

ISSN: 2148-0494

*dergi*  
*abant*

ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 7

Bahar/Spring 2016



Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

**Cilt: 4 Sayı: 7 Bahar/2016**



**ISSN: 2148-0494**

**<http://bifdergi.ibu.edu.tr>**



**İmtiyaz Sahibi**

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU  
(Dekan)



**Editörler**

Yrd. Doç. Dr. Osman MUTLUEL  
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL  
Yrd. Doç. Dr. Murat KOBYA



**Yayın Kurulu**

Doç. Dr. İsmail CERAN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Nusret DEDE/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÖZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Seyyid SANCAK/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



## **Sayı Hakemleri**

- Yrd. Doç. Dr. M. Faruk ÇİFTÇİ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Halide Nur Ö. ERDOĞAN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Muammer AK/Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Nuh SAVAŞ/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Olgun A. KÖZLEME/Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Recep VARDİ/Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Rifat USLU/Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. S. Nuri AKGÜNDÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Sameddin GÜNDÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi



## **İletişim Adresi**

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu  
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06  
e-posta: dergiabant@hotmail.com



*Dergİabant*, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi ve TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.



*Dergİabant*, TÜBİTAK ULAKBİM **DergiPark** AKADEMİK üyesidir.



- ❖ ***dergİabant***, AİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** (Haziran/Aralık) yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.
- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.
- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.
- ❖ Makale gönderimi için son tarih: Bahar dönemi 30 Nisan, Güz dönemi 30 Ekim'dir.

## **Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Ocak, Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi  
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Bünyamin Erol, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi  
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, M. Alparslan Üniversitesi  
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Gencer, AİB Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Çukurova Üniversitesi  
Prof. Dr. Necmettin Gökçır, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Raşit Küçük, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi  
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Yusuf Doğan, Cumhuriyet Üniversitesi  
Doç. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi  
Doç. Dr. Erdinç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi  
Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Muhammet Tarakçı, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Salih Çift, Uludağ Üniversitesi



## İçindekiler

### Makaleler

Sosyolojide ve Kelam İlminde Determinizm-İradecilik Dikotomisi..... 1-22

**Murat KOBYA**

Kadri Efendi (1084/1674), Hayatı, İlmi Çalışmaları ve (Vâkiâtul'müftîn) Adlı Kitabındaki Yöntemi..... 23-35

**Firas es-SEKKAL**

Hassân b. Sabit'in Hz. Hamza İçin Söylediği Mersiyeler..... 36-50

**Ahmet ŞEN**

Türkiye'de Kentleşme Sorunlarının Zihni Arka Planı ve Din..... 51-75

**Mustafa YILDIRIM**

### Tanıtım Yazıları

#### ❖ Kitap

Şaban KARASAKAL, *Kur'an'ın İşari Yorumu Senâullah Pânipêtî'nin "Tefsiru'l Mazhari" Adlı Tefsiri*..... 76-78

**Abdullah ÇELİK**

Hüseyin İbrahim YEĞİN, *Üniversite Gençliğinde Vefâ Duygusu*..... 79-81

**Sema KARAGÖZ**

Cahid KARA, *İslam Toplumunda Mecusiler (Abbasiler Dönemi)*..... 82-84

**Osman MUTLUEL**

#### ❖ Sempozyum

Akademik Tefsir Çalışmaları..... 85-91

**Şaban KARASAKAL**



Yayın Esasları ve Makale Kabul Şartları..... 92-94



Gönderim Tarihi: 28.01.2016 Kabul Tarihi: 03.05.2016

## SOSYOLOJİDE VE KELAM İLMİNDE DETERMİNİZM-İRADecİLİK DİKOTOMİSİ\*

Murat KOBYA\*

### Öz

İnsan davranışları ile ilgili determinizm-iradecilik dikotomisi, gerek sosyal bilimlerde gerekse dini ilimlerde teorik kamplaşmalara sebep olmuştur. Sosyolojide, bireyin eylemini belirleyen yapı ve sistemleri vurgulayan makro teoriler üreten pozitivist-natüralist sosyal bilim anlayışı determinist kampta; yapı ve sistemleri inşa eden insan faili vurgulayan teorilere vücut veren yorumlayıcı-hümanist perspektif ise iradeci kampta yer almaktadır. Kelam ilminde de, insan davranışı ile ilgili aynı tartışmanın izini sürmek mümkündür. Ancak burada, meselenin kader inancıyla bağlantılı olarak tartışıldığını görmekteyiz. Kelamda; sosyolojideki insan davranışını belirleyen yapı, sistem, vb. yerini kâdiri mutlak yani sonsuz ve sınırsız kudret, ilim ve irade sahibi bir tanrı almaktadır. İslami ilimlerde, insan davranışlarının Allah tarafından önceden belirlendiğini ima eden kader problemi, Allah'ın sonsuz irade ve kudretiyle insan özgürlüğünü ve dolayısıyla insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu telif etme sorunudur.

**Anahtar Kelimeler:** Determinizm, İradecilik, Yorumlayıcı Sosyoloji, Pozitivist Sosyoloji.

### DETERMINISM-VOLUNTARISM DICHOTOMY IN SOCIOLOGY AND KALAM

### Abstract

Determinism-voluntarism dichotomy about human behaviours has caused theoretic polarizations both in social sciences and theology. In sociology, the perceptive of positivist-naturalist social science which has produced the macro theories emphasizing structures and systems determining the actions of individuals is on the side of determinist camp; the perceptive of interpretative-humanist which has produced theories emphasizing a human subject building up the structures and systems is on the side of voluntarist camp. In the Kalam, it is possible to trace the same discussion about human behaviour. However, here, we notice that the issue is to be discussed regarding to the belief in destiny. In the Kalam, instead of structure, system, etc. which determines human behaviour in the sociology, God, omnipotent, is to take part in. In the Islamic studies, the destiny problem which implies that human behaviour has been determined by Allah in advance is issue of compromising with omnipotent of God and human willpower and, that is, religious and ethical responsibility of human.

**Keywords:** Determinism, Voluntarism, Interpretative Sociology, Positivist Sociology.

### Giriş

Evrende bulunan her şeyin sebep-sonuç zincirine bağlı olarak meydana geldiğini, dolayısıyla fiziki ruhi ve ahlaki bütün olayların birtakım zorunlu sebepler

\* Bu makale; yazarın, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları (1.Basım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012)* adlı eserinden geniş ölçüde yararlanılarak hazırlanmıştır.

\* Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, muratkobyay@ibu.edu.tr

tarafından belirlendiğini savunan determinizm teorisi,<sup>1</sup> felsefede olduğu gibi sosyal bilimler ve dini ilimlerde de tartışma konusu olmuştur.

Determinizm-iradecilik dikotomisini insan davranışları bağlamında ele aldığımızda şu soruyla karşılaşırız: İnsan, fiillerini kendi hür iradesiyle mi gerçekleştirmektedir? Yoksa bizim davranışlarımız birtakım dış güçler tarafından zorunlu olarak belirlenmekte midir?

Sosyolojide bu tartışma eylem-yapı çelişkisi olarak ifade edilmektedir. Sosyal davranışlarımız, sosyal yapı ya da sistem olarak isimlendirilen verili, dışsal ve zorlayıcı bir güç tarafından tayin mi edilmektedir? Yoksa biz, kendi irademizle sosyal etkileşim sürecinde ortaya çıkan anlama göre davranışlarımızı şekillendiriyor, sosyal dünyamızı inşa ediyor, algı ve yorumlama süreci içinde her an değiştirip dönüştürüyor muyuz? Bu tür sorulara cevap veren teoriler çalışmamızın ilgi alanına girmektedir.

Dini ilimlerde ise meselenin kader inancı çerçevesinde, sonsuz ve sınırsız bir ilahi irade karşısında insan iradesinin ne anlam ifade ettiği noktasında tartışıldığını görüyoruz. Tartışmalar, İslam inanç esaslarını akli delillerle ispatlama ve savunma görevini üstlenmiş olan kelim ilmi çevresinde yoğunlaşmaktadır.

Biz bu çalışmamızda, sosyolojide ve kelimde determinizm-iradecilik dikotomisinin izini süreceğiz, ilgili teorileri kamplara ayırarak inceleyecek, iki disiplinin soruna bakış açısındaki benzer ve farklı yönleri vurgulamaya gayret edeceğiz.

## **1. Sosyolojide Determinizm-İradecilik Dikotomisi**

Sosyolojide, pozitivist sosyoloji tasavvuruyla yorumlayıcı sosyoloji tasavvuru arasında derin farklılıklar vardır. Birincisi, bireyin eylemini belirleyen yapı ve sistemleri vurgulayan makro teoriler üretirken; ikincisi, yapı ve sistemleri inşa eden insan faili vurgulayan teorilere vücut vermektedir. Bu nedenle biz, sosyolojide determinizm- iradecilik dikotomisini bu iki ekol bağlamında ele alacağız. Pozitivist-natüralist sosyoloji ekolünün Fransız sosyologlar Auguste Comte (1798-1857) ve Emile Durkheim (1858-1917); yorumlayıcı-hümanist sosyolojinin ise, Alman sosyologlar Max Weber (1864-1920) ve Georg Simmel (1858-1918) çizgisine dayandığını da ifade etmeden geçmeyelim.

### **1.1. Pozitivist/Natüralist Sosyoloji Ekolü ve Determinizm**

Pozitivist/natüralist sosyolojide, sosyolojinin tıpkı doğa bilimlerine benzeyen bir bilim olduğu görüşü kabul edilir. Natüralist sosyologlar, fizik ve biyolojiyi model olarak doğa ve toplum bilimlerinin birliğini kabul etmektedirler.

<sup>1</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, s. 59; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996, s. 36.



Toplumunu doğanın uzantısı olarak gören, doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde dış güçler tarafından belirlendiğini öne süren natüralist sosyologlara göre; doğanın sabit kanunlarla idare edilmesi gibi, insanın eylemlerinin de öyle ya da böyle toplumsal yapı tarafından belirlendiğini kabul etmek gerekir. Zira toplumsal olgular da doğal fenomenler gibi düzenlilik ve nedensellik yasalarına tâbidirler. Onlara göre; insanlar, seçeneklere sahip olmakla birlikte bu seçenekler çoğunlukla yapısal olarak belirlenmiştir. Esasen insan; bencil, kavgacı fakat güvenlik ihtiyacı duyan bir varlık olup; onun arzularını sınırlayacak ve sosyalleşerek uyum içinde yaşamasını sağlayacak bir toplumsal yapıya ihtiyaç vardır.<sup>2</sup>

### 1.1.1. İşlevselcilik

Tipik bir natüralist kuram olan işlevselcilik; insanı, sosyal sistemin kontrolündeki, yalnızca bir statü işgal eden, bağımsız iradede yoksun bir unsur şeklinde tasavvur etmektedir. İşlevselcilik, “toplumsal ve kültürel olguların, sosyo-kültürel sistem içerisinde yerine getirdiği işlevlerin çözümlenmesi”<sup>3</sup> şeklinde tanımlanabilir. Bu teorik perspektife göre toplum, birbirine bağımlı ve hepsi de genelde sistemin bütünleşmesi ve uyarlanmasına katkıda bulunan öğelerden oluşan bir bütündür. Toplumsal sistemi meydana getiren tüm öğeler, sistemin ihtiyaçlarıyla ilişkili özel işlevleri yerine getirmeleri ölçüsünde vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Sosyolojik bir kavram olarak İtalyan sosyolog Wilfredo Pareto (1848-1923)’dan alınmış olan sistem nosyonu, sosyolojik işlevselciliğin bütün türlerinin merkezinde yer almaktadır. Nitekim işlevselciliği diğer bütüncül yaklaşımlardan ayıran özellik, parçaların bütünle ve birbirleriyle işlevsel ilişkisidir. Her toplum görece sürekliliği olan öğelerin dengeli bir yapısı, çeşitli alt sistemlerden oluşmuş bir sistemdir. Sistem, kendisini oluşturan unsurları ve bu unsurların arasındaki dinamik ilişkileri içine alan bir bütündür. Bir sistem olarak toplumun özü, topluluk olarak örgütlenmiş bir nüfusun yaşantısı tarafından kalıplaştırılmış bir düzendir. Bir düzen olarak toplum; değerler, normlar ve kuralları içerir. Sosyal sistemin en önemli işlevi ise bütünleşmedir. Sosyal bütünleşmeyi gerçekleştiren en önemli ve temel güç ise ortak değerler sisteminin varlığıdır. İşlevselcilik, biyolojik organik sistem modeline dayalı olarak geliştirilmiş, organizmacı ve evrimci bir toplum tasavvuruna sahiptir. Bu perspektifte sosyal davranış, sistemin ihtiyaçları tarafından belirlenmiş bir rol davranışdır.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. Hayriye Erbaş), Ankara: Palme Yayıncılık, 2011, s. 33,37 ve 205.

<sup>3</sup> Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas) İzmir: Punto Yayıncılık, 2004, s. 22.

<sup>4</sup> Sezgin Kızılcılık, *Sosyoloji Teorileri II*, Konya: Yunus Emre Ltd. Şti., 1994, s. 106; Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 22; Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (çev. Osman Akinhay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 272-273.

### 1.1.2. Sosyal Alışveriş Kuramları

Sosyal alışveriş kuramcıları, tüm sosyal etkileşimi; beslenme, gıda ve barınmadan, toplumsal kabul görme ya da sempatiye kadar uzanan maddi ve manevi mal ve hizmetlerin alışverişi olarak kavramlaştırırlar. İnsanlar, davranış seçeneklerinin maliyet ve ödülleri inceledikten sonra, en çekicisini tercih etmek suretiyle alışveriş sürecine katılırlar.<sup>5</sup>

Toplumsal alışveriş kuramında karşılıklılık kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Bu kavram ilk olarak antropologlar tarafından kullanılmış olmakla birlikte, alışveriş kuramında sosyal etkileşimin tabiatını teşhis etmektedir. Sosyal etkileşim, karşılıklı beklentiler temelinde gerçekleşmekte olan bir alışveriş süreci olarak kavranılmaktadır.<sup>6</sup>

Toplumsal alışveriş kuramları, ekonomik alışverişteki bir ilkeye dayanır: İnsanlar, mal ve hizmetler sağlarlar ve bunların karşılığı olarak da istedikleri malları ve hizmetleri elde etmek isterler. Alışveriş kuramcıları toplumsal etkileşimin ekonomik alışverişe benzediği varsayımını kabul etmekte ancak toplumsal alışverişin ekonomik alışverişten farklı olarak maddi mal ve hizmetlerin yanı sıra maddi olmayan değerlerin değişimini de içerdiğini vurgulamaktadırlar.<sup>7</sup>

Alışveriş kuramcılarının insan doğası hakkındaki varsayımları, birçok yönden işlevselcilerle paraleldir. Mesela Amerikalı alışveriş kuramcısı George Caspar Homans (1910-1989) da, onlar gibi hem rasyonel (yani amaç yönelimli) hem de dış güçlerin etkisiyle belirlenmiş bir insan imajı sunar. Ona göre insan davranışı, rasyonel ve mutlak bir biçimde determinist bir karaktere sahiptir; ama insanoğlu, kendisine koşullarını değiştirebileceği inancı verdiği için, her zaman bir özgür irade yanılmasına sahip olmuştur. Ancak, aslında erkekler ve kadınlar da, doğa bilimleri dünyasını yöneten aynı belirlenmiş katı yasalara tâbidirler.<sup>8</sup>

### 1.2. Yorumlayıcı/Hümanist Sosyoloji Ekolü ve İradecilik

Yorumlayıcı-hümanist perspektif, pozitivist sosyoloji anlayışıyla keskin bir karşıtlık halinde olup; söz konusu sosyolojinin, toplumu doğanın uzantısı olarak gören, doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde toplumsal yapı tarafından belirlendiğini ileri süren analizini şiddetle reddeder. Yorumlayıcı sosyal teoriye göre sosyal bilimlerin araştırma konusu olan insan; kendi sosyal dünyasını inşa edebilecek ve kontrolü altına alabilecek güçte, bilinçli, irade sahibi, yaratıcı, başkalarının eylemlerini yorumlayan ve dikkate aldıklarına dayanarak bir eylem çizgisi geliştiren, bağımsız

<sup>5</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 346.

<sup>6</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 71-72.

<sup>7</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 72.

<sup>8</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 86.

ve rasyonel bir varlıktır.<sup>9</sup> Toplumsal dünya da; insan davranışlarını belirleyen, sabit, verili, harici bir yapı değil; insanlar arası etkileşim içerisinde var edilen ve yorumlama süreci içinde her an değiştirilip dönüştürülen insani bir inşadır. Dolayısıyla sosyal gerçeklik olup bitmiş bir ürün değil, süregelen bir oluşum sürecidir.<sup>10</sup> Yorumcu sosyoloji, sosyal davranışın altında yatan öznel anlamın anlaşılıp yorumlanmasını sosyolojik analizin merkezine yerleştirmiş; kurum, yapı, sistem vb. kavramların, birlikte eylemde bulunan insanlardan ve onların niyet, amaç, değer ve sembolik evrenlerinden bağımsız bir anlama sahip olmadıklarını vurgulamış; toplumsal gelişme yasaları gibi genelleşici ve evrimci nosyonları reddederek hümanist bir sosyal bilim tasavvuru ortaya koymuştur.

### 1.2.1. Fenomenolojik Sosyoloji

Yunanca “görünüm/tezahür” anlamına gelen fenomen kelimesi, duyu organlarımızla algıladığımız olay ve olgulara atıfta bulunmaktadır. Fenomenoloji, birey ve onun bilinçli tecrübeleri ile başlayan, daha önceden var olan kabuller ve ön yargıları parantez içine alarak; sosyal olguları, toplumsal aktör tarafından algılandığı şekliyle inceleyen sosyolojik bir perspektiftir.<sup>11</sup> Bir başka ifadeyle fenomenoloji, insan bilincinin ve insanların içinde buldukları dünyayı yorumlama biçimlerinin araştırılmasıdır.<sup>12</sup> Fenomenolojinin gayesi, sosyal olayların dışa yansıyan görünümünden (tezahür/fenomen) hareketle, anlam dolu özlere nüfuz etmektir. Fenomenolojik sosyoloji, doğalcı ve pozitivist sosyoloji anlayışlarına karşı olup, bireysel anlam ve algıdan bağımsız bir sosyal dünyanın var olduğu fikrini reddeder.<sup>13</sup> Mesela, aslında suç diye bir şey yoktur; o, tamamen belirli bir durumdaki herhangi bir eylemin insanlar tarafından yorumlanışına bağlıdır. Sözgelimi, birini öldürmek cinayet olabildiği gibi; kendini savunma, kaza ya da savaş vb. durumlarda kahramanlık olabilir. Dolayısıyla bütün insan bilgileri izafidir. Aynı şekilde, pozitivist analizde tasvir edilenin aksine; toplum, kendine ait bir varoluşa sahip orada bir şey değil; gündelik yaşantılarımız sırasında rutinlerimiz, etkileşimlerimiz ve diğerleriyle paylaştığımız ortak kabullerimiz aracılığıyla ürettiğimiz ve yeniden ürettiğimiz bir şeydir.<sup>14</sup>

Sosyal dünyanın bireylere nasıl görüldüğünün araştırılmasının gerektiği vurgusu, fenomenolojide bireyin toplumdan soyut ve bir ölçüde bağımsız olarak ele alındığı anlamına gelmemektedir. Bu perspektifi sosyoloji alanına taşıyan Avusturya asıllı Amerikalı sosyolog Alfred Schutz’un (1899-1959) fenomenolojik

<sup>9</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 243-244; Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler* (edit. Ümit Tathıcan ve Gülhan Demiriz), İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008, s. 236-237.

<sup>10</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 232-233.

<sup>11</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 297.

<sup>12</sup> Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 232.

<sup>13</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye* (çev. Ali Coşkun), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, s. 13.

<sup>14</sup> Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 232.

bakış açısına göre, sosyal dünya öznelere arası bir karaktere sahiptir.<sup>15</sup> Kişi, etkileşim durumuna verdiği anlamı etkileşimde bulunduğu ötekiyle paylaşabilmektedir. Buna “bakış açılarının karşılıklılığı” adı verilir. Paylaşılan anlamlar, etkileşim durumu içerisinde hem var kabul edilir hem de tecrübe edilir.<sup>16</sup> Schutz’a göre, kendi toplumumuzun genel kabullerini (sağduyu bilgisi/ortak bilgi stokları) ve tipleştirmeleri (nesne ve deneyimleri kolektif sınıflandırma biçimleri) sosyalleşme aracılığıyla öğrenir, onlara uyum sağlar ve gerektiğinde onlara ilişkin algılarımızı değiştiririz. Sosyal düzen, genel kabuller ve yorumlara dayalı, müzakere edilmiş bir gerçekliktir.<sup>17</sup> Dolayısıyla, sosyal dünya nesnel bir sistem ya da yapı değildir; sosyal dünyanın kaynağı, farklı toplumsal gruplar ve topluluklar hakkındaki ortak varsayımlar ile hep birlikte paylaşılan bilgi birikimidir.<sup>18</sup>

### 1.2.2. Sembolik Etkileşimcilik

Deyimin mucidi Herbert Blumer’e (1900-1987) göre sembolik etkileşimcilik, insan eyleminde anlamın önemini vurgulayan üç temel önermeye dayanmaktadır:

a) İnsanlar, eşyaya, eşyanın onlar için ifade ettiği anlamlara göre davranırlar.

b) Eşya ve olayların anlamları, insanın diğer insanlarla toplumsal etkileşimi sonucu ortaya çıkar.

c) Eşya ve olayların anlamları, bunlarla karşılaşan kişi tarafından yapılan yorum sürecinden geçmekte ve değiştirilmektedir.<sup>19</sup>

Buna göre insan davranışı, sosyal etkileşim sürecinde oluşan anlama göre şekillenmektedir. Bir nesnenin kendinde, kişiye anlam ifade eden bir özellik yoktur. Anlam, diğerleriyle, özellikle de, önemsenen diğerleriyle etkileşimden elde edilmiştir. Yani kişi, ait olduğu sosyal grubun yerleşik anlamlarını içselleştirmekte ve bu anlamlara uygun olarak nesnel uyarıcılara tepki vermektedir. Ancak, kişinin her zaman, yerleşik anlamları otomatik olarak içselleştirdiği de doğru değildir. Üçüncü önermede de işaret edildiği gibi birey, içinde bulunduğu durumun ve eylemin ışığında, belli bir yorum süreci dâhilinde anlamları seçer, kontrol eder, askıya alır ya da yeniden gruplayıp dönüştürür ve söz konusu yorum sürecinde şekillenen yeni anlama göre davranır.<sup>20</sup> Dolayısıyla, anlam; sabit, değişmez bir gerçeklik değil; etkileşim süreci içinde yaratılan ve yeniden yaratılan, duruma ve bağlama göre yorumlanarak değiştirilebilen bir şeydir.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Derek Layder, *Sosyal Teoriye Giriş* (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s. 105.

<sup>16</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 302.

<sup>17</sup> Slattey, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 233.

<sup>18</sup> Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 319.

<sup>19</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 245-248.

<sup>20</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 235.

<sup>21</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 84.

Blumer'e göre, insanın eylemi yorum ve anlamla sarılıp sarmalanmıştır. İnsanoğlu, onun "kendini gösterme" diye adlandırdığı süreç aracılığıyla, dikkat ettiği nesnelere bir araya getiren, bilinçli ve reflektif bir aktördür. Davranışları dış güçler tarafından belirlenmiş bir birey imajı, sosyal gerçeklikle uyumlu değildir. Doğrusu, bireyin süre giden etkinlikleri temelinde nesnelere inşa ettiği birliktedir. Birlikte eyleme katılan insanlar, toplumsal yapıyı oluştururlar. Kilise, aile vb. kurumlar, sadece birlikte eylemde bulunan insanlardan ibarettir ve değişmez, sabit bir gerçeklikleri yoktur. Onlar, toplumsal etkileşim süreci içinde sürekli yeniden yaratılırlar. Müşterek eylemde bulunan insanlardan bağımsız, şeyleşmiş bir yapı ya da kurum tasavvuru; sosyal hayatta karşılığı olmayan bir kurgudan ibarettir.<sup>22</sup> Rol ve statü de, aşırı derecede etkili bir yapı tarafından belirlenmez, insani etkileşim süreci içinde oluşturulur ve dönüştürülür.<sup>23</sup>

Blumer'e göre; sembollerin kullanılması, yorumlanması ve başkalarının eylemlerine anlam verme arayışı insanların etkileşimine aracılık etmektedir. Yorumlama tepkiyi sağlar, fakat bu tepki semboller temelinde eylemde bulunma şeklinde bir tepkidir. Toplum, etkileşim halindeki bireylerden oluşur. Bu etkileşimler, müşterek eylem aracılığıyla, karmaşık yollardan bir araya gelir ve toplumsal yapı olarak bilinen şeyi biçimlendirir. Sembolik etkileşim, basit uyarıcı-tepki ilişkisinin arasına yorum sürecini yerleştirmeyi gerektirir, yani sembolik etkileşim eylemin yorumlanmasını içerir. Mesela, bir toplantıda dinleyicilerden biri, konuşmacının kendisine ters gelen her sözüne öksürerek tepki gösteriyorsa; öksürmek, itiraz anlamını taşıyan bir sembol olmaktadır. Semboller, anlamların taşıyıcılarıdır. Kuşkusuz dil, en yaygın ve en önemli semboldür. Eşya, özünde bir anlam taşımaz, burada anlam sembolik etkileşimin bir ürünüdür. Nesnelere dünyası, karşılıklı etkileşim yoluyla yaratılmış, onaylanmış ve dönüştürülmüştür. İnsan eylemi, kadın ve erkekler tarafından inşa edilmiş yorumsal bir eylemdir. Bir insan olarak eylemde bulunmak, ilgisini çeken şeyleri dikkate almayı ve bunlara getirdiği yorumlara dayanarak davranış çizgisini belirlemeyi içerir.<sup>24</sup>

### 1.3. Sosyolojide Sentezci ve Uzlaştırmacı Eğilimler

#### 1.3.1. Anthony Giddens ve Yapılaşma Teorisi

İngiliz sosyolog Anthony Giddens (1938- ) tarafından geliştirilmiş olan yapılaşma teorisi, geleneksel sosyolojideki -başta eylem-yapı çelişkisi olmak üzere- tüm düalizmleri aşma girişimi olarak dikkat çekmektedir.

Yapılaşma teorisi, eylem-yapı düalizmi yerine yapının ikiliği düşüncesini geçirmemiz gerektiğini öne sürer. Buna göre yapı, eylemin hem aracı (ortamı) hem de sonucudur. Yani toplumsal yapılar, bir yandan insan eylemi tarafından

<sup>22</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 236-237.

<sup>23</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 244.

<sup>24</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 238-240.

yaratılırken, öte yandan insan davranışını ve toplumsal hayatı tanımlar ve inşa ederler. Yapı ve eylem doğaları gereği karşılıklı ilişki içindedir; onlar aynı paranın iki yüzü gibidir. Ayrıca Giddens'a göre, yapı ve eylem arasındaki bağlantıyı; sosyal analizin asıl merkezi kavramı olduğunu düşündüğü toplumsal pratikler yani insanların düzenli olarak yaptıkları ve yaşantılarının toplumsal dokusunu oluşturan şeyler sağlar. Pratikler, eylem ve yapıyı gerektirmeleri nedeniyle, yapının ikiliğinin bir parçasıdır. Bu yolla yapı, eyleme dışsal bir şey olmaktan çıkar; bir anlamda, söz konusu pratikleri meydana getiren eylem akışının ayrılmaz bir parçası haline gelir.<sup>25</sup> Yapı, sadece insan eylemine kısıtlamalar getiren bir şey olarak değil, aynı zamanda ona imkân tanıyan bir faktör olarak kavramsallaştırılmalıdır.<sup>26</sup>

Toplum, önceden verili bir nesnel evreni değil, aktif ve bilinçli failerin eylemleriyle üretilen ve yeniden üretilen insani bir inşadır. Toplumsal dünya, doğa dünyasından farklı olarak bir dizi mekanik süreç olarak değil, aktif insan öznelerin ustalıklı bir icrası olarak kavranmalıdır. Ancak, insanın iradesi sınırsız değildir. İnsanlar toplumu üretirler; ancak bu üretimi, kendi seçmedikleri ve çoğunlukla farkında olmadıkları koşullar altında gerçekleştirirler. Sosyal hayatın inşası, yapılaşma süreçleri içinde incelenmelidir. Yapılaşma süreçleri; anlamlar, normlar ve gücün karşılıklı etkileşimini içerir.<sup>27</sup>

Giddens'ın analizinin, natüralist yaklaşımlardan ziyade, hümanist ve yorumcu yaklaşımlarla birçok ortak yöne sahip olduğu görülmektedir. Ancak o, yorumcu sosyoloji anlayışlarını; sosyal değişimle ilgili sorunları, güç olgusunu, toplumdaki çıkar çatışmalarını, toplumsal eşitsizlikleri ve büyük ölçekli organizasyon problemlerini ihmal ettikleri gerekçesiyle eleştirmektedir.<sup>28</sup>

Yapısalcı ve işlevselci sosyoloji okullarına da eleştiri oklarını yönelten Giddens, öncelikle, söz konusu perspektiflerin, sosyolojinin doğa bilimlerini model alması gerektiği fikrine şiddetle itiraz etmekte; toplumsal hayatın evrensel yasaları olamayacağını ve insan davranışlarının, failerin anlam dünyasından bağımsız olarak anlaşılamayacağını belirterek her türlü natüralist düşüncüyü reddetmektedir. O, yapısal güçlerin davranışı dışarıdan belirlediği düşüncesine de karşı çıkarak, her çeşit nesnelci yaklaşımı reddetmektedir. Son olarak Giddens; sosyal sistemin, aktörlerin istekleri ve gerekçelerinden bağımsız bir biçimde analiz edilebilecek özel ihtiyaçlara sahip olduğu şeklindeki yapısal işlevselci argümanı da kabul etmemektedir.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 189; Slattey, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 486-487.

<sup>26</sup> Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 212.

<sup>27</sup> Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 211-212.

<sup>28</sup> Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 18; Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 7, 205-206.

<sup>29</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 185-186.

Giddens, yorumcu sosyolojilerin tamamen toplumsal üretime odaklanarak; özgür irade sahibi, anlam üreten bir insan faili vurguladıklarını ve böylece, kurumların ve daha kalıcı kalıplaşmaların toplumsal hayattaki etkilerini göz ardı ettiklerini belirtir. Buna mukabil, yapısalcı teoriler de, neredeyse tamamen toplumsal yeniden üretim problemine yönelmişler ve toplumsal yapı tarafından belirlenmiş bir insan imajı geliştirmişlerdir.<sup>30</sup> Giddens, kendi teorisinin, her iki yaklaşımın sınırlılık ve mahzurlarını ve eylem-yapı düalizmini aştığını iddia etmektedir. Ancak, dikkatli bir inceleme, Giddens'in teorisinin yorumcu sosyoloji anlayışlarıyla ortak paydasının -yapısal işlevselci teoriye nazaran- çok daha fazla olduğunu ortaya koyacaktır. Bunun sebebi, onun her türlü nesnelci ve natüralist yaklaşımı reddetmesi olsa gerektir. Onun, insan failinin anlam ve yorumlarıyla inşa edilmiş sosyal dünya tasavvuru; yorumcu-inşacı sosyal teorilerle oldukça uyumludur.

Ona göre; toplumsal yapı, sistem ve kurumlar, insani etkinlikten bağımsız bir var oluşa sahip değildirler. Ancak bu kurumlar bir kez üretildikten sonra insan davranışı üzerinde bir derece belirleyici hale gelirler. İnsanlar; aktif, yaratıcı ve bilgili varlıklar olsalar da, seçme şansına sahip olmadıkları durumlar mevcuttur ancak bu hiçbir zaman, bazı yapısalcı teorilerin öngördükleri gibi, insanların bir robot ya da kukla haline dönüşmesi anlamına gelmemektedir. Gündelik toplumsal hayat; bir düzen ve öngörülebilirlik duygusu kazandıran, söze dökülmeyen, gerçekliği sorgulanmayan kurallar ve rutinler, kabuller ve beklentilere dayansa da; insanlar, refleksif düşünce ve kolektif eylemle kontrollü değişimler sağlayabilen yaratıcı ve bilinçli varlıklardır. İnsan ne tamamen özgür ne de tamamen kısıtlanmıştır.<sup>31</sup> İnsanlar, her zaman seçimler yapar, asla tamamen toplumsal koşullar tarafından sürüklenmezler. Onların her zaman toplumsal baskılara karşı koyabilecek bazı araçları vardır.<sup>32</sup>

Yapılaşma teorisi, eylem ve yapının karşılıklı olarak birbirini inşa ettiği argümanı ile, sosyolojideki temel düalizmleri aşmış olduğu iddiasındadır. Bu perspektif; sosyal yapının insan eylemleriyle inşa edildiğini, insani etkinlikten bağımsız bir var oluşa sahip olmadığını ve nihayet sosyal dünyanın önceden verili bir nesnel evreni değil, insan failinin anlam çerçevelerinden hareketle inşa ettikleri, anlamlandırılmış ve yorumlanmış bir yapılaşma süreci olduğunu<sup>33</sup> vurgulayarak; determinist davranış teorileriyle arasına, aşılması çok zor mesafeler koymuştur.

<sup>30</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 190.

<sup>31</sup> Slattey, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 488-489;

<sup>32</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 198.

<sup>33</sup> Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 209-212.

### 1.3.2. Jürgen Habermas ve İletişimsel Eylem Teorisi

Alman toplumbilimci Jürgen Habermas (1929- ), sistemler teorisi ile toplumsal etkileşimde dil ve anlamın önemini vurgulayan etkileşimci yaklaşımlar arasında denge kurmaya çalışan bir teorik perspektife sahiptir.<sup>34</sup> Ona göre, sosyolojik teori; hem eylemi, hem sistemi, hem özneyi, hem de yapıyı birlikte vurgulamalıdır. Özne ve nesne karşılıklı bir biçimde inşa edilmiştir ve özne kendini yalnızca nesnel bir dünyanın kurulması bağlamında ve ona bağlı olarak kavrayabilir.<sup>35</sup> Eylem perspektifini yapısal analizle birleştirme çabası içinde olan Habermas; toplumsal gerçekliği, “yaşantı dünyası” ve “sistem” olarak adlandırdığı iki farklı düzlemde ele almaktadır.

Habermas; sosyal davranışı, stratejik eylem ve iletişimsel eylem şeklinde ikiye ayırmaktadır. O, kişinin bir başkasını; yaptırımlar, hazlar, güç ya da parayla ikna etmeye çalıştığı, pratik ilgi ve çıkarların motive ettiği davranış türünü stratejik eylem olarak adlandırır. İletişimsel eylem ise; iki veya daha fazla insanın etkinliklerinin, her birinin diğerini veya diğerlerini aklın rehberliğinde bir eylemle sonuçlanacak biçimde ikna etmeye çalıştığı ortak bir anlayış temelinde koordinasyonunu anlatmaktadır.<sup>36</sup> Yaşantı dünyası iletişimsel eylem aracılığıyla işlerken, sosyal ve ekonomik sistemler belirli hedefler veya sonuçlara ulaşmada kullanılan amaçlı, araçsal ve stratejik eylemler aracılığıyla işlerler.<sup>37</sup> Uygun bir toplum teorisi; eylemin aynı zamanda, ortak bir anlayışa ulaşma amacına bağlı olduğunu kavramalıdır. İnsanlar bir araya geldiklerinde, daha fazla etkileşim kurmayı sağlayacak bazı müşterek anlayışlar geliştirme ihtiyacı duyarlar. Dil, bu süreçte hayati bir rol oynamaktadır. İnsanlar; dili, tüm katılımcıların kendi görüşlerini ifade etmekte özgür ve eşit fırsatlara sahip oldukları bir durumda aktif konsensüs sağlayacak bir iletişim aracı olarak kullanırlar.<sup>38</sup>

İletişimsel eylem içindeki insanlar; birbirlerini, eleştiri ve tartışmaya açık iddialar geliştirerek etkilemeye çalışırlar. Eylemlerin uyuşması, önceden sağlanmış bir konsensüsten ziyade, karşılıklı alışverişlere ve iddialar geliştiren ilgili bireylerin ulaşılacak ortak anlayışı etkileme biçimlerine bağlıdır. İnsanlar; bunu, “geçerlilik iddiaları” geliştirerek başarırlar. Habermas’a göre, üç ayrı dünyaya karşılık gelen üç tür geçerlilik iddiası vardır. İlk olarak; nesnel, dışsal ve olgusal bir dünyaya sahibizdir ve bu nesnel dünyaya, arzuladığımız ilişkiler durumuna ulaşmamızı sağlayacak en iyi yol ile ilgili geçerlilik iddiaları karşılık gelir. İkinci olarak; toplumsal normlar tarafından düzenlenen, sosyal bir kişiler arası ilişkiler dünyası vardır ve öne sürülen şeylerin normatif haklılığı konusundaki geçerlilik iddiaları da bu dünyaya karşılık gelmektedir. Son olarak da, geçerlilik iddialarının

<sup>34</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 252.

<sup>35</sup> Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 340.

<sup>36</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 254.

<sup>37</sup> Slattey, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 435.

<sup>38</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 253-254.



kişinin samimiyetine ve inandırıcılığına bağlı olduğu bir öznel deneyimler dünyası mevcuttur. Ancak bu farklı dünyalar, gündelik hayatın pratik koşullarında birbirinden bağımsız olarak var olmaz; aksine, karışık toplumsal davranış bağlamlarında, çoğu kez aralarında kesin sınırlar çizilemeyecek biçimde bir arada bulunurlar.<sup>39</sup>

Habermas'a göre toplum, iletişimsel eylem yoluyla işler ve gelişir. Bu süreç, aktörlerin yaşantı dünyaları tarafından çevrelenmiş ve yapılandırılmıştır.<sup>40</sup> Bu görüşte, yaşantı dünyası sorunsuz bir iletişimsel eylem ağı olarak görülür.<sup>41</sup> Habermas, yaşantı dünyasını; bireylerin geliştirdiği geçerlilik iddialarının da içinde yer aldığı genel kabuller zemini, önerilen eylemlerin uygunluğu ve içtenliğine odaklı bir geçerlilik iddiaları alışverişi olarak tasavvur etmektedir. Ortak anlayışa ulaşma yönündeki bu çabalar, paylaşılan kültürel kaynaklar (dil ve kültür içinde inşa edilen temel kabuller) çerçevesinde gerçekleşmektedir.<sup>42</sup>

Habermas'ın teorisinde, yaşantı dünyası ile toplumsal etkinlik aynı anlama geliyor gibi görünmektedir. Sistem ise, etkinlikten tamamen bağımsız olan para ve güç gibi şeylerle ilişkili olarak kavramlaştırılmaktadır.<sup>43</sup> Ancak, ona göre, yaşantı dünyası ile sistem arasında sürekli bir gerilim vardır. Sistem, yaşantı dünyası üzerinde güç sağlamaya ve onu kolonileştirmeye çalışırken; yaşantı dünyası içindeki bireyler, hükümetler ve büyük şirketler karşısında bireysel özgürlük mücadelesi vermektedirler.<sup>44</sup>

İletişimsel eylem düşüncesi, büyük ölçüde, konsensüs ve ortak bir anlayışa ulaşma sorununa yöneliktir ve bu yüzden toplumsal etkileşimin diğer, çok daha uyumsuz yanlarını ihmal etmekle itham edilmektedir.<sup>45</sup>

Habermas'ın teorisinin özünde; iradeci bir eylem teorisiyle, determinist eğilimli bir sistemler teorisi arasındaki çelişki yatmaktadır.<sup>46</sup> O, iradecilik ve determinizmi; insanların belirli koşullarda özgürce davranabilecekleri kadar, kontrol edilebilecekleri varsayımı altında birleştirir.<sup>47</sup> Bununla birlikte, iletişimsel eylem tasavvurunun, iradeci-inşacı sosyal teorilerle oldukça uyumlu olduğunu vurgulamak gerekir. Yaşantı dünyası, her ne kadar kendi içinden çıkmış ve ayrı bir gerçeklik haline gelmiş determinist karakterli sistem unsurları tarafından kolonileştirilme tehdidi altında olsa bile; Habermas'a göre, buna karşı koyacak eylem alternatifleri her zaman mevcuttur. İletişimsel eylem teorisi, sosyal

<sup>39</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 254-255.

<sup>40</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 206.

<sup>41</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 258.

<sup>42</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 273.

<sup>43</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 271.

<sup>44</sup> Slattey, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 435.

<sup>45</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 275.

<sup>46</sup> Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 344.

<sup>47</sup> Slattey, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 437.

davranışı anlama ve açıklama çabası güden, dikkate değer, alternatif bir perspektif olarak değerlendirilebilir.

### 1.3.3. Pierre Bourdieu ve Habitus

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu (1930-2002), nesnelci yapısal yaklaşımları "habitus" kavramı aracılığıyla, etkileşimci ve fenomenolojik yaklaşımlarla birleştirmeye çalışmaktadır.<sup>48</sup> Bourdieu'a göre habitus; toplumsal aktörler olarak belirli kültür veya alt kültürlerde yaşamamız sonucunda sahip olduğumuz devamlı bir algılama, düşünce ve eylem şemaları sistemi; toplumsal tecrübelerimiz sonucunda sahip olduğumuz zihinlerimizdeki temel bilgi stokları ya da kişiler arası ilişkilerimizdeki etkileşim ve beklentilerimizi belirleyen içsel eğilimler toplamı olarak tanımlanabilir.<sup>49</sup>

Bourdieu'a göre; habitus sayesinde, nesnel bağlamın karşılıklı ilişkileri ve dolaysız etkileşim durumları etkileşime girer ve oluşturulurlar.<sup>50</sup> Habitus, yeniden üretimin anahtarıdır; çünkü o, toplumsal hayatı meydana getiren düzenli ve tekrarlanan uygulamaları tayin eder.<sup>51</sup>

Bourdieu, insan davranışının, alışılmışlıklar dolayısıyla ortaya çıkan tutumlar ile bireylerin içinde hareket ettikleri alanda karşılaştıkları nesnel şartlar arasındaki diyalektik süreç olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>52</sup> Yani insan, davranışlarında sınırsız ve sorumsuzca özgür olmadığı gibi, kader mahkûmu da değildir. Sosyal davranış gerçeği, iradecilik-determinizm dikotomisine indirgenemeyecek kadar kompleks ve derinliklidir. Ancak, Bourdieu'un teorisi dikkatli bir gözle incelendiğinde, -o, her ne kadar aksini iddia etse de- nesnel toplumsal ilişkilerin etkisinin, bireysel yaratıcılık aleyhine, daha fazla vurgulanmış olduğu görülmektedir.<sup>53</sup> Bourdieu, Habitus'u bir taraftan sosyal davranışı motive eden, şartlandıran, insani yaratıcılığı ve dolayısıyla sosyal değişmeyi mümkün kılan bir olgu olarak tasvir ederken; diğer taraftan, sosyokültürel yapı ve sosyal sınıf bilinci tarafından tayin edilmiş olduğunu da vurgulamaktadır.

Sonuç olarak; Bourdieu'un teorisinin, iradeci bir sosyal davranış tasavvurundan ziyade; kültürel ve sınıfsal yapı tarafından belirlenmiş, determinist bir sosyal davranış imajı ortaya koymakta olduğunu söyleyebiliriz.

### 1.3.4. Berger ile Luckmann ve Gerçekliğin Sosyal İnşası

Amerikalı sosyolog Peter Ludwig Berger (1929- ) ile Alman sosyolog Thomas Luckmann'ın (1927- ) aynı adı taşıyan eserlerinde ortaya koymuş

<sup>48</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 247.

<sup>49</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 133; Layder, *Sosyal teoriye Giriş*, s. 204, 227.

<sup>50</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 227.

<sup>51</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 133-134.

<sup>52</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 135.

<sup>53</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 247.

oldukları gerçekliğin sosyal inşası tezi, sosyal gerçekliğin öznel ve nesnel yönleri arasında bir köprü kurma ya da bir başka deyişle, etkileşimci ve yapısalcı perspektifler arasında bir sentez oluşturma girişimi olarak dikkat çekmektedir.<sup>54</sup>

Bu teorinin temel sorunu, gündelik gerçekliğin toplumsal olarak nasıl kurulduğudur. Berger ve Luckmann, “öznel anlamlar, nasıl olup da nesnel gerçeklikler haline dönüşmektedir” sorusunu sorar<sup>55</sup> ve cevap olarak; sosyal gerçekliğin, üç safhadan oluşan bir diyalektik süreç içinde inşa edildiğini söylerler. Bu safhalar; dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme.<sup>56</sup>

Buna göre, bireyler, kendi eylem ve etkinlikleriyle sosyal dünyalarını yaratırlar. Böylece insanlar arkadaşlık, evlilik vb. yeni toplumsal gerçeklikler üretirler. Bireyin toplumu yaratmasına, “dışsallaştırma” adı verilmektedir. Sosyal düzen, insan etkileşiminin bir ürünüdür ve ancak insan etkinliği onu üretmeye devam ettiği müddetçe vardır; ancak, bununla birlikte, sosyal düzenin bireye dışsal bir gerçekliği de mevcuttur.<sup>57</sup>

Dışsallaşan sosyal dünya, birey tarafından, düzenli ve kendisinden bağımsız nesnel bir gerçeklik olarak algılanmaya başlar. Bu süreçte, “nesnelleştirme” adı verilmektedir. Nesnelleştirme süreci, insanların; bağımsız, nesnel biçimlerde düşüncelerini mümkün kılan dilin ve diğer sembolik formların etkileriyle desteklenmektedir. Bu süreçte, bir insan üretimi olan toplum, kendi üreticisi üzerinde etkileri olan bir nesnel gerçekliğe dönüşmektedir.<sup>58</sup>

Diyalektik sürecin üçüncüsü safhası, kurumsal düzenin meşrulaştırıldığı, nesnel toplumsal gerçekliğin birey tarafından benimsenerek içselleştirildiği bir süreçte işaret eder. Bu süreç, kurumsal düzenin birey tarafından özümsemişi bir toplumsallaştırmaya tekabül eden “içselleştirme” sürecidir. Böylece, toplumsal kurum ve semboller, onlarla bir arada yer alan düşünce ve bilgiler, birey için öznel bir gerçekliğe dönüşmektedir.<sup>59</sup>

Berger ve Luckmann, nesnel ve öznel gerçekliklerin birbirlerine karşılık geldiklerini, fakat her zaman için, tek bir birey tarafından içselleştirilebilir olandan daha fazla nesnel gerçekliğin olduğunu söylemektedirler. Bundan dolayı, toplumsallaşma hiçbir zaman tamamlanmış bir süreç değildir ve hiçbir birey nesnel gerçekliği tam olarak yansıtamaz. Her insan kendisi tarafından nesnel gerçekliğin yansması olarak kabul edilen bir gerçeklik görünümüne sahip olup, genel geçer tek bir gerçeklik mevcut değildir. Gerçeklik, çoğul bir karaktere

<sup>54</sup> Layder *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 118; Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 267.

<sup>55</sup> Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (çev. Vefa Saygın Öğütle), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 32.

<sup>56</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 325.

<sup>57</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 325-327.

<sup>58</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 327-328; Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 120.

<sup>59</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s.328; Layder; *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 120.

sahiptir. Bu durum, her ferдин kendine has bir biyografiye ve gerçeklik algısına sahip oluşunun tabii bir neticesidir.<sup>60</sup>

Gerçeklik, toplumsal olarak sürekli inşa edilen bir süreçtir. Dışsallaştırma; eksik olarak sosyalleştirilmiş insanların, hep birlikte yeni bir gerçekliği yapım sürecidir. Bu, sürekli olmakla beraber yavaş bir değişme sürecidir. Daha sonra, dışsallaşan bu gerçeklik, kendi üreticileri üzerinde etki eden nesnel bir gerçekliğe dönüşecek, sonra da, bireyler tarafından kendi anlam dünyalarında yorumlanarak yeniden üretilen öznel bir gerçeklik haline gelecektir. Bu üç süreç, diyalektik bir yolla birbirleri üzerinde çalışarak, birlikte, sürekli var olurlar.<sup>61</sup>

Gerçekliğin sosyal inşası teorisi, her biri mezkûr üç kavrama işaret eden şu üç cümleyle özetlenebilir: “Toplum bir insan üretimidir (dışsallaştırma); toplum nesnel bir gerçekliktir (nesnelleştirme) ve insan toplumsal bir üründür (içselleştirme).”<sup>62</sup>

Berger ve Luckmann’ın, fenomenolojik sosyoloji tasavvurundan ciddi bir biçimde etkilenmiş olan teorisi, özünde; inşacı, etkileşimci ve sosyal eylem yönelimli olmakla birlikte; etkileşimci ve yapısalcı teorileri birleştirmeye çalışan bir perspektife de sahiptir. Orada, bireyi şekillendiren bir nesnel dünya vardır, yani kadın ve erkekler toplumlarının ürünüdürler. Şu halde, Berger ve Luckmann’ın tasavvurunda, sosyal davranışı belirleyen bir yapı kavrayışının kısmen mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onların nesnel gerçeklik tasavvuru, yapısal işlevselcilerin statik ve bireylerin etkileşiminden bağımsız, şeyleşmiş bir sosyal yapı nosyonundan oldukça farklıdır. Berger ve Luckmann’a göre sosyal yapı, sosyal etkileşim halindeki bireylerin dışında olmakla birlikte, asla onlardan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bilakis, sürekli sosyal eylem tarafından üretilen ve yeniden üretilen, sabit olmayan bir gerçekliktir.

Berger; toplumu, “insan yaşamı üzerine düzen baskısı” olarak tanımlamaktadır. Bu düzen, erkek ve kadınların potansiyel özgürlükleri üzerinde engelleyici bir güç olduğu gibi, paradoksal olarak, aynı zamanda özgürleştiricidir de. Berger’in tasavvurunda insan, algılamakta olduğu nesnel toplumsal gerçeklik tarafından yapısal olarak sınırlanmış olmakla birlikte, bir özgürlük potansiyeline de sahiptir.<sup>63</sup> Çünkü toplumsallaşma süreci hiçbir zaman tamamlanmaz. Sosyal dünyada, insanlar için, dışsallaştırmak ya da toplumsal dünyalarını birlikte inşa etmek için boş bir alan her zaman mevcuttur.<sup>64</sup>

Berger ve Luckmann’ın teorisi, öznel ve nesnel unsurlar arasındaki gerilimle karakterize edilebilir. Bu karakterini, determinizm ve iradecilik arasındaki geliş

<sup>60</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 272-273.

<sup>61</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 271-273.

<sup>62</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 329.

<sup>63</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 280.

<sup>64</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 282-283.

gidişlerinde de teşhis edebiliriz. Ancak, gerçekliğin sosyal inşası tezinin, - fenomenolojik tabiatı gereği- iradeci eğiliminin ağır bastığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

### 1.3.5. Erving Goffman ve İzlenim İdaresi

Amerikalı sosyolog Erving Goffman (1922-1982); toplumsal yapı yerine, daha çok bireyler arasındaki yüz yüze etkileşim ile ilgilenmektedir. O, sosyal davranışı tahlil ederken, drama ve tiyatro benzetmesini kullanır. Goffman'ın Dramaturji adıyla kavramlaştırdığı bu analogi; insanların, sosyal yaşam sahnesinde üzerlerine düşen rolleri oynayan aktörler olduğu düşüncesini ifade eder.<sup>65</sup> Ancak o, tamamen toplumsal yapı tarafından belirlenmiş bir rol teorisi sunmaz. Goffman'a göre; sosyal hayatta performans sergileyen aktörlerin amacı, muhataplarının kendileriyle ilgili izlenimlerini yönetmek ve kontrol etmektir. Ona göre, hepimiz sosyal hayatta etkileşime girdiğimiz insanlarda iyi bir intiba bırakma gayretiyle rol yapmakta ve duruma uygun maskeler takmaktayız. O, bütün bu izlenim idaresi sürecini, "benliğin sunuluşu" olarak kavramlaştırır.

Goffman'ın sosyal davranış tasavvuru, determinizm ile iradecilik arasındaki diyalektik bir ilişkiyi ima eder. Ona göre, etkinliklerimizi yönlendiren kurallar ve normlar vardır ve benlik, sosyalleşme sürecinde belirli bir durum için uygun çerçeveyi uygulamayı öğrenir.<sup>66</sup> Aktörün eylemi, içinde bulunduğu özel yapı ya da durum tarafından fazlaca belirlenmiştir.<sup>67</sup> Ancak, Goffman'ın teorisinde, bu determinist unsurların yanı sıra, insani yaratıcılığı vurgulayan pek çok unsur da göze çarpmaktadır. Goffman'ın aktörleri her ne kadar, iyi bir izlenim bırakmak kaygısıyla rollerini iyi oynasalar da, belli oranda özgürlüğe de sahiptirler. Onlar rolleriyle aralarına mesafe koyabilir, rollerini farklı durumlarda farklı biçimlerde benimseyebilir ve izlenim idaresi yaparken yaratıcı güçlerini ortaya koyabilirler. Onun, akıl hastanesinde yatan hastalarla ilgili gözlemleri; bir kurum içinde yaşayanların, kurumun dikte ettiği rolü kabul etme yerine, kendi benliklerini korumaya yönelik nasıl dâhiyane stratejiler geliştirdiklerine dair çarpıcı örnekler sunmaktadır.<sup>68</sup>

Goffman'ın hareket noktası, bireysel benlik ve onun toplumsal olarak kendini ifade biçimidir. Bununla birlikte o, bireye dışsal bir toplumsal yapı fikrini reddetmez ama buna ilave olarak, "etkileşim düzeni" adını verdiği, sosyal etkileşimi yöneten; "sosyal benliğin korunması ve sürdürülmesi etrafında organize olmuş, farklı imkânlar ve güdüler kadar etkileşim üzerinde kısıtlamalar da yaratan temel kurallar ve ahlaki yükümlülükler seti"<sup>69</sup> olarak tanımladığı bağımsız bir

<sup>65</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 212-213 ve 222.

<sup>66</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 223.

<sup>67</sup> Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 286.

<sup>68</sup> Wallace ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s. 267.

<sup>69</sup> Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, s. 282.

sosyal alanın varlığından bahsetmektedir. Etkileşim düzeni, bir yönüyle sosyal davranışı belirlerken, diğer taraftan insani inşa sürecine de imkân tanımaktadır.

## 2. Kelam İlminde Determinizm-İradecilik Dikotomisi

Kelam ilminde determinizm- iradecilik dikotomisinin kader inancıyla bağlantılı olarak tartışıldığını görmekteyiz. Ancak kelamda; sosyolojideki insan davranışını belirleyen yapı, sistem, toplumsal evrim yasaları vb. yerini; kâdiri mutlak yani sonsuz ve sınırsız kudret, ilim ve irade sahibi bir tanrı almaktadır. İslami ilimlerde, insan davranışlarının Allah tarafından önceden belirlendiğini ima eden kader problemi, Allah'ın sonsuz irade ve kudretiyle insan özgürlüğünü ve dolayısıyla insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu (çünkü özgürlük olmadan sorumluluk olamaz) telif etme sorunudur. Bu meyanda, iradeci, determinist ve uzlaştırmacı kelam ekollerinin sahneye çıktığını görüyoruz.

Dini kadercilik ile determinizm arasında sıkı bağlar bulunmakla birlikte birbirinden farklı olduğu noktaların da bulunduğunu belirtmek gerekir. Determinist teoride olaylar zincirleme olarak birbirini belirlerler. Kadercilikte ise “önceden takdir” anlayışı vardır, birbirini belirleyen sebep-sonuç zinciri görülmeyebilir.<sup>70</sup> Kelam'da determinist amel nazariyesi derken, insan davranışlarının Allah tarafından önceden belirlenmiş olduğu kanaatini kastediyoruz. Yoksa doğa bilimsel anlamda, ilahi iradeden bağımsız bir sebep-sonuç zincirinden bahsetmiyoruz.

### 2.1. Cebriyye Kelam Okulu ve Determinist Eğilimli Amel Nazariyesi

İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan<sup>71</sup> ve böylece insan iradesini reddeden cebriyyeye göre, her şey Allah tarafından önceden takdir edilmiştir. İnsan hiçbir şeye kâdir değildir. O, güçle (istitâa) tavsif edilemez; çünkü o, birtakım eylemleri gerçekleştirmeye Allah'ın mutlak iradesi tarafından mecbur bırakılmıştır; ne kudreti, ne iradesi ne de ihtiyârı vardır. İnsanlara birtakım fiillerin nispet edilmesi -cansız varlıklarda olduğu gibi- mecazidir. Tıpkı ağaç büyüdü ya da güneş battı denildiği gibi. Hakikatte Allah'tan başka fail yoktur.<sup>72</sup> Cebriyye'ye göre; Kur'an'da, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu belirtildiğine göre, kullara ait fiillerin de onun tarafından yaratılmış olması icap eder. İnsanlara ait fiillerin kendileri tarafından yaratıldığını iddia etmek, bir anlamda yaratıcılıkta ona ortak tanımak demektir. Kul vasıtasıyla meydana gelen kötü fiilleri yaratmak, Allah'a nispetle güzel, kula nispetle çirkindir. Kulların iman-inkâr, hidâyet-dalâlet, itaat-isyan cinsinden yaptığı bütün fiilleri

<sup>70</sup> M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, s. 133.

<sup>71</sup> İrfan Abdülhamid, “Cebriyye”, *DİA*, VII, 206.

<sup>72</sup> Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003, s. 46-47; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 197-199.

dileyen Allah'tır. İnsanları her taraftan kuşatan kader çizgisinin dışına çıkmak mümkün olmadığından onların bütün fiilleri kaderin bir sonucu olup Allah'ın ilim ve irade sıfatlarına bağlıdır. Aksi takdirde onun her şeyi bilmediğini ve mülkünde irade etmediği birtakım fiillerin meydana geldiğini söylemek gerekir ki bu ulûhiyet makamı için düşünülemez bir eksiklik ve acizliktir. Şu halde âlemde vuku bulan iyi ve kötü bütün fiillerin, olayların Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğine inanmak gerekir. Dolayısıyla, Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklemesi de mümkündür. Nitekim o, iman etme imkânı bulunmayan kâfirleri sorumlu tutmuştur.<sup>73</sup>

## 2.2. Mutezile Kelam Okulu ve İradeci Amel Nazariyesi

Mutezileye göre, insanların işlediği kötü fiillerin Allah tarafından yaratılması caiz değildir. Allah insana eylem gerçekleştirme gücünü önceden vermiş olup kişi hürriyetini kullanarak istediğini yapar. Esasen irade hürriyeti bulunmayan bir insanın Allah tarafından sorumlu tutulması onun adalet ve hikmetiyle bağdaşmaz.<sup>74</sup> İnsan, fiillerinden dolayı övgüye veya yergiye müstehak olur; kötü fiilden ötürü ahirette ceza görür. İnsanın kendisine ait olmayan, kendi irade ve kudretiyle yapmadığı fiillerden sorumlu tutulması ve ceza görmesi çirkin bir şeydir. Adil olan Allah, çirkin bir şey yapmayacağına göre bu fiillerin failinin insan olması gerekir.<sup>75</sup> Kullar işledikleri fiiller sonucunda, ahirette, mükâfat ya da cezaya maruz kalmaktadırlar. Eğer bu fiillerin Allah'a ait olduğunu söylersek, onun kendi kendini mükâfatlandırdığını ya da cezalandırdığını söylemek zorunda kalırız ki bu anlamsız bir durumdur.<sup>76</sup> Ayrıca insanların fiillerinde kötülük ve zulüm de vardır. Allah onların yaratıcısı olsaydı, o takdirde kötü ve zalim olmuş olurdu ki, o bundan münezzehtir. Allah adil ve hakîmdir, çirkin ve kötü bir şeyi irade etmez ve yapmaz. Onun bütün fiilleri iyi ve güzeldir.<sup>77</sup>

## 2.3. Ehli Sünnet Kelam Okulu ve Kesb Nazariyesi

İnsanın eylemlerinin, tamamen iradesi dışında Allah tarafından yaratıldığını ve kişinin bu eylemleri yapmaya icbar edildiğini ama bununla birlikte kendisinden sâdır olan fiillerden sorumlu olduğunu iddia eden cebrî görüş ile insanın eylemlerinde tamamen özgür olduğunu, Allah tarafından kendisine önceden verilmiş olan irade ve kudretle kendi eylemini istediği gibi belirlediğini, ilahi ilim ve kudretin bu alana müdahale etmediğini savunan kaderî-mutezilî görüş İslam toplumunun çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir. Mezkûr çoğunluğa göre; birinci görüş Allah'ın kudret, ilim, irade ve tekvin sıfatlarının mutlaklık ve kemalini vurgulama gayretiyle insan irade ve ihtiyarını reddettiği için, insanın dini

<sup>73</sup> Abdülhamid, "Cebriyye", s. 207.

<sup>74</sup> İlyas Çelebi, "Mutezile", *DİA*, XXXI, 396.

<sup>75</sup> Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 64.

<sup>76</sup> M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 188.

<sup>77</sup> Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 62-63.

ve ahlaki sorumluluğunu temellendirememiş ve ilahi adalet anlayışına gölge düşürmüştür. İkinci görüş ise, Allah'ın adalet, iyilik ve ihsanının sınırsızlığını vurgulama gayretiyle, ihtiyari eylemlerinde insanın iradesini mutlaklaştırdığı için; ilahi ilim, irade, kudret ve yaratmayı sınırlandırmakta ve söz konusu sıfatların yetkinliğini gölgelemektedir. Bu durumda; bir yandan, insan fiilleri de dâhil âlemdeki her şeyi Allah'ın mutlak kudret ve yaratmasının dışında bırakmayacak; öte yandan, ahlaki sorumluluğun temellendirilmesi için bir şekilde insanın da bu sürece katılmasını sağlayacak bir formül gerekiyordu. İşte kesb nazariyesi, bu iki aşırı görüşü uzlaştırmak ve orta yolu bulmak adına ehli sünnet kelam anlayışının bulduğu formülün adıdır.<sup>78</sup>

Lugatte; servet veya mal toplamak, kazanmak ve kazanç elde etmek anlamına gelen bir mastar olan kesb, Kur'anî bir kavram olup altmış yedi ayette kullanılmıştır.<sup>79</sup> Cürcânî ise, "bir yararı celbeden veya bir zararı def eden fiil" olarak tanımladığı kesbin Allah'ın fiilleri için kullanılamayacağını, çünkü onun menfaat temini ya da zararı önlemek gibi şeylerden münezzehe olduğunu ifade etmektedir.<sup>80</sup>

Kesb kavramını kelami anlamda ilk kullanan kişinin, genellikle Ebû Hanife (699-767) olduğu kabul edilmektedir. Daha sonraları başkaları tarafından da kullanılmış olmakla birlikte; kesb kavramı, son tahlilde ehli sünnet kelamıyla ve bilhassa Eş'arî ekolüyle birlikte anılır hale gelmiştir.<sup>81</sup> Biz; burada, ehli sünnet kelamının kurucuları olarak kabul edilen iki önemli isim olan Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî (ölümü: 935) ile Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ölümü: 944)'nin konu ile alakalı görüşleriyle iktifa edeceğiz.

### 2.3.1. Eş'arî ve Kesb Nazariyesi

Eş'arî'ye göre kesb, kullara ait fiillerin meydana gelişine hâdis (yaratılmış) kudretin tesir etmesinden ibarettir. Ona göre, ihtiyarî fiiller iki kudretle meydana gelir: Bunlardan biri Allah'ın kadîm (ezeli) kudreti olup fiillerin oluşmasını sağlayan asıl etkidir. Fiillerin vücudu ve hudûsü bu kudrete bağlıdır. İlâhî kudret olmadan kullar herhangi bir fiil gerçekleştiremez, bu sebeple de fail adını alamaz, çünkü fail demek hâlik (yaratıcı) demektir.<sup>82</sup> Kullar ise, Allah tarafından fiil ile birlikte yaratılmış, fiil işlendikten sonra yok olan bir güce sahiptirler ki buna hâdis ya da muhdes kudret adı verilir. İşte bu yaratılmış kudretle meydana gelen fiile de "kesb" denir.<sup>83</sup> Allah'tan başka yaratıcı bulunmadığına ve fail de yaratıcı anlamına geldiğine göre, kullar için sadece mecâzi anlamda fail, gerçek anlamda ise kâsib

<sup>78</sup> Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 85.

<sup>79</sup> Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s.86.

<sup>80</sup> M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 215.

<sup>81</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA*, XXV, 304.

<sup>82</sup> Yavuz, "Kesb", s. 304-305.

<sup>83</sup> Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 129.



terimi kullanılabilir. Kesbin vuku bulup yok oluşundan sonra insanın bunu aynen iade edemeyişi, onun Allah tarafından yaratıldığını gösterir. Kesbin mevcudiyetini ve fiiller üzerindeki etkisini, zorunlu fiillerle ihtiyarî fiilleri dikkate almak suretiyle kanıtlamak mümkündür. Nitekim felçli bir insanın el hareketleriyle, sağlıklı insanın hareketlerinin birbirinden farklı olduğu duyularla idrak edilmektedir.<sup>84</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, Eş'arî'nin kesb teorisi, ilahi irade ve kudret ile yaratılmış bir kudret arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Ancak bu ilişkide yaratılmış kudretin rolünün ne olduğu belirsiz gibi gözükmektedir. Eş'arî, kendisine göre bir "şey" olan insanın fiili ya da kesbi de dâhil âlemdeki her şeyi Allah'ın ezeli bilgisine, iradesine ve mutlak kudretine bağlayarak; insanın, fiillerinin hâliki olduğu düşüncesini reddetmiş; insana fail denilmesinin de ancak mecazen mümkün olduğunu ve Allah'ın, kullarını güçlerinin yetmeyeceği şeylerle mükellef kılmasının (teklîfi mâ lâ yutâk) caiz olduğunu söyleyerek determinist-cebirci nazariyeye yaklaşmıştır. Eş'ari, bu cebirci anlayıştan uzaklaşmak ve insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu temellendirmek için kesb nazariyesini kullanmıştır. Ancak bu nazariyede de, yaratılmış bir kesb ile fiil için ve onunla eşzamanlı olarak yaratılmış bir kudretten başka insana ait bir şey bulunmamaktadır. Muarızları tarafından anlaşılmaz, akıl dışı ve anlamsız olarak nitelendirilen Eş'arî'nin kesb teorisi; iradeci bir davranış tasavvurundan ziyade, determinist bir davranış nazariyesine meyilli gibi gözükmektedir.<sup>85</sup>

### 2.3.2. Mâtürîdî ve Kesb Nazariyesi

Mâtürîdî'ye göre kesb, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde, kullarda Allah tarafından yaratılan irade ve kudretin rolünü ifade eder. Fiiller, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekle birlikte onları yaratmanın gerçekleşmesi için kulun irade ve kudretini kullanarak fiili işlemeye yönelmesi gerekir. Allah'ın fiilleri yaratması da kulun irade ve kudretini kullanarak onları yapmaya yönelmesi de birer fiildir. Ancak Allah'ın fiili yaratma, kulun fiili kesb adını alır. Allah kula ait fiilleri yaratması yönünden faildir, kul da kesb yönünden kendi fiillerinin failidir. Dolayısıyla insanın ihtiyari fiilleri; yaratma yönünden Allah'a, kesb yönünden insana aittir. Fiil gerçekleştirme açısından sağlıklı olan her kulun fiil yapabildiğini ve yaptığı fiili isteyerek işlediğini tecrübe yoluyla bilmesi onun fiilin faili olduğunu gösterir. Bununla birlikte fiil, yokluk halinden varlık alanına çıktığından, tek başına kula nispet edilemez. Çünkü bir şeyi yoktan meydana getirmek Allah'a ait bir sıfattır. Esasen, fiilin yokluktan varlık alanına çıkmasını bütün ayrıntılarıyla zihinde şekillendirip planlamak, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirmek insan için mümkün değildir. Onun elinde olan şey, yasaklanan veya emredilen hususa yönelik olarak harekete geçmek ya da geçmemekten ibarettir. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî, insanın gerçekleştirdiği sıradan bir eylemin

<sup>84</sup> Yavuz, "Kesb", s. 305.

<sup>85</sup> Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 112-113-115-116.

bile fiziki, fizyolojik ve psikolojik birçok ayrıntısının bulunduğunu; failinin bunların sadece bir kısmından haberdar olabildiğini göz önünde bulundurmakta ve eylemin oluşmasında kişinin bilgi ve gücünün sınırlı kaldığını kabul etmektedir. Sonuç olarak; insanların fiillerinde irade ve kudretlerini kullanmak suretiyle icra ettikleri fonksiyon, kesbi veya iktisabı oluşturur. Fiili kesbetmek ile yaratmak arasındaki fark, kesbin aletle vuku bulması, yaratmanın ise aracısız gerçekleşmesinden ibarettir. Fiiller, Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte bunların meydana gelişine tesir eden kesb Allah tarafından yaratılmış değildir. Kesb sadece insanların doğrudan doğruya gerçekleştirdikleri fiillerde etkilidir, dolaylı fiillerinde ise etkisi bulunmayıp bunlar yalnız Allah'ın kudretiyle gerçekleşir.<sup>86</sup>

Mâtürîdî'ye göre, insana ait fiilin oluşmasını sağlayan kudret iki çeşittir. Birincisi zemin hazırlayıcı niteliğinde olup sebeplerin müsait, vasıtaların sağlıklı durumda bulunmasıdır ki bu tür kudret fiilden önce mevcuttur. İkincisi ise, iyi veya kötü sonuçlar doğuran fiilin tam vuku bulacağı sırada kişide oluşan ve fiili gerçekleştiren kudrettir ki, bu kudret fiille birlikte ve fiil için olan kudrettir. Mâtürîdî ayrıca, Ebû Hanîfe gibi, aynı kudretin hem itaat hem mâsiyeti gerçekleştirebileceği kanaatini taşımaktadır.<sup>87</sup>

Hâdis kudret ve onun nesnesinin Allah tarafından yaratıldığı hususunda Eş'arî ile hemfikir olan Mâtürîdî'nin kesb anlayışında fiili insana ait kılan şey, insanın o fiile olan kasıt, ihtiyar ve meylidir. Ona göre insanın ihtiyârî fiilleri; sebep, vesile gibi imkân ve şartların tam olarak gerçekleşmesinden sonra, ortaya çıkan alternatiflerden birini seçerek kesbetmeye azmetmesi halinde bu kasıt ve ihtiyara bağlı olarak Allah'ın onda ikinci çeşit kudreti yaratmasıyla gerçekleşir.<sup>88</sup>

Mâtürîdî, insan eylemleri ve hayır-şer dâhil her şeyi yaratanın Allah olduğunu vurgulamakla birlikte; ihtiyari fiillerde, ilahi kudret ve irade ile birlikte insanın irade ve ihtiyarının da etkisini kabul etmiştir. O, Allah'ın fiillerinin bir sebep ve hikmete bağlı olduğu, onun güç yetiremeyecekleri bir şeyi kullara teklif etmesinin abes olduğu gibi görüşleriyle Eş'arî'den ayrılmakta<sup>89</sup> ve mutezile ekolüne yaklaşmaktadır. Onun davranış tasavvuru, Eş'arî'ye nispetle, iradeci bir davranış teorisine daha fazla meyillidir.

## Sonuç

İnsan davranışları ile ilgili determinizm-iradecilik dikotomisi, gerek sosyolojide gerekse kelam ilminde teorik kamplara sebep olmuştur.

<sup>86</sup> Yavuz, "Kesb", s.305; Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, s.190-191; Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 154.

<sup>87</sup> Topaloğlu, "Mâtürîdî", s. 155; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 301.

<sup>88</sup> Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 131; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 306.

<sup>89</sup> Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 269.

Sosyolojide, pozitivist-natüralist sosyal bilim anlayışının determinist kampta; söz konusu anlayışa tepki olarak doğan yorumlayıcı-hümanist perspektifin ise iradeci kampta yer aldığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

Natüralist ya da pozitivist sosyolojide, sosyolojinin tıpkı doğa bilimlerine benzeyen bir bilim olduğu görüşü kabul edilir. Natüralist sosyologlar, fizik ve biyolojiyi model alarak doğa ve toplum bilimlerinin birliğini kabul etmektedirler. Toplumu doğanın uzantısı olarak gören, doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde dış güçler tarafından belirlendiğini öne süren natüralist sosyologlara göre; doğanın sabit kanunlarla idare edilmesi gibi, insanın da öyle ya da böyle toplumsal dünya tarafından belirlendiğini kabul etmek gerekir. Çünkü doğada geçerli olan determinizm ilkesi, sosyal dünyada da caridir. Onlara göre; insanlar, seçeneklere sahip olmakla birlikte bu seçenekler çoğunlukla yapısal olarak belirlenmiştir.

Yorumlayıcı-hümanist perspektif, pozitivist sosyoloji anlayışıyla keskin bir karşıtlık halinde olup; söz konusu sosyolojinin, toplumu doğanın uzantısı olarak gören, doğa ve toplumun aynı yasalar tarafından yönetildiği ve dolayısıyla birey davranışlarının büyük ölçüde dış güçler tarafından belirlendiğini ileri süren analizini şiddetle reddeder. Yorumlayıcı sosyal teoriye göre sosyal bilimlerin araştırma konusu olan insan; kendi sosyal dünyasını inşa edebilecek ve kontrolü altına alabilecek güçte, bilinçli, irade sahibi, yaratıcı, başkalarının eylemlerini yorumlayan ve dikkate aldıklarına dayanarak bir eylem çizgisi geliştiren, bağımsız ve rasyonel bir varlıktır. Toplumsal dünya da; insan davranışlarını belirleyen, sabit, verili, harici bir yapı değil; insanlar arası etkileşim içerisinde var edilen ve yorumlama süreci içinde her an değiştirilip dönüştürülen insani bir inşadır. Dolayısıyla sosyal gerçeklik olup bitmiş bir ürün değil, süregelen bir oluşum sürecidir.

Kelam ilminde de, insan davranışı ile ilgili aynı tartışmanın izini sürmek mümkündür. Ancak burada, meselenin kader inancıyla bağlantılı olarak tartışıldığını görmekteyiz. Kelamda; sosyolojideki insan davranışını belirleyen yapı, sistem, toplumsal evrim yasaları vb. yerini; kâdiri mutlak yani sonsuz ve sınırsız kudret, ilim ve irade sahibi bir tanrı almaktadır. İslami ilimlerde, insan davranışlarının Allah tarafından önceden belirlendiğini ima eden kader problemi, Allah'ın sonsuz irade ve kudretiyle insan özgürlüğünü ve dolayısıyla insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu telif etme sorunudur.

### Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, "Cebriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 205-208.
- Berger, Peter L ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (çev. Vefa Saygın Öğütle), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Berger, Peter L, *Kutsal Şemsiye* (çev. Ali Coşkun), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Çelebi, İlyas, "Mutezile", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, 391-401.
- Giddens, Anthony, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Giddens, Anthony, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Gölcük, Şerafeddin, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Kızılçelik, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri II*, Konya: Yunus Emre Limited Şirketi, 1994.
- Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Kobyay, Murat, "Din Sosyolojisinde Dini Davranış Kuramları", *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 3/6 (2015), 50-63.
- Kobyay, Murat, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Kobyay, Murat, "Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Tasavvuru", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/12 (2012), 41-56.
- Layder, Derek, *Sosyal Teoriye Giriş* (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Poloma, Margaret M, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. Hayriye Erbaş), Ankara: Palme Yayıncılık, 2011.
- Slattery, Martin, *Sosyoloji'de Temel Fikirler* (edit. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz), Sentez Yayıncılık, 2008.
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (çev. Osman Akınhay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir, "Mâtürîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 151-157.
- Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.
- Wallace, Ruth A. ve Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas), İzmir: Punto Yayıncılık, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 304-306.
- Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Gönderim Tarihi: 25.01.2016 Kabul Tarihi: 30.05.2016

## KADRİ EFENDİ (1084/1674), HAYATI, İLMİ ÇALIŞMALARI VE (VÂKİÂTUL'MÜFTİN) ADLI KİTABINDAKİ YÖNTEMİ

Firas es-SEKKAL\*

### Öz

Bu makale, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellif kısaca tanıtılarak, yetişmesi, tedris, kaza ve ifta faaliyetleri ve ilmi eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise onun *Vâkiâtu'l-müftîn* adlı kitabı tanıtılmış, bu kitabın Hanefi mezhebinin diğer kitapları arasında yerinden ve yönteminden bahsedilmiştir. Ayrıca, bu kitapta müellifin kullandığı özel terimler ve remizlere dair bir liste de ekte sunulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Kadri Efendi, Vâkiâtu'l-müftîn, Abdülkadir b. Sinanüddin Yusuf

## QADRI EFENDI (1084/1674), HIS LIFE, SCHOLARLY WORKS AND HIS METHOD IN "VAKIATU'L-MUFTIN"

### Abstract

This article contains an introduction and two parts. First part presents shortly life story of the author, his works in fields of teaching, judging and giving legal opinions. The second part deals with his method in his well-known book "Vakiatu'l-muftin" as an important fatwa collection in Hanafi literature. In addition, a list of special terms and symbols used in this book is presented at the end.

**Keywords:** Qadri Efendi, Vakiatu'l-muftin, Abdülkadir b. Sinanuddin Yusuf

## الإمام الفقيه "قدري أفندي"

### حياته – سيرته العلمية – منهجه في كتاب (واقعات المفتين)

#### ملخص

- لقد قسّمت هذه المقالة إلى: مقدمة وقسمين وملحق وخاتمة ثم المصادر والمراجع.
- القسم الأول: التعريف بمؤلف الكتاب: (اسمه ونسبه ولقبه- نشأته وأعماله- عمله في التدريس والقضاء والفتوى- توفقه عن العمل- مذهبه وأثاره العلمية- مدارسته العلم والعلماء- صفاته- ثناء أهل العلم عليه- ووفاته).
  - القسم الثاني: التعريف بكتاب واقعات المفتين: (عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه- أهمية الكتاب ومكانته بين كتب المذهب- عناية العلماء به- منهج المؤلف في الكتاب- بعض النقاط الأساسية في منهجه- مصادر الكتاب).
  - ملحق وذكرت فيه المصطلحات الواردة في كتاب الواقعات.
  - خاتمة.
  - المصادر والمراجع
- الكلمات الدالة: قدري أفندي – واقعات المفتين – عبد القادر بن سنان الدين يوسف

\* Okutman, AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, fsakkal@ibu.edu.tr

## المقدمة

من الأهمية بمكان أن يكشف الباحثون اللثام عن وجوه جليلة تصدّت لجمع العلم وحفظه وتدوينه، فهناك آلاف العلماء والفقهاء والأدباء ينتظرون حَلْفَهُمْ، ليمسحوا غبار الزمن عن كتبهم ومخطوطاتهم ومناهجهم وسيرهم. وبتوفيق المولى عز وجل فقد وفقت في إزاحة الستار عن عالم وإمام فقيه حدق، عاش في القرن العاشر الهجري وقد دَوّن واقعات وفتاوى ومسائل جَمَّة في كتاب أسماه "واقعات المفتين" وقد تناولت في هذه المقالة التعريف بهذا الإمام الجليل "رحمه الله تعالى" ومنهجه في الواقعات وأهميتها ومصطلحاته في التأليف. أرجو الله عز وجل أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه ويهيئ لنا أسباب البحث والتنقيب ليكون زاداً لنا ولمن بعدنا إنه سميع مجيب.

أولاً: التّعريف بمؤلف كتاب "واقعات المفتين".

أ- اسمه ونسبه ولقبه:

هو عبد القادر بن سنان الدين يوسف<sup>(1)</sup>، وجده شيخ محمد، كان أبوه معروفاً بسنان بابا زاده، لأنه كان صهراً لبابا زاده محمد أفندي (1010 - 1084 هـ)<sup>(2)</sup>.

عبد القادر بن يوسف: المعروف بقدرى أفندي، مؤلف كتاب "واقعات المفتين"<sup>(3)</sup>.

وورد اسمه أيضاً (عبد القادر قاضي العسكر الشهير بقدرى)<sup>(4)</sup>.

ب- نشأته وأعماله:

ولد قدرى أفندي في سنة 1010هـ<sup>(5)</sup>، وهو من لارندا (كرمان)<sup>(6)</sup> التركية.

(1) ملاحظة: ويبدو أن هناك التباساً بين قدرى أفندي وبين نقيب زاده أو (ابن النقيب) كما وضع ذلك المحي في خلاصة الأثر، وأيضاً

جاء صاحب معجم المطبوعات العربية والمعربة بما جاء به صاحب خلاصة الأثر. وصاحب الخلاصة لم يرد فيها اسم أبيه، وفي هدية

العارفين وفاته سنة 1085- وعرفه بنقيب زاده كما في فهرس دار الكتب المصرية، وأما Brock 2: 507 S 2: 525

فقد جعل كتاب "واقعات المفتين" من تأليف ابن النقيب الآني مع أن هذا عاش أكثر حياته في المدينة المنورة وتوفي بها ودفن في

البيق، وقدرى عاش في القسطنطينية وتوفي بها ودفن خارج باب أدرنة، وقد ورد التعريف به قدرى أفندي اختصار لعبد القادر.

انظر خلاصة الأثر 473/2، هدية العارفين 602/1، الأعلام للزركلي 48/4

(2) انظر: كتاب الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية) /ص 140-141/ مجلد 24/ ط 1/ استانبول 2001/ كنب المادة أحمد أوزال باللغة

التركية وترجمتها إلى العربية.

(3) انظر: كتاب الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية) 140/24-141، الأعلام للزركلي 48/2.

(4) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحي 473/2.

(5) ملاحظة: (الصحيح في تاريخ الولادة كما ذكرته الموسوعة الإسلامية باللغة "التركية"، لا كما ذكره الزركلي).

(6) اللارنדה: مدينة وهي بفتح الراء التي بعد الألف واللام وإسكان النون وفتح الدال المهمل، مدينة حسنة كثيرة المياه والبساتين.

وكانت بدايته في طريق العلم حين أصبح ملازماً (معين الأستاذ) لشيخ الإسلام زكريا زاده يحيى أفندي، بعدما أكمل تحصيله العلمي<sup>(7)</sup>.

#### ت- عمله في التدريس:

وفي سنة 1047هـ أصبح مدرساً في مدرسة نيشجان باشا جديد.

وفي سنة 1048هـ أصبح مدرساً في مدرسة شيخ الإسلام زكريا أفندي<sup>(8)</sup>.

وفي سنة 1051هـ أصبح مدرساً في مدرسة الصحن الثمان.

وفي السنة الثانية أصبح مدرساً في مدرسة شاه سلطان.

وفي سنة 1056هـ أصبح مدرساً في مدرسة أسكدار<sup>(9)</sup> والده سلطان باستانبول<sup>(10)</sup>.

وبعد سنة أصبح مدرساً في المدرسة السليمانية<sup>(11)</sup>.

#### ث- عمله في القضاء:

وفي سنة 1058هـ شهر محرم عين قاضي في مكة المكرمة، ولكنه استقال من وظيفته.

وفي سنة 1062هـ أرسل قاضياً إلى بورصة<sup>(12)</sup>، وعزل في السنة التالية.

وفي سنة 1066هـ كان قاضياً في أدرنه.

وفي سنة 1067هـ قاضياً في غلطة<sup>(13)</sup>.

---

وسلطانها = الملك بدر الدين بن قرمان بلاد تقع ما بين أنقره شمالاً والبحر المتوسط جنوباً وقيصرية شرقاً وقونية غرباً وكانت قونية عاصمتها وبها قبر الصوفي المشهور جلال الدين الرومي مؤسس الطريقة المولوية. انظر: رحلة ابن بطوطة 175/2، تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير / موقع الإسلام.

<sup>(7)</sup> انظر: الموسوعة الإسلامية "التركية" 140/24-141.

<sup>(8)</sup> زكريا بن بيزام: أحد الموالى الرومية، والمفتي بالمملكة العثمانية. قرأ على ابن كمال باشا وغيره، وبرع في الفقه والتفسير، وولي المناصب، وترقى بها حتى ولي قضاء العساكر، وانتفع به الناس، ودخل دمشق سنة أربع وتسعين وتسعمائة متوجهاً! منها إلى الحج، وصحبه ولده يحيى أفندي الذي صار شيخ الإسلام في ولاية السلطان مصطفى شاه الثانية، وكان إذ ذاك قاضي الركب الشامي، وكان قاضي دمشق حينئذ عبد الغني أفندي ابن أمير شاه في توليته الثانية، وحج صاحب الترجمة، ثم عاد إلى الروم، فولى قضاء العسكر الروملي بها، ووقع بينه وبين سنان في شعبان سنة ثمان وتسعين وتسعمائة، ثم ولي مشيخة الإسلام، ومات في مجلس السلطان مراد، وقد دخل للسلام عليه في سنة. انظر: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة 137/3.

<sup>(9)</sup> أسكدار: مدينة تركية تاريخية في ضفة الأناضول في استانبول، 368-364/42.

<sup>(10)</sup> قسطنطينية: ويقال قسطنطينية نسبة إلى الملك الرومي قسطنطين الأكبر واسمها اليوم إصطنبول وهي دار ملك الروم بينها وبين بلاد المسلمين البحر المالح فتحها السلطان محمد الفاتح 857هـ.

انظر: معجم البلدان للحموي 347/4، 348، نهر الذهب في تاريخ حلب 585/3.

<sup>(11)</sup> انظر: كتاب الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية) 140/24-141.

<sup>(12)</sup> بورصة: محافظة تركية في إقليم مرمرة قريبة من استانبول مسافة ساعتين في جنوبها وقد كانت عاصمة الدولة العثمانية، الموسوعة الإسلامية باللغة التركية 449-445/6.

وفي 1071هـ قاضياً في استانبول.

وفي نفس السنة قاضي عسكر الأناضول.

وبعد سنة عين قاضي عسكر (روم ألي). وبعد فترة عزل من وظيفته ورجع إلى نفس الوظيفة 1077هـ.

### ج- توقفه عن العمل:

وتقعد الشيخ عبد القادر عن العمل بعد سيرة عمل وبذل وعطاء زادت عن 35 سنة وذلك في شوال / 1080هـ.<sup>(14)</sup>

### ح- مذهبه وعمله في الفتوى:

#### • مذهبه :

يعتبر الشيخ قدري أفندي من شيوخ المذهب الحنفي، وقد كان "موزع الفتوى" عند المفتي "يحيى بن زكريا"<sup>(15)</sup> في القسطنطينية، وعمله قاصر على جمع الأسئلة التي تصدر أجوبتها من دار الإفتاء، وتوزيعها على أصحابها في يوم معين من كل أسبوع<sup>(16)</sup>.

#### • عمله في الفتوى:

وكان المفتي "يحيى" يستدعيه إليه أحياناً، للتحدث معه في بعض الشؤون، وتوفي المفتي يحيى سنة 1053 هـ. فخدم بعده مفتين آخرين، أشار إليهم في مقدمة كتابه "واقعات المفتين" فقال: ((لما استخدمني برهة من الزمان، أجلة من العلماء، جمعت أثناء الخدمة المسائل الواقعة، من الكتب المعتمدة والفتاوى المدونة، وسميتها بعد الجمع والتدوين "بواقعات المفتين")<sup>(17)</sup>.

وهو صاحب الفتاوى المشهورة "بفتاوى قدري" ويطلق عليها لفظ المجموعة، وهي عمدة الحكام في أحكامهم، والمفتين في فتاويهم، وبالجملة فإنها مجموعة نفيسة أكثر مسألها وقائع، كانت تقع أيام المفتي "يحيى بن زكريا"، وكان هو في خدمة المفتي المشار إليه، وموزع الفتوى، وموزع الفتوى عندهم عبارة عن رجل يجمع الفتوى التي كتبت أجوبتها، ويدعها إلى يوم الثلاثاء من كل أسبوع، فيقف في مكان من دار المفتي المعين، وينادي بأسماء أصحاب الفتاوى وأسمائهم مكتوبة على ظهر قرطاس الفتوى، فهذه خدمة الموزع<sup>(18)</sup>.

<sup>(13)</sup> غلطة: منطقة مشهورة في استانبول القديمة على ضفة الخليج في مدخل البوسفور، الموسوعة الإسلامية باللغة التركية 303/13-307.

<sup>(14)</sup> انظر: كتاب الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية) 140/24-141.

<sup>(15)</sup> يحيى أفندي (999 - 1053 هـ) (1591 - 1643 م) يحيى بن زكريا بن يرم القسطنطيني الرومي. فقيه، فرضي، ناظم. ولد ونشأ بالقسطنطينية، وولي قضاء الشام ثم نقل إلى قضاء مصر، وعزل، وولي قضاء بورصة، ثم قضاء أدرنة، فقضاء القسطنطينية، وتوفي في الروم ألي. من آثاره: تخميس قصيدة البردة، شرح الفرائض لحسن القيصري، والفتاوى. انظر: معجم المؤلفين

179/13

<sup>(16)</sup> انظر: الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية) 140/24-141، خلاصة الأثر 473/2.

<sup>(17)</sup> انظر: اللوحة الثانية من مخطوط كتابه "واقعات المفتين".

<sup>(18)</sup> انظر: خلاصة الأثر/ج2/ص473، الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية) 140/24-141.



وأمين الفتوى هو الذي يراجع المسائل من محالها، وينزل عليها الوقائع، واستمر عند ابن زكريا بهذه الخدمة زماناً طويلاً<sup>(19)</sup>.

#### خ- مدارسته للعلم والعلماء:

كان "رحمه الله" إذا أراد المفاوضة مع أحد في أمر الدنيا والدولة وأحوال الناس، قدم المولى محمد بن عبد الحلیم البورسوي الذي صار آخراً مفتياً، وكان عنده أمين الفتوى، وأقرب المقرين، فيتفاوض معه في هذه الأمور، لكمال فطنته ودربته ومعرفته بأحوال الناس<sup>(20)</sup>.

وإذا أراد المذاكرة في مشكلات الفقه والمسائل، اختار المولى "أوزون حسن" أي: الطويل، وكان من خواصه<sup>(21)</sup>.

وإذا أراد المباحثة في أنواع الفنون العقلية، رجع "مصطفى البولوي"<sup>(22)</sup> الذي صار آخراً مفتياً، وكان من حواشيه<sup>(23)</sup>.

وإذا أراد المناقشة في الأدب والشعر، ميز المولى "محمد بن فضل الله" الشهير "بعصمي"، الذي صار آخراً مفتياً قاضي العسكر، وكان من ندمائه<sup>(24)</sup>.

وإذا أراد المفاكرة في أمر الآخرة، وأحوال المعاد والجنة والنار، استدعى صاحب الترجمة. وعلى كل حال فهو من خيار الموالى العظام، ولي قضاء قسطنطينية وقضاء العسكريين مرات<sup>(25)</sup>.

#### د- آثاره:

من آثاره أنه بنى مسجداً وحجرات في "أدرنه كابو" في استانبول، ومسجداً ومدرسة قريباً من "بمشة كابو" ومعروفة باسم تكية قدری أفندي<sup>(26)</sup>.

#### ذ- صفاته:

وكان الإمام الفقيه "قدری أفندي" رحمه الله تعالى من ذلك العهد موصوفاً بالتقى والإقبال على أمر الآخرة، وفيه صلاح وإنابة، ويحكى أنه كان أعرف أهل زمانه، واجتمع عنده من الحفدة أرباب المعرفة ما لم يجتمع عند غيره<sup>(27)</sup>.

#### ر- ثناء أهل العلم عليه ووفاته:

قال فيه صاحب خلاصة الأثر: (وكان عالماً، فاضلاً، وقوراً، عليه مهابة العلم والصلاح)<sup>28</sup>.

(19) انظر: خلاصة الأثر 2/473.

(20) انظر: المرجع السابق.

(21) انظر: خلاصة الأثر للمحيي 2/473.

(22) مصطفى أفندي البولوي: عالم تركي من شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية ولد في بولو ودرس العلوم ووظف قاضياً ومدرساً في

استانبول وتوفي في مصر ودفن بها 1086هـ - 1675م، الموسوعة الإسلامية باللغة التركية 31/295-296.

(23) انظر: المرجع السابق.

(24) انظر: المرجع السابق.

(25) خلاصة الأثر/ج2/ص473/طبعة قديمة.

(26) كتاب الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية) 24/140-141.

(27) انظر: المرجع السابق.

ز- وفاته:

توفي الشيخ قدرى أفندي "رحمه الله" في القسطنطينية سنة (1083هـ-1672م) وقيل (1085هـ)<sup>(29)</sup>. ودفن خارج باب أدرنه<sup>(30)</sup><sup>(31)</sup>.

أما الصحيح: في وفاته أنه توفي في نهاية شوال 1084 ودفن في زاوية أمير بخارى خارج أدرنه كابو.<sup>(32)</sup>

ثانياً: التعريف بكتاب "واقعات المفتين".

1. عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه.

كتاب واقعات المفتين في الفقه الحنفي للإمام العلامة الشيخ عبد القادر بن يوسف المعروف بقدرى أفندي<sup>(33)</sup>.

وقد ذكر: ((وكان المفتي "يحيى" يستدعيه إليه أحياناً، للتحدث معه في بعض الشؤون. وتوفي يحيى سنة 1053 هـ، فخدم بعده مفتين آخرين أشار إليهم في مقدمة كتابه لما استخدمني برهة من الزمان، أحلة من العلماء، جمعت أثناء الخدمة المسائل الواقعة، من الكتب المعترة والفتاوى المدونة، وسميتها بعد الجمع والتدوين بواقعات المفتين))<sup>(34)</sup>.

2. أهمية الكتاب ومكانته بين كتب المذهب.

يعد كتاب الشيخ الإمام "عبد القادر بن يوسف"، من أنفس الكتب الفقهية في المذهب الحنفي.

وهذا الكتاب جمع فيه المسائل من كتب الفقه والفتاوى، خلال وظيفته مع شيخ الإسلام يحيى، وأبو سعيد محمد أفندي، وأحمد أفندي، ومشهورة "بفتاوى قدرى" ومبوب على ترتيب الكتب الفقهية، حسب الأبواب والفصول، وقد تناول كل مسألة من مصدرها، وأخرج المكرر من كتابه، وأصبح هذا الكتاب (كتاب اليد) أي: "في تناول اليد والقريب من الرأس"، خلال سنوات طويلة بسبب اختصاره. وتوجد لهذا الكتاب نسخ كثيرة منها: في مكتبة بايزيد دولت/بولاق وطبع عام 1301هـ.<sup>(35)</sup>

قال المحي<sup>(36)</sup> صاحب خلاصة الأثر في كتاب واقعات المفتين: ((وهو صاحب الفتوى المشهورة بفتاوى قدرى، ويطلق عليها لفظ المجموعة، وهي عمدة الحكام في أحكامهم، والمفتين في فتاويهم، وبالجملة فإنها مجموعة نفيسة، أكثر مسائلها وقائع كانت تقع أيام المفتي يحيى بن زكريا، وكان هو في خدمة المفتي المشار إليه موزع الفتوى،

28 خلاصة الأثر/ج2/ص473/طبعة قديمة

(29) معجم المؤلفين 2/193.

(30) أدرنه: مدينة تركية تقع شمال غرب تركيا في الحدود الأوربية. الموسوعة الإسلامية باللغة التركية 10/425-431.

(31) خلاصة الأثر/ج2/ص473/طبعة قديمة.

(32) كتاب الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية) 24/140-141.

(33) قد ورد في الموسوعة الإسلامية: (ونسبة هذا الكتاب أي: (واقعات المفتين) لنقيب زاده عبد القادر بن يوسف خطأ قد نسبه

بوركلمان وسركيس). انظر: الموسوعة الإسلامية "التركية" 24/140-141.

(34) انظر: اللوحة الثانية في مقدمة مخطوط كتابه "واقعات المفتين"

(35) كتاب الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية) 24/140-141.

(36) هو محمد أمين بن فضل الله، المحي الحموي الأصل، الدمشقي باحث أديب، لغوي، مؤرخ، مشارك في بعض العلوم، من الحنفية توفي

111هـ ومن آثاره خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ديوان شعر، وقصد السبيل بما في اللغة من دخيل. انظر: سلك

= للمرادي 4/86-91، هدية العارفين للبيغدادي 2/307.

وموزع الفتوى عندهم عبارة عن رجل يجمع الفتوى التي كتبت أجوبتها، ويدعها إلى يوم الثلاثاء من كل أسبوع، فهذا يوم التوزيع، فيقف في مكان من دار المفتي المعين، وينادي بأسماء أصحاب الفتاوى وأسمائهم مكتوبة على ظهر قرطاس الفتوى، فهذه خدمة الموزع وأمين الفتوى، هو الذي يراجع المسائل من محالها وينزل عليها الوقائع<sup>(37)</sup>.

### 3. عناية العلماء به.

إن كتاب واقعات المفتين للشيخ عبد القادر بن يوسف، من الكتب المحرومة من الاهتمام، فلم تنلها يد الرعاية من أصحاب الاختصاص، فبقي كمخطوط. وقد وجدت نسخة مطبوعة قام بطباعتها طباعة قديمة "الشيخ محمد الحسيني" خادم التصحيح بدار الطباعة الكبرى الميرية ببولاق مصر، المعزية في أوسط ربيع الأول من عام 1300هـ في مصر<sup>(38)</sup>، ولكنها خالية من المراجع والفهرسة والمصادر والتبويب والتحقيق.

### 4. منهج المؤلف في الكتاب.

بدأ المؤلف الإمام الشيخ عبد القادر بن يوسف (قدري أفندي) "رحمه الله" في كتابه "واقعات المفتين" بمقدمة قصيرة مختصرة، وذكر فيها منهجه في الكتاب بشكل مجمل، فقال: (قبل هذا الأوان في تسويد أسئلة الناس، وتصويرها، ومقابلة الفتاوى وأمانتها بعد تبيضها وتحريرها أجلة العلماء الأعلام وأعزة من شيوخ مشايخ الإسلام، الذين هم سلكوا مسالك الزهد والتقوى، وأجابوا للسائلين عن وقائعهم، بما عليه الفتوى، جمعت أثناء الخدمة المسائل الواقعة من الكتب المعتمدة، والفتاوى المدونة، وجعلتها مرتبة على الكتب، كسائر المدونات والكتب، وسميتها بعد الجمع والتدوين بواقعات المفتين، ثم بعد حين ومضي سنين قابلت كل مسألة بأصلها، وذكرت بإها وفصلها، تسهياً للمراجعة لطالبي المقابلة، وطرحت منها المكررات، وأبقيت ما هو المنقول من المتداولات، وألحقت مسائل مهمات من المعتمدين، طالباً من الله تعالى الأجور والحسنات، وبعد المقابلة مرة أخرى أخرجت منها أيضاً مسائل أخرى، والمسؤول من الإخوان الذين عندهم نسخ من الأولى والثانية أن يصححوا نسخهم، ويقابلوها بهذه النسخة الثالثة، رحم الله تعالى من أجابني إلى ذلك المسؤول، وبذل وسعه في التطبيق كما هو المأمول)<sup>(39)</sup>.

### 5. بعض النقاط الأساسية في منهجه:

أ- بدأ الشيخ في كتابه "كتاب الطهارة" حسب ترتيب الأبواب الفقهية، وقد ذكر بعد الأبيات من منظومة ابن الشحنة<sup>(40)</sup>، وقد أتى في كل باب ببعض المسائل، والفتاوى، وأجاب عنها.

(37) خلاصة الأثر 473/2، طبعة قديمة.

(38) واقعات المفتين، الشيخ محمد الحسيني، دار الطباعة الكبرى الميرية، بولاق مصر المعزية.

(39) انظر: واقعات المفتين، اللوحة الثانية من المخطوط.

(40) ابن الشحنة هو: محمد بن محمد أبو الوليد محب الدين ابن الشحنة الحلبي فقيه حنفي له اشتغال بالأدب والتاريخ من علماء حلب ولي قضاءها مرات واستقضى بدمشق والقاهرة له كتب منها "روض المناظر"، في علم الأوائل والأواخر" اختصر به تاريخ أبي الفداء، وله منظومة وشرحها مولده ووفاته بحلب (749-815 = 1348-1412 م). انظر: نظم العقبان في أعيان الأعيان

171/1، الأعلام للزركلي 44/7.

- ب- ذكر الخلاف بين الأئمة: أبي حنيفة وأصحابه والإمام الشافعي "رحمهم الله جميعاً" في بعض المسائل وهي قلة قليلة.
- ت- والغالب على منهجه عدم ذكر الدليل، من آية، أو حديث، أو أثر.
- ث- وقد ذكر أيضاً بعضاً من الخلافات بين أئمة خراسان<sup>(41)</sup>، وأئمة العراق، حيث قال: ((جوز أكثر أئمة خراسان إمامة الصبي في التراويح ولم يجوزها أئمة العراق)).
- ج- أتم ثمانية وأربعين كتاباً، ويتضمنها فروع مفصلة.
- ح- ومن منهج الشيخ في "الواقعات" أيضاً، أنه كان يأتي ببعض المسائل باللغة الفارسية، فيذكرها كاملة ويضع الفتوى لها بعد ذلك. مثال: (كتاب البيوع) في مبحث خيار العيب: ((اكرم معلوم شود كه برنامدن ازفساد تخمست ثمن باز كبروا كر جيزد يكررا صالح في بود بعدا زفساد))<sup>(42)</sup>.
- مثال آخر: (هزار من انكورازين رز بتوفر وختم)<sup>(43)</sup>.
- خ- لم يضع الشيخ مفتاحاً، وفهرسة للمصطلحات، والرموز الواردة في كتابه. حيث أن من هذه الرموز، لم تكن معروفة عند بعض الفقهاء الحنفيين.

## 6. مصادر الكتاب.

لقد قام الشيخ المؤلف "رحمه الله تعالى" بجمع الفتاوى والواقعات التي جرت بعصره، وقد قال في مقدمة كتابه: (ومقابلة الفتاوى وأمانتها بعد تبييضها وتحريرها أجله من العلماء الأعلام وأعزة من شيوخ الإسلام، الذين سلكوا مسالك الزهد والتقوى، وأجابوا السائلين عن وقائعهم بما عليه الفتوى جمعت أثناء الخدمة المسائل المعتمدة، والفتاوى المدونة، وجعلتها مرتبة على الكتب كسائر المدونات ...)<sup>(44)</sup>.

## الخاتمة

هذا وقد أتممت هذه المقالة وما فيها من درر نفيسة جمعتها من ألباب الكتب القيّمة، عن الإمام قدرني أفندي "رحمه الله تعالى" وقد أبحرنا خلالها في سيرته وكتابه "الواقعات" ومنهجه وأثاره أرجو الله عز وجل أن يجعل فيها الخير

(41) خراسان: (بلاد واسعة)، أول حدودها مما يلي العراق أزاوار قصبه جوين وبيهق، وآخر حدودها مما يلي الهند طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان، وليس ذلك منها إنما هو أطراف حدودها، وتشتمل على أمهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو، وهي كانت قصبته، وبلخ وطالقان ونسا وأبيورد وسرخس وما يتخلل ذلك من المدن التي دون نهر جيحون، ومن الناس من يدخل أعمال خوارزم فيها ويعدّ ما وراء النهر منها وليس الأمر كذلك، وقد فتحت أكثر هذه البلاد عنوة وصلحاً، ونذكر ما يعرف من ذلك في مواضعها، وذلك في سنة 31 في أيام عثمان، رضي الله عنه، بإمارة عبد الله بن عامر ابن كرزب. انظر: معجم البلدان 350/1.

(42) الترجمة: (إذا علم أن عدم الظهور من فساد البذر يرجع بالثمن إذا لم يصلح لشيء آخر بعد الفساد). انظر: هذا البحث ص77.

(43) الترجمة: (بعث لك ألفاً من عنب هذا الكرم). انظر: هذا البحث ص100، 101.

(44) انظر: اللوحة الثانية من المخطوط مقدمة الكتاب .

الوفير، والمبادرة الطيبة لطلاب العلم والباحثين، إنه سميع مجيب. والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

### ملحق بالمقالة

#### المصطلحات الواردة في الكتاب:

- هذا ما استطعت الحصول عليه من ترجمة هذه الرموز، وقد عانيت الكثير في البحث عنها حيث أنها:
- (a) تكاد تكون فريدة، وهناك الكثير منها لم أجدتها في الكتب والمراجع التي تعنى بجمع المصطلحات والمفاتيح الحنفية.
- (b) المؤلف الإمام العلامة (قدري أفندي) "رحمه الله" لم يضع ويعتمد مفتاحاً لفك هذه الرموز لهذا الكتاب، رغم أن أكثر المؤلفين كانوا يصدرّون مصطلحاتهم في بداية الكتاب أو في نهايته.
- (c) على ما يبدو أن الشيخ قدري أفندي قد تفرد في رموزه (أغلبها) عن بقية الشيوخ والعلماء الحنفية.
- (d) هناك بعض المراجع الحنفية لم تتعرض للشيخ "قدري أفندي" ولا لواقعاته مع أنها سردت كثيراً مما كُتب ودُوّن وأُلف وُجُمع بالفقه الحنفي.

أورد الشيخ عبد القادر ضمن الفتاوى والمسائل مصطلحات ورموزاً :

الرقم	الرمز	مرجع الرمز	الرقم	الرمز	مرجع الرمز
1	س	أبو يوسف <sup>(45)</sup>	2	خ	قاضيخان <sup>(46)</sup>
3	ظم	ظهير مرغيناي <sup>(47)</sup>	4	ج	الجامع الكبير <sup>(48)</sup>
5	ش	هوامش بعض الكتاب <sup>(49)</sup>	6	شح	شرح الحيل
7	صبق	صلاة البقالي <sup>(50)</sup>	8	ن	النوازل لأبي الليث <sup>(51)</sup>

(45) انظر: كتاب المنية لتتميم الغنية للزاهدي اللوحة السابعة /كلكتا 1245هـ.

(46) انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين للحنفاوي ص61.

(47) كتاب المنية لتتميم الغنية للزاهدي.

(48) الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص61.

(49) المرجع السابق، ص59.

(50) انظر: المنية لتتميم الغنية للزاهدي.

9	بز	فخر الإسلام علي البزدوي <sup>(52)</sup>	10	ط	المحيط للبرهاني <sup>(53)</sup>
11	عك	عين الأئمة الكرباسي <sup>(54)</sup>	12	شط	شرح الطحاوي <sup>(55)</sup>
13	بت	برهان الترجماني <sup>(56)</sup>	14	جن	أجناس الناطفي <sup>(57)</sup>
15	و	رواية أصحابنا <sup>(58)</sup>	16	ص	الفتاوى الصغرى للصدر الشهيد <sup>(59)</sup>
17	ضخ	موضع آخر <sup>(60)</sup>	18	نح	نجم الدين الحكيمي <sup>(61)</sup>
19	ظه	ظهير الدين الميرغاني <sup>(62)</sup>	20	فص	كتاب الفصول لأستروشي <sup>(63)</sup>
21	فو	فتاوى <sup>(64)</sup>	22	حم	الحاكم الشهيد <sup>(65)</sup>
23	شحي	شرح الطحاوي <sup>(66)</sup>	24	بط	بحر المحيط <sup>(67)</sup>
25	خل	لم أجد هذا المصطلح !	26	فش	فتاوى رشيد الدين <sup>(68)</sup>
27	جو	لم أجد هذا المصطلح !	28	فا	لم أجد هذا المصطلح !
29	م	صاحب محيط <sup>(69)</sup>	30	قا	لم أجد هذا المصطلح !
31	ح	أبو حنيفة رحمه الله <sup>(70)</sup>	32	عج	علاء الدين الترجماني <sup>(71)</sup>
33	بت	برهان ترجماني <sup>(72)</sup>	34	قعم	القاضي علاء المرزوي <sup>(73)</sup>

<sup>(51)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 62.

<sup>(52)</sup> المرجع السابق، ص 61.

<sup>(53)</sup> المرجع السابق، ص 62.

<sup>(54)</sup> انظر: المنية لتنظيم الغنية للزاهدي.

<sup>(55)</sup> انظر: المرجع السابق، في مقدمة المخطوط.

<sup>(56)</sup> انظر: المنية لتنظيم الغنية، للزاهدي.

<sup>(57)</sup> انظر: المرجع السابق في المقدمة.

<sup>(58)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 58.

<sup>(59)</sup> انظر: المرجع السابق، ص 61.

<sup>(60)</sup> انظر: المنية لتنظيم الغنية، للزاهدي.

<sup>(61)</sup> انظر: المنية لتنظيم الغنية للزاهدي في المقدمة.

<sup>(62)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 62.

<sup>(63)</sup> انظر: المذهب الحنفي مراحل وطبقاته وروابطه ومصطلحاته خصائصه ومؤلفاته، ص 351.

<sup>(64)</sup> انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

<sup>(65)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين ص 61.

<sup>(66)</sup> انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

<sup>(67)</sup> انظر: المنية لتنظيم الغنية للزاهدي في المقدمة.

<sup>(68)</sup> انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

<sup>(69)</sup> انظر: المنية لتنظيم الغنية للزاهدي في المقدمة.

<sup>(70)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين ص 58.

<sup>(71)</sup> انظر: المنية لتنظيم الغنية للزاهدي في المقدمة.

شمس الأئمة الحلواني <sup>(75)</sup>	مح	36	جامع الفتاوى <sup>(74)</sup>	جف	35
شمس الأئمة الأوز جندي <sup>(77)</sup>	مز	38	نوادير <sup>(76)</sup>	ند	37
نجم الدين البخاري <sup>(78)</sup>	نج	40	لم أجد هذا المصطلح!	بح	39
فقيه أبو جعفر <sup>(80)</sup>	فجر	42	كتاب الدعاوى والبيانات <sup>(79)</sup>	عت	41
فوائد ظهير الدين <sup>(81)</sup>	فظ	44	لم أجد هذا المصطلح!	طم	43
بعض الفتاوى <sup>(83)</sup>	ضف	46	بكر بن خواهر زاده <sup>(82)</sup>	بخ	45
أبو الليث السمرقندي <sup>(85)</sup>	ث	48	مختصر الزيادات للحاكم الشهيد <sup>(84)</sup>	مت	47
لم أجد هذا المصطلح!	زخ	50	قاضي عبد الجبار <sup>(86)</sup>	قع	49
لم أجد هذا المصطلح!	قح	52	كمال الأئمة لقب الإمام البياعي <sup>(87)</sup>	كب	51
المنتقى للحاكم الشهيد <sup>(88)</sup>	می	54	لم أجد هذا المصطلح!	شى	53
محمد بن الحسن <sup>(90)</sup>	م	56	القاضي بديع <sup>(89)</sup>	قب	55
ذخيرة الفتاوى <sup>(91)</sup>	ذ	58	لم أجد هذا المصطلح!	صط	57
لم أجد هذا المصطلح!	فخع	60	برهان صاحب المحيط <sup>(92)</sup>	بو	59

<sup>(72)</sup> انظر: المرجع السابق.

<sup>(73)</sup> انظر: المرجع السابق.

<sup>(74)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 61.

<sup>(75)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 62.

<sup>(76)</sup> انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، موز فقهية.

<sup>(77)</sup> انظر: المرجع السابق.

<sup>(78)</sup> انظر: المنية لتتيمم الغنية للزاهدي في المقدمة.

<sup>(79)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 62.

<sup>(80)</sup> انظر: المنية لتتيمم الغنية للزاهدي في المقدمة.

<sup>(81)</sup> انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

<sup>(82)</sup> انظر: لمنية لتتيمم الغنية للزاهدي في المقدمة.

<sup>(83)</sup> انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

<sup>(84)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 62.

<sup>(85)</sup> انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

<sup>(86)</sup> انظر: المنية لتتيمم الغنية للزاهدي في المقدمة.

<sup>(87)</sup> انظر: لمرجع السابق.

<sup>(88)</sup> انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 62.

<sup>(89)</sup> انظر: المنية لتتيمم الغنية للزاهدي في المقدمة.

<sup>(90)</sup> انظر: الكواشف الجلية عن المصطلحات الجلية، ص 36.

<sup>(91)</sup> انظر: المذهب الحنفي مراحل وطبقاته وضوابطه ومصطلحاته خصائصه ومؤلفاته، ص 347.

61	قنخ	قاضي خان <sup>(93)</sup>	62	بق	أدب القاضي للخصاف <sup>(94)</sup>
63	ظظه	لم أجد هذا المصطلح!	64	عن	العيون لأبي الليث السمرقندي <sup>(95)</sup>
65	قص	قاضي صدر <sup>(96)</sup>	66	شبن	شيخ الإسلام ميرهان الدين <sup>(97)</sup>
67	شخ	شمس الأئمة السرخسي <sup>(98)</sup>	68	شجع	شرح الجامع الصغير <sup>(99)</sup>
69	شط	شرح الطحاوي <sup>(100)</sup>	70	جص	الجامع الصغير <sup>(101)</sup>
71	ضك	بعض الكتب <sup>(102)</sup>	72	خش	لم أجد هذا المصطلح!
73	قتم	لم أجد هذا المصطلح!	74	شس	شرح السرخسي <sup>(103)</sup>
75	بس	المبسوط <sup>(104)</sup>	76	فن	فتاوى النسفي <sup>(105)</sup>
77	سبج	لم أجد هذا المصطلح!	78	نيج	لم أجد هذا المصطلح!
	صه	خلاصه (وهذا المصطلح لعدة كتب) <sup>(106)</sup>		قت	واقعات <sup>(107)</sup>
79	فشبن	فوائد شيخ الإسلام برهان الدين <sup>(108)</sup>	80	جع	جمع العلوم <sup>(109)</sup>
81	سد	السيد الإمام ناصر الدين <sup>(110)</sup>	82	ق	لطائف العشارات للقاضي سماونة <sup>(111)</sup>
83	صغر	الفتاوى الصغرى <sup>(112)</sup>	84	شصل	شرح الأصل <sup>(113)</sup>

(92) انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

(93) انظر: المنية لتنظيم الغنية للزاهدي في المقدمة.

(94) انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 61.

(95) انظر: المرجع السابق.

(96) انظر: المنية لتنظيم الغنية للزاهدي في المقدمة.

(97) انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

(98) انظر: المرجع السابق.

(99) انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 61.

(100) انظر: المنية لتنظيم الغنية، للزاهدي في المقدمة.

(101) انظر: المذهب الحنفي مراحل وطبقاته ضوابطه ومصطلحاته خصائصه ومؤلفاته، ص 345.

(102) موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

(103) انظر: المرجع السابق.

(104) انظر: الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، ص 61.

(105) انظر: المنية لتنظيم الغنية للزاهدي في المقدمة.

(106) انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

(107) انظر: المرجع السابق.

(108) انظر: المرجع السابق.

(109) انظر: المنية لتنظيم الغنية، للزاهدي في المقدمة.

(110) انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

(111) انظر: المذهب الحنفي مراحل وطبقاته ضوابطه ومصطلحاته خصائصه ومؤلفاته، ص 351.

(112) انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.



85	فط	لم أجد هذا المصطلح!	86	فقط	فتاوى قاضي ظهير <sup>(114)</sup>
87	شتر	لم أجد هذا المصطلح!	88	فك	أبو الفضل الكرمانى <sup>(115)</sup>
89	فضم	فوائد بعض الأئمة <sup>(116)</sup>	90	حج	الحجندى <sup>(117)</sup>
91	فصط	فتاوى صاحب المحيط <sup>(118)</sup>	92	مق	ملتقط <sup>(119)</sup>
93	قط	قاضي ظهير <sup>(120)</sup>	94	طجك	لم أجد هذا المصطلح!

## المصادر والمراجع

- 1- أحمد بن محمد نصير الدين النقيب - المذهب الحنفي مراحل وطبقاته ضوابطه ومصطلحاته خصائصه ومؤلفاته، مكتبة الرشد الرياض، ط1.
- 2- الزاهدي - المنية لتتميم الغنية - مخطوط رقم 7382 جامعة الملك سعود.
- 3- الزركلي - الأعلام - دار العلم للملايين - ط / الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م
- 4- شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، ط2.
- 5- عبد الإله محمد الملا - الكواشف الجلية عن المصطلحات الحلبية، مطبعة الإحساء.
- 6- عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي - نظم العقيان في أعيان الأعيان، المكتبة العلمية، بيروت.
- 7- عمر بن رضا بن محمد كحالة الدمشقي - معجم المؤلفين، مكتبة المثني، بيروت.
- 8- كامل بن حسين الحلبي الشهير بالغزي - نهر الذهب في تاريخ حلب، دار القلم حلب، ط2.
- 9- محمد إبراهيم الحفناوي - الفتح المبين في تعريفات مصطلحات الفقهاء والأصوليين - دار السلام - مصر .
- 10- محمد أمين بن فضل الله المحيبي - خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، بيروت، دار صادر.
- 11- محمد بن محمد الغزي - الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1.
- 12- محمود عبد الرحمن عبد المنعم - معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة.
- 13- الموسوعة الإسلامية (باللغة التركية)، انقرة، ط1.
- 14- موقع ملتقى أهل الحديث.

<sup>(113)</sup> انظر: المرجع السابق.

<sup>(114)</sup> انظر: المرجع السابق.

<sup>(115)</sup> انظر: المنية لتتميم الغنية للزاهدي في المقدمة.

<sup>(116)</sup> انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، رموز فقهية.

<sup>(117)</sup> انظر: المرجع السابق.

<sup>(118)</sup> انظر: المرجع السابق.

<sup>(119)</sup> انظر: المرجع السابق.

<sup>(120)</sup> انظر: المنية لتتميم الغنية، للزاهدي في المقدمة.

Gönderim Tarihi: 05.04.2016

Kabul Tarihi: 01.06.2016

## HASSÂN B. SABİT'İN HZ. HAMZA İÇİN SÖYLEDİĞİ MERSİYELER

Ahmet ŞEN\*

### Öz

Makalemizde Uhut şehitlerinden Hz. Hamza için Hassân b. Sâbit'in söylediği üç mersiye ele aldık. Birinci ve ikinci mersiyeler, kasidenin ilk bölümü olan nesib ile başlayıp, sırasıyla mersiye'nin ikinci ve üçüncü bölümü olan te'bîn (medih) ve 'azâ' (sabır) bölümleriyle devam etmiştir. Üçüncü mersiye ise, yapısal özellikleri açısından tam bir mersiye olarak değerlendirilebilir. Nitekim nedb ile başlayıp medih ve sabır bölümleriyle devam etmiştir. Muhadram şair Hassân'ın ele aldığımız üç mersiyesinde üslup açısından Cahiliye kasidesiyle benzer yönler görmemize rağmen mersiyeler, içerik olarak İslâmî dönem mersiyesinin özelliklerini taşımaktadır. Ayrıca Hassân, söz konusu mersiyelerinde birçok edebî sanata yer vererek özgün bir dil kullanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hassân b. Sâbit, Hz. Hamza, mersiye.

### DIRGES BY HASSAN IBN THABIT ON HAMZA

#### Abstract

In this paper, three dirges which are written by Hassân b. Sâbit for Hamza who is marthys of Uhud are examined. The first and second dirges, starting with "nesib" which is the first part of the eulogy, continuous with te'bin (glorification) and 'a'za' (patience) which are the second and the third part of dirge, respectively. The third dirge can be considered a full dirge in terms of structural characteristics. Hence, starting with nedb and continues with glorification and patience.

Although there are some similarities with dirges of Jahiliyya in terms of wording, the dirges have the same features with Islamic period dirges about content. Also, Hassân, used an original language by giving a place number of literary art in his dirges.

**Keywords:** Hassân ibn Thabit, Hamza, dirge.

#### Giriş

Muhadram şairlerden Ebü'l-Velîd Hassân b. Sabit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensarî (ö. 60/680), İslam dinini müşriklere karşı savunduğu için Hz. Peygamberin şâiri olarak tanınan Medîneli sahabîdir<sup>1</sup>. Cahiliyye döneminde altmış, İslâmî

\* Arş. Gör. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Okutman, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, asen@erzincan.edu.tr

<sup>1</sup> İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûlî's-Şu'arâ'* (nşr., Mahmud Muhammed Şâkir), Cidde: ts., I, s. 215; Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, XVI, 399; İbn Abdî'l-Berr, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), Beyrut: 1992, I, 341.

dönemde de altmış olmak üzere yüz yirmi yıl yaşadığı zikredilen<sup>2</sup> Hassân, Medine'deki iki Arap kabilesinden biri olan Hazrec'in Benî Neccâr kolundandır<sup>3</sup>.

Hassân'ın Müslüman olmadan önceki yaklaşık altmış yıllık hayatı şarabı ve şarap meclislerini tasvir etmek, ihsanlarına nail olmak için Gassanî ve Hire hükümdarlarını övmekle geçtiği söylenebilir<sup>4</sup>. Onlardan aldığı hediyelere o kadar alışmıştır ki, onlardan bir mektup geldiğinde muhakkak beraberinde bir bahşişin olacağından emin olur hale gelmiştir<sup>5</sup>. Hassân'ın yetiştiği bu dönemde Hazrec ve Evs kabileleri arasında, düşmanlığı körükleyen kimi zaman da savaşa neden olan bir çekişme ve anlaşmazlık bulunmaktadır. Hassân da bu mücadelenin bir parçası olarak, kabilesi Hazrec'in yanında yer alıp hasımlarını hicvetmiştir<sup>6</sup>.

Hz. Peygamber Medîne'ye geldiğinde, Müşriklere karşı hiciv yoluyla onlarla mücadele edip, İslam Peygamberini savunan üç şairden biri olan Hassân b. Sabit, Medineli olduğu için Kureyş'in nesebiyle ilgili yeterli bilgiye sahip olmamakla birlikte bu konuda Allah Resûlünün tavsiyesiyle Hz. Ebu Bekir'den aldığı bilgileri şiirinde etkili bir şekilde kullanmayı başarmıştır<sup>7</sup>. Şiirinin İslam'la beraber yumuşadığına<sup>8</sup> yönelik değerlendirmelerin de yapıldığı Hassân b. Sâbit'in şiirleri Resullah'ın, "Bu sözler onlara karşı oktan daha etkili olacaktır" şeklindeki övgüsüne nail olmuştur<sup>9</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in amcası, Allah'ın ve Resûlünün aslanı lakabına sahip olan Hz. Hamza (569-570/625) bi'setin ikinci veya altıncı yılında Müslüman olmuştur. Bedir savaşının önde gelen kahramanlarından olan Hz. Hamza, savaş esnasında Şeybe b. Rebî'a'yı öldürmüştür. Aynı zamanda 'Utbe b. Rebî'a'nın da öldürülmesine yardımcı olmuştur. Mekke müşriklerine oldukça ağır gelen bu durum, onların Hz. Hamza'ya karşı kinlerini artırmıştır. Nitekim Vahşî b. Harb'e onu öldürmesi karşılığında sınırsız ihsanlarda bulunacaklarını vaad etmişlerdir. Uhud gazvesinde kahramanca savaşan Hz. Hamza çok sayıda düşman unsurunu öldürmüştür. Vahşî tarafından şehid edilen Hz. Hamza'nın bu vefatı Hz. Peygamber (s.a.v.)'e oldukça ağır gelmiştir<sup>10</sup>.

<sup>2</sup> İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'ru ve's-Şua'ra*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423, I, 296.

<sup>3</sup> el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ*, I, 215.

<sup>4</sup> Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, XVI, 400.

<sup>5</sup> İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'ru ve's-Şua'ra*, I, 296.

<sup>6</sup> Fâruk Çiftçi, "Hassân b. Sâbit'in Hz. Peygamber için Söylediği Mersiyeler", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2004), 79-80.

<sup>7</sup> el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ*, I, 215.

<sup>8</sup> el-Merzubânî, Muhammed b. 'Imrân b. Mûsâ, *el-Muvassah Me'âhizu'l-'Ulemâ 'ala's-Su'arâ fî 'İddeti Envâ min Sinâ'ati's-Si'r* (nsr. Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire: ts., s. 71, 76.

<sup>9</sup> İbn Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, I, 345.

<sup>10</sup> İbn Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, I, 369-375.

Resa, vefatının ardından birine ağlama, onun iyi hasletlerini sayarak övme ve methederken gözyaşı dökme, feryat etme manalarını kapsayan bir kelimedir. Bu amaçla nazmedilen kasideye mersiye denmektedir<sup>11</sup>.

Mersiye şiirlerinin ana konusu, ölen bir kimsenin cesaret, kahramanlık, cömertlik, himaye ve yardımseverlik gibi vasıflarla övülmesidir<sup>12</sup>. Cahiliye dönemi mersiyelerinde öldürülen kişilerin intikamını almaya yönelme ve oç alıncaya kadar düşmanları sevindirmemek için ağıt yakmama âdeti görülmektedir<sup>13</sup>.

Klasik mersiyede üç ana bölüm vardır. Bunlar ölen kişinin yitirilmesinden duyulan acı ve üzüntünün dile getirildiği ağlama(nedb) bölümü, faziletlerin anlatıldığı medih (te'bîn) bölümü ve duyulan acılara katlanmanın tavsiye (sabır) edildiği bölümdür<sup>14</sup>.

Cahiliye döneminde mersiyelerin ağlama bölümlerinde ağlayan kişilerin tasviri, ağlama şekilleri ve adetleri yer alır. Bu tür mersiyeler incelendiğinde yaka yırtma, yüzü parçalama, feryat etme gibi adetlerin yaygın olduğu görülürken, daha sonraki devirlerde ölünün arkasından ağlama geleneğinin değişime uğrayarak, daha sakin bir ağlama şekli ortaya çıkmaya başlamıştır. Övgü bölümü mersiyenin maktulün hayattayken bir takım müspet davranışlarının zikredilerek methedildiği kısımdır. Kaynaklarda mersiyeyi medih türünden ayıranın yapılan övgüde ölüye özgü lafızların kullanılması olduğu ve bunun dışında bir farkın olmadığı ifade edilir<sup>15</sup>. Bununla birlikte iki şiir türünün bir birinden farklı ürünler oldukları ifade edilmelidir. Mersiyenin üçüncü bölümü olan sabır kısmında, ağıt yakan, ölüm hâli karşısında kendisini ve karşısındaki kimseleri teselli edip, sabrı tavsiye eder<sup>16</sup>.

Muhadram şairlerden olan Hassân'ın aşağıdaki İslâmî dönem mersiyelerini ele alarak, onların Cahiliye ve İslâmî dönem mersiyeleri arasındaki farkları yansıtmayı çalışacağız. Kendine özgü özelliklere hâiz üç bölümden (nedb, te'bîn, 'aza') oluşan mersiyenin, Hassân'ın mersiyelerinde ne şekilde yer bulduğunu göz ardı etmeden edebî değeri açısından mersiyeleri değerlendirmeye tabi tutacağız.

<sup>11</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye* (nşr. Abdulgafur Attâr), Beyrut: 1987, VI, 2352.

<sup>12</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, I-VI, Erzurum: 2012, I, 138.

<sup>13</sup> Harun Ögmüş, *Cahiliye Döneminde Araplar*, İstanbul: 2013, s. 176.

<sup>14</sup> M. Faruk Toprak, "Mersiye", *DİA*, XXIX, 215.

<sup>15</sup> Kudâme b. Cafer, *Nakdu's-Şi'r*, İstanbul: 1302, s. 33.

<sup>16</sup> M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, Ankara: 2014, s. 33-34.

## 1. Birinci Mersiye

Hız. Hamza için söylemiş olduğu bu mersiyesini (Serî')<sup>17</sup> bahriyle söylemiştir<sup>18</sup>.

- |   |   |
|---|---|
| بَعْدَكَ صَوْبُ الْمُسْبِلِ الْهَاطِلِ  | 1- أَتَعْرِفُ الدَّارَ عَفَا رَسْمُهَا    |
| فَمَدْفَعُ الرُّوحَاءِ فِي حَائِلِ      | 2- بَيْنَ السَّرَادِيحِ فَأَدْمَانَةٍ     |
| لَمْ تَدْرِ مَا مَرَجُوعَةُ السَّائِلِ؟ | 3- سَاءَ لَثَمَتُهَا عَن ذَاكَ            |
| وَابْنِكَ عَلَى حَمْزَةٍ ذِي النَّائِلِ | 4- دَعَّ عَنكَ دَارًا قَدْ عَفَا          |
| غَبْرَاءِ فِي ذِي الشَّيْمِ الْمَاحِلِ  | 5- الْمَالِي الشَّيْزِي إِذَا             |
| يَعْتَرُ فِي ذِي الْخُرُصِ الدَّابِلِ   | 6- وَالتَّارِكِ الْقِرْنَ لَدَى لِبْدَةٍ  |
| كَالْأَيْثِ فِي غَابَتِهِ الْبَاسِلِ    | 7- وَاللَّابِسِ الْخَيْلِ إِذْ أَجْحَمَتْ |
| لَمْ يَمِرْ دُونَ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ | 8- أَبْيَضُ فِي الذَّرْوَةِ مِنْ          |
| شَلَّتْ يَدَا وَحْشِيٍّ مِنْ قَاتِلِ    | 9- مَالٍ شَهِيدًا بَيْنَ أَسْيَافِكُمْ    |
| مَطْرُورَةٍ مَارِنَةٍ الْعَامِلِ        | 10- أَيِّ امْرِيٍّ غَادَرَ فِي آلَةٍ      |
| وَاسْوَدَّ نُورُ الْقَمَرِ النَّاصِلِ   | 11- أَظْلَمَتِ الْأَرْضُ لِفَقْدَانِهِ    |
| عَالِيَةٍ مُكْرَمَةٍ الدَّاخِلِ         | 12- صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ فِي جَنَّةٍ   |
| لَنَا فِي كُلِّ أَمْرٍ نَابِنَا نَازِلِ | 13- كُنَّا نَرَى حَمْزَةَ حِرْزًا         |
| يَكْفِيكَ فَقَدَ الْقَاعِدِ الْخَازِلِ  | 14- وَكَانَ فِي الْإِسْلَامِ ذَا تُدْرَأُ |
| دَمْعًا وَأَدْرِي عَبْرَةَ التَّائِلِ   | 15- لَا تَفْرَجِي يَا هِنْدُ              |
| بِالسَّيْفِ تَحْتَ الرَّهْجِ الْجَائِلِ | 16- وَابْنِي عَلَى عُنْبَةٍ إِذْ قَطَهُ   |
| مِنْ كُلِّ عَاتٍ قَلْبُهُ جَاهِلِ       | 17- إِذَا خُرَّ فِي مَشِيخَةٍ مِنْكُمْ    |
| يَمْشُونَ تَحْتَ الْحَلْقِ الْفَاضِلِ   | 18- أَرْدَاهُمْ حَمْزَةً فِي أُسْرَةٍ     |
| نِعْمَ وَزِيرُ الْفَارِسِ الْحَامِلِ    | 19- غَدَاةَ جَبْرِيلَ وَزِيرُ لَهُ        |

### 1.1. Mersiyenin Tercümesi

1- İzi silinmiş yurdu tanıyor musun? Senden sonra yağmur çok şiddetli yağdı.

2- Ki o yurt, Hail dağında bulunan Üdmâne vadisinin iki yakasından selin çağladığı yerdeki yurttur.

<sup>17</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sakka v.dğr.), 1955, II, 155-156.

<sup>18</sup> Hassân b. Sâbit el-Ensârî, *Divân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, s. 194-195.

3- Onu (Hamza) yurda sordum, bir cevap vermedi ve sorana ne cevap vereceğini bilemedi.

4/5- İzi silinip gitmiş yurdu bırak da, kurak ve soğuk günlerde tozu dumana katan fırtına estiğinde yiyecek kapları dolu, iyilikler sahibi Hamza'ya ağla,

6- Ki O, savaş alanlarında hasmını, atının eyerinin altında sivri uçlu mızrak arar bir şekilde bırakır,

7- Serkeş ata binebilen bir kimsedir ve ormandaki cesur bir aslan gibidir.

8- Hâşimoğulları içinde zirvededir. Hakkın dışında batılla tartışmaz. Ancak hak için batılla mücadele eder.

9- Sizin kılıçlarınızın arasında şehid düştü, katili olan Vahşi'nin eli çolak olsun.

10- Üst tarafı (kabzası) yumuşak, keskin, uzun uçlu demiri olan mızrak kimi bıraktı.

11- Onun ölümünden dolayı yer karanlık oldu, bulutların arasından çıkan ayın nuru da karardı.

12- Allah, oraya girene ikram edildiği yüksek cennette sana rahmet etsin.

13- Biz Hamza'yı, kendimiz için, üzerimize inen her bir musibete karşı bir sığınak olarak görüyorduk.

14- İslam'ı çokça müdafaa ederdi, (savaştan) kaçanların yerine O yeterdi.

15- Ey Hind, sevinme, bolca gözyaşı akıt ve yakınıni kaybeden gibi gözyaşı dök.

16- Ve 'Utbeye ağla ki, savaş meydanındaki toz bulutu içinde onu kılıçla (Hamza) kesti.

17- Sizden kalbi mütekebbir ve cahil ihtiyarlarla yıkılıp gitti.

18,19- Hamza, Cibril'in kendisine yardımcı olduğu günün sabahında onları uzun zırhlar altında yürüyen akrabaları içinde helak etti. Bu kahramanın yardımcısı ne güzeldir ve ne güzel kılıç tutandır.

## 1.2. Mersiye'nin Değerlendirmesi

1. beyitte atlal (sevgilinin diyarı) geleneği mersiyesinde yer bulmuş. Aynı durum, Hz. Peygamber için yazdığı mersiyesinde de mevcuttur. Bu durum, cahiliye dönemini görmüş bir şair olan Hassân'ın söz konusu dönemin şiir geleneğini mersiyesine taşıdığını göstermektedir. Aynı şekilde Cahiliye şiirinde رسم "izler" ve

bu anlamda kullanılan diğer kelimelerle yer alan sevgiliyi hatırlatan unsurlar, Hassân'ın mersiyelerinde de yer almıştır<sup>19</sup>.

7. beyitte teşbih sanatı kullanan Hassân, Hz. Hamza'yı ormandaki cesur aslana benzetmiştir. Burada teşbih-i mürsel sanatına yer veren Hassân, bir sonraki beyitte ise, hak ve batıl kelimelerini bir arada zikrederek tıbak sanatına bu mersiyesinde yer vermiştir. 10. beyitte, شَلَّتْ يَدَا وَحْشِيّ ifadesi üslup olarak Tebbet Suresi'nin girişini anımsatmaktadır. تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ ifadesinin biraz değiştirilerek kullanılması iktibas yapıldığı şeklinde yorumlanabilir. 11. beyitte, Hz. Hamza'nın ölümü, yeryüzüne karanlığın çökmesi olarak değerlendirilerek hüsnü ta'lîl sanatına başvurulmuştur.

5. beyitten 14. beyte kadar mersiyenin te'bîn (övgü) bölümü özelliklerine uygun olarak Hz. Hamza'nın övgüye layık davranışları dile getirilmiştir. Ardından 15. beyitle beraber ta'ziye (sabır) bölümüne geçilmiştir. Bu kısımda özellikle babası Utbe b. Rebîa'nın intikamının alındığı hissiyle adeta sevinç gözyaşları akıttığı düşünülen Hind'e, onun Hz. Hamza'nın ölümüne değil babasının ölümüne odaklanarak hüznü gözyaşları akıtması gerektiği ifade edilmiştir. Bu şekilde Hassân, Hz. Hamza'nın şehit edilmesine karşı bir teselli bulmaktadır. Ayrıca Hz. Hamza, Cibril'in arkadaşı olarak takdim edilerek bulunduğu makamın yüceliği vurgulanmıştır.

## 2. İkinci Mersiye

Hassân b. Sabit bu şiiri Abdullah İbn ez-Ziba'ra'ya<sup>20</sup> reddiye olarak söylemiştir. Bu şiir Hz. Hamza için doğrudan söylenen bir mersiye değildir. Sadece son beyitlerinde Hz. Hamza'dan övgüyle bahsetmesi hasebiyle mersiye türüyle benzerlik göstermektedir<sup>21</sup>: (Tavîl)

- |  |   |    |
|--|---|----|
| بَلَّغِ مَآ مِنْ أَهْلِهِنَّ جَمِيعُ       | أَشْفَاكَكَ مِنْ أُمَّ الْوَلِيدِ رُبُوعُ       | -1 |
| مِنَ الدَّلْوِ رَجَّافِ السَّحَابِ هُمُوعُ | عَفَاهُنَّ صَنِيفِي الرِّيَّاحِ وَوَآكِفُ       | -2 |
| رَوَاكِدُ أُمَّتَالِ الْحَمَامِ كُنُوعُ    | فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا مَوْقِدُ النَّارِ حَوْلَهُ | -3 |

<sup>19</sup> Fâruk Çiftçi, "Hassân b. Sâbit'in Hz. Peygamber için Söylediği Mersiyeler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2004), s. 82.

<sup>20</sup> Cahiliye döneminin önemli şairlerinden olan İbn Ziba'râ'nın, Uhut savaşından sonra Kureyş'in ölülerine söylediği mersiyeleri meşhurdur. Mekke'nin fethinden sonra öldürüleceğinden korktuğu için Negrân'a kaçan Abdullah, Hz. Peygamber (s.a.v)'nin affedeceğinin umarak Mekke'ye gitmiştir. Hz. Peygamber, Abdullah'ı affetmiş o da, kelime-i şehadet getirerek Müslüman olmuştur. Hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Abdullah b. Ziba'râ", *DİA*, I, 144.

<sup>21</sup> İbn Hişâm, *İslam Tarihi* (çev. Hasan Ege), İstanbul: 2001, III, 202-203.

- 4- فَدَعِ ذِكْرَ دَارٍ بَدَدَتْ بَيْنَ أَهْلِهَا  
 5- وَقُلْ إِنْ يَكُنْ يَوْمًا بِأَحَدٍ يُعَدُّهُ  
 6- فَقَدْ ضَارِبَتْ<sup>22</sup> فِيهِ بَنُو الْأَوْسِ كُلَّهُمْ  
 7- وَحَامَى بَنُو النَّجَارِ فِيهِ وَضَارِبُوا<sup>23</sup>  
 8- أَمَامَ رَسُولِ اللَّهِ لَا يَخْذُلُونَهُ  
 9- وَقُوا إِذْ كَفَرْتُمْ يَا سَخِيخِينَ بِرَبِّكُمْ  
 10- بِأَيْدِيهِمْ بَيْضٌ إِذَا حَمَشَ الْوَعَى  
 11- كَمَا غَادَرَتْ فِي النَّقْعِ عُنْبَةٌ ثَاوِيًا  
 12- وَقَدْ غَادَرَتْ تَحْتَ الْعَنَاجَةِ مُسْنَدًا  
 13- يَكْفُ رَسُولَ اللَّهِ حَيْثُ تَنَصَّبَتْ  
 14- أَوْلِيكَ قَوْمٌ سَادَةٌ مِنْ فُرُوعِكُمْ  
 15- بِهِنَّ نَعَزَّ اللَّهُ حَتَّى يُعَزَّنَا  
 16- فَلَا تَذْكُرُوا قَتْلَى وَحَمْرَةَ فِيهِمْ  
 17- فَإِنَّ جَنَانَ الْخُلْدِ مَنْزِلَةٌ لَهُ  
 18- وَقَتْلَاكُمْ فِي النَّارِ أَفْضَلُ رِزْقِهِمْ
- نَوَى لِمَتَيَاتِ الْحِبَالِ قَطْوَعُ  
 سَفِيهَةٌ فَإِنَّ الْحَقَّ سَوْفَ يَشِيْعُ  
 وَكَانَ لَهُمْ ذِكْرٌ هُنَاكَ رَفِيْعُ  
 وَمَا كَانَ مِنْهُمْ فِي الْقَاءِ جَزْوَعُ  
 لَهُمْ نَاصِرٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَشَفِيْعُ  
 وَلَا يَسْتَوِي عَبْدٌ وَقَى وَمُضِيْعُ  
 فَلَا بُدَّ أَنْ يَرْدَى لَهُنَّ صَرِيْعُ  
 وَسَعْدًا صَرِيْعًا وَالْوَشِيْعُ شُرُوعُ  
 أَبِيًّا وَقَدْ بَلَ الْقَمِيصَ نَجِيْعُ  
 عَلَى الْقَوْمِ مِمَّا قَدْ يُثِرَنَّ نُفُوعُ  
 وَفِي كُلِّ قَوْمٍ سَادَةٌ وَفُرُوعُ  
 وَإِنْ كَانَ أَمْرٌ يَا سَخِيخِينَ فَظِيْعُ  
 قَتِيْلٌ نَوَى لِلَّهِ وَهُوَ مُطِيْعُ  
 وَأَمْرُ الَّذِي يَقْضِي الْأُمُورَ سَرِيْعُ  
 حَمِيْمٌ مَعَا فِي جَوْفِهَا وَضَرِيْعُ

### 2.1. Mersiye'nin Tercümesi:

1- Ey Ummu Velîd'in oğlu! Halkından kimsenin kalmadığı boş kalan yerler sana ağır mı geldi?

2- Yaz rüzgârı ve gök gürültüsüyle kovadan boşalırcasına sağanak yağın yağmur onların izlerini sildi.

3- Etrafında sadece güvercinler gibi yerde pusmuş taşların bulunduğu ateş yakılan yer kaldı.

4- Kendi halkı arasındaki sağlam bağları koparıp ayrılık oluşturan bir yurdu zikretmeyi bırak.

5- De ki; "Eğer Uhud'da alçak birisi, (övündüğü) bir günden bahsedecek olursa, hakikat mutlaka ortaya çıkacaktır."

6- Evsoğulları'nın hepsi savaştılar ve orada onların yad edilecek yüce bir konumları vardı.

<sup>22</sup> Hassân b. Sâbit el-Ensârî, *Divân*, s. 157.

<sup>23</sup> Hassân b. Sâbit el-Ensârî, *Divân*, s. 157.



7- Neccâröğulları orada Allah Resûlünü himaye ettiler ve onlardan hiç kimse çarpışmada tereddüt etmedi.

8- Allah Resûlünü aldatmadılar. Onlar için Rablerinden bir yardımcı ve şefaatçi vardır.

9- Ey Sahîne!<sup>24</sup> (Kureyş) Siz Rabbinizi inkâr ederken, onlar (Rablerine) vefa gösterdiler. Vefâ eden ile hakkı zâyi eden kimse bir olmaz.

10- Onların ellerinde parlayan kılıçları vardır. Öyleyse elbette onların (kılıçların) yere yıktıklarının helak olması kaçınılmazdır.

11- Nitekim tozun içinde ölü olarak Utbe'yi, yere yıkılmış olarak Sa'd'i bıraktılar. Mızraklar da atılmaya devam ediyordu.

12- Toz bulutunun altında yere serilmiş ve gömlekleri kana bulanmış, kaçışan kimseler bıraktılar.

13- Resulullah az az kan akıttı. O sırada toz toprak milletin başına yükseldi.

14- Onlar, sizin soyunuzdan gelen efendilerdir ve her bir kavmin içinde efendiler ve sıradan olan kimseler vardır.

15- Ey Sahîne (Kureyş)! İş her ne kadar çetin olsa da biz onlarla Allah'a (dinine) yardım ettik ki, o da bize yardım etsin.

16- Aralarında Hamza'nın bulunduğu maktulleri artık anmayınız. Çünkü O, itaatkâr olarak Allah için ölmüştür.

17- Çünkü ebedî cennetler onun için bir makamdır. Her işin kendisinin elinde olduğu Allah'ın emri geldiğinde o emir hızlıca gerçekleşir.

18- Sizin maktulleriniz cehennemdedir, onların en iyi rızıkları sıcak sudur ve zakkumla birlikte onların karınlarını dolduracaktır.

## 2.2. Mersiyenin Değerlendirmesi

Bu şiirin ilk kısmı mersiyenin ilk bölümü olan nedb'den<sup>25</sup> çok kasidenin giriş kısmı olan nesîb'e<sup>26</sup> benzemektedir. Çünkü ağlamaya dair her hangi bir ifade söz konusu değildir.

İlk dört beytin nesîb beyti olduğunu gördüğümüz mersiyenin 5. beyitten 15. beyte kadarki kısmı mersiyenin te'bîn<sup>27</sup> bölümü özelliğini hâiz olduğunu söylenebilir. 15. beyitten sonrası mersiyenin sabır ve 'azâ<sup>28</sup> bölümüdür.

<sup>24</sup> Kureyş'in çok yemesinden dolayı onlara lakab olarak takılan bir yiyecektir.

<sup>25</sup> Nedb: Adını anarak ölü için ağlamaktır.

<sup>26</sup> Nesîb: Klasik kasidede sevgiliye duyulan özlemin dile getirildiği bölümdür. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Elmalı, "Kasîde", *DİA*, XXIV, 562.

<sup>27</sup> Te'bîn: Sahip olduğu meziyetlerle ölüyü övmektir. Mersiyede ölünün övüldüğü bölümdür.

18. beyitte Uhut'ta ölen müşriklerin cehennemdeki yiyeceklerinin <sup>29</sup>ضريع ve <sup>30</sup>حميم olduğunun belirtilmesi Kurânî ifadeler olarak dikkat çekmektedir. Hassân b. Sâbit, başta Hz. Hamza olmak üzere Uhut şehitlerinin cennette olduklarını müşriklerin ise cehennemde olduklarını zikrederek, teselli bulmaktadır. Ayrıca 15. beyitte yine bu amaçla, Müslümanların Allah'ın dinini yüceltmek için canlarını verdikleri ifade ederek ölümlerine kutsiyet atfetmektedir.

Hassân b. Sâbit'in bu şiirine nesîb ile başlayıp daha sonra şiiri mersiye övgü olan te'bîn (övgü) ve taziye bölümleriyle bitirmesi yapısal olarak bir tutarsızlık olarak görülebilir. Ancak Hassân b. Sâbit'in hem Cahiliye dönemi hem de İslâmî dönem şiir devirlerine ulaşmış olması yukarıdakine benzer bir başka durumu da ortaya çıkarmıştır ki, o da bir şiirde hem Cahiliye şiiri özelliğinin hem de İslâmî dönem şiirinin özelliğinin bir arada olması şeklindedir. Zira kaynaklarda bu durumu ifade eden bilgiler mevcuttur<sup>31</sup>.

İbn Hişam, Hassân b. Sâbit'in bu mersiyesi ile ilgili, "İlim ehlinde bazıları bu şiirin Hassân'a ait olduğunu kabul etmezler" diyerek, şiirin Hassân'a aidiyeti ile ilgili bir şüphesini ortaya koymuştur<sup>32</sup>. Fakat mersiye Hassân'ın divânında geçmektedir<sup>33</sup>.

### 3. Üçüncü Mersiye

Hassân b. Sabit, Hamza b. Abdulmuttalib'e ve Resulullah (sav)'in Uhud gününde musibete uğrayan ashabına ağlayarak şu şiiri söyledi: (Tavîl)

يَا مَيِّ قُومِي قَانُذِينُ	1-	يَسُّ حَيْرَةَ شَجْوِ النَّوَانِحِ
كَالْحَامَلَاتِ الْوَقْرِ	2-	بِالثَّقَلِ الْمَلْحَاتِ الدَّوَالِحِ
المعـمولات الحامشـمات	3-	وَجُـوهُ خـمـرات صـحـانـح
وَكأن سـيـل دمـوعـها	4-	الأنصـاب تُخـضـبُ بالـدبـانـح
يَنْقُضُنْ أَشْعَارًا لهُنَّ	5-	هُنَّ كَ بَادِيَةِ الْمَسَاحِ
وكانتـها أذنتـاب خـيـل	6-	بالضـحـى شـمس رـوامـح
مـن بـين مـشـزورـو	7-	مجـزور يـدعـدعُ بـالـبـوارـح
يـنـكـين شـجـوا مسـلبات	8-	كـ دحـنـن الكـ وادـح

<sup>28</sup> 'Azâ: Ölüyü yakınının kendisini veya başkalarını teselli edip sabra davet etmesidir. Mersiye'nin bölümlerinden biridir.

<sup>29</sup> el-Gâşiye, 88/6.

<sup>30</sup> el-Vâkı'a, 56/54.

<sup>31</sup> İbn Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb* I, 344.

<sup>32</sup> İbn Hişam, *es-Sîret* II, 143.

<sup>33</sup> Hassân b. Sâbit el-Ensârî, *Divân*, s. 157.

- 9- وَأَقْدُ أَصَابَ قُلُوبَهُمَا  
10- إِذْ أَقْصَدِ الْجِدْنَ مَنْ  
11- أَصْحَابَ أَحَدِ غَالِهِمْ  
12- مَنْ كَانَ فَارِسَنَا وَحَامِينَا  
13- يَا حَمَزَ، لَا وَاللَّهِ لَا  
14- لِمَنْ أَخِ أَيَّتَامَ وَأَضْيَافَ  
15- وَلِمَا يُنُوبُ الدَّهْرُ فِي  
16- يَا فَارِسًا يَا مِذْرَهًا  
17- عَنَّا شَدِيدَاتِ الْخَطُوبِ  
18- ذَكَرْتَنِي أَسَدَ الرَّسُولِ  
19- عَنَّا وَكَأَنَّ يُعَدُّ إِذْ  
20- يَغْلُو الْفَقْمَ أَقِمِ جَهْرَةً  
21- لَا طَائِفَ رَعِيَّتِ وَلَا  
22- بَحْرًا فَلَيْسَ يَغِيبُ جَارَا  
23- أَوْ دَى شَبَابِ أَوْلَى الْحَفَائِظِ  
24- الْمُطْعَمُونَ إِذَا الْمَشِيئَاتِي  
25- لَحْمَ الْجِلَادِ وَفَوْقَهُ  
26- لِيُذَافِعُوا عَنْ جَارِهِمْ  
27- لَهْفِي لَشَبَابِ رِزْنَاهُمْ  
28- شَمِّ، بِطَارِقَةٍ، غَطَارِقَةٍ  
29- الْمُشْتَرُونَ الْحَمْدَ بِالْأَمْوَالِ  
30- وَالْجَامِزُونَ بِلُجْمِهِمْ  
31- مَنْ كَانَ يَرْمَى بِالنَّوَاقِرِ  
32- مَا إِنْ تَزَالَ رِكَابُهُ  
33- رَاحَتْ تَبَارَى وَهُوَ فِي  
34- حَتَّى تَنُوبَ لَهُ الْمَعَالِي  
35- يَا حَمَزَ قَدْ أَوْحَدْتَنِي  
36- أَشْكَو إِلَيْكَ وَفَوْقَكَ  
37- مَنْ جَنَدَ نَلْقِيهِ فَوْقَكَ
- مَجْلُلٌ لَهُ جُأْبٌ قَوَارِحُ  
كُنَّا نُرَجِّي إِذْ نَشَأِيحُ  
دَهْرٌ أَلَمَّ لَهُ جَوَارِحُ  
إِذَا بُعِثَ الْمَسَالِحُ  
أَنْسَاكَ مَا صُرَّ الْقَوَائِحُ  
وَأَرْمَأْتِ تَلَامِيحُ  
حَرْبٍ لِحَرْبٍ وَهِيَ لَأَقِيحُ  
يَا حَمَزَ قَدْ كُنْتَ الْمُصَامِيحُ  
إِذَا يُنُوبُ لَهُنَّ فَادِيحُ  
وَذَلِكَ مِذْرَهْنَا الْمُنَافِيحُ  
عُدَّ الشَّرِيفُونَ الْجَحَاجِيحُ  
سَبَطَ الْيَدَيْنِ أَعْرَ وَاضِيحُ  
ذُو عَالِيَةِ بِالْحِمْلِ أَنْيَحُ  
مِنْهُ سَيِّبٌ أَوْ مَنَادِيحُ  
وَالْتَقِيُوا الْمَوْنَ رَاجِيحُ  
مَا يُصَافِقُهُنَّ نَاضِيحُ  
مِنْ شَحْمِهِ شَطْبٌ شَرَانِيحُ  
مَا رَامَ ذُو الصَّغْنِ الْمَكَاثِيحُ  
كَأَنَّهِمُ الْمَصَابِيحُ  
خَضَّارِمَةً، مَسَامِيحُ  
إِنَّ الْحَمْدَ رَابِيحُ  
يَوْمًا إِذَا مَا صَاحَ صَانِيحُ  
مِنْ زَمَانٍ غَيْرِ صَالِحُ  
يُرْسِمَنَّ فِي غَيْرِ صَحَابِيحُ  
رَكْبٍ صُدُورُهُمْ رَوَاشِيحُ  
لَيْسَ مِنْ قَوْزِ السَّافَانِيحُ  
كَالْعُودِ شَدَّ بِهِ الْكَوَانِيحُ  
التَّرْبِ الْمَكْوَرُ وَالصَّافَانِيحُ  
إِذْ أَجَادَ الضَّرْحَ ضَارِيحُ

بِالتُّرْبِ سَوَّوْتُهُ الْمَمَاسِخَ	فِي وَسِيعِ يَحْتِشُّوْنَهُ	-38
وَقَوْلَانَا بَرْحُ بَارِحِ	فَعَزَّوْنَا أَنْفَاقَ نَقْوَلِ	-39
أَوْقَعِ الْحِدْدَانُ جَانِحِ	مَنْ كَانَ أَمْسَى وَهُوَ عَمَّا	-40
لِهَلْكَانَا النَّوْافِحِ	فَلْيَأْتِنَا فَلَئِبْكَ عَيْنَاهِ	-41
دَوِي السَّمَاخَةِ وَالْمَمَادِحِ	الْقَائِلِينَ الْقَاعِلِينَ	-42
لَهُ طَوَالَ الدَّهْرِ مَانِحِ	مَنْ لَا يَزَالُ نَدِي يَدِيهِ	-43

### 3.1. Mersiyenin Tercümesi:

- 1- Ey Meyye! Kalk, seher vakti, ağlayan kadınların hüznüyle ağıt yak,
- 2- Ağır yük taşıyan, ağırlıktan dolayı yerinden oynayamayan hareketsiz kadınlar gibi,
- 3- Sesli ağlayan ve sağlam kadınların yüzlerini tırmalayan kadınlar gibi,
- 4- Sanki onların gözyaşlarının seli kendilerine kesilen kurbanların kanlarıyla bulanıp boyanan taşlar gibidir.
- 5- Saçlarının örgülerini çözerler ve onların zülüfleri aşıkâre görünür.
- 6- Onların (zülüfleri), kuşluk vakti ayaklarıyla kendilerine binmeyi meneden atların kuyrukları gibidir.
- 7- İp gibi ayrılmış ve bölünmüş (zülüfleri) şiddetli rüzgârlarla sallanır durur.
- 8- Yas elbiseleri giyinmiş o kadınlar hüzünden ağlar ve zamanın musibetleri onlarda iz bırakır.
- 9- Onların kalplerine kabuk bağlamış ve acı veren bir yara isabet etmiştir.
- 10- Zamanın musibetleri isabet ettiği zaman, sakınıp umut bağlardık.
- 11- Uhud ashabını zaman (felek) helak etti, yırtıcı hayvanlar başlarına üşüştüler.
- 12- Silahlı olanlar gelince, kim bizim süvarimiz ve himayecimiz olur.
- 13, 14- Ey Hamza, hayır vallahi, yetimlerin, misafirlerin ve göz ucuyla bakan dulun meskenleri için sütlü deve bağlandığı müddetçe seni unutmam.
- 15- Savaş çetin olduğu halde savaştan savaşa kader değiştiği için.
- 16, 17- Ey süvari, ey müdâfi', ey Hamza, sert musibetler onlardan gelince sen bizi canla başla müdafaa ediyordun.

18- Peygamberin aslanını bana hatırlattın, O da bizim müdafimizdi ve bizi müdafaa ederdi.

19- Şerifler ve efendiler anıldığı zaman O da anılırdı.

20- O açıkça zirvede olan, cömert ve temiz bir kimsedir.

21- O, vakarsız hafif bir kişi değildir. Korkak da değildir. Hasta da değildir. Ağır yük yüklendiği zaman, göğsünden hırıltı sesi gibi bir ses çıkaran deve gibi değildir.

22- O çok cömert olduğu için komşuların kendisinden sık sık su yudumladığı bir denizdir.

23-24- Kendi aileleri nazarında oldukça değerli ve nazlı olan gençleri ölüme gönderen ve açlıktan kıvrananlara süt veren develerini keserek yedirendir o.

25- Yağları lapa lapa üzerinde bulunan etleri yedirenlerdendir o.

26- Haddi aşan eden kimseler olduğu müddetçe komşularını müdafaa için.

27- Hüznüm o gençlere ki, bizden hayra nail oldular. Sanki onlar birer lambadır.

28- Aziz, efendi ve bahşişleri çok olan cömertlerdir.

29- Cömertlikle övgüyü satın alırlar, övgü kârlı bir ameldir.

30,31- Bunlar, zor durumda olanın çağrısını duyduklarında, doludizgin atılanlardır. Hâlbuki başkaları bu çağrıya cevap verme zamanında silahlarını atarak duymazdan gelirler.

32- Onun üzengisi savaşın tozunu dalgalandırarak şekillendirir.

33- O, savaş sürüp gittiğinde darbeyi önünden alanların içindedir.

34- Tâ ki O, yüce makamlara ulaşsın, o makam (şehitlik) zırhlara bürünerek ulaşılacak bir şey değildir.

35- Ey Hamza, tıpkı ateşte yalnız bırakılan dalı, budağı, kesilmiş ûd tütsüsü gibi beni yalnız bıraktın.

36/37- üstünde tümsek ve etrafında taşlar diziliyken, toprak attığımız yerden üzüntümü sana anlatıyorum, kazıcı kabrini güzelce kazarken,

38- Bir genişlik ki onu toprakla doldururlar. Küreklerle onu tesviye ederler.

39- Taziyemiz sözlerimizdir. Sözlerimiz ise acıların acısıdır.

40-41- Zamanın hâdiselerinin kendisine boyun eğdirdiği kimseler\_bize gelsin ve gözleriyle, iyilik yapan ölenlerimize ağlasın.

42- Ki onlar söyler ve yaparlar. Cömerttirler, methedilmişlerdir.

43- Onlar ki cömertlikleri süresiz, fedakârlıkları her asırda gerekli yere ulaşır.

### 3.2. Mersiyenin Değerlendirmesi

Mersiyelerde Arapların inanç dünyasında yer etmiş kadercilik anlayışına dair ifadeler yer bulur. Bu durum, Cahiliye devrinde olduğu gibi, İslâmî dönemde de söz konusu olmuştur. Kader/zaman/felek gibi anlayışları yansıtan kelimelerden en çok kullanılan **دهر** kelimesi olmakla beraber **ليل** ve **نهار** gibi kelimeler de bu tür inançları yansıtmak için kullanılmıştır. Söz konusu anlayış Kuran-ı Kerim’de de ifade edilerek yanlışlığı beyan edilmiştir<sup>34</sup>. Ancak bununla beraber İslam itikadına aykırı olan bu kader anlayışı İslâmî dönemde yazılan mersiyelerde de yer almıştır. Bu durumu örneklemesi için Cerîr (ö. 110/728)’in şu beyti zikredilebilir<sup>35</sup>: (Kâmil)

لا يُلبِثُ الْفَرَنَاءُ أَنْ يَتَفَرَّقُوا      لَيْلٌ يَكُرُّ عَلَيْهِمْ وَنَهَارٌ

*Eşler üzerine saldıran gece ve gündüz yüzünden birbirinden ayrılırlar.*

İslâmî dönemde kaderciliğe dair ifadelerin genel olarak Arap şiirinde ve mersiyelerde yer bulduğunu belirtirken, aynı durum Hassân’ın yukarıdaki mersiyesinde de mevcuttur. 11 ve 15. beyitlerde Hassân’ın zamana bir takım anlamlar yüklemek suretiyle kadere vurgu yaptığı görülmektedir.

7. beyitte **مشزور** kelimesinde tenâfur göze çarpmaktadır. Zira bu kelimenin telaffuzundaki zorluk aşikârdır. Bu durum mersiyenin fesahatine zarar vermektedir.

18. beyitte Hassân b. Sâbit, Hz. Hamza’ya hitâben kendisine Resulun Aslanını hatırlattığını ifade etmiştir. Devamında övgülerini Resulun Aslanı üzerinden sürdüren Hassân, iltifat sanatının muhataptan gaibe şeklindeki türünün güzel bir örneğini sunmuştur.

22. beyitteki teşbih, teşbih-i belîğdir. Hz. Hamza cömertlikte denize (**بحر**) benzetilirken, benzetme yönü (vech-i şebeh) ve edatı bulunmadığı için, beyitte teşbih-i belîğ sanatı kullanılmıştır.

<sup>34</sup> el-Câsiye, 45/24.

<sup>35</sup> Cerîr, *Dîvân* (nşr. Nu’mân Muhammed Emîn Tâhâ), Kahire: ts., s. 864.

28. beyitte Uhut şehitlerinin nitelikleri peş peşe zikredilerek tenkisu's-sıfat<sup>36</sup> sanatı kullanılmıştır. Birçok nitelik atıf harfi olmaksızın peş peşe zikredilerek övülen kimselerin dinleyicinin zihninde yer etmesi amaçlanmıştır.

Ele aldığımız mersiyelerden ilk ikisi Hassân b. Sâbit'e ait olma açısından üçüncüsünden daha kuvvetlidir. Zira iki mersiye İbn Hişâm'ın *es-Sîret*'inde yer aldığı gibi aynı zamanda Hassân b. Sâbit'in divânında da yer almaktadır. Fakat ele aldığımız son mersiye ile ilgili İbn Hişâm eserinde "Şiir ilim ehlinin ekserisi, bu şiirin Hassân'a ait olduğunu kabul etmezler" şeklinde ifadeler kullanmıştır<sup>37</sup>. Ayrıca bu mersiye Hassân'ın divânında da yer almamaktadır.

### Sonuç

Muhadram şairlerden sahabî Hassân b. Sâbit'in Hz. Hamza'nın Uhut Savaşı'nda şehit edilmesi üzerine söylediği üç mersiyeden ilki, Cahiliye şiirinde gördüğümüz sevgilinin diyarının kalıntılarının anlatıldığı nesîb bölümüyle başlamaktadır. Mersiyelerin baş kısmı nedb (ağlama) bölümü olarak isimlendirilip ağlama temasının işlendiği yer olmasına karşın Hassân'ın Cahiliye kasidesinin etkisinde kalarak mersiyeyle nesîble giriş yapması doğal karşılanabilir. Bu arada şiirin giriş kısmının daha çok nesîb özelliği göstermesine rağmen ağlamaya dair bir ifadenin varlığından yola çıkarak nesîb ile nedb'in mezcedildiği bölüm olarak telakki edebiliriz. Bununla beraber mersiyelerin nesîble başlaması sık görülen bir durum değildir. Nesîb kısmının ardından mersiyenin yapısına uygun olarak te'bîn ve azâ bölümleriyle şiir tamamlanmıştır.

Ele aldığımız ikinci şiir Hassân'ın İbn Ziba'râ'ya yazdığı bir reddiye olması hasebiyle tam anlamıyla bir mersiye sayılmamakla beraber, gerek Uhut şehitlerinin gerek Hz. Hamza'nın övülüp, son kısımda yâd edilmesi, şiiri mersiye türüne yaklaştırmıştır. Zira sadece giriş kısmı nesîb olarak gelen şiirin övgü ve taziye kısımları mersiyeye yapısal olarak uygunluk arz etmektedir.

Üçüncü mersiyeyi, yapısal olarak tam bir mersiye olarak niteleyebiliriz. Zira ilk dokuz beyit, kullanılan ifadeler açısından tam olarak nedb kısmı olarak tanımlanabilir. Ardından Uhut şehitlerinin övüldüğü bölüme geçilmiştir. Son bölüm ise, taziye ve sabır bölümüdür.

Başta teşbih ve iltifat olmak üzere belli başlı belağat sanatlarının kullanıldığı mersiyelerde Kurânî ifadeler de yer almıştır.

Şair-sahabî Hassân'ın Cahiliye dönemindeki şiirinin İslâm'la beraber yumuşadığı kaynaklarda zikredilmiştir. Zira Cahiliye dönemi mersiyelerinde görülen ve İslâm'ın gelişiyile yasaklanan bazı adetlerin İslâmî dönem

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bkz. Ali Bulut, *Belağat: Meânî-Beyân-Bedî*, İstanbul: 2013, s. 252-254.

<sup>37</sup> İbn Hişâm, *es-Sîret*, II, 155.

mersiyelerinde görülmediği söylenebilir. Bu durumu aynı şekilde Hassân'ın mersiyelerinde görmekteyiz.

### Kaynakça

- Bulut, Ali, *Belağat: Meânî-Beyân-Bedî'*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013.
- Cerîr, *Dîvânu Cerîr* (nşr. Nu'mân Muhammed Emîn Tâhâ), Kahire: ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye* (nşr. Abdulgafur Attâr), Beyrut: 1987, I-VI.
- Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ* (nsr. Mahmud Muhammed Şâkir), Cidde: ts., I-II.
- Çiftçi, Faruk, "Hassân b. Sâbit'in Hz. Peygamber için Söylediği Mersiyeler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2004), 9-26.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi*, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012, I-VI.
- Dîneverî, İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Şua'râ*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire: 1423, I-II.
- Elmalî, Hüseyin, "Hassân b. Sâbit", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 399-401.
- , "Kasîde", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 562-564.
- Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Ziba'râ", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, I, 144.
- Hassân b. Sâbit el-Ensârî, *Divânu Hasan b. Sâbit*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb fî M'arifeti'l-Ashâb* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), Beyrut; 1992, I-IV.
- İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Seka v.dğr), 1955, I-II.
- , *İslam Tarihi* (çev. Hasan Ege), İstanbul: Kahraman Yayınları, 2001, I-IV.
- Kudâme b. Cafer, *Nakdu's-Şi'r*, İstanbul: İrşad Yayınevi, 1302.
- Merzubânî, Muhammed b. 'İmrân b. Mûsâ, *el-Muvassah Me'âhizu'l-'Ulemâ 'ala's-Su'arâ fî 'İddeti Envâ min Sînâ'ati's-Si'r*, (nsr. Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire: ts.
- Öğmüş, Harun, *Cahiliye Döneminde Araplar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Toprak, M. Faruk, "Mersiye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, 215-221.
- , *Endülüs Şiirinde Mersiye*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.



Gönderim Tarihi: 06.04.2016 Kabul Tarihi: 03.06.2016

## **TÜRKİYE’DE KENTLEŞME SORUNLARININ ZİHNİ ARKA PLANI VE DİN**

Mustafa YILDIRIM\*

### **Öz**

Hiç kuşkusuz dünyadaki gelişmiş ve gelişmekte olan bütün toplumlar sosyoloji biliminin rehberliğinde olmak üzere kendi toplumlarını tahlil ve analiz etme, bunun sonucunda da toplumlarının geleceğini garanti altına alma çabası içindedirler.

Biz de bu çalışmada “Türkiye’de kentleşme sorunlarının zihni arka planı ve din” konusuna din sosyolojisinin penceresinden bakmaya çalışacağız. Bu bağlamdan olmak üzere kentleşme, tarihin bütün dönemlerini kapsayan, her dönemde değişik özellikleri ile ön plana çıkan bir unsur olsa da bugünkü kent ve kentleşme sanayi sonrası yaşanan gelişmelerin bir ürünüdür.

Ülkemiz kentleşme konusunda Batının yaşadığı deneyimleri yaşamamasına karşın kentleşme ve onunla beraber yaşanan değişim, dönüşüm ve tecrübeleri yaşamış ve yaşamaktadır. Peki Türkiye kentleşme serüveninde neler yaşadı?, Hangi sorunlarla karşılaştı? Günümüzdeki durumu ne? ve kentleşme sorunlarının altında yatan zihni arka plan ne? gibi soruları bu çalışmada konu edinip din sosyolojisi bilimi bağlamında bu konuya yoğunlaşacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal Değişme, Kent, Kentleşme, Kentleşme Sorunları, Din, Zihniyet.

## **THE INTELLECTUAL BACKGROUND OF THE PROBLEMS OF URBANIZATION IN TURKEY AND RELIGION**

### **Abstract**

All developed and developing societies analyze themselves under the guidance of the science of sociology in an effort to save their future.

In this paper, we look at the topic of “ The intellectual background of the problems of urbanization in Turkey and religion” through the window of sociology of religion. Urbanization is a factor that is observed in all historical periods with certain characteristics. Nonetheless, today’s urbanization is a result of the developments following the industrial revolution.

Having faced changes and transformations, Turkey has followed the experiences of the West in urbanization. What are these changes and what are the problems they have brought? What is the intellectual background that underlies these problems? These are the questions that I am going to deal with in this paper in the context of sociology of religion.

**Keywords:** Social change, city, urbanization, problems of urbanization, religion, mentality.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, yildirimmustafa@cbu.edu.tr

## Giriş

Türkiye’de kentleşme sorunlarının zihni arka planı ve din konusunu irdelemeye başlamadan önce; kent ve kentleşme kavramlarının irdelenmesinin konunun aydınlanmasında önemli rol oynayacağından dolayı bu kavramlar ele alınarak ne ifade ettikleri üzerinde durulacak. Ardından konu diğer başlıklar altında irdelenmeye devam edilecektir.

Kentleşme, zaman, mekan ve insan üçgeni içerisinde meydana gelen bir fenomen olduğu için o aynı zamanda toplumun değişim aşamalarını göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu bağlamda kentleşme ve sorunlarını daha iyi temellendirebilmek için burada az da olsa toplumsal değişim kavramına da atıfta bulunmak gerekmektedir. Toplumsal değişim, kavramını çözümleyebilmek için “toplum” ve “değişim” sözcüklerinin anlamlarından hareket etmek konunun anlaşılabilirliğini daha da kolaylaştıracağı için bu kavramları ele alınarak tümevarımcı bir metotla izah edilmeye çalışılacaktır.

Toplumsal değişim kavramındaki “toplum” kelimesi sosyolojik ifadesi ile “genel olarak, ortak bir kültürü paylaşan, belli bir toprak parçasında yerleşik ve kendilerini birleşik ve özgün bir varlık olarak gören insanlardan oluşan bir grup”<sup>1</sup> olarak tanımlanmaktadır. Tanımda geçen “grup” kavramı da sosyolojik olarak “Resmi ya da gayri resmi üyelik ölçütleriyle tanımlanan, görece istikrarlı bir karşılıklı ilişkiler modeliyle birlik olma duygusunu paylaşan ya da kendilerini birbirlerine bağlı hisseden çok sayıdaki kişinin oluşturduğu bir küme”<sup>2</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlara baktığımızda; “ortak bir kültürü paylaşma”, “belli bir toprak parçasında yerleşik yaşama”, kendilerini birleşik ve özgün bir varlık olarak kabul etme”, “istikrarlı ve karşılıklı ilişkiler modeliyle birlik olma duygusunu paylaşma”, “birbirlerine bağlı hissetme” vb. gibi özelliklerin hiç birisinin kısa bir zaman dilimi içerisinde ortaya çıkmayacağı, bu bağların oluşması için uzunca bir zamana ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

Toplumsal değişim kavramının ikinci sözcüğü olan “değişim”; bir zaman dilimi içindeki değişimlerin tümü<sup>3</sup> olarak tanımlanmaktadır. Tanıma yakından bakıldığında değişim; anlık bir değişme türü olmayıp bir süreç içerisinde yaşanan, aşama aşama kaydedilen gelişim ve değişmeyi anlatmaktadır. Toplumsal olaylar dün, bugün ve yarın şeklinde ifade edilen üç zaman boyutunda gerçekleşirler. Sosyoloji bu boyutlardan dün ve bugün ile ilgilenir. Birey toplumda rol, statü ve yetkileri ile görünürlük kazanmaktadır. Bireye görünürlük kazandıran bu özellikler ise bireyin içerisinde yaşadığı toplumun değer yargıları ve normlarına göre

<sup>1</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005, s. 732.

<sup>2</sup> Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 285.

<sup>3</sup> TDK Türkçe sözlük, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts) (erişim tarihi: 01.04.2016)

şekillenir. Bu bağlamda toplumsal değişme de norm değişmesi ve buna bağlı olarak rol, statü ve yetki değişmesi olarak ele alınabilir.<sup>4</sup> Dolayısıyla en geniş anlamıyla toplumsal değişim; bir toplumun kültür, kurum ve fonksiyonlarında zaman içerisinde yaşanan değişimi ifade etmektedir.<sup>5</sup>

Canlı varlıklar gibi toplumlar da sürekli bir gelişim ve değişim içerisindedirler. Bu değişmeyi ilk insandan günümüze kadar yaşanan süreç için gözlemek mümkündür. Ancak değişimin yönü ve şiddeti zaman-mekan ve toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Değişim her toplumda aynı ölçüde yaşanmamaktadır. Bazı toplumlar değişimi daha hızlı ve bütün kurumlarında yaşarlarken bazıları ise daha yavaş yaşarlar. Bilim insanlarının hemfikir oldukları husus; Batıda 18. yüzyılda sanayileşme ile başlayan toplumsal değişimin, diğer bütün çağlarla kıyaslanamayacak şekilde hızlı olduğudur.<sup>6</sup>

Bu bağlamda 18.yüzyıl birçok alanda bir dönüm noktasıdır. Örneğin konumuzun ana omurgasını oluşturan kent ve kentleşme de bugünkü anlamını, yapı ve fonksiyonunu sanayileşme sonrasında kazanmaya başlamıştır. Dolayısıyla modern kent ve kentleşme sanayi devrimi sonrasında bir üründür.<sup>7</sup>

## 1. Kent ve Kentleşme

Kent ve kentleşme kavramlarını ele aldığımızda çok çeşitli tanımlarının varlığına şahit olmaktadır. Bunun nedeni kentin interdisipliner bir karaktere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda kent ve kentleşme kavramlarının bazen rakamsal verilere dayalı olarak tanımlandığı görülürken, bazen de kentsel dokunun binalar ve yeşil alanlarla peyzajı ve rekreasyonu bazen de salt ekonomik işlevine bağlı olarak tanımlandığı görülmektedir. Ancak kent ve kentleşme bunların hepsinin toplamından daha farklı bir şeydir. Çünkü kent, tek bir parametreyle tanımlanamayacak kadar karmaşık bir şeydir<sup>8</sup>. Bunun temel nedeni ise kentin, sosyolojiden ekonomiye, savaş sanatından mimariye birçok disiplinin ortak ilgisi<sup>9</sup> olmasıdır.

İlk önce şunu belirtmek gerekir ki, kent ve kentleşme sadece modern zamanlara ait bir olgu olmayıp, kent tarihi araştırmacılarının verdiği bilgilere göre ilk kentin M.Ö. 3000-5000 yılları arasında Mezopotamya ile Nil, İndus ve Sarı Irmak vadilerindeki verimli topraklarda elde edilen ürünlerin yetiştirilerek

<sup>4</sup> Orhan Türkdoğan, *Toplumsal Yapı ve Sağlık-Hastalık Sistemi*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006, s. 29-30.

<sup>5</sup> Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.136-138.

<sup>6</sup> Hans Freyer, *Sanayi Çağı* (çev. Bedia Akarsu-Hüseyin Batuhan), Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2014, s.54-55.

<sup>7</sup> Ercan Tatlıdil, “Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirme”, *Dünyada ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Ankara: Sosyal Bilimler Dergisi Yayınları, 1994, s. 385-395.

<sup>8</sup> David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir* (çev. Mehmet Morali), İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 27.

<sup>9</sup> Kürşat Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 3.

biriktirilmesi ve elde kalan fazla ürünün de takas edilmesi işlemlerini yürütmek ve organize etmek amacıyla ortaya çıktığını söylemektedirler<sup>10</sup>. İlk ortaya çıkan bu yerleşim birimlerine günümüzde kullandığımız anlamda kent demek mümkün değildir. Günümüzde anladığımız haliyle kentler ise sanayi devrimi ile başlayan<sup>11</sup> ve uzmanlaşmayı da beraberinde getiren bir sürecin sonunda ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü daha önceki dönemlerde kentin bazı özellikleri ile belirginleştiği ve yine belirli fonksiyonları yerine getirdiğini biliyoruz. Örneğin; ortaçağ kenti surlar içerisinde savunma ihtiyaçlarının ve de kırsal alandan ayrılma amacının etkisiyle dışarıya kapalı kentler,<sup>12</sup> kale kentler<sup>13</sup> özelliği taşımaktadır.

Bütün bunlar mekânın zaman içerisinde bir yerleşme türü olarak belirginleşmesi ve kendi içinde oluşan ilişkiler sistemi ile toplumsal hayatı yönlendiren kentin<sup>14</sup> içinde bulunduğu çeşitli toplumsal süreçlere bağlı olarak farklı anlamlar kazanmakta ve değişik kavramlarla ifade edilmektedir. Mesela batı dillerinde kent anlamına gelen “city” sözcüğü, “yurttaşlık, yurttaşlar bütünü” anlamına gelen “civitas”<sup>15</sup> kelimesinden türemiştir. Aynı kökenden türeyen “civilization” kelimesi de “medeniyet” anlamına gelmektedir. Arapçada da kent anlamına gelen “medine” ile “medeni” kelimesiyle ifade edilen medeniyet kelimesinin aynı kökenden<sup>16</sup> türemesi bir tesadüf olmayıp, kentin tarihsel fonksiyon ve altyapısını ortaya koymaktadır. Bilinen en eski ve kapsamlı Türkçe sözlük olan Divan-ı Lugati't-Türk<sup>17</sup>'de de kent kelimesinin “kend” ve “kent” şeklinde geçtiği ve bugün kullandığımız anlama geldiğini görmekteyiz. Ayrıca Faruk Sümer yaptığı çalışmasında eski Türklerde “ kent” kelimesinin “köy”<sup>18</sup> anlamında kullanıldığı bilgisini vermektedir. Yine eski kaynaklar izlendiğinde Türklerin, İslamiyet'i kabulünden önce kent kelimesinin yerine “Balık” ismini kullandıkları, İslamiyet'in kabulünden sonra aynı anlama gelen “Şer”, “Şehir” ve “Medine” isimlerini kullandıklarını<sup>19</sup> görmekteyiz. Şehir kelimesinin ise Anadolu Türkçesine edebiyat vasıtasıyla girmiş olan Farsça “Şehr” sözcüğünden geldiği düşünülmektedir.

<sup>10</sup> Leonardo Benovolo, *Avrupa Tarihinde Kentler* (çev. Nur Nirven), İstanbul: Afa Yayınları, 1995, s. 19.

<sup>11</sup> Tatlıdil, “Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirme”, s. 385-395.

<sup>12</sup> Max Weber, *Şehir* (çev. Musa Ceylan), İstanbul: Bakış Yayınları, 2000, s. 170-172.

<sup>13</sup> Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri* (çev. Şadan Karadeniz), İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 60.

<sup>14</sup> Hande Suher, “Kentleşme ve Kentlileşme Politikaları”, *Kentleşme ve Kentlileşme Politikaları*, İstanbul: TÜSES Yayınları, 1991, s. 2.

<sup>15</sup> Murray Bookchin, *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü* (çev. Burak Özyalçın), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 29.

<sup>16</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, *Şehirler ve Kentler*, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s. 14.

<sup>17</sup> Bahari, *Divan-ı Lugati't-Türk*, İstanbul 2003, s. 93-94.

<sup>18</sup> Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik*, Ankara: TTK Yayınları, 1994, s. 1-2.

<sup>19</sup> Eyüp G. İşbir, *Şehirleşme*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fak. Yayınları, No:793, 1994, s. 4.

Bütün bu veriler bize tarihin bütün dönemlerinde şehirlerin varlığını ve onların taşıdığı misyon ve fonksiyonlarıyla diğer yerleşim birimlerinden farklı bir özelliğe sahip olduklarını göstermesi bakımından kent tarihçilerinin ve sosyologların kentlerle ilgili sundukları verileri ispatlar niteliktedir<sup>20</sup>.

O halde kent nedir? Sorusuna yukarıda da belirttiğimiz gibi birçok alanın ortak ilgi odağı olduğundan dolayı çok çeşitli cevaplar verilmekte ve çeşitli ifadelerle tanımlanmaktadır.<sup>21</sup> Ancak biz burada kenti sosyolojik olarak ele alarak tanımlayan tanımlardan sadece birkaçını saymakla yetineceğiz.

Kent, nüfus birikiminin, uzmanlaşmanın, işbölümünün, sanayileşmenin ve ikincil ilişkilerin yoğun bir biçimde yaşadığı yerlerdir<sup>22</sup>. Yine kent, nüfusu oluşturan bireylerin geçimini tarım ve hayvancılık dışındaki uğraşlardan kazandığı<sup>23</sup>, toplumsal ilişkilerin niteliksel özellikleri, kültürel alanlar ve nüfus yoğunluğu gibi birçok konuda kırsal alanlardan farklı özellikler taşıyan yerleşim alanlarıdır<sup>24</sup>. Kent aynı zamanda, içerisinde yaşayan bireyleri ve yine o mekânda gerçekleşen etkinlikleri sistematik olarak şekillendiren, ekonomik, siyasal ve kültürel hayatın öncüsü, taşıyıcısı ve denetleyicisi konumundaki merkezi mekanlardır<sup>25</sup>.

Son olarak kentin problemleri yanını da dile getiren Ahmet Oktay’ın tanımıyla bitirelim. Oktay<sup>26</sup> kenti; *“insansal dokusuyla, tarihsel ve doğal zenginlikleriyle, geçmişin fısıltılarını olduğu kadar güncelin bağırtılarını da yankılayan simgeleriyle insanları kendine hayran eder ama kaotik yapısı, terörize edici ve yalıtıcı çoğulluğuyla korku verir”* şeklinde tanımlar.

Kent ile ilgili tanımlardan bir kısım örnekler sunduktan sonra kentleşmenin ne olduğuyla ilgili de kısaca bilgiler vererek ve bazı tanımlamalar yaparak bu konuyu tamamlayacağız.

<sup>20</sup> Mustafa Yıldırım, “Şehir(li)leşme ve Din: Kocaeli Örneği” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2012, s. 19.

<sup>21</sup> Kent tanımları için bkz. Louis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, *20. Yüzyıl Kenti* (çev. Bülent Duru-Ayten Alkan), Ankara: İmge Yayınları, 2002; Kemal Kartal, *Kentleşme ve İnsan*, Ankara: Ortadoğu ve Amme İdaresi Ens. Yayınları, 1978; Max Weber, *Şehir* (çev. Musa Ceylan), İstanbul: Bakış Yayınları, 2000; Haydar Kazgan, “Kent Ekonomisi”, İstanbul: *İTÜ Mimarlık Fak. Şehircilik Ens. Dergisi*, sayı:10, 1975; Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası*, Ankara: İmge Kitabevi, 2002; Ruşen Keleş, *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İmge Kitabevi, 1998; Erol Kaya, *Kentleşme ve Kentlileşme*, İstanbul: İlke Yayınları, 2003; Ayda Yörükân, *Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri*, Ankara: İmar ve İskan Bakanlığı Yayınları, 1968.

<sup>22</sup> Bülent Duru-Ayten Alkan, “Giriş: 20. Yüzyılda Kent ve Kentsel Düşünce”, *20. Yüzyıl Kenti* (çev. Bülent Duru-Ayten Alkan), Ankara: İmge Kitabevi, 2002, s. 7.

<sup>23</sup> Metin Erten, *Nasıl Bir Yerel Yönetim*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 1999, s. 30.

<sup>24</sup> Metin Erten, *Karşıyaka Kent Meclisi*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 2004, s. 19.

<sup>25</sup> Erol Kaya, *Kentleşme ve Kentlileşme*, İstanbul: İlke Yayınları, 2003, s. 8.

<sup>26</sup> Ahmet Oktay, *Türkiye’de Popüler Kültür*, İstanbul: Everest Yayınları, 2002, s. 24.

Her şeyden önce kentleşme, sanayi devrimi ile başlayan sanayileşme ve modernleşmenin yarattığı bir olgu<sup>27</sup> olduğunu bir kez daha hatırlatmakta yarar var. Çünkü ortaçağdaki feodal toplumda buharın makinalarda kullanılmasıyla birlikte üretim tarzındaki değişikliklerle toplum yapısında görülen değişim, dönüşüm ve çözülme sonucunda kırsal alanlardan büyük fabrikaların yapıldığı şehirlere uzanan bir göç dalgası yaşanmıştır. İşte bu göçlerle birlikte Avrupa’da bu zamana kadar görülmemiş oranda bir nüfus kentlere akmıştır. Bu göçlerle birlikte de kentleşme ve kentsel sorunlar ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda sanayi devrimi modern kentlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak kentlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak burada bir diyalektik söz konusudur. Kentleşme sanayi toplumun bir ürünü olduğu gibi aynı zamanda sanayileşme de kentlerin bir ürünüdür. Dolayısıyla kentleşme ve sanayileşme birbirlerini üreten, geliştiren olgulardır. Kentleşme toplumsal değişimin hem nedeni hem de sonucudur<sup>28</sup>. Böylece kentleşme, iki ucu olan bir çözülme, yoğunlaşma ve akım olayıdır. İki uçtan birisi “kır”, diğeri de “kent”tir. Çözülme kırdaki, yoğunlaşma ise kentte yaşanmaktadır. Çözülmenin ve yoğunlaşmanın özelliklerine uygun ve bunlara bağlı biçimde akım da kır ile kent arasında olmaktadır. Bu üç temel unsur, yani kırdaki çözülme, kentte yoğunlaşma ve ikisi arasındaki akım bir bütünün parçalarıdır. Birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir. Bu unsurların birbirlerine bağlı bir şekildeki işleyiş biçimi, bir ülkedeki kentleşme sürecinin işleyiş biçimini oluşturmaktadır<sup>29</sup>.

Sosyolojide kentleşme, kentlerin oluşmasını ve büyümesini sağlayan kırsal alan kökenli bir nüfus hareketi ve nüfus yoğunlaşması<sup>30</sup>, kentlerin coğrafi olarak genişlemesi, şeklinde tanımlanır<sup>31</sup>. Bu haliyle kentleşme süreci büyük ölçüde tamamlanmış ve dünya kentselleşmiştir. İnsanlar da kentsel toplumlarda yaşamaktadır. Sosyal bilimciler bundan sonra kentleşme olgusu ve kentleşme sorunlarından çok, “kentsel toplum”, kent toplulukları”, “kent olgusu” ve “kent sorunları üzerinde çalışmalarını yürütmek durumundadır.

Kentleşme yalnızca kırdan kente doğru bir göç süreci olarak kalmamakta, aynı zamanda kentte yaşayanların uymak durumunda oldukları yeni değerler,

<sup>27</sup> Ahmet Özer, “Güneydoğu’da Kentleş(me)me Dramı”, *Yelken Dergisi*, 31 (1997), s. 9.

<sup>28</sup> Ahmet Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 13.

<sup>29</sup> Kemal Kartal, *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye’de Kentleşme*, Ankara: Yurt Yayınları, 1983, s. 33.

<sup>30</sup> Emre Kongar, “Kentleşen Gecekondular ya da Gecekondulaşan Kentler Sorunu”, (İç.) *Kentsel Bütünleşme* (etid. T. Erder), Ankara: Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı, 1982, s. 24-54. Bkz. Mübeccel Kiray, “Toplumsal Değişme ve Kentleşme”, *Kentsel Bütünleşme* (edit. T. Erder), Ankara: Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı, 1982, s. 57-66.

<sup>31</sup> Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü* (çev. S. Durak ve A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 45.

ortak davranış kalıpları ve tutumları<sup>32</sup> da ortaya koymaktadır<sup>33</sup>. Bu bağlamda kentleşmenin bir yaşam biçimi olduğuna dikkat çekilmekte<sup>34</sup> ve kentlerin büyümesiyle birlikte, kente özgü yeni değerlerin ortaya çıktığı vurgulanmaktadır.

## 2. Türkiye’nin Kentleşme Serüveni

Osmanlı’nın yıkılışının ardından yeni kurulan Cumhuriyetle birlikte sanattan siyasete, dinden ekonomiye, dilden sosyal yaşamın pek çok yönünde hissedilen bir ideolojik kopuş yaşanmıştı. Bu ideolojik kopuşla birlikte bu yenileşme, değişme süreci hız kazanarak devam etmişti. Yine bu ideolojik kopuşla birlikte kentlere ve kırsal yaşama bakış açısında büyük farklılıklar ortaya çıkmıştı. Bu yeni dönemde kentler artık idari bir merkez olmanın ötesinde ekonominin merkezleri olarak görülmeye başlamıştır. Bu dönemde girişilen büyük sanayi yatırımlarının hızı da bunu ispatlayan güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. 1915 yılında sayıları 264 olan sanayi işletmeleri 1968 yılına gelindiğinde 609 kat artarak 160,772’ye ulaştı<sup>35</sup>. Kısa bir sürede böylesi bir gelişim yaşayan kentler artık itici değil çekici bir özelliğe sahip mekânlardı. 1950’li yıllara gelindiğinde ise eşine az rastlanan bir hızla kentlere nüfus akışı yaşanıyordu.

Türkiye’de kentleşme diğer ülkelerin kentleşmelerinden farklı bir karakter arz etmektedir. Çünkü Türkiye’deki kentleşme olgusu, ülkenin toplumsal ve ekonomik yapısını da belirleyen ve biçimlendiren temel faktörlerden biri konumundadır. Türkiye’deki kentleşme yalnız tarımdaki değişmelerin ve sanayileşmenin bir sonucu değil, toplumsal değişme sürecinin de bir göstergesi durumundadır. Bunların dışında Türkiye’deki kentleşmesinin; siyasal, ekonomik ve toplumsal yapı üzerinde kendi kentleşme biçimine özgü etkileri vardır<sup>36</sup>.

Türkiye kentleşmesinin sanayi devrimi sonrası batılı ülkelerin kentleşmesinden farklı olmasının önde gelen sebeplerinden bazılarını şöylece sıralamak mümkündür: ilk olarak kentleşme bir kültürdür ve bu kültür de toplumdan topluma farklılıklar arz etmektedir. İkincisi; toplumsal değişme ve dönüşme hız ve süreçleri toplumdan topluma farklılık gösterir. Üçüncüsü; Türkiye’nin kurtuluş savaşı gibi büyük bir sorunu yeni aşmış, yıkılan Osmanlı devletinin küllerinden var olamaya çalışan, gelişmekte olan bir ülke olması.

<sup>32</sup> Louis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme” *20. Yüzyıl Kenti* (çev. Bülent Duru-Ayten Alkan), Ankara: İmge Yayınları, 2002 s. 81.

<sup>33</sup> Çetin Özek, “Türkiye’de Şehirleşmenin Ana Nitelikleri ve Ceza Adaleti Yönünden Yol Açabilecek sorunlar”, *Şehirleşmenin Doğurduğu Ceza Adaleti Sorunları Sempozyumu 17-19 Aralık 1973*, İstanbul: İÜ. Hukuk Fak. Ceza Hukuku ve Kriminoloji Ens. Yayınları, 1974, s. 27.

<sup>34</sup> Louis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, *20. Yüzyıl Kenti* (çev. Bülent Duru, Ayten Alkan), İmge Yayınları, Ankara 2002, s. 81-82.

<sup>35</sup> Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998, s. 617.

<sup>36</sup> Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, s. 149.

Dördüncüsü; aynı gerekçelere bağlı olarak sanayileşme ve teknolojik gelişmenin geç başlamış olması ile son olarak da; Türkiye'nin bir tarım ülkesi olmasıdır.

Bu bağlamda olmak üzere; Türkiye'de kentleşme, karakteristiği itibariyle üç dönem halinde incelenmektedir. Birincisi; 1923-1950 arası kentleşme, buna "devletin kentleşmesi" de denilebilir. İkincisi; 1950-1980 arası kentleşme, buna da "emek gücünün kentleşmesi" denilebilir. Üçüncüsü de; 1980 sonrası kentleşme, buna da "sermayenin kentleşmesi" denilebilir. Şimdi bu gelişim dönemlerinin genel özelliklerini takip ederek Türkiye kentleşmesinin temel niteliklerini izah etmeye çalışalım.

1923-1950 arası kentleşmesi bir çağdaşlaşma projesidir. Bundan dolayı da doğal gelişim sürecinden çok ideolojik bir gelişim çizgisi göstermektedir. Bunun nedeni ise genç Türkiye'nin dünyadaki son imparatorluk olan Osmanlı'nın yıkılışından sonra onun sadece Anadolu'da kalan toprakları üzerinde kurulmuş, ancak reddi miras eden bir devlet olmasından kaynaklanmaktadır. Yani, yeni doğan milli devletin ideolojisi, imparatorluk ideolojisine taban tabana zıttır.<sup>37</sup> Ancak bu duruma ideolojik yapılanma açısından baktığımızda, Osmanlı ile Cumhuriyet arasında devamlılığın değil, neredeyse kaotik nitelikli bir kesinti ısrarla vurgulansa da<sup>38</sup>bu kopuşun sadece ideolojik anlamda olduğu da bir gerçektir. Çünkü sosyal yapı bakımından bir kopuşun yaşanması imkânsızdır. Bu nedenle resmi devlet ideolojisi miras olarak alınmayan Osmanlı İmparatorluğunun, Cumhuriyet'e en büyük mirası sosyal yapısı olmuştur. Hiçbir devletin, "kopuş teorisindeki gibi gökten zembille inebileceği söylemi gerçeği yansıtmamaktadır."<sup>39</sup> Çünkü ideolojilerdeki kopuşun sosyal hayatta karşılığını bulması imkânsız bir durumdur.

İşte bu şartlar altındaki 1923-1950 arası kentleşmesi Cumhuriyetin temel ideolojilerinden olan "muasırlaşma" ideolojisinin bir yansıması olarak Osmanlı'nın başkenti olan İstanbul'un terk edilerek bir Anadolu kasabası olan Ankara'nın başkent olarak seçilmesi ve buranın yeni devletin "vitrin kenti" olarak inşa ve imar edilmesiyle başladı. Bu dönemde Ankara için Alman mimar Hermann Jansen'e bir nazım planı hazırlatıldı. Bu plan diğer kentler içinde bir örnek olacak ve bundan sonra diğer kentler için de nazım planları hazırlanacak ve planlar doğrultusunda Cumhuriyet kentleri kurulacaktı. Buna bu kadar önem verilmesinin sebebi ise "muasır medeniyetler seviyesine çıkmak" idealine ulaşmanın tek yolu Batı'daki gibi kentlere sahip olmaktı<sup>40</sup>. Bu batı tarzı yapılanma sadece mimari ile sınırlı değildi,

<sup>37</sup> Halil İnalçık, "Halil İnalçık ile Söyleşi" (Söyleşiyi yapan: İlber Ortaylı), *Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış Tarihtir*, İstanbul: YKY, *Cogito Dergisi*, 19 (1999), s. 25-40.

<sup>38</sup> Oğuz Işık, "1980 Sonrası Türkiye'de Kent ve Kentleşme", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 235.

<sup>39</sup> Oğuz Işık, "1980 Sonrası Türkiye'de Kent ve Kentleşme", s. 243.

<sup>40</sup> Tansı Şenyapılı, *Barakadan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekanın Dönüşümü 1923-1960*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 81-82.



eğitim kurumlarının programları da bu yönde değiştirilmişti<sup>41</sup>. Çünkü planlı kent modernleşme sürecine uygun bir kent olarak algılanmaktaydı. Zira planlama geleceğe yönelik ulaşılması hedeflenen bir vizyona sahip olmanın ispatı olarak görülmekteydi<sup>42</sup>.

Türkiye Cumhuriyetinde kentleşme ve sanayileşmenin eşzamanlı olarak gitmesi düşünülmüştür. Bu hedeflere ulaşabilmek için 17 Şubat 1923’te İzmir İktisat Kongresi yapıldı. Bu kongreden sonra kurulan Türkiye İş Bankası, Sanayi ve Maadin bankaları ile özel girişimcilerin desteklenmesi hedeflenmekteydi. 1927’de sanayiciyi ve sanayi atılımlarını özendirmek ve onları cazip hale getirmek için Sanayi Teşvik Kanunu yürürlüğe girmiştir<sup>43</sup>. Ancak bu dönemdeki sermayenin sınırlı olması ve ülkede girişimcilik tecrübesinin yerleşmemesinden dolayı bu girişimlerin çok az bir kısmı başarıya ulaşmıştır. Yine Batı’daki gibi bir burjuva sınıfının olmaması serbest piyasa ekonomisi uygulamasına ilişkin ilk denemeyi başarısızlığa uğratmış, 1929’da dünyada yaşanan o dönemdeki ekonomik bunalım, ekonomik alanda yapılması planlanan bu atılımların devam etmesini engellemiştir<sup>44</sup>.

Bu dönemdeki olumsuz ekonomik koşullar ülke çapında girişilmek istenilen yeniden imar ve modern sanayileşme hareketlerinde bir koordinasyonsuzluk yaratmaktaydı. Çünkü girişilmek istenilen sanayileşme ve kentsel imar ekonomik yetersizliklerden dolayı kesintiye uğramaktaydı. Ülkenin tümündeki ekonomik kalkınma için yeterli olmayan ekonomik imkânlar bu ekonomik ve yeniden imar girişimlerinin büyük bir kısmının İzmir, Ankara ve İstanbul ekseninde yoğunlaşmasına neden oldu<sup>45</sup>.

Bu kriz ortamının içinde kentlere gelen yeni nüfusla birlikte artık konut sorunu içinden çıkılmaz bir hal almıştı. Kente göçenlerin bulabileceği tek istihdam kaynağı ise işçilik idi. Ayrıca bu dönemde kent mekânı işçileri kabule hazır olmadığı gibi bu mekanlarda onarım için yatırım da yapılamazdı. Bundan dolayı kentlere gelenler barınak bulamadılar. Kentin eski dokusunda yer olmadığı gibi işçilerin kentteki konutlardan kiralık olarak konut tutmaları veya yeni konut inşa etmelerine parasal olarak imkânları yoktu. Ankara’nın kent imar planını yapan Jansen, planında amele mahallesi tasarımının da bulunuyor olması, kırdan kente olan göçün baskısını göstermesi bakımından anlamlıdır. Plandaki özelliklere uygun evler inşa edebilme olanaklarından uzak olan yeni göçerler bir de buna çok yüksek

<sup>41</sup> İlhan Tekeli, “Türkiye’de 1923-1950 Dönemi Mimarlığının Toplumsal ve Siyasal Bağlamı”, *Modernite Aşılırken Kent Planlaması*, Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 65.

<sup>42</sup> Melih Ersoy, “Planlama Kuramına Giriş”, *Kentsel Planlama Kuramları* (edit. Melih Ersoy), Ankara: İmge Kitabevi, 2007, s. 9.

<sup>43</sup> Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, s. 185.

<sup>44</sup> İlhan Tekeli, “Türkiye’nin Göç Tarihindeki Değişik Kategoriler”, *Kökler ve Yollar: Türkiye’de Göç Süreçleri* (edit. Ayhan Kaya-Bahar Şahin), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay 2007, s. 456.

<sup>45</sup> Mustafa Yıldırım, “Şehir(li)leşme ve Din: Kocaeli Örneği”, s. 109.

spekülatif arsa değerleri yüklendiğinden konut inşasını gerçekleştirememişlerdir<sup>46</sup>. Böyle bir ortamın varlığı üç büyük kentte alternatif barınma imkânı olarak gecekonduların ortaya çıkmasına neden olmuştu. Bu dönemde İstanbul'da Zeytinburnu, Ankara'da Altındağ ve İzmir'de Kadifekale Türkiye'deki ilk gecekondular olarak ortaya çıktı. Bu gecekondular bundan sonra kırdan kente göç eden hane halkının referans noktası olmuşlardır. Kente göç eden her bireyin hayali bir gecekonduya sahip olmaktı. Bu gecekonduların semtlerinin özelliği ise kentten çok uzak olmayan, ulaşımın kolay olduğu ve iş alanlarına yakın yerlere kurulmuş olmalarıydı<sup>47</sup>.

Bu olumsuz ekonomik şartlar II. Dünya savaşının sonuna kadar devam etmişti. 1945 yılı sonrasında Batı Avrupa'da büyük bir yıkım göze çarpıyordu. Amerika bu sırada hem Avrupa'nın yeniden imarını sağlamak hem de yayılan Sovyet tehlikesine karşı önlem almak amacıyla Thruman Desteği olarak bilinen yardımları Avrupa devletleri için devreye soktu. Aynı gerekçeyle Güneydoğu Avrupa ülkeleri için de Marshall Yardımını devreye soktu. Bu yardımdan en çok Yunanistan ve Türkiye yararlandı. Bu yardım kapsamında 1948-1950 yılları arasında Türkiye'ye 164 milyon Dolar yardım yapılmıştı. Bu miktarın Türkiye'nin yıllık bütçesine yakın olduğunu belirtelim. Bu yardımlarla birlikte ciddi bir ekonomik girdi ve rahatlama sağlanmıştır. Bu yardımın %22'si tarımsal mallar ve makinalar için harcanmıştı. Yine bu yardımdan tarımsal sulamalar için de milyon Dolarlar ayrılmıştı. Bu yardımla Türk tarımı makineleşme bakımından oldukça ileri bir seviyeye gelmişti. Örneğin 1936 yılında Türkiye çapında 961 olan traktör sayısı 1940 yılında 1066'ya, 1948 yılında da 1756'ya, 1955 yılında ise bu sayı 40.282'ye ulaşmıştı. Bu yükseliş tarım sektöründe olduğu gibi diğer alanlarda da kendini göstermiştir. Örneğin Türkiye karayolu uzunluğu 1947'de 12.000 km iken, 1948'de 12,246 km'ye, 1952 yılında 22,574 km'ye, 1960 yılında 40,257 km'ye 1967 yılında da 46,925 km'ye ulaşmıştı. Bununla bağlantılı olarak da motorlu taşıt sayısında da önemli artışlar meydana gelmişti. 1947'de Türkiye'de bulunan 15,000 motorlu taşıt sayısı 1967'de 225,000'e yükselmişti. Motorlu taşıtların artmasıyla birlikte de bir yerden bir yere taşınan yolcu miktarında önemli bir artış yaşanmıştı. Örneğin 1948 yılında 1.211.070 olan yolcu/km, 1955 yılında 8.090.000 yolcu/km'ye yükselmişti<sup>48</sup>.

Sonuç itibarıyla Marshall Yardımı Türkiye'ye ekonomi başta olmak üzere her alanda bir rahatlama getirmişti. Bu yardımlarla birlikte uzun yıllardır süren kriz ortamı sona ermişti. Tarımda makineleşmeye bağlı olarak tarım verimliliği artmış ancak bunun yanı sıra tarım işgücünde ihtiyaç dışı emek ortaya çıkmıştı.

<sup>46</sup> Şenyapılı, *Barakadan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekanın Dönüşümü 1923-1960*, s. 80.

<sup>47</sup> Şenyapılı, *Barakadan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekanın Dönüşümü 1923-1960*, s. 75.

<sup>48</sup> Şenyapılı, *Barakadan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekanın Dönüşümü 1923-1960*, s. 118-119.

Topraksız veya yeterli toprağa sahip olmayan bu emek gücü artık kente ulaşmanın kolaylaşmasıyla birlikte yoğun bir biçimde kentlere göç dalgası başlamıştır.

1950-1980 arası kentleşmeye baktığımızda; Marshall yardımının oluşturduğu olumlu atmosferin etkisiyle kentleşmenin hız kazandığı görülmektedir. Bundaki en önemli pay ise devletin 1950 yılından sonra yürürlüğe koyduğu ekonomik ve sosyal politikalara aittir. Buna ilave olarak tarımda makineleşme ve buna bağlı toplumsal değişme de kentleşmenin hız kazanmasında etkili olmuştur. Bunun yanı sıra kentlerde meydana gelen olumlu değişmeler kırsal bölgelerin itici faktörlerinin karşısında artık kentin çekici faktörleri olarak ortaya çıkıyordu. Bu dönemden itibaren göçler hiçbir zaman görülmemiş bir hız ve kitleyle yaşanır hale gelmişti ve artık bu kırdan kente olan göç serüveni toplumun tümünü etkileyen, her yerde gündem oluşturan bir olguydu. Bu kitlesel göçlerle birlikte Türkiye tarihinde yaşanmamış hızda bir kentleşme<sup>49</sup> olgusu yaşanıyordu.

Boran, bu dönemin henüz başlarında yaptığı araştırmalarının sonucunda Türkiye’de köy ve kent faktörlerinin artık iç içe geçtiğini, Türkiye’nin sosyal yapısında birbirini etkileyen iki faktör haline geldiğini vurgulayarak<sup>50</sup> bundan sonra yaşanacaklar hakkında öngöründe bulunmuştur.

Bu dönem kentleşmesinde dikkat çeken bir başka husus devlet yönetiminin kente ve kentleşmeye bakışındaki değişimdir. Cumhuriyet’in kuruluşundan bu ikinci döneme kadar kentleşme bir modernleşme projesi olarak görülüyordu. Bundan dolayı da kesin çizgilere sahipti. Ancak bu dönemde bu bakış açısında çözümlenin olduğu görülmektedir. Bu dönemde kentlere önceki dönemde yüklenen anlamlar yüklenmiyordu. Bundan dolayı kentlerin imarında devletin mimarlığa ilişkin ideolojik bakışı azalarak yerini uluslararası etkileşimler, piyasa değerlerinin etkileri devletin yönlendirmelerinden daha etkili olmaya başlamıştı<sup>51</sup>.

Türkiye bu yıllarda çok partili siyasi hayata geçerken ülkedeki konut sorunu da yeni boyutlar kazanmaya başlamıştı. 1950’den sonraki liberal ekonomi politikasının etkisiyle kente göç ve kentleşmede hızlı bir dönem yaşanmaya başlamıştı. Bu hızlı kentleşmeyle birlikte konut ihtiyacı da artmış ve büyük rakamlara ulaşmıştı<sup>52</sup>. II. Dünya Savaşı sonrası bütün dünyada görülen popülist yaklaşımlar ülkemiz politik anlayışında da etkisini göstermeye başlamıştı ve politikada uzun vadeli çözümlerden ziyade günü kurtarma çabası etkili bir biçimde yaşanmaktaydı. Konut problemine de bu şekilde yaklaşıldığı görülmektedir.

<sup>49</sup> Şükrü Aslan, *1 Mayıs Mahallesi: 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 67.

<sup>50</sup> Behice Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Ankara: TTK Yayınları, 1945, s. 45.

<sup>51</sup> İlhan Tekeli, “Türkiye’de 1923-1950 Dönemi Mimarlığının Toplumsal ve Siyasal Bağlamı”, *Modernite Aşılırken Kent Planlaması*, s. 66-67.

<sup>52</sup> Yıldız Sey, “Cumhuriyet Döneminde Konut”, *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998, s. 285.

Daha önceki dönemde kurulan ancak geçici olduğu düşünülerek önemsenmeyen gecekondu, bu dönemin popülist yaklaşımlarının da etkisiyle kentlerin değişmez ve kalıcı yüzü olmaya başlamıştır. Çünkü o dönemlerde ucuz üretim için ucuz hammadde ve ucuz emek gücü arayan işletmeler aradığı ucuz emek gücünü gecekondu bölgelerinde yaşayan erkek nüfusla karşılamaya başlamışlardı. O zamana kadar marjinal işler yapan gecekondu nüfusu artık sigortalı ve marjinal olmayan hatta devlet memurluğu gibi profesyonel işlerde çalışma imkanı elde etmişlerdi. Bu tür işlerde çalışmaya başlayan gecekondu nüfusu siyasilere ulaşma imkânının artmasının yanında bu işleri yapanların kendileri kabul gördükleri gibi ikamet ettikleri yerler de kabul görmek durumundaydı. Bir de siyasilerin oy alma gayretleri için içine girince artık gecekondu bir rant kapısı haline gelmeye başlamıştı<sup>53</sup>.

Bu süreçler sonucunda toplumdaki patronaj ilişkileri de artmıştı. Çünkü yanındaki sadakati önemli bir unsur olduğundan dolayı, gücü elinde bulunduran yönetici elitler başta oy alma isteği yani siyasi destek kazanabilmek için gecekondu bölgelerinde yaşayanlara karşı hoşgörülü davranmaya, kanunsuz olan bu yapıları görmezden gelmeye hatta bunların alt ve üst yapı çalışmalarını da yaparak gizli bir onay verilmiş oluyordu. Bundan cesaret alan halk artık evlerini baraka şeklinde değil, yüksek katlı modern binalar olarak inşa ediyorlardı<sup>54</sup>. Böylece kentler birer “gecekondu kentleri” haline dönüşmekteydi. Bu dönemde Ankara’da nüfusun %61’i, İstanbul’da %45’i ve İzmir’de %43’ü gecekondu semtlerinde oturmaktadır<sup>55</sup>. Böylece kentler büyük sorunların merkezi olarak birer “çarlık/yalancı kent” örneklerini oluşturmuşlardı. Bu dönemde dünya ülkelerinin gecekondu nüfusu istatistikleri sıralamasında Türkiye 10. sırada yer almaktaydı<sup>56</sup>.

1980 sonrası kentleşmesinde dikkati çeken en önemli hususun artık Türkiye nüfusunun yarıdan fazlasının kentsel alanlarda yaşıyor olmasıdır. Bu dönem Türkiye’de göç ve kentleşme alanında daha önceki dönemlerden farklı özellikler gösteren bir süreç ortaya çıkmıştı. Bu dönemde ekonomik yapı eskisinden bir hayli farklıydı. Çünkü bu dönemde ekonominin yönünü belirleyen, bilgi ve haberleşme sektörü oldu. Buna bağlı olarak istihdamın yapısı değişti. 20. Yüzyılın ikinci yarısından başlayarak bilgisayar ve elektronik haberleşme teknolojisindeki gelişmelere bağlı olarak uzmanlaşmalarda da çeşitlenmeler ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler kentsel toplum yapısında olduğu kadar, kentlerin

<sup>53</sup> Şenyapılı, *Barakadan Gecekonduya Ankara’da Kentsel Mekanın Dönüşümü 1923-1960*, s. 186-188.

<sup>54</sup> Mustafa Yıldırım, “Şehir(li)leşme ve Din: Kocaeli Örneği”, s. 119-122.

<sup>55</sup> Mübaccel B. Kiray, *Kentleşme Yazıları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998, s. 91.

<sup>56</sup> Mike Davis, *Gecekondu Gezegeni*, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 40.

mekânsal organizasyonlarında da dönüşümlere yol açmıştır<sup>57</sup>. Özellikle 1980’li ve 1990’lı yıllar ülkede toplumsal oluşumun, ekonominin serbest piyasa ekonomisi, özelleştirme gibi hedeflerle yeniden örgütlenmeye çalışılması ile yeni bir döneme girmesine tanık oldu. Bu arada modernleşmenin “küreselleşme” süreci ile algılanır oluşu, Türkiye’nin bir yandan uluslararası düzeyde diğer yandan ise ulusal düzeyde yeni problemler alanları ile karşılaşmasını gündeme getirdi. İletici etkenlerle açıklanan göç örüntüsü daha çok bu dönemde belirginleşti. İletişim ve ulaşım koşullarının gelişmesindeki süreklilik, bireysel yaşamın toplumsal yaşam karşısında öne çıkması ve sivil toplumun siyasal toplum önünde önem kazanması ile insanların toplumsal hareketliliği daha da arttı<sup>58</sup>. Tüm bunlar Türkiye’de kentsel formasyona birçok yenilikler kazandırmış ve onu çok farklı yönlerde dönüştürmüştür.

1980’li yıllarda Dünya Bankasının teşvik ve öncülüğünde girilen metropol ve konut alanlarının yapımına da yeni yaklaşımlar getirdi. Artık konut sorunu genel olarak ekonomik çerçeve içinde ele alınmalı, ulusal konut ve kredi politikaları ile bu alanda yapılacak reformların uygulanması için de yeni kurumlar geliştirilmeliydi<sup>59</sup>. Dünya Bankasının konut finansmanına ilişkin yeni kurumlar önerisine karşılık ülkemizde “Toplu Konut İdaresi” (TOKİ) kuruldu. Ancak Dünya Bankasının finansörlüğünde gerçekleşen yatırımlar gelişmiş ülkelerde daha iyi işlerken, gelişmekte olan ülkelere ise bu kredilerle inşa edilen konutlar gerçek ihtiyaç sahiplerine ulaşmadı. Tam da bu sıralarda kâr getirecek yatırım alanları arayan özel sektör, sanayi yatırımlarını getirisinden dolayı tercih etmiyordu. Bunun yerine büyük çaplı ve lüks konut projeleri ile konut sektörüne girdi. Kâr amacı güden bu yaklaşım, kentsel alanlardaki bazı gecekondu bölgelerini, özel sektör için rant kaynağına çeviren bir dizi gecekondu affı yasalarının çıkmasıyla güçlendi ve gecekondu da bu ortamda artık kendini üretmez oldu. Böylece gecekondu bölgeleri dönüşmeye başladı<sup>60</sup>. Bu dönüşümle birlikte artık gecekondu bölgeleri cazibe alanları haline geldi. 1950-1980 döneminde kırsal alanlardan göç edenleri cezbeden bu alanlar, artık sermayenin yeni yönelimleri için aradığı mekânlar olarak sermaye sahiplerini cezbediyordu.

1980 sonrası dönemde genel anlamda bu portreyi çizen Türkiye kentleşmesine yine bu dönemde ilk kez Türkiye gündemine gelen ve literatüre

<sup>57</sup> Gülten Erkut, “Toplumsal Değişme ve Planlama Eğitimi”, *Değişen Mekan- Mekansal Süreçlere İlişkin Tartışma ve Araştırmalara Toplu Bakış: 1923-2003* (edit. Ayda Eraydın), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 297.

<sup>58</sup> Ahmet İçduyu-Turgay Ünalın “Türkiye’de İçgöç: Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri”, *Türkiye’de İçgöç Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri Konferansı 6-8 Haziran 1997 Bolu-Gerede*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 44.

<sup>59</sup> Tansı Şenyapılı, “Gecekondu Olgusuna Dönemsel Yaklaşımlar” (edit. Ayda Eraydın), *Değişen Mekân Mekânsal Süreçlere İlişkin Tartışma ve Araştırmalara Toplu Bakış: 1923-2003*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.111.

<sup>60</sup> Tansı Şenyapılı, “Gecekondu Olgusuna Dönemsel Yaklaşımlar”, s. 112.

giren “Zorunlu Göç” olgusu da eklenecekti. Bu göçler ülkemizin Doğu ve Güneydoğu illerinde yaşanan PKK terörü sonucunda güvenlik gerekçesiyle vatandaşlarımızın başka şehirlere göçmesiydi. Bu göçlerin yönü ilk önce kendilerine en yakın kentler iken daha sonra İstanbul, İzmir, Adana, Bursa ve Mersin başta olmak üzere Batı ve Orta Anadolu bölgelerine yöneldi<sup>61</sup>.

Böylece siyasi sebepli göç etnik grupları kentlere getirdi ve yerleştirdi. Yeni gelen göçmenler kentlerdeki ya eski gecekondu mahallelerine kiracı olarak eklemelendiler ya da kent merkezlerinde, zenginlerin kent çeperine kurulan yeni toplu konut veya uydu kentlere yerleşmesi ve ticaret, küçük imalatın dışa kaçması ile boşalan çöküntü alanlarına yerleştiler<sup>62</sup>. Netice itibariyle tekrardan Türkiye'nin gündemine ekonomik sıkıntıların yanında bir de sosyal sıkıntılar eklenmiş oldu.

Ayrıca 1980 sonrası kentleşmesinde kentsel alanda büyük bir ironi yaşanmaktadır. Çünkü kent merkezlerinde son derece modern toplu konutlarla gecekondu mahallelerini ve yüksek gökdelenler, plazalar, AVM'ler ve eğlence merkezlerinin hemen yanında son derece kötü görünümlü “çöküntü alanlarını” görmek mümkündür. Bu kentsel dokunun barındırdığı bir başka ironi ise fiziksel mekânda bu kadar birbirlerine yakınlaşan sosyal sınıflar, sosyal ve ekonomik anlamda birbirlerine karşı Cumhuriyet tarihinin en büyük uzaklığını yaşamaktadırlar. Sönmez'in yaptığı araştırmanın sonucuna göre “en zengin grubun geliri ile en yoksul grubun geliri arasındaki fark 1437 kat civarındadır”<sup>63</sup>. Bu verilerden de anlaşılacağı üzere Türkiye’de sosyal adaletsizlik çok yüksek seviyelere ulaşmış ve kentsel mekândaki ayrışmalar gelecek zamanlarda katlanarak daha da artacaktır.

### 3. Türkiye’de Kentleşme Sorunlarının Zihni Arka Planı ve Din

Kentleşme sorunları denildiğinde birçok sorun sıralamak mümkün. Ancak bütün bunların bir makale sınırlılığı içerisinde ele alınarak tüm boyutlarıyla incelenmesi mümkün değildir. Ondan dolayı burada bu sorunların daha çok insana yansıyan kısımları fazla teferruatına girmeden ele alınacaktır.

Bir önceki bölümde Türkiye'nin kentleşmesi dönemler ve özellikleri ile ele alındığından dolayı burada o dönemden itibaren varlığını sürdüren sorunların zihni altyapısını anlama konusu üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bu bağlamda dinin zihniyet kazandırmadaki rolü ve dolayısıyla kentleşme sorunlarının arka planına dinin etkisi konusuna değinilecektir. Böylece kent sorunlarının ve altında yatan zihniyetin daha belirgin hale geleceği de bir gerçektir.

<sup>61</sup> Mustafa Yıldırım, “Şehir(li)leşme ve Din: Kocaeli Örneği”, s. 128.

<sup>62</sup> Tansı Şenyapılı, “Gecekondu Olgusuna Dönemsel Yaklaşımlar”, s. 112-113.

<sup>63</sup> Mustafa Sönmez, *Kırk Haramiler Türkiye’de Holdingler*, İstanbul: Özlem Yayınları, 1988, s. 121.

Kentsel sorunlar mekan, zaman ve insan faktörlerine bağlı sorunlardır. Bütün sorunlara yakından bakıldığında bu faktörlerin değişik kombinasyonlarının ortaya koyduğu sorunlar olduğu görülmektedir. Buradaki kilit nokta ise daima insandır. Çünkü insan diğer faktörleri de imkanları ölçüsünde determine eden aktif varlıktır.

Kent problemleri, modern kentin görünürlük kazandığı zamanlardan beri daha çok gündeme gelmiş, üzerinde düşünülmüş ve çözüm önerileri getirilmeye çalışılmıştır. Bu sorunların temelinde yatan nedenin ne olduğu klasik dönem sosyologlarınca da ele alınmış ve birtakım çözüm önerileri getirilmiştir. Konuyla ilgilenen sosyologlara baktığımızda onlar toplumun bütününe bakarken sorunun kökeninde toplumsal yapının farklı özelliklerini görmüşlerdir. Örneğin; toplumsal örgütlenme, yönetim, ekonomi, eğitim ve ahlak gibi unsurları sorunların kaynağı olarak işaret etmişlerdir.

İlk sosyologlar sorunları değişen toplum yapısı ve buna bağlı olarak gelişen toplum ilişkileri odaklı olarak görmüşlerdir. Mesela Durkheim işlevselci bir yaklaşımla konuyu ele almış ve sorunun toplum organizasyonunda ve insan ilişkilerindeki değişme odağında incelemiştir. Onun toplum ilişkilerini açıklamak için kullandığı “mekanik dayanışma” ve “organik dayanışma” kavramları sosyolojisindeki toplum çözümlemesi bağlamında önemlidir. Yine Tönnies, konuyu toplumsal ilişkiler bağlamında ele almakta, o da “cemaat (gemeinschaft)” ve cemiyet (gessellschaft)” kavramsallaştırmasıyla sosyal teorisini kurmaktadır. Weber de toplum ilişkileri temelli olarak konuya yaklaşmaktadır. Onun sosyal teorisinde “bürokrasi” kavramı önemli bir unsurdur. Ayrıca Weber, bilimin çağdaş teknolojiyi biçimlendirdiğinden yeni toplum yapısı ile teknoloji ilişkisine de değinmektedir. Ona göre ekonomik olmayan nedenler çağdaş toplumların gelişiminde kilit rol oynarlar. Bu bağlamda “bilim” ve “bürokrasi” çok önemlidir<sup>64</sup>.

Bu sosyologlar içerisinde Durkheim, zamanındaki intihar olaylarıyla ilgilenerek kentleşme sorunlarını anlamaya çalışan ilk sosyolog olma özelliğinden dolayı ayrıca bir öneme sahiptir. Durkheim, toplumdaki hızlı değişme sürecinin toplumsal normların aşınmasında, yitirilmesinde önemli olduğunu bununda bir yabancılaşma “Anomi” durumunu ortaya çıkardığını, bununda intiharlara neden olduğunu söylemektedir<sup>65</sup>.

Durkheim’in bu konuya çözümü ise aynı zamanda ona göre eğitimin de işlevi olan; 1) Toplumsal dayanışmayı, ait olma duygusunu güçlendirmek. 2) Toplumsal rolleri öğretmek ve bunların devamlılığını sağlamak 3) Bireylerin

<sup>64</sup> Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, Bursa: Ekin Yayınları, 2013, s. 58-64.

<sup>65</sup> Zeki Arslantürk-Tayfun Amman, *Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler; Teoriler*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2000, s. 100-103.

yeteneklerine göre uzmanlaşmalarını sağlayarak işbölümünün devamlılığını sağlamakla mümkündür.

Simmel ise kentleşme konusundaki görüşlerini “*Metropol ve Zihinsel Yaşam*” ile “*Yabancı*” isimli makalelerinde ele almıştır. Simmel, kentin insanı, zihniyetini ve onun etkinliğini nasıl değiştirdiğini tüm çıplaklığıyla ortaya koymuştur.<sup>66</sup> Ona göre kent, modern insanın yaşamında merkezi bir yere sahiptir. Simmel’e göre modern hayatın en temel sorunu, devasa toplumsal güçler, tarihsel miras, dış kültür ve teknik karşısında kişilerin kendi özerklik ve bireyselliklerini koruma çabasından kaynaklanır. Kentli insanın psikolojik temeli, dış ve iç uyarıcıların hızlı ve durmaksızın değişmesiyle “sinirsel uyarımın şiddetlenmesine” dayanır. Dışarıdan gelen bu uyarıcılar çoğu zaman hem birbiriyle hem de bireyin kişilik değerleriyle çelişki içindedir. Taleplerin çokluğu sinirsel uyarımın şiddetini artırır. Birbiri ardına gelen uyaranlar, bireyin derin bir değerlendirme yapmasına fırsat vermez ve kentli insandan daha az derinlikli bilinçlilik talep eder, tepki gösterme yetisi zayıflar. Kentli birey hızla karar vermek zorunda olduğu için kalbiyle değil zihniyle tepki verir. Böylece zekâ, ruhsal alanda meydana gelebilecek gerilimlerden kurtulur. Rasyonellik, kent yaşamının baskısı karşısında, öznel hayatı koruma görevini üstlenir.

Yine Simmel’e göre kent, zekânın olduğu kadar “para ekonomisi”sinin de egemen olduğu yerdir. Para ekonomisi ve zekânın egemenliği esas olarak birleşik şeylerdir. Para insanlar arasındaki mesafeyi eşitleyen ve insanları nesneleştiren bir araçtır. Parasal ilişki bir tür gayri şahsi ilişkidir. Herkese “Kaça?, Kaç para?” şeklindeki aynı soruyu sordurur. Kentte ekonomik hayat, herkesi bir sayıya indirgeyecek biçimde rasyonelleşmiştir. Üretenler tanımadıkları tüketicilere yönelik üretim yaptığı için, kendisinin ve müşterisinin çıkarlarını rasyonel olarak hesaplamak zorundadır. Kentlerin büyümesi ve pazarın genişlemesiyle modern insan daha hesapçı olmaktadır<sup>67</sup>.

“Dakiklik”, “hesaplanabilirlik” ve “tamlik” kentsel varoluş tarzının karmaşıklığının ve yaygınlığının zorla kabul ettirdiği fenomenlerdir. Bunlar para ekonomisi ve zihinselliğin olduğu kadar, yaşam tarzını içerden belirlemeye çalışan içgüdüsel güçlerin ve harekete geçiricilerin devre dışı bırakılmasına da katkı sağlar. Tamlik, hesaplanabilirlik ve dakiklik bir yandan kentsel yaşamı gayri şahsi hale getirirken, öte yandan yeni bir kentli kişilik de ortaya çıkarır: “Bezgin”.

“Bezgin” kentsel toplumun başat kişiliğidir. Bezgin kişilik hızla değişen ve sıklıkla birbiriyle çelişen sinirsel uyarıcıların ürünüdür. Aşırı uyarılma bir süre

<sup>66</sup> Bkz. Georg Simmel, “The Metropolis and Mental Life” (çev. K. Wolff), *The American Journal of Sociology*, 66/3 (1950), s. 402-408; Georg Simmel, “The Stranger” (çev. K. Wolff), *The American Journal of Sociology*, 66/3 (1950), s. 226-229.

<sup>67</sup> Georg Simmel, “The Metropolis and Mental Life”, s. 412.



sonra tepki verme kapasitesinin kaybolmasına neden olur. Yoğun zihinsel faaliyetlerde bulunanlar bir süre sonra bezgin hale gelirler. Sınırsız zevk arayışı tarafından sürüklenmek bir kişiyi bezgin yapar, çünkü bu zevklerin birçoğuna aynı anda ulaşmak imkânsızdır.

“Bezgin” tutumun temelinde ayırt edememe körlüğü yatar. Onun için her şey gridir, diğer renkler yok olmuştur. Bezgin, geri zekâlı bir insan değildir. O varlığı görür ve algılar. Fakat bu algılama yüzeyseldir. Nesnelere hep aynı yakınlığı gösterir. Hiçbir şeyin özel bir anlamı yoktur. Tek ayırıcı ölçüt paradır. Para ekonomisi, her şeyi eşit hale getirmiştir. Bezgin tavırda sınırların uyarılara tepki vermeye direnmesi, bireyin kentsel yaşamın formu ve içeriği karşısındaki son çıkış yolu; dış etkenler karşısında kişinin kendini korumasıdır. Bezgin, her şeyi kanıksayan insandır<sup>68</sup>.

Kentsel yaşamın öznesi olan insan, kendi çıkarları için kentsel yaşamla uzlaşmalıdır. Kent karşısında kendisini korumaya çalışan birey, asosyal bir davranışa sürüklenir. Simmel’e göre metropol insanının birbirine karşı bu bezgin tutumu biçimsel bir “temkinlilik”tir. İnsanların metropol ortamında hissettiği güvensizlik duygusu onları daha temkinli yapar. Bu durum, temkinli kent insanının kasabalılar tarafından “soğuk” ve “kalpsiz” olarak değerlendirilmesine neden olur. Temkinlilik sadece her şeye karşı bir kayıtsızlık değildir. Yakın bir temas anında öfke ve kavgaya dönüşebilecek belli belirsiz bir nefret, karşılıklı bir yabancılık ve tiksintidir. Bu tür bir yaygın iletişime dayalı hayatın bütün içsel düzeni en kalıcı olanından en geçici olanına kadar, sempatilerin, kayıtsızlıkların, nefretlerin aşırı biçimde değişkenlik gösteren hiyerarşisine dayanır<sup>69</sup>. Simmel’e göre bu nefret, tiksinti ve karşılıklı yabancılık duygusunun, yabancılar arasında yaşamak sebebiyle ortaya çıkan bireyin tehlikelere karşı kendisini savunma mekanizmasıdır.

Kent mekânındaki “özgürlük” ve “yalnızlık” duyguları arasındaki ilişkilerle ilgili olarak Simmel; büyük kentlerde insanların temkinliliği ve kayıtsızlığı bireye başka hiçbir yerde bulamayacağı bir özgürlük kazandırır. İnsan kentte özgür olduğu için, bu özgürlük hali başka hiçbir yerde hissedemeyeceği kadar da kaybolmuşluk hissi verir. Kent mekânları büyüdüğü ve nüfusu arttığı oranda özgürlüğün ve kozmopolitliğin mekânı haline gelirler.

Simmel’e göre kentli insan, davranışlarını kendisi olarak gerçekleştiremediği ve bölünmüş bir kişiliğe sahip olduğu için bir “yabancı”dır<sup>70</sup>. Metropol her türlü kişisel hayatı gölgeleyen bir kültürün hakiki yurdudur. Doğal olarak yabancı “yurdu-toprağı” olmayandır. Yurt-toprak sadece fiziksel bir değer değil, ayrıca maddi hayatın süreklilik kazandığı sembolik bir duygudur. Kentin

<sup>68</sup> Georg Simmel, “The Metropolis and Mental Life”, s. 415.

<sup>69</sup> Georg Simmel, “The Metropolis and Mental Life”, s. 417.

<sup>70</sup> Georg Simmel, “The Stranger”, s. 226-229.

birey için yurt haline gelebilmesi için, insanların hem akıllı hem de duygusal varlıklar olarak etkileşimde bulunmaları gerekir. Bu ise ancak günümüzün küçük kasabalarında veya Eski Yunan sitelerinde mümkündür. Ulusal, sosyal, ticari ve insani ortak özelliklerimiz, modern toplumlarda yabancıyı bize yakınlaştıran bağlardır. Ne var ki bu bağlar geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve bireyle ilişkisi geniş bir grup aracılığıyla olduğu için, soyut bir yakınlığa dönüşmüştür<sup>71</sup>. Yabancılar arasındaki ilişki de gayri şahsi ilişkidir. Karşılaşılan yüzler karşısında kayıtsız kalınır ve insandan çok paraya değer verilir.

Görüldüğü üzere Simmel'in ve diğer sosyologların kente dair sözlerinde ortaya çıkan ana unsurlardan biri de kentleşmeyle birlikte bireysel yaşam tarzının önem kazanması. Bu bağlamda kentleşme süreci bireylerin yaşam tarzında ve insan ilişkilerinde radikal değişiklikler meydana getirmektedir. Bu Sosyo-kültürel değişikliklerin önemli bir kısmı, geleneksel toplum tarzlarının hızlanan bir biçimde çözülmesi ve bireyin hayatını şekillendirmek konusundaki inisiyatifinin ve sorumluluğunun radikal biçimde artması olarak tanımlanabilecek bireyselleşme kavramı çerçevesinde özetlenebilir<sup>72</sup>.

Bireyselleşme, Türk toplumu için de yadsınamaz bir gerçek olmakla birlikte görece batı toplumuna nispetle aile yapısındaki sağlamlık nedeniyle batı toplumundaki kadar dramatik ve sarsıcı olmamaktadır. Bunun sebeplerinden biri her ne sebeple olursa olsun aile yapısından ayrılarak kente göç eden bireylerin aileleri ve akrabaları ile ilişkilerini tümüyle kesmemiş olmalarıdır.

Bireyselleşme sürecinin ortaya çıkardığı değişimleri; bağların zayıflaması, hareketlilik ve aidiyetlerin önemsizleşmesi şeklinde aşamalandırmak mümkündür. Bu süreçlerin kısaca açıklımalarını yapmak gerekirse; bireyin aileden ayrılmasıyla birlikte ailenin ve akrabaların birey üzerindeki yaptırım ve kontrol gücü etkisini tümüyle olmasa da önemli ölçüde yitirir. Bireyin bu nisbi özgürlük durumuyla birlikte mekânsal ayrılığın da etkisiyle aile bağları ve onun etkileri zayıflar. Zamanla bireyin ilişkilerini tümüyle kesmesiyle de tamamen ortadan kalkar. Birey artık kentte tek başına ve yapayalnızdır. Simmel'in kavramsallaştırmasıyla o artık bir "yabancıdır".<sup>73</sup> Tanımadığı ve tanınmadığı kent mekanındaki yer değiştirme imkanlarıyla birey kentsel mekanda kaybolmaya hazırdır. Bu da bireyi suça yatkın hale getiren sebeplerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir de buna birey için eski aidiyetlerinin önemini yitirmesi eklendiğinde birey daha da korumasız bir durumla karşı karşıya gelmektedir.

<sup>71</sup> Georg Simmel, "The Metropolis and Mental Life", s. 402-408.

<sup>72</sup> Yakup Coşar, "Kentleşen Türkiye'de Çocuk suçluluğu", *TBB Dergisi*, sy. 56, 2005, s. 287.

<sup>73</sup> Georg Simmel, "The Metropolis and Mental Life", s. 402-408.

İşte kentsel sorunların insana bakan yönünde bu ve benzeri durumlar söz konusudur. Diğer sorunların bir kısmı kentsel yapı, diğer bir kısmı da fonksiyonlardaki aksaklıklar sonucu ortaya çıkan sorunlardır.

Kentleşme sorunlarının zihni arka planının sosyolojik tahlilinin ardından kentleşme sorunların arka planında dinin etkisi veya dinin zihniyet kazandırmadaki rolüne bakıldığında; dinler yalnızca kutsala ait tecrübeler, deneyimler, ritüeller veya pratikler getirmez bunların yanı sıra her din inananlarına; insan-insan ve insan-toplum ilişkilerini yeniden üreten, bunları yeniden düzenleyen ve sistemi belirleyen normları determine eden bir zihniyet dünyasını da beraberinde getirir. Dinin getirdiği zihniyet, toplum hayatında sadece dini alanı etkilemez. Toplum hayatının, din dışında kalan bölümlerinde de etkili olur. Freyer bunu; herhangi bir dine ait zihniyet, sadece tabiata karşı değil, fakat aynı zamanda aile, eğitim, ekonomi ve devlet gibi kurumlara ve olgulara karşı da bir tavır takınmayı gerektirir<sup>74</sup> şeklinde ifade etmektedir. Weber’e göre de dinler, ekonomik ve toplumsal bir ahlak yaratır ve geliştirir. Oluşturulan bu ahlakın temelleri ise o dinin inanç esasları tarafından belirlenir. Son tahlilde bütün din sistemlerinde yer alan toplumsal ve ekonomik ahlak ilkeleri, insanın toplumsal davranışını direkt veya indirekt olarak etkiler. Bunun sonucunda da toplumsal yapıyı belirlemede önemli bir yere sahip olur.<sup>75</sup>

Bu noktada insanın sıfırdan “nesnel” ve “ahlaki” anlam evrenleri inşa etmediği ampirik gerçeği ile karşılaşmaktadır. İnsan, bunun yerine daha önce inşa edilmiş bu anlam evrenlerinin içine doğarlar. Sonrasında da bu anlam evrenlerini içselleştirerek kendi biyolojik doğasını aşan bireyler haline gelmektedirler.<sup>76</sup> Bu söylenenler, insanların zihniyet dünyalarının da bu şekilde inşa edilip benzer şekilde çalıştığını göstermesi açısından anlamlıdır.

O halde insan tasarımı olan her şey bir ölçüde içinde yaşadığı toplumun ortak inşasının bir ürünü olduğuna göre; zihniyet dünyası da böyledir. Toplumun, bir unsuru inşa etmede o unsurun inşası için toplumu harekete geçiren veya onu inşa ederken ya da ona yüklenen anlamı belirleyen en temel unsur ise dindir. Bu bağlamda din toplumsal yapıda en güçlü belirleyici unsur olmaktadır.

Buna bağlı olarak diyebiliriz ki, insan üretimi olan her şeyde dinin de izi bulunmaktadır. İşte bu bağlamda kent, toplumdan topluma farklılıklar arz eden, içinde ortaya çıktığı toplumun, dini, tarihi, ekonomik, sosyo-kültürel izlerini bağrında taşıyan ve bunu somut olarak kentsel alanın her yerine nakşedilmiş halidir. Bundan dolayıdır ki, kentlerden bahsederken tipolojik olarak Batı şehri ve

<sup>74</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi* (çev. Turgut Kalpsüz), Ankara: AÜİF Yayınları, 1964, s. 71.

<sup>75</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla), İstanbul: Deniz Yayınları, 2008, s. 227-257.

<sup>76</sup> Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din* (çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, s. 46.

İslam şehri gibi ayrımlara gidilmektedir. Örneğin İslam şehri denildiğinde geleneksel anlamda; caminin merkez alındığı<sup>77</sup>, onun çevresinde esnaf ve sanatkarın iş yerlerinin bulunduğu çarşı ve çarşının hemen arkasında da mahremiyete özen gösteren, yüksek duvarlı bahçelerin yer aldığı daha çok bahçeye açılan pencerelere sahip bir veya iki katlı evler ve dar sokaklı bir kentleşme biçimi akla gelmektedir. Kent dokusundaki bu durum Batı şehrinde de caminin yerini kilise olarak devam ettirmektedir. Bu da bize kentsel dokunun planlanması, bu planların hayata geçirilmesi ve devam ettirilmesinde dinin önemli bir yere sahip olduğunun göstergesidir.

İslam şehri konusunda çalışma yapan araştırmacılar İslam şehrinde bahsederken onun bazı özelliklerini vurgulamaktadırlar. Mesela “Müslüman şehri İslam’da Tevhit akidesinin<sup>78</sup> dolaysız bir manifestosu olarak görürler”<sup>79</sup>. Diğer bir deyişle İslam şehri, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak insanın kendi fiillerini seyrettiği, ilahi düzenin temsil makamıdır. İslam şehrinde doğru ve yanlış olan arasındaki ayrımı belirleyen insan değil, Allah’tır ve seküler hümanizme özgü kibreyi yer bırakmamıştır.<sup>80</sup> Gülzar Haydar buradan hareketle İslam şehrinin özelliklerini göz önünde bulundurarak bazı özellikler göz önünde bulundurularak kurulan şehirler hakkında bir kent tipolojisi yapmaktadır. Bunlar: Kanun şehri, adalet şehri, Nedensellik ve Sorumluluk şehri, Amaçlanan şehir, Yaşam ve enerji şehri, Ekolojik harmoni şehri, Bilgi şehri, Basitliğin, tevazunun ve dindarlığın şehri, Şefkat şehri, Hüner ve zanaat şehri ve Güzellik şehridir.<sup>81</sup>

Bu bağlamda İslam’da kentler kurulurken, kent kurucularının zihniyetlerinin de çok önemli olduğu konusunun altı çizilmektedir. Çünkü kentler içinde geliştiği toplumun zihniyet, inanç gibi bütün özelliklerinin somutlaştığı bir açık hava müzesi ya da toplumsal zihniyetin taşıyıcıları olarak gelecek kuşakları yetiştirecek bir öğretmen misyonuna sahip olduğundan dolayı inşasında hassasiyet gösterilmeli ve kentler, toplumun maddi manevi bütün özelliklerini yansıtmaya özelliğine sahip olmalıdır. Bundan dolayı İslam şehri birey ve din arasındaki ikili ilişkilerin yaşandığı, yaşatıldığı ve aktarıldığı bir mekan olarak düzenlenmelidir.<sup>82</sup>

Sonuç olarak kentsel dokunun oluşmasında etkin olan zihniyet ve dolayısıyla din, kentsel sorunların hem ortaya çıkmasında hem de çözülmesinde anahtar role sahiptir. Türkiye’deki kentleşme aşamalarına baktığımızda bunun izlerini görmekteyiz. Bu bağlamda kentin imarında söz sahibi olan siyasi

<sup>77</sup> Rana Aslanoğlu, *Kent Kimlik ve Küreselleşme*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 1998, s. 45-50.

<sup>78</sup> R. B. Serjeant, *İslam Şehri* (çev. Elif Topçugil), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 18-19.

<sup>79</sup> Gülzar Haydar, *Şehirlerin Ruhu* (çev. Gürkan Sekmen), İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, s. 23.

<sup>80</sup> Gülzar Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, s. 26.

<sup>81</sup> Gülzar Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, s. 26-51.

<sup>82</sup> Gülzar Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, s. 68.

aktörlerin, kentin estetik görünümünün veya fonksiyonlarının hepsinin ardında yatan zihniyetin izlerini görmekteyiz.

### **Sonuç**

Görüldüğü üzere toplumsal değişmeler, toplumsal yapı ve kurumları etkileyip onları dönüştürüp değiştirdiği gibi kentleri, kentleşmeyi ve kentleşmeyi de dönüştürüp değiştirmektedir. Girişte ifade ettiğimiz gibi toplumsal değişmeyi önlemek mümkün olmadığına göre yapılması gereken sadece onu iyi okuyup değişimi yönlendirmeye çalışmak en akıllıca seçenek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Değişime karşı üç maymunu oynamak da reel bir yaklaşım değildir. Bu sadece bireyin veya toplumun kendini kandırmasından başka bir şey olmayacaktır. Değişimin yarattığı sorunları görmezden gelmek veya yokmuş gibi davranmak sorunları çözmek yerine kontrolsüz bir biçimde sorunların daha da çetrefilli hale gelmesini sağlayacaktır. Sorunları görmezden gelmek veya yokmuş gibi davranmak sorunları halının altına süpürmeye benzer ki bu onları yok etmediği gibi her geçen gün büyüyerek içinden çıkılmaz bir hal almasına neden olur. Bu durumda takip edilmesi gereken rasyonel tavır soğukkanlılıkla sorunlarla yüzleşmek ve onları yönlendirerek tahrip gücünü en aza indirmektir.

Zihniyetin yapılan her faaliyette ne denli önemli olduğunu bir kez daha görmüş olduk. Zihniyeti belirleyen en etkin güçlerden birinin din olduğunun ayırdına varmakla bu sorunların kaynağını tespit etmede ve çözümü yolunda ciddi adımlar atılmasında yarar sağlanacağı muhakkaktır. Bu bağlamda ülkemiz kentini ve kentleşmesini daha doğru ve gerçekçi bir bakış açısıyla değerlendirme fırsatını yakalamış olacağız. Bundan dolayı bu konunun farklı boyutlarını ele alan; örneğin: zihniyet ve dinin kentleşme ideolojisine, kentleşmede karar mekanizması olan siyasi otoriteye, kent estetiğine etkisine ve kentin fonksiyonlarına etkisi gibi konularda çalışmalar yapmak bir zorunluluk haline gelmektedir.

Modern kent yaşamı toplum yapısındaki değişikliklerle birlikte insanlar her geçen gün büyük kitleler arasında yaşamakla birlikte bireyi yalnızlaştırmakta, geleneksel toplumdaki gelen bağlarını, ortadan kaldırmakta, aidiyetlerini işlevsiz kılmakta ve koca bir dev gibi her gün büyüyen kent yaşamında bireyi daha güvensiz ve korkak yapmaktadır.

Yine ekonomik ve sosyal eşitsizlikler, sosyal dayanaktan mahrum yeni göçerlerin kente adaptasyonunu sorunlu hale getirmekte. Ayrıca bu ailelerin başta çocukları olmak üzere fertlerini eşitsizliğin vermiş olduğu psikoloji ile kindar, agresif ve suça açık hale getirmektedir.

Bütün bunların aşılması başta devlet yöneticileri olmak üzere yerel yöneticilerin yapacakları planlamalara bölgesel ve kentsel eşitsizlikleri ortadan kaldıracak, halkın aidiyet hissini geliştirecek halkın etkin katılımını sağlayıcı

tedbirlerin alınması ve en önemlisi birleştirici bütünleştirici bir tavırla kucaklanmasıyla aşılabilecek sorunlardır.

Yine eğitimin insan merkezli bir yaklaşımla dizayn edilerek yeni nesillerin kalbi ve ruhi hayatlarını ihya edici değerler merkezli bir eğitim planlamasıyla mümkün olacaktır. Kent sorunlarını ortadan kaldırmayla ilgili önerilerimizi şu şekilde maddeler halinde sunabiliriz:

- 1) Bölgeler arası eşitsizlikleri ortadan kaldıracak çalışmaların yapılarak bu konuda gerekli adımların atılması,
- 2) Kent içi eşitsizlikleri giderici önlemlerin alınması,
- 3) Toplumda patronaj ilişkilerinin değil, eşitlik ve adalet temeline oturan bir toplumsal ilişkiler ağının kurularak işlerlik kazandırılması,
- 4) Eğitimin, milli-manevi değerleri kazandıracak, değerler eğitimi üzerine yapılandırılmasını sağlamak,
- 5) Aileler için çocuklarla nitelikli zaman geçirmenin onlara alınan pahalı bir hediyeden daha üstün olduğunun veya sadece parasal ihtiyaçları karşılamakla anne- baba olunamayacağı konusunda ailelerin bilinçlendirilmesi,
- 6) Popüler kültür yönlendirmeli tüketim çılgınlığı konusunda tüm halkın özellikle de gençliğin bilinçlendirilmesi,
- 7) Her şeyden önce kentleşme problemlerinin ana sebebi kentsel değerlerin kentteki insanlar tarafından içselleştirilememesi, diğer bir ifade ile kentlileşilememesidir. Bu bağlamda halkın yerel yönetimlerde bir paydaş olarak işin içerisine dahil edilerek yerel yönetimlerle halkın bir kentlilik bilinci inşa etmesi noktasında gerekli adımların atılması ve bunların hayata geçirilmesi için gerekli düzenlemelerin yapılması,
- 8) Suç ile mücadelede de caydırıcı cezai düzenlemelerin yapılarak, suç işlemenin önüne geçilmesi, şeklinde sıralanabilir.

## Kaynakça

- Arslantürk, Zeki-Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2000.
- Aslan, Şükrü, *1 Mayıs Mahallesi: 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Aslanoğlu, Rana, *Kent Kimlik ve Küreselleşme*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 1998.
- Aydoğan, Ahmet, *Şehir ve Cemiyet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Bahari, *Divan-ı Lugati't-Türk*, İstanbul 2003.
- Benovelo, Leonardo, *Avrupa Tarihinde Kentler* (çev. Nur Nirven), İstanbul: Afa Yayınları, 1995.
- Bookchin, Murray, *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü* (çev. Burak Özyalçın), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992.
- Boran, Behice, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Ankara: TTK Yayınları, 1945.
- Bumin, Kürşat, *Demokrasi Arayışında Kent*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Coşar, Yakup, “Kentleşen Türkiye’de Çocuk suçluluğu”, *TBB Dergisi*, 56 (2005), 281-327.
- Davis, Mike, *Gecekondu Gezegeni*, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Duru, Bülent-Alkan, Ayten, “Giriş: 20. Yüzyılda Kent ve Kentsel Düşünce”, *20. Yüzyıl Kenti* (edit. Bülent Duru-Ayten Alkan), Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- Erkut, Gülden, “Toplumsal Değişme ve Planlama Eğitimi”, *Değişen Mekan- Mekansal Süreçlere İlişkin Tartışma ve Araştırmalara Toplu Bakış: 1923-2003* (edit. Ayda Eraydın), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Ersoy, Melih, “Planlama Kuramına Giriş”, *Kentsel Planlama Kuramları* (edit. Melih Ersoy), Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- Erten, Metin, *Karşıyaka Kent Meclisi*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 2004.
- Erten, Metin, *Nasıl Bir Yerel Yönetim*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 1999.
- Freyer, Hans, *Sanayi Çağı* (çev. Bedia Akarsu-Hüseyin Batuhan), Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2014.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi* (çev. Turgut Kalpsüz), Ankara: AÜİF Yayınları, 1964.
- Harvey, David, *Sosyal Adalet ve Şehir* (çev. Mehmet Moralı), İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Haydar, Gülzar, *Şehirlerin Ruhü* (çev. Gürkan Sekmen), İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Işık, Oğuz, “1980 Sonrası Türkiye’de Kent ve Kentleşme”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- İçduyu, Ahmet-Ünalın, Turgay “Türkiye’de İçgöç: Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri”, *Türkiye’de İçgöç Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri Konferansı 6-8 Haziran 1997 Bolu-Gerede*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- İnalcık, Halil, “Halil İnalcık ile Söyleşi”, (Söyleşiyi yapan: İlber Ortaylı); *Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış Tarihtir*, İstanbul: YKY, Cogito Dergisi, 19 (1999), 25-38.
- İşbir, Eyüp G., *Şehirleşme*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 1994.
- Kartal, Kemal, *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye’de Kentleşme*, Ankara: Yurt Yayınları, 1983.
- Kaya, Erol, *Kentleşme ve Kentleşme*, İstanbul: İlke Yayınları, 2003.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, *Şehirler ve Kentler*, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

- Kıray, Mübeccel B., "Toplumsal Değişme ve Kentleşme", *Kentsel Bütünleşme* (edit. T. Erder), Ankara: Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı, 1982.
- Kıray, Mübeccel B., *Kentleşme Yazıları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- Kongar, Emre, "Kentleşen Gecekonducular ya da Gecekonduculuşan Kentler Sorunu", *Kentsel Bütünleşme* (edit. T. Erder), Ankara: Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı, 1982.
- Kongar, Emre, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din* (çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Oktay, Ahmet, *Türkiye'de Popüler Kültür*, İstanbul: Everest Yayınları, 2002.
- Özek, Çetin, "Türkiye'de Şehirleşmenin Ana Nitelikleri ve Ceza Adaleti Yönünden Yol Açabileceği sorunlar", *Şehirleşmenin Doğurduğu Ceza Adaleti Sorunları Sempozyumu 17-19 Aralık 1973*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Ceza Hukuku ve Kriminoloji Enstitüsü Yayınları, 1974.
- Özer, Ahmet, "Güneydoğu'da Kentleş(me)me Dramı", *Yelken Dergisi*, 31 (1997).
- Özkalp, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, Bursa: Ekin Yayınları, 2013.
- Pirenne, Henri, *Ortaçağ Kentleri* (çev. Şadan Karadeniz), İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü* (çev. S. Durak-A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
- Serjeant, R.B., *İslam Şehri* (çev. Elif Topçugil), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Sey, Yıldız, "Cumhuriyet Döneminde Konut", *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998.
- Simmel, Georg, "The Metropolis and Mental Life" (çev. K. Wolff), *The American Journal of Sociology*, 66/3 (1950), 402-408.
- Simmel, Georg, "The Stranger" (çev. K. Wolff), *The American Journal of Sociology*, 66/3 (1950), 226-229.
- Sönmez, Mustafa, *Kırk Haramiler Türkiye'de Holdingler*, İstanbul: Özlem Yayınları, İstanbul 1988.
- Suher, Hande, "Kentleşme ve Kentlileşme Politikaları", *Kentleşme ve Kentlileşme Politikaları*, İstanbul: TÜSES Yayınları, 1991.
- Sümer, Faruk, *Eski Türklerde Şehircilik*, Ankara: TTK Yayınları, 1994.
- Şenyapılı, Tansı, "Gecekondu Olgusuna Dönemsel Yaklaşımlar" (edit. Ayda Eraydın), *Değişen Mekân Mekânsal Süreçlere İlişkin Tartışma ve Araştırmalara Toplu Bakış: 1923-2003*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Şenyapılı, Tansı, *Barakadan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekanın Dönüşümü 1923-1960*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Tatlıdil, Ercan, "Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirme", *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Ankara: Sosyal Bilimler Dergisi Yayınları, 1994.
- TDK Türkçe sözlük, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts) (erişim tarihi: 01.04.2016)
- Tekeli, İlhan, "Türkiye'nin Göç Tarihindeki Değişik Kategoriler", *Kökler ve Yollar: Türkiye'de Göç Süreçleri* (edit. Ayhan Kaya-Bahar Şahin), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay 2007.



- Tekeli, İlhan, “Türkiye’de 1923-1950 Dönemi Mimarlığının Toplumsal ve Siyasal Bağlamı”, *Modernite Aşılırken Kent Planlaması*, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Türkdoğan, Orhan, *Toplumsal Yapı ve Sağlık-Hastalık Sistemi*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Weber, Max, *Şehir* (çev. Musa Ceylan), İstanbul: Bakış Yayınları, 2000.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla), İstanbul: Deniz Yayınları, 2008.
- Wirth, Louis, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, *20. Yüzyıl Kenti* (çev. ve edit. Bülent Duru, Ayten Alkan) Ankara: İmge Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Mustafa, “Şehir(li)leşme ve Din: Kocaeli Örneği” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2012.

## ***Kur'an'ın İşari Yorumu Senâullah Pânîpetî'nin "Tefsiru'l Mazhari" Adlı Tefsiri***

Şaban KARASAKAL

Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, 256 sayfa.

Abdullah ÇELİK\*

Eser bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar giriş bölümünde Hint alt kıtasında yetişmiş ilim adamlarının İslami ilimlere, özelde ise Tefsir ilmine katkılarına vurguda bulunmuş ve bölgede öne çıkan bazı ilim adamları ve eserlerine kısaca değinmiştir. Yazar Kâdî Senâullâh Panîpetî ve Tefsiri hakkında Arap âleminde ve ülkemizde yapılan akademik çalışmalara da değinmiştir. Yazar araştırmannın amacını ise; Tasavvuf, Tefsir ve Fıkıh sahasında birçok yazılı eserin sahibi ve yanı sıra Nakşibendiyye tarikatının "Müceddidiye" kolundan olduğu kabul edilen Kâdî Senâullâh Pânîpetî'nin hayatı, eserleri ve Tefsiru'l-Mazharî isimli eserini yöntem ve içerik yönünden kısaca tahlil ederek işârî tefsir ekolünün önemli bir örneğinin ülkemizde tanınmasına vesile olması olarak açıklamıştır.

Yazar birinci bölümde, Müfessir Senâullâh Pânîpetî ve tefsirciliği başlığı adı altında Kâdî Senâullâh Pânîpetî'nin yaşadığı dönem, hayatı, ilmi kişiliği, eserleri, etkisi ve tefsirdeki metodunu kısaca incelemiştir. Bu bölümde Hint alt kıtasını genel tarihi, Pânîpetî'nin yaşadığı dönemde Hindistan'ın siyasi ve kültürel durumu ve bölgede dini ilimlerin gelişimi ve litaratürüne kısaca değinmiştir. Yine bu bölümde Senâullâh Pânîpetî'nin hayatı, ilmi kişiliği, hocaları, eserleri hakkında genel bilgilere değindiği görülmektedir.

Senâullâh Pânîpetî'nin tefsirindeki metodu kısmında ise;

a) Ayetleri ayetlerle tefsir etmesi b) Ayetleri hadislerle tefsir etmesi c) Ayetlerin nüzul sebeplerine yer vermesi d) Ayet ve sureler arasındaki münasebetleri belirtmesi e) Fıkıhî meselelere temas etmesi f) Kıraat şekillerine temas etmesi g) Kelami konulara girmesi h) Şîa vb. fırkaların görüşlerini nakletmesi gibi başlıklarda inceleyerek konuyu örneklendirmiştir.

Senâullâh Panîpetî'nin tefsirde naklettiği bilgilerde kaynak isimleri zikretmekle beraber çoğu nakillerde, delillendirmelerde bulunmadığı görülmektedir. Birçok ayetin sebab-i nüzulüne dair rivayetlere yer vermiş, surelerin ve ayetlerin aralarındaki insicamı göstermiştir. Ayetleri, toplu bir şekilde değil, teker teker ele alıp tefsirini yapmış, derinlemesine incelemiştir. Hatta çoğu zaman ayetleri oluşturan kelimeleri teker teker tahlil etmiştir. Kıraat vecihlerini

---

\* Arş. Gör., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, [abdullahcelik@ibu.edu.tr](mailto:abdullahcelik@ibu.edu.tr)

öncelikle belirtmiştir. Ayetlerin çoğunun ihtiva ettiği nüktelere ve faidelere dikkat çekmiş, ayetler veya surelerden sonra fezail haberlerine de yer vermiştir. Yazara göre eserin diğer önemli bir özelliği de muteber tefsirlerden uzun alıntılar yapmış ve daha fazla görüşü bir arada sunmuş olmasıdır.

Senâullâh Panîpetî'nin tefsirinde nakilde bulunduğu isimleri bazen isimleriyle, bazen hem müellif hem eser ismiyle, bazen de sadece eser ismiyle naklettiği görülmektedir. Müellifin kullandığı kaynakları yazarımız, Tefsir kaynakları, Hadis kaynakları, Kelam kaynakları, Fıkıh kaynakları, Siyer kaynakları, Tasavvuf kaynakları, Lügat kaynakları şeklinde sıralamaktadır.

Yazar ikinci bölümde; İşârî tefsirinin tasavvufi tefsirle sınırlı olmayıp daha kapsamlı bir faaliyet olduğuna dikkat çekmiştir. Sonrasında konuyla ilgili kavramların tahlilini yapmıştır. Bunlar; Tefsir, Te'vil, Zahir, Bâtın, İşâret, İtibar, Tasavvuf, İşârî Tefsir şeklindedir. Daha sonra tarihsel süreçte işârî tefsir ve çeşitlerini açıklayarak işârî tefsirinin değeri ve kabul şartlarını sıralamıştır. İşârî tefsiri eleştiren alimlere de yer vermiştir.

Yazar yine bu bölümde Tefsiru'l Mazharî'de geçen tasavvufi kavramları şöyle sıralamıştır; 1. Zahiri ilim-Batınî ilim 2. Makamlar 3. Kalp 4. Ruh 5. Nefs 6. Marifet 7.Velayet 8. Zikir 9. Seyr u Sülûk 10. Şeyh-Mürîd ilişkisi 11. Şeyh-Mürşid 12. Mürîd.

Yazar üçüncü bölümde; Tefsiru'l-Mazharî'de ele alınan farklı işârî tefsir örneklerini ele almıştır. Pânîpetî tasavvufun temel konularından olmayan, fakat onlarla ilişkisi bulunan değişik konularda da işârî yorumlar yapmaktadır. Pânîpetî tefsirinde işârî yorumları özel bir başlık açmadan yer vermektedir.

Yazar Tefsiru'l-Mazharî'deki inanç esasları, bazı ibadetler, insan ve kevnî ayetlerle ilgili işârî yorumları özelliklerine göre sıralamaktadır. İnanç esaslarının işârî yorumlarını ise 1.Ulûhiyet 2.Nübüvvet 3.Meâd gibi alt başlıklar halinde ele almaktadır.

Yazar sonuç kısmında: Hint alt kıtasında İslâmi ilimler ve özellikle de tasavvuf hakkında birçok eserler yazıldığını, batının bunun farkında olarak özellikle XVIII-XX. yüzyıllarda alt-kıtayla ilgili çok fazla araştırma yaparak kurumlar oluşturduğunu tespit etmiştir. Maalesef ülkemizde yeteri kadar çalışma yapılmadığına dikkat çekmektedir.

Tefsiru'l-Mazharî tasavvufî bir tefsir olduğu için yazar, tasavvufi ıstılahların çokça kullanıldığını ve bunlarla ilgili izahlar yapıldığına değinmiştir. Ancak müfessirimiz Kur'an'daki bütün ayetleri işârî açıdan yorumlamadığı gibi, işârî açıdan yorumladığı ayetleri de bütünüyle ele almamaktadır. Ayetler hakkında genel bilgilerden sonra, diğer işârî tefsirlerde yapıldığı gibi, sadece ayetlerin bazı kısımlarını işârî açıdan tefsir etmektedir. Ayetlerin tefsirinde gerekli gördüğü nakilleri zikrettikten sonra veya onların içerisinde işârî manalara yer vermektedir.

Pânîpetî'nin Tefsiru'l-Mazharî'de tasavvufçuların delil olarak kullanmadığı birçok ayette, işârî manaları verirken sadece öncekilerin söylediklerini

nakletmekle kalmadığını, belki onları destekleyerek veya eleştiri getirdikten sonra kendi görüşlerini de ifade etmiştir. Tefsiri incelendiğinde, eserin rivayet yönü kadar dirayet yönünün de dikkate değer olduğu görülecektir.

Tefsirul-Mazhari tasavvufi bir tefsir olduğu kadar, aynı zamanda fikhî yönü de ağır basan bir tefsirdir. Müfessirimiz eserinde isrâiliyattan son derece uzak durmuştur. Senâullâh Pânipetî tefsirindeki metodunda, muhaliflerin görüşlerini reddederken de hilimle davranmakta ve onlara karşı ağır sözler kullanmamaktadır. Çoğu zaman onları överek, dua etmektedir. Yazar bu çalışmanın Hint alt kıtası tefsir ve müfessirleri hakkında daha kapsamlı ve ayrıntılı eserlerin ortaya çıkmasına vesile olmasını temenni ederek sonuç bölümünü bitirmektedir.

## **Üniversite Gençliğinde Vefâ Duygusu**

Hüseyin İbrahim YEĞİN

Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, 192 sayfa

Sema KARAGÖZ\*

Uzun yıllar boyunca psikiyatri ve psikoloji alanında yapılan çalışmalar psikopatolojiye odaklanmıştır. Bu odak noktasının göz ardı ettiği önemli bir soru vardı: 'İnsan hayatı nasıl mutlu, huzurlu ve anlamlı yaşar?'. Bu sorunun cevabını bilim dünyasına taşıyanlar pozitif psikoloji yaklaşımı adı altında Martin Seligman, Roberts Emmons ve Mihaly Csikzentmihalyi gibi isimler olmuştur. Dindarlık ve sağlık ilişkisi araştırmalarından sonra son dönemlerde özellikle pozitif psikoloji olmak üzere sosyal psikoloji ve din psikolojisi alanlarında dindarlık, sağlık, erdemler, anlam dolu bir hayat yaşama ilişkisine odaklanan çalışmaların her geçen gün arttığı görülmektedir. Erdemler insanın hayatına bir anlam katmakla beraber onun bir insan olarak yetkinleşmesini sağlayan unsurlardır da. İyiliği yapanı ve iyiliği hatırlamayı ifade eden vefa erdemi kültürümüzde kadim bir yere sahiptir. Yazar bu çalışma ile okuyucularına güncel olan ile kadim olanı bir arada sunabilme imkânı tanımakta olup ayrıca ulusal alan yazında bu kavramın bu bağlamda ilk kez çalışılıyor olması da önem arz etmektedir.

Çalışmanın dikkat çekici bir diğer noktası ise yazarın seçmiş olduğu örneklem grubudur. Günümüz gençliğinin ahlâki değerler noktasında bir yozlaşma yaşadığına dair ön kabulün toplumumuzda hâkim olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu tarz empirik araştırmalarla var olan gerçekliği daha doğru okuma imkânına kavuşabiliriz. Vefakârlığın üniversite gençliğinde dindarlık ile ilişkisini ele alan 'Üniversite Gençliğinde Vefâ Duygusu' isimli bu çalışma bir giriş bölümü ve devamındaki üç bölümden oluşmaktadır.

*Giriş bölümü* (ss. 25-40), kitabın konusu, amacı, önemi, problemleri, hipotezleri, yöntem ve tekniklerine ayrılmıştır. Üniversite gençliğinde vefâ duygusu kitabının amacı üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeylerini ölçmek, dindarlık ve vefâ arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ve demografik özelliklerin vefakârlık ve dindarlıkla olan ilişkisini incelemektir. Bunlara ek olarak öncelikle toplumumuzun dini ve sosyo-kültürel yapısına uygun olarak ilk defa vefakârlık üzerine bir ölçek geliştiriliyor oluşu da çalışmanın önemli bir noktasını teşkil etmektedir. Yazar, hem toplumun sosyo-kültürel özelliklerini yansıtması hem de

---

\* Arş. Gör., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı, semakaragoz@ibu.edu.tr

gelecekte topluma yön verecek ve yönetecek bir yapıya sahip olması bakımından üniversite gençliği üzerinde vefakârlık ve dindarlık arasındaki ilişkiyi tespit etmeye yönelik bir çalışmanın önemli olduğunu ifade etmektedir (ss. 27-28). Buradan hareketle üniversite gençliğinin vefakârlık ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkinin tespiti araştırmanın ana problemini oluşturmuş ve demografik değişkenlerle ilişkilendirilerek dokuz alt problemin daha cevabı çalışmada aranmıştır. Araştırma iki ya da daha fazla değişken arasındaki değişimin varlığını ve derecesini belirlemeye çalışan ilişkisel tarama modeli üzerine kurulmuştur. Araştırmanın evrenini 2013-2014 öğretim yılı Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi öğrencileri oluşturmuştur. Veri toplama araçları olarak ise Kişisel Bilgi Formu, Vefakârlık Ölçeği ve Dindarlık ölçeği kullanılarak verilerin analizinin bilgisayar ortamında SPSS 20.0 istatistik paket programı ile yapıldığı görülmektedir (ss. 28-38).

‘*Teorik Çerçeve*’ başlıklı *birinci* bölümde (ss. 43-94), din ve dindarlık, vefa ve ahde vefa, vefayı oluşturan unsurlar, kime ve neye karşı vefa, vefanın ahlâki yönü, vefa ve din ilişkisi, üniversite gençliği ve din ve son olarak da üniversite ve üniversite gençliği başlıkları okuyucuya bilgi vererek anlatılmaktadır. Din kavramının Latince, Arapça ve Kur’an-ı Kerim’deki etimolojik kökenlerine ve terminolojik tanımlamalarına yer verilmiş ayrıca modern psikoloji tarihindeki James, Jung, Vergote gibi isimlerin yapmış olduğu din tanımlamalarına değinilmiştir. Yazar, din tanımlamalarındaki çeşitliliğin dindarlığın tanımlanmasına da yansıdığına işaret ederek geliştirilecek bir dindarlık ölçeğinin neyi ölçtüğünün tam olarak tanımlanmasını ifade eden operasyonel tanımın din psikolojisi alanındaki önemine değinmiştir (ss. 43-52). Bu bölümde vefa kavramının sözlük ve terim anlamlarına da yer verilerek sadakat, söz vermek ve sözü yerine getirmek, fedakârlık, güvenilir olma ve sorumluluk ahlâki değerleri ile ilişkisi üzerinde durularak vefanın her bir kavrama dokunan noktaları detaylıca açıklanmıştır. Bir insan bir şey vaad edince o şahsa o şey üzerinde bir sahiplenme hakkı verilmiş olması ve sözden dönüldüğünde onun mülküne tecavüz etme suçu işlenmiş olması sebebiyle vefanın ahlaki bir ilke ve toplumsal bir sorumluluk olduğuna vurgu yapılmıştır. Bunun yanında vefanın dinlerle ilişkisi bağlamında Eski Ahid’de, Yeni Ahid’de ve Kur’an-ı Kerim’de de tanımlamaları bulunmaktadır; Kur’an-ı Kerim vefayı iman ederek Allah ile ahidleşme ve insanlara karşı da sadakat gösterme şeklinde olgun bir mü’min vasfı olarak nitelemektedir. Kur’an-ı Kerim’in insanlık için en somut örneği olan Hz. Peygamber (sav) vefa ile ilgili sözlerinde ahde uygun hareket edilmesini imandan sayarken ahde aykırı davranmayı ise nifak alâmetleri arasında göstermiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (sav)’in hayatında vefayı somut örneklerle nasıl sergilediği okuyucuya çeşitli başlıklarla sunulmaktadır (ss. 53-88). Bölümde son olarak ise üniversite gençliğinin yeni örf ve adetleri kabullenmede, yeni davranışları benimsemede kararsız bir tutum içinde kaldıkları, eski kuşaklarla aralarında dünya algısı

farklılığı bulunduğu ve topluma uyum sağlamada güçlük çektiklerine işaret edilerek toplumun bir aynası niteliği taşıdığı vurgulanmıştır (ss. 89-94).

'*Araştırma Evreni ve Demografik Özellikler*' başlıklı ikinci bölümde (ss. 97-112); örneklemin seçildiği Abant İzzet Baysal Üniversitesi'ne dair detaylı bir tanım yapılarak araştırmaya katılanların cinsiyet, okudukları fakülteler, sınıf seviyeleri, üniversiteye gelmeden önce yaşanan sosyal çevre, ailelerin ekonomik seviyeleri, anne-baba tutumları, dindarlık durumları, kendi dindarlık durumları, din eğitimi aldıkları yerler okuyucunun anlamasını kolaylaştıracak tablolar eşliğinde yüzdelik ve ilgili daha önceki araştırma bulguları ile harmanlanarak sunulmuştur.

*Üçüncü bölüm* (ss. 115-173) ise '*Bulgular ve Yorumlar*' başlığını taşımaktadır. Bu bölümde vefakârlık ve dindarlık ölçekleri ile ilgili bulgulara, sosyo-demografik değişkenlere göre vefakarlık ve dindarlık durumlarına son olarak da vefakarlık ve dindarlık arasındaki ilişki ve etkileşime yer verilmiştir. Vefakârlık ölçeği ilk kez bu araştırma ile geliştirildiğinden ötürü ölçeğin geliştirilme sürecinde uygulanan adımlar anlatılarak geçerlik ve güvenilirliğine ilişkin sayısal değerler sunulmuştur (ss. 115-128). Araştırmada uygulanan dindarlık ölçeğine de ait geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapıldığı görülmektedir. Bu aşamalardan sonra sosyo-demografik değişkenler bağlamında hazırlanan hipotezler sırasıyla test edilmiş ve daha öncesinde yapılmış ilgili çalışmalarca yorumlanmıştır. Araştırmanın son bulgusu ise dindarlık ve vefakârlık ölçeğinin alt boyutları 'vefakârlığa inanma, sözünde durma, yakınlarla vefa, yurttaşlık değerlerine vefa, milli değerlere vefa, dost ve arkadaşlara vefa ve sadakat' arasında olumlu ve düşük düzeyde anlamlı ilişkilerin ve vefakârlık ölçeği toplamı ile dindarlık ölçeği toplamı arasında olumlu ve orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğuna dairdir (ss. 129-164).

*Sonuç ve değerlendirme* (ss. 167-173)'de ise yazar ölçeklerden elde edilen genel sonuçları, vefakârlıkla ilgili elde edilen sonuçları ve dindarlıkla ilgili elde edilen sonuçları maddeler halinde okuyucuya yeniden sunmaktadır. Son olarak yazar üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bu çalışmanın belli zaman aralıklarıyla tekrarlanmasını, farklı örneklemeler üzerinde benzer çalışmaların yapılmasını ve bu çalışma ile geliştirilen vefakârlık ölçeğinin geçerlik ve güvenilirliğinin güçlenmesine katkı sağlayabilecek yeni çalışmalarda kullanılmasını önermektedir.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse kültürümüzde yüzyıllardır var olan bir erdeme dair ulusal alan yazınımızda ilk kez bu çalışma ile bir ölçek geliştiriliyor oluşu oldukça önem taşımaktadır. Yeni çalışmalarla hem ölçeğin güçlenmesi hem de din psikolojisi, sosyal psikoloji ve pozitif psikoloji bağlamında yapılacak çalışmalara zenginlik sağlaması mümkündür.

## **İslam Toplumunda Mecusiler (Abbasiler Dönemi)**

Cahid KARA

Boy Yayınları, Denizli 2015, 385 Sayfa

Osman MUTLUEL\*

Cahid Kara'nın kaleme aldığı Abbasiler Dönemi İslam Toplumunda Mecusiler isimli kitap, 2015 yılında basılmış olup, Boy Yayınları arasında çıkmıştır.

Kitap toplam 385 sahife olan kitap, Giriş, Dört Bölüm, Sonuç, Bibliyografya, Ekler ve Dizin'den oluşmaktadır. Kitabın sonunda aslı Pehlevice olan ve 1887 yılında Fransızca'ya ve 1936 yılında da İngilizce'ye tercüme edilen "Gizistag Abalis" adlı risalenin tercümesi eklenmiştir. Bu tercüme Türkçe'de ilk defa yayınlanmış olması açısından önemlidir. Yazar bu tercümenin önemini şu ifadelerle ortaya koymaktadır (s. 363):

*"The Book of Gizistag Abalish" sadece İslam tarihi araştırmacıları için değil dönemin sosyal yapısını, kelami ve felsefi tartışmaların derinlik boyutlarını, dinler arası ilişkileri, ilgili dönemin Müslüman siyasetlerinin diğer dinlere karşı tavırlarını tasvir etmesi açısından aynı zamanda dinler tarihi, kelim, felsefe gibi diğer ilim dalları için de önemli bir kaynak değeri taşımaktadır."*

Eserin son bölümünde Abbasiler dönemi Mecusileri ile ilgili 14 resim ve harita bulunması, konunun görselliğini tamamlama açısından katkı sağlamaktadır.

Kitabın hazırlanması esnasında 733 dipnot ve 257 kaynaktan yararlanılmış olup, bunların isimleri kitabın bibliyografyasında alfabetik sıra ile verilmiştir.

Kitabın Birinci Bölümünde "Abbasiler Dönemi Mecusi Coğrafyasında Siyasi ve Askeri İlişkiler" konusunu iki ana başlık altında işlemektedir. Birinci başlık "Abbasi İhtilalinde Mecusi Unsurlar" ve diğeri "Abbasiler Dönemi Mecusi Coğrafyasındaki Fetihler ve Mecusi kökenli İsyanlar"dır.

İkinci bölümde "Abbasiler Dönemi Mecusilerle Sosyo-Kültürel İlişkiler" başlığı altında altı ana başlık kullanılmıştır. Bunlar, Abbasi Toplumu, Mecusi Coğrafyasında İslam'ın Yayılışı, Mecusilerle Hukuki İlişkiler, Sosyal İlişkiler, Geçim Kaynakları, İbadet ve Sosyal Hayatta Mecusilere Muhalefet Uygulamaları"dır.

Üçüncü bölümde "Mecusi Dini Literatürünün Ortaya Çıkışı" başlığı altında, "Mecusi Dini Literatürü ve Müellifleri" ve "Mecusi Dini Literatüründe İslam Dini ve Müslümanlar" iki başlık ele alınmıştır.

---

\* Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, osmanmutluel@gmail.com



Dördüncü bölüm “Müslüman Kaynaklarda Mecusilik ve Mecusiler” başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümü altı alt başlığa ayırarak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bunlar: “Tercüme Faaliyetleri ve Mecusi Yazılı Kültürünün İslam Coğrafyasına Girişi”, “Müslüman Kelamcılara Göre Mecusilik”, “Dinler Tarihçilerine Göre Mecusilik”, “Tefsir Kaynaklarına Göre Mecusilik”, “Tarih Kaynaklarına Göre Mecusilik”, “Edebiyat Kaynaklarına Göre Mecusilik” başlıkları altında özellikle Müslüman pencereden Mecusilere nasıl bakıldığını ortaya koymuştur.

Kitabın sonuna Dizin eklenmesi özellikle araştırmacılar açısından büyük kolaylık olmuştur.

Yazar kitabın önsözünde, niçin Abbasiler dönemi Mecusiliğini incelediğini *“çalışmamızın başlangıçtan Abbasilere kadar olan zaman dilimi bir başka eserde incelendiğinden dolayı bu çalışmamızdan önce olayların kronoloji olarak daha kavranabilir olması açısından ilgili eserin incelenmesini tavsiye ediyoruz. Bundan dolayı bu çalışmamızda zaman açısından Abbasilerin kuruluş yıllarından yıkılışına kadar uzanan dönemdeki ilgili olayları ele aldık”* ifadeleri ile açıklamaktadır. Böylece yazarın diğer çalışması olan *“İslam Coğrafyasında Mecusilik”* isimli çalışması ile tarihsel açıdan bütünlük sağlamaktadır. Aynı zamanda araştırmacılar için iyi bir kaynak ortaya çıkmış olmaktadır.

Sonuç bölümünde yazar, Mecusilerle ilişkilerin Abbasiler döneminde birkaç farklı yönden geliştiğini belirtmektedir. Önce özellikle Abbasi ayaklanması sırasında Ebu Müslim aracılığı ile bazı Mecusi din adamları ile ilişkiye girilmiştir. Bu girişimler sonucu Mecusilerle iyi ilişkiler kurulmuştur. Ancak Ebu Müslim’in öldürülmesinden sonra çeşitli rahatsızlıklar ortaya çıkmış ve çeşitli isyanlar başlamıştır.

Ayrıca yazar, Moğol isyanları sadece Müslüman toplumlar üzerinde hissedilmemiş aynı zamanda Mecusiler üzerinde de derin etkiler ve tahribatlar bırakmış olduğunu ifade etmektedir.

Yazarın ifade ettiği bir diğer önemli sonuç, Abbasilerin siyasi olarak hoşgörülü davranmaları sonucu, Emeviler döneminden farklı olarak Mecusi toplumunda Müslüman olma oranının arttığı gerçeğidir. Yazar bunu şöyle ifade etmektedir: *“İslam toplumu içinde bir arada yaşayan Müslümanlarla Mecusilerin günlük hayatta sosyal ilişkilerinin gelişim yönü ve safhaları da oldukça önemlidir. Bu dönemde zimmi halkları olarak İslam devletinin hakimiyeti altında yaşamlarına devam eden Mecusilerin, İslam toplumunun bir parçası olarak topluma entegre bir şekilde yaşamlarına devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda selamlaşmaları, karşılıklı iyi niyet göstergesi olarak maddi ve manevi yardımlaşma ve dayanışma içinde bulunmaları, komşuluk ilişkilerinin seviyesi, cenaze törenlerine katılma, birlikte yemek yenilmesi, nevruz ve mihrican gibi Mecusilerin kadim bayram kutlamalarına iştirak ve karşılıklı ilmi münazara ve bilgi alışverişinde bulunma gibi*

*sosyal ilişkiler Müslüman toplumla Mecusilerin canlı bir şekilde sosyal ilişkilerinin seviyesini göstermesi açısından oldukça önemlidir.”*

Genel itibariyle ele alındığında kitap, hem akademisyenler ve hem de Mecusiler hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için başucu kitabı olarak kabul edilebilir. Özellikle Emeviler döneminde Mecusileri anlatan ilk kitabı olan “*İslam Coğrafyasında Mecusiler*” ile birleştiğinde, vazgeçilmez bir kaynak olacaktır.

Yazardan temennimiz, kadim Mecusiler ile Abbasiler sonrası Mecusiler hakkında bir araştırma yapmasıdır. Bu durumda İslam coğrafyasında Mecusiler hakkında güzel bir kaynak ortaya çıkmış olacaktır.

## Akademik Tefsir Çalışmaları

Şaban KARASAKAL\*

Akademik Tefsir Çalışmaları Sempozyumu (XIII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı) 27–29 Mayıs 2016 tarihleri arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ev sahipliğinde gerçekleşti. Sempozyum katılımcı listesi 271 kişi gözükmesine karşılık mazeretleri sebebiyle katılmayanlar da bulunmaktaydı.

Program açılışı 27 Mayıs 2016 Cuma günü 10.30'da gerçekleşti ve Cuma namazına kadar devam etti. Saygı duruşu ve İstiklal marşı ile başlayan açılış, Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ hocamızın güzel sesiyle okuduğu Kur'an-ı Kerim tilavetiyle devam etti. Protokol konuşmalarında, Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Halis ALBAYRAK; organize edemeyi geçen kişi, kurum ve kuruluşları tek tek sayarak teşekkür etti. Toplantının iki yönü olduğunu, bunlardan birisinin insanîyet yönü, tefsir akademisyenlerinin buluşma ve tanışmasını sağlamakta, ilimle ilgili diğeryönü de tefsir ilminin önemi ile ilgili olduğunu söyledi.

İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL da, kısaca bir araya gelmenin öneminden bahsederek emeyi geçenlere teşekkür etti. Ankara Üniversitesi Rektör yardımcısı Prof. Dr. Berahitdin ALBAYRAK kendisinin 25 yılının teleskoplarla gökyüzüne bakmakla geçtiğini söyleyerek, çalışma alanının astronomi ve uzay bilimleri olduğunu söyledikten sonra uzayla ilgili bir takım bilgiler verdi. Daha sonra, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tefsir ana bilim dalının tarihi slaytlarla gösterildi. Burada resimleriyle birlikte emeyi geçen hocalar ve kısa biyografileri verildi. Türkiye'deki tefsir hocalarının bir kısmı üzerinde direkt, bir kısmında da dolaylı bir şekilde emeyi geçen o ilk hocaların ve halen anabilim dalında görev yapan hocalarımızın isimlerini zikredelim. Tayyip OKİÇ (ö.1977)<sup>1</sup>, Fuat SEZGİN<sup>2</sup>, Hasan Hüsnü ERDEM (ö.1974)<sup>3</sup>, Ahmed Hamdi SAVLU (ö.1997), İsmail CERRAHOĞLU, Süleyman ATEŞ<sup>4</sup>, Demirhan ÜNLÜ (ö.2003), Osman

---

\* Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı skarasakal@hotmail.com

<sup>1</sup> 1902-1977 yılları arasında yaşamış Bosna-Hersekli âlim. 10 Nisan 1945'te Almanya'dan Türkiye'ye geldi. 6 Mart 1950 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sözleşmeli profesör olarak göreve başladı. Fakültede Temel İslâm Bilimleri başkanlığına getirilen Okıç hadis ve tefsir bölümlerini kurdu. 1968-1969 ders yılı sonuna kadar bu görevlerine devam etti. Hatipoğlu, İbrahim, "OKİÇ, Muhammed Tayyib", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/336-338.

<sup>2</sup> Ankara Üniversitesi tefsir ana bilim dalının ilk asistanı. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine geçmiştir. 1982 yılında Frankfurt Goethe Üniversitesi'ne bağlı Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü'nü kurmuştur. Halen Enstitü Direktörlüğünü yürütmektedir.

<sup>3</sup> 1961 yılında Türkiye Cumhuriyeti 6. Diyanet İşleri Başkanlığı yapmıştır.

<sup>4</sup> 1976 yılında Türkiye Cumhuriyeti 12. Diyanet İşleri Başkanlığı yapmıştır.

KESKİOĞLU(ö.1989)<sup>5</sup>, Lütfi DOĞAN<sup>6</sup>, Orhan KARMIŞ (ö.2001), Mevlüt GÜNGÖR(ö.2013), Salih AKDEMİR(ö.2014), Şevki SAKA, Mehmet PAÇACI<sup>7</sup>, Halis ALBAYRAK, İdris ŞENGÜL, Ömer ÖZSOY<sup>8</sup>, Ahmet Nedim SERİNSU, Mesut OKUMUŞ, Mehmet Akif KOÇ, Esra GÖZELER, Hasan YÜCEL, Mehmet AKIN, Murat OLTULU, Sema ÇELEN, Ayşe KARAKAYA.

Prof. Dr. Süleyman ATEŞ programda “*Türkiye’de Akademik Tefsir Çalışmalarının Geçmişi, Bugünü ve Geleceği*” başlığı ile bildirilen açılış konferansını gerçekleştirdi. Ateş hoca, kendisinin astronomi ile ilgilendiğini, sitesinde konu ile ilgili sorulara cevap verdiğini söyleyerek başladığı konferansına şöyle devam etti: Son zamanlarda her şeyi Kur’an’da arama temayülü var. Kur’an tarih kitabı değil ama içinde tarih vardır. Astronomi kitabı değil ama astronomi vardır. Bilimlere dair formüller zikretmez ama işaret eder. Çağa damgasını vuran eğilim hurafeleri, içtihatları, yanlış düşünceleri *islah anlayış*ıdır. Yenilikçi akımın dünyadaki ve Osmanlı’daki öncülerinden bahsettikten sonra, Osmanlı İstanbul’unda meydana gelen akımların yenilikçilere zemin hazırladığını, yenilikçilerin özellikle Ra’d suresindeki “*إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ*”/Bir millet kendi durumlarını değiştirmedikçe Allah onların durumlarını değiştirmez.”<sup>9</sup> ayetine vurgu yaptığını söyledi. Daha sonra da Kur’an’ı iyi anlamak lazım diyerek, hadisler, tasavvuf hakkındaki görüşlerini yineledi.

Cuma namazı hep birlikte fakülte mescidinde kılındı. Daha sonra Altındağ Belediye Başkanı Veysel Tiryaki beyin ikram ettiği öğle yemeği için Ulucanlar müzesine (eski cezaevi) gidildi. Zihinlerde, tarihe yolculuk yaparak öğle yemekleri yenildi. Müze gezisinde Ulucanlarda kalan meşhur mahkumların resimleri önünden geçerek koşuşlar dolaşıldı.

Cumartesi gün sabah başlayan sempozyumun I. oturumu saat 09.00 başladı ve oturum başkanlığını Prof. Dr. Celal KIRCA yaptı. Bu oturumda iki konuşmacı vardı. İlki Doç. Dr. Erdoğan BAŞ, “*Akademik Tefsir Araştırmalarına Hazırlık Olması Bakımından Lisans Eğitimi Nasıl Olmalı?*” başlıklı tebliğ sundu. Erdoğan bey tebliğinde, sunumda ve tebliğinde lisans öncesi eğitime pek girdiğim söylenemez diye samimi bir itirafta bulundu. Koordinasyonla İHL. Müdürleriyle görüşülüp seviyenin yükseltilmesi için istişareler yapılabilir dedikten sonra, ilahiyat fakültelerindeki Arapça seviyesi, eğitimin bölümlere ayrılmaması, kontenjan fazlalığı gibi bilinen problemlerin, tefsir eğitimini de doğrudan etkilediğini söyledi.

<sup>5</sup> 1950 yılında Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç etmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi olarak da görev yapmıştır.

<sup>6</sup> 1972-1976 yılları arasında Türkiye Cumhuriyeti 11. Diyanet İşleri Başkanlığı yapmıştır.

<sup>7</sup> 2008-2011 yılları arasında Washington Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşaviri, 2011-2014 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürü olarak görev yapmıştır. Halen Vatikan Büyükelçiliği görevini sürdürmektedir.

<sup>8</sup> 2006 yılından bu yana Frankfurt Goethe Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü’nde görevine devam etmektedir.

<sup>9</sup> Ra’d, 13/11. Ayrıca bkz. Enfal, 8/53.

Sonuç olarak da ilahiyat öğreniminin sorunlarının çözümü ciddi süreç istemektedir diye bitirdi.

İkinci tebliğci Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN, “*Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi*” başlıklı tebliğ sundu. Ülgen tebliğine, hocalarımın huzurunda konuşmak heyecan ve onur vermektedir diye başladı. Tebliğinde, Diyanet İşleri Başkanlığının 1993’te ilan ettiği ancak hayata henüz geçmeyen ilmî tefsir projesi interdisipliner araştırmaların önemini gösteren bir projedir dedi. Çift anadal programının geliştirilmesinin interdisipliner çalışmalar açısından öneminden bahsetti. Koordinasyon toplantılarında interdisipliner yöntemin imkân ve sınırları tartışılabilir diyerek konuşmasını bitirdi.

Yarım saatlik açık müzakere ve dinleyici katkıları kısmında oturum başkanı Celal Kırca hocamız şunları söyledi: Bizler pratisyen ilahiyatçı yetiştiriyoruz. Bizde uzmanlık, yüksek lisans ve doktora. Olaya nasıl bakmalıyız ki tezler arz ve amîk olsun. Bu anlamda niçin yapamıyoruz kısmına cevap aramalıyız. Bilgi parçacıklarını üst üste yığmak fikir üretmemektedir. Düşünmeyi bilmeyenler, bilgi depolasalar da fikir üretmezler. Başkalarının ürettiğini de anlayamaz ve eleştiremezler. Gelişme çağlarında roman, hikâye ve şiir okumayanların hayal dünyası dar olmaktadır.

Bu oturumun müzakereler kısmında söylenenleri kısaca şöyle özetleyebiliriz: İlk tebliğden, lisans dönemine dair derli-toplu bir görüş alınmadığı dillendirildi. İHL’den gelenler zayıf olabilir belki ama ilahiyat fakültesi iyi bir metot ortaya koymalıdır. Tefsir derslerinde metin okunmalı ama bu diğer tefsirlerle mukayeseli olmalı. Öğrencilerle birebir ilgilenilmeli.

Hazırlık Arapçasının ciddi olması birçok bilim dalına olumlu katkı sunacaktır. Tefsir derslerinde metin okunmalı ve dönem sonlarında Arapça ve Türkçe tefsirlerden ödev verilip yılsonu notuna %20 etki ettirilmelidir.

İnterdisipliner çalışmalar Kur’an’a çok büyük katkı sağlayabilir. Ancak ilahiyat camiası olarak zihnen hazır mıyız bunu sorgulamalıyız.

İnterdisipliner çalışmalar derken kendi disiplinimizi diğer disiplinlere mahkum edebiliyoruz. Farklı disiplinlerden insanların bir araya gelmesiyle oluşan komisyon kararları doğrudur, ancak bireysel neticeler zayıf kalmaktadır gibi de algılanabilmektedir.

Saat 11:00’de II. oturum başladı. Bu oturuma da Prof. Dr. Ömer DURLU başkanlık etti. Başkan organize heyetine teşekkür ettikten sonra iki önemli konu bu oturumda konuşulacak dedi. Önceki oturumdaki tebliğe yapılan eleştirilerden mülhem, ümit ederim başlık ve muhteva uyumlu olur diyerek konuşmacılara söz verdi.

İlk konuşmacı, “*Akademik Tefsir Araştırmalarında Konu ve Kaynak Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri*” başlıklı tebliği ile Yrd. Doç. Dr. İlhami GÜNAY idi. Günay slaytlar eşliğinde tebliğini sundu. Sunumunda şu ana başlıklar üzerinde durdu. 1- Kur'an-ı Kerim ve Hayat ilişkisi, 2- Konu Bulma Sorunları, 3- Farklı İsim ve İmla Örneği, 4- Konu Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri, 5- Kaynak Bulma Sorunları ve Çözüm Önerileri, 6- Web Adresi Teklifinde de tefsircilerin destekleyeceği bir web sitesi örneği teklifini bütün ayrıntıları ile sunarak tebliğini sona erdirdi. Oturum başkanı Günay'a tebliğin başlığına elektronik ortam ifadesi eklenseydi iyi olurdu diyerek teşekkür etti.

İkinci oturumun ikinci konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Muhammed COŞKUN, “*Akademik Tefsir Araştırmalarında Bir Yöntem Sorunu Olarak Özne-Nesne Ayrımı*” başlıklı tebliğ sundu. Coşkun tebliğinde şunları söyledi: Öznellik ve nesnelliğin ortasındayız ama bundan kaçıyor ve öteliyoruz. Tefsirin arkasındaki temel misyonun, “Kime göre? Neye göre?” nasıl anlayacağız temel problemi, bizim değerlendirebileceğimiz, tüketebileceğimiz konu değildir. Belki torunlarımıza kalacak. Geleneğimizden, duygusal, varoluşsal anlamda değil ama epistemolojik olarak koştuk. İyi ki koştuk diyenler olduğu gibi, eyvah diyenler de vardır. Olgunlaşarak tartışabiliriz, bu gelişir inşallah diyerek sözlerini bitirdi.

Saat 14:00'de başlayan III. oturuma Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ hocamız başkanlık etti. Bu oturumda üç konuşmacı vardı. Oturum başkanı Lütfullah Cebeci hocamız uzun yıllar Erzurum'da kalmış olmasının etkisi ile Erzurum fıkrası anlatarak tebessüm ettirdi. Erzurumlu birisine, global ısınmaya ne dersin diye sormuşlar. Sobanın yerini tutmaz demiş. Tebliğ sunacak arkadaşlarımızın, konuşacaklarına vakit bulamadım mazeretini ellerinden almak için, müzakerecilerden daha çok konuşmacılara vakit vermek istiyorum diyerek ilk tebliğçiye söz verdi.

Bu oturumun ilk tebliğcisi Yrd. Doç. Dr. Muhammet ABAY: “*Kur'an ve Tefsir Araştırmalarında Kullanılan Elektronik Kaynaklar ve Bunların Güvenilirliği*” başlıklı tebliğini sundu. ABAY konuşmasında şunları söyledi: 1990'lı yıllardan bu yana bilgisayar ve bilgisayarda İslami kaynakların kullanımı hayatımıza girmiştir. Bu şekilde kitaplardan bilgi almak yerine, programlardan bilgi almak durumunda kalınmıştır. Ancak acaba bu durum ne kadar güvenilir olmaktadır?! Bunu test etmek için tebliğimizde İbn Aşûr'un *et-Tefsîru't-Tahrîr* isimli eserinden Yâ-Sîn suresini, a-Tefsir kaynakları, b-Şamile, c-Mağrib merkezli bir program, d-İnternette *et-tefsir.org* adresli, dört kaynak programdan kontrol ettik. Nüshalar ve kontroller, sempozyum metninin basılması durumunda geniş bir şekilde incelenebilecektir. [www.kuran.org](http://www.kuran.org) sitesindeki meal Bekir Sadak olarak görülüyor ama açılınca Diyanet Meali çıkmaktadır.

Şamile vb. programların bilgi elde edişi, a-Tarayıcı ile aktarmak, b-Optik karakter tanıma, görsel metni yazıya dönüştürme şeklinde olmaktadır. Ancak

sıkıntı burada başlamaktadır. Çünkü ihtisas alanında sıkıntı var. Optik okuyucu 'nı'yı 'm' olarak algılamaktadır. Şamile de gönüllülük esasıyla tashih yapıyor. O sebeple kimin Şamile'si diye sormak gerekmektedir. Metne uyumlu zannediliyor, müellifin mi, tashih edenin mi anlaşılmıyor. O sebeple buralardan alınan metinler aslına müracaat edilmedikçe kullanılmamalı veya sağlaması yapılmalıdır.

Aramada sayfaya göre sonuç veriyor. 'Kitap' kelimesini ararken, 'kitabuhu', 'kitabuhum' kelimelerini görmüyor. İmlâ kuralı hataları bulunmaktadır. واحدٍ yerine أَحَدٌ وَّ algılamaktadır. Bu sebeple el-mektebetü's-şamile'yi referans göstermek ve bir de tarih vermek gerekmektedir.

Bu oturumun ikinci tebliğcisi Arş. Gör. Muhammet Sacit KURT: *"Türkiye'de Kur'an Üzerine Yazılan Makalelerin İstatistiksel Olarak İncelenmesi ve Değerlendirilmesi"* başlıklı tebliği sundu. Konuşmacı tebliğin oluşmasında katkı sunanlara teşekkür ettikten sonra, İSAM veri tabanında incelediği makaleleri, konularına, yıllara ve dillere göre tasniflerini yaptığını belirtmiştir. Daha sonra yabancı dildeki yayın azlığının muhtemel sebepleri üzerinde durmuştur.

Bu oturumun üçüncü tebliğcisi olan Yrd. Doç Dr. Ferihan ÖZMEN de: *"Yazma Tefsir Nüshalarının Tahkik ve Neşirlerinde Karşılaşılan Problemler"* başlıklı tebliğini sunmuştur.

Oturum sona erince Lütfullah CEBECİ hoca ben değerlendirme kısmında söz almadan değerlendirmelerimi peşin yapayım diyerek şunları söyledi: Sempozyumun açılış konferansını veren Süleyman ATEŞ hocanın konuşmasında, başta ıslah hareketleri vardı, ama konu içerisinde geçmedi. ATEŞ hocanın zikrettiği Ali Suavi'nin ıslah çalışmalarına katkısı olduğunu düşünmüyorum. Bu çalışmalar ve tartışmaları yaparken bilimini yaptığımız şeyin bizim dinimiz olduğu hususuna azami dikkat edilmelidir. Kur'an'ı anlamak konusunda, anlamadık derken, Allah'a anlatamadı diyor muyuz acaba? Konu bulamadığını söyleyenler, eski konulara farklı bir bakış açısıyla yeniden eğilmelidir. Edisyon kritik bizim için oldukça önemlidir diyerek değerlendirmesini bitirdi.

Günün sonunda saat 16:00'da değerlendirme oturumu başladı. Bu oturuma da Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU hocamız başkanlık etti. Oturumda Prof. Dr. Sadrettin GÜMÜŞ, Prof. Dr. Hasan ELİK, Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Prof. Dr. Celal KIRCA hocalarımız genel ve sempozyumla alakalı değerlendirmelerini yaptılar.

Değerlendirmeler kısmında, Sadrettin GÜMÜŞ hoca, sempozyum yüksek lisans ve doktora için hazırlandığına göre, bu alanda en çok Arapça'ya ihtiyaç olmaktadır dedikten sonra bu konuda fikir beyan edenlerin görüşlerini değerlendirdi.

Celal KIRCA hoca değerlendirmesine, Anglikan kilisesine yazılan bir mektuptan bahseden uzun bir yazı okuyarak başladı. Sonra da yazıya atıfla dini

konuları doğru anlıyor muyuz dedi. 16 arkadaşıyla birlikte meal kritiği yaptıklarını söyledi. Meallerdeki aynı ayetle ilgili tutarsızlıklara dikkat çekti. Fetva kelimesi, fikhin kavramlaşmasından sonra ortaya çıkmıştır diyerek fetvanın bilgi kelimesi ile ilişkisine dikkat çekti. Din ile dini olanı karıştırmayalım. Tenkitle hakareti, yargılamayı ayıralım diyerek değerlendirmesini bitirdi.

Hasan ELİK hoca konuşmasına, bu sempozyumda güzel bir sahne var. Gidişat iyi ama ana mesele olan anlama problemi hala yerinde duruyor. Konunun tabiatında bir sıkıntı var. Kur'an algımızı gözden geçirmeliyiz. Bu hususta *mahiyet*, *muhteva* ve *beklenti* şeklinde üç problem bulunmaktadır. Kur'an din kitabı mı, bilimi de içeriyor mu? Bilim eleştiriyi de gerektirir. Kur'an'dan beklentilerimiz nedir? Kur'an insan inşa etmeye çalışıyor. Diğer toplumlar nasıl çözüyorlar, hangi kutsal kitapla çözüyorlar? Kur'an'ı kissa gibi okumak önerimdir gibi görüşlerini dillendirerek değerlendirmesini bitirdi.

Oturum başkanı Nasrullah hoca Hasan Elik hocaya cevaben, Kur'an indirildiği günden bu yana anlaşılmaya çalışılmıştır. Hem anlaşılmıyor diyorsunuz, sonra da bu budur diyorsunuz. Vahiy mi geliyor size?! Herkes kendi dağarcığına göre anlamıştır diyerek diğer değerlendirmeci Said Şimşek hocaya söz verdi.

Said ŞİMŞEK hoca da konuşmasında, sürekli ilahiyat açılıyor, bu durumda seviye kat edemeyiz, ilerleyemeyiz. İlahiyatın değeri düşerse ne olur? Düşerse düşsün. Yeni açılan ilahiyatlardaki arkadaşlar serzenişlerinde haklı, onlar teşvik edilmelidir. Farklılık insanın doğasında var, eleştiri olmalı ama dışlayıcı olmamalı, hakaret etmemeliyiz.

Şeyhmus DEMİR bey de, sempozyum başlığına uygun olarak, oturumlarda lisans üstü çalışmalara yeterince vakit ayırmadık. Yapılan çalışmaların çoğunun toplumsal karşılığı yok. Aynı konularda dönüp dolaşıyoruz. Toplumla bağımız da zayıf. Yabancı dilde çalışmaların sayısı, %3. Kendi kendimize çalıp oynuyoruz. Gaziantep'te nüfusun %25'i Suriye'li. Türkiyede'ki bilgileri dışarıya aktarmalıyız. Seneye koordinasyon toplantısı bizim fakültede olacak, konu belirlense iyi olur diyerek değerlendirmesini bitirdi.

Son değerlendirmede ev sahibi fakültenin anabilim dalı başkanı Halis ALBAYRAK hoca, müzakereleri değerlendirirsem cevap hakkı doğar o sebeple bu kısmı geçiyorum. Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili konular tefsirin değil, İslam düşüncesinin konusudur. Bu sempozyumda konuşulanlara bakılırsa, özgürlük konusunu bilim hususunda sonuna kadar kullanamayacağımız anlaşılıyor. Her düşünce saygıyla karşılanmalı ama yapabiliyor muyuz? Eksiklerimiz var dedi ve tekrar organize emeği geçenlere teşekkür ederek sözlerini bitirdi.

Biz de bu vesile ile Ankara İlahiyat dekanı Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Halis Albayrak, anabilim dalı üyeleri Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, halkla ilişkilerin bir neticesi olarak organizeye büyük



katkıları sunan Prof. Dr. M. Akif Koç, Prof. Dr. Mesut Okumuş, Doç. Dr. İhsan Çapçiođlu, Yrd. Doç. Dr. Esra Gözeler, Öğr. Gör. Murat Oltulu, Öğr. Gör. Sema Çelem, Öğr. Gör. Ayşe Karakaya, Öğr. Gör. Mehmet Akın, Arş. Gör. Hasan Yücel, Arş. Gör. Hatice Avcı, Arş. Gör. Merve Palancı ve Arş. Gör. Kemal Türkmen hocalarımıza böyle güzel bir ortam oluşturdukları için teşekkürlerimizi sunuyoruz.

**ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (DERGİABANT)**  
**YAYIN ESASLARI VE MAKALE KABUL ŞARTLARI**

*dergiabant* (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) *Haziran* ve *Aralık* aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman *iki hakeme* gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir. Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların *bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına* aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. *Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı dergiabant'a* aittir. Yayımlanmış yazılar için *telif ücreti ödenmez*. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Derginin yayın dili Türkçedir; ancak diğer dillerde kaleme alınmış yazılar, her sayıda bir makaleyi geçmeyecek şekilde ilgili dilde ve Türkçe olarak yazılmış özetleriyle birlikte kabul edilir. Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam 30 sayfayı (on bin kelime) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise 5 sayfayı (bin beş yüz kelime) geçmemelidir.

Dergimize makale gönderiminde bulunmak isteyenler için son tarih: Bahar dönemi 30 Nisan, Güz dönemi 30 Ekim'dir.

**www.bifdergi.ibu.edu.tr** adresindeki **Makale Takip Sistemi** aracılığıyla dergiye makale göndermek için aşağıdaki işlemler gerçekleştirilmelidir:

- [Öncelikle web sitemizin ana sayfasındaki **KAYIT** sekmesinden üye kaydı yapmanız gerekmektedir. Daha sonra ana sayfada sağda yer alan panele oluşturduğunuz “kullanıcı adı” ve “şifre”nizi yazarak siteme **giriş** yapınız.]
- Yazar bilgileri ana metinde olmamalıdır. Yazar bilgileri için ayrı bir dosya (ek dosya) hazırlanmalı ve sırasıyla aşağıdaki işlemler yapılmalıdır.
- Makale ana metin ekleme sayfasında yer alan dosya seçimi penceresi açılarak bilgisayarın sabit sürücünde bulunan dosyanın bulunmasına yarayacak gözet (ya da dosya seç) tıklanır.
- Dosyanın yeri belirlenir ve işaretlenir.
- Sayfadaki dosya gönder düğmesi tıklanır, dosya bilgisayardan derginin internet sitesine yüklenir. Yüklenen dosyanın adı sistem tarafından otomatik olarak değiştirilir.
- Dosya yüklendikten sonra, sayfanın alt kısmında yer alan kaydet ve devam et düğmesi tıklanır.
- Ek dosyalar bölümü yazarın iletişim bilgilerini, güncel akademik özgeçmişini, makale kapak sayfasını eklemek için konulmuştur. Ek dosya eklemek için izlenecek adımlar makale yükleme bölümündeki gibidir.

### **Yazım Kuralları**

Dergiye gönderilecek makaleler A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 3 cm boşluk bırakılarak 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1,25 cm girintili, paragraftan sonra 6 nk boşluk bırakılmış, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Cambria yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.

Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır.

**1. Öz ve abstract:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 1,25 cm girintili (ilk satır girintisiz), iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır. Makalenin 100-150 kelimelik Türkçe ve İngilizce özeti (Öz – Abstract) yazılmalı, bunlara konuyu tanımlayan 3-5 anahtar kelime ve Keywords mutlaka eklenmelidir.

**2. Dipnotlar:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 0,5 cm asılı (ilk satır diğerleriyle hizalı), iki yana yaslı, (paragraftan sonra 1-2 nk boşluk bırakılabilir) yazılır.

**3. Kaynakça:** 11 punto, Cambria yazı karakteri, 1.15 satır aralıklı, 1,25 cm asılı, iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

#### **4. Başlıklar:**

Tüm başlıklar **kalın** yazı tipinde, makale başlığı hariç diğerleri **küçük harflerle** yazılır.

**Makale Adı** , Türkçe (12 punto, üstten bir satır boşluk, önce ve sonra 12 nk boşluk, 1.5 satır aralıklı) ve İngilizce (11 punto, önce ve sonra 12 nk boşluk, 1.5 satır aralıklı) olarak yazılmalıdır. Makale başlığı **büyük harflerle**, metne ortalı olarak yazılmalı boşluklarla beraber toplam 100 karakteri aşmamasına özen gösterilmelidir.

**Öz ve Anahtar Kelimeler, Abstract and Keywords**, 10 punto, 1.0 (tek) satır aralıklı, soldan 1,25 cm girintili, boşluksuz (0 nk) olarak yazılır.

**Giriş**, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**1. Başlık**, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**1.1. Başlık**, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**Sonuç**, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**Kaynakça**, 11 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

Hem metin içinde hem de Kaynakça'da **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**'nin belirlemiş olduğu transkripsiyon ve imla kuralları esas alınmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde, "basım yeri ve yılı" ile birlikte açık olarak verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna eklenen **Kaynakça** kısmında eserlerin tam künyeleri yazılmalı, burada kısaltma kullanmamaya dikkat edilmelidir.\*

---

\* Makale yazımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için Dergimiz web sitesi *Duyurular* sayfasındaki *Örnek dosyayı (makalesablonu)* inceleyiniz.