüşme yapılan vaizlerden bazıları da programın uygulayıcısının vaizler olduğunu, bu nedenle programa olumsuz bir bakış açısı geliştirmek yerine olumlu bir açıdan bakarak, programın daha etkili bir şekilde uygulanabilirliğinin vaizlerin gayretine ve isteklerine bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. DAB

dersi programının yeterli ve başarı ile uygulanmasının vaizlere bağlı olduğu yönünde görüşlerden bazıları şunlardır:

A8-Cezaevi vaizi, cezaevindeki din eğitimi programını tamamen kendi şekillendiriyor. Bunu da mahkûmların atölyelerdeki çalışma saatleri, cezaevinin özel şartları vs. göz önüne alarak belirliyor. Mahkûmların bilgi ve kültür seviyelerine göre gruplara ayrılması ve hangi gruba hangi eğitim programının uygulanması yine vaizin inisiyatifindedir. Bu da bize çalışmamızda rahatlık sağlıyor. Yani vaiz ufku geniş ve aktif biri ise mahkûmlara hayat verecek çok güzel şeyleri başarabiliyor.

A4-Programları uygulayıp verim almak biraz vaizin elindedir. Cezaevi vaizleri bu işi severek yapmalıdır. Yoksa istenilen fayda sağlanmaz. *Programları daha kapsamlı uygulanması İKM sayısının artmasına bağlıdır.*

A6- Programları uygulayıp verim almak biraz vaizin elindedir. Cezaevi vaizleri bu işi severek yapmalıdır. Yoksa istenilen fayda sağlanmaz.

A14- Bence program yeterlidir. Zaten programı sene başı arkadaşlarla beraber oluşturuyor eksiklerimizi kendimiz gideriyoruz. Uygulama noktasında esnek davranıyoruz derste tamamen programı dikkate aldığımızı söyleyemem.

A13-Ortada programın adı var içeriğini kendimiz ayarlıyoruz zaten yapmış olduğumuz hizmet kuran öğretimi merkezli olduğu için program yeterli diye düşünüyorum

Programın uygulanıp uygulanmadığının tam olarak denetlenmediğini bu nedenle programı kendilerinin güncelleyebildiklerini ifade edenlerin görüşleri aşağıdaki gibidir:

A15-Programın uygulanıp uygulanmaması ile ilgili herhangi bir soru ve sorgu olmadığı için kendimize göre oluşturuyor ve uygulamada esnek davranıyoruz.

A17-Programı oluşturan yazan uygulayan ve sonuçta denetleyen de biz olduğumuz için herhangi sorunla karşılaştığımız söylenemez. Her sene ocak ayında eğitim birimindeki öğretmenlerle birlikte önceki yılın programı önümüzde yeni yıla uygun programı şekillendirmekteyiz.

Sonuç ve Tartışma

Tarama modelinin benimsendiği ve verilerin elde edilmesinde nitel araştırma tekniklerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinin kullanıldığı bu araştırmada; cezaevlerindeki din ve ahlak bilgisi derslerinin yürütülmesinde karşılaşılan sorunlarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada 17 gönüllü vaiz ile yapılan görüşme sonucunda elde edilen verilerin analiz edilmesiyle aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

1-Vaizler çalışma ortamlarında fiziki ortamdan kaynaklanan sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Bu sorunların başında ise DAB dersi için ayrılmış bir sınıfın ve kendileri için bir odanın olmaması gelmektedir. Vaizler kendilerine ait bir oda ve sınıf bulunmaması nedeniyle görüşmelerini düzenli bir şekilde

yapamamakta, bir odadan diğere dolaşmak zorunda kalmakta¹¹ derslerini de eğitime uygun olmayan yerlerde yapmaktadırlar.

2-Vaizlerin büyük çoğunluğuna göre DAB öğretim programı, mahkûmların seviyesine ve psikolojisine uygun olmadığı için cezaevlerinde uygulanmamaktadır. Bu nedenle bir an önce güncellenmelidir.

Mahkûmların ıslahına yönelik gerçekleştirilen din hizmetlerin belirli bir plan, program ve amaç doğrultusunda gerçekleştirilmesi, uygun yöntem ve materyaller ile muhatap kitleye sunumunun yapılması, cezaevi din hizmeti ve manevi rehberlik faaliyetlerinin ve bu faaliyetlerin sonuçlarına yönelik beklentilerin karşılanmasında daha etkili olacaktır. ¹² Cezaevlerinde uygulanmakta olan ve bu amaç çerçevesince oluşturulan DAB dersleri de belli bir program dahilinde yürütülmektedir. Fakat DAB programı uygulanmaya başladığı ilk günden itibaren köklü bir değişikliğe gidilmeden beraberinde de birçok sorunla günümüze kadar gelmiştir. Araştırmanın DAB dersleri ile ilgili sonuçları, literatürdeki cezaevlerindeki DAB dersine yönelik sorunların devam ettiğini göstermiştir. Bu araştırmalarda cezaevlerinde uygulanan DAB dersi müfredat programının örgün eğitim esas alınarak hazırlandığı bu nedenle hedef kitlenin beklenti ve ihtiyaçlarına cevap veremediği¹³ buna bağlı olarak amaçlarına tam olarak ulaşamadığı,¹⁴ DAB dersi müfredat programının güncellenmesi ve içeriğinin mahkûmları dikkate alacak şekilde düzenlenmesi gerektiği,¹⁵ Kaya¹⁶ ders için ayrılan 2 saatlik sürenin yeterli olmadığı¹⁷ ve dini faaliyetlerin sürelerinin bazı kurum müdürleri veya öğretmenleri tarafından belirlendiği, protokolün dikkate alınmadığı¹⁸ gibi sorunlar ortaya çıkmıştır.

3- Cezaevlerinin fiziki şartlarına bağlı olarak kurumlarda derslikler olmadığı için CV, DAB derslerini çoğunlukla koşullarda yapmaktadırlar.

Koşullar mahkûmların yaşam alanıdır. Böyle bir uygulama beraberinde nitelik, güvenlik gibi birçok sorunu getirmektedir. Nitekim elde edilen sonuç-

11 Işık, *Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri*, s.255.

12 Işık ve Demir, *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi*, s.328-39

13 Işık, *Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri*, s.256.

14 Özdemir, "Cezaevi Din Görevlileri", s.10.

15 Şuayip Özdemir, "Ceza Evlerinde Din Eğitiminin Temel Problemlerine Genel Bir Bakış", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c.3, sayı: 9, 2005,s.172.

16 Talha Kaya, "Cezaevi Vaizliği", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu Kitabı II*, DİB Yayınları, Ankara 2008.

17 Özdemir, *Ceza Evlerinde Din Eğitimi*, s.167.

18 Işık, *Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri*, s.254.

lara göre de koşuşlarda yapılan derslerde verimlilik olmadığı ve vaizlerin kendi güvenlikleri açısından kaygı yaşadığı ortaya çıkmıştır. Cezaevlerinde gerçekleştirilen din eğitimi faaliyetleri üzerine yapılmış araştırmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Bu araştırmalarda cezaevlerinde sınıf yetersizliği nedeniyle koşuşlarda ders yapıldığı, buraların dersler için uygun mekan olmadığı ve istenilen başarıya ulaşılamadığı tespit edilmiştir.¹⁹

4- Vaizlerin güvenlik gerekçesi ile ilgili yaşadığı bir diğer sorun ise; DAB ve Kuran'ı Kerim ğretimi derslerine mahkûmların çıkarılmasında görevli İKM sayısının yetersiz olmasıdır. Demir alışmasında DAB derslerinin güvenlik gerekçesi, mekân sorunu, ders saati yetersizliği, mahkûmların din der- si almak için cezaevi idaresine dilekçe vermemeleri gibi sebeplerle genelde koğuş veya oda ortamında yapıldığını, koğuş/oda ortamında yapılan derslerin de, ders saatinin yetersizliğinden dolayı devamlılığın sağlanması güçleştiğini belirtmiştir.²⁰

5- CV, DAB dersinin ğretiminde kullandıkları yöntem konusunda sıkıntı yaşamaktadırlar. Camide vaaz eder gibi bu dersleri yürütmektedirler. zdemir tarafından yapılan araştırmanın sonuçlarına göre de bazı din görevlilerinin mahkûmlara cami krssndeymiş gibi vaaz ettikleri, mahkumlarla ilgilenmedikleri, onlara kötü davrandıkları ortaya çıkmıştır (zdemir, 2002: 14).

6- Güvenlik gerekçesi, mahkûmların aldığı disiplin cezaları, mahkûmun nakli ve görevli personelin yaklaşımı gibi nedenlerden dolayı, DAB ve Kuran-ı Kerim derslerinde devam sorunu yaşanmaktadır. Bir araştırmada da tutuklu ve hükümlülerin, din hizmeti faaliyetleri esnasında başka işlerde görevlendirildiği, bu nedenle dini faaliyetlerin arzu edilen başarıya ulaşmasının olumsuz etkilendiği tespit edilmiştir.²¹

7-Mahkûmların DAB dersini tercih etme nedenleri arasında "mahkûmların farklı bir ortamda bulunmak amacıyla dini faaliyetlere katılma isteği" yer almaktadır. Bu da DAB dersinin başarısını olumsuz yönde etkilemektedir.

8- Vaizler, cezaevlerinde DAB dersinin ğretim sürecine yönelik kullanabilecekleri materyaller ve kaynakların varlığı ve teminine yönelik sorunlar yaşamaktadırlar. Bu sorunlar DAB ders kitabının olmaması, yetişkin din eğitimine yönelik dersle ilgili materyallerin yetersiz olması, mevcut materyallerin mahkûmların seviyesine uygun olmaması, dini kaynakların temininde

19 zdemir, "Cezaevi Din Görevlileri.

20 Abdullah Demir, "Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 45, sayı:4, Ankara 2009, s.51.

21 Işık, *Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri*, s.255.

ve mahkûmlara dağıtımında güvenlik ve idari sıkıntılarla karşılaşma, dersin öğretiminde teknoloji desteği ve görsel materyal eksikliği, kütüphanede bulunan yayınların bilgi ve yeterlilik konusunda sıkıntı oluşturması şeklinde oluşmuştur. Demir, cezaevlerinin, DİB tarafından hazırlanmış görüntülü yayınlar ile imkânlar ölçüsünde desteklenmesi gerektiğini ve DİB'ca mahkûmların ihtiyaçları göz önünde bulundurularak hazırlanacak görsel yayınların, tutuklu ve hükümlülerin topluma yeniden kazandırılmalarına katkı sağlayacağını ifade etmiştir.²² Bir araştırmada²³ bazı katılımcılar, görev yaptıkları ceza infaz kurumlarında “görsel ve işitsel araçlardan yararlanma imkânı” sağlanmadığını ifade etmişlerdir. Yine aynı araştırmada DİB tarafından, tutuklu ve hükümlülerin içerisinde buldukları şartlar, cinsiyetleri ve yaşları dikkate alınarak yaz Kur'an kursları için hazırlanan materyallere benzer herhangi bir materyal desteği sağlanmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Özdemir tarafından yapılan araştırmada da cezaevi vaizlerine göre din dersini birinci derecede olumsuz etkileyen faktörler arasında ders kitabının olmayışı ilk sırada görülmüştür.²⁴ Bu nedenle araştırmalarda DAB dersine yönelik öncelikli olarak ders kitaplarının hazırlanması gerektiği dile getirilmiştir²⁵

9- DAB dersi programının başarı ile uygulanmasında vaizlerin gayreti ve fedakârlığının önemli bir etken olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Elde edilen sonuçlardan hareketle araştırmada aşağıdaki önerilere yer verilmiştir

1- Cezaevlerinde hükümlülere yönelik gerçekleştirilen her dini faaliyet, CV ve mahkûm arasında gerçekleşen dini bir iletişim sürecidir. Bu nedenle bu iletişimde mesajın alıcının ilgisine, ihtiyaçlarına ve seviyesine uygun, günlük hayatta kullanabileceği şekilde tasarlanmış olması gerekmektedir. Aksi takdirde alıcı mesajın iletişim konusuna ve muhtevasına karşı ilgi duymayacak amaçlanan dini destek de gerçekleşmeyecektir. Çünkü sunulacak muhtevanın alıcının ihtiyaçlarına hitap etmemesi, mahkûmlarla kurulacak iletişimi engelleyen en önemli etkenlerden biridir.²⁶ Araştırmadan elde edilen sonuçlar DAB dersinin uygunluk ve güncellik problemi taşıdığını ve bu haliyle dersten yeterince verim alınmadığını ortaya koymuştur. Bu nedenle öncelikli olarak DİB, Adalet Bakanlığı, Eğitim ve İlahiyat Fakültelerinden temsilcilerin ve CV'nin katıldığı bir komisyon oluşturulmalı ve DAB program mahkûmlar ve

22 Demir, *Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi*, s.59

23 Işık, *Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri*, s.255.

24 Özdemir, *Cezaevi Din Görevlileri*, s.14; Özdemir, *Ceza Evlerinde Din Eğitimi*, s.167.

25 Özdemir, *Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Danışmanlık*, s.173 Kaya, *Cezaevi Vaizliği*.

26 Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. Rağbet Yayınları, İstanbul 2014, s.253.

iyileştirme faaliyetlerinin amacı dikkate alınarak yenilenmelidir. Daha sonra DAB dersinin uygulanmasında karşılaşılan fiziki, idari, güvenlik vd. sorunların aşılması için gerekli adımlar atılmalıdır.

2- Mahkûmlara yönelik uzmanların desteği ile hazırlanmış görsel, işitsel materyaller hazırlanmalıdır.

3- DAB derslerinin öğreticisi konumundaki cezaevi vaizlerinin mesleki gelişmelerinin arttırılması için hizmet-içi eğitim programları düzenlenebilir.

4- Yaşanılan idari sıkıntıların önlenmesi için cezaevi personeli din eğitimi faaliyetlerinin önemi konusunda bilgilendirilmelidir.

5. İşbirliği protokolü güncellenmeli ve yaşanılan sorunları çözümü noktasında belirleyici maddeler eklenmelidir.

Kaynakça

5275 Sayılı Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun

Çınar, Fatih, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretim Amaçlı Teknolojiyi Kullanma ve Materyal Geliştirme Tutum ve Özgüvenleri Üzerine Bir Araştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.2, sayı:33, Isparta 2014, ss. 139-115.

Demir, Abdullah, "Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 45, sayı:4, Ankara 2009, ss. 60-37.

Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Raporu, 2014. <http://www2.diyanet.gov.tr/> (erişim tarihi 02.02.2016)

Işık, Harun ve Abdullah Demir, *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi*. DİB Yayınları, Ankara 2012.

Işık, Harun, "Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.3, sayı: 12, ss.263-250.

Kaya, Talha, §"Cezaevi Vaizliği", I. Din Hizmetleri Sempozyumu Kitabı II, DİB Yayınları, Ankara 2008..

Koç, Ahmet, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. Rağbet Yayınları, İstanbul 2014, s.253.

Köylü, Must ----afa, *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*. Dem yayıncılık, İstanbul 2014.

Ministry of Justice The circular about lesson and additional lesson fee in public institutions No. 1/139. <http://www.cte.adalet.gov.tr/>

Özdemir, Şuayip, "Ceza Evlerinde Din Eğitiminin Temel Problemlerine Genel Bir Bakış", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c.3, sayı: 2005 ,9, ss.175-16363.

Özdemir, Şuayip, "Cezaevi Din Görevlileri ve Yöneticilerine Göre Cezaevlerinde Din Eğitimi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. II, sayı: 4,2002, ss.19-1

Özdemir, Şuayip, *"Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Danışmanlık"*, Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri(Ed: Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2014,

Protocol for Cooperation Against Providing the Religious and Moral Development 10.02.2011. <http://www.cte.adalet.gov.tr/>

Saldırım, Mustafa, "Uluslararası Hukuk Açısından Türkiye'deki Tutuklu ve Hükümlülerin Eğitim Hakkı" *Adalet Dergisi*, sayı: 20. http://www.yayin.adalet.gov.tr/adaletdergisi/20.sayi/-05mustafa_saldirim.pdf.(erişim 02.02.2016)

دلالة «بَيْنَ الْيَدِ» فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ

Qays Abdullah MUHAMMED*

خلاصة* وردت عبارة «بَيْنَ الْيَدِ» فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ (40) مرة في (39) آية: وخلاصة هذه المقالة البسيطة أَنَّ الشَّعْرَ الْعَرَبِيَّ الْجَاهِلِيَّ، وَسِيَاقَ الْقُرْآنِ، وَدَلَالَةَ الْأَحَادِيثِ الشَّرِيفَةِ: مَتَّفِقَةٌ أَنَّ مَعْنَى «بَيْنَ يَدَيْكَ» أَي أَمَامَكَ، قُدَّامَكَ، قَرِيبَ مِنْكَ، وَيَتَّبِعُهَا مَعَانٍ لَازِمَةٌ لَهَا مِثْلُ: «عِنْدَكَ» وَ«حَاضِرٌ» وَ«مُشَاهَدٌ» وَ«مَوْجُودٌ» وَهَذَا سِوَاءَ كَانِ فِي الزَّمَانِ أَوِ الْمَكَانِ.

وقد تدلُّ على الزمانِ الماضي والمستقبلِ القريبِ.

* وبتطبيق هذا المعنى في تفسير القرآن: يتضح أن الآيات التي تشير إلى «القرآن مُصَدِّقٌ لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» تدلُّ على: أن كلَّ ما في «الواقع» الذي بين يدي القرآن في كلِّ زمان ومكان يشهد له بالصدق والحقيَّة.

* وبتطبيق هذا المعنى أيضاً تنسق وتتضح معاني كل الآيات التي ذكرت عبارة «بَيْنَ الْيَدِ».

* ومن خلال هذا يتبين عدمُ صحة قول الإمام ابن عطية: أَنَّ مَعْنَى «بَيْنَ الْيَدِ»: ما مضى من الزمانِ، لا غيرَ.

الاصطلاحات: «بَيْنَ الْيَدِ»، القُرْبُ، قُدَّامُ، مطابقة الواقع، الإعجاز، ابن عطية، الماضي، التوراة والإنجيل، المجاز

Kur'an-ı Kerim'de "Beyne'l-Yed" in («بَيْنَ الْيَدِ» Anlamı:

Özet:*

«بَيْنَ الْيَدِ» "Beyne'l-Yed" ifadesi Kur'an-ı Kerim'de 39 ayette, 40 defa geçmektedir. Bu mütevazı makalenin ana fikri şudur: Cahiliye dönemi Arap şiiri, Kur'an'ın bağlamı ve hadis-i şeriflerin işaret ettiği anlam ile "بين يديك" yani "önünde, huzurunda, sana yakın" ifadesinin anlamı uyumludur. "Yanında", "hazır", "görülen", "var olan" gibi kendisine eşlik eden manâlar bunu izlemektedir. Bu anlam, ister zaman ister mekan ifade etsin, aynıdır, yakın geçmiş ve geleceği gösterebilir .

* Bu anlamın Kur'an tefsirine uygulanmasıyla şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Kur'an'ın, önündekini tasdik eden (musaddık) olduğuna işaret eden ayetler onun, her zaman ve her yerde önünde gerçekleşen şeylerin hepsine doğru ve gerçek bir şekilde tanıklık ettiğini göstermektedir.

* Yine bu anlamın uygulanmasıyla, "بَيْنَ الْيَدِ" "beyne'l-yed" ifadesinin zikredildiği bütün ayetlerin manâları, uyumlu ve açık olmaktadır.

* Yukarıdaki bilgiler ışığında İmam İbn Atıyye'nin "بَيْنَ الْيَدِ" "beyne'l-yed" ifadesi hakkında " Bunun anlamı geçmiş zamanla ilgilidir, başka zamanla değil." şeklindeki görüşünün doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Terimler: "بَيْنَ الْيَدِ" "Beyne'l-Yed" , yakınlık, ön, gerçekle uyumluluk, eşsizlik (i'caz), İbn Atıyye, geçmiş zaman, Tevrat, İncil, mecaz

* Yrd. Doç Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

**“Between the hands” in the Holy Quran «بَيْنَ يَدَيْكَ» The significance of
Abstract ;* The phrase “between the hands” comes in the Quran (40) once in
(39) Ayah.**

Abstract this article that Arabic Jahili poetry, and the context of the Quran , and the significance of the Hadiths; agrees that the meaning of «بَيْنَ يَدَيْكَ» “between your hands”, front of you , near you, followed by necessary meanings such as: “ toward , around you” and “present” and “ seen” and “exist”, whether in time or place.

And that might indicate to the near past or immediate future

* Applying this significance on the interpretation of the Quran; it is clear that the Ayaat “verses” of the Quran which indicate that “ the Quran confirming what was between his hands”: all that is in the “facts” which between the hands of the Quran in every time and place was Witnessing that the Quran truthful honest and right.

* applying this significance, also the meanings of all the Ayaat “verses” of the Quran that mention the words “ between the hands” will consistent and clear up .

* And through this, shows invalidity of Say” Imam Ibn Atiya”: that the meaning of “ between the hands”: What a decade ago only, however.

Keywords: «بَيْنَ يَدَيْكَ» “between the hands” , near, front of, match the fact, the miraculous, Ibn Atiya, past time, the Torah and the Gospel, metaphor

إنّ كلمات القرآن الكريم وعباراته إنّما اختارها الله على علمٍ وخبرةٍ ولطفٍ؛ فلا بدّ من عندها البتة، وما أحسن ما قاله ابن عطية الأندلسي (ت1148/542) وتوفّي عليه الرافعي (ت1937/1356): حيث أشاروا إلى أنّ نظّم القرآن مُتميِّزٌ باعتبار الحروف والكلمات بأصواتها وحركاتها ومواقعها من الدلالة المعنوية، ويستحيل أن يقع في تركيبه كلمة زائدة أو حرف مُضطرب أو ما يجري مجرى الحشو والاعتراض، بل نزلت جُمْلُهُ وكلماته وحروفه منازلها على ما استقرت عليه طبيعة البلاغة العالية الكاملة، بحيث لو نزعَتْ كلمةٌ منه أو أزيلت عن وجهها، ثم أُديرت لسانُ العرب كلّهُ على أحسن منها في تأليفها وموقعها وسدادها، لم يتهيأ ذلك ولا اتسعت له اللغة بكلمةٍ واحدةٍ البتة¹.

وقد أراد الباحث من هذه المقالة المتواضعة تحقيق معنى قوله تعالى: {بَيْنَ يَدَيْهِ}؛ وذلك من خلال الاطلاع على لغة العرب واصطلاح القرآن الكريم والسنة الصحيحة، والردّ على الإمام ابن عطية في ادعائه أنّ معنى «بَيْنَ يَدَيْهِ»: ما مضى من الزمان، لا غير؛ ومن ثمّ فسوف يتبيّن لنا معانٍ رائعة تزيد من جمال القرآن ووضوحه، وسينكشف لنا بإذن الله ضعف بعض الأقوال والتفسيرات.

وقد تكرر قوله تعالى: {بَيْنَ يَدَيْهِ} (26) مرة في (25) آية على النحو التالي:

1 ابن عطية، المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422، ج1، ص52؛ مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص. 155.

- 1 { فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ }²
- 2 { قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ }³
- 3 { نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ }⁴
- 4 { وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَآخِذًا لِّكُمْ بِغُضِّ الَّذِي خَرَّمَ عَلَيْكُمْ وَجَنِّتُكُمْ بَأْيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ }⁵
- 5 { وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ }⁶
- 6 { وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ }⁷
- 7 { وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا }⁸
- 8 { وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُفِّتَاهُ لِيَلدَّ مِمَّيْتٍ فَنُنزِّلْنَا بِهِ الْمَاءَ }⁹
- 9 { وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ }¹⁰
- 10 { مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ }¹¹
- 11 { لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ }¹²
- 12 { وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا }¹³
- 13 { أَمْ نَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتٍ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلِ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَلَيْسَ اللَّهُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ }¹⁴
- 14 { وَمِنَ الْجِبِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ }¹⁵
- 15 { وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ }¹⁶

2 66/2, البقرة

3 97/2, البقرة

4 آل عمران, 3/3

5 آل عمران, 3/50

6 المائدة, 5/46

7 المائدة, 5/48

8 الأنعام, 6/92

9 الأعراف, 7/57

10 يونس, 10/37

11 يوسف, 12/111

12 الرعد, 13/11

13 الفرقان, 25/48

14 النمل, 27/63

15 سبأ, 34/12

16 سبأ, 34/31

- 16 { إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ }¹⁷
- 17 { وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ }¹⁸
- 18 { لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ }¹⁹
- 19 { وَقَدْ خَلَّتِ النَّدْرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ }²⁰
- 20 { قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقِ مُسْتَقِيمٍ }²¹
- 21 { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }²²
- 22 { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ }²³
- 23 { أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ }²⁴
- 24 { وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ }²⁵
- 25 { إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا }²⁶
- إما قوله تعالى: { بَيْنَ أَيْدِيهِمْ } فقد تكرر (14) مرة في (14) آية على النحو التالي:
- 1 { ثُمَّ لَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ }²⁷
- 2 { يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ }²⁸
- 3 { وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ }²⁹
- 4 { يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا }³⁰

17 سبأ، 34/46

18 فاطر، 35/31

19 فصلت، 41/42

20 الأحقاف، 46/21

21 الأحقاف، 46/30

22 الحجرات، 49/1

23 الحجرات، 49/12

24 الحجرات، 49/13

25 الصف، 61/6

26 الجن، 72/27

27 الأعراف، 7/17

28 البقرة، 2/255

29 مريم، 19/64

30 طه، 20/110

- 5} {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى} ³¹
- 6} {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} ³²
- 7} {أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَشَأَ نَحْسِفِ بِهِمُ الْأَرْضَ} ³³
- 8} {وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا} ³⁴
- 9} {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} ³⁵
- 10} {إِذْ جَاءَهُمُ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ} ³⁶
- 11} {وَقَبِضْنَا لَهُمُ قَرْنَاءَ فَرَزَقْنَا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ} ³⁷
- 12} {يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ} ³⁸
- 13} {وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِنَّ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ أَشْيَاءٌ} ³⁹
- 14} {وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ} ⁴⁰
- وقد قُسمَ البحث على النحو التالي:

المبحث الأول مَعْنَى «بَيْنَ» و «يَدٍ» وَمَعْنَى عِبَارَةِ «بَيْنَ يَدَيْهِ»:

قال الراغب (ت1108/502): «بَيْنَ» موضوعٌ للخلالة بين الشيئين ووسطهما. قال تعالى: وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا⁴¹, وَيُسْتَعْمَلُ تارةً أسما وتارة ظرفاً.... وَلَا يُسْتَعْمَلُ «بَيْنَ» إلا فيما كان له مسافة، نحو: بين البلدين، أو له عددٌ ما اثنان فصاعداً نحو: الرجلين، وبين القوم⁴²، وقال السيوطي (ت1505/911): «بَيْنَ» للمكان، وقيل للزمان، وَقَالَ الرَّجْزَانِي (ت1258/656) بِحَسَبِ مَا تَضَافُ إِلَيْهِ ... قَالَ أَبُو حَيَّان (ت1344/745) أَصْلُ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ ظَرْفًا لِلْمَكَانِ وَتَتَخَلَّلُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ أَوْ مَا فِي تَقْدِيرِ شَيْئَيْنِ أَوْ أَشْيَاءٍ⁴³

ويقول الجرجاني (ت1078/471): (بين الشيئين: ما توسطهما من المكان أو الحال).

31 الأنبياء، 21/28

32 الحج، 22/76

33 سبأ، 34/9

34 يس، 36/9

35 يس، 36/45

36 فصلت، 41/14

37 فصلت، 41/25

38 الحديد، 57/12

39 المتحنة، 60/12

40 التحريم، 66/8

41 الكهف، 18/ص32

42 الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ص. 156

43 السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، المكتبة التوفيقية - مصر، ج2/ص203

و(اليد): اسمٌ للجراحة التي هي بمنزلة الجناح ... والأصل: يَدِي، والجمع: الأيدي⁴⁴ وبعد هذا سنحكي أقوال العلماء من أهل اللغة والمفسرين وشُرَّاح الحديث في دلالة «بَيْنَ يَدَيْهِ» ليتضح المعنى حقيقة ومجازاً:

يقول الخليل بن أحمد (ت786/170): (يقولون: «بين يدي» لكل شيء أمامك، قال الله: مَنْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَنْ خَلْفَهُمْ . وكقولهم: يَثُورُ الرَّهَجُ بَيْنَ يَدَيِ الْمَطَرِ، وَيَهْبِجُ السَّيْبَابُ بَيْنَ يَدَيِ الْقِتَالِ، وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: بَيْنَ يَدَيِ عَذَابٍ شَدِيدٍ)⁴⁵؛ ويقول الشريف الرضي (ت406/1015): (قول العرب: كذا «بين يدي»، كذا وجهان: أحدهما أن تكون بمعنى تقدّم الشيء للشيء. يقول القائل لغيره: أنا بين يديك. أي قريب منك. وقد مضى فلانٌ بين يديك، أي تقدّم أمامك)⁴⁶، ويقول الواحدي (ت468/1076): («بَيْنَ الْيَدَيْنِ» عبارة عن الأمام، لأن ما بين يدي الإنسان أمامه)⁴⁷، ويقول الزمخشري (ت538/1143): (وحقيقة قولهم: جلست بين يدي فلان، أن يجلس بين الجهتين المسامتين ليمينه وشماله قريباً منه، فسَمَّيتِ الجهتان يَدَيْنِ لِكُونِهِمَا عَلَى سَمْتِ الْيَدَيْنِ مَعَ الْقَرَبِ مِنْهُمَا تَوْسَعًا، كَمَا يُسَمَّى الشَّيْءُ بِاسْمِ غَيْرِهِ إِذَا جَاوَرَهُ وَدَانَاهُ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ)⁴⁸، ويقول ابن عطية: (ومعنى «بين يدي رحمته» أمام نعمته ... والتعويض عن أمام الرحمة بقوله: «بين يدي» من مجاز الاستعارة؛ إذ الحقيقة: هو ما بين يدي الإنسان من الإجماع)⁴⁹، ويقول ابن منظور (ت711/1311): (يقال بين يديك كذا لكل شيء أمامك)⁵⁰، ويقول الخازن (ت741/1341): (ما بَيْنَ يَدَيْهِ فهو أمامه)⁵¹، ويقول أبو حيان (ت745/1344): (يقال: هو بَيْنَ يَدَيْهِ إِذَا كَانَ قُدَّامَهُ غَيْرَ بَعِيدٍ)⁵²، ويقول النَّيْسَابُورِيُّ (ت بعد 850/بعد 1446): (والعربُ تَسْتَعْمَلُ الْيَدَيْنِ بَدَلَ قُدَّامٍ وَأَمَامٍ مَجَازًا: لِأَنَّ الْيَدَيْنِ مِنَ الْحَيَوَانِ مَتَقَدِّمَانِ عَلَى الرَّجْلَيْنِ)⁵³، ويقول البروسوي: (ت1127/1715): (وَبَيْنَ الْيَدَيْنِ: بِمَعْنَى بَيْنَ الْجِهَتَيْنِ. وَالْجِهَةُ الَّتِي بَيْنَهُمَا هِيَ جِهَةُ الْأَمَامِ وَالْقُدَّامِ، فَقَوْلُكَ: جَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ: بِمَعْنَى: جَلَسْتُ أَمَامَهُ وَبِمَكَانٍ يُحَاذِي يَدَيْهِ قَرِيبًا)⁵⁴، ويقول الخطيب الشربيني (ت977/1570): (ما بِحَضْرَةِ الْإِنْسَانِ فَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ نَاطِرٌ إِلَيْهِ)⁵⁵، (ويقال هذا الشيء بين يديك: أي قريباً منك)⁵⁶، وقال أبو زهرة (ت1394/1974): (يقال: الْأَمْرُ بَيْنَ يَدَيْهِ: أَي: أَنَّهُ حَاضِرٌ ثَابِتٌ مَوْجُودٌ)⁵⁷، وقال: (وعبر سبحانه وتعالى عن الحاضرين بقوله: (مَا بَيْنَ يَدَيْهَا) كناية عن وجودها معهم، وأنها على مقربة منهم، قرب «ما بَيْنَ الْيَدَيْنِ مِنَ الصَّدْرِ، وَالَّذِينَ تَحَوُّطُهُمْ وَيَحَوُّطُوهَا»)⁵⁸، ويقول الشعراوي (ت1419/1998): (يتعرض العلماء إلى قوله تعالى: «مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ» يشرحون لنا أن «ما بَيْنَ الْيَدَيْهِ» أي ما أمامك ... وما بين يدي الإنسان يكون: مُوَاجِهًا لِأَلَّةِ الْإِدْرَاكِ الرَّائِدَةِ وَهِيَ الْعَيْنُ، فَهُوَ أَمْرٌ يُشْهَدُ، وَالَّذِي فِي الْخَلْفِ يَكُونُ

44 الجرجاني، درج الدرر في تفسير الأي والسور، دار الفكر، عمان، الأردن، 1430، ج1/ص174

45 الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، دار ومكتبة الهلال، ج8/ص102

46 الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، دار الأضواء، بيروت، ج2/ص116

47 الواحدي، التفسير الوسيط، دار الكُتُب العلمية، بيروت، لبنان، 1415، ج4/ص150

48 الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، ج4/ص349

49 ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2/ص413

50 ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ج15/ص419

51 الخازن، لِيَابِ التَّأْوِيلِ فِي مَعَانِي التَّنْزِيلِ، دار الكُتُب العلمية – بيروت، 1415 هـ، ج1/ص224

52 أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، ج3/ص15

53 النَّيْسَابُورِيُّ، غُرَابُ الْقُرْآنِ وَرِغَائِبُ الْفِرْقَانِ دَارِ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ – بَيْرُوتَ، 1416 هـ، ج3/ص261

54 إسماعيل حقي، روح البيان، دار الفكر، بيروت، ج9/ص61

55 الخطيب الشربيني، السراج المنير، مطبعة بولاق، القاهرة، 1285هـ، ج4/ص60

56 البركي، التعريفات الفقهية، دار الكُتُب العلمية، 1424هـ، ص49

57 أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، ج3/ص1233

58 المصدر السابق، ج1/ص263،

غيباً لا يراه، كأنَّ «ما بيْنَ يَدَيْهِ» يُراد به المشهود⁵⁹، وقال ابن عاشور (ت1973/1393): «(مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ) مَعْنَاهُ الْفُرْبُ»⁶⁰، (وَأَصْلُ مَعْنَى قَوْلِهِمْ: بَيْنَ يَدَيْ فَلَانٍ، أَنَّهُ يَكُونُ أَمَامَهُ بِقُرْبٍ مِنْهُ ... وَسَأَغُ أَنْ تُسْتَعْمَلَ مَجَازًا فِي التَّقْدِيمِ وَالسَّبْقِ الْقَرِيبِ)⁶¹

وقال العيني (ت1451/855): «قوله: «بين يدي الصف» هو مجازٌ عن القُدَامِ لِأَنَّ الصَّفَّ لَا يَدِلُّ لَهُ»⁶².

وكذا قال الزرقاني (ت1948/1367)⁶³ والكرماني (ت1384/786)⁶⁴ والمباركفوري (ت1934/1353)⁶⁵ وغيرهم من شُرَّاح الحديث، وقال العظيم آبادي (ت بعد 1310/بعد 1892): «(مَا بَيْنَ يَدَيْهِ) مِنْ مَجَازِ الْكَلَامِ وَذَلِكَ أَنَّ مَا بَيْنَ يَدَيْهِ: فَهُوَ أَمَامَهُ، فِقِيلٌ: لِكُلِّ شَيْءٍ تَقَدَّمَ عَلَى الشَّيْءِ ... قَالَ أَبُو بَكْرٍ بَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ (ت28/940) الْيَدَانِ تُسْتَعْمَلُهُمَا الْعَرَبُ فِي الْمَجَازِ عَلَى مَعْنَى التَّقْدِيمَةِ ... وَالْحَاصِلُ أَنَّ بَيْنَ يَدَيْهِ يُسْتَعْمَلُ لِكُلِّ شَيْءٍ يَكُونُ قُدَامَهُ وَأَمَامَهُ»⁶⁶.

قال الفراء (ت761/144): «(مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمَ)⁶⁷ أَي أَنهَا بَيْنَ يَدَيْهِ. وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَقُولَ لِرَجُلٍ وَرَاءَكَ: هُوَ بَيْنَ يَدَيْكَ، وَلَا لِرَجُلٍ هُوَ بَيْنَ يَدَيْكَ: هُوَ وَرَاءَكَ، إِنَّمَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي الْمَوَاقِيتِ مِنَ الْأَيَّامِ وَاللَّيَالِي وَالذَّهْرِ أَنْ تَقُولَ: وَرَاءَكَ بَرْدٌ شَدِيدٌ: وَبَيْنَ يَدَيْكَ بَرْدٌ شَدِيدٌ لِأَنَّكَ أَنْتَ وَرَاءَهُ فَجَازَ لِأَنَّهُ شَيْءٌ يَأْتِي، فَكَأَنَّهُ إِذَا لَحِقَكَ صَارَ مِنْ وَرَائِكَ، وَكَأَنَّكَ إِذَا بَلَغْتَهُ صَارَ بَيْنَ يَدَيْكَ. فَلِذَلِكَ جَازَ الْوَجْهَانِ»⁶⁸. وقال الشَّهَاب (ت1659/1069): «(مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ)» الْآخِرَةُ لِأَنَّهَا مُسْتَقْبَلَةٌ آتِيَةٌ، وَمَا هُوَ كَذَلِكَ كَأَنَّهُ بَيْنَ الْيَدَيْنِ، وَمَنْ فَسَّرَهُ بِالدُّنْيَا فَلَأَنَّهَا حَاضِرَةٌ مُشَاهِدَةٌ⁶⁹، وَقَالَ: (فُسِّرَ «مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ»): بِمَا كَانَ قَبْلَهُمْ وَهُوَ الْمَاضِي، وَمَا خَلْفَهُمْ: بِمَا سِيَّاتِي بَعْدَهُمْ وَهُوَ الْمُسْتَقْبَلُ لِأَنَّهُ يُقَالُ لِمَا تَقْدَمُ: بَيْنَ الْيَدَيْنِ: لِأَنَّ مَا بَيْنَهُمَا لَا يَدُ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا. وَمَا سِيَّاتِي بِقَالَ: إِنَّهُ خَلْفُهُ: أَي: بَعْدَهُ وَمَغِيبٌ عَنْهُ وَمُسْتَوْرٌ. أَوْ عَلَى الْعَكْسِ: وَبَيَانُهُ: بِأَنَّكَ تُسْتَقْبَلُ مَا سِيَّاتِيكَ، وَتُسْتَدِيرُ مَا مَضَى، وَهُوَ ظَاهِرٌ. وَإِطْلَاقُ «مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ» عَلَى أُمُورِ الدُّنْيَا: لِأَنَّهَا حَاضِرَةٌ، وَالْحَاضِرُ يُعْبَرُ عَنْهُ بِذَلِكَ. وَأُمُورُ الْآخِرَةِ مُسْتَوْرَةٌ كَمَا يَسْتَبْرُجُ عَنْكَ مَا خَلْفَكَ. وَأَمَّا الْعَكْسُ: فَلِأَنَّ أُمُورَ الْآخِرَةِ مُسْتَقْبَلَةٌ، وَتِلْكَ مَاضِيَةٌ⁷⁰، وَفَسَّرَ الْبَيْضَاوِيُّ (ت1286/685)، وَابْنُ عَجِيْبَةَ (ت1809/1224) قَوْلَهُ تَعَالَى: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ» بِالْمُسْتَقْبَلِ: وَعَلَّلَهَا بِقَوْلِهِمْ: (لِأَنَّكَ مُسْتَقْبَلُ الْمُسْتَقْبَلِ، وَهُوَ مُسْتَدِيرُ الْمَاضِي)⁷¹، وَقَالَ ابْنُ عَاشُورٍ: (وَمَا بَيْنَ الْأَيْدِي: يُرَادُ مِنْهُ الْمُسْتَقْبَلُ وَمَا هُوَ خَلْفٌ يُرَادُ مِنْهُ الْمَاضِي) ... وَذَلِكَ أَنَّ أَصْلَ هَذَيْنِ التَّرْكِيبَيْنِ تَمَثُّلَانِ فَتَارَةً يَنْظُرُونَ إِلَى تَمَثُّلِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ بِسَائِرِ إِلَى مَكَانٍ فَالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ هُوَ مَا سَبَّرُ هُوَ عَلَيْهِ، وَالَّذِي مِنْ وَرَائِهِ هُوَ مَا خَلْفَهُ خَلْفَهُ فِي سَبْرِهِ، وَتَارَةً يَنْظُرُونَ إِلَى تَمَثُّلِ الْمُضَافِ بِسَائِرٍ، فَهُوَ إِذَا كَانَ بَيْنَ يَدَيْ الْمُضَافِ إِلَيْهِ فَقَدْ سَبَقَهُ فِي السَّبْرِ فَهُوَ سَابِقٌ لَهُ وَإِذَا كَانَ خَلْفَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ فَقَدْ تَأَخَّرَ عَنْهُ فَهُوَ وَارِدٌ بَعْدَهُ»⁷²

59 الشعراوي، التفسير، مطابع أخبار اليوم، 1995، ج2، ص1098

60 ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، ج26، ص46

61 المصدر السابق، ج8، ص180

62 بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج2، ص69

63 محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1424هـ، ج1، ص539

64 شمس الدين الكرماني، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1356هـ، ج2، ص50

65 المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الجامعة السلفية، بنارس الهند، 1404هـ، ج2، ص499

66 العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكُتُب العلمية، بيروت، 1415هـ، ج3، ص304، إبراهيم، 14/16

67 إبراهيم، 14/16

68 الفراء، معاني القرآن، الدار المصرية، ج2، ص157

69 شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشَّهَاب عَلَى الْبَيْضَاوِيِّ، الْمُسْتَأْنَأُ: عِنَايَةُ الْقَاضِي وَكَيْفَايَةُ الرَّاضِي، دَار صَادِر، بِيْرُوت، ج4، ص155

70 المصدر السابق، ج2، ص33

71 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث، بيروت، 1418هـ، ج1، ص154؛ ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، القاهرة: 1419هـ، ج1، ص286

72 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص30،

إِذْنِ فَمَعْنَى «بَيْنَ يَدَيْكَ» أَي أَمَامِكَ، قُدَّامَكَ، قَرِيبَ مِنْكَ؛ هَذِهِ هِيَ الدَّلَالَةُ الْأَسَاسِيَّةُ فِيهَا، وَيَلْحَقُهَا مَعَانٍ لَازِمَةٌ لَهَا مِثْلُ: «عِنْدَكَ» وَ«حَاضِرٌ» وَ«مُشَاهِدٌ» وَ«مَوْجُودٌ»، وَهَذَا سِوَاءَ كَانِ فِي الزَّمَانِ أَوِ الْمَكَانِ.

وإن دلَّ على الزمان الماضي والمستقبل: فالمقصود الماضي والمستقبل القريب، والله أعلم

وبعد أن سقنا جملةً من كلام العلماء في دلالة هذه العبارة؛ فلننتقل إلى الاستدلال عليها من إشارات القرآن، ومن كلام العرب في الجاهلية، ومن الأحاديث الصحيحة لنؤيد هذا المعنى ونؤكد.

فمما يقويه: مقابلته بـ«الخلف» في (16) آية كما قد رأيت .

وأما الشعر الجاهلي فلم أعر إلا على أبيات قليلة ذكّرت فيها هذه العبارة؛ وكلها بنفس المعنى المشار إليه؛ قال التّابغة الدّيباني (ت نحو 18 ق.هـ/ نحو 604) وقد رأى خصّاداً ألقى سنبلةً بين يدي الإوزِ فقلّعت حبّاً من سنابله فأكلت الحب وافتحصت التبن:

تَرَى الْإَوْزِينَ فِي أَكْنَافِ دَارَتِهَا..... فَوْضَى وَيُنَّ يَدَيْهَا التَّيْنَ مَنْثُورٌ⁷³

وقال عنّرة العبّسي (ت نحو 22 ق/ نحو 600) يصف قدومه أمام ملك العراق لأجل مهر «عبلة» حبيبته:

وقادوني إلى ملكٍ كريمٍ..... رفيعٌ قدره في العزّراقي

قد لأقيتُ بينَ يديهِ ليثاً..... كرية الملتقى مرّ المداق⁷⁴

وقال أيضاً يصف شجاعته:

وما لى شجاع الحربِ إلّا..... ويُنَّ يَدَيْهِ شَخْصٌ مِنْ مِثَالِي⁷⁵

وقال أيضاً يصف سيره في الفلاة مفرداً بلا خوفٍ، ورؤيته لغولٍ:

والغولُ بينَ يديّ يخضُ تارة..... ويعودُ يَظْهَرُ مِثْلَ ضَوْءِ الْمَشْعَلِ

بنواظر زرقٍ ووجهٍ أسودٍ..... وأظافر يشهِنُ حدَّ المنجلِ⁷⁶

وقالت الخنساء (ت 24هـ/ 645 م) ترثي أباها صخرًا:

ألا ليتَ أمي لمْ تلدني سويّةً..... وكنتُ تُراباً بينَ أيدي القوايلِ⁷⁷

وقال حاتم الطائي (ت 46 قهـ/ 578 م) يصف رائحة اللحم عند اشتداد غليان القدر⁷⁸:

كأنّ رياحَ اللحمِ ، حينَ تَغطّطتُ..... رياحَ عبيرٍ بينَ أيدي العواطرِ

وأما الآثار النبوية الشريفة: فكذلك جاءت كلها بهذه المعاني المقررة لم تخرج عنها أبداً، واليك جملة مما في البخاري:

73 ديوان النابغة الذبياني، شرح حنا نصر الحقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991، ص، 87؛ وانظر الفراهيدي، العين، ج8/ص 57

74 الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنّرة بن شداد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1992، ص، 108

75 المصدر السابق، ص، 129

76 المصدر السابق، ص، 137، الفلاة: الصحراء؛ والغول: تزعم العرب أنه نوع من الشياطين.

77 ديوان الخنساء، دار المعرفة، بيروت، ص، 94. القوايل: جمع قابلة؛ وهي التي تُؤلّد النساء.

78 ديوان حاتم الطائي، دار صادر، بيروت، 1401هـ، ص، 53.

عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ (رض)، قَالَ: «صَلَّى النَّبِيُّ (ص) الظُّهْرَ رُكْعَتَيْنِ، وَالْعَصْرَ رُكْعَتَيْنِ، وَبَيْنَ يَدَيْهِ عَزْرَةٌ»⁷⁹

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رض)، قَالَ: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَوْمًا ثُمَّ انْصَرَفَ فَقَالَ: «يَا فَلَانُ، أَلَا تُحْسِنُ صَلَاتَكَ؟ أَلَا يَنْظُرُ الْمُصَلِّي إِذَا صَلَّى كَيْفَ يُصَلِّي؟ فَإِنَّمَا يُصَلِّي لِنَفْسِهِ، إِنِّي وَاللَّهِ لَأُبْصِرُ مِنْ وَرَائِي كَمَا أُبْصِرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْ»»⁸⁰

وَعَنْ أَبِي جُهَيْمٍ (رض) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «لَوْ يَعْلَمُ الْمَارِيئِيُّ يَدِي الْمُصَلِّي مَاذَا عَلَيْهِ، لَكَانَ أَنْ يَقِفَ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ»⁸¹

وَعَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ: مَا كَانَ لِابْنِ أَبِي فُحَّافَةَ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ (ص)»⁸²

وَعَنْ أَنَسٍ (رض)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (ص): «لَا يَتَفَلَّنَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَلَا عَنْ يَمِينِهِ، وَلَكِنْ عَنْ بَسَارِهِ، أَوْ تَحْتَ رِجْلِهِ»⁸³

وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ (رض)، «كَانَ النَّبِيُّ (ص) يُعْذُو إِلَى الْمُصَلِّي وَالْعَزْرَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ تُحْمَلُ، وَتُنْصَبُ بِالْمُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْهِ، فَيُصَلِّي إِلَيْهَا»⁸⁴

وَعَنْ عَبْدِ بَنِ حَاتِمٍ (رض)، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): لَيَقْفَنَّ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ حِجَابٌ وَلَا تَرْجُمَانٌ...»⁸⁵

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ (ص) مَكَّةَ، اسْتَقْبَلَتْهُ أُعَيْلِمَةُ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَحَمَلَتْ وَاحِدًا بَيْنَ يَدَيْهِ، وَآخَرَ خَلْفَهُ»⁸⁶

وَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (رض)، قَالَ: جِيءَ بِأَبِي إِلَى النَّبِيِّ (ص)، وَقَدْ مُئِلَ بِهِ، وَوُضِعَ بَيْنَ يَدَيْهِ ...»⁸⁷

وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ (رض)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (ص): «إِذَا مَرَّ بَيْنَ يَدَيْ أَحَدِكُمْ شَيْءٌ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَمْنَعْهُ...»⁸⁸

وَعَنْ جَابِرٍ (رض)، قَالَ: عَطَشَ النَّاسُ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ وَالنَّبِيُّ (ص) بَيْنَ يَدَيْهِ رُكُودَةٌ فَتَوَضَّأَ، فَجَهَشَ النَّاسُ نَحْوَهُ، فَقَالَ: «مَا لَكُمْ؟» قَالُوا: لَيْسَ عِنْدَنَا مَاءٌ نَتَوَضَّأُ وَلَا نَشْرَبُ إِلَّا مَا بَيْنَ يَدَيْكَ، فَوَضَعَ يَدَهُ فِي الرُّكُودَةِ، فَجَعَلَ الْمَاءُ يَشُورُ بَيْنَ أَصَابِعِهِ...»⁸⁹

وَعَنْ بِلَالٍ (رض)، قَالَ النَّبِيُّ (ص): «سَمِعْتُ دَفَّ نَعْلَيْكَ بَيْنَ يَدَيْ فِي الْجَنَّةِ»⁹⁰

عَنْ أَنَسٍ (رض)، قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمَ أُحُدٍ انْتَهَزَمَ النَّاسُ عَنِ النَّبِيِّ (ص)، وَأَبُو طَلْحَةَ (رض) بَيْنَ يَدَيْ النَّبِيِّ (ص)

79 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، باب استغفالي ففضل وضوء الناس، دار طوق النجاة، 1422 هـ ج 1/ص 9

80 المصدر السابق، كتاب الاذان، باب الخشوع في الصلاة، ج 1/ص 149:

81 المصدر السابق، كتاب الصلاة، باب إنعم المارئين يدي المصلي، ج 1/ص 108

82 المصدر السابق، كتاب الاذان، باب، أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، ج 1/ص 137

83 المصدر السابق، كتاب الصلاة، باب حلك البزاق باليد من المسجد، ج 1/ص 90

84 المصدر السابق، العيدين، باب حمل العزرة أو الخزرة بين يدي الإمام يوم العيد، ج 2/ص 20

85 المصدر السابق، كتاب الزكاة، باب، أنفوا النار ولو يشق ثمرة والقليل من الصدقة، ج 2/ص 109

86 المصدر السابق، العمرة، باب استقبالي الحاج القادمين والثلاثة على الدابة، ج 3/ص 7

87 المصدر السابق، كتاب الجهاد، باب ظن الملائكة على الشهيدي، ج 4/ص 21

88 المصدر السابق، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ج 4/ص 123

89 المصدر السابق، كتاب المناقب، باب غلغلات النبوة في الإسلام، ج 4/ص 193

90 المصدر السابق، كتاب المناقب، باب مناقب بلال بن رباح، ج 5/ص 27

مُجَوَّبٌ عَلَيْهِ بِحَجْفَةٍ لَهُ، وَكَانَ أَبُو طَلْحَةَ زَجَلًا زَامِيًا شَدِيدَ النَّزْعِ، كَسَرَ يَوْمَئِذٍ قَوْسَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا...»⁹¹

وَعَنْ أَنَسٍ (رَضِ)، قَالَ: دَخَلْتُ مَعَ النَّبِيِّ (ص) عَلَى غُلَامٍ لَهُ حَبِيطٌ، فَقَدَّمْ إِلَيْهِ قَصْعَةً فِيهَا تَرِيدٌ، قَالَ: وَأَقْبَلْ عَلَى عَمَلِهِ، قَالَ: «فَجَعَلَ النَّبِيُّ (ص) يَتَّبِعُ الدُّبَاءَ» قَالَ: فَجَعَلْتُ أَتَتَّبِعُهُ فَأَضَعُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ قَالَ: فَمَا زِلْتُ بَعْدُ أُحِبُّ الدُّبَاءَ»⁹²

وَعَنْ أَبِي ذَرٍّ (رَضِ)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (ص): «إِنَّ الْمَكْثِرِينَ هُمُ الْمُقْلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِلَّا مَنْ أَعْطَاهُ اللَّهُ خَيْرًا، فَفَنَحَّ فِيهِ يَمِينَهُ وَشِمَالَهُ وَبَيْنَ يَدَيْهِ وَوَرَاءَهُ، وَعَمِلَ فِيهِ خَيْرًا»⁹³

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ (رَضِ)، قَالَ: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلَيَّ قَتْلَى أُحُدٍ بَعْدَ ثَمَانِي سَنِينَ، كَأَلْمُودَعٍ لِلْأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ، ثُمَّ طَلَعَ الْمُنْبَرُ فَقَالَ: «إِنِّي بَيْنَ أَيْدِيكُمْ فَرَطٌ - سابق -»⁹⁴

وَعَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ (رَضِ)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (ص): «اعْدُدْ سِتًّا بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ: مَوْتِي، ثُمَّ فَتَحْ بَيْتَ الْمُقَدِّسِ...»⁹⁵

وَعَنْ أَبِي مُوسَى (رَضِ): قَالَ النَّبِيُّ (ص): «إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ أَيَّامًا، يُرْفَعُ فِيهَا الْعِلْمُ، وَيَنْزَلُ فِيهَا الْجَهْلُ، وَيَكْتُمُ فِيهَا الْهَرَجُ»⁹⁶

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «قَرِيبٌ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نِعَالُهُمُ الشَّعْرُ»⁹⁷

فَإِذَا هَذِهِ الرِّوَايَاتِ الصَّحِيحَةُ بِمَجْمُوعِهَا، مَا قَرَّرَ أَعْلَاهُ مِنَ الْمَعَانِي .

المبحث الثاني: الردُّ على الإمام ابن عطية

ورغم وضوح هذا المعنى إلا أن ابن عطية رحمه الله أصرَّ على أنَّ معنى بَيْنَ يَدَيْهِ (في الزمان): هو المتقدم الماضي من الزمان ولا يُمكن أن يكون المستقبل أبداً؛ فقال: (وقوله الَّذِي «بَيْنَ يَدَيْهِ» يريد التوراة والإنجيل، والذي «بَيْنَ يَدَيْهِ» هو المتقدم للشيء، وقالت فرقة في هذه الآية: إنَّ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ هي أشرط الساعة وما يأتي من الأمور... وهذا خطأ، والأمر بالعكس؛ كتاب الله تعالى بين يدي تلك)⁹⁸. وقال أيضاً: (وقالت فرقة: «الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ» هي الساعة والقيامة... وهذا خطأ؛ فأنَّه لم يفهم أمر «بَيْنَ يَدَيْهِ» في اللغة؛ وأنه المتقدم في الزمان)⁹⁹، بل إنَّه من شدة إصراره يُشكِّك في رواية ابن عباس (ت68/68) وفتادة (ت737/118)، فيقول: (وقال ابن عباس: فَجَعَلْنَاهَا تَكَاَلًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا: أَي مَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ النَّاسِ لِيَحْذَرُوا بَقِيَّةَ... وما أراه يصحُّ عن ابن عباس (رَضِ)، لأنَّ دلالة ما «بَيْنَ يَدَيْهِ» ليست كما في القول)¹⁰⁰. وقال أيضاً: (وقال ابن عباس وفتادة فيما روي - وما أراه صحيحاً عنهما -: «ما بين الأيدي»: هي الآخرة)¹⁰¹، وما خَلَّفَ: هو الدُّنْيَا، وهذا مختلُّ المعنى

91 المصدر السابق، كتاب المغازي، باب إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّمَا، ج5/ص96

92 المصدر السابق، كتاب الأُطعمَة، باب التَّريْدِ، ج7/ص75

93 المصدر السابق، كتاب الرِّقَاقِ، بابِ، الْمُكْثُرُونَ هُمُ الْمُقْلُونَ، ج8/ص94

94 المصدر السابق، كتاب المغازي، بابِ غَزْوَةِ أُحُدٍ، ج5/ص94

95 المصدر السابق، كتاب الجَزِيَةِ، بابِ مَا يُحْذَرُ مِنَ الْغَدْرِ، ج4/ص101

96 المصدر السابق، كتاب الفتن، بابِ طُهورِ الفتنِ، ج9/ص48

97 المصدر السابق، كتاب الجِهَادِ وَالسِّيَرِ، بابِ قِتَالِ التُّرْكِ، ج4/ص43: أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة الرسالة، 1421هـ، ج16/ص135

98 ابن عطية، المحرر الوجيز، ج3/ص120

99 ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4/ص421

100 ابن عطية، المحرر الوجيز، ج1/ص161

101 وإنما يسع أن يطلق على «الآخرة» أنها بين اليد: لأنَّ القرآن قرر «فُرُوبَهَا» في أكثر من آية؛ مثل قوله تعالى: {اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ} الأنبياء، 1/21، وقوله:

إلا على التشبيه بالمكان لأنَّ «ما بيّن اليَدَ»: إنما هو ما تقدم وجوده في الرّمن بمثابة التوراة والإنجيل من القرآن¹⁰²؛ وُرِدَ عليه من وجوه منها:

ما ردَّ عليه الألوسي؛ فقال: (وَحَطًّا ابْنُ عَطِيَّةٍ قَائِلُهُ بِأَنَّ «مَا بَيَّنَّ الْيَدَ» فِي اللُّغَةِ الْمُتَقَدِّمِ. وَتُعْقِبُ بِأَنَّهُ قَدْ يُرَادُ بِهِ مَا مَضَى وَقَدْ يُرَادُ بِهِ مَا سَيَأْتِي)¹⁰³

وكلام ابن عطية غريب جدا يخالف تفسير العلماء لـ«ما بيّن اليَدَ» بالمستقبل؛ بحيث لا يكادُ يخلو أيُّ تفسيرٍ منها. وقد رأيتم قبل قليل قول العلماء: إن الأصل فيه الحاضر، وإن جاء على الماضي فالمقصود القُرْب .

بل حتى العلماء الذي ذكروا: أن «ما بيّن اليَدَ» هو الكُتُبُ الماضية؛ أولوه وأشاروا إلا أنه مجاز خلاف الحقيقة: قال الواحدي: (وقوله تعالى: {لَمَّا بَيَّنَّ يَدَيْهِ} مِنْ مَجَازِ الْكَلَامِ؛ وَذَلِكَ أَنَّ مَا بَيْنَ يَدَيْكَ، فَهُوَ أَمَامَكَ. فَقِيلَ لِكُلِّ مَا تَقْدَمُ عَلَى الشَّيْءِ: «هُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ»)¹⁰⁴، وكذا أكد الخازن: فقال: (وقوله «بَيَّنَّ يَدَيْهِ» فِيهِ نَوْعٌ مَجَازٌ لِأَنَّ مَا بَيْنَ يَدِي الشَّيْءِ يَكُونُ أَمَامَهُ، فَوَصَفَ سَبْحَانَهُ مَا مَضَى مِنَ الْكُتُبِ بِأَنَّهَا بَيْنَ يَدِي الْقُرْآنِ لِشِدَّةِ ظَهْرِهَا وَاشْتِهَارِهَا)¹⁰⁵، وكذا لك السمعاني فقال: (وَإِنَّمَا قَالَ: {لَمَّا بَيَّنَّ يَدَيْهِ}؛ لِأَنَّهُ فِي تَصْدِيقِ مَا قَبْلَهُ، وَإِظْهَارِ صِدْقِهِ، كَالشَّيْءِ الْخَاضِرِ بَيْنَ يَدَيْهِ)¹⁰⁶ وفعل نفس الشّيء أبو الحسن المجاشعي (ت1086/479)¹⁰⁷ والرازي¹⁰⁸ والنيسابوري¹⁰⁹ وابن عادل¹¹⁰ والخطيب¹¹¹ وأطفيش¹¹² والصابوني¹¹³ والطنطاوي¹¹⁴ ومحمد أبو زهرة¹¹⁵ ...

وأقول أنّ الحقيقة مُقَدِّمة على المجاز؛ وأنّ المعنى - إن كان المقصود: ما مضى من الكُتُبِ - أنّ القرآن يُصَدِّقُ الكُتُبَ الموجودة في زمان نزوله - والتي بيّن يَدَيْهِ موجودة - ويشهد أنها نزلت من الله، وهي تشهد أنّ القرآن من الله. فالقرآن يخاطب الناس وخصوصاً أهل الكتاب: أنّ كتبكم التي في أيديكم تشهد بنبوة محمد (ص) وأنه مبعوث من الله تعالى.

وللد الكامل على الإمام ابن عطية؛ فسيتناول الباحث أقوال العلماء في تفسير قوله تعالى: {قُلْ لَكُمْ مِيعَادٌ يَوْمَ لَا تَسْتَأْجِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدُمُونَ} وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ¹¹⁶؛ وذلك لوضوح معنى الآية في المستقبل من سياقها.

1. {أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ} القمر، 54/1 .

102 ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4/ص24

103 الواحدي، التفسير البسيط، ج5/ص17

104 الألوسي، روح المعاني، دار الكُتُب العلمية، بيروت، 1415 هـ ج11/ص319

105 الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكُتُب العلمية - بيروت، 1415 هـ ج1/ص224

106 السمعاني، تفسير السمعاني، دار الوطن، الرياض، 1997، ج1/ص291

107 أبو الحسن المجاشعي، النكت في القرآن، دار الكُتُب العلمية، بيروت، 1428 هـ، ص170

108 الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420 هـ ج7/ص131

109 النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج2/ص101

110 ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، دار الكُتُب العلمية، بيروت، ج5/ص15

111 الخطيب الشربيني، السراج المنير، ج1/ص194

112 أطفيش، التفسير، ج4/ص96

113 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الصابوني، القاهرة، 1417 هـ ج1/ص168

114 محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن، دار نهضة، الفجالة، القاهرة، ج7/ص71

115 أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، ج7/ص3569

116 سبأ، 34/31

قال الماوردي (ت1058/450)117: {وَلَا بِالَّذِي يُبَيِّنُ يَدَيْهِ} فيه ثلاثة تأويلات: أحدها: التوراة والإنجيل، قاله السُّدِّيُّ (ت745/128). الثاني: من الأنبياء والكُتُب قاله قتادة. الثالث: من أمر الآخرة، قاله ابن عيسى). وقال أَطْفَشُ: {وَلَا بِالَّذِي يُبَيِّنُ يَدَيْهِ}: ما تقدّمه من الكُتُب الدالّة على البعث؛ ويُروى أن كفار مكة سألوا أهل الكتاب، فأخبروهم أنهم يجدون صفة رسول لله (ص) في كتبهم؛ فأغضبهم ذلك وقرنوا إلى القرآن جميع ما تقدّمه من كتب الله في الكفر، وقيل الذي يُبَيِّنُ يَدَيْهِ: التوراة والإنجيل، وقيل: القيامة؛ ويجوز أن يراد بالذي يُبَيِّنُ يَدَيْهِ: النَّبِيُّ (ص) فعليه تكون «الماء» و«الذي» له (ص)، والضمير المستتر في الصلة: للقرآن؛ أي: ولا بالذي ثَبَتَ الْقُرْآنَ يُبَيِّنُ يَدَيْهِ، ولم يظهر الضمير لَعَدَمِ اللَّبْسِ)118.

لكنّ السياق كلّه في أمر الآخرة؛ مما يُؤكّد أنّ القول الصّحيح هو: الآخرة؛ ولذلك لم يذكر ابن كثير إلا هذا القول؛ فقال: (يُخْبِرُ تَعَالَى عَنْ تَمَادِي الْكُفَّارِ فِي طَغْيَانِهِمْ وَإِصْرَارِهِمْ عَلَى عَدَمِ الْإِيمَانِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَمَا أَخْبَرَهُ مِنْ أَمْرِ الْمَعَادِ، وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيَّنَّ يَدَيْهِ)119؛ وكذا فعل الطبراني مرجحاً أنه الآخرة، وحاكياً القول الثاني بصيغة التضعيف؛ فقال: (أَي قَالَ الْكُفَّارُ: لَنْ نُؤْمِنَ بِصِدْقِ هَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيَّنَّ يَدَيْهِ مِنْ أَمْرِ الْآخِرَةِ، وَالنَّشْأَةُ الثَّانِيَةَ. وَقِيلَ: مَعْنَى {وَلَا بِالَّذِي بَيَّنَّ يَدَيْهِ} يَعْنُونَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ)120.

ومن العلماء الذين فسروا الآية بـ«الآخرة» غير من دُكر سابقاً: الكرمانى (ت1110/505)121، والزمخشري (ت1143/538)122، والعز (ت1262/660)123، والقرطبي (ت1273/671)124، والبيضاوي125، والنسفي (ت1310/710)126، والإيجي (ت1500/905)127، وأبو حبان128، والنيسابوري129، والخطيب الشريبي130، وأبو السعود (ت1574/982)131، والمظهري (ت1801/1216)132، وابن عجيبة133، والشوكاني (ت1834/1250)134، والقنوجي (ت1890/1307)135، ودروزة (ت1984/1404م)136 ...

وصرح الألوسي بأنّ السياق لا يؤيد قول المفسرين: أنّه التوراة والإنجيل، بل جعل مرادهم متعلقاً بالآخرة:

- 117 الماوردي، النكت والعيون، دار الكُتُب العلمية، بيروت، ج4/ص451
- 118 أَطْفَشُ، هميان الزّاد، ج11/ص140
- 119 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الكُتُب العلمية، بيروت، ج6/ص459
- 120 الطبراني، تفسير القرآن العظيم، ص. 2894
- 121 الكرمانى، غرائب التفسير وعجائب التأويل، دار القبة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ج2/ص937
- 122 الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج3/ص584،
- 123 العزيز عبد السلام، التفسير، دار ابن حزم – بيروت، 1996م، ج3/ص15
- 124 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكُتُب المصرية القاهرة، 1964م، ج14/ص302،
- 125 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج4/ص248،
- 126 النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج3/ص64،
- 127 الطبري، جامع البيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م، ج3/ص388
- 128 ابوحبان، البحر المحيط في التفسير، ج8/ص551
- 129 النيسابوري، غرائب القرآن، ج5/ص498
- 130 الخطيب الشريبي، السراج المنير، ج3/ص300
- 131 أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج7/ص134
- 132 المظهري، التفسير، مكتبة الرشدية، باكستان، 1412هـ، ج8/ص31
- 133 ابن عجيبة، البحر المنير في تفسير القرآن المجيد، ج4/ص497
- 134 الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، 1414هـ، ج4/ص376
- 135 الفُؤُجِي، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا – بيروت، 1412هـ، ج11/ص196
- 136 دروزة محمد عزت، التفسير الحديث، دار إحياء الكُتُب العربية – القاهرة، 1383هـ، ج4/ص285

فيقول: (وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ: أي من الكُتُب القديمة؛ كما روي عن قتادة والسُّدِّيِّ وابن جُرَيج (ت767/150)، ومرادهم: نفي الإيمان بجميع ما يدلُّ على البعث؛ من الكُتُب السماوية المتضمنة لذلك، ويُروى أنَّ كفار مكة سألوا أهل الكتاب عن الرسول (ص) فأخبروهم أنهم يجدون صفته (ص) في كتبهم؛ فأغضبهم ذلك؛ فقالوا ما قالوا، وضُغِفَ؛ بأنَّه ليس في السياق والسِّباق ما يدل عليه، وقيل الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ: القيامة).¹³⁷ وكذا فعل أَطَقَيْشٍ مُؤكداً على مسألة أن السياق غير مساعد؛ فقال: (وقيل: الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ: ما قبله من كتب الله عز وجل، وأنَّ الهاء للقرآن... وفيه؛ أنَّه لم يتقدَّم له دليل)¹³⁸.

أما الرازي فإنه أراد أن يجمع بين السياق وبين قول المفسرين: أنَّه التوراة والإنجيل؛ فيقول: (لما بَيَّنَّ الأمور الثلاثة من التوحيد والرسالة والحشر، وكانوا بالكلِّ كافرين، بَيَّنَّ كفرهم العام بقوله: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ}، وذلك لأنَّ الْقُرْآنَ مشتملٌ على الكل. وقوله: {وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ}؛ المشهور أنَّه التوراة والإنجيل، وعلى هذا فالذين كفروا المراد منهم: المشركون المنكرون للنبوات والحشر، ويُحتمل أن يقال: إنَّ المعنى هو أنَّ لا نؤمن بالقرآن أنَّه من الله، «وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ» أي ولا بما فيه من الإخبارات والمسائل والآيات والدلائل، وعلى هذا فالذين كفروا المراد منهم العموم، لأنَّ أهل الكتاب لم يؤمنوا بالقرآن أنَّه من الله ولا بالذي فيه من الرسالة وتفصيل الحشر، فإن قيل: أليس هم مؤمنون بالوحدانية والحشر، فنقول: إذا لم يُصَدِّقْ واحدٌ ما في الكتاب من الأمور المختصة به؛ يقال فيه: إنَّه لم يُؤْمِنْ بشيءٍ منه، وإنَّ آمن ببعض ما فيه؛ لِكُونِهِ في غيره فَيَكُونُ إيمانه لا بما فيه.)¹³⁹ وقاربه ابن عادل¹⁴⁰.

والذين فسروا الآية بالكُتُب السماوية أرادوا أنَّها مُتضمنةٌ على ما يدلُّ على البعث - كما سبق - وكما أشار أبو السعود¹⁴¹ والبروسوي¹⁴² وابن عجيبة¹⁴³ والجاوي¹⁴⁴ والصابوني¹⁴⁵.

وقد اعتمدوا في هذا التفسير على سبب التزول الذي ذكره؛ ولا أصل له؛ فلا يُعتمد عليه.

ومن تمام الرد الوافي على الإمام ابن عطية أن نوضح المقصود به، «بَيْنَ يَدَيْهِ» إن دل على الزمان الماضي؛ وأنه هو الماضي القريب المتصل الذي هو بين يديك؛ فإني سأنقل أقوال المفسرين في قوله تعالى: {إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ}:

قال الرازي: (قَوْلُهُ: بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ إِشَارَةٌ إِلَى قُرْبِ الْعَذَابِ كَأَنَّهُ قَالَ يُنذِرُكُمْ بِعَذَابٍ حَاضِرٍ يَمَسُّكُمْ عَنْ قَرِيبٍ بَيْنَ يَدَيْ الْعَذَابِ أَي سَوْفَ يَأْتِي الْعَذَابُ بَعْدَهُ)¹⁴⁶. وقال أبو حيان: (بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ: أَي هُوَ مُتَقَدِّمٌ فِي الزَّمَانِ عَلَى الْعَذَابِ الَّذِي تُؤْعَدُّوهُ بِهِ، وَبَيْنَ يَدَيْ يُشْعِرُ بِقُرْبِ الْعَذَابِ)¹⁴⁷. وقال ابن عادل: (وقوله: {بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ} إشارة إلى قرب العذاب كأنه قال ينذركم بعذاب حاضر يمسكم عن قريب)¹⁴⁸.

137 الاوسى، روح المعاني، ج11/ص319

138 أَطَقَيْشٍ، التفسير، ج8/ص258

139 الرازي، مفاتيح الغيب، ج25/ص207

140 ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج16/ص67

141 أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج7/ص134

142 البروسوي، روح البيان، ج7/ص297،

143 ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ج4/ص497

144 الجاوي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، دار الكُتُب العلمية - بيروت، 1417 هـ/ج2/ص271

145 الصابوني، صفوة التفاسير، ج2/ص509

146 الرازي، مفاتيح الغيب، ج25/ص215

147 ابوحيان، البحر المحيط في التفسير، ج8/ص562

148 ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج16/ص85

وقال النَّيْسَابُورِيُّ: (وفيه إشارة إلى عذاب قريب كأنه قال: ينذركم بعذاب يمسمكم قبل الشديد)¹⁴⁹. وقال الجاوي: (أي: ما مُحَمَّدُ إِلَّا رَسُولٌ مُخَوِّفٌ لَكُمْ بِعَذَابٍ حَاضِرٍ يَمَسُّكُمْ عَنْ قَرِيبٍ قَبْلَ عَذَابٍ شَدِيدٍ فِي الْآخِرَةِ، إِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا بِهِ)¹⁵⁰. وقال أَطَقَيْشُ: (والمعنى أن العذاب متصل به خَلْفَهُ قَرِيبٌ مِنْهُمْ)¹⁵¹

فالخلاصة أَنَّ الْمَعْنَى الْوَاضِحَ فِيهَا هُوَ: «القرب والدنو»؛ وقد تقدم فيما بعض الكلام في المقدمة، وهذه الآية¹⁵² هي كقولهِ تَعَالَى: {أَزِفَتِ الْأَرْفَةُ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ}¹⁵³، وقوله: {وَأَنْذَرْتَهُمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ}¹⁵⁴، وقوله: {اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ}¹⁵⁵، وقوله: {اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ}¹⁵⁶، {أَتَى أَمْرٌ لِلَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ}¹⁵⁷، وفي حديث أنس وسهل بن سعد قال: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: بِإِصْبَعِيهِ هَكَذَا، بِالْوُسْطَى وَالْيَ تَلِي الْإِبْهَامَ «بُعِثْتُ وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ»¹⁵⁸

وأوضح من الآية السابقة في دلالة القرب والملازمة؛ قوله عز وجل: {يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ}، وقوله تعالى: {أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ}؛ أي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بِشَارَةً بِالْمَطَرِ قَدَامَ وَقَبِيلِ نَزُولِ الْغَيْثِ بوقت قليل¹⁵⁹؛ يقول الرازي: {قَوْلُهُ: بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَي بَيْنَ يَدَيْ الْمَطَرِ الَّذِي هُوَ رَحْمَتُهُ وَالسَّبَبُ فِي حُسْنِ هَذَا الْمَجَازِ أَنَّ الْيَدَيْنِ يَسْتَعْمَلُهُمَا الْعَرَبُ فِي مَعْنَى التَّقْدِيمَةِ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ يُقَالُ: إِنْ الْفَتَى تَحَدَّثَ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ يُرِيدُونَ قُبَيْلَهَا}¹⁶⁰

وبعد هذه التحقيق ننتقل إلى المبحث التالي وهو:

المبحث الثالث: النظر في تفسير بعض الآيات من خلال ما تقرَّر

الآية الأولى التي سنتناولها؛ قوله تعالى في سياق مدح القرآن الكريم وعصمته وكمالهِ: {لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ}

واخترت هذه الآية في البداية؛ لأن العلماء ذكروا في تفسيرها قولاً مهماً ورائعاً كما سيأتي؛ وفي تفسيرها أوجه:

أحدها: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ الزائغ الزائل في خلال أوامره وأحكامه لا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ بان يتصف حكمه وأحكامه حين نزوله وظهوره بعدم المطابقة لما في الواقع وبما في علم الله ولوح قضاائه، وَلَا مِنْ خَلْفِهِ بان يلحقه نسخ وتبديل كالكُتُبِ السالفة إذ هو تَنْزِيلٌ مَنْزِلٌ مِنْ حَكِيمٍ كَامِلٍ فِي الْإِتْقَانِ وَالْإِحْكَامِ عَلِيمٍ بِأَسَالِبِ الْحُكْمِ وَالْأَحْكَامِ¹⁶¹.

149 النَّيْسَابُورِيُّ، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ج5/ص501

150 الجاوي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، ج2/ص273

151 هميان الزاد، ج11/ص152

152 انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7/ص434

153 النجم، 53/57، 58

154 غافر، 40/18

155 الأنبياء، 21/1

156 القمر، 54/1

157 النحل، 16/1

158 رواه البخاري، الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب {يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا}، ج6/ص166

159 ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج1/ص291؛ ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ج2/ص226

160 الرازي، مفاتيح الغيب، ج14/ص289

161 النخجواني، الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية، داركبابي للنشر، الغورية، مصر، 1419 هـ، ج2/ص280

وینفس المعنى السابق لكن بالعكس حيث جعلوا «مَنْ يَبِينُ يَدَيْهِ» للماضي و«مَنْ خَلَفَهُ» للحال؛ قال الطريحي (ت1085/1674): ليس فيه ما لا يطابق الواقع لا في الماضي ولا في الحال¹⁶²، وقال البقاعي (ت885/1480): «مَنْ يَبِينُ يَدَيْهِ» من جهة الظاهر مثل ما أمر وأخبر به عما كان قبله (ولا من خَلَفَهُ) من جهة العلم الباطن مثل علم ما لم يُشْهَر من الكائن «الحاضر» والآتي «المستقبل» سواء كان حكماً أو خبراً لأنه في غاية الحَقِّية والصدق¹⁶³

الثاني: قول الرازي: (لا يوجد في «المستقبل» كتاب يُمكن جعله معارضا له ولم يوجد فيما تقدم كتاب يصلح جعله معارضا له)¹⁶⁴، وقول الماتريدي: (لا ينزل كتاب من بعده يكذبه أو يُبطله، ولا قبله كتاب يكذبه أو يُبطله)¹⁶⁵. وَيَنْفَسُ الْمَعْنَى وَلَكِن بِالْعَكْسِ أَيْضاً؛ قَوْلُ الْمَفْسَرِينَ: (لا يأتيه الباطل من كتاب قبله كالتوراة والإنجيل والزيور... ولا يأتيه من كتاب بعده، قاله قتادة والضحاك وسعيد بن جبیر)¹⁶⁶. ومثله قول ابن جزى الكلبي (ت1340/741): (ليس فيما تقدمه ما يُبطله، ولا يأتي بعده ما يُبطله)¹⁶⁷، وقريب منه قول الثعالبي (ت1470/875): (ليس فيما تقدم من الكُتُب ما يُبطل شيئاً منه. وليس يأتي بعده من نَظَرَ ناظراً وفِكْرَةً عاقل ما يُبطل شيئاً منه، والمراد باللفظة على الجملة: لا يأتيه الباطل من جهة من الجهات)¹⁶⁸

وهنا المقصود مطلق الكُتُب والعلوم؛ السماوية وغير السماوية كالكُتُب العلمية والإنسانية..

الثالث: (لا يُبطله شيءٌ مما وُجِد قبله أو معه «الحاضر»، ولا يوجد بعده «المستقبل»)¹⁶⁹؛ وهذا الرأي البديع يجمع بين سابقيه، فلا يُمكن أن يوجد رأيٌ صَحِيحٌ أو كتابٌ دقيقٌ أو حقيقةٌ أو أيُّ شيءٍ صَحِيحٌ يُخالف كتابَ الله أبداً قطعاً.

الرابع: (لا يُبطل منه شيئاً مَنْ نَظَرَهُ الْيَوْمَ وَلَا مَنْ نَظَرَهُ بَعْدُ فَإِنَّهُ وَلَوْ طَعَن فِيهِ الطَّاعِنُونَ وَتَأَوَّلَهُ الْمُبْطِلُونَ؛ لَكُنْ ظَهْرُ بَطْلَانٍ قَوْلِهِمْ ظَهْرُ الشَّمْسِ)¹⁷⁰ فلا يُستطيع أحدٌ من العلماء الطبيعيين ولا الإنسانين ولا كلَّ المفكرين والناظرين أن يأتوا بحقيقةٍ هي خلاف القرآن الكريم البتة.

الخامس: ما حكم القرآن بكونه حقاً لا يصبر باطلاً، وما حكم بكونه باطلاً لا يصبر حقاً¹⁷¹ فهو يطابق الحق والعدل.

السادس: ما يَبِينُ يَدَيْهِ لفظه، وما خَلَفَهُ تأويله، فلا يأتيه الباطل في لفظ ولا تأويل¹⁷²

السابع: معناه أنه محفوظ من أن يُنْقَصَ مِنْهُ فَيَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ يَبِينُ يَدَيْهِ، أو يُزَادَ فِيهِ فَيَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ خَلَفَهُ والدليل عليه قوله: (وَأَنَا لَهُ لِحَافِظُونَ)¹⁷³ فعلى هذا: فالباطل هو الزيادة والنقصان، قاله الرُّجَّاجُ¹⁷⁴

162 الطريحي، مجمع البحرين ومطلع النيرين، مكتبة المرتضوي، طهران، 1365 هـ ج1/ص19

163 البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ج17/ص201

164 الرازي، مفاتيح الغيب، ج27/ص568

165 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج9/ص87

166 النحاس، إعراب القرآن، ج4/ص45، الطبراني، تفسير القرآن العظيم، ص3269، الماوردي، النكت والعيون، ج5/ص185

167 ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج2/ص242

168 الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418 هـ ج5/ص143

169 الثِّيَسَائُورِي، إيجاز البيان عن معاني القرآن، ج2/ص731

170 اطفيش، هميان الراد، ج12/ص222

171 الرازي، مفاتيح الغيب، ج27/ص568

172 الماوردي، النكت والعيون، ج5/ص185

173 الحجر، 9/14

174 الرُّجَّاجُ، معاني القرآن وإعراجه، ج4/ص388، الرازي، مفاتيح الغيب، ج27/ص568، الطبراني، تفسير القرآن العظيم، ص3269

الثامن: لا يأتيه الباطلُ من أوّل التنزيل، ولا من آخره. وقيل عكس هذا.¹⁷⁵

التاسع: لا يأتيه الباطل في إخباره عمّا تقدّم، ولا في إخباره عمّا تأخر، قاله ابن جريج.¹⁷⁶

العاشر: لا يأتيه أهل الباطل والخذلان من يَبْنُ يَدَيْهِ بالإيمان به، ولا من خَلَفَهُ بالعمل؛ وهذا من عزّة الكتاب¹⁷⁷

الحادي عشر: هذا تمثيل وكناية، والمقصود أن الباطل والتحريف والتناقض لا يتطرق إليه أبداً بأي طريق كان؛ لأنّ فُدَامَ: أوضح ما يكون، وخَلَفَ: أخفى ما يكون، فما بين ذلك من باب أوّل¹⁷⁸ وإذا كان كذلك فلا يقدر أحد أن يأتي بمثله كما قال القشيري¹⁷⁹: قال عزوجل: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}¹⁸⁰ وممّا سبق من الأقوال نَخَلَصُ إلى ما يلي:

(1) أن الأقوال غير متضاربة بل بعضها يكمل بعضها: والأخذ بالعموم أولى؛ فأنّى للباطل أن يجِدَ إلى القرآن سبيلاً وطريقاً من أي جهة كانت، حتى يصل إليه؛ والمغنى أن كل ما فيه من الأحكام كمالاً وعدلاً، وكل ما فيه من الأخبار حقٌ وصدقٌ، ليس فيه ما لا يطابق الحقيقة والواقع¹⁸¹، كما قال تعالى: {وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ}¹⁸²، وقال: {وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً}¹⁸³. لكن الأقوال الخمسة الأولى – وهي متقاربة – أولى من غيرها واقرب.

(2) التفاسير الخمسة الأولى ذكرت معنى رائع ومهم جداً ينبغي التركيز عليه؛ وهي أنّ معنى «يَبْنُ يَدَيْهِ» هو الواقع الذي بين يدي القرآن، وان معنى {لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ}؛ مطابقة الواقع والحقائق؛ فلا يُمكن أن يتصور أحد أن يخالف القرآن نظراً ناظراً ولا فِكراً عاقلاً، ولا يُتَحَيَّلُ كتابٌ يُمكن جعله معارضاً له سواء كان إلهياً أم أرضياً.

وهذا المعنى يُمكن أن ينطبق على كلّ الآيات الكريمة التي وصفت القرآن بأنه: {مُصَدِّقٌ أَوْ تَصْدِيقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ} كما في الآيات: (البقرة 97، آل عمران 3، الأنعام 92، يونس 37، يوسف 111، فاطر 31، الأحقاف 30)؛ ولم تقيد بالكتاب؛ كما في قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ}، فالقرآن يُصَدِّقُ الواقع الذي بَيْنَ يَدَيْهِ من المُسَلِّمَاتِ والثوابت بكل تفاصيله كما سيتبين لنا.

وفي قوله تعالى: {وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ} في وصف عيسى عليه السلام والإنجيل دلالةً على قولنا وترجيحنا؛ فلو كان قول المفسرين: أنّ «ما بين اليد» هو التوراة والإنجيل فقط دقيقاً، فأني حاجة هنا إلى قوله تعالى: {مِنَ التَّوْرَةِ}، فيصير تكراراً.

وأيضاً في تقييد تصديق الإنجيل بالتوراة، وإطلاقه للقران؛ دليل آخر أنّ القرآن مصدق للواقع الذي بين

175 الماوردي، النكت والعيون، ج5/ص185، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج9/ص311

176 الماوردي، النكت والعيون، ج5/ص185

177 البروسوي، روح البيان، ج8/ص270

178 الرمخشي، الكشاف، ج4/ص202، الرازي، مفتاح الغيب، ج27/ص568، ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5/ص19، البيضاوي، أنوار التنزيل، ج5/ص73؛ ابن كثير، التفسير، ج7/ص167، ابن حيان، البحر المحيط، ج9/ص311، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج24/ص309، الخطيب الشربيني، السراج المنير، ج3/ص521؛ ابن عجيبة، البحر المديد، ج5/ص183؛ النسفي، مدارك التنزيل، ج3/ص239، أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج8/ص16، البقاعي، نظم الدرر، ج17/ص201

179 الفشيري، لطائف الإشارات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ج3/ص335

180 النساء، 4/82

181 الفنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج12/ص259

182 الأنعام، 6/115

183 الأعراف، 7/52

يديه - بحقائقه - .

وقد يسأل سائل: لماذا جاء القرآن بهذا التعبير «بَيْنَ يَدَيْهِ» بدلَ كلمة «الواقع» مثلا؛ فيُجيب على هذا الإمام أبو زهرة حيث يقول: («بَيْنَ يَدَيْهِ» تعبير قرآني... دلالتة على الأمر المهيأ القائم من الاستعارات الرائعة، ومضمونها أن الأمر معلوم علما يقينا... كعلم المحسوس يكون موضوعا بَيْنَ يَدَيْهِ¹⁸⁴، وأيضاً فإنَّ دلالة «بين اليد» أوسع من دلالة «الواقع» بكثير؛ حيث تدل على ما وقع وما يقع وما سيقع. ولناخذ مثالا من الآيات السابقة؛ كي يتضح المعنى والانطباق:

الآية الثانية: قوله تعالى: {مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ} وقريبا منها: قوله تعالى: {مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}

قبل أن نبدأ بذكر أقوال المفسرين؛ فإنَّ من المناسب ذكر معنى «تَصْدِيق» و «مُصَدِّق»؛ يقول الشريف الجرجاني (ت 816 / 1413): (الصدق: في اللغة: مُطابَقة الحكم للواقع)¹⁸⁵، و(التصديق: هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر)¹⁸⁶، ويقول الألوسي: (وعنى بالتصديق بيان الصدق وهو مطابقة الواقع وإظهاره)¹⁸⁷ ويقول الشعراوي: (ومعنى «مُصَدِّق» أي أن يطابق الخبر الواقع... إذن فالواقع هو الذي يحكم)¹⁸⁸ وللعلماء في قوله عز وجل: {وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ}؛ عدّة أقوال نجملها في ما يلي:

أولا: القرآن شاهد بصدق ما تقدم من الكتب: التوراة والإنجيل والزبور. قاله ابن عباس¹⁸⁹، وهذا من باب إضافة المصدر إلى مفعوله، (فإن قلت: كيف يكون مُصَدِّقًا لما تقدمه من الكتب مع أنه ناسخ لأحكامها أكثرها؟ قلنا: إذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول ودالة على أن أحكامها ثبتت إلى حين بعثته ثم تصير منسوخة عند نزول القرآن، كانت موافقة للقرآن، وكان القرآن مُصَدِّقًا لها. فأما عدا الأحكام فلا شبهة في أن القرآن مُصَدِّق لها لأن المباحث الإلهية والقصص والمواعظ لا تختلف)¹⁹⁰. ولتوجيه هذه القول آراء منها:

1) أن نصوص القرآن تشهد أن الله أنزل التوراة على موسى، والإنجيل على عيسى، والزبور على داود عليهم السلام.¹⁹¹

2) أَنَّ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا (ص) كَانَ رَجُلًا أَمِيًّا مَا سَافَرَ إِلَى بَلَدٍ لِأَجْلِ التَّعَلُّمِ، وَمَا كَانَتْ مَكَّةَ بَلَدَةَ الْعُلَمَاءِ، وَمَا كَانَ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كُتُبِ الْعِلْمِ، ثُمَّ إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى هَذَا الْقُرْآنَ، فَكَانَ هَذَا الْقُرْآنَ مُشْتَمَلًا عَلَى أَقْصَيْصِ الْأَوَّلِينَ، وَالْقَوْمِ كَانُوا فِي غَايَةِ الْعِدَاوَةِ لَهُ، فَلَوْلَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْأَقْصَيْصُ مُوَافِقَةً لِمَا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ لَقَدَحُوا فِيهِ وَتَلَبَّغُوا فِي الطَّعْنِ فِيهِ، وَلَقَالُوا لَهُ إِنَّكَ جِئْتَ بِهَذِهِ الْأَقْصَيْصِ لَا كَمَا يَنْبَغِي، فَلَمَّا لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ ذَلِكَ مَعَ شِدَّةِ حِرْصِهِمْ عَلَى الطَّعْنِ فِيهِ، وَعَلَى تَفْصِيحِ صُورَتِهِ، عَلِمْنَا أَنَّهُ أَتَى بِتِلْكَ الْأَقْصَيْصِ مُطَابِقَةً لِمَا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ، مَعَ أَنَّهُ مَا طَالَعَهُمَا وَلَا تَلَمَّذَ لِأَحَدٍ فِيهِمَا، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا أَخْبَرَ عَن هَذِهِ الْأَشْيَاءِ بِوَحْيٍ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى..¹⁹²

184 زهرة التفاسير، ج4/ص2217

185 الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، 1403 هـ، ص59

186 المصدر السابق، ص132

187 الألوسي، روح المعاني، ج6/ص110

188 الشعراوي، التفسير، ج2/ص1266

189 الماوردي، النكت والعيون، ج2/ص435؛ زاد المسير، ج2/ص331؛ السمعاني، التفسير، ج2/ص383

190 التَّيْبَسَاتِي، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج2/ص101

191 أبو الحسن المجاشعي، النكت في القرآن الكريم، ص170

192 الرازي، مفتاح الغيب، ج17/ص252؛ الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج2/ص443؛ الألوسي، روح المعاني، ج6/ص110

(3) أَيُّ مُبَيَّنًا لِلصَّادِقِ مِنْهَا وَمِمِيزًا لَهُ عَمَّا زِيدَ فِيهَا وَأَسِيءَ مِنْ تَأْوِيلِهَا كَمَا قَالَ تَعَالَى: مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ.¹⁹³

ثانياً: يصدقه الَّذِي بَيَّنَّ يَدَيْهِ مِنَ الْكُتُبِ السَّالِفَةِ؛¹⁹⁴، وهذا من باب إضافة المصدر إلى فاعله. وذلك من وجوه:

- (1) اما أن كتب الله المنزلة دلت على مقدم النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ (ص) وبشرت بمجيئه.¹⁹⁵
- (2) أَوْ هُوَ مُصَدِّقٌ بِشَهَادَةِ الْكُتُبِ السَّالِفَةِ فِيمَا أَخَذَتْ مِنَ الْعَهْدِ عَلَى أَصْحَابِهَا أَنْ يُؤْمِنُوا بِالرَّسُولِ الَّذِي يَجِيءُ مُصَدِّقًا وَخَاتَمًا. فَالْوَصْفُ بِالمصدرِ صَالِحٌ لِلأَمْرَيْنِ لِأَنَّ المَصْدَرَ يَقْتَضِي فاعِلاً وَمَفْعُولًا.¹⁹⁶
- ثالثاً: تَصَدِّيقَ الَّذِي بَيَّنَّ يَدَيْهِ مِنَ البعث والجزاء وأُشْرَاطِ السَّاعَةِ، لِأَنَّ القُرْآنَ يَخْبِرُ بالبِعثِ، ويدعو إلى الاستعداد له.¹⁹⁷

رابعاً: أنه (ص) أخبر في القُرْآنِ عن الغيوب الكثيرة في المستقبل، ووقعت مطابقة لذلك الخير، كقوله تعالى: {عَلَيْتِ الرُّومُ}¹⁹⁸، وكقوله تعالى: {لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رُسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ}¹⁹⁹، وكقوله: {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ}...²⁰⁰...²⁰¹؛ قال الشعراوي: (وبعد ذلك جاء القُرْآنُ الكريم مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ: {فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ} أي: أنه الكتاب الذي يضم صدق كلِّ حدث قادم؛ لِأَنَّ القُرْآنَ خَرَقَ حُجُبَ وَحُجُرَ المَاضِي وَالمَستقبَلِ)²⁰²

خامساً: تصديق النَّبِيِّ (ص) الذي هو بين يدي القُرْآنِ، لأنهم شاهدوه وعرفوه قبل سماعهم القُرْآنِ، ذكره ابن الأنباري²⁰³

والراجع والله أعلم إن الآية عامة في الأقوال السابقة وفي معني هو أوسع منها جميعاً: فإن كل ما في «الواقع» الذي بين يدي القُرْآنِ في كل زمان يشهد له بالصدق والحقيّة:

(1) سواء بتحقيق أخباره: (الإعجاز الغيبي والتاريخي)، أو بما يكون في الواقع من اختراعات وابتكاراتٍ قد أشار إليها القُرْآنُ: (الإعجاز العلمي)، وسواء بإدراك البشرية يوماً بعد يوم أن شقائها بسبب بعدها عن تشريعات القُرْآنِ وقوانينه ومبادئه: التي جعلت العالم الغربي يتجه إلى الفناء والنهاية خلال عقود قليلة مقبلة²⁰⁴:

193 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج11/ص169: الألوسي، روح المعاني، ج6/ص110

194 الماوردي، النكت والعيون، ج2/ص435 الرازي، مفاتيح الغيب، ج17/ص252

195 المصدر السابق

196 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج11/ص169

197 الرِّجَاجِ، معاني القرآن وإعرابه، ج3/ص20: الماوردي، النكت والعيون، ج2/ص435: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتاب العربي - بيروت، 1422 هـ، ج2/ص331: السمعاني، التفسير، ج2/ص383: الواحدي، التفسير البسيط، ج11/ص199

198 الروم، 30/2، 1

199 الفتح، 48/27

200 النور، 24/55

201 الرازي، مفاتيح الغيب، ج17/ص252: الخازن، لباي التأويل، ج2/ص443: الألوسي، روح المعاني، ج6/ص110: أَطَقَيْشِ، التفسير، ج4/ص96: الزحيلي، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1418 هـ، ج11/ص177

202 الشعراوي التفسير، ج10/ص5933

203 ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج2/ص331

204 انظر كتاب «موت الغرب» لباتريك، جيه. بوكان كان مستشاراً كبيراً لثلاثة رؤساء أمريكيين، وخاض سباق تسمية المرشح لمنصب الرئيس عن الجمهوريين نهاية الغرب» للباحث الفرنسي في «كتاب ومرتين في العام 1992 وفي العام 1996، ثم كان مرشحاً لانتخابات الرئاسة عن حزب الإصلاح في العام 2000 الشؤون الإستراتيجية فرانسوا هازيبور مدير مؤسسة البحث الإستراتيجي

(الإعجاز التشريعي)، وسواء بِدِقَّةِ حساباته: (الإعجاز العددي)... وسواء بِدِقَّةِ ألفاظه وجملة ومعانيه وأصواته التي فاقت قدرة القارئ والمتدبرين: (الإعجاز البياني) والتي زادت الدراسات اللغوية والصوتية الحديثة وضوحاً وبريقاً. يقول المنتصر الكتاني (ت1998/1419): (كل ما نصَّ عليه القرآن من علوم فلكية وجغرافية وتاريخية وبشرية وإنسانية أكَّده العلم الواقع، فلم يوجد فيه شيءٌ مُخالفٌ للحقائق)²⁰⁵

(2) والكُتُب الإلهية التي كانت موجودة في زمن نزول الوحي، وكذا الواقعة «بين أيدينا» الآن، رغم ما أصابها من التحريف الشديد المتكرر والمستمر إلا أنها تشهد للقرآن بالصدق وللنبي بالرسالة²⁰⁶.

وكذا الكُتُب الإنسانية أو العلمية... كلها تشهد بحقائقها وثوابتها بأن القرآن حق من عند الله .

(3) وإذا كان كلُّ شيء يشهد بصدق القرآن؛ فهو يشهد برسالة سيدنا مُحَمَّد (ص)، إذ هو معجزته وبرهانه .

(4) وإذا كان كلُّ ما في القرآن صدق وحق فان التوراة والإنجيل والزبور حق، والساعة وعلاماتها حق؛ لأن القرآن يشهد بكونها من عند الله؛ إلا أن أهل الكتاب حرَّفوها وغيروها.

فالله سُبحانه أودع شهادته بصدق النبي (ص) في القرآن؛ وهذا كقول الله تعالى: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ نَمٌّ كَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ آضُلِّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقِ بَعِيدٍ سَأَرْبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} ²⁰⁷، وقوله: {وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُطَلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} ²⁰⁸، وَعَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (ص): «مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٍّ إِلَّا أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ أَمِنْ عَلَيْهِ الْبَشَرُ. وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرُهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» ²⁰⁹، وهذا الأمر طبيعي لأنه لما كانت رسالة النبي عامة فيجب أن تكون مُعجزته عامة.

فانظر إلى هذا المعنى الواضح الجلي الذي بانكشافه انجَلَّت المعاني الكثيرة الواسعة العظيمة للنص الكريم.

الثالث: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا يُنْ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}

هذا التَّرْكِيْبُ تَمْتِيلٌ بِتَشْبِيهِهِ خَالَ مَنْ يَفْعَلُ فِعْلاً ذُوْنَ إِذْنٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (ص) يَحَالُ مَنْ يَتَقَدَّمُ مُمَاشِيَةً فِي مَشْيِهِ وَيَتَرَكُّهُ خَلْفَهُ. وَوَجْهُ الشَّبْهِ الْإِنْفِرَادُ عَنْهُ فِي الطَّرِيقِ. وَالنَّهْيُ هُنَا لِتَحْذِيرِ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَسْبِقُوا النَّبِيَّ (ص) بِأَمْرٍ مَا قَوْلًا أَوْ عَمَلًا أَوْ أَنْ يُبْدُوا رَأْيًا فِي أَمْرٍ قَبْلَهُ أَنْتَظَارًا لِمَا يَكُونُ مِنْهُ (ص) مِنْ قَوْلٍ وَعَمَلٍ وَرَأْيٍ وَالْوَقُوفُ عِنْدَهُ. ²¹⁰

وأقوال المفسرين كلها فروع وأمثال لهذا: مثل قول الماوردي: (فيه خمسة أقاويل: أحدها: أن ناساً كانوا يقولون: لو أنزل في كذا، لو أنزل في كذا، فنزلت هذه الآية، قاله قتادة. الثاني: أنهم نهوا أن يتكلموا بين يدي كلامه، قاله ابن عباس. الثالث: معناه ألا يقتاتوا على الله ورسوله حتى يقضي الله على لسان رسوله، قاله مجاهد. الرابع: أنها نزلت في قوم ضحوا قبل أن يصلوا مع الرسول (ص)، فأمرهم أن يعيدوا الذبح، قاله الحسن. الخامس: لا تقدموا أعمال الطاعات قبل وقتها الذي أمر به الله تعالى ورسوله) ²¹¹

205 المنتصر الكتاني، التفسير ج2/297، 2، بترقيم الشاملة آليا

206 انظر مثلاً، د. نصرالله أبوطالب، تباشير الإنجيل والتوراة بالإسلام ورسوله محمد(ص)؛ بشارات العهد القديم والعهد الجديد بمحمد(ص)، د. محمد بن عبدالله السحيم؛ هل بشر الكتاب المقدس بمحمد (ص)، منقذ بن محمود السقار وكذا مناظرات احمد ديدات رحمه الله

207 فصلت، 41/ 52، 53

208 العنكبوت، 29/ 50 – 52

209 البخاري، الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي، ج6/ص 182

210 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 26/ص 216؛ دروزة، التفسير الحديث، ج8/ص 497

211 الماوردي، النكت والعيون، ج5/ص 325

الرابع: قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ }

{بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ} مَعْنَاهُ: قَبْلَ نَجْوَاكُمْ بِقَلِيلٍ، وَهِيَ اسْتِعَارَةٌ تَمَثِيلِيَّةٌ جَرَتْ مَجْرَى الْمَثَلِ لِلْقُرْبِ مِنَ الشَّيْءِ قَبْلَ الْوُصُولِ إِلَيْهِ. شَبَّهَتْ هَيْئَةَ قُرْبِ الشَّيْءِ مِنْ آخِرِ هَيْئَتِهِ وَوُصُولِ الشَّخْصِ بَيْنَ يَدَيْ مَنْ يَرُدُّهُ عَلَيْهِ تَشْبِيهًا مَعْقُولًا بِمَحْسُوسٍ.²¹²

كان الأغنياء يستحلون بالنبي (ص) فيشاورونه بما يريدون ويلجئون عليه بالحاجات والمسائل، وبشغلون بذلك أوقاته التي كانت مستغرقة بالعبادة والإبلاغ إلى الأمة، وكان الفقراء لا يتمكنون من النبي (ص) كتمكّن الأغنياء منه. فأمر الله الناس بتقديم الصدقة على نجواهم مع النبي (ص) إعظاماً له وتوقيراً لمقام مناجاته، ونعماً للفقراء بتلك الصدقة، وبين أنّ ذلك خيرٌ لهم من الكف عن الصدقة وأصلحٌ لقلوبهم وقلوب الفقراء، ورخص من لم يجد ما يتصدق به أن يكلم النبي (ص) بما شاء من غير صدقة، ولكن الأمر شق على المسلمين. وكان الأمر قد أدى غايته، وأشعرهم بقيمة الخلوة التي يطلبونها. فخفف الله عنهم ونسخ ذلك الحكم برفع هذا التكليف وتوجيههم إلى العبادات والطاعات المصلحة للقلوب²¹³

الخامس: قوله تعالى: {وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِنَّ أَنْ يَفْتَرِيَهُنَّ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ}

هَذَا مِنَ الْكَلَامِ الْجَامِعِ لِمَعَانٍ كَثِيرَةٍ بِاخْتِلَافِ مَحَالِمِهِ مِنْ حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ وَكِنَايَةٍ. فَالْمُهْتَانُ حَقِيقَتُهُ: الْإِخْبَارُ بِالْكَذِبِ وَهُوَ مُصَدَّرٌ.

وَحَقِيقَتُهُ بَيْنَ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلِ: أَنْ يَكُونَ الْكَذِبُ حَاصِلًا فِي مَكَانٍ يَتَوَسَّطُ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلَ فَإِنْ كَانَ الْمُهْتَانُ عَلَى حَقِيقَتِهِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْكَاذِبُ كَانَ افْتِرَاؤُهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ أَنَّهُ كَذَبٌ مُوَاجَهَةٌ فِي وَجْهِ الْمَكْذُوبِ عَلَيْهِ كَقَوْلِهَا: يَا فَلَانَةَ زَلَيْتِ مَعَ فَلَانَ، أَوْ سَرَقْتَ حَلِيَّ فَلَانَةَ. لِتَمَهُّبِهَا فِي مَلَأَمِنَ النَّاسِ، أَوْ أَنْتِ بِنْتُ زَنَا، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ.

وَإِنْ كَانَ الْمُهْتَانُ بِمَعْنَى الْمَكْذُوبِ كَانَ مَعْنَى افْتِرَائِهِ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ كِنَايَةً عَنِ ادِّعَاءِ الْحَمْلِ بِأَنْ تَشْرِبَ مَا يَنْفُخُ بَطْنَهَا فَتُوهِمَ زَوْجَهَا أَنَّهَا حَامِلٌ ثُمَّ تُظْهِرَ الطَّلُقَ وَتَأْتِي بِوَلَدٍ تَلْتَقِطُهُ وَتَنْسِبُهُ إِلَى زَوْجِهَا لِئَلَّا يُطْلَقَ بِهَا، أَوْ لِئَلَّا يَرِيَهُ عَصَبَتُهُ، فَبِئْسَ نِعْظَمٌ بَطْنَهَا وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهَا، ثُمَّ إِذَا وَصَلَ إِبَانٌ إِظْهَارَ الطَّلُقِ وَضَعَتِ الطِّفْلَ بَيْنَ رِجْلَيْهَا وَتَحَدَّثَتْ وَتَحَدَّثَ النَّاسُ بِذَلِكَ فَهُوَ مَمْنُوتٌ عَلَيْهِ. فَالْإِفْتِرَاءُ هُوَ ادِّعَاؤُهَا ذَلِكَ تَأْكِيدًا لِمَعْنَى الْمُهْتَانِ.

وَإِنْ كَانَ الْمُهْتَانُ مُسْتَعَارًا لِلْبَاطِلِ السَّيِّئِ بِالْخَبَرِ الْمُهْتَانِ، كَانَ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ مُحْتَمَلًا لِلْكَِنَايَةِ عَنِ تَمَكِينِ الْمَرْأَةِ نَفْسَهَا مِنْ غَيْرِ زَوْجِهَا يَقْبَلُهَا أَوْ يَحْبِسُهَا، فَذَلِكَ بَيْنَ يَدَيْهَا أَوْ يَرْزِي بِهَا، وَذَلِكَ بَيْنَ أَرْجُلَيْهَا.²¹⁴

السادس: قوله تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ}

هذه الآية الكريمة تصف حال المؤمنين يوم القيامة حيث نورهم يسعي أمامهم، وكتابهم بأيمنهم فيه البشري. وهم يسألون ربهم أن يبقِي لهم نورهم، فلا يُطفئه حتى يجوزوا الصراط، وذلك حين تنطفئ أنوار المنافقون والمنافقات ويقولون للذين آمنوا (انظُرُونَا نَقْتَسِمَ مِنْ نُورِكُمْ)²¹⁵

212 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج28/ص44

213 الطبراني، تفسير القرآن العظيم (ص: 0): السيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1412 هـ، ج6/ص3512

214 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج28/ص166؛ وانظر مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، الشارقة، 2008م، ج11/ص7431: السمعاني، التفسير، ج5/ص421

215 الطبري، جامع البيان، ج23/ص495

السابع: قوله تعالى: { وَمِنَ الْجَنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذْنٌ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نَذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ }

في هذه الآية دلالة «بَيْنَ يَدَيْهِ» على الحضور الدائم والسمع والطاعة²¹⁶.

الثامن: الآيات التي فيها مقابلة «بَيْنَ يَدَيْهِ» بـ«الْخَلْفَ» وهي 16 آية نتناولها كالآتي:

(1): قوله تعالى: { فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ }

وفيهما أقوال: «بَيْنَ يَدَيْهَا»: ما حضرتهما من القرى والأمم الموجودة، والمراد أهلها والذين في زمانها من الناس، { وَمَا خَلْفَهَا }: أي أهل القرى والأمم الغائبة من الناس إلى يوم القيامة. قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَالسُّدِّيُّ: أو بالعكس.

أَوْ مَا بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ ذُنُوبِ الْقَوْمِ، وَمَا خَلْفَهَا لِمَنْ يُذْنِبُ بَعْدَهَا مِثْلَ تِلْكَ الذُّنُوبِ.

أَوْ لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ عِقَابِ الْآخِرَةِ، وَمَا خَلْفَهَا فِي ذُنُوبِهِمْ، فَيُذَكَّرُونَ بِهَا إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ²¹⁷

(2): قوله تعالى: { يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ } : { وَمَا نَتَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ } : { يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا } : { يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى } : { يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ }

فالْمَعْنَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: { مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ } هو ما يعلمونه من شئون سابقة أو حاضرة أو مستقبلية وعبر عن هذا بما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ؛ لأنه حاضر موجود يستطيعون أن يعرفوه؛ وأما «مَا خَلْفَهُمْ» فهو ما يكون علمه مغيبا عنهم، وعبر عن ذلك النوع من العلم بأنه { خَلْفَهُمْ } لأنه يَخْلُفُهُمْ فِي زَمَانِهِ. وهو تعبير عن العلم الشامل الكامل المحيط المستقصي لكل ما حولهم.²¹⁸

وأقوال المفسرين تدور كلها حول هذا المعنى بحسب السياق؛ وإنما تمثل على كُلِّ نوع بما يسمى التفسير بالمثال:

كقولهم: { مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ: الدُّنْيَا، وَمَا خَلْفَهُمْ: الْآخِرَةُ }²¹⁹؛ أو { وَمَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ مُسْتَعَارًا لِمَا يُظْهِرُونَهُ } (فيعلمه الناس)، { وَمَا خَلْفَهُمْ هُوَ مَا يُخْفُونَهُ } (فيغيب عن الناس) لِأَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يُظْهِرُهُ صَاحِبُهُ يَجْعَلُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالشَّيْءَ الَّذِي يُخْفِيهِ يَجْعَلُهُ وَرَاءَهُ²²⁰؛ أو { أَوَّلُ أَعْمَالِهِمْ وَأَخْرَجَهَا }²²¹؛ أو { مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ يَرِيدُ: مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَمَا خَلْفَهُمْ يَرِيدُ: مَا فِي السَّمَوَاتِ }²²²؛ أو { يَعْلَمُ حَالَهُمْ وَمَالَهُمْ، وَظَاهِرَهُمْ وَبَاطِنَهُمْ، وَيَوْمَهُمْ وَغَدَهُمْ }²²³

(3): قوله تعالى: { ثُمَّ لَا تِيْلَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ }

هذا قِسْمٌ مُعْلَظٌ مِنْ إِبْلِيسَ الْعَلِينِ أَنَّهُ سَيَأْتِي الْبَشَرَ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ بِأَعْوَانِهِ وَوَسَاوِسِهِ وَوَسَائِلِهِ: «مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ» ويحيط بهم إحاطة الدائرة بقطرها للحيلولة بينهم وبين الإيمان والطاعة وإيقاعهم في الكفر والمعصية.. وهو مشهدٌ حَيٌّ شَاطِئٌ متحركٌ لإطباق إبليس على البشر في

216 المصدر السابق، ج 20/ص 364

الرُّجَّاج، معاني القرآن وإعراجه، ج 1/ص 149: التفسير البسيط، ج 2/ص 641: الرمخشي، الكشاف، ج 1/ص 148: ابن كثير، تفسير القرآن، ج 1 / ص 188: ابوحيان، البحر المحيط، ج 1/ص 398

218 الطبري، جامع البيان، ج 5/ص 396: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1/ص 289: ابوزهرة، زهرة التفاسير، ج 2/ص 938

219 الطبري، جامع البيان، ج 5/ص 396

220 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17/ص 344

221 ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، ج 1/ص 251

222 التفسير البسيط، ج 4/ص 350

223 القشيري، لطائف الإشارات، ج 2/ص 563

محاولته الدائبة لإغوائهم.²²⁴

وأقوال أهل التأويل تدور حول هذا المعنى؛ وتختلف في التمثل لهذا فقط؛ ومن ذلك:

قولهم: {لَاتِيْتَهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ}، من قبل الآخرة، فَأَزَيَّنْ لَهُم التَّكْذِيبَ بِالْبَيْعِ وَالْجِنَّةِ وَالنَّارِ، {وَمِنْ خَلْفِهِمْ}، يعني من قبل الدُّنْيَا، فَأَزَيَّتْهَا فِي أَعْيُنِهِمْ، وَأَرْغَبَهُمْ فِيهَا، وَلَا يَعْطُونَ فِيهَا حَقًّا، {وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ}، يعني من قبل دينهم، فإن كانوا على هدىً شَبَّهَتْهُ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَشْكُوكَ فِيهَا، وَإِنْ كَانُوا عَلَى ضَلَالَةٍ زَيَّنَّتْهَا لَهُمْ، {وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ}، يعني من قبل الشَّهَوَاتِ مِنَ الْمَعَاصِي، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ.²²⁵

وقولهم: {لَاتِيْتَهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ}، يعني من الدُّنْيَا، {وَمِنْ خَلْفِهِمْ}، من الآخرة، {وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ}، من قبل حسناتهم، {وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ}، من قبل سيئاتهم. قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ.²²⁶

وقولهم: {مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ} {وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ} من حيث ينظرون، {وَمِنْ خَلْفِهِمْ} {وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ}، من حيث لا يبصرون، قَالَهُ مَجَاهِدٌ.

وقولهم: {مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ}، فيما بَقِيَ من أعمارهم فلا يُقَدِّمُونَ عَلَى طَاعَةٍ، {وَمِنْ خَلْفِهِمْ}، فيما مضى من أعمارهم فلا يتوبون عن معصية، {وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ}، من قِبَلِ غَنَاهُمْ فَلا يُنْفِقُونَهُ فِي مَشْكُورٍ، {وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ}، من قِبَلِ فُقْرِهِمْ فَلا يمتنعون عن محظور.

وقولهم: {مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ}، بسط أملهم، {وَمِنْ خَلْفِهِمْ} تحكيم جهلهم، {وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ}، فيما يبسرلهم، {وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ}، فيما تعسر عليهم.²²⁷

((4))، قوله تعالى: { لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ }

دلالة بَيِّنُ الْيَدِ وَالْخَلْفِ هُنَا دَلَالَةٌ مَكَانِيَّةٌ؛ أَي قُدَّامِهِمْ وَخَلْفَهُمْ، سِوَاءِ قِيلَ: أَنَّ الْمَعْقِبَاتِ هُمُ الْمَلَائِكَةُ الْحَافِظُونَ مِنَ الشَّرِّ، أَوْ الْحَافِظُونَ لِلْأَعْمَالِ، أَوْ قِيلَ: أَنَّهُمُ الْحُرَّاسُ مِنَ الْبَشَرِ.²²⁸

((5))، قوله تعالى: { وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا }

هذا من كلام جرير عليه السلام جواباً لرسول الله (ص) فعن ابن عباس (رض): أَنَّ النَّبِيَّ (ص)، قَالَ: «يَا جَبْرِيلُ، مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَزُورَنَا أَكْثَرَ مِمَّا تَزُورُنَا»، فَتَزَلَّتْ: { وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا } إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، قَالَ: كَانَ هَذَا الْجَوَابَ لِمُحَمَّدٍ (ص)²²⁹، والمراد أن نزولنا في الأحايين ليس بأمرنا بل هو بأمر الله الذي له ما قُدَّامَنَا وَمَا خَلْفَنَا مِنَ الْجِهَاتِ وَالْأَمَاكِنِ وَالْأَزْمَانِ وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ، الْحَاضِرَةَ وَالْغَائِبَةَ، الْمَعْلُومَةَ وَالْمَجْهُولَةَ ... فليس بأيدينا أن نتنقل من جهة إلى جهة ومكان إلى مكان إلا بأمر المليك الذي لا يجوز عليه الغفلة والنسيان.²³⁰

224 الطبري، جامع البيان، ج12/ص341؛ في ظلال القرآن، ج3/ص1267؛ زهرة التفاسير، ج5/ص2797

225 مقاتل، التفسير، دار إحياء التراث - بيروت، 1423 هـ، ج2/ص31؛ الطبري، جامع البيان، ج12/ص338

226 الطبري، جامع البيان، ج12/ص339

227 الماوردي، النكت والعيون، ج2/ص207

228 الرازي، مفاتيح الغيب، ج19/ص17؛ العزيرين عبد السلام، التفسير، ج2/ص146

229 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب قول الله، { وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ }، ج9/ص135

230 الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج3/ص29

وقد ذكر المفسرون أقوالا هي فروع لما ذُكر؛ منها قولهم أنهما الدُّنيا والآخرة؛ أو الآخرة والدُّنيا؛ أو السماء والأرض؛ أو ما بين أيدينا؛ ما قابلناه وواجهناه، وما خَلَفنا؛ ما استدبرناه وجاوزناه. وكل هذا على سبيل التمثيل.²³¹

((6)): قوله تعالى: {أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَسْأًا نَخْسِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ}

هذه الآية اتَّفَقَ المفسرون فيها: أَنَّ المقصودَ إحاطةَ الله بهم بِقُدْرته عليهم؛ والمعنى: أَفَلَمْ ينظروا إلى ما أحاط بهم من جميع جوانبهم بحيث لا مفرَّ لهم؛ وهو السماء والأرض فإنهما أمامهم وخَلْفَهُم حيثما كانوا وساروا؛ ثم بيَّن المحذورَ المُتَوَقَّعَ من جهتهما فقال: إِنَّ نَسْأًا نَخْسِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ كما خسفناها بقارون، أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمُ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ كما أسقطناها على أصحاب الأيكة لاستيحاَجهم ذلك بما ارتكبه من الجرائم.²³²

((7)): قوله تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَعْشَيْنَاهُمْ فَهُم لَا يُبْصِرُونَ}

هذه الآية مما اختلف فيه؛ هل هذا في الدُّنيا، أم الآخرة. وإذا كان في الدُّنيا؛ فهل المقصود بها؛ إضلال الله لهم وَمَنْعُ الهدى عنهم من كُلِّ جانب ووجهة بحيث لا يستطيعون للخير طريقا، أم المقصود بها حادثة الهجرة حين ائْتَمَرُوا عَلَى قَتْلِ النَّبِيِّ فَلَمْ يُبْصِرُوهُ ولم يجدوا السبيل إليه لا مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ ولا من جهة من الجهات. وقيل نزلت في بني مخزوم وذلك أن أبا جهل حلف لئن رأى مُحَمَّدًا يصلي لَيُضْحَخْنَ رَأْسَهُ؛ فاتاه وهو يصلي ومعه حجر ليدمغه به، فلما رفع يده ائْتَمَّتْ إلى عُنُقِهِ وَلَزِقَ الْحَجَرُ بِيَدِهِ حتى فَكَّوه عنها بِجَهْدٍ، فرجع إلى قومهم فأخبرهم، فقال مخزومي آخر: أنا أقتله بهذا الحجر، فذهب فأعمى الله بصره. وقيل ما بين أيديهم الآخرة وَمَا خَلْفَهُمُ الدُّنْيَا²³³

((8)): قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ}

هذه الآيات الكريمات فيها دعوة للمخالفين بأن يتقوا عذابَ الله وسخطَه كُلَّهُ؛ الذي يعلمونه ويرونه أو الذي لم يعلموه ولم يروه، والذي يحيط بهم من كُلِّ جانب بسبب ذنوبهم الحاضرة والماضية والقادمة؛ وأقوال المفسرين تدور حول هذا؛ مثل قولهم: {مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ} هو عقوبات الآخرة التي بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ستأتي بهم وستنزل {وَمَا خَلْفَكُمْ} ما مضى من العقوبات التي نزلت بمن كان قبلكم؛ فصار ذلك وراءَ وخَلْفًا، يقول: احذروا ذلك.

وقولهم: {مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ}؛ ما يأتي من الذنوب، {وَمَا خَلْفَكُمْ}؛ ما مضى من الذنوب.

وقولهم: {مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ} ذنوبكم التي عصيتم في الدُّنيا، {وَمَا خَلْفَكُمْ} ما تسنون أيضًا لمن بعدكم²³⁴

((9)): قوله تعالى: {إِذْ جَاءَتْهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ}، ومثله قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَادْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النَّذْرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ}

ومعنى الآية: أن الرُّسُلَ أتوهم من كُلِّ جانب، واجتهدوا بهم كُلَّ وسيلة، وأعملوا فيهم كُلَّ حيلة، لكنهم لم يروا منهم إلا العتو والإعراض²³⁵، أو في القُرَى المُجَاوِرَةِ لِأَيْدِيهِمْ بَعَثَ اللَّهُ إِلَهُمُ الرُّسُلَ يَأْمُرُونَ بِعِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَمُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وَرَأَوْا مَا أَحَلَّ اللَّهُ بِأَعْدَائِهِ مِنَ الْقَيْمِ، وَمَا أَلْبَسَ أَوْلِيَاءَهُ مِنَ الْبَغِيعِ، وَمَعَ هَذَا مَا

231 الماوردي، التكت والعيون ج/3/ص382؛ السمعاني، التفسير، ج/3/ص304؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج/7/ص249

232 أبو السعود، ارشاد العقل السليم، ج/7/ص123؛ البروسوي، روح البيان، ج/7/ص264

233 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج/8/ص506؛ النسفي، مدارك التنزيل، ج/3/ص97؛ الشوكاني، فتح القدير، ج/4/ص415

234 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج/8/ص524؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ج/8/ص129

235 الرمخشي، الكشف، ج/4/ص191

أَمَّنُوا وَلَا صَدَقُوا بَلْ كَذَّبُوا وَجَعَلُوا²³⁶

أو أنذروهم عَذَابِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الآخِرَةِ²³⁷.... وكل الأقوال مُحْتَمَلَةٌ صَحِيحَةٌ.

((10)): قوله تعالى: {قَبِضْنَا لَهُمْ قُرْنَاءَ فَزَيْنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ}

في الآية تأويلات كثيرة منها: الأول ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ من أمر الدُّنْيَا، وما خَلْفَهُمْ من أمر الآخرة، قاله السُّدِّيُّ ومجاهد. الثاني: ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ من أمر الآخرة فقالوا لا جنة ولا نار ولا بعث ولا حساب، وما خَلْفَهُمْ من أمر الدُّنْيَا فزبنوا لهم اللذات، قاله الكلبي. الثالث: ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ هو فِعْلُ الفساد في زمانهم، وما خَلْفَهُمْ هو ما كان قبلهم، حكاه ابن عيسى. الرابع: ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ من مستقبل الطاعات أن لا يفعلوها، وما خَلْفَهُمْ من سالف المعاصي أن لا يتوبوا منها²³⁸

((11)): قوله تعالى: {إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يُسَلِّكُ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا} الجن: 27

أَتَّفَقَ المفسرون تقريبا أن مَعْنَى الآية: أَنَّ الله جعلَ من بين يدي الرسول ومن خَلْفَهُ حَفَظَةً من الملائكة لِيُحِيطُوا بِهِ، وَيَحْفَظُونَهُ حتى لا يَتْرُكَ بعض ما أُوحي إليه أو يُقَصِّرَ في تبليغه، وَيَحْفَظُوا الوحيَ من أن تَسْتَرْقَهُ الشياطينُ، فُتَلْقِيَهُ إلى الكهنة... فَيَكُونُ قوله: {مَنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ} إِمَّا على الحقيقة²³⁹، أو هي كناية عن جميع جهاته²⁴⁰، أو {مَنْ بَيْنَ يَدَيْهِ} إلى الجهة التي يَعْلَمُهَا الرسول، {وَمَنْ خَلْفَهُ} أي الجهة التي تُغِيبُ عن علمه، فصارت ذلك كفاية عن كُلِّ جهة، وهذا الراجح²⁴¹

الخاتمة

وفي نهاية هذه المقالة يتضح لنا جملة أمور منها:

(1) أَنَّ مَعْنَى «بين يديك» أي أملك، قُدَّامك، قريب منك، ويلحقها معان لازمة لها مثل: «عندك» و«حاضِر» و«مُشَاهِد» و«موجود» وهذا سواء كان في الزمان أو المكان. وإن دلَّ على الزمان الماضي والمستقبل: فالمقصود الماضي والمستقبل القريب.

(2) عدم صحة قول الإمام ابن عطية: أَنَّ مَعْنَى «بَيْنَ اليَدِ»: ما مضى مِنَ الزمانِ، لا غير.

(3) دلالة الآيات التي تشير أن القرآن «مصدق لما بين يديه» على: أن كُلَّ ما في «الواقع» الذي بين يدي القرآن في كُلِّ زمان ومكان يشهد له بالصدق والحَقِيَّة.

(4) بتطبيق هذا المَعْنَى تتسقى وتتضح معاني كل الآيات التي ذكرت عبارة «بَيْنَ اليَدِ».

236 ابن كثير، تفسير القرآن، ج7/154

237 ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، ج4/148

238 الماوردي، النكت والعيون، ج5/177.

239 الطبراني تفسير القرآن العظيم: الطبري، جامع البيان، ج23/672: التفسير الواضح، ج3/765

240 الخازن، لِبَابِ التَّوِيلِ فِي مَعَانِي التَّنْزِيلِ، ج4/353: أَطْفَيْشُ، التفسير، ج11/449

241 البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج20/502

المصادر:

- ابن أبي حاتم، التفسير، مكتبة نزار مصطفى الباز- المملكة العربية السعودية، 1419هـ
- ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتاب العربي - بيروت، 1422 هـ
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت
- ابن رجب الحنبلي، فتح الباري، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة
- ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، دار الكُتُب العلمية، بيروت
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، 1984م
- ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة: 1419هـ
- ابن عطية، المحرر الوجيز، دار الكُتُب العلمية - بيروت، 1422
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الكُتُب العلمية، بيروت
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر
- أبو الحسن المَجَاشِعِي، النكت في القرآن، دار الكُتُب العلمية - بيروت، 1428 هـ
- ابو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر - بيروت
- ابو داود، السنن، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت
- ابوزهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي،
- الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت
- أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة الرسالة، 1421هـ
- اطفيش، تفسير اطفيش
- اطفيش، هميان الزاد
- الألوسي، روح المعاني، دار الكُتُب العلمية، بيروت، 1415 هـ
- البخاري، الجامع الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت 1422 هـ
- بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت
- البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكُتُب العلمية، 1424 هـ
- البروسوي، إسماعيل حقي، روح البيان، دار الفكر، بيروت
- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة
- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث، بيروت، 1418 هـ

- الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1418 هـ.
- الجاوي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، دار الكُتُب العلمية – بيروت، 1417 هـ
- الجرجاني، درج الدرر في تفسير الآي والسور، دار الفكر- عمان، الأردن ، 1430
- الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكُتُب العلمية – بيروت، 1415 هـ
- الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتر بن شداد - دار الكتاب العربي، بيروت، 1992،
- الخطيب الشربيني، السراج المنير ، مطبعة بولاق، القاهرة، 1285 هـ
- دروزة محمد عزت، التفسير الحديث، دار إحياء الكُتُب العربية – القاهرة، 1383 هـ
- ديوان النابغة الذبياني، شرح حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991،
- الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420 هـ
- الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكُتُب، بيروت، 1988 م
- الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407 هـ
- السمعاني، تفسير السمعي، دار الوطن، الرياض، 1997
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق - بيروت- القاهرة، 1412 هـ
- الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكُتُب العلمية بيروت – لبنان، 1403 هـ
- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، دار الأضواء. بيروت
- الشعراوي، التفسير ، مطابع أخبار اليوم، 1995 م
- شمس الدين الكرمانى، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1356 هـ
- شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على البيضاوي: عنابة القاضي وكفاية الرازي، دار صادر – بيروت
- الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، 1414 هـ
- الطبراني، تفسير القرآن العظيم
- الطبري، جامع البيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000 م
- الطريحي، مجمع البحرين ومطلع النيرين، مكتبة المرتضوي - طهران/ إيران، 1365 هـ
- العزبن عبدالسلام، التفسير، دار ابن حزم – بيروت، 1996 م
- العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكُتُب العلمية - بيروت ، 1415 هـ
- الفراء، معاني القرآن، الدار المصرية
- الفراهيدي، العين، دار هلال
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكُتُب المصرية، القاهرة، 1964 م

- القشيري، لطائف الإشارات، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر
 القنّوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، 1412 هـ
 الكرمانى، غرائب التفسير وعجائب التأويل، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن -
 بيروت
 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكُتُب العلمية، بيروت
 الماوردي، النكت والعيون، دار الكُتُب العلمية، بيروت
 محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة،
 1424 هـ
 محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الصابوني - القاهرة، 1417 هـ
 مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي - بيروت، 2005 م
 المظهري، التفسير، مكتبة الرشدية، باكستان، 1412 هـ
 مقاتل، التفسير، دار إحياء التراث - بيروت، 1423 هـ
 مكي بن أبي طالب، الهداية الى بلوغ النهاية، جامعة الشارقة، 2008 م
 النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكلم الطيب، بيروت، 1998 م
 النيسابوري، إيجاز البيان عن معاني القرآن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1415 هـ
 النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان دار الكُتُب العلمية - بيروت، 1416 هـ
 الواحدي، التفسير البسيط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430 هـ

TARİHİ SÜREÇ İÇİNDE CAMİ VE FONKSİYONLARI ÜZERİNE BİR DENEME

Ahmet AKIN^{*}

Özet:

Bu çalışmada caminin tarihi süreç içinde mimari gelişimi yanında, gördüğü vazifeler -fonksiyonları ortaya konmuştur. İlk yapılan camilerin mimari özellikleri zamanla gelişmiştir. Emeviler ve Abbassiler döneminde cami sayısı yeni fetihlerle artarken, sanat yönünden de bir gelişme görülmüştür. Selçuklularda mimaride ağaç ve taş sütunlar hâkim olurken; Beyliklerle birlikte ntek kubbeye doğru geçiş başlamış ve Osmanlıda bir büyük kubbe ile cami mimarisi zirveye ulaşmıştır. İşlevleri açısından ise cami, ibadet fonksiyonu yanında, eğitim, kültür, yardımlaşma, vb. görevlerinin geçmişten günümüze farklılıklar gösterdiği gözlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Cami, Mescid, Mimari, Eğitim, Selçuklu ve Osmanlı Dönemi.

An essay about the function of mosques throughout the history

Abstract:

This study reveals the function and the usage of mosques throughout the history and the development of its architecture. The architecture of the mosques has been in constant change since the beginning. During the caliphates of Ummayyad dynasty and Abbasid dynasty the number of the mosques increased as well as the artistic features of the buildings.

Seljuk Dynasty used wooden and stone elements in their mosques and Anatolian Beyliks began using a single dome and during the Ottomans the architectural elements a huge dome and a minaret has began to be established. A function of a mosque has also shown differences throughout the history as well as a space for pray and the cultural, educative and social activities being practiced inside and around.

Key Words: Mosque, Masjid, Architecture, Education, Ottomans.

Giriş

İslam toplumunda inananlar için cami, sosyal, siyasal ve kültürel hizmetlerin merkezi konumunda olan bir kurumdur. Makalede bu kurumun hem tarihi gelişimi, hem de fonksiyonel gücü üzerinde durulacaktır.

* Dr., Çorum İl Müftüsü.

A. Tarihi Gelişim

İslâm'ın ilk dönemlerinde ibadethane için, secde edilen yer anlamına gelen "mescid", Cuma namazı kılınan ve minberi bulunan büyükmescidlere de "cami" denilmiştir.¹ Kur'an-ı Kerim² ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerinde bu kelimeler söz konusu anlamlarda kullanılmıştır.³ Teknik bir terim olarak da farklı bir anlam arz etmemektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse cami, Müslümanların ibadet etmek kastıyla toplandığı bir mekândır.⁴ Namaz "kılınan yer" anlamında kullanılan bir başka tabir, "musallâ"dır. Musallâ, büyük kitlelerin yağmur duası (istiska) yapmaları, özellikle bayram ve cenaze namazlarını toplu olarak kılmalarına mahsus, mihrabı olan, hatta bazılarında minber bulunan, üstü açık etrafı çevrili yerdir. Türk-İslâm dünyasında ise, musallaya Farsça bir kelime olan "namazgâh" denir. Bursa Umur Bey Namazgâhıgibi.⁵ Namazgâhlar, ulaşım yolları üzerinde, konaklama yerlerinde, şehir çıkışlarında vemesire alanlarında kurulmuştur.⁶

Tarihte ilk mescid hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in yaptırdığı Küba mescididir.⁷ Medine mescidi, yani "Mescid-i Nebevî" bundan sonra inşa olunmuştur.⁸

1 Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi, "Cami", *DİA*, c. VII, s.46; Baltacı, Cahid, "İslam Medeniyetinde Cami", *MÜİFD*, sy.III.. (İstanbul 1985), s. 225

2 El-Bakara 2/114; 144; 150; 191-92, 217; el-İsra 17/7; el-Hac, 22/40; 80; el-Cin 72/18

3 Buhari, Salat 48, 65; Müslim, Mesâcid 24-25;

4 Buhari, Salat 48, 65; Müslim, Mesâcid 24-25;

5 Buhari, Salat 48, 65; Müslim, Mesâcid 24-25;

6 Buhari, Salat 48, 65; Müslim, Mesâcid 24-25;

7 İbn Hişam, Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Mustafa Sibaîneş. Mısır 1936/1335, c. I. s.139; Hicretten önce Mekke'de namaz kılınan mescidler olduğu rivayeti de vardır. Bk. İbn İshak, *Sîretü'l-İbn İshak*, tahkik: Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet Vakfı Yay. Konya 1981/1401, s. 218; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev.İ.Süreyya Sırma, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 45 (Hz. Ebu Bekr'in evinin avlusu gibi).

8 İbn Hişam, a.g.e., c. I, s.141; İbnSa'd, Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Daru's-Sadırlı'l-Tab' ve Naşr, Beyrut 1985, c.I, s.239-240; Buhari, Kitabu's-Salât, 65, 71; Müslim, Mesâcid, 24, 25 Ebu Davud, Salât, 12. Medine'de de hicret öncesi mescidlerin mevcudiyetinden bahsedilir. Bk. Ahmed, Fuad Seyyid, *Tarihü'd-Da'veti'l-İslamiyye*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1994/1414, s. 118; Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, s.45 Abdülaziz Muhammed el-LemilemRisaletü'l – *Mescid Fi'l-İslam* 2.bs. Müessesetü'r-Risale 1911 Beyrut, s.46

Bu mescid daha sonrakilere model⁹ oluşturarak, İslâm'ın ilk yıllarında mescidlerin sayısı giderek artmıştır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in İslâm'ı kabul eden kabilelere tavsiyeleri arasında, mescid inşası da yer alırdı. Asr-ı saâdet'de sadece Medine içinde 20; civar bölgelerde ise 40 adet mescid inşa olunmuş ve bunlardan "Cuvasâ" mescidinde, Mescid-i Nebevî'den ayrı ilk Cuma namazı da kılınmıştır.¹⁰ Hiç şüphesiz bu mescidler, Medine toplumunun oluşmasında tebliğ hareketinin merkezi olarak önemli bir rol oynamıştır.¹¹

İlk dönem mescidlerinin belli bir mimarî özellikleri yoktur denilebilir. Sade, basit, üzerleri açık, kerpiç duvarlı ve hurma dallarının gölgelediği yapılarıdır.¹²

İslam medeniyetinin ayrılmaz bir unsuru ve İslâm toplumunun sosyo-kültürel alanlarda gelişmesinde mühim bir rol oynamış olan cami veya mescidler, dinî mimari grubunun temel yapılarındandır. Bu sebeple sonraki asırlarda da Müslümanlar buldukları bölgelerin yerli inşa tekniği, coğrafi şartların özelliği ve ihtiyaca göre şekillenen ve az çok mahalli farklılıklar arz eden, çeşitli büyüklük ve değişik mimarî tarzlarda camiler inşa etmeye devam etmişlerdir.¹³

Resûlullah (s.a.v.)'in teşvik ve tavsiyesine bağlı kalarak her yerleşim yerinde mescidler yapıldığı gibi¹⁴; yeni kurulan şehirlerde de camiler yapıldı.

9 Baltacı, a.g.m., s. 227; Enver er-Rifaî, *el-İslâm fi Hadaratihî ve'n-Nüzûmihi*, Daru'l-Fikr, Dı-mışk, 1986, s. 378; en-Nehravî, a.g.e., s. 242.

10 İbn Ma'ce, Kitabu'l-Mesâcid, 3; Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayatu's-Sahabe*, Dâru'l-Kalem Dımişk 1983/1403, c.III. s.102; Ahmed-FuadSeyyid, a.g.e., s. 65; Canan, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 1980. s. 408; Önkal, Bozkurt, a.g.m., c.VII, s.48

11 Pedersen, J., "Mescid", *İA*, c. VIII, s.3; Ahmed-Fuad Seyyid, a.g.e., s. 121, 157; Eyice, a.g.m.,c. VII, s.58; Kazıcı, Ziya, "Tarih Boyunca Cami ve Gördüğü Hizmetler", *DD*, c. XXII, sy. 4 (1986) s. 8; Enver er-Rifaî,a.g.e., ,s. 278; Can, Yılmaz, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış", *DD*, c.31, sy.4 (Ekim-Kasım-Aralık 1985), s. 91

12 Eyice, a.g.m.,c.VII.s. 58; Kazıcı, a.g.m., s. 8; Enver er-Rifaî, a.g.e., s. 278; Can, a.g.m., s. 91

13 Enver er-Rifaî, a.g.e., 379; Çelebi, Ahmet, *İslâm'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1976, s. 98

14 Mescid yapımını teşvik hususunda, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: "*Kim Allah rızasını umarak bir mescid yaparsa, Allah'da ona cennette bir köşk bina eder*" hadisi için Bk. Müslim, Mesâcid 4; Buhari, Salât 71; Yine Hz. Peygamber(s.a.)'in Mekke-Medine arasında 20'den fazla mescidde namaz kılp imamlık yaptığından da bahsedilir. Meselâ, Mescid-i Sıkaye, Mescid-i Rumade vb. Bk. Ahmed-FuadSeyyid, a.g.e., s. 145

Bunlar genellikle ordugâh camilerdir.¹⁵ Bu şehirlerde yapılan eserlerde kullanılan malzeme ile mimari de belli bir ilerleme gözlense de; gösterişsiz ve namazda cemaati dış tesirlerden korumak amacı esas alınmıştır.¹⁶

Artık Müslümanlar, yeni fetihlerle topraklarını genişlettikçe, yerleştikleri her yerde mescid yapmayı veya eski mabetleri “kılıç hakkı” olarak mescide çevirmeyi bir gelenek haline getirdiler. Şam (15 h./636 m.), Müslümanlar tarafından alınınca, Aziz İoannes (Yuhanna) Kilise’sinin bir bölümü cami olarak kullanılmış ve Emevî Halifesi I. Velid tarafından yıktırılarak, Emevilerin en önemli eseri Emeviye Cami (veya Umeyye) inşa edilmiştir.¹⁷ Bu tatbikat, sonraki asırlarda sürmüş olup, Anadolu’da bugün mevcut “Fethiye veya Fatih” adı ile anılan camiler, bu anlayışın Selçuklular ve Osmanlılardaki yansımasıdır.¹⁸

Emeviler (41-132 h. / 661-750 m.) devrinde de yeni camiler yapılmış, ayrıca bazı eski kiliseler tamir edilerek cami haline getirilmişti. Bu dönemin en dikkat çeken ve Mescid-i Nebevî’den esinlenerek inşa edilen eserlerden biri olan ve yukarıda temas edilen Şam Emeviye Camiidir. Enine gelişen, uzun nefli ve avlulu plânu ile daha sonraki cami mimarisine tesir etmiştir.¹⁹ Halife Velid, bu caminin masrafları için köy ve mezralar vakfetmişti ve böylece camiler için mülk tayin ve tahsisinin ilk uygulamasını da başlatmıştır.²⁰

Emeviler gibi, Abbasiler döneminde de bir taraftan cami ve mescid sayısını artmış, diğer yandan sanat yönünden de bir inkişaf gözlenmiştir.

15 Eyice, a.g.e., c.VII, s.58; Enver er-Rifâi, a.g.e., s. 368.

16 Enver er-Rifai, a.g.e., s. 328; Can, a.g.m., s. 99; Eyice, a.g.m., c.VII, s.58

17 Can, Yılmaz, *İslâm Şehrinin Fiziki Yapısı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 44-45; Leeuwen, Richard Van, *Bir Osmanlı Şehri Şam*, Vakıf ve Şehir, ter. H. Ebru Aksoy, Küre Yayınları İst.2012 s.13-14; Önkâl-Bozkurt, a.g.m.,c. VII,s. 48; Baltacı, a.g.m., s. 228; Enver er-Rifai, a.g.e., s. 381-385; Ateş, İbrahim *Şam Ümeyye Camii ve Vakfiyesi*, VD, 1978 s.12, s.28

18 Çetin, Osman, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu’da İslâmiyetin Yayılışı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s. 170; Baykara, Tuncer, “Ulucami”, *Belleten*, c. 60, sy. 227-229. (Ankara 1997), s. 35-37; 1461 Midillî’nin Fethi: “... mabed-i esnâm mescid-i İslam oldu. Gülbank ve Allahuekber seslerinin gelmesi, avaz-ı nasuh ve saday-ı çak bâtil oldu...”Bkz: Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, haz. Ahmet Tezbaşar, Kervan Yayıncılık, İstanbul, t.y. s. 96; Kezâ: “... puthaneleri mescid ittiller. Dâru'lmevasid iken mâbed ittiller” Osman Gazi’nin Karacahisar fethi için, Bkz: İbn Kemâl, *Tevarih-i Âl-i Osman I. Defter*. yay. Şerafettin Turan. TTK, Ankara 1991, s. 111

19 Enver er-Rifai, a.g.e., s. Baltacı, a.g.m., s. 229; Çelebi, a.g.e., s. 101; Önkâl-Bozkurt, a.g.m.,c. VII, s.49

20 Kazıcı, Ziya, *İslâmi ve Sosyal Açıdan Vakıflar*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1985, s. 107; Yâzıcî, Tâlib, “Emeviye Camii”, *DİA*, c.XI,s.108-109; İbnCübeyr, Ebu'l Hasan Muhammed b. Ahmed el-Kinânî, *Rihletü'lbnCübeyr*, Matbaatü's-Saade, Mısır 1908, s. 255-58

Abbasiler döneminde (132-656 H./750-1258 M) Samarra, Rakka ve Bağdad'da yapılan camilerde tuğla, kireç, alçı ve mermer kullanılmaya; mimaride Türk-İran tesirinin izleri görülmeye başlamıştır.²¹ Keza bu dönemden itibaren caminin iç ve dış ilave unsurları ortaya çıkmıştır. Kible istikametini belirten mihrab; Cuma ve bayram namazlarında hatibin hutbe okuduğu ve genellikle mihrabın sağında yer alan minber; mihrabın solunda vaizlerin cemaate ders verdiği vaaz kürsüsü; müezzinlerin görev yaptığı ve büyük camilerde minbere yakın yerde bulunan müezzin mahfili; bayanların namaz kılacağı mahfil; camiye gelen halife veya padişahın namaz kıldığı, Arapların "maksûre", Türkler'in "hünkâr mahfili" dedikleri bölüm ile kare veya yuvarlak gövdeli minare, bahsedilen ilave unsurlardan en önemlileridir. Daha sonraki eslere dış avlu, son cemaat mahalli, şadırvan ve eyvan da eklenmiştir.²²

Yine bazı camilerde bir tür yardım işlevi gören sadaka taşı²³ ile kuş evlerinin bulunması; yardımlaşma, dayanışma, kaynaşma ve cami-çevre ilişkisi açısından son derece önemlidir.²⁴

X. asırda Mısır'da kurulan ilk Müslüman-Türk devleti Tolunoğulları devrinde yapılan Tolunoğlu Camii, duvarlarında pencerelere de yer verilerek kale görünümünden kurtulmuştur. Malzeme olarak bu yapıda tuğla ve alçı kullanılmıştır. Mimarisiyle de Samarra Camii'ne benzemiştir. Mısır, Fatimiler (X. ve XI.y.y.) devrinde en önemli dinî mimari örneği Fatimî Halifesi Cevher es-Sicillî'nin 36 h./970 m.)de yaptırdığı El-Ezher Camiidir. Mimaride, daha çok İran tesiri gözlenir.²⁵

Karahanlılar (840-1212)'da ise camiler, mihrab önü kubbesi, alçı süsleme, enine genişleyen mekân ve zarif minare tekniği ile kendinden sonraki devirlere model oluşturmuştur. Malzeme olarak kerpiç ve tuğla kullanılırken, plân ve mimaride bir gelişme ve yenilik göstermiştir. Memlûklü (1250-1517)

21 Baltacı, a.g.m., s. 228; Şelebi, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadarati'İslamiyye*, Mektebetu ve Hibetü, Kahire, 1996 s. 233-250; Can, a.g.e., s. 83-95, 105. Yetkin, Şerare, "Abbasiler" DİA I s.50-52

22 Baltacı, a.g.m., s. 228; Şelebi, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadarati'İslamiyye*, Mektebetu ve Hibetü, Kahire, 1996 s. 233-250; Can, a.g.e., s. 83-95, 105. Yetkin, Şerare, "Abbasiler" DİA I s.50-52

23 Baltacı, a.g.m., s. 228; Şelebi, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadarati'İslamiyye*, Mektebetu ve Hibetü, Kahire, 1996 s. 233-250; Can, a.g.e., s. 83-95, 105. Yetkin, Şerare, "Abbasiler" DİA I s.50-52

24 Baltacı, a.g.m., s. 228; Şelebi, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadarati'İslamiyye*, Mektebetu ve Hibetü, Kahire, 1996 s. 233-250; Can, a.g.e., s. 83-95, 105. Yetkin, Şerare, "Abbasiler" DİA I s.50-52

25 Baltacı, a.g.m., s. 228; Şelebi, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadarati'İslamiyye*, Mektebetu ve Hibetü, Kahire, 1996 s. 233-250; Can, a.g.e., s. 83-95, 105. Yetkin, Şerare, "Abbasiler" DİA I s.50-52

camilerinde karışık bir üslûp hâkim olup, mimariye pek önem verilmemiş ve süsleme ön plâna çıkmıştır.²⁶

Kısmen İran tesirinde gelişen Selçuklu camilerinde eyvan ortaya çıkmış; ağaç ve taş sütunlar; cini, nesih ve kûfi süslemeler hâkim olmuştur. Selçuklular diğer alanlarda olduğu gibi, İslâm medeniyetine kendi sanat anlayış ve zevklerini katarak onu daha ileri taşımışlardır. İsfahan Cuma Camii, Musul Cami-i Kebir'i, Kayseri Huand Hatun Camii ve Malatya Ulucami bu dönemin en güzel örneklerindedir.²⁷

Selçuklulardan Osmanlıya geçiş dönemi olan Beylikler devri cami mimarisinin özelliği, tek kubbe, son cemaat mahalli ve cephenin mermer levhayla kaplanmasıdır. Bu dönemde tek bir üsluptan bahsedilemez. Selçuklu mimarisinin bir devamı olan Beyşehir Eşrefoğlu Camii, kemerler birbirine bağlı, ahşap direkli ve düz toprak damlı bir yapıdır. Selçuk İsa Bey Camii, Manisa Ulu Camii, Milas Firuz Bey Camii bu devrin önde gelen eserleridir.²⁸

Osmanlıların ilk devirlerinden itibaren pâyeli ve çok kubbeli yapılar dikkati çeker. Bu zamanın en iyi dinî mimari örneği Bursa Ulu Camii'dir.²⁹

Osmanlı cami mimarisi çok destekli tipten bir büyük kubbenin hâkim olduğu yapıya doğru gelişme göstermiştir. Bunun ilk denemeleri, İznik HacıÖzbek Camii ile Bursa Alaeddin Camii'dir. Bu dönemin ardından "Ters T" veya "ZaviyeliCamiler" in ortaya çıktığı görülür. İznik Nilüfer Hatun Camii ve İmareti ile Bursa Hüdavendigar Camii ve Bursa Yeşil Camii de aynı tipin önemli örneklerindedir. Araştırmacılara göre bu dönem "Bursa Üslûbu" diye adlandırılır.³⁰ Edirne Üç Şerefeli Camii ise klasik dönemi

26 Merçil, Erdoğan, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara 1991, s. 31; Altun, Ara "Karahanlılar", *DİA*, c. XXIV, s. 413; Eyice, a.g.m., c. VII, s. 61; Baltacı, s. 230; Enver er-Rifai, a.g.e., s. 395; Etuz, A.Fulya "Memlükler" *DİA* XII s.97-98

27 Enver er-Rifai, a.g.e., s. 395-398; Merçil, a.g.e., 183; Eyice, a.g.m., VII, 68; Baltacı, a.g.m., s. 280; Cahen, Claude, *Doğusundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, çev. E. Nermi Erendor, Bilgi Yayınları, İstanbul 1990, s. 239; Köymen, M. Altay, *Tuğrul Bey ve Zamani*, MEB Basımevi, İstanbul 1976, s. 121; Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarıcı, 2. baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002, s. 311; Denk Nalbant Ayşe Çobanoğlu, Ahmet Vefa "Selçuklular" (Mineci) *DİA* XXXVI, s.392-394

28 Baltacı, a.g.m., s. 228; Şelebi, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadarati'İslamiyye*, Mektebetu ve Hibetü, Kahire, 1996 s. 233-250; Can, a.g.e., s. 83-95, 105. Yetkin, Şerare, "Abbasiiler" *DİA* I s.50-52

29 Baltacı, a.g.m., s. 228; Şelebi, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadarati'İslamiyye*, Mektebetu ve Hibetü, Kahire, 1996 s. 233-250; Can, a.g.e., s. 83-95, 105. Yetkin, Şerare, "Abbasiiler" *DİA* I s.50-52

30 Baltacı, a.g.m., s. 228; Şelebi, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadarati'İslamiyye*, Mektebetu ve Hibetü, Kahire, 1996 s. 233-250; Can, a.g.e., s. 83-95, 105. Yetkin, Şerare, "Abbasiiler" *DİA* I s.50-52

hazırlayan eserlerden biridir. Revaklı avlusu, enine gelişen dikdörtgen mekân ve altı direk üzerine oturan kubbe, yanlarda küçük kubbelerle camide, mekân genişliği sağlanmaya çalışılmıştır.³¹

Osmanlı mimarisi XVI. asırda Sinan'la birlikte zirveye ulaşmıştır. Klasik üslûp diye nitelenen bu devrin en bariz örnekleri Süleymaniye Camii, Şehzadebaşı Camii ve Edirne Selimiye Camii'dir. Bu dönem, mimaride "altın" devir olarak da adlandırılır.³² Daha sonra bir müddet Sinan'ın ekolü devam ettirilmiş ise de, diğer alanlarda olduğu gibi cami mimarisinde de gerileme devri başlamıştır. Lâle Devri ile eski ağır başlı üslûp kaybolmuş, Batı kaynaklı barok ve ampir üslûbuna yönelenerek, klasik Osmanlı mimarisindeki ahenk ve iç zenginlikten uzaklaşmıştır.³³

Camilerin yapımı ilk yıllarda idarecilerin teşviki, sonraki yıllarda da vakıflar yoluyla olmuştur. Hz. Ömer, Kûfe, Mısır ve Basra gibi fethedilen yerlerin valilerine mescidler ve Cuma camileri yaptırmaları için talimat göndermiş ve Sa'd b. Ebi Vakkas Kûfe'de, Utbe b. Gazvan Basra'da ve Amr b. As da Mısır'da Halife'nin talebine uygun camiler yapmışlardır.³⁴

Hz. Ömer, şehirlerde bir tane Cuma camisi olmasını istemiştir. Ancak Emeviler ve Abbasiler döneminde ihtiyaca göre şehirlerde birkaç Cuma Camii yapılmıştır.³⁵

Hükümdar, vezir, emir, eşrâf gibi idareci ve varlıklı kişiler tarafından cami veya mescid yapılması gelenek ve anlayışı Türk-İslam devletlerinde de sürmüştür. Mesela, çok adil, hakşinas ve dindar Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey payitaht yaptığı Rey'de, Hanefiler için büyük bir cami inşa ettirirken, diğer mezhepler için de cami ve mescidler yaptırmıştır.³⁶

31 Baltacı, a.g.m., s. 231; Atıl, Esin "Osmanlı Sanatı ve Mimarisi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. E. İhsanoğlu, IRCICA yayını, İstanbul, 1998, c. II, s. 451

32 Enver er-Rifâi, a.g.e., s. 402; Eyice, a.g.m., c. VII, s. 84; Atıl, a.g.m., c. II, s. 461-463; Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslâm Eğitimi Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1995, s. 27

33 Atıl, a.g.m., c. II, s. 468; Enver er-Rifâi, a.g.e., 403; Mülayim, a.g.m., c. III. s. 135; Baltacı, a.g.m. s. 231-232; Kazıcı, a.g.e., s.28-29

34 el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını. Ankara 1987, s. 395, 498; Muttekî, el-Hanefi, *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Ahval ve'l-Efal*, Daru'l-Mearif, Haydarabad 1312,c.IV, s.259; Çelebi, a.g.e., s. 98-233-236; Makrizî, a.g.e.,c. IV., S.4; Kazıcı Ziya "Tarih Boyunca Cami ve Gördüğü Hizmetler" *Diyanet Dergisi* c.XXII,s.4-9

35 Önkal-Bozkurt, a.g.m.,c. VII, s.49; Çelebi, a.g.e., s. 98

36 Köymen, a.g.e., s. 121; Tuğrul Bey'in: "... kendime saray yapıp, yanına Allah'ın evi cami inşa etmezsem utanırım" dediği nakledilir. Bk. Turan, Osman, *Selçuklu Tarihi ve Türk- İslâm Med-*

Osmanlı idarecilerinde de aynı anlayış ve gelenek devam ettirilmiştir. İlk Osmanlı sultanları ve idarecileri özellikle Bursa'da ve diğer şehirlerde camiler ve yine cami merkezli yapılar topluluğu külliyeler yaptırmışlardır.

Osmanlı Devleti'nin ilk sultanları Osman Gazi³⁷, Orhan Gazi,³⁸ Murad Hüdavendigâr,³⁹ Yıldırım Bayezid⁴⁰, Çelebi Mehmed⁴¹, Sultan II. Murad⁴², diğer eserleri yanında cami ve mescidler yaparak, "gazâ" yoluyla elde edilen ganimetleri halkın ihtiyacı olan ve şehirleri imar ve ihya edecek eserlere sarf ederek diğer idarecilere ve varlık sahibi insanlara örnek olmuşlardır. Osman Gazi dışında, diğer beş hükümdar yaptıkları cami ve başka eserlerle Bursa'nın mimari çehresini değiştirmişlerdir.⁴³

Fatih Sultan Mehmed: "*Hüner bir şehir bünyâd eylemektir*"⁴⁴sözünde kastettiği "imar" anlayışını hayata geçirmiş ve fetihten sonra İstanbul'da Eyyüb Sultan Camii (1459), Yeni Camii(Fatih Camii) (1462-1470) yaptırarak, ecdadının izinden gitmiştir.⁴⁵ Yani Osmanlı sultanlarının zaferlerini cami

niyeti, Boğaziçi Yayınları, 5. baskı, İstanbul 1996, s. 142

37 "*Osman'ın malını oğlanlarına bölüştürerek miras (muamelesi) yapmak için orada hazır olan azizler toplandılar, hiç hazinesi bulunmadı*" Bk. Neşri,c.I, s.74

38 "... (O) her yerleri imar etmeyi severdi, ıssız yerleri mamur eder, Müslümanları yerleştirdi..." Bk. Neşri,c. I, s.92

39 "... Bursa'da kendisine imaret yaptı... Bilecik'te Cuma mescidi yaptı. Bursa hisarında kendisinin saray kapısında bir Cuma mescidi yaptı..." Bk. Aşıkpaşaoğlu, s. 60

40 "...Bayezid Han, Bursa'ya geldi. Hayrat yapmakla meşgul oldu. Cami yaptı..." Bk. Aşıkpaşaoğlu, s. 66

41 "*Sultan Mehmed Bursa'da imaret yaptı, O'na birkaç parça kâfir köyünü istedi ki vakfede...*" Bk. Aşıkpaşaoğlu s. 90; Neşri,c. II,s.70

42 "...Bursa'da bir imaret, bir yüksek cami yaptı... geçmiş hükümdarlardan (hiç) bir kimse onun gibi eserler bırakmadı..." Bk. Neşri,c. II, s.127-129

43 Ergin, O. Nuri, *Türk Şehirciliğinin Tarihi İnkişafı*, Cumhuriyet, İstanbul 1936; s. 54; Aslanapa, Oktay, *Osmanlı Mimarisi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1996. s.8; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, haz. Mahir İz, MEB. İstanbul 1973,c.III,s. 264; Yediyıldız, Bahaeddin, "Osmanlı Döneminde Türk Vakıfları Ya Da Hayrat Sistemi", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayını, Ankara 1999. c. V. s. 276

44 Baltacı, a.g.m., s. 228; Şelebi, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadarati'İİslamiyye*, Mektebetu ve Hibetü, Kahire, 1996 s. 233-250; Can, a.g.e., s. 83-95, 105. Yetkin, Şerare, "Abbasiiler" DİA I s.50-52

45 Tursun Bey, s. 61; Algül, Hüseyin, "Fetihden Sonra İstanbul'un İmar ve İskanı" DD, c. 33 sy.4 (Ekim-Kasım-Aralık 1997) s. 22-23; Fetih'den Sonra Akşemseddin askerlerine: "... Aman gaza malını israfetmeyin, hayır ve hasenata sarfedin..." diyerek hepsini şehrin imarına ve amme müesseseleri kurmaya teşvik etmiştir. Bkz: Algül, Hüseyin, *Büyük Fetih ve Sonrası*, Nil Yayınları, İzmir 1989, s. 55

yaparak taçlandırdıkları söylenebilir.⁴⁶ Ayrıca, daha önce ifade edildiği gibi, kurdukları vakıflarla bu eserlerin asırlarca ayakta kalmasını ve personelinin giderlerinin karşılanmasını teminat altına almışlardır.⁴⁷ Padişahlar gibi, padişah aileleri, vezirler, diğer devlet yetkilileri, esnaf, ulemâ ve eşraf da cami yapma veya yaptırmada onlardan geri kalmamışlardır. Mesela, 1530 tarihli Tahrir defterine göre Bursa'da 18 cami ve 130 mescid mevcuttur.⁴⁸

Birçoğu günümüzde de mevcut olan bu eserlerin ekserisi, özellikle küçük mescitler, yukarıda bahsedilen kişilerce yaptırılmıştır. Bunu cami ve mescid isimlerinden takip etmek mümkündür; Emir Sultan, Ali Paşa, Hacı Yakup, Satı Fakih, Kaygan, Molla Fenârî, Somuncu Baba gibi⁴⁹. Aynı durum diğer şehirlerde de görülür.⁵⁰

XVI. yüzyılda ortaya çıkan ve yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. Yüzyıl içinde ülke içinde kargaşa, korku ve düzensizliklere sebep olan "Celâli İsyancıları"⁵¹ gibi birtakım isyan, ayaklanma ve asayişsizliklerin halk arasında yayılmasını; destek ve himaye görmesini önlemek için, o bölgelerde, meselâ Teke yöresinde, cami yapılmasının teşvik edildiği ve ulemânın buna ön ayak olduğu ileri sürülmektedir.⁵²

46 Murad Hüdavendigâr Sırpsındığı (1364) zaferi dönüşü Bursa'daHüdavendigâr Camii'ni; Yıldırım Bayezid, Niğbolu Zaferi (1396) dönüşü Ulucami yaptırdığı ifade edilir. Bk.Aşıkpaşaoğlu, s. 60; Neşri,c. I.s.100; 172: Edirneli Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. Nihal Atsız, Kervan Yayıncılık, İstanbul t.y., s. 44; 49 Yücel,Yaşar-Sevim, Ali, *Türkiye Tarihi*, TTK Ankara 1989, c. II, s.28, 68.

47 IV. Sultan Mehmed (1648-1687) döneminde İstanbul'da bulunan Ricaut'un vakıflarla ilgili gözlemi dikkat çekicidir. "... Dinî ibadet için yapılmış bu yerlere zaman zaman yapılan başışların, imparatorluk topraklarının üçte biri değerine eriştiği hakkında bana bilgi verilmiştir..." Bkz: Ricaut, Paul, *Türklerin Siyasî Düsturları*, haz. M. Reşat Uzman, Kervan yay. İstanbul, t.y., s. 177; Oğuzoğlu, a.g.e., 155; Ulucay. Çığatay, *XVII. Asır'da Saruhanlı'da Eşkîyalık ve Halk Hareketleri*, Halkevi Yayını, İstanbul 1944, s. 23

48 Oğuzoğlu, a.g.e., s. 154; İnalçık, a.g.m.,c. VI, s.447; Yediyıldız, Âsım, "Şer'îye Sicillerine Göre Bursa'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı (1656-1658)", *VD*, c. 23 (Ankara 1994), s. 181- 182.

49 Yediyıldız, Asım, a.g.m., s. 182; Ayverdi, a.g.e., c. I, s. 20-56

50 İstanbul'da, Sarraf İskender, Kasapbaşı, Attar Ahmed Ağa, Hacı Hamza, Çivizâde, Cerrahpaşa Mescidleri, Bk. Ayvansaraylı, Hafız Hüseyin, *Hadikatü'l-Cevami*, haz. İhsan Erzi, Tercüman Yay. İstanbul 1987, c.I, s. 110-145

51 Bk. Akdağ, Mustafa, *Celâli İsyancıları 1550-1603*, Cem Yayınları, İstanbul 1995, İlgürel, Mücteba, "Celâli İsyancıları", *DİA*, c.VII, s.252-256; Yücel-Sevim, a.g.e.,c. III, s.40-42

52 Faroqhi, Suraiya, "A Map of AnatolianFridayMosques (1520-1535)", *OA*, (Osmanlı Araştırmaları), s.y.c. IV, s.166: Hatta mescid bina etmekten imtina edenlerin tazir olunması istenmiştir. Bk. Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuk Tahlilleri*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul. 1991, c. IV, s.35

Osmanlı yönetiminde cami yapımı, halkın arzusuna bırakılmamıştı. Cami yapmak isteyen, padişahтан; mescid yapmak isteyen de kadıdan izin almak zorundaydı. 967/1559 tarihli bir belgede Rodos'ta bir mescid yapılması için, yerinin ve ne gibi malzeme gerektirdiğinin merkeze bildirilmesi hususunun ilgili yer kadısından talep edildiği görülmektedir.⁵³ Ayrıca mimari açıdan da mimarbaşına veya her şehrin mimarlarına müracaat edilmesi icap ederdi. Bir anlamda cami mimarisine belli bir disiplin kazandırılması hedeflenmiştir. Zirâ devlet ricâlinin-paşalar, vezirler ve idarecilerin yaptırdıkları camilerin özellikleri ayrı, diğer hayır sahiplerinininki ayrı idi.⁵⁴

XVI. asrın önde gelen tarihçilerinden Âli, camilerin, sevap amacını aşarak, şöhret için yapıldığını; gösteriş için cami veya mescid yapmanın doğru olmadığını ifade etmektedir Ayrıca, "hezâr köyler ve kasabalar vardır; *Sükkânı mescid ü hânğâhamuhtaçdur*" diyerek oralara mescit yapmak gerektiğini ileri sürmektedir.⁵⁵

Görüldüğü gibi cami yapmak isteyenlerin bu arzusu izne tabi iken, yapacağı yer konusunda serbest olduğu anlaşılmaktadır.

Camilerin inşası gibi tamiri de izne tabi idi. Meselâ 1003 h. /1594 m. tarihli bir belgede, Lârende (Karaman) kadısına tamir edilecek camiyle ilgili neler yapılacağı bildirilmişti. Olabilecek masraflar vakıf yoluyla ve devletin araç-gereç teminiyle karşılanırken; halkın gönüllü katılımı da sağlanmıştır.⁵⁶ Hayır hizmetlerine bu tür katkı sağlayanların belli vergilerden muaf tutuldukları; cami veya mescidlerin çevresinin açık alan olması, yakınına inşaat vs. yapılmaması ve cemaatin huzurunu bozan davranışlardan sakınılması için tedbirler alınmasının emredildiği bilinmektedir.⁵⁷

53 3 Numaralı, *Mühimme Defteri (966-968) 1558-1560*. Tıpkı basım. Yay. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 1993, s. 290; Küçük, Cevdet, "Bina Emini", *DİA*, c. VI. s. 179

54 İnalçık, Halil, "İstanbul: Bir İslam Şehri", çev.İ. Kalın, *Dergâh*, c. 14-15 sy. 25, s.16; Orhanlı, Cengiz, "Şehir Mimarları", OA, c.II. s.15; Pakalın, a.g.e.,c. III, s. 155; Kuran, Abdullah, *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, Chicago, 1968, s.24

55 Şeker, Mehmet, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi Kavâ'idü'l-Mecâlis*, TTK, Ankara 1997 s. 187. 357

56 BOA, (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *Mühimme*, nu. 77, s.415, 559; *Mühimme*, nu. 55,s.315

57 Yüksel, Hasan, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)*, Dilek Matbaası, Sivas 1998, s. 271; 3 numaralı *Mühimme Defteri (966-968) 1558-1560*, s. 211, 532, 593; 6 Numaralı *Mühimme Defteri (972/1564-1565) Tıpkı basım*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 1995, belge nu: 1200'de "Kavga ve hengamelerden huşû ile namaz kılamaz olduk.." 3 Zilkade 972/ Galata-Sulumanastır, Âhi Çelebi Mescidi; Barkan, *Sürgünler*, s. 557

Daha önce kurulan Müslüman devletlerde olduğu gibi⁵⁸, Osmanlı Devleti'nde de bir mescidin camiye dönüştürülmesi padişahın iznine bağlıdır. Nitekim 1012 h. /1602 m. tarihli belge, Kite (Ürünlü) nahiyesinin Çeltik Köyü Mescidi, Bursa kadısı Abdurrahim'in Dergâh-ı Hümayun'a arzıyla camiye çevrildiğini göstermektedir. Gerek cami yapımı, gerekse mescidin camiye çevrilip, minber konmasında devlet, vatandaşları arasında bu tedbirleriyle zararlı inanç ve düşüncelerin yayılmasını önlemeyi amaçlamış olmalıdır.⁵⁹

Bu noktada mescidlerin camiye çevrilmesinin neden hâkim yönetimin iznini gerektirdiği sorusu akla gelmektedir.

Kaynakların verdiği bilgiye göre, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Cuma ve Bayram namazlarının nerede, kim tarafından kılınacağına dair bazı hukukî kaideler ortaya konulmuştur.⁶⁰ Bu namazlar bir yöneticisi, bir hâkimi olan şehir veya şehir hükmündeki yerlerde, en büyük camide, ya bizzat hâkim idareci (veliyyü'l-emr) veya vekâlet verdiği yetkili kadı, vali, âmil vb. tarafından kılınır.⁶¹ Ancak dinî anlamının yanında, sosyal yeri daha ağır basan cuma-bayram namazlarının güven ortamında yürütülmesini sağlamak ve herhangi bir düzensizliğe meydan vermemek için kamu düzeninin kurulması ve korunması gerekiyor ki, bu görev hâkim idarenindir. Bu tarz toplantıların olumlu veya olumsuz sonuçları doğrudan veya dolaylı şehrin veya ülkenin yöneticisini alâkadar eder.

Yine Cuma veya bayram namazlarında, özellikle İslâm'ın ilk yıllarındaki uygulanış biçimi itibariyle birtakım sosyal, ekonomik, idarî ve askerî kararların duyurulduğu; gelişen olaylar hakkında resmî görüşün açıklandığı "hutbe"nin kamu düzeni bakımından ayrı bir etkisini göz ardı etmemek gerekir. Bu namazları kıldırın hatibler, modern zamanların meclis kürsüsüne yakın bir fonksiyon taşıyan cami minberlerinden, bir taraftan halka dini

58 Pedersen, Johs, "Hatib", İA, c. V-I, s.364-365; Önkal-Bozkurt, a.g.m.,c. VII,s. 53; Wensinck, A.J. "Hutbe", İA, c.V-I,s.617-618; diğer örnekler için Bk. BŞS, (Bursa Şer'îye Sicilleri) B11, 172 a; A 119, 97 a

59 BŞS, A 155, 156 b

60 Cuma namazı ile ilgili Bkz: Molla Hüsrev, *ed-Dürrü'l-Hukkam Fi Şerh-i Gureri'l-Ahkam*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul, 1965, c.I. s. 136-137; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar Ala Dürrü'l-Muhtar*, Dari't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t.y. c.I, s. 535 vd; Karaman, Hayreddin, "Cuma ve Cuma Namazı", *DD*. c.XII, sy.4 (Temmuz-Ağustos 1973) s.213-238

61 Cuma namazında cemaat sayısı ve şehir konusunda mezhepler arası farklar vardır. Tafsilât için Bkz: Ebu Ya'la, Muhammed b. El-Hüseyn el-Ferra, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, Darü'lKütübi'lİlmiyye, Beyrut, 1985/1405, s. 130; Bayraktar, İbrahim, "Bayram", *DİA*,c.V, s. 259-261

konuları hatırlatır, öğretir ve nasihatte bulunurken, diğer yandan da hutbeyi sosyo-politik bir iletişim aracı; yönetenlerle-yönetilenler arasında bir diyalog vasıtası olarak kullanmışlardır. Bunun bir örneği Hz. Ebu Bekir'in halifeliğinde görülür. Halife Hz. Ebu Bekir, idarede izleyeceği genel kuralları ilk okuduğu Cuma hutbesinde halka açıklamıştır. İslâm'ın ilk yıllarında, yeni Halife'ye bi'at uygulaması, cami veya saraylarda yapılırken, sonraki yıllarda ülke topraklarının genişlemesiyle bu terk edilmiş ve hutbenin, devletin tüzel kişiliğini şahsında temsil eden –halife, sultan, emir, bey gibi- devlet reisi adına okunması bir usûl halini almış; halifenin veya –Selçuklu Devleti ile birlikte- halife ile birlikte hâkim idarecinin isimleri minberlerde anılarak, kendilerine duâ edilmiştir.⁶² Bu itibarla, Hz. Peygamber (s.a.v.)den sonra, cuma veya bayram hutbeleri, İslâm ülkelerinde ve Müslüman-Türk devletlerinde siyasî hâkimiyetin ve istiklâlin sembolü olarak önem kazanmıştır.⁶³

Yukarıda serdedilen mülâhazalar çerçevesinde cuma, bayram toplantısı ve hutbesinin dinî işlevinden çok, siyasî ve sosyal etkisi ve gücü dikkate alınarak, Müslüman toplumun dinî pratiklerini topluca güven ve huzurlu bir şekilde yürütmelerini temin edecek kamu düzenini kurmak ve korumak maksadıyla; mescidin camiye çevrilmesi devletin iznine bağlanmış, Osmanlı idaresinde olduğu gibi, hutbede “*izn-i padişahî*”⁶⁴ “*sultânî*”ninolmasına özel önem verilmiştir.

62 Mesela Şehzade II. Selim, babasının yerine geçmek için hareket edip Kütahya'ya gelince: “... Saray-ı amne kurbunde Hisar-Begî Camii hatibi zühd-ü salah ile mevsuf Feyzullah Fakih di-meklema'ruflatib hitabet hizmetine giderken, saadet ile gelip selam verdiklerinde buyururlar ki –merhum mağfurun leh- babamız Hüdevendigârrahmed-i rahman'a gittikleri haberi geldi. Hutbe-i şerifdenâmımızadüaeyleyüp cemaat-i müsliminebildiresiz...” demişler. Bkz; Selanikli Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, 2. baskı, TTK, Ankara 1999, c. I, s.40

63 Geniş bilgi için bkz: Wensinck, a.g.m., s. 618; Avcı, Câsim, “Hilafet”, *DİA*, c.XVII, s.539; Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, İkdâm, Dersaadet 1328,c. I, s.114; Taneri, Aydın, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Geliş-mesi ve Saray Hayatı Teşkilâtı*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını, An-kara 1978, s.214; en-Nebravî, a.g.e., s. 47-48, 62; Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, *en-Nüzûmü'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Mısriyye, Kahire 1970, s. 156-157; Hammer, Joseph Von, *Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, MEB İstanbul 1990, c. I, s.12; Naima, *Naima Tarihi*, sad. Zuhurî Danışman, Z. Danışman Yayınevi, İstanbul 1967,c. III, s.1503

64 Cuma günü izninin zarureti için: “... hutbe iradı vesile-i şeref sayıldığından, herkes bu şerefi be-nimseyerek minbere koşması ve belki de muhteris kimseler arasında husumete vesile olması çok muh-temeldir...” Bkz; Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, DİB Yayını 7. baskı Ankara 1981 VIII, 48

Kimi araştırmacılar bu durumu, camilerin resmileşmesi şeklinde değerlendirseler de⁶⁵, kamu düzeni ve İslâm toplumunun sosyal yapısının korunması açısından yerinde bir uygulama olmalıdır.

Camiler yerleşik hayata geçişte büyük rol oynamıştır. Cami, Müslümanların rûhî-manevi ihtiyaçları için -günlük namazlar ile cuma, bayram namazlarını topluca kılabilmeleri amacıyla- inşa edilirken; bitişiğine mektep kütüphane, misafirhane; temizlik için çeşme veya hamam yapılması; kaçınılmaz olarak çevresine evlerin bina edilmesine yol açmış ve İslami bir kentin oluşumunu sağlamıştır.⁶⁶

Şehir tarihi araştırmalarına göre, cami, pazar yeri ve hamam İslâm şehrinin çekirdeğini oluşturur. Halk, merkezî camide ibadetini yaparken, etrafında oluşan ticarî ve sînâî amaçlı yapılar içinde bazen aynı meslek gruplarının çarşılarında ticaret yapar, eğlenir ve tanıdıklarını görme fırsatı bulur. Hamam da temizlik, sağlık ihtiyacına hizmet eder. Şehrin bütün ana yolları sonuçta, kentin sembolü olan, merkezî mabede yani camiye ulaşır. Merkezde bulunan büyük camiye, “al-mescidu'l-azam, mescid-i cuma, ulu cami, mescidu'l-câmi” denir. Uzun süre, daha önce belirtilen gerekçeler yüzünden, şehirlerde hep cuma ve bayram namazları bu ana camide kılınmıştır. Meselâ, Basra’da ilk üç asır Cuma, şehir merkezindeki tek camide kılınmıştır.⁶⁷

XI. yüzyılda Anadolu’ya giren Türkler, Orta Asya Türk şehrinin mimari özellikleri ile İslâmî kent anlayışını sentez ederek fethettikleri yerleri, yeniden imar ve inşa ile şehir mimarisinde parlak bir döneme kendi damgasını vurmuşlardır.⁶⁸

Selçuklular zamanında, Anadolu şehirlerinde, giderek tabî bir nüfus artışı yaşanmış ve daha önce kale içinde mevcut cami, Müslüman nüfusun

65 Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s. 207

66 Orhonlu, a.g.e., s. 1-2; Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, Bahar Yayınları, İstanbul 1987, c. III, s.157; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul 1990, c. II, s.820; Can, a.g.e., s. 26-27

67 Geniş bilgi için Bkz: Kuban, a.g.m., s.54-55; 71; Raymond, Andre’, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, çev. Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995, s. 162; Ergenç, Özer, “Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri”, *Türkiye’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (1071-1920), Meteksan, Ankara 1980, s. 103-104; Pedersen, a.g.m., c. VIII, s. 17-19 Ortaylı, İlber, *Türk İdare Tarihine Giriş*, Turhan, Ankara 1996, s. 76.

68 Kuban, a.g.m., s. 53-54; Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 1981, s. 194; Cahen, *Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, s.255

ihtiyacına cevap veremez olmuştur. Bu yüzden, hem şehrin iskân alanını belirleyen, hem de halkın cuma, bayram namazlarını rahatça kılabilceği genişlikte, sağlam yapılı, merkezî konumda cami yapılması fikri gelişmiş ve her şehirde bu nitelikte bir merkezi cami yapılmıştır. XI. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'nun başlıca şehirlerinde yapılan bu camilere, daha önceki Müslüman devletlerdeki "mescidü'l-cuma" yerine, "Cuma Camii, Câmî-î Kebir" veya halk söyleyişine uygun adla "Ulucami" denilmiştir.⁶⁹ Selçuklu tesiriyle bu tür yapılara Osmanlıların ilk devir şehirlerinde de rastlamak mümkündür. Bursa Ulucami,⁷⁰ Filibe'de Cuma Camii⁷¹ gibi...

Camiler arasında belli bir hiyerarşi olmadığı söylene de⁷² Selçuklular döneminde Ulucamilerin toplumda ağırlığı ne ise, Osmanlılar'da "selatin camiler" öyledir. Meselâ, İstanbul'da Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymaniye, Bayezid, Fatih, Nûr-i Osmaniye, Sultan Selim... şeklinde bir sıralama söz konusudur.⁷³

Osmanlılarda, padişahlar, şehzadeler veya sultanlar tarafından yaptırılmış olan büyük Selâtin camiler⁷⁴, tıpkı Selçuklu devri "Ulu Cami"leri gibi, şehrin kalabalık olan ticaret merkezlerinde yer alırken, daha sonra buna dinî ve sosyal yapılar topluluğu olan imaretler veya külliyeler ilave edilmiştir.⁷⁵

Osmanlı şehrinin plânu, İslâm ve Orta Asya uygarlığının müşterek izlerini taşır. Ancak Osmanlılar, Türk-İslâm şehrinin unsurlarını daha zenginleştirerek geliştirmişlerdir.⁷⁶

69 Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul, Turan Matbaası, 1973, s. 119; Pedersen, a.g.m., 19; Baykara, a.g.m., s.48-51; Sakaoğlu, Necdet, "Anatolia'sFridayMosques", (çevrimci) <http://www.thy.com.tr/skylife>, 22 Haziran 2002

70 BŞS, A 112, 92 b; 131 a

71 Aslanapa, a.g.e., s. 10

72 Kuban, a.g.m., s. 70-71;

73 Uzunçarşılı, s. 186; Faroqhi, a.g.m., s. 161; Yeni padişah tahta geçince Ayasofya, Fatih, Süleymaniye, Sultan Ahmed Camilerinde selâ verilirdi. Bk. Es'at Efendi, *Teşrifat-ı Kadîme*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, s. 115

74 Pakalın, M. Zeki, a.g.e., II, s. 155; Güç, Ahmet, "Bursa'da Yapılan Selâtin Camiler", *DD, C .XXXVIII. sy. 1* (Ocak-Şubat-Mart 2002), s. 75-76

75 Yediyıldız, *Külliyeler*, s. 264; Baykara, Tuncer, *Türkiye'nin Sosyal ve İktisadî Tarihi (XI-XIV. Yüzyıllar)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 112, İ. İnalçık, *The Ottoman Empire*; s. 142

76 Ergenç, *Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütleri*, s. 105; Kuban, a.g.m., s. 56; Saydam, Abdullah, *Osmanlı Medeniyet Tarihi*, Kemal Matbaacılık, Trabzon 1995, s.171

Sosyal münasebetlerin tanzimi ve idari-malî işlerin görülmesinde mahalle cemaati için bir araya gelme yeri olan mescid veya camiler; yukarıda temas edilen dinî, içtimaî müesseselerden oluşan imaret siteleri ile birlikte bir semtin çekirdeğini oluşturlardı.⁷⁷

Selçuklu Devleti ve Osmanlı İdaresi'nin bilinçli ve plânlı iskân politikası ile⁷⁸ yeni fethedilen yerlerde her mahallede bir mescid veya cami, peşinden ticarî, ilmî ve sosyal ihtiyaçları karşılayacak kurumlar tesis edilerek, şehir, devletin himayesinde, rahat ve huzura kavuşurken, yerli halk ile Müslüman-Türk toplumu arasında sosyo-kültürel etkileşim gerçekleşiyordu. Sonuçta kılıçla fethedilen yerler mescid ve diğer kurumlar vasıtasıyla Türkleşiyor, İslamlaşıyordu.⁷⁹

Gerek İslâm şehri, gerekse Osmanlı şehirlerinde mahalleler mescidler etrafında oluşurdu. Mahallenin temel birimi, sakinlerinin vakit namazlarını kıldıkları, bazı ortak toplantıları yapabildikleri mescittir. Böylece aynı mescitte ibadet edip birbirlerini tanıyan, birbirlerinin davranış ve yaşayışlarından sorumlu, sosyal dayanışma ve yardımlaşma içinde olan kişilerin birlikte yaşadıkları huzurlu, güvenli bir şehir bölümü oluşur.⁸⁰ Hatta bu mescidler etrafında yapılan pazar yeri, han ve hamamlarla mahalle, canlı bir hüviyete sahip olur. Âdeta yapılan her mescid, bir mahalleyi belirler. Mahalle, çok defa mescidle anılır. Bu durumu Türklerin hâkim olduğu şehirlerde, mahalle isimlerine bakarak izlemek imkânı vardır. Mesela, Bursa'da Alaca Mescid, Cami-i Kebir, Hisar Cami mahalleleri gibi⁸¹. Türk-İslam şehirlerinde mahallelerin, mescid veya cami isimleriyle anılması, İslamlaşma faaliyetlerinin bir başka kanıtı olarak da değerlendirilebilir.

77 Barkan, Ö. Lütfi, "Şehirlerin İnkişafı ve Teşekkülü Tarihi Bakımından Osmanlı İmparatorluğunda İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyişi Tarzına Ait Araştırmalar" *İÜİFM* c. XXIII. s.y. 1-2 (1962-63), s. 239; Orhonlu, a.g.m.,s. 2-3; İnalçık, a.g.e., s. 142

78 Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 357; Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi*, s. 89, 131; Kuban, a.g.m., s. 63

79 Çetin, *İhtida Hareketleri*, s. 15-16; Algül, *Osmanlı Sultanları*, s. 194; Gibbons, Herbert Adams, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, çev. Ragıp Hulusi Özden, Yüzyıl Yayınları, Ankara 1998, s. 61 vd.

80 Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *OA*, c.IV (1984), s. 69; Demirel, Ömer, *II. Mahmud Döneminde Sivas'ta Esnaf Teşkilatı ve Üretim-Tüketim İlişkileri*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1989, s. 13; Kuban, a.g.m., s. 56; Baykara, a.g.e., s. 107

81 BŞS, A. 112, 92 b; 131 a; Yediyıldız, Asım, a.g.m., s. 179; Sivas Şehri mahalleleri için karşı. Demirel, Ömer, *Osmanlı Vakıf-Şehri İlişkisine Bir Örnek; Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*, TTK, Ankara, 2000, s. 29

Osmanlı toplumunda cami, mahallenin teşekkülü kadar, sosyal yapının da düzenli ve emniyet içinde olmasını sağlayan bir fonksiyona sahiptir. Umumiyetle mahalle halkı camide, günlük ibadetlerinin dışında, cenaze, tâziye, tesbih, nikâh, yağmur duâsı, mevlid vb. merasimler sebebiyle de bir araya gelirlerdi. Hatta cami avluları halkın bir araya gelip dinlendiği, sohbet ettiği bir yerdi. Meselâ, Evliya Çelebi, Murâdiye Camii'nin dış avlusundaki çınarların gölgesinde cemaatin dinlendiğinden bahseder.⁸² Batılı seyyah T. Gautier de, benzer ifadelerle cami çevresini "Müslümanların hayatının ağırlık merkezi" olarak tasvir eder.⁸³

Şehirlerin genişlemesine ve yeni mahallelerin teşkiline sebep olan cami merkezli sosyal yapılar bütünlüğü olan külliyelerin,⁸⁴ şahıslar eliyle yapılmasının imkânsızlığı ortadadır. Bu noktada, şahsî çalışma ve çabalarla kazanılan imkân ve servetin karşılık beklemeden başkalarıyla paylaşılmasını amaçlayan, hukukî dini ve sosyal bir müessese olan vakfın, şehirlerin imar ve inkişafındaki rolünün önemine işaret etmek gerekir.⁸⁵

Anadolu'da bir cami etrafında toplanmış medrese, yemek pişirilen ve dağıtılan yer, misafirhane, hastahane, hamam, han, çarşı, mum imalathanesi, boyahane... gibi, dinî, içtimâî ve ticarî kurumlardan teşekkül eden sayısız binalar manzumesi, başta padişah, sultan ve diğer devlet adamlarının kurduğu veya kurulmasına destek olduğu vakıflar yolu ile inşa ve ihya edilmiştir.⁸⁶ Bursa'da Orhan Bey, Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın yaptırdığı külliyeler bunlardan sadece birkaçıdır.⁸⁷

82 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1985,c. I, s.401

83 Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", *VD*, c. XIV, (1982) s.2'den naklen (T.Gautier, Constantinople, Paris, ty., s. 275); Kazıcı, Ziya, Asr-ı Saadet Döneminde Cami ve ve İfa Ettiği Hizmetler, Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami, İlmi Toplantı, 18-19 Ekim 2008, Üsküdar Belediyesi Altunizade Kültür Merkezi, 2009, s.220

84 Barkan, Ö. Lütfi, "Edirne ve Civarında Bazı İmaret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları", *Belgeler*, c. 1, sy. 1-2 (Ankara 1964) s. 235; Ergin, O. Nuri, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkışâfı*, Cumhuriyet, İstanbul, 1936, s. 36

85 Yediyıldız, Bahaeddin-Öztürk, Nazif, "Oturulabilir Şehir ve Türk Vakıf Sistemi", (çev. R.A-CUN) <http://www.history.hacettepe.edu.tr/archive/vakifsehir.html>.17 Haziran 2002;

86 Barkan, O. Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *VD*, sy.2, (Ankara 1942) s. 354; Uluçay, a.g.e., s. 23; Cerasi, M. Maurice, *Osmanlı Kenti*, çev. Aslı Ataöv, Yapı-Kredi Yayını, İstanbul 1999, s. 138-143.

87 Yenişehirlioğlu, Filiz, "XIV-XV. Yüzyıl Mimarî Özelliklere Göre Bursa Kentinin Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Gelişimi", *IX. Türk Tarih Kongresi*, c. III. Ankara 1989, s. 1346-47; Yediyıldız, *Hayrât Sistemi*, s. 276

İslâm tarihi boyunca Müslümanlar, pek çok cami veya mescid inşa etmekten geri kalmamışlar, hatta "... mescidini mahalle halkı sürgün geldiklerinde cem olup ittifak ile bina etmişler..."⁸⁸kaydıdan da anlaşıldığı üzere her hâlükârda buldukları yerlere ibadethane yapmayı en kutsal vazifelerden biri ve Müslümanlıklarının bir delili saymışlardır.⁸⁹

Anadolu'da mesire, Hıdırellez şenlikleri amacıyla gidilen yerlere dahi, XIII. yüzyıldan itibaren adları görülen, "Hıdırlık mescid"leri de yapılmıştır. Meselâ, Kütahya'da, Çorum'da, Edirne'de ve Hatay'da bu isimle bilinen mescid ve camiler mevcuttur.⁹⁰

Görüldüğü gibi mescid veya cami diğer İslam toplumlarında olduğundan belki daha çok, Müslüman-Türklerin hayatının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu sebeple, sadece şehir merkezlerinde bir mahalle veya köyde cami veya mescid inşa edilmekle kalmamış; insanların toplu olarak buldukları eğitim örgütü medrese; ordu birliklerinin bulunduğu kışla; eskiden şehirlerin korunmasına ve savunmasına tahsis edilen kale; uzun kervan yolculuklarında mola verilen, kervansaray; ticarî yerler ile esnaf ve sanatkâr hanları; devlet dâirelerinde⁹¹, zâviye, tekke ve hankâhlarda; sarayda vb. yerlerde mescid veya cami yapılmış ya da bu amaca uygun bir yer tahsis edilmiştir.⁹² Sözelimi, Topkapı Sarayı'nda diğer mescidler yanında Ağalar Camii⁹³, Enderun Mektebi Camii, Defterdâr Camii,⁹⁴

88 Barkan, Ö. Lütfi, İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri; 1546) 953) Tarihli , Fetih Cemiyeti Yayını, İstanbul 1970, s. 13

89 "Allah'ın mescidlerini, ancak Allah'a, ahiret gününe inanan, namazı kılan, zekatı veren ve Allah'tan başka kimseden korkmayan kimseler imar ederler" .Tevbe 9/18 ayetinden gelen müjde onları gayrete sevk ederdi.

90 Baykara, Tuncer, a.g.e., s. 66; Ocak, Ahmet Yaşar, İslam Türk İnançlarında Hızır Yahud Hızır-İlyas Kültü, Türk Kültürlerini Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1985, s. 128'de, bu mescidlerin Hızır'la ilgili olduğunu söyler. Altun, Ara, "Hıdırlık Mescidi", DİA, c. XVII,s. 312

91 Karaman, Cuma, 237.

92 Eyice, a.g.m., VII, 56; Yedi yıldız, Bahaeddin", Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", VD, (1982) s. 3; Doğru, Halime, XV ve XIV. Yüzyıllarda Sivrihisar Nahiyesi, TKK Yayını, Ankara 1997, s. 19; Ayvansaraylı, a.g.e.,c. I, s. 147, 163, 173, 189;c. II,s. 24, 59, 67; Evliya Çelebi, c.X,s. 99; Ergin, a.g.e.,s. 38, 40

93 Eyice, Semavi, "Ağalar Camii", DİA,c. I,s. 464; Pakalın, a.g.e.,c. III, s.517; Ayvansaraylı, a.g.e.,c. I, s.81; Mehmet Halife, Tarih-i Gilmanî, haz: Kamil Su, Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul 1976, s. 151

94 NevizadeAtaî, "Hadaikü'l-Hakaik", Şakaikun-Numaniyye ve Zeyilleri, haz: Abdülkadir Özcan İstanbul 1989,c. II, s.621: Ayvansaraylı, a.g.e.,c. I, s. 147

Yeniçeri Ocağı'nın Orta Camii'⁹⁵nden başka Tersane ve Daruşşifa'da da mescid bulunuyordu.⁹⁶

953/1546 tarihli Vize kadısına gönderilen fermanla cami ve mescidlerin titizlikle korunması mahalli yöneticilerden istenmektedir.

*"Ve harâb olan mesacidi dahi mütevellilerine teklif idübmahsûl-i evkafları ile ta'mir ve termimtedüresiz. Ve vakfı olmayıp, şehirde vâki-olan mesâcidiehl-i mahallesine ve kurâda olanı ehl-i karyesine ta'miri ve termimtedürübmuhât-ı arz nesne vâki ise yazubbildiresiz.."*⁹⁷

Yukarıdaki hükümden anlaşıldığı gibi, Osmanlı idaresi, dînî hayatın toplum içindeki ağırlığını ve huzuru temin edici rolünü bildiği için, cami veya mescidlerin ihmâl edilmemesini, yetkililerce halkın bu faaliyetlere katılmasının sağlanmasını istemiştir.

B. Fonksiyonu

Cami, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uygulamalarıyla, ilk yıllardan itibaren, çeşitli etkinlik ve faaliyetlerin yerine getirildiği dinî, idarî ve sosyo-kültürel bir merkez olmuştur.⁹⁸

Caminin, en başta gelen işlevi, şüphesiz Müslümanların topluca Allah'a yöneldikleri bir ibâdet yeri, bir mâbed olmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de: "Allah'ın adı anılan, sabah akşam tesbih edilip namaz kılınan evler"⁹⁹ olarak cami veya mescidler vasfedilirken, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mescidde uygunsuz bir davranışta bulunan kişiye, mescidin Allah'ı zikir, namaz ve Kur'an

95 Pakalın, a.g.e., c.II.s.731; Unat, Faik-Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1964, s. 11; Baykal, İ. Hakkı, *Enderun Mektebi*, Fetih Derneği, İstanbul 1953, s. 41; Ricaut, a.g.e., s. 29; Yücel,-Sevim, a.g.e., c.III, s. 61, 109.

96 Terzioğlu, Aslan, "Bimâristân", *DİA*, c. VI.s. 165; Ünver, Süheyl, "Fatih Külliyesine Ait Diğer Bir Vakfiye", *VD* (1938), c.I, s. 42; Bostan, İdris, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı; XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire*, TTK Yayını, Ankara 1992, s. 3

97 Aydoğan, Demir, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Terk-i Salât Edenlerle İlgili Fermanı", *İ.Ü. Tarih İncelemeleri Dergisi* c.II, (1984) s. 47, 52; karşı. Heyd. Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*.ed.V.I. Me'nage, At the Clarendon Press, Oxford 1973,s. 84; *Fatih Devrine Ait Münşeat Mecmuası*, haz. Necati Lugal – Adnan Erzi, Fetih Derneği, İstanbul 1956, s.94-95.

98 Cuma günü izninin zarureti için: "... hutbe iradi vesile-i şeref sayıldığından, herkes bu şerefi benimseyerek minbere koşması ve belki de muhteris kimseler arasında husumete vesile olması çok muhtemeldir..." Bkz; Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, DİB Yayını 7. baskı Ankara 1981 VIII, 48

99 en-Nûr 24/36; diğer benzer âyetler için Bk. (104); el-Bakara 114 / 2; et-Tevbe 9/107-108; el-Hac 22/40

için olduğunu¹⁰⁰ hatırlatması, caminin bu işlevine işaret etmektedir. İbadet esnasında kişinin dikkat ve ilgisini tümüyle dağıtacak şeylerin mecidlerde yapılmasına izin verilmemiştir. Sözgelimi bağırarak, çağırarak, yitik bir şey aramak, bir şey alıp-satmak, soğan ve sarımsak gibi insanları rahatsız edecek şeyleri yiyerek gelmek, temizliğe dikkat ederek tükürmemek, silahla girmemek istenmiştir. Bunlar ise, mescidlerin ibadethane olma özelliğini, kudsiyetini ve sükûnetini muhafazaya yönelik tedbir ve tavsiyeler olarak değerlendirilebilir.¹⁰¹

Camilerin bu özelliğini bir yabancı şöyle tasvir eder:

*"Orada Allah'ın şanına yakışmayan, lüzumsuz ve boş süslemeler, resimler, heykeller yok... Müslüman camilerinde, sadece ibadet eden inananlar vardır ve ibadetten alıkoyacak veya ibadet edenleri rahatsız edecek hiçbir şeye rastlayamazsınız."*¹⁰²

İslâm'da din ve devlet ayrımı söz konusu olmadığından, Hz. Peygamber (s.a.v.) bir taraftan Müslümanların dinî konuda imamı, rehberi; öbür taraftan da idarî hususlarda onların lideri idi.¹⁰³ Mescid-i Nebevî, bir idare merkezi idi. Resulullah (s.a.v.) Arap kabilelerinin heyetlerini burada kabul eder, onlara dinî konuları anlatır, tavsiyelerde bulunur, Müslümanların idarî işlerine burada bakardı. Aynı şekilde İslâm'ın ilk dönemlerinde cami, kazaî/adlî işlerinin görüldüğü yerd. Resulullah halkın hukukî meselelerini orada çözerdi. Bu uygulama, müstakil mahkeme binaları yapıncaya kadar sürmüştür. Hutbede de dinî ve siyasî meseleleri halka anlatır, izâh ederdi.¹⁰⁴

100 Müslim, Mesâcid, 18; Ebu Davud, Salât 21; el-Kandehlevî, a.g.e., c. III, s. 105

101 ed-Dihlevî, Şah Veliyullah b. Abdurrahman, *Huccetullahi'l-Balîğa*, Dar-ı İhyai'l-Ulum, Beyrut 1990/1410, c. I, s. 541-545; Hadisler için Bkz; Müslim, Mesâcid 18; İbnMace, Mesâcid, 10, 11; Ebu Davud, Salât, 20; Darimî, Salât, 119

102 Cuma günü izninin zarureti için: "... hutbe iradî vesile-i şeref sayıldığından, herkes bu şerefi benimseyerek minbere koşması ve belki de muhteris kimseler arasında husumete vesile olması çok muhtemeldir..." Bkz; Miras, Kamil, Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, DİB Yayını 7. baskı Ankara 1981 VIII, 48

103 Enver er-Rifâî, a.g.e., s. 366, 537; Ahmed-Fuad Seyyid, a.g.e., s. 124, 131; Pedersen, a.g.m.c. VIII, s.42; en-Nebravî, a.g.e.,s. 29

104 Ahmed-Fuad Seyyid, a.g.e., s. 133; Hasan İ. Hasan, a.y.; Li'l-Meyetim , s.306

Hız. Peygamber (s.a.v.)'den sonra, gerek halifeler, gerekse şehirlerin valileri aynı uygulamayı sürdürmüşlerdi. Özellikle idareciler Cuma günleri camide hem Müslümanlara namaz kıldırır, hem de iletilmesini istedikleri konuları halka duyuruyorlardı. Müzakere edilecek meseleler olursa, halkla görüşerek karara bağlarlardı.¹⁰⁵ Bu suretle cami; halkın, idarecisine her türlü istek ve şikâyetlerini rahatça iletebildiği; idarecinin de halkı ile bütünleşebildiği samimi bir zemin oluştururdu. Sözgelimi, Cuma ve bayram namazları, bu bütünleşme için en iyi fırsat idi. Zira bu namazlarda yerine getirilen hutbenin, kısmen daha evvel temas edildiği gibi, önemi büyük idi. Hız. Ali'den itibaren, Cuma namazı hutbesinde, halifeye dua etmek bir gelenek haline geldi.¹⁰⁶

İslam toprakları genişleyip, muhtelif şehirlerde Cuma namazı kılınmaya başlayınca, hutbelerde, o topraklara hâkim devletin başında bulunan hükümdarın ad, unvan ve lakaplarının da hatibler tarafından anılması gerekirdi. Bu, aynı zamanda halkın hükümdara bağlılığını ve tasdikini gösterirdi. Hutbede adı zikredilen hükümdar, o bölgenin hâkimi idi. Hutbe, trâz ve sikke hükümlanlık alâmeti idi.¹⁰⁷ Bu itibarla, camilerin özellikle de Cuma kılınan camilerin, halk ile idare arasında fonksiyonu artmıştı.

Selçuklu ve Beylikler dönemlerinde idareciler Cuma namazına giderler ve halkile görüşürlerdi.¹⁰⁸

Osmanlı döneminde de fetihler ve cülûsları takiben hükümdar adına hutbe okunmasına devam edildiği bilinmektedir. Nitekim İbn Kemal, Osman Gâzi'nin Karacahisar'ı fethedip, Cuma namazı kılınması için Dursun Fakih'i görevlendirdiğini ve Dursun Fakih'in de zamanın sultanından izin alındıktan sonra Cuma namazının kılınabileceğini söylediğini ve buna karşılık, Osman Gazi şöyle cevap verip ve adına hutbe okunduğunu nakleder:

105 Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Fatih Yayınevi, İstanbul 1985, c.VI, s. 93; Karaman, Cuma, c. VII, s. 86 Ahmed-Fuad Seyyid, a.g.e., s. 157; Şelebi, a.g.e., s. 257

106 Pedersen, a.g.m., c.VIII, s. 44; Zeydan, a.g.e., c.I, s. 114;

107 Köymen, a.g.e., s. 82; Enver er-Rifâi, a.g.e., s. 98, 99; ... "Padişahların, diğer insanlardan imtiyazı ve üstünlüğü hutbe ve para olduğundan..." Bk. Naima, *Naima Tarihi*, sad. Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1967, c. II, s. 1503; Taneri, a.g.e., s. 214

108 Cuma günü izninin zarureti için: "... hutbe iradı vesile-i şeref sayıldığından, herkes bu şerefi benimseyerek minbere koşması ve belki de muhteris kimseler arasında husumete vesile olması çok muhtemeldir..." Bkz; Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, DİB Yayını 7. baskı Ankara 1981 VIII, 48

"Ben kimsenin tahtı hükümetinde değilim. Kendi başıma sultanım. Bu diyarı kılıçla açup durup... ne efendim var, ne sultanım, benim icâzet verdiğim yetmez mi, benim iznim kifâyet itmez mi..."^{105/1}

Osmanlı döneminde Cuma hutbeleri vasıtasıyla yeni padişahın idareye geldiği ilân edilirdi. Mesela, Târih-i Selanikî'de 16 Cemaziyelevvel 1003 tarihinde, III. Mehmed (1595-1600) adına münadiler "*cemîcevâmîunhatiblerine haber-i beşaret yetiştürdüler...*"¹⁰⁹ ifadesi bu hususa delalet etmektedir. Bu şekliyle cami, toplumsal haberleşmenin merkezi durumundaydı.

Halkla ilgilerini kesmeyen Osmanlı sultanları Cuma namazına giderlerdi. Bu merasime "Cuma selâmlığı" denirdi. Halkın Padişaha dilek ve şikâyetlerini sunabilmesi için bu, iyi bir fırsat sayılırdı. Halk da idarecisine "*uğurun hayır ola, yaşın uzun ola, yolun açık ola, saltanatına mağrur olma, pâdişâhım senden büyük Allah var*" diyerek bağlılığını, memnuniyetini gösterirdi.¹¹⁰

Osmanlı padişahları camilerin bu önemini de dikkate alarak onları sahiplenmiş ve desteklemişlerdir. Sultanların vakıfları ve yaptırdıkları camiler bu anlamda değerlendirilebilir.¹¹¹

Yukarıda işaret edilen öneminden dolayı camiler, bir bakıma dil ve din birliğinin; ülke içinde siyasî bütünlüğün temini için faal kültür ve propaganda yerlerinden biriydi. Meselâ, Hz. Peygamber savaş vb. kararları halkı ile istişare ederek camide karar alırdı ve Hz. Osman icraatını camide halka anlatmıştı.¹¹²

Osmanlı idaresinde de siyasî düzenin devam etmesi, özellikle sünnî anlayışın sürdürülmesinde camilerin etkisi olmuştur. Bir başka ifade ile cami, toplumu birleştirici, bütünlleştirici rolü sebebiyle, halk üzerinde kontrol mekanizması temin etmiştir.¹¹³

109 Tarih-i Selaniki, c. II. s. 433; IV. Mehmed adına Mekke'de okunan hutbe için Bkz: Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. IX, s. 757

110 Ergenç, a.g.e., s. 151; Karaman, *Cuma*, c.VIII, s. 86; Tahta geçen padişahlar için Ayasofya, Fatih, Süleymaniye ve Sultan Ahmed Camilerinde sela verilirdi Bkz: Esad Efendi, a.g.e., s. 115, Özkaya, Yücel "XVIII. Yüzyılda Çıkarılan Adaletnamelere Göre Türkiye'nin İç Durumu" *Bellekten*, c. XXXVIII, sy. 151 (1974) s. 479; Karaman, s. 237; İpşirli, Mehmet, "Osmanlı Cuma Selamlığı", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 462; IV. Mehmed (1648-1687) Cuma namazını ve Cuma günü vaaz ve nasihati bırakmamak için ava gitmezdi. Bkz: *Tarih-i Gilmânî*, s. 145

111 Ayvansaraylı, a.g.e., c. I. s. 31; Barkan, Ömer Lütfi, "Edirne ve Civarındaki Bazı İmaret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları", *Belgeler*, c. 1, sy. 1-2 (Ankara 1964) s. 235

112 Pedersen a.g.m., c. VIII, s. 16; Hasan İbrahim Hasan, *en-Nüzmu'l-İslamiyye*. s. 157; Ahmed-FuadSeyyid, a.g.e., s. 157-158; Önkal-Bozkurt, a.g.m., c. VII, s. 51

113 Zilfi, c. Madeline, *The Politics of Piety; The Ottoman Ulemai in The Post Classical Age* (1600-

Türk şehirlerinde “Ulu Cami veya Selâtn camiler”¹¹⁴in halk üzerinde toplumla yönetimi birleştirici ve kaynaştırıcı etkisi kadar, şehir yönetimi açısından özellikle Osmanlı toplumunda mahallenin, dolayısıyla mahalle mescidinin yönetim birimleriyle olan bağlantısı da göz ardı edilmemelidir. Çünkü merkezî idareden gelen her türlü emir ve talimat halka, mahalle camii vasıtasıyla ulaştırılırdı.¹¹⁵

Aynı mahalle mescidinde namaz kılan insanlar arasında dayanışma, kardeşlik sevgi ve güven duyguları canlı tutulurdu. Bu sebeple bir kişi hakkında yapılacak “güvenlik araştırmasında”, kişinin mahalle mescidine devam edip etmediğine göre değerlendirme yapılırdı.¹¹⁶

İlk dönemlerde halifelere biât camide yapıldığı gibi, Osmanlılarda yeni padişahın kılıç kuşanma töreni Eyyüp Sultan Cami’inde yapıla gelmiştir.¹¹⁷

Osmanlılarda kadılar tayin beratlarını şehrin en büyük camisine giderek halka okurdu. Kadılar zaman zaman davalarına camilerde bakardı. Bursa Yeşil, Yıldırım Camilerinin bu özelliğe cevap verecek tarzda inşa olunduğu ifade edilir. Kezâ tutulan siciller de camide saklanırdı.¹¹⁸

Asr-ı saâdette camilerin gazâ ve cihad ruhunun canlandırıldığı, askerî stratejik kararların verildiği, muhimmât ve yardımların toplanıp dağıtıldığı bir yer ve âdeta bir ordugâh tarzında fonksiyon icra ettiği dikkat çekmektedir.¹¹⁹ Caminin bu fonksiyonu Asr-ı saadetten sonraki devirlerde bütünüyle kaybolmuş değildir. Mehmed Kaplan, Anadolu’nun fethinde maddi güç

1800), Bibliothecaİslamica, Minneapolis1988, s. 130; Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim, İstanbul 1995, s. 123; Yüksel, a.g. tz. s. 287; Kara, Mustafa, *Tekke ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977, s. 77; Pedersen, a.g.m.c. VIII, s. 43; Cahen, İslamiyet, s. 239; Bayraktar, M. Faruk, *Türkiye’de Vaizlik*, MÜİF Yayını, İstanbul 1997, s. 39, 186

114 Özkaya, Yücel, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yapısı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara 1985, s. 61; Turan, *Selçuklular*, s. 119

115 Ergin, a.g.e., s. 104; Eryılmaz, Bilâl, *Yerel Yönetimlerin Yeniden Yapılanması*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 34

116 BŞS, A 108, 95 b (2 Zilkade 983); A 174, 42 a (Zilhicce 1004)

117 Pedersen, a.g.m.c. VIII, s. 142; Ricaut, a.g.e., s. 16, 25

118 Ergin, a.g.e., s. 79; Ortaylı, İlber, “Osmanlı Şehirlerinde Mahkeme”, *AÜHFD B. Nuri Esen’e Armağan*, Ankara 1977, s. 245; aynı yazar, “Kadı”, *DİA*, c. XXIV, s. 73; Evliya Çelebi İzmit’de Mahkeme Camii’nden bahseder: Bkz: *Evlıya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, s. 159;

119 Ahmed-FuadSeyyid, a.g.e., s. 189; en-Nebravî, a.g.e., s. 243; Enver er-Rifaî, a.g.e., s. 537; Kılıç, Mustafa, “İslam’da Toplum Dinamikleştiren Kurum: Cami ve Sosyal Hayattaki Rolü”, *DD*, c. XXVII. sy. 4 (Ekim-Kasım-Aralık 1991) s. 155 Pedersen, a.g.m., c.VIII. s. 7, 43

kadar maneviyat unsuruna da işaretle: "... Malazgirt zaferinden bir asır sonra manevî kuvvet ocakları olan medrese, cami ve tekkelerin bütün Anadolu'yu baştanbaşa kapladığını görürüz."¹²⁰ demektir.

Osmanlı idaresinde camilerde ordunun muzafferiyeti için duâlar edilmiştir. Bu konuda kadınlara fermânlar gönderildiğini kaynaklardan öğrenmek mümkündür. Sözelimi, 1663 Avusturya-Uyvar Kalesi'nin fethi (13 Eylül 1663) öncesi halkın camilere giderek İslâm ordusunun üstün gelmesi ve zafer kazanması, din düşmanlarının kahredilmesi ve yenilmesi için duâ ettikleri; kezâ bir başka sefer için her gün binbirfeth-i şerif okunmasını devrin Padişahı IV. Mehmed'in ferman buyurduğu bilinmektedir.¹²¹

Diğer bir belge 25 Ramazan 978, 22 Şubat 1570 tarihlidir. Şam kadısına yazılan fermana: "... evkât-ı müstetâbedeahâli-i Kur'an-ı Âzîm ve ulemâ ve sülehâ ve ubbâd ü zühhâdensâlih ü mütedeyyin kimesneleri cem itdürüprâyât-ı İslâm'ın nûsreti ve şî'âr-ı şer'î seyyidil-mürselin..." için dâa edilmesi istenirken¹²² düşmanın kahredilmesi için, camilerde belli sûre ve dualarokunması amacıyla vakıflardan okuyucular için tahsisatlar da ayrıldığını tesbit etmek mümkündür. Meselâ, Canik (Samsun) sancağından, SeyyidMahmud Tayyar b. Battal Hüseyin'in Şaban 1214/Ocak 1800 tarihli vakfiyesinde şöyle ifade edilmiştir:

"Medrese-i merkumedevâkicâm-i şerîfde haftada iki defa isneyn gecelerinde yetmiş bin tevhid-i şerîf... hâsıl olan sevâbı Hz. Resul ve ashabına ...kahr-ı a'daiçinküll-i yevmi ba'de's-salati'l-fecr on bir sure-i feth ve şer'î muzırratdan muhâfaza için bade edai-i salat-ı mağrib yetmiş dokuz ayete'l-kürsîkraâtıidüp mukabelesinde beher mâh dörder kuruş vazife verile..."¹²³

Asker savaşa giderken de camilerde dua edilerek gönderilirdi. 17 Şaban 1003/16 Nisan 1594, Eflak seferine çıkarken: "... ulemâ-i din ve meşâyih-i güzînriyet-i feth-âyât-ı İslâmıdu'avüsenâ ile gönderip gittiler..." ifadelerine kaynaklarda rastlanmaktadır.¹²⁴ Bir bakıma ezân sesi-hücum sesi birbirinin

120 Kaplan, Mehmet, *Nesillerin Ruhu*, Dergah yayınları, İstanbul 1978, s. 74.

121 *Tarih-i Gilmanî*, s. 63, 137; karş. Akgündüz, Ahmet, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor* 3, Nil Yayınları, İzmir 1991. s. 174

122 Cuma günü izninin zarureti için: "... hutbe iradı vesile-i şeref sayıldığından, herkes bu şerefi benimseyerek minbere koşması ve belki de muhteris kimseler arasında husumete vesile olması çok muhtemeldir..." Bkz; Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yayını 7. baskı Ankara 1981 VIII, 48

123 Cuma günü izninin zarureti için: "... hutbe iradı vesile-i şeref sayıldığından, herkes bu şerefi benimseyerek minbere koşması ve belki de muhteris kimseler arasında husumete vesile olması çok muhtemeldir..." Bkz; Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yayını 7. baskı Ankara 1981 VIII, 48

124 Selânikî, c. II. s. 474.

tamamlayıcısı gibi değerlendirilmiştir.¹²⁵ Savaş kazanılınca, camilerde ezânlar okunur, selâlar verilirdi.¹²⁶ Türk kurtuluş savaşında da camiler, milli bütünlüğün sağlandığı, halkın maneviyatının canlandırıldığı ve istiklâl mücadelesinin ilk direnişinin başlatıldığı önemli kurumlardan biri olmuştur.¹²⁷ Yine camiler asker toplamak amacıyla bir büro gibi de hizmet vermiştir.¹²⁸

Yukarıda sıralanan caminin fonksiyonlarından daha yaygın ve etkili olanı, eğitim-öğretim ile ilgili olanıdır. İslâm'da eğitim-öğretimin camilerle çok yakın ve sıkı bir ilgisi vardır. Zira Resûlullah, mescidde hem ashabına namaz kıldırması, hem de İslâm'ın emirlerini onlara öğretmek için tebliğ etmiş, âdeta muallimlik yapmıştır. Ashab-ı Kirâm, mescidin içinde ilim halkaları teşkil ederek Resûlullah'ın talim ve tebliğini dinleyip bilgi sahibi olmuşlardır.¹²⁹ Ayrıca fakir sahabilerin kaldığı Mescid-i Nebevî'ye bitişik "Suffa" veya "zulle" denilen yatılı bir okulun yapılması, cami-eğitim ilişkisi yönünden önemli bir merhalelerdir. Asr-ı Saadetten beri camilerin hâlâ bir medrese gibi çalışması, "Suffa" ile alakalı geleneğin devamından başka bir şey değildir.¹³⁰

Asr-ı Saadette, Kur'an ile ilgili öğretim cami ve mescidlerde yapılıyordu. Meselâ, İmran b. Hüseyin ve Ebu Musa el-Eş'arî, Basra Camiinde; Selman el-Farisî, Medainmescidinde Kur'an öğretmişlerdir. Yine Mescid-i Nebevî'de önemli ders halkalarından birisi de Medine ehlinin fakihi Rebîa'nın halkası idi. Fetihlerle birlikte çeşitli ilimlerin öğretildiği mescidler her yerde artmıştı. Meselâ, Amr b. As Mescidi Fustat'da; Ukbe b. Nafi Mescidi Kayrevan'dabu yönüyle dikkati çekenlerdendir.¹³¹

Camilerin eğitim-öğretim yeri olarak hizmet vermesine Emeviler, Abbasiler dönemlerinde de devam edilmiştir. Hicrî III. (M. IX) asırda

125 Kara, a.g.e., s. 147; Akgündüz, a.g.e., s. 147

126 Tursun Bey, a.g.e., s. 96; *Tarih-i Gilmani*, s. 104; Esa'd Efendi, a.g.e., s. 115; Atik, Kayhan, *Lütfî Paşa ve Tevarih-i Âl-i Osman*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 297; Ezan'ın toplumda etkisi için Bkz: İbn Batuta, s. 68

127 Kutay, Cemal, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevî Mimarları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 1973, s. 36 vd. Önkal, Ahmet, *Resulullah'ın İslam'a Davet Metodu*, Esrâ Yayınları, Konya 1981, s. 226

128 Âl-i, Gelibolulu Mustafa, *Hâlatü'l-Kahire Mine'l-Âdati'z-Zahire*, sad. O. Şaik Gökyay. Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1984, s. 69

129 Hamidullah, a.g.e., c. II, s. 768; Enver er-Rifâi, a.g.e., s.537;

130 Ahmed-Fuad Seyyid, a.g.e., s. 157-58; Ağırman, a.g.e., s. 136

131 en-Nebravî, s. 243; Kandehevi, a.g.e., c. III, s. 193; Öz, Şaban, "Mescid/Cami" İslam Kuruluş Tarihi, edit, Eyüp Baş, Grafiker Yay. Ankara, 2013, s.263

Bağdat'da otuz bin mescidin varlığından söz edilir.¹³² Büyük camilerde, meselâ Şam Emeviyye Camii gibi, kurulan ders halkalarında hocalar ihtisaslarına göre talebelere ders okutmuşlardır. Kimi yerde mezheplere göre kürsüler teşkil edilmiştir. Mısır'da Ahmed İbn Tolun Camii'nde dört mezhebe göre fıkıh kürsüleri mevcuttu.¹³³ Âlimler eserlerini çoğu zaman camilerde telif etmişlerdir. Meselâ, İmam Malik, Muvatta'ını; İmam Şâfi el-Ümm'ü; Gazzalîhya'sını ders okuttukları camilerde yazmışlardır.¹³⁴

Camilerde sadece dinî ilimler değil, lisan, şiir, tıp ve astronomi gibi zamanın ihtiyacı olan diğer ilim dallarında da tedrisat yapılmıştır.¹³⁵

Camilerde yapılan tedrisat, sonraki yıllarda kurulan medreselerin kuruluşuna ön ayak olmuş ve özellikle de Mescid-i Nebevî yapı itibariyle olmasa da, program, ders verilmiş şekliyle, IV. h (X.m.) asırda ortaya çıkan ve V.h (XI.m.) asırda yaygınlaşan medreselere model teşkil etmiştir.¹³⁶ Meselâ, el-Ezher, bir cami-okul olarak ortaya çıkmıştır.¹³⁷

IV.h (XII.m.) asırda İbn Cübeyr, Bağdat'da, İmam Razi Kazvinî'nin camide ders verdiğini; VIII.h (XIV.m.) asırda da İbn Batuta, Mısır Ezher ve Şam Ümeyye Camiinde ders halkalarının mevcut olduğunu ifade ederler. Bu durum, medreselerin açılmasından sonra da camilerde eğitim-öğretim faaliyetlerinin devam ettiğine delâlet eder.¹³⁸

Selçuklular ve Osmanlılar devrinde de pek çok medrese inşa edilmesine rağmen, camilerin eğitim-öğretim alanındaki rolü devam etmiştir. Sıbyan

132 Bu rakam abartılı görünse de o devirde her evde bir namaz kılınan yer olup, bu mekanların 'mescid' olarak isimlendirildiği belirtilir. Bk. Çelebi, a.g.e., s. 98; Dağ, Mehmet, Öymen, R. Hıfzurrahman, *İslam Eğitim Tarihi*, MEB Basımevi, Ankara 1974, s.76

133 Çelebi, a.g.e., s. 243; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, c. II, s. 53; Yıldırım, Kadri, *İslam Kültüründe Mescidin Eğitim Öğretim Fonksiyonu Üzerine Bir İnceleme* "Diyaret İlmî Dergi", Ankara 2008, c.44, sy.4 s.20

134 en-Nebravî, a.g.e., s. 246; Çelebi a.g.e., s. 107

135 Çelebi, a.g.e., s. 105-107; Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, s. 23; Baltacı, a.g.m., s. 238; Önkâl, Bozkurt, a.g.m., VII, s. 50 Dağ, Öymen, a.g.e., s. 77

136 en-Nebravî, a.g.e., s. 247; Baltacı, Cahid, "Medrese ve Elemanları", *DD*, c. XVI, sy. 3, (Mayıs-Haziran 1977), s. 134;

137 Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Eyyubî ve Devleti*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s. 328; Eymen Fuad Seyyid, "Fatimiler", *DİA*, c. XII, s.235

138 İbn Batuta, İbn Batuta *Seyahatnamesi*, sad, Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, c. I., s.34, 61; İbn Cübeyr, *The Travels of İbn Batuta*, trans. R. J. c. Broadhurst, The Camelot Press, London 1952, s. 86, 228

mektebi olmayan şehir ve kasabalarda cami, bu amaca hizmet etmiştir.¹³⁹ Evliya Çelebi, Bursa Ulucami'de yetmiş yerde bütün ilimlerde dersiâmların mevcudiyetinden bahseder.¹⁴⁰ Bu dönemde dâru'l-hâdis, özellikle de dâru'l-kurra gibi ihtisas medreseleri Selâtin camiler bünyesinde açılmıştı. Cami ile medrese İslam dünyasında olduğu gibi, Osmanlılarda da iç içedir. Sözelimi, Bursa Hüdavendigâr Camii (1364-1365)'nin üstü medrese, altı cami olarak yapılmıştır.¹⁴¹ Osmanlı idaresinde ihtiyaca binaen özellikle XVI. asır sonu ve XVII. asırda medreselere yıkılma olunca, yeni medreseler açma yerine dersler camilerde verilmiştir.¹⁴² Camiler, dersane görevi yapmıştır.

Yaygın eğitim, özellikle din eğitimi konusunda da, camilerin müsbet etkisi ve katkısı her devirde büyük olmuştur. Halk eğitiminin en yaygın ve sürekli yürütüldüğü eğitim kurumlarının başında camiler gelir. Tarih boyunca Müslümanlar camilerde, sabahın belli bir vaktinden gece yatsı vaktine kadar başlayan bir eğitime tabi tutulmuşlardır. Cuma günü okunan hutbe, zaman zaman ihlâs, yâsin, tebâreke gibi Kur'an-ı Kerim'in çeşitli bölümlerinin okunması, ilmiyal bilgileri verilmesi ve sunulan va'z ü nasihatler yoluyla geniş halk kesiminin iman, ibadet, ahlâk ve davranış bakımından uyarıcı telkinlere tabi tutularak ruhen, bedenlen olgunlaştırılıp, sosyo-kültürel yönden yetiştirildiği yerler camiler olmuştur.¹⁴³ Bu eğitim çalışmaları çoğu zaman, medreselerde müderrislik yapan elemanlar marifetiyle yürütülmüştür.¹⁴⁴ Vakfiyelerden anlaşıldığına göre, medreselerde okutulan derslerin halka da verilmesi için, müderrisler, muhaddisler ve diğer vazifeliler tayin edilmiştir. Bazı medrese müderrislerinin ikinci namazından sonra halkın istifadesi için camilerde ders verdiği ve XVII. yüzyıldan itibaren "dersiye" diye bilinen

139 Çelebi, a.g.e., s. 390; Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*. İÜEF yayını, İstanbul 1984. s. 3; İpşirli, Mehmet, "Anadolu", *DİA*, c.III, s. 28; Önkâl,-Bozkurt, a.g.m., c.VII, s. 51

140 Evliya Çelebi, a.g.e., s. 130

141 Kazıcı, *Eğitim Tarihi*, s. 60; Hızlı, Mefail, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi: Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Esrâ Fakülte Kitabevi, Bursa 1997 s. 12; Bayraktar, a.g.e., s. 101; Tetik, Necati, *Başlangıcından IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, s. 156; Güç, a.g.m., s. 79

142 Cuma günü izninin zarureti için: "... hutbe iradı vesile-i şeref sayıldığından, herkes bu şerefi benimseyerek minbere koşması ve belki de muhteris kimseler arasında husumete vesile olması çok muhtemeldir..." Bkz; Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, DİB Yayını 7. baskı Ankara 1981 VIII, 48

143 Çetin, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 172; Bayraktar, a.g.e., s. 100 Ergin, a.g.e., s. 101; Şeker, Mehmet, "Cami Sosyal Bir Kurumdur" *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 22 (Ekim 1992), s. 20

144 Çelebi, a.g.e., 42; Önkâl-Bozkurt, a.g.m., c. VII, s. 51

bu faaliyetlerin yaygınlaştığı, kurumsallaştığı ve bu dersleri veren seçkin müderrislere “dersiâm” adı verildiği görülmektedir.¹⁴⁵

Medrese-cami ilişkisinin diğer bir uygulaması ise, medreselerde müderris olacakların imtihanlarının Fatih, Süleymaniye ve Bayezid gibi camilerde halkın huzurunda yapılmasıdır. Meselâ, 1528-1529/936’da İstanbul Semâniye medresesinde boş olan bir müderrislik imtihanı, Ayasofya Camii’nde yapılmıştır.¹⁴⁶

Camilerin eğitim-öğretime olduğu kadar, güzel sanatların gelişmesine de katkısı olmuştur. Osmanlılarda tezhip, hat meşki, Kur’an ta’limi ve hıfzı gibi dersler, uygulamalı olarak, bazı camilerde verilirdi. İstanbul Nuruosmaniye ve Amasya Bayezid camileri bu işlevleriyle öne çıkmıştır.¹⁴⁷

Eğitim ve öğretimin toplumda yaygınlaşmasında cami kütüphanelerinin yeri de unutulmamalıdır. Başlangıçta camilere gelip-giden veya ders okuyanların istifadesi için müellifler yazdıkları kitapların birer nüshasını veya parasıyla aldıkları kitapları oraya bağışlardı. Bu suretle camiler uzun bir süre kütüphane hizmeti de vermiştir. XII. asırda, Bağdat’da Zeydî Mescidi, zengin vakıf kitapları ile cami veya mescid kütüphanelerine en iyi örnektir. Evliya Çelebi, Mısır, Ezher Camiinde kitapla dolu iki yüz dolabın varlığından bahseder.¹⁴⁸

Dinî ve millî kültürün halka aktarılmasında cami kadar önemli işlevi olan bir kurum da tekkedir. Müslümanların ruhen dinlendiği, ekonomik ve sosyal konularda bilinçlendirildiği bu yerlere asitane, hankâh, zaviye ve dergâh gibi değişik isimler verilmiştir. Bir başka ifade ile tekkeler, tasavvufî düşüncenin, anlayışın ve terbiyenin halka takdim edildiği yerlerdir.¹⁴⁹Tarih boyunca tekkeler, ahlâk, ticaret, askerlik, sanat, can ve mal güvenliği ve sosyal yardımlaşma alanlarında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Tekke binalarının

145 Bilge, a.g.e., s. 3; İpşirli, Mehmet, “Dersiâm”, *DİA*, c. IX, s. 185; Yediyıldız, Bahaeddin, “İslam’da Vakıf”, *Doğuşundan Günümüze İslam Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, c. XIV, s. 47;

146 Önkal,-Bozkurt, a.g.m.,c.VII,s. 51; Kazıcı, İslam Eğitim Tarihi, s. 98; İpşirli, Mehmet, “Osmanlı Devletinde Kazaskerlik”, *Bellekten*, c. LXI, sy. 232 (Aralık 1997) s. 677.

147 Derman, M.Uğur “Hattat”, *DİA*, c. XVI, s.494; Derman, Çiçek “Osmanlılar’da Tezhip Sanatı”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* ed. E. İhsanoğlu, İRCİCA, İstanbul 1998, c. II, s. 488

148 Kazıcı, İslam Eğitim Tarihi, s. 24; Çelebi, a.g.e., s.185; Evliya Çelebi, c. X, s. 395; İnalçık, *Classical Age*, a.g.e., s.174; Öz, Şaban, agm 263

149 Kazıcı,Ziya, “OsmanlılardaTekkeler” *İslam Medeniyeti*, İst.1982, c.5, sy.4 s.29; Kara,*Tekke ve Zaviyeler*, s.50,181

kısımları arasında mescidlerin bulunmuş olması cami ile tekke arasında yakın bir ilişki olduğuna delalet eder. Osmanlı devletinin ilk yıllarında tekkelerle mescidlerin iç içe olduğu görülür. Meselâ, Bursa Molla Arap Mahallesi Mescidi'nin kadıdan izin alınarak Halveti Tarikatı mensuplarınca zikir ve devran yapmak için tekke olarak da kullanıldığı bilinmektedir. ¹⁵⁰ Bir kısım mescidler zamanla tekke, bazı tekkeler de mescid olarak halka hizmet vermiştir.

Osmanlı döneminde Ayasofya ve Süleymaniye camilerinde kütüphane olarak cami içinde bir bölüm ayrılırken, Bayezid, Veliiyyüddin Efendi ve Konya Yusuf Ağa kütüphaneleri camiye bitişik ve bir iç kapı ile bağlantılı tarzda tesis edilmiştir. Yine Bursa'da Umur Bey tarafından yapılan caminin kütüphanesine, kendisi otuz üç kitap vakfetmiş ve cami cemaatinin istifadesine sunmuştur. Bu kitapların dışarıya çıkarılmamasını istemiş ve hafız-ı kütüp olarak da cami müezzinini, günlük bir akçe vazife ile görevlendirmiştir. ¹⁵¹ Yine Bursa'da Ulucami ve Molla Yegân Mescidi'nde kütüphanelerin mevcudiyeti ¹⁵² bilinmektedir.

Camilerin kültür hizmeti zamanla çevresine yansımıştır. XVI. asırdan itibaren cami çevresinde, yapılan kahvehaneler birer "okuma evi" gibi, cami cemaatine hizmet vermiştir. Bu kıraathanelerin cami cemaatinin namaz öncesi bir süre vakit geçirmesi maksadıyla açıldığı da ileri sürülmüştür. ¹⁵³ Bu yerler çoğu zaman ilim erbabının da ilgisini çekerek, ilmî sohbetlerin yapıldığı veya dinî- destanî eserlerin okunduğu kültür mekânları olmuştur. Evliya Çelebi, XVII. yüzyıl ortalarında Bursa'da yetmiş kahvehane bulunduğunu ve bunlardan birinin de Ulucami yanında Emir Kahvesi olduğundan bahseder. Kahvehaneleri "birer ârifler mektebi" olarak da vasıflandırır. Ezanla birlikte cemaatin kahvehaneyi boşaltarak camiye gittiğine de ayrıca işaret eder. ¹⁵⁴ Şüphesiz Türk toplumu asırlarca millî ve dinî unsurları ihtiva eden, Dede

150 Öcalan, Hasan-Basri "Bursa'da Tasavvuf Kültürü" (XVII.Yüzyıl), Gaye Kitabevi, Bursa 2000, s.185'den naklen BŞŞ, B32, 12 a ; Osmanlılarda bazı tekkelerin zararlı düşüncelerin merkezi olması üzerine bu yerler için tedbirler alındığı bilinmektedir. Bk. Savaş, Saim, *XVI.Asılda Anadolu'da Alevîlik*, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s154-156; İnalcık, *Ottoman Empire*, s.190

151 Önkal,-Bozkurt, a.g.m., VII, s. 51; Erünsal, İsmail, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1991, c. II, s. 10; Yüksel, a.g.e. s. 286; XIX. yüzyılda İstanbul'da çoğu cami kütüphanesi olmak üzere, kırka yakın kütüphanenin mevcudiyetinden bahsedilir. Bk. Ubcini, M.A. a.g.e., s. 209.

152 Hızlı, a.g.e., s. 10-20.

153 Ergin, a.g.e., s. 104; Bostan, İdris, "Kahve" *DİA*, c. XXIV, 203; Kazıcı, İslam Eğitim Tarihi, s. 25.

154 Evliya Çelebi, I. 371; Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâ'is*, s. 363.

Korkut, Battalgâzi Destanı, Hamzanâme gibi eserlerle oluşan şifahi kültürle yetişmiştir. Yine bu yerlerde yukardaki eserlere ilaveten, Danişmend-nâme, Muhammediye gibi milli hisleri coşturan, dinî duygu ve inancı canlandıran eserlerin de okunduğu ve hatta ezberlendiği bilinmektedir.¹⁵⁵ Zira gazâdan gazâyâ sürekli fetihlere çıkan bir milletin, cihad aşkı ve şevki başka türlü diri ve canlı tutulamazdı.¹⁵⁶ Camilerin etrafında açılan kitapçı dükkânlarını da bu kültür faaliyetlerine ilave etmek gerekir.¹⁵⁷

Camilerin özellikle Selçuklular zamanında namaz haricinde elbise dikmek, dokumacılık gibi bazı sanatlara atölye hizmeti verdiği de olmuştur.¹⁵⁸

Aşure, helva, ekmek parası dağıtılması ile minarelerden ekmek atılması gibi faaliyetlerle camiler, tıpkı bir imarethane gibi işlev yapmıştı.¹⁵⁹

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in rüzgâr vb. tabii afetler sırasında mescide gitmesi tavsiyesini bir sünnet telakki eden Osmanlı halkı yangın veya benzeri olağanüstü durumlarda camilere sığınurlardı.¹⁶⁰

Aslında caminin fonksiyonları yukarıda zikredilenlerden ibaret de değildir. Misafirhane¹⁶¹, hapishane¹⁶² hastahane¹⁶³, vergi veya yardım toplama merkezi, mevlid kutlaması tören salonu gibi çeşitli faaliyetlere zaman zaman hizmet etmiştir. Ancak caminin veya mescidin eğitim-öğretim ve kültür fonksiyonu daima diğerlerinden bir adım önde olmuştur.¹⁶⁴

155 Evliya Çelebi, c. V-VI, s.1461; Kara, Mustafa "XIV ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *UÜİFD* c. 8, sy.8 (1999) s. 46.

156 Şeker, a.g.e., s.148; Daha geniş bilgi için Bkz; Karataş, Ali İhsan, "XVI. Yüzyılda Bursa'da Tedavüldeki Kitaplar", *UÜİFD* c. 10, sy.1, s. 225-226; Çetin, Osman, "İslam Tarihi Araştırmalarının Halka Yansıtılmasında Karşılaşılan Problemler", *Günümüz Din Bilimleri ve Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (27-30 Haziran 1989), Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Samsun 1989, s. 92-95, Köprülü, a.g.e., s. 232; Hammer, a.g.e., c. I, s.165; Albayrak, Nurettin "Hamzaname", *DİA*, c. XV, s. 516-517.

157

158 Algül, *İslam Tarihi*, c. IV, s. 450.

159 Demirel, *Vakıfların Rolü*, s. 71.

160 Kandehlevî, a.g.e.,c. III. s. 110; *Tarih-i Gilmanî*, s. 97,

161 *İbn Mace*, mesâcid, 6; Darimî, salât, 117.

162 Buhari, salat 82; Nesaî, mesâcid, 21; Tirmizî, diyat 21.

163 Buhari salât, 77; Kandehlevî, a.g.e., c.III, s.108, Müslim, cihad ,67.

164 En-Nebravî, a.g.e., s.243; Baltacı, *Cami*, s. 239; Atalar, Münir, *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 1991, s. 234, daha geniş bilgi için Bk.

C. Sonuç

Cami İslam'ın ilk döneminden itibaren yapı itibariyle toplumun ihtiyacına göre gelişerek günümüze gelmiştir. Günümüzde ülke şartları göz önüne alınırsa, XIX. yüzyılın başlarından itibaren mimaride bir tertipsizlik söz konusu olmuştur. Bu problem, cami yapımının, denetimsiz ve halkın yardımlarına bırakılmasının bir sonucu olduğundan kaynaklanmaktadır. Gece kondu tipi, beton yığını, estetikten yoksun camiler bu dönemde inşa edilmiştir. Geçmişin güzel eserleri ise sadece kopya edilebilmiştir. Son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığının tip projeleri ile bu yönde olumlu çabalar gözlenmektedir.

Cami'nin dini işlevlerinin yanında kültürel, sosyal fonksiyonlar üzerinde de önemli gelişmeler mevcuttur. Bilhassa yurtdışında bulunan camiler, o ülke içinde yaşayan Müslümanlar için bir kültür ve eğitim merkezi görevi ifa etmektedir. Gençlik, çocuk yuvası ve bayanlara yönelik bölümleri ile adeta yurt dışı camileri asr-ı saadet işlevinin benzerlerini bünyesinde barındırmaktadır. Bu işlevlerin yerine getirilmesinde donanımlı din görevlilerinin istihdamının da etkisi ve katkısını unutmamak gerekir.

Kaynakça

- Ahmed-Fuad Seyyid, *Tarihu'd-Da'veti'l-İslamiyye*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1994/1414,
- Abdülaziz Muhammed el-Lemilem, *Risaletü'l-Mescid Fi'l-İslam*, 2.bas. Müessesetü'r-Risale Beyrut 1911. Beyrut
- Ebu Ya'la, Muhammed b. El-Hüseyn el-Ferra, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, Darü'lKütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1985/1405.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyullah b. Abdurrahman, *Huccetullahi'l-Baliğa,I-II*, Dar-ı İhyai'l-Ulum, Beyrut 1990/1410
- Edirneli Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. Nihal Atsız, Kervan Yayıncılık, İstanbul ts.,
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütühu'l-Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını. Ankara 1987.
- el-Mutteki, el-Hanefi, *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Ahval ve'l-Efal*, Daru'l-Mearif, Haydarabad Ergenç, Özer, "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920), Meteksan, Ankara 1980,
- Ergin, O. Nuri, *Türk Şehirciliğinin Tarihi İnkişafı*, Cumhuriyet, İstanbul 1936; Ergin, O. Nuri, *Türkiye'de Şehirciliğın Tarihi İnkişafı*, Cumhuriyet, İstanbul, 1936,
- Erünsal, İsmail, *Türk Kütüphaları Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1991, Es'at Efendi, Teşrifat-ı Kadime, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979
- Evlıya Çelebi, Seyahatnâme, I, haz. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1985 Eyice, Semavi, "Ağalar Camii", DİA,C. I.s. 464;
- Faroqhi, Suraiya, "A Map of AnatolianFridayMosques (1520-1535)", OA, (Osmanlı Araştırmaları),C. IV, s.166-168
- Fatih Devrine Ait Münşeât Mecmuası, haz. Necati Lugal – Adnan Erzi, Fetih Derneği, İstanbul 1956
- Güç, Ahmet, "Bursa'da Yapılan Selâtin Camiler", DD, C .XXXVIII. sy. 1 (Ocak-Şubat-Mart 2002), s. 75-76

- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İ. Süreyya Sırma, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984,
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi, I-II*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul 1990
- Hammer, Joseph Von, *Osmanlı Tarihi, I*, çev. Mehmet Ata, MEB İstanbul 1990,
- Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi, VI*, çev. İsmail Yiğit, Fatih Yayınevi, İstanbul 1985,
- Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, *en-Nüzûmü'l-İslâmiyye, Mektebetü'l-Mısrıyye, Kahire 1970*,
- Heyd. Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. ed. VI. Me'nage, At the Clarendon Press, Oxford 1973
- Hızlı, Mefail, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi: Bursa Medreselerinde Eğitim- Öğretim, Esrâ Fakülte Kitabevi, Bursa 1997*
- İbn Kemâl, *Tevarih-i Âl-i Osman I. Defter*. yay. Şerafettin Turan. TTK, Ankara 1991,
- İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnamesi*, haz. İ. Parmaksız MEB.İstanbul 1971
- İbn Cübeyr, *The Travels of İbn Jubayr*, trans. R. J. C. Broadhurst, The Camelot Press, London 1952
- İbn Hişam, Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Mustafa Sibaî neş. Mısır 1936/ 1335,
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakatü'l-Kübra, I*, Daru's-Sadır'l-Tab' ve Naşr, Beyrut 1985
- İnalçık, Halil, "*İstanbul: Bir İslam Şehri*", çev. İ. Kalın, *Dergâh*, c. 14-15 sy. 25, s.16-17
- İlgürel, Mücteba, "*Celâli İsyanları*", *DİA*, c.VII, s.252-257;
- İpşirli, Mehmet, "*Anadolu*", *DİA*, c. III, s. 28-31
- İpşirli, Mehmet, "*Dersiâm*", *DİA*, c. IX, s. 185-186
- İpşirli, Mehmet, "*Osmanlı Cuma Selamlığı*", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991,
- Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayatü's-Sahabe, III*, Dârü'l-Kalem Dimeşk 1983/1403,
- Kaplan, Mehmet, *Nesillerin Ruhü*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978
- Kara, Mustafa "*XIV ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar*", *UÜİFD* c. 8, sy.8 (1999) s. 46-55
- Kara, Mustafa, *Tekke ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977
- Karataş, Ali İhsan, "*XVI. Yüzyılda Bursa'da Tedavüldeki Kitaplar*", *UÜİFD* c. 10, sy.1, s. 225- 226
- Karaman, Hayreddin, "*Cuma ve Cuma Namazı*", DD. c. XII, sy.4 (Temmuz-Ağustos 1973) s.213-238
- Kazıcı Ziya "*Tarih Boyunca Cami ve Gördüğü Hizmetler*" *Diyanet Dergisi* c. XXII,sayı.4,s.8-10 Kazıcı, Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi, MÜİF Yay.İstanbul 1995
- Kazıcı, Ziya, *Asr-ı Saadet Döneminde Cami ve ve İfa Ettiği Hizmetler, Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami, İlmi Toplantı, 18-19 Ekim 2008, Üsküdar Belediyesi Altunzade Kültür Merkezi, 200*
- Kazıcı, Ziya, *İslâmi ve Sosyal Açından Vakitler*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1985 Kazıcı, Ziya, "*Osmanlılarda Tekkeler*" İslam Medeniyeti, İst.1982, c.5, sy.4 s.29-31
- Kılıç, Mustafa, "*İslam'da Toplumunu Dinamikleştiren Kurum: Cami ve Sosyal Hayattaki Rolü*", DD. c. XXVII. sy. 4 (Ekim-Kasım-Aralık 1991)
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 1981,
- Kuran, Abdullah, *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, Chicago, 1968
- Kutay, Cemal, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevî Mimarları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 1973,
- Küçük, Cevdet, "*Bina Emini*", *DİA*, c. VI. s. 179-180
- Leeuwen, Richard Van, *Bir Osmanlı Şehri Şam*, Vakıf ve Şehir, ter. H. Ebru Aksoy, Küre Yayınları İst.2012
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji, İletişim*, İstanbul 1995
- Mehmet Halife, *Tarih-i Gulmanî*, haz: Kamil Su, Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul 1976

- Mehmet-Öymen, R. Hıfzurrahman, *İslam Eğitimi Tarihi*, MEB Basımevi, Ankara 1974, Merçil, Erdoğan, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, TTK, Ankara 1991
- Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, VIII; DİB Yayını 7. baskı Ankara 1981
- Molla Hüsvrev, "*ed-Dürrü'l-Hukkam Fi Şerh-i Gurur-i'l-Ahkam, I*," Ahmed Sait Matbaası, İstanbul, 1965, Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî, I*; haz. Mehmet İpşirli, 2. baskı, TTK, Ankara 1999,
- Naima, *Naima Tarihi*, III sad. Zuhurî Danuşman, Z. Danuşman Yayınevi, İstanbul 1967,
- NevzadeAtaî, "*Hadaikü'l-Hakaik*", Şakaikun-Numaniyye ve Zeyilleri, II; haz: Abdülkadir Özcan İstanbul 1989,
- Ocak, Ahmet Yaşar, *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahud Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürlerini Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1985,
- Orhanlı, Cengiz, "*Şehir Mimarları*", OA, c. II. s.1-30
- Ortaylı, İlber, *Türk İdare Tarihine Giriş*, Turhan, Ankara 1996,
- Öcalan, Hasan-Basri "*Bursa'da Tasavvuf Kültürü*" (XVII.Yüzyıl), Gaye Kitabevi, Bursa 2000
- Önkal, Ahmet, *Resulullah'ın İslam'a Davet Metodu*, Esrâ Yayınları, Konya 1981,
- Öz, Şaban, "*Mescid/Cami*" İslam Kuruluş Tarihi, edit, Eyüp Baş, Grafiker, Yay. Ankara, 2013,
- Özkaya, Yücel "*XVIII. Yüzyılda Çıkarılan Adaletnamelere Göre Türkiye'nin İç Durumu*" Belleten, c. XXXVIII, sy. 151 (1974) s. 479;
- Özkaya, Yücel, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yapısı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara 1985,
- Raymond, Andre', *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, çev. Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995,
- Ricaud, Paul, *Türklerin Siyasî Düsturları*, haz. M. Reşat Uzmen, Kervan yay. İstanbul, ts., s.; Sakaoğlu, Necdet, "*Anatolia'sFridayMosques*", (çevirmci) [http // www.thy.com.tr/skylife](http://www.thy.com.tr/skylife), 22 Haziran 2002
- Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, Vadi Yayınları, Ankara 2002
- Saydam, Abdullah, *Osmanlı Medeniyet Tarihi*, Kemal Matbaacılık, Trabzon 1995
- Şeker, Mehmet, "*Cami Sosyal Bir Kurumdur*" *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 22 (Ekim 1992), s. 20-23 Şeker, Mehmet, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâ'idün-Nefâ'is fi Kavâ'idü'l-Mecâlis, TTK, Ankara 1997
- Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Eyyubî ve Devleti*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987,
- Taneri, Aydın, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı Teşkilâtı*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını, Ankara 1978,
- Tetik, Necati, *Başlangıcından IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990,
- Turan, Osman, *Selçuklu Tarihi ve Türk- İslâm Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınları, 5. baskı, İstanbul 1996,
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul, Turan Matbaası, 1973,
- Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, haz. Ahmet Tezbaşar, Kervan Yayıncılık, İstanbul, t.y
- Ulucay. Çağatay, *XVII. Asır'da Saruhanlı'da Eşkîyalık ve Halk Hareketleri*, Halkevi Yayını, İstanbul 1944
- Unat, Faik-Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara 1964
- Ünver, Süheyl, "*Fatih Külliyesine Ait Diğer Bir Vakfiye*", VD (1938), c. I, s. 42,
- Yâzıcı, Tâlib, "*Emeviye Camii*", *DİA*, c. XI,s.108-109;
- Yediyıldız, Hayrât Sistemi, s. 276
- Yediyıldız, Âsım, "*Şer'îye Sicillerine Göre Bursa'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı (1656-1658)*", VD, c. 23 (Ankara 1994), s. 181- 182.

- Yediyıldız, Bahaeddin, "İslam'da Vakıf", *Doğuşundan Günümüze İslam Tarihi*, XIV; ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1989
- Yediyıldız, Bahaeddin, "Osmanlı Döneminde Türk Vakıfları Ya Da Hayrat Sistemi", Osmanlı, ed. Güler Eren, *Yeni Türkiye Yayımları*, Ankara 1999
- Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", VD, c. XIV, (1982)
- Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", VD, (1982) s. 3-15
- Yediyıldız, Bahaeddin-Öztürk, Nazif, "Oturulabilir Şehir ve Türk Vakıf Sistemi", (çev. R.ACUN) <http://www.hstory.hacettepe.edu.tr/archive/vakifsehir.html>.17 Haziran 2002;
- Yenişehirlioğlu, Filiz, "XIV-XV. Yüzyıl Mimarî Özelliklere Göre Bursa Kentinin Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Gelişimi", IX. Türk Tarih Kongresi, c. III. Ankara 1989,
- Yıldırım, Kadri, "İslam Kültüründe Mescidin Eğitim Öğretim Fonksiyonu Üzerine Bir İnceleme" *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2008, c. 44, sy. 4 s. 20-31
- Yücel, Yaşar-Sevim, Ali, *Türkiye Tarihi*, III TTK Ankara 1989
- Yüksel, Hasan, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)*, Dilek Matbaası, Sivas 1998,
- Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, İkdâm Dersaadet, 1328
- Zilfi, c. Madeline, *The Politics of Piety; The Ottoman Ulemai in the Postclassical Age (1600-1800)*, Bibliotheca İslamica, Minneapolis, 1988

MACINTYRE'İN MODERN AHLAK ELEŞTİRİSİNDE SEÇİMLERİN RASYONALİTESİ SORUNU: KIERKEGAARD ÖRNEĞİ

Elif Nur BALCI*

Özet:

Bu çalışma, Alasdair MacIntyre'in modern ahlak felsefesi eleştirisini Kierkegaard'ın ahlak felsefesi üzerinden okumaya çalışmaktadır. Bu eleştirinin merkezinde, genelde insan yaşamında, özelde ahlak alanındaki seçimlerin herhangi bir kritere dayanmıyor oluşu yatar. MacIntyre'a göre bu meseleyi en iyi örneklendiren modern filozofların en çarpıcısı Kierkegaard'dır. MacIntyre'in söz konusu Kierkegaard eleştirisi zaman içinde kendini yenileyen ve güçlendiren bir eleştiridir ve bu yüzden tarihsel bir sırayla değerlendirilmelidir. Bu eleştirinin değişen dinamikleri çağdaş Kierkegaardçı filozofların dikkatini çekmiştir. Bu ilgi, Kierkegaard'ın ahlak felsefesini, MacIntyre'in kriterizlik eleştirilerinden kurtarma ve Aristoteles'in ahlak felsefesine yaklaştırma çabası şeklinde tezahür etmiştir. MacIntyre, bu eleştirilerle canlı bir diyaloga girerek yeniden cevaplar üretmiş ve mevcut eleştirisini daha güçlü bir şekilde inşa etmiştir.

Anahtar kelimeler: Kierkegaard, MacIntyre, Aristoteles, ahlaki seçimler, kriterizlik, modern ahlak.

The Problem of Rationality of Selected in the Modern Ethics Criticism of Macintyre: Kierkegaard Example

Abstract:

This study tries to understand Alasdair MacIntyre's critique of modern morality with Kierkegaard's moral philosophy. At the center of the critique there is an understanding that moral choices do not have any criteria. For MacIntyre, Kierkegaard is the most peculiar modern philosopher who exemplifies best this idea of criterionless. MacIntyre's critique of Kierkegaard renews and strengthens itself in time. Hence it must be read chronologically. The varying dynamics of this critique draw attentions of Kierkegaardian philosophers. Their interests present themselves as defending Kierkegaard against MacIntyre's critique of criterionless and bringing him close to Aristotle's moral philosophy. Having a vivid dialog with these Kierkegaardians, MacIntyre gives new answers and reformulates his previous critiques stronger than before.

Key Words: Kierkegaard, MacIntyre, Aristotle, moral choices, criterionless, modern morality.

Giriş

Filozof Alasdair MacIntyre'in (1929 -) modern ahlak felsefesi eleştirisi onu yirminci yüzyılın en tartışmalı filozoflarından biri haline getirmiştir.

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

MacIntyre'in modern ahlak eleştirisini ilk defa en güçlü ve sistematik bir biçimde ortaya koyduğu eseri 1981'de yayınladığı *Erdem Peşinde (After Virtue)* isimli eseridir. Söz konusu eserinde MacIntyre, modernitenin ahlaki tezlerini, meşru bir zemine sahip olmadığı için, başarısız olmakla itham eder. Bu tezlerin yaratıcısı olan modernite filozofları da MacIntyre'in eleştirisinin tam merkezindedir. Bu bağlamda Kierkegaard modernitenin ahlaklılığı içinde MacIntyre'in en çok eleştirdiği isimdir. MacIntyre'in Kierkegaard eleştirisindeki temel çıkış noktası, Kierkegaard'ın ahlaki yükümlülükleri kriteriz seçimler bir arenası olarak ele almış olması ve dolayısıyla söz konusu ahlaki seçimleri rasyonel olarak gerekçelendirilemez bir noktaya taşınmasıdır. MacIntyre, Kierkegaard'ın bu pozisyonunu Kierkegaard'ın bir buluşu olarak değerlendirir ve bu buluşu onun modern ahlak felsefesine temel katkısı(!) olarak tanımlar. Öyle ki, MacIntyre'a göre bu katkı daha sonraki ahlaki tartışmaların doğası hakkında modernite ve sonrası bakış açısının başlangıç işareti olmuştur. Bununla birlikte MacIntyre, kriteriz/irrasyonel seçim ediminin ilk felsefi işaretlerinin Aydınlanma ile başladığını ve o tarihten itibaren ahlakın, rasyonel açıklaması olmayan bir içeriğe evrildiğini ve böylelikle Aydınlanma projelerinde ahlakı gerekçelendirme teorileri için kullanışlı bir zemine dönüştüğünün altını çizer. O, Kierkegaard'ın ise Aydınlanma felsefesinin bu çok boyutlu "felsefi tiyatrosu" içerisinde başrolü oynayan karakter olduğuna inanır.¹

MacIntyre'in çerçevesini belirlemeye çalıştığımız modernite ve Kierkegaard eleştirisinin birlikteliği MacIntyre'a göre modern ahlaklılığın duygucu (emotivist) bir karaktere sahip olmasıyla anlaşılabilir bir eleştiridir. Ancak MacIntyre'in duyguculuk (emotivism) eleştirisi, A. J. Ayer'in yirminci yüzyılda felsefi bir kuram olarak ortaya attığı ve C. L. Stevenson'un ahlaksal yargılar oluşturma ile ilgili güçlendirdiği felsefi alandaki duyguculuk teorisini eleştirmeye sınırlı değildir. MacIntyre'in duyguculuk eleştirisi, moderniteyi ve onun etkisiyle şekillenmiş çağdaş ahlak felsefesinin kendisini cisimleştirdiği, bütün modern ahlaksal tezlere ve projelere yönelik topyekûn bir teoriler eleştirisini kapsar.² Öyle ki, MacIntyre'in felsefi tezi duyguculuğun bir anti-tezidir. MacIntyre bunu şöyle ifade eder: "Duyguculuğun böylesi değişik felsefi kıklarda ortaya çıkışı, tezimin duyguculukla bir yüzleşme olarak tanımlanması

1 MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2001, s. 64-84.

2 MacIntyre, a.g.e., s. 37. MacIntyre duyguculuğun içeriğini David Hume'a kadar geri götürmektedir. Bk. MacIntyre, a.g.e., s. 32.

gerektiğine işaret eder.”³ Burada MacIntyre’ci anlamda Duyguculuğun neyi ifade ettiğini ve neyi dışladığını anlamak oldukça önemlidir.

MacIntyre duygucu teorilerle olan problemini, söz konusu teorilerin ahlaksal failin (moral agent)⁴ temel sorusu olan “fakat ben nasıl yaşamalıyım” sorusuna rasyonel bir cevap veremiyor oluşları olarak formüle eder.⁵ Bu soruya cevap verememe çok temel bir başarısızlıktır.⁶ Bu başarısızlığın temeli Aydınlanmanın sonucunda ortaya çıkan amacını ve toplumdaki hiyerarşisini kaybetmiş, yönsüz-ereksiz insan kavramında aranmalıdır.⁷ Bu tasarımın orijinal ve tamamlanmış hali MacIntyre’a göre Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* kitabında ortaya koyduğu “olan insan” ile “asıl doğasının farkına vardığında olabilecek insan” arasındaki köklü bir ayrım ve ahlakın temelini birinci durumdan ikinci duruma geçme üzerine kurmasında görülür. Aristoteles’te ahlak, bu ikinci aşamaya nasıl geçileceğini rasyonel bir şekilde ele alma meselesidir. Bu geçiş, kişinin *telosu* (nihai amacı) ile haritalanacak bir geçiştir. Aristotelyen erdemler de bu *telosa* nasıl erişilebileceğini öğreten davranış şekilleridir.⁸ Aydınlanmayla birlikte “olan” ile “olması gereken insan” tasarımı ayrımı ortadan kalktığı için, yalnızca bu ayrımın şekillendirdiği bir *telos* içerisinde anlam kazanacak ahlaki kurallar ile insan doğası arasında rasyonel bir ilişki kurulamamıştır. Bu yüzden MacIntyre’a göre Aydınlanmanın ve modernitenin ahlaki tezleri, farklı sürümleriyle ama sonuçta aynı anlam kargaşalıklarıyla, ahlaksal fail ve ahlaksal kurallara yeni bir tanım ve içerik kazandırmaya çalışan, ama sadece kendini tekrar eden, “niçin ahlaklı olmalıyım” sorusuna rasyonel bir cevap veremeyen ve veremeyecek olan başarısız teoriler silsilesidir. Bütün bunları MacIntyre’a göre kendi tanımladığı şekilde duyguculuk olarak bir araya getiren özellikler üç tanedir: birincisi; ahlaksal tezlerin her birinin birbirinden farklı, birbiriyle çatışan tezlere ev sahipliği etmesi, ikincisi; bu çatışmaların sonlandırılmaması ve dolayısıyla üçüncüsü; bu çatışmaların rasyonel olarak ortak ölçülebilir bir noktaya asla gelemeyecek oluşudur.⁹

3 MacIntyre, a.g.e., s. 43.

4 Bk.MacIntyre, *After Virtue*, Bloomsbury: New York, 2011 (third edition) s. 36. MacIntyre’ın ahlaksal fail tanımı için ayrıca bk. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 57.

5 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 180.

6 MacIntyre, a.g.e., s. 41.

7 MacIntyre, a.g.e., s. 101.

8 MacIntyre, a.g.e., s. 87.

9 MacIntyre, a.g.e., s. 20.

MacIntyre açısından Kierkegaard, modern ahlaksal kültürün bu duygucu karakterini hem kendi kişiliğinde hem de yazılarında en çarpıcı bir şekilde ortaya koyan kişi olarak yorumlanmalıdır. Bu öneminden olsa gerek, MacIntyre'in modernite eleştirisinde Kierkegaard'ın yeri tedrici olarak kendini yeniden inşa eden, derinleştiren ve git gide keskinleştiren bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada MacIntyre'in, Kierkegaard'a olan ilgisinin yalnızca entelektüel bir ilgi olarak da görülemeyeceğine, bunun aynı zamanda MacIntyre'in kişisel yaşamında da iz bırakan bir ilgi olduğuna dikkat çekmek önemlidir. Bu noktaya ileride işaret edeceğiz.

Macintyre'in Kierkegaard'a olan eleştirilerinin, ilgisinin gücünü ve kendisini güncel tutabilme kapasitesini özellikle yirminci yüzyılın sonlarına doğru İngilizce konuşan dünyada hissedilir bir noktaya geldiğini görebiliyoruz.¹⁰ Bu nedenle MacIntyre'in, Kierkegaard'ı çağdaş felsefeyle diyaloga sokmayı başardığı ifade edilmektedir. Bu diyalogun temelinde, çoğunlukla MacIntyre'in Kierkegaard yorumuna itiraz yatar. Öyle ki, Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesinin temelini oluşturan seçim kavramının temelini rasyonelite taşıdığı, Kierkegaard felsefesi alanında çalışan filozoflarca güçlü bir şekilde savunulmaktadır.¹¹ Macintyre'in eleştirilerin çoğuna verdiği cevaplar, onun Kierkegaard düşüncesini açmada önemli bir işleve sahiptir.

Giriş bölümünde kurduğumuz bu bağlantılar doğrultusunda makalenin cevabını aradığı üç soru vardır: Birincisi; MacIntyre, modern ahlakta gördüğü temel problem olan seçimlerin kritersizliği/irrasyonelliği meselesinde Kierkegaard'ın rolünü nasıl ortaya koymaktadır? İkincisi; MacIntyre'in Kierkegaard yorumuna yöneltilen temel eleştiriler nelerdir? Üçüncüsü; bu eleştirilerin, MacIntyre'in Kierkegaard okumasına zarar verip vermediğini MacIntyre'in cevaplarıyla birlikte tartışmaktır? Bu makalenin bu bağlantıların dışında Kierkegaard'ın ahlak felsefesini bütünüyle ele alma meselesiyle ilgilenmediğini belirtmek makalenin sınırlarını çizmek açısından önemlidir.

10 Örneğin bk. Evans, C. Stephen, *Kierkegaard's Ethic of Love : Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford University Press, 2004; Evans, C. Stephen, *Kierkegaard: An Introduction*, Cambridge University Press 2009.; Gordon, Marino, *Kierkegaard's Anthropology*, Marquette University Press, 2001; Mehl, Peter J. *Thinking through Kierkegaard : Existential Identity in a Pluralistic World*, University of Illinois Press, 2005.; Mooney, Edward, *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements*, Indiana University Press, 2008.

11 Rudd, Anthony, "Alasdair MacIntyre: A Continuing Conversation", *Kierkegaard's Influence on Philosophy*, Volume 11, Tome III: Anglophone Philosophy, ed. Jon Stewart, Ashgate Publishing, Surrey 2012, ss. 117-134., s. 117.

I. Bölüm

MacIntyre'ın Kierkegaard yorumunun ilk olarak 1960'larda yazdığı dört metinle şekillendiğini görüyoruz. Birincisi; 1964 yılında *A Critical History of Western Philosophy* içerisinde yazdığı "Existentialism"¹² makalesi, ikincisi; 1966 yılında yazdığı *Etiğin Kısa Tarihi* isimli kitabının "Kierkegaard'dan Nietzsche'ye" başlıklı bölümü, üçüncüsü; 1967 yılında *Encyclopedia of Philosophy*'de yazdığı "Kierkegaard Soren Aabye" maddesi ve dördüncüsü yine aynı ansiklopedide 1964'teki metniyle aynı ismi taşıyan "Existentialism" maddesidir. Bu dört metni benzer özellikler taşıdığı için bir arada ele alacağız.

Bu metinlerde, MacIntyre'ın eleştirdiği iki çerçeveyi ele alacağız. Birincisi; Kierkegaard'ın birey ve metafizik sistem karşıtlığı, ikincisi; bu karşıtlık dolayısıyla bireyi eyleme sevk eden istek-irade-seçim kavramlarına getirdiği yorum. Bu iki çerçeve aynı zamanda Kierkegaard'ın ahlak felsefesini de ortaya çıkaran yapıdır. Şimdi bu çerçeveleri söz konusu metinler aracılığıyla ele alalım:

Birinci çerçeve, Kierkegaard felsefesinin ayırıcı özelliği olan birey anlayışını içerir. Kierkegaardçı anlamda birey, hem felsefi - metafizik bir sistemden hem de kalıplaşmış anlamlar ve kümelenmiş bilgi yığınlarından zıt bir içeriğe sahiptir.¹³ MacIntyre, Kierkegaard'ın birey görüşünü Hegel ile karşıtlığı içerisinde konumlandırmaktadır.¹⁴ MacIntyre, Hegel'in on sekizinci yüzyıldaki ahlaki bireyciliği kişisel arzuların hedonistik bir projesi olarak gördüğünü ve bu projeyi on sekizinci yüzyılın kendi yapısı içinde anlamlandırmaya çalıştığından bahseder. Hegelci görüşe göre birey, kendi çağının bir temsilcisidir ve kendi çağını aşamaz. Onun dini ve ahlaki gelişimi de kendi toplumu içerisinde ele alınabilir. Kierkegaard'a göre ise Hegel, bireysel varlığın gerçekliğini yok saymış, onu kavramlar dünyasının soyutluğu içerisinde ele almıştır. Öyle ki, felsefi bir sistemdeki birey, kendisiyle evren arasında mantıksal, zorunlu bir bağlantı kurarak kendini bu bağlantı içerisinde anlamlandırmaya, konumlandırmaya uğraşır. Bu durumda birey, sahip olduğu mevcut rolden

12 MacIntyre, "Existentialism", *A Critical History of Western Philosophy*, ed. D. J. O' Connor, London: Free Press of Glencoe, 1964, ss. 509-529.

13 Buna rağmen MacIntyre varoluşçuluğun alt yapısında neredeyse her zaman bir tür metafizik rasyonalite olmasıyla ilgili gerçeğin altını çizer. Bk. MacIntyre, "Existentialism", *Encyclopedia of Philosophy* (Second Edition), ed. Donald M. Borchert, Detroit: Gale Publication, 2006, ss. 500-510, s. 501.

14 Burada MacIntyre'ın felsefesinin Hegel'in felsefesinden pozitif anlamda önemli ölçüde etkilendiğinin ve bu etkenlemenin MacIntyre tarafından da eserlerinde açıkça dile getirildiğini hatırlatmak önemlidir.

ya da evrenle kurduğu ilişkisinden sonra, ikincil olarak gelir. Kierkegaard bu yapılandırmayı eleştirerek, birey kavramının her zaman öncelikli olduğunu ve ona yapılan bütün kavramsal yüklemelerden özgür olması gerektiğini ifade eder. Kierkegaard'a göre bir kez birey önce geldi mi, kavram, bireysel varlığı kontrolü altına alamaz.¹⁵

MacIntyre'in ele aldığı ikinci çerçeve Kierkegaard'ın eylem düşüncesidir. Kierkegaard'ın eylem düşüncesi, yukarıda birey kavramına yüklediği anlamla doğrudan bağlantılıdır. Burada Kierkegaard'ın eylem düşüncesini anlamak için iki önemli kavram gerekmektedir: seçim ve istek. Kierkegaard'a göre seçim fikri sadece eylemi değil, bireyin varoluşunu da ortaya çıkarır. Bireyin, birey olarak varoluşu da bireyin kendisine ve isteklerine bağlıdır. İstek kavramı da eyleme ve bireysel varoluşa eşlik eder. İstek ve seçimden yoksun bireyin karakteri yoktur.¹⁶ MacIntyre'a göre Kierkegaard bu görüşünü desteklemek için hem Aristoteles'i hem de Kant'ı, anti- Hegelci birey anlayışı için hatalı bir şekilde yardıma çağırılmaktadır.¹⁷ (Bu ilişkiye ileride değineceğiz.) Öyle ki, Kierkegaard, istek kavramını kendi en yüksek nihai belirli olmayan seçim görüşüyle birleştirir ve dolayısıyla seçim ve istek kavramlarını rasyonel bir kriterden mahrum bırakır. Bu yüzden MacIntyre, Kierkegaard'ın rasyoneliteni dışlayan bireyin istemesinin önceliği ve üstünlüğü doktrininin Kant'tan çok Tertullian ve Pascal'ın akıl hakkındaki görüşlerini hatırlattığını öne sürer.¹⁸

MacIntyre, Kierkegaard'ın seçim ediminin aslında sadece ahlak alanında değil, insanın hazır bulunduğu her yerde gerekçelendirilemez kriterlerden oluştuğunu öne sürer. Akıl sadece alternatifler sunar, ancak bu alternatifler arasında neyi seçmemiz gerektiği hususunda suskundur.¹⁹ Birey, kendini

15 MacIntyre, "Existentialism" (1967), *Encyclopedia of Philosophy* (Second Edition), ed. Donald M. Borchert, Detroit: Gale Publication, 2006, ss. 500-510, s. 501. MacIntyre burada Kierkegaard'ın birey görüşünün Kant'tan yoğun etkilenimler taşıdığını, Kierkegaard'ın da Kant gibi varlığın bir nitelik, bir özellik olmadığını dolayısıyla bireye verili herhangi bir kavramsal içeriğin var olmadığını savunduğunu ifade eder. MacIntyre, "Existentialism" (1967), s. 501. Bu kısma daha sonra değineceğiz.

16 MacIntyre, *Etiğin Kısa Tarihi*, çev. H. Ünler ve S. Z. Hünler Paradigma Yayınları: İstanbul, 2001, s. 247-248.

17 Kritersiz seçim düşüncesi Aristoteles felsefesine radikal bir şekilde aykırı bir fikirdir. Çünkü Aristoteles'e göre karar verme ve seçme birbirlerinde ayrılamaz. Bk. MacIntyre, "Existentialism" (1964), s. 528.

18 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 62. MacIntyre'in Pascal ile kurduğu bu ilişki için bk. MacIntyre, Erdem Peşinde s. 89-90.

19 MacIntyre, *Etiğin Kısa Tarihi*, s. 245.

birey olarak bir varoluştan diğer bir varoluşu *seçerek* oluşturur. Bu yüzden Hegel'in insanın mantıksal olarak kavramsal şemalarla aşamalı olarak ilerlediği fikri Kierkegaard'a göre sadece entelektüel bir hata değil aynı zamanda seçme sorumluluğunu reddetme ve doğruların üstünü örtmek demektir. İnsanın aşamalı bir gelişimi ve nihai bir noktaya zamanla erişmesi söz konusu olmaz. Çünkü insan, varlıksal olarak tamamlanmamıştır; dolayısıyla bakış açısı çözümsüz bir şekilde sınırlıdır. Bunun tersini düşünmek, Kierkegaard'a göre kişiyi Tanrı rolüne sokmak demektir. Kierkegaard bu genel doktrininin bir sonucu olarak, insanı bundan farklı bir şekilde konumlandırılanları sadece hatalı değil, ahlaki olarak da tutarsız olmakla suçlar. Bu durum MacIntyre'a göre Kierkegaard'ın seçim kavramına yüklediği anlamla birlikte düşünülmesi gereken bir sonuçtur. Bu yüzden Kierkegaard'ın düşüncesi okuyucularında saf entelektüel bir düşünce üretmeye imkân tanıyamaz, bunun yerine onlara sağladığı tek şey onları seçimlerle başa başa bırakmaktır.²⁰

Buraya bir parantez açalım. Kierkegaard düşüncesinin bu özelliğinin eserlerini yazma tarzına da yansıdığını vurgulayan MacIntyre, Kierkegaard'ın hiç bir eserinde bir duruş ortaya koymaya çalışmadığının, eserlerini farklı mahlaslarla yazdığının, argümanlarını hipotetik bir dille ortaya koyduğunun altını çizer. Bu durum MacIntyre'a göre Kierkegaard'ın, okuyucuyu devam eden tek bir tartışma konusu yerine birbirine rakip farklı meselelerin tartışıldığı bir ortamla baş başa bırakmasıdır.²¹ Çünkü Kierkegaard'a göre kişinin kendi düşüncesi hakkındaki hiç bir karar şahsi olmayan, nesnel standartlara başvurularak desteklenecek ya da çürütülecek bir şey değildir, sadece kendi varoluşunun bir ifadesidir. Buradan MacIntyre, Kierkegaard'ın kendisine yönelebilecek her olası eleştiriyi baştan engellediğine ya da reddettiğine dikkat çekmektedir.²²

Bu parantezden sonra Kierkegaard'ın seçim edimine geri dönelim. Kierkegaard'ın seçim ediminin eylemde nasıl ortaya çıktığını anlamak oldukça önemlidir. MacIntyre, Kierkegaard'ın, bireyin yaptığı her eylemi seçerek yaptığını ve bu seçtiği eylemlerin bireyin yaşamının uyumlu bir parçası olduğunu ifade ettiğini belirtir.²³ MacIntyre, burada, Kierkegaard felsefesinin takdir edilecek tek yönünün bu yaşam bütünlüğü görüşü olduğunu belirterek,

20 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 61-63.

21 MacIntyre, "Existentialism" (1967), s. 504.

22 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 61-63.

23 MacIntyre, "Existentialism" (1967), s. 503.

Kierkegaard'ın etkili bir yaşam anlayışında amaç, kasıt ögesini ihmal etmemiş olduğunun altını çizer. Ancak akabinde Kierkegaard'ın bu amacın nedensel bir açıklama getirmekle uyumlu olmadığını söylemesi, MacIntyre'a göre anlaşılması olanaksız bir şeydir. Bu durumda yaşamdaki amaç, seçimlerimizin kriteri olmadığından anlamını kaybetmiştir.²⁴

Burada MacIntyre'ın kriterle ilgili açıklamasına yer vermek gerekiyor. MacIntyre eylemlerin kriteri ya da kritersizliği meselesine aydınlatıcı bir örnek verir. Ona göre yaşamda kritersiz seçimler elbette mevcuttur. Ancak bu örnekler özel ya da yanılıcı durumlarda ve çoğunlukla önemsiz seçimlerimizde ortaya çıkar. Mesela piyango bileti seçerken, ya da şapkanın içinden numaralanmış kâğıtları seçerken ya da eşit gözükken iki ödevle karşılaştığımızda yaptığımız seçimlerde neyi niçin seçtiğimizin kriteri yoktur. Bu durumdaki unsurlar eşit seçilme şansını içeren kritere ya da kritersizliğe sahiptir. Çünkü karşımızda değerlendirmeye alabileceğimiz objektif bir kriter, bir dayanak noktası yoktur ve söz konusu seçim tamamen seçimle ilgili olan inanç ve yargının konusuyla içsel olarak bağlantılıdır. Halbuki MacIntyre'a göre ahlak ve din alanındaki seçimlerimizde kritersizlikten söz edilemez. Birine sebepsiz yere eziyet etmek ile etmemek arasında bir seçimle karşı karşıya bulunan kişi, dışardan objektif bir kritere, bir bakış açısına her zaman sahiptir. Birini değil de ötekini seçmek her zaman büyük fark yaratır. Öyle ki bu seçime göre biz eyleme ahlaklı ya da ahlaksız eylem deriz. Eğer hangisini seçersek seçelim sonuç aynıdır dersek o zaman ahlaki olanın ne olduğuna dair hiçbir kavramsal içeriğe sahip değiliz demektir. MacIntyre'a göre bu sorular Kierkegaard'ın kendisinin hiç bir zaman sormadığı sorulardır.²⁵ Dolayısıyla Kierkegaard'ın bu ayrımları yapmadığını da söyleyebiliriz.

MacIntyre, kritersiz seçimlerin Kierkegaard'daki somut örneklerini ele alır. Onun, seçim ediminin yarattığı karmaşıklığın en çarpıcı bir şekilde ortaya konduğu, 1843 yılında iki cilt olarak Victor Eremita mahlasıyla yazdığı *Etik-Estetik Dengesi* (Either-Or) eseridir.²⁶ Burada Kierkegaard'ın seçim kavramı etik ve estetik şeklinde ayrılan iki rakip yaşam biçimi ayrımında işe koyu-

24 MacIntyre, "Existentialism" (1964), s. 528 - 529.

25 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 66. Ayrıca bk. MacIntyre Existentialism, s. 528.

26 *Etik-Estetik (Enten Eller)* eseri Kierkegaard'ın iki cilt halinde eseridir. Bu iki ciltlik eserin bir kısmı Türkçeye İbrahim Kapaklıkaya tarafından iki farklı eser olarak çevrilmiştir. Bunlar; *Evliliğin Estetik Geçerliliği* ve *Etik-Estetik Dengesi*'dir. MacIntyre'ın, Kierkegaard eleştirisinde kullandığı bölümler ikinci kitaptadır ve makalede de en çok bu kitaptan alıntılar yapacağız.

lur.²⁷ Söz konusu kitabında B karakteri olan yaşlı adam Yargıç Wilhelm karakteri etiği tercih eder, genç olan A karakteri ise estetiği. Estetik yaşam biçimi sofistیک ve romantize edilmiş hedonist bir yaşam biçimidir. Onun düşmanları acı ve can sıkıntısıdır. Etik yaşam biçimi ise ödevlerden, evrensel kurallardan, koşulsuz istek ve vazifelerden oluşur.²⁸ Estetik yaşam geleceği içeren, hayaller, olasılıklar üzerine kurulu bir içsellik içerir ve bu yüzden umutsuzluktan başka bir şey üretmez. Etik yaşam ise şimdiye aittir, imkânlar üzerine değil olan şeyler üzerine kuruludur. Bu nedenle Kierkegaard'a göre etik yaşam bozulmazlığın, dinginliğin ve rahatlamamanın sonsuz tutkusunu taşır. Bu da en mütevazı etik ödevdir. Okuyucu ise MacIntyre'a göre, kendi seçimini yapması için bırakılmıştır. Eserde iki alternatif arasındaki seçim, etik yaşamı seçme eğilimi gösterir. Burada MacIntyre, Kierkegaard'ın söz konusu kitabından estetik kişi hakkındaki cümlesini örnek olarak alıntılar: "O [estetik kişi] kendini seçmedi, tıpkı Narcissus gibi kendine âşıktı. Bu kişinin akıbeti çoğunlukla intiharla sonuçlanır".²⁹ MacIntyre buradaki sorunu şöyle ortaya koyar: Kierkegaard bir taraftan iki rakip yaşam biçimi arasında karar vermeye yardımcı herhangi bir objektif kriter kabul etmez, diğer taraftan da etik yaşamın estetik yaşama daha üstün olduğuna dair güçlü imalar ortaya koyar. Bu imaların da rasyonel bir açıklaması yoktur. Kierkegaard'a göre etik yaşamı estetikten ayıran tek fark etik yaşamdaki yalın, herhangi bir rasyonel kriter içermeyen seçim edimidir.³⁰

MacIntyre, burada fark edilebileceği gibi Kierkegaard'ın seçimin kendisi dışında bir kritere sahip olmaması yönündeki daha önceki düşüncesini dik-katsizce değiştirdiğini, etik-estetik tercih arasında etik olanı daha ikna edici sunduğunu ifade eder. Ayrıca MacIntyre, Kierkegaard'ın başka bir pasajında bazen yapılabilecek tek şeyin bir şeyi sebepsizce seçmek olduğunu söylediğini, bazen de bir şeyin eğer yeterli bilinç ve tutkuyla yapılırsa bu seçimin diğerine göre daha doğru olacağını söylediğini belirtir. Kierkegaard'a göre eğer

27 Burada Kierkegaard'ın eserlerine yayılmış durumda olan evrelerin sayısı hakkında net bir fikir olmadığını söylemek gerekmektedir. Bk. Piety, Marilyn Gaye, "Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy (with a New Postscript)", *Kierkegaard After MacIntyre*, ed. John J. Davenport and Anthony Rudd, Chicago: Open Court Publishing Company, 2001, ss. 3-38, s. 61 ve s. 71 deki 5. not. Ayrıca MacIntyre'in asıl ilgisinin estetik-etik evre olduğunu belirtelim.

28 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 63.

29 Soren Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Araf Yayınları, 2013, s. 73. Bundan sonra bu eseri sadece *Etik-Estetik Dengesi* olarak anacağız.

30 Bk., Kierkegaard, a.g.e., s. 73.

kişi, bir şeyi yeterli bir tutkuyla seçerse, tutku, söz konusu seçim yanlış da olsa seçimdeki yanlışlığı düzeltir. Hâlbuki MacIntyre'a göre Kierkegaard'ın seçim ilkesinde doğru-yanlış gibi dışsal ve mutlak kategoriler yoktur.³¹

Bu paradokslarla okuyucuyu başbaşa bırakan Kierkegaard, MacIntyre'a göre bu durumda estetik ile etik yaşam arasındaki seçimin neye göre yapıldığını ortaya koyması gerekir. Kierkegaard'a göre her seçimin bir kriteri bulunmaktadır. Ancak bu kriterin kendisi zaten önceden seçilmiş bir kriter olduğundan, eylem sırasında zaten önceden orada var olduğundan rasyonel bir içeriğe ve açıklamaya sahip değildir.³² MacIntyre'a göre Kierkegaard'ın seçim kavramı bu yüzden irrasyoneldir ve özü kriterisizliktir.³³ Kierkegaard'a göre, ahlaki yaşamda hiçbir ölçüte sahip olmadığımız gibi bu ölçütlerin varlığını iddia eden doktrinler de ahlaki ilkelerin zaten seçilmiş ilkeler olduğu gerçeğini gizlerler.³⁴ Hâlbuki Kierkegaard açısından kişinin eylemlerinde herhangi bir nedensellik yoktur. Nedenselliğin oluşması için eylemin dışarıdan bir değerlendirilmesi söz konusu olmalıdır. Oysa Kierkegaard'ın bireyinin eyleminde 'dışarı' diye bir durum yoktur.³⁵ Bunu MacIntyre şu şekilde açar: Kierkegaard'a göre, eğer kriter benim ne seçeceğimi belirliyorsa bu durumda ben seçim yapan kişi olmam, bu yüzden seçim belirlenmemiş olmak zorundadır. Çünkü böyle bir durumda kişi kriterin kendisini seçmiş olur. Seçim kriterine akli gerekçelerle

31 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 63-64 ve "Existentializm" (1964), s. 512. Ayrıca Kierkegaard'ın şu pasajına da bakılabilir: " İyî benim onu irade etmem yoluyla iyidir; aksi halde bir varlığa sahip değildir... aynı durum kötü için de geçerlidir..." (Kierkegaard, *Etik- Estetik Dengesi*, s. 67.) Dolayısıyla Kierkegaard'da iyi ve kötü arasında seçim yapma anlamında bir irade de yoktur. (Buna daha sonra değineceğiz.) MacIntyre, Kierkegaard'ın objektif doğruluk olmadığı ile ilgili görüşlerini temellendirirken bilmekle ilgili Menon ve Sokrates diyalogunu da yardıma çağırdığını ifade eder. Söz konusu hikâyede Menon, Sokrates'e iki soru sorar. Birincisi; eğer bir şeyi bilmiyorsan, bilmediğin bir şeyi nasıl arayacaksın? İkincisi; eğer onu bulursan onun o aradığın şey olduğunu nasıl anlayacaksın?, sorularına Sokrates'in "bildiğin bir şeyi öğrenmeye çalışman gereksiz, bilmediğin bir şeyi öğrenmeye çalışman imkansızdır. Öğrendiğimiz şey aslında önceden bildiğimiz fakat unutup daha sonradan hatırladığımız şeydir." Bu Sokratik çözümü kullanan Kierkegaard, MacIntyre'a göre Platon'dan Hegel'e felsefe tarihinin temel varsayımını gördüğünü iddia eder ve insan aklına ait olan doğruları anlama kapasitesinin rastlantsal olduğu sonucuna varır. MacIntyre, burada söz konusu diyalogun geometriyle ilgili olduğunu ve Kierkegaard'ın bunu fark etmediği gibi okuyucularını da yanlış yorumlara sevk ettiği sebebiyle eleştirir. Bk., MacIntyre, "Existentializm" (1964), s. 511.

32 MacIntyre, "Existentializm" (1967), s. 503.

33 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 63.

34 MacIntyre, *Etîğin Kısa Tarihi*, s. 245.

35 MacIntyre, "Existentializm" (1967), s. 501-503.

meşruiyet kazandırmaya çalışırsam, bu sefer de kriteri mantıksal olarak ikna edici bulduğumdan dolayı seçmiş olurum. Ancak ilk ilkelerin herhangi bir kriter yardımı olmadan seçilmesi gerekir, yani sadece onlar ilk ilke olduğu için seçilmelidir. Böylelikle mantıksal ilkeler, kriterler, düşünceler hiç bir anlamda kişinin entelektüel duruşunu belirleyemez. Çünkü kişinin entelektüel pozisyonunu ve kişinin sahip olduğu ilkelerin otoritesini belirleyen seçimleridir. Böyle bir durumda insan, aslında tutarlı olmayı emreden, tutarsızlığı yasaklayan bu gibi prensiplerle sınırlandırılmamış mıdır? MacIntyre'a göre, hayır. Tutarsızlık seçimin nesnesi olabilecek bir şekilde sürekli akla meydan okur.³⁶

Burada MacIntyre'ın, Kierkegaard'ın tamamen irrasyonalist bir çizgiye oturmadığının da açıkça altını çizmeye çalıştığını görmekteyiz.³⁷ Çünkü Kierkegaard'ın gelişigüzel seçimi gelişigüzel bir şekilde öne sürmediğini, bu gelişigüzeelliği de bizzat aklın gösterdiğini ifade etmektedir.³⁸ Bu yüzden Kierkegaard'ın bir taraftan her eylemi bir seçime, her seçimin de bir kriterle bağlı olduğunu akla başvurarak ifade ederken, diğer yandan bu kriterin rasyonel bir temele sahip olmasını reddetmesi oldukça çelişkilidir. MacIntyre'a göre Kierkegaard bu çelişkiyi çözmez, olduğu gibi bırakır. Dahası bu çelişkiyi doğruluğun öznelliği teziyle kanunlaştırır. Bir taraftan Kierkegaard doğruyu kavranıldığı şekilde tanımlamak ister, diğer taraftan onu kavranılmış olanın doğrultusunda tanımlamak ister. Çelişki ortaya çıkarsa bu çelişkiye paradoks adını verir ve paradoksun ortaya çıkmasını kendi argümanının 'zaferi' olarak görür. Bu nedenle MacIntyre'a göre Kierkegaard sadece tutarsız değil, kendi tutarsızlığına yaklaşımı da tutarsızdır.³⁹

MacIntyre, Kierkegaard'ı bu tutarsızlıktan koruma adına, Kierkegaard'ın etiğin tercih edilebilir olduğunu söylediğinde, etik duruş noktasından konuştuğunu varsayabileceğimizi, böyle bir seçimin kriterlessiz olduğunu söyledi-

36 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 63. MacIntyre'a göre Kierkegaard'ın aklındaki bu paradokslar onun argümanında din ve ahlakın taleplerinin ortaya çıkardığı paradokslardır. Bk. MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 63

37 MacIntyre, "Existentialism" (1967), s. 501. Ayrıca Kierkegaard matematik gibi alanlarda aklın sıradan işleyişini, dolayısıyla objektif standartları kabul eder. Ancak meseleye insan varlığı dâhil oldu mu böyle bir standart kabul etmez. Bk. MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 63

38 MacIntyre, *Etiğin Kısa Tarihi*, s. 246.

39 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 64. Ayrıca bk., MacIntyre "Existentialism" (1967), s. 502.

ğinde de meta - etik ve meta - estetik bir duruş noktasından konuştuğunu tahayyül edebileceğimizi ifade eder. Ancak bu ikisinin Kierkegaard için yine de mümkün olmadığını söyler. Çünkü daha önceden belirttiğimiz gibi, Kierkegaard eserlerinde kendi duruş noktasından konuşmaz, ya da hangi duruşa sahip olduğunu belirtmez. Doğru, ifade ettiğimiz gibi, Kierkegaard'a göre subjektiftir. MacIntyre bunun şöyle bir dilemma ortaya koyacağını ifade eder: Örneğin ben doğruluğun subjektif olduğunu iddia ediyorsam, bunun aksini söyleyenlere karşı ne tür bir söylem geliştirebilirim? Eğer bu düşüncemi aklayıp karşı tarafı çürütecek bir şeyler söylersem, bu durumda doğrunun başka bir doğruluyla savunulabileceğini kabul etmiş görüneceğim. Bu durumda çarpışan iki doğru var ve kazanan da bir doğru var. Ya da bu durumda kriter olabilecek bir argüman geliştirmeyi reddedersem, bu durumda ben hiç bir doğruluk iddiasının bir diğerine üstün olmadığını, hatta doğruluğun subjektif olduğu iddiasının bile kendisinin hiç bir iddia taşımadığını kabul etmiş olurum. Bu çelişkilerle Kierkegaard'ın yüzleşmediğini söyleyen MacIntyre, onun bu sorulardan açıkça kaçtığını ifade etmektedir.⁴⁰ Bu meseleye ek olarak, MacIntyre, burada Kierkegaard gibi düşünen birinin düşüncelerinin de her zaman bir başkası tarafından kabul edilemez olacağını, bu durumda Kierkegaard'ın bu düşüncesini herkese malummuş gibi nakletmeye çalışmasının da bizzat kendisinin, insanı doğruya yabancı- erişemez şeklinde resmettiği, düşüncesiyle iptal edildiğini belirtir.⁴¹ Bununla bağlantılı olarak MacIntyre'göre Kierkegaard'ın diğer bir tutarsızlığı da, katersiz ve zoraki bir seçime maruz bıraktığı bireyin eyleminin sonucundan dolayı, bireyin kendisini *Kayı Kavramı* eserinde korku ve anksiyete ile ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta umutsuzlukla suçlamasıdır.⁴² Madem birey zoraki ve kriteri olmayan seçimlere mahkûmdur, o zaman eyleminin sonuçlarından sorumlu olmaması gerekir. Kierkegaard burada da anlaşılmalıdır.

Buraya kadar ele aldığımız metinlerde MacIntyre'ın Kierkegaard'ı modern felsefe tarihi içerisinde herhangi bir özel konumlandırmaya tabi tutmadan tekil olarak ele aldığını, Kierkegaard felsefesinin felsefe tarihi içerisindeki profilini Kant, Hegel ve Aristoteles ile irtibatlandırmasının dışında daha büyük etkileşimlere sokmadığını görüyoruz. Bu dönem aynı zamanda MacIntyre'ın da modern ahlak felsefesine yönelik sistematik eleştirilere ve teşhislerde bulunmaya başlamadığı bir dönemdir. Şimdi ele alacağımız ve MacIntyre'ın

40 MacIntyre, "Existantialism" (1964), s. 512.

41 MacIntyre, a.g.e., s. 513.

42 MacIntyre, "Kierkegaard Soren Aabye", s. 64.

felsefesinin dönüm noktasını oluşturan, başta da çok kısa bahsettiğimiz gibi Erdem Peşinde isimli eseridir. Bu eser MacIntyre'ın Kierkegaard eleştirisini ilk olarak ortaya koyduğu tarihlerden yaklaşık yirmi yıl sonra 1981'de basılmıştır. Burada MacIntyre'ın Kierkegaard okumasının değişmediğini, ancak ona yönelik eleştirisini moderniteye yönelttiği eleştiriler bağlamına oturttuğunu ve bu yüzden eleştiri dozunun arttığını ve keskinleştiğini fark ediyoruz. Şimdi bu eserin Kierkegaard ile ilgili bölümüne bakalım:

MacIntyre'ın Kierkegaard eleştirisinin temeli, *Erdem Peşinde* kitabının dördüncü bölümünde yer almaktadır. MacIntyre, "bir önceki kültür ve Aydınlanmanın ahlaklılığı temellendirme projesi" başlığını attığı bu bölümde, girişte de kısaca ele aldığımız duyguculuk teorisini ortaya koymaktadır. MacIntyre, duyguculuğu Aydınlanma ve modernitenin ürünü olarak değerlendirmekte ve bu teorinin ürettiği duygucu/modern bireyin nasıl oluştuğunun tarihine bakmanın onu anlamak, modern ahlaklılığın nasıl oluşturulduğunu görmek açısından önemli olduğunun altını çizmektedir. Bu açıdan günümüzdeki ahlaki açmazların ve çözümsüzlüklerin anlaşılır kılınması için modernitenin duygucu tezlerinin tek tek ortaya konulması gerekmektedir. Modern ahlaklılığın kendini evinde hissettiği duyguculuk, MacIntyre'a göre modernitenin nevi şahsına münhasır bir özelliğidir ve şu anlama gelmektedir: Duygucu birey ya da duygucu ahlaklılık, ahlaki seçimlerinde ve ahlak algısında herhangi bir ölçütten yoksundur. İki ahlaki tercih arasında kalan duygucu birey hangisini seçeceği konusunda tamamen yardımsızdır. Modern ahlakın ürünü olan bu duygucu birey seçimlerini ölçütsüz bir şekilde yapmak zorundadır. Ahlaksal kültürde ortaya çıkan bu keyfilik, Aydınlanmanın bağrından çıkan bir-biri ardına geliştirilmiş ahlaksal söylemlerin, öncüllerin birbiriyle bağdaşmayan ve birbiriyle karşılaştırılmayan özelliklerinin dolayısıyla ortak ölçülemez oluşlarının bir sonucudur. İşte tam bu çerçeve içine MacIntyre, Kierkegaard ve modernite ilişkisini oturtur. Kierkegaard'ın *Etik-Estetik* kitabı MacIntyre'a göre, Aydınlanma ahlaklılığın keyfilik ögesinin en iyi görülebileceği kitaptır. MacIntyre bu eseri Aydınlanmanın "mezar kitabesi" ilan eder ve eserde üç temel özellik tespit eder. Birincisi, "sunuş biçimi ve temel tezi arasındaki bağlantıdır." Bunun anlamı kitabın edebi tarzı olarak Kierkegaard'ın kitapta farklı, birbirinden bağımsız farklı kişiliklere bürünmesi ve ne olduğunu ele veremeyen, dolaylı bir anlatıma sahip olmasıdır. MacIntyre'a göre Kierkegaard'ı özel kılan meselenin bu tarzını, kitabın temel teziyle olan bağlantısıyla değerlendirmek gerekir.⁴³ MacIntyre bunu şöyle örneklendirir:

43 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 64-70.

Etik olan ile estetik olan arasındaki seçim, iyi ile kötü arasında yapılan bir seçim değildir, iyi ile kötü arasında bir seçim yapıp yapmamak konusunda bir seçimdir. Kierkegaard'ın da karakterize ettiği gibi estetik yaşam biçiminin temel parçası, beni o anki deneyimin dolaylılığında kaybetme girişimidir. Estetik dışavurumun paradigması, kendini tutkularına teslim etmiş romantik *âşıktır*. Buna karşılık etik olanın paradigması, içinde *şimdinin* geçmiş ve geleceğe bağlandığı, zamana yayılan bir söz verme ve yükümlülük durumu olan evliliktir. Bu yaşam biçimlerinden her biri, farklı kavramlar, bağdaşmaz tutumlar ve karşıt *öncüllerle* canlandırılır.⁴⁴

Etik-Estetik'nin problematik çerçevesini diğer yazılarındaki gibi özetleyen MacIntyre, Kierkegaard'ın bu iki yaşam seçeneğinden birinin diğerine tercih edilmesiyle ilgili herhangi bir gerekçe göstermediğini yineleyerek, dolayısıyla onun iki tercihten birini rasyonel olarak seçemeyen modern bireyin bir prototipi olarak ortaya konulabileceğini ifade etmektedir.⁴⁵

Etik-Estetik'in Erdem Peşinde kitabında ele alınan ikinci özelliği "radikal seçim kavramıyla etik kavram arasındaki -kısmen kitabın formunca gizlenen-lerin, içsel tutarsızlıktır."⁴⁶ MacIntyre, Kierkegaard'ın söz konusu kitabında etik alana kişisel tercihlerimizden ayrı, duygu ve tercihlerimizden bağımsız bir otorite atfettiğini, bunun ise "yaşamın herhangi bir verili anında neler hissettiğim ile nasıl yaşamak zorunda olduğum sorusu arasında hiçbir ilgi yoktur" şeklinde anlaşıldığını ifade eder. Kierkegaard'ın evliliği etik olanın içinde değerlendirmesi de bu nedenledir. Kierkegaard'a göre duygusal, dolayısıyla estetik tepkiler, evliliğin kendine has olan yükümlülükleri ve ahlaksal yapısıyla ilişkili olamaz.⁴⁷

MacIntyre, burada duygu ve düşüncelerden bağımsız olarak yapılandırılan etik hayatın insan üzerinde nasıl otorite kuracağını sorgular. Otoriteler yaptırım gücüne sahip olan mekanizmalardır ve bireye yönelik yaptırım gücünün olması için de hangi ilkeye sahip olduğunu bilmek gerekir. Çünkü yaptırım gücü, ilkenin içerdiği gerekçeyle güç kazanır. Bir ilke ne kadar gerekçeden yoksunsa, o kadar az otoriteye, dolayısıyla o kadar az yaptırım gücüne sahip olacaktır. İlke kavramını gerekçeyle açıklayan MacIntyre, gelişigüzel keyfi bir arzudan dolayı bir ilkenin seçilemeyeceğini, ilke kavramının içerdiği gramerin buna müsaade etmeyeceğini ifade etmektedir. Bunun olsa olsa Kierkegaard estetiğinin kendine has bir ilkesi olabileceğini iddia etmek-

44 MacIntyre, *a.g.e.*, s. 70.

45 MacIntyre, *a.g.e.*, s. 71.

46 MacIntyre, *a.g.e.*, s. 72.

47 MacIntyre, *a.g.e.*, s. 72.

tedir. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın burada hem ilke hem de seçim kavramlarını tahrir ettiğini, MacIntyre penceresinden söylemek, hatalı olmayacaktır. Çünkü otoriteye başvurmak demek, Kierkegaard açısından bir dizi saçma rasyonel olmayan gerekçeye başvurmak demektir. Bu nedenle, MacIntyre'a göre, Kierkegaard, radikal seçim kavramının ilk yaratıcısı ve bunun sonucu olarak eserlerinde otorite ve gerekçe arasındaki bağı kopartan ilk kişidir.⁴⁸

MacIntyre'ın *Etik-Estetik* kitabındaki üçüncü tespiti söz konusu radikal seçimi aydınlatır cinste: "*Kierkegaard'ın etik anlayışının tutucu ve geleneksel karakteridir.*" MacIntyre'ın bu eleştirisi yine radikal seçim nosyonuyla ilgilidir. Normalde bireyler herhangi bir seçimde bulunurken rakip seçeneklerin farkında olarak seçimde bulunurlar. Fakat Kierkegaard'ın radikal seçim yapan bireyinin seçimi, rakip seçenekler arasındaki seçim değildir. O, zaten eğer tercihini etik alanda yaptıysa etik alanın içine girmesiyle herhangi bir şeyi seçme meselesiyle karşılaşmaz. Etik yaşam neyi gerektiriyorsa onu yapar. Dolayısıyla radikal seçimi normal seçimden ayıran şey burada daha net ortaya çıkıyor. Radikal seçimde seçimin kendisi bir seçim yapmaktır, yoksa normal seçim kavramındaki gibi rakip argümanlardan birinin seçilmesi değildir. Örneğin; cömertlik, yalan söylememe gibi evrensel ilkeler etik alan içerisinde tercih edilmesi gereken ilkeler değil, etik alan bir kez seçildi mi tartışmasız bir şekilde yapılması gereken ilkelerdir. Bunun için bir gerekçelendirme ya da spekülasyon gerekmez. MacIntyre açısından bu durum, Kierkegaard'ın içsel tutarsızlığının, gelenek ile yeniliği tutarsız bir şekilde sentezlemeye çalışmasından ileri gelir. MacIntyre'a göre, bu sentezin tutarsızlığı genel olarak Aydınlanma ahlaklılığı projesinin bir sonucudur. Miras aldığı klasik gelenekle, Aydınlanmanın bakış açısını birleştirme çabası tam bir fiyaskodur.⁴⁹

Bu başarısızlığın en iyi örneklendiği alan, Kierkegaard'ın Kant'la ilişkisinde görülebilir. MacIntyre'ın, *Erdem Peşinde* kitabında *Etik-Estetik* eseri ile Kant felsefesi arasında daha önceki metinlerinde kurduğu ilişkiyi daha net bir şekilde ele aldığını görüyoruz.⁵⁰ MacIntyre, Kierkegaard'ın ahlak felsefesinin mimarının Kant'ın ahlak felsefesi olduğunu, Kant'ın ahlaki rasyonel olarak temellendirme ve ahlaki kuralları oluştururken kullandığı, tıpkı matematik ku-

48 MacIntyre, a.g.e., s. 73-74.

49 MacIntyre, a.g.e., s. 73-74.

50 Burada MacIntyre, Kierkegaard'ın düşünsel mimarının Kant olduğunu şu çarpıcı sözlerle yeniden formüle eder: "... Kierkegaard'ın zeki, fakat her zaman şeffaf olmayan Danimarkalı, Kant'ın dürüst ve sade Almanında kendi kökenini bulur." Bk., MacIntyre, a.g.e., s. 75.

ralı oluşturuyor gibi rasyonel ahlaki kurallar oluşturmadaki tutuculuğunun, Kierkegaard'ın ahlak felsefesini de tutucu bir özelliğe kavuşturduğunu ifade eder. Bu tutuculuk, kurallara uymadaki rastlantısal yetilerde değil, bu kurallara uyma isteğinde ortaya çıkar. Burada MacIntyre'a göre, ne hissettiğimiz ile nasıl yaşamamız gerektiği arasındaki bağlantı bu şekilde koparılır. Bu ise MacIntyre'a göre, Kant'ın koşulsuz kategorik ahlak buyruklarının etkisi dolayısıyladır. MacIntyre'a göre, ikisi arasındaki temel fark; Kierkegaard'ın ahlak alanının temelini seçim bulması, Kant'ın ise akıl da bulmasıdır. MacIntyre'a göre Kant, ahlak ilkelerini, maksimlerini kendi akıl anlayışı üzerine kurma konusunda nasıl başarısız olmuşsa, Kierkegaard'ın da ahlak ilkelerini radikal seçim eylemine yaslaması başarısız olmuştur. Dolayısıyla Kierkegaard'ın bu başarısızlığı Kant'ın başarısızlığı ile yakından ilintili bir şekilde okunmalıdır. Çünkü Kierkegaard, Kant'ın başarısızlığını görmüş, aklın yapamadıklarını, akıldan yoksun bir ölçüt geliştirerek radikal seçimi ortaya atmıştır.⁵¹ Dolayısıyla ahlaki kuralların otoritesi, Kantçı akıl anlayışından Kierkegaardçı radikal seçim anlayışına geçerek, yeniden ve başarısız bir şekilde formüle edilmiştir.

MacIntyre'ın *Erdem Peşinde* öncesi ve *Erdem Peşinde* kitabında Kierkegaard'ı yorumladığı çerçeveyi bu şekilde ele almış bulunuyoruz. Bu iki dönem arasında MacIntyre'ın Kierkegaard algısının temelde değişmediğini, ancak bu eleştirinin, *Erdem Peşinde* ile modernitenin ahlaksal söylemlerinin başarısızlığı teziyle doğrudan ilişkilendirildiğini, dolayısıyla yeni bir bağlam kazandığını ve güçlendiğini görmekteyiz. Şimdi ise makalenin ikinci sorusu olan, MacIntyre'ın Kierkegaard okumasına yöneltilen temel eleştiriler nelerdir? sorusunu ele almak istiyoruz. MacIntyre'a yöneltilen radikal seçim meselesiyle ilgili eleştiriler, MacIntyre'ın Kierkegaard'da gördüğü problemi açmamıza önemli katkılar sağlayacaktır.

II. Bölüm

MacIntyre'ın Kierkegaard okumasına yöneltilen temel eleştirilere geçmeden önce söz konusu eleştirilerin temelde sadece *Erdem Peşinde* kitabındaki ifadelerine yönelik olduğunu belirtmekte yarar var. Bunun en önemli sebebi, daha öncede belirttiğimiz gibi, MacIntyre'ın, *Erdem Peşinde* kitabında Kierkegaard'ı modernitenin ahlaksal krizi ile ilişkilendirerek, onu bu krizin örneklendiği en çarpıcı prototip olarak ele almasıdır. Bu nedenle, burada, ele alacağımız Kierkegaard yorumcularının, Kierkegaard'ı, MacIntyre'ın yönelttiği irrasyonali-

51 MacIntyre, a.g.e., s. 75-79. MacIntyre bu nedenle Kierkegaard'ın bireyini *cogitosu* olmayan kartezyen egoya benzemektedir. Bk. MacIntyre, "Existentialism" (1967), s. 508 ve bk. MacIntyre, "Existentialism" (1964), s. 529.

te suçlamasının kurtarma ve onun varoluşsal bireyinin ahlaki eylemlerini rasyonalize etme noktasında önemli bir çabanın içine girdiklerini görüyoruz.

Bu bölümde bu tespitleri örneklendireceğimiz temel kaynak, MacIntyre'in Kierkegaard yorumuna yönelik en kapsamlı eleştirileri içeren John Davenport ve Anthony Rudd'un 2001 yılında derlediği *Kierkegaard After MacIntyre* isimli eserdir. Bu eseri önemli kılan iki sebep var: Birincisi; bu eserin 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında Kierkegaard uzmanı filozofların MacIntyre'in Kierkegaard okumasına yönelik eleştirilerini ilk defa sistematik olarak biraraya getirmiş olması. İkincisi; eserin sonunda MacIntyre'in bu eleştirilere büyük ölçüde cevap verdiği "Once More on Kierkegaard" başlıklı makalesidir. MacIntyre'in bu makalesi, kendisinin Kierkegaard yorumunu *Erdem Peşinde* eserinden yirmi yıl sonra ilk defa burada kapsamlı bir şekilde revize etmiş olması ve yine ilk defa eleştirilere büyük ölçüde cevaplar vermesi açısından önem arz etmektedir.

Bu bölümdeki eleştirileri makalenin sınırları ve odak noktası dolayısıyla Kierkegaard'ın seçim doktriniyle doğrudan ilişkili olanlarla sınırlandıracağız. Öncelikle söz konusu eleştirileri ele alacağız. Daha sonra MacIntyre'in bu eleştirilere yönelik hem "Once More on Kierkegaard" makalesinde verdiği cevapları, hem de cevaplarında eksik kaldığını düşündüğümüz noktaları *Erdem Peşinde* kitabına başvurarak değerlendireceğiz. Ele alacağımız eleştirilerin temel seyri, Kierkegaard'ın *Etik-Estetik* kitabındaki "kendini seçme" kavramının MacIntyre'in irrasyonellik eleştirisine muhatap olamayacağı, çünkü bu kavramın *telos*, etik şahsiyetin gelişimi, öyküsel bütünlük arayışı gibi MacIntyre'in kendi erdem ahlaki meselesinde yer edinen içeriklere, dolayısıyla, Aristocu seçim edimine benzer bir yapıya sahip olduğu yönündedir.

İlk olarak, Peter J. Mehl'in "Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy" makalesindeki iddialarını ele alalım. Mehl, MacIntyre'in *Erdem Peşinde* eserinde Kierkegaard'ı, Aydınlanmanın ahlaki eylemi gerektirmede en son, başarısız ve beyhude çabanın sahibi olarak göstermesini, Kierkegaard'ın tüm felsefi duruşunun bir çarpıtması olduğu yönünde eleştirmektedir. Mehl, Kierkegaard'ın etik yaşamı irrasyonel bir seçim meselesi olarak görmediğinin altını çizmektedir. Mehl'e göre birçok kişi gibi MacIntyre da Kierkegaard'ın yazılarında etiğin teleolojik boyutunu gözden kaçırmış, sadece iman sıçraması tartışmalarına odaklanmış ve Sartre'nin varoluşculuğundaki hiç bir amacı olmayan, yönsüz özgürlük kaygısı ve benliğin hiçlikten gelişmesi kavramlarını Kierkegaard okurken yanlış bir şekilde yardıma çağırmıştır.⁵²

52 Mehl., a.g.e., s. 4.

Bu okuma biçimlerine karşı çıkan Mehl, Kierkegaard'ın bir yandan temel olarak tutarlı ve rasyonel bir moral yaklaşım için felsefi bir antropoloji inşa etmeye çalıştığını, diğer yandan ise, insan yaşamı ve anlayışının tarihsel göreceliğini kabul ettiğini iddia eder. Bu Mehl'e göre Kierkegaard'ın, insanı, aktif bir ahlaksal fail olarak bütünüyle anlamayı başarmasına vesile olmuştur. Kierkegaard'ın bireyi, MacIntyre'ın *Erdem Peşinde* eserinde üzerinde durduğu temel soru olan ne tür bir insan olmalıyım? sorusuna cevap verebilecek,⁵³ Aristocu bir altyapıya sahiptir.⁵⁴ Mehl, Kierkegaard'ın bu soruya verdiği cevapların kavramsal açıklamalar içermediğini, kişinin kendi bireysel yaşamı içerisindeki çözümlerle cevap vermeye çalıştığını bu yüzden de bu soruların cevaplarının kişisel kararlara bağlı olmasının Kierkegaard'ın felsefesinin irrasyonel bir subjektifliğe düşmesi şeklinde yanlış yorumlandığını ifade etmektedir.⁵⁵ Hâlbuki Kierkegaard, bu noktada "etik sübjektivizme" düşmeden "insan sübjektivizmi" içerisinde kalarak cevap vermeye çalışmıştır. Bu ise, Kierkegaard'ın ahlakın evrensel olarak insani olduğunu kabul etmesi fakat bu evrenselliği bireyin yaşadığı tecrübeye bağlaması anlamındadır. Bu nedenle Kierkegaard'ın etiğe yaklaşımı fenomenolojiktir. Buradan hareket eden Mehl, Kierkegaard'ın MacIntyre'ın ifade ettiği gibi, ahlaki seçimleri kriterizsiz seçimlere bağlamadığını, bunun yerine ahlaki eylemi antropolojik bir zemin üzerinde geliştirmiş olduğunu iddia eder. Öyle ki Kierkegaard, Aydınlanmanın ahlaki rasyonel olarak gerekçelendirme krizini bu antropolojik yaklaşımıyla aşmıştır.⁵⁶

Mehl'in, Kierkegaard'ın felsefi antropolojisinin örneklendirmek için başvurduğu temel kavram teleolojidir. Mehl'e göre Kierkegaard, her bireyin yaşam yolculuğunda kendi varoluşunu seçtiği evreye ulaşacağını, bunun her bireyin kaderi olduğunu ifade etmektedir. Mehl bu görüşünü, Kierkegaard'ın *Etik-Estetik* kitabındaki şu sözleriyle destekler: "Kişisel varlık kendi içerisinde teleolojisini barındıran mutlak olarak kendini ortaya koyar."⁵⁷ Dolayısıyla Kierkegaard açıkça bir teleolojiyi benimsemektedir. Dahası Kierkegaard'ın *Etik-Estetik*'daki estetik evresinin, MacIntyre'ın, makalenin birinci bölümünde açıkladığımız, Aydınlanmanın insan tipi olarak resmettiği "olan insan"ına tekabül ettiğini, etik evrede insanın kendini seçerek birey olduğunu, dolayısıyla

53 Mehl, a.g.e., s. 4.

54 Davenport and Rudd, "Introduction", *Kierkegaard After MacIntyre*, s. xx.

55 Mehl, a.g.e., s. 5.

56 Davenport and Rudd, "Introduction", s. xx.

57 Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s. 104.

“olması gereken insan” aşamasına geçiş yaptığını ifade etmektedir.⁵⁸ Kierkegaard’ın *Concluding Unscientific Postscript*’te etik birey üzerine yoğunlaştığını ve etik olarak her bireyin görevinin tamamlanmış bir insan olmak olduğunu aktaran Mehl,⁵⁹ bu şekilde etik evrenin insanın özüne ait bir evre olduğunu Kierkegaard’ın açısından örneklendirmektedir. Mehl’e göre Kierkegaard’ın bu teleoloji düşüncesinin temelinde, kişinin doğal olarak birey olmaya doğru bir eğilime sahip olması yatar. İnsan varlığının en yüksek gayesi ve ihtiyacı birey olmaktır; bu ise sorumlu, özgür birey değildir. Mehl’e göre, Kierkegaard, insan olmanın ne anlama geldiği sorusunun kalbine bu sorumlu özgür birey etik *telosunu* yerleştirmiştir.⁶⁰

Mehl bu geçişi Kierkegaard’ın bireyin kendi “etik gerçekliğini” elde etmesi olarak ele aldığını belirtir. O, Kierkegaard’ın *Postscript*’te “etik gerçeklik” fikrini her bir bireyin kendisiyle olan ilişkisinde ortaya çıktığını ve empirik bir objektifliğin burada söz konusu olmadığını altını çizer ve Kierkegaard’dan şu sözleri aktarır: “Gerçeklik hakkındaki bütün bilgi olasılık üzerindedir.”⁶¹ Yine aynı eserde Kierkegaard “*en tutkulu içsellik içinde var olan objektif şüphe, var olan bireyin elde edebileceği en yüksek doğruluktur*”⁶², “*kişinin tek gerçekliği varoluş halindeki kendisiyle kurduğu bilişsellikten daha fazla şeye tekabül eden*”⁶³ kendisinin var olduğu gerçeğidir.”⁶⁴ Burada Mehl iki şeyi açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır: Birincisi; “bilişsel olandan daha fazla” ifadesinde Kierkegaard’ın bilişsel olmayan ya da irrasyonel olan bir durumdan bahsetmediğini, objektif dünyanın insan aklıyla teorik olarak anlaşılmasının ihtimaller üzere kurulu olduğunu ve ikincisi; bilişsel olandan daha fazlasına işaret eden şeyin, bireyin kendi kendisini oluşturan kendisiyle kurduğu içsel, psikolojik ilişki olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Kierkegaard’ın söz konusu eserinde ifade ettiği gibi gerçek eylem dışsal bir eylem değildir, aksine içsel bir karar vermeye dayanır. İnsanın öz düşünümsel sürecinde ortaya çıkan gerçeklik, kişinin kendi realitesidir.⁶⁵

58 Mehl, a.g.e., s. 13.

59 Mehl, a.g.e., s. 19. Bk., Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1941, s. 309.

60 Mehl, a.g.e., s. 16-17.

61 Mehl, a.g.e., s. 14. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 280.

62 Mehl, a.g.e., s. 27-28. Ayrıca bk., Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 182.

63 Vurgu orijinal metne ait değil.

64 Bk. Mehl, s. 14. Ayrıca bk., Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 280.

65 Mehl, a.g.e., s. 14- 15.

Mehl, Kierkegaard'daki teleoloji düşüncesini bireyin varoluşsal süreci içerisinde göstermeye çalışırken, insan için daha genel bir teleolojiden de bahseder. Bu ise yaşamın evrelerinin birleşmesidir. Mehl, Kierkegaard'ın etik-es-tetik ve dini yaşam evreleri arasındaki kurduğu ayırmadan sonra bu evrelerin birleşmesinden bahsettiğine dikkat çeker. *Postscript'te* "yaşamın farklı evrelerinin eş zamanlılık içerisinde birleştirilmesi insan varlığı için konulmuş bir ödevdir."⁶⁶ Mehl, bunu Kierkegaard'daki somut insanlık *telosu* olarak değerlendirir. İnsanın soyut *telosu* ise Kierkegaard'a göre insanın, mutlak olarak mutlak bir *telosa*, kısaca sonsuzluk isteğine adanmışlıktır.⁶⁷ Mehl'e göre yaşam evrelerinin birleşmesi ve sonsuz olana yönelmişlik fikri, Macintyre'ın Aristocu yaşamın öyküselliği ve tamamlanmamışlığı fikrine benzemektedir.(Bu konuyu daha sonra tartışacağız.) Mehl, Kierkegaard'ın *Journals and Papers* eserinden Kierkegaard'ın şu cümlesini aktarır:

Filozofların söylediği gibi yaşamın geçmişe dönük olarak anlaşılması gerektiği kesinlikle doğrudur. Fakat onlar yaşamın ileriye yönelik yaşanması gerektiği şeklindeki diğer öneriyi unutmaktadırlar. Ve bu önerme üzerinde düşünen kişi yaşamın zaman içinde tamamen anlaşılamayacağını her geçen gün daha net anlayacaktır, çünkü yaşamı geçmişe dönük anlamak için zorunlu bir mola yeri bulabileceğim belirli bir an yoktur.⁶⁸

Kierkegaard'ın bu ifadelerinde yer alan *telos*, yaşamsal bütünlük ve insanın tamamlanmış bir duruş noktasına sahip olmaması meselelerindeki Aristocu imaların ne ölçüde Aristocu, dolayısıyla MacIntyre'ı çerçeveye uydugu sorusunu üçüncü bölüme erteleyelim.

Mehl'in Kierkegaard'a atfettiği bu sistematik ama dışa yönelik bir rasyonalitesi olmayan ve tamamen içsel bir duruma ait olan teleoloji fikri,⁶⁹ John Davenport'ta ise farklı bir şekilde inşa edilmektedir. "The Meaning of Kierkegaard's Choice Between the Aesthetic and the Ethical" isimli makalesinde Davenport, Kierkegaard'ın teleoloji fikrini Mehl'in ortaya koyduğu gibi içsel

66 Bk. Mehl, a.g.e., s. 26. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*. s. 311.

67 Mehl, a.g.e., s. 26, 37.

68 Bk. Mehl, a.g.e., s. 31. Ayrıca bk., Kierkegaard's *Journals and Papers*, Vol. 1., translated by Howard V. and Edna H. Hong, Boomington: Indiana University Press, 1976, s. 465.

69 Kierkegaard'ın bireyin varoluş serüvenindeki teleolojik vurguya bu şekilde dikkat çeken Mehl, bu teleolojik geçişlere dair önemli bir tespit de bulunmaktadır. Mehl, Kierkegaard'daki yaşam evreleri arasındaki bu geçişin, Hegel'in insanın tarihsel olarak geliştiği evreleriyle benzerlik göstermediğini kabul etmektedir. Çünkü Hegel'de bu gelişim, dışa açık ve sadece içsel olarak anlaşılmayan, tarihsel ve rasyonel bir gelişimdir: "Kierkegaard'ın eserlerinin insan varlığına dair uyumlu bir resminin olduğunu iddia etmek elbette onun eserlerinin sistematik olduğunu iddia etmek değildir, ya da onun ifadelerinin her şeyin yerli yerine oturduğu rasyonel bir bina kurmak için mantıksal olarak birbiriyle ilişkili değildir." Bk. Mehl, a.g.e., s. 30.

bir süreçle açıklar. Ancak o, bunu yaparken Mehl gibi insanın özgür birey olma yolunda kendini gerçekleştirme tutkusu, yaşamın bütünlüğü, bunu her bireyin bir kaderi olduğunu ifade ederek değil, bu geçişlerin bireysel yaşama ait yükümlülüklerle ilgili olduğu şeklinde ele aldığını savunur. Bu noktada Davenport, MacIntyre'in, Kierkegaard'ın ahlaki eylem okumasında Kierkegaard felsefesindeki Kantçı eylemin içsellik vurgusunu göz ardı ettiğini iddia etmektedir. Davenport'a göre, seçim anında kişi, hangi varlık yaşamına dair yükümlülükler içeriyorsa onu seçecektir. Dolayısıyla bu, eylemin içsel bir sebebidir. Estetik alandan etik alana geçiş, etik prensiplerin ve ideallerin seçilmesi ile ilgili değildir, bu ilkelerin kişinin karakterini aktif bir şekilde şekle sokup sokmadığı, kişinin yaşamıyla uyumlu olup olmadığı ile ilgili bir seçimdir.⁷⁰

Davenport, Kierkegaard'ın *Edifying Discoursesin Diverse Spirits* kitabında, Kierkegaard'ın Kant'tan miras aldığı ahlakın yasa şeklindeki formalist ve normatif tanımını tek başına yeterli görmeyip, ahlaki eylemi belirli bir amaç için yaratan dışsal motivasyonun olduğunu da iddia ettiğini ifade eder. Ancak bu dışsal motivasyon, yine insanın subjektivitesinde ortaya çıkan bir faktördür. Dolayısıyla ahlak, bir yandan doğru ve yanlış seçme anlamındaki tercih ve iradenin konusu olmadığı için evrenseldir, hem de ahlaki karakter, kişinin kendi iyileriyle oluşan motivasyonlara bağlı olduğu için bireyseldir. Bu şekilde Davenport, Kierkegaard'ın, Kant'ın yasa benzeri formlarla ahlakı temellendirmesini tek başına yeterli görmediğini, subjektif gerçekliği de göz önüne alarak ahlaka Aristocu bir içsellik kattığını iddia eder.⁷¹

Bu noktada Kierkegaard'daki irade kavramını yorumlayan Davenport, Kierkegaard'da eylemin, insanın iyi ve kötüyü seçmesi şeklinde anlaşılabilir bir irade içermediğini, çünkü bu şekilde anlaşılabilir bir iradenin, eyleme, normların otoritesinin objektifliği meselesini örtük bir şekilde dâhil edeceğini, bunun ise Kierkegaard'ın birey kavramına ters düşen bir ilişki ortaya çıkaracağını altını çizer. Hâlbuki Kierkegaard'da etik seçim içe doğru bir harekettir ve bu hareket kişinin amacıyla tanımlanmasını içerir. Dolayısıyla kişinin ahlaki sorumluluğu tamamen pratik bir tutumdur, pratik bir doğruluktur ve doğru-yanlış katego-

70 Davenport, "The Meaning of Kierkegaard's Choice between the Aesthetic and the Ethical: A Response to MacIntyre", ss. 75-112., s. 77-81.

71 Örneğin Davenport, *Postscript*'ten şunu alıntılar: "Gerçek ahlaki coşku kişinin gücünün en yüksek limitine erişme isteğini içerir, fakat aynı zamanda bu kadar yükseğe ulaşmak hiçbir zaman başarılamayacak bir şeydir." Davenport' a göre Aristoteles'te olduğu gibi Kierkegaard'da da biz, sonsuz olan, zorunlu ve imkânsız olan hakkında seçim ediminde bulunmayız, imkân dâhilinde olan şeyler hakkında seçimde bulunuruz. Bk., Davenport, a.g.e., s. 79, 88.

rileriyle hareket eden teorik önermelerle ilgisi yoktur.⁷² Burada, irade, örneğin, etik evrede, kişinin bireysel yükümlülükleriyle ahlak ilişkisini tanımlar, yine, örneğin, dini evrede de kişinin kutsalla olan ilişkisini tanımlamaktan öte bir işleve sahip değildir. Her iki evrede de insan doğru-yanlış şeklindeki objektif ve teorik önermelerle hareket etmez.⁷³ Etik görevin dışsal olanla bir ilişkisi yoktur. Etiği dışsal önermelerle ifade edenlere karşı Davenport, Kierkegaard'ın *Etik-Estetik*'deki şu cümlelerini paylaşır:

Etik görev olarak tanımlanmakta, görev ise belli önermeler yığını olarak görülmekte; ama birey ile görev birbirinin dışında yer almaktadır...[Hâlbuki] Kişi, göreve kendisini vermiştir; çünkü görev onun en iç doğasının ifadesidir. Böylelikle kişi dayanak noktalarını kendi içinde bulduğunda, etik alanına adım atar...⁷⁴

Yine *Postscript*'te eserinde Kierkegaard'ın eğer istek, motivasyonunu dışsal faktörlerle biçimlendirseydi, bu durumda istek “ödüle açgözlü olurdu, büyük şeyler elde etse bile bunlar etik olarak elde edilmiş şeyler olmazdı: birey etiğin kendisinden daha başka bir şey ister”⁷⁵ pasajını aktaran Davenport, Kierkegaard'ın *Etik-Estetik* eserindeki eylemin içsellğine dair şu bölümün de çoğunlukla gözden kaçırıldığını söyler:

Bir anlığına, seçim seçenin dışında görülebilir ve görünebilir; sanki seçenin seçimle bir ilişkisi yoktur; sanki seçim karşısında ilgisizliği sürdürülebilir gibi görünebilir...[Fakat aslında] Seçilmesi gereken seçici ile en derin ilişki içindedir ve seçim bir yaşamsal sorunla ilgiliyse, bireyin doğal olarak aynı zamanda yaşamını sürdürmesi gerekir. Böylelikle seçimi ne kadar ertelerse, sürekli olarak seçim üzerinde düşünmesine rağmen, alternatifleri birbirinden düzenli biçimde ayrı tuttuğu için, o seçimi değiştirmek o kadar kolaylaşacaktır. Kişi yaşamın ya/yadasına bu tarzda baktığında, onu gelişi güzel ele almaya kolayca ayarlanamaz...⁷⁶

Yine devam eden pasajda Kierkegaard:

Seçim anı benim için çok ciddidir. Bu ciddiyet, alternatiflerin ayrıntılı bir şekilde düşünülmesi ve her bir ayrı bağlantıyı birbirine bağlayan birçok düşünce olmasından çok, bir sonraki anda aynı seçimi yapmanın benim gücüm dâhilinde olmayabileceği olasılığıdır... Kişi daha seçim yapmadan önce kişiliğin seçimle ilgisi vardır ve eğer kişi seçimi ertelerse, kişilik bilinçdışı olarak seçimini yapar.⁷⁷

72 Davenport, a.g.e., s. 105 ve s. 107'deki 21. not.

73 Davenport, a.g.e., s. 80.

74 Kierkegaard, *Etik- Estetik Dengesi*, s. 94-95.

75 Davenport, a.g.e., s. 79. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 121.

76 Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s. 12.

77 Kierkegaard, a.g.e., s. 13.

Bu pasajlar doğrultusunda Davenport, Kierkegaard'ın ahlaki eylemin kendisinin amacının ahlaki eylemde bulunma olduğunu ve bunun çok ciddi bir düşünme sürecini içerdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Yani ahlaki eylem temelde, eylemlerin doğruluğu ya da eylemlerin amaçlarının iyiliği ile motive edilmiş ahlaki eylemdir. Dolayısıyla Davenport, Kierkegaard'ın Aristoteles ve Kant'ın eylem görüşüne yeni bir sentez yarattığını savunur.⁷⁸

Kierkegaard'ın eylem teorisinin Mehl'den farklı olarak, aynı anda hem içsel ve hem de objektif öğelere sahip olduğunu ortaya koyan Davenport'un MacIntyre eleştirisi, Anthony Rudd'un "Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard" isimli makalesinde farklı bir yöne yönelir. İlk olarak Rudd, Kierkegaard'ın bireysel yaşama dair evrelerini MacIntyre'in yanlış yorumladığını iddia eder. Rudd'a göre, MacIntyre, *Erdem Peşinde* eserinde, dini evreye geçiş üzerinde durmaz, etik evreyi bireyin ulaştığı son evre olarak ele almaktadır. Rudd'a göre, dini evre, Kierkegaard için etik evrenin aşılıp aşkın bir evreye geçmesidir, yoksa amacı, MacIntyre'in ele aldığı gibi, sadece, etik ve estetik evreleri birbiriyle karşılaştırmak değildir. Estetik evreden başlayan birey yaşamını dini evrede asıl anlamına kavuşturur ve bütünleştirir. Bu ise Rudd'a göre Kierkegaard'ın bireyinin yöneldiği temel *telostur*.⁷⁹

Rudd'un ikinci eleştirisi, MacIntyre'in kendi ahlak felsefesindeki seçim edimlerinin rasyonalitesiyle ilişkilidir. Rudd, MacIntyre'in *Erdem Peşinde* kitabında insan yaşamının farklı yükümlülüklerinden, örneğin; iyi eş olma, iyi evlat olma, iyi vatandaş olma yükümlülüklerinden bahsettiğini belirtir. MacIntyre'in bu farklı iyileri neye göre sıraya koyduğu meselesi problemlidir. Rudd'a göre, MacIntyre, bu farklı ahlaki yükümlülükler arasında nasıl bir seçimde bulunacağımıza dair bir kriter vermez. Sadece bunların tek belirli nihai bir iyi düşüncesine, *telosa* bağlı olması gerektiğinin altını çizerek.⁸⁰ Rudd, burada söz konusu farklı yükümlülükleri nasıl olur da tek belirli bir *telosa* bağlanacağını, yaşamdaki bu iyileri nasıl sıraya koyabileceğimizi ve bunu tek bir özel *telosla* nasıl açıklayabileceğimizi sorgular. Burada MacIntyre'in iyilik tanımını örnek olarak gösterir: "*insansal iyiyi oluşturan şey, en iyi şekilde yaşanarak tamamlanmış bütün bir insan hayatıdır.*"⁸¹ Rudd, bu ifadenin kendisinin ironik bir şekilde kriterlessiz, boş bir ifade olduğunu belirtir.⁸²

78 Davenport, a.g.e., s. 77-81 ve s. 107'deki 21. not. Ayrıca Davenport burada bu sentezin MacIntyre'in Kant karşıtı Aristoculuğu ile uyumayacağını da altını çizmektedir.

79 Rudd, "Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard", s. 146.

80 Rudd, a.g.e., s. 146. Ayrıca bk. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 222.

81 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 223.

82 Rudd, a.g.e., s. 146.

Aslında, Rudd'a göre, buradaki sorun, MacIntyre'in her insana özgü belirli bir *telos* fikrinin kendisi değildir. Nitekim Rudd, Kierkegaard'ın da bir tane ağır basan *telos* fikri olduğunu altını çizer. Fakat Kierkegaard'da bu *telosun* toplumsal bir içeriğe sahip olmadığını söyler: "Kalbin saflığı tek bir şeyi istemektir", ancak bu "tek şey" sosyal bir iyi değil sadece "sonsuz" bir iyidir.⁸³ Rudd, Kierkegaard'ın MacIntyre'in ahlak anlayışına bu birincil, insanın kendine dönük bakış açısını (self-scrutiny) katarak, onun *telos* anlayışına olumlu katkıda bulunabileceğini ve bu sayede MacIntyre'daki farklı iyilerin seçimlerine dair açıklamasını saçmalık ve irrasyoneliteden kurtaracağını ifade etmektedir. Dolayısıyla, MacIntyre'in modern ahlaklılığa karşı geliştirdiği teze kıyasla Kierkegaard'ın tezinin moderniteye karşı daha doğru bir bakış açısı ortaya koyduğunu öne sürmektedir.⁸⁴

Marilyn Gaye Piety'nin "Kierkegaard on Rationality" isimli makalesindeki MacIntyre eleştirisi Rudd'un yukarıdaki ikinci grup eleştirisiyle yakından ilişkilidir. Rudd, seçim ediminde MacIntyre'in dışa dönük rasyonalitesinin tek başına yeterli olmayacağını ifade etmişti. Piety ise MacIntyre'in rasyonalite anlayışını temelde problemlili görmektedir. Piety iki örneklem ortaya koymaktadır: Birincisi; eğer bir seçimin gerekçelendirmesi temel varsayım ve inançlar çerçevesinde gerçekleşecekse, iki ayrı çerçeve arasında yapılacak seçim hiç bir zaman rasyonel bir seçim olamaz. İkincisi; ama eğer bu seçimin tamamen objektif ve tarafsız bir rasyonaliteye dayalı bir şey olduğu iddia ediliyorsa, bu durumda rasyonalite algımızın mitolojik bir karaktere sahip olduğunu kabul etmeliyiz. Çünkü Piety'e göre, bilimde bile rasyonalite içeriksel bir bağlama sahiptir. Etik ve dini alanlarda da rasyonalite kişinin yaşamına anlam katan şeylerle ilişkilidir. Dolayısıyla Piety, aklın ancak ve ancak taraflı, tutku sahibi bir akıl olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Piety'e göre, MacIntyre'in yönelttiği nasıl bir insan olmayım? sorusuna verilecek cevap, taraflı ve subjektif bir akıl yürütmeyle, sadece o çerçeve içerisinde rasyonel olarak anlaşılabilir. Piety'e göre Kierkegaard, tam da bu subjektif akıl görüşüyle Aydınlanmanın evrenselci aklına meydan okumuştur. Kierkegaard, bize taraflı ve duygu yüklü bir akıl anlayışı göstererek bir çerçeveden diğer çerçeveye olan seçimin nasıl rasyonel bir seçim sonucunda olacağını ve Aydınlanmaya kıyasla daha makul bir akıl anlayışı kazandırdığını ifade etmektedir.⁸⁵

83 Rudd, a.g.e., s. 147.

84 Rudd, a.g.e., s. 131, 140-141 ve 147-148.

85 Piety, "Kierkegaard on Rationality", *Kierkegaard After MacIntyre*, ss. 59-74., s. 59-71.

Yukarıda ortaya koyduğumuz eleştirilerin değerlendirilmesine geçmeden önce, bu bölümde ele aldığımız MacIntyre'a yönelik eleştirilerin birbirlerinden farklılık göstermesine rağmen, temel ortak noktalarının, Kierkegaard'ın irrasyonel bir ahlaki seçim edimi kurduğu iddiasını reddetmeleri olduğunu gördük. Öyle ki Mehl, Davenport ve Rudd, Kierkegaard'a ait bir insan doğası, bir felsefi antropolojisi inşa ederek, Kierkegaard'ın bireyinin teleolojik karakterinin altını çizdiler. Piety ise farklı olarak, MacIntyre'ın rasyonaliteye bakışını eleştirerek, tarafsız, objektif bir kritere bağlı seçimde bulunmanın imkânsızlığından bahsederek, Kierkegaard'ın seçim edimindeki irrasyonelliğine meşruiyet kazandırmaya çalıştı. Şimdi bütün eleştirileri MacIntyre'ın cevaplarıyla birlikte ele alalım.

III. Bölüm

Bu bölümün sorusu bir önceki bölümde ele aldığımız eleştirilerin, MacIntyre'ın söz konusu Kierkegaard yorumuna zarar verip vermediği şeklindeydi. Bu sorunun cevapları daha önceden de belirttiğimiz gibi *Kierkegaard After MacIntyre* kitabında yer alan, MacIntyre'ın "Once More on Kierkegaard" başlıklı makalesiyle değerlendirilecek, yetersiz olduğunu düşündüğümüz yerlerde ise MacIntyre'ın *Erdem Peşinde* eserine yeniden başvurulacaktır.

Mehl, Kierkegaard'ın her bireyin doğası gereği kendi varoluşunu tamamlayacağı etik evreye ulaşacağını, ancak bunun tek başına bilişsel bir süreç içermediğini, eylemin kendine ait içsel, psikolojik sürecinin de bu duruma eşlik ettiğini ifade etmişti. MacIntyre, söz konusu makalesinde, Mehl'in Kierkegaard'a atfettiği teleoloji konusundaki görüşleriyle bir problem yaşamadığını ve Kierkegaard'da bireyin estetikten etik aşamaya geçerken iyi sebepleri olması fikrinin, kendisinin Kierkegaardçı seçim edimini irrasyonel olduğu yönündeki görüşüne zarar vermediğinin altını çizmektedir. Zaten birinci bölümde de MacIntyre'ın, teleoloji fikrini en azından kavramsal olarak önemseydiği için Kierkegaard'ın felsefesini övdüğünü belirtmiştik. Ancak bu noktada MacIntyre'ın yaptığı şu ayırım oldukça önemlidir: MacIntyre, Kierkegaard'ın estetik evredeki kişiyi, söz konusu sebepleri değerlendirmeye yeteneksiz olan inanç ve davranışlara sahip bir kişi olarak resmettiğini hatırlatmaktadır. Kişi, içinde bulunduğu duruma dair sorular sormaya başladığında, Kierkegaard'a göre zaten etik kişi olmayı seçmiştir. Dolayısıyla MacIntyre, kendi tezini daha önceki metinlerinden farklı ve daha ikna edici bir şekilde burada bir kez daha hatırlatır ve Kierkegaard'ın seçim kavramının iki özelliğine dikkat çeker: Birincisi; estetik ve etik yaşam biçimleri arasında bir bağlantı (mediation) yok-

tur. Nitekim Kierkegaard şöyle der: “Zira eğer bağlantı kabul edilirse, o zaman mutlak seçim yoktur ve bu durumda mutlak ya/ya da yoktur.”⁸⁶ MacIntyre, etik ile estetik arasında bağlantının saf dışı bırakılmasını düşüncenin, rasyonelitenin saf dışı bırakılması, dolayısıyla felsefenin iptal edilmesi olarak değerlendirir. Dolayısıyla Kierkegaard’da kişi, estetikten etik olana geçmek için bir yol düşünüyorsa, bu kesinlikle akıl yürütme sonucu olmayacaktır. İkincisi; evet, estetikten etik yaşama geçişin kendine ait iyi sebepleri vardır, ancak kişi, yalnızca etik evreye geçtiğinde geçmişe doğru, estetik evreye doğru baktığında bunu anlar. Yani Kierkegaard düşüncesinde geçmişe dönük rasyonel olarak gerekçelendirilebilecek olan şey, geleceğe dönük olarak anlaşılabilir ve değerlendirilemez. Bu nokta MacIntyre’in tezini anlamak açısından oldukça belirleyicidir. MacIntyre’a göre estetik kişi, örneğin beni umutsuzluktan kurtaracak olan şey nedir?, gerçek mutluluk nasıl oluşur?, sevmek ve sevilmek için ne tür bir insan olmalıyım? gibi soruları sistematik olarak sormaya başlarsa zaten otomatik olarak etik evreye geçmiş olur. Çünkü bu sorgulamalar estetik evredeki kişinin yapabileceği sorgulamalar değildir.⁸⁷

Burada kişi buna şöyle bir cevap verebilir. Estetik yaşamın sebep olduğu umutsuzluk kişiye estetik yaşam hakkında şüphe duymak için sebepler verir ve bu sebepler bir zaman sonra etik yaşama geçmede rol oynayabilir. MacIntyre elbette bunun mümkün olabileceğini ama bunun Kierkegaard’ın görüşü olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Kierkegaard’da umutsuzluğun kendisi de zaten seçilmiştir. Yani kişi sonradan umutsuz olamaz. Umutsuzluk, Kierkegaard’da entelektüel bir şüphenin sonunda ortaya çıkmış bir hal değildir. Öyle ki;

“Bu yüzden umutsuzluğu seç; çünkü umutsuzluğun kendisi bir seçimdir; çünkü kişi seçmeden kuşku duyabilir. Ama umutsuzluk kişinin seçmeden kuşku duyamayacağı bir haldir. Ve kişi umutsuzluğa düştüğünde yine seçer. Peki, neyi seçer? Kendisini, gündelikteki kendisini değil, arzi birey olarak kendisini değil, ebedi geçermelikteki kendisini seçer.”⁸⁸

Böylelikle kişi, MacIntyre’a göre etiğin öznesi olarak kendini seçer, argümanla değil, Kierkegaardçı seçimle, etiğin iddialarını onaylayan kişi olur.⁸⁹

86 Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s. 19.

87 MacIntyre, “Once More on Kierkegaard”, *Kierkegaard After MacIntyre*, ss. 339-355., s. 341-346.

88 Kierkegaard, a.g.e., s. 52.

89 MacIntyre, a.g.e., s. 341.

Dolayısıyla seçim anındaki tavrı kriterlessiz, irrasyonel bir tavidir. Ancak seçim yaptıktan sonra kişinin, seçimini geçmişe dönük olarak rasyonalize etmesi, MacIntyre'a yöneltilen Kierkegaard'daki seçim ediminin bizzat kendisinin rasyonel kriterlere sahip olduğu yönündeki karşı itirazlara verdiği en net ve kesin cevaptır ve oldukça açık bir ayrımı içerir. Bu açıklama Rudd'un, Kierkegaard'a attığı birincil şahıs gözleminin içselliği ile şekillenen kişinin rasyonalitesi ve teleolojik yolculuğu iddiasını da MacIntyre'ın aynı cevabına muhatap kılar. Aynı şekilde Davenport'un, bireysel yaşamın yükümlülükleri ve *telos* arasında kurduğu ilişki de estetikten, etik ya da dini evreye geçerken işe koyulan bir argüman değildir. Çünkü bu unsurların hiçbiri seçim anında ortada yoktur. Ancak etik evreye geçişini tamamlamış olan kişi bu unsurlarla kendini ilişkilendirir, ama öncesinde, yani seçim anında değil!

Seçim anında rasyonel düşüncenin ve herhangi bir *telosun* yokluğu meselesi MacIntyre'ın açık bir şekilde söz konusu makalesinde yeniden ortaya koyması, onun mevcut eleştirilerle olan problemini sonlandırmamaktadır. Çünkü eleştirilerde sadece seçim anına yönelik değil, etik evrenin içeriğine de yönelik açıklamalar olduğunu gördük. Mehl, MacIntyre'ın Aristocu şema olarak değerlendirdiği, yaşamın tamamlanmamışlığı ve öyküsellik fikrini Kierkegaard'ın evreler arasında ilerleyen bireyi ile ilişkilendirmişti. MacIntyre'a göre bir eylemin rasyonelliği, bu öyküsellik ve tamamlanmamışlık fikriyle yakından ilgilidir. MacIntyre, insan yaşamının öyküsel bütünlüğünden ne anladığını *Erdem Peşinde* eserinde ayrıntılı bir şekilde açıklar. MacIntyre'a göre, Aristocu ahlak anlayışında kişinin yaşamı, bir öyküsel bütünlük içerisinde anlaşılır. Kişinin *telosu* ve buna eşlik edecek erdemleri, yaşamın ancak doğum, yaşam ve ölüm arasındaki ilişkilerinin öyküsel bir bütünlüğü içerisinde kavranıldığında akla uygunluk kazanır. Dolayısıyla kişinin tekil bir davranışı, ancak onun yaşamının öyküsel bütünlüğü içerisinde konumlandırılırsa rasyonel bir meşruiyete sahip olur. Bağlamından koparılan bir davranış, MacIntyre'a göre, psikolojik rahatsızlığı olan insanların eylemlerine benzer. Dolayısıyla öyküsel bütünlük bağlamı sadece kişinin kendi eylemlerini değil, karşımızdaki kişinin eylemini de rasyonel olarak değerlendirebilme imkânı verir ve bu yüzden bireysel değil, toplumsal bir anlamı içinde barındırır.⁹⁰ Dolayısıyla Kierkegaard'ın bireyinin kendi kendisiyle kurduğu içsel ilişki, bu öyküsel bütünlükten mahrum olduğundan, asla Aristocu anlamda bir *telos* ortaya koyamaz. Dolayısıyla ne Mehl'in, ne

90 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 303-315.

de Davenport'un, Kierkegaard'ın bireyinin seçimini, kişinin kendi subjektif gerçekliğiyle rasyonelize ettiği iddiaları ve bunu Aristocu bir içsellığe benzetmeleri MacIntyre açısından anlaşılır bir şeydir.

MacIntyre'in, Piety'nin kendisine yönelttiği rasyonalite kavramına dair eleştirisi de yine bu içsellik içeren, kendine özgü rasyonalite ile ilgili bir eleştiridir. Piety, Kierkegaard'ın tutku ve düşünce arasında ayırım yaptığını, düşüncenin, tutku içermeyen, tarafsız bir yapıya sahip olduğunu ve bu yüzden estetikten etik alana geçişin salt düşünme yoluyla olmadığını/olamayacağını altını çizmekteydi. MacIntyre, Piety'nin bu yorumunda bir sıkıntı görmediğini ifade eder. Zaten MacIntyre da seçimlerin rasyonalitesinde tutku tarafından bilgilendirilmiş aklı reddetmemektedir. Burada MacIntyre'in rasyonalite talebi Aydınlanmanın salt rasyonalite talebindeki rasyonalite değildir. Elbette duygularımız seçim ediminde önemli bir teşvik edicidir. Ancak MacIntyre'a göre, Kierkegaard'ın estetik-etik seçiminin, Piety'nin tutkuyla motive edilmiş akıl yorumuyla bir ilgisi yoktur. Yargıç Wilhelm, bulunduğu noktadan neden etik evreyi seçtiğini bu yolla açıklayabilir, çünkü zaten seçimini yapmıştır. MacIntyre'ın buradaki itiraz noktası, daha öncede belirttiğimiz gibi, seçim anında Kierkegaard'ın bu kriteri kullanıp kullanmamasıdır.⁹¹

Kişinin eylemindeki subjektif içsellik, yukarıda ifade ettiğimiz öyküsel bütünlük çerçevesi içerisinden anlam kazanır. Dolayısıyla MacIntyre elbette eylemde içselliği reddetmez. MacIntyre'ın, Rudd'a yönelik cevabı bu konuyu biraz daha açmasına olanak verir. Rudd, insan yaşamındaki farklı yükümlülüklerin nasıl sıraya konacağına yönelik MacIntyre'ın Aristocu perspektif doğrultusunda kabul ettiği bütün iyilerin tek, belirli bir nihai iyi, *telos* düşüncesine bağlanması fikrinin kendisinin de kriterisiz ve sadece boş bir ifade içerdiğini iddia etmişti. Rudd'a göre MacIntyre'ın "Nasıl bir insan olmalıyım" sorusu insanın başkalarıyla olan ilişkisinde verilebilecek bir cevap olamaz, bu yüzden o, Kierkegaard'ın bireyinin kendini inceleme anlamındaki içselliğiyle tamamlanmalıdır. Burada MacIntyre, *Erdem Peşinde* eserindeki ifadelerinde bu sorunu yine yaşamsal bütünlük fikriyle ele almaktadır. MacIntyre'a göre;

Benim için iyi olan nedir?" diye sormak, "Bu bütünlüğü, en iyi şekilde nasıl yaşar ve tamamlarım?" diye sormaktır. "İnsan için iyi olan nedir?" diye sormak, ilk soruya verilebilecek olanaklı bütün yanıtların genelde paylaştıkları şeyin ne olduğunu sormak demektir. Düşüncede olduğu kadar eylemde de bu iki soruyu sistemli olarak sorma ve bunlara yanıt bulma çabası, ahlaksal yaşamı, bütünlüğü ile birlikte yaratan şeydir.⁹²

91 MacIntyre, "Once More on Kierkegaard", s. 345-346.

92 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 322-323.

Burada gördüğümüz gibi kişinin kendine sorduğu bu sorular, yine kendisiyle ilgili, kişisel içerikli sorulardır. Dolayısıyla Rudd'un eleştirisindeki içselliğin MacIntyre'in göz ardı etmediğini görüyoruz. Aslında buradaki temel ayrışma noktası, MacIntyre'in tıpkı Aristoteles gibi birey ve toplum arasında varoluşsal bir ayırım görmemesiyle ilgilidir. MacIntyre, *Erdem Peşinde*'de sadece Kierkegaard'da değil, genel olarak varoluşçulukta insanın bu şekilde anlaşılmadığının altını çizer. Varoluşçulukta birey ile bireyin oynadığı rol arasında bir ilişki yoktur. Hayat birbiriyle alakasız olaylar silsilesidir. Böyle bir hayat tasarımı MacIntyre'a göre zaten Aristocu ahlak yapısını taşıyamaz. Çünkü ahlakın toplumla organik ilişkisi yok edilmiştir.⁹³ Dolayısıyla Kierkegaard'ın bireyinin seçimi, Aristocu anlamda rasyonel gerekli bağlamlara sahip olmadığı için rasyonel bir seçim, rasyonel bir karar verme ve son olarak rasyonel bir davranış değildir.⁹⁴

Dolayısıyla Davenport'un Kierkegaard'dan alıntıladığı, eylemin nasıl derin bir düşünce sonucunda yapıldığını gösteren ve dolayısıyla MacIntyre'in ifade ettiğinin aksine bilişsel olduğu yönündeki savunusu, yine MacIntyre'in bireysel akıl yürütmenin toplumsal akıl yürütmeyle olan direkt bağlantısıyla değerlendirilmelidir. MacIntyre aslında bu meseleye *Erdem Peşinde*'de "Once More on Kierkegaard" makalesinden daha açıklayıcı bir cevap vermiştir. Orada MacIntyre'in bir eylemi gerekçelendirme için kullanılan gerekçelerle ilgili şu cümlesi Davenport ve onun gibi düşünönlere aslında temel bir cevaptır:

... eğer rakiplerimizi iknada başvurabileceğimiz reddedilemez gerekçelere ve eleştirilemez ölçütlere sahip değilseniz, kendi içimizdeki düşünme edimi sırasında da bu tür gerekçe ve ölçütlere başvuramıyor olmamız gerekir. Size karşı yardıma çağırabileceğim güçlü dayanaklarım yoksa kendime de bunun olmadığını itiraf etmeliyim. Dolayısıyla, görüşümün temelinde, bu görüşü benimseme doğrultusunda alınmış gayri rasyonel bir karar olmalı gibi görünüyor.⁹⁵

93 MacIntyre, a.g.e., s. 302.

94 MacIntyre, *Erdem Peşinde*'de insanın davranışlarını anlamlı kılan şeyin kişinin niyet, inanç ve sosyal ortamlar olduğunun altını çizer: "Niyet, inanç ve ortamlardan önce ve bunlardan bağımsız olarak belirlenebilir "davranış" diye bir şey yoktur." Dolayısıyla MacIntyre'a göre bir eylem iki bağlamla anlaşılabilirlik kazanır. Birincisi; failin niyetleridir. Burada niyet, kişinin kendi kişisel tarihindeki rolüne göndermede bulunur. İkincisi; bu niyetlerin ait oldukları ortamın kendi tarihinin bu rollere nasıl göndermede bulunduğu kavranmasıdır. Dolayısıyla eylemin mantıksal bir silsileye sahip olması da tek başına yeterli değildir. Rasyonel bir bağlama sahip olmayan bir eylem, MacIntyre'a göre, örneğin; Kant etiğini anlatırken sınıfın ortasında birdenbire bir tabağa yumurta kırıp, ardından un, süt ekleyerek krep yapmak gibidir. Tarifin silsilesi doğru olsa da gerekli bağlama oturmadığı için söz konusu eylem anlaşılabilir kalacaktır. Bk., MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 307-308.

95 MacIntyre, a.g.e., s. 23-24.

Burada MacIntyre, eylemin dışa-topluma dönük bir gerekçesini ifade edebilmeyi temel ölçüt olarak ele almakta ve kişinin kendi içsel dayanaklarının gücünü ve etkisini bu ölçüte bağlamaktadır. Bu kısmın Davenport'un, Kierkegaard'ın seçim düşüncesinin kişisel bir düşünüp taşınma sürecini içerdiğini ve bu yüzden kriter-siz bir seçim olmadığını ifade ettiği eleştirilere önemli bir cevap içerdiğini söyleyebiliriz. MacIntyre'a göre bir ahlaki eylemi yapmadan önce eyleme dair uzun uzadıya düşünmüş olmam, yapacağım eylemi kriter-sizlikten kurtarmaz. MacIntyre açısından faile soracağımız, bunu niçin bu şekilde yaptın? sorusu hiçbir şekilde içsel düşünmenin sonucunda verilecek bir cevapla meşruiyet kazanamaz. Eylemin kendisi, eylemi yapan kişinin, bir başkasına meşru bir şekilde gerekçelendiremeyeceği bir şeyse, zaten o kişisel olarak da, kişinin kendisini niçin böyle yaptığına ikna ettiği bir eylem değildir ve bu yüzden yine irrasyoneldir. Dolayısıyla rasyonel eylem, üçüncü bir kişiye de meşru şekilde müdafaa edebileceğim, açıklayabileceğim bir eylem olmaktadır. (Burada birinci bölümde verdiğimiz piyango bileti seçme eylemini hatırlayın.)

Mehl, MacIntyre'ın "olan insandan olması gerekene geçen insan" nosyonunun da Kierkegaard'da bulunduğunu iddia etmişti. Bu kavram da daha önceden ifade ettiğimiz gibi Aristocu bir çerçeveye sahiptir. Bu geçiş fikrini Kierkegaard'ın kendi ifadelerinde de açıkça tesbit edebiliriz: "Estetiğin içinde bireyin gündelik olarak ne ise o olduğunu söyledik. Etik ise kişinin olması gereken şekle dönüştüğü yerdir".⁹⁶ Burada Kierkegaard'ın da içeriksel olarak olmasa da Aristoteles, dolayısıyla MacIntyre'ın insan tasarımına benzer fikre sahip olduğunu görmekteyiz. Ancak yukarıda MacIntyre'ın açıkladığı anlamda insanın yaşamının öyküsellığı, tamamlanmamışlığı ve dışa yönelik meşruiyete sahip bağlamları olmadan tek başına bu çerçeve anlamsız kalmaya mahkûmdur. Çünkü insana bu geçişi sağlayacak ortam, yaşamın öyküsellığının Aristocu bir çerçevede anlaşıldığı bir ortamdır. Bu bağlam olmadan bu geçişlerin hepsi, MacIntyre'a göre yine kriter-siz, irrasyonel geçişlerdir. Bu noktada şuna da dikkat çekmek gerekmektedir. MacIntyre, Kierkegaard'daki estetik bireyin, etik evreyi seçerken etiğin standartlarını zaten kabul ederek bu geçişi gerçekleştirdiğini iddia edeceklere de cevaben, bu seçimin, standartların seçimini ifade ve estetik standartların reddinden öte bir şey olmadığı müddetçe yine kriter-siz olacağını ısrarla ortaya koymaktadır.⁹⁷

96 Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s. 68, 24.

97 MacIntyre, "Once More on Kierkegaard", s. 342.

Davenport ve Rudd'un Mehl'den farklı olarak Kierkegaard'a atfettikleri insan varlığının temel amacı, yaşamın anlam ve tutarlılığını bulmaktır, şeklindeki teleoloji yorumlarını, MacIntyre, Kierkegaard'ın metinlerinde bulamadığını ifade eder. MacIntyre'a göre Kierkegaard, insanın yaşamundaki anlam ve bütünlük eksikliğini insanın kendisinin fark ettiğini ve bunun yargıç Wilhelm'in argümanlarında görüleceğini söyler. Bir *telos* fikrinin Kierkegaard'da olduğunu belirtmiştik. Fakat MacIntyre buradaki bu anlam ve bütünlüğün farklı, ulaşılmaması gereken anlamda bir anlam ve bütünlük olmadığını, Tanrının huzurunda duran insanın hissettiği bir anlam ve bütünlük olduğuna dikkat çekmektedir.⁹⁸ Ki bu da, MacIntyre'a göre gerekli bağlamlara sahip olmadığından anlaşılmas ve saçma bir bütünlüktür. (Ayrıca birinci bölümdeki MacIntyre'ın Kierkegaardçı Hristiyanlık anlayışına yönelik eleştirileri de bu noktada yeniden hatırlanmalıdır.)

MacIntyre'ın Davenport ile diğer bir anlaşmazlık noktası onun, Kierkegaard'ın irade ve seçim kavramlarına getirdiği açıklama ve bunların Aristoteles etiği ile benzerlikler taşıdığı ifadeleridir. MacIntyre, Kierkegaard'ın eylem teorisindeki irade, akıl ve seçim arasında kurduğu ilişkiyle Aristoteles'in eylem teorisinin çok farklı olduğunu ifade etmektedir. Örneğin; Kierkegaard'a göre şüpheci filozofların argümanlarıyla etkilenmiş varlığa akıl değil, irade engel olur. Şüphe, iradenin koşulsuz emriyle durdurulur. Yine MacIntyre, Kierkegaard'ın *Sickness unto Death* eserinde de, kişi ne kadar çok iradeye sahipse o kadar kendi olur, varoluşunu kazanır düşüncesini belirtir. Buradan yola çıkan MacIntyre, Kierkegaard'ın irade mekanizmasının akıl ve istek ile ilişkiye giren bir mekanizma olmadığını, iradenin Kierkegaardçı yorumla kötü olanı seçmeyeceğinin altını çizerek. Aslında tam da bu ilişki, yani irade ve akıl ilişkisi, Aristoteles'te rasyonel seçimi meydana getiren bir ilişkidir.⁹⁹

MacIntyre'ın bu bölümde eleştirilere vermiş olduğu cevapları burada noktalayabiliriz. Ancak son olarak bu eleştirilerin karakterine dair MacIntyre'ın genel tesbitini eklemekte yarar var. MacIntyre kendisine yöneltilen eleştirilerin temel hedefinin aynı yöne, yani Kierkegaard'ın seçim edimini irrasyonellikten kurtarma yönüne sahip olmakla birlikte farklı ve birbiriyle bağdaşmayan Kierkegaard portrelerine sahip olduğuna dikkat çekmektedir. MacIntyre'a göre bu karışıklığın sebebi Kierkegaard'ın bizzat kendisidir. Bunun sebebi Kierkegaard'ın estetik- etik ve dini evreleri arasındaki ayrımın net olmamasıdır. MacIntyre, estetiğin etik ile olan ilişkisinde Kierkegaard'ın koy-

98 MacIntyre, a.g.e., s. 344.

99 MacIntyre, a.g.e., s. 355.

duğu iki gerilimli alan tespitinde bulunuyor. Birincisi; etik ve estetik arasında ortaya konan radikal devamsızlık ve ikincisi; örtük bir biçimde aralarında bir devamlılık olmasıdır. Etik evrede, estetik evredeki kişinin sormaya gereksinim duyduğu soruların cevapları mevcut, fakat estetik kişi sürekli olarak soru sormaktan kaçınmaktadır.¹⁰⁰ Burada MacIntyre, yargıç Wilhelm'in estetik kişiye söylediği şu sözü aktarır: "Yalnızca estetik olarak yaşıyan herkesin gizli bir umutsuzluk korkusu vardır. Çünkü umutsuzluğun ortaya çıkardığının evrensel olduğunu gayet iyi bilir".¹⁰¹ MacIntyre'a göre yargıç, kendi farkını evrensel terimlerle anlamaktan korku duyar. Bu gizli korku kendini evrenselde yani etik bağlamda düşünme olasılığını açmalıdır, ancak o, kişiyi etiğin dışına atan bu korkuyu reddederek bu olasılığa karşı çıkar. Bu, MacIntyre'a göre, eserde A ile B nin ilişkisini anlamayı zorlaştıran bir sebeptir. Bunun bir sonucu olarak MacIntyre, *Etik-Estetik* eserini inceleyen filozofların bu iki unsurdan birine ağırlık verip diğerini görmemelerinden ötürü kendisiyle ve birbirleriyle uyumsuzluk yaşıadıklarını ifade etmektedir.¹⁰²

Bu bölümün diğer bir ödevi söz konusu eleştirilerin MacIntyre'ın tezine zarar verip vermediğini ortaya koymaktı. MacIntyre'ın hem "Once More on Kierkegaard" daki, hem de *Erdem Peşinde*'den ilave ettiğimiz cevapların sadece eleştirilere yeterli cevaplar vermekle kalmayıp, MacIntyre'ın Kierkegaard portresini de sağlamlaştırmaya yardımcı olduğunu açıkça belirtebiliriz. Yukarıdaki paragrafta da MacIntyre'ın işaret ettiği eleştirilerin kendi aralarındaki farklılıklar da aslında bu sağlamlaştırmada bir role sahiptir. Öyle ki, bütün bu farklılıklar, MacIntyre'ın, Kierkegaard'ın etik, estetik ve dini evrelerde çelişkili ve bağdaşmaz yaklaşımlara sahip olduğu eleştirisini alttan desteklemektedir. Kierkegaard'a dair tek, tutarlı bir ahlaklı birey portresinin çizilememesi, Aristocu tek ve tutarlı bir ahlaklı çerçeveden ahlaklı bireyini formüle eden MacIntyre'ın Kierkegaard ile olan problemini daha da derinleştirmiş ve ona yönelik eleştirilerini eskisinden daha fazla güçlü kılmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bu eleştirilerin içerisinde inşa olunan Kierkegaard portresinin, MacIntyreci çerçevede sınıfta kalmış olması, başka bir şekilde inşa edilecek Kierkegaard portresinin/portrelerinin, MacIntyreci çerçevede yine hüsrana uğrayacağı anlamına gelmeyeceğini de belirtmek gelecek çalışmalar için önemlidir.

100 MacIntyre, "Once More on Kierkegaard", s. 348.

101 Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s. 69.

102 MacIntyre, a.g.e., s. 349.

Sonuç

MacIntyre'ın Kierkegaard eleştirisi, onun modern ahlak eleştirisindeki ana duraktır. Kierkegaard'ın *Etik-Estetik* eserindeki karakterler, MacIntyre'ın söz-konusu eleştirisine eşsiz bir malzeme sağlar. MacIntyre'ın bunu farketmesi, birinci bölümde ifade ettiğimiz modernite eleştirisini *Erdem Peşinde* eseri ile birlikte sistematikleştirdiği döneme denk gelir. Bu dönemde MacIntyre'ın önceki metinlerinden farklı olarak Kierkegaard eleştirisinin yeni ve derin bir bağlama kavuştuğunu net bir şekilde görmek mümkündür.

MacIntyre'ın yarattığı bu yeni Kierkegaard portresinin, sadece kendi felsefesi açısından değil, çağdaş felsefe açısından da önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Öyle ki, birçok Kierkegaard yorumcusunun *Erdem Peşinde* eserine sıklıkla referansta bulunduğunu görebiliyoruz. İkinci bölümde ele aldığımız bu referanslar, MacIntyre'a yönelik eleştiriler kapsamında örneklendirilmektedir. Bu eleştirilerin ortak noktası, Kierkegaard'ı farklı açılardan da olsa teleolojik bir yaşam ve ahlak anlayışına, dolayısıyla Aristocu bir perspektife yaklaştırma eğiliminde olmasıdır.

Üçüncü bölümde bu eleştirilerin MacIntyre açısından nasıl ele alındığını ve sonuç olarak Aristocu bir ahlak çerçevesinin Kierkegaard'a olan uzaklığının kapatılamayacak kadar büyük olduğunu gördük. Her ikisi arasındaki temel sorun, kavramsal çerçevelerinin tamamen farklı olmasıdır. Her ne kadar Kierkegaard'ın, telos, yaşamın bütünlüğü, eylemin rasyonalitesi ve seçim edimlerine kazandırdığı modern içerik, biçimsel olarak MacIntyre'ın ortaya koyduğu Aristocu ahlak çerçevesini anımsatsa da, bu çerçeveyi tamamen çarpıtın bir içeriğe sahip olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın, ahlaka ve ahlsal bireye getirdiği yeni yaklaşım, MacIntyre'ı perspektifte sınıfta kalmış ve modernitenin anlamsız, irrasyonel teorilerine çarpıcı bir halka daha eklemiştir. Bununla birlikte, Kierkegaard'ın ahlak anlayışı, MacIntyre'ın Aristoteles çerçeveli ahlak anlayışını daha iyi kavramamıza yardımcı olması açısından önemli bir örnek de teşkil etmektedir.

Kaynaklar

- Davenport, John J. and Rudd, Anthony (ed.), *Kierkegaard After MacIntyre*, Chicago: Open Court Publishing Company, 2001.
- Kierkegaard, Soren, *Kişiliğin Gelişiminde Etik Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Araf Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1941.

- Kierkegaard, Soren, *Kierkegaard's Journals and Papers*, Vol. 1., translated by Howard V. and Edna H. Hong, Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2001.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Bloomsbury: New York, 2011 (third edition).
- MacIntyre, Alasdair, "Existentialism", *A Critical History of Western Philosophy*, ed. D. J. O' Connor, London: Free Press of Glencoe, 1964, ss. 509-529.
- MacIntyre, Alasdair, "Existentialism", *Encyclopedia of Philosophy* (Second Edition), ed. Donald M. Borchert, Detroit: Gale Publication, 2006, ss. 500-510.
- MacIntyre, Alasdair, *Etiğin Kısa Tarihi*, çev. H. Ünler ve S. Z. Hünler Paradigma Yayınları: İstanbul, 2001.
- MacIntyre, Alasdair, "Kierkegaard Soren Aabye", *Encyclopedia of Philosophy* (Second Edition), ed. Donald M. Borchert, Detroit: Gale Publication, 2006, ss. 61-66.
- Rudd, Anthony, "Alasdair MacIntyre: A Continuing Conversation", *Kierkegaard's Influence on Philosophy*, Volume 11, Tome III: Anglophone Philosophy, ed. Jon Stewart, Ashgate Publishing, Surrey 2012, ss. 117-134.

MEHMET EMİN MAŞALI, KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA GÂÎ
YORUM-GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE BİR TAHLİL DENEMESİ,
OTTO YAYINLARI., ANKARA 2016, 164 S.

Ömer DİNÇ*

Çağdaş dönem Kur'an araştırmalarının odak noktası olan konulardan birisi belki de en önemlisi Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği hususudur. Söz konusu bu dönem, İslam dünyası ve düşüncesinin farklı mecralara savrulduğu bir süreç olması sebebiyle, ortaya çıkan sorunların çözümünde Kur'an'ın referans alınmasına ilişkin birtakım önerilerin gündeme geldiği bir zaman dilimi olarak karşımızda durmaktadır. Bu süreç içerisinde, geçmişteki Kur'an yorum anlayışlarının yetersizliği vurgulanarak, yeni bir anlama ve yorumlama metodolojisi geliştirmenin kaçınılmaz olduğu fikri sıkça gündeme getirilmiş ve bu hususta yeni arayışlar içerisine girilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ı, içerdiği gaye ve maksatları tespit edip, dönemin mevcut problemlerini de dikkate alarak anlamayı ilke olarak benimseyen *gâî yorum* anlayışına yönelik referanslar belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır. Mehmet Emin Maşalı'nın anılan eseri, çağdaş dönemde öne çıkan bu yorum anlayışını ele alan bunu yaparken de konunun klasik dönemdeki temellerini ve tefsir sahasındaki yansımalarını göz önünde bulunduran bir çalışma olup bu yorum anlayışının süreçlerine dair önemli tespit ve değerlendirmeleri Kur'an ve tefsir araştırmacılarıyla paylaşmaktadır.

Çalışmasını giriş ve üç bölümden oluşturan müellif, giriş kısmında konunun çerçevesinin açık bir şekilde anlaşılması için *gâî yorum* anlayışıyla doğrudan alakası bulunan bazı kavramları açıklamakta ve bu kavramların tarihsel gelişimine dair doyurucu bilgiler vermektedir. Özellikle dinin külli maksatlarını ifade etmek için vaz edilmiş *Meânî*, *Mehâsin* ve *Mâkasid* kavramlarına dair bazı izahlar getirerek, *gâî yorum* anlayışını bu tabirler ışığında analiz etmeye gayret etmektedir (s. 13-18). Müellife göre *gâî yorum*, metne veya lafza itibar eden yorum anlayışı ile metni saf dışı bırakan *bâtinî* yorum anlayışı arasında tanımlanabilecek bir özelliğe sahiptir. Ona göre *gâî yorum*, anlam ve delaleti ne bütünüyle lafza indirgeyen ne de metni tamamen devre dışı bırakan bir anlayıştır, bu yönüyle Kur'an'ın anlaşılmasında nassın hem metnin hem de ruhunu dikkate alan bir yorum şekli olarak tanımlanabilir.

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Müellif, klasik dönemde bu yorum anlayışına bağımsız bir disiplin hüviyeti kazandırmaya çalışan Ebu İshak eş-Şâtibî'nin açıklamalarında da *gâî yorum* telakisinin böyle bir konuma oturtulduğunu ifade etmekte, eş-Şâtibî'nin, Şâri'nin maksad ve gayesini tespitinde nass ve nassın zahiri delaleti ile istikrâ yoluyla tespit edilen genel manalar, maslahat ve kıyas gibi fakihin kişisel anlayışının ön plana çıktığı yöntemleri dikkate aldığından bahsetmektedir (s. 19-24). Müellif, Şâtibî'nin bu tanımlamasının *gâî yorum* anlayışının klasik İslam düşüncesinde durduğu yeri resmettiğini ifade ederken, bu anlayışının önemine dair özet bilgiler vermekte, İbn Rüşd ve Şâtibî gibi Endülüslü İslam Coğrafyasının tanınmış simaları ile Cüveynî'den itibaren bu yorum anlayışını esas alan âlimlerin *gâî yorum* anlayışına dair öne çıkan düşüncelerini dile getirerek *gâî yorum* telakisinin tarihî-siyasî arka planına dair tespitlerde bulunmaktadır (s. 25-30).

Çalışmanın birinci bölümünde *gâî yorum* anlayışının fikrî ve teorik arka planına değinen müellif, söz konusu yorum tarzının özellikle sahabe ve tabiin dönemindeki izlerini ele almakta, tedvin döneminde sistematik bir yapıya kavuşmaya başladığını ve klasik dönemle beraber terimleşme sürecinin tamamlanıp İslamî ilimler literatürüne dâhil edildiğini aktarmaktadır (s. 31-42). Müellif, *gâî yorum* anlayışını literatürde ilk defa dile getiren ismin Cüveynî olduğunu dile getirirken, aynı zamanda Cüveynî'nin makasid düşüncesine ilmî bir boyut kazandırdığının da altını çizmektedir (s. 42). Bunun yanında Şâtibî'nin özellikle klasik dönemde *gâî yorum* düşüncesinin şekillenmesine önemli katkılar sağladığını ifade eden müellif, Şâtibî'nin dinin külli maksatlarını ele almasında gözettiği temel amacın şer'î hükümlerde kesinliği sağlayacak bir ölçüt bulma arayışı olduğunu ifade etmektedir (s. 45). Bununla birlikte müellif, yakın dönemde *gâî yorum* anlayışının temellendirilmesi bağlamında *makâsîd* düşüncesini gündeme taşıyanlara değinmekte, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *makâsîd* düşüncesinin son dönemde gelişimine dair katkıları olduğunu ortaya koymakla beraber, bu alanda *Makâsîdu's-Şer'ati'l-İslamiyye* isimli eseriyle İbn Âşûr'un *makâsîd* düşüncesinin modern dönemde gelişimine en fazla katkıda bulunan isim olduğunu bir tespit olarak dile getirmektedir. Hatta müellif İbn Âşûr'u *gâî* düşüncenin bir sistem bütünlüğü kazanmasına eş-Şâtibî'den sonra en fazla katkı sağlayan âlim olarak değerlendirmenin imkânından bahsetmektedir (s. 45-47). *Gâî yorumun* fikrî gelişimine değindikten sonra teorik çerçevesini de ortaya koymaya çalışan müellif, birinci bölümün son kısmında gaye ve maksatların tespit aşamalarını sistematik olarak ele almaktadır. Müellif, "Cüz'i hükümlerde illetin tespiti" başlığı altında illetin

doğrudan nasstan hareketle belirlenmesi ve belirlenememesi hususlarına değinmekte (s. 54-58), sonraki aşamada ise usul-i fıkıh sahasında cüz'î hükümlerin illetinden genel maksatlara geçişi ifade eden *istikra* yöntemini incelemektedir (s. 58-62). Bu bağlamda *maslahat* hususuna da temas eden müellif, bu alana dair teorik kapsamı detaylı bir şekilde analiz etmeye gayret etmektedir (s.62-70).

Eserin ikinci bölümünde ise *Yenilikçi Söylem ve Gâî Yorum* üst başlığında modern dönemde klasik İslam düşüncesine hususen de klasik fıkıh anlayışına yönelik eleştirileri genel hatlarıyla ele alan müellif, bu eleştirileri belirli başlıklar halinde sıralamakta ve bu eleştirileri ortaya koyan çağdaş ilim adamlarının gerekçelerini zikretmektedir. Buna göre yenilikçi söylemi benimseyen Müslüman aydınların, klasik İslam ve Fıkıh düşüncesine dair temelde getirdiği söz konusu eleştirilerin başında; *lafızcı* ve *tikelci olma*, hükümlerin belirlenmesi hususunda gaye ve maksatların değil *illeti esas alma* hususlarının geldiğinden bahsetmektedir (s. 76-85). Müellif, söz konusu eleştirilerin sebeplerini yenilik taraftarı olan kesimin gerekçeleri üzerinden tespit etmeye çalışırken, bölümün son kısmında yeni usul anlayışına ilişkin modern dönemdeki İslam düşünürlerinin önerilerini ele almaktadır. Buna göre, çağdaş dönemdeki sorunlar dikkate alınrsa, Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve hayata aktarılması için, Kur'an'ın nazil olduğu *nüzul şartlarının dikkate alınması*, Kur'an'a *bütüncül yaklaşılması* ve Kur'an'ın hedeflediği *genel amaçların yeniden tespit edilmesi* gerektiği hususları yenilikçi söylemin *gâî yorum* anlayışına ilişkin ortaya koyduğu metodolojinin temel unsurları olarak öne çıktığı görülmektedir (s. 86-93).

Çalışmanın son bölümü olan üçüncü bölümde *Tefsirde Gâî Yorum* başlığı altında müellif, son dönemde bu yorum tarzını belirleyen ve bu hususu tefsirlerinde oldukça açık bir şekilde uygulamaya gayret eden müfessirlerden Reşid Rızâ ve İbn Âşûr'un tefsirlerini *gâî yorum* çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Birinci kısımda Reşid Rızâ'nın *Tefsiru'l-Menâr* eserini irdeleyen müellif, Reşid Rızâ'nın konuya yaklaşımını tespit etmekte ve onun klasik yorum anlayışına dair eleştirilerini dile getirmektedir. Reşid Rızâ'ya göre, klasik tefsir anlayışında Kur'an'ın genel maksatları dikkate alınmamış, Kur'an'ın ortaya koyduğu dinî, hukukî ve ahlakî ilkeler göz ardı edilmiş, bu sebeple tefsirler rivayetlerle doldurulmuş, Kur'an lafızlarının tahliline, cümlelerin irabına fazlaca önem verilmiş, sonuçta Kur'an'ın gaye ve maksatlarının tespiti engellenmiştir (s. 105-110). Müellif, Reşid Rızâ'nın zikrettiği bu eleştirilerin ardından onun benimsediği *gâî yorum* anlayışının öncelikle kavramsal

çerçevesini ele almakta (s. 110-117) ve Reşid Rızâ'nın Kur'an'ın temel maksadının *ıslah* olduğu fikrini benimsediğini dile getirmektedir. Müellife göre, Reşid Rızâ *ıslah* anlayışını, *imani/dinî, ferdî, içtimâî, siyasî ve teşrîî ıslah* şeklinde kategorilere ayırmakta (s. 118-120) ve bu hususlara hizmet eden dinî bazı niteliklerin olduğunu kaydetmektedir. Bu bağlamda Reşid Rızâ'nın, *adalet, eşitlik, mesâlihın temini mefâsîdin defî, örfün dikkate alınması, fezâilî temin ve rezâilden kaçınma, fıtrat akıl ve kolaylığı esas alma* gibi dinî hususiyetlerin Kur'an'ın temel gayesi olan *ıslahın* gerçekleşmesi açısından göz önünde bulundurulması gerektiğini savunduğu ve bu niteliklerin Kur'an'ın doğru anlaşılması noktasında belirleyici olduğunun altını çizdiği ifade edilmektedir (s. 121-126).

Müellif son olarak İbn Âşûr'un *gâî yorum* anlayışına dair tespit ettiği hususları zikrederken, Reşid Rızâ gibi onun da klasik tefsir anlayışına ilişkin benzer eleştirileri dile getirdiğinden bahsetmektedir (s. 126-130). İbn Âşûr'un benimsediği *gâî yorum* tarzının kavramsal örgüsüne (s. 130-134) temas eden müellif, İbn Âşûr'un Kur'an'ın maksatlarını sekiz temel hususta şu şekilde belirlediğini zikretmektedir: 1) *İnancı düzeltmek ve sahih inancı öğretmek*; 2) *Ahlakî güzelleştirmek*; 3) *Kanun koymak*; 4) *Toplumsal düzeni sağlamak*; 5) *Önceki ümmetlere ilişkin haberleri aktarmak*; 6) *Muhatapları dini anlama ve yayma yönünde eğitmek*; 7) *Öğüt vermek, uyarmak ve müjdelemek*; 8) *Kur'an'la meydan okumak*. Bu hususları *bireyin, toplumun ve âlemin ıslahı* şeklinde üç başlık altında ele alan müellif, İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsir eserinden söz konusu konulara dair pek çok örnek aktarmakta ve İbn Âşûr'un Kur'an'ın temel gayesi olarak telakki ettiği *ıslah* fikriyle ilgili savunusunu İbn Âşûr'un yorumları üzerinden göstermeye gayret etmektedir (s. 134-145). Çalışmanın sonunda ise müellif, çalışmada ele aldığı konulara dair genel bir değerlendirme yapmakta ve *gâî yorum* anlayışını benimseyen Reşid Rızâ ve İbn Âşûr'un Kur'an yorum tarzlarına ilişkin tespit ettiği hususları genel hatlarıyla dile getirerek çalışmayı sona erdirmektedir.

Ezcümle *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum* isimli bu eseri, çağdaş dönem Kur'an araştırmalarının önemli bir boyutunu ele alması, son dönemde ortaya çıkan Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki tartışmalara farklı açıdan bakması sebebiyle, akademik Kur'an ve tefsir araştırmaları bağlamında alana önemli katkı sağlayacak nitelikli bir çalışma olarak değerlendirmek mümkün gözükmektedir.