

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz-Aralık 2016, Cilt: 19, Sayı: 50

ISSN: 1301-966-X

Bu dergi TÜBİTAK/ULAKBİM, SBVT  
(Sosyal Bilimler Veri Tabanı) tarafından dizinlenmektedir.

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz-Aralık 2016, Cilt: 19, Sayı: 50

Fiyatı: ₺ 25

### Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

### Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA  
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

### Basım Tarihi

Aralık 2016  
ANKARA

### Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

### Redaksiyon

Arş. Gör. Ahmet Erkan

### Yazışma Adresi

Arş. Gör. Ahmet Erkan  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi  
Bahçelievler/ Ankara

### İrtibat Telefonu

Arş. Gör. Ahmet Erkan  
0 538 642 99 36

**e-posta:** diniarastirmalar98@gmail.com

**web:** diniarastirmalar.com.tr

dergipark.gov.tr/da

### Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754  
Bahçelievler/ANKARA

## **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

### **İmtiyaz Sahibi**

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Oğuzhan KUZUCU

### **Editör**

Prof. Dr. Recep KILIÇ

### **Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Doç. Dr. Engin ERDEM

Doç. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH

Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN

Dr. Şahin KIZILABDULLAH

Dr. Fatma KENEVİR

### **Yazı İşleri Müdürü**

Kaya KUZUCU

### **Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (Çukurova Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cemil Kutluttürk (Ankara Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (M. Akif Ersoy Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin Karataş (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Necmettin Pehlivan (Ankara Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük (Çukurova Üniv.)

## EDİTÖRDEN

Kasım ayında yayımladığımız *Kadın Özel* sayısından hemen sonra 50. sayımızla okuyucumuzla buluşabilmiş olmanın sevinci içindeyiz. 50. Sayımız da, düşünce ufkumuzu genişleten, her biri alanına bilimsel katkı sunan dokuz telif makaleden oluşmaktadır. İlk olarak Dr. Ali Gül, Teosofi Cemiyeti'nin Doğu öğretilerini Batı'ya taşımadaki rolünü değerlendirmeyi amaç edindiği yazısı ile Ülkemizde hakkında çok az malumat bulunan bir hareketi, "Teosofi hareketi"ni tanıtmaktadır. İkinci yazı Kur'ân âyetleri arasında bazı çelişkiler olduğu iddiasını İmam Maturidi'nin "*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*" adlı eseri özelinde inceleyen Doç. Dr. Alican Dağdeviren ile Erkan Çakır'a aittir. Takip eden iki yazıda Yrd. Doç. Dr. Nurullah Yazar, Büyük Selçuklular dönemi siyasî çekişmelerinde Belh'in yeri ve önemini incelerken Yrd. Doç. Dr. Hasan Tanrıverdi, ilahî ilim ile insan hürriyeti arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Yrd. Doç. Dr. Nurten Kımtar, örneklem tarama yöntemi ve anket tekniği kullanarak gerçekleştirdiği araştırmasında namaz ibadeti ile ahlaki olgunluk arasındaki ilişkiyi din psikolojisi açısından incelemekte; Yrd. Doç. Dr. Safiye Kesgin ise, Osmanlı'nın son döneminde kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocukların eğitimi ve topluma kazandırılması meselesini Kastamonu örneğinde ele almaktadır. Özlem Topcan 20. yüzyılın ilk yıllarında Amerika'da ortaya çıkan ve Kutsal Ruh vaftizi ile ruhsal bağışlara vurgu yapmakla bilinen dinî bir hareketi, Pentekostalizm'i, Türk okuyucusuna belki de ilk kez tanıtmakta; Arş. Gör. Tuğba Günel, Osmanlı'nın son dönem düşünce dünyasında mevcut olan ruh anlayışını değerlendirmektedir. Son olarak Yrd. Doç. Dr. Yasin Şerifoğlu, Türkiye Türkçesi ile Kırgız Türkçesindeki bazı deyimlerin anlam açısından hareketle üzölmek- *mutsuzluk* ilişkisini incelediği yazısında Türkçede mutsuzluk kavramını ifade eden sözlerin arka planındaki zihinsel sürecin inanç sistemiyle ne kadar ilişkili olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır.

Bilimsel kalite ve akademik tarafsızlık ilkesi ile din alanında nitelikli yayınların çoğalmasına katkı vermeye çalışan Dini Araştırmalar Dergisi ailesi, yayın hayatında 19 yılı başarı ile tamamlamış olmanın haklı gurur ve heyecanını yaşamaktadır. Dergimizin bu sayısına olduğu gibi geçmiş 50 sayısına katkıda bulunmuş olan yazar ve hakemlerimize bu vesile ile kez daha teşekkür ediyor; âhirete intikal etmiş olanları rahmetle ve minnetle anıyorum.

**Prof. Dr. Recep KILIÇ**



## İÇİNDEKİLER

### 9 Ali GÜL

DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN  
ETKİSİ

*Impact of Theosophical Society in Transfer of Eastern Teachings to The West*

### 33 Alican DAĞDEVİREN- Erkan ÇAKIR

MÂTURÎDÎ'YE GÖRE KUR'ÂN-I KERİM'DE İŞKÂL SEBEPLERİ

*Reasons of Ishkal in Holy Book Qoran According to Maturidi*

### 59 Nurullah YAZAR

BÜYÜK SELÇUKLULAR DÖNEMİ SİYASÎ ÇEKİŞMELERİNDE BELH'İN YERİ  
VE ÖNEMİ

*The Place and Importance of Balkh in the Political Struggles of the Great Seljuks Period*

### 79 Hasan TANRIVERDİ

İLAHÎ İLİM-İNSAN HÜRRİYETİ İLİŞKİSİ

*The Relationship of Divine Knowledge and Human Freedom*

### 103 Nurten KIMTER

NAMAZ VE AHLAKÎ OLGUNLUK İLİŞKİSİ

*Relationship Between Prayer and Ethical Maturity*

### 135 Safiye KESGİN

OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE KİMSESİZ VE KORUNMAYA MUHTAÇ  
ÇOCUKLARIN EĞİTİMİ VE TOPLUMA KAZANDIRILMASI: KASTAMONU  
ÖRNEĞİ

*Education of Orphans and Vulnerable Children and Their Adaptations to Society in the  
Late Ottoman*

### 159 Özlem TOPCAN

MİSTİK BİR HAREKET OLARAK PENTEKOSTALİZM'İN DOĞUŞU: TARİHSEL  
DEĞERLENDİRME

*The Birth of Pentecostalism as a Mystical Tradition of Christianity: A Historical  
Perspective*

### 185 Tuğba GÜNAL

OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE RUH TELAKKİSİ

*Conception of Rûh (Spirit) in the Last Period of Ottoman*

### 209 Yasin ŞERİFOĞLU

TÜRKİYE TÜRKÇESİ İLE KIRGIZ TÜRKÇESİNDEKİ DEYİMLERİN ANLAM  
AĞINDAN HAREKETLE ÜZÜLMEK- MUTSUZLUK İLİŞKİSİ

*The Semantic Relationship between "Worry" and "Unhappiness" in Turkish with  
Reference to the Semantic, and Lexical Meanings of Idioms in Turkey Dialect and  
Kyrgyz Dialect*





## DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ \*

Ali GÜL\*\*

### Öz

Teosofi Cemiyeti, 1875 yılında ABD'de kurulan bir modern ezoterik ve okültist harekettir. Cemiyetin doktrinel lideri gizemli bir kişilik olan Helena Petrovna Blavatsky'dir. Temelde Batı ezoterik ve okült geleneklerine yönelen Teosofi hareketi 1879 yılında Hindistan'a taşındı. Bu tarihten itibaren Teosofi literatürüne Hint öğretileri hâkim oldu. Bu anlamda cemiyet tam anlamıyla senkretik bir yapı sergiledi. Cemiyet reenkarnasyon ve karma başta olmak üzere Hint düşünce ve inanç dünyasının kavramlarını Batı'ya taşımada önemli rol oynadı. Ürettiği literatür birçok Batılı'nın Doğu öğretilerini tanımasına vesile oldu. Mahatma Gandhi dahi öz kültürünü tanıma-da Teosofi Cemiyeti'nin etkisini ifade etmiştir. Bugün Batı dünyasında Tibet'in egzotik ve mistik bir merkez olarak tanınmasında ise cemiyetin özel bir yeri vardır. Tüm bunların yanında cemiyet Hint öğretilerini yozlaştırdığı hususunda ciddi eleştiriler de almıştır. Bu çalışma Teosofi Cemiyeti'nin Doğu öğretilerini Batı'ya taşımadaki rolünü değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Teosofi Cemiyeti, H. P. Blavatsky, Hinduizm, Budizm, Doğu öğretileri, Batı dünyası, Gandhi, Tibet.

### Abstract

#### Impact of Theosophical Society in Transfer of Eastern Teachings to the West

Theosophical Society, is a modern esoteric and occultist movement, which was founded in 1875 in the United States. Helena Petrovna Blavatsky, doctrinal leader of the Society is a mysterious character. For a while Blavatsky was one of the members of the spiritualism, then she abandoned the spiritualist thought and founded the Theosophical Society with presidency of her fellow H. S. Olcott. A few years the society continued to work in USA. Theosophical movement which tended towards to Western

\* Bu makale Ali Gül tarafından, İstanbul Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi alanında 2015 yılında tamamlanan "Senkretik Bir Oluşum Olarak Teosofi Cemiyeti ve XX. Yüzyıl Kültürel Yapıları Üzerindeki Etkisi" isimli doktora tezi temel alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Çemberlitaş Anadolu Lisesi, email: aligul10@hotmail.com.

## 10 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

esoteric and occult tradition moved to India in 1879. From this date, Indian teachings has been dominant in the Theosophical literature. In this sense, the society showed a syncretic nature, literally. Society played an important role in transferring the concepts of Indian teachings and beliefs, especially reincarnation and karma to the Western world. Literature of the society was instrumental in many Westerners recognition of the Eastern teachings. Theosophy lodges was almost the center of the Eastern teachings. Even Mahatma Gandhi expressed the impact of the Theosophical Society to his recognition of his own culture. Many people who tended to Indian beliefs familiarized Hinduism and Buddhism through the society. Despite receiving some criticisms, the translations of basic Indian texts which society made managed to directing the attention of many people to the Eastern teachings. Today, Society has special significance in Tibet's great importance in Western world as an exotic and mystic land. Blavatsky's doubtful Tibet trip and the Tibetan mahatmas which were production of her myth maker mind was instrumental in Tibet's being as a mysterious center. Society was also a pioneer in the publication and promotion of secret Tibetan texts in the West. In addition to this, the society has also received serious criticism that it has degenerated Indian teachings. This study aims to evaluate the role of the Theosophical Society in transferring Eastern teachings to the West.

**Keywords:** Theosophical Society, H. P. Blavatsky, Hinduism, Buddhism, Eastern teachings, Western world, Gandhi, Tibet.

### GİRİŞ

Teosofi Cemiyeti, 1875 yılında ABD'de kurulmuş senkretik yapılı bir dini harekettir. Cemiyetin düşünce yapısı ezoterik ve okültist temellidir. Teosofi hareketinin doktrinel lideri Rus kökenli Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), modern okült düşüncenin köşe taşlarından kabul edilen gizemli bir kişiliktir. Yirmili yaşlarında başladığı ve yirmi yılı aşan gezilerinde dünyanın birçok yerinde bulunmuş, ezoterik bilgilerin peşinde koşmuştur. Blavatsky, 1873 yılında ABD'ye geldiğinde dönemin revaçta hareketi ruhçuluğun bir müntesibi durumundadır. ABD'de maharetli bir medyum olarak dikkat çeken Blavatsky, ilerleyen dönemde medyumcu fenomenlere dayalı ruhçuluğu terk ederek "teosofi" kavramı çatısı altında bir hareket başlatmıştır.

Doktrinel önderliğini Blavatsky'nin yaptığı Teosofi Cemiyeti'nin resmi başkanlığını H. S. Olcott (1832-1907) üstlenmiştir. Teosofi Cemiyeti'nin öğretileri Blavatsky'nin düşünceleri etrafında şekillenmiştir. Cemiyetin teosofi anlayışını; Batı geleneğinde kendisine yer bulan, mistik ve gnostik bir yapı

sergileyen, daha çok “Hıristiyan teosofisi” olarak tebarüz eden geleneksel teosofi anlayışından kesin olarak ayırmak gerekir. Bu anlamda Teosofi Cemiyeti “modern Teosofi hareketi” olarak tanımlanır (Özkan, 1998: 193-194; Faivre, 2000: 4-5).

Senkretik yapısı itibarıyla birçok öğretiden beslenen Teosofi Cemiyeti, modern ruhçu hareket içinden doğmuş, sonrasında Batı ezoterik geleneğine yönelmiştir. Cemiyet merkezinin 1879’da Hindistan’a taşınması sonrasında ise modern Teosofi literatürüne tam anlamıyla Doğu –özelde Hint- kavramları hâkim olmuştur. Teosofi öğretisi monist bir varlık anlayışına sahiptir. Varlık âlemini tanrının/ilahi özün tezahürü olarak gören bu anlayış aynı zamanda varlığı yedi katmanlı ve devirsel bir yapı olarak algılar. Bu anlamda Yeni-Platonculuk ve Hint öğretilerini yansıtan teosofi düşüncesi aşağı seviyedeki madde âleminin nihai hedefinin ilahi/ruhani âlem ve mertebe olduğunu ifade eder. İnsanı ilahi mertebeye ulaştıran süreçte reenkarnasyonu bir araç olarak kabul eden teosofi, insana bu yolda yardım eden ruhsal rehberlere (mahatmalar)<sup>1</sup> vurgu yapar. Teosofi öğretisinin en çok vurguladığı bir diğer husus da insanın sahip olduğu ancak özel bir eğitimle ve dikkatle kullanılması gereken okült (gizli) güçlerdir. Bu düşünceye dayanarak ürettiği literatürle Teosofi Cemiyeti modern ezoterizm ve okültizm tarihi açısından önemli bir konuma sahip olmuştur (Gül, 2016; Özkan, 1998; Santucci, 2005).

H. P. Blavatsky’nin sebep olduğu skandallar ve bunun sonucunda bir sahtekâr olarak ilan edilmesi cemiyetin imajını zedelese de Teosofi Cemiyeti özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında Hindistan ve Seylan (bugün Sri Lanka)’da ve Batı dünyasında önemli tesirler icra etmiştir. Cemiyet bir buçuk asra yaklaşan Hindistan merkezli çalışmalarıyla Hint inanç ve öğretilerinin Batı’ya taşınmasında en önemli faktörlerden birisi olmuştur. Geçtiğimiz yüzyıl içerisinde Batı dünyasında hızla yayılan Doğu öğretilerinin hiç kuşkusuz birçok müsebbibi vardır. Ancak bunlar içerisinde Teosofi Cemiyeti’nin öncü olma ve etkin

1 Mahatma, kavramı “yüce ruh” anlamına gelen Sanskritçe bir kavramdır. Bu kavram modern okült kültürde Blavatsky tarafından spekülâtif biçimde popüler kılınmış ve kendisine teosofik bir anlam kazanmıştır. Buna göre mahatmalar, sayısız reenkarnasyonlar sonunda ruhsal olarak yükselmiş rehber kişilerdir. Mahatmalar fiziksel sınırları aşarak doğaüstü fenomenler sergileyebilirler. Örneğin; astral yolculuklar yapabilir, farklı bedenlere girebilir, telepatik metotlarla insanlara mesajlar verebilirler. Blavatsky, kendisine Morya ve Koot Hoomi isimli iki Tibetli mahatma tarafından rehberlik yapıldığını iddia etmiş, teosofik literatürü büyük oranda bu mahatmalarla kurduğu iletişime dayandırmıştır (Gül, 2016: 258-274).

## 12 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

olma hususunda müstesta bir yeri olduğunu ifade etmeliyiz. Cemiyet bu çalışmalarlarıyla dini çoğulculuk ve karşılaştırmalı dinler alanında da öncü olan hareketlerden olmuştur (Goodrick-Clarke, 2004: 18; Pedersen, 2001: 152-153). Bu anlamda cemiyetin modern kültüre etkisi dikkate değer niteliktedir. Tüm bunlarla birlikte cemiyetin Hint öğretilerini yozlaştırdığı, kendi spekülâtif öğretilerini sunmak adına bu öğretileri istismar ettiği noktasında ciddi eleştiriler aldığını da ifade etmek gerekir (Guenon, 2004: 2, 21-24; Evola, 1996: 71-89; Müller, [18.04.2015]). Biz bu çalışmamızda Teosofi Cemiyeti'nin tarihini ve öğretilerini makalemizin kapsamını aşacağı düşüncesiyle farklı çalışmalara havale ederek cemiyetin Doğu öğretilerinin Batı'ya transferindeki etkisini değerlendirmeye çalışacağız.

### **Doğu Öğretilerine Yönelimde Teosofi Cemiyeti'nin Yeri**

Teosofi Cemiyeti özellikle liderlerinin ve merkezinin Hindistan'a yerleşmesinden itibaren (1879) büyük ölçüde ürettiği metinlerde Hint felsefe ve inançlarının taşıyıcısı oldu. Cemiyetin senkretik yapısının en önemli yansıması Doğu öğretilerinin Batı dünyasına nakledilmesinde görülür. Gerek yayın faaliyetleri gerekse konferanslar düzenleme, kütüphaneler oluşturma gibi çalışmalarla cemiyet Doğu felsefe ve düşüncelerinin Batı dünyasına aktırılmasında en önde gelen yapılardan birisi olmuş, bu husustaki gayretlerini kuruluşundan günümüze kadar sürdürmüştür. Özellikle Blavatsky'nin Hindistan ve Tibet'e yaptığı geziler, ortaya koyduğu metinlerde dayandığı Hindu ve Budist öğretiler Batı dünyasında Doğu'ya yönelik büyük bir ilginin oluşmasını sağlamıştır (Izzo, 2009: 13-14).

Birçok uzman Teosofi Cemiyeti ve lideri Blavatsky'nin bu husustaki çalışmalarını değerli bulur. Örneğin H. Oldmeadow, Doğu öğretilerinin modern dönemde Batı dünyasında yaygınlaşması noktasında bir takım kilit noktaları belirler. Oldmeadow'a göre üniversitelerde Hindoloji kürsülerinin kurulması ve Eugene Burnouf, Max Müller, Paul Deussen gibi bilim adamlarının etkisi; Edwin Arnold, Paul Carus ve Lafcadio Hearn gibi isimlerin Doğu mitolojisi ve öğretilerini popüler kılması; *I Ching ve Tibet'in Ölüler Kitabı (Tibetan Book of the Dead)* gibi Doğu metinlerinin muteber tercümelerinin Batı dünyasında ulaşılabilir olmasının yanında Teosofi Cemiyeti'nin dört kıtada hızlı biçimde büyümesi, Doğu kaynaklı olduğu iddia edilen okült öğretilerin Madame Blavatsky, Alexandra David-Neel, W. Y. Evans-Wentz, Georgi Ivanovitch Gurdjieff gibi isimler tarafında yaygınlaştırılması bu hususta en önemli geliş-

melerdir (Oldmeadow, 2004: 28). Oldmeadow, Doğu öğretilerine ilgi duyan Batılı birçok ismin en azından bir dönem Teosofi Cemiyeti'nin etkisi altında kaldığını ifade eder.<sup>2</sup> J. Lavoie, Blavatsky'nin Doğu dini gelenekleri üzerinde ciddiyetle düşünen ilk kişilerden birisi olduğunu kabul ederken (Lavoie, [30.05.2015]: 214); T. Wallace-Murphy, Blavatsky ve arkadaşlarının Batı zihnini Doğu dini ve felsefi geleneklerine açtığını ifade eder (Wallace-Murphy, 2010: 273). M. Nanda'ya göre Teosofi Cemiyeti ile birlikte Hint öğretileri Batı ezoterik anlayışı yanında önemli bir yer almıştır. Nanda, Teosofi'nin ezoterik alanda Hint öğretilerinin değerini öne çıkardığını; Blavatsky'nin Hinduizmi diğer bütün din ve bilimlerin ortaya çıkmasından önce var olan ilk bilgeliği yansıtan asıl kaynak olarak ifade ettiğini belirtir. Nanda'ya göre, bir kimse rahatlıkla Teosofi Cemiyeti'nin Batı'da ortaya çıkmış ezoterik akımlar içerisinde Hindistan'a ve Hint öğretilerine en çok rağbet gösteren akım olduğunu söyleyebilir (Nanda, 2010: 302). “Batı ezoterik geleneğinin en karakteristik özelliklerinden birisi senkretik bir yapı sergilemesidir” diyen G. Djurdjevic'e göre 19. yüzyılın sonunda bu özellik Batı ezoterizmini Doğu'ya özellikle de Hint dini öğretilerine açılmaya yöneltmiştir. Djurdjevic, bu süreçte tercüme faaliyetlerinin önemli katkısının olduğunu kabul etmekle beraber çığır açan olayın Teosofi Cemiyeti'nin ortaya çıkması olduğunu düşünür. Bu noktada Djurdjevic Hint öğretilerinin Batı okült hareketleri içerisinde önemli bir yer edinmesinin büyük ölçüde Teosofi Cemiyeti tarafından sağlandığını ifade eder (Djurdjevic, 2014: 23, 36). A. Rawlinson ise Blavatsky'yi başka bir Batılı'nın yapmasının zor olduğu bir zamanda Doğu spiritüalizmini saygıdeğer bir konuma yükselten kişi olarak tanımlar. Ona göre Blavatsky, Doğu düşüncesinin Batı'ya taşınmasında eşsiz bir yere sahiptir (Barrett, 2011: 26).

*Encyclopedia of Hinduism*'in yazarları C. Jones ve J. D. Ryan, Teosofi Cemiyeti'nin Hinduizm ve Budizmin ABD'de değer kazanmasında önemli katkılar sağladığı üzerinde dururlar. Jones ve Ryan'a göre cemiyet Doğu ve Batı sentezine dayanan düşünceleriyle Amerikan bilincinde Hinduizm, Budizm, spiritüalizm ve rasyonalizmin birlikteliğinden oluşan bir düşünce biçimi oluşturmayı başarmıştır. Günümüze kadar devam eden farklı Teosofi yayınevleri Hint kutsal metinlerinin, yorumlarının ve Hint tarihinin ABD'de

2 Oldmeadow bu isimler arasında W. B. Yeats (1865-1939), Ananda Metteya (asıl ismi Allan Bennett, 1872-1923), Krishna Prem (asıl ismi Ronald Henry Nixon 1898 –1965), W.Y. Evans-Wentz, Rene Guenon, Christmas Humphreys (1901-1983), Nyanatiloka Thera (asıl ismi Anton Gueth, 1878-1957), Miriam Salanave'i sayar (Oldmeadow, 2004: 66).

## 14 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

yaygınlaşmasında önemli görev icra etmiştir. Öyle ki Amerikalıların Hinduizm hakkında elde ettiği bilgilerin önemli kısmı Teosofi yayınları sonucu oluşmuştur (Jones vd. 2007: 466).

Bunların yanında Teosofi ve Hint öğretilerine yönelen bir takım hareketlerin Amerikan toplumunu Hindistan'dan gelen üstadlara hazırlama noktasında önemli tesir icra ettiği düşünülür. C. Wessinger'in ifadesine göre 19. yüzyılın sonundan itibaren Vivekananda, Yogananda ve diğer Hindu konuşmacılar Amerika'da Teosofi, Hıristiyan Bilimi (Christian Science) ve Yeni Düşünce (New Thought) hareketlerinin etkisiyle kendilerini dinlemeye hazır insanlar bulmuşlardır (Wessinger, 1995: 173-174). Vivekananda tarafından 1894 yılında New York'ta kurulan Vedanta Cemiyeti ABD'de Hint düşüncesinin yayılmasında çok önemli faaliyetler icra etti. Vedanta'nın ilgisini çektiği ilk kimseler Teosofi ve Yeni Düşünce tarafından önceden Hindu düşüncesine aşına kılınmış kişiler oldu (*Enciclopedia of American Religious History*, 2009: C. III, 58) Bu görüşlere paralel düşünceler serdeden W. W. Atkinson, 1893 yılında yapılan Dünya Dinler Parlamentosu'nun Amerikan toplumunun Doğu felsefelerine yönelik ilgisini artırmada önemli rol oynadığını belirtir. Ancak hemen ardından Atkinson bu hususta daha etkili bir faktör olarak Teosofi Cemiyeti'nin Blavatsky ve öğrencileriyle birlikte başrol oynadığını ekler (Atkinson, 2010: 72-73). Teosofi Cemiyeti'nin Dünya Dinler Parlamentosu ve Vivekananda'nın çalışmalarından yaklaşık yirmi sene önce faaliyete geçtiği düşünülecek olursa cemiyetin Amerikan toplumunu Doğu öğretilerine ve Hindu üstadlara uzunca bir süredir hazırladığı tasavvur edilebilir.

Teosofi Cemiyeti ABD'de Doğu ritüellerinin uygulanmasında da öncü olmuştur. Örneğin, Amerika'da ceset yakılan ilk cenaze töreni bir teosofist olan Baron Joseph Henry Louis Charles de Palm için düzenlenmiştir (Pike, 2004: 57). Palm'ın kremasyonu (ölü yakma) ilgili organizasyonu bütünüyle Teosofi Cemiyeti'nin resmi başkanı H. S. Olcott düzenlemiş ve kremasyon 6 Aralık 1876'da gerçekleştirilmiştir (Olcott, [12.01.2014]: 147-184).

W. T. Anderson ise bize 1930'ların Londra'sıyla ilgili dikkat çekici bilgiler verir. Buna göre Anderson, sözü edilen yıllarda Londra'nın "Doğu ile ilgilenen araştırmacılar, eklektik din araştırmacıları, yogiler, gurular ve şarlatanlarla" dolu olduğunu, bu ortamı sağlamada da Teosofi Cemiyeti'nin önemli katkısı olduğunu ifade eder. Anderson'a göre Teosofi Cemiyeti, İngiliz aristokrasisinden önemli isimlerin Hindu ve Budist felsefe ile tanışmasında önemli bir faktör olmuştur (aktaran, Alexander, 1992: 33).

Teosofi Cemiyeti, Doğu literatürünün Batı'ya kazandırılmasında ve yaygınlaştırılmasında çok önemli bir katkı sağlamıştır. Teosofistler yayın faaliyetleriyle birçok Hint metninin tercüme edilmesine ve Batı'da yaygınlaşmasına aracı olmuştur (Pike, 2004: 56-57). Teosofistler en başından beri Doğu literatürünün kıymetine değinmiştir. Olcott'un ifadesiyle “yalnızca Upanişadlar değil Sanskrit, Pali ve Zend literatürü olağanüstü bir hazinedir” (Olcott, 1887: 33). Cemiyet Doğu metinlerini Batı'ya aktarma hususunda kendisini ehliyetli ve güvenilir bir merci olarak ortaya koyar. Örneğin Olcott, Doğu öğretilerinin Batı'ya aktarılmasında oryantalistlerin çalışmalarının yetersiz olduğunu ifade eder. Ona göre Doğu düşünce dünyasını kavrama noktasında Batı düşüncesi ve eğitimi yeterli değildir; Doğu'yu ifade etmek için farklı bir “anahtar”a ihtiyaç vardır. Olcott, bu hususta Teosofi Cemiyeti'nin Doğu düşüncesini Batı'ya doğru biçimde aktarma çabası güttüğünü ifade etmektedir. Teosofi Cemiyeti'nin yayın organı *The Theosophist* ve A. P. Sinnett'in *Eso-teric Buddhism* eseri Olcott'a göre o gün için Doğu düşüncesini yansıtan en önemli yayınlardır (Olcott, 1887: 28-29).

Teosofistlerin yaptığı Doğu metinleri tercümelerini bütünüyle ortaya koymamız konumuzun kapsamını çok genişletecektir; dolayısıyla biz burada birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Asıl olarak gnostik ve Hermetik literatüre dair tercümeleriyle tanınan teosofist George Robert Stowe Mead (1863-1933), Upanişadlar'dan birçok bölümü tercüme etmiştir. Annie Besant, Bhagavad Gita'yı İngilizceye; teosofist Franz Hartmann ise Almancaya çevirmiştir.<sup>3</sup> Budist Pali metinlerinin tercümesinde ise teosofist Frank Lee Woodward (1871-1952)'in çok değerli çalışmaları olmuştur. 1902 yılında Teosofi'ye katılan, sonrasında Sri Lanka, Galle'de teosofistler tarafından kurulan Maninda Budist Koleji'nde görev yapan Woodward Budist metinlerin İngilizceye tercümesinde önemli gayret göstermiştir. Woodward, 42 ciltlik Pali kanonun 18 cildini çevirmiştir. On beş yılını vererek Pali kanonun en geniş bağlamlı fihristini (concordance) yapmıştır. *Some Sayings of the Buddha* (Woodward, 2002) isimli kitabıyla Budizmin anlaşılmasına katkı sunmuştur (Heyward, [20.07.2014]).

3 Söz konusu çalışmalar için bkz: *The Upanishads* (1896), İngilizceye Çev. George Robert Stowe Mead vd. C. I, London: Theosophical Publishing Society. Guenon bu tercümeleri “kabataslak” yapılmış ve teosofizmin düşüncelerini yansıtan metinler olarak değerlendirir (Guenon 2004: 159). *The Bhagavad Gita or The Lord's Song* (1896), Trans. Annie Besant, London: Theosophical Publishing Society. Bkz. *Das Bhagavad Gita* (2002), Almancaya Çev. Franz Hartmann, Reprint-Verlag- Leipzig.



## 16 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

Doğu öğretilerini yaygınlaştırmada Teosofi Cemiyeti'nin yayın faaliyetleri önemli bir yer kaplar. Hindistan merkezi tarafından yapılan yayınların yanı sıra ABD merkezli yapılan yayınlara göz atıldığında 19. yüzyıl sonunda başlamak üzere hiç aralıksız devam eden büyük bir yayın faaliyetiyle karşılaşmaktayız. Örnek olarak W. Q. Judge önderliğinde 1886 yılında ABD'de yapılan ve 1895 yılında Hindistan merkezden bağlarını koparan Teosofi topluluğuna göz atabiliriz. Bu Teosofi topluluğu 1886 yılında başladığı süreli yayın faaliyetini *The Path*, 1886-1896; *Theosophy*, 1896-1897; *Universal Brotherhood*, 1897-1899; *Universal Brotherhood, Path*, 1900-1902; *The Theosophical Path*, 1911-1935 ; *The Theosophical Forum*, 1936 – 1951; *Sunrise: Theosophic Perspectives*, 1951-...( Bu yayınlara çevrimiçi erişim için bkz. Theosophical University Press: Online Literature, [12.12.2014]) gibi dergilerle günümüze kadar sürdürmüştür. Bu dergilerin içeriklerine baktığımızda büyük oranda teosofik öğretiler bağlamında Doğu öğretilerinin sunulduğunu görmekteyiz.

### **Teosofi Cemiyeti'nin Batı Dünyasında Budizm ve Hinduizm Üzerine Yapılan Çalışmalara Katkısı**

Teosofi Cemiyeti Budizmin Batı dünyasında yaygınlaşması için önemli çaba sarf etmiş, 20. yüzyılda Budist öğretilerin Avrupa ve Amerika'da tanınmasında çok önemli bir tesir göstermiştir (Bauman, 2012: 117; Lopez, 1998: 51). Ürettiği literatür ile Budist öğretilerin taşınmasında katkısı olan cemiyet Batı dünyasında Budist toplulukların oluşmasına yardım etti ve ileride Budizm için önemli faaliyetler yürütecek isimlerin Budizmi benimsemesinde aracı oldu. Biz burada Teosofi Cemiyeti'nin Budizme yönlendirdiği önemli birkaç Batılı isme yer vermek suretiyle konuya değinmek istiyoruz.

Budizmin Batı'da yayılmasının birkaç önemli ayağının olduğu düşünülür. T. W. Rhys Davids (1843-1922)'in 19. yüzyılın sonunda kurduğu Pali Metinleri Cemiyeti (Pali Text Society, [kuruluşu, 1881]) ile birlikte Budist literatür Batılı okuyucular için ulaşılabilir olmuştur (Chryssides, 2001: 204; Bauman, 2012: 118-119). Ancak Teosofi Cemiyeti'nin özellikle H. S. Olcott'un Budizme olan yoğun ilgisi ve Seylan (bugün Sri Lanka) Budistlerine yönelik önemli çalışmaları vesilesiyle Budizme yönelik ilgiyi daha fazla teşvik ettiği görülmektedir (Chryssides, 2001: 204-205). Yüzyıl dönümünde Avrupa'da birçok merkezde cemiyetin şubelere sahip olduğunu ifade eden M. Bauman, 20. yüzyılın başında İngiltere ve Almanya'da teosofistler ve Budistlerin yakın işbirliği içinde olduklarını ileri sürer. Bauman'a göre Budistlerle teosofistlerin



işbirliği Britanya’da 20. yüzyıl ortasına kadar sürmüştür (Bauman, 2012: 117, 119). Bu dönemde Batı’da Budizm üzerine çalışmaları olan isimlere ve gruplara bakıldığında bir şekilde Teosofi Cemiyeti’nden destek gördükleri veya en azından cemiyetle bir dönem de olsa ilişkili oldukları görülmektedir. Bu anlamda birçok isimden bahsetmek mümkünken burada konuyu vuzuha kavuşturacak mahiyette birkaç isme değinmek istiyoruz.

İngiltere’de Budizm çalışmalarında Christmas Humphreys ismi öne çıkar. Tanınan bir avukat olan Humphreys, Londra Teosofi Locası vesilesiyle Budizm’i kabul etmiş; Budizmin popüler olmasında büyük çaba göstermiştir (Chryssides, 2001: 204-205). Kısa süre sonra Londra’da Humphreys tarafından Teosofi’nin bir alt grubu olarak Londra Budist Cemiyeti (Buddhist Society in London) kurulmuştur [1924] (Borup, 2004: 456; Sutcliffe, 2007: 61). Bu cemiyet daha sonra Teosofi’den ayrılarak ayrı bir cemiyet (Buddhist Society) haline gelmiştir [1926] (Oldmeadow, 2004: 93). Bu süreç içerisindeki Budist anlayışı değerlendiren M. Bauman, Teosofi Cemiyeti aracılığıyla Budizme yönelen kişilerin özellikle teosofik bir öğreti olan “antik bilgelik dini”yle irtibat kurmak gibi “romantik” bir arzuyla ve pek çok zaman da teosofi ve Budizmin ayırdına varmadan Pali metinlerini tercüme etme, okuma ve yorumlama faaliyetlerine giriştiklerini söyler (Bauman, 2012: 119-120). Bununla birlikte Pali Metinleri Cemiyeti mensuplarının önde gelen isimleri ile Edward Conze ve Alan Watt gibi Budizmi kabul eden yazarlar bir şekilde Teosofi Cemiyeti ile ilişkili kişilerdir (Borup, 2004: 456). Örneğin, Budizm üzerinde önemli çalışmaları olan Edward Conze hayatı boyunca Teosofi’ye bağlı kalmıştır. Eliade’nin ifadelerine göre Conze, Blavatsky’yi Tsongkhapa’nın<sup>4</sup> reenkarnasyonu olarak kabul etmiştir (Lopez, 1998: 51-52).

Blavatsky’nin gizli Senzar dilinden tercüme ettiğini iddia ettiği *The Voice of the Silence (Sessizliğin Sesi)* kitabı D. T. Suziki tarafından Mahayana Budizminin gerçek bir temsilcisi olarak ifade edilirken aynı eser Christmas Humphreys’in *The Wisdom of Buddhism* isimli kitabında Tibet kaynaklı eserlerden birisi olarak ifade edilmiş ve bu eserden önemli alıntılar yapılmıştır (Lopez, 1998: 51-52; ayrıca bkz. *The Wisdom of Buddhism*, 1987: 222). Daniel H. Caldwell ise Alice L. Cleather isimli bir İngiliz teosofistin Pekin’de, Pançen Lama’nın isteği üzerine Blavatsky’nin *Sessizliğin Sesi* kitabını bastığı bilgisini vermektedir (Caldwell, 2001: 404). Bunlara ilave olarak Dalai Lama’nın ilk kitaplarından birisi olan *The Opening of the Wisdom Eye* kitabını

4 Tsongkhapa; Tibet Budizminde Gelugpa tarikatının kurucusudur.

## 18 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

Teosofi Cemiyeti yayımlamıştır (Lopez, 1998: 51-52; ayrıca bkz. Dalai Lama, 1966).

Poul Pedersen, Teosofi hareketinin Tibet ve Budizm üzerine çalışmaları olan bir takım seçkin bilim adamı üzerinde etkisi olduğunu ifade eder. Pedersen Teosofi'nin etkilediği isimler arasında Alexandra David-Neel, W.Y. Evans Wentz, Lama Anagarika Govinda, Edward Conze ve D. T. Suzuki gibi isimleri sayar. Pedersen ilaveten Teosofi'nin "New Age Oryantalizmi"nin yolunu döşediğini ifade etmektedir (Pedersen, 2001: 157).

Teosofi Cemiyeti ile ilişkisi olan bir başka önemli Batılı Budist ise Allan Bennett (1872-1923)'dir. Bennett genç yaşlarında Batı ezoterizmine ve Doğu öğretilerine yöneldi. Londra'da Teosofi Cemiyeti'ne ve Altın Şafak Hermetik Birliği (Hermetic Order of the Golden Dawn)'ne katıldı (Oldmeadow, 2004: 89). Blavatsky ve Teosofi Cemiyeti'nin öğretilerinden etkilendi. Bir süre sonra her iki gruptan da ayrıldı, sonrasında Seylan'a ardından Burma'ya gitti. Burada Budizmi kabul etti, Ananda Metteyya ismini aldı ve bir Budist keşiş (bhikkhu) oldu. İlerleyen yıllarda Uluslararası Budist Cemiyeti (Buddhasana Samagama / International Buddhist Society)'ni kurdu (1903) ve Budizm üzerine bir takım yayınlar yaptı. Teosofi Cemiyeti Hindistan'da yayımladığı *The Theosophist* isimli dergisinde Bennett'e destek verdi. Büyük Britanya ve İrlanda Budist Cemiyeti (Buddhist Society of Great Britain and Ireland) için de faaliyetlerde bulunan Bennett, Teosofi Cemiyeti H. P. B. Locası da dâhil birçok yerde konferanslar verdi. Bennett yaşadığı sağlık sorunlarına rağmen Budizm üzerine konferanslarına Amerika'da da devam etti. Bennett'in ölümünden sonra Teosofi Cemiyeti Yayınevi birçok konuşmasını *The Religion of Burma and Other Papers* (Metteyya, 1929) ismi altında yayımladı [1929] (Crow, 2008: 30-33; Oldmeadow, 2004: 89).

A. Faivre, Mircea Eliade'nin 1920'lerin başlarında Teosofi Cemiyeti'ne, kurucularına ve özellikle Blavatsky'ye açık şekilde ilgi gösterdiğini ifade etmektedir. Faivre'e göre, Eliade'nin Hint dinleri üzerine okuduğu ilk çalışmaların Teosofi Cemiyeti tarafından yayımlanan metinler olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim günlüğünün 1923 yılına ait bir sayfasında Eliade teosofistler tarafından tercüme edilmiş çalışmaların Sanskritçe orijinallerini okumak istediğini yazmıştır. Ancak Faivre, zaman zaman teosofi literatürüne referanslarda bulunan Eliade'nin giderek Teosofi'ye sert eleştirilerde bulunan Guenon tarafına kaydığını ifade etmektedir (Faivre, 2010: 152).

P. Pedersen, teosofistlerin Batılıların Doğu'ya yönelik ilgilerini kuvvetlendirmenin yanında Batılıların Doğu gelenekleri üzerindeki yorumlarını Asyalı elitlere tanıttığını da düşünür. Pedersen bu anlamda Teosofi Cemiyeti'nin Doğu ve Batı arasındaki kültürel alışverişe yaptığı katkıyı önemser. Pedersen, Doğu öğretilerinin Batı'da algılanması hususunda dikkatleri farklı bir noktaya çeker. Ona göre modern Batı düşüncesinde Doğu öğretileri giderek artan bir seyirle psikolojik anlam ve derinlik sahibi öğretiler olarak algılanmıştır. Pedersen, bunu "Doğu'nun psikolojileştirilmesi" (psychologization) olarak tanımlar ve bu bağlamda Budizmi ve Tibet'i örnek olarak inceler. Pedersen; Francesca Fremantle, Nathan Katz, Daniel Goleman gibi araştırmacıların söylemlerinden örnekler vererek Batı psikolojik öğretilerinin Budist ve Tibet öğretileriyle örtüştüğü iddiasını dile getirir (Pedersen, 2001: 158-159). Pedersen, 20. yüzyıl ortalarından itibaren Batı dünyasında Budizmin bir kuruluş öğretisi olmaktan ziyade mental sağlığı vurgulayan psikolojik bir öğreti olarak algılanmasının üç merhalede geliştiğini ve bunun ilk aşamasının Blavatsky'yle başladığını ifade eder. Ona göre Blavatsky'nin öğretileri "bütün tuhafıklarına" rağmen Doğu'yu yücelten, Batı'yı eleştiren bir "medeniyet kritiği" (zivilisationskritik) temeline oturmaktadır. Blavatsky, bugün Batı'da kaybolmuş ancak Doğu'da mevcut olan bir bilgelik veya hakikatten söz etmiştir. Blavatsky'ye göre bu bilgeliğin tekrar Batı tarafından elde edilmesinin yegâne yolu Doğu öğretilerinin öğrenilmesinden geçmektedir. Blavatsky'nin diğer temel iddiası ise insanın doğasının ruhsal oluşudur. Blavatsky, spiritüel psikolojiyi desteklediği gibi insanın mental yapısını anlamak açısından materyalistik görüşleri ve bilimsel natüralizmi reddetmiştir. Pedersen, "bir ruh bilimi" dediği Teosofi'nin; Budizmi, Tibet'i ve psikolojiyi 20. yüzyıl dönümünde spiritüel bir söylem içinde bir araya getirdiğini ifade eder. Pedersen bu süreçte bütün literatürün teosofistler tarafından oluşturulmasında da "devasa teosofik yayın makinesi"nin Tibet'i temele alan bir spiritüel psikoloji anlayışının kurulmasında önemli bir rol oynadığını belirtir (Pedersen, 2001: 159-160). Pedersen'e göre Budizm üzerine kurulu psikolojik öğretinin ikinci merhalesi 1930'ların ortasında Carl Gustav Jung'un Doğu dinlerinin psikolojisi üzerine yazıları ile başlar. Ona göre entelektüel kökleri romantik doğa felsefesine dayanan bir psikolog olarak Jung, teosofi ile birçok ortak görüşü paylaşmıştır. Jung, Evans-Wentz'in tercüme ettiği *Tibet'in Ölüler Kitabı*, Suziki'nin *Zen Budizme Giriş* gibi kitaplarının Batı'da yaygınlaşmasını sağlayan yolları hazırlamıştır. Jung, Doğu dinlerinin psişe hakkında derin bakış açıları sunduğunu ifade etmiştir. Jung'un Doğu ilgisi diğer psikologları da etkilemiştir.

## 20 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

Pedersen'e göre tüm bu gelişmeler, Doğu din ve psikolojisinin modern Batı psikoloji paradigması ile tanımlanması ve çeşitli Doğu uygulamalarının mental sağlık veya psikoterapi için kullanılması sonucunu doğurmuştur. Pedersen, "Batı medeniyetini tedavi için Doğu medeniyetine muhtaç olan hastalıklı bir medeniyet" olarak gören teosofi düşüncesinin izlerinin sözünü ettiği bu ikinci merhalede açıkça görüldüğünü iddia eder (Pedersen, 2001: 160-161). Pedersen söz konusu olan Doğu'nun psikolojileşmesi (psychologization) sürecinin ilk iki merhalesinde Asya'nın diğer yerlerinden Hindu ve Budistlerin katkısı olmasına karşın Tibet Budistlerinin bir katkısı olmadığını söyler. Ona göre 1959 yılı itibariyle Tibet diasporasının başlaması ve Tibetli üstadların Batı'ya ulaşması ile üçüncü merhale başlamış ve Tibet Budizmi öğretileri Batı dünyasında etkili olmuştur. Pedersen bu hususta Batı'da etkili Tibetli üstadlar Tarchang Tulku (1934-...) ve Chögyam Trungpa (1939-1987) gibi isimleri örnek verdikten sonra bu isimlerin başarılarında Blavatsky, Jung ve Batı'nın spirittüel ilgisinin önemini vurgular. Ona göre Blavatsky'nin "hayali Tibetli mahatmaları" yüzyıl sonra bu defa gerçek Tibetli üstadlar olarak tekrar Batı'nın gündemine gelmiştir (Pedersen, 2001: 161-163).

### **Teosofi Cemiyeti'nin Doğu Kavramlarının Batı'da Yaygınlaşmasında Katkısı**

Teosofi Cemiyeti, Doğu inanç ve düşüncesinin temel kavram ve anlayışlarının Batı dünyasına taşınmasında önemli rol oynamıştır. Bu anlamda akla ilk gelen kavramlar karma ve reenkarnasyon kavramlarıdır. Karma ve reenkarnasyon inançlarını Hint dinlerinin en temel inançları arasında göstermek yanlış olmasa gerekir. Teosofi Cemiyeti karma ve reenkarnasyon inançlarını benimsemiş ve bu kavramlar üzerinde büyük çapta metinler üretmiştir. Tüm bunlara karşın teosofistlerin karma ve reenkarnasyon öğretilerine yönelik son derece sert eleştiriler söz konusudur. Teosofistlerin bu anlayışları asıl kaynaklarından ve anlamlarından kopardıklarına dair iddialar birçok kimse tarafından dile getirilmiştir (Evola, 1996: 77-89). Ancak bizim burada üzerinde durmak istediğimiz nokta bu tartışmalardan ziyade reenkarnasyon ve karma anlayışlarının modern Batı dünyasında tanınması ve benimsenmesinde Teosofi Cemiyeti'nin etkisidir.

Görüldüğü kadarıyla reenkarnasyon ve karma öğretilerinin 19. yüzyılın sonundan itibaren başlayıp 20. yüzyıl boyunca Amerika başta olmak üzere Batı dünyasında yaygınlaşmasında ve toplum tarafından benimsenmesinde Teosofi Cemiyeti'nin çok önemli bir yeri vardır (Yitik, 1996: 40; Pike, 2004:

56-57; Chopra, 2006: 265; Atkinson, 2010: 72-73; Chant, 2009). Zira teosofi literatürü incelendiğinde ilk döneminden itibaren karma ve reenkarnasyon öğretileri üzerine sayısız metin üretildiği görülecektir. Bu anlamda Batı’da karma ve reenkarnasyon üzerinde en çok yayın yapan grubun Teosofi olduğunda hiç şüphe yoktur. Teosofi Cemiyeti içinde özellikle Besant ve Leadbeater’ın bu anlayışlara önemli yer verdiği görülmektedir.<sup>5</sup>

Batı tarihinde Hermetizm, gnostisizm, kabala, Pisagorculuk gibi ezoterik ve felsefi geleneklerde reenkarnasyon inancının olduğu bilinmektedir. Ancak bu inanç Hıristiyanlık tarafından reddedilmiştir. M. York, reenkarnasyonun Batı dünyasına tekrardan bir Doğu öğretisi olarak girdiğini, bu noktada ise Teosofi Cemiyeti’nin en büyük etkenlerden birisi olduğunu ifade eder (York, 2004: 155). I. Hexham ve K. Poewe’a göre Batı’da karma düşüncesini kişisel kaderden toplumsal olaylara kadar her alana yayan ilk kişi Blavatsky’dır (Hexham vd. 2000: 75). D. Burton ve D. Grandy ise 20. yüzyılda büyük ölçüde Blavatsky sayesinde, karma ve reenkarnasyon öğretilerinin Batı’da geçerlilik kazandığını ifade ederler (Burton vd. 2005: 268).

Cemiyete olan eleştirileri bir yana R. Guenon reenkarnasyon düşüncesinin Anglo-Sakson ülkelerde teosofistlerin etkisi ile “fevkalâde biçimde” yayıldığını ifade etmektedir (Guenon, 2004: 106). Bir başka uzman H. TenDam’a göre modern reenkarnasyon inancının yedi temel kaynağı vardır. TenDam bu kaynaklar arasında ilk iki sırada; 1820’lerde başlayan Sanskritçe metin tercümelemleri ile ruhçu Allan Kardec (asıl adı Leon Rivail, 1804-1869)’i saydıktan sonra üçüncü temel faktör olarak Teosofi Cemiyeti’ni sayar. TenDam’a göre aslında Teosofi reenkarnasyon inancının yaygınlaşmasında ve benimsenme-

5 Teosofi literatüründe karma ve reenkarnasyon üzerine yazılan metinlerin bibliyografyasını çıkarmak neredeyse mümkün değildir. Teosofi Cemiyeti 140 yıla varan tarihinde bu konular üzerine binlerce yayın yapmıştır. Biz burada Teosofi’nin liderlerinin kaleminden çıkan birkaç metni örnek olarak vermeyoruz: Annie Besant, *Karma*, Adyar, Chennai, India, ve Wheaton, Illinois, USA The Theosophical Publishing House, (ilk baskı 1895); Annie Besant, *Reincarnation*, Adyar, Madras, India ve Wheaton, Illinois, USA, The Theosophical Publishing House, (ilk baskı 1892); Annie Besant, “Karma Once More”, Theosophical Publishing House, Adyar, Chennai [Madras] India, 1930; Annie Besant, “Karma and Social Improvement”, Theosophical Publishing House, Adyar, Chennai [Madras] India, 1921; C.W. Leadbeater, *A Textbook of Theosophy*, Theosophical Publishing House, California, 1918, (içinde “Reincarnation” bölümü ss. 97-107); Judge, *The Ocean of Theosophy* (içinde vi. Bölüm: Karma s. 51-58; viii. bölüm: Reincarnation, ss. 68-78)

## 22 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

sinde ruhçu Allan Kardec'ten daha fazla etkili olmuştur. Çünkü Teosofi Cemiyeti parlak günlerinde daha kozmopolitan ve sosyal olarak aktif bir yapıya sahipken kültürel ve entelektüel olarak da ruhçuluktan daha prestijli bir harekettir. Bu noktada TenDam, Teosofi'nin yükselişinin Hint kültürüne ve dinine olan ilgiyi hem Batı'da hem de Hindistan içinde artırdığını ifade eder (TenDam, 2012: 19-24).

Karma ve reenkarnasyon öğretileri dışında daha birçok Doğu kökenli kavram ve anlayışı Teosofi Cemiyeti'nin Batı dünyasına tanıttığını görmekteyiz. Konuyla ilgili uzmanların verdiği bilgileri toplayacak olursak Teosofi Cemiyeti yoga, meditasyon, nirvana, çakralar, aura, astral bedenler, mahatmalar (yüce üstadlar), kundalini enerjisi, mandala, akaşik (esirî) kayıt<sup>6</sup>, avataralar, astral düzey, astral beden, astral dünya, gibi kavram ve anlayışların yaygınlaşması ve benimsenmesinde önde gelen faktörlerden olmuştur (Burton, vd. 2005: 273; Melton, 2008: "Chakras", "Mandalas" maddeleri; York, 2008: 556; Nath, 1998: C. III, 793; McCann, 2012: 8-9; McClelland, 2010: 13, 31-32; Buckland, 2005: 3, 19, 210). J. G. Melton, ilk olarak Teosofi tarafından Doğu'dan alınan bu kavramların daha sonra 20. yüzyıl boyunca Batı ezoterik akımlarına nüfuz ettiğini söyler (Melton, 2008: "Chakras"). Teosofi literatüründe bu kavramlar ve anlayışlar üzerinde devasa çapta metinler üretilmiştir (Bkz. [The Campbell Theosophical Research Library], 10.08.2016). Ölülerin yakılması ve vejetaryenlik gibi uygulamaların da Batı'ya taşınmasında Teosofi'nin büyük oranda aracı olduğu düşünülmektedir (McCann, 2012: 8-9).

Teosofi Cemiyeti'nin Etkilerine Müşahhas Bir Örnek: Mahatma Gandhi

Teosofi Cemiyeti'nin etkilediği önemli isimlerden birisi de Mahatma Gandhi'dir. Gandhi, Teosofi Cemiyeti'nin Batı dünyasında Doğu inanç ve düşüncelerini yayma faaliyetlerine muhatap olmuş dikkat çekici bir figürdür. Gandhi, hukuk eğitimi için Londra'da bulunduğu dönemde (1888-1891) teosofistlerle tanışmıştır. Gandhi, teosofistlerin kendisinde Hint inançlarına, metinlerine yönelik ilginin oluşmasını sağladığını ifade eder. Gandhi'nin anlatımına göre Londra'da tanıştığı iki teosofist onu Teosofi mensuplarıyla birlikte Gita okumaya davet ederler. Gandhi, teosofistlerin Sir Edwin Arnold'un Gita

6 Akaşa kavramı Sanskritçede esîr (ether) anlamına gelmektedir. Akaşa bütün uzayı dolduran görünmeyen bir maddedir. Okültisler, evrende vuku bulan bütün düşüncelerin, sözlerin, işlerin akaşaya kaydedildiğini iddia ederler. Bu yazılara akaşik kayıt (akashic record) adı verilir ve iddialara göre psişik yetenekleri gelişmiş insanlar bu kayıtları okuyabilirler (McClelland, 2010: 13-14).

tercümesi olan *The Song of Celestial (Kutsal Şarkı)* kitabını okuduklarını, kendisinin de onlara katıldığını aktarır. Teosofistler Gandhi'ye yine Arnold'un *The Light of Asia (Asyanın Işığı)* isimli kitabını okumasını da tavsiye ederler. Gandhi, sözü edilen eserleri büyük bir ilgiyle okuduğunu ifade eder. Daha sonra teosofistler, Gandhi'yi Blavatsky Locası'nda Blavatsky ve Annie Besant'la tanıştırlar (Gandhi: 35-36, 84). Gandhi, kendisine Teosofi'ye katılma teklifine karşılık “kendi dinim hakkındaki yetersiz bilgimle bir dini organizasyona katılmak istemiyorum” karşılığını verir. Sonrasında yine teosofistlerin tavsiyesiyle Blavatsky'nin *The Key to Theosophy (Teosofinin Anahtarı)* isimli kitabını okur. Gandhi, bu kitabın kendisinde Hinduizm üzerine kitaplar okuma arzusunu uyandırdığını ve misyonerlerin Hindu dininin batıl inançlarla dolu olduğuna dair ileri sürdükleri fikirlerden kendisini kurtardığını aktarır. Gandhi, bu dönemde Eski ve Yeni Ahid okumalarının yanında ateist felsefe üzerinde de durduğunu belirtir. Ateist düşüncelerle ilgilenirken o dönem “ilgi odağı olan” ve ateizmi terk ederek bir teosofist olan Besant'ın *How I Became a Theosophist (Nasıl Teosofist Oldum)* eserini okur. Gandhi, ileriki yıllarda Teosofi Cemiyeti tarafından tercüme edilen Upanişadları okuduğunu da ifade etmektedir (Chopra, 2006: 105). Gandhi, teosofistlerle tanışana kadar kendisinin Hint dini metinlerine uzak olduğunu, teosofistler sayesinde Hint dinsel öğretileriyle tanıştığını dile getirmektedir (Gandhi: 35-36, 84). Tüm bu anlatılanlardan bir Hindu olan Gandhi'nin kendi öz kültürüyle Teosofi Cemiyeti'nin Batı dünyasında yaptığı çalışmalar sonucunda Batı topraklarında (Londra'da) tanışmıştır.

Gandhi, Güney Afrika, Johannesburg'ta da Teosofi Cemiyeti ile ilişkisini sürdürür. Gandhi bu dönemde bir teosofist olmamasına karşın cemiyet üyeleriyle yakın ilişkisi olduğunu, teosofik eserleri okumaya devam ettiğini, teosofistlerle bazı hususlarda münazara ettiğini ve zaman zaman da cemiyetin toplantılarında konuşma fırsatı bulduğunu ifade etmektedir (Gandhi: 138; Saks, Pesach 2013: 48). Gandhi, 1905 Martında Johannesburg Teosofi Cemiyeti'nde Hinduizm üzerine beş konferans vermiştir (Chatterjee, 2005: 68). Gandhi bu dönemde teosofistlere karşı bir takım eleştirileri olduğunu ifade eder. Ona göre cemiyetin temel hedefi “insanlığın kardeşliği” fikrini işlemek ve yaygınlaştırmak olmasına rağmen cemiyet üyelerinin kimi davranışları bu idealle bağdaşmamaktaydı (Gandhi: 138).

Gandhi, kendisinin teosofistler tarafından defalarca cemiyete üye olmaya davet edildiğini ifade eder. Ona göre bu davetin temel sebebi bir Hindu olma-



## 24 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

sı hasebiyle teosofistlerin kendisinden Hint dini metinleri hususunda yardım sağlama isteğidir. Ancak Gandhi, Sanskritçesinin yeterli olmadığını, Hint kutsal metinlerinin orijinallerini henüz okumadığını ve tercümelemlerden edindiği bilginin de zayıf olduğunu söyleyerek her seferinde bu teklifleri geri çevirdiğini dile getirmektedir (Gandhi: 138). Bununla birlikte okültist düşüncelere eğiliminin Teosofi Cemiyeti'nin "insanlığın kardeşliği"ne yönelik çalışmalarına ve hedeflerine gölge düşürdüğünü ifade eden Gandhi, söz konusu okült eğiliminden dolayı Teosofi'ye resmen mensup olmayı reddettiğini ifade etmiştir ("Gandhi and Theosophy", [12.04.2015]). İlerleyen dönemde Hint bağımsızlık mücadelesi sürecinde Gandhi'nin teosofistlerle, özellikle Besant'la ilişkisi devam etmiştir.

### **Egzotik Bir Mekân Olarak Tibet'e Yönelik İlginin Artmasında Teosofi Cemiyeti'nin Etkisi**

Çağımız spiritüel ve mistik anlayışında Tibet'in çok önemli bir yeri olduğunu görmekteyiz. Tibet adeta bir gizem örtüsü içerisinde spiritüel ve mistik düşüncenin kaynağı olarak sunulmaktadır. 20. yüzyıl başına kadar dış dünya tarafından neredeyse hakkında hiçbir bilgi bulunmayan Tibet'in son yüzyıl içerisinde bu denli popüler olması dikkat çekicidir. Blavatsky ve Teosofi Cemiyeti'nin Tibet'in günümüzdeki egzotik konumuna gelmesinde öncü unsurlar olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Blavatsky mahatmalar / üstadlar dediği spiritüel rehberlerinin Tibetli olduğunu, kendisinin Tibet'te bu üstadlar tarafından eğitildiğini iddia etmiştir (Guenon, 2004: 6). Bu anlamda Blavatsky ve Teosofi Cemiyeti, Tibet'e yönelik büyük bir saygı beslemiştir. Cemiyet tarafından Tibet, yüzyıllar boyunca mahatmaların merkez edildiği, spiritüel ve fiziksel olarak korunmuş bir yer olarak kabul edilmiştir (Pedersen, 2001: 156).

O. Hammer, esasında ezoterik hareketlerin hayali tarih ve hayali kutsal mekan üretimi konusunda ortak bir eğilim içinde olduklarını ifade eder. Hammer'a göre birçok modern Batı ezoterik hareketi kutsal mekânı Batı dışında egzotik bir yer olarak belirler. Teosofi hareketi bunun en tipik örneğidir. Teosofi tarafından mahatmaların ikamet ettikleri yer olarak Tibet, bundan yüzyıldan fazla bir zaman öncesi için son derece egzotik bir yerdir (Hammer, 2004: 89-90). J. Borup ise evrensel, bilimsel dini hakikatleri ve ezoterik bilgeliliği ararken Teosofi Cemiyeti'nin bazı coğrafi bölgelerin farklı ve yüksek bir anlam kazanmasına katkıda bulunduğunu ifade eder. Buna göre Mısır, Hin-



distan, Tibet genel anlamda “Doğu” teosofik kozmolojide kutsal bir mekânı işaret eder (Borup, 2004: 455).

19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa’nın Tibet’le olan etkileşiminin en yoğun şeklini aldığı söylenen T. Neuhaus, Tibet’e yolculuk yapan ilk Batılılar hakkında bilgiler verdikten sonra bu dönemde Batı’da Tibet’e yönelik büyük ilginin özellikle Blavatsky’nin yazılarında ortaya çıktığını belirtir (Neuhaus, 2012: 6). Blavatsky’nin güvenilirliği ne olursa olsun H. Oldmeadow onun Tibet’i Hermetizm, gnostisizm, kabala, simya ile ilişkili görülen bir ilksel okült ve gizli bilgi ile irtibatlı kılma hususunda önemli katkı sağladığını düşünür (Oldmeadow, 2004: 131).

T. Dodin ve H. Rather, Teosofi Cemiyeti’nin Tibet’e yönelik ilgisini ve bu bağlamda modern kültüre katkısını geniş biçimde incelemiştir. Dodin ve Rather’a göre Tibet’in özellikle New Age grupları arasında bilgeliğin ve ruhsal yetkinliğin merkezi olarak kabul edilmesinde en önemli rol Teosofi Cemiyeti’nindir. 19. yüzyılda Tibetoloji bilimsel bir alan olduktan hemen sonra Teosofi Cemiyeti Tibet’i bir spiritüel “El Dorado”<sup>7</sup> olarak konumlandırmıştır. Batı dünyasının ağırlıklı eleştirilerine rağmen teosofik literatür Tibet’i dünyanın spiritüel merkezi olarak ilan etmiş, modern dünyadan izole biçimde Tibet’in gizli bilgeliği çağlar boyunca koruduğunu iddia etmiştir. Dodin ve Rather’a göre teosofistlerin Tibet üzerine bu derece değer yüklemelerinin ve hayaller kurmalarının sebebi tam anlamıyla anlaşılabilmiş değildir (Dodin vd. 2001: 395-396).

Dodin ve Rather’a göre Teosofi Batı’da Tibet Budizminin propagandasını yapan önemli isimler Anarika Govinda, Marco Pallis ve Sangharakshita gibi önemli isimler üzerinde de etkili olmuştur. Teosofi, ünlü Rus ressam Nicholas Roerich üzerinde de büyük tesir bırakmış, Roerich 1920’lerde merkez Asya’ya ve Tibet’e Shambala (Şambala)’yı<sup>8</sup> araştırmak üzere yolculuk yapmıştır (Dodin vd. 2001: 396). Teosofi Batı edebiyatında da Tibet üzerine tesirler bırakmıştır. Dodin ve Rather’a göre bu tesirleri Rudyard Kipling’in *Kim* (1898)’inde, Antonin Artaud’un yazılarında ve en çok da James Hilton’un *Lost Horizon* (1933) isimli romanında görmek mümkündür. Nazilerin Tibet hakkındaki görüşlerinin de teosofiden etkilendiğini iddia eden Dodin ve Rat-

7 El Dorado: Efsanevi kayıp Altın Şehir.

8 Şambala, modern ezoterik ve okült anlayışta kadim bilgeliğe sahip ruhani bir grubun Doğu’da ye altında yaşadığı gizli bir merkez olarak kabul edilir.

## 26 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

her Nazilerin teosofistlerin Asya'ya yönelik görüşlerini tuhaf ve ırkçı bir ideolojiyle değiştirdiklerini savunur (Dodin vd. 2001: 397).

Dodin ve Rather, Batı dünyasının 19. yüzyıl sonuna kadar Tibet dini ve sosyal hayatı hakkında gerek bir kısım tüccarlar gerekse Hıristiyan misyonerler tarafından oluşturulmuş menfi düşüncelere sahip olduğunu ifade eder. Buna göre Batı'da Tibet çok erkekli gizli seksüel uygulamaların yaşatıldığı, kayıtsız şartsız rahipler hegemonyasında yaşayan bir yer olarak bilinmekteydi. İlk defa 19. yüzyıl sonunda Teosofi Cemiyeti bu düşüncelere meydan okuyarak Tibet'i bir "spiritüel hazine evi" olarak keşfetmiştir. Dodin ve Rather her ne kadar teosofistlerin Tibet üzerinde ortaya koydukları bilgileri "sahtekârca" ve "fantastik" bulup, teosofistlerin "Tibet bilgeliği" dedikleri şeyin aslında onların Tibet hakkındaki "cehaletlerini" gösterdiğini ifade etse de; onlara göre Tibet'i bir cazibe merkezi olarak ortaya koyan ilk Batılılar teosofistlerdir (Dodin vd. 2001: 406).

Pedersen de cemiyetin ortaya koyduğu Tibet üzerindeki bilgilerin genel anlamda hayal ürünü olduğunu düşünür. Ona göre teosofistler, Budizm üzerine yapılmış bir takım bilimsel çalışmalardan ve gezi dokümanlarından istifade ederek Tibet merkezli fantastik öğretiler ortaya koymuşlardır. Pedersen bir anlamda teosofistlerin Tibet'in gizemini kullandığını da ima eder. Çünkü ona göre Tibet'e bunca değer vermelerine rağmen teosofistlerin insanlığın ruhsal rehberleri olarak iddia ettikleri mahatmaların yalnızca ikisi Tibetli'dir, cemiyete mensup Tibet kökenli kimse yoktur, ayrıca Teosofi Cemiyeti 1893 yılında Chicago'da düzenlenen Dünya Dinler Parlamentosu'nda Tibet Budizminin temsil edilmesi için herhangi bir gayret de göstermemiştir. Ancak tüm bunlara rağmen Pedersen "her ne kadar Blavatsky zamanında Tibetliler yoksa da yüzyıl sonra onların ortaya çıkmasında Blavatsky'nin çok yönlü etkisi vardır" cümlesini kurmaktan da geri durmaz (Pedersen, 2001: 157). Pedersen, Teosofinin iddia ettiği mitik mahatmaların adeta sonraki yüzyılda Batı'da sahne alacak gerçek Tibetli spiritüel ustaların bir provası niteliğinde olduğunu ifade eder (Pedersen, 2001: 151).

20. yüzyıl Batı spiritüel dünyasında önemli yere sahip bir metin olan *Bar-do Thödol (Tibet'in Ölümler Kitabı)*'un Batı'ya aktarılmasında ve tanıtılmasında da Teosofi'nin önemli etkisi vardır. D. S. Lopez'e göre bu kitabın birkaç tercümesi olmasına rağmen teosofist Evans Wentz'in 1927'de yaptığı ilk ve en meşhur tercüme diğer tercümelere kaynaklık etmiş ve Batı dünyasında çok etkili olmuştur. Lopez'in verdiği bilgilere göre *Tibet'in Ölümler Kitabı*'nın, İn-

gilizce tercümesi 500.000'in üzerinde satılmışken kitap birçok farklı Avrupa diline de çevrilmiştir (Lopez, 1998: 47-48; Dodin vd. 2001: 396).

### **Teosofi Cemiyeti'ne Yönelik Eleştiriler**

Tüm bu çalışmalarının yanında Teosofi Cemiyeti Doğu öğretilerini Batı'ya aktarırken bu öğretileri yozlaştırdığı hususunda çok sert eleştiriler de almıştır. Geniş bir alanı gerektiren bu hususu burada birkaç tipik örnek verecek ortaya koymak istiyoruz. Örneğin J. Evola, Batı dünyasının ilgisini Doğu spiritüalitesine yönlendirmede Teosofi hareketinin önemini kabul etmekle beraber Teosofi'nin Batı'ya sunduğu öğretilerin “sahte” Doğu öğretileri olduğunu iddia eder. Evola özellikle karma ve reenkarnasyon öğretilerinden yola çıkarak Teosofi'ye ciddi eleştiriler yöneltir ve teosofi öğretisinin saf Doğu öğretilerine “anlaşılmazlıklar ve deformasyonlar” kattığını, karma'yı “pratik değer ve özgürlükçü potansiyelinden” ayırıp “tipik modern olan bir çeşit evrimci determinizm”e dönüştürdüğünü ileri sürer (Evola, 1996: 71-89).

Teosofinin “ezoterik Budizm” adı altında asıl Budist öğretiyi ortaya koyduğunu iddia ettiği düşünceleri Batı dünyasında eleştiriler almıştır. Bu anlamda en sert söylemleri Max Müller'in dile getirdiğini görmekteyiz. Eleştirilerine Blavatsky'nin kişiliği ve eserlerinden başlayan Müller, Teosofi'nin “ezoterik Budizm” şeklinde ifade ettiği Budist söylemi kökten reddeder. Müller, Blavatsky'nin başlangıçta hevesli bir Doğu araştırmacısı olduğunu ve Batı dünyasında Doğu öğretilerine yönelik ilgi oluşturmada önemli bir yere sahip olduğunu teslim eder. Ancak Müller'e göre Blavatsky hayatının ilerleyen döneminde hem kendisini hem taraftarlarını aldatan bir hilekâra, dönüşmüştür. Eserlerinin hiçbir bilimsel değeri yoktur. Öğretileri tamamen hayal ürünüdür, üstadları diye ileri sürdüğü mahatmalar Blavatsky'nin halüsinasyonlarıdır. Blavatsky'nin Sanskritçe bilmediğini, dolayısıyla Hint metinlerini doğru biçimde anlamasının mümkün olmadığını ifade eden Müller, teosofistlerin “ezoterik Budizm” anlayışını kesin bir dille reddeder. Ona göre teosofistlerin “ezoterik Budizm” dedikleri şey “yanlış anlaşılmış, bozulmuş, karikatürize edilmiş Budizm”den başka bir şey değildir. Teosofistler mevcut Doğu metinlerindeki kavramları ve öğretileri bozmaktan öte bir şey yapmamışlardır. Budizm'de herhangi bir “gizli öğreti” yoktur. Müller'e göre insanların Budizm'i öğrenmesi için ne Blavatsky'ye ne de onun Tibet'li mahatmalarına ihtiyacı yoktur (Müller, [18.04.2015]). Yine Müller, bir dönem Teosofi hareketi içinde bulunmuş Budist reformist Dharmapala'ya yazdığı mektubunda Blavatsky'nin

## 28 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

“ezoterik Budizm” öğretisinin Batı dünyasında Budizm’e zarar verici anlamalara sebep olduğunu ifade etmiş, “hakikatin arkadaşlığının Blavatsky’nin arkadaşlığından daha önemli olduğunu” hatırlatmak suretiyle onu Teosofi’nin Budizm üzerindeki öğretileri konusunda uyarmıştır (The Life and Letters of Friedrich Max Müller, 2005: 350-351).

Rene Guenon ise Teosofi Cemiyeti’ne karşı özel bir eser kaleme almış ve birçok hususta olduğu gibi cemiyeti Doğu öğretileri noktasında da eleştirmiştir. Guenon, Teosofi Cemiyeti’nin geleneksel teosofi anlayışı ve otantik Doğu düşüncesi ile hiçbir ilgisinin olmadığını ifade etmektedir. Blavatsky’yi bir sahtekâr olarak niteleyen Guenon, sözde Tibetli ruhani üstadlar olarak ifade edilen mahatmaların tümüyle Blavatsky tarafından uydurulduğunu iddia eder. Bunun yanında cemiyetin –insanlığın sözde ruhsal ve fiziksel evrimini anlatan ırk teorisi gibi- bir takım absürd iddialar uğruna Hint devir anlayışını karikatürize ettiğini de ekler (Guenon, 2004: 2, 21-24, 39, 52-53, 97, 100-1001).

Tüm bu ve benzer eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda Teosofi Cemiyeti’nin çalışmalarının, hedeflerinin ve etkilerinin daha dikkatli bir gözle irdelenmesi gerektiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

### SONUÇ

Batı dünyasının Doğu öğretileri ile yoğun biçimde tanışmasını kabaca 19. yüzyıl ortalarına götürmek mümkündür. Bu tarihten itibaren gerek akademik çalışmalar gerekse edebi çalışmalar Doğu’ya yönelik ilginin artmasında önemli rol oynamıştır. Teosofi Cemiyeti temeli itibariyle dönemin ruhçuluğuna dayanan bir hareket olmasına karşın ruhçu düşünceye muhalif bir çizgi izlemiştir. Cemiyet Batı ezoterik geleneğini merkeze almak suretiyle evrensel bir ezoterik anlayışın temsilciliğine soyunmuştur. Teosofi Cemiyeti 1879 yılında ABD’den Hindistan’a taşınmakla birlikte adeta evrensel ezoterizmin ana unsurlarından birisi olan Doğu, özelde Hint inanç ve felsefelerini içselleştirme fırsatını yakalamıştır. İşte bu tarihten itibaren Teosofi Cemiyeti tam anlamıyla senkretik bir yapı hüviyetine bürünmüş ve teosofi literatürü yoğun biçimde Hindu ve Budist öğretilerini yansıtmaya başlamıştır.

Teosofi Cemiyeti ürettiği yayınlarla, kurduğu kütüphanelerle, cemiyet merkezlerinde yapılan sunumlarla bir anlamda Doğu inanç ve öğretilerinin Batı dünyasında temsilcisi olmuştur. Reenkarnasyon ve karma gibi temel kavramlar başta olmak üzere Hint inançlarına dayanan kavramların Batı toplumunda yaygınlaşmasında Teosofi hareketinin büyük etkisi olduğu gibi dönem

itibariyle Hinduizm ve Budizme yönelen birçok isim de bir şekilde cemiyetle ilişkili olmuştur. Gandhi gibi bir ismin kendi öz kültürünün değerini Teosofi vesilesiyle kavradığını ifade etmesi ise çok dikkat çekicidir. Cemiyetin doktrinel lideri H. P. Blavatsky'nin mit üreten zihninin yansıması olarak ortaya koyduğu gizemli Tibet anlatılarının Doğu'nun mistifikasyonunda önemli rol oynadığını ifade etmek gereklidir. Tüm bunlarla beraber Teosofi Cemiyeti'nin Hindistan ve Sri Lanka topraklarında Hinduizm ve Budizme yönelik çalışmalarının farklı bir çalışmayla ele alınması gerektiği de burada belirtilmelidir.

Bütün bu çalışmalarının yanında Teosofi Cemiyeti gerek doktrinel önderi Blavatsky'nin sansasyonel kişiliği ve gerekse ürettiği literatürde ortaya koyduğu öğretiler açısından yoğun eleştirilerden kaçamamıştır. Senkretik ve eklektik bir usulle birçok gelenekten alınıp ezoterizm ve okültizm adı altında sunulan teosofik öğretiler New Age hareketine uzanan süreçte inanç ve düşünce dünyasında kimi yozlaşmaların temel etkeni olmuştur. Bu anlamda modern teosofi öğretisinin bilimsel niteliği, samimiyeti ve etkileri sorgulanmaya devam etmektedir.

### Kaynaklar

- Alexander, Kay (1992), "Roots of The New Age", James R. Lewis, J. Gordon Melton (Ed.), *Perspectives on the New Age*, New York: State University of New York Press, Albany, ss. 30-47.
- Atkinson, William Walker (2010), *Reincarnation and the Law of Karma*, New York: Cosimo, Inc., ss. 72-73.
- Barrett, David (2011), *A Brief Guide to Secret Religions: A Complete Guide to Hermetic, Pagan and Esoteric Beliefs*, Robinson.
- Bauman, Martin (2012), "Modernist Interpretations of Buddhism in Europe", David McMahan (Ed.), *Buddhism in the Modern World*, New York: Routledge.
- Borup, Jorn (2004), "Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks", Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi Ruth Warne (Ed.), *New Approaches to the Study of Religion*, C. I, Berlin: Walter de Gruyter & Co. ss. 451-488.
- Buckland, Raymond (2005), *The Spirit Book: The Encyclopedia of Clairvoyance, Channeling, and Spirit Communication*, USA: Visible Ink Press.
- Burton, Dan; Grandy, David (2005), *Büyü Gizem ve Bilim: Batı Uygarlığında Okült*, Çev. Yasemin Tokatlı, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Caldwell, Daniel H. (2001), *The Esoteric World of Madame Blavatsky: Insights Into the Life of a Modern Sphinx*, U.S.: Quest Books.

### 30 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

- Chant, Dell De (2009), “World Religions Made in USA: Metaphysical Communities – Christian Science and Theosophy”, Jacob Neusner (Ed.), *World Religions in America*, USA: Westminster John Knox Press, ss. 251-267.
- Chatterjee, Margaret (2005), *Gandhi and the Challenge of Religious Diversity: Religious Pluralism Revisited*, New Delhi, India: Promilla & Co.
- Chopra, Deepak (2006), *Life After Death: The Burden of Proof*, New York: Three Rivers Press.
- Chrystides, George D. (2001), *Exploring New Religions*, New York: Continuum.
- Crow, John L. (2008), “Allan Bennett and the Emergence of Buddhism in the West”, *Insight Magazine*, Ağustos, ss. 30-33.
- Dalai Lama [Tenzin Gyatso] (1996), *The Opening of the Wisdom Eye*, Illinois: The Theosophical Publishing House.
- Djurdjevic, Gordan (2014), *India and the Occult: The Influence of South Asian Spirituality on Modern Occultism*, New York: Palgrave Macmillan.
- Dodin, Thierry; Räther, Heinz (2001), “Imagining Tibet: Between Shangri-La and Feudal Oppression”, Thierry Dodin, Heinz Räther (Ed.), *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*, Somerville, USA: Wisdom Publications, Inc. ss. 395-396.
- *Encyclopedia of American Religious History* (2009), Edward L. Queen, Stephen R. Prothero, Gardiner H. Shattuck, (Ed.), C. I-II-III, Facts on File.
- Evola, Julius (1996), *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Faivre, Antoine (2010), “Modern Western Esoteric Currents in the Work of Mircea Eliade: The Extent and Limits of Their Presence”, Christian K. Wedemeyer, Wendy Doniger (Ed.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford University Press.
- Faivre, Antoine (2000), *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, Translated by Christine Rhone, New York, Albany: State University Press.
- Gandhi, M. K. (yayın yılı yok), *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, Çev. Mahadev Desai, Ahmedabad, Navajivan Publishing House.
- “Gandhi and Theosophy” (12.04.2015), [Gandhi Serve Foundation], (çevrimiçi) [http://www.gandhiserve.org/information/questions\\_and\\_answers/faq9/faq9.html](http://www.gandhiserve.org/information/questions_and_answers/faq9/faq9.html).
- Goodrick-Clarke, Nicholas (2004), *Helena Blavatsky*, Nicholas Goodrick-Clarke (Ed.), Berkeley, California: North Atlantic Books.
- Guenon, Rene (2004), *Theosophy: History of a Pseudo Religion*, Trans. by Alvin Moore, Jr. Cecil Bethell, Hubert and Rohini Schiff, Hillsdale NY: Sophia Perennis.

- Gül, Ali (2016), *Helena Petrovna Blavatsky ve Modern Teosofi: Tarih & Öğreti*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hammer, Olav (2004), *Claiming Knowledge*, Leiden: Koninklijke Brill.
- Heyward, Nigel (20.07.2014), “Woodward, Frank Lee (1871-1952)”, *Australian Dictionary of Biography*, (çevrimiçi) <http://adb.anu.edu.au/biography/woodward-frank-lee-9183>.
- Hexham, Irving; Poewe, Karla (2000), *Understanding Cults and New Age Religions*, Vancouver, Canada: Regent College Publishing.
- Izzo, David Garrett (2009), *The Influence of Mysticism on 20th Century British and American Literature*, USA: McFarland Company, 2009.
- Jones, Constance; Ryan, James D. (2007), *Encyclopedia of Hinduism*, USA: Facts On File, Inc.
- Lavoie, Jeffrey D. (30.05.2015), “The Spiritualism of Madame Blavatsky: An Introduction to Western Esotericism and Writings of a Victorian Occultist”, *Ex Historia*, ss. 214-246, (çevrimiçi) <https://humanities.exeter.ac.uk/media/universityofexeter/collegeofhumanities/history/exhistoria/volume4/Supplement-Lavoie.pdf>.
- Lopez, Donald S. (1998), *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, USA: The University of Chicago Press, Ltd.
- Melton, J. Gordon (2008), *The Encyclopedia of Religious Phenomena*, Canton: Visible Ink Press.
- McCann, Gillian (2012), *Vanguard of the New Age: The Toronto Theosophical Society, 1891-1945*, Canada: McGill University Press.
- McClelland, Norman C. (2010), *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*, USA: McFarland Company.
- Müller, Max (18.04.2015), “Esoteric Buddhism”, [ilk yayım yeri The Nineteenth Century (London), May 1893, ss. 767-788], (çevrimiçi) <http://www.blavatskyarchives.com/muller1.htm>.
- Nanda, Meera (2010), “Madame Blavatsky’s Children: Modern Hindu Encounters with Darwinism”, James R. Lewis, Olav Hammer (Ed.), *Handbook of Religion and the Authority of Science*, Leiden: Koninklijke Brill NV, ss. 279-344.
- Nath, Samir (1998), *Encyclopaedic Dictionary of Buddhism*, C. III, New Delhi: Sarup & Sons.
- Neuhaus, Thomas (2012), *Tibet in the Western Imagination*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Olcott, Henry S. (MDCCCLXXXV / 1887), *Theosophy: Religion and Occult Science*, London: George Redway.
- Olcott, Henry S. (12.01.2014), *Old Diary Leaves*, (çevrimiçi) <http://www.theosophy.ph/onlinebooks.html>.
- Oldmeadow, Harry (2004), *Journeys East: 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*, Bloomington, Indiana: World Wisdom Books.



## 32 • DOĞU ÖĞRETİLERİNİN BATIYA AKTARILMASINDA TEOSOFİ CEMİYETİ'NİN ETKİSİ

- Özkan, Ali Rafet (1998), “Teosofi ve Yeni Çağ Hareketi”, *Dinler Tarihi Araştırmaları* [Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (I : 1996 : Ankara)], Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Pedersen, Poul (2001), “Tibet, Theosophy, and The Psychologization of Buddhism”, Thierry Dodin, Heinz Räther (Ed.), *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*, Somerville MA, USA: Wisdom Publishing, Inc.
- Pike, Sarah M. (2004), *New Age and Neopagan Religions in America*, New York: Columbia University.
- Saks, David (Pesach 2013), “Soulmates: The Story of Mahatma Gandhi and Herman Kallenbach”, *Jewish Affairs*, C. 68, No. 1, Ed. David Saks.
- Santucci, James A. (2005), “The Theosophical Society”, James R. Levis, Jesper Aagaard Petersen (Ed.), *Controversial New Religions*, New York: Oxford University Press.
- Sutcliffe, Steven (2007), “The Origins of ‘New Age’ Religion Between the Two World War”, Daren Kemp, James R. Lewis (Ed.), *Handbook of New Age*, Leiden: Koninklijke Brill, NV, ss. 51-76.
- TenDam, Hans (2012), *Exploring Reincarnation*, Tasso Uitgeverij BV-Ommen.
- The Campbell Theosophical Research Library (10.08.2016), (çevrimiçi) <http://www.austheos.org.au/clibrary/bindex-olcott.html>.
- *The Wisdom of Buddhism* (1987), Christmas Humphreys (Ed.), London Buddhist Society.
- *The Life and Letters of Friedrich Max Müller*, (2005), C. II, Georgina Adelaide (Ed.), New Delhi: Asian Educational Services, ss. 350-351.
- Theosophical University Press: Online Literature (12.12.2014), (çevrimiçi) <http://www.theosociety.org/pasadena/ts/tup-onl.htm>.
- Wallace-Murphy, Tim (2010), *Hidden Wisdom: The Secrets of the Western Esoteric Tradition*, New York: The Disinformation Company Ltd.
- Wessinger, Catherine (1995), “Hinduism Arrives in America: The Vedanta Movement and The Self-Realization Fellowship”, Timothy Miller (Ed.), *America’s Alternative Religion*, New York: State University of New York Press, ss. 173-174.
- Woodward, F. L. (2002), *Some Sayings of the Buddha: According to the Pali Canon*, India: Asian Educational Services.
- Yitik, Ali İhsan (1996), *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh Madde Yayınları.
- York, Michael (2004), *The A to Z of New Age Movements*, UK: Scarecrow Press, Inc.
- York, Michael (2008), “New Religious Movements, Hindu Role In”, Denise Cush, Catherine A. Robinson, Michael York (Ed.), *Encyclopedia of Hinduism*, New York: Routledge. ss. 555-562.



## MÂTURÎDÎ'YE GÖRE KUR'ÂN-I KERİM'DE İŞKÂL SEBEPLERİ

Alican DAĞDEVİREN\*

Erkan ÇAKIR \*\*

### Öz

Kur'ân-ı Kerim Allah kelamı oluşunu hiçbir çelişki içermemesiyle delillendirilmektedir. Kur'ân'ın çelişkisiz oluşu onun Allah kelamı olduğunun deliliyse, çelişki barındırması da onun Allah kelamı olmadığı anlamına gelir. Bu noktadan hareketle Kur'ân âyetleri arasında bazı çelişkiler olduğu iddiası geçmişte olduğu gibi günümüzde de dile getirilmektedir. Kur'ân'da çelişki olduğu iddiası etrafında şekillenen bu problem, klasik gelenekte “ışkal/müşkil” olarak isimlendirilmiş ve kendine özgü bir literatür oluşturmuştur. Bu makalede önce “ışkâl” kavramı üzerinde kısaca durulacak sonra da Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî'nin (ö. 333/944) ışkâlin sebepleri hakkındaki düşünceleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışma, Maturidi'nin “*Te'vilâtu'l-Kur'ân*” adlı eserinde ele aldığı müşkil âyetler hakkındaki yorumları etrafında şekillendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mâturîdî, İşkâl, Müşkil, Te'vîl, Çelişki, Mana.

### Abstract

#### Reasons of *Ishkal* in Holy Book Qoran According to Maturidi

The Holy Book Quran itself proves being Word of the God as it contains no contradictions. If the Holy Book Quran being contradiction free is a proof for being Word of the God, on the contrary, containing contradiction shows that it is not the Word of the God. From this point of view, claims about contradiction exists between the Quran verses has been discussed. Thus this truth is at the same time forms the attacking point for opponents of Islam. The problem shaped around the claims about contradiction exists in the Quran, is called “İshkal/Mushkil” in the traditional way and forms its own

\* Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, dagdeviren@sakarya.edu.tr;

\*\* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, erkan-cakir53@gmail.com.

literature. This article will briefly dwell on the İshkal concept then define Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî's ideas about the reasons of ishkhal. This work shaped around the observations on the Mushkil verses in “*Te'vilâtü'l-Kur'ân*” by Maturidi.

When we research the Maturidi's Te'vilat it's seen that the reasons of the ishkhal classified in several articles. The most important of them is the assessing the first meaning of the word. According to him, the verses of the Quran must be understood with the meaning of Word that he called meaning 'hikmah'. He means with the 'hikmah meaning' what the speaker intends when he speaks. The other reasons of the ishkhal are approaching to Quran with preduic commenting of the verses out of context and without taking into the characteristics of Arabic language that Quran was sent conveyed.

**Keywords:** Maturidi, İshkal, Mushkil, İnterpretation, Contradiction, Meaning.

## GİRİŞ

Kur'ân âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilâf ve çelişki/tenâkuz durumu ve bunu inceleyen ilim dalı olarak tanımlanan Müşkilü'l-Kur'ân ifadesi, “müşkil” ve “Kur'ân” kelimelerinden oluşan bir terkiptir. Bu terkipten neyin anlaşılması gerektiğini kavramlar üzerinden irdeleyebiliriz. Müşkilü'l-Kur'ân terkibi, *işkâl*, *ihtilâf*, *tenâkuz* ve *teâruz* kavramlarıyla ilişkilidir.

Müşkil kelimesinin kökü olan “شکل” maddesi çoğunlukla mumâselet/benzeşme anlamındadır (Cevheri: V/1736; İbn Fâris: III/204). Kelimenin türevlerinde de bu kök mana görülebilmektedir.<sup>1</sup>

“شکل” kelimesi if'âl babına aktarılarak “أشکل عَلَى الأمر” şeklinde kullanıldığında bir işin benzeriyle karşılaştırarak anlaşılmaz ve ayırt edilemez hale dönüş-tüğünü ifade eder. Müşkil kavramı bu babdan ism-i fâil, işkâl ise mastardır (Tehânevî, 1996: IV/166).

Mâturîdî ise “المشکل” kelimesine eş, benzer, sözün anlaşılabilmesi ya da yanlış anlaşılması anlamlarını verir (Mâturîdî, 2005: I/59; VI/23; XII/272).

İşkâl ile ilgili bir diğer kavram da “اختلاف/ihtilâf” kavramıdır.<sup>2</sup> Bu kelime “الحيلاف/hilâf ve المخالفة/muhâlefet” kökünden birbirine karşıt/zıt olmak anlamına gelir (İbn Manzur, 1994: IX/90-91).

1 Kelimenin farklı anlamları için Bkz. Kurtubî, 2003: X/322; İbn Manzur, 1994: XI/360.

2 Kelimenin lügat manaları için Bkz. İbn Fâris : II/210; İbn Manzur, 1994: IX/82;

Mâturîdî de “ihtilâflı olmayı”, “muvâfık” yani uyumlu olmanın karşıtı olarak kullanmaktadır (Mâturîdî, 2005: I/175; III/351).

Daha çok mantıkta kullanılan bir kelime olan “تناقض/ tenâkuz” ise, sözün manasını bozacak şekilde konuşmak, birbirini iptal etmek, bozmak, muhalefet etmek, manası çelişik olmak, iki sözün birbirini çürütmesi demektir (İbn Manzur, 1994: VII/242).

Teâruz kelimesi de, zuhur etme, imalı konuşma, men’, mukabele anlamlarındaki “عرض/arz” kökünden gelmekte olup (Zeynuddin Razî, 1999: I/210; İbn Manzur, 1994: VII/167) karşılıklı birbirini engellemek demektir (Abdullah el-Buharî 1997: III/162).

İşkâl ile ilgili kavramlardan bir diğeri olan müteşâbih kelimesi, bir lafzın zâhirde diğere lafza benzeyip manada farklı olması anlamına gelir (Taberî : I/414; Mâturîdî, 2005: I/63; Zemahşerî, 1416: I/109; Râzî, 1981: II/141). Mâturîdî de “müşkil” kelimesi ile “müteşâbih” kelimesini “bir başka şeyin şekline girmek ve ona benzemek” anlamında eşanlamlı olarak kullanır.<sup>3</sup>

Mâturîdî’nin Müşkilü’l-Kur’ân’a yönelik bir tanımlaması bize ulaşmamıştır. Ancak onun Te’vîlât’ında “işkâl var” dediğı âyetler incelediğinde görülür ki, onun literatüründe işkâl, âyetin kendi mefhumunda veya gramerinde bir çelişki durumudur.<sup>4</sup> Âyetler arası çelişki görünümleri için muhâlefet ve tenâkuz kavramlarını kullanmaktadır.<sup>5</sup>

Ele aldığımız işkâl, ihtilaf, tenakuz, tearuz ve müteşâbih gibi kavramlar, aralarında nüanslar/ince ayırmalar bulunsa da, anlamdaki çelişki ve karışıklığı ifade etme hususunda ortaklırlar. “Müşkilü’l-Kur’ân” dediğimizde de ele alınan bu beş kavramın her biri ile ifade edilen anlam karışıklıkları ve çelişki görünümlerinin hepsi kastedilmektedir. Bu durumda Müşkilü’l-Kur’ân’ı “Âyetlerde akla, diğere âyetlere ve Arap diline aykırı görünümlerin, zihinde karışıklığa sebep olan kapalılık durumlarının incelendiğı ve bu konudaki iddialara gerekli cevapların verildiğı ilimdir.” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ı incelediğimizde Mâturîdî’ye göre işkâl sebeplerinin lafızdan, gramerden, âyetler arası ihtilaf görünümünden, kıraat

Firuzâbadi, 1996: II/561.

3 Mâturîdî, 2005: II/244; VIII/347. Bu iki kelimenin eşanlamlı oluşu ile ilgili Bkz. Cevheri :V/2236-1737; İbn Fâris : III/243-204; İbn Manzur, 1994: XI/358.

4 Bkz. Mâturîdî, 2005: XIII/272; XIV/358;XV/170.

5 Bkz. Mâturîdî, 2005: XIII/152; XIV/242; XVI/77.

farklılıklarından, siyak-sibakın dikkate alınmamasından ve âyetlerle ilgili yorum farklılıklarından kaynaklandıklarını tespit ettik. Bu ana başlıkları şu şekilde ele alabiliriz:

## 1. LAFZIN YAPISINDAN KAYNAKLANANLAR

Mâturîdî'ye göre lafızların sabit, kullanıldıkları her yerde genel geçer manaları yoktur. Ona göre lafızdan kastedilen mana ancak delille tespit edilebilir. Âmm bir lafzın kapsamındaki fertlerin hepsine delalet edip etmediği, lafzın hakikî-mecazî manalardan hangisinde kullanıldığı, müşterek lafzın hangi manasının kastedildiği de delile muhtaçtır. Bu noktalarda yapılan hatalar ise Kur'ân âyetlerinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Mâturîdî, lafzın yapısından kaynaklanan işkâlleri şu şekilde kategorize etmektedir:

### 1.1. Âmm veya Hâs Oluşu

Mâturîdî'ye göre lafızların zâhirlerinin âmm veya hâs<sup>6</sup> oluşu mutlak olarak onlardan kastedilen mananın umum veya husus olduğuna delalet etmez (Mâturîdî, 2005: III/350; IX/10). Kur'ân lafızlarını zâhirinin âmm veya hâs oluşlarına göre manalandırmanın hatalı oluşuna Mâturîdî “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.*” (Nur, 24/2) âyetini örnek verir. Eğer âyetleri zâhirdeki umum ifadelerine göre anlamak doğru olsaydı bu âyetteki “vurun” ifadesinin zâhirde umuma yöneltilmiş bir emir olmasından hareketle her mü'minin “Rabbim bana bunu emretti.” diyerek had cezası olarak zina edene yüzer sopa vurması gerekirdi (Mâturîdî, 2005: X/79).

Umum ifadenin zâhiri ile anlaşılması sebebiyle oluşabilecek işkâle şu âyeti örnek verebiliriz: “*Musa dedi ki: Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun ve kavmine dünya hayatında ziyet ve nice mallar verdin. Ey Rabbimiz! (Onlara bu nimetleri), insanları senin yolundan saptırsınlar ve elem verici cezayı görünceye kadar iman etmesinler, diye mi (verdin)? Ey Rabbimiz! Onların mallarını yok et, kalplerine sıkıntı ver (ki iman etsinler).*” (Yunus, 10/88) Bu âyette Firavun'un mallarının yok olması için Hz. Musa'nın (a.s.) duası zikredilmiş ve bir sonraki âyette de bu duanın kabul edildiği belirtilmiştir. Oysa başka bir âyette de “*Onlar geride nice bahçeler, pınarlar, ekinler, güzel konaklar, zevk ve sefasını sürdükleri nice nimetler bırakmışlardı.*” (Duhan, 44/25-27) buyurularak Firavun'un mallarının yok olmadığı ifade edilmiştir.

6 Âmm ve hâs lafzın tanımı için Bkz.Şâşî, 2003: 13; Debûsî, 2001: 94; Şaban, 1990: 294.

Mâturîdî buradaki işkâlin ilk âyetin umum mana üzere alınmasından kaynaklandığını, âyette kastedilenin ise Firavun'un özel mülkü olduğunu söylemiştir (Mâturîdî, 2005: XIII/302-303).<sup>7</sup>

Âmm ifadeler gibi hâs ifadeler de işkâl sebebi olabilmektedir. Hz. Peygamber'e hitaben "Allah'ı bırakıp da sana ne fayda ve ne de zarar verebilecek olan şeylere yalvarma" (Yunus, 10/106), "Hak Rabbindedir. O hâlde, sakın şüphe edenlerden olma." (Âl-i İmran, 3/60) gibi âyetlerde hitap özelde Hz. Peygamber'e olsa da bu hitapta kastedilen ümmettir. Eğer âyetlerdeki hitabın hususiyeti esas alınırsa bu âyetler peygamberin masumiyeti konusunda müşkil bir görünüm arz ederler. Oysa bu âyetlerde kastedilen Hz. Peygamber'in şahsında diğer insanlardır (Mâturîdî, 2005: II/321). Mâturîdî, bu tür hitaplarla Allah'ın insanların en akıllı ve üstününe hitap ederek diğerlerine nasıl davranmaları gerektiğini öğrettiğini belirtir.

## 1.2. Müteşâbih Oluşu

Âl-i İmran Sûresi'nde belirtildiği üzere Kur'ân âyetlerinin bir kısmı Kur'ân'ın esasları olan muhkem âyetlerken bir diğer kısmı da müteşâbih âyetlerdir. Ancak müteşâbih âyetler zâhirleri üzere anlaşılılmaya çalışılırsa işkâl ile karşı karşıya kalınmaktadır.

Kur'ân'da Allah Teâlâ'ya izafe edilen "gelme ve istiva etme" gibi eylemler ile O'na izafe edilen "yed, ayn, hudud" gibi isimler müteşâbihlere örnektir. Mâturîdî'ye göre bu eylemler, mecaz ifade etmekte olup hakikî manada değildir (Mâturîdî, 2005: VIII/351). Nasıl ki insanlar "Hak geldi." denildiğinde bu sözden hakkın bir yerden bir diğer yere intikalini anlamıyorlarsa "Allah'ın gelmesi" ifadesinden de O'nun bir mekândan bir diğerine intikalini anlamamalıdır (Mâturîdî, 2005: VIII/343).<sup>8</sup> Yine "Allah'ın hududu" ifadesinden de "insanların hududu", "Allah'ın ru'yetinden" insanların görülmesi gibi bir görme, "Allah'ın istivasından" insanların oturması gibi bir oturma asla anlaşılabilir (Mâturîdî, 2005: III/74). Aksi durumda Allah Teâlâ yaratılmışlara benzetilmiş, kendisine mekan izafe edilmiş olur ki, bu da işkâle sebebiyet verir.

Mâturîdî'nin müteşâbih âyetlere değişik karinelerle anlamlar verdiğini görmekteyiz. "Hâlbuki O, göklerde de Allah'tır, yerde de." (En'am, 6/3) âyeti bu müteşâbih âyetlere bir örnektir. Âyetin zâhirinde Allah Teâlâ'ya mekân izafe edilmekte ve O'nun göklerde ve yerde olduğu manası ortaya çıkmakta-

7 Krş. Taberî : XII, 263-266; Kurtubî, 2003: VIII/374.

8 Bkz. Kâdî Abdülcebbar:462; Zemahşerî, 1416: III/52.

dır. Fakat müteşâbih olan bu âyetin anlamının sibakından hareketle verilmesi gerektiğine işaret eden Mâturîdî âyetin anlamını “Allah göklerin ve yerlerin tek yaratıcı olduğu için bu ikisinde olanların yegâne ilahıdır.” veya “Göklerde ve yerlerde olanların yönetimi ve korunması Allah’a aittir.” şeklinde tespit eder (Mâturîdî, 2005: V/10).<sup>9</sup>

### 1.3. Müşterek Oluşu

Müşterek lafız, iki veya daha fazla muhtelif manaya hakiki mana olarak konulmuş lafızdır. Usûlcülere göre müşterek lafzın müteaddit manalarından hangisinin kastedildiği anlaşılincaya kadar tevakkuf edilir. Manalardan biri teemmül ve tetkik ile tercihe şayan olursa bu mana kabul edilir (Şâşî, 2003: 29-30; Bilmen : I/74).

Mâturîdî'ye göre müşterek lafızlara geçtikleri her bir âyette aynı manayı vermek işkâle sebebiyet verecektir. Örnek olarak “*Allah’ı bırakıp da sana ne fayda ve ne de zarar verebilecek olan şeylere yalvarma. Eğer böyle yaparsan, şüphesiz ki sen zalimlerden olursun*” (Yunus, 10/106) âyetinde Allah’tan başkasına yalvarmak yani müşrik olmak, zalim olmak olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca En’am Sûresi’nin seksen ikinci âyetinde geçen “zulüm” kelimesini de Efendimiz (s.a.s.) “*Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür*” (Lokman, 31/13) âyetiyle açıklayarak “küfür” olarak tanımlamıştır (Buharî, “Tefsir”, 6). Fakat Mâturîdî kelimelerin her yerde aynı anlama gelemeyeceğini, lafzın müşterek olmasının dikkate alınması gerektiğini belirtir. Zikredilen bu âyette “zulüm” kelimesine verilen “şirk” manası, Hz. Âdem (a.s.) kıssasında geçen “*Ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz*” (Bakara, 2/35; A’raf, 8/19) âyetinde geçen “zulüm” kelimesine verilemez. Çünkü bu durumda Hz. Âdem’in (a.s.) yasaklanan ağaçtan yemekle şirk işlemiş ve müşrik olmuş olduğu gibi bir sonuç çıkar ki, bu, asla doğru olmayan bir manadır ve peygamberlik ismetiyle örtüşmeyen bir işkâldir (Mâturîdî, 2005: VII/120).

### 1.4. Hakikat veya Mecaz Oluşu

Hakikat, dili ortaya koyanın lafzı, belirlediği manaya karşılık gelmek üzere kullanmasıdır (Şâşî, 2003: 32; Debûsî, 2001: 95; Bilmen: I/82). Mecaz ise, bir alaka, bir münasebet dolayısıyla vaz olunduğu mananın dışında kullanılan lafızdır (Semerkandî, 2001: 370; Abdulaziz el-Buharî, 1997: I/161). Birine cesaretinden dolayı “aslan” demek gibi.

9 Bkz. Taberî: V/186; Zeccâc, 1988: II/228.

Bir kelime, bir yerde hem hakikî hem mecazî bir anlama sahip olmaz (Cessâs: 204). Mâturîdî'ye göre lafızdan mecaz mananın kastedildiği, delille sabit olacağı gibi hakikat mananın kastedildiği de delille sabit olur. Çünkü ona göre delil olmaksızın hakikat mecazdan, zâhir batından daha evla değildir (Mâturîdî, 2005: II/275). Âyetlerdeki lafızların hakikî manada mı, yoksa mecazî manada mı kullanıldığının tespitindeki hata ise işkâle sebep olacaktır.

Mecaz, hakikî mananın lafzına bir ziyade, bir eksiltme/hazif veya lafzın başka bir manaya nakledilmesi ile olabilir (Semerkandî, 1997: 369). “Şehre sor.” (Yusuf, 12/82) âyetinin lafzında “halk” ifadesi hazfedilmiş ve mecaz oluşmuştur ki, sözün aslı “şehir halkına sor” demektir. Aksi halde, “şehre” sormak mümkün olmadığından âyetin manası müşkildir (Mâturîdî, 2005: VII/345). “Allah’ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime!” (Zümer, 39/56) âyetinde de “yanında” ifadesinin manası “emirlerinde” anlamına nakledilerek mecaz oluşmuştur. “Allah’ın yanında, işlediğim kusurlardan” kasıt “Allah’ın emirlerini yerine getirmede işlediğim kusurlar” demek olur. “Yanında” ifadesi hakikî manada anlaşılırsa Allah’a mekân izafe edilmiş olduğundan âyet müşkil olur (Mâturîdî, 2005: XII/357).

### 1.5. Garip Oluşu

Mâturîdî lafzın garip oluşu nedeniyle anlamın yanlış tespit edilmesini işkâl sebebi olarak görür. İbn Kuteybe (ö.889) de, “*Garibu’l-Kur’ân*” adlı eserini *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân* adlı eserinin konusu ve hedefiyle aynı olmasına rağmen sırf eser uzamasını diye ayrı olarak yazdığını söyleyerek (İbn Kuteybe: 32) meselenin bir diğer yönünün kelimelerin garip oluşu olduğunu belirtir.

Örnek olarak, “*Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın*” (Hacc, 22/52) âyetinde geçen “*أُمْنِيَّة*/ümniyye” kelimesi ile kastedilen net bir şekilde zihinde belirmemektedir. Konuyla ilgili nakledilen rivayetler de manayı daha da müşkil bir hale sokmaktadır.

Mâturîdî’nin belirttiğine göre ehl-i te’vilin çoğu âyette geçen “*تَمَنَّى*/temenni ettiği” kelimesine “(Peygamber) namazda okuduğu veya kendi kendine düşündüğünde” anlamı vermişlerdir. Bu iki anlamı destekleyen iki farklı rivayet nakledilmiştir. Birincisine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Necm Sûresi’ni okurken “*Şimdi baksanıza şu Lât’a, Uzza’ya! Ve bir de şu geride olan üçüncüleri Menat’a!*” (Necm, 53/19-20) âyetine geldiğinde şeytan gelip onun lisanına “*Bunlar yüce kuğu kuşlarıdır ve şefaatleri umulur.*” ifadelerini

katmıştır. Mâturîdî ehl-i te'vilin şeytanın Cebrail suretinde gelerek Efendimize bu sözleri vahiy gibi bıraktığı, sonrasında Cebrail'in gelip "Ben sana böyle bir vahiy getirmedim." dediği tarzda pek çok rivayetler zikrettiklerini söyler. Fakat o, bunların sahih olamayacağını çünkü Peygamber'in Cebrail ile şeytanı karıştırmasının çelişkili bir durum olduğunu söyler (Mâturîdî, 2005: IX/393-394).

Mâturîdî, konuyla ilgili bir görüş de Katade (ö. 117/735)'den nakleder. "Temenni" kelimesine peygamberin düşünce ve isteği anlamının verilmesine bağlı olan bu görüşe göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Allah'ın müşriklerin ilahlarını bir kusurla anmamasını temenni ederdi. Ancak Necm Sûresi'nde bahsi geçen âyetler nazil olup onları okuduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.) müşriklerin o ilahlara bakış açısını kastederek "Bunlar yüce kuğu kuşları (veya turnalardır) ve şefaatleri umulur." ifadelerini dile getirmiştir. Mâturîdî, bu olayla ilgili Hasan el-Basri (ö. 110/728)'nin de bir yorumunu nakleder. Buna göre âyetten sonra dile getirilen bu ifade ile Hz. Peygamber'in kastı şudur: müşrikler meleklerle tapıyorlardı ve onların "yüce kuğu kuşları" diye kastettikleri de meleklerdi. Melekler ise kıyamette şefaati umulan varlıklardır (Mâturîdî, 2005: IX/395).

Katade'nin ve Hasan el-Basri'nin te'vilini, ilk yorumdan daha doğru olarak niteleyen Mâturîdî, "Bizce en doğru olan onların söylediğinden başkadır." der. Ona göre "*Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın.*" âyetiyle kastedilen peygamberin Kur'ân'ı okuduğu sırada şeytanın kâfirlerin kalbine, peygamberle mücadele etmeleri, kendi tebealarının aklını karıştırıp çelmeleri için fikirler vermesidir. Mâturîdî, bu duruma örnek olarak "*Hiç şüphesiz siz ve Allah'tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunuzunuz. Siz oraya varacaksınız.*" (Enbiya, 21/98) âyetini verir. Bu âyet inince şeytan kâfirlerin kalbine "İsa, Üzeyr ve meleklerle de tapınıyor. O halde onlar da cehennemlik." fikrini attı (Mâturîdî, 2005: IX/396). Bu vesvese ile şeytan, peygamberin mücadelesine karşı yandaşlarına fikir vermiştir. Görüldüğü gibi "Ümniyye" kelimesinin anlamının tespiti ile ilgili zorluk Mâturîdî'ye göre işkâle sebep olmuştur.

## 6. Mahzuf Oluşu

Dilde bazen kelimeler, cümlenin anlam bütünlüğünde var olduğu halde sözdiziminden düşürülür ve zikredilmez. Fakat muhatap dilin ve aklın dela-



letiyle manayı tam olarak anlar.<sup>10</sup> Sözdiziminde zikredilmeyen/mahzuf lafzın dikkatten kaçırılması ise Kur’ân’da bazı işkâl görünümlerine sebebiyet verebilir.

Mâturîdî’ye göre, “*Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs...*” (Hadid, 57/20) âyeti bu duruma güzel bir örnektir. Bu âyet ve onun gibi dünyanın oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu bildiren âyetlerde müşkil bir durum vardır. Bu âyetlerin zâhir manalarına göre dünya hayatının bir oyun ve eğlence olarak nitelendirmesi Allah Teâlâ’nın bunları yaratmakla abes bir iş yapmış olmasını gündeme getirecektir. Hâlbuki Allah, “el-Hakîm” sıfatıyla böyle bir durumdan münezzehtir; her şeyi hikmet ile yaratandır.<sup>11</sup> Kaldı ki bu âyetlerin zâhiri, Allah’ın âlemi oyun için boş yere yaratmadığını bildiren âyetler<sup>12</sup> ile çelişkilidir. Mâturîdî’ye göre bu tür âyetlerde mahzuf olup zikredilmeyen “kâfirlerin nazarında” şeklinde bir ifade vardır. Yani bu âyetlerde mana, “*Kâfirler dünya hayatını bir oyun ve eğlenceden ibaret görüyorlar; oysa biz yeri ve göğü bir hikmet çerçevesinde imtihan üzere yarattık.*” demektir (Mâturîdî, 2005: XIV/357).

## 2. ARAP DİLİNİN YAPISINDAN KAYNAKLANANLAR

Bir kısım işkâl görünümlerinin vahyin dili olan Arapça’nın özelliklerini bilmemekten kaynaklandığı görülmektedir. Her dilin olduğu gibi Arap dilinin de kendine özgü kuralları, bu kuralların istisnaları vardır. Bu sebeple “apaçık Arapça bir vahiy” olmakla nitelenen Kur’ân âyetlerinin de bu dilin kendi yapısı içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi durumlar ise okuyucuda işkâl zannı doğurabilecektir. Mâturîdî âyetlerin tefsirinde gramer konularına fazla yer vermese de (İmamoğlu: 58), gramer kaynaklı işkâlleri ele alır ve çözümler.

### 2.1. İrab Kaynaklı Sebepler

İ’rab, cümle içerisindeki durumuna göre kelimelerin sonlarının ref’, nasb, cerr, cezm ve hazf olmasıdır ve Arap diline ait bir özelliktir. Bahsettiğimiz bu i’rab değişimleri lafzî veya manevî amillere bağlı gerçekleşen bir durumdur.

10 Örneğin “الحج أشهر معلومات/Hac bilinen aylardır.” (Bakara, 2/93) âyetinde “وقت/vakit” kelimesi düşürülmüştür. Mana, Hac bilinen aylardır değil, haccın vakti bilinen aylardır şeklindedir.

11 Krş. Sem’ânî, 1997: V/374; İbn Atiyye, 1422: V/266; Râzî : XXIX/234.

12 Âl-i İmran, 3/191;Enbiya, 21/16; Sad, 38/27 vb.

Bu amillerle ilgili yanlış tespitler Kur'ân'da i'rab hatalarının olduğu vehmine sebep olabilir.

Örnek olarak “إِنَّ” edatı sesteş bir kelime olarak, nefy veya şart edatı olabileceği gibi te'kit edatı olan “إِنَّ”nin hafifletilmiş hali de olabilir. “*Şöyle dediler: Şüphesiz bu ikisi, sihirlere ile sizi yurdunuzdan çıkarmak ve en üstün olan dininizi ortadan kaldırmak isteyen birer sihirbazdırlar.*” (Tâhâ, 20/63) âyetinde ilk akla gelen âyette geçen “إِنَّ” lafzının “إِنَّ”nin hafifletilmiş hali olduğudur. Bu durumda ise âyette haberin nasbı ile ilgili müşkil bir durum vardır. Bu âyette geçen “إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ” ifadesinde “إِنَّ” edatının nasp etme özelliği dikkate alınarak onun haberi durumunda olan “هَذَانِ” lafzını nasp etmesi ve âyetin “إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ” şeklinde olması gerektiği düşünülebilir. Hatta Mâturîdî'nin de belirttiği gibi bazı müfessirler, bu durumun Mushaf'ın yazımında bir katip hatası olduğunu söyler ve Hz. Osman'ın bu durumu “Araplar bu hatayı okuyuşları ile düzeltirler.” şeklinde değerlendirdiğini rivayet ederler. Mâturîdî bu âyette ki “إِنَّ” edatı ile ilgili dile getirilen farklı olasılıklardan ikisini naklederek gerçekte burada Arap dil gramerine aykırı bir durumun olmadığını ortaya koyar. Şöyle ki: bu âyetteki okuyuş Arap kabilelerinden Benî Hâris b. Ka'b'nın lehçesidir. Bu kabile lehçesinde tesniye ifadeler tekiller gibi kullanılır; tesniye elifi kelimenin ref', nasb ve cerr halinde sabit kalır. Örnek olarak, “أَتَانِي هَذَانِ” dendiği gibi “رَأَيْتُ هَذَانِ” ve “مَرَرْتُ بِهِدَانِ” denilir. Mâturîdî'nin “إِنَّ” ile ilgili dile getirdiği diğer olasılık da bu edatın “عَvet/evet” anlamında da kullanıldığı gerçeğidir. Bu durumda âyette geçen “إِنَّ”nasp edatı değil “evet” anlamına gelen “إِنَّ”dır ve âyetin manası “Evet, bu ikisi muhakkak sihirbazdır.” şeklindedir (Mâturîdî, 2005: IX/209-210).<sup>13</sup>

## 2.2. Harf-i Cer Kaynaklı Sebepler

Harf-i cerlerin birbiri yerine kullanılması veya ziyade olması Arap dilinde olağan bir durumdur (Mâturîdî, 2005: I/414). Fakat bu kullanım bilinmediğinde işkâl görünümüne sebebiyet verebilmektedir:

“*Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?*” (Bakara, 2/210) âyetinde “فِي ظُلُلٍ” ifadesinden Allah Teâlâ'nın bulut gölgeleri içinde gelmesi gibi bir mana anlaşılabilir. Oysa Allah Teâlâ mekândan münezzeh olduğu için O'nun “gelmesi” de “bulut gölgeleri” içinde olması da düşünüle-

13 Bkz. Kisâî, 1998: 193; Ma'mer el-Müsennâ:II/21-23; Zeccâc, 1988:III/362; Kurtubî, 2003: XI/216.

mez. Mâtûrîdî'ye göre bu hatalı anlama, âyetteki “فی ظُلَلٍ” ifadesindeki “فی” harf-i cerinin “ب” harf-i ceri yerine kullanıldığını kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Oysa ifade “يُظَلَّلُ” (bulutlar ile) anlamındadır. Âyetteki “Allah’ın gelmesi” ifadesinde de “azab” kelimesi sözdiziminden düşürülmüş olup asıl mana “Allah’ın azabının semanın bulutlar gibi paramparça olmasıyla gelmesi” demektir. Bu durumda Mâtûrîdî'ye göre bu âyet, Furkan Sûresi’ndeki “*O gün gök bulutlarla yarılıp parçalanacak ve melekler bölük bölük indirilecektir.*” (Furkan, 25/25) âyeti ile aynı anlamdadır. Âyette asıl kastedilen, kıyamet vakti Allah’ın azabı, semanın parçalanıp insanların üzerinde bulutlar gibi kalması ve meleklerin azap için gelecek olmasıdır (Mâtûrîdî, 2005: I/414; X/244).<sup>14</sup>

### 2.3. İstifham ve Tereccî Edatlarının Kullanımı

Mâtûrîdî'ye göre işkâl sebeplerinden biri de Arap dilindeki istifham ve tereccî edatların kullanımı ile ilgilidir. Mesela, Allah Teâlâ’nın ilmi kesinlik içerdiği halde bazı âyetlerde olasılık ve şek bildiren bu edatların kullanılmış olması çelişki görünümüne neden olur.

Örneğin “*Eğer onları tehdit ettiğimiz (azabın) bir kısmını sana (dünyada iken) gösterirsek (ne âlâ); yok eğer (göstermeden) seni vefat ettirirsek nihâyet onların dönüşü de bizedir.*” (Yunus, 10/46) mealinde ki âyette geçen “إِذَا/ya” ve “أَوْ/veya” ifadeleri olasılık bildirmektedir. Böyle bir olasılık ise Allah’ın ilmine yakışmayan bir durumdur. Allah, tüm zamanlarda olmuş ve olacak her şeyi her zaman bilendir. Mâtûrîdî, istifham (أ / إ) ve tereccî (عسى / لعل) edatlarının Allah Teâlâ hakkında kullanıldığında olumluluk ve gereklilik (icab ve ilzam) manasına geldiğini söyler (Mâtûrîdî, 2005: VI/309VII/63- 64; XI/93). Âyette ki “إِذَا” ve “أَوْ” edatları da böyledir. Mâtûrîdî'ye göre bu âyete iki şekilde mana verilebilir: Birincisi, bu âyette Allah Teâla inkâr ehline vaat ettiği azabın bir kısmını Peygamberine dünyadayken göstereceğini, bir kısmını ise ahirete bıraktığını belirtmektedir.<sup>15</sup> İkinci olası mana muhtemel bir nuzül sebebine dayanmaktadır. Şöyle ki Peygamber müşrikleri inkâra devam ettikleri takdirde görecekları bir kısım azap ile uyarılmış olabilir. Bunun üzerine de Allah Teâla bu âyeti indirerek, azap etme konusunda Peygamberin bir yetkisinin olmadığını bildirmiştir. Buna göre Peygamber ister hayatta iken

14 Krş. Taberî : III/613; Râzî, 1981:V/233.

15 Bkz. Zeccâc, 1988: III/23; Râzî, 1981: XVII/110.

görsün ister görmesin Allah kâfirlere her iki durumda da elbet azap edecektir (Mâturîdî, 2005:VII,64).<sup>16</sup>

#### 2.4. Fiilin İsnadı

İşkâl sebeplerinden biri de fiillerin isnadı ile ilgilidir. Bir fiil, çeşitli yönlerden farklı fiillere isnat edilebilir. Bu isnat yönlerinin dikkatten kaçırılması ise işkâl görünümüne sebep olmaktadır. Mesela “can alma” fiili Allah’a isnat edildiği gibi meleğe de isnat edilmektedir. “Allah, insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır.” (Zümer, 39/42) âyetinde can alma Allah’a; “Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak.” (Secde, 32/11) âyetinde tekil ifade ile ölüm meleği Azrail’e; “Nihâyet birinize ölüm geldiği vakit (görevli) elçilerimiz onun canını alır.” (En’am, 6/61) âyetinde de çoğul ifade ile ölüm meleklerine isnad edilmesi bu tür işkâle örnektir.<sup>17</sup> Mâturîdî’ye göre Allah, ölümün yaratıcısı kendisi olduğu halde, can almayı bazen ölüm meleği Azrail’e bazen de onunla beraber olan yardımcıları da ifade sadedinde ölüm meleklerine izafe eder. Mâturîdî, Allah’ın kulların canlarını almak için ölüm melekleri göndermesini, savaşlarda mü’minlere yardım üzere melekleri göndermesine benzetir. Âl-i İmran Sûresi’nde<sup>18</sup> de belirtildiği gibi savaşta meleklerin fonksiyonu mü’minlerin kalplerinin yatışması ve onlara bir müjde olması içindir. Zaferi veren ise ancak Allah’tır. İşte bunun gibi ölüm anında kişinin ruhunu almaları için de meleklerini göndermektedir. Öldürme fiili, bu konuda görevli olmaları açısından meleklerle, öldürme fiilinin yaratıcısı olma açısından da Allah’a izafe edilmektedir (Mâturîdî, 2005: V/88; XII/343).

#### 2.5. Eril-Dişil Uyumsuzluğu

Kur’ân’da Arap dil kurallarına dayalı işkâl görünümlerinden biri de eril/müzekker-dişil/müennes uyumsuzluğudur. Mesela “O gün insan kendi aleyhine şahittir.” (Kıyame, 75/14) âyetinde müzekker olan “الإنسان/insan” lafzının haberi olan “şahittir” ifadesi müennes olarak “بصيرة” şeklinde gelmiş-

16 Krş. İbn Atıyye, 1422: III/123.

17 Bkz. Kâdî Abdulcebbar: 132.

18 “Allah, bunu size sırf bir müjde olsun ve kalpleriniz bununla yatışsın diye yaptı. Yardım ve zafer ancak mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi Allah katındadır.” Âl-i İmran, 3/126.

tir. Hâlbuki onun da müzekker olarak “بصير” şeklinde olması gerektiği düşü-  
nülebilir. Mâturîdî bu durumu üç şekilde izah eder. Birincisi, “insan” kelimesi  
“cemaat” manası taşımaktadır. Yani âyetteki “الْإِنْسَانُ” kelimesi, “جماعة الانسان”  
demektir ki bu durumda lafız müennes olmaktadır.<sup>19</sup> Dolayısıyla “بصيرة” ke-  
limesinin müennes olması hata değildir. İkincisi, müzekker kelimeler “tâ-i  
merbuta” (س) ile mübalağa bildirir hale gelirler; “علامة/allâme” kelimesi gibi.  
Âyetteki “بصيرة” kelimesi de te’nis değil mübalağa içindir.<sup>20</sup> Üçüncüsü, kıya-  
mette insanın kendine şahit oluşu, çeşitli âyetlerde ifade edildiği gibi, elleri,  
ayakları, derisi gibi tüm uzuvları ile olacaktır. Yani her bir organı şahitlik  
edecektir. Bu durumda bir çoğul ifadesi olarak kullanılan “الْإِنْسَانُ” kelimesinin  
haberi olan “بصيرة” müennes olarak gelir (Mâturîdî, 2005: XVI/293,294).<sup>21</sup>

## 2.6. Sayı ve Sayılan Şeylerin Uyumsuzluğu

Kur’ân’daki bazı işkâl görünümünün sayılarla ilgili olduğu görülmekte-  
dir. Sayı-sayılan uyumsuzluğu; tekil varlıkların çoğul lafızla, çoğul varlıkların  
da tekil lafızla ifadesi ve sayıların temyizi gibi konularda bazı âyetlerin kulla-  
nımların Arap gramerine uygun olmadığı zannedilebilir.

“Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede  
girmişlerdi. Hani Dâvûd’un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuş-  
tu. Onlar, “Korkma! Biz, iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiş-  
tir.” (Sad, 38/21-22) âyetinde “davacıların” diye meali verilen “الْأَخْضَمِ” kelime-  
si tekil, onun fiilleri olan “تَسْوَرُوا/duvarı aştılar; دَخَلُوا/girdiler; قَالُوا/dediler” çoğul,  
davacıları niteleyen “الْأَخْضَمَانِ/iki davalı” kelimesi ise ikildir. Bu durumda aynı  
obje hem tekil hem ikil hem de çoğul lafızlarla dile getirilmiştir ki bu bir  
işkâldir. Mâturîdî “الْأَخْضَمِ” kelimesinin mastar olduğunu ve mastarlarla tekil,  
ikil ve çoğul nesnelere ifade edilebileceğini söyler. “الْأَخْضَمَانِ/iki davalı” olarak  
ifade edilen öznenin fiilinin çoğul kalıpla ifadesinin de Arap diline aykırı ol-  
madığını, ikil lafızların sonuçta çoğul oluşundan hareketle ikilin çoğulla dile  
getirilmesinin Arap dilinde ve Kur’ân’da yaygın bir kullanım olduğunu söy-  
ler. Yine Mâturîdî’ye göre davalılar iki kişi olsa da onlara eşlik eden başkala-

19 “الْإِنْسَانُ” kelimesinin çoğul kullanımı için Bkz. Tin, 95/4; Asr, 103/2.

20 Krş. Ma’mer el-Musenna: II/277; Neseî, 1998: III/572; Ebu’s-Suud: IX/66.

21 Krş. Mukatil b. Süleyman, 2002: IV/511; Ferra, 1983: III/211.

rıyla beraber Hz. Dâvûd'un huzuruna çıkmış olabilirler. Bu sebeple de fiiller çoğul zikredilmiştir. (Mâturîdî, 2005: XII/231).<sup>22</sup>

### 3. DİĞER ÂYETLER İLE ÇELİŞME

İki âyet arasındaki zahirî çelişki, işkâl sebebi olabilir. İnsanın ve evrenin yaratılışından, mahşerin değişik safhalarından, aralarında nesh ilişkisi olan ahkâm konularından bahseden âyetleri bu grupta değerlendirebiliriz.

Böyle bir durumda okuyucuyu işkâl vehmine sürükleyen nedenler, âyetlerde farklı konulardan, farklı yer ve zamandan bahsedildiği, bir olayın farklı cihetlerden ele alındığı, farklı aşamalarının konu edildiği gerçeğinin dikkatten kaçırılmasıdır. Bu gibi hallerde Mâturîdî, İbni Abbas'ın "*Bütün Kur'ân sanki bir sûre gibidir, sûresi de sanki bir âyet gibidir*" (Mâturîdî, 2005: XVI/77) sözünü nakleder ve Kur'ân'ın bir bütün olarak ele alınması gerektiğine aksi durumların ise işkâl görünümüne neden olacağına işaret eder.

#### 3.1. Mevzu, Yer ve Zaman İhtilâfı

İki âyet arasında bir çelişkiden bahsedebilmek için bazı şartların olması gerekmektedir. Bunlar, her iki sözün de mana, mekân, zaman, fiil, izafet, umum ve husus, bir şarta bağlı olma, hakikat ve mecaz yönlerinden ortak olmalarıdır (Semerkandî, 1997:687). Böyle bir ortak oluştan sonra ancak çelişki ihtimalleri söz konusu olabilir. Aksi durumda işkâlden bahsetmek mümkün değildir.

*"Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz!"* (A'raf, 7/6) âyetinde gerek peygamberlerin gerekse gönderildikleri insanların sorgulanacağı belirtiliyor. *"İşte o gün insana da cine de günahı sorulmaz."* (Rahman, 55/39) âyetinde ise sorgu olmayacağı söyleniyor.

Mâturîdî bu âyetler arasında mevzu farkı olduğunu belirtir. O, âyette sorulmayacak denilen şeyin kişinin yaptıkları olduğunu söyler. Yani mücrime "Ne yaptın?" diye sorulmaz. Ancak bu günah işleminin nedeni ve delili ona sorulur. Yani "Neden yaptın?" sorusuna muhatap olur. Mâturîdî'ye göre bir diğer muhtemel mana da, ahiret farklı safhalardan oluşur ki bunlardan birinde mücrime günahı sorulmazken diğerinde sorulur (Mâturîdî, 2005: V, 291).<sup>23</sup>

22 Krş. Zemaşerî, 1416: IV,82; Râzî, 1981: XXVI/194-195.

23 Krş. Râzî, 1981: XIV, 26; Kurtubî, 2003: VII, 46; Elmalılı, 1992: IV/12.

Görüldüğü gibi âyetler arasındaki mevzu, yer ve zaman farkının dikkate alınmaması işkâle sebep olmuştur.

### 3.2. Bir Olayın Farklı Yönlerinin Ele Alınması

Bir şeyin farklı yönlerine yönelik nitelemeler görünürde/zâhirde bir çelişki gibi görünse de aslında durum öyle değildir. Mesela “Ahmet babadır.” sözü ile “Ahmet oğuldur.” sözü zâhirde çelişkili olsa da Ahmet’in kendi çocuğuna itibarla “baba” olarak, kendi babasına itibarla da “oğul” olarak nitelenmesi asla bir çelişki değildir. İşte Kur’ân-ı Kerim’de bu türden olarak bazı şeyler farklı cihetlerden ele alınır ki, zâhirde bir çelişki görünümü olsa da gerçekte asla bir çelişki yoktur.

Mesela Mâturîdî’nin müşkil olarak ele aldığı “*Aralarına, kıyamete kadar (sürecek) düşmanlık ve kin soktuk*” (Maide, 5/64) âyeti ile “*Ey iman edenler! Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin. Zira onlar birbirinin dostudurlar*” (Maide, 5/51) âyetinde durum böyledir. Bu âyetlerden birinde Ehl-i kitab’ın birbirinin dostu olduğu söylenirken diğesinde bunun tam tersine aralarında sürekli bir düşmanlık olduğu söylenmektedir. Mâturîdî’ye göre onların dostluğu dinlerinin aslı olan küfürdedir. Bu açıdan hepsi İslam karşısında birbirinin dostudur. Aralarındaki düşmanlık ise onların kendi iç dünyaları ile ilgilidir. Kendi aralarında çıkar ve mezhep çatışmaları yüzünden kıyamete kadar bir düşmanlık sürmektedir (Mâturîdî, 2005: IV/269-270). Böylece anlaşılıyor ki âyetler Ehl-i kitap arasındaki ilişkileri farklı açılardan ele almaktadır.

### 3.3. Bir Olayın Farklı Merhalelerinin Bulunması

Tek bir olay, çeşitli aşamalarda farklı nitelikler kazanabilir. Bu aşamalar Kur’ân’ın muhtelif âyetlerinde ele alındığında ilgili farklılıklar âyetler arasında bir çelişki zannı doğurarak işkâle sebep olabilir.

Ahret ile ilgili nitelemeler bu konuya güzel bir örnektir. “*Toplanma vakti için Allah’ın sizi toplayacağı günü düşün.*” (Tegâbun, 64/9) âyetinde mahşer günü “*يَوْمَ الْجَمْعِ/toplanma günü*” olarak nitelenirken, “*Kıyametin kopacağı gün, işte o gün mü’minler ve kâfirler birbirinden ayrılacaklardır.*” (Rum, 30/14) âyetinde “*يَوْمَ يَفْرَقُونَ/ayrılık günü*” olarak nitelenmektedir. “*Bu, hüküm ve ayırma günüdür. Sizi ve öncekileri bir araya toplamışızdır.*” (Mürselat, 77/38) âyetinde de her iki niteleme bir arada zikredilmektedir. Bu âyetler mahşer günü ile ilgili birbirine zıt niteleme yapmaları sebebiyle çelişkili görünmektedir. Âyetler arasındaki işkâle dikkat çeken Mâturîdî, bu âyetlerin mahşerin



farklı aşamalarından bahsettiğini söyler. Mahşerin ilk aşamasında Tegâbun Sûresi'nde belirtildiği gibi insanlar hesap için bir araya toplanılacak olduğundan bu merhale “toplanma günü” olarak nitelenmiştir. Fakat Mâturîdî, bu birlikteliğin ebedi olmadığını, hesap görüldükten sonra “*Hakkında asla şüphelenmeyen toplanma günüyle onları uyarasın. Bir grup cennette, bir grup ise cehennemdedir.*” (Şûrâ, 42/7) âyetinde belirtildiği üzere mü'minlerin cennete, kâfirlerin cehenneme gidişleriyle ebedi bir ayrılık yaşanacaktır. Bu aşama da âyetlerde “ayrılık günü” olarak nitelenmiştir (Mâturîdî, 2005: XI/164-165).<sup>24</sup>

### 3.4. Sözü'nün Farklı Lafızlarla Tekrar Edilmesi

Kur'ân-ı Kerim'deki bazı âyet ve kıssaların tekrarlarında lafız ve kelime farklılıkları, takdim ve tehirler görülmektedir. Bu farklılıklar birer çelişki gibi algılanabilir. Mâturîdî'ye göre, asıl olan lafızların aynı olması değil onlara yüklenen mananın aynı oluşudur. Bir hakikat farklı şekillerde ifade edilebilir. Önemli olan, manayı değiştirmekten korumaktır (Mâturîdî, 2005: X/358). Dolayısıyla ona göre tekrarlardaki farklılıklar asla bir çelişki olarak görülemez.

Hz. Lût (a.s.)'in kıssasının tekrarlarında kavminin ona verdiği cevabın farklı şekillerde dile getirilişini konuya örnek verebiliriz. “*Bunun üzerine kavminin cevabı ancak şöyle demek oldu: “Lût'un ailesini memleketinizden çıkarın. Çünkü onlar temiz kalmak isteyen insanlarmış”*” (Neml, 27/56), “*Kavminin cevabı, “Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi Allah'ın azabını getir bize” demeden ibaret oldu.*” (Ankebut, 29/29) gibi âyetlerde Hz. Lût (a.s.)'a kavminin cevabı “yegane cevap” kaydıyla olmasına rağmen farklı şekillerdedir. Mâturîdî oluşan işkâli, bu cevapların farklı kişi ve zamanlara ait olabileceği ihtimaliyle açıklar. Bununla beraber bir kıssa ile ilgili farklı ifadelerin o kıssanın farklı aşamaları ile ilgili olabileceği gerçeği de Mâturîdî'nin dikkatinden kaçmaz. (Mâturîdî, 2005: X/396).

Kur'ân'da zikredilen diğer peygamberlerin kıssalarının tekrarlarında da aynı şekilde lafız farklılıkları ve takdim tehirler bulunmaktadır. Eğer lafızların ve cümle tertibinin korunması esas olsaydı bu farklılıkların hepsi Mâturîdî'ye göre, bir çelişki olurdu.

## 4. KIRAAT FARKLILIKLARI

Kur'ân'ın Yedi Harf üzere indirilmiş olmasına bağlı olarak onun bazı kelimelerinin birden fazla okunuş keyfiyeti vardır. Bu farklı okunuş şekilleri

24 Bkz. Râzî, 1981: XXVII/149.



tefsirde bir zenginlik olmakla beraber bazen kıraatlerle ilgili işkâl görünümleri de oluşturabilmektedir. Mâturîdî, her farklı kıraatin ayrı bir âyet hükmünde olduğunu söyler (Mâturîdî, 2005: VI/431) ve bir işkâl görünümü varsa her bir kıraat için ilgili işkâli açıklığa kavuşturur:

Mesela, Havarilerin Hz. İsa'ya (a.s.) hitaben söyledikleri “*Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?*” (Maide, 5/112) âyetinde geçen “يَسْتَطِيعُ” ifadesinin diğer bir kıraati “تَسْتَطِيعُ” şeklindedir (Bkz. Ferra, 1983: I/325; Taberî: IX/117). Bu ikinci kıraatte mana “*Allah'ın üzerimize bir sofrayı indirmesini sağlayabilir misin?*” şeklindedir. Birinci kıraatin zâhirine göre Havariler, Allah Teâlâ'nın gücünü, ikincisine göre ise Hz. İsa'nın (a.s.) gücünü denemiş olmaktadır. Oysa bir mü'minin Allah'ın gücü veya peygamberin Allah katındaki konumu hususunda şüphe ederek böyle bir deneme yapması müşkil bir durumdur.

Mâturîdî'ye göre ilk kıraatte “يَسْتَطِيعُ” kelimesi “*Duana icabet eder mi?*” anlamında olup âyetin manası “*Sen rabbinden bizim üzerimize bir sofrayı indirmesini istesen O, senin bu duana icabet eder mi?*” şeklindedir. “تَسْتَطِيعُ” şeklindeki ikinci kıraatte ise Mâturîdî, cümlede hafız olup zikredilmeyen bir lafız bulunduğunu, mananın “*Sen rabbinden üzerimize bir sofrayı indirmesini (istemeye) güç yetirebilir misin?*” şeklinde olduğunu söyler. Mâturîdî bahsi geçen işkâle ilgili bir çözüm daha zikreder. O, âyette geçen ve farklı kıraatlerle işkâl görünümüne sebep olan “استطاعة/yapabilmek” kelimesinin Arap dilinde bilgi edinme ve irade anlamında da kullanıldığını söyler. “*Filan şu işi yapar mı?*” anlamında “*Filan şu işi yapabilir mi?*” denildiği gibi, “*Şu adama bakmak istemiyorum*” anlamında “*Şu adama bakamıyorum*” denilir (Mâturîdî, 2005: IV/374). Buradan hareketle âyetin ilk kıraatında “*Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?*” ifadesinden asıl kast olunan “*Rabbin bize bir sofrayı indirir mi?*” manasıdır. İkinci kıraatte de “*Allah'ın üzerimize bir sofrayı indirmesini sağlayabilir misin?*” ifadesiyle kastedilen asıl mana “*Sen bize Rabbinden bir sofrayı ister misin?*” demektir.<sup>25</sup> Dolayısıyla her iki kıraat vechinde de âyette işkâl bulunmamaktadır.

Bir diğer örnek de “*Özür bahane eden bedevi Araplar, kendilerin(in savaşa katılmamasına) izin verilmesi için geldiler; Allah'a ve Elçisine yalan söyleyenler oturdular.*” (Tevbe, 9/90) âyetidir. Bu âyette geçen “الْمُعْذِرُونَ/özür bahane edenler” ifadesinin bir diğer kıraati “الْمُعْذِرُونَ” şeklindedir. Mâturîdî'nin belirttiğine göre bazı müfessirler “الْمُعْذِرُونَ” şeklindeki şeddelli okunuşun “ger-

25 Bkz. Taberî: IX/118; Zeccâc, 1988: II/220; Râzî, 1981: XII/137.

çek bir mazereti olan” anlamında olduğunu söylese de İbni Abbas (ö.687-88) ve diğer bazı müfessirler ise “المُعْذِرُونَ” şeklindeki okunuşun “geçerli özrü bulunmayan, özür beyanında samimi olmayan” anlamında olduğunu söylerler. Buna mukabil kelimenin tahfif ile “المُعْذِرُونَ” şeklindeki okunuşu da “gerçek bir mazereti bulunan” anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Böylece kelimenin her iki kıraati için de birbirine zıt iki mana ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki âyetin siyakında Peygamberle beraber savaşa çıkmak için imkan araştırdığı halde çaresiz kalan kişilerden bahsedilmektedir ki bu durumda âyette geçen “Allah’a ve Elçisine yalan söyleyenler oturdular.” ifadesi ile “المُعْذِرُونَ” kelimesinin farklı kıraatlerle kazandığı manalar arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Her bir kıraati ayrı bir âyet olarak değerlendiren Mâturîdî cevap olarak der ki, her bir âyet farklı iki zamanda farklı iki hal içindir. Yine âyette, biri gerçek bir mazereti olan diğeri ise mazereti olmadığı halde sahte mazeret öne süren iki ayrı kesimin ele alınması muhtemeldir.<sup>27</sup>

## 5. YORUM FARKLILIĞINDAN KAYNAKLANANLAR

Mâturîdî’ye göre Kur’ân’da var olduğu söylenen çelişkilerin bir kısmı kişilerin âyetler hakkında yaptıkları yanlış yorumlardan ibarettir. Bunları da âyetten kastedilen mananın terk edilip lafzın zâhir manasına takılıp kalmak, âyetlerde kendi ön kabullerine destek aramak, âyeti anlarken düştüğü hatayı fark edemeyerek âyeti akla aykırı görmek ve âyetleri siyak-sibak ilişkisinden kopararak anlamak şeklinde ele alabiliriz.

### 5.1. Zâhir Mananın Kast Olunan Manadan Farklı Oluşu

Zâhirî mana, lafzın akla ilk gelen lügat/dilsel manasıdır. “Kur’ân’ın lafızlarını her zaman zahiri anlamlarına hamletmek, müşkil durumların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Oysa Mâturîdî’ye göre lafızların zâhirî manaları yanında mecazî, örfî, lugavî kullanımdan kaynaklanan ikincil manaları da vardır ve herhangi bir delil olmaksızın zâhirî mana bu ikincil manalardan daha evla/öncelikli değildir (Mâturîdî, 2005: II/275). Kaldı ki yine ona göre zâhir mana (i) lugatta öne çıkan, (ii) insanların örfündeki kullanımı ile öne çıkan olmak üzere iki çeşittir. Mâturîdî, lafızların örf ve kullanımdaki zâhirî

26 Krş. İbni Ebi Hatim, VI, 1860; Taberî, XI, 620-622.

27 Mâturîdî, 2005:VI/430-431. Diğer örnekler için Bkz. Mâturîdî, 2005:VI/26; XI/49.

anlamlarının lisandaki zâhirî anlamalarından daha öncelikli olduğunu söyler (Mâturîdî, 2005: III/303).

Mâturîdî'nin dile getirdiği bu durum Kur'ân'ın pek çok âyetinde görülebilir. Mâturîdî, zâhir mananın yanında bir de hikmet mana tabirini kullanmaktadır (Bkz. Mâturîdî, 2005: VIII/152,191,376; IX/39). Hikmet mana, mütekellimin lafızdan asıl muradıdır. Âyetlerden anlaşılması gereken asıl mana da bu hikmet manadır ki, böyle bir anlama ile Kur'ân'da herhangi bir çelişki olmadığı görülecektir.

Örnek olarak lafız, bir tutum veya davranışın karşılığı kastedilerek kullanılmış olabilir. Bu durumda o lafız, zâhirî manasından farklı bir mana yüklenmiş olur. Ancak okuyucu bu durumu dikkate almazsa zâhir manadan hareketle âyette bir işkâl olduğu zannına kapılabilir. “*Gerçekte Allah onlarla alay eder*” (Bakara, 2/15) âyetinde Allah Teâlâ'nın alay etmesinden, “*Onlar tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır*” (Âl-i İmran, 3/54) âyetinde de tuzak kurmasından, “*İkiyüzlüler, Allah'ı aldatmaya çalışırlar. Oysa O, onları aldatır*” âyetinde de Allah'ın aldatmasından bahsedilmektedir. Oysa alay etmek, tuzak kurmak ve aldatmak Allah'a yakıştırılmayan kavramlardır. Ancak Mâturîdî, bu tür âyetlerde, zâhirî manalarından öte, Allah'ın alayın, aldatmanın ve tuzak kurmanın cezasını vermesinin kastedildiğini söyler (Mâturîdî, 2005: I/40).<sup>28</sup>

## 5.2. Akla Aykırı Görünme

Mâturîdî'nin kelimeler sisteminde olduğu gibi te'vil sisteminde de aklın önemli bir yeri vardır. Zira ona göre akıl yetisine sahip olmakla insan, kendisine elçi gelmese de yaratıcının varlığı ve vahdaniyeti konusunda yükümlü olur. Yine bir peygamberi tanımak, onu sihirbazlardan, göz boyayıcılardan ve onun mucizelerini sihirden ayırmak ancak akılla mümkün olabilir (Mâturîdî, 2014: 49). Bilginin diğer kaynağı olan haberin de doğru veya yanlış oluşu ancak akılla bilinebilir (Mâturîdî, 2014: 54). Allah Teâlâ da kendi katından olan bildirimleri akıl yürütme yöntemiyle delillendirmiş, Kur'ân'ın pek çok âyetinde akıl yürütmeyi emretmiştir. Böylelikle de akıl yürütme yönteminin kişileri gerçeğe vakıf kıldığını ve onları doğruya ilettiğini bildirmiştir (Mâturîdî, 2014: 50).

“*Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlar-*

28 Krş. Zeccâc, 1988: I/90; 15-16; Zemahşerî, 1416: I/66-67; Elmalî, 1992: I/216.

di.” (Nisa, 4/82) âyetinde ve benzeri âyetlerde<sup>29</sup> akıl ile vahiy arasında bir karşıtlık ve çelişki bulunmayacağı vurgulanmıştır. Hatta Kur'ân âyetleri hakkında oluşan çelişki sanılarının da akıl ile açıklığa kavuşturulabileceğine işaret edilmiştir. Fakat bazen âyetle ilgili yanlış akıl yürütmeler çelişki sebebi olabilir.

Mâturîdî, Te'vîlât'ında yanlış yapılan akli istidlal sebebiyle oluşan işkâl görünümlerini de ele almıştır. Örneğin “Allah'a karşı yalan uyduranların kıyamet günü (âkıbetleri) hakkındaki kanaatleri nedir? Şüphesiz Allah insanlara karşı lütf sahibidir. Fakat onların çoğu şükretmezler.” (Yunus, 10/60) âyetinin yorumunda, “Pek çok âyette zalimler ahiret ile korkutulmaktadır. Oysa ahirete inanmayan kişilerin ahiret ahvali ile korkutulmaları akıllarda soru işareti oluşturmaktadır. Bir insan varlığına inanmadığı bir şeyle nasıl korkutulabilir?” diyerek akli bir çelişki görünümüne dikkat çekmiştir.

Mâturîdî bu soruya âyetin siyakı ile ilişki kurarak cevap verir. Sürede bir önceki âyette müşriklerin, Allah'a iftira ve yalanla, O'nun verdiği rızıklar arasında helal ve haram edinmelerinden bahsedilmektedir. Mâturîdî'ye göre bu tutum ölümden sonra dirilişin varlığını apaçık ortaya koymaktadır. Çünkü emir ve nehiy hesabı gerekli kılmaktadır. İşte Allah bu delille onları ilzam ediyor. Yani onların ba'sı/dirilmeyi inkârları ile helal ve haram konusundaki mesnetsiz konuşmaları bir çelişki oluşturmakta ve bu durumda sözlerindeki yalan ortaya çıkmaktadır (Mâturîdî, 2005: VII/75).

Yine Mâturîdî'ye göre, kişi kesin/yakîni olarak kabul etmediği şeyle de tehdit edilebilir. Kaldı ki Allah, pek çok âyette yaratılmışların sadece yok olup gitmek için yaratılmış olmasının hiçbir hikmetinin olamayacağını güçlü bir delil olarak sunmuş, ölümden sonra dirilip amellerin karşılığının alınacağını apaçık bir gerçek olarak insanların aklına iyice yerleştirmiştir. Böylece onlar ahiret ile korkutulur hale gelmişlerdir. Mâturîdî'ye göre âyetin muhtemel olduğu manalardan biri de, “Uydurdukları yalanı Allah'a mal edenler ne zannediyorlar; ba's ve kazandıklarının karşılığını görme konusunda Peygamberin onlara haber verdikleri eğer hak ve doğru çıkarsa ne olacak?” şeklindedir (Mâturîdî, 2005: VII/76).

29 Örneğin Bkz. Kehf, 18/1-2; Sad, 38/29; Muhammed, 47/24;

#### 5.4. Siyak ve Sibaktan Ayrı Yorumlama

Kur'ân vahyinin doğru anlaşılması onun bağlamında değerlendirilmesi ile olur. Bağlamdaki farklılık ise, Mâturîdî'ye göre manada da farklılığı beraberinde getirir.<sup>30</sup> Bu durum ise işkâl görünümüne sebep olabilmektedir.

Konuyla ilgili ele alabileceğimiz örnek “*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.*” (A’raf, 7/172) âyetidir. Bu âyette âdemoğullarının sırtından zürriyetlerinin alınmasının ve onların kendi nefislerine şahit tutulmasının ne zaman ve ne şekilde gerçekleştiği ile ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Bu sözleşmenin Hz. Âdem (a.s.) yaratıldıktan sonra veya yeryüzüne indirildikten sonra kıyamete kadar dünyaya gelecek zürriyetinin onun sulbünden alınarak gerçekleştiği söylenildiği gibi insanların babalarının sulbünde veya anne rahminde olduğu sırada gerçekleştiği de dile getirilmiştir.<sup>31</sup> Mâturîdî bu sözleşmenin yaratılma öncesi veya ruhlar âleminde olmasını çelişkili bir durum olarak görür. Çünkü kimse böyle bir sözleşmeyi hatırlamamaktadır ve insan hatırlamadığı bir şeyden ahirette sorumlu tutulamaz. Oysa âyette bahsi geçen sözleşmenin gayesi “Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye.” olarak belirtilmiştir. Diğer yandan âyetteki sözleşmenin Hz. Âdem’in (a.s.) sulbünden zürriyetinin çıkarılıp alınmasıyla gerçekleştiği şeklindeki yorumu desteklemek için nakledilen rivayetler de çelişkilidir. Zira âyette “Âdemoğullarından, onların bellerinden” şeklinde çoğul ifadeyle âdemoğullarından bahsedilirken rivayetlerde tekil olarak Hz. Âdem’den (a.s.) bahsedilmektedir. Yine bu rivayetlerde Allah Teâla’nın insanları ikiye ayırıp “Bunlar cennetlik, bunlar da cehennemlik.” şeklinde beyanda bulunması da Mâturîdî’ye göre çelişkilidir. Çünkü âyette açıkça bütün insanların “Evet, sen bizim rabbimizsin.” şeklinde ikrarda bulunduğu dile getiriliyor. İman ikrarında bulunan kişiyi cehennemlik olarak nitelemek akla aykırı bir durumdur.

Mâturîdî bu âyeti şöyle yorumlar: Allah insanları babalarının sulbünden alıp bağımsız bireyler olarak dünyaya getirir, selim akılları sayesinde Allah’ın Rabliğini ikrar konusunda kendi nefislerinin şahidi olurlar. İnsan kendi nefsi ve tabiat üzerindeki müşahedeleri neticesinde Allah’ın varlığını, birliğini ve

30 Bkz. Mâturîdî, 2005: I/114-115; VII/48; XIII/343.

31 Bkz. Taberî : X/546-563; İbn Ebî Hâtim, 1419: V/1612-1616; İbn Atuyye, 1422: II/474-475.

onun yegâne rabbi olduğunu kavrar, ikrar eder. Böylece Allah onları kendilerinin şahidi kılmış olur. Mâturîdî'ye göre bu mananın doğruluğu da âyetin siyakıyla ortaya çıkmaktadır (Mâturîdî, 2005: VI, 103-108)<sup>32</sup> ve âyetin siyakından kopuk olarak değerlendirilmesi çelişkilere neden olmuştur.

“*Kim bir kötülük yaparsa, ancak onun kadar ceza görür.*” (Mü'min, 40/40) âyetin de kimsenin günahından fazla azap görmeyeceği söylenirken “*Kıyamet günü onun azabı kat kat artırılır ve horlanmış olarak orada ebedî kalır.*” (Furkan, 25/69), “*Andolsun, onlar mutlaka kendi yüklerini ve kendi yükleriyle beraber nice ağır yükleri yükleneceklerdir.*” (Ankebut, 29/13) âyetlerinde bunun aksine azabın kat kat olmasından bahsediliyor ki bu çelişkili bir durumdur. Mâturîdî, bu âyetleri değerlendirirken onların sibakından hareket ederek çelişki görünümünü çözümler. Şöyle ki Furkan Sûresi'nde geçen âyet, “*Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir.*” (Furkan, 25/63) diye başlayan bölümün devamında gelmektedir. Ankebut Sûresi'nde olan âyet de müşriklerin önderlerinden bahseden âyet gurubundan sonra gelmektedir. Âyette ele alınan kişiler küfrün ve zulmün önderliğini yapmış şahıslardır. Hem kendileri suç işlemiş hem de başkalarını bu suçlara itmişlerdir. Dolayısıyla onlar sadece kendi suçları miktarınca cezaya tabidirler.<sup>33</sup> Âyette kat kat diye ifade edilen durum, onların azaplarının diğer insanların azabına oranı dikkate alınarak söylenmiştir.<sup>34</sup>

## 6. SONUÇ

Te'vilât'tan hareketle Mâturîdî'nin işkâl sebepleri konusundaki düşüncelerini tespit etmeye çalıştığımızda gördük ki, ona göre işkâlin en önde gelen sebebi; lafızların zâhirî manaları üzere değerlendirilip sözden asıl maksat olan hikmet mananın göz ardı edilmesidir. Kelimelerin lugavî manaları örfî manalarından, hakikî manaları da mecazî manalarından daha evla değerlidir. Mâturîdî'ye göre bu mana çeşitlerinden hangisinin kastedildiği ancak delille belirlenebilir. Hâss ve âmm lafızlar içinde aynı durum geçerli olup bu kalıplar birbiri yerine kullanılmış olabilir. Kur'an'a okuyuş ve anlam zenginliği katan kıraat çeşitlerinde mananın hatalı tespiti de işkâle sebebiyet verebilmektedir.

32 Krş. Zemahşerî, 1416: II/176-177; Elmalılı, 1992: IV/167-171.

33 Mâturîdî, 2005: X/276-277; XI/54. Bkz. Zemahşerî, 1416:III/536; Kâdî Abdulcebbar: 334; Râzî, 1981:XXIV/111-112; Elmalılı, 1992:VI/309.

34 Benzer durumlar için Bkz. İsrâ, 17/74-75; Ahzab, 33/30.

Sözün doğru anlaşılmasında bağlam son derece önemli bir konuma sahiptir. Sözün nasıl bir siyakta geldiği, hitabın kime, ne zaman yapıldığı anlamı doğru belirlemede göz ardı edilemeyecek bir unsurdur. Sözü bağlamından koparmak ise onu daima işkâle açık hale getirecektir. Yine ele alınan konular arasında zaman ve mevzu farkı veya bir olayın farklı aşamalarında ve yönlere bahsedilmesi gerçeğinin dikkatten kaçırılması da işkâlin bir diğer sebebi budur.

Kur'an ile ilgili işkâl iddialarının bir kısmının gramer merkezli olduğu görülmektedir. Mâturîdî gerek edatların kullanımında gerekse sayı-sayılan, eril-dişil uyumu gibi konularda Arap dil yapısını ve bu yapının istisnalarını bilmemenin işkâlin bir diğer sebebi olduğunu söyler.

Mâturîdî'ye göre insan aklı sebebiyle ilahî hitaba mazhar olduğu gibi o hitabı da aklı ile kavrayacaktır. Akıl yürütmedeki hatalar ise âyetlerde işkâl varmış zannı doğurabilmektedir. Bir kısım âyetlerde işkâlin haber/rivayet ile daha da karmaşık hale geldiği görülebilmektedir. Bu gibi durumlarda da akıl yegâne çözümleyicidir. Ona göre selim bir akıl ile bakılırsa Kur'an'da çelişki olmadığı görülecek ancak bunun aksine akıl gerektiği gibi kullanılmazsa işkâllere sebebiyet verilecektir.

### Kaynaklar

- Abdulaziz el-Buharî (1997), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam Pezdevî*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi.
- Âdem Yesinde (2007), "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat", *SAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2007, S. 16, s. 31.
- Ahmed İbn Hanbel (2003), *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Thk. Sabri b. Selame Şahin, 1. Baskı, Riyâd: Dâru's-Subât.
- Avni İlhan (1991), "Aslah", *DİA*, III, 495-496.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed (ty), *el-Fusul fi'l-Usul*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cevheri, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (ty), *es-Sıhah Tâcu'l-Luğa ve Sıhah-ı Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlm.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa el-Hanefî (2001), *Takvimu'l-Edille fi Usuli'l-Fıkh*, Thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebu Ubeyde Ma'mer el-Musenna (ty), *Mecâzu'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetu Hanci.



- Ebussuud, Muhammed b. Muhammed (ty), *İrşâdu Akli's-Selim ila Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1992), *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçan v.dğr. İstanbul: Azim Dağıtım.
- Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad (1983), *Me'âni'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Beyrut: Alemu'l-Kütüb.
- Firuzâbadi, Mecduddin Muhammed bin Ya'kub (1996), *Basairu zevi't-Temyiz fi Lataifi'l-Kitabi'l-Aziz*, Thk. Muhammed Ali en-Neccar, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye.
- Hatib el-İskafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (2001), *Durretu't-Tenzil ve Gurretu't-Te'vil*, Thk. Muhammed Mustafa Aydın, 1. Baskı, Mekke: Cami'atu Ümmi'l-Kura.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelûsî (1422), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Thk. Abdusselam Abdüşşâfî, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed (1419), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3. Baskı, Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Suud: Mektebetu Nezzar.
- İbn Fâris, Ahmed el-Kazvini (ty.), *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, Thk. Abduselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ty), *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (1994), *Lisânu'l-Arab*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru Sâdir.
- Kâdî Abdülcebbar, Kâdî'l-Kudât 'Îmâduddin (ty), *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Beyrut: Dâru'n-Nahda.
- Kisâfî, Ali b. Hamza (1998), *Me'âni'l-Kur'ân*, , Thk. İsa Şehhate, Kahire: Dâru Kuba.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (2003), *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tashih: Hişam Semir el-Buharî, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb.
- M. Ragıp İmamoğlu (1991), *İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, Ankara: DİB Yayınları.
- Ma'mer el-Müsennâ (ty), Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kahire: Mektebetu'l-Hancı.
- Mâturîdî, Ebû Mansur el-Mâturîdî (2014), *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, 3. baskı, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (2005), *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Thk. Bekir Topaloğlu v.dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, I-XIV.
- Mukatil b. Süleyman (2002), *Tefsiru Mukatil*, Thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 1. Baskı, Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî.



- Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed (1998), *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Thk. Yusuf Ali Bedivî, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.
- Ömer Nasuhi (ty), *Hukuki İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Basım Yayınevi.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (1981), *Mefâtihu'l-Gayb*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed (1997), *Tefsiru'l-Kur'ân*, Thk. Yasir b. İbrahim ve Ganim b. Abbas, 1. Baskı, Riyad: Dâru'l-Vatan.
- Semerkandî, Alauddin (1997), *Mîzânu'l-Usul*, Thk. Muhammed Zeki Abdulber, Kahire: Mektebetu Dari't-Turas.
- Şâşî, Nizamuddin Ahmed b. Muhammed (2003), *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taberî, Ebu Ca'fer İbn Cerîr (ty.), *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve İslamiyye.
- Tehânevî, Muhammed Âla (1996), *Keşşafu İstilahati'l-Funun*, Thk. Ali Dahruc, 1. Baskı, Beyrut: Mektebetu Lübnan.
- Zeccâc, Ebu İshak İbrahim İbnu's-Serî (1988), *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Thk. Abdulcelil Abduh Şelebî, 1. Baskı, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Zekiyuddin Şaban (1990), *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 1. Baskı, Ankara: TDV.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer (1416), *Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.
- Zerkeşî, Bedruddin (ty), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs.
- Zeynuddin Ebû Abdillâh el-Hanefî er-Razî (1999), *Muhtaru's-Sihah*, Thk. Yusuf Muhammed, Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye.



## BÜYÜK SELÇUKLULAR DÖNEMİ SİYASÎ ÇEKİŞMELERİNDE BELH'İN YERİ VE ÖNEMİ

Nurullah YAZAR\*

### Öz

Siyasi olaylar kaleme alınırken, çoğunlukla, sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde olayların tarafları üzerinden bir aktarıma gidilir. Bununla birlikte iki tarafın güç mücadelesinden etkilenen bir diğer taraf da yönetilen konumundaki halk ve onların ikamet ettikleri şehirlerdir. Kaybedilen veya kazanılan her mücadele olumlu veya olumsuz yönden şehirleri etkilemektedir. Aynı zamanda şehirler de, sahip oldukları tarih, gelenek ve kültürle hâkimlerine önemli katkılarda bulunurlar.

Biz de bu çalışmamızda ortaçağ boyunca Horasan bölgesinin en önemli şehirlerinden biri olan Belh'in Büyük Selçuklu Dönemi'ndeki siyasi durumunu, Selçuklu hâkimiyetinin şehirlerde nasıl karşılandığını, Selçuklular ile halk arasında kurulan ilişkileri ve Selçuklu hâkimiyetine gösterilen tepkilerin arkasında yatan siyasî, dinî/ mezhebî ve iktisadî gerekçeleri ana kaynaklar ışığında incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Büyük Selçuklular, Belh, Horasan, Oğuzlar, Sencer

### Abstract

#### The Place and Importance of Balkh in the Political Struggles of the Great Seljuks Period

While political events narrating, mostly, they are transferred within the framework of cause-and-effect relationship. Nevertheless, the sides who are affected from the power struggle are people and cities where they are resident. Results of every struggle even if they were lost or won affects cities in positive or negative directions. At the same time cities have significant contributes to their governors with their history, tradition and culture which they have.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, nurullah\_yazar@hotmail.com.

Eleventh century is a reshaped period of the stage of history, in which the new states gained power by changing the balance of power. During this period, on the one hand, some states have lost their territorial dominance, on the other hand some other states have expanded their control of the region. The most affected places by the changing balance are the cities which have political, economic and geographical significance. Statesmen who aware establishing dominance contribute their sovereignty had developed their strategy over the dominate the major cities of this time. The city of Balkh, was a gateway for the Ghaznavids and Karakhanids to Khorasan and, was in a key position for the Seljuks to the defense of Khorasan. Therefore during the this period Balkh was counted between the cities which will be capture the first.

We also, in our study, will try to analyze political status of Balkh, one of the most important cities of Khorasan region during the medieval age, how people react against Seljuks rule, relationships established between people and Seljuks and political, religious/sectarian and economic reasons behind the reaction against to the Seljuk rule, in the light of main sources.

**Keywords:** Great Seljuks, Balkh, Khorasan, Oguz, Sanjar

## Giriş

Oğuz Yabgu Devleti'nde önemli bir devlet adamı konumundaki Selçuk Bey (ö. 397/1007[?]),<sup>1</sup> Oğuz Yabgusu ile yaşadığı anlaşmazlıklar sebebiyle Cend şehrine göç etmek zorunda kalmıştı. Selçuk Bey, Cend'e geldiğinde Maveraünnehir'deki siyasal durum hiç parlak değildi. Sâ mânîler (819-1005)'in yıkılması ve Karahanlılar (840-1212)'in istikrarsız yapısının sebep olduğu kaos ortamında can ve mal güvenlikleri tehlikeye giren halkın Gazneliler Devleti (963-1186) hükümdarı Mahmud (998-1030)'u bölgeye davet etmeleri, Mâverâünnehir'deki siyasî ortamın iyice içerisinden çıkılmaz bir hal almasına sebep oldu. Bütün bu olumsuzluklar içerisinde bölgeye bir de Selçukluların gelmesi yeni sorunlara kapı araladı.

Selçukluların Karahanlılar ve Harizmşahların (1097-1231) hâkimiyeti altındaki Mâverâünnehir'de tutunma çabaları, bölgedeki müttefikleri Harizm hâkimi Harun'un Gazneliler tarafından tertip edilen bir suikast sonucunda öldürülmesi, ardından da Buhara hâkimi Ali Tegin'in vefatıyla çok zorlaşmıştı. Bunun üzerine Selçuklular geleceklere dair önemli bir karar alıp Gaznelile-

1 Selçuk'un konumu ile ilgili olarak bkz. Osman G. Özgüdenli, *Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 44-45.

rin yönetimindeki Horasan Bölgesi'ne geçmişlerdi.<sup>2</sup> Selçukluların 426/1035 yılında Horasan'a girmesiyle yeni bir boyut kazanan Selçuklu-Gazneli mücadelesinde 25 Şaban 429/1 Haziran 1038 tarihinde Serahs civarında vuku bulan savaş, Selçuklular'ın, Çağrı Bey'in üstün başarısıyla (Özgüdenli 2013: 74), Gaznelileri mağlup etmesiyle sonuçlanmıştı (Beyhakî 1326hş.: II/660-661; Özgüdenli 2013: 73-74).

Kazanılan başarı Selçuklular için yeni bir başlangıcın ilk adımı oldu. Savaşın ardından Horasan Bölgesi'nin büyük bir kısmı Selçuklu hâkimiyetine girdi. Bu tarihten itibaren Selçuklular, Tuğrul ve Çağrı Beyler gibi dirayetli idareciler ve güçlü komutanlar önderliğinde hâkimiyet sahalarını hızla genişleterek Türklerin kurduğu dört büyük imparatorluktan biri hâline geldi.

### **Belh'in Büyük Selçuklular Hâkimiyetine Girmesi**

Selçuklular elde ettikleri askerî zaferlerle Horasan'ın önemli bir kısmını kontrolleri altına almayı başarmışsalar da, Gazneli Mesud (1030-1041)'un Horasan'ı kolay kolay Selçuklu hâkimiyetine bırakmaya niyeti yoktu. Bu veçhile hazırlamış olduğu büyük ve tam teçhizatlı bir orduyla harekete geçti. Sultan Mesud'un ilk durağı Belh şehriydi.<sup>3</sup> Belh, Gazneli Devleti'nin savunma sisteminin merkeziydi ve Selçuklulara karşı girişilen birçok harekâta üs bölgesi olarak kullanılmaktaydı (Piyadeoğlu 2012: 45). Vur-kaç taktiğini son

2 Eski Farsça'da "güneş" anlamına gelen "hûr" ile "gelen, doğan" manalarındaki "âsân" kelimelerinden meydana gelen Horasan, "güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi, doğu bölgesi" anlamlarına gelmektedir. Bölgenin doğusunda Huttel, Gûr ve Sicistân, güneyinde Deştülût ve Kirmân ile Rey arasındaki Fars eyaletinin toprakları, batısında Deştikevîr'in batı kısmı, Taberistân ve Cürçân, kuzeyinde de Türkmenistan, Hârizm ve Mâverâünnehir yer almaktadır. İncelediğimiz dönemde bölgenin en önemli şehirleri Belh ile birlikte Nişabur, Merv ve Herat'tır. Horasan ile ilgili olarak bkz. Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2012; Guy Le Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya) İslam fetihlerinden Timur Zamanına Kadar*, çev. Adnan Eskikurt-Cengiz Tomar, Yeditepe Yayınları, Eylül 2015.

3 Günümüzde Afganistan sınırları içerisinde yer alan Belh şehri Ortaçağ'da Nişabur, Merv ve Herat ile birlikte Horasan'ın en önemli dört şehridir. Türkistan medeniyetinin en eski şehirlerinden birisi olarak kabul edilen ve şehirlerin anası da denilen şehrin kuruluşuna dair farklı rivayetler vardır. İslam fetihlerinin ardından Merv ile birlikte Belh, Horasan'ın başşehirleri olmuşlardır. Geniş bilgi için bkz. Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, s. 22; Strange, s. 508 vd.

derece başarılı bir şekilde uygulayan Çağrı Bey, Belh'de bulunan Mesud'a zayıf verirdi. Hatta bir seferinde Gaznelililerin gaffetinden istifade ederek şehre girmeyi başardı ve Mesud'un ordusunun önemli unsurlarından olan savaş fillerinden en büyüğünü ele geçirmeyi başardı. Çağrı Bey'in Belh üzerine akınları, Sultan Mesud'un şehirde kaldığı iki yıl boyunca sürdü (Hüseyinî 1999: 7-8).

Selçukluları bölgeden tamamen atmak için ileri harekâtına devam eden Gazneli Mesud ile Selçuklular arasında 6 Ramazan 431 / 21 Mayıs 1040 tarihinde başlayan ve üç gün süren Dandanakan Savaşı hem Selçuklular hem de Gazneliler için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Gazneliler varlıklarını sürdürmeye devam etseler de bir daha eski parlak günlerine dönemediler. Selçuklular ise Horasan'ın tek gücü olma yolunda önemli bir rakibi mağlup etmenin verdiği özgüven ile hızlı bir yükseliş sürecine girdiler. Savaşın ardından Merv'de toplanan Selçuklu kurultayından Horasan'ın dördüncü büyük şehri olan (Le Strange: 382) Belh'in hâkimiyetinin Çağrı Bey'e bırakılması kararı çıktı (Râvendî 1921: 104, çev. 1999: I/102-103; Reşidüddin, 1960: 19-20, çev. 2011: 94-95; Hüseyinî 1999: 12; Özgüdenli 2012: 87).

Şehri hâkimiyet alanına katma amacıyla Belh'e gelen Çağrı Bey, Gazneliler adına şehri yöneten vali Altuntak'a mektup yazarak şehri kendisine teslim etmesini istedi. O, göndermiş olduğu haberinde, valinin askerî takviye ümitlerini kırmak için, Sultan Mesud'un içerisinde olduğu zor durumdan bahsederek şehre yardım edemeyeceğini belirtti. İlâveten kaleyi teslim edip kendisine katılmasını istedi. Bunu yaptığı takdirde, saygı, izzet ve ikram göreceğini eklemeyi de ihmal etmedi. Altuntak, Çağrı Bey'in talebine elçiyi hapsederek cevap verdi. Bunun üzerine Çağrı Bey, 431 / 1040 yılı sonbaharında şehri muhasara altına aldı (Hüseyinî 1999: 9; Ahmed b. Mahmud 1977: I/28; Agacanov 2006: 108; Özgüdenli 2013: 123). Vali Altuntak da tabiiyetini sürdürdüğü Sultan Mesud'dan yardım istedi. Muhtemelen elinde kalan son büyük Horasan şehrini kaybetmek istemeyen Sultan Mesud, önce hazırladığı büyük bir orduyu, ardından da oğlu Mevdud komutasında bir destek birliğini Belh'e gönderdi (İbnü'l-Esîr 1966: IX/484, trc. 1987: IX/370; Hüseyinî 1999: 9; Piyadeoğlu 2012: 45).<sup>4</sup> Gazne'den Belh'e hareket eden ordunun öncüleri ile Çağrı Bey'in öncü kuvvetleri arasındaki çatışmalarda Selçuklu askerleri galip geldi. Gazneli ordusunun geri çekilmesi üzerine daha fazla direnemeyeceğini

4 Ahmed b. Mahmud, Çağrı Bey'in Belh'e geldiğini haber alan Sultan Mesud'un, Altuntak'ın Selçuklulara karşısında direnç gösteremeyeceğini düşündüğü için orduyu kendisinin gönderdiğini kaydeder. Bkz. Ahmed b. Mahmud, I, 29.

anlayan Altuntak'ın şehri Çağrı Bey'e teslim etmekten başka çaresi kalmadı ve Belh Selçuklu topraklarına dâhil oldu (İbnü'l-Esîr 1966: IX/484, trc. 1987: IX/370; Hüseyinî 1999: 9; Ahmed b. Mahmud 1977: I/29; Piyadeoğlu 2012: 46; Özgüdenli 2013: 89). Çağrı Bey şehre hâkim olduktan sonra her türlü yağma ve tahribata müsaade verdi (İbnü'l-Esîr 1966 IX/488, trc. 1987: IX/373).

Çağrı Bey'in bu hareketini kendi şartları içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki, fetihlerin ve elde edilen başarıların ana unsuru silahlı gücü oluşturan askerlerdir. Askerlerin memnuniyeti, sürdürülebilir fetih hareketlerinin temelini teşkil etmektedir. Bu açıdan Çağrı Bey'in iznini "barbarlık" olarak değerlendirmek yerine gücünü oluşturan ve bir anlamda elde edilen başarıların aslı unsuru olan silahlı gücü memnun etme düşüncesi olarak görülmelidir.<sup>5</sup>

Selçukluların güçlenmesi, bunun mukabilinde Gaznelilerin kaybettikleri güçlerini toplama çabalarına Karahanlılar'ın da müdahil olması Horasan Bölgesi'ndeki güç dengelerinin yeniden kurgulanmasını zorunlu kılmıştı. Rakiplerinin en ufak bir siyâsî çalkantısını kendi çıkarları adına kullanmak için fırsat kollayan mezkûr devletler için Belh, bir anlamda, kesişme noktasıydı. Selçukluların doğu sınırı Belh, Gazneliler ve Karahanlılar için Horasan'ın giriş kapısıydı.

5 Bu kanaate sahip olmamıza temel teşkil edecek örnekler de Çağrı Bey'in hayatında mevcuttur. Misalen, 7 Cemaziyelevvel 430 / 4 Şubat 1039 tarihinde kardeşi Tuğrul Bey'in hâkimiyetindeki Nişabur'a gelen Çağrı Bey ısrarlı bir şekilde, şehri yağma etmek istemiştir. Olayın boyutları o kadar büyüktür ki, kardeşini durduramayacağını anlayan Tuğrul Bey, eline aldığı bir bıçağı boğazına götürerek "Allah'a yemin ederim ki, eğer en ufak bir şey yağma edersen kendimi öldürürüm" diyerek kardeşini kendi canı ile tehdit etmiştir. Sonuçta halktan taksitle 30.000 dinar harac toplanması noktasında anlaşılmıştır. Alınan bu meblağ askere dağıtılmıştır. Yaşananların ayrıntıları için bkz. Bundârî, El-Feth Ali b. Muhammed, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kıvameddin Burslan, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s. 4-5; Reşidüddin, s. 21; trc. s. 96; Ebu'l-Ferec, Gregory, *Ebu'l-Ferec Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, T. T. K. Basımevi, Ankara 1987, I, 296; Nisabûrî, İmam Zahir'ed-Din, *Selçuknâme*, haz. Ebû Hamid Muhammed b. İbrahim, Tahran, 1332hş., s. 18; İbnü'l-Esîr, IX, 459, trc. IX, 350. Çağrı Bey'in hâkimiyet kurduğu coğrafyalara bakışını göstermesi açısından kardeşi Tuğrul Bey'e yazdığı bir mektup da büyük önem arz etmektedir. Mektupta Çağrı Bey, fethettiği yerleri tahrip ettiği ve şehirlerin nüfus kaybına uğramasına sebebiyet verdiği için Tuğrul Bey'i, Allah'ın emirlerine karşı gelmekle itham etmiş ve bu durumun halk üzerinde kötü bir imaj bıraktığını ve ele geçirdiği şehirlerin boşaldığını belirtmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, X, 7, trc. X, 26.

Belh üzerinden yaşanan Selçuklu, Gazneli ve Karahanlı mücadelelerinin öne çıkan ismi Alparslan olmuştur. Çağrı Bey'in yaşanan sorunların çözümünde oğlunu yetkili kılması bir anlamda onu kendisinden sonra bölgenin hâkimiyetine hazırladığını düşündürmektedir. Ayrıca Tuğrul Bey'den sonra Büyük Selçuklu tahtı için emirlerin Alparslan'ı desteklemesinde girmiş olduğu savaşlarda elde ettiği birikimin ve de kazanmış oldu haklı şöhretin önemli payı vardır.

Çağrı Bey'in şehirdeki hâkimiyeti 435/1043 yılına kadar devam etmiş ardından da hâkimiyeti oğlu Alparslan'a devretmiştir (Piyadeoğlu 2012: 46). Bu tarihte Çağrı Bey'in hastalanmasını kendileri için avantaja çevirmek isteyen Gazneli Mevdud, bölgedeki hâkimiyetlerini yeniden tesis etmek düşüncesiyle Horasan Bölgesi'ne özellikle de, muhtemelen coğrafî yakınlığı ve öneminden dolayı, Belh'e saldırmıştır. Çağrı Bey bu sorunun çözümünü veliâht tayin ettiği oğlu Alparslan'a havale etmiştir. Gazne ordusu üzerine hücum eden Alparslan, düşman ordusunun önemli oranda zayıf vermesine sebep olurken birçok esir ve ganimet elde etmiştir (İbnü'l-Esîr 1966: IX, 518, trc. 1987: IX, 395; Köymen, III, 3). Gazneli ordusu karşısında zaferler kazanan Alparslan babasının takdirini kazanmıştır. Çağrı Bey de Belh ile birlikte Toharistan, Vahş, Velvalic ve Kubâdiyân'ın idaresini başarılı melikin uhdesine vermiştir (Hüseynî 1999: 18-19; Ahmed b. Mahmud 1977: I/46; Köymen 2011: III/3-4; Piyadeoğlu 2012: 48).

Selçukluların kuruluş döneminde Belh bir kez de Karahanlı Arslan Han'ın hedefinde oldu. Belh ve Toharistan'ın hâkimiyeti için harekete geçen Arslan Han ile mücadele görevini Çağrı Bey, bir kez daha, oğlu Alparslan'a havale etti. Arslan Han'ın savaşa cesaret edememesi üzerine iki taraf arasında saldırmazlık anlaşması imzalandı (İbnü'l-Esîr 1966: X, 5-6, trc. 1987: X, 25-26; Köymen 2011: III/4; Piyadeoğlu 2012: 48).

Belh, Horasan'ın hâkimiyeti için Selçuklular ile mücadele halinde olan Gaznelilerin ilk hedefi konumundaydı ve tahta geçen herkes şehre yönelik planlar içerisindeydi. Gazneliler hükümdarı Ferruhzâd b. Mesud (1052-1059) Selçuklular üzerine sefere çıktı. Belh'e gelen Ferruhzâd şehirde bulunan Kutbuddin Kül Sarıg ve diğer Selçuklu yöneticilerini esir alarak şehri hâkimiyetine aldı. Durumu haber alan Alparslan babasından aldığı izinle çıkmış olduğu seferde Gaznelileri mağlup etti (Köymen 2011: III/4). Şehir bir kez daha Selçuklu hâkimiyetine girdi.



Babası Çağrı Bey'in vefatının ardından onun hâkim olduğu bölgelerin kontrolünü üstlenen ve Selçuklu tahtına oturduğu döneme kadar Horasan hâkimi konumuna gelen Alparslan'ın Belh'in kontrolünü kardeşi İlyas'a verdiği anlaşılmaktadır. 454/1062 yılında Çağrı Bey'in oğlu İlyas adına Belh'de kestirilmiş iki sikke Belh'in yönetiminde bu dönemde İlyas'ın söz sahibi olduğunun göstergesidir (Piyadeoğlu 2012: 48, 51-53).

### Alparslan Dönemin Belh

Tuğrul Bey'in vefatının ardından Alparslan, amcası tarafından veliaht ilan edilen ve başkent Rey'de sultan olarak adına hutbe okunan (Bundârî 1943: 26; İbnü'l-Esîr 1966: X/29, trc. 1987: X/43-44; Sıbt 1968: 108-109; Özgüdenli 2013: 136) kardeşi Ebu'l-Kasım Süleyman'ın hükümdarlığını tanımayarak harekete geçti. Bu noktada Tuğrul Bey'in sağlığında taht iddiasıyla isyan eden Kutalmış'ın<sup>6</sup> Rey'e gelmesi, Süleyman'ın onunla mücadele edecek gücünün olmaması ve de Emir Yağısyan ve Emir Erdem gibi devlet erkânının önemli şahsiyetlerinin kendisini desteklemeleri sonucunda<sup>7</sup> Alparslan 30 Muharrem 456 / 23 Ocak 1064 günü Rey'e geldi ve hiçbir direnişle karşılaşmadan Büyük Selçuklu tahtına oturdu (Bundârî 1943: 28; İbnü'l-Esîr 1966: X/36, trc. 1987: X/48-49; Sıbt 1968: 112; Özgüdenli 2013: 128-139).

Sultan Alparslan döneminde Selçukluların Kuzey Afganistan'a yaptıkları seferlerin merkezi konumundaki<sup>8</sup> Belh şehrinin idaresi hanedan üyelerinin uhdesinde kalmıştır. 454/1062 yılından 465/1072-73 yılına kadar Çağrı Bey'in oğullarından Kılıçarslan İlyas'ın şehirde idarecilik mevkiinde olduğunu görmekteyiz (Özgüdenli 2013: 127). Sultan Alparslan, 456/1064 yılında Abbasî halifesinin de uygun görmesinin ardından oğlu Melikşah'ı kendisinden sonra Büyük Selçuklu tahtı için veliaht tayin etti İbnü'l-Esîr 1966: X/50, trc. 1987: X/59; Köymen 2011: III/48; Agacanov 2006: 140; Özgüdenli 2013: 144). Merv yakınlarında gerçekleştirilen bu tören sırasında Büyük Selçuklu toprakları üzerindeki yönetim kadrosu da yeniden şekillendirildi. Yapılan taksimatta Belh şehrini de sultanlığını tanımayıp tahttan indirdiği kardeşi

6 Ebu'l-Fevaris Kutalmış, dedesi Selçuk Bey'in ölümünden sonra Selçuklu ailesinin başına geçen ve İsrail olarak da bilinen Arslan Yabgu'nun oğlu ve Anadolu fatihi Süleymanşah'ın babasıdır.

7 Emir Yağısyan ve Emir Erdem Süleyman'ın tahtı geçmesinin ardından Rey'den ayrılıp Kazvîn'e gittiler ve burada Horasan Hâkimi Alparslan adına hutbe okutmuşlardı. Bkz. İbnü'l-Esîr, X, 29, trc. X, 43. Bundârî, s. 26.

8 Tahsin Yazıcı, Belh, DİA, V, 1992, 411.

Süleyman'a verdi (İbnü'l-Esîr 1966: X/50, trc. 1987: X/59; Köymen 2011: III/48; Agacanov 2006: 140; Piyadeoğlu 2012: 55; Özgüdenli 2013: 144).<sup>9</sup>

Sultan Alparslan, 465 yılı başında / Eylül 1072 çıkmış olduğu Mâverâünnehir seferi sırasında Berzem Kalesi komutanı Yusuf el-Harizmi'nin saldırısına uğrayıp ölümcül yaralar almasının ardından Nizamülmülk'ü huzuruna çağırdı. Sultan, Sultan Alparslan vefat etmeden önce Melikşah'ın veliahttı olduğunu bir kez daha hatırlatırken, bir diğer oğlu Ayaz'a da Belh merkez olmak üzere, babası Çağrı Bey'in hâkimiyetindeki bölgelerin yönetimini verdi. Ayrıca 500.000 dinarlık bir tahsisatta bulundu. Ancak Belh Kalesi'ni ayırarak buranın Melikşah'a ait olduğunu vasiyet etti (Bundârî 1943: 46; Köymen 2011: III/130). İlâveten 500.000 dinar daha tahsis ettiği Ayaz'dan, kardeşi Melikşah'a yardımcı olmasını istedi. Bununla birlikte eğer Ayaz bu paylaşımı kabul etmezse Melikşah'ın, Ayaz için ayrılan malları kullanarak onunla savaşmasını istemiştir (Bundârî 1943: 46; Cihan Piyadeoğlu 2012: 56).

Her ne kadar Sultan Alparslan, Belh'in yönetimini oğlu Melikşah'a bırakmış olsa da, Sultan'ın vefatının ardından yaşanan karışıklıkların ardından Horasan'dan ayrılmak zorunda kalan Melikşah, Belh şehrini kardeşi Ayaz'a bırakmıştır (Bundârî 1943: 48; Cihan Piyadeoğlu 2012: 56). 465/1072-73 yılında Ayaz'ın Belh şehrinde olması<sup>10</sup> bu kanaati güçlendirmektedir İbnü'l-Esîr 1966: X/77, trc. 1987: X/81; Piyadeoğlu 2012: 56).

### **Melikşah Döneminde Belh**

Sultan Alparslan'ın beklenmedik ölümü diğer şehirleri olduğu gibi Belh'i de önemli oranda etkiledi. Melikşah'ın amcası Kirman hâkimi Kavurd Bey ile girişmiş olduğu taht mücadelesinden istifade etme amacıyla Tekin unvanlı Batı Karahanlı hükümdarı Şemsülmülk I. Nasr b. İbrahim, Horasan'a saldırarak Rebiülahir 465/Aralık 1072 tarihinde Tirmiz'i ele geçirdi. Belh hâkimi Ayaz b. Alparslan bu sırada şehirden ayrılmış ve Cüzcân'a gitmişti. Yaşanılanlardan tedirginlik duyan Belh ahalişi Nasr'a haber göndererek eman dilemiş, onu şehirlerine davet etmiş ve adına hutbe okutmuşlardır. Şehre gelen I. Nasr bir süre burada ikamet etti. Bu süreçte halkın mallarından bir

9 Bu taksimat esnasında Sultan Alparslan, Mazenderân'ı Emir İnanç Yabgu'ya; Merv'i oğlu Arslanşah'a, Harezm'i oğlu Arslan'a Argun'a; Merv'i Arslan Şah'a; Sagâniyân ve Toharistan'ı kardeşi İlyas'a; Horasan Bölgesi'nde bulunan Başgur ve civarını İbrahim Yınal'ın kardeşi Ertaş'ın oğlu Mesud'a; İsfizâr'ı Ertaş'ın diğer oğlu Mevdud'a tevcih etti. Bkz. İbnü'l-Esîr, X, 50, trc. X, 59.

10 Sibt, Sultan Alparslan Dönemi, s. 185.

kısmı yağmalandı. I. Nasr bir süre sonra tekrar Tirmiz'e döndü. Batı Karahanlı hükümdarının şehirden ayrılmasının ardından ayyârdan olduğu söylenen bir grup Nasr'ın şehirde kalan askerlerine hücum ederek bir kısmını öldürdü. Yaşananlardan haberdar olan hükümdar yönünü bir kez daha Belh'e çevirdi. Askerlerine saldırılmasına çok sinirlendiği anlaşılan I. Nasr, Belh'in ateşe verilmesini emrettiyse de, şehrin ileri gelenlerinin araya girip af dilemesi üzerine bu kararından vazgeçti. Bununla birlikte tüccarların mallarına el koydu ve büyük miktarda ganimet elde etti. Belh'de bunlar yaşanırken Cûzcân'da bulunan Ayaz, yaşananlardan haberdar olmasının ardından 1 Cemaziyelevvel 465 / 13 Ocak 1072 günü şehre döndü ve kontrolü tekrar Selçuklular adına sağladı (İbnü'l-Esîr 1966: X/77, trc. 1987: X/81; Cihan Piyadeoğlu 2012:58-59; Kafesoğlu 2014: 50). Selçuklu temsilcisinin şehirden ayrılmasını fırsat bilinerek Batı Karahanlı hükümdarının Belhliler tarafından şehre davet edilmesi, şehirde Selçuklu hâkimiyetine karşı duyulan bir memnuniyetsizliği akla getirmektedir. Bu kabullenememenin temelinde halka uygulanan baskı veya alternatif yöneticilere dair sahip olunan daha büyük beklentiler olabilir.

Ayaz'ın vefatının ardından Belh, Toharistan ile birlikte 466/1073-74 yılında Sultan Melikşah tarafından kardeşi Şihabüddeve Tekiş'e iktâ edildi (Hüseynî 1999: 40, 42; İbnü'l-Esîr 1966: X/92, trc. 1987: X/93; Ahmed b. Mahmud 1977: I/123; Agacanov 2006: 149; Cihan Piyadeoğlu 2012: 60). Bununla birlikte 465/1073 yılında Belh'de basılan bir dinarda Tekiş'in adının geçiyor olması onun hâkimiyetinin bu tarihte başladığını gösterir niteliktedir (Cihan Piyadeoğlu 2012: 60). Tekiş'in hâkimiyeti sırasında Belh valiliğini Nizamülmülk'ün oğlu Cemalülmülk üstlenmişti (Özaydın 2001: 3). Cemalülmülk, Alparslan döneminde Melikşah'ın veziri olması yönündeki teklifi kendisinin küçük bir çocuca vezirlikten daha iyilerini yerine getirebileceğini söyleyerek babasının teklifini reddetti. Ardından Belh mütevellisi olmuş ve şehirde önemli bir nüfuz kazanmıştır (Bundârî 1943: 73; Piyadeoğlu 2012: 62). Ancak Sultan'ın maskarası Ca'ferek'in sultanı eğlendirirken babası aleyhine konuştuğunu duyunca sinirlerine hâkim olamayarak Ca'ferek'e haddini bildirmek için başkent İsfahan'a gelmiş ve Sultan'ın maskarasını öldürmüştür. Kendisi de Sultan tarafından öldürtülmüştür (Bundârî 1943: 74; İbnü'l-Esîr 1966: X/123, trc. 1987: X/118-119; Piyadeoğlu 2012: 62).

Sultan Melikşah'a isyan etmesi üzerine Tekiş'in gözlerine mil çekilmiş ve hapsedilmişti. Onun hâkimiyetindeki bölgelerde Sultan Melikşah'ın veliahdı Ahmed'e verilmişti (İbnü'l-Esîr 1966: X/138, trc. 1987: X/128; Piyade-

oğlu 2012: 62). Ahmed'in 481/1088-89 yılında vefatının ardından (İbnü'l-Esîr 1966: X/169, trc. 1987: X/152; Piyadeoğlu 2012: 62) şehrin yönetiminin hangi isme tevdi edildiği hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. 490/1096-97 Alparslan'ın oğlu Arslan Argun, Belh üzerine sefer çıktığında Fahrülmülk b. Nizamülmülk buradaydı (İbnü'l-Esîr 1966: X/262, trc. 1987: X/219; Piyadeoğlu 2012: 62). Bu durumda Fahrülmülk, kardeşi Camalülmülk'ün ardından şehre vali olarak tayin edilmiştir veya Melikşah'ın vefatının ardından yaşanan taht mücadeleleri sırasında Belh'e hâkim olan hanedan üyesi ile birlikte hareket etmekteydi. Bu konuya dair kaynaklarda net bir bilgi bulunmamakla birlikte 487/1094 yılında şehirde Mahmud b. Alparslan adına para basılmıştır. Bu noktadan hareketle Veliiaht Ahmed'in vefatını müteakip şehrin ve de daha önce Ahmed'e ikta edilen bölgelerin Mahmud b. Alparslan'ın yönetimine geçtiğini Fahrülmülk'ün de onun veziri olduğu söylenebilir (Piyadeoğlu 2012: 62-63).

Alparslan'ın oğlu Arslan Argun, 488/1095 yılında "Melikü'l-Muzaffer" unvanıyla Belh şehrinde para bastırmıştır. Arslan Argun bu paralarda Sultan Berkyaruk'un adını zikretmemiştir (Merçil 2007: 89). Bu tercih Arslan Argun'un Berkyaruk'un sultanlığını kabul etmediğinin ve bölgede müstakil bir hükümdar gibi hareket ettiğinin göstergesidir.

Sultan Melikşah döneminde Belh'de basılan sikkelerde 465/1072-73 yılında İlyas b. Alparslan, 465/1073, 466/1073-74 ve 476/1083-84 yıllarında Tekiş b. Alparslan ve 483/1090-91 tarihinde de Mahmud b. Alparslan ismi görülmektedir (Piyadeoğlu 2012: 66). Ancak Tekiş dışındaki diğer isimler Sultan Alparslan'ın çocukları arasında zikredilmemektedir.<sup>11</sup>

### **Fetret Döneminde Belh**

Sultan Melikşah'ın yerine geçecek ismi belirlemeden vefat etmesi Büyük Selçuklular için uzun yıllar sürecek taht mücadeleleri sebebiyle fetret döneminin başlaması anlamına geliyordu. Yaşanan siyasî istikrarsızlık ülkeyi her anlamda olumsuz etkiledi. Devleti hanedan üyelerinin ortak malı kabul eden hâkimiyet telakkisi, her ne kadar veliahtlık sistemine geçiş denemeleri yapılmış olsa da, kendisinde tahta geçecek gücü gören veya bu yöndeki telkinlerle inandırılan hanedan üyelerinin harekete geçmesine sebep oldu. Birçok

11 Alparslan'ın Melikşah, Ayaz, Tekiş, Tutuş, Börıbars, Arslan Argun, Sâra, Aişe ve de ismi bilinmeyen bir kız çocuğu daha vardır. Bkz. İbnü'l-Esîr, XI, 81, trc. XI, 80.

hanedan üyesinin taht üzerinde hak iddia ederek girişmiş oldukları faaliyetler ülkeyi büyük bir kaosun içerisine sürükledi. Düzenin bozulması, can ve mal güvenliğinin kaybolması anlamına geliyordu. Bu durumdan en çok etkilenen yerler ülkenin büyük ve önemli şehirleriydi. Belh de bu anlamda Horasan'ın önemli şehirlerinden birisi olması ve sahip olduğu potansiyel ile taht mücadelelerinden etkilenmiştir.

Çıkan karışıklılar sırasında kendi pozisyonlarını almak istedikleri anlaşılan Belh halkı, eski yöneticileri Tekiş'e şehre gelmesi için davet mektubu göndermişlerdi. Durumdan haberdar olan Sultan Melikşah'ın oğlu ve taht üzerindeki en güçlü aday Berkyaruk, Rebiülevvel 487 / Mart-Nisan 1094 tarihinde tehlikenin daha fazla büyümesine izin vermeden amcasını ve yeğenini öldürmüştür (İbnü'l-Esîr 1966: X/239, trc. 1987: X/202; Piyadeoğlu 2012: 67). Aynı yıl şehirde Arslan Argun adına para bastırılmış olması (Piyadeoğlu 2012: 70) Belh'in hâkimiyetin bu tarihte ona ait olduğunu göstermektedir.

Melikşah'ın vefatının ardından Büyük Selçuklu Devleti'nde oluşan kaos ortamında birçok hanedan üyesi taht iddiasıyla ortaya çıkmıştı.<sup>12</sup> Fetret döneminde Büyük Selçuklu tahtını ele geçirmek için isyan edenlerden birisi de, Muhammed b. Süleyman b. Çağrı Bey idi. Melikşah'ın amcazâdesi olan Muhammed b. Süleyman İbnü'l-Esîr 1966: X/265, trc. 1987: X/222) 490 / 1096-97 yılında Berkyaruk'un devletin merkezinden uzaklaşıp Horasan'a gittiği bir sırada ortaya çıkan otorite boşluğundan yararlanarak taht iddiasıyla Belh üzerine yürüdü. İttifak arayışları içerisinde olduğu anlaşılan Muhammed'e, Gazne Sultanı İbrahim de ele geçirilecek Horasan şehirlerinde kendi adına hutbe okunması şartı ile fillerle takviye ettiği Gazne ordusunu yardıma gönderdi (İbnü'l-Esîr 1966: X/266, trc. 1987: X/222; Sanullah 1938: 101; Özyaydın 2001: 51-52). Sultan Berkyaruk, derhal kardeşi Sencer'i isyanı bastırmak ile görevlendirdi. Sencer süvarileriyle Muhammed b. Süleyman'a âni bir bas-

12 Büyük Selçuklu Devleti'nin tarihine, bir diğer deyişle yaşam öyküsüne, baktığımızda kurucu unsurun hâkimiyet telakkisinin devletin tarihinde son derece derin etkileri olduğunu görmekteyiz. Kut anlayışı adı verilen hâkimiyet anlayışına göre, devlet hanedan üyelerinin ortak malı kabul edilir ve hanedanın bütün üyeleri devlet üzerinde hak iddia edebilirler. Devlet hânedânın ortak malı kabul edildiğinden hânedân ailesi mensuplarının hepsi taht üzerinde aynı derecede hakka sahip olarak görülüyordu. Bu anlayış, devleti temelinden sarsan birçok mücadelenin de ana dayanak noktasıydı. Nitekim kendisinde sultan olabilme gücünü gören ve yeterli askeri kuvvete sahip olduğuna inanan hânedân üyeleri, fırsat bulduklarında saltanat makamını ele geçirmek için harekete geçmişlerdir.

kın düzenleyerek onu esir aldı. Sencer, huzuruna getirilen bu hânedân üyesinin gözlerine mil çekilmesini emretti (İbnü'l-Esîr 1966: X/266, trc. 1987: X/222; Sanaullah 1938: 102; Özaydın 2001: 52. Agacanov 2006: 191). Böylece Sultan Berkyaruk 7 aydan beri (Bosworth 1968: V/106) isyan hâlinde olan Emir-i Emiran Muhammed b. Süleyman'ı kardeşi Sencer sayesinde bertaraf etmiş oluyordu. Şehre gelen Berkyaruk burada yedi ay kaldı. Bu sırada Maverâünnehir'e elçi göndererek Semerkand ve diğer şehirlerde adına hutbe okunmasını istedi, bütün şehirler de, Berkyaruk'un talebine olumlu cevap vererek sultanlığını kabul ettiklerini beyan ettiler (İbnü'l-Esîr 1966: X/266, trc. 1987: X/222; Özgüdenli 2012: 164).

Alparslan'ın çocuklarından Arslan Argun da taht ümidiyle harekete geçen isimlerden birisiydi. Kardeşi öldüğü sırada Bağdat'ta bulunan Arslan Argun,<sup>13</sup> Horasan'ın en önemli şehirlerinden Merv'e geldi. Merv şahnesi Emir Kodan (Özaydın 2001: 7) ve Emir Yaruktaş, şehri ona teslim edip kendileri de askerleriyle emrine girdiler (İbnü'l-Esîr 1966: X/262, trc. 1987: X/219). Arslan Argun, Merv'de bir süre kaldıktan sonra Belh'e hareket etti. Bu sırada Belh'te bulunan Berkyaruk taraftarı Nizamü'l-Mülk'ün oğlu Fahrü'l-Mülk, Arslan Argun ile mücadele edemeyeceğini anlayınca şehri terk etti. Böylece Belh, Tirmiz gibi şehirleri ele geçirip, Horasan'ın tamamına hâkim olan Arslan Argun (Bundârî 1943: 233; İbnü'l-Esîr 1966: X/263, trc. 1987: X/219-220; Ahmed b. Mahmud 1977: II/35; Özaydın 2001: 48; Piyadeoğlu 2012: 68), Berkyaruk'a mektup göndererek, zamanında dedesi Çağrı Bey'in iktâ olan Nişabur hariç bütün Horasan'ın aynı şekilde kendisine iktâ olarak verilmesi şartıyla sultanlığını tanıyacağını ve yüksek meblağda para gönderip hükümdarlık için mücadeleye girmeyeceğini bildirdi (Hüseynî 1999: 59; Bundârî 1943: 233; Ahmed b. Mahmud 1977: II/35. İbnü'l-Esîr 1966: X/263, trc. 1987: X/220).

Berkyaruk, batıdaki taht mücadelelerini kazanınca amcası Böri-Pars'ı, Emir Mesud b. Tacir ve Emir Altuntaş ile birlikte teklifine cevap vermediği Arslan Argun'un üzerine gönderdi. Böri-Pars ve yanındakiler Horasan sınırına geldiklerinde yeni katılımlarla birlikte iyice güçlendiler. Bu bölgede yapılan ilk savaşta Böri-Pars, Arslan Argun'u bozguna uğratarak Horasan'ın büyük bir kısmına hâkim oldu. Savaşı kaybeden Arslan Argun ise Belh'e

13 Arslan Argun, babası Alparslan'ın hükümdarlığı sırasında Harezm bölgesinin valiliğini yürütüyordu. Kardeşi Melikşah'ın saltanatının ilk yıllarına kadar bu bölgede kalan Arslan Argun, daha sonra Hemedan ve Save bölgesinde 7.000 dinarlık iktâna geçti. Bkz. Hüseynî, s. 59; Bundârî, s. 233.

çekilmek zorunda kaldı (Hüseynî 1999: 60; Bundârî 1943: 234; Ahmed b. Mahmud 1977: II/35; İbnü'l-Esîr 1966: X/263, trc. 1987: X/220; Cihan Pi-yadeoğlu 2012: 68). Bir süre sonra Merv'e giden Arslan Argun'un burada öldürülmesinin<sup>14</sup> ardından Sultan Berkyaruk tarafından Horasan'a gönderilen Melik Sencer ve beraberindekiler Belh'e geldi (İbnü'l-Esîr 1966: X/265, trc. 1987: X/221).

Büyük Selçukluların yaşadığı fetret dönemi Berkyaruk'un tek taht müdeisi olarak kalmasının ardından son buldu. Berkyaruk sultanlı döneminde kaybolan düzenin tesisi ile meşgul oldu. Berkyaruk'un vefatını müteakip tahta geçen kardeşi Muhammed Tapar'ın birinci önceliği Bâtuniler ile mücadele oldu. Kaynaklarımız bu dönemlerde Belh şehrini etkileyen önemli siyasî olaylardan bahsetmemektedirler. Büyük Selçukluların yönünü batıya, Cibâl Bölgesi'ne, çevirmesi ve bu bölgeye ağırlık vermesi ve de kuruluş döneminde etkin bir şekilde Selçuklular ile mücadele halinde olan devletlerin de eski güçlerinde olmaması bu durumda önemli bir etkidir.

### Sencer Döneminde Belh

Meliklik döneminden itibaren Horasan'da hüküm süren Sencer'in Selçuklu tahtına geçmesi ve devletin başkenti olarak Merv'i tayin etmesi Horasan Bölgesi'nin devlet içerisinde tekrar önem kazanmasına sebep oldu. Merkezin bir kez daha Horasan'a kayması, bölgedeki siyasî olayların da doğru orantılı olarak artması anlamına geliyordu. Bu da Belh'in tekrar tarih kitaplarında adının geçmesi demektir.

Belh, Doğu Karahanlı hükümdarı Kadir Han Cibril b. Ömer'in hedefinde olmuştur. Melik Sencer'in Bağdat'a gitmesinden istifade eden Kadir Han, Horasan Bölgesi'ni hâkimiyeti altına almayı düşünerek çok büyük bir ordu ile bölgeye sefer düzenledi. Şaban 495 / Mayıs-Haziran 1102 tarihinde durumdan

14 Arslan Argun, iyi bir idareci olmaması gereken bir takım hasletlere sahipti. Askerlerine karşı sert davranır, onları küçümser ve cezalandırmayı severdi. Merv'de olduğu sırada yine bir askeri yanına çağırırdı. Askerin huzuruna geç girmesi üzerine Arslan Argun onu azarladı; asker özür dilediyse de bunu kabul etmedi ve onu cezalandırdı. Bunun üzerine asker, bıçağını çekerek Arslan Argun'u öldürdü. Asker yakalanıp Arslan Argun'u niçin öldürdüğü sorulduğunda, "*Halkı onun zulmünden kurtarmak için*" cevabını verdi. Bkz. Hüseynî, s. 60; Râvendî, s. 143; Reşidüddin, s. 60, trc. 143. Bundârî, s. 234; Nişaburî, s. 37; Ebu'l-Fidâ, II, 219; Kazvînî, s. 441; İbnü'l-Esîr, X, 262, trc. X, 219; Bosworth, V, 106; Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 77; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, s. 49.



haberdar olan Sencer beraberindeki 6.000 atlı ile Belh'e gelmiş ve yaklaşık 5 gün burada ikamet etti (Bundârî 1943: 238; İbnü'l-Esîr 1966: X/347, trc. 1987: X/283-284; Özaydın 2001: 121). İki ordu birbirine yaklaştığında Kadir Han'a haber göndererek daha önceden verilen sözlere uyulmasını istedi. Sencer'in talebine olumsuz cevap veren Kadir Han, Belh'e gelerek karargâh kurdu. Ardından da, kendisine çok güvendiği anlaşılan Kadir Han, yanına aldığı 300 süvari ile ava çıktı. Bu durumdan haberdar olan Sencer, Emir Bozkuş'u Kadir Han'ı yakalamakla görevlendirdi. Yakalanan Kadir Han esir alınarak Sencer'in huzuruna getirildi. Kadir Han özür dileyip af talep etse de Sencer, bunu kabul etmedi ve ölüm emrini verdi. Bir diğer rivayete göre ise yapılan savaşta Sencer tarafından esir alınarak öldürüldü (Hüseynî 1999: 63; Bundârî 1943: 237-238; İbnü'l-Esîr 1966: X/347, trc. 1987: X/283-284; Piya-deoğlu 2012: 74).

Afganistan'ın dağlık Gur bölgesinde yaşayan Gurlular, Sencer döneminde isyankâr fiiller içersinde bulundular. 547/1152-53 yılında da İzzeddin Hüseyin önderliğinde kurmuş oldukları büyük bir orduyla Horasan Bölgesi'nde saldırılar düzenlediler. Hedeflerinde Belh şehri de vardı. Şehre gelen Gurlular, burayı muhasara altına aldılar. Selçuklular adına şehrin yönetimini üstlenen Emir Kamac, beraberindeki Oğuzlarla birlikte şehri savundu. Ancak Oğuzların Selçuklulara ihanet edip Gurluların tarafına geçmesinin ardından şehir Gurlular'ın kontrolüne geçti. Durumdan haberdar olan Sultan Sencer, Alaaddin üzerine sefer düzenledi ve şehirdeki Selçuklu hâkimiyetini yeniden tesis etti (İbnü'l-Esîr 1966: XI/164, trc. 1987: XI, 144; Ahmed b. Mahmud 1977: II/77).

Selçuklu Devleti'nin kuruluşu esnasında göçebe Türkmen boylarının önemli bir rol oynadığını biliyoruz. Bu boylar, Horasan'da önemli bir medeniyet inşa eden yerleşik hayata zarar vermemesi ve ülke içersinde sosyal sınıktılara sebep olmamaları için Tuğrul Bey döneminden itibaren Anadolu'ya yönlendirildiler. Selçukluların iskân politikası her dönemde aynı minvalde devam etmiştir. Sultan Sencer dönemine gelindiğinde Maverâünnehir bölgesinde Karahanlıların hizmetinde büyük bir Oğuz kitleleri bulunmaktaydı. Sultan Sencer'in Katavân Savaşı'nda Karahıtaylara mağlup olmasından sonra bu Oğuz topluluğu, Karahıtayların desteğini arkasına alan Karluklar tarafından bölgeden göçe zorlandılar. Maverâünnehir'de daha fazla kalamayacaklarını anlayan serbest Oğuz kitleleri, daha önce Selçukluların yaptıkları gibi (Özgülendi 2013: 281), Horasan'a geçtiler. Oğuzlar, Karahıtaylar'ın baskısıy-



la Belh yakınlarındaki Huttelân'a gelerek yaşamaya başladılar (Râvendî 1921: 177, çev. 1999: I/173; İbnü'l-Esîr 1966: XI/176, trc. 1987: XI/154). İkametleri için Belh şehrini seçen Oğuzlar, 24.000 koyun vergi karşılığında burada ikamet etme talebinde bulundular (Râvendî 1921: 177, çev. 1999: I/173; Reşidüddin 1960: 92, trc. 2011: 175; Kazvîni 1364hş.: 450; Özgüdenli 2012: 281).

Selçuklulara düzenli vergi ödeyen Oğuzlar devlete karşı sorumluluklarını tam olarak yerine getirmekteyken Emir Kamac'ın görevlendirdiği vergi memurunun, bir rivayete göre, Oğuzlara hakaret edip kötü davranması ve rüşvet beklentisi içerisinde olması üzerine (Râvendî 1921: 177, çev. I/173; Piya-deoğlu 2012: 82) öldürülmesi bir anda Emir ile Oğuzların arasının açılmasına sebebiyet verdi. Belh valisi Kamac'ın Oğuzlar'ı Sultan Sencer'e şikâyet etmesi üzerine mesele iyice çetrefilli bir hale büründü. Durumu başkent Merv'de bulunan Sultan'a arz eden Kamac, düzeni bozduklarını ve uygunsuz fiiller işlediklerini iddia ettiği Oğuzların kontrolünü sağlayabilmesi için şahnelik istedi. Bunun karşılığında da Sultan'a 30.000 koyun göndermeyi vaat etti. Sultan'ı Oğuzlar'ın bölge için tehdit unsuru haline geldiğine inandıran Emir Kamac, kendisini Belh şahnesi olarak atanması yönünde sultanı ikna etti. Emir Kamac, Oğuzlara elçi göndererek öldürülen tahsildarın diyetinin ödenmesini istedi. Oğuzlar, kendilerinin sultanın has adamları olmaları hasebiyle sadece sultana karşı sorumlu olduklarını söyleyerek bu talebi reddettiler (Reşidüddin 1960: 93, trc. 2011: 176-177; Köymen 2011: II/409; Özgüdenli 2013: 281).

Belh'te yaşanan bu olay, beklenmedik bir şekilde, Büyük Selçukluların sonunu getiren olaylar zincirinin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Atadığı şahne Oğuzlar tarafından kovulan Kamac, Oğuzlara hadlerini bildirmek için üzerlerine sefer düzenledi (Reşidüddin 1960: 93, trc. 2011: 177; Özgüdenli 2013: 282). 10.000 kişilik ordusuyla Emir Kamac'ın üzerlerine geldiğini haber alan Oğuzlar, hane başı 200 dirhem gümüş vermeyi teklif ettiler. Emir'in tercihi ise savaşa yönündeydi. Savaşın sonucu ise Emir Kamac için hiç iyi sonuçlar doğurmadı. Bununla birlikte yapılan savaş Oğuzların üstünlüğüyle sonuçlandı. Ayrıca had bildirmek için yola çıkan Kamac da canından oldu. Emir'in hırsı ve savaş yönündeki tercihi Belh için zor günlerin başlangıcı niteliğindedir. Savaşın ardından Belh'e gelen Oğuzlar şehri yağmaladılar. Birçok insan olaylar sırasında hayatını kaybetti. Kadın ve çocuklar özgürlüklerinden oldular. Yaşananlar şehrin ilim hayatına da büyük bir sekte vurdu. Şehirdeki ulema ve fakihlerden öldürülenler oldu. Ayrıca medreseler tahrip edildi (Râvendî 1921: 177-179, çev. 1999: I/173-175; Bundârî 1943: 252-253;

Kazvîni 1364hş.: 450-451; Ahmed b. Mahmud 1977: II/77-78; İbnü'l-Esîr 1966: XI/176-177, trc. 1987: XI/154; Piyadeoğlu 2012: 82).

Kamac'ın yenilgi haberi başkent Merv'e ulaşınca özellikle başta Emir Müeyyed Ay-aba olmak üzere bazı Selçuklu kumandanları Sencer'e, Oğuzlar üzerine şiddetle gidilmesi gerektiğini bildirerek sultanı savaşa ikna ettiler. Sultan Sencer 100.000 kişilik ordusuyla Oğuzlar üzerine bir sefer düzenledi. Sultan'ın üzerlerine gelmesi haberini alınca endişelenen Oğuzlar, yaşanan Emir Kamac'ın kendilerini tahrik etmesiyle vukua geldiğini ve bir zaruret olduğunu söyleyerek affedilmeleri karşılığında Emir Kamac ve oğlunun diyeti olarak 100.000 dinar ve 1.000 Türk köle<sup>15</sup> vermeyi teklif ettiler. Sultan bu teklife makul yaklaşırsa da, ordusundaki emirler harekâtın devamı yönünde Sultan'ı zorladılar. Sultan, Oğuzların bulunduğu bölgeye geldiğinde bu sefer kadın ve çocuklarıyla birlikte Sultan'ın huzuruna gelip bir rivayete göre 100.000 dinar, hane başı 7 menn gümüş, diğer bir rivayete göre ise 200.000 dinar, 200.000 koyun, 50.000 at ve deve ve de 100 gulam vermeyi teklif ettiler ve Sencer'den bağışlanmalarını istediler. Sultan, kendi soydaşlarını affetmeye hazırды. Bununla birlikte özellikle Emir Kamac'ın torunu ve yeni Belh valisi Müeyyed Ay-aba, Barankuş ve Ömer-i Acemî gibi emirler, bu sırada geri dönmenin çok yanlış olacağı hususunda ısrar ettiler (Reşidüddin 1960: 94-95, trc. 2011: 177-178; Ahmed b. Mahmud 1977: II/78; Özgüdenli 2013: 282). Savaştan başka yol kalmadığı anlaşılınca iki taraf 548/1153 yılında Belh'de karşı karşıya geldiler. Neticede yaklaşık 100.000 askerden oluşan Selçuklu ordusu, 548/1153 yılı ilkbaharında 40.000 çadırılık Oğuzlar üzerine taarruza geçti. Oğuzlar, kadın ve çocukları başta olmak üzere varlıklarını koruma adına tüm güçleriyle savaşırken, Sultan'ın askerleri savaş meydanında isteksizlik gösteriyorlardı. Bunda ordunun çoğunun Müeyyed Ay-Aba ile arasının iyi olmaması etkiliydi. Selçukluların ağır kayıplar verdiği savaş, Oğuzların kesin galibiyeti ile neticelendi. Selçuklu askerlerinin büyük çoğunluğu öldürüldü. Birçok emir esir düştü ve savaşa katılmalarının bedelini canlarıyla ödedi. Sultan savaşın ardından önce Belh'e ardından da başkent Merv'e geçtiyse de neticede galip Oğuzlar tarafından tutsak edildi (Hüseynî 1999: 86; Bundârî 1943: 253; Kazvîni 1364hş.: 451; İbnü'l-Esîr 1966: XI/177, trc. 1987: XI/155; Ahmed b. Mahmud 1977: II/79; Köymen 2011: II/413; Piyadeoğlu 2012: 83; Özgüdenli 2013: 282).

15 Reşidüddin'e göre bu sayı 100'dür. Bkz. Reşidüddin, s. 94, trc. 177.

Sultan Sencer'in esareti ve bozulan devlet düzeninin ardından yağma ve talandan beslenen ve fırsat kovalayan isimlere gün doğmuştu. Harizmşah Atsız'ın kardeşi Yınaltekin yaklaşık 6 ay boyunca Belh'i muhasara etmiş ve civarındaki yerleşim birimlerini yağmalamıştı. Girişilen bu hareket şehir üzerinde o kadar büyük etki bıraktı ki, bölgedeki açlık ve sefalet 2 yıl sürmüştür (Piyadeoğlu 2012: 146).

Sultan'ın esareti Oğuzlara istedikleri gibi davranma özgürlüğünü verdi. Önce başkent Merv yağmalandı. Ardından Tus ve Nişabur, Oğuz istilasından payına düşeni aldı. Ardından sıra Belh'e geldi. Sencer döneminde "İslam'ın kubbesi, devlet bayrağının merkezi ve memleketin taht yeri" (Piyadeoğlu 2012: 87) olarak isimlendirilen Belh artık göçebe Oğuzların insafına teslim oldu. Oğuzlar, diğer şehirlerde yaptıkları gibi, Belh'i yağmaladılar. Birçok insanı öldürdüler. İlim adamlarını da öldürüp medrese ve resmi binalara zarar verdiler (İbnü'l-Esîr 1966: XI/176-177, trc. 1987: XI/154; Piyadeoğlu 2012: 87).

Sultan Sencer'in yaklaşık 3 yıl süren esareti Belh'de son buldu. Müeyyed Ay-aba ve bazı emirler Sultan'ı ziyarete geldi. Bununla birlikte Oğuz emirlerinden Korkut ve Tûtî Bey olmaksızın Sultan ile görüşemiyorlardı. Sultan'ı Oğuzlara karşı savaşa zorlayan Müeyyed Ay-aba, Sultan'ın muhafızlarından sorumlu bazı isimleri para karşılığında kendi tarafına çekti. Nöbet sırası bu isimlere geldiğinde Sultan'ı ava çıkarma bahanesiyle esaretten kurtardılar (Ramazan 551 / Ekim-Kasım 1156). Sultan'ın kaçtığını anlayan Oğuz Beyleri onu yakalamak için harekete geçseler de muvaffak olamadılar (Hüseynî 1999: 87; Râvendî 1921: 183, çev. 1999: I/179; Bundârî 1943: 232; İbnü'l-Esîr 1966: XI/210, trc. 1987: XI/179-180; Köymen 2011: II/454 vd.; Piyadeoğlu 2012: 92-93).

## Sonuç

Tarih sahnesinin yeniden şekillendiği XI. yüzyıl, güç dengelerinin değişmesiyle birlikte bir taraftan yeni devletlerin güç kazandığı bir dönem olurken, bir taraftan da bazı devletlerin hâkimiyet sahalarını ellerinden kaybetmelerine sahne olmuştur. Değişen dengelerden en çok etkilenenler ise siyasî, iktisadî ve coğrafî öneme sahip şehirlerdir. Hâkimiyet kurmanın hükümdarlıklarına vereceği katkının farkında olan devlet adamları stratejilerini dönemin önemli şehirlerine hâkim olma gayesi üzerinden geliştirmişlerdi. Belh şehri de, Gazneliler ve Karahanlılar için Horasan'ın giriş kapısı, Selçuklular için ise

Horasan'ın müdafaası için kilit bir konumdaydı. Bu durum kuruluş döneminde ilk hâkim olunacak şehirler arasında sayılmasının aslî sebeplerindedir.

Belh'in sahip olduğu coğrafi konum şehre verilen önemin sürekli en üst seviyede tutulmasına sebep olmuştur. Büyük Selçuklular hâkimiyeti altındayken her dönemde hanedan üyesi bir ismin şehirde bulunması da şehre verilen değer en önemli göstergesi niteliğindedir. Hanedan üyesinin varlığı Belh'e refah seviyesinin yükselmesi, imar edilme, her türlü hizmetten en üst seviyede yararlanma imkânı sağlamıştır. Bununla birlikte, devlet düzeninin bozulduğu dönemlerde şehir bir takım istila ve yağma faaliyetleriyle de karşı karşıya kalmıştır. Bir anlamda Belh, Büyük Selçuklu döneminde hem zirveyi hem de dibi görmüştür. Esasen şehirlerin karşı karşıya kaldığı tahribatlar kültür ve medeniyet aktarımının önündeki en önemli engellerden birisidir. Maddi kültürün örnekleri binalar veya yapı unsurları yıkılırken, manevî kültürün unsurları olan örf, adet, gelenek gibi sosyal unsurlarda insanın temel hedefi olan yaşamını sürdürme telaşı içerisinde önemini kaybetmiştir.

### Kaynaklar

- Ahmed b. Mahmud (1977). Selçukname I-II. Haz. Erdoğan Merçil, İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Agacanov, S. G. (2006). Selçuklular. Rusça'dan çev. Ekber N. Necef, Ahmet R. Annaberdiyev, İstanbul: Ötüken.
- Beyhakî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin (1326hş.). Tarih-i Beyhakî. Nşr. Saîd Nefîsî, I-III, Tahran.
- Bundârî, El-Feth Ali b. Muhammed (1943). Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi. Çev. Kıvameddin Burslan, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Ebu'l-Ferec, Gregory (1987). Ebu'l-Ferec Tarihi. Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: T.T.K. Basımevi.
- Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Muhammed (1286). Tarihu Ebu'l-Fida: el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer, Darü't-Tıbaati'l-Amire.
- Hüseyinî, Sadre'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır (1999). Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye. Çev. Necati Lugal, Ankara: T. T. K. Basımevi.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (1966). el-Kamil fi't-Tarih, Beyrut. Çev. Abdülkerim Özaydın 1987, İstanbul: Bahar Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (2000). Harezşahlr Devleti Tarihi, Ankara: T.T.K.

- Kafesoğlu, İbrahim (2014). Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kafesoğlu, İbrahim (2014). Sultan Melikşah Devrinde Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kazvîni, Hamdullah b. Ebû Bekir b. Ahmed Hamdullah Müstevfî (1364hş.). Tarih-i Güzîde. Tahran.
- Köymen, Mehmet Altay (1976). Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Köymen, Mehmet Altay (1991). Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi Cilt V: İkinci İmparatorluk Devri, Ankara: T.T.K.
- Köymen, Mehmet Altay (2011). Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, I. Cilt: Kuruluş Devri, 4. bsk., Ankara: T.K.K.
- Le Strange, Guy (2015). Doğu Hilafetinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya) İslam fetihlerinden Timur Zamanına Kadar, çev. Adnan Eskikurt-Cengiz Tomar, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Merçil, Erdoğan (2011). Selçuklular -Makaleler-, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Nisabûrî, İmam Zahir'ed-Din (1332hş.). Selçuknâme. Haz. Ebû Hamid Muhammed b. İbrahim, Tahran.
- Özaydın, Abdülkerim (2001). Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Özgüdenli, Osman G. (2013). Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157), İstanbul: İSAM Yayınları.
- Piyadeoğlu, Cihan (2012). Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman (1921). Rahatu's-Sudûr ve Ayeti's-Surur. Edit. Muhammed İkbâl, Leyden.
- Reşidüddin, Fazlullah (1960), Cami'ut-Tevarih. Yay. Ahmed Ateş, Ankara: T.T.K. Basımevi. Çev. Erkan Göksu vd. (2011). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Sanaullah, Mawlawi F. (1938), The Decline of the Saljuqid Empire,, Calcuta: University of Calcuta
- Sıbt İbnü'l-Cevzî (1968), Mir'âtü'z-Zeman fi Tarihi'l-Âyan. Yay. Ali Sevim, Ankara: T.T.K. Basımevi., Çev. Ali Sevim (2011), Ankara: T.T.K. Basımevi.



## İLÂHÎ İLİM-İNSAN HÜRRİYETİ İLİŞKİSİ

**Hasan TANRIVERDİ\***

### Öz

Mutlak ve değişmez olan ilahî ilmin kapsamına insan fiilleri de girmekte olup, Tanrı tarafından onun gelecekte yapacaklarının ezeli olarak bilindiği kabul edilmektedir. Sıfatları da zatı gibi mükemmel olduğundan bir şeyin Tanrı'nın ilminin dışında kalması, ilminde sınırlamaya gidilmesi veya bir şeylerin O'nun açısından belirsiz olması düşünülemez. Çünkü böyle bir şey, Tanrı'nın ilminde eksikliği akla getireceğinden her açıdan mükemmel olmasıyla çelişecektir. Ancak hem Tanrı'nın her şeyi ezeli, mutlak ve değişmez olarak bilmesi hem de insanın hür olmasının aynı anda savunulması bir takım felsefi ve teolojik problemlere yol açmaktadır. Bu problemler, Tanrı'nın ilminin insan hürriyetini ortadan kaldırıp kaldırmadığı, eğer kaldırıyorrsa insanın fiillerinden dolayı ceza ve ödüllendirilmesinin Tanrı'nın adaletiyle nasıl bağdaşacağı meselesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Hürriyet, Zorunluluk, Ezelilik, İlahî Önbilgi, İrade.

### Abstract

#### The Relationship of Divine Knowledge and Human Freedom

Divine knowledge that is, absolute and unchanging, also covers human acts, which is assumed that all the actions performed by humans in the future are eternally known by God. Since God's attributes are perfect just like his essence, something to be outside His knowledge, limiting God's knowledge or something being uncertain from His point of view cannot be considered. Since as such situation would lead to the thought regarding deficiency in God's knowledge, it shall contradict with God's perfect being in every way. However, defending simultaneously that God knows everything eternally, absolutely and immutably, and human beings having free will, creates some philosophical and theological issues. These problems are whether the knowledge of God abolishes human freedom or not, and if it does so, how the punishment and rewarding of people for their actions accord with the justice of God.

Relationship with between divine knowledge and human freedom, there are generally three approaches: determinism, indeterminism and eclecticism. The determin-

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, hasantanriverdi@odu.edu.tr

ism states that God's knowledge is eternal and since everything happens in compliance with God's knowledge, there cannot be human freedom. The indeterminism says that God does not know what is happening in the world or that his knowledge does not expand to future so it does not constitute an impediment against human freedom. According to eclecticism, God's knowledge is eternal, however his knowledge has no effect on objects as the representation is in the form of information; thus human is freedom. In terms of knowing the 'eternal present' indicates that for God, everything only consists of now, the present, that is, all actions and events are known to happen at the same time.

**Keywords:** Freedom, Obligation, Eternity, Foreknowledge, Will.

## Giriş

Din felsefesinin temel sorunlarından biri olan İlahi bilgi ve insan hürriyeti konusunda gerek dini metinlerde, gerekse Batı ve İslam dünyasında yapılan tartışmalarda oldukça farklı görüşlerin olması, konunun anlaşılmasını olduğu gibi meselenin tüm boyutlarıyla ele alınmasını da güçleştirmektedir. Bu nedenle konuyu Batı düşüncesi ekseninde ele alıp, Müslüman düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerine de yeri geldikçe yer vermeye çalışacağız.

## Hürriyet Problemi

Hürriyet sözlükte bir şeye bağlı olmama, seçme imkânı olma, kendi iradesiyle karar verme, kişisel, toplumsal, ahlaki ve fikri özgürlük, ifade, seyahat ve ibadet hürriyeti, engellenmemiş ve zorlanmamış olma (Bolay 1996: 362; Akarsu 1984: 141) anlamlarında kullanılmaktadır. Dolayısıyla hürriyet, bir şeyi yapıp yapmayacağına insanın kendi iradesiyle karar vermesi ve bu kararını yerine getirirken bir engelle karşılaşmaması demektir. Her istediğini yapmaya ve güç yetirmeye sınırsız; belirli sınırlar içinde istenen şeyi yapmaya ise sınırlı hürriyet denilmektedir. (Demir 1997: 14). Sınırsız hürriyet Tanrı'nın, sınırlı olansa insan hürriyetine karşılık gelmektedir. (Öner 1982: 59). Hür fail ise seçimleri nedensel bir etken tarafından belirlenmeyen kişi demektir. (Swinburne 1995: 148). İnsanın hür olmasından, önceden ve kendisi dışında bir varlık tarafından belirlenmiş olmaksızın, fiillerini kendi istek ve iradesine göre yerine getirmesi anlaşılmaktadır.

Nesneleri birbirinden ayırabilen ve özel niteliklerini tanıyabilen insan onlar hakkında bilgi sahibi olduktan sonra, nasıl bir tavır takınacağına karar



verebilmektedir. Obje tarafından belirlenmeksizin onlar hakkındaki bilgisine göre hayatını düzenlemeye ‘hür olma’ denilmektedir. (Gilson 1999: 36). İnsan, diğer varlıklarla karşılaştırıldığında onlar karşısındaki farklı ve üstün konumu ile dikkat çekmektedir. Tabiat ve tabiat olaylarının etkisi altında olsa da onlara yön verebilecek güç ve yeteneğe sahip olması, insanın onlar karşısında hür olduğunu göstermektedir. Ancak ilahî önbilginin insan fiilleri üzerindeki etkisi söz konusu olduğunda mesele karmaşık bir hal almaktadır. Zira hem Tanrı’nın ilminin insanın fiilleri dâhil olmak üzere her şeyi ezeli olarak içerdiği, hem de insanın hür olduğu iddia edilmektedir. Tanrı’nın ilmi açısından gelmiş, geçmiş ve gelecek söz konusu olmadığına, ilminin hata ihtimali içermesi söz konusu olmadığına ve her şey bu bilgisine uygun olarak meydana geldiğine göre insanın hür olduğunu söylenebilmeyi mi?

Ezelî bilgi, bilinene bağlı olarak meydana gelmeyen, kendisini önceleyen bir nesnenin bulunmadığı bilgidir. Böyle bir bilgiye sahip olanın, zati gereği âlim olması gerekir. Aksi takdirde bilgisi eşyaya bağlı olacaktır. Bu bağlamda ezeli bilginin kaynağı, ona sahip olan ezeli zatın kendisidir. (Özdemir 2003: 17). Hemen hemen tüm teist düşünürler Tanrı’nın ezeli bilgisinin geçmiş ve şimdiki kuşattığı hususunda hemfikirdirler. Geçmiş ve şimdinin bilinmesi determinizme yol açmaz. Gelecek zamanlı olay yahut önermelerin ezeli bilgi karşısındaki konumu hakkında aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Beşerî bilgi, fiili meydana getirmek için kendi başına yeterli değildir. Ancak ilahî bilgi, birçok düşünür tarafından objesini var kılan bilgi olarak tanımlamıştır. (Aydın 1997: 165). Tanrı’nın bilgisinin bu özelliğinden hareketle, ilahî önbilginin gelecek zamanlı olay ve önermelerin imkânını ortadan kaldıracığı ve determinizme yol açacağı ileri sürülmüştür.

İlahî bilgi, ezeli olarak nitelendirildiğinde insan hürriyeti konusunda kendimizi bir ikilem içinde buluruz. Tanrı’nın insanın fiillerini ezeli olarak bilmesi halinde, bu bilgi insan davranışlarının nedeni olacağından, insan hürriyeti ortadan kalkacaktır. Sonradan bilmesi halinde ise ilahî bilgi insana bağımlı olacak ve değişime maruz kalacaktır. (Çetin 2003: 142; Özdemir 2002: 220). Bu ikilemi açıklığa kavuşturmak isteyen düşünürlerden bazıları Tanrı’nın önbilgisinin insan hürriyetine mani olmadığını, bazılarıysa ilâhî önbilgiyle insan hürriyetini aynı anda savunmanın bir çelişkidir başka bir şey olmadığını iddia etmişlerdir.

İlahî önbilgi ile insan hürriyetini aynı anda savunmanın çelişkili olduğunu savunanlara göre “*Tanrı insanın gelecekteki eylemlerini biliyorsa, Tanrı’nın*

*bildiği bu şeyler zorunlu olarak yapılacaktır. Zorunlu olarak yapılan fiilde ise hürriyetten söz edilemez.*” (Swinburne 1995: 173). Bu yüzden ya Tanrı’nın her şeyi önceden bildiğinden ya da insan hürriyetinden vazgeçilmesi gerekir. (Flew 1966: 45-57). Bu, şöyle bir örnekle açıklanmıştır: Geçen Cumartesi öğleden sonra, Jones çimleri biçti. Tanrı’nın var olduğu ve ilminin ezeli olduğu düşünüldüğünde buradan şu sonuç çıkacaktır. Tanrı, Jones’un geçen Cumartesi öğleden sonra çimleri biçeceğini önceden biliyordu. Bu yüzden onun çimleri biçmekten başka bir seçeneğini yoktur. Aksi takdirde Tanrı’nın yanlış bir bilgiye sahip olması gerekir; ancak bu mümkün değildir. Dolayısıyla Jones’un Tanrı’nın bu bilgisini yanlış çıkaracak bir şey yapma gücü yoktur. Tanrı var ve ilmi ezeli olduğuna göre fiilin yapılma anında, Jones’un bundan kaçınma gücü olmadığından onun çimleri biçmesi iradi bir fiil olarak nitelendirilemez. Jones’un yapmış olduğundan başka bir şey yapabilme imkânına sahip olmadığından, fiiline ‘iradi’ denilmesi doğru olmayacaktır. O halde eğer Tanrı varsa ve zatı gereği mutlak ilim sahibi ise hiçbir fiil iradî değildir. (Pike 2013: 198-199).

Bu örnekle Tanrı’nın önbilgisiyle insan hürriyetinin uyuşmayacağını gösterilmesi hedeflenmiştir. Buna göre, Tanrı’nın hem gelecekte ne yapacağımızı bilmesi, hem de o fiili hür olarak yapmamız mümkün değildir. Bu argümanın dayandığı öncüllerin kesin doğru oldukları söylenebilir mi? Onların kesin doğru olduğunun gerekçesi nelerdir? Tanrı’nın mutlak ilim sahibi, insanın ise hür olduğunu savunan bir teist, bu iddiaları kabul etmeyecektir. O, Tanrı’nın ezeli ilminin insan fiilini zorunlu kılmayan bir mahiyete sahip olduğunu, sebep-sonuç ilişkisi kurmayı gerektirmediğini, bunun beşerî epistemolojinin gerekliliklerinin Tanrı’nın ilmine aktarmaktan kaynaklandığını söyleyecektir. Bu durum, ilahî ilim beşerî idrakin üstünde olduğundan, tam olarak anlaşılammaktadır. Teistin bu açıklaması, akıl yürütmesi bu öncüller üzerine kurulu biri tarafından makul karşılanacakken, ilahî önbilgi ile insan hürriyetini aynı anda savunmanın çelişkili olduğunu düşünen biri tarafından makul karşılanmayacaktır.

İlahî bilgi ile insan hürriyeti meselesindeki diğer bir güçlük de ilahî adaletin nasıl tecelli edeceği konusudur. Çünkü ilahî ödül ve ceza, bireysel sorumlulukla, sorumluluk da kişinin hür olmasına bağlıdır. (Deniz 2003: 141). Bu nedenle ilahî ilmin insanın gelecekte yapacağı fiillerini kapsamaması halinde insanın sorumluluk ve hürriyetinden, insanın sorumlu ve hür olması halinde de Tanrı’nın ilminin gelecekte fiillerini kapsamamasından söz edilemez. Bu iki-

lemeden kurtulmak için ya Tanrı'nın bilgisinde sınırlamaya gidilecek ya da insan hürriyetinden vazgeçilecektir. Ancak bu ilkelerden her biri teizm açısından son derece önemli olan, olmazsa olmaz kabul edilen ilkelerdendir.

İlahî ilim ve insan hürriyeti açısından Kur'an'da yer alan ayetlere bakıldığında, hem insanın fiillerinde hür olduğuna (Sâffât, 37/96; İsrâ 17/97; A'raf, 7/28; Tevbe, 9/82, 95), hem de her şeyin Tanrı'nın dilemesiyle, kaza ve kaderiyle olduğuna (Şûra, 42/30; A'raf, 7/179; Yunus, 10/99) dair ayetlerin bulunduğu görülmektedir. Bu ayetler zahiri anlamlarıyla alındıklarında bir ikilem varmış gibi görünmektedir. Naklî ve aklî delillerde görülen bu çelişkili durum meselenin anlaşılmasını daha da zorlaştırmaktadır. Gerek Cebriyye ve Mutezile gerekse Ehl-i Sünnet, hatta filozoflar bu konudaki görüşlerine bu ayetleri delil olarak sunmuşlardır. İbn Rüşd, ayetlerde görülen bu çelişkili ifadelerin, Müslümanların bu konuda ihtilafa düşmelerinin ve fırkalara ayrılmalarının sebeplerinden biri olarak göstermiştir. (1998: 187).

Tanrı'nın ilminin ezeli olması ile insanın hür olduğunu aynı anda savunmanın doğurduğu güçlük ve ikilemi açıklığa kavuşturmak için sunulan çözüm önerilerini, genel olarak, şu başlıklar altında toplayabiliriz: 1) Determinist yaklaşım: Tanrı'nın ilmi ezeli olup nesnesini zorunlu kıldığından insan hürriyetinden söz edilemez. 2) İndeterminist yaklaşım: Tanrı'nın ilmi ezeli olmadığı veya geleceği kapsamadığından insan hürriyetine engel değildir. 3) Uzlaştırımcı yaklaşım: Tanrı'nın bilgisi ezeli olmakla birlikte nesnesi üzerinde etkisi olmayan tasviri bilgi niteliğinde olduğundan insan hürriyetini ortadan kaldırmaz. (Özcan 1989: 273). Bu tasnif içerisinde düşünürlerin görüşlerine yer verirken, ulaştıkları sonuçların değil de, amaçlarının aynı olmasını dikkate alacağız.

### 1) Determinist Yaklaşım:

Her şey kadiri mutlak ve ilim sahibi Tanrı tarafından ezeli olarak bilinmekte ve O'nun kontrolü altında bulunmaktadır. İnsanın fikirlerinden bir yaprağın düşmesine kadar hiçbir şey Tanrı'nın ilmin dışında gerçekleşmemektedir. Geçmişten günümüze kadar tüm insanların yaptığı ve yapacağı fiiller de dâhil olmak üzere tüm her şey önceden Tanrı tarafından bilindiğinden, önceden tayin edilmiş bir kadere göre olmaktadır. (Popkin 1990: 129). Bu düşüncenin formüle edilişi şöyledir: a) Zorunlu olarak, eğer Tanrı yarın yalan söyleyeceğimi biliyorsa, yarın yalan söyleyeceğim. b) Zorunlu olarak, Tanrı yarın yalan söyleyeceğimi bilmektedir. c) O halde, zorunlu olarak yarın yalan

söyleyeceğim. (Yavuz 2008: 335). Tanrı'nın bilgisi objesini zorunlu kıldığından, gerçekleşeceğini bildiği şeyin, bildiği şekilde gerçekleşmesi zorunludur. O halde insan hür iradesiyle istediğini yapan değil, yapmak zorunda olan bir varlıktır. (Atay 1974: 51).

Determinist yaklaşımın diğer argümanı ise Tanrı'nın zatında değişmenin olamayacağıdır. Tanrı, olacakları önceden bildiğinden her şeyi ezelden irade etmiştir. Bir şeyin sonradan irade edilmesi mümkün değildir. Tanrı, olacakları önceden bildiği için iradesiyle ilgili konularda bir değişme olmaz. Her şeyi değişmeyen bir ilimle bilir ve her şey bu ilme göre meydana gelir. Bunun aksini iddia edenler ise değişmeyen varlığın değişen şeyleri bilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. (Özdemir 2003: 43-56).

Determinist yaklaşımın savunucularından Epiktetos, insanı bir tiyatro eserindeki oyuncuya benzetmiştir. Oyuncunun rolünü seçme imkânının olmadığı, sahne ve oyun kendisi için belirlendiği gibi Tanrı da, insanların tarihsel dönemler içerisindeki rollerini belirlemiştir. İnsanın bir etkisinin olmadığı âlemdeki olaylar karşısında kabullenmekten başka bir şansı bulunmamaktadır. (2003: 28)

Spinoza'ya göre, insan âlemdeki zorunluluğa tabii olup onun hür iradesinden söz edilemez. Hürriyet, fiillerimizin gerçek nedenlerini bilmeyişimizden kaynaklanan bir vehimden ibarettir. Zira ruhta meydana gelen tüm istekler bir sebep tarafından, o sebep de başka bir sebep tarafından belirlenmiştir. İnsanın fiilleriyle ilgili hususlar Tanrı tarafından ezeli olarak belirlenmiş olduğundan, insana kaderine razı gelmek düşmektedir. Bu da insanın tabiata uygun yaşamasıyla gerçekleşecektir. (1965: 26 vd.)

Determinist yaklaşımda, Tanrı'nın bilgisinin mutlaklığı ve değişmezliği korunurken insan hürriyeti ortadan kaldırılmıştır. İnsan adeta kendisi ve fiilleri hakkında tasarruf hakkı bulunmayan, kontrolü mutlak varlığın elinde olan bir robot konumuna indirgenmiştir. Böyle bir durumda, fiilleri iradî değil de tabii olmuş olacağından, kendisinden fiillerin meydana gelmesi noktasında, güneş, ay vb. varlıklardan bir farkı kalmamış olacaktır. Böylece insan akıl sahibi olması, bilgi ve iradesine göre hareket etmesinden kaynaklanan varlık âlemindeki ayrıcalıklı konumu yitirmiş olacak ve sıradan bir varlık haline dönüşecektir.

İslâm düşüncesinde Cebriyye'nin determinist yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Onlara göre, insanın fiilleri kendisine aitmiş gibi görünse de

aslında Tanrı'ya aittir. Fillerin insana nispeti mecazi anlamdadır. Fiillerinde zorunluluk altında olduğundan insanın ne irade ve seçiminden ne de üzerinde bir etkisinden ve kesbinden söz edilebilir. Bilakis her şey önceden takdir edilmiş olup insan, hakkında takdir edilenleri yapmaktadır. Tanrı'nın ilmi ve takdiri karşısında insan 'rüzgârın önündeki yaprak gibidir'. (Bağdadi 1997: 194-195).

Determinist yaklaşımın temel tezi, Tanrı'nın ezeli ilminin insanın seçme ve irade hürriyetini ortadan kaldırdığı, fiillerini zorunlu olarak yaptığıdır. İnsanın neler yapacağı ilahî ilimde mevcut olduğundan, insan bu ilmin gereğine göre hareket etmektedir. Bu ilmin dışına çıkılması Tanrı'nın ilminin yanlışlanması anlamına gelecektir ki, bu mümkün değildir. Ancak bu durumda insanın davranışlarıyla ilgili emir ve yasaklar konulması, belli davranışlarından dolayı övülmesi veya yerilmesi gereksiz olacaktır. Zira Tanrı'nın emir ve yasaklarına uyanlarda uymayanlarda, kendileri için belirlenen kadere göre hareket ettiklerinden, nihai itibarıyla O'nun iradesine uygun hareket etmektedir. Böyle bir durumda insanı fiillerinden dolayı sorumlu tutulmasının, yargılanmasının, ceza ve ödüle layık görülmesinin bir anlamı kalmayacaktır. Aksi takdirde Tanrı'nın adil olduğu ve kullarına zulmetmeyeceği konusunda şüpheler ortaya çıkacaktır.

## 2) İndeterminist Yaklaşım:

İndeterminist yaklaşıma göre, Tanrı'nın ilmi ezeli olmadığı ve gelecek zamanlı önermeleri kapsamadığı için insan hürriyetine engel teşkil etmemektedir. Gelecek zamanlı önermeler mutlak kesinlik ifade etmeyen, dolayısıyla doğru veya yanlış olarak nitelendiremeyeceğimiz önermelerden oluşmaktadır. (Kenny 1979: 52). Tanrı'nın bilgidен yoksun olduğu, zatı dışındaki varlıkları bilmediği, geçmiş ve şimdiki bilirken geleceği bilmediği veya imkânlar alanı olarak bildiği iddiaları bu kategori içerisinde ele alınacaktır. Zira tüm bunlarda, Tanrı'nın ilminde sınırlamaya gidilmiştir.

Tanrı'nın âlem ve insanın kaderi ile ilgilenmediği görüşünde olan Aristoteles'e göre, determinizmden kurtulmanın yolu gelecek zamanlı önermelere bilfiil gerçekleşmemelerinden önce doğruluk değeri atfetmemekten geçer. (Aristoteles 1996: 503-504). Bu tür önermelerin olgusal içerikleri bilfiil hale geldiğinde bilgi değeri kazanacaktır. O halde geçmiş zamanlı önermeler belirlenmiş olduklarından doğru, doğruluk değeri değişmeyeceği için de zorunludurlar. Gelecek ise müphem ve değişik seçeneklere açıktır. (Yavuz

2008: 335). Dolayısıyla zorunluluk, olumsal olan gelecek zamanlı önermeleri değil de, geçmiş ve şimdiki zamanlı önermeleri kapsamaktadır. (Kenny 1989: 634). Aristoteles, olgusal gerçeklik kazanmayan gelecek zamanlı önermelerin farklı alternatiflere açık olduğunu, bu nedenle kesinlik ifade etmediklerini belirtmiştir.

Aristoteles'e göre, var olan var olduğunda zorunlu olarak var olduğu gibi var olmayanda var olmadığında zorunlu olarak var olmamaktadır. Ancak bu var olan her şeyin zorunlu olarak var olduğu, var olmayan şeyin de zorunlu olarak var olmadığı anlamına gelmemektedir. (1963: 22-23; Ackrill 1987: 18-19). Örneğin yarın bir deniz savaşı olacağı veya olmayacağı zorunludur. Ancak bu, yarın bir deniz savaşının olacağına yahut olmayacağına zorunlu olduğu anlamına gelmemektedir. Çelişik iki durumdan birinin doğru ya da yanlış olması zorunluluk arz etmekle birlikte bu, onlardan birinin zorunlu kılmamakta, imkân dâhilinde kalmaktadır. Aristoteles yarın bir deniz savaşının olup olmamasının üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereğince mantıksal olarak zorunlu olduğunu, ancak bunun bu alternatiflerden birini önceden zorunlu kılmadığını belirtmiştir.

Aristoteles'in için bu mesele dinî bir nitelik taşımamaktadır. Bu nedenle gelecek zamanlı önermelerin konumunu sadece mantıksal açıdan ele almış ve meseleyi gelecekle ilgili önermelerin kesinlik derecesi bakımından incelemiştir. Bu bağlamda gelecekte gerçekleşecek olayların mantikî statüsü üzerinde durmuştur. Ona göre, gelecekte gerçekleşecek olayların önceden belirlenmiş oldukları söylenemez. Bu nedenle, önceden doğru veya yanlış olarak nitelendirilemezler. (Aydın 1997: 168-169). Burada insana tam bir hürriyet alanı tanınırken Tanrı'nın ilmi beşerî hayat sahnesinden tamamen soyutlanmıştır. Böyle bir açıklamanın teizmin mutlak ve her şeyi bilen Tanrı tasavvuru ile bağdaştığını söylemek mümkün değildir.

Plotinus, Tanrı'dan düşünmeyi nefyettiğinden onun düşüncesinde ilahî ilim-insan hürriyeti ikilemine rastlanılmaz. Ona göre, her şeyin kendisinden taşıdığı 'Bir', diğer varlıklara sudurunun gereği olarak iyilik vermiştir. Hür olan insan, hürriyetini bu iyilikten kurtulmakla değil de, iyinin aşkın zorunluluğuna doğru, sudurun aksi istikametinde ilerlemekle elde edebilir. Ruhun bedene düşüşü zorunlu olsa da, insan içe dönük bir arınmayla dünyevî arzu ve isteklerden kurtularak Bir'e doğru yükselişi seçebilir. Dolayısıyla insan fiillerinden sorumlu olup, aklı ve iradesince yönlendirilen davranışlarını kadere atfetmesi rasyonel bir tutum değildir. (Plotinus 1966: 156 vd.; Korkut 2003:

265). Plotinus felsefesinde, madde dâhil olmak üzere her şey ‘Bir’in kendisini açıklaması sonucu meydana gelmiş olmakla birlikte madde bu ilahi vasfı en az yansıtan varlık konumundadır. Bir’den uzaklaşıldıkça mükemmellik yerini eksikliğe, iyilikse kötülüğe bırakmaktadır. İnsanın, kötülüğü temsil eden maddeye meyletmesi veya maddeden uzak durup Tanrı’ya yönelmesi konusunda tamamen hürdür. Ancak böyle bir Tanrı’nın, teizmin Tanrı’sı olmadığı açıktır.

Swinburne insan hürriyetinden söz edebilmek için fiilleri konusunda ön-bilginin olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre, buradaki problem ‘Tanrı her şeyi bilir’ (omniscient) önermesinden kaynaklanmaktadır. Belli bir zamanda bulunup o zamandan önceki tüm doğruları bilen, her şeyi biliyor demektir. Ayrıca o zamandan sonraki mantıksal zorunluluklardan kaynaklanan doğruları da bilmesi gerekir. Ancak henüz doğru ve yanlışlık değeri kazanmayan gelecek zamanlı önermelerin, önemli bazı gerekçeler dışında önceden bilinmesi gerekli değildir. Bu tür önermelerin doğruluk veya yanlışlık değeri kazanmaları, eyleme dönüştürülmüş olmalarına bağlıdır. Sadece insanların değil, Tanrı’nın bile gerçek anlamda hür olabilmesi için eylemlerini önceden bilmemesi gerekir. (Swinburne 1994: 132-133).

Swinburne’e göre, Tanrı’nın gelecek zamanlı önermelerle ilgili bilgisini garanti altına almak için geleceğin ezelde bilfiil var olduğunu söylemek suretiyle hür iradeyi ortadan kaldırmanın bir anlamı yoktur. Tanrı ve insanın hür olması geleceğin belirlenmemiş olmasına bağlı olduğundan Tanrı, kendisinin ve insanların hürriyeti adına bilgisine sınır koymuştur. Hür irade sahibi varlıkların var edilmesi demek, onların gelecekteki fiilleriyle ilgili bilgisini kısıtlamak demektir. (1995: 172-183; 1994: 134). Gelecek henüz gerçekleşmediği için ortada bilinecek bir şey olmadığından gelecek zamanlı önermelerin bilinmemesi, Tanrı’nın ilmine bir zarar getirmez. İradesi adına kendi kendisini sınırlandıran bir varlığın ilahlığa daha az layık olduğu da söylenemez. Tanrı’nın bilgisinin sınırlı olmasının doğuracağı güçlük, bunu kendisi ve irade sahibi varlıklar adına yaptığı söylenilmek suretiyle aşılmaya çalışılmıştır. Bilinmesi gerekli olan önermeler, mantıksal olarak mümkün olan olduğundan bunun kapsamına olmuş ve olmakta olanlar dâhilken olacak olanlar dâhil değildir. Gelecek Tanrı’nın kudreti altında, geçmiş ise bilgisinin objesi konumundadır. Bu nedenle gelecekteki olaylarla ilgili nasıl bir seçimde bulunacağı henüz belli değildir. (1994: 133; Bor 2001: 103).

Swinburne, Tanrı’nın ve insanların hür olabilmesi için gelecek zamanlı önermeler hakkında önbilginin olmaması gerektiği görüşündedir. Böyle bir



durumda Tanrı'nın ilmi, insanın fiilinin gerçekleşmesine bağlı olacağından bilinenin nedenlisi olmuş olacaktır. Bilinene tabii olan ilim sınırlı bir ilimdir. Swinburne bunda bir beis görmemekle birlikte Tanrı'nın ilminin sınırlı olması O'nun her açıdan mükemmel olmasıyla çelişmektedir. Swinburne, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın insanlar hakkındaki tasavvurunun insanların davranışlarını değiştirmesiyle birlikte değişebileceğinin vurgulanmasını, Tanrı'nın insanların gelecekteki fiillerini bilmediğine delil olarak göstermiştir. (1995: 182-183). Yahudilerin günahlarını terk etmedikleri takdirde Kudüs'ün yerle bir edileceğinin söylenmesi, Tanrı'nın onların günahlarını terk edip etmeyeceklerini bilmediğini gösterir.

Süreç felsefesinde de ilahi önbilgi ve insan hürriyeti meselesi, benzer şekilde, gelecek gerçeklik kazanmamış bir imkânlar alanı olarak kabul edilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Tanrı'nın alim olması imkânı imkân, var olanı da var olarak bilmesi şeklinde kabul edilmiştir. Yani Tanrı, geçmiş ve şimdiki realiteler alanı olarak bilirken, geleceği imkânlar alanı olarak bilir. Zira Tanrı'nın geleceği gerçeklik kazanmış olarak bilmesi sadece insan ve diğer varlıkların değil, Tanrı'nın bile elini kolunu bağlayan bir determinizm olacaktır. (Hartshorne 1964: 98-99). Dolayısıyla Tanrı, hür varlıkları zorunluluk altında tutmaz. Bu, Tanrı'nın kudretine bir halel getirmez; zira kudret, kudret tekeli demek değildir. (Aydın 2000: 94). Gelecek, insanın fiilleri gerçekleşinceye kadar Tanrı tarafından realite olarak değil de, imkânlar alanı olarak bilinir. İnsan farklı olasılıklar arasından birini gerçekleştirdiğinde Tanrı'nın bu konudaki bilgisi de realiteye dönüşmüş olur. Dolayısıyla fiilleri hakkında önceden bilgi sahip olunmadığından insan hürdür.

Hartshorne'e göre, Tanrı'nın gerçek hakkındaki bilgisi, yalnız gerçeklik kazanmış olanları kapsamaktadır. Eğer mevcut olanların dışındaki diğer imkânlar gerçeklik kazanmış olsaydı, Tanrı onları da bilecekti. Ancak durum böyle olmadığından Tanrı'nın onları bilmesi diye bir şey söz konusu değildir. Buradan ilahi bilginin sonlu olduğu sonucu çıksa da, ilahi bilgi diğer açıdan sonsuzdur. Çünkü Tanrı'nın bilgisi mevcut sonsuz bütünle sınırlı olmayıp gerçeklik kazanabilecek diğer imkânları da kapsamaktadır. Dolayısıyla O'nun potansiyel haldeki bilgisi, sonsuzdur. Tanrı'nın ilmi, zaman dışı bir ilim olarak görülmemelidir. Zira Tanrı, meydana gelecek olan şeyi imkân, gerçekleştirdiğinde ise gerçek olarak bilir. Bu, Tanrı'ya noksanlık izafe etmek olarak görülmemelidir. Var olan bir şeyi bilmemek eksikliktir, ortada realite olmadığına bilinecek bir şey de yoktur. Burada asıl hatalı olan, gerçekleşmemiş



olan bir şeyi gerçekleşmiş gibi bilmektir. (2000: 143-144; 1964: 104). Burada Tanrı'nın ilmi var olmuş ve olmakta olanla sınırlandırılmış, gelecek hakkındaki bilgisi ise belirsizliğe indirgenmiştir. Gelecekteki söz konusu olay gerçekleşmediği sürece Tanrı'nın o olay hakkında kesin bilgi sahibi olma imkânı ortadan kaldırılmıştır. Burada insanın fiilleri önceden tayin ve tespit edilmediğinden determinizmden söz edilmeyecektir. Ancak gelecekte olabilecek olan tüm ihtimallerin bilinmesi bilgi değil de, bir öngörüdür ibarettir. Böylece Tanrı'nın ilmi, sonradan olan bilgi seviyesine indirgenmiş ve bilinene tabii kılınmış olacaktır. Burada Tanrı'nın bilgisinin bilinenin eseri olması mı yoksa onun nedeni olması mı O'nun mükemmelliğine daha uygun düşeceği sorusu akla gelecektir. Bu soruya nedeni olduğu cevabı verildiğinde insan hürriyeti, eseri olduğu cevabı verildiğinde ise Tanrı'nın ilminin mükemmelliği konusunda sorunlar ortaya çıkmaktadır.

İslam dünyasında süreç felsefenin temsilcisi olarak gösterilen Muhammed İkbâl de ilahî ilim-insan hürriyeti meselesinde benzer görüşler ileri sürmüştür. Ona göre, 'Mutlak Ben' (Tanrı) 'benlik' sahibi varlıklar yaratmıştır. (İqbâl 1958: 72). Bu varlıkların kısmî de olsa kendi kendilerini belirleme güçleri vardır. Bu, onların hür olduğu anlamına gelmekte olup, bu hürriyet metafiziksel bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Zira her 'ben' kendisini zaman içinde organize etmekte ve tecrübesi tarafından kontrol altına alınmaktadır. 'Ben'in bu faaliyeti, onun hür ve şahsi bir kozalite olduğunu göstermektedir. (Aydın 2000: 91-92). Bu bağlamda İkbâl, varlığın geleceğinin önceden belirlenmesi şeklindeki kader anlayışına karşı çıkmıştır. Ona göre kader, her şeyin önceden belirlendiği şey üzere zorunlu olarak meydana gelmesi değil de, imkânları önceden belirlenmemiş, yani sebep-sonuç ilişkisine tabii olmayan olayların zamansal süreç içerisinde gerçekleşmesi demektir. Dolayısıyla insan, önündeki seçeneklerden birini yapma konusunda tamamen hürdür.

İkbâl, ilahî ilmin külli olduğu ve Tanrı'nın bir dizi halinde birbirini takip eden tarihsel olayların tamamını bölünmez bir idrakte ezeli şimdide bildiği görüşünde, bir gerçeklik payı olmakla birlikte, katı ve kapalı gelecek anlayışına sebebiyet verdiğini belirtmiştir. (1958: 78). Böyle bir durumda gelecekteki olaylar belirlenmiş ve âlem son halini almış olacaktır. Gelecek önceden belirlendiğinden değişmesi söz konusu olmayan olaylar silsilesi üstün bir yazgı gibi Tanrı'nın yaratma fiilinin yönünü tayin etmiş olacaktır. Edilgin bir bilme konumundaki ilahî ilim, Einstein'dan önceki fizik ilminin durağan ve cansız boşluğuna dönüşecektir. İlahi ilim, yansıtıcı bir ayna gibi düşünüldüğün-

de Tanrı, gelecekteki olayları önceden bilmiş olmakla birlikte insan hürriyeti ortadan kalkmış olur. İktbal'e göre, ilahî ilim edilgin olarak düşünüldüğünde yaratıcı fikrine ulaşmak da zorlaşacaktır. Tarih, önceden belirlenen olaylar dizisine ait fotoğrafların sırayla ortaya çıkması olarak anlaşıldığında, girişim ve yenilik gibi kavramlar anlamını yitirecektir. Böylece yaratma kavramının anlamı ortadan kalkacaktır. (1958: 79). O halde gelecek; yazılmış, olmuş-bitmiş olup tarihin seyri içinde üzerindeki örtüsü kaldırılan bir hat olarak değil de ilahi ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan hat olarak anlaşılmalıdır (Aydın 2000: 88).

İktbal'e göre, istidlali ilim zamansal ve zamana bağlıdır. Böyle bir ilmin, her şeyi kuşattığı düşünülse bile Tanrı'ya atfedilemez. Çünkü Tanrı'nın insan gibi eşyayı araştırmakla çaba harcadığı söylenemez. Bu durumda ilahî ilmin başkası açısından niteliği izafî olacaktır, ancak her şeyi kuşatan zat için başkası bulunmamaktadır. Ancak ilahî ilim beşerî bilgi gibi yeri ve zamanı geldiğinde gerçeklik kazanan bir bilgi olarak nitelendirildiğinde de, eşyayı araştırmakla çaba harcanan bilgidен bir farkı kalmayacaktır. (1958: 77). İstidlali bilgi zamana bağlı olduğu ve eşyayı araştırmakla çaba harcamayı gerektirdiği gerekçesiyle Tanrı'dan soyutlandığına göre, tecrübî ve zamana bağlı olarak gerçeklik kazanan bilginin de aynı gerekçeyle Tanrı'dan soyutlanması gerekmez mi? Ayrıca her ne kadar zaman ile mekânın Tanrı'yı sınırlandıran unsurlar olmadığı iddia edilmiş olsa da Tanrı'nın ilmi geçmiş ve şimdi ile sınırlandırılmıştır.

İktbal, Tanrı'nın ilmini, geleceği kuşatan bir ilim olarak görmemektedir. Çünkü böyle bir durumda gelecek adeta önceden çekilen bir film sahnesine dönüşecektir. Dolayısıyla Tanrı ile insanın farklı olaylar ve seçenekler karşısında aktif bir rol üstlenmesinden ve onları yönlendirmesinden söz edilemeyecektir. Bu yüzden geleceğin ilahî ilimde imkânlar alanı olarak bulunduğunu, meydana gelen yeni olay ve durumlara göre Tanrı'nın ilminin şekil kazandığını ileri sürmüştür. Ancak bu insanın seçim ve fiillerinin, Tanrı'nın ilminin nedeni ve belirleyicisi olması demektir. İnsan kendisine sunulan imkânlar çerçevesinde tam bir hürriyete sahip olsa da, Tanrı'nın geleceğin nasıl olacağı, insana sunulan imkân ve seçenekler arasında neyi seçeceği ve yapacağı hakkında en ufak bir fikri bulunmamaktadır.

### 3) Uzlaştırmacı Yaklaşım:

Determinist ve indeterminist yaklaşımları teizm açısından sakıncalı bulanlar Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetini uzlaştırma yolunu tercih etmişlerdir. Onlara göre Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyeti arasındaki çelişki görünüşten ibarettir. Tanrı'nın ilminin ezeli olması, geleceğin belirlenmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Zira “*ortada bilme konusu olarak ‘gerçek ve fiilî bir durumun mevcut olmadığını’*” (Aydın 1997: 172) ileri sürmüşlerdir.

Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetini uzlaştırmaya çalışan Augustinus'a göre, Tanrı'nın önbilgisi ile insanın hür olması birbirine zıt şeyler değildir. İrademiz hakkındaki Tanrı'nın önbilgisi, hür irademizi ortadan kaldırmaz. (Augustinus 2010: 78). Zira Tanrı; olmuş, olan ve olacak tüm şeyleri ‘daimi şimdi’de bilmektedir. Yıllar bizim için gelip geçerken Tanrı için böyle bir durum söz konusu değildir. O'nun için geçmiş, şimdi ve gelecek değişmeyen tek bir andan oluşmaktadır. Yani yıllar, bizde olduğu gibi, bir biri ardı sıra gelerek geçmiş zaman hükmüne düşmez. O'nun yılları tek gün olup o da, dün ve yarına geçit vermeyen ‘bu gün’dür. Tanrı'nın indindeki bu gün ezeli olduğundan ‘bu gün yarattım’ dediği kişiyle ezeli ve ebedi olarak aynı anda bulunmaktadır. Tüm zamanları yaratan Tanrı, tüm zamanlardan önce bulunmakla birlikte O'nun olmadığı bir zaman düşünülemez. (Weatherford 1991: 37-38; Özdemir 2003: 103-104). Augustinus, ilahî önbilginin insan hürriyetine engel teşkil etmediği, bunların ikisinin aynı güçlükte savunabileceğini belirtmiştir. Tanrı'nın her şeyi akıp giden zaman kipleri içerisinde değil de, daimi şimdide bildiği kabul edildiğinde, O'nun için gelecek zaman kavramı söz konusu olmayacağı için gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerinin önceden belirlenmesi sorunu ortadan kalkmış olacaktır. Ancak onun insan hürriyetini destekler mahiyetteki bu ifadeleriyle çelişen, insanın hür olmadığı sonucunun çıkarılacağı ifadeleri de bulunmaktadır.

Augustinus, her şeyin Tanrı'nın dilemesiyle gerçekleştiğini, insanların iradesinin Tanrı'nın elinde olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, insan iyiliğe yatkın olan tabiatını asli günahla birlikte kaybetmiş ve günah işlemeden edemez hale gelmiştir. Kötülüğe eğilimli olan tabiatı, her an kötülük işlemeye hazır haldedir. Adem'in soyundan gelen herkese bu günah, kalıtım yoluyla bulaşmıştır. Böylece insan, hür gibi gözükse de, kötüyü seçme zorunda bırakılmıştır. (1999: 20 vd; 1950: 416). Yani insanın kötüye yönelen iradesini, bu yönelişten ancak Tanrı'nın inayeti kurtarabilir. Bu nedenle iyi olan her şey, kalbimizdeki iman kıymıdanmaları bile Tanrı'nın yardımına bağlıdır.

Augustinus, bir taraftan insanın iradî olarak günah işlediğini söylerken diğer taraftan insanın kalbindeki iman kıpırdanışlarına varıncaya kadar her şeyi Tanrı'nın irade ve inayetine bağlamakla kendisiyle çelişmiştir. Tanrı'nın ezeli ilmi ve iradesinin insan hürriyetini ortadan kaldırmadığı, uzlaştığı iddiasını teolojik determinizmle sonuçlandırmıştır. İnsanın kurtuluşunun erdemli ve ahlaklı bir yaşam sürmesine bağlı olmaması, insanın ahlaklı bir yaşam sürmesine gerek olmadığı sonucuna yol açacaktır. Bu da ahlak, erdem ve fazilet gibi kavramların anlamını yitirmesine yol açacaktır. Ayrıca insanın kasıtlı olarak işlemediği bir fiilden sorumlu tutulmasının gerekçesinin ne olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

Manlius Boethius ise ilahî ilim ile insan hürriyetinin aynı anda savunmanın mümkün olduğunu 'ezelî şimdi' kavramından hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi halinde, bildiği şeylerin gerçekleşmesi zorunlu olur. İnsanın düşünce ve niyetini bilmesi halinde, insanın hürriyetinden söz edilemez. Zira insanın Tanrı'nın bilgisinin aksine hareket etmesi Tanrı'nın varlığının reddiyle aynı anlama gelir. Tanrı, her yerde hazır ve nazırsa bilgisinin de böyle olması gerekir. Dolayısıyla Tanrı; geçmiş, şimdi, gelecekte olmuş ve olacak olan tüm olayları aynı anda (all at once) ve şimdi olarak bilir. O'nun bilgisi, tüm zamansal değişmelerin üzerinde olup kendi 'ezelî şimdi'si içerisinde daima olduğu gibi kalır. Şimdi, bizim için gelip-geçen bir süreci ifade ederken Tanrı açısından sabit ve devamlı olan bir ezeliği ifade eder. (Boethius 1986: 123; Çetin 2003: 138-141).

Boethius'a göre, Tanrı'nın önbilgisi gelecek zamanlı önermelerin önceden bilinmesi değil de, değişmeyen bir şimdide bilinmesi anlamına gelir. Buna Tanrı'nın 'öngörü' yerine, 'bütün olarak görme (provision)' denilmesi daha uygun olacaktır. Zira bu bilgi, alt seviyedeki şeylerin üzerinden, her şeyin bir dağın tepesinden izlenmesi gibidir. İnsanların gelecekteki fiilleri de Tanrı'nın bu bilgisine dâhildir. Ancak bu insan fiilleriyle ilgili bir önbilgi değildir. Tanrı açısından her şey ezeli şimdiden ibarettir; yani tüm fiil ve olaylar aynı anda, gerçekleşmeleriyle birlikte bilinmektedir. (2008: 171). İnsanın yapacaklarıyla ilgili fikirleri ne kadar değişirse değişsin, Tanrı ondaki bu değişimlerin farkında olduğu gibi onu yapıp yapmayacağını da bilir. İnsan hür iradesiyle seçimde bulunsa da, kendisine yönelen gözden kurtulamadığı gibi Tanrı'nın bilgisinden de kurtulamaz. Tanrı bildiği için değil de, insan öyle davranacağı için Tanrı'nın onun davranışını bildiği şeklindeki anlayış kabul edilebilir değildir. (2008: 174). Burada, insan hürriyeti adına Tanrı'nın ilahlığı

ortadan kaldırılmıştır. Tanrı bildiği için değil de, insan öyle davranacağı için Tanrı'nın insanın fiillerini bilmesi, insanın yerine Tanrı'nın zorunluluk altına girmesi demektir. Böyle bir şeyin doğru kabul edilmesi mümkün değildir.

Boethius'un bu çözümünün meseleyi kökünden çözdüğünü söylemek mümkün olmasa da bu yaklaşımın en önemli artısı ilâhî bilgi ile insan hürriyetinin aynı güçte savunulması, birinin lehine diğzerinin feda edilmemesidir. (Çetin 2003: 144-145). Tanrı'nın bilgisinin olayların gerçekleşme anlarına te-kabül etmesi ve her şeyin şimdi olarak cereyan etmesi durumunda, bilinenin ilahî önbilginin zorunlu kılması sonucu gerçekleşmesi sorunu ortadan kalkacak; böylece insan irade ve hürriyeti de korunmuş olacaktır. Aynı zamanda varlık alanında gerçekleşen hiçbir şey Tanrı'nın ilmi dışında vuku bulmamış olacaktır.

Boethius'un bu düşüncelerinden etkilendiği görülen Thomas Aquinas'a göre, farklı zamanlarda gerçekleşen olayların her biri, Tanrı'ya göre şimdidir. Bir olayın gelecek olarak bilinmesi, süje-obje ilişkisi gelecekte geçmişe doğru sürüp giden bir ilişki olduğunda ortaya çıkar. Ancak Tanrı'nın objelerle ilişkisi bu türden değildir. O'nunla zamansal olaylar arasındaki ilişki daimî 'eşzamanlılık' şeklindedir. Bu yüzden olumsal bir olay Tanrı tarafından 'gelecek niteliğinde' değil de 'şimdi' olarak bilinir. Bir olayın zorunlu olması şimdi olarak bilinmesi bakımındandır; böyle bir zorunluluk 'imkânî' ortadan kaldırmaz. (Kenny 1989: 630-631). Olay ve objeleri geçmiş ve gelecek şeklindeki zamansal süreçlere bağlı olarak bilmek, zaman üstü varlık için değil de, bu sürece bağlı olarak varlığını devam ettiren zamansal varlıklar için geçerlidir. Tanrı için her şey ezeli şimdide cereyan ettiğinden ne gelecek zamanlı önermelerden ne de onlar hakkında önbilgiden bahsedilebilir.

Aquinas'a göre, gelecek zamanlı mümkün önermeler olumsal olduklarından, gelecek olarak bilinmeleri hata ihtimali içerir. Bu nedenle Tanrı'nın onları gelecek olarak bilmesi düşünülemez. Tanrı, gelecek zamanlı mümkünlerin zamansal kipler içerisindeki tüm anlarını, bizim gibi bu sürece bağlı ve ardışık olarak değil de, aynı anda ve şimdi olarak bilir. O'nun zamansal süreç ve olaylarla ilişkisi 'ezeli şimdi'den ibarettir. Tanrı, zamanın tüm bölümlerine aynı anda sahip olduğundan gelecek zamanlı olayları, gelecekte gerçekleşecek olarak değil de, bilfiil var olarak bilmektedir. O, bu bilgiyi gözetleme kulesinin tepesinde bulunan birinin kervandaki tüm yolcuları bir anda görmesine benzetmiştir. Yani Tanrı, zamansal süreç içerisindeki olayları ardışık olarak değil de bir anda bilmektedir. (Aquinas 1947: 112; Kenny 1989: 626-627). O

halde insan fiillerini bilerek ve isteyerek, ancak kendisini gören ve müdahale etmeyen Tanrı'nın gözetiminde yapmaktadır. (Pegis 1948: 140-143). Olay ve objeleri geçmiş ve gelecek şeklindeki zamansal süreçlere bağlı olarak bilmek, zaman üstü varlık için değil de, bu sürece bağlı olarak varlığını devam ettiren zamansal varlıklar için geçerlidir. Tanrı için her şey ezeli şimdi içerisinde cereyan ettiğinden hem gelecek zamanlı önermeler hakkındaki bilgisinin yanlış olma, hem de bilgisinin geleceği belirleyip determinizme yol açma endişesi ortadan kalkmış olmaktadır.

Aquinas açısından gelecek zamanlı önermeler, zorunlu olmayıp olumsal olmasına rağmen, Tanrı'nın bilgisi açısından zorunlu ve kesindir. Yani Tanrı'nın bilgisinin objesi olması bakımından düşünüldüğünde zorunlu, kendi tikel nedenleri açısından düşünüldüğünde ise zorunluluk taşımamaktadır. Buna göre 'Tanrı tarafından bilinen ne varsa, onun olması gerekir' (Kenny 1989: 627) önermesi iki şekilde anlaşılabilir. Bunlardan biri "*de dicto*" olarak, yani 'Tanrı neyi bilirse, durum ondan ibarettir' önermesi zorunlu olarak doğrudur. Diğeri ise "*de re*" olarak 'Tanrı tarafından bilinen bir şey hakkında; onun olması gerektiği doğrudur, denilebilir' şeklinde anlaşılabilir. Bunlardan birincisi doğruyken, ikincisi yanlıştır (Yavuz 2006: 15-16). De dicto önermeye ilişkin, de re ise olguya ilişkin zorunluluk anlamına gelmektedir (Loux 1998: 173-174). Tanrı'nın ön bilgisi '*de dicto*' olarak alındığında gelecek zamanlı önermeler için zorunluluk ifade etmeyecektir. (Kenny 1989: 628-629).

Aquinas, Tanrı'nın ilminin ezeli olması ve gelecek zamanlı önermeler önceden bilmesi halinde insan fiillerinin belirlenmiş olacağına, zamansal süreçlere bağımlı olarak bilmesi halinde ise Tanrı'nın ilminin sınırlandırılmış olacağına farkındadır. Bu nedenle Tanrı'nın eşya ve olayları, zamansal süreçlere bağımlı olmaksızın ezeli şimdide bildiğini ileri sürmüştür. Böylece hem Tanrı'nın ilminin her şeyi kapsadığı, hem de gelecek zamanlı önermelerin olumsuzluğu korunmuştur. Ayrıca Tanrı'nın ilminin ezeli ve zorunlu olması ile insanın hür olması arasındaki çelişki de ortadan kalkmıştır.

Ezeli şimdi anlayışında Tanrı tüm varlık ve olayları, zamansal varlıkların içerisinde buldukları anı tecrübe etmeleri gibi, şimdi olarak bilmektedir. Burada geçmiş ve gelecek aynı statüye indirgendiğinden ilahi varlığın zamansal varlıklarla ilişkisi, her varlığın her bir anıyla birliktelik ilişkisi şeklinde olacaktır (Kretzmann: 441-456). Kenny (1989: 632-633), bu ezellilik anlayışını tutarsız bulmaktadır. Ona göre, eş zamanlılık geçişken bir ilişkidir. Yani eğer A ile B, B ile C aynı zamanda meydana geliyorsa, A ile C aynı zamanda

meydana geliyor demektir. Eğer BBC ve ITV programı saat 10'da başlarsa, onlar aynı anda başlamış olurlar. Ancak Aquinas'a göre, şu anda bu yazıların yazılması, ezeliyetin tümüyle eş zamanlıdır. Büyük Roma yangını da tüm ezeliyetle eş zamanlıdır. Dolayısıyla ben bu kelimeleri yazıyorken, Nero zamanını boş şeylerle öldürmektedir. Bu eleştiri, Tanrı'nın bilgisinin zamanla olan ilişkisinin zamansal varlıkların bilgilerinin zamanla olan ilişkisi gibi düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.

Tüm zamansal olayların tek seferde, ezeli şimdide bilinmesi kendi epistemolojik verilerimiz açısından değerlendirildiğinde, ilk insan Hz. Adem'den son insana kadar tüm insanların eylemlerinin aynı anda gerçekleştiği sonucu çıkacaktır. Ancak Tanrı'nın zamansal olay ve önermeler hakkındaki bilgisini kendi epistemolojik verilerimize göre değerlendirmemizin doğru ve mantıklı bir tutum olduğunun delili nedir? Her yönden mükemmel ve aşkın bir varlık olan Tanrı'nın ilmi ile zamansal olaylar arasında, zamansal varlıkların tabii olduğu kriterlerden farklı kriterler olamaz mı? O halde burada öncelikle Tanrı'nın ilmi ile zamansal olaylar arasında beşeri bilgi ile bu olaylar arasındaki gibi bir ilişkinin olduğunun kanıtlanması gerekir. Ancak şimdiye kadar böyle bir şey kanıtlanmış değildir. Bu nedenle Tanrı'nın geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm olayları tek seferde ve ezeli şimdi içerisinde bilmesinin böyle bir zamansal kargaşaya yol açtığı iddiası rasyonel bir temelden yoksundur.

William Ockham ise ezeliyeti zaman dışı olarak değil de, Tanrı'nın başlangıcı ve sonu bulunmayan bir zamanda yer alması şeklinde tanımlamıştır. Ona göre Tanrı, gelecek zamanlı önermelerle ilgili kesin bilgiye sahiptir. Ancak Tanrı'nın bu bilgisi, insanın gelecekteki davranışını zorunlu kılmaz; zira bu tür önermelerin yanlış olma olasılığı ortadan kalkmış değildir. Zira bugün yanlış olarak bildiğimiz birçok önerme önceden doğrudur. Örneğin 'âlem yoktur' önceden doğruyken şimdi doğru değildir. Bu nedenle 'Tanrı Peter'in kaderini ezelden belirledi' önermesi önceden doğru olsa da, sonradan yanlış olması mümkündür. Geçmiş ve gelecek zamanlı önermelere, şimdiki zamanın doğruluk değeri verilemez. Dolayısıyla Tanrı zıtlarından biri doğru olarak irade ettiği ve belirlediği halde, önermeler yine de mümkündürler. Yani Tanrı'nın gelecek zamanlı önermeleri önceden belirli olarak bilmesi ve irade etmesi mümkünlüklerini kaldırıp onları zorunlu kılmaz. (Ockham 1983: 40-50; Özgökman: 115-116).

Geçmiş ve gelecek zamanlı önermelere şimdiki zamanın doğruluk değerinin verilememesi, bilgisi bilinene tabii olan ve onunla ilişkisi zamansal



süreçlere bağlı olan varlıklar için geçerlidir. Bilinenle ilişkisi zaman üstü ve onun zamansal süreçlerdeki hallerini şimdi olarak bilen bir varlık içinse geçerli değildir. Ayrıca ‘Tanrı’nın kesin olarak bildiği bir şey nasıl yanlış olabilir’ sorusu açıklanmaya muhtaçtır. İnsanın bildiği bir şeyin yanlış çıkma ihtimali her zaman vardır. Ancak bunun Tanrı’nın ilmine de atfedilmesi O’nun ilmine eksiklik izafe etmek demektir; bu kabul edilemez. ‘Âlem yoktur’ önermesinin âlem var edilmeden önce doğruyken şimdi doğru olmamasından, Tanrı’nın önbilgisinin gelecek zamanlı önermeleri zorunlu kılmadığı, onların yanlış olma ihtimallerinin bulunduğu sonucunun çıkarılması akla yatkın gözükmektedir. Bu, Tanrı’nın âlemin varlığını belli bir anda dilediğini, o andan önceki bilgisinin âlemin var olmadığı yönündeyken, o andan sonra âlemin meydana geleceği şeklinde olduğunu gösterir. Tanrı’nın gelecek zamanlı önermeleri hem kesin hem de mümkün olarak bildiği iddiası ise kendi içinde tutarlılığı olmayan bir iddiadır. Tanrı’nın bu önermelerin zıtlarından birini doğru diğerini yanlış olarak bildiği söylenildiğinde onların doğruluk değerleri önceden belirlenmiş olacağından determinizme düşülmüş olunacaktır.

Luis de Molina ise, Tanrı’nın gelecek zamanlı önermeler hakkındaki bilgisini ‘orta bilgi’ kavramıyla açıklamıştır. Tanrı, orta bilgisiyle mümkün varlıkların hür iradeleriyle belli şartlar altında hangi davranışları sergileyeceğini bilmektedir. (Molina 1988: 167-168). Tanrı, insanların hürriyetlerini, ilahî inayet sayesinde nasıl kullanacaklarını, aynı imkân, temayül ve şartlar altında yaptıklarının tam karşıtını yapma güçleri varken hür olarak neyi yapacaklarını bilir. (Kenny 1979: 62-63). Hür irade sahibi varlık, iki seçenektan birini yapmaya yöneldiğinde Tanrı, orta bilgisiyle onu bilmiş olur. Bu bilgiyle mümkün varlıkları, bilgisinin içeriği zorunlu olmayacak şekilde bilmektedir. Orta bilgi, hür faillerin fiillerini öncelediğinden bu fiiller, Tanrı’nın bilgisinin nedeni olmadığı gibi Tanrı bildiği için de meydana gelmiş değıllerdir. Tanrı’nın insan fiillerini, gerçekleştikten sonra bilmesi düşünölemeyeceğinden bu bilgiye yaratma iradesinden önce ve zatı gereğı sahiptir. (Özgökman 2015: 133-134). Tanrı’nın nelerin gerçekleşeceğine dair bu mutlak bilgisi olayların nedeni olmadığından, olaylar nedenlerinden Tanrı’nın ön bilgisi yokmuşçasına meydana gelmektedir. (Molina 1988: 184).

Molina, orta bilgiyi ezeli ve zatı gereğı sahip olunan bir bilgi olarak kabul etmekle Tanrı’nın bilgisini bilinene, mekân ve zamana tabii kılmaktan kaçınmıştır. Bu bilginin bilinenin nedeni olmadığını, alternatif seçeneklerden hangisinin tercih edilip yapılacağı konusunda kişiye zorunluluk yüklediği-



ni söylemekle de insana hürriyet alanı tanımış olmaktadır. Ancak bir bilginin kendiliğinde zorunlu olup, içeriğinin mümkün olması birtakım sorunları beraberinde getirecektir. Gelecek zamanlı mümkün bir önerme, önbilgi ile zorunlu kılınmadığından alternatif seçeneklerinden birinin meydana gelmesi mümkün olduğu halde bilinene tabii olunmadan, yani varlık âleminde gerçeklik kazanmadan kesin olarak nasıl bilinebilmektedir? Bilinene tabii olunmadan kesin olarak bilmesi halinde önbilginin objesini zorunlu kılması gerekecektir. Önermenin gerçekleşmeden bilinemeyeceğinin söylenmesi halinde ise bilginin bilinene tabii olması gerekecektir. Dolayısıyla Tanrı geleceği imkânlar alanı olarak bilecek ve gerçeklik kazanmadan kesin olarak bilemeyecektir. Bu Tanrı'nın bilgisinin zamansal, geçmiş ve şimdi ile sınırlandırılmış olduğu anlamına gelecektir. Süreç felsefecilerin, bu düşüncüyü savunduklarını görmüştük. Molina, bu iki sonucu kabul edilebilir bulmamıştır. Ancak gelecek zamanlı önermelerin hem alternatif seçeneklere açık olması, hem de bilinene tabii olunmaksızın kesin olarak bilinmesi çelişkili gözükmektedir.

Descartes iradeyi, aklın sunduğu şeyleri yapıp-yapmama hususunda dışsal bir zorlama olmadan hareket etme kabiliyeti olarak tanımlamıştır. Ona göre Tanrı, insanı iradesini kullanma noktasında serbest bırakmıştır. Tanrı'nın ilminin, insan iradesine engel teşkil etmediğini şu örnekle açıklamıştır. Bir kral, ülkesinde düelloyu yasaklamıştır. Ancak birbirinden nefret eden iki kişinin, karşılaştıklarında bu yasağı çiğneyeceklerini bilmektedir. Kral, bu kişilerden birini diğerinin yaşadığı şehre yolluyor ve onların karşılaşmaları üzerine düello başlıyor. Bu olayda o kişiler suçlu mudur? Onların bir araya gelmesinin sorumlusu kraldır. Yasağa uymamakla kralın emrine karşı gelmiş olmalarının sorumluluğu ise onlara aittir. Tanrı, isteklerimizi, eşyayla olan ilişkimizi ve onlarla ne yapabileceğimizi bilir. Onlarla ilgili bazı yasaklar getirmiş, yasaklara uyup-uyumama konusunda bizi serbest bırakmıştır. (Descartes 1996: 68-69). Ancak bu analogi, Tanrı'nın bilgi ve iradesiyle bir kralınki arasında benzerlikten söz edilemeyeceğinden, doğru bulunmamıştır. (Aydın 1997: 167).

İslam dünyasında Ehl-i Sünnet kelamcılarının uzlaştırmacı yaklaşımı benimsedikleri ileri sürülmüştür. (Çağrıcı 2012: 98). Eş'ari göre, Tanrı'nın iradesi ve ilmi ezeli olup insanın fiilleri dâhil olmak üzere her şey O'nun ilmi ve iradesine göre meydana gelmektedir. Tanrı'nın irade etmediği bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. İnsan, Tanrı tarafından yaratılan fiili kesb etmektedir. (1952: 27 vd.). Eş'ari Tanrı'yı, insanın irade, fiil, seçme, hatta neyi seçeceğinin yaratıcısı olarak kabul etmiştir. İnsanın ne alternatif seçe-

neklerden birini yapma, ne de seçme hürriyeti vardır. Seçme ve seçilen Tanrı tarafından belirlendiğinden, insan zorunluluk altındadır.

Matûridî'ye göre, her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, insan fiillerini yaratırken, onun tercihinine göre yaratmaktadır. İnsan, iradî fiillerinin seçicisi ve faili olduğunun, iyinin yerine kötülüğün peşinde koşmanın, faziletli olanın yerine değersiz olanı seçmenin yanlış olduğunun bilincindedir. İki zıttan dilediğini seçme, iradesini iyi ve kötüye kullanma hürriyetine sahip olduğundan, fiillerinin sorumluluğu insana aittir. (1970: 215 vd.). Matûridî, her şeyin Tanrı'nın takdiriyle meydana geldiğini söylemekle Tanrı'nın ilminin mutlaklığını ve ezeliğini, insanın fiillerini insanın iradesine göre yarattığını söylemekle de insan hürriyetini koruma altına almış olmaktadır. Ancak bu durumda ezeli ilmin, sonradan olan fiile nasıl mahal olduğu problemi ortaya çıkmaktadır.

Gazâlî'ye göre, var olanlar sonradan meydana çıksalar da Tanrı'nın onlar hakkındaki bilgisi sonradan değildir. Zira Tanrı, tüm yaratılanlarını ezeli olarak bilmektedir. Bununla birlikte insan fiillerini yapıp-yapmamada hürdür ve bu Tanrı'nın ilminin ezeli olmasıyla çelişmez. Zira Tanrı'nın irade ettiği şey, zorunlu olarak var olmakla (Gazali 1962: 160) birlikte bir imkânlar alanını ifade eden mümkünlerin gerçekleşip gerçekleşmemesi imkân dâhilindedir. İnsanın gelecekte yapacağı fiilleri de bu kategoriye girmektedir. İlahi kudret insan fiillerine taalluk etmediği müddetçe ilahi ilim açısından nötrdürler. (Gazali 1962: 56 vd.; Bor 2001: 93). Gazali, insan fiillerinin Tanrı'nın ilmi açısından zorunlu, kendiliğinde mümkün olduğundan insanın hür olduğunu iddia etmektedir. İnsanın aynı anda hem hür hem de zorunluluk altında olduğunu söylemenin doğurduğu güçlüğü farkında olan Gazali, bu meselenin aklî olarak anlaşılmasıyla ilgili tartışmaları el yordamıyla fiili tanımaya çalışan körlerin durumuna benzetmiştir. (1334: 6).

Bazı kelimacılar, ezeli ilmin insan hürriyetine engel olmadığına 'Tanrı, olacak olanları, o şekilde olacaklarından dolayı bilir. Tanrı bildiği için onlar olmuş değildir' (Bilmen 1955: 226-228) şeklinde açıklama getirmişlerdir. Örneğin astronom, gelecekteki bir zamanda güneşin tutulacağını bilir. Onun bu bilgisi, güneşin tutulmasını zorunlu kılmaz. Bilakis tutulmanın gerçekleşecek olması, onun bilgisinin sebebidir. Bunun gibi Tanrı'nın gelecekteki fiillerimizi bilmesi, bu fiilleri iradî olarak yapacak olmamızdan dolayıdır. İlahî ilmin onları zorunlu kılması söz konusu değildir (Bilmen 1955: 423). Bu örnek akla tatmin edici geldiğinden ve problemi çözüme kavuşturmuş gibi gözüktüğünden oldukça rağbet görmüştür. Felsefî tahlile tabii tutulduğunda durumun

öyle olmadığı görülmektedir. Tanrı'nın bilgisi, güneş tutulması dâhil olmak üzere tüm bilinenlerin sebebiyken, insan bilgisi bilinenlerin sebebi değil, nedenlisidir. Ayrıca Tanrı'nın bilgisi objesini zorunlu kılarken insan bilgisi objesini zorunlu kılan bir bilgi değildir. Ayrıca Güneşin hürriyetinden söz etmek mümkün olmadığından Güneş tutulması ile insan fiilleri arasında kurulan benzerlik doğru değildir.

### Sonuç

Determinist yaklaşımda Tanrı'nın ilminin mutlaklığı ve sonsuz oluşu adına insan hürriyeti ortadan kaldırılırken; indeterminist yaklaşımda insan hürriyeti adına Tanrı'nın ilminde sınırlamaya gidilmiştir. Üçüncü yaklaşımda, Tanrı'nın ilminin ezeli oluşuyla insan hürriyeti uzlaştırılmaya çalışılmış, ancak genellikle insan hürriyeti temellendirilmede yetersiz kalınmış, hatta determinist yaklaşımla sonuçlanmıştır.

Zaman üstü ezellilik anlayışında, Tanrı'nın bilgisinin zamansal kiplere bölünmesi ve zamansal varlıklar için geçerli olan gelecek hakkındaki belirsizliğin Tanrı içinde geçerli olması anlamlı bulunmamıştır. Zira mutlak varlığın bilgisinin zamansal varlıklara tabii olması veya gelecek zamanlı önermeleri onlar gerçekleştikten sonra bilmesi, O'nun bilgisinin sonradan meydana gelmesi demektir. Böylece, Tanrı'nın ilminin mükemmelliği korunmuş olmakla birlikte, insan hürriyetinden söz etmek imkânsız hale gelmiştir. Ezelliliği tüm zamanlarda yer alma olarak anlayan düşünürlerse her şeyin önceden bilinmesinin sadece insanın değil, Tanrı'nın bile iradesini ortadan kaldıracağını iddia etmişlerdir. Burada ise insan hürriyeti korunmuş, ancak Tanrı'nın ilminin mükemmelliği sekteye uğramıştır.

Ezelî şimdide bilmede ise, Tanrı için tüm her şey şimdiden ibarettir; yani tüm eylem ve olaylar aynı anda ve gerçekleşmeleriyle birlikte bilinmektedir. Burada Tanrı'nın bilgisi olay ve eylemlerin sebebi olmadığından, insan iradesi ve hürriyeti korunmuştur. Tanrı her şeyi akıp giden zaman kipleri içerisinde değil de, ezeli şimdide bildiğinden gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerinin önceden belirlenip belirlenmediği sorunu ortadan kalkmıştır.

### Kaynaklar

- Ackrill, John Lloyd (1987). *A New Aristotle Reader*. New Jersey: Princeton University Press.
- Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologica*, Trans. Fathers of the English Dominican Province, Edition: Benziger Bros.
- Akarsu, Bedi (1984), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yay.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay.
- ----- (1963). *Organon II*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Atay, Hüseyin (1974). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Augustinus (2010). *On the Free Choice of the Will On Grace and Free Choice and Other Writings*, Trans. and Ed. Peter Kings, Cambridge: Cambridge University Press.
- ----- (1999). *İtirafılar*, Çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- ----- (1950). *The City of God*, Trans., Marcus Dods, New York: The Modern Library.
- Aydın, Mehmet (1997). *Din Felsefesi*. Ankara: İİFV Yay.
- ----- (2000). "Süreç Felsefi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi". *Âlemden Allah'a*. Ed. Mustafa Armağan, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir (1997). *el-Fark Beyne'l-Fırak*. Beyrut: Daru'l-Marife.
- Boethius, Manlius (2008). *The Consolation of Philosophy*, Trans., David R. Slavitt, Cambridge: Harvard University Press.
- ----- (1986). "God is Timeless". *Philosophy of Religion, Selected Readings*. Ed. Michael Peterson v.dğr., New York.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1955). *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Ergin Kitabevi.
- Bolay, Süleyman Hayri (1996). *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Bor, İbrahim (2001). *Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi*. Yüksek Lisans Tezi. A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çağrıncı, Mustafa (2012). *İslam Ahlakı*, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Çetin, İsmail (2003). "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2: 133-145.
- Çoşkun, İbrahim (2001). "İnsanın Eylem Yapma Gücü Ve Hürriyeti". *D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2: 1-35.

- Demir, Ömer ve Acar, Mustafa (1997). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yay.
- Deniz, Gürbüz (2003). “İbn Rüşd’e Göre Hürriyet”. *İslam Felsefesinin Sorunları*. Ankara: Elis Yay.
- Descartes, René (1996), *Ahlak Üzerine Mektuplar*. İstanbul: M.E. Basımevi.
- Epiktetos (2003). İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar, Çev. Cengiz Erengil, İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Eş’ari, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail (1397). *Kitabu’l-Luma’ fi’r-Reddi Ala Ehli’z-Zeyği ve’l-Bida’*. Beyrut.
- Flew, Anthony (1966). *God and Philosophy*. London: Hutchinson of London.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (1962). *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*. Nşr. İ.Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara: Nur Matbaası.
- ----- (1334). *İhyâu Ulûmi’d-Din IV*, Mısır.
- Gilson, Etienne (1999). *Tanrı ve Felsefe*. Çev. Mehmet Aydın, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Hartshorne, Charles (1964). *Man’s Vision of God*. Hamden: Archon Books.
- ----- (2000). “Din ve Felsefeye Göre Tanrı”. *Âlemden Allah’a*. Çev. Mehmet Aydın, (ed.) Mustafa Armağan, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Iqbal, Muhammad (1958). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velid Muhammed (1998). *el-Keşf an-Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, Beyrut.
- Kenny, Anthony (1979). *The God of The Philosopher*. New York: Clarendon Press.
- ----- (1989). *Tanrı’nın “Önceden-Bilme”si ve İnsan Hürriyeti*. Çev. Hanifi Özcan, İzmir: İlahiyat Fakültesi Dergisi VI: 625-638.
- Korkut, Şenol (2003). “Plotinus ve Fârâbî’de Tanrı’nın Bilgisi”. *İslam Felsefesinin Sorunları*. Ankara: Elis Yay.
- Kretzmann, Norman and Stump, Eleneor. “Eternity”. *The Journal of Philosophy*, LXXXVIII: 441-456.
- Loux, Michael J. (1998). *Metaphysics*. London: Routledge.
- Molina, Luis de (1988), *On Divine Foreknowledge*, Trans. New York: Cornell University Press.
- Ockham, William (1983). *Predestination, God’s Foreknowledge and Future Contingents*. Trans., Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann, Indianapolis: Hackett Pub. Company.
- Öner, Necati (1982). *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Selçuk Yay.

- Özcan, Hanifi (1989). “Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5: 263-286.
- Özdemir, Metin (2003). *Tanrı'nın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- ----- (2002). Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1: 209-226.
- Özgökman, Fatih (2015). *Tanrı'nın Ön Bilgisi ve İrade Özgürlüğü*. Ankara: Elis Yay.
- Pegis, Anton C. (1948). *Introduction to St. Thomas Aquinas*. New York: Modern Library.
- Pike, Nelson (2013). “İlâhî Mutlak Bilgi ve İradi Fiil”. *Din Felsefesi Seçme Me-tinler*, Çev. Rahim Acar, Ed. Michael Peterson vd., İstanbul: Küre Yay.
- Plotinus (1966). *Enneads*. Çev. Stephen MacKenna, London: Faber and Faber.
- Popkin, Richard Henry and Stroll, Avrum (1990). *Philosophy*. Oxford: Made Simple.
- Spinoza, Baruch (1965). *Etika*. Çev. H.Ziya Ülken, İstanbul.
- Swinburne, Richard (1995). *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- ----- (1994). *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press.
- Yavuz, Zikri (2006). İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi. Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ----- (2008). “İbn Sînâ, Ezelilik ve Özgür İrade”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay.

## NAMAZ VE AHLAKÎ OLGUNLUK İLİŞKİSİ\*

**Nurten KIMTER\*\***

“Sana vahyedilen Kitab’ı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Elbette Allah’ı anmak, en büyük ibadettir. Allah ne yaptığınızı bilir.”

**(Ankebut:45)**

“Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil,  
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil”

**Yunus Emre**

### Öz

İslam dinindeki en temel ibadetlerden birisi olan namaz ibadeti ile ahlaki olgunluk arasındaki ilişkiyi din psikolojisi aēısından incelemeyi amaē edinmiŐ olan araştırmanın evrenini 15 ila 56 yaş ve üzeri kişiler oluŐurmaktadır. Söz konusu evrenden basit tesadüfi örnekleme yoluyla seçilmiş olan 319 kadın ve erkek ise araştırmanın örneklemini oluŐurmaktadır. Örnekleme tarama yöntemi ve anket tekniği kullanılarak gerēekleŐtirilen araştırmada, veri toplama aracı olarak “Kişisel Bilgi Formu” ve “Ahlaki Olgunluk Ölçeği” kullanılmıştır. Toplanan verilerin analiz edilerek değerlendirilmesinde SPSS 18.0 istatistik paket programı kullanılmış olup değişkenler arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde korelasyon, çoklu doğrusal regresyon ve tek yönlü varyans analizinden (ANOVA) yararlanılmıŐtır. Araştırmanın sonucunda, temel bağımsız değişkenler olan (yordayıcı değişkenler) beş vakit (farz) namaz ve nafil namazların, bağımlı değişken olan (yordanan değişken) ahlaki olgunluğu anlamlı bir Şekilde yordadığı görölmüŐtür.

**Anahtar Kelimeler:** Beş vakit (farz) namaz, nafil namaz, ahlaki olgunluk, namaz-ahlaki olgunluk ilişkisi

\* Bu makale VIII. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi’nde (05-08 Mayıs-2016/Çanakkale) özet bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Yrd. Doç. Dr., ÇOMÜ İlahiyat Faköltesi, Din Psikolojisi ABD,  
nurtenkimter@comu.edu.tr

## Abstract

### Relationship Between Prayer and Ethical Maturity

The target population of our study which aims to examine the relationship between praying which is one of the fundamental forms of worshipping in Islam and ethical maturity consisted of people between the ages of 15 to 56 and above. The sample group of the study consists of 319 female and males selected from among the target population via random sampling method. The study was carried out via sample scanning method and survey method in which “personal information form” and “ethical maturity scale” were used as data acquisition forms. SSPS 18.0 statistical package software was used for the analysis and evaluation of the acquired data after which correlation, multi-linear regression and one-way analysis of variance (ANOVA) analysis methods were used to determine the relationships between the variables. It was observed at the end of the study that the basic independent variables (predictive variables) which are obligatory (fard) prayers and optional (nafl) prayers prayer and futile prayer predict ethical maturity in a statistically significant manner.

**Keywords:** Obligatory (fard) prayers and optional (nafl) prayers, ethical maturity, prayer and ethical maturity relationship

## GİRİŞ

Son birkaç yüzyılda gerçekleşen bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişmelere, sosyal ve siyasi değişmelere paralel olarak tüm dünyada dinî ve ahlaki değerlerde bir yozlaşmanın olduğu, savaş, şiddet, terör, sosyal adaletsizlik, sömürgecilik, açlık, yoksulluk, çevre felaketleri vs. gibi küresel anlamda bir takım ahlak problemlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Esasında bilim ve teknolojinin göz kamaştırıcı gelişmesine paralel olarak çağdaş insanın dinsel inancının zayıflamış ve buna bağlı olarak insanî ve ahlakî değerlerini yitirmiş olması, dolayısıyla dinsel kavramların erozyona uğraması 20. yüzyıl düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır (Zbigniew, 1995:12).

Neticede bilimin, teknolojinin ve sanayileşmenin insanların hayatlarını kolaylaştırmak suretiyle onlara refah ve büyük bir huzur getireceği inancı ve beklentisinin büyük bir yanılgı olduğu çok geçmeden anlaşılmıştır. Modern insan bugün maddi anlamda pek çok şeye sahip olmakla birlikte manevi anlamda ruhsal bir boşluk yaşamaktadır. Bunun sonucunda da başta anksiyete ve depresyon olmak üzere yalnızlık, geleceğe dair belirsizlik ve güvensizlik



gibi daha pek çok ruhî sıkıntı yaşamaktadır. Gelineen noktada hızlı teknolojik gelişme ve toplumsal değişimler insanlığa sağladığı yararları gölgeleyecek derecede bir takım problemleri de beraberinde getirerek modern insanın mutsuzluğunu arttırmıştır. Bu gün modern insanın neredeyse unuttuğu sevgi, şefkat, hoşgörü, adalet, affedicilik, alçakgönüllülük, vefa, yardımlaşma vb. gibi ahlakî faziletlere ulaşması, haksızlık, hırsızlık, şiddet, bencillik, kibir, hased, iftira vb. gibi ahlakî zaafardan kaçınması ancak tüm dinlerin sunduğu genel ahlak ilkelerinin tekrar hayata hakim kılınması ile mümkündür. Gerçek mutluluğun elde edilmesi de buna bağlıdır. Zira her ne kadar inanç ve ibadet esasları bakımından aralarında bir takım farklılıklar olsa da esasında tüm dinlerin nihai hedefi insanın mutluluğunu temin etmektir. Bunun için de tüm dinler müntesiplerinin ahlaklı ve erdemli kişiler olarak yetişmesini amaçlamaktadır.

Bu noktada İslam'ın evrensel ahlak ilkelerinin öğretilmesi ve hayata geçirilmesi, insanlığa yeniden bir çözüm sunabilir. Çünkü İslam geçmiş ilahi dinlerin mirasını sürdürmekte renk, ırk ve dil farkı gözetmeksizin bütün insanların dünyevî ve uhrevî saadetini hedeflemektedir. Şüphesiz İslam dininin evrensel yönünü temsil eden unsurların başında onun ahlak sistemi gelmektedir. İslam'ın ahlak anlayışı modern değerlere göre bir takım avantajlara sahiptir. Her şeyden önce İslam dininde ahlakî değerler birer araç değil amaç olarak kabul edilmektedir. Ayrıca İslam dininde sırf kişisel çıkar beklentisiyle yapılan iyiliğin ahlakî bir değeri yoktur (Arslan, 2010:57). Yani Allah'ın rıza ve sevgisini kazanma gibi aşkın gayeler, ahlakî olgunluğun en üst düzeyini ifade etmektir. İslam dinindeki bütün ibadetlerin nihai hedefi de insanların ahlaki gelişimine, ahlak bakımından olgunlaşmasına katkıda bulunmaktır. Bu anlamda inananların ahlaki gelişimine en büyük katkıda bulunan farz ibadetlerden birisi de en sık yerine getirilen ve 'dinin direği' olarak isimlendirilen namaz ibadetidir.

Literatür taraması esnasında ne yurt içinde ne de yurtdışında namaz ibadeti ile ahlakî olgunluk arasındaki ilişkiyi ampirik olarak ele alan herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla gerçekleştirilen araştırma, bu alandaki bilgi birikiminin artmasına katkıda bulunacağı gibi dindarlık – ahlak, dinî ibadetler ve ahlak ilişkisini ele alan yurt dışı literatüre de katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu bağlamda araştırmadan elde edilen sonuçlar, örneklemin namaz kılma ve ahlakî olgunluk profilini gözler önüne sermektedir. Ayrıca

günümüz toplumunda mevcut dinsel yaşantı biçimlerinin (dindarlığın) ve dinî ibadetlerin ve bilhassa temel ibadetlerden birisi olan namaz ibadetinin ahlakî olgunluğa erişmedeki katkısını ya da etkisini ampirik olarak ortaya çıkaran ilk çalışmalardan birisi olması bakımından da büyük önem arz etmektedir.

Bu sebeple 15 ila 56 yaş ve üzeri kişilerin namaz kılma durumlarının ahlakî olgunluk düzeyleri üzerinde ne derece etkili olduğunun araştırılması, beş vakit farz namazları ve nafil namazları yerine getirme niyetlerine göre kişilerin ahlakî olgunluk düzeylerinde bir farklılık olup olmadığının tespit edilmesi incelenmeye değer bir konu olarak görülmüştür. Zira Çiçero'nun da belirttiği gibi 'milletler parasızlıktan değil ahlaksızlıktan çökmektedir.' Bir toplumun ana cevheri olan ahlak, toplumların yükselmesi, güçlenmesi, ve bekası için son derece önemlidir (Erdem, 2006:60). Dolayısıyla eğer ailede ve okulda verilen din ve ahlak eğitimi, dinî inancın bir gereği olarak yerine getirilen dinî pratikler, kişilerin ahlaklı olmaları yönünde gözle görülür bir şekilde etkide bulunmuyorsa bu hususun tekrar sorgulanması ve okullardaki mevcut din eğitiminin, ibadetlerin hangi sıklıklarla ve hangi niyetlerle yerine getirildiğinin gözden geçirilmesi gerekmektedir.

### **Namaz İbadeti**

Farsça'dan dilimize geçmiş olan ve 'eğilmek' anlamına gelen 'namaz' kelimesinin (Develioğlu, 1978:962) Arapça'da karşılığı 'salat' kelimesidir (İbn Manzur, 1999:397). Namaz karşılığı olarak Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde geçen 'salat' kelimesi, Arapça'da genellikle 'dua' anlamında kullanılmakta olup bu anlamıyla kullanımına bazı Kur'an ayetlerinde de rastlanmaktadır (Bkz.Tevbe, 103; Ahzab, 43,56 vb.). Namaz kelimesi Kur'an-ı Kerim'de 'salat' kelimesiyle ifade edildiği gibi 'ibadet' (Hac, 77), 'kıyam' (Hac, 26), 'kıraat' (İsra, 78), 'rüku' (Bakara, 43), 'secde' (Bakara, 125), 'zikir' (Bakara, 239) vb. gibi kelimelerle de ifade edilmiştir. Bununla birlikte Arapça'da genellikle dua manasında kullanılan 'salat' kelimesi 'salla,' salveyni hareket ettirmek yani rüku ve secde halindeki gibi beli bükme suretiyle salveyn denilen oylukların başındaki iki tümsek kemiği hareket ettirmek anlamına gelmektedir (Yazır, 1979:190-191).

Terim anlamıyla namaz, Allah'ın emrettiği, Peygamber (s.a.v.) Efendimiz'in uygulamada gösterdiği gibi, akıllı ve buluş çağına ermiş her Müslüman için dil, beden ve kalp ile günde beş defa yerine getirilmesi zorunlu bir ibadettir (Karagöz, 2011:25). Namaz ibadeti, basit bir takım beden

hareketlerinden ibaret olmayıp bedenden ruha, gönüle kadar tüm benliğimizin Allah huzurundaki vecdidir (Nurbaki, 1986:29).Gazali'ye göre namaz kalplerin anahtarıdır. Zira kelimelerin sırları ancak namazda açılmaktadır (Gazali, 1993:483). Namaz, günde beş defa Allah'ı birmektir. Tevhidin eyleme dönüşmesi, Allah'ı anma, O'nu yüceltme, layık olmadığı sıfatlardan o'nu tenzih etme, O'na sevgi, saygı, minnet, şükür gösterme, hamd ve senada bulunma, ondan yardım ve bağışlanma dilemektir (Nurbaki, 1993:152). İlk farz kılınan ibadet olduğu gibi aynı zamanda kıyamet günü ilk hesaba çekilecek amel olan namaz ibadeti (Tirmizi, Salat 188;Nesai, Salat 9), ruhlar alemindeki kulluk sözleşmesinin bir ikrarı olup bütün ibadetlerin temelini oluşturur. (Duman, 2010:3-4).

Ruhu temizleyen, kalbi aydınlatan, insanın duygu dünyasını zenginleştiren, kötülüklerden alıkoyan, insanı iyiliğe götüren, tevazu ve disiplin kazandıran namaz ibadeti (Bilmen, 1996:104-105), genel olarak farz, vacip, sünnet ve müstehab gibi çeşitlere ayrılmaktadır. Farz namazların olduğu gibi nafile olarak kılınan namazların da pek çok hikmet ve faziletleri bulunmaktadır.

## 2. Ahlak ve Ahlakî Olgunluk

İngilizce ve Almanca ahlak kelimesinin karşılığı olarak Yunanca kökenli 'morality- moral' ve 'ethics, 'ethik' kelimeleri kullanılmaktadır. Türkçe'de tekil anlamda kullanılan ahlak kelimesi Arapça 'hulk' ya da 'hilk' kelimelerinden türetilmiş olup 'huluk', insanın yaratılışına ait tabii özelliklerini gösterirken ahlak, sanki yaratılıştanmış gibi olup da sonradan kazanılmış özelliklerini gösterir. Bu nedenle ahlakın derunî (sübjektif) bir de davranış, fiil ve hareket (objektif) yönü olup hangi yönüyle ele alınırsa alınsın ahlak kavramı, insan ve insan davranışları ile ilgili bir fenomendir (Erdem, 2006:52). Terim olarak ahlak, Budist ahlakı, Hıristiyan ahlakı vb. gibi umumi bir hayat tarzını ifade etmede, meslek ahlakı, iş ahlakı vb. gibi bir grup davranışı ifade etmede ayrıca davranış kuralları veya hayat tarzları üzerinde yapılan fikrî bir araştırmayı ifade etmede kullanılmaktadır (Abelson 1967:81-82'den nakleden Kılıç, 1992:3). Başka bir ifadeyle "insanın karakter yapısı, yapıp etmeleri, bunlarla ilgili değerlendirmeleri ve davranışlarını düzenleyen genel kurullarla ilgili olan" ahlak (Kılıç, 1992:2), insanın kendisine, Yaratana ve diğerlerine karşı yapmakla görevli olduğu vazifeler bütünüdür (Erdem, 2006:58). Dolayısıyla davranış kuralları ve hayat tarzlarını ifade eden ahlak pek çok disiplini yakından ilgilendirmiş ve inceleme konusu olmuştur. Sadece din ilimleri

değil, filozoflar, psikologlar, sosyologlar, antropologlar ve tarihçiler de ahlakı kendi bakış açılarından ele alarak incelemişler ve değişik ahlak teorileri geliştirmişlerdir.

Ahlak olgunluğu ya da ahlaki olgunluk (moral ripeness /Sittlichkeitsreife) ise, duygu, düşünce, yargı, tutum ve davranış bakımından yetkin ve zirvede olma durumu ve bu duruma en zengin, en gerekli ve en dolgun anlamı veren ahlakî niteliklerin toplamıdır (Thomas, 1991:51). Kısacası ahlakî olgunluk bireyin duygu, düşünce, yargı, tutum ve davranışlarındaki mükemmellik durumunu göstermektedir.

Ahlakî olgunluk, ahlakî değerlerin içselleştirilerek vicdanda kök salması ve kişinin yalnız kaldığı durumlarda bile gayri ahlakî davranmayı akıldan geçirmediği bir karakter özelliğine sahip olmasıdır. Böyle bir karakter özelliğine sahip bireyler, ahlak dışı davranmayı insanlık onurunu kaybetmek kadar tehlikeli görürler (Şengün, 2008:37). Bu durumda ahlakî olgunluğa sahip bir bireyin güvenilir, sorumlu, saygılı, âdil, oto kontrol ve empati yeteneği gelişmiş iyi bir insan ve bunların da ötesinde kanun ve kurallara uyan iyi bir yurttaş olması beklenir ( Thomas, 1991:51). Dolayısıyla ahlakî olgunluğa erişmiş bireylerin istek ve arzuları ile davranışları arasında tam bir uyum olduğu ve bu uyum içinde kendilerini zorlamaksızın yaptıkları işten mutluluk duydukları söylenebilir ( Aydın, 1991:212).

Batıda ahlakla ilgili çalışmalarda ünlü ahlak kuramcısı Lawrence Kohlberg'in geliştirdiği ahlakî yargı gelişimi düzeyi ve evrelerinin aynı zamanda ahlakî olgunluk düzeyleri olarak değerlendirildiği görülmektedir (Colby and Kohlberg, 1987; Nardi and Tsujimoto, 1970: 365-369; Hauser and Others, 2007:1-3; Rendi and Others, 2005:139). Kohlberg, ahlak gelişimini gelenek öncesi, geleneksel ve gelenek sonrası ahlak gelişim düzeyi olmak üzere üç ana evreye ayırmış ve her bir düzeyi de iki dönem olarak ele alıp incelemiştir. (Kohlberg and Hersh, 1977:54-55.

Esasında ahlakî davranışlar büyük ölçüde neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair bir takım ahlakî yargılar tarafından tayin edildiği için Kohlberg, ahlakî yargı evrelerinin ahlakî davranışın tahmininde son derece faydalı bir yol olduğunu ifade eder. Zira üst düzeyde ahlakî bir davranış sergilemek daha ileri bir ahlakî yargı evresinde olmayı gerektirir (Kohlberg, 1964:429). Bununla birlikte her ne kadar ahlakî yargı ile ahlakî olgunluk kavramları arasında bir ilişkinin var olduğu düşünülmüş olsa da aslında iki kavram birbirinden farklı bir şekilde ele alınmaktadır. Zira ahlakî yargı, bir olayın doğruluğu ya

da yanlışlığı hakkında hüküm verme, ahlakî bir ikilem karşısında bir yönde karar vermeyi gerektiren zihinsel bir işlem iken ahlakî olgunluk bir bireyin toplumun ahlak ilkelerine göre davranışta bulunması düzeyidir (Şengün ve Kaya, 2007:51-64).

### 3. Namaz ve Ahlakî Olgunluk İlişkisi

İslam dininde inancın gereği olarak yapılan ve imanın dış dünyadaki tezahürleri olarak nitelendirilebileceğimiz ibadetlerin ahlak üzerinde olgunlaştırıcı ve mükemmelleştirici bir etkisi söz konusudur. Aynı zamanda ahlak da ibadetlerin kemali üzerinde olumlu tesirlerde bulunmaktadır. İslam dinindeki bütün ibadetlerin hayatımız üzerinde büyük tesirleri olmakla birlikte hayatımız üzerinde en çok etkisi olan ibadetin en sık yerine getirilen namaz ibadeti olduğunu söyleyebiliriz. Belli aralıklarla sık sık tekrar edilen namaz ibadeti, şahsiyetin gelişmesi ve olgunlaşmasına, sorumluluk duygusunun gelişmesine, şuur seviyesinin yükselmesine ve vicdan oluşumuna olumlu yönde etki ederek kişilik bütünleşmesine diğer ibadetlerden daha fazla katkıda bulunmaktadır (Şentürk, 2008:87). Namaz ibadetinin bilhassa çeşitli ruhsal rahatsızlıkların pençesinde kıvranan günümüz insanı için mucizevi bir sağlık reçetesi olduğunu ileri süren Nurbaki namazda günde kırk kez huzur-ı ilahide Fatiha suresini okuyan bir kimsede düşünce ve gönül hastalığının kalmayacağı, namazlarını aksatmadan kılan kimselerin tüm aşırılıklardan, kötülüklerden ve dünya hayatının çıkmazlarından uzak olacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre insanın iç dünyasına ilahi damgasını vuran namaz ibadetinin ruh sağlığı ve davranışlar üzerinde olumlu bir takım tesirlerinin görülmesi kaçınılmazdır (Nurbaki, 1993:154-155). Faruki'ye göre namaz ibadeti, bireyde olgunlaşmış ahlaki kişilik için psikolojik bir zemin oluşturmaktadır (Faruki, 1991:19-20). Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'de Yüce Rabbimiz "Muhakkak ki namaz, hayasızlıktan ve fenalıktan vazgeçirir," (Ankebut, 29/45) buyurmaktadır. Nitekim Hayta'nın gerçekleştirdiği bir araştırmada namaz ibadeti ile ilgili bulguların sonuçlarına bakıldığında, namazın kişiliği olumlu yönde motive ettiği, bireyin ahlaki davranışlarını pekiştirdiği, benlik saygısını arttırdığı ve insani ilişkilerini de olumlu yönde desteklediği tespit edilmiştir (Hayta, 2002:139). Dolayısıyla namaz ibadeti, kişide ahlaki dönüşüme yol açarak benliğindeki psikolojik çatışmayı çözüme kavuşturmakta ve onu ilahi hedefe uyumlu hale getirmektedir (Hökelekli, 1998:143). Namaz ibadeti ile günde beş defa Allah'ı zikretmeye çağrılan insan dünyada başıboş olmadığını Allah'ın huzurunda bütün yaptıklarından hesap vereceği bir günün geleceğini

hatırlayarak içsel bir oto-kontrol mekanizmasıyla daima kendisini muhasebe eder (Hayta, 2002:124). Hakiki şekliyle namaz kılmanın en büyük meyvesi, kişiyi uygun olmayan iş ve davranışlardan alıkoymasıdır. Eğer namaz, kişiyi kötü söz ve davranışlardan alıkoymuyorsa o namazın kemalinde bir eksiklik vardır (Kandehlevi, 2012:115). Bu bağlamda İbn Ata der ki; ‘ahlak iyi olmadıktan sonra kılınan namazın, tutulan orucun çok olmasının fazla bir önemi yoktur. Hatta sadaka ve mücahede (nefsi yenmeye çalışma) bile bir hiçtir. Bu yolda yükselenler, ne namazla ne de oruçla yükseldiler. Ne sadaka ile ne de mücahede ile üstün dereceler buldular. Yükselen ancak iyi huyla (güzel ahlakla) yükseldi (Önlüer, 1/100). Namaz ibadeti sayesinde günde beş defa Yüce Allah’a teveccüh eden bir kimse duygu ve şuur anlamında yeniden bir zindelik ve canlılık kazanabilir. Bilhassa gün ortasında kılınan öğle ve ikinci namazları sayesinde kişide murakabe ve muhasebe hisleri harekete geçmek, iç kontrol mekanizmaları güçlenmek suretiyle yanlış düşmekten korunur. Bu anlamda namaz ibadeti günaha girmeme ve kötülüğe bulaşmama konusunda adeta koruyucu bir kalkandır. Namaz kıldıkları halde bir takım kötü fiilleri işlemeye devam eden kimseler, bilinçli ve şuurlu bir şekilde namaz kılmaya bir süre devam ettiklerinde, o kişilerin ruhî ve kalbî hayatı ile ilgili bazı latifeleri tamamen ölmediği için bu latifeler tekrar neşvü neva bulmak suretiyle söz konusu kötülüklerden tamamen vazgeçebilirler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)’e bir gün ashab-ından bir kimse gelerek “Ya Rasulullah filan kişi, gece namaz kılıyor, gündüz olunca da hırsızlık yapıyor” deyince Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Namaz, o kişiyi işlediği suçtan vazgeçirecektir.” (el-Müsned, 3/282-283). Bu hususla ilgili olarak da Kur’an-ı Kerim’de ‘gündüzün her iki tarafında ve gecenin saçaklarında (gündüze yakın olan saatlerinde) namaz kıl! Muhakkak ki iyilikler kötülükleri giderir. İşte bu, Allah’ı ananlar için bir hatırlatmadır’ (Hud, 114) buyrulmaktadır. Dolayısıyla namaz ibadeti Müslümanları kirden, pastan, günah ve kötülüklerden arındırarak tertemiz hale getirmektedir. Çünkü Müslüman kimse gerek namaza hazırlık sadedinde almış olduğu abdest sayesinde (Buhari, Mevâkit 6; Tirmizi, Edeb 80) gerekse namazda başta Rabbena duaları olmak üzere günde beş kez okuduğu tevbe ve istiğfar içerikli dualar sayesinde bil fiil tevbe etmiş olmakta böylece günah ve hatalarından arınarak ahlaken güzelleşmiş olmaktadır.

Ahlaki olgunluk açısından en vahim hastalık şüphesiz gurur ya da kibirdir. Kavgaların, nefretlerin temelinde nefsin bu zalim hastalığı olan gurur yatmaktadır. Namaz kılan bir kimse şeklen bile olsa bu görevi yerine getirdiğinde mutlaka gururunu kıracaktır. Zira ciddiyetle bu ibadeti yerine getirenlerin sec-

deye her varışlarında manevi bir hikmetle gurur ve kibirleri törpülenmektedir (Nurbaki, 1986:39). Namazda özellikle rukü ve secde hallerinde tevazu ile eğilen kişide diğer insanların kişilik haklarına saygı gösterme duyarlılığı oluştuğu gibi kainattaki yerini ve rolünü fark etme, kendisini gerçekçi bir şekilde görebilme yetisi de gelişecektir. Böylece alçakgönüllülük vasfına sahip olan kişiyi ilim, amel, ibadet, soy, mal güzellik, güç, kuvvet, evlat, mevki, makam vb. hiçbir şey kibre sevk etmeyecektir (Akseki, 1968:185). Başka bir deyişle günde beş kez Allah'ın huzuruna çıkan ve kul olduğunun bilincine varan mü'min, onur, izzet, şeref sahibi bir kimsedir. Çünkü böyle bir kimse namaz sayesinde kazandığı huşu, huzur ve tevazunun etkisini namaz dışındaki hayatında da görmeye başlar. Namaz sayesinde Allah'a karşı derin bir sevgi, saygı duygusu geliştiren ve bunu zamanla bir kişilik özelliği haline getiren bir kimsenin zamanla Allah'ın diğer yaratıklarına da sevgi ve saygı duyması kaçınılmazdır. Dolayısıyla namaz ibadeti kişiyi günlük yaşamında da daima ağırbaşlı, alçakgönüllü, vakar, şeref ve izzet sahibi bir kişi haline getirmekte (Hafızoğlu, 2012:40), başkalarına karşı sevgi, saygı göstermeye ve fedakarlıkta bulunmaya sevk etmektedir. Günün belli vakitlerinde şartlarına uygun olarak ve samimi bir şekilde huşu ile yerine getirilen namaz ibadeti, kişinin Allah'la ilişkisini canlı tutar. Allah'la olan ilişkileri düzgün olan bir kimsenin diğer insanlarla olan ilişkileri de düzgün olur. Dolayısıyla namaz ibadeti ile Allah'a karşı sorumlulukları hatırlatılan insana diğer insanlara karşı da (sevgi, saygı gösterme, yardım etme ve iyilikte bulunma vs.) sorumlulukları olduğu hatırlatılmaktadır. Bu bağlamda Hayta'nın ibadetler ve psiko-sosyal uyum arasındaki ilişkiyi ele aldığı araştırmasında özellikle namaz ile sorumluluk, namaz ile sosyallik ve namaz ile kendini kabullenme arasındaki ilişki bir hayli yüksek çıkmıştır. Dolayısıyla İslam dininin direği olan namaz, kişiye Allah'ı hatırlatmakta, ona görev ve sorumluluk duygusu yüklemektedir (Hayta, 2002:143). Hz. Peygamber'in ifadesi ile toplayıcı ve bir araya getirici olan namaz ibadeti (Buhari, Küsuf, 3,18,19; Müslim, Küsuf, 4, Fiten, 119, 120), dağınık düşünce ve kalpleri birleştirmektedir. Böylece cemaatle kılınan namazlar ise toplumsal bağları güçlendirmekte, Müslümanlar arasında birlik-beraberlik, sevgi, saygı ve kardeşlik duygularını geliştirmekte ve bireysel yetersizliklerin üstesinden gelmeyi kolaylaştırmaktadır (Hayta, 2002:143). Müslümanlar bu birlik ve beraberliği, sevgi, saygı ve kardeşliği namaz dışında günlük yaşamlarında ve toplumsal hayatlarında da sürdürmektedirler.

Özetle ifade etmek gerekirse, namaz bir ahlak okuludur. Kişi namaz ibadeti ile ağırbaşlılık, yumuşaklık, sakinlik, tevazu ve vakar vb. gibi hasletleri



öğrenir (el-Mukaddem, 2006:26). Namaz ibadeti, mü'mini ruhen yücelten, maddi ve manevi kirlere arındıran, kötülüklerden alıkoyan, kibir, gurur ve bencillik gibi manevi hastalıkları tedavi eden, vakar ve tevazu duygularını arttıran böylece ahlaki yönden geliştirip olgunlaştıran bir ibadettir (Yıldız, 2010:160). Başka bir ifadeyle namaz, bedeni ruhla barıştıran, kişiyi kendisiyle buluşturan, sade ve safi insan yapan, ruhi dinginlik, kalbi dolgunluk ve nefsi olgunluk kazandırarak ruhi bir devrim ve ahlaki bir dönüşüm sağlayan bir ibadetidir (Kayan, 2008:84).

## ARAŞTIRMA ve YÖNTEM

### 1.Araştırmanın Konusu, Amacı ve Hipotezleri

Araştırmanın konusu, İslam dinindeki temel ibadetlerden birisi olan namaz ibadeti ile ahlakî olgunluk arasındaki ilişkiyi psiko-sosyolojik yöntem ve tekniklerle din psikolojisi açısından incelemektir. Bu çalışmada, namaz ibadetinin yerine getirilme sıklığının kişilerin ahlakî olgunluk düzeyleri üzerinde istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir etki meydana getireceği düşüncesi hareket noktası olarak kabul edilmiştir.

Bu bağlamda çalışmada öncelikle örneklemin sosyo-kültürel ve demografik değişkenler açısından nasıl bir dağılım gösterdiğinin belirlenmesi sonrasında farz namazlar ve nafil namazları kılma durumları ile ahlakî olgunluk düzeyleri bakımından nasıl bir dağılım gösterdiğinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın daha sonraki amacını ise örneklemin namaz kılma sıklıkları ile ahlakî olgunluk düzeyleri arasında nasıl bir ilişki ve etkileşim olduğu ve bu ilişki ve etkileşimin katılımcıların namaz kılma sıklıklarına göre değişiklik gösterip göstermediğinin belirlenmesi teşkil etmektedir.

Temelde namaz ibadetinin yerine getirilme sıklığının örneklemin ahlakî olgunluk düzeyleri üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir etki meydana getireceği düşüncesini savunan çalışmamızın amacına uygun olarak şu hipotezlerin test edilmesi düşünülmektedir:

**Hipotez 1.** Örneklemin genel olarak namaz kılma düzeyleri ve ahlakî olgunluk düzeylerinin yüksek olacağı öngörülmektedir.

**Hipotez 2.** Katılımcıların namaz kılma durumları ile ahlakî olgunluk düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir ilişki olacak, namaz kılma sıklığı ahlakî olgunluk düzeyinin yordayıcısı olacaktır.



**Hipotez 3.** Örneklemin namaz kılmalarında etkili olan faktörlere ve çaresiz kaldıklarında ibadet etme, namaz kılma fikrine katılıp katılmama durumlarına göre ahlakî olgunluk düzeylerinde anlamlılık derecesinde bir takım farklılıklar olacaktır.

## **2.Araştırmanın Metodu, Evreni, Örneklemi ve Veri Toplama Araçları**

Anket tekniği kullanılarak gerçekleştirilen nicel tarzdaki araştırmamızda esas olarak ilişkisel tarama yöntemi benimsenmiştir. Araştırmanın evrenini, 2014 yılında Çanakkale il merkezinde yaşayan ve yaşları 15 ile 56 yaş ve üzeri arasında değişen bireyler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise söz konusu evrenden basit seçkisiz örnekleme (simple random sampling) yoluyla seçilen 319 kadın ve erkek katılımcı oluşturmaktadır. Böylece bu örnekleme yöntemiyle her bir örnekleme birimine eşit seçilme olasılığı verilerek evren değerlerinin daha güçlü bir şekilde tahmin edilmesi amaçlanmıştır (Büyüköz-türk ve arkd., 2012:85).

Araştırmada veri toplama araçları olarak ‘Kişisel Bilgi Formu’ ve Ahlakî Olgunluk Ölçeği’ kullanılmıştır. Kişisel Bilgi Formunda, cinsiyet, yaş, eğitim, gelir düzeyi vb. gibi sosyo-kültürel ve demografik değişkenlerin yanı sıra örneklemin beş vakit namaz ve nafîle namaz kılma durumları gibi değişkenler yer almaktadır. Araştırmada katılımcıların ahlaki olgunluk düzeylerini ölçmek için kullanılan Ahlakî Olgunluk Ölçeği, Şengün ve Kaya tarafından 2007 yılında geliştirilmiştir. Ahlakî Olgunluk Ölçeği’nin geliştirilmesi sürecinde yurt içinde ve yurt dışında ilgili literatür taranarak ahlakî olgunluğun göstergesi ve konu alanını kapsayıcı 233 ölçek maddesi oluşturulmuştur. Daha sonra her bir maddenin ahlakî olgunluk düzeyini ölçüp ölçemeyeceği konusunda madde geçerliliğini belirlemek için alınan uzman görüşleri ve gerçekleştirilen faktör analizleri sonucunda nihâî olarak 66 maddeye indirgenen Ahlakî Olgunluk Ölçeği’nden alınabilecek en yüksek puan  $66 \times 5 = 330$ , en düşük puan ise  $66 \times 1 = 66$ ’dır. Yüksek puan, yüksek ahlakî olgunluk düzeyini, düşük puan ise düşük ahlakî olgunluk düzeyini göstermektedir. Geliştirilen Ahlakî Olgunluk Ölçeği’nin paralel testler yoluyla ölçüt geçerliliğine Değerlerin Belirlenmesi Testi (DIT) ile güvenilir olup olmadığına da test-tekrar test, test-yarı test ve Cronbach Alpha güvenilirlik katsayıları bulunarak bakılmış ve test tekrar test güvenilirlik katsayısının 0,89, Cronbach Alpha Güvenirlik Katsayısının ise 0,93 olduğu görülmüş, netice itibariyle ahlakla ilgili araştırmalarda kullanıla-

bilecek geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğu tespit edilmiştir (Şengün ve Kaya, 2007:51-64).

Araştırmada kullanılan Ahlakî Olgunluk Ölçeği, araştırma örnekleminde elde edilen veriler üzerinden tekrar açımlayıcı faktör analizine (AFA) tabi tutulmuş, en uygun faktör yapısına varimax dönüşümü ile ulaşılmıştır. Faktör analizi sonucunda Kaya ve Aydın'ın çalışmasında (2011:23) olduğu gibi faktör yük değerleri .32'nin altında olan maddelerin madde yük değeri en düşük olandan başlayarak teker teker çıkarılması (Çokluk ve arkd., 2012:223) sonucunda ölçeğin orijinaline uygun olarak tek faktörün ortaya çıktığı ve toplam 56 maddenin oluşturduğu bu tek faktörle açıklanan toplam varyansın da % 30,198 olduğu görülmüştür (Toplam açıklanan varyans = % 30,198; KMO örneklem yeterliliği = 0,924; Barlette küresellik testi, ki-kare=7082,431; df=1540; sig.= p= .000). Faktör analizi sonucunda toplam yük değerleri 0,35 ile 0,71 arasında değişen ölçeğe ilişkin güvenilirlik ölçümü için ise Cronbach Alpha ( $\alpha$ ) değeri hesaplanmış ve Cronbach Alpha ( $\alpha$ ) katsayısının 0,951 olduğu görülmüştür. Elde edilen bu bulgular, 'Ahlakî Olgunluk Ölçeği'nin istatistiksel olarak yeterli derecede bir ölçüm aracı olduğunu göstermiştir.

Araştırmada değerlendirme kapsamına alınan anket verilerinin hem girilmesinde hem de bunların farklı istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS (18.0) paket programı kullanılmıştır. Veri toplama araçları vasıtasıyla toplanan ham veriler, temizlenip ayıkladıktan sonra araştırmaya esas teşkil edecek olan 319 katılımcıdan elde edilen verilerin öncelikle normal bir dağılım gösterip göstermediğini test etmek için yapılan analiz sonucunda verilerin normal bir dağılım gösterdiği tespit edildiği için (Mean=4,5;Std.D.= 0,353; Mode=5; Median= 4,56; Range=1,87;Skewness (çarpıklık) = -0,866; Kurtosis (basıklık) = 0,773) veri analizinde parametrik testler kullanılmıştır.

Bununla birlikte verilerin analizinde kullanılacak istatistiksel işlemler, seçilen ölçek tipi ve araştırma hipotezleri dikkate alınarak seçilmiş ve veriler analiz edilirken frekans dağılımı, aritmetik ortalama, t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) Scheffe testi ve çoklu doğrusal regresyon analizinden yararlanılmış, çözümlenmiş olan verilerin manidarlığı %5 hata payı ve %95'lik bir güven düzeyi ile sınanmıştır.

### 3. Araştırmanın Ön Kabulleri ve Sınırlılıkları

Araştırmada kullanılan veri toplama araçlarının örneklemin namaz kılma durumlarını ve ahlakî olgunluk düzeylerini ölçtüğü ve katılımcıların

ilgili sorulara içtenlikle cevap verdikleri düşünülmüştür. Katılımcılar, 15 ila 56 yaş ve üzeri 319 kişi ile sınırlıdır. Ayrıca bu araştırmadan elde edilecek sonuçlar, katılımcıların anket formunda yer alan ölçme aracına ve kişisel bilgi formundaki sorulara verdikleri cevaplarla sınırlı olduğu gibi araştırma kesitsel bir araştırma olduğu için elde edilen sonuçlar da araştırmanın yapıldığı zaman dilimi ile sınırlıdır. Bu nedenle söz konusu araştırma farklı bir örneklem grubu üzerinde, farklı ölçme araçları kullanılarak farklı istatistiksel tekniklerle analiz edildiğinde ve farklı zaman dilimlerinde gerçekleştirildiğinde farklı sonuçlar ortaya çıkabilecektir.

## BULGULAR VE YORUM

### 1.1.Örneklemin Sosyo-Demografik ve Kültürel Özelliklerine İlişkin Bulgular

Örneklemin sosyo-kültürel ve demografik özellikleri, onların duygu, düşünce ve davranışlarının şekillenmesinde belirleyici bir role sahip olabildiği için araştırmada örneklemini oluşturan katılımcıların sosyokültürel ve demografik özelliklerine ilişkin frekans dağılımları incelenmiş ve dağılım profilleri kısaca özetlenmeye çalışılmıştır. Buna göre araştırmaya katılan kişilerin sosyo - kültürel ve demografik özelliklerine göz atıldığında, cinsiyetlerine göre araştırmaya katılan bireylerin % 21,9'u (70 kişi) erkek ve %74,6'sının (238 kişi) bayan olduğu 11 kişinin ise cinsiyetle ilgili soruyu cevapsız bıraktıkları görülmüştür. Örneklemin %36,4'ünün (116 kişi) ilkökul mezunu, %7,2'sinin (23 kişi) ortaokul mezunu, %15,7'sinin (50 kişi) lise mezunu, %21,9'unun (70 kişi) yüksekokul mezunu ve %18,5'inin (59 kişi) üniversite mezunu olduğu görülmüştür. Araştırmaya katılanların %28,2'sinin (90 kişi) 15-25 yaş arası kişilerden oluştuğu, %18,5'inin (59 kişi) 26-35 yaş arası kişilerden oluştuğu, %26,6'sının (85 kişi) 36-45 yaş arası kişilerden oluştuğu, %16,9'unun (54 kişi) 46-55 yaş arası kişilerden oluştuğu ve % 8,2'sinin (26 kişi) 56 yaş ve üzeri kişilerden oluştuğu, 5 katılımcının ise yaş ile ilgili soruyu cevapsız bıraktığı görülmüştür. Diğer taraftan örneklemin % 10,3'ünün (33 kişi) sosyo-ekonomik durum bakımından düşük, % 63,6'sının (203 kişi) orta gelir düzeyine sahip olduğu, %24,8'inin (79 kişi) ise yüksek gelir grubuna sahip kişilerden oluştuğu tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan örneklemin "çaresiz kaldığım zamanlarda ibadet ederim" şeklindeki ölçek maddesine %10'u (32 kişi) tamamen ve oldukça katılıyorum şeklinde, % 21,9'unun (70 kişi) pek katılmıyorum, % 67,7'sinin (216 kişi) hiç katılmıyorum şeklinde cevap

verdikleri görülmüştür. Yine araştırmada “ Dini ibadetler faydalı olduğu için gereklidir” şeklindeki önermeye % 31,3’ü (100 kişi) tamamen katılıyorum, %15,4’ü (49 kişi) oldukça katılıyorum, % 22,3’ü (71 kişi) pek katılmıyorum ve %28,2’si (90 kişi) hiç katılmıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Diğer taraftan “namaz kılmamda içinde yaşadığım çevre de etkili oluyor” şeklindeki ölçek maddesine araştırmaya katılanlardan % 9,4’ünün (30 kişi) tamamen ve oldukça katıldığını, %10,3’ünün (33 kişi) pek katılmadığını, büyük çoğunluğunun (%77,7; 248 kişi) ise hiç katılmadığını belirttikleri, 8 katılımcının ise söz konusu soruyu cevapsız bıraktığı görülmüştür. Benzer şekilde araştırmaya katılan kişilerin % 91,5’inin “Allah rızası için namaz kılma” fikrine tamamen katıldığı, % 6,9’unun (22 kişi) söz konusu fikre pek katılmadığı ve 1 kişinin (% 0,3) ise hiç katılmadığını belirttiği tespit edilmiştir. “Hayatımı dini inançlarım belirliyor” şeklindeki anket maddesine araştırmaya katılan örneklemin % 52’sinin (166 kişi) “hiç bir zaman,” % 29,8’inin (95 kişi) “bazen,” %16’sının “genellikle çoğu zaman” ve % 0,6’sının (2 kişi) “her zaman” şeklinde cevap verdikleri görülmüştür.

## 1.2. Örneklemin Namaz Kılma Durumlarına ve Ahlakî Olgunluk Düzeylerine İlişkin Bulgular

Araştırmaya katılan kişilerin günlük beş vakit namazı ve nafil namazları yerine getirme düzeylerini tespit etmek için yüzdelik oranları hesaplanmış ve aşağıda tablo 1 ve 2’de gösterilmiştir.

**Tablo 1.Örneklemin Beş Vakıt Namaz Kılma Durumları**

Beş Vakıt Namaz Kılma Durumları	N	%
Hiç kılmıyorum	10	3,1
Hayatımda birkaç kez kıldım	13	4,1
Ara sıra kılıyorum	68	21,4
Düzenli olmasa da çoğunlukla kılıyorum	83	26,1
Aksatmadan düzenli kılıyorum	144	45,3
Cevapsız	1	0,3
<b>Toplam</b>	<b>319</b>	<b>100</b>

Tablo 1’de görüldüğü üzere araştırmaya katılan kişilerin yaklaşık yarısının (%45,3; 144 kişi) aksatmadan düzenli olarak farz olan günlük

namazları kıldığı, %26,1(83 kişi) oranında bir örneklem grubunun düzenli olmasa da çoğunlukla beş vakit namazı kıldıkları görülmektedir. Diğer taraftan katılımcıların % 21,4'ünün (68 kişi) günlük farz namazları ara sıra kıldıkları, % 4,1 oranında bir katılımcı grubunun ise hayatlarında birkaç kez beş vakit namazı kıldıklarını belirttikleri tespit edilmiştir. Araştırmada beş vakit namazı hiçbir zaman kılmadıklarını belirten kişilerin ise en küçük örneklem grubunu (%3,1, 10 kişi) oluşturdukları görülmektedir.

Katılımcıların nafile namaz kılma durumlarına göz atıldığında ise yaklaşık yarısının (% 52; 166 kişi) ara sıra nafile namaz kıldıkları, % 21,9'unun (70 kişi) hayatlarında birkaç kez nafile namaz kıldıkları, %14,7'sinin ise hiç kılmadıklarını belirttikleri tespit edilmiştir. Bununla birlikte araştırmada sıkça ve çok sık nafile namaz kılanların sayısı ve oran bakımından son derece düşük oldukları (%7,8; 25 kişi; %3,4; 11 kişi) gözlenmektedir.

**Tablo 2. Örneklemin Nafile Namazları Kılma Durumları**

Nafile Namaz Kılma Durumları	N	%
Hiç Kılmıyorum	47	14,7
Hayatımda birkaç kez kıldım	70	21,9
Ara sıra kılıyorum	166	52
Sıkça kılıyorum	25	7,8
<b>Çok sık kılıyorum</b>	11	3,4
<b>Toplam</b>	<b>319</b>	<b>100</b>

Bizim araştırmamızda olduğu gibi ülkemizde özellikle dindarlığın çok boyutlu olarak ele alındığı pek çok araştırmada da katılımcıların, dinin inanç boyutundan aldıkları puan ortalamalarının bir hayli yüksek olmasına rağmen yaşanan modernleşme ve sekülerleşmeye bağlı olarak dinin davranış ve ibadet boyutundan aldıkları puan ortalamalarının ise bir hayli düşük olduğu görülmektedir (Bkz. Kimter, 2012a:206; Onay, 2004:162; Uysal, 2006:78-79). Bu sebeple bizim araştırma bulgularımızla paralellik arz eden pek çok araştırma sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin; Kimter'in 15 ila 66 yaş ve üzeri kişiler üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada da katılımcıların yarısına ya-

kınının (% 43,4) farz namazları aksatmadan düzenli olarak yerine getirdikleri; düzenli olmasa da çoğunlukla namaz kılanların oranının ise % 22,9 olduğu görülmüştür. Diğer taraftan aynı araştırmada farz namazları ara sıra kıldığını belirtenlerin oranının % 20,5; farz namazları hayatında birkaç kez kıldığını ve hiç kılmadığını söyleyenlerin oranının ise % 13 olduğu tespit edilmiştir. Aynı araştırmada katılımcıların farz olan namazların dışında sevap kazanmak amacıyla belli bazı vakitlerde nafil namaz kılma durumları bakımından, en yüksek oranın (% 48,5, 199 kişi) ara sıra nafil namaz kılanlara ait olduğu, daha sonra bunları sırasıyla ‘ hayatımda birkaç kez kıldım’ (%21,7, 89 kişi) ve ‘hiç kılmıyorum’ (%18,3, 75 kişi) şeklinde cevap verenlerin takip ettiği görülmüştür. Söz konusu araştırmada belli vakitlerde sevap kazanmak niyetiyle Allah rızası için ‘sık sık’ ve ‘oldukça sık’ nafil namaz kılanların oranının (%7,3; %3,9) ise benzer şekilde bir hayli düşük olduğu tespit edilmiştir.(Kımtar, 2015:54).

Yine Diyanet İşleri Başkanlığı’nın tüm Türkiye çapında 18 yaş ve üzeri kimseler üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada örneklemin % 42,5’i her zaman ve %12,9’u ise çoğunlukla vakit namazlarını kıldıklarını ifade etmişlerdir. Aynı araştırmada vakit namazlarını hiç kılmayanların oranının ise %16,9 olduğu görülmüştür (TDİB, 2014:43). Aynı araştırmada nafil namazları her zaman kılanların %36,5, hiç bir zaman kılmayanların oranının ise % 8 olduğu tespit edilmiştir (TDİB, 2014:43). Benzer şekilde Kımtar’ın Üniversiteli gençler üzerinde gerçekleştirdiği bir başka araştırmada, öğrencilerin %68,2’sinin namazlarını düzenli olarak kıldıkları, %3,7 oranında bir öğrenci grubu bu konuda kararsız olduklarını, %28,1’i ise hiç namaz kılmadıklarını ifade etmişlerdir (Kımtar, 2012b:108). Diğer taraftan Hayta’nın ağırlıklı olarak dini eğitim alan ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada örneklemin %88,9’u günlük farz namazları, Cuma ve bayram namazlarının yanı sıra nafil namazları da kıldıklarını belirttikleri görülmüştür (Hayta, 2002:130).

**Tablo 3. Örneklemin Ahlakî Olgunluk Düzeyleri**

Ahlakî Olgunluk Düzeyleri	N	Art. Ort.	Std.S.
	319	4,50	0,353

Tablo 3'te görüldüğü üzere araştırmaya katılan kişilerin ahlakî olgunluk düzeylerini tespit etmek için Ahlakî Olgunluk Ölçeği'nden alınan puan ortalamalarının aritmetik ortalaması alınmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere 'evet her zaman', 'çoğu zaman', 'ara sıra', 'çok nadir', ve 'hayır hiçbir zaman' şeklinde 5'li likert tipinde düzenlenmiş olan Ahlakî Olgunluk Ölçeği'ndeki her bir maddeden en yüksek 5, en düşük ise 1 puan alınmaktadır. Buna göre söz konusu ölçekteki her bir maddeden maksimum en yüksek 5 puan alındığı hususu göz önünde bulundurulduğunda araştırmaya katılan kişilerin ahlakî olgunluk puan ortalamalarının son derece yüksek (4,50) olduğu söylenebilir. Ayrıca ölçekten alınan toplam puan bazında bakıldığında da (56-280 puan arası) katılımcıların ölçekten aldıkları toplam puan ortalamasının 251,13 olduğu, dolayısıyla toplam alınan puan bazında da katılımcıların ahlakî olgunluk düzeylerinin bir hayli yüksek olduğu görülmektedir. Bu durumda hipotez 1'in araştırma bulguları ile büyük çapta doğrulandığı söylenebilir.

Bu bağlamda gerek Batıda gerekse ülkemizde değişik örneklem grupları üzerinde yapılan araştırmalarda birbirinden farklı bulgularının elde edildiği görülmektedir. Örneğin; Nguyen ve arkadaşlarının Vietnamda Ho Chi Minh Devlet Üniversitesi'ndeki İşletme Fakültesi öğrencileri ve çalışan yetişkinlerin ahlakî olgunluk düzeylerini incelemek için gerçekleştirdikleri bir araştırmada; öğrencilerin kişisel meslek ahlakî puanlarının çalışan yetişkinlerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ( $t = -8.58$ ;  $p < 0.00$ ) (Nguyen, Mujtaba, Tran, C. N., Tran, Q. H.M., 2013:46). Yine Kohlberg'in, Birleşik Devletler'de, orta sınıf kentli ailelere mensup on, onüç ve onaltı yaşlarındaki erkek çocukların içinde buldukları aşamalara ilişkin cevapları ile ilgili yaptığı bir incelemede; on yaşındaki çocukların yaklaşık %40'ının birinci aşamada, %30'unun ikinci aşamada, %20'sinin üçüncü aşamada ve %10'unun ise dördüncü aşamada buldukları tespit edilmiştir (Clouse, 2000:2-3). Lind'in gerçekleştirdiği bir araştırmada ise, Ahlakî Yargı Testi (AYT)'den alınan puanların değerlendirilmesi sonucu Ahlakî Olgunluk Puanı olarak da ifade edilebilecek olan Ahlakî Yargı puanının (10-19 arası) düşük olduğu tespit edilmiştir (Lind, 2000:24-33).

Ülkemizde Çekin'in 222 öğretmen adayı üzerinde Ahlakî Olgunluk Ölçeği'ni kullanarak gerçekleştirdiği araştırmasında da; bizim araştırma bulgularımıza benzer şekilde öğretmen adaylarının ahlakî olgunluk düzeyi puan ortalamasının 5 tam puan üzerinden 4.26 ve standart sapma değerinin de .372 olduğunu, dolayısıyla öğretmen adaylarının ahlakî olgunluk düzeylerinin

bir hayli yüksek olduğu tespit edilmiştir (Çekin, 2013:1039). Benzer şekilde Acun Kapkırın'ın Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde öğrenim gören 636 öğrenci üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada; katılımcıların Etik Davranışı Değerlendirme Ölçeği'nden 75 puan üzerinden 59,43 puan, Kişisel Ahlakî Karakter Ölçeği'nden de 45 tam puan üzerinden 37,37 puan aldıkları görülmüştür (Acun Kapkırın, 2007:39). Buna karşılık Keskin'in Türkiye-Samsun ile İngiltere-Lancashire bölgesinde bulunan benzer yapıya sahip 4 ayrı ortaöğretim okulunda öğrenim gören ergenler üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında; Türkiye ve İngiltere arasında toplam ahlakî yargı puanları açısından yapılan karşılaştırmada iki ülke gençlerinin aldıkları ahlakî yargı puanlarının aritmetik ortalamasının düşük seviyede (Türkiye=17,5), (İngiltere=18,4) olduğu tespit edilmiştir. Ancak işçi ve doktor ikileminden elde edilen C-skoru puanlarının 30-40 arasında olduğu yani yüksek seviyede olduğu görülmüştür (Keskin, 2013:231).

### 1.3. Örneklemin Namaz Kılma Durumları ile Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Tablo 4'te görüleceği üzere katılımcıların ahlakî olgunluk düzeylerinde etkisi olduğu düşünülen beş vakit namaz ve nafîle namaz kılma durumlarının katılımcıların ahlakî olgunluk düzeylerini ne kadar yordadığına ilişkin çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

**Tablo 4. Örneklemin Namaz Kılma Durumları ile Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki (Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi)**

Değişken	B	Standart Hata	$\beta$	t	p	İkili r	Kısmî r
Sabit(constant)	3,885	0,077	-	50,676	0,000	-	-
Beş vakit namaz	0,118	0,018	0,352	6,418	0,000	0,402	0,340
Nafîle namaz	0,051	0,020	0,137	2,502	0,013	0,266	0,140
<b>R=0,422</b>	<b>R<sup>2</sup>=0,178</b>		<b>F=34,115</b>		<b>p&lt;0,01</b>		

Buna göre yordayıcı değişkenler olan beş vakit namaz ile nafîle namazların kısmî ve ikili korelasyonları incelendiğinde beş vakit namaz ile ahlakî olgunluk arasında pozitif yönde ve orta düzeyde bir ilişkinin ( $r=0,40$ ) olduğu,



ancak diğer yordayıcı değişken olan nafilé namaz kılma durumu kontrol edildiğinde aradaki korelasyonun  $r=0,34$  olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan nafilé namaz ile ahlakî olgunluk arasında pozitif yönde düşük ilişkinin olduğu ( $r=0,26$ ), ancak diğer değişken beş vakit namaz kontrol edildiğinde aradaki korelasyonun  $r=0,14$  olduğu görülmüştür. Son olarak beş vakit namaz ve nafilé namaz kılma değişkenlerinin ikisi ile birlikte katılımcıların ahlakî olgunluk düzeyleri orta derecede pozitif bir ilişki göstermektedir ( $R=0,42$ ,  $R^2=0,178$ ;  $p<0,01$ ). Örneklemin ahlakî olgunluk puanlarını yordayan iki değişken (beş vakit namaz ve nafilé namaz) toplam varyansın ancak %17,8'ini (0,178) açıklamaktadır. Standardize edilmiş regresyon katsayıları dikkate alındığında, yordayıcı değişkenlerin ahlakî olgunluk üzerine görelî önem sıraları bakımından beş vakit namaz birinci sırada ve nafilé namaz ikinci sırada yer almaktadır. T değerleri incelendiğinde ise yordayıcı değişkenlerden ikisinin de manidar bir şekilde ahlakî olgunluk düzeyini yordadığı görülmektedir. Söz konusu ilişki denklem olarak şu şekilde ifade edilebilir: Ahlakî olgunluk=  $3,885 + \text{beş vakit namaz} \times 0,118 + \text{napilé namaz} \times 0,051$ . Dolayısıyla hipotez 2'nin de araştırma sonuçları ile doğrulandığını söylemek mümkündür.

Daha önce de bahsedildiği üzere gerek yurtdışı ve gerekse yurtiçi literatüre ilişkin yaptığımız inceleme sonucunda namaz ibadeti ile ahlakî olgunluk ilişkisini ampirik olarak inceleyen herhangi bir araştırmaya rastlayamadığımız için araştırma sonucunda elde ettiğimiz bulguların başka araştırma bulguları ile mukayesesi mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte gerek yurtdışı gerekse yurtiçi literatüre göz attığımızda din, dindarlık ve ahlakî olgunluk ilişkisi üzerine yapılan araştırmalarda birbirinden farklı sonuçların elde edilmiş olduğu görülmektedir. Bu araştırmalardan bazılarında din ve dindarlık ile ahlakî olgunluk arasında pozitif bazılarında negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde ilişkiler tespit edilirken bazılarında ise nötr yönde ilişkilerin olduğu görülmektedir. Örneğin; Amerika'da ailede ve kilise içindeki sosyal hayatta din eğitimi almış güneydeki fakir zenci çocuklarının, Amerika'nın Yeni İngiltere (New England) bölgesindeki kendilerine Tanrı'nın çocukları oldukları anlatılmamış ve hayatlarını Allah'ın belirlediği esaslar dahilinde tanzim etmeleri gerektiği bildirilmemiş, bir inanç avantajına sahip olmayan zengin beyaz çocuklardan çok daha iyi davranışlarda (ahlakî) buldukları tespit edilmiştir (Clouse, 2000:16). Yine Harris'in, dokuz Katolik lisesinden seçtiği 438 denekten oluşan bir örneklem grubunu kullanarak gerçekleştirdiği bir araştırmada; ahlakî yargı sonuçları ile dinî inanç veya dinî pratikler arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu görülmüştür. Ayrıca Lise öğrencilerinin katılımıyla

gerçekleştirilen iki doktora çalışmasında da dinî bilgi ve din eğitimi ile ahlâkî yargı arasında pozitif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte araştırmaların bir çoğunda dinî inançları hususunda muhafazakar olan ergenler ve genç yetişkinlerin, akranlarına göre daha düşük gelenek sonrası skorlara sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle bu konuda yapılan çalışmaların pek çoğu, dinî muhafazakarlık ile ilkeli ahlâkî akıl yürütme arasındaki bu ters ilişkiyi desteklemektedir. Dolayısıyla dinin, daha önce varolan hareketi geleneksel ahlâkî muhakeme yönünde uyarabildiği fakat dinî inançların sınırlayıcı yapısını benimsemenin, Kohlberg'in ahlaki gelişim aşamalarından gelenek sonrası düzeylere geçiş imkânını engelleyebildiği ifade edilmiştir (Clouse, 2000:9). Benzer şekilde Agati, Marcia Schillinger ve Lind, Georg tarafından Brezilya ve Almanya'daki 700 üniversite öğrencisi üzerinde Lind'in Ahlaki Yargı Testi'ni kullanarak gerçekleştirdikleri bir çalışmada; öğrencilerin dini inanç türleri ile C-Skorları arasında istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir farklılık olmadığı görülmüştür. Başka bir deyişle söz konusu çalışmada farklı dini mezheplerden gelen bireylerin benzer şekilde ahlaki bölütleme olgusunu (bölümlendirme olayını) gösterdikleri tespit edilmiştir (Agati, ve Lind, 2003:4). Yine Kohlberg konu ile ilgili olarak gerçekleştirdiği araştırmasında, din ile ahlâkî muhakeme arasında bir ilişki bulamadığı gibi o bu hususta bir dinin diğerine göre daha üstün olduğuna da inanmamaktadır. Sosyal sınıf ve köy-şehir değişkenleri sabitlendiğinde bile Protestan, Katolik, Müslüman ve Budist çocukların, aynı aşamalardan hemen hemen aynı hızda geçtiklerini tespit etmiştir (Kohlberg, L., 1980:33-34).

Ülkemizde Çekin'in Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nin değişik bölümlerinde öğrenim gören 222 öğretmen adayının ahlaki olgunluk düzeylerini ölçmek için gerçekleştirdiği araştırmasında da; en yüksek ahlaki olgunluk düzeyine (4,35) sahip olan öğrencilerin DKAB öğretmenliği bölümünde öğrenim gören öğretmen adayları olduğu tespit edilmiştir. Aynı çalışmada söz konusu bölüm öğrencilerinin puan ortalaması ile BÖTE bölümü öğretmen adaylarının ahlaki olgunluk düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde fark olduğu ( $p < 0,05$ ) ve bu sonucun ahlaki olgunluk ile din, dindarlık ve din eğitimi arasındaki yakın ilişkiyi çağrıştırdığı hususu dile getirilmiştir (Çekin, 2013:1042-1043). Yine Emine Küçükalp'in üniversiteli gençler üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada, dindarlık ile ahlaki yargı arasındaki ilişkinin pozitif yönde olduğu ancak dindarlığın ahlaki yargıyı çok düşük düzeyde açıkladığı, dolayısıyla ahlaki yargıyı açıklayacak başka faktörlere de ihtiyaç olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Ayrıca aynı çalışmada dindarlığın

bilgi boyutunun diğer boyutlara oranla ahlakî yargıyı etkileme gücünün daha fazla, inanç boyutunun ise ahlakî yargıyı etkileme gücünün daha az olduğu ortaya çıkmıştır (Küçükalp, 2006:468-485). Advıye Tolunay'ın ahlakî yargı gelişimi ile dindarlık arasındaki ilişkiyi test etmek üzere gerçekleştirdiği araştırmada da Küçükalp'in araştırma sonuçlarına benzer sonuçlar ortaya çıktığı yani söz konusu iki değişken arasında yüksek derecede olmasa da pozitif yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Tolunay, 2001:57). Benzer şekilde Kaya ve arkadaşının gerçekleştirdiği araştırmada da ilahiyat bölümünde okuyan öğrencilerin (DKAB hariç) dinî inanç ve ahlakî olgunluk puan ortalamalarının diğer bölümlerde okuyanlardan daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Ayrıca söz konusu araştırmada dinî inanç ile ahlakî olgunluk düzeyi arasında anlamlılık derecesinde ve pozitif yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Kaya ve arkd., 2011:24-37).

Bunun yanında İslam dininde ibadetler temel olarak sadece kulluk görevi olduğu için yapılmayıp aynı zamanda güzel ahlakı oluşturma amacını da taşımaktadır. Güvendi tarafından Gaziantep'in Oğuzeli İlçesinde 381 katılımcı üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada örneklemin dindarlık düzeyleri ile ibadetlerin davranışlara yönelik tutumlara yansımaya bakıldığında ( $P<0,05$ ,  $\chi^2=21,211$ ), “kişinin davranışlarını olumlu yönde değiştirmiyorsa yapılan ibadetlerin hiçbir değeri yoktur” şeklindeki anket maddesine kendilerini çok dindar olarak nitelendirenlerin %50'sinin, dindarların %59.50'sinin, din ile ilgileri az olanların %50.40'ının ve din ile ilgisi olmayanların %43.80'inin, bu soru önermesine olumlu cevap verdikleri görülmüştür. Kararsızlar ise %15 ile %25 arasında yer alırken çok dindarların %50'sinin ise bu görüşe hiç katılmadıklarını ifade ettikleri tespit edilmiştir (Güvendi, 2008:90-91).Yine Şengün'ün lise öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada da İHL öğrencilerinin ahlakî olgunluk düzeylerinin diğer lise öğrencilerinininkinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Şengün, 2008).

Özetle ifade etmek gerekirse, yurt dışında genellikle Kohlberg'in ahlakî yargı gelişimi kuramı bağlamında yapılan ampirik araştırmaların büyük çoğunluğunda genellikle dindarlık ile ahlakî yargı arasında nötr ya da bazen negatif yönde ilişkilerin ortaya çıktığı görülürken ülkemizde yapılan araştırmaların büyük bir kısmında ahlakî olgunluk ile dindarlık arasında çok yüksek derecede olmasa da orta derecede olumlu korelasyonun olduğu görülmektedir.

#### 1.4. Örneklemın Namaz Kılmalarında Etkili Olan Faktörlere Göre Ahlakî Olgunluk Düzeylerindeki Farklar

Araştırmada ayrıca katılımcıların namaz kılmalarında etkili olan faktörlere göre ahlakî olgunluk düzeylerinde istatıksel olarak anlamlılık derecesinde farklar meydana gelip gelmediği de araştırılmıştır ve elde edilen bulgular tablo 5 ve tablo 6’da özetlenmiştir.

Tablo 5’de görüleceği üzere araştırmaya katılan kişilerin çevrenin etkisi ile namaz kılma durumlarına göre ahlakî olgunluk düzeyleri arasında istatıksel olarak anlamlılık düzeyinde farklılık olup olmadığını test etmek için gerçekleştirilen tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda örneklemın ahlakî olgunluk düzeyleri arasında bir takım farklılıklar olduğu görülmüştür.

**Tablo 5. Örneklemın Namaz Kılmalarında Etkili Olan Faktörlere Göre Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki Farklar (Tek Yönlü Varyans Analiz- ANOVA  $p<0,01$ ; Scheffe  $p<0,05$  ).**

Namaz Kılmamda Çevre de Etkili Ol.	N	A.Ort.	Std.S.	F	P	Fark
1)Katılıyorum	30	4,4992	0,41273	9,617	0,000	2 ile 1ve
2)Pek katılmıyorum	33	4,2480	0,40380			3 arasında
3)Hiç katılmıyorum	248	4,5286	0,32794			
<b>Toplam</b>	<b>311</b>	<b>4,4960</b>	<b>0,35476</b>			

Buna göre katılımcıların çevrenin etkisi ile namaz kılma durumlarına göre Ahlakî Olgunluk Ölçeği’nden aldıkları puan ortalamalarında bir takım farklılıklar meydana geldiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla ahlakî olgunluk puan ortalaması en düşük (4,2480) olanların “namaz kılmamda içinde yaşadığım çevre de etkili oluyor” önermesine “pek katılmıyorum” şeklinde cevap verenlerin olduğu; en yüksek puan ortalamasının ise (4,5286) söz konusu önermeye “hiç katılmıyorum” şeklinde cevap verenlerin olduğu görülmektedir. Yapılan varyans analizi sonucunda gruplar arasındaki farkların anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Bu farkların hangi gruplar arasındaki farklardan kaynaklandığını tespit etmek için gerçekleştirilen Scheffe testi sonucunda ise söz konusu farklılıkların namaz kılmada çevrenin etkisi olduğu fikrine pek katılmayanlarla

katılanlar ve hiç katılmayanlar arasındaki farklardan meydana geldiği görülmüştür. Buna göre çevrenin etkisi ile namaz kılma fikrine hiç katılmayanların pek katılmayanlara göre ahlakî olgunluk düzeylerinin daha yüksek olduğu; bu fikre pek katılmayanların da katılanlara nazaran ahlakî olgunluk düzeylerinin daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür.

Yine araştırmada örneklemin çaresiz kaldıkları zamanlarda ibadet etme fikrine katılıp katılmama durumlarına göre ahlakî olgunluk düzeylerinde meydana gelen farklılıklar test edilmiş, elde edilen bulgular tablo 6’da özetlenmiştir.

**Tablo 6. Örneklemin Çaresiz Kaldığı Durumlarda Namaz Kılıp Kılmama Durumlarına Göre Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki Farklar (Tek Yönlü Varyans Analiz- ANOVA  $p < 0,01$ ; Dunnett C  $p < 0,05$ ).**

Çaresiz Kaldğ. Zamand.	N	A.Ort.	Std.S.	F	P	Fark
<b>İbadet ederim</b>						
1)Tamamen katılıyorum	14	4,4094	0,50923	8,982	0,000	4 ile 2
2)Oldukça katılıyorum	18	4,1687	0,43739			ve 3
3)Pek katılmıyorum	70	4,3501	0,35100			arasında
4)Hiç katılmıyorum	216	4,5778	0,30025			
<b>Toplam</b>	<b>318</b>	<b>4,4971</b>	<b>0,35289</b>			

Tablo 6’da görüldüğü üzere örneklemin çaresiz kaldığı zamanlarda ibadet edip etmeme durumlarına göre ahlakî olgunluk puan ortalamaları arasında bir takım farklılıklar olduğu görülmektedir. Buna göre çaresiz kaldıkları zaman ibadet etme fikrine hiç katılmayanların ahlakî olgunluk puan ortalamalarının en yüksek (4,5778), söz konusu fikre oldukça katıldığını belirtenlerin ahlakî olgunluk puan ortalamalarının ise en düşük (4,1687) olduğu görülmektedir. Bu farklılıkların tek yönlü varyans analizi sonucunda  $p < 0,01$  düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaştığı tespit edilmiştir. Söz konusu farklılıkların nereden kaynaklandığını anlamak için yapılan Dunnett C testi sonucunda ise bu farkların çaresiz kaldıklarında ibadet etme fikrine “oldukça katılanlarla”

“hiç katılmayanlar” ve “pek “katılmayanlarla” “hiç katılmayanlar” arasındaki farklardan kaynaklandığı görülmüştür. Başka bir ifadeyle çaresiz kaldığında ibadet etme fikrine katılma derecesi arttıkça ahlakî olgunluğun azaldığını söylemek mümkündür.

“Niyet, mükellefin yapacağı ibadetlerin geçerli olabilmesi için kalben hangi ibadeti yerine getireceğine karar vererek bütün ibadetlerinde Allah’ın rızasını kastedip O’na yönelmesidir.” (Serinsu, 2009:284). Başka bir deyişle niyet, bir kimsenin içinde bulunduğu ortamı nasıl algılayacağını ve bu ortamda bilincini nasıl organize edeceğini belirleyen en önemli hususlardan birisidir (Cüceloğlu, 1999: 64). Dolayısıyla bir kişinin bir ibadet için sahip olduğu niyetinin, o kişinin ahlâkî gelişim düzeyiyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir (Kuşat, 2012:171). Bu bağlamda “İbadetlerin kalitesi, inananların ibadetlerini ruhen ve bedenlen, fikren ve hisslen tüm varlıklarıyla iştirak edip yaşayarak, tam bir teslimiyet ve bağlılıkla riyâdan uzak, huşu içinde yerine getirmelerine ve bu esnada sahip oldukları ihlâs ve gözettikleri niyetlere bağlıdır” (Certel, 2010/1:37). Bu noktada Kur’an-ı Kerim’de Maun Suresi 4 – 6. ayetlerde (107/4-6.ayet), Beyyine suresi 5. ayette (98/5.ayet) ibadetin, namazın gösterişten uzak bir şekilde ihlasla yerine getirilmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Kur’an ayetlerinde huşu içerisinde, özellikle kibir ve gösterişten uzak bir şekilde samimi ve bilinçli olarak namaz kılmayanlar kınanmaktadır. Hadis-i şeriflerde de bütün amellerin niyetlere bağlı olduğu halis bir niyetle samimi bir şekilde yerine getirilmeyen ibadetlerin dinen Allah nezdinde bir değerinin olmayacağı haber verilmektedir (Buhari, Bedü’l –vahy 1; Müslim, İmare 155).Dolayısıyla namaza başlarken hissedilen değişik bilinç hallerinden birisi sekinet ikincisi ise huşudur. Huşu, rasyonel aktivitesi duran insanın ilahi temas nedeniyle hürmet, hayranlık ve muhabbet karışımı bir hal olup bu duygu damlanın deniz karşısındaki yerini ve haddini bilmesini (kulluk bilinci) sağlar. Zira damla bazen kendisini deniz sanabilir, dünyevi kaygıları geride bırakarak namaz ile Rabbi’nin karşısına çıkan insan, huşu duyarak güncel alışılmış bilinç durumlarından biraz daha yükselerek bir dizi değişik bilinç halleri yaşar. Daha sonra namaz esnasında okunan ayet-i kerimelerle değişik oranlarda tevazu, teslimiyet, sabır, tevekkül, tevfiz, kanaat, rıza, reca, itminan, ihlas, bast, yakın, hayret, hilm, sıdk, fena, aşk gibi genelde güncel alışılmış bilinç durumlarında yaşanmayan haller yaşanır. Gün içinde özel zaman dilimlerinde yerine getirilen bu ibadet sayesinde kişi uzay gemisiyle yıldızlar arasında adeta bir yolculuğa çıkmış gibidir. Namaz esnasında yaşanan bu hal-

ler sabun köpüğü gibi yok olup gitmez, tam tersine giderek daha fazla gündelik hayata yansır ve bir yaşam tarzı haline dönüşür (Merter, 2013:269-271).

Bu nedenle Kur'an ayetlerinde ve hadis-i şeriflerde, namaz ibadetinden uhrevi fayda elde edilebilmesi, namaz ibadetinin kişinin ahlakî olgunluğuna ve ruhî tekamülüne katkıda bulunabilmesi ve kişiyi ahlaken güzelleştirebilmesi için onun ciddi bir şekilde severek, isteyerek titizlikle, istikrarlı ve samimi olarak Allah'a gönülden boyun eğerek ve gösterişten uzak bir şekilde sadece Allah rızası için yerine getirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır (Bkz. Maun, 4, 5; Mearic, 23; 34; Müzemmil, 20; Lokman, 4, 17; Neml, 3; Nur, 56; Mü'minun, 2, 9; Hac, 78; Meryem, 59; Tevbe, 54; En'am, 92, 162; Maide, 55; Nisa, 103, 142; Bakara, 45, 238 vb.).

Zihnini ve kalbini Allah'tan başka her şey (mâsivâ) den boşaltarak, şura açılan pencereler mesabesinde olan duyularını namaz dışı bütün uyaranlara kapatarak bütün dikkatini ilahî huzura teksif edip, namaz süresince bunu devam ettirerek, bedeniyle olduğu gibi zihinsel süreçleriyle de namaza iştirak ederek namazın kıyam, rükû ve secde gibi fiilî her rüknünü bilinçli bir şekilde icra ederek, diliyle söylediği besmele, tekbir, tesbih, hamd, duâ ve âyetler üzerinde düşünüp onların anlam derinliklerine dalarak namaz kılan bir dindarın namazı kaliteli bir namaz olup ona ahlakî bir olgunluk kazandırması mümkündür. Diğer taraftan zihni ve kalbi dünyalık düşünce ve meşguliyetlerle dolu olarak, ilahî huzura çıktığının bilincinde olmaksızın şeklen ve dikkatini namaza teksif etmeksizin namaz kılmaya başlayan, namaz esnasında da zihni namaz dışı düşüncelere dalıp giden, şuurunun kapıları namaz dışı her türlü uyarımlara olabildiğince açık olan, ne yaptığının ve ne söylediğinin farkında olmadan, bir an önce bitirme düşüncesiyle ve başkalarına gösteriş olsun diye namaz kılan bir kimsenin namazının ahlakî olgunluk anlamında kendisine bir şey kazandırması beklenemez (Certel, 2010/1:47).

Nitekim bu anlamda gerek yurtdışında gerekse yurtiçinde bizim araştırma bulgularımızla paralellik arz eden araştırma sonuçlarının olduğu görülmektedir. Örneğin; Muhamad ve Ab. Ghani'nin Malezya'da 200 Müslüman Malay üzerinde uygun örnekleme yöntemiyle gerçekleştirdikleri bir araştırmada; sıradan dindarların adanmış dindarlara göre etik olmayan meslek davranışlarını daha olumlu olarak algıladıkları tespit edilmiştir. Yani adanmış dindarların işletmelerin etik olmayan davranışlarına karşı daha az hoşgörülü oldukları görülmüştür (Muhamad et al., 2006:100). Ülkemizde Hayta'nın gerçekleştirdiği bir araştırmada da, örneklemin %89,7'sinin namazı her yerde ve her koşulda

Allah'a kulluğun bir gereği olarak kıldıklarını, %61'inin ise namazı aile ve çevre baskısıyla kıldıklarını belirttikleri tespit edilmiştir. Söz konusu araştırmada ayrıca aile ve çevre baskısı olmaksızın namaz kılanların (%89,7) namaz sayesinde kötülüklerden uzaklaşıp ahlaken daha da güzelleştiklerini, kendilerine güvenlerinin arttığını ve diğer insanlarla kaynaşıp yakınlaştıklarını ifade ettikleri görülmüştür (Hayta, 2002:130).

Özetle ifade etmek gerekirse ibadetlere anlam ve değer kazandıran, onlardan bir takım dünyevi ve uhrevi faydalar elde etmemizi sağlayan en önemli husus niyettir. Hem Kur'an-ı Kerim ayetlerinde hem de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadis-i şeriflerinde bu husus dile getirildiği gibi ampirik araştırmalar da bunu ortaya koymaktadır. Genel olarak ibadetlerin ve namaz ibadetinin yerine getirilmesinde bir takım içsel ve dışsal faktörler etkili olabilmektedir. Örneğin bazı kişiler, içinde bulunduğu toplumsal çevrede saygı, değer ve kabul görmek amacına yönelik olarak ibadet edip namaz kılabilmediği gibi cehennem korkusu ve cennet ümidiyle ya da sadece dini bir görev, vazife, borç olduğu için ibadet edip namaz kılabilenlerdir. Bunun yanında bazı kimseler kendisi için ruhi bir ihtiyaç olduğu ve yegane Dost ve Sevgili olarak kabul ettikleri Allah ile buluşma, konuşma ve içsel huzurun zevkini tatmak için ibadet edip namaz kılabilenlerdir. Bununla birlikte kalbin, duygu ve düşüncelerin iştirak etmediği, ruhsuz ve samimiysiz bir şekilde dış güdümlü olarak kılınan bir namaz ibadeti, kişinin yaşantısında ahlakî bir değişim ve dönüşüm meydana getirmeyip ahlakî anlamda olgunlaşmasına da bir katkıda bulunamaz.

## SONUÇ ve ÖNERİLER

Namaz ibadeti ile ahlakî olgunluk arasındaki ilişkiyi psiko-sosyal metotlarla ele alıp incelemeyi temel amaç edinen araştırmamız sonucunda araştırma hipotezlerinin büyük bir kısmının araştırma bulguları ile doğrulandığı görülmektedir. Bu bağlamda araştırmaya katılan kişilerin günlük beş vakit namazı ve nafil namazları yerine getirme düzeylerini tespit etmek için yüzdeler oranları hesaplanmış ve araştırmaya katılan kişilerin yaklaşık yarısının (%45,3; 144 kişi) aksatmadan düzenli olarak farz olan günlük namazları kıldığı, yaklaşık yarısının (%52; 166 kişi) ise ara sıra nafil namaz kıldıkları ve ahlakî olgunluk düzeylerinin bir hayli yüksek olduğu görülmüş böylece hipotez 1 araştırma bulguları ile büyük çapta doğrulanmıştır.



Örneklemin namaz ibadetini yerine getirme durumlarının ahlakî olgunluk düzeyleri üzerindeki etkisini ortaya koymak için gerçekleştirilen çoklu doğrusal regresyon analizi sonucunda beş vakit namaz ve nafile namaz ile ahlakî olgunluk arasında pozitif yönde ve orta düzeyde bir ilişkinin ( $r= 0,40$ ;  $r=0,26$ ) olduğu ve örneklemin ahlakî olgunluk puanlarını yordayan iki değişkenin (beş vakit namaz ve nafile namaz) toplam varyansın ancak %17,8'ini (0,178) açıkladığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla hipotez 2'nin de araştırma sonuçları ile doğrulandığı görülmüştür.

Araştırmada katılımcıların namaz kılmalarında etkili olan faktörlere göre ve çaresiz kaldıkları zamanlarda ibadet edip etmeme durumlarına göre ahlakî olgunluk düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde farklar meydana gelip gelmediği de araştırılmıştır. Buna göre çevrenin etkisi ile namaz kılma fikrine hiç katılmayanların pek katılmayanlara göre ahlakî olgunluk düzeylerinin daha yüksek olduğu; bu fikre pek katılmayanların da katılanlara nazaran ahlakî olgunluk düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüş, ayrıca katılımcıların çaresiz kaldıklarında ibadet etme fikrine katılma dereceleri arttıkça ahlakî olgunluk düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir. Böylece elde edilen bu sonuçtan hareketle hipotez 3'ün de büyük çapta doğrulandığı görülmüştür.

### **Bütün bu bulgular sonucunda şu şekilde önerilerde bulunulabilir:**

- Modernitenin beraberinde getirdiği seküler yaşam tarzları ile birlikte psikik anlamda bölünmüş, parçalanmış kişilik yapılarının, Horney'in deyimiyle nevrotik kişilik yapılarının hızla arttığı günümüz dünyasında, bunun yansımaları dinsel yaşantı biçimlerinde, dini kişilik yapılarında da bariz bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla inanç, bilgi, duygu ve yaşantı (ibadet ve ahlak) ya da davranış olmak üzere gerçekte dört temel unsur üzerine oturan ve böylece bir bütünlük arz eden ilahi dinlerin günümüzde sadece bilgi ve inanca indirgendiği ibadet yaşantısı ya da ahlakî davranış anlamında derinliğini ve bütünlüğünün kaybettiği görülmektedir. Esasında bu hususun dindarlıkla ilgili yapılan ampirik araştırmalarda da ortaya çıktığı, dinin ibadet ya da ahlak boyutu ile ilgili puan ortalamalarının en düşük seviyede olduğu tespit edilmektedir. Dolayısıyla günümüzde öncelikle kişilik yapısı bölünüp parçalanmış, bütünlüğünü yitirmiş modern insanın ruh, zihin ve beden anlamında tekrar bütünlüşmesi, sağlığına kavuşması anlamındaki

çabalara ve sonrasında bunun dinî yaşantıya olan yansımalarına da önem verilmesi, inanç ve bilgi kadar dinî hayatın merkezinde ibadetler ve ahlaki davranışların da yer aldığı sağlıklı ve bütünlük arz eden dinî kişiliklerin inşa edilebilmesi temel hedef olarak benimsenmelidir.

- İbadet öğretiminde şekil ve sembollerin ötesinde, ibadetlerin hikmetleri ve ihtiva ettikleri manaya dikkat çekilmeli, gerçekte tüm ibadetlerin yerine getirilmesinin nihai hedefinin ahlaken kemale erme, inananların ahlaken olgunlaşmasını sağlamak olduğu hususuna bilhassa vurguda bulunulmalıdır. Küresel bir ahlak erozyonu yaşadığımız günümüz dünyasında ibadet öğretimde ibadet etme ve ahlakî olgunluk ilişkisi üzerinde önemle durulmalıdır.

- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin içeriği yeniden gözden geçirilmeli, DKAB derslerinden bağımsız olarak aile içi eğitimden başlayarak eğitimin her kademesinde bütün ilahi dinlerin evrensel ahlak ilkelerini esas alan ve bunun üzerine temellenen daha sonra ahlakın pratik hayattaki bütün alanlarla ilişkisini (meslek ahlakı, bilim ahlakı, ticaret ahlakı vs) ele alan kapsamlı ve bütüncül zorunlu bir ahlak dersine yer verilmesinin ve bunun okutulmasının son derece faydalı olduğunu düşünmekteyiz.

### Kaynaklar

- Acuner, Hacı Yusuf (2004). *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlakî Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi*, Doktora Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Acun Kapkıran, Necla, “Üniversite Öğrencilerinde Ahlaki Davranışın Empatik Eğilim ve Kendini Ayarlama Açısından İncelenmesi,” *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, Cilt:III Sayı:28, 2007, ss.33-47.
- Agati, Marcia Schillinger ve Lind, Georg (2003). “Moral Judgement Competence in Brazilian and German University Students,” *2003 Annual Meeting of the American Education Research Assotiation*, pp.1-7.
- Ahmed b. Hanbel, *El-Müsned*, El-Fethu’r-Rabbani Tertibi, Ensar Yayıncılık:3/282-283.
- Akseki, A. Hamdi (1968). *Ahlak Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İstanbul.
- Arslan, Hulusi (2010). Ahlak’ın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz - 1 (2), ss.41-60.
- Aydın, Mehmet, S. (1991). *Tanrı Ahlak İlişkisi*, TDV Yay., Ankara.
- Bilmen, Ömer Nuhu (1996). *Büyük İslam İlmihali*, (Sad.,Ali Fikri Yavuz), Kılıç Yay. ve Dağt., Ankara, 1996.

- Büyüköztürk, S., Kılıç Çalmak, E., Akgün, Ö. E., Şirin, Karadeniz, Demirel, F. (2012). *Bilimsel Araştırma Yönetmeleri*, Pegem Akademi Yay., 13.bsk., Ankara.
- Certel, Hüseyin (2010/1). “Dini Yaşantıda Kalite Sorunu,” *SDÜİFD*, S.24, ss. 33-59.
- Clouse, Bonnidell (2000). “Adolescent Moral Development and Sexuality” (çev. Turgay Gündüz), *UÜİFD*, 9(9), pp.1-39.
- Colby, A., & Kohlberg (1987). *The Measurement of Moral Judgment*, Vol. I: Theoretical Foundations and Research Validation, New York: Cambridge University Press.
- Cüceloğlu, Doğan (1999). *Savaşçı*, Sistem yayıncılık, İstanbul.
- Çekin, Abdülkadir (2013). “Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Düzeyleri,” *Kastamonu Eğitim Dergisi*, C.21, No:3, ss. 1035-1048.
- Çokluk, Omay, Şekercioğlu, Güçlü, Büyüköz, Şener (2012). *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve Lisrel uygulamaları*, 2. Bsk., Pegem Akademi Yay., Ankara.
- Develioğlu, F. (1978). *Osmanlıca-Türkçe Lugat*, Ankara.
- Duman, Süleyman (2010). *Gözümün Nuru Namaz*, Aygül Ofset Ltd Şti, B.y.y.
- Erdem, Hüsameddin (2006). *Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, DEM Yay., İstanbul.
- Faruki, İsmail R. (1991). “Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi,” (çev. M. Paçacı), *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu* (içinde), Fecr Yay., Ankara.
- Gazzali, *İhya-i Ulum'id-din* (1993). (çev. Ali Arslan), Arslan Yay., I-III.Cilt, İstanbul.
- Güvendi, Tarık (2008). *Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2008.
- Hafizoğlu, Hasan (2012). *Namaz Bilinci*, Düşün Yayıncılık, İstanbul.
- Hayta, Akif (2002). “İbadetler ve Ruh Sağlığı,” *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (içinde), Der. Hayati Hökelekli, Ankara Okulu Yay., Ankara, ss.117-153.
- Hökelekli, H. (1998). *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara.
- İbn Manzur (1999). *Lisanü'l-Arab*, C.7, Beyrut.
- Kandehlevi, Muhammed Zekeriyya (2012). “*Namazın Faziletleri*,” (Tashih ve Tercüme: Hayri Demirci, Kerim Dâd) *Gülistan Neşriyat*, İstanbul.
- Karagöz, İsmail, Altıntaş, Halil (2011). *Namaz İlmihali*, DİB Yay., 4.bsk., Ankara.
- Kayan, Ramazan (2008). *Namaz Çağrısı*, 5.bsk., Çıra Yay., İstanbul.
- Keskin, Yakup (2013). “Ortaöğretim Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeterlilikleri: Türkiye-Samsun ve İngiltere-Lancashire Karşılaştırılması,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 32(1), ss.217-249.
- Kılıç, Recep (1992). *Ahlakın Dinî Temeli*, TDV Yay., Ankara.
- Kimter, Nurten (2012a). *Benlik Saygısı ve Din*, Kriter Yay., İstanbul.

- Kımtar, Nurten (2015). “Ruh Sağlığı Bağlamında Namaz ve Benlik Saygısı İlişkisi,” *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, C. 7, S. 27, ss.36-65.
- Kımtar, Nurten (2012b). *Dini İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi*, Kriter Yay., İstanbul.
- Kohlberg, Lawrence (1964). Development of Moral Character and Moral Ideology, (Eds. ML. Hoffman and L.W. Hoffman, *Review of Child Development Research* 1.
- Kohlberg, Lawrence and Hersh, Richard, H. (1977). Moral Development: A Review of The Theory”, *Theory in to Practice*, Vol:16, Issue:2, pp.54-55.
- Kohlberg, L. (1980). “Stages of Moral Development As A Basis For Moral Education,” B. Munsey (Ed.), *Moral Development, Moral Education, and Kohlberg*, Alabama: Religious Education Press, Birmingham, pp. 15-98.
- Kuşat, Ali (2012). “İbadetlerde Niyetin Ahlaki Gelişim Düzeyi ile İlişkisi,” *ÇÜ-İFD*, 12(2), ss.157-183.
- Küçükcalp, Emine (2006). Ahlakî Yargı Gelişimi ve Dindarlık Arasındaki İlişki”, Hayati Hökelekli, Ed. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, DEM Yay., İstanbul.
- Lind, G. (2000). “Moral Regression In Medical Students And Their Learning Environment”, *Revista Brasileira De Educacao Médica*, S: 24(3), ss.24-33.
- Marc Hauser and Others (2007). A Dissociation Between Moral Judgements and Justifications”, *Mind & Language*, Vol:22, no.1, Blackwell Publishing, San Francisco.pp.1-3.
- Muhamad, Rusnah, Ab. Ghani, Ab. Mumin, “Religiosity and Moral Judgment: An Empirical Investigation Among Malay Muslims in Malaysia,” *Jurnal Syariah* , 14 (2) 2006, pp.87-101.
- Merter, Mustafa (2013). *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs Yay., 12.bsk., İstanbul.
- Nguyen, Lam D., Mujtaba, Bahaudin G., Tran, Chat N., Tran, Quan H.M. (2013). “Sustainable Growth and Ethics: A Study of Business Ethics in Vietnam Between Business Students and Working Adults,” *The South East Asian Journal of Management*, Vol.7, No:1, pp.41-56.
- Nurbaki, Haluk (1986). *Namazın Sırları*, Damla Yayınevi, İstanbul.
- Nurbaki, Haluk (1993). *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, TDV Yay., 5.bsk., Ankara.
- Onay, Ahmet (2004). *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, DEM Yay., İstanbul.
- Önlüer, Siraceddin, *Edep Ya Hu*, Semerkand Yay., trhsz., 1/100.
- Peter, M. Nardi and Richard N. Tsujimoto (1970). The Relationship of Moral Maturity and Ethical Attitude, *Journal of Personality*, Vol:47, Issue:2, pp.365-369.
- Rendi, Jeanne Nidich and Others (2005). Moral Development and Natural Law, *Journal of Social Behavior and Personality*, Vol:17, p.139.
- Sakin, A. (2007). *Okul Öncesi Öğretmenlerin Mesleki Etik Davranışlar Hakkındaki Görüşleri İle Ahlaki Yargı Düzeyleri Ve Öğretmenlik Tutumlarının İnce-*

lenmesi (Yayımlanmış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

- Serinsu, Ahmet Nedim (Ed.) (2009). *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB Yay., Ankara.
- Şengün, Mustafa, Kaya, Mevlüt (2007). Ahlakî Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *OMÜİFD*, Sayı: 24-25, ss.51-64.
- Şengün, Mustafa (2008). *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü , Samsun.
- Şentürk, Habil (2008). *İbadet Psikolojisi*, İz Yay., 2.bsk., İstanbul.
- Temel, Z. F. (1991). *Yetiştirme Yurdunda ve Ailesinin Yanında Kalan 14-18 Yaş grubundaki gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri ile Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Thomas E., Lickona (1991). *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, New York.
- Thomas, S. J. (1986). “Estimating Gender Differences in the Comprehension and Preference of Moral Issues,” *Developmental Review*, 6, pp.165-180.
- Tolunay, Adviye (2001). *The Relationship Between Religiosity Dogmatism and Moral Reasoning*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, TDİB Yay., Ankara, 2014.
- Uysal, Veysel (2006). *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, DEM Yay., İstanbul.
- Yazdır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1979). *Hak Dini, Kur’an Dili*, C.1, Eser Neşriyat ve Dağıtım, B.y.y.
- Yıldız, Abdullah (2010). *Namaz Bir Tevhid Eylemi*, Pınar Yay., İstanbul.
- Zbigniew, Brzezinski (1994). *Kontrollden Çıkmış Dünya*, çev. Haluk Menemenci-oglu, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., B.y.y.



## OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE KİMSESİZ VE KORUN- MAYA MUHTAÇ ÇOCUKLARIN EĞİTİMİ VE TOPLUMA KAZANDIRILMASI: KASTAMONU ÖRNEĞİ\*

Safiye KESGİN\*

### Öz

Osmanlı'nın son döneminde yaşanan savaşlar ve göç sebebiyle sokağa terk edilen, dilenmeye mecbur bırakılan ve suça karışmış çocuk sayısında artış yaşanmıştır. Yetim, kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocuklar için hem bireysel, hem de vakıflar aracılığıyla yapılan yardımlar yetersiz kalmıştır. Bu çocukların himaye edilmeleri ve iyi birer insan olarak yetiştirilmeleri için İstanbul'un yanı sıra Anadolu'nun farklı vilayetlerinde *Islahhaneler*, *Daru'l-Hayri Âli*, *Daru'l-Eytamlar*, *Darulaceze*, *Himaye-i Etfal* gibi çeşitli kurumlar İstanbul ve Anadolu'nun farklı vilayetlerinde kurulmuş ve faaliyetlerde bulunulmuştur. Kastamonu da bu illerin önemlileri arasındadır. Osmanlı'da her daim bir ilim ve irfan merkezi olan Kastamonu, aynı zamanda kimsesiz öksüz ve yetim çocukların himayesi, eğitimi, ekonomiye katkı sağlamaları konularında öncülük etmiş bir merkez olmuştur. Bu çalışmada genel olarak sözü edilen kurumların kuruluş amaçları, işleyişleri ve topluma sağladıkları katkılar ele alınarak Kastamonu'da bu alanda yürütölen faaliyetler değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Korunmaya Muhtaç Çocuklar, Yetimlerin Himayesi ve Eğitimi, Osmanlı Devleti, Darüleytam, Islahhane.

\* Bu çalışma 6-8 Mayıs 2016 tarihleri arasında Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Faköltesi tarafından Kastamonu'da düzenlenen III. şeyh şaban-ı Veli Uluslararası Sempozyumu'nda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Çocuk Koruma ve Bakım Hizmetleri, skesgin@ybu.edu.tr.

## Abstract

### Education of Orphans and Vulnerable Children and Their Adaptations to Society in the Late Ottoman

In the late Ottoman period, the number of orphans, forlorns and vulnerable children seriously increased owing to the wars and immigration to Anatolia from losted other territories. Because of these problems, the rates of children abandoned, begged or involved in crime increased, too. In this case, it was insufficient practised assistances ongoing for many years. These assistances were made by some individual or institutional organizations like foundations. In this reason, the various institutions such as *Islahhaneler (Juvenil Reformatories)*, *Daru'l-Hayri Âlî (Exalted Auspicious Home)*, *Daru'l-Eytamlar (Orphans' Home)*, *Darulaceze (Almshouse)*, *Himaye-i Etfal Cemiyeti (Caring for the Children Community)* were established and conducted activities to care and educate these children as a good person. These institutions operated not only in Istanbul but also in various provinces of Anatolia. Kastamonu was among the most important of these provinces. Kastamonu which was always a center of knowledge and wisdom in Ottoman had been a center that guides care and educate vulnerable and orphans children too.

In this study, activities related to caring and educating of orphans and vulnerable children in Kastamonu were evaluated in terms of the goals of mentioned institutions, their functions, and their contributions to the society. The prominent features of the institutions mentioned in the case of Kastamonu are these.

1. Despite the current war conditions and economic difficulties, the Ottoman mobilized all facilities for these children through these institutions.
2. In these institutions children's rights were respected.
3. These institutions emphasized vocational education for children's adaptation to social life and preparation.
4. The inspections were continued related to the benefits for orphans, the implementation of institutions' internal rules, and the current situation of remaining children.

**Keywords:** Vulnerable Children, Caring for Orphans, Education of Orphan, Ottoman State, Darüleytam, Islahhane.

## GİRİŞ

Günümüzde yaşadığımız coğrafyada yakinen tecrübe ettiğimiz savaş ve göç olgusunun bir sonucu olarak ülkemize sığınan mülteciler ile zaten var



olan kimsesiz kalmış, öksüz veya yetimlerin ve dul kalmış kadınların sayısı artmıştır. Her gün sokaklarda giderek daha fazla gördüğümüz, hayatta kalmaya çalışan, dilenen ve belki de çeşitli suçlara karışan çocukların topluma kazandırılması için verilen uğraşların yanında başka tür çarelere de ihtiyaç vardır. Tarihimiz boyunca savaş ve göç sonucu ortaya çıkan böylesi bir sorunun doğurduğu veya doğurabileceği olumsuzlukların giderilmesi için önemli bir çabanın gösterildiği söylenebilir.

Tarihimizde uzun bir süre korunmaya muhtaç veya yetim çocukların himaye edilmesi, maddi-manevi olarak desteklenmesi işi vakıflar eliyle yürütülmüştür. Çeşitli alanlarda sosyal hizmet yürüten vakıflar, aile bütünlüğünün korunmasını desteklemiş, maddi yardım ve burslarla fakir çocukların ailelerinin yanında kalmaları ve eğitimlerini sürdürmelerini sağlamıştır. Ailesini kaybeden çocukların ise, eğer mümkünse öncelikle yakınlarınca koruma altına alınması, aksi taktirde koruyucu veya evlat edinen aile yanında himaye edilmesi sağlanmıştır. Ancak Osmanlı'nın son döneminde yaşanan savaşlarda ve başka yerlerden Anadolu'ya göç esnasında çok sayıda çocuk ailesini kaybetmiş, kimsesiz kalmıştır. Kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocukların himaye edilmesi için vakıfların yürüttüğü hizmetler yetersiz kalınca devlet eliyle başka tedbirler alınmış ve kurumlar ihdas edilmiştir. İstanbul'da ve başka yerlerde *Islahhaneler*, *Daru'l-Hayri Âlî*, *Daru'l-Eytamlar*, *Darulaceze*, *Himaye-i Etfal* gibi kurumlar ve dernekler açılmış ve hizmet vermiştir. Çocuklar için sadece bir barınak değil aynı zamanda bir eğitim yuvası olan bu kurumlarda temel ve dini bilgiler yanında mesleki bilgiler de öğretilmiştir. Ayrıca, müslim-gayrimüslim ayırt etmeksizin tüm korunmaya muhtaç çocukları bünyesine kabul eden bu kurumlar, her çocuğun kendi dini ile ilgili bilgiler öğrenmesine imkân vermiştir. Yaşanmış bu tecrübeden ders, ilham veya örnek almak imkânı vardır.

Bu çalışmada öncelikle Osmanlı'da -özellikle son döneminde- kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocukların himayesi amacıyla yürütülen faaliyetler kapsamında sözü edilen kurumlar kısaca tanıtılmış, daha sonra bu kurumlar aracılığıyla yürütülen çocuk koruma ve bakımı, bu çocukların topluma kazandırılması çalışmaları özellikle Kastamonu örneğinde ortaya konulmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

### **Araştırmanın Problemi**

Bu araştırmanın problemi Osmanlı'nın son dönemlerinde korunmaya muhtaç veya kimsesiz çocukların himayesi ve eğitimi için yürütülen kurum-sallaşma süreci ve faaliyetlerini Kastamonu ili örneğinde ortaya koymaktır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Bu araştırma nitel bir çalışmadır. Doküman incelemesi yöntemi kullanılarak araştırmanın konusuyla ilgili bu alanda yapılmış çalışmalar ve Kastamonu ile ilgili Osmanlı arşivi belgeleri incelenmiştir.

### **Osmanlı'da Kimsesiz ve Korunmaya Muhtaç Çocukları Himayeye Yönelik Faaliyetler**

Osmanlı'da yüzyıllarca yerel unsurlarla ve vakıflar aracılığıyla sürdürülen sosyal yardımlaşma faaliyetleri, devletin son dönemlerinde toplumdaki ihtiyacı karşılayamaz hale gelmiştir. Ekonomik olarak zayıflayan devlet, vakıflara olan desteğini büyük ölçüde çekmiş, dolayısıyla vakıflar eliyle yürütülen faaliyetler de zayıflamıştır. Bu faaliyetler arasında kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocukların himayesi ve eğitimi de vardır. Yaşanan savaşlar Anadolu'daki var olan bu soruna yenilerini eklerken ayrıca savaşlar sebebiyle Anadolu'ya doğru yaşanan göç dalgası, kimsesiz, öksüz veya yetim, korunmaya muhtaç çocukların sayısını artırmıştır. Devlet bu soruna çeşitli kurumlar aracılığıyla başka tedbirler almak zorunda kalmıştır. Böylece Osmanlı'da kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocukların himayesi ve eğitimi için hizmet eden vakıfların yanında, İslahaneler, Daruşşafaka, Darulaceze, Daru'l-Hayri Âli, Daru'l-Eytamlar, Himaye-i Etfal Cemiyeti gibi çeşitli adlarla birtakım kurumlar açılmıştır.

### **Vakıflar**

Osmanlı Devleti'nde savaş, hastalık gibi sebeplerle yakınlarını kaybeden kimsesiz çocukların veya yaşlılık, sakatlık, fakirlik gibi sebeplerle yakınları tarafından himaye göremeyenlerin korunması ve eğitimi öncelikle eğer mümkünse aile çevresi içinde, eğer değilse yardım sandıkları ve vakıflar aracılığıyla sürdürülmüştür (Canan 1991; Ünal 2012). Bunda İslam dininin korunmaya muhtaç kimselere, özellikle yetimlere karşı iyi davranma, onları koruma ve onların ihtiyaçlarını karşılamayı bir ahlaki görev olarak emretmesinin etkisi

büyüktür (Nisa 4/36; Bakara 2/83; Buhari, Edep, 24; Müslim, Zühd, 42). Özellikle *Avarız* vakıfları (Yazıcı 2007), ani gelen musibet, bela, kaza, hastalık gibi durumlarda insanlara yardım etmeyi amaçlayan vakıflardır. Bu vakıflar aracılığıyla, fakir veya yetim çocukların ihtiyaçları karşılanır ve bununla da kalmayıp, çeşitli yollarla sevindirilmeleri hedeflenmiştir. Örneğin öksüz kızlara çeyiz verilmesi, çocuklara meyve ikram edilmesi, çocukların ilkbaharda açık havalarda gezdirilmesi, açık hava mektepleri açılması, gıda, elbise, eğitim öğretim ihtiyacının giderilmesi, yakacak ve mesire masraflarının sağlanması, bayramlarda çocukların sevindirilmesi, spor alanları ve teşkilatının oluşturulması amacıyla çeşitli vakıflar kurulmuştur (Akol 1950; Karatay 2007).

Ailenin önemsendiği Osmanlı toplumunda bu tür ihtiyaçlar öncelikle aile içerisinde giderilmiş, başka bir deyişle eğer çocuğun anne babası yoksa bu çocuk öncelikle amcaları veya diğer yakınları tarafından himaye edilmiştir. Eğer bu mümkün değilse, kimsesiz kalan çocuklar, sokağa terk edilmeyip, devlet eliyle koruyucu bir aileye emanet edilmiş ve bu aileye maaş bağlanmıştır (Ortaylı 2006). Bu çocuklar buldukları mahalde öncelikle varsa akrabaları, sonra yerel yardım kuruluşları ve meslek kuruluşları tarafından da desteklenmiş ve korunmuştur (Güvercin 2004). Vakıflar, ailenin korunması için de muhtaç aylığı desteği ve yurt hizmeti sağlamıştır. Fakir veya kimsesiz çocukların bir koruyucu aile sıcaklığı içinde barındırılmaları için maddi ve manevi destek yanında mili ve manevi değerlerle eğitim almaları sağlanmıştır (Öztürk 1993; 1991; Bay 2014).

Vakıflarca yetim ve kimsesiz çocukları barındırma hizmetlerinden ziyade maddi açıdan maaş bağlama gibi yöntemlerle kendi hayatlarını kazancakları çağa kadar kendilerine veya emanet edildikleri ailelere maddi açıdan destek sağlanmıştır (Bay 2013). Dolayısıyla vakıflar ebeveyn ve yakınlarını kaybeden veya fakirlik sebebiyle muhtaç durumdaki çocukları sosyal güvenlik kapsamına almış, bu çocuklar imaretler ile aşıktan korunmuş, sağlanan burslarla eğitim öğretimden mahrum kalmamıştır. Tüm mahallelerdeki sıbyan mekteplerinin mali yönden ihtiyaçları bu vakıflarca karşılanmış, medreseler bu vakıflarca kurulmuştur. (Işık 2009). Bu sıbyan mekteplerinin birçoğunda kimsesiz ve yoksul çocuklara her yıl elbise ve ayakkabı verilmesi için gerekli para vakfedilmiştir (Öztürk 1984; 1993).

### Islahhaneler

Osmanlı'nın son dönemindeki içtimaî, iktisadî ve siyasî durumu, savaşlar ve göç olgusunun (Kırım-Kafkasya ve Balkanlardan gelen göç dalgası) getirdiği zorunluluklar, bu konuda Osmanlıyı başka tedbirler almaya icbar etmiştir. Osmanlı'da, savaşlar sonucunda yaşanan toprak kayıpları, Anadolu'ya göçü arttırmış, bu esnada pek çok çocuğun ailesini kaybetmesi nedeniyle kimsesiz kalan çocukların sayısında hızla bir yükselme meydana gelmiştir. Savaşlarda yetim kalan şehit çocuklarına sahip çıkılması ve genel olarak tüm kimsesiz kalan çocukların misyonerlik faaliyetlerinden korunması da acil bir ihtiyaç olmuştur. Bu çocukların korunması, temel ihtiyaçlarının giderilmesi, iyi eğitilerek topluma kazandırılması için geleneksel sosyal yardımlaşma sistemi yetersiz kalmış, başka tedbirler alınması zarureti doğmuştur (Ünal 2012).

Tanzimat ile birlikte açıkça yürütülen askeri, ekonomik ve eğitim alanlarındaki modernleşme eğilimi bu konuda da farklı tedbirlerin ve kurumların oluşturulmasını doğurmuştur. Örneğin Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde vakıfların yetersiz kalmasıyla birlikte korunmaya muhtaç çocukların korunmasına yönelik bazı yasal düzenlemeler yapılmıştır. 1851 yılında çıkarılan Eytam Nizamnamesi ve buna bağlı olarak kurulan Eytam Nezareti aracılığıyla yetim mallarının korunması esas alınmıştır (Yazıcı 2007). Ayrıca bu çocukları koruma amacıyla vilayet, liva ve kaza merkezlerinde şer'î mahkemelere bağlı Eytam Meclisleri ve Eytam keseleri kurulmuştur. Bu kuruluşlar babası ölen çocuğun mallarının işletilmesi, aylık geçimini sağlayacak paranın vasîsine veya velisine verilmesi ve bu yolla çocuğun her türlü mağduriyetinin önlenmesinden sorumlu tutulmuştur (Çanlı 2002; Salim 2011; Özcan 2006).

Islahhaneler, çocuk koruma ve eğitimi amacıyla kurulan kuruluşlardan biridir. Bu kurumlar, yetim, öksüz, fakir ve korunmaya muhtaç çocuklara temel eğitim vermek ve meslek kazandırmak, onları, vatanlarına ve milletlerine yararlı birer fert olarak yetiştirmek amacıyla açılmıştır. Aynı zamanda bu yolla çocukların sokaklarda kötü huylar edinmesi ve suça karışarak hapishanelere düşmelerinin de önüne geçilmesi hedeflenmiştir. İlki Niş'te açılan bu kurumlar birkaç yıl içinde Anadolu ve Rumeli'de (Ruşçuk, Sofya, Bosna, Yanya, Edirne, Girit, Selanik, İstanbul, Sivas, Konya, Adana, Kastamonu, Kudüs, Şam, Halep ve Beyrut) pek çok yere yaygınlaştırılmıştır (Karatay 2007; Koç 2007). Müslim ve gayri müslim çocuklardan, on üç yaşından büyük olmayan, kimsesiz veya anne ve babasından biri hayatta olduğu halde fakirlik sebebiyle bakılamayan çocuklar bu kurumlara kabul edilmiştir. Burada onlara temel ve

dini eğitim yanında, terzilik, kunduracılık, debbağlık (dericilik), dokumacılık, demircilik, marangozluk, matbaacılık ve çiftçilik gibi dönemin ihtiyaç duyulan mesleklerinde kalfalık düzeyinde eğitim verilmiştir. Öğrencilerin bir meslek öğrenmesine hizmet eden bu kurumlar, aynı zamanda ordunun kundura ve giyim ihtiyacının karşılanmasına da hizmet etmiştir. Buradan mezun olanlara diledikleri taktirde maaş karşılığı ıslahhanede çalışabilme veya para desteği verilerek kendi dükkânlarını açabilme imkanı verilmiştir (Öztürk 1999). 1885'ten itibaren Mektebi Sanayi ismini almaya başlayan bu kurumların sayısı 1903'e geldiğinde 14'e ulaşmış, 1406 yetim çocuğa eğitim vermiştir (Uyanık 2004).

Ayrıca, 1867 yılında ilan edilen Islahhaneler Nizamnamesi'nin 44. Maddesi gereği küçük çocuk suçluları barındırarak ıslahevi görevini üstlenen (Uyanık 2004) bu kurumlar, cezalarını çeken bu çocukların, aynı zamanda yaşıtlarıyla beraber aynı tür eğitimden faydalanmalarını sağlamıştır. Müslüman ve gayri müslim ayırımı yapılmadan bu kuruma kabul edilen çocuklar bu kurum aracılığıyla bir arada yaşama ortamı ve fırsatı bulmuştur. Uygulamalı derslere geçmeden önce kendi dinleri hakkındaki bilgileri kendi din hocalarından alan ve beş yıl boyunca özellikle mesleki derslerde bir arada olan bu çocukların birbirini tanıma, anlama ve bir arada yaşamanın yollarını öğrenme fırsatları oluşturulmuştur (Koç 2007).

### **Daru's-Şafaka**

İstanbul'da Cem'iyet-i Tedrisiyye-i İslamiyye tarafından, 1873 yılında kurulan Darüşşafaka Müslüman yetim ve öksüzlerin himaye ve eğitimi için açılmış bir diğer okuldur. Sultan Abdülaziz'in yaptığı bağışla, arsası satın alınarak inşa edilen bu kurum, on yaşından büyük olmayan kız ve erkek çocuklarının kayıt edildiği parasız yatılı bir okul olarak hizmet vermiştir (Ayhan vd. 1994) ve halen de faaliyetlerini sürdürmektedir ([www. darüşşafaka.org](http://www.darüşşafaka.org)).

### **Darulaceze**

Darulaceze, 1896 yılında II. Abdülhamid'in emri ve desteğiyle sokaklarda dilenen çocuklarla, sakat erkek ve kadınların dilenmekten kurtarılımları ve güçlerinin yettiği kadar çalıştırılabilmeleri amacıyla kurulmuş bir kurumdur (Yıldırım 1996; Özbek 2002). İçerisinde bir idare binası, dört yaşlı odası, 20 yataklı bir hastane, bir yetimhane, çamaşırhane, hamam gibi hizmet binaları ve el sanatları ile ilgili imalathaneler, fırın ve mabetler (cami, kilise ve havra)

bulunan darülaceze, kimsesiz çocukların sadece barındıkları bir yer değil, aynı zamanda eğitim görerek meslek öğrendikleri bir yer olmuştur. Okula giden çocuklar, ders saatleri dışında bu kurumlarda halıcılık, dokumacılık, terzilik, çorapçılık, kunduracılık, marangozluk, demircilik gibi meslekleri imalathanelerde öğrenme imkânı bulmuşlardır (Ünal 2012).

### **Daru'l-Hayri Âli**

Kimsesiz Müslüman çocuklar için kurulmuş küçük bir ilk mektep olan Darülhayr-ı Âli 1903 yılında II. Abdülhamid'in teşviki ve katkısıyla açılmıştır. Sanayi mekteplerine hazırlık niteliğinde bir yetimhane olarak düşünülen bu kurumda mesleki anlamda kazandırılacak beceriler arasında marangozluk, müretteplik, ciltçilik, döşemecilik, kunduracılık, aşçılık, bahçıvanlık, oymacılık ve telgrafçılık yer almıştır. Ancak bu kurumun ömrü çok uzun olmamıştır. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin ardından 1909 yılında kapatılmıştır (Sakaoğlu 1994; Öztürk 1999; Özbek 1999).

### **Darüleytamlar**

Darüleytamlar (yetimler yurdu), Balkan savaşları ve I. Dünya savaşında kimsesiz kalan çocukları korumak ve onlara bir meslek kazandırmak amacıyla kurulmuştur (Nuhoğlu 1993). Bu savaşlarda yetimlerin sayısındaki hızlı artış ve Balkanlardan anavatana doğru gerçekleşen göç neticesinde, mevcut kurumlar ihtiyaçları karışlamada yetersiz kalmış, bu ihtiyaca binaen 1914'te önce İstanbul'da kurulan Darüleytamlar, farklı vilayetlere yaygınlaşmış ve yaklaşık 16.000 yetime barınma ve eğitim imkânı sağlamıştır (Okur 1986; Özkan 2006).

### **Himaye-i Etfal Cemiyeti**

Himaye-i Etfal Cemiyeti, korunmaya muhtaç çocukların bakımı amacıyla, ilk olarak Kırklareli'nde 1908 yılında kurulmuş olmasına rağmen, onun asıl yapılanması 1917 yılında olmuştur. Cemiyetin ilk önemli faaliyeti, I. Dünya Savaşı nedeniyle, cephede savaşanların çocukları ile kaybedilen topraklardan, Anadolu'ya göç eden ailelerin kimsesiz ve yoksul çocuklarına bakmak üzere İstanbul'da bir çocuk misafirhanesi kurmak olmuştur. 1921'de padişah iradesi ile kamu yararına çalışan resmi bir cemiyet olarak tanınmıştır. 30 Haziran 1921 yılında Ankara Türkiye Himaye-i Etfal Cemiyeti'nin kurul-

masının ardından Ankara merkezli olarak faaliyetlerini sürdürmüştür (Ünal 2012; Sarıkaya 2005; 2007). Cemiyet, öncelikle şehit çocuklarını ve kimsesiz kalmış çocukları yaş, tahsil ve kabiliyet derecelerine göre, sanat okullarına, yatılı okullara, çırak olarak iş yerlerine, ticaret ve ziraat okullarına ya da darüleytamlara göndermiştir. Bunların yanı sıra, bazı çocukları, kimi ailelerin yanına geçici evlatlık olarak, bazılarını da asker olmaları üzere askeri okullara yerleştirmiştir (Sarıkaya 2007).

### **Osmanlı'nın Son Döneminde Kimsesiz ve Korunmaya Muhtaç Çocukların Himayesi ve Eğitimi İçin Kastamonu'da Yürütülen Faaliyetler**

Kastamonu'da medreselerin vakfiyeleri ve imaretleri aracılığıyla fakir, yardıma muhtaç, kimsesiz, öksüz veya yetim çocukların ihtiyacının karşılanması ve eğitimleri için uzun yıllar çeşitli yollarla destek olunmuştur. Osmanlı'nın son döneminde ise Kastamonu, kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocukların himayesi ve eğitimi ile ilgili, kurumsallaşma sürecinin bir parçası olarak, sorumluluk almış iller arasındadır. Yukarıda sözü edilen kurumlardan bazıları Kastamonu'da açılmış ve uzun yıllar hizmet vermiştir. Kastamonu'da yürütülen vakıf faaliyetlerinin yanına daha sonra açılan ve faaliyette bulunan kurumlar, Kastamonu İslahanesi/Sanayi Mektebi, Kastamonu Darüleytamları, bazı dernek ve cemiyetlerdir.

### **Kastamonu'da Vakıflar Eliyle Yürütülen Faaliyetler**

Yukarıda sırasıyla kısaca bilgi verdiğimiz kimsesiz veya korunmaya muhtaç çocuklara yönelik yürütülmüş faaliyetleri Kastamonu ili örneğinde değerlendirmeye çalıştığımızda karşımıza öncelikle vakıf faaliyetleri çıkar. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kastamonu, Anadolu Selçuklu Devleti ve Beylikler döneminde fethedildikten kısa bir süre sonra devlet adamlarının destekleriyle, eğitim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmeye başlamıştır. Bunda, açılan eğitim kurumlarının büyük payı vardır. Şehirde açılan ilk eğitim kurumu Atabey (672/1215) medresesidir. Diğer ilk dönem medreseleri, 842/1439 yılından önce Candaroğlu İsfendiyar Bey tarafından kurulan, İsfendiyar Bey Medresesi ile yine aynı beyliğin bir beyi olan, Sultan İsmail Bey tarafından 858/1454 tarihinde külliye içinde yaptırılan, İsmail Bey medresesidir. Aynı zamanda kendisi de büyük bir âlim olan İsmail Bey, yaptığı eğitim faaliyetleri ile Kastamonu'yu bir ilim merkezi haline getirmiştir (Mehmed Behcet 1341). Bu medrese, gelir kaynakları ve sunulan hizmetlerin çeşitliliği

açısından Bursa, Konya ve Edirne gibi, büyük şehirlerdeki medreselerle boy ölçüşebilecek seviyeye ulaşmıştır. İsmail Bey, içinde bir imaretin de bulunduğu kadim İslam kurumlarının bütün teşkilat özelliklerine sahip külliye için Küre, Kastamonu, Devrekâni ve Daday çevresinde geniş mülklere sahip zengin bir vakıf da kurmuştur (Çıfci 1995). Osmanlı döneminde, Kastamonu'da açılan ilk medrese 918/1512 tarihinde, Karamanlı müderris Yakup Efendinin oğlu Nasrullah Kadı tarafından yaptırılan Nasrullah Kadı Medresesidir. 965/1557 tarihinde Hazine Darbaşı Yakup Ağa kendi adıyla anılan külliyenin içinde bir birim olarak Yakup Ağa Medresesini yaptırmış, külliye için Kastamonu ve Trakya çevresinden gelirlere sahip bir vakıf kurmuş, idarî ve malî kaynaklarını düzenleyen bir vakfiye hazırlamıştır (Bay 2012).

Kastamonu'da bulunan İsmail Bey ve Yakub Ağa İmareti ile Sıdkıye medresesi için kurulan vakıfta talebelere yardım şartı konulmuştur (Mehmet Behcet 1341), ayrıca Sıdkıye Medresesi vakfında masraflardan arta kalan vakıf gelirinin talebelere dağıtılması istenmiştir (Çıfci 1995: 264). İhtiyaç sahibi çocuklar bu ve benzeri vakıflar aracılığıyla desteklenmişlerdir (Bay 2012).

Daha önce ifade edildiği gibi, Osmanlı'da Tanzimat öncesinde, diğer sosyal hizmetler yanında, korunmaya muhtaç ve kimsesiz çocukların himaye edilmesi ve eğitilmesi işi vakıflar aracılığıyla yürütülmüştür. Bu vakıflar, çocukların eğer mümkün ise aile yanında korunması ve bakılmasına aracılık etmiştir. Bay'a (2014) göre çocuk korumadaki kurumsallaşmadan önce benimsenen ve uygulanan aile yanına yerleştirme yöntemi, çocuğun fiziki ve ruhi açıdan sağlıklı yetişebilmeleri, ekonomik açıdan desteklenebilmeleri ve salgın hastalıklardan daha kolay korunabilmeleri açısından faydalı bir uygulama olmuştur ve bu nedenle öncelikle bu yöntem teşvik edilmiştir (Kastamonu Jurnal Defteri 1998). Osmanlı döneminde burada sözü edilen evlatlık edinme uygulamasına, Kastamonu'daki hayırseverlerden de örnek bulmak mümkündür (Bay, 2013).

### **Kastamonu İslahhanesi ve Sanayi Mektebi**

Kastamonu İslahhanesi 1869 yılında kurulmuştur (Uyanık 2004). İslahhanelerde uygulanan programda okuma-yazma, dini bilgi ve basit hesaplama dersleri yanında, ağırlıklı olarak mesleki dersler ve o derslere yönelik uygulamalara yer verilmiştir. Öğrencilerin, sabah iki saat öğrenci; günün geriye kalan önemli bir bölümünde ise öğrenci işçi olmaları, dönemin ihtiyaç duyulan alanlarında kalifiye eleman yetiştirme konusundaki ciddiyeti göster-



mektedir. Dericilik, dokumacılık gibi klasik meslekler yanında, matbaacılık, madensel ürünler, buhar makinesi, dokuma tezgâhları ve dikiş makinesi gibi araç gereçlerin üretimi ve tamiri alanında elemanlar bu kurumlarda yetiştirilmiştir. Öte taraftan, Kastamonu'nun da içerisinde yer aldığı pek çok vilayetteki işletilen atölyeler ve buralarda çalışan elemanların sayısı, bu kurumların, buldukları şehrin iktisadî hayatına ve kalkınma çabalarına sağladığı katkıyı görünür kılmaktadır (Koç 2007).

Çocuklara verilen meslekî derslerde, kurumun bulunduğu vilayetin hammadde ve diğer özelliklerinin göz önünde bulundurulması, bu kurumların işlevselliğine de katkı sağlamıştır. Örneğin Adana'daki ıslahhane dokumacılık, Kastamonu'daki ıslahhane ise ahşap ürünlerinde ustalığı ile öne çıkmıştır. Buna rağmen, o dönemin revaçta olan mesleklerinin daha çok teşvik edildiği de görülmektedir. Kastamonu Islahhanesi'nin meslek dersi alan 64 öğrencisinin 25'i terzilik, 23'ü kunduracılık, 7'si marangozluk ve 6 tanesi matbaacılık, 3'ü ise dikiş makinesi tamirine yönlendirilmiştir (Koç 2008). Ayrıca Kastamonu Islahhanesi öğrenci sayısı, verilen harçlık-elbise, atölye ve üretim oranı açısından dönemin en iyi durumdaki ıslahhaneleri arasında yer almıştır. Bu ıslahhaneler gerek buldukları yöreler, gerekse tüm ülkede birer hayır kurumu olarak halk tarafından değer görmüş, devlet tarafından da, resmi kuruluşların ihtiyacının karşılanması için üretimler yaptırılarak desteklenmişlerdir (Koç 2007). Bununla birlikte sık sık hayırsever yardımları kabul eden Kastamonu Islahhanesi, her yıl düzenli olarak vilayet merkezinde açılan panayırda da hisse almıştır (Koç 2008). Ayrıca Kastamonu Islahhanesi'nin, farklı etnik köken ve dinlerden çocukların birbirleriyle daha iyi kaynaşmaları için, programında müzik derslerine yer vermesi açısından ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu da söylenebilir (Koç 2007'den nakille Salnâme-i Vilâyet-i Kastamonu 1317, Def'a 20).

Bu kurumlar, 1890'dan sonra, mesleki eğitim ve korunmaya muhtaç çocukları himaye görevini, büyük ölçüde Sanayi Mekteplerine ve Darüleytamlara devretmiştir (Uyanık 2004). 1869 yılında kurulan Kastamonu Islahhanesi, 1888 yılında Kastamonu Sanayi Mektebi adını almıştır. Bugün binası ve mesleki eğitim konusunda üstlendiği görev ile hala ayakta duran, şehirde taş mektep olarak da bilinen bu kurum Kastamonu Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi olarak eğitim öğretime devam etmektedir. Islahhane iken terzilik, matbaacılık, kunduracılık ve marangozluk öğretilmiş, Mekteb-i Sanayi olduktan sonra bu mesleklere urgancılık da eklenmiştir. Daha sonra dökümcülük, tesvi-

yecilik, taşçılık, marangozluk, kara ocak demirciliği, piyano imalatçılığı gibi mesleklerin eğitimi de müfredata eklenmiştir (<http://kastamonu.eml.meb.k12.tr>). Özünde yetimhane olma vasfını koruyan sanayi mekteplerinden bazıları o dönem beş veya yedi yıl eğitim verirken, Kastamonu gibi diğer bazı vilayetlerdeki Sanayi Mektepleri'nde üç yıl eğitim verilmiştir (Yıldırım 2014).

### **Kastamonu Darüleytamları**

Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı ile kimsesiz veya korunmaya muhtaç hale düşen şehit çocukları ve göçmen çocukların himaye edilmesi amacıyla ve bu konuda sanayi mekteplerinin yetersiz kalması sebebiyle (Uyanık 2004) dönemin Maarif Nazırı Ahmet Şükrü Bey'in teklifi ile 25 Kasım 1914 tarihinde ilk Darüleytam kurulmuştur. Yetimlere yurt olan bu kurumlar yapılan planlama ile hızla başka vilayetlerde de açılmaya başlamıştır. Bunun planlanması, programlarının hazırlanması ve yaygınlaştırılması faaliyetlerinde o zamanın Kastamonu mebusu İsmail Mahir Efendi'nin çok büyük gayreti olmuştur (Çağlar 1973).

Bu yetimlerin korunma işini en ziyâde kendine konu edinen, Araç ilçesi, Boyalı bucağı, Balcı köyünde 1869'da doğmuş bulunan İsmail Mahir Efendi, Mecliste bu meseleye ait sık sık takrirler verdiği için arkadaşları kendisine Ebu't-Tekârîr lakabı vermiştir. Mahir efendinin ciddiyetle hazırladığı ve üzerinde durduğu proje İttihat ve Terakki fırkasınca kabul edilmiştir. Bu projeye ile evlâd-ı şühedâ vergisi adı altında posta, telgraf, tütün ve içkiye bir miktar zam yapılarak, kolay, sağlam ve bol bir gelir temin edilebilmesi, bu para ile yurdun her yerinde, bilhassa şehit çocukları olmak üzere, öksüz ve kimsesiz yavrular yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Buna uygun kanun 3 Nisan 1916'da çıktıktan sonra Darüleytamlar Umum Müdürlüğü kurulmuş ve İsmail Mahir Efendi, teşkilatın başına getirilmiştir (Canan 1991).

Darüleytamların ilk kuruldukları binalar, itilaf devletlerince terk edilen bazı manastır ve okullar olduğundan, depolarında çok malzeme bulunmuş, ilk yıllarda Darüleytamlarda, eğitim malzemesi, eşya vb. konularda sıkıntı yaşanmamıştır. Darüleytam idaresini Genel Müdür İsmail Mahir Efendi ile birlikte üstlenen Kemal Bey (Ergin 1977), ticaretle uğraştığı için istediği eşyaya el koyabilmiş ve Darüleytamlar için kullanılmıştır. Bu kurumlar, savaşın uzaması nedeniyle mali sıkıntı, yiyecek ve eşya temini zorluğu çekmeye başlamıştır (Özkan 2006). Bu sebeplerle bu kurumlar, 2 Nisan 1917 tarihli bir kararla,

Darüleytam Müdürlüğü'nün Maarif Nezaretine bağlanması ile devletin himayesine alınmıştır (Okur 1986).

Darüleytamlar ihtiyaç nedeniyle, vilayet ve müstakil sancaklarda en az birer tane olmak üzere, Darüleytam Müdürlüğü'nün izniyle kurulmuş ve yaygınlaşmıştır (Müezzinoğlu 2012). Kastamonu da darüleytam açılan vilayetler arasındadır. Kastamonu darüleytamları hakkında arşiv belgeleri incelendiğinde, bu kurum ve burada kalan çocuklar hakkında sınırlı da olsa birkaç bilgiye rastlanır. Kastamonu'da Darüleytam'ın açılması için dönemin -servetçe ve sahip olduğu emlaklar ile- zenginlerinden sayılan Yuvanaki Efendi'nin binasının müsait olup olmadığının incelenmesinin istendiği bir belge (Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA] 1333:121) bulunmaktadır. Bu belgeden de anlaşıldığı üzere durumun aciliyeti gereği yeni bir bina inşa edilene kadar geçici bir bina arayışına girilmiştir. Geçici bir çözüm denilmesinin sebebi ise, başka bir belgede Kastamonu'da inşa edilecek Darüleytam bina ve ihtiyaçlarıyla ilgili masrafların karşılanması için vilayetin özel bütçesine ek tahsisat verildiğinden bahsedilmesidir (BOA 1334: 23).

Sözü edilen Kastamonu Darüleytam'ı 5 Aralık 1915 tarihinde hizmete açılmıştır. *Koroğlu* (1331a) gazetesindeki "Darüleytam'ın Resm-i Küşadı" başlıklı haberde valinin, askerinin, esnafın katıldığı açılışa; harp içerisinde bile hükümetin az zamanda çok iş başardığını ve kimsesiz çocuklar için müşfik bir ana kucağı mektebini açtığı ifade edilmektedir (İslamoğlu 2011).

Bir diğer arşiv belgesinde, Kastamonu Darüleytamına kayıt edilmesi istenilen iki kardeşten söz edilmektedir. Bu belgede Zağferanbolu Hastahanesi'nde çamaşırcılık yaparken lekeli humma hastalığından dolayı vefat eden Yalakoğlu Mehmed'in oğlu İsmail ile kızı Hamide'nin Kastamonu Darüleytamına yerleştirilmesi istenmektedir (BOA 1334: 1216). Atama ile ilgili bir başka belgede ise Trabzon'dan mülteci olarak gelen muallimlerden Hüsniye Hanım'ın Kastamonu Darüleytam müdür muavini olarak atandığı belirtilmektedir. Diğer arşiv belgeleri ise Kastamonu Darüleytamı'nın mali işleyişi ve gelir kaynakları hakkında fikir vermektedir. Örneğin Darüleytama ait olarak satın alınmış hiçbir şeyin -belgede söz konusu edilen sabundur- hibe edilecek yer bir başka okul dahi olsa hibe edilemeyeceği, kanunun buna izin vermediği (BOA1336:1234), bu kurum için zorla yapıldığı anlaşılan yardımın reddedildiği (BOA 1337:1238), Darüleytam için gerekli erzakın emanet yoluyla satın alınmasına izin verildiği (BOA 1334:1214) söz konusu belgelerden anlaşılmaktadır. Ayrıca Darüleytam için yapılan bağışların yerinde kullanılıp

kullanılmadığı hakkında, örneğin Kastamonu'nun Karasu nahiyesinde bağış yapılan hayvanların Darüleytam namına teslim alınıp alınmadığının tahkiki için bir memurun görevlendirildiği, bu meselenin encümence araştırılmasının istendiği (BOA 1334:606) görülmektedir. Bu da bu kurumlara yapılan yardımların uygun bir şekilde kullanılıp kullanılmadığı konusunda ne denli titiz davranıldığını göstermektedir.

Darüleytamlar, öncelikle vatan için canını veren şehitlerin çocuklarının himaye edilmesi amacıyla açılmış kurumlardır. Ancak daha sonra Müslim ve gayri müslim bütün kimsesiz çocuklar kabul edilmiştir. 12 yaşından küçük çocukların kabul edildiği (Özkan 2006) bu kurumlar, şehit çocuklarını ve yetimleri terbiye ederek vatana hayırlı birer evlat olarak yetiştirmek, dini, vatani hislerini artırmak yanında her birinin kabiliyeti göz önüne alınarak ülkenin ihtiyaç duyduğu sanayiye uygun mesleki eğitim vermeyi de amaçlamıştır. Darüleytam talebesine mahsus ilmu haber, Osmanlı tezkiresi, darüleytam öğrencileri için tahkikat varakası, sağlık raporu idi (Müezzinoğlu 2012). Kayıt yapılırken yapılan tahkikat yanında, genel olarak öğrencilerin ve ailelerinin mevcut durumları da takip edilmiştir. Dolayısıyla darüleytama kabul edilen çocuklar bazen kimsesizlik, yetimlik, fakirlik gibi şartları taşımadıkları tespit edilir ise kurumdan ihraç edilebilir veya kendi istekleri ile ayrılabilirlerdi.<sup>1</sup> Burada dik-kati çeken husus Osmanlı Devleti'nin savaş ve pek çok sıkıntı içinde olduğu bir dönemde dahi darüleytamdaki çocukların, titizlikle kontrol edildiği ve bunun için de bürokratik yapının düzgün bir şekilde çalışmakta olduğudur.

Müezzinoğlu (2012) 'nun araştırmasında yer verdiği belgeye göre, Nisan 1917 tarihi itibarıyla Kastamonu'da iki darüleytam bulunmakta, bu okullarda 300'ü öğrenci, 38'i memur ve hademe olmak üzere 338 kişi bulunmaktadır.

1 Bunun bir örneğini Şafak'ın çalışmasında (2013) yer verdiği yetim çocuklardan biri olan Kastamonu Taşköprülü İbrahim ile verebiliriz: İbrahim 1911 yılında Kastamonu'da dünyaya gelmiştir. Babası, mesleği kunduracılık olan Abdullah Ağa annesi Hatice Hanımdır. Öncelikle Kastamonu Dârüleytamında kayıtlı bir öğrenci iken sonra Kâğıthane Darüleytamına 18 Nisan 1335/18 Nisan 1919'da nakil olduğu anlaşılmaktadır. Kastamonu'dan ana sınıfındayken nakil olan İbrahim'in bir de 12 yaşında ağabeyi vardı ve o da darüleytamda öğrenciydi. Anne babası sağ olduğu halde nadir bir durum olarak kayıt olmuş olan İbrahim'in 1 Ağustos 1919'da Kâğıthane Darüleytamı Müdürlüğüne yazılan yazı ile ihra-cı talep edilmişti. Gerekçe ise ailesinin çocuğuna bakmaya gücünün yeter durumunda olmasıdır. Mahalle heyetinin bu durumu onaylayan yazısı da eklenince İbrahim'in darüleytamdan ilişiği kesilmiştir.

Temmuz 1917 tarihli bir başka belgede ise Kastamonu Erkek Darüleytamı'nda 13 hademe ve 9 öğretmen, Kastamonu Kız Darüleytamı'nda 13 hademe ve 7 öğretmenin var olduğundan söz edilmektedir.

Darüeytamlar için hazırlanmış geçici talimatnamede (BOA 1335:6) bu kurumlarda eğitim öğretimin nasıl yürütüleceği belirtilmektedir (Müezzinoğlu 2012):

1. Elli ve yüz mevcutlu darüeytamlarda bir ve iki dersaneli mekatib-i iptidaiyeye mahsus program tatbik edilecek ve el işlerine fazla önem verilecektir. (Madde 10)

2. Yaşları yedi ile on üç arasında bulunan çocuklara mevcutlarına göre üç, dört, beş, altı dersaneli mekatib-i iptidaiye programına göre öğretim yapılacaktır. Ayrıca sanat öğretilmeyecek, fakat el işlerine ehemmiyet verilecektir. (Madde 13)

3. On üç yaşını tamamlayan kız ve erkek çocuklar mevcuda göre bir ve iki dersaneli mekatib-i iptidaiyeye mahsus program gereğince sabah ve akşam ikişer ders görecekle, diğer vakitlerde ise kızlar sanatla, erkekler ise ziraat ve sanatla uğraşacaklardır. (Madde 14)

4. İbtidai öğrenimini tamamlayanlar arasında kabiliyetli olanların leyli darulmuallimin ve darulmuallimatlara, daha yetenekli olanların ise leyli sultanilere nakilleri uygun olacaktır.

Müezzinoğlu (2012) çalışmasında söz konusu talimatnamede yer alan öğrencilerin yaş gruplarına uygun vakit çizelgeleri ve ders cetvellerine de yer vermektedir. Bu çizelgelere göre anasınıfları için 6.30-7.30 arası kalkma ve temizlik, 8.30'a kadar kahvaltı, 9.00'dan sonra yarım saat aralar ile yarım saatlik meşguliyet, 2.30'da yemek ve sonrasında 11.00 ile 2.30 arası yemek, dinlenme ve uyku, 5.30'da kahvaltı ve gezinti, saat 6.00'da temizlik, 6.30-7.30 arası yemek ve dinlenme, 7.30'dan sonra uyku zamanı olarak belirlenmiştir.

7-13 yaş çocuklar için hazırlanmış vakit çizelgesine göre, 5-30-7.00 arası kalkma, abdest, namaz, kahvaltı ve temizlik için ayrılmıştır. Saat 11.30'a kadar 50 dakikalık dersler 15'er dakikalık teneffüs araları ile yapılır. 11.30-1.00 arası yemek, namaz ve dinlenme içindir. 3.40'a kadar 6. Ders bitirilir. 3.40-5.00 arası teneffüs, kahvaltı, namaz ve temizlik içindir. 5.00-6.50 arası iki ayrı

mütalaa 10 dakika ara ile yapılır. 6.50-7.15 arası namaz ve dinlenme içindir. 7.15-8.00 arası yemek dinlenme ve namaz içindir. 8.00 ise uyku vaktidir. 13 yaşından büyük yaştaki çocukların vakit çizelgesine göre diğer çocuklarla kal-kış namaz ve dinlenme vakitleri hemen hemen aynı olmakla beraber bu yaş grupları için 9.30-11.30 ve 1.00-3.30 saatleri arasında sanat ve ziraat dersleri için zaman ayırılmaktadır. Bu saatler dışında 6.50'de dördüncü ders biter ve mütalaa için 7.15-8.15 arası ayrılır. 8.15-9.00 arası yemek, namaz ve teneffüs içindir. 9.00'dan sonrası uyku saatidir.

13 yaş üzeri çocuklara ait ders dağıtım cetvelinde yer alan dersler şunlardır: Elifba ve Kıraat, Eczayı Şerife, Kıraat, Ezber ve İmla, Sarf, Nahiv ve Tahrir, Kur'an-ı Kerim, Malumat-ı Diniye, Musahebat-ı Ahlakiye, Yazı, Tarih, Coğrafya, Hesap, Hendese, Eşya Dersleri, Resim, Sanayi ve Ziraata Ait Dersler, El İşleri, Musiki, Terbiye-i Bedeniye. Darüleytam talebelerinin mesleğe yönlendirilmelerinde hatalı kararlar alınmaması için talebelerin istidat ve kabiliyet, hisleri, zekâ, dikkat, düşünme, karar verme gücü, ezber kabiliyeti, hayal gücü, irade, girişimcilik, sebat ve bunun gibi her türlü özelliklerinin sürekli gözlemlenip incelenmesi ve bununla ilgili her öğrenci için notlar tutulması gerektiği üzerinde durulmuştur (BOA 1335:7).

Kız çocukları daha çok dikiş, nakış, örgü, ev idaresi, aşçılık, çamaşırcılık gibi dersler görmüş, erkekler marangozluk, ciltçilik, hakkaklık, oyuncakçılık gibi daha teknik mesleki derslere yoğunlaşmışlardır. Bazı darüleytamlarda piyano ve müzik dersleri de (Şafak 2013) olmakla beraber, bu kurumlar da dönemin savaş ortamının bir yansıması olarak ve gençlerin orduya hazır hale gelmeleri için beden eğitimi derslerine önem verilmiş ve silah talimi de yaptırılmıştır (BOA 1333:121). Ayrıca Avrupa'da eğitim görme imkânından Darüleytam öğrencileri de yararlanmış, özellikle bu öğrenciler sanayide, madencilikte ve ziraatta uzmanlaşmaları için Almanya'ya gönderilmiştir (Müez-zinoğlu 2012).

Darüleytamda çocukların yeme içmelerine ve mevcut dönemin imkânları da zorlanarak sağlıklı beslenmelerine dikkat edilmiştir. Her çocuğun sahip olduğu sağlık karnesine, geçirdiği hastalıklar ve aşıları kaydedilmiştir (Şafak 2013).

Ancak, savaşın ağır şartlarında ekonomik açıdan bu kurumların ihtiyaçları pek çok yerde karşılanamaz hale gelmiş, hatta gıdasızlıktan ötürü talebe firarlarının olduğu ve yeteri kadar iyi beslenemedikleri için talebelerin güç kaybettikleri ve hastalıklara karşı dirençlerinin zayıfladığından söz edilmekte-

dir. Bu gibi sebeplerle darüleytamlar yavaş yavaş tasfiye edilmiş, öğrencilerin bir kısmı ailelerine ve akrabalarına teslim edilmiş, bir kısmı ise İstanbul'daki Darüleytam'da toplanmıştır (Müezzinoğlu 2012). İstanbul'da, I. Dünya Savaşı'nın kaybedilmesinin ardından İtilaf devletleriyle birlikte İstanbul'a gelen gayri müslimler, daha önce savaş sürecinde karşı cephede oldukları için terk etmek zorunda oldukları ve Darüleytam olarak kullanılan binaları geri alınca, Darüleytamlar çok zor durumda kalmıştır. Darüleytam öğrencileri, çeşitli saraylara yerleştirilmiştir. Daha sonra, İstanbul'daki yetim çocukların da tasfiyesinden sonra kalanlar, Şehir Yatı Mektebine devredilse de bu kurum 1918 yılında kapatılmıştır. Anadolu'daki Darüleytamlar ise TBMM Hükümeti himayesinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ankara Hükümeti, 5 Kânunuevvel 1338 (1922) tarihinde yayınladığı Darüleytamlar Talimatnamesi ile bu kurumların varlığını sürdürmesini sağlamıştır. Yine şehit, muhacir, mülteci ve yoksulların evlatlarının barınma mekânı olan bu kurumlar, 1924 Tevhid-i Tedrisat kanunu ile Maarif Vekaleti'ne bağlanmış ve varlıklarını değişik adlarla sürdürmüşlerdir (Özkan 2006).

### **Kastamonu'da Faaliyette Bulunan Dernek ve Cemiyetler**

Kastamonu'da sözü edilen kurumlar dışında, yetimleri himaye amacıyla hizmet eden dernek ve cemiyetlerden de söz edilebilir. Bu sosyal yardım kuruluşlarından ilki, Himâye-i Fukara Encümeni Cemiyeti'dir. İttihad ve Terakki milletvekili İsmail Mahir Bey'in yardım ve desteğiyle, 1912 (Köroğlu 1328a) yılında kurulmuştur. Cemiyet hemen yardım toplama çalışmalarına başlamış ve çarşıda cemiyet yararına gezdirilen kutulardan kısa sürede 898 kuruş 15 para gelir elde edilmiştir. Cemiyetin kurucu üyesi İsmail Mahir Bey tarafından 216 kuruş bağışlandığı gibi, ahali tarafından cemiyete doğrudan yardımlar da olmuştur. Cemiyet mensupları tarafından aynı zamanda gelir sağlamak için bir belediye piyngosu da organize edilmiştir (Köroğlu 1328b). Kastamonu'daki İttihat ve Terakki Cemiyeti, şehirdeki asker ailelerine dağıtılmak üzere, derneğe sekiz yüz kuruş yardım vermiştir. Yardımda bulunan ailelerin isimleri gazetede belirtilmiştir. (Köroğlu 1328c).

Yoksul aileleri ve çocukları, koruyup gözetmek ve okul çağında olanlara gerekli olan kitap, defter gibi araçları temin etmek amacıyla, 1915 Nisan ayı içerisinde, Kastamonu'da Fukaraperver Cemiyeti teşkil edilmiştir (Köroğlu 1331b). Fakat yardım amaçlı bir piyango çekilişi düzenlemekten başka çok



fazla bir faaliyet imkânı bulamamış ve kapanmış olmasında dönemin şartlarının zorluğu etkili olsa gerektir (İslamoğlu 2011).

Kastamonu I. Dünya ve İstiklâl Harbi'nde en fazla şehit veren illerimizdendir. Dönemin kaynakları incelendiğinde Kastamonu'da 12 bin, Taşköprü'de 9 bin, Daday'da 8 bin, Araç'ta 7 bin kişi, cephede şehit düşmüştür (Peker 1955). Bu şehitlerin geride bıraktıkları yetimlerin korunmaları ve ihtiyaçlarının giderilmesi için ülke genelinde şubeler (Sarıkaya 2007) açan Himaye-i Etfal Cemiyeti'nin bir şubesi de, 19 Şubat 1922 tarihinde Kastamonu'da açılmıştır (Açıksöz 1338). İlk faaliyetleri arasında kimsesiz çocukları sünnet ettirmek olan şube genel olarak yardım faaliyetlerini organize etmiştir. Kastamonu'da bir yetimhane açmak girişimleri olmuştur. Fakat Milli Mücadeleden çıkmış ülkedeki maddi imkânsızlıklar yüzünden maddi destek bulunamadığından dolayı başarısız olmuştur (İslamoğlu 2011).

## SONUÇ

Bir çocuk için aile, sevgiyle kuşatan sıcacık bir yuva, korkularından ve kaygılarından emin olup sığınabileceği korunaklı bir kale, şifa veren bir hastane, sırtını dayayıp güvenebileceği bir duvar gibidir. Kendisini ait hissettiği ve değerli hissettiren ebeveynlerinden mahrum kalmış, kimsesiz, öksüz, yetim veya korunmaya muhtaç çocukların hayata tutunup sağlıklı ve mutlu birer yetişkin olabilecek şekilde büyüyebilmeleri için desteğe ihtiyaçları vardır. Savaş, açlık, sefalet, fakirlik, göç gibi hayat şartlarına insanları zorlayan büyüklerin dünyasında, korunmaya, bakılmaya muhtaç ve savunmasız olan çocukların içinde buldukları kötü şartlardan en az zararlı çıkabilmeleri, hayatta kalabilmeleri, temel ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri, iyi bir eğitim alıp meslek sahibi olabilmelerini sağlayacak olan da yine büyükler, yetişkinlerdir. Ailesiz kalmış veya ailesi olsa bile onların himayesinden mahrum çocukların himaye edilip yetiştirilmesi o çocuğun yaşadığı toplumun ve devletin sorumluluğundadır.

Osmanlı toplumunda ve devlet tecrübesinde son derece önem verilen bu sorumluluk, uzun bir süre vakıflar ve yerel mesleki loncalar aracılığıyla yerine getirilmiştir. Fakat Osmanlı'nın son döneminde oluşan şartlar karşısında bu yöntemler yetersiz kalınca bu sorumluluk, kurumsallaşma yoluna gidilerek İslahane, Sanayi Mektepleri, Darüşşafaka, Darülaceze, Darüleytamlar ve Himaye-i Etfal Cemiyeti gibi kurumlar aracılığıyla yerine getirilmeye çalışılmıştır. Olağanüstü savaş şartlarında ve büyük bir göç dalgası karşısında



mümkün olduğunca şehit çocukları, kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocuklar müslim-gayrimüslim ayırımı yapılmaksızın himaye edilmiş, sadece hayatta kalmaları için değil iyi bir eğitim alarak meslek kazanmaları için de çalışılmıştır. Sadece İstanbul'da değil tüm Anadolu'da bu gayret yaygınlaştırılmış, halk ve devlet tarafından desteklenmiştir. Bir eğitim ve irfan merkezi olan Kastamonu da, bu gayrette üzerine düşeni her zaman yerine getirmeye çalışmış, büyük vilayetlerden biri olmuştur. Kastamonu'da kurulmuş vakıflar aracılığıyla kimsesiz ve muhtaç çocuklar desteklenmiş, eğer himaye edecek bir aileye emanet edilmişse, bu aileler desteklenmiştir. Daha sonraları da kimsesiz öksüz veya yetimler, korunmaya muhtaç çocuklar, Kastamonu İslahhanesinde ve Kastamonu Darüleytamı'nda himaye edilmiş, bu çocuklara, dönemin mesleki ihtiyaçları da gözetilerek mesleki eğitim verilmeye çalışılmıştır.

Korunmaya muhtaç veya kimsesiz çocukları himaye ve onların eğitimi ile ilgili betimlenmeye çalışılan Osmanlı'nın son dönemindeki faaliyetler bize şu hususları göstermektedir:

1. Mevcut savaş şartları ve ekonomik sıkıntılara rağmen Osmanlı Devleti sahip olduğu imkânları bu çocuklar için seferber etmeye çalışmıştır.
2. Çocukların hak ve hukuklarının gözetilmesine özen gösterilmiştir.
3. Yetimler için toplanılan yardımlar bir emanet olarak görülmüş, yalnızca onlar için kullanılmasına dikkat edilmiş, bu konuyla ilgili denetimler yürütülmüştür.
4. Bu çocukların kurumlara kabul edilişi ve daha sonraki süreçlerde kurumda kalışları ilgili takipleri dikkatle sürdürülmüştür.
5. Tüm savaş şartlarına rağmen Osmanlı bürokrasisi yetimleri himaye eden bu kurumlara yapılan yardımların yerine ulaşip ulaşmadığı, iç işleminde talimatnamelere uyulup uyulmadığı gibi konularda denetimlerini ve buralarda kalan çocukların mevcut durumlarının tahkikini sürdürmüş, ihtiyaç durumlarına göre gerçekten himayeye ihtiyacı olmayanların başkalarına imkân sağlanabilmesi için kurumdan ihracı gibi kararlar almıştır.
6. Kimsesiz veya korunmaya muhtaç çocukların toplumsal hayata intibakı ve hazırlanmaları için mesleki eğitime önem verilmiştir.

Günümüzde insanlara refah, sağlık, iyi hayat şartları dağıtacağını vadeden modernizmin vaatlerinin gerçekçi olmadığına yakinen şahit olmaktayız.

Osmanlı Devleti'nin tarihi mirasını taşıyan Türkiye, tıpkı geçmişte olduğu gibi bugün de bölgesinde, savaştan kaçarak Anadolu'ya sığınan aileleri, yaşlı, dul ve yetimleri himaye görevini üstlenmiş ve bu görevi yürütmeye çalışmaktadır. Bu çalışmada yer verilen Osmanlı'nın son dönemlerinde ve özellikle Kastamonu örneğinde betimlenmeye çalışılan durum göstermektedir ki, o dönemde çocukları himaye yöntem ve çalışmalarından bazıları bugün dahi uygulanabilir ve acil sorunların çözümüne katkı sağlayabilir niteliktedir.

Öncelikle bu ülkenin vatandaşı veya mülteci olsun, çocukların mümkün ise ailelerinin yanında kalmasının sağlanması, yaşanabilecek başka sorunlara engel olabilecek önleyici bir tedbirdir. Bu tedbir Osmanlı'da uzun süre vakıflar aracılığıyla ailelerin maddi açıdan desteklenmesi yoluyla alınmıştır. Ayrıca yine vakıflar aracılığıyla çocukların eğitim almaları için sağlanan burslar da önemli bir destek olmuştur. Bugün de vakıf ve derneklerin bu yönde faaliyetlerini artırıp bu konuda devlete yardım eden bir destek güç oluşturmaları önemlidir.

İkinci olarak günümüzde ülkedeki kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocukların devletin himayesinde mümkün olduğunca yuva sıcaklığı sağlanmaya çalışılarak, temel ve ortaöğretime devamlarının sağlanması, akademik veya mesleki eğitimi tercih edip diledikleri şekilde eğitim hayatlarını sürdürmelerinin sağlandığı, hatta yükseköğretim için de burs desteklerine sahip oldukları bilinmektedir. Ancak ülkemizde yaşayan mülteci çocukların dil engelini aşabilmeleri ve mevcut eğitim öğretime uyum sağlayabilmeleri için çok daha fazla gayret ve çalışmaya ihtiyaç vardır. Bu çocukların hem çocukların kendi dillerini hem de Türkçeyi iyi derecede bilen öğretmenlerin desteğine ve eğitimine ihtiyaçları vardır. Küçük yaştaki çocukların uyum sorunlarının aşılması daha kolay bir şekilde mümkün iken ileri yaşlarda olan, neredeyse okul çağını aşmış gençlerin uyumu ve hayatlarını kazanmaları için başkaca tedbirlerle ihtiyaç vardır. Yukarıda belirtilen Osmanlı'nın İslahane ve Darüleytam modelinde olduğu gibi mesleki yeterlilik kazandırma hedefinin bu çocuklar ve gençler hatta dul kadınlar ve mesleğe ihtiyacı olan tüm yetişkinler için genişletilerek gözetilmesi pratik bir çözüm olabilir. Mültecilere yönelik mesleki okulların açılması veya zaten mevcut olan meslek- ve çıraklık okullarının bu çocuklara gençlere yönelik olarak da hizmet vermesi, hem onların kısa zamanda uyum sağlayarak kendi hayatlarını kazanmalarına yardım edebilir, hem de ülke ekonomisi için de gerekli olan ara elemanların yetişmesine katkı sağlayabilir.

## Kaynaklar

- AÇIKSÖZ (1338). 19 Şubat 1338, Nr. 416, s.1.
- AYHAN, Halis, Hakkı Maviş (1994) Darüşşafaka. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt:9.
- AKOL, Osman Korkut (1950). Kimsesiz Çocuklar. Ankara.
- BAY, Abdullah (2013). Çocuklar, Hayırseverlik ve Hukuk: Hayırsever Osmanlılar ve Oğullukları. Kebikeç. 35.
- BAY, Abdullah (2014). Osmanlı Toplumunda Evlatlıklar ve Hukuki Durumları. Turkish Studies. Cit:9/4. [http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1014276330\\_09BayAbdullah-trh-149-163.pdf](http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1014276330_09BayAbdullah-trh-149-163.pdf) adresinden 1 Mart 2016 tarihinde edinilmiştir.
- BAY, Abdullah (2012). Modernleşme Dönemi Osmanlı Taşra Medreseleri: Kastamonu Medreseleri ve Taşrada Medrese Hayatı. Karadeniz Araştırmaları. Sayı:33.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ [BOA]. Maarif Nezareti Mektubi Kalemi. 121/47. 1333.Za.24/3.10.1915.
- BOA. Dâhiliye Nezareti Umur-ı Mahalliye-i Vilâyât Müdüriyeti. 23/3. 1334.M.05/13.11.1915).
- BOA. Maarif Nezareti Mektubi Kalemi. 1216/31. 1334.B.22/ 25.5.1916.
- BOA. Dâhiliye Nezareti Umur-ı Mahalliye-i Vilâyât Müdüriyeti. 142/66. 1335.M.24/ 20.11.1916.
- BOA. Maarif Nezareti Mektubi Kalemi. 1234/100. 1336. L.11/20.7.1918.
- BOA. Maarif Nezareti Mektubi Kalemi. 1238/45. 1337.Ş.04/5.5.1919.
- BOA. Maarif Nezareti Mektubi Kalemi. 1214/9. 1334.R.7/ 12.2.1916.
- BOA. Dâhiliye Nezareti Şifre Kalemi. 606/5. 1334.Ra.14/20.01.1916.
- BOA. Maarif Nezareti Darüleytam Dosyaları. 6/110.1335. Za.6/24.08.1917.
- BOA. Maarif Nezareti Darüleytam Dosyaları. 7/29. 1335.Ş.12/03.06.1917.
- BOA. Maarif Nezareti Darüleytam Dosyaları. 6/110.1335.Za.6/24.08.1917.
- BOA. Maarif Nezareti Darüleytam Dosyaları. 7/53. 1335.L.5/25.07.1917.
- BOA. Maarif Nezareti Mektubi Kalemi. 121/63, 1333.Z.2/11.10.1915.
- MEHMED BEHCET (1341). Kastamonu Âsar-ı Kadîmesi, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- CANAN, İbrahim (1991). Vakıfların Çocukların Korunmasına Yönelik Fonksiyonel Yapıları. Aile ve Toplum. Yıl:1. Sayı:2.
- ÇAĞLAR, Doğan (1973). Türkiye’de Korunmaya Muhtaç Çocuklar ve Eğitimlerine Genel Bir Bakış. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi. Cilt:6. Sayı:1.
- ÇANLI, Mehmet (2002). Eytam İdaresi ve Sandıkları (1851-1926). Türkler Ansiklopedisi. Yeni Türkiye Yayınları. Cilt: 14. Ankara.

**156 • OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE KİMSESİZ VE KORUNMAYA MUHTAÇ ÇOCUKLARIN EĞİTİMİ VE TOPLUMA KAZANDIRILMASI: KASTAMONU ÖRNEĞİ**

- ÇİFCİ F. (1995). Kastamonu Camileri ve Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Kastamonu Şubesi Yayınları.
- ERGİN, Osman Nuri (1977). Türkiye Maarif Tarihi Cilt:3-4. Eser Matbaası. İstanbul.
- GÜVERCİN, Cemal Hüseyin (2004). Sosyal Güvenlik Kavramı ve Türkiye’de Sosyal Güvenliğin Tarihçesi. Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası. Cilt:57. Sayı: 2.
- IŞIK, Hayriye (2009). Bir Kamu Hizmeti Olarak Vakıfların Osmanlı Toplum Yaşamındaki Rolü. Akademik Bakış. Sayı:16. <http://www.akademikbakis.org/eskisite/16/1vakif.pdf> adresinden 10 Mart 2016 tarihinde edinilmiştir.
- İSLAMOĞLU, Sema (2011). Osmanlı’dan Cumhuriyete Osmanlı Basınında Sivil Toplum Kuruluşları. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.
- KARATAY, Abdullah (2007). Cumhuriyet Dönemi Korunmaya Muhtaç Çocuklara İlişkin Politikanın Oluşumu. Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul.
- KASTAMONU JURNAL DEFTERİ (1252-1253/1836-1837) (1998). Haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, İ.Hakkı Aksoyak, Necip Fazıl Duru. Ankara 1998.
- KOÇ, Bekir (2007). Osmanlı İslahhanelerinin İşlevlerine İlişkin Bazı Görüşler. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 6(2). [http://www3.gantep.edu.tr/sosyal\\_bilimleri\\_enstitusu/Sosyal%20Bilimler%20Dergisi/Cilt%20Listesi/2007/C6Sayı%202/PDF/SBD2007-018-4.pdf](http://www3.gantep.edu.tr/sosyal_bilimleri_enstitusu/Sosyal%20Bilimler%20Dergisi/Cilt%20Listesi/2007/C6Sayı%202/PDF/SBD2007-018-4.pdf) adresinden 10 Şubat 2016 tarihinde edinilmiştir.
- KOÇ, Bekir (2008). Osmanlı Devleti’nde Kimsesiz ve suçlu Çocukların Korunması amacıyla açılan İslahhanelere İlişkin Bir Araştırma. Ankara. [http://uvt.ulakbim.gov.tr/uvt/index.php?cwid=3&vtadi=TPRJ%2CTTAR%2CTTIP%2CTM UH%2CTSOS%2CTHUK&c=google&s\\_f=\\_5&detailed=1&keyword=101066](http://uvt.ulakbim.gov.tr/uvt/index.php?cwid=3&vtadi=TPRJ%2CTTAR%2CTTIP%2CTM UH%2CTSOS%2CTHUK&c=google&s_f=_5&detailed=1&keyword=101066) adresinden 15 Şubat 2016 tarihinde edinilmiştir.
- KOÇ, Bekir ( 2006 ). İslahhanelerin Finans Olanakları ve İç İşleyişleri. Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi. Sayı: 20 <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1335/15459.pdf> adresinden 2 Şubat 2016 tarihinde edinilmiştir.
- KÖROĞLU (1331a). “Darüleytam’ın Resm-i Küşadı”. 10 Kânun-ı evvel 1331.
- KÖROĞLU (1331b). 22 Teşrîn-i evvel 1331, Nr. 334.
- KÖROĞLU (1328a). 22 Mart 1328, Nr. 157, s.4.
- KÖROĞLU (1328b). 2 Mayıs 1328, Nr. 163, s.2.
- KÖROĞLU (1328c). 4 Temmuz 1328, Nr. 172, s.4.
- MÜEZZİNOĞLU, Ersin (2012). I. Dünya Savaşı Esnasında Yetim ve Öksüz Çocukların Himayesi ve eğitimi: Darüleytamlar. History Studies. Cilt: 4. Sayı:1. <http://www.historystudies.net/dergi/tar201512e5c2b.pdf> adresinden 10 Şubat 2016 tarihinde edinilmiştir.

- NUHOĞLU, Hidayet Y. (1993). Darüleytam. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt: 8. İstanbul.
- OKUR, Yasemin (1986). Darüleytamlar. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Samsun.
- ORTAYLI, İlber (2006). Osmanlı Toplumunda Aile. Pan. İstanbul.
- ÖZBEK, Nadir (2002). Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Sosyal Devlet. Toplum ve Bilim. Sayı:92.
- ÖZBEK, Nadir (1999). II. Abdülhamid ve Kimsesiz Çocuklar Darülhayr-i Âli. Tarih ve Toplum. Sayı:82.
- ÖZCAN, Tahsin (2006). Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı: 14.
- ÖZKAN, Salih (2006). Türkiye'de Darüleytamların Gelişimi ve Niğde Darüleytamı. Türkiyat Araştırmaları Dergisi. Sayı: 19.
- ÖZTÜRK, Nazif (1991). Aile Vakıfları. Türk Aile Ansiklopedisi. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. Cilt: 3. Ankara.
- ÖZTÜRK, Nazif (1993). Vakıflar Eliyle Aileye Götürülen Hizmetler. Aile ve Toplum. Sayı: 3. Cilt:1. Yıl. 3.
- ÖZTÜRK, Nazif (1984). Hayri ve Sosyal Hizmetler Açısından Vakıflar. Vakıf Haftası Dergisi. Sayı:1.
- ÖZTÜRK, Nazif (1993). Tarihte ve Bugün Vakıflar Eliyle Aileye Götürülen Hizmetler. Aile ve Toplum. Sayı: 3. Yıl:3.cilt:1.
- ÖZTÜRK, Cemil (1999). İslahane. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt. 19. S. 190-191.
- ÖZTÜRK, Cemil (1999). Osmanlı'da Bir Mesleki Eğitim ve Çocuk Esirgeme Kurumu: Darülhayr-i Âli, Milli Eğitim. Sayı: 143.
- PEKER, Nurettin (1955). 1918–1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri, İnönü, Sakarya, Dumlupınar Zaferlerini Sağlayan İnebolu ve Kastamonu Havalisi Deniz ve Kara Harekâtı Hatıraları. İstanbul.
- SAKAOĞLU, Necdet (19994). Darülhayr-i Âli. İstanbul Ansiklopedisi. Cilt: 2. İstanbul.
- SALİM, Muammer (2011). Geçmişten Günümüze Türkiye'de Çocuk Koruma Politikaları ve Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış yüksek Lisans Tezi. Isparta.
- SARIKAYA, Makbule (2007). Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Bir Sosyal Hizmet Kurumu: Türkiye Himaye-i Etfal Cemiyeti. Atatürk Üniversitesi Türkiyat aAraştırmaları Dergisi. Sayı: 34. Erzurum.
- ŞAFAK, Nurdan (2013). Dârüleytamda Çocuk Olmak: On Çocuk On Portre. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi. Sayı:2. <http://oaji.net/articles/2015/1621-1423487178.pdf> adresinden 6 Şubat 2016 tarihinde edinilmiştir.

**158 • OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE KİMSESİZ VE KORUNMAYA MUHTAÇ ÇOCUKLARIN EĞİTİMİ VE TOPLUMA KAZANDIRILMASI: KASTAMONU ÖRNEĞİ**

- UYANIK, Ercan (2004). Bir Osmanlı Sosyal Kalkınma Projesi Olarak Islahhaneler. Çağdaş Yerel Yönetimler. Cilt: 13. Sayı: 4.
- ÜNAL, Vehbi (2012). Osmanlının Son Dönemlerinde Korunmaya Muhtaç Çocuklar İçin Kurulan Sosyal Hizmet Kuruluşları. CÜ Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt. 36. Sayı: 2.
- YAZICI, Nesimi (2007). Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bir Değerlendirme. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı: I.
- YILDIRIM, Mehmet Ali (2014). Abdülhamid Devrinde Mesleki-Teknik Eğitimin Gelişimi: Vilayet Sanayi Mektepleri. Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu. Selanik 20-21 Şubat 2014. Bildiriler. Cilt:II. TTK. Ankara. [https://www.academia.edu/9403716/\\_Abdulhamid\\_Devrinde\\_Mesleki-Teknik\\_E%C4%9Fitimin\\_Geli%C5%9Fimi\\_Vilayet\\_Sanayi\\_Mektepleri\\_Sultan\\_II.\\_Abdulhamid\\_Sempozyumu\\_Selanik\\_20-21\\_%C5%9Eubat\\_2014\\_Bildiriler\\_C. II\\_TTK\\_Ankara\\_2014\\_s.217-234](https://www.academia.edu/9403716/_Abdulhamid_Devrinde_Mesleki-Teknik_E%C4%9Fitimin_Geli%C5%9Fimi_Vilayet_Sanayi_Mektepleri_Sultan_II._Abdulhamid_Sempozyumu_Selanik_20-21_%C5%9Eubat_2014_Bildiriler_C. II_TTK_Ankara_2014_s.217-234) adresinden 1 Mart 2016 tarihinde edinilmiştir.
- YILDIRIM, Nurşen (2996). İstanbul Darülaceze Müessesesi Tarihi. Darülaceze Vakfı. İstanbul.

## MİSTİK BİR HAREKET OLARAK PENTEKOSTALİZM'İN DOĞUŞU: TARİHSEL BİR DEĞERLENDİRME\*

Özlem TOPCAN\*\*

### Öz

Pentekostalizm, 20. yüzyılın ilk yıllarında Amerika'da ortaya çıkan dini bir harekettir. Kutsal Ruh vaftizi ve Ruhsal Bağışlara vurgu yapan bu hareketin temel teolojik unsurları 19. yüzyılda Amerika'nın dini anlayışında değişim ve gelişime büyük etkileri olan uyanış hareketleri içinde filizlenmiştir: Metodist Akım, Kutsallık Hareketi, Irving Hareketi, Keswick Yüce Yaşam Hareketi ve Şifa Hareketi. Kurucusu Charles Fox Parham tarafından sistematik hale getirilen Pentekostalizm, 1906 yılında öğrencisi William Joseph Seymour'un önderliğinde Azusa Street Uyanışı ile büyük bir kitle hareketine dönüşmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Pentekost, Pentekostalizm, İhtida, Nihai Kutsama, Kutsal Ruh Vaftizi, Şifa Hareketi, Ruhsal Bağışlar, Dillerde Konuşma.

### Abstract

#### The Birth of Pentecostalism as a Mystical Tradition of Christianity: A Historical Perspective

Pentecostalism is a religious movement originated in America at the dawn of 20th century. The movement takes its name from the events on the day of Pentecost described in the second chapter of Book of Acts, where it portrays the events of the descent of the Holy Spirit upon the Apostles of Jesus Christ, "they were all filled with the Holy Spirit and began to speak in other tongues, as Spirit gave them utterance". Pentecostals claim that the same experience should be present today.

\* Bu makale 'Pentekostal Hristiyanlığın Afrika Toplumunda Gelişimi (Nijerya Örneği)' isimli tezden üretilmiştir. Bu araştırma 2015 Mayıs – 2016 Şubat tarihleri arasında 2214/A Yurtdışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı Kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

\*\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) Anabilim Dalı, ozlemtopcan@hotmail.com.arasında 2214/A Yurtdışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı Kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

The main theological foundations of Pentecostalism germinated from American revival movements in 19th century: Methodism, Holiness Movement, Irving Movement, Keswick movement and Healing movement. Pentecostals seek to receive salvation based on baptism in the Holy Spirit and gifts of the spirit (charismata) such as speaking in tongues, healing, prophecy, exorcism and preparation for the imminent second coming of Christ.

In the modern sense the first Pentecostals appeared in Charles Fox Parham's Bible School. One of his students, Agnes Ozman was the first person to be baptised in the Holy Spirit accompanied by speaking in tongues in 1901. Parham, who considered being the founder of the movement, formulated the foundational doctrines and practices, which characterise the movement. In 1906, Pentecostalism achieved worldwide attention through the Azusa Street Revival is commonly regarded as the beginning of the modern Pentecostal movement led by African American preacher William Joseph Seymour. At the end of twentieth century it grew to be the second largest family of Christians in the World.

**Keywords:** Pentecost, Pentecostalism, Conversion, Entire Sanctification, Baptism in the Holy Spirit, Healing Movement, Charismata, Glossolalia.

## GİRİŞ

Pentekostal hareket, günümüzde Hıristiyanlığın dünya genelinde yayılımını noktasında başat bir rol üstlenmektedir.<sup>1</sup> Pentekostalizm sadece kendi içinde sınırlı kalan bir kilise ya da hareket değildir. Çok kültürlü bir yapıya sahip olup, diğer mezhepleri ve bu mezheplere mensup olmayan bireyleri de içinde barındıran bir canlanma hareketi olması nedeniyle, mezhepler üstü bir hareket olarak değerlendirilmektedir (Woodhead 2004: 154). Temel motif olarak Kutsal Ruh vaftizini alan Pentekostalizm'in, Kutsal Ruh'un vaftizi ile elde edilen manevi güce yaptığı vurgu, geliştirdiği bireysel manevi tecrübeler, farklı dillerde konuşma deneyimleri (glossolalia), geniş izleyici kitlesini cezbeden coşkulu ibadet biçimleri, izleyici kitlesinin pek çoğunun gençler ve kadınlar-

1 Washington'da kurulan ve şimdi dünyanın önde gelen bağımsız araştırma kuruluşlarından biri kabul edilen Pew Forum'un 2011 verilerine göre, son yüzyılda dünya genelinde Hıristiyan nüfusunun yaklaşık dört kat arttığı anlaşılmaktadır. En çarpıcı artış güney yarımküre ülkelerinde görülmektedir. Hıristiyan nüfusu 1910 yılında kuzey yarımkürede %82.2, güney yarımkürede %17.8 iken; 2010 yılında kuzey yarımkürede % 39.2, güney yarımkürede ise %60.8'e ulaşmıştır (<http://www.pewforum.org>).



dan oluşması bu hareketin tarihsel süreç içinde doğuşuna zemin hazırlayan teolojik alt yapısını ve anlayışını incelemeye değer kılmıştır.

### **Pentekost ve Pentekostalizm Kelimelerinin Anlamı ve Kökeni**

Pentekost kelimesi Yunanca “ellinci gün” (pentecoste) anlamına gelmektedir (Dragas 1999: 893). Bu kelime, esas itibariyle Yahudilikte önemli bir kutlama dönemi olan Fısıh (Pessah) bayramından elli gün sonraki bir başka bayramı, İsrailoğullarına Sina’da On Emir verilmesiyle başlayan Tevrat’ın tebliği ile ilgili kutlamaları ifade etmektedir. Tevrat’ın nazil olmasıyla ilgili bu kutlamaların Yahudilikte bir hasat bayramı anlamı bulunduğu için Pentekost aynı zamanda Hasat Bayramı (Mısırdan Çıkış, 34:22; Tesniye 16:10) dönemini de ifade etmektedir (Russell 2007: 209). Yahudilikte Süleyman Tapınağının olduğu dönemlerde hem Fısıh hem de elli gün sonraki Haftalar veya On Emir’in veriliş bayramı aynı zamanda bir hac dönemi olarak görülmekte ve insanlar bu dönemlerde Kudüs’teki Süleyman Tapınağını hac amacıyla ziyaret etmekteydi (Epstein 1970: 69). Hristiyan inancına göre Yahudilerin Fısıh döneminde çarmıha gerilen İsa, üç gün sonra dirilmiş ve belli aralıklarla kırk gün boyunca havarilerine görüldükten sonra onların gözleri önünde göğe yükselmiştir. İsa’nın göğe yükselmesinden bir kaç gün sonra Yahudilerin Haftalar veya On Emir’in veriliş bayramı başlamış ve bu dönemde Kutsal Ruh alevden diller biçiminde İsa’nın İnanırlarının üzerine inmiş ve bunların farklı dillerde konuşma (glossolalia) mucizesi gerçekleşmiştir (Elçilerin İşleri, 2:1-4). O gün yaklaşık üç bin kişi vaftiz edilmiştir (Elçilerin İşleri, 2:41). Bu mucize sebebiyle de, hepsi aynı zamanda birer Yahudi olan İsa’nın İnanırlarının nezdinde Pentecost günü Yahudilikteki anlam ve önemini yanında yeni bir anlam kazanmış ve bu tarih Hristiyan Kilisesinin (cemaatinin) kuruluşu olarak kabul edilmiştir (Katar 2001: 23). Böylece Pentekost<sup>2</sup>, Yahudilikteki anlam ve önemi yanında, Yahudilikten doğarak ayrı bir din haline gelen Hristiyanlıkta da yeni bir anlam kazanmıştır.

2 Pentekost, geleneksel olarak yeni vaftiz olanların beyaz cüppe giymesinden dolayı İngiltere ve diğer Anglikan kiliselerinde Beyaz Pazar (Whitsunday, White Sunday) olarak da adlandırılmaktadır. Yahudilikte olduğu gibi Hristiyanlıkta da pentekost, yılın en önemli bayramı olarak kutlanır. Bu bayramın ilk ne zaman kutlanıldığı bilinmemektedir. Ancak Rum Ortodoks Kilisesinin Epistola Apostolorum adlı çalışmasında II. yüzyılda kutlanıldığına dair anlatımlar mevcuttur (Doniger 1999: 849).

Pentekostalizm, Kutsal Ruh'un yaşam içinde aktif katılımını ve karizmatik deneyimlerini vurgulayan dini bir harekettir. Bu hareketin temeli yukarıda anlatmış olduğumuz Pentekost gününü başlangıç fenomeni olarak almaktadır (Althouse 2010:17). Pentekostal Hıristiyanlığın temel öğretisi Kutsal Ruh vaftizi ile elde edilen manevi güce dayanmaktadır. Çağdaş Pentekostalilere göre, İsa'nın havarileri Pentekost günü nasıl Kutsal Ruh tarafından vaftiz edildilerse, Azusa Street'de toplanan azizler de aynı dini tecrübe ile kutsanmışlardır. Pentekostaller bu durumu Eski Ahit'in Yoel kitabındaki "son yağmur"<sup>3</sup> vaadiyle bağdaştırmaktadırlar. Onlar "İlk yağmur"u havarilerin deneyimleri, "son yağmur"u ise çağdaş pentekostalizmin doğuşu olarak nitelendirmektedirler (Hocken 2009: 4).

Pentekostalizm, 20. yüzyılın en önemli dini akımları arasında yer alan ve Protestan Hıristiyanlığın evanjelik kanadı içinde bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Yenilenme hareketi olarak ortaya çıkan Pentekostalizm, bir fenomen olarak zengin doktrin, ritüel, strateji ve organizasyon birikimine sahiptir. Bu nedenle anlaşılması güç ve oldukça karmaşık bir yapı sergilemektedir ve tarihsel süreç içinde anlaşılabilir bir olgudur (Anderson, Bergunder, Droogers, Van der Laan 2010: 1).

Pentecostalizmin, tarihsel süreç içindeki gelişimi üç ana başlık altında sınıflandırılmaktadır: Klasik Pentekostaller, Karizmatikler ve Neo-Karizmatikler olmak üzere her biri kendi döneminde farklı karakter ve özellikler sergilemektedir. Terim olarak Pentecostalizm, bu üç dönemi farklı mezhepleriyle birlikte altında barındıran bir şemsiye niteliğindedir (Attanasi, Yong 2012:2).

İlk dalga olarak adlandırılan Klasik Pentekostalizm, 1906-9 yıllarında Afro-Amerikalı vaiz William Seymour'un çabalarıyla Los Angeles'da (Azusa Street Revival) tarih sahnesine çıkmış, hareketin başlangıç noktası olmuş ve buradan Afrika, Asya ve Latin Amerika'ya yayılmaya başlamıştır. Tanrı Top-

3 "Ey Siyon halkı, Tanrınız RAB'de sevinç bulun, coşun. İlk yağmuru size tam ölçüsüyle veriyor. Daha önce olduğu gibi, ilk ve son yağmurları yağıdırıyor... Halkım bir daha utandırılmayacak. Ondan sonra bütün insanların üzerine Ruhumu dökeceğim. Oğullarınız, kızlarınız peygamberlikte bulunacaklar. Yaşlılarınız düşler, gençleriniz görümler görecek. O günler kadın, erkek kullarınızın üzerine de Ruhum'u dökeceğim." (Yoel, 2:23-29). Pentekostallere göre burada ifade edilen İlk yağmur, Pentekost günü Kutsal Ruh'un havariler üzerine inmesidir. Son yağmur ise son günler olarak adlandırılan İsa'nın dönüşünün hemen öncesinde Tanrı'nın Ruh'unun Pentecost gününde olduğu gibi tekrar insanlar üzerine dökülecek olmasıdır. (Althouse 2003: 10).

luluklar (Assemblies of God)<sup>4</sup> ve Mesihteki Tanrı Kilisesi (Church of God in Christ) en önemli Klasik Pentekostal Gruplar'dandır.

Pentekostalizmin tarihsel süreç içinde ikinci dalgasını oluşturan Karizmatik hareket 1961 yılında California eyaletinin Van Nuys şehrinde St. Markos Episkopalyen Kilisesinin papazı Dennis Bennet'in Kutsal Ruh Vaftizini tecrübe etmesiyle başlamıştır. Time ve Newsweek gibi dergilerde bu deneyimin yayınlanması diğer kiliselere de hızla sıçramasına neden olmuş, Protestan, Katolik, Ortodoks ve bağımsız kiliseleri etkilemiş, adı geçen kiliselerde yer almaya başlamıştır (Hocken 2009: 56). Nitekim 1975 yılına kadar Amerika'da hemen her mezhebin içinde karizmatik bir kanat oluşmuştur (Harrell 1985: 287).

Neo-Karizmatikler ise bağımsız kiliselerden oluşan karizmatik eksenli bir dini hareket olarak görülmektedir. Neo-Karizmatik Kiliselerin üçüncü dalga olarak ifadesi ilk kez 1980'lerde "Fuller Seminary" adlı teoloji okulunda ders veren C. Peter Wagner tarafından ortaya atılmıştır. Bu yeni hareket Vineyard Hıristiyan Kilisesinin (Vineyard Christian Church) kurucusu ve Fuller Seminary okulunda profesör John Wimber'in (1937-97) "İşaretler ve Mucizeler" (Sign and Wonders) öğretisine dayanmaktadır. Klasik ve karizmatik pentekostallerle bağlantısı olmayan Evajelik grupların oluşturduğu bu yeni hareket diğerlerinde olduğu gibi Kutsal Ruh vaftizi ve Ruhsal Bağışları vurgulamaktadır (Anderson 2004: 449).

### **Pentekostal Teolojinin Doğuşuna Etki eden Hareketler**

Pentekostalizmin teolojik köklerinin anlaşılması açısından, Kuzey Amerika'nın yaygın dinsel geleneği olarak ortaya çıkan ve bünyesinde onlarca farklı kilise grubunu barındıran Amerika Protestanlığı belirleyici nitelikte-

4 Dünyanın en büyük Pentekostal mezhepler birliğini oluşturan The Assemblies of God 1914 yılında 300 kurultayı ile Arkansas'da kurulmuştur. Bugün Amerika'da 3 milyon mensubu ve 12,700'un üzerinde kiliseleri bulunmaktadır. Ayrıca bu grubun dünya genelinde 66 milyon mensubu vardır. Temel doktrin olarak bireysel kurtuluş, vaftiz, ilahi şifa, farklı dillerde konuşma deneyimini beraberinde getiren Kutsal Ruh'un vaftizi ile yeniden doğuşa vurgu yapılmaktadır. Kutsal Kitabı iman esasları ve pratiklerini ihtiva eden Tanrı'nın sözü olarak kabul etmektedirler. Yönetimi Presbiteryen ilkeleri ve bağımsız cemaatlerin birliğinden oluşmaktadır. <http://ag.org/top/Press/organization.cfm> 16.04.2014.

dir. 18. ve 19. yüzyıllarda Amerika'da "Büyük Uyanış" (Great Awakening) olarak adlandırılan dinsel uyanış hareketleri ortaya çıkmıştır.

İlk Büyük Uyanış hareketi<sup>5</sup> (I. Great Awakening) 1740 ve 1743 yılları arasında Evagelist George Whitefield (1715-1779) ve Kalvinist rahip Jonathan Edwards'ın (1703-1758) verdikleri vaazlarla başlamıştır (Weaver, Brakke 2009: 113). Vaazlarında Tanrı'nın kendisini çağırdığını ifade eden Whitefield; ilk olarak Amerika'nın Georgia Eyaleti'nde vaaz vermeye başlamış, kolonileri baştan sona dolaşarak binlerce kişiye ulaşmış ve kitleleri etkilemeyi başarmıştır. Onun başlatmış olduğu bu dini uyanış hareketi, kısa zamanda Kuzey Amerika'ya yayılmaya başlamıştır. 30 yıl boyunca vaaz veren ve bütün hayatını Hristiyanlığa adayan Whitefield, o dönemde Georgia Eyaleti'nde kurmuş olduğu kimsesizler yurdundaki uygulamaları ile bugün Amerika'da oldukça geçerli ve yaygın olan hayırseverlik ve gönüllü yardımseverlik gibi sosyal pratiklerinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Döneminin en iyi ilahiyatçısı olarak nitelendirilen Edwards ise; Geleneksel Kalvinizm ve bireysel dindarlığı etkili bir şekilde harmanlayarak Tanrı ile bireysel bağların kurulabileceğini vurgulamıştır. George Whitefield ve Jonathan Edwards mesajlarını tüm kolonilere ulaştırmak için çaba sarf etmişlerdir. Onların çalışmaları Kuzey Amerika'daki Anglikan Mezhebi bünyesinde Baptist ve Metodistlerin ortaya çıkışı ve gelişiminde etkili olmuştur.

Dini uyanış, kiliselerin birbirine üstünlük sağlamadığı bir zemin yaratmış, bireysel dindarlığı (pietizm) ön plana çıkarmıştır. Mevcut dini otoriteye muhalif olarak ortaya çıkan uyanış hareketi özellikle eşitliğe, bireyselliğe yapmış olduğu vurgularla bağımsız bir Amerika'nın kuruluşuna zemin hazırlamıştır (Ingersoll, Melton 2003: 21-23).

1790 ve 1850 yılları arasında gerçekleşen II. Büyük Uyanış (II. Great Awakening) köleliğin kaldırılması gibi önemli sosyal reformlarla birlikte Amerika'nın dini kültürünü şekillendirmiştir. İlk olarak New England'da Kongregasyonalist Kiliselerde başlayan uyanış daha sonra Metodist, Presbiteryen ve Baptist kiliselerini de yörüngesine alarak tüm Amerika'ya yayılmıştır. Özellikle 19. yüzyılda Baptist ve Metodistler güçlenerek Amerika Protestanlığının öncüleri olmuşlardır. Uyanışçı vaizler düzenledikleri kamp

5 Büyük uyanış hareketi Protestanlığın içinde dini uyanış hareketlerini destekleyen yenilikçiler (reformcular) ve mevcut sisteme bağlı muhafazakarlar arasında bir bölünmeye neden olmuştur. Bu bağlamda reformcular mevcut Hristiyanlığa muhalif, ruhani deneyimleri vurgulayan evanjelik uyanışçılar olarak tanımlanmaktadır. (Beal 2008: 75).

toplantılarda kurtuluşun Tanrı tarafından önceden tayin edildiği “Kalvinci Kader” anlayışının yerine, bireysel kurtuluşun kazanıldığı “İhtida” (bireysel hidayet) tecrübesine vurgu yapmışlardır. Onlar bu anlayışla o döneme kadar kiliselerde yeterince yer bulamayan kadınları, Afro-Amerikalı ve Yerli Amerikalıları kamp toplantılarına davet etmiş ve bu sayede kiliselerin cemaat sayılarını önemli ölçüde arttırmışlardır.

Protestan Reform geleneğinin içinde filizlenen Büyük Uyanış aynı zamanda Amerikan Evanjelizminin doğuşuna da tanıklık etmiştir (Ingersoll, Melton 2003: 24-25). II. Büyük Uyanış misyonerlik faaliyetlerinin yoğun olduğu “Hristiyanlığın Altın Çağı” olarak anılmaktadır. Uyanışçı Evanjelistlerin kullandığı en önemli dini stratejilerden biri “yeniden doğuş”<sup>6</sup> ve “ihtida” üzerine yapılan vurgular olmuştur. Yeniden doğuş olarak ifade edilen kurtuluş sadece akılda değil aynı zamanda kalplerde olmalıdır. Böylece Tanrı’ya olan mutlak bağlılık sayesinde bu lütf kalplerde yaşanacaktır (Weaver, Brakke 2009: 113).

II. Büyük Uyanış sırasında Metodist ve Baptist kiliselerinin içindeki bazı radikal gruplar, Hristiyanlığın özüne dönmek olarak ifade edilen “Restorasyonizm” vurgusunda bulunmuşlardır. Örneğin bu grupların en önde gelen restorasyoncuları, Alexander Campbell ve Barton W. Stone, mezhepsel örgütlenmeye ve kilise öğretilerine karşı çıkmışlar, İsa’nın Havarileri (Disciples of Christ) adı altında bir cemaat oluşturmuşlardır. Campbell ve Stone bu bağlamda Amerika’nın batısında vaazlar verirken daha az göze çarpan Hristiyan Bağı (Connexion) adında başka bir grup ise kuzeydoğusunda aynı düşünceleri yaymaya çalışmıştır. Hepsinin ortak noktası, Hristiyanlığın özünde olmayan hususların kiliselere nüfuz ettiği düşüncesinden hareketle, ilk dönem Hristiyanlığını yeniden canlandırmaktır (George 2009: 38).

Kıyametin yaklaştığı ve çok yakında Tanrı Krallığı’nın kurulacağı, Mesih İsa’nın tekrar yeryüzüne döneceği ve bin yıllık bir krallık kuracağı Millenarizm anlayışı da; Amerikan tarihinde önemli bir toplumsal değişimin yaşandığı II. Büyük Uyanış sırasında kök salmıştır. Amerikan Protestanları arasında İsa’nın milenyumdan önce mi, yoksa sonra mı, geleceği hususunda ihtilaflar yaşanmıştır. Milenyumdan önce geleceğine inananlar pre-millennialistler, sonra geleceğini inananlar ise post-millennialistler olarak adlandırılmıştır. İç Savaş ve Birinci Dünya Savaşı’ndan önce Amerika’da, Mesih’in dönüşüyle

6 Yeniden doğuş, bireysel hidayete ve ruhsal deneyime dayalı bir anlayıştır. (Yuhanna, 3:3).

gerçekleşecek bin yıllık huzur dönemini ifade eden post-millennialists anlayış benimsenirken, 19. yüzyılın sonunda İsa'nın bin yıllık hükümranlıktan önce geleceğini ifade eden pre-millennialists anlayış hakim olmuştur (Schultz, West 1999: 162).

20. Yüzyılın ilk yıllarında Protestan camia içinde Nelson Darby (1800-1882)'nin fikirlerinden esinlenen Evanjelik fundamentalistler, 'Premillennial Dispensational' anlayışını geliştirmişlerdir. Bu anlayışa göre; insanlık tarihi kargaşa ve felaketlerin yaşandığı yedi döneme ayrılmıştır. Bu dönemler ve dönemleri sona erdiren olayları şu şekilde ifade etmiştir: 1) Masumiyet dönemi: Düşüşle, 2) Bilinç dönemi: Tufanla, 3) Nuh'un yasasını kapsayan yönetim dönemi: Babil, 4) Ahid dönemi: Mısır'da esaretle, 5) Yasa dönemi: İsa'nın kabul edilmemesiyle sonuçlanmıştır. 6) Lütuf dönemi: İçinde bulunduğumuz bu dönem, karışıklık ve kargaşa ile sonuçlanacaktır. 7) Barış dönemi: İsa'nın gelip bin yıllık krallığını kuracağı dönemdir (Newman 2011: 3). Nitekim İsa Mesih'in geleceğine inanan, her an hazır bulunmalı ve Hristiyanlığı mümkün olduğu kadar yaymalıdır. Darby'nin öğretisi neticesinde gelişen bireysel kutsallık ve evanjelik faaliyetlerin hız kazanması anlayışı, Pentekostal bağlamın şekillenmesi açısından önemli rol oynamıştır (Blumhofer 1993: 16).

Genel olarak uyanış hareketlerinin Pentekostalizm açısından dört önemli işlevi bulunmaktadır. İlk olarak, dini reform ve Hristiyan mükemmelliği dile getirilmiştir. Hristiyanlığın doğuşundan bu yana geçen tarihsel sürede gereksiz gelenek yığını oluştuğu, bu nedenle mükemmelliğin Pentekost Gününe, yani Hristiyanlığın ilk yıllarına dönüşle mümkün olduğu vurgusu yapılmıştır. İkincisi, Hristiyan birliği ve samimiyetine vurgu yaparak Mesih'te bir olma gayesini hatırlatmıştır. Üçüncüsü, Amerikalı restorasyoncular eskatolojik meselelere dört elle sarılmıştır. Son olarak, Pentekostalizmi etkileyen restorasyonizm vurgusu ise mezhep anlayışına ve gruplaşmaya dayalı kilise otoritesine karşı çıkma eğilimine neden olmuştur (Blumhofer 1993: 13-14).

Pentekostal hareketin temel teolojik unsurlarının ortaya çıkmasında aktif rol alan devrin bazı önemli uyanışçı grupları olmuştur. Bu yeniden uyanışçı grupların etkili oldukları en önemli konu kurtuluş için başlı başına bir unsur olan Kutsal Ruh vaftizidir. Hareketin kuruluş sürecine geçmeden önce, onun oluşumunda etkisi olan grupları şöyle sıralayabiliriz;

### Methodist Akım

Pentekostalizmin teolojik kökleri Methodizmin öncüsü John Wesley'in (1703-1791) öğretilerine dayanmaktadır. "Hıristiyan Mükemmelliği"ni doktrin olarak geliştiren John Wesley, iman ile aklanma ve manevi ihtida tecrübesini öne çıkarmaktadır. Ona göre, Hıristiyanlar Tanrı'nın lütfu ile vaftizde aklandıktan sonra ikinci bir ilahi lütuf da elde edebilir. Bu anlamda tüm Hristiyanların amacı mükemmelliği aramak olmalıdır (Ellwood, Alles 2007: 204).

Wesley'in Londra'da 24 Mayıs 1738 yılında Aldersgate caddesinde düzenlenen Fetter Lane Society toplantısında bir manevi ihtida deneyimi yaşamaması onun hayatında dönüm noktası olmuştur. Uzun zamandır arzuladığı kurtuluş teminatını Mesih İsa'da bulmuştur (Vickers 2009: 14). Kendisinin de deneyimlemiş olduğu kutsanma doktrini iki aşamada gerçekleşmektedir. Bunlar, ilk dönüşümü sağlayan arınma ya da ibra (justification) ve Hıristiyan'ı mükemmelleştiren kutsanma (sanctification) tecrübeleridir. Wesley'e göre günahkar bir kimse ilk önce İsa'ya inanarak tüm günahlarından arınmakta adeta yeniden doğmaktadır. Ancak bu kişi her ne kadar günahlarından temizlenmiş olsa bile özünde var olan günahkar tabiatın idaresi altındadır. Çünkü İsa'ya inanmakla atılmış ilk adım insanın Adem'den miras kalan günahkar tabiatının tamamen yok olmasını sağlamaz. İnsanın bu günahkar fıtratının tamamen yok olması için ikinci aşama gerekmektedir. Kutsal Ruh'un yardımıyla kazanılan bu ilahi ikinci aşama kişinin düşüncelerini, arzularını temizleyerek mükemmelleşmesini ve nihai kutsamaı elde etmesini sağlamaktadır. Wesley'in "Hıristiyan mükemmelliği, (christian perfection), "arınmış kalp" (heart purity), "mükemmel sevgi" (perfect love), "nihai kutsama" (entire sanctification) gibi farklı isimler de verilen kutsama doktrini Pentekostalizmin oluşumunda en fazla katkı sağlayan temel unsurdur. Bu kavram daha sonra Wesley'in takipçileri tarafından Kutsal Ruh Vaftizi olarak ifade edilmiştir (Flynn, Tjong, West 2002: 20).

Wesley'in İsviçreli yardımcısı John William Fletcher, "*Checks to Antinomianism* (1771-75)" adlı kitabında mükemmellik deneyimi için ilk kez "Kutsal Ruh Vaftizi" terimini kullanan kişidir (Hollenweger 1997: 151). Fletcher, Hıristiyan mükemmelliği deneyimini Kutsal Ruh'a ulaşmak olarak belirtmiştir (Loader 2000: 28).

Fletcher, Wesley'in ikinci lütuf ya da Hristiyan mükemmelliği olarak adlandırdığı nihai kutsama doktrinini yeniden yorumlayarak üç önemli katkı sağlamıştır. O, ilk olarak inanan Hristiyanları kutsal ve sıradan olarak iki



sınıfa ayırmıştır. Kutsal Ruh'un gücüne erişen inananları "Kutsal Hristiyanlar", bu güce nail olmayanları "Sıradan Hristiyanlar" olarak tanımlamıştır. İkinci olarak, nihai kutsama ifadesini 'Kutsal Ruh Vaftizi' olarak adlandırması Pentekostal Hristiyanlığın omurgası olan Kutsal Ruh Vaftizi doktrininin teolojik taslağını inşa etmiştir (Loader 2000: 29). Fletcher son olarak ise, kurtuluşun tarihsel süreç içinde üç aşamada gerçekleştiğini ifade etmiştir. İlki Baba Dönemi; Eski Ahid, ikincisi Oğul Dönemi; Yeni Ahid ve sonuncusu Kutsal Ruh Dönemi; Tanrı'nın Kutsal Ruh'unun Kilisede aktif olduğu Kilise Dönemidir. Fletcher'a göre her dönem Hristiyanlığın bir evresine tekabül etmekte ve inanan bireyin yaşamında yeniden hasıl olması gerektiğine inanmaktadır. Böylece Fletcher inanan her bireyi Kilisenin ihtişamı altında Kutsal Ruh Vaftizini bizzat deneyimlemek için cesaretlendirmektedir. Her ne kadar Wesley'in Hristiyanlık mükemmelliği doktriniyi yeniden yorumlayan Fletcher'ın görüşleri Methodizmin ilk yıllarında ilgi görmese de, 19. yüzyılda kutsallık teolojisinin gelişmesinde etkili olmuştur (Hodge 2009: 148).

## 2. Kutsallık Hareketi

Metodizm içinde Wesley'in mükemmellik doktrini hususunda mutabakat sağlanamadığından dolayı kutuplaşmalar olmuştur. Teoloji ve dünyevilik konusunda modern liberal fikirlerin yayılımını da beraberinde getiren bu hoşnutsuzluk, Kutsallık Hareketinin oluşumuna zemin hazırlamıştır (Sharrock 2007: 116). 1844 yılında Metodist kilise, *The Wesleyan Methodist Church* ve *Free Methodist Church* olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Nihai kutsama öğretisini savunan *Wesleyan Methodist Church*, 1867 yılında New Jersey eyaletinin Vineland bölgesinde *National Holiness Camp Meeting Association* (Ulusal Kutsallık Kamp Toplantıları Birliği) adı altında toplantı yapmıştır. Özellikle 1868 yılında Manheim şehrinde yapılan ulusal kamp toplantısı Kongregasyonalist, Presbiteryen, Baptist ve Quaker gibi grupların katılımı açısından oldukça önemli olmuştur. Bu toplantılar her yıl düzenlenerek kutsallık akımının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu grubun yayınladığı *Christian Witness and Advocate of Bible Holiness* gibi periyodik yayınlar sayesinde kutsallık hareketi büyük kalabalıkların ilgisini çekmiş, yerel ve bölgesel kutsallık kuruluşları oluşturulmuştur. Ayrıca bu uyanış Metodizm'in de ötesine geçerek, 1875 yılında başta İngiltere olmak üzere, dünyanın her yerine yayılmaya başlamıştır (Robbins 2010: 3).



Pentekostal tarihçi Vinson Synan'a göre 19. yüzyılın sonunda Metodizm'in içinden yayılan Kutsallık Hareketi, Pentekostal hareketin oluşumuna çok büyük katkı sağlamıştır (Liardon 2006: 32). Bu yüzyılın sonlarına doğru *African American Church of God in Christ* (1897), *Pentekostal Holiness Church* (1898), *Church of God of Cleveland, Tennessee* gibi ilk Pentekostal Kiliseler ortaya çıkmaya başlamıştır. Wesley'in izinden giden Phoebe Palmer, John Morgan, Asa Mahan ve Charles G. Finney gibi kutsallık öncüleri, onun doktrinini daha da ileriye taşıyarak, bu düşünceleri farklı şekillerde ifade etmişlerdir (Loader 2000: 29-30).

Phoebe Palmer, (1807-1874) Wesley'in nihai kutsama doktrini deneyiminin sadece imanla anlık alınabileceğini iddia etmiştir (Synan 2001: 27). O, 1830'larda kız kardeşi Sarah Lankford ile "Salı toplantıları" olarak bilinen haftalık dua toplantıları düzenlemiştir. Bu toplantılar, Metodizm'in içinde uyanışın merkezi haline gelmiştir (Dayton 2012: 9). Bu faaliyetleriyle Palmer kısa sürede grubun lideri haline gelmiş, pek çok farklı mezhepten gelen insanları etrafında toplamıştır.

Palmer 1850'li yılların sonuna doğru nihai kutsama doktrinini açıklamak için "pentekostal dil" kullanmaya başlamıştır. 1859'da yayınladığı *The Promise of the Father* (Baba'nın Vaadi) adlı kitabında kutsallığı "ilahi güç" (the power from on high) olarak belirtmiştir. Ayrıca nihai kutsama ile eş anlamlı "Kutsal Ruh vaftizi" ifadesini kullanmaya başlamıştır. Metodizm'in içinde yaklaşık bir asır kullanılan ve yarım asır sonra Pentekostalizm için temel olabilecek terminoloji ve anahtar kavramlar bu toplantılar sayesinde yaygınlaşmıştır (Loader 2000: 32).

Palmer'e göre bir kimsenin kutsallık yolunda uzun süre mücadele etmesi ve beklemesine gerek yoktur. Onun "kısa yol" ya da "sunak teolojisi" (altar theology) öğretisi, nihai kutsama, iman ve tanıklık (Testimony) gibi birbirini takip eden üç adımdan oluşmaktadır. Bu süreç aynı zamanda kutsallığın ne olduğu, nasıl kazanıldığı ya da kaybedildiği anlayışını ortaya koymaktadır. Onun nihai kutsama doktrini, kutsallık teolojisinin şekillenmesine katkı sağlamıştır. Palmer'e göre ilk olarak kişi sunakta her şeyin üzerine ant içerek kendini tamamıyla Tanrı'ya adanmalıdır (Matta, 23:19-20). Sunak ise Mesih'in kendisidir. Eğer kişi tüm yaşamını sunağa adar ve Tanrı'ya tam bir teslimiyet gösterirse hemen o anda kutsallığı kazanabilir. Ancak bunun için kişi sadece günahları terk etmekle yetinmemeli, yaşam şekliyle de Tanrı'nın hizmetinde tam bir teslimiyet ve bağlılık içinde olmalıdır (Loader 2000: 33).

Palmer'in kısa yol öğretisinin ikinci adımı ise imanın tatbik edilmesidir. İman, Kutsal Kitap'ta yer alan Tanrı'nın sözüne inanmak ve vaatlerini benimsemektir. Bu aşama, Tanrı'nın sözlerine inanmayı gerektirir. Her kim kendini Tanrı'ya adarsa, Tanrı onun yanında olacağını vaat etmektedir. İnanan bu vaatlere sahip olduğuna göre, ruhunu ve bedenini arındırmalı ve kutsallıkta yetkinleşmelidir (II.Korintliler, 6:16; 7:1). Palmer'e göre imanla Kutsal Ruh vaftizi her an elde edilebilir. Ancak iman eksikliği olan nihai kutsama lütfuna erişemez. Kişinin bu deneyimi kazanabilmesi için imanından şüphe edilmemesi gerekir. Palmer sadece iman ile edinilebilen ikinci lütf için duygusal hislere, yani iç ya da dış tezahürlere ya da alametlere gerek olmadığını ifade etmektedir. Zira tek teminat kaynağı Tanrı'nın sözlerinin ve vaatlerinin yazılı olduğu Kutsal Kitap'tır (Synan 1997: 27).

Palmer'in kurtuluş teminatı olarak gösterdiği nihai kutsama doktrinin son adımı tanıklık, yani halkın huzurunda imanın tasdik edilmesidir. Kutsal Ruh vaftizini deneyimleyen kişi Tanrı'nın vaadini gerçekleştirdiğine dair halk huzurunda tanıklığını itiraf etmelidir. Palmer'e göre diğer insanları cesaretlendirmek adına yapılan bu olumlu itiraf hayati önem taşımaktadır. O, kalpleriyle inananların bunu ağızlarıyla tasdik etmeleri gerektiğine inanmakta ve Yeni Ahit'te geçen "İsa'nın Rab olduğunu ağızla açıkça söyler ve Tanrı'nın O'nu ölümden dirilttiğine yürekten iman edersen, kurtulacaksın. Çünkü insan yürekten iman ederek aklanır, imanını ağızıyla açıklayarak kurtulur" (Romalılar, 10:19) ifadesini buna kanıt olarak göstermektedir (Heath 2009: 26).

Kutsallık hareketine etki eden isimlerden biri de Oberlin Üniversitesinde Profesör olarak görev yapan John Morgan'dır (1802-1884). O, 1845 yılında *Oberlin Quarterly Review* dergisinde yayınlanan *The Gift of the Holy Spirit* (Kutsal Ruh'un Bağışları) adlı makalesinde ikinci lütfu Kutsal Ruh Vaftizi olarak tanımlamıştır. Morgan'a göre, ilahi kudrete fiilen tanıklık edilen Kutsal Ruh vaftizi, tüm inananlar için ihtida sonrası yaşanan bir deneyimdir. Ruh Vaftizi sayesinde Tanrı ile daha samimi bir bağ kurulmaktadır. Morgan, Ruh ile vaftiz olan kişinin aynı zamanda Hristiyanlığa hizmet için yetkilendirildiğini ifade etmiştir. Morgan'ın nihai kutsama doktrinine katkısı ilahi kudrete tanıklık eden bireyin Hristiyanlık hizmeti için yetki ile donatılması anlayışı olmuştur (Loader 2000: 34).

Asa Mahan (1799-1889) Amerikan kültürünün büyük bir kısmını oluşturan evanjelik geleneğin gelişimine hayli katkı sağlamış, kendisini köleliğin kaldırılması, kadın hakları, itidal, barış hareketleri ve diğer reform hareketleri-

ne adanmış Oberlin Üniversitesi'nin önde gelen teologlarından (Dayton 1974: 60-61). Palmer'in öğretilerini savunan Mahan onun nihai kutsama doktrininin daha iyi anlaşılması için üç önemli katkıda bulunmuştur. Mahan ilk olarak Fletcher gibi kurtuluşun tarihsel süreç içinde üç aşamada gerçekleştiğini ifade etmiştir. İkinci olarak, kutsallık vaizleri tarafından öğretilen nihai kutsama doktrini için temel kaynağın Elçilerin İşleri Kitabı olduğunu ifade etmiştir. Son olarak ise, Ruh'la vaftiz olan kişinin Hristiyanlığa hizmet için "güç" ve yetki ile donatılması Morgan gibi Mahan'ın da nihai kutsama doktrininin temel odağı olmuştur. Özellikle Elçilerin İşleri Kitabı 1:8 "Kutsal Ruh üzerinize inince güç alacaksınız;..." öğretisi nihai kutsama teolojisinin merkezi haline gelmiştir (Loader 2000: 35-36).

Pentekostal Kiliselerde Kutsallık hareketinin oluşumuna zemin hazırlayan Metodist teolojinin şekillenmesine etkide bulunan Oberlin teologlarından Charles G. Finney (1792-1875), modern pentekostalizm ve Wesleyanizm arasında tarihsel bir köprü görevi görmüştür. Onun eserleri hala pentekostal çevrelerde etkisini sürdürmeye devam etmektedir (Sharrock 2011: 129). İnsan iradesini ön plana çıkaran Finney, bireyin Tanrı'ya itaat etmemesinin günahkar doğasından ziyade isteksiz olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir ve iman noktasında irade gösteren bireyin kurtuluşa erişebileceğini belirtmiştir. Finney ve Mahan gibi Oberlin teologları her ne kadar Hristiyan'ın mükemmel olmasını sağlayan noktanın 'iman' olduğunu düşünmüşlerse de nihai kutsama deneyiminin bireyin iradesine bağlı olduğu eğiliminde olmuşlardır. Bu durum kurtuluşun sadece kader ve seçim ile olabileceğine inanan muhafazakar Reform ruhban sınıfı ile arasının açılmasına neden olmuştur (Loader 2000: 37).

### **Edward Irving Hareketi**

Dönemin en önemli ve popüler vaizlerinden biri olan Edward Irving'in (1792-1834), Pentekostal hareketin ortaya çıkmasına katkı sağlayan en etkili düşüncesi Kutsal Ruh vaftizinin alameti olarak kabul edilen Ruhsal bağışlara yapmış olduğu vurgudur. Glossolalia ve şifa üzerine yaptığı vaazlarında, Elçilerin İşleri kitabının 2:38-39 öğretilerine odaklanarak ve I. Korintliler kitabının 12. bölümüne vurgu yaparak Kutsal Ruh armağanını herkesin alabileceğini vurgulamıştır (Vreeland 2002: 3).

Irving günah ve hastalığı birbiriyle ilişkilendirmiştir. Onun İsa merkezli doktrinine göre, günah bedende hastalık olarak vuku bulur ve inançsız hiç kimse bu hastalığın üstesinden gelemez. Mesih İsa'yı örnek göstererek

Kutsal Ruh vaftizinin inananları günahkarlıktan kurtaracak deneyim olduğunu savunmaktadır. Ona göre İsa, annesinden getirmiş olduğu günahkar bir tabiata sahiptir. Kutsal Ruh'un sunduğu şifa onun bu tabiattan kurtulmasına ve günahsız bir yaşam sürmesini sağlamıştır. Bu nedenle Irwing, inananların günahkar tabiattan kurtulabilmek için Kutsal Ruh vaftizini tecrübe etmeleri gerektiğini belirtmiştir (Vreeland 2002: 5). O, bu görüşlerinden dolayı heretik olarak yaf-talanmış ve Presbiteryen Kilisesinden ayrılmak zorunda kalmış ve 1832 yılında Evrensel Apostolik Kilisesini (Catholic Apostolic Church) kurmuştur. Her ne kadar bu kilise 20. yüzyılın ilk yıllarında varlık gösteremese de Pentekostal hareketin mihenk taşı olan Kutsal Ruh vaftizinin kanıtı glossalalia, “Irwing hareketi” olarak hafızalara yerleşmiştir (Flynn, Tjong, West 2002: 21).

#### 4. Keswick – Yüce Yaşam Hareketi

Adını 1875 yılında İngiltere'nin Keswick kasabasında yapılan yüce yaşam konferanslarından alan Keswick hareketi, Amerika'daki Kutsallık Hareketi-nin temel doktrini olan nihai kutsama öğretisinin 1870 yıllarında İngiltere'de yayılmasına dayanmaktadır (Thompson 1966:12). Bu hareketin esin kaynağı William Edward Boardman'nın (1810-1886) 1858 yılında yayınlanan “*Yüce Hristiyan Yaşamı*” (*The Higher Christian Life*) adlı eseridir. Amerika'da oldukça ilgi gören bu kitap akabinde İngiltere'ye yayılarak Keswick hareketinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Boardman'nın fikirleri Robert Pearsall Smith eşi Hannah Whitall Smith çiftinin yapmış olduğu çalışmalar sonucunda İngiltere'de yayılmıştır (Thompson 1966: 13).

Keswick anlayışı kutsallık hareketi tarafından vurgulanan nihai kutsama anlayışını yeniden şekillendirmiştir. Keswick anlayışının oluşturduğu temel farklılık kutsanma doktrininin ikinci basamağı olan nihai kutsanma aşamasında günahın tanımlanması hususunda ortaya çıkmıştır Keswick öğretisi ani bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşen geleneksel kutsanma anlayışını yadsımaktadır. Onlara göre kutsanma yaşam boyu devam eden bir süreçtir. Keswick öğretisi günahın yok olmayacağını, ancak üstesinden gelinebileceğini vurgulamaktadır. Bu durumda ancak Kutsal Ruh'un gücü sayesinde muzaffer bir yaşam sürdürerek günah ile mücadele edilebilir (Thompson 1966: 16).

#### 5. Şifa Hareketi

Kilise tarihinde Katolik azizlerin eylemlerine dayanan şifa kerametleri-ne farklı dönemlerde de rastlanmıştır. Bilindiği üzere Reformasyon Kiliseleri

arasında söz konusu şifa uygulamalarını Katolik Kiliselerine ait bir hurafe olarak değerlendirenler olmuştur. Hatta 18. ve 19. yüzyıl rasyonalizmi şifaya dair bu olumsuz düşünceleri desteklemiştir. Ancak Anabaptist ve Quaker gibi radikal gruplar iman yoluyla şifa uygulamalarını tekrar gündeme getirmişlerdir (Anderson 2014: 30-31). 19. yüzyılda ilahi şifa, Protestan mezhepleri içinde kabul görmeye başlamıştır.

Pentekostal Kiliselerde Yeni Ahit döneminde olduğu gibi apostolik gücün bugün de geçerli olduğu düşüncesi devam ettiği için, olağanüstü mucizelere sürekli vurgu vardır. Bu nedenle şifa bahsetme bu hareketin içinde önemli bir yer edinmiştir. Pek çok Pentekostal, Mesih İsa adına itikat ve niyaz yoluyla şifa olanağının olması hususunda mutabık kalmışlardır. Pavlus'un Korintlilere yazmış olduğu birinci mektubun 12. bab'ında Ruhsal Armağanlar ifade edilmiştir. Pentekostaller ruh aracılığıyla bahşedilen ilahi şifanın Mesih tarafından kiliseye emanet edildiğini ve kilisenin meşru bir görevi olduğuna inanmaktadırlar (Warrington 2012: 100).

20. yüzyılın başlarında yayınlanan Pentekostal bülten ve dergiler, fiziksel şifa bulan ve kötü ruhların esaretinden kurtulan insan hikayeleriyle doludur. Evanjelik şifacılar tarafından sürekli vurgulanan olağanüstü mucizeler özellikle üçüncü dünya ülkelerinde Pentekostal Kiliselerin hızla yayılımına neden olmuştur (Anderson 2013: 153).

Güney Almanya'da Lutheran papazı Johann Christoph Blumhardt (1805-80) Bad Boll olarak adlandırılan bir şifa merkezi kurmuş, otuz yıl boyunca dünyanın farklı ülkelerinden fiziksel ve ruhsal yenilenme isteyen insanlara hizmet etmiştir (Blumhofer 1941: 27). Aynı şekilde İsviçre'de Dorothea Trudel (1813-62) ve halefi Samuël Zeller (1834-1912) Elim adında ilahi şifa merkezi kurmuşlardır. Blumhardt ve Trudel'in başlatmış olduğu bu girişim yüzyılın ortalarında tüm İngilizce konuşulan ülkelerde duyulmuştur. Boston'da Piskopos hekim ve kutsallık hareketinin önemli şahsiyeti Charles Cullis, 1873 yılında İsviçre ziyaretinde şifa toplantılarında hasta için dua etmeye başlamıştır. Cullis'ten etkilenen Christian and Missionary Alliance'ın (Hristiyan Misyon Birliği) kurucusu A. B. Simpson, İncil'i dört temel unsur üzerine kurgulayarak İsa'nın ilahi şifa kaynağı olduğunu vurgulamak istemiştir. "Fourfold Gospel" adını verdiği İsa merkezli anlayışa göre İsa kurtarıcı, kutsayıcı, şifacı ve gelecek kral'dır. Simpson'nun ileri sürdüğü bu teolojik kavram daha sonra Pentekostal doktrin temel unsuru haline gelmiştir (Van De Walle 2009: 21).

John Alexander Dowie (1847-1907) şifa hareketinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. İskoçya'nın Edinburgh kentinde doğan Dowie, Edinburgh Üniversitesinde teoloji eğitimi aldıktan sonra 1872 yılında Avustralya'da papaz olarak çalışmaya başlamıştır. 1885 yılında görevini Yeni Zellanda'da sürdürürken hayatının dönüm noktası olarak kabul edilen bir deneyim yaşamıştır. Ateşli salgın hastalığı nedeniyle acı çeken bir kızın yanına oturmuş ve onun iyileşmesi için dua etmeye başlamıştır. Daha sonra bu kızın ve iki kardeşinin sağlığına kavuştuğunu gören Dowie'nin hastalar için dua etme inancı güçlenmiştir. Böylece 1888 yılında Amerika'ya göç ederek 1890 yılında Divine Healing Association (İlahi Şifa Derneğini) kurmuştur. 1894 yılında Leaves of Healing (Şifa Yaprakları) adında vaazlarını içeren bir dergi yayımlamaya başlamıştır. Chicago'da pek çok şifa evi kurmuştur (Blumhofer 1941: 32). Bütünüyle dualist bir yaklaşıma sahip olan Dowie hastalıkların ifritten, şifanın ise Tanrı'dan geldiğini ve inanan kişinin ilaç ile işinin olmayacağını ifade etmiştir. Bu düşüncesi ekseninde Dowie, 1899 yılında Chicago yakınlarında 6500 dönümlük bir araziye doktor, hastane, ilaç, dans salonları ve tütünün olmadığı 'Zion' adında bir şehir inşa etmiştir. Hristiyan Evrensel Apostolik Kilisesi (Christian Catholic Apostolic Church)<sup>7</sup> mensuplarının yaşayabileceği bir cemiyet oluşturmaya çalışmıştır. Milyonlarca insan pazar ayinine katılmak için bu şehre akın etmiştir (Kay 2011: 14).

Dowie, 1901 yılında kendisini Eski Ahit'te geçen Peygamber Malaki'nin (Malaki, 4:5) bildirdiği 'Yasa'nın Habercisi' İlya Peygamber gibi görmüş ve kendisini İsa'nın ikinci gelişi için düzeni sağlayacak İlya peygamber 'Elijah The Restorer' olarak ilan etmiştir (Synan 1997: 81).

## **PENTEKOSTAL HAREKETİN KURUCULARI VE PENTEKOSTALİZMİN DOĞUŞU**

### **1. Charles Fox Parham (1873- 1929)**

Pentekostal doktrini formüle eden Charles Fox Parham hareketin ilk kurucusu olarak bilinmektedir. 1873 yılında Amerika'nın Iowa Eyaletinin Muscatine şehrinde doğmuş ve çocukluk döneminde ağır hastalıklarla mücadele etmiştir. 1878 yılında ailesi ile birlikte Kansas şehrine taşınmış ve hemen er-

7 Dowie'nin 1896 yılında kurmuş olduğu Hristiyan Evrensel Apostolik Kilisesi, Roma Katolik Kilisesiyle karıştırılmamalıdır. Dowie, "Katolik" terimini İsa'nın evrensel mesajının temsilcisi olma anlamında benimsemiştir. Hatta 1904 yılında İsa Mesih'in ilk havarisi olduğunu iddia etmiştir (Balmer 2004:157).

tesinde ateşli romatizmaya yakalanmıştır (Jacobsen 2003: 21). 1890 yılında Metodist Kilisesine bağlı Southwest Kansas Kolejinde eğitimine başlamış ancak sağlığının kötüye gitmesinden dolayı okuldan ayrılmak zorunda kalmıştır. Parham hastalıkla mücadele ettiği günlerde, İncil’de Mesih’in insanlara şifa bahsetmesi ile ilgili bölümlerini okumaya başlamış, böylece Mesih’in ona da şifa bahşedeceğine inanmıştır. Hatta şeytanın kendisini ilaçlara yönlendirerek dini görevini yapmasını engellediğini düşünmüş ve hastalığın Tanrı’dan uzaklaşmasının bir cezası olduğu kanısına varmıştır. Bu anlayışla o, çözümün sadece Tanrı’ya yakararak sağlanacağına inanmıştır (Synan 2001: 43).

Parham her ne kadar yaşadığı hastalıklardan dolayı iyi bir eğitim almamış olsa da 1893 yılında Metodist Kilisesinde vaiz olarak çalışmıştır. İlk vaazı sırasında David Baker isimli bir Kuveykır ile tanışmış ve onun fikirlerinden oldukça etkilenmiştir. Baker bu evanjelik Metodist gence ayrı bir ilgi duymuş, uzun süren Kutsal Kitap çalışmaları sırasında kendi görüşlerini paylaşmıştır. Günahkar için geleneksel ebedi ceza doktrininin Kutsal Kitap temelli olmadığını, günahkarın ebedi cezadan ziyade işlediği günah kadar cezalandırılması gerektiğini ifade eden Baker’in düşünceleri Parham’ın konuyla ilgili olan görüşlerinin değişmesine sebep olmuştur (Goff 1988: 35).

1895 yılında Metodist Kilisesinden istifa eden Parham ateşli romatizma hastalığından kurtularak şifa bulmuş ve akabinde kendisi de şifa bahsetme hizmetlerine başlamıştır. 1898 yılında Kansas eyaletinin başkenti Topeka’ya taşınmış, burada *Beytel Healing Home* adında bir şifa evi açtıktan sonra bu konudaki fikirlerini insanlara ulaştırmak amacıyla *The Apostolic Faith*<sup>8</sup> adında bir dergi yayınlamaya başlamıştır (Anderson 2012: 166). Topeka’da Parham’ın yıldızı parlamış, Beytel şifa evinin başarısı neticesinde 1900 yıllarında Emporia, Eskridge ve Ottawa’da da şifa evleri açmıştır (Goff 1988: 45).

Parham, etkili bir şifacı ve uyanışçı olan Frank Sandford’un (1862-1948) misyonundan oldukça etkilenmiştir. Sandford, 1895’de pek çok Pentekostal önderin eğitim aldığı Kutsal Ruh ve Kitab-ı Mukaddes okulunu kurmuştur. Burada, bazı şahıslarda ortaya çıkan dillerde konuşma bağıışı, İsa’nın yakın bir zamanda döneceğinin kanıtı olarak sunulmuştur. Parham, Stanford’un Anglo-İsrail ve premillennialist düşüncelerinden oldukça etkilenmiştir (Anderson 2013: 34). Anglo-İsrail teorisine göre beyaz Anglo-Sakson Protestan

8 Derginin ilk sayısında bugüne kadar şifa hususunda yapılmış çalışmalara yer vermiştir. Bunlardan biri olan A. B. Simpson’nın Gospel of Healing eserinden bazı bölümleri yayınlamıştır. (Blumhofer 1993: 73).



milletlerin (özellikle İngiltere ve Amerika) soyu İsrail'in kayıp kabilelerinden gelmektedir. "İsa'nın gelini" olarak adlandırılan bu bir grup elit Hristiyan, milenyumun yeni düzenini oluşturacaktır. Amerikalı Hristiyanların en önemli görevi İsa'nın gelişinden önce İncil'in mesajını tüm dünyaya yaymak olacaktır. Bu nedenle, kıyametten önce kayıp nesilleri de kazanarak bu büyük görev yerine getirilecektir. İsa'nın gelini olarak adlandırılan bu elit Hristiyanlar görevlerini en iyi şekilde icra etmek için Tanrı'dan bir armağan alacaklardır. Nitekim Misyoner ve Evanjelistleri üstün güçle donatacak bu armağan Kutsal Ruh Vaftizidir (Goff 1988: 57).

Parham, 1900 yılında Kansas Topeka'da *Beytel Kitab-ı Mukaddes* isimli bir okul açmıştır. Tek ders kitabının Kitab-ı Mukaddes olduğu bu okulda öğrencilerine kutsallık doktrininin temel özelliklerini öğretmiştir. Bu doktrin özünü ise Kutsal Ruh vaftizi ve onun kanıtı olan dillerde konuşma bağıdır (Fox 2009: 78). Nitekim 1900 yılının son gecesi 31 Aralık'ta Parham ve öğrencileri Kutsal Ruh bağışını alma ümidiyle dua gecesi düzenlemişler ve sonuç olarak Agnes Ozman isimli kadın öğrenci Ruh'un armağanını alabilmek için hocasından ellerini başına koymasını istemiştir. Akabinde dillerde ilk konuşan Agnes olmuş ve diğerleri de onu takip etmiştir. Parham'ın ifadesine göre, Agnes Çince konuşmuş kendisi de ondan üç gün sonra deneyimlediği Kutsal Ruh vaftizinin kanıtı olarak İsveç dili konuşmuştur (Anderson 2013: 35).

Parham, 1903-04 yıllarında Kansas ve komşu Missouri eyaletinde Kutsallık misyonu üzerine verdiği vaazlarda farklı dillerde konuşma ve şifa tecrübesini tekrar hayata geçirmiştir. Havarisel İnanç olarak tanımladığı bu yeni hareket kısa zamanda dikkatleri üstüne çekmiş ve taraftar kazanmaya başlamıştır. Ardından 1905 yılında Texas eyaletinin Houston şehrine yakın kasabalarda bir dizi Havarisel İnanç Kilisesi kurmuştur. Tarihin hızlı bir şekilde sona yaklaştığını ve bu dönemin en önemli işaretinin dillerde konuşma olduğuna inanan Parham, ilk Hristiyan kilisesinin havarisel inancını yeniden inşa etmeye çalışmıştır (Fox 2009: 79). Ancak Parham, 1907 Şubat ayında iddia edilen cinsel bir suç işlediği isnadıyla dışlanmaya başlanmıştır. Wilbur Voliva adındaki bir düşmanı tarafından eşcinsellikle suçlanmış, tutuklanmış ancak yeterli delil sağlanamadığından dolayı serbest bırakılmıştır. Her ne kadar sonraki yıllarda hizmetine devam etmeye çalışsa da ailesi ve kendisi için utanç verici bu durum çalışmalarına engel olmuş ve 56 yaşında hayata veda etmiştir (Liardon 2006: 83,85).



### William Seymour ve Azuza Caddesi Uyanışı

William J. Seymour, 2 Mayıs 1870 yılında, Louisiana eyaletinin Centerville şehrinde siyahi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Robeck 2006: 19). 18. yüzyılda bölgenin hakimiyetini kazanan Fransız göçmenlerin etkisi nedeniyle bölgede Katoliklik yaygındı. Köle sahibi göçmenlere, kölelerini Roma Katolik inancına göre vaftiz ettirmeleri konusunda talimat verilmişti. Bu nedenle William Seymour da dört aylık bebeklik döneminde Katolik inancına göre vaftiz edilmiş ve yetiştirilmiştir. Seymour'un döneminde Afrika kökenli yerel inançların (mucizeler, şifa, görünmeyen ruhlar, kendinden geçme, yüce ruh gibi) bazı motiflerinin Katolik inancı ile iç içe geçtiği görülmektedir (Synan 2012: 24). İç Savaş öncesinde kölelerin isyan çıkarma olasılıklarına karşı okuma yazma öğrenmeleri yasaklanmıştı. Fakat savaş sonrası yeniden yapılanma döneminde Metodist ve Baptist evanjelikler kölelik sonrası nesil için okullar kurmuşlardı (Robeck 2006: 25).

Seymour 1895 yılında Indianapolis'e gitmiş ve burada siyahilerin yer aldığı *Methodist Episkopalyan Kilisesine* katılmıştır. Ancak ırk ayrımcılığının günden güne artması, mensup olduğu kilisenin ırkçılığa yenik düşmesi ve hatta toplumda siyahların linç edilmeye başlanması nedeniyle, Seymour 1900 yılında, Ohio eyaletinin Cincinnati kentine taşınmıştır (Synan, Fox 2012: 33). Genelde ırklar arası uzlaşma arayışında olan Seymour, *Evening Light Saints*<sup>9</sup> (Akşam Işığı Azizleri) adlı tüm ırkları içinde barındıran uyanışçı bir gruba dahil olmuştur. Kutsallık akımının bütün özelliklerini ihtiva eden bu grubun sınıf, cinsiyet ve ırk ayrımcılığını ortadan kaldırmayı hedefleyen öğretileri, Seymour'un teolojik formasyonu ve gelecekteki hizmeti açısından oldukça etkili olacaktır. Nitekim Azuza Street Uyanış toplantıları, Seymour'un cinsiyet eşitliği, mezhepler arası dostluk ve ırklar arası arkadaşlığı yücelterek Hristiyan birliği üzerine düşüncelerinin fiili bir yansıması olacaktır (Synan, Fox 2012: 49).

Seymour birkaç yıl sonra akrabaları ile iletişime geçmek için Houston'a seyahat etmiş ve burada kendisini Charles Fox Parham ile tanıştıracak Lucy Farrow isimli kadın bir papazın yönettiği Kutsallık Kilisesine katılmıştır. O, Lucy'nin yardımı sayesinde Parham'ı ziyaret ederek onun öğrencisi olmak

9 Akşam Işığı Azizleri grubu "Tanrı'nın Kilisesi"ne (Church of God) bağlı Reformasyon hareketidir. Bu grup eski Ahit'in Zekeriya kitabının 14:7 dizelerini kendileriyle özdeşleştirmişlerdir. "Özel bir gün, yalnız RAB'bin bildiği bir gün olacak. Gece de gündüz de olmayacak. Gece aydınlık olacak." (Sanders 1996: 26).

istemiştir. Seymour'daki manevi açlığı gören Parham, o dönemin yasaları gereği beyazlarla aynı ortamda bulunması yasak olduğu için ders verdiği sınıftan bitişindeki odada dersleri dinlemesine müsaade etmiştir. Seymour bir süre Parham'dan ders aldıktan sonra 1906 yılında Los Angeles'da vaaz vermeye davet edilmiş, Parham da seyahat masraflarını vererek onu desteklemiştir (Lardon 2006: 79).

Seymour, hocası Parham'dan öğrendiği Pentekostal doktrinin temelini oluşturan - imanla aklanma, kutsama, Kutsal Ruh vaftizi, dillerde konuşma bağıışı, ilahi şifa ve İsa'nın ikinci gelişi – gibi fikirlerle dolu olarak Los Angeles'a varmıştır. Seymour geldikten hemen sonra ilk vaazını Hutchins'nın, Santa Fe Avenue'daki Storefront<sup>10</sup> Kilisesinde vermiştir. Ancak onun Kutsal Ruh vaftizi kanıtı olarak sadece dillerde konuşma bağıışı üzerine vurgu yapmasından hoşnut olmayan kilise yönetimi bir müddet sonra kilisenin kapılarını Seymour'a kapatmıştır. Parasızlık nedeniyle herhangi bir yer bile kiralayamayan Seymour dua toplantılarını Bonnie Brae Caddesinde oturan Asberry ailesinin evinde organize etmeye başlamıştır (Cox 1996: 54). Bu evde Seymour ve yedi kişi daha Kutsal Ruh vaftizini dillerde konuşma bağıışıyla birlikte deneyimlemiştir (Blumhofer 1993: 98). Bu yedi kişiden biri, sonradan Seymour ile evlenecek olan eşi Jenny Moore'dur. Daha önce hiç piyano çalmamış Moore Kutsal Ruh vaftizinden sonra piyano çalarak İbranice şarkı söylemeye başlamıştır. Katılımcılar tarafından her tarafa yayılan bu haber pek çok insanın dikkatini çekmiş, ertesi günü Seymour'un vaazını dinlemek için büyük bir kalabalık evin önüne gelmiştir. Nitekim Bonnie Brae Caddesinde düzenli iş sahibi, beyaz ve siyahların olduğu küçük bir dinleyici kitlesiyle başlayan Seymour'un vaazları, zamanla popülerite kazanarak kitleleri etrafında toplamıştır (Synan 2001: 49).

Bir kaç gün içinde Seymour ve arkadaşları artan kalabalık nedeniyle toplantıları organize edebilecek daha büyük bir yer aramaya başlamış ve 312 Azusa Caddesinde yer alan metruk bir bina satın almışlardır. Daha önce Metodist Episkopalyan Kilise ve daha sonra ambar olarak kullanılan bu harabe halindeki bina Seymour ve arkadaşları tarafından onarılmıştır. Havarisel İnanç

10 Birinci Dünya Savaşının başlamasıyla milyonlarca Afro-Amerikalı güneyden kuzeye göç etmeye başlamıştır. Storefront Kiliseleri "Büyük Göç" olarak adlandırılan bu dönemde kurulmuş kiliselerdir. Hızlı kentleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan bu kiliseler, Afro-Amerikalıların kendi dini ritüellerini yerine getirmek ve kolektif dini kimliklerini oluşturmak için eski işyerlerini kiliseye dönüştürdüğü mekânlardır. (Rodriguez 2004: 314).

misyonunun doğduğu bu mekanda 14 Nisan 1906 yılında ilk ayini yapmışlardır (Cox 1996: 56).

Azusa Caddesinde dini uyanış niteliğinde yapılan toplantıların dikkat çekmesinin en önemli sebeplerinden birisi, o dönemde nadir olarak görülen ırk entegrasyonunu sağlamış olmasıdır. Seymour liderliği altında, siyah ve beyaz ırkların kaynaştığı, hatta en fazla kadınların görev aldığı büyük bir takım oluşmuştur. Azusa uyanışına hız kazandıran ikinci sebep ise, 18 Nisanda meydana gelen San Francisco depremidir. Bu deprem insanlar arasında ve ülkede son günlerin yaklaşmış olduğu ve Mesih İsa'nın dönüşünün çok yakın olduğu beklentisini de beraberinde getirmiştir (Anderson 1979: 67).

Seymour, 1906 yılında arkadaşı Clara Lum ile birlikte bu uyanışı müjdeleyen *The Apostolic Faith* (Havarisel İnanç) adında bir dergi yayınlamaya başlamışlardır. İlk sayısında 5.000 adet basılan dergi, 1908 yılı ortalarında tirajı 50.000'e yükselerek Azusa Uyanışının dikkat çekmesine hayli katkı sağlamış ve dünyanın en ücra köşesindeki Hristiyanları haberdar etmiştir. Ayrıca Los Angeles'ın farklı bölgelerinde açılan Pentekostal Uyanış merkezleri Ruh ile vaftiz olmak için kıtalar arası ziyaretçi akınına uğramış, Kutsal Ruh vaftizini deneyimledikten sonra kendi memleketlerine dönmüş ve hareketi yaymaya başlamışlardır. Hatta *Los Angeles Times* gibi uyanışa muhalif gazetenin "Beyaz ve siyahların dinsel çılgınlıkları", "dillerin tuhaf karmaşası", "fantastik yeni gruplar ortaya çıkıyor", "bir kız kardeş tarafından anlamsız uygulama" şeklindeki basın söylemleri de hareketin daha geniş bir kitleye ulaşmasına katkı sağlamıştır (Cox 1996: 59; Synan 2001: 58).

Seymour tarafından Havarisel İnanç hareketinin lideri olarak tanıtılan Charles Parham 1906 Kasım ayında Azusa uyanışını ziyaret etmek için Los Angeles'a gelmiştir. Burada gördüklerinden dolayı dehşete düşen Parham cemaati hipnotik ve aşırı trans davranışlarından dolayı suçlamıştır. Bu eleştirileri onun hareketin yöneticileri tarafından kovulmasına neden olmuştur. Böylece uluslararası bir boyut kazanan hareketin liderliği William Seymour'a geçmiştir (Liardon 2006: 188-189).

## SONUÇ

20. yüzyılın ilk yıllarında Kuzey Amerika'da ortaya çıkan Pentekostalizm, günümüzde dikkat çeken en önemli dini hareketlerden biridir. Temel motif olarak Kutsal Ruh vaftizi ve Ruhsal bağışlara vurgu yapan bu hareket, Amerika'da ortaya çıkan uyanışçı hareketlerden etkilenmiştir. Hristiyanlığın

özüne dönmeyi amaç edinen bu uyanışçı hareketlerin vurgulamış oldukları ve Pentekostal hareketin de kendine temel aldığı en önemli doktrinler; kurtuluş, Kutsal Ruh vaftizi, farklı dillerde konuşma, şifa bahşetme ve İsa'nın bin yıllık krallık dönemi öncesinde geleceğidir.

Kurtuluş doktrini sadece seçilmişlere özgü olmayıp, özgür irade ve Tanrı'nın lütfu ile herkesi kapsamaktadır. İnsanlar arasında kurtuluşu ve Tanrı'nın kudretini etkin kılan Kutsal Ruh, insanların sonsuz yaşama iştirak etmesini sağlamaktadır. Kutsal Ruh'ta vaftiz olan kişi, farklı dillerde konuşmak, şifa bahşetmek, kehanette bulunmak ve yeryüzünde Tanrı'nın işlerini yürütmek gibi mucizevi güçlere ve yeteneklere sahip olmaktadır. Görüldüğü gibi Teslisin üçüncü şahsı olan Kutsal Ruh'un doğrudan deneyimlenmesi olgusuna yaptığı vurgu sebebiyle Pentekostalizm, ruh eksenli mistik bir hareket olarak anlaşılmaktadır.

Pentekostalizm, her ne kadar Ruh-merkezli bir hareket olarak anlaşılrsa da, aynı zamanda İsa-merkezli olduğu da gözden kaçmamalıdır. Zira teolojik yapılanmasının merkezinde Mesih İsa ve öğretileri yer almaktadır. O, insanların kurtuluşunu sağlayan, Ruh ile vaftiz eden, hastalıkları iyileştiren ve yakında gelecek kral olarak tasavvur edilmektedir. Mesih'in ikinci gelişine dair beklentiler Pentekostalizmin temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Özellikle, Premillennial Dispensational olarak bilinen anlayış geçmiş ve geleceğe dair yaklaşımlarıyla dikkat çekmektedir. Bu açıdan misyon ve evanjelizm, İsa'nın yeryüzüne gelmesinden önce, mutlaka yapılması gereken bir ödev olarak görülmektedirler.

### Kaynaklar

- Althouse, Peter (2010). *The Ideological Development of "power" in Early American Pentecostalism: A Historical, Theological and Sociological Study*, Edwin Mellen Press.
- ----- (2003). *Spirit of the Last Days: Pentecostal Eschatology In Conversation with Jürgen Moltmann*, New York: T&T Clark International.
- Anderson, Allan H., Bergunder, Michael., Droogers, Andre., ve Van der Laan, Cornelis. (Eds.). (2010). *Studying Global Pentekostalizm: Theories and Methods*, London: University of California Press.
- ----- (2004). "The Future of Protestantism: The Rise of Pentecostalism" ed., Alister E. McGrath, Darren C. Marks, *The Blackwell Companion to Protestantism*, USA: Blackwell Publishing.

- ----- (2014). *An Introduction to Pentecostalism*, UK: Cambridge University Press.
- ----- (2013). *To the Ends of the Earth*, New York: Oxford.
- ----- (2012). “Charles Fox Parham”, Adam Stewart (ed.), *Handbook of Pentecostal Christianity*, USA: Northern University Press.
- Anderson, Robert Mapes (1979). *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, New York: Oxford University Press.
- Attanasi, Katherine & Yong, Amos (2012). *Christianities of the World: Pentecostalism and Prosperity: The Social Economics of the Global Charismatic Movement*, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Balmer, Randall (2004). *Encyclopedia of Evangelicalism*, USA: Baylor University Press.
- Beal, Timothy (2008). *Religion in America: A Very Short Introduction*, New York: Oxford.
- Blumhofer, Edith L. (1993). *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, Chicago: University of Illinois Press.
- ----- (1941). *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*, v.1, Missouri: Gospel Publishing House.
- Cox, Harvey (1996). *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, London: Cassell.
- Dayton, Donald (2012). *American Holiness Movement: A Bibliographic Introduction*, Wilmore, Kentucky: First Fruits Press.
- ----- (1974). “Asa Mahan and the Development of American Holiness Theology”, *Wesleyan Theological Journal*, Vol.9(1), pp. 60-69.
- Dragas, George D. (1999). “Pentecost”, *Encyclopedia of Early Christianity Second Edition*, Ed. By Everett Ferguson, New York: Rotledge.
- Doniger, Wendy (Eds.). (1999). *Merriam-Webster’s Encyclopedia of World Religions*, “Pentecost”, USA: Merriam-Webster.
- Ellwood, Robert S., Alles, Gregory D. (Eds.). (2007), *The Encyclopedia of World Religions*, New York: DJW BOOKS LLC.
- Epstein, Morris (1970). *All about Jewish Holidays and Customs*, USA: Ktav Publishing House.
- Flynn, James T., Tjong, Wie L., West, Russell W. (2002). *A Well - Furnished Heart*, USA: Xulon Press.
- Fox, Charles R. (2009). *William J. Seymour: A Critical Investigation of His Soteriology*, Michigan: ProQuest LLC.
- George, Maya (2009). *Faith and Philosophy of Christianity*, Delhi: Singhal Print Media.

**182 • MİSTİK BİR HAREKET OLARAK PENTEKOSTALİZM'İN DOĞUŞU:  
TARİHSEL BİR DEĞERLENDİRME**

- Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population, <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>, (13.04.15).
- Goff, James R. (1988). *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and The Missionary Origins of Pentecostalism*, USA: G & S Typesetters.
- Hollenweger, Walter J. (1997). *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Heath, Elaine A. (2009). *Naked Faith: The Mystical Theology of Phobe Palmer*, Cambridge: James Clarke & Co.
- Harrell, David Edwin (1985). *Oral Roberts: An American Life*, Bloomington: Indiana University Press.
- Hocken, Peter (2009). *The Challenges of the Pentekostal, Charismatic and Messianic Jewish Movements*, England and USA: Ashgate Publishing.
- Hodge, Kent. (2009). *Christ in You: An Introduction to the New Covenant and the Christian Life*, Bloomington Indiana: AuthorHouse.
- Ingersoll, Julie & Gordon, Melton J. (Eds.). (2003). *Baptist and Methodist Faiths in America*, Shoreline New York: Publishing Group.
- Jacobsen, Douglas (2003). *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement*, Bloomington, USA: Indiana University Press.
- Katar, Mehmet (2001). "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma", Dini Araştırmalar, Ankara, C.3, S. 9
- Kay, William K (2011). *Pentecostalism: A very Short Introduction*, New York: Oxford.
- Liardon, Roberts (Eds.). (2006). *The Azusa Street Revival*, USA: Destiny Image.
- Loader, Allan T (2000). *An Examination of the Classical Pentecostal Doctrine of the Baptism in the Holy Spirit: In Light of the Pentecostal Position on the Sources of the Theology*, Faculty of Providence Theological Seminary, National Library of Canada. <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ46226.pdf> 28/01/2015.
- Newman, Joe (2007). *Race and Assemblies of God Church*, New York: Cambria Press.
- Robbins, R. G. (2010). *Pentecostalism in America*, California: Greenwood Publishing Group.
- Robeck, Cecil M (2006). *The Azusa street Mission and Revival: The Birth of Global Pentecostal Movement*, USA: Thomas Nelsons Inc.
- Rodriguez, Marc S. (Eds.). (2004). *Repositioning North American Migration History*, UK: University of Rochester Press.
- Russell, Anderson F. (2007). *Lectionary Preaching Workbook: Series V, Cycle A*, Lima, Ohio: CSS Publishing Company.

- Sanders, Cheryl J. (1996). *Saints in Exile: The Holiness Pentecostal Experience in African and American religion and Culture*, New York: Oxford University Press.
- Schultz, Joffrey D., West, John G., Maclean, Jain (Eds.). (1999). *Encyclopaedia of Religions in American Politics*, “Millennialism”, USA: The Oryx Press.
- Sharrock, Russell (2007). *Spiritual Warfare: A Struggle for Truth*, Morrisville: Lulu Enterprises.
- Synan, Vinson & Fox, Charles R. (2012). *William J. Seymour: Pioneer of the Azusa Street Revival*, USA: Bridge-Lagos.
- ----- (2001). *The Century of the Holy Spirit*, Nashville, Tennessee: Thomas Nelson.
- ----- (1997). *The Holiness Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*, Michigan: Eerdsman Publishing Co.
- Thompson, W. Ralp (1966). “An Appraisal of the Keswick and Wesleyan Contemporary Positions”, ed., Charles W. Carter, *Wesleyan Theological Journal* Vol.1.
- Van De Walle, Bernie A. (2009). *The Hearth of the Gospel: A. B. Simpson, the Fourfold Gospel and Late Nineteenth Century Evangelic Theology*, USA: Pickwick Publications.
- Vickers, Jason E. (2009). *Wesley: A Guide for the Perplexed*, New York: T&T Clark International.
- Vreeland, Derek (2002). “Edward Irving: Preacher, Prophet & Charismatic Theologian”, *The Pneuma Review*. [Pneumareview.com/Edward-irwing-preacher-prophet](http://Pneumareview.com/Edward-irwing-preacher-prophet). 11.15.2016.
- Warrington, Keith (2012). “Healing”, ed. By Adam Stewart, *Handbook of Pentecostal Christianity*, USA: Northern University Press.
- Weaver, Mary Jo., Brakke, David (2009). *Introduction to Christianity*, USA: Wadsworth.
- Woodhead, Linda (2004). *Hıristiyanlık*, çev. Sevda Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi.





## OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE RUH TELAKKİSİ

**Tuğba GÜNAL\***

### Öz

Makalemizde, Osmanlı'nın son dönemindeki Ruh anlayışı; Filibeli Ahmet Hilmi, Musa Kazım Efendi, İsmail Fenni Ertuğrul, Abdullatif Harputî, İzmirli İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı, Sırrı Girîdî, Mehmet Ali Aynî, Ömer Nasuhi Bilmen, İsmail Ferid gibi dönem âlimlerinin eserleri dikkate alınarak incelenmiştir. O dönemdeki Ruh anlayışını daha sağlıklı anlayabilmek için öncelikle Materyalizme değinilmiştir. Materyalizmle Ruh hakkındaki yaklaşımlar arasında ilişki kurulmuş, ardından ruhla ilgili tanımlamalar ve ruhun varlığına ilişkin argümanlar değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ruh, Materyalizm, Spiritüalizm, Düalizm, İnsan.

### Abstract

#### Conception of Rûh (Spirit) in the Last Period of Ottoman

The concept of Rûh (spirit) is researched during the whole history of Islamic thought. Muslim scholars have made clear its usage and inference in their works. Discussions and analysis of the Muslim scholars on spirit have taken place on a ground that relative Qur'anic verses are placed in the centre and proceeded from the basis of them. Also, we encounter such a problem like; whether if the ground of discussions on spirit root in understanding and interpreting the Qur'anic verses? They investigate various problems concerning spirit with the remarkable effect of some other internal and external factors in Islamic thought. In our paper the conception of Rûh (spirit) is analyzed considering the thoughts of renown scholar of the last period of Ottoman such as Filibeli Ahmet Hilmi, Musa Kazım Efendi, İsmail Fenni Ertuğrul, Abdullatif Harputi, İzmirli İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı, Sırrı Giridi, Mehmet Ali Ayni, Ömer Nasuhi Bilmen, İsmail Ferid. In order to conceive the conception of rûh at that time at the outset Materialism because the enlightenment and secularism that came as a result of the scientific revolution following the Renaissance and Reforms in 17th

\* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, t\_gunal@hotmail.com

century Europe, Materialism gained more followers. In the 20th century in what was known as its golden era it became a world view, by manifesting itself in the religious, social, political and economic spheres of life. After its perception about rûh has been dealt with then the perennial questions about the nature of rûh, its eternity, etc. have argumentatively been discussed.

**Keywords:** Rûh; Materialism; Spirituality; Dualism; Man.

## Giriş

Bir fikrin radikal derecede savunulması, o fikre tamamen karşıt olan başka bir düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır; çünkü toplumda ciddi kırılma yaşanmasına neden olan olay ve olgular, kolektif bilinçaltını etkilemekte ve bu etki ve birikim, kendisini mutlaka düşünsel ya da eylemsel temelde dışa vurmaktadır. Ruhla ilgili kanaatlerin oluşmasında da yabancı kültürlerin ruhla ilgili düşüncelerinin fikri hayata yansımaları ve bu zeminde oluşan geleceğin etkisi olmakla beraber, bu konunun Osmanlı'nın son döneminde yeniden gündeme taşınması, dönemde etkin olan Materyalizmin varlığını dikkate almamızı gerektirmektedir. Konunun tartışmaya açılması, konuyla ilgili metinlerin kendini Materyalizm üzerinden konumlandırması ya da eserlerin materyalist fikirlere cevap verme gayreti taşıdığı görülmüştür, bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

O dönemde, Materyalizmin temelsiz bir düşünce olduğuna dair argümanların geliştirilmesine yönelik talep, zihindeki etkinin dışarı yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu talebin bir örneğini Abdullatif Harputi'nin şu ifadelerinden takip edebiliriz:

Kelamcılarımız Yeniçağ felsefesine karşı, Kelam ilminde madde ve kuvvetlerinin, esr ile fezanın hâdis olup onların kâinatın aslı olmadıklarını ispat etmelidirler. Maddenin ataletini ve maddede görünen alametler ile varlıklarına hükümlenen kuvvetlerinin bizzat maddenin kendisinin icat edemeyeceğini de göstermelidirler. Âlemdeki varlıkların madde ve maddiyata münhasır olmadığını, mevcudat-ı âlemin var edilmesinde kendisi dışında ve onun üstünde hâkim bir müessir yaratıcı güce muhtaç bulunduğunu ortaya koymalıdır. Madde ve maddiyat âleminin üstünde mana âlemi, mücerret âlem ve ruhlar âleminin

mevcut olduğunu da hâlihazırdaki felsefesinin metot ve ilkele-riyle ispat etmeleri gerekir.(Harputi, 1332: 113)

Genel anlamda Spiritüalizm/Ruhçuluk; biri “beden” diğeri “ruh” olmak üzere insanda iki “asıl” kabul ederek “ben” denilen, değişmeyen, basit ve parçalanmaz olarak değerlendirilen, insanı insan yapan prensibi ruha; fizyolojik hadiseleri de bedene irca eden bir yapıdadır. Osmanlı’nın son döneminde Materyalist ve Ruhçu görüşlerle ilgili olarak birçok makale ve kitap kaleme alınmış, bu fikirleri doğru zeminde ele almak için fikirlerin kökenine dair incelemeler yapılmış, Materyalizm ve Ruhçuluk fikirleri arasındaki farklar irdelemiştir. Materyalist düşüncenin kökeninin kadim Yunan’da olduğu iddiasıyla ilk olarak Tales’den başlanmış ve bu düşüncenin tarihi süreç içerisinde hangi evrelerden geçtiği filozoflar bağlamında ele alınmıştır.<sup>1</sup> Aynı irdeleme, Ruhçu düşünce için de Pisagoras’tan başlanarak yapılmıştır;<sup>2</sup> fakat bu şekilde yazılan makaleler, fikir beyanından öte, söz konusu fikirlerin sadece tarihsel gelişimine dair analiz yapmaktadır.

Materyalist felsefeyi o dönemde savunan Baha Tevfik’in yaymaya çalıştığı fikirler doğrudan kendisine ait olmayıp meşhur Materyalist düşünürlerden aktarımdır. B. Tevfik, bu doğrultuda Ernst Haeckel’den *Vahdet-i Mevcut*, Büchner’den *Madde ve Kuvvet* eserlerini tercüme etmiştir. Bir diğer Materyalist isim Celal Nuri İleri, *Tarih-i İstikbal* kitabında Büchner’in *Mütalâaname* kitabından nakiller yapmıştır. Celal Nuri’nin konuyla ilgili temel endişesi şudur: “Materyalizm” kelimesi onun hoşuna gitmemekte, ona göre Materyalizmin isminde bir fenalık bulunmaktadır; çünkü madde denince çoğunlukla ruhsuz bir ceset akla gelmektedir. Hâlbuki Büchner ve diğerlerinin yaymak istedikleri felsefe bu değildir. Söz konusu kişiler madde ve kuvvet konusunda cansız bir maddeden değil, onların çeşitli görünüşlerinden ve tekâmül neticesi olarak hayat, zekâ, deha gibi mükemmelliklerin eserlerinden bahsetmektedirler (Celal Nuri, 1331: 39).

Ruhçu fikrin temsilcilerinden Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *Huzur-u Aklü Fen’de Maddiyyun Meslek-i Dalaleti-İlim Karşısında Maddecilik* kitabında; üslup olarak “dogmatik” (Filibeli, 1974: 70),<sup>3</sup> bütünlük

1 Böyle bir makale örneği için bkz: Vecdi, 12/300: 250-2.

2 Böyle bir makale örneği için bkz: Ömer Rıza, 11/265: 66; 11/266: 82.

3 Aynı zamanda Filibeli Ahmet Hilmi, Celal Nuri İleri’yi Büchner’e karşı tarafsız olmamakla ve tutucu olmakla eleştirir (Filibeli, 1974: 90).

açısından içerisinde birbirini nakz eden ve birbirine zıt fikirlerin (Filibeli, 1974: 71, 88, 108-109) bulunduğu bir eser olarak değerlendirdiği Celal Nuri İleri'nin Büchner'den aktarılan materyalist görüşleri ele alan *Tarih-i İstikbal* eserinin ilk cildini, ruh konusu kapsamında mütalaa etmektedir. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam* kitabında, hem maddeci ve ruhçu kuramın hem de konuyla ilgili bu ikisinin dışında kalan kuramların düşünce yapılarını özet bir şekilde vermekle birlikte (İzmirli, 2013: 261-270) kendisi konu hakkında fikrini açık bir şekilde dile getirmemektedir; çünkü o, ruh konusunun çözümlenememiş bir problem olduğunu ve konunun açıkça bilinemediğini (İzmirli, 2013: 268) söylemektedir.

Ayrıca İzmirli, “Ruh problemi, bilinmesi dinen zaruri olan bir şey (zarurât-ı diniyyeden) değildir. Ruh hakkında nasıl inanılırsa inanılsın Tevhid’e aykırı bir inanış kesinlikle meydana gelmez. Bu konuda “*De ki: Ruh Rabbimin işlerinden biridir.*” (İsra 17/85) ayetinin beyanı kadar kesin bir söz yoktur.” (İzmirli, 2013: 270; Sunay, 10/239: 210) demektedir. İsmail Fenni Ertuğrul’un “ruhun ölmezliği” hakkındaki düşünceleri, felsefe tarihinin bir özeti olarak değerlendirilmektedir. Ondaki farklı yön, bu inancı destekleyen tecrübelerin olduğunu söylemesidir (Ülken, 2011: 297).

### **Ruhçu ve Materyalist Görüşlerin Birbirlerine Yönelik Nitelemeleri**

Ruhçu ve Materyalist fikirlerin temelde ayrıldığı nokta olması dolayısıyla bu başlık altında öncelikli olarak *canlı*'nın nasıl değerlendirildiğine ve canlılığın temeline neyin yerleştirildiğine değinilmesi doğru olacaktır.

Kendi özel hareketlerinin nedeni olan varlığa “canlı” (*hayy*) denilmektedir (İzmirli, 2013: 257). Canlılık hakkında çeşitli kuramlar bulunmaktadır. Bunlardan “Mekanizm kuramı”, hayatı değerli kılan bütün hareketlerin, kimyasal ve fiziki olaylarla, dolayısıyla maddi hareketlerle ilgili olduğunu savunmaktadır (İzmirli, 2013: 259; Bilmen, 1972: 343). “Âliyye kuramı”, canlı olan hücreciklerin inorganik cevherlere kaçınılmaz bir tepki olduğunu ve hücreciğin etkin birliğini cansız ve eylemsiz madde ile izah etmenin yetersiz olduğunu dile getirmektedir. Bu kurama göre, hücreciklerin birikmesi, toplanması, ferdin hayatını açıklamaktadır. Kısacası hayat, organizmanın eseridir (İzmirli, 2013: 259). “Hayatiyye kuramı”; canlılığı yoluna koyan, düşünen ve yaratan, maddeden başka bir şeydir. İnsanda iki manevi esas, iki kuvvet ve iki ruh bulunmaktadır. Onlardan biri hayatın, diğeri fikrin esasıdır. Canlılığın esası olan ruh, hayatı güçlendiren, düşünen ve yaratan kuvvettir. Fikrin esası olan

ruh, zihinsel faaliyetleri yöneten bir kuvvettir (İzmirli, 2013: 259). Son olarak “Ruhiyye kuramı” ise hem canlılığın hem de fikrin esası olan tek bir kuvveti savunmaktadır. Hayatı biçimlendiren ve zihinsel etkinlikleri idare eden odur. Beden ve ruh, bileşik (*mürekkab*) olarak bir tek cevherdir. Bu ruh, bedenin hayatini sağlayan bir kanundur. Bitkilerde gelişip büyüme ilkesi, hayvanlarda sezme ilkesi ve insanlarda fikir ilkesidir (İzmirli, 2013: 260). Kuramlarda da ifade edildiği gibi hayatın kaynağı –farklılıkları olmakla birlikte- ya maddeyle ya da ruhla temellendirilmekte, dolayısıyla Maddeci ve Ruhçu görüş farklılıkları da ‘canlı’ tanımından kaynaklanmaktadır.

Materyalizmin iddiası, Ruhçu felsefenin nazariyelerinin halka hoş geldiği ve onun zekâsını tembelliğe ittiği şeklindedir (Celal Nuri, 1331: 26-28). Çünkü Materyalistlere göre, düşünüldüğü takdirde materyalist düşüncenin hem akıl hem tabiat hem de İslam dini ile uyum içerisinde olduğu görülecektir. Zira bu felsefede İslam’ın ruhuna uygun düşecek önemli esaslar bulunmaktadır (Celal Nuri, 1331: 26); çünkü İslam dini, hak bir dindir ve hak olan din Materyalizme karşı olamaz. Eğer karşı olduğu kabul edilirse, hak din olmaması gerekir. Öyleyse İslam, Materyalizme uygun ya da onun kendisidir. Bunun aksini iddia etmek, İslam’ın ruhunu anlayamamak demektir (Celal Nuri, 1331: 26).

Bu iddialara yönelik olarak Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi’nin değerlendirmesi ise şöyledir: “Bir din, diğer bir dinin yerine –bilerek mi, bilmeyerek mi burası tamamen anlaşılamiyor- konulmuş oluyor. Bu dinin ismi “Materyalizm” ve bunun prensiplerini yayan kimsenin adı –mesela- Büchner, kitabının adı *Madde ve Kuvvet* iken garip bir değişiklik cilvesi ile İslamiyet oluyor (Filibeli, 1974: 71-72, 136). Bu yeniden temel kurma işinin bir neticesi de; Hz. Peygamberden, Büchner’in ortaya çıkışına kadar İslamiyet’in manasını anlayan hemen hiçbir ferden gelmediği acayip durumudur.” (Filibeli, 1974: 72) Filibeli Ahmet Hilmi’nin Materyalizme bakışı, bilinçli ya da değil, Materyalizmin yeni bir din/dünya bakışı tesis etmeye çalıştığı yönündedir. Ona göre, Materyalizm bunu, kendisini İslamiyetle aynileştirerek meşru bir zemine oturtma şeklinde icra etmeye çalışmaktadır.

Materyalizme yönelik bir başka eleştiri, bu fikrin ‘gafilce bir tutum’ ve ‘hurafe’ (Ömer Rıza, 11/265: 66) olduğu yönündedir. Bu doğrultuda Filibeli Ahmet Hilmi’ye göre Materyalistleri diğer mütefekkirlerden ayıran yön, onların kendi zan ve fikirlerine karşı gösterdikleri “amiyane iman”dır (Filibeli, 1974: 70). Ona göre bu, o kadar şiddetli bir kanaat ve imandır ki artık ilme

nispet edilmesi mümkün olmayacak şekilde kuvvetli bir sofuluk ve taassup derecesini bulmaktadır (Filibeli, 1974: 70). Filibeli, Maddecilik fikrinin yayılmış olduğu milletlerde, gelişim ve değişime engel bir dolu amillerin ortaya çıktığını (Filibeli, 1974: 74), Maddeciliğin arkasından gidip dinden uzaklaşan halkların, hangi millete mensup olursa olsun, en temel ahlaki prensipleri dahi kaybettiğini ve başkasının mutluluğunu kıskanma, refaha özlem duyma; yoksulluk neticesi üzüntü, ümitsizlik, anarşi ve cinayete temayül, sınırsızca eğlence ve intihar (Filibeli, 1974: 74) gibi eylemlerin bu toplumlarda sıkça görülür olduğunu da ifade etmektedir.

Materyalizm, metodolojik açıdan da değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ömer Nasuhi Bilmen, Materyalistlerin duyu ve tecrübeye dayanmayan hiçbir şeyi kabul etmeyecekleri yönündeki iddialarının; Materyalizm adı altında ortaya koydukları görüşlerle çeliştiği ve ilmi gerçeklerle uyumsuz olduğu için hiçbir kıymeti olmadığını belirtmektedir (Bilmen, 1972: 171-2).<sup>4</sup> Filibeli ise “Maddenin her yerde hazır ve nazır oluşu”nun (Celal Nuri, 1331: 35) Panteist bir tutumla dile getirilmesinin Materyalizmin öne sürdüğü metodolojiyle çeliştiği tespitini yapmaktadır. Filibeli hem bütün âlemin müşahedeye konu olmasının imkânsızlığı dolayısıyla böyle bir genellemenin yapılamayacağını hem bir zerreden bir sonsuza hükmedişin aslında Materyalizmin reddettiğini söylediği ‘metafizik’ bir sonuca götürdüğünü hem de yine bu söylemin kendilerinin olmazsa olmazı deney ve gözlemi devre dışı bıraktığını (Filibeli, 1974: 101) vurgulamakla Materyalizme haklı bir metodolojik eleştiri getirmektedir.

### **Materyalizmin Ruh Anlayışı**

Materyalistlere göre ruh, beynin bir işlevidir (Haeckel, 60; Büchner, 415). Dönem için etkin bir isim olan Ernst Haeckel, maddesiz ruh ve ruhsuz maddenin olamayacağını, ruhun merkezinin beyin olduğunu, kan dolaşımının kalbin vuruşlarından ayrılamayacağı gibi ruhun da bedenden ayrılamayacağını, ayrılınca mahvolacağını dile getirmektedir (Haeckel, 60).<sup>5</sup>

4 Ömer Nasuhi Bilmen, Maddiyuna karşı özellikle onların âlemin yaratılışı ile ilgili iddialarının iptaline dair on üç maddede argümanlarını sunmaktadır. (Bilmen, 1972: 126-135.)

5 Haeckel, reddettiği dinlerin yerine, yeni bir din takdim etmektedir. Bu din, kendisinde “doğru, iyi ve güzel” üç ilahi temel (Haeckel, 84-85.) esasını taşıyan “Tabiat dini” olup fenne ve tecrübeye uygundur. Bu Tabiat dinini benimsemek için şu şartları haiz olmak gerekmektedir:

a) Tabiat ilimlerinin kaffesine yeteri derecede vakıf olmak. Özellikle tekâmül kanununu iyi özümsemek.

Materyalizmin diğer etkin ismi Ludwig Büchner'e göre ise beyinle ruhun aynı şey olduğunu teyit yolunda patolojinin birçok delili bulunmaktadır: Kanın beyinde şiddetle deveranının, fikir ve düşüncenin karmakarışık olmasına sebep olması, beyin sinirlerinde hafif bir kapanmanın dahi şuurun kapanmasına neden olması, beyinde bir damla suyun yayılmasıyla hafızanın yok olması, bir damla kanın felce neden olması, bu durumun örnekleridir (Büchner, 415). Burada Büchner'in yapmak istediği, ruhun müstakil bir varlığının bulunmadığını ve gerçekte beden üzerinde tasarrufta bulunan hakiki özün ruh olmadığını, beyinde gerçekleşen fizyolojik durumlardan örnekler vererek ispatlamaktır; çünkü ona göre şayet tüm bunları yapan ruh olsaydı, bu tür durumlardan ruhun etkilenmemesi gerekirdi.

Ruhçuların, beyin basit bir maddedir ve bu madde ruhun menşei olamaz, argümanlarına Büchner, beyin basit bir uzuv olmadığını, gayet muğlak muhtelif maddelerden oluşmuş, şekli ve yapılışı itibariyle gayet nazik bir uzuv olduğunu ve beyin yalnız kabuk tabakasında beş yüz milyondan bin milyona kadar hücre bulunduğunu söyleyerek itiraz etmektedir (Büchner, 427, 438). Ayrıca o, "Makinenin çalışmasına biz hiç şaşırılmaz, fakat bir vahşi veya makineyi tanımayan bir kimse makineyi canlı bir mahlûk sayacaktır. Hatta makinenin bir ruha sahip olduğunu söyleyecektir. Bu gibi mukayeseler bize ruhun, maddi teşekküller neticesinden başka bir şey olmadığını öğretir." (Büchner, 438) ifadesiyle de ruhun beyinden/maddeden ibaret olduğu yolundaki düşüncesine örnek vermektedir.

Materyalizm, var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu dillendiren, tecrübe ettiğimiz maddi alanın dışında başka bir varlık alanı kabul etmeyen, var olan şeylerin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini ve bu açıklama-

- 
- b) Tecrübelerden elde edilen bilgi ile istidlal yapıp mantiki neticeler çıkarabilmek için keskin bir zeka ve muhakeme kabiliyetine sahip olmak.
  - c) Böylece sıhhatine kani olunan Monizm felsefesine daima sadık kalabilmek, düalizm ve çok tanrıcılık taraftarlarının düşmanca hücumlarına karşı kulak asmamak için ziyadesiyle ahlak kuvvetine sahip olmak.
  - d) Çocukluktan itibaren zihnimize yerleşen dine dair boş, manasız, batıl itikatları atacak kadar metanet ve anlayış sahibi olmak (Haeckel, 62-63). Ernst Haeckel'i bu görüşe iten temeller sorgulanmalıdır. Dinin ne olduğundan değil de nasıl yaşandığından hareketle dini reddetmesi, onun doğru bir zeminden hareket etmediğini göstermektedir; fakat dinin nasıl yaşandığının ya da ne olduğunun anlatımında fail olanların, dinin yanlış anlaşılmasına sebep olmaları ve dine karşı tepki oluşturmuş olmalarını da göz ardı etmemek gerekmektedir.

nın mutlaka deney ve gözlem yoluyla temellendirilmesi gerektiğini iddia eden bir akım olarak ruh konusunda da bu tutumunu devam ettirmektedir.

Materyalizmin varlığı anlamlandırma eylemini, maddeden başlayarak yapması başlangıç itibariyle Materyalizmin doğru bir temelden hareket ettiğini göstermektedir. Çünkü varlığı anlama faaliyetimizin temeli, varlık alanının maddi karakteri sebebiyle, yine varlığın kendisi olmak durumundadır. Yalnızca yaşadığımız alana değil, metafizik alana dair yaptığımız çıkarımlarımızın ve delillendirmelerimizin kaynağı da varlıktır. Materyalizmin düştüğü hata, indirgemeci bir tavır sergileyerek varlığı yalnızca görülebilen alanla sınırlandırmış olması, fiziğin ötesine/metafiziğe, varlığı delil olarak geçememiş olmasıdır. Bu durum, varlığın Var Edicisinin inkârını ve dolayısıyla insanın ve diğer canlı-cansız maddelerin varlığının anlamsızlığını da beraberinde getirir.

Materyalizmin kendi fikri doğrultusunda, bir şeyi kabul etmesinin temeline, deney ve gözlemi koyması, elde etmek istediği bilginin; test edilebilir, izah edilebilir, açık, anlaşılır ve tutarlı olmasını istemesi açısından önemlidir. Fakat deney ve gözlemi, salt duyarımıza konu olan âlem için geçerli kılması ve bu fikri neticesinde metafizik alanın söz konusu niteliklerle bağdaşmadığı sonucuna varması doğru değildir. Çünkü –Materyalist düşünce bu kısmı göz ardı etse de- metafizik alanı anlamının temeline, tanımı yapılamayacak kadar basit ve açık olan varlığın yerleştirilmiş olması, metafizik alanı izah edilebilir, açık ve anlaşılır bir alan haline getirmektedir.

Materyalizmin, ruhu; bedenden bağımsız, bedeni idare eden, tüm yetilerimizin temeli olan, mahiyeti bilenemeyen vb. niteliklere sahip bir cevher olarak değerlendirmemesi, ruh için bedenden öncesi ve sonrası için bir hayatiyet kabul etmemesi ve ruhu bedenle başlayan ve bedenle biten bir yeti olarak görmesi, kanaatimizce doğru bir yaklaşımdır. Fakat Ruhçuların ruha yüklediği niteliklerin aynısını beyne yüklemesi bakımından ‘bir şey’in yerine ‘başka bir şey’ koymuş olmakta; insanı insan yapan özü tek bir şeye indirgemektedir. Bu yönüyle Materyalizm, insanın organizma bütünlüğünü, bir sistem dâhilinde çalışan yapısını ve verili tüm uzuvları ve yetileriyle beraber olması gereken bir donanıma sahip olduğunu göz ardı etmektedir. İnsanın bütüncül yapısını tek bir açıdan değerlendirmenin ise hata verdiği açıktır.

### **Ruhçuların Ruh Anlayışı**

Ömer Nasuhi Bilmen, “Biz Müslümanlar ruhun mevcudiyetine inanırız. Nusus-ı diniyemiz ruhun mevcudiyetini ve bir emri Rabbaniden ibaret olup



ba'del-vefat başka bir âleme iltihak edeceğini haber veriyor (Bilmen, 1972: 342).” diyerek ruhun varlığını, İslam’ın bir ön kabulü olarak sunmaktadır. Fakat o, ruh konusuyla ilgili olarak “Ruhun mahiyeti, maddi olup olmaması meselesi, akide cihetiyle tali meselelerdendir. Zaruriyeti diniye'den madud değildir”; (Bilmen, 1972: 342; İzmirli, 2013: 270; Sunay, 10/239: 210) çünkü “ruhu bir dereceye kadar anlamaya güç yetirilebiliriz.” (Bilmen, 1972: 348; Bilmen, 10/234: 131) ifadesiyle de konunun dinin esaslarından olmadığını da bildirmektedir.

Bilmen’in ruhun mahiyetinin bilinmesinin dinin zorunlu değil de tali kısmından olduğunu söylemesi; fakat aynı zamanda -ilk ifadesinde olduğu gibi- ruhun mevcudiyetinin dinin naslarıyla bildirilmiş olduğunu dile getirmesi, kendi içinde tutarsızlık barındırmaktadır. Çünkü bu söylem, Allah’ın kullarına tam olarak bilemeyecekleri ve anlayamayacakları konulardan bahsetmiş olmasının kabulünü gerektirir ki bu durum, hem ‘anlaşılsın’, ‘üzerinde düşünölsün’<sup>6</sup> diye gönderilmiş olan vahyin amacıyla hem de ‘Allah’ın abes bir iş yapmayacağı’ (Al-i İmran 3/191) ilkesi ile bir arada düşünölemez.

Materyalizmin ruhu, beyinle aynileştirilmesi Ruhçu görüş tarafından eleştirilmiştir. Çünkü bu fikre sahip olanlara göre, ruhun sağlıklı bir beyin olmaksızın işlevini tam olarak yerine getirememesi, ruh ile beynin aynı şey olduklarını göstermemektedir. Bu durum sadece beyin ile ruhun münasebetini ispat etmektedir (Bilmen, 1972: 344). Aynı şekilde, beynin ‘idrak sebebi’ olmasının ispat edilmesi, beynin ‘idrak edici’ olduğunu göstermemektedir. Dolayısıyla beyne, ‘idrak vasıtası’ demek daha doğrudur. Mesela gözler, görmek için bir vasıtaadır. Gözler tamamen sağlıklı olsa dahi bazen insanın bir mesele ile meşguliyetinden dolayı kişi bir şeye dikkatlice baktığı halde göremez; kulak, yüksek bir ses ile bağırana işitemez. Eğer hakikaten ‘gören’ ve ‘işiten’ göz ile kulak olsaydı, bu durumların meydana gelmemesi gerekirdi (İsmail Fenni, 1928: 147; Aynî, 1339: 153; Ömer Rıza, 11/271: 162; Fehmi, 7/159: 42). Ruhçu fikre göre ‘beynin düşündüğü’ sonucunu çıkarmak, mantki olarak da mümkün değildir; çünkü beynin doğrudan doğruya düşünmeye elverişli olduğu ve gerçekte düşündüğü ispat edilemez. Dolayısıyla beyin fikrin aleti olur, fakat düşünen bir öz olamaz (İzmirli, 2013: 263; Bilmen, 1972: 343; Ömer Rıza, 11/271: 162). Ayrıca idraksiz camid maddelerden oluşan bey-

6 Nisa 4/82; Mü’minun 23/68; Sad 38/29; Muhammed 47/24; Kamer 54/17 ayetleri örnek olarak gösterilebilir.

nin, nihayetsiz bir idrake, sonsuz bir tasavvurata sahip hayat sahibi bir cevher oluşturması da mümkün değildir (Ömer Rıza, 11/271: 162).

Ruhun ‘neliğiyle’ ilgili birçok niteleme yapılmıştır. Bu nitelemelere göre; mevcut insan, beden ve ruhtan ibarettir (Musa Kazım, 2002: 161; Filibeli, 1979: 79; Girîdî, 1310: 265; Girîdî, 1305: 11-12; Vecdi, 2/41: 238); yani insan salt bedenden ibaret değildir (Musa Kazım, 2002: 161; Girîdî, 1305: 11-12; Mahir, 15/381: 305; Vecdi, 1/22: 343). Şeyhülislam Musa Kazım Efendi buna dayanarak insanı oluşturan şeylerin; ferdi cüzlerden ve çeşitli unsurlardan meydana gelmiş bir “hayvani cisim sureti” ile bir de “insan nevinin sureti” denilen tabiat olduğunu söylemektedir. Ona göre insan, “hayvani cisim sureti” bakımından uzunluk, genişlik ve derinlikten oluşan üç boyutlu ve gelişmeyi, iradi hareketi kabule mazhar olduğu gibi; “insan nevinin sureti”yle de külli idrakleri ve fikri eylemleri yapmaya kaynak (mebde, esas, başlangıç) olmuştur (Musa Kazım, 2002: 161). İnsanın cismi topraktan, sudan (balçıktan) yaratılmış, daha sonra kendisine ruh üflenmiştir (Bilmen, 1972: 189).

Bedenden ayrı bir mahiyet olması dolayısıyla ruh, bedeninin bozulmasından etkilenmemektedir (Mahir, 15/381: 305; Fehmi, 7/159: 42). Ruh, uzuvlarımızı idare eden, varlığımızın bütün kısımları arasında ahenk ve intizamı temin eden, parçalanmaz ve gözle görülmez bir kuvvedir (İsmail Fenni, 1928: 148; Girîdî, 1305: 11; Fehmi, 7/159: 42). Dolayısıyla ruh, basit bir aletten başka bir şey olmayan bu cesedi, tasarrufu altında bulundurur (Fehmi, 7/159: 42-43). İnsan hakikatinin aslı, “ben” diye tabir edilen, bütün duyu ve düşünceye ait hususları kendine izafe ettiğimiz ve daima ayniyetini muhafaza eden ruhtan ibarettir. Daima değişime maruz kalan beden ise ruhun bir aleti ve idrak, irade, hassasiyet gibi ruhi tecellilerin vasıtasıdır (Bilmen, 1972: 341; İsmail Fenni, 1928: 148-149; Filibeli, 1979: 80, 193).

Fikrin esası olan ruh birdir, basittir, parçalanmaz. Düşünen “ben”dir, hissedilen “ben”dir, irade eden “ben”dir, ama “ben” üç farklı varlık değildir, bir tek varlıktır (İzmirli, 2013: 262; İsmail Fenni, 1928: 148; Aynî, 1339: 153). Ruh seçendir, faildir, fillerin yöneticisidir; beden ise atıldır, kendi kendine hareket etmeye kadir değildir (İzmirli, 2013: 263; İsmail Fenni, 1928: 149; Fehmi, 7/159: 42). Ruh, manevi hayatımızı oluşturan hadiselerin kaynağıdır (Ribeauville, 1331: 33; Fehmi, 7/159: 42). Ruh, mekândan ve yönden münezzehtir. Bütün eşyayı bilmek, bütün eşyaya vakıf olabilmek ruhun kuvvetinde saklıdır. Bu güç ve kuvvet, ruha mahsus olup, maddî varlıkların hiçbirisinde

yoktur. Bu nedenle ruh, Allah'a izafe edilmekle şereflendirilmiştir (Girîdî, 1305: 29).

Ruhun asıl mahiyeti tayin edilemez (Filibeli, 1979: 195; İsmail Fenni, 1928: 120; Girîdî, 1305: 12, 16, 27; Ogan, 3/66: 242; Bilmen, 10/234: 131). Ruh, ilahi bir sırdır, onun mahiyetini tamamıyla anlamak, insan için olanaklı değildir (Bilmen, 1972: 348). Çünkü ruhun mahiyeti anlaşıldığı ve bulunduğu anda yaratılanın kudreti; Yaratanın kudretine eşit olur. Halk fiili diye bir şey ortada kalmaz (Ogan, 3/66: 243). Dolayısıyla biz ruhun varlığını ancak ortaya çıkardığı etkilerle anlayabiliriz (Bilmen, 1972: 341). Ruhun mahiyetini idrak edememek ise onun yokluğunu iddiaya vesile olamaz (Bilmen, 1972: 348; Girîdî, 1305: 12). Ruhun mahiyetinin idrak olunamayacağına ilişkin farklı bir görüşü Ömer Nasuhi dile getirmektedir. Ona göre “*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.*” (İsra 17/85) ayeti, ruhun mahiyetinin insan tarafından ‘tamamen’ anlaşıl-maya kapalı olduğunu değil, “*az bir bilgi verildi*” ifadesi dolayısıyla ruhu ‘bir dereceye kadar’ anlamaya güç yetirilebileceğimizi göstermektedir (Bilmen, 1972: 348; Bilmen, 10/234: 131).

Ruh, sorumludur (Fehmi, 7/159: 43). Maddenin mahiyeti bir dış bilgiler toplamı, ruhun mahiyeti de bir iç bilgiler düzenidir (Filibeli, 1979: 97). Bu doğrultuda, ruhun evham ve zan gibi kirlere kurtulmasının tek yolu, ilimdir (Ersoy, 6/134: 54). Dünyadan büsbütün kopmayı öngören birtakım dinler gelmiştir. Bu dinler belirli bir zaman içindir ve şu an için bir hareket noktası olamazlar. Onların amacı, ruhun yüksek derecelere yükselmesi için bir amaç taşımaktan başka bir şey değildir (Ersoy, 6/135: 69-70).

Bedenin; açlık, susuzluk, soğuk, sıcak gibi dâhili ve harici birtakım etkileri hissederek bu etkilere karşı kendi varlığını korumak istemesi gibi ruh da baki olan hayat için birçok şeye ihtiyaç duyar. “İhtiyaç duyma” konusunda beden ile aralarında hiçbir fark yoktur (Ersoy, 6/135: 69).

Bir başka açıdan da ruh iki çeşittir: 1) Hayvani, 2) İnsani. Hayvanî ruh: Latif bir cisimdir ki menbaı kalbin boşlukları olup kalpten çıkan damarlar vasıtasıyla tüm bedene yayılır. İnsanî ruha gelince, bunun kühünü Allah’tan başkası bilmez (Ogan, 3/66: 242). Yine ruhla ilgili tıp âlimlerince yapılan tasniflere de değinilmiştir. Bu tasnife göre ruh, üç kısma ayrılır: 1) Ruh-i Nefsani, 2) Ruh-i Hayvani, 3) Ruh-i Tabîî. Ruh-i Nefsani: Damarlar ve sinirler üzerinde etkilidir. Bu suretle bedende zihin, his ve hareketi açığa çıkarır. Merkezi, beyindir. Ruh-i Hayvani: Kırmızı kan damarları vasıtasıyla tüm bedene

yayılan temiz kandır ki arızı hararetin ve hayvani hayatın sebebidir. Merkezi, kalptir. Ruh-i Tabii: Siyah kan damarları üzerinde etkili olup gıdada tasarruf ederek organlarda tabii kuvvetin ortaya çıkışını sağlar. Merkezi, karaciğerdir (Ogan, 3/66: 242).

Farklı bir sınıflandırmayı da Sırrı Girîdî, *Ruh risalesinde*, ruhların çeşitlerinden bahsederek yapmaktadır. Bu çeşitler içerisinde saydığı “rabbani ruh” fani olmaz ve ölmez iken “cismani ruh”, ölüm ile yok olan ruhtur. Ölüm ise bedendeki intizamın gerekçesi olan, bütün organların işlemesini sağlayan kuvvetin zayıflaması ve sonunda sönmesi ile gerçekleşmektedir (Girîdî, 1305: 43, 47).

Ruhçu düşüncenin, insanı salt ruh ya da salt bedenden ibaret görmeyecek, ‘ruh ve bedenden oluşan varlık’ olarak değerlendirmesi, ilk etapta varlığa bütüncül yaklaştığı izlenimi verse de ruha ilişkin nitelemeleri, aslında insanı insan yapan tüm yetileri ruha indirgediğini göstermektedir. Bu açıdan Materyalizmin kullandığı indirgemeci yöntemden bir farkı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu düşünce de insanı bir bütün olarak değerlendirmekten uzaktır.

Basit, parçalanamaz, değişmeyip daima aynı kalan, ‘mücerred bir cevher’<sup>7</sup> olarak tanımladıkları ruhu; parçalanma ve bölünme kabul eden, sürekli değişime maruz kalan, aslında tasarrufu ruhta bulunan yani fizyolojik hadiselerin kendisi aracılığıyla gerçekleştiği bir alet/vasıta olan bedenle bir arada düşünmek; başka bir deyişle aslında birbirine taban tabana zıt iki varlığı tek bir mekânda birleştirmek, mantık kurallarına aykırıdır; çünkü zıtlar bir arada bulunmaz. Ayrıca yaratılmış olan bir varlığa yönelik ‘basit, parçalanamaz, ölümsüzdür vb.’ sıfatlarını yüklemek, ‘mahlûk’ olmak açısından da çelişki arz etmektedir.

Şayet insan, bilfiil iki şeyin bir araya gelmesinden oluşmuş bir toplamsa, bu durumda o “iki ayrı varlıktan” meydana gelmiş demektir. Bu düşünce, ‘Bu iki varlık niçin bir tek varlık olarak tezahür etmektedir?’, ‘Bu iki varlık nasıl tek bir varlık olarak hareket etmekte, bir tek fail iş görmektedir?’, ‘Bu iki var-

7 ‘Mücerred bir cevher’ kullanımıyla ilgili olarak Hami Sunay: “Bir şey hem cevher ve hem de mücerred olamaz. Cevher-i ferd ve basit tabiri maddenin tecezzi kabul etmeyen cüzleridir. Mücerred ise madde ve maddenin levazımından mücerred ve sırf manevi varlık demektir. Cevherle mücerredin birbirine zıt oldukları tanımlarından da anlaşılır. Bu felsefenin en mühim meselesidir.” demektedir (Sunay, 10/239: 210).

lık nasıl, kim tarafından ve tam olarak ne zaman bir araya getirilmiştir?’ gibi<sup>8</sup> cevaplanması gereken birtakım sorunları beraberinde getirmektedir.

Ruha ilişkin ‘basit, parçalanamaz, değişmeyip daima aynı kalan, mahiyeti tam olarak bilinemeyen, varlığı ancak tesiriyle/tezahürüyle anlaşılan, ölümsüz olan, mücerred bir cevher’ nitelemeleri ve bu nitelermelerin sonucu olarak ‘mekândan ve zamandan münezze’ değerlendirilmesi, Tanrılık vasıflarının ruha verildiğinin göstergesidir.

Ayrıca ruha dair ‘mahiyeti tam olarak bilinemez’ nitelemesi ruhun test edilebilir, izah edilebilir, açık ve anlaşılır olmaya kapalı olduğunu göstermektedir. Fakat bir şeyin ‘var’ olduğundan bahsetmemiz için onun tüm bu alanlara açık olması gerekmektedir. Buradan ‘Tanrı’nın da mahiyeti bilinemez, o halde o da açık ve anlaşılır bir varlık değildir’ kıyası asla çıkmamaktadır. Çünkü varlıktan hareketle Tanrı’nın varlığına ulaşmak ve bu sayede Tanrı’nın nasıl bir varlık oluşuyla ilgili değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Tanrı’nın mahiyetinin tam olarak bilinmemesi, onun ontolojik anlamda bizden farklı oluşuyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, önce Tanrı’nın ‘var olduğuna’ ulaşılır, varlığına ulaşılan Tanrı’nın mahiyetinin bilinmeyeceği ise yine varlıktan hareketle yapılan aklî çıkarımın bir sonucudur. Aklî ilkeler doğrultusunda varlığına dahi ulaşılamayan bir şeyin/ruhun, mahiyetinin kapalı oluşundan bahsetmek ise mümkün değildir.

Başka bir açıdan, Ruhçu düşüncenin ruhla ilgili kabulleri, onları Vahdet-i Vücut düşüncesine götürmüştür. Bu durum, kendini kimi zaman kişilerin doğrudan bunu cümleleştirmesiyle<sup>9</sup> açıklık kazanmakta, kimi zaman da ruhla il-

8 Bu soruların tam bir cevabı o dönemde de verilememiştir. Buna ilişkin olarak -ruh ile cismin birleşmesi konusunda- İzmirli İsmail Hakkı; Euiller, Descartes, Malebranche ve Leibniz’in görüşlerini verdikten sonra bu filozofların konuyla ilgili görüşlerini yeterli bulmadığından bahsetmektedir. (İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 161-165.) Kendisi ise ruh ile cismi, ‘birlikte çalışan’ iki çalar saate benzetmektedir. (İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 166.)

9 Örneğin Filibeli, “Biz, İslam’ın Vahdet-i Vücut mezhebine mensup olduğumuz için, “âlemin yoktan var olduğuna” karşıyız.” cümlesini kullanmakta (Filibeli, 1974: 170) ve ruh ve madde diye bir ayrımaya gerek olmadığını; insanın, kendi idrakinin kuralları gereği bir olan aslı, iki zıt telakki ile bildiğini; hâlbuki ruh ve maddenin ‘bir olan aslı’ açıkladığını söylemektedir (Filibeli, 1979: 179-180). İsmail Fenni Ertuğrul’a göre ise Vahdet-i Vücut dini bir mezheptir ve felsefi bir meslek olan Panteizm ile daima karıştırılmıştır. Bu karıştırılmayı açığa kavuşturmak ve Vahdet-i Vücutu savunmak üzere İsmail Fenni “Vahdet-i Vücut ve Muhiddin Arabi” adında bir eser yazmış; Panteizmle Vahdet-i Vücut arasın-

gili değerlendirmelerini irdelediğimizde varılan sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

### III. A. Ruhun Varlığına Dair Argümanlar

1. Ruhun varlığına dair argümanlar ise şu şekildedir:

Beden daima değişikliğe ve tebdile maruz olduğu halde insan, insan olmak itibariyle ömrünün başlangıcından sonuna kadar aynıdır. Bir müddet içerisinde ‘devam eden’ şeyin ise, yine o müddet içinde ‘devam etmeyen’ şeyden başka bir şey olması gerekir. Çünkü “ben” ile bugünkü “ben”in aynı olmasını sağlayan ise ruhtur (Musa Kazım, 2002: 161; Bilmen, 1972: 341, 343; İsmail Fenni, 1928: 157; Filibeli, 1979: 193-194; İzmirli, 2013: 262; Ferid, 1312: 77-78, 80-81; Ömer Rıza, 12/289: 45; Fehmi, 7/159: 42).

2. İnsan kimi zaman bütün azalarından gafil olduğu halde, yine de kendini bilmektedir. Hâlbuki bir zamanda bilinmeyen şeyin, yine o zamanda bilinmeyen şeyin dışında bir şey olması gerekir. Dolayısıyla “insan”ın da bedeni dışında bir şey olması zaruridir (Musa Kazım, 2002: 161; Filibeli, 1979: 61; Ferid, 1312: 78, 81; Ömer Rıza, 12/289: 45).

3. Ruhun varlığına, ahlaki anlamda sorumlu bir varlık olmamız delildir. Beden daima değişmekte olan bir yapı arz ettiği için, geçmişte suç işlemiş bir insanı bu yaptığı fiilden sorumlu tutmak hem mümkün olmaz hem de adaletle çelişen bir durum olurdu. Oysaki suçu işleyen şahıs, üzerinden zaman geçse de aynı şahıs addolunarak ona yaptığının cezası verilmektedir. Bu ayniyeti sağlayan ise değişim kabul etmeyen ruhtur (Bilmen, 1972: 345; İsmail Fenni, 1928: 149; İzmirli, 2013: 262; Ömer Rıza, 11/271: 162).

4. İnsanın hafıza kuvvetine sahip olması, kendini sorumluluk sahibi olarak hissetmesi, ‘vahdet-i şahsiye’ sinin sonucudur. Bütün bu haller ise kişinin şimdiki ve geçmiş zamanı arasında daimi bir irtibatının bulunmasını gerektirir. Dolayısıyla ruhun varlığına ‘hafıza kuvvetimiz’ de delildir. Eğer ruh mevcut olmasaydı, sürekli değişikliğe maruz kalan beynin hafıza sürekliliğini sağlaması mümkün olamazdı (Bilmen, 1972: 345;

---

daki farkları, Vahdeti-i Vücudun dini ve ahlaki faydalarını bu eserinde detaylı bir şekilde ele almıştır (İsmail Fenni, 1928).

İzmirli, 2013: 262; İsmail Fenni, 1928: 149; Ferid, 1312: 75-76; Ömer Rıza, 11/271: 162; Fehmi, 7/159: 42).

5. İrade ve şuur, insanın maddi bedenden ibaret olmadığına delildir. Zira beden, hem his ve şuurdan mahrumdur hem de tercihlerini gerçekleştirebilmek için ihtiyacı olan hareket etme kabiliyetine bizatihi sahip değildir. Hâlbuki insan bir hareket ve iradeye sahiptir; kendi zatına ve diğer varlıklara dair şuru vardır. Bu haller bedenden başka olan ruha delildir (Bilmen, 1972: 345-346; Ferid, 1312: 79; Fehmi, 7/159: 42).

6. Vicdan, akıl, zekâ, hükmedebilme, irade; damarlarımızdaki kana, azalarımızdaki ete atfolunamaz. Bu kuvvelerin ortaya çıkmasını sağlayan ruhtur (Fehmi, 7/159: 42).

7. İnsanda meydana gelen ilham, keşif, hiss-i kable'l vuku, akla/kalbe gelen manalar (sünihat-ı fikriye/kalbiyye), geleceğe dair haberler alma gibi birtakım fiil ve durumlar vardır ki bu haller havas-ı hamse haricinde kalmakta ve basit hadiselerden ayrılmaktadır. İnsanda bir ruhun varlığı kabul edilmedikçe bu durumları izah etmek mümkün değildir (Bilmen, 1972: 346).

8. İnsanlar cismen zayıfturlar, bu itibarla diğer canlı varlıklardan daha aşağı bir mertebede bulunurlar. Diğer taraftan ise büyük bir zekâyâ, hem kendilerinin ürettikleri hem de üretimine yardımcı oldukları eserler yapma kabiliyetine sahiptirler. Vücuda getirdikleri ilmî ve sınaî eserler kendilerinin büyük bir kabiliyete/potansiyele sahip olduklarını ispat etmektedir. Bu durum, kendilerine emanet edilmiş manevi bir kuvvetten, ruh denilen bir 'latife-i subhaniye'den kaynaklanmaktadır (Bilmen, 1972: 346).

9. İnsan bir dakika önce yaşıyor iken bir dakika sonra ölebilmektedir. Bu durum insanda hayatın kaynağı olan ve kendisinin yokluğuyla ölümün meydana geldiği başka bir cevheri gerektirmektedir. Bu cevher ise ruhtur (Bilmen, 1972: 346-7; Sunay, 10/239: 210-1; Ogan, 3/65: 275; Ogan, 3/66: 243-4; Fehmi, 7/159: 42).

10. Bizde maddeden başka bir mevcudiyet olmasaydı, bedenimiz istirahat daldığı zaman, havas-ı hamsenin yardımı olmaksızın ruhumuzun hayatı devam ettirdiğini ve tasarrufta bulunduğunu müşahade etmezdik. Bundan anlıyoruz ki, kesintisiz bir faaliyet, ruhun mevcudiyetinin delilidir (Fehmi, 7/159: 42).



11. Tüm insanlar kendi vücudunu oluşturan uzuvları, 'ben'liğinden ayrı tutmaktadır. İnsan kendisinin bir ruha sahip olduğuna fitraten ikna olur ve bu hususa vicdanı da şahadet eder. İnsanların bu yöndeki kanaatleri delil gerektirmeyecek derecede açıktır/bedihidir (Bilmen, 1972: 347).<sup>10</sup>

Bu argümanlardan hareketle, Ruhçu düşünceye göre bedendeki daimi yenilenme ve buna bağlı olarak 'değişme'nin üç temelde değerlendirildiği sonucuna varabiliriz: Bedendeki bu değişim; insanda *ben* bilincinin oluşmasının, *ahlaki sorumluluğun* alınmasının ve *hafıza devamlılığının* sağlanmasının önündeki engeldir. Dolayısıyla tüm bunları yapacak, değişmeyen bir varlığa ihtiyaç hissedilmiş ve ruh fikri bu temellerde ele alınmıştır. Burada yapılması gereken, bu yetilerin kaynağının gerçekten ruh olup olmadığını irdelemektir.

İnsanda bilginin oluşmasının öncelikli şartı, duylardır. Duyuların elde ettiği verilerin akıl süzgecinde değerlendirilmesi ve doğru ya da yanlışlığına dair bir hükümde bulunulması, bilginin oluşmasını sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, insanın duyları vasıtasıyla kendisi ve diğer varlıklarla kurduğu ilişkinin akıl vasıtasıyla test edilmesi ve bir karara bağlanması sonucu bilgi oluşmaktadır. Kişinin kendi varlığına dair bilgisi de aynı aşamalardan geçmek durumundadır; çünkü insanın bilgi edinme yolu budur. Bu durumda, ilham, keşif vb. haller kişiden kişiye geçebileceği ve temellendirilebilir olmaması nedeniyle bilgi kaynağı olarak kabul edilemez.

Benzer şekilde 'bütün azalardan gafil olma' durumunda da kişinin herhangi bir şeye dair bilgi sahibi olması mümkün değildir. Bu imkânsızlığa, kendisiyle ilgili 'ben' fikrinin oluşması da dâhildir. Buradan ortaya çıkan sonuç, insandaki 'ben' bilincinin oluşmasının zemininin akıl/idrak olduğudur. İnsan ancak bu yetisiyle öncelikli olarak kendi varlığını ve var olmasının gerekçesini temellendirmekte, sonrasında ise kendisine dair 'potansiyeli nedir' tanımlaması yapabilmekte ve yine 'özgür, sorumluluk sahibi, vicdan sahibi, iradeli, ahlaki vb. bir varlığım-ki ben bilinci aslında budur-' çıkarımlarını bu sayede gerçekleştirebilmektedir.

İnsanın 'ahlaki sorumluluğu'nun temelinde; onun idrak edebilen, şuurlu, akıl sahibi bir varlık olması bulunmaktadır. Örneğin, insanın bir kaza geçirmesi ve hafızasını yitirmesi sonucunda, insanın ne yaptığını hatırlamamasından dolayı, sorumluluk kendisinden kaldırılmış olmaktadır. Hâlbuki kişinin hayatiyeti yani canlılığı devam etmektedir; fakat hafızanın gidişiyile insanda

10 İzmirli'nin tüm bu argümanların bir özeti niteliğindeki değerlendirmeleri için bkz: İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 151-157.



onu sorumlu tutacak mekanizma da gitmiş olmaktadır. Bu durumda ahlaki sorumluluğun temelinin ruh olmadığı açıklık kazanmaktadır.

‘Hafıza devamlılığı’ ise beynin fıtrati/yetileri ile ilgilidir. Geçmiş ve şu an arasında bağlantı kurulması, idrak mekanizmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu durum, bedenden ayrı bir varlığı gerektirmemektedir. Ayrıca bu idrak mekanizmasının, ahirette ‘parmak uçları’na (Kıyame 75/4) kadar yani ‘tüm kimliği’yle yeniden yaratılacak olan insanda da işlerlik kazanacağını söylememiz gerekmektedir; aksi takdirde kişinin dünyadayken yapıp ettiklerinin sorumluluğunu yüklenip hesap verebilmesini açıklamak mümkün değildir.

İnsanın akli, ahlaki, duyuşsal bir sistem dâhilinde yapılandırılmış varlık olduğu dikkate alınmadığı, fizyolojik anlamda organizma bütünlüğü göz ardı edildiği ve insan mekanizmasının bütüncül bir kanun dâhilinde işlevsel olduğu kabul edilmediği için, insandaki canlı olma durumu da ruha bağlanmıştır. Hâlbuki canlılığı sağlayan, insanın bu “bütünlük fıtrati” üzerine yaratılmış olmasıdır. Bu bütünlüğün kısmi anlamda bozulması kısmi sorunlara/rahatsızlıklara/hastalıklara; bütüne zarar verecek şekilde bozulması da ölüme sebep olmaktadır. Organizma bütünlüğünden birtakım parçaların gitmesi canlılığı etkilememekte fakat insanın tam olarak faaliyet göstermesini etkilemektedir. Bu durumda canlılığın sürdürülebilirliğini sağlayan asgari sınırdan bahsedilmesi gerekecektir.

### III. B. Ruhun Varlığına Delil Gösterilen Ayetler

O dönemde yazılan metinlerde Kur’an’da *ruh* kelimesinin hangi anlamlara geldiği de araştırma konusu olmuştur. Ruhçu anlayışa göre *ruh*, Kur’an’da; “*Sana ruhtan soruyorlar...*” (İsra 17/85) ayetinde olduğu gibi ‘bedende hayatı hasıl eden şey’ (Ogan, 3/66: 242); “*...Ve Allah’tan bir ruhtur.*” (Nisa 4/170) ayetinde olduğu gibi ‘emir’; “*Allah, emir ve iradesiyle kullarından dilediğine, meleklere ruh ile indirir...*” (Nahl 16/2) ayetinde olduğu gibi ‘vahiy’ (Ogan, 3/66: 242-3); “*Diğer peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da emrimizden bir ruh vahyettik.*” (Şura 42/52) ayetinde olduğu gibi ‘Kur’an’ (Ogan, 3/66: 243); “*... İşte onların kalbine Allah, imanı yazmış ve katından bir “rahmet” ile onları desteklemiştir...*” (Mücadele 58/22) ayetinde olduğu gibi ‘rahmet’ (Ogan, 3/66: 243) ve “*...Biz ona ruhumuzu gönderdik.*” (Meryem 19/17) ayetinde olduğu gibi ‘Cebrail’ (Ogan, 3/66: 243) anlamlarına gelmektedir.

Bu tasnifin dışında, doğrudan ruh kelimesine yönelik inceleme yapmasa da Mehmet Ali Ayni’nin Mestcizade’nin *Nefs Risalesi*’nin bir özetini yaptı-

ğı makalesinde *nefs* kelimesinin anlamları<sup>11</sup> içerisinde “bedenden ayrı olarak ruh”<sup>12</sup> ve “bedenle beraber ruh”<sup>13</sup> anlamına geldiğini iddia ettiği ayetlerin örneklerini verdiği görmekteyiz.

Kur'an'da insanın bedeninden ayrı olarak bulunan ruhunun varlığına delil mahiyetinde gösterilen (Bilmen, 1972: 347; Girîdî, 1305: 22-3; Ömer Rıza, 12/289: 45; Bilmen, 10/236: 163; Çağlı, 10/235: 148) ayetler ise aşağıdaki gibidir:

“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” (İsra 17/85)

“Allah yolunda öldürülenlere ‘Ölüler’ demeyin, zira onlar diridirler, fakat siz farkında değilsiniz.” (Bakara 2/154)

“Ey mutmain olan *nefs*! O, senden, sen de O’ndan hoşnut olarak Rabbine dön.” (Fecr 89/27-28)

“Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün de: Firavun ailesini azabın en çetinine sokun denilecek.” (Mü’min 40/46)

“Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflelemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz.” (Secde 32/9)

“Hani Rabbin Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” (A’raf 7/172)

Bedenden ayrı değerlendirilen ruhun varlığıyla ilgili olarak ilk delil gösterilen ayet, İsrâ suresinin 85. ayetidir. ‘Sana ruhtan soruyorlar.. size çok az bilgi verilmiştir’ ifadesi genel anlamda Ruhçuların ruh ile ilgili tanımlamalarına uygun olduğu için, onlar bu ayeti kendi görüşleri doğrultusunda kullanmışlardır. Ayeti dilsel açıdan incelediğimizde, *ruh* kelimesinin marife olduğunu ve tüm insanlardaki ruhu işaret etmesinin bu anlamda mümkün olmadığını ön-

11 Makalede *nefs* kelimesi toplamda sekiz başlık altında değerlendirilmektedir (Ayni, 1930: 4/14, 46-52).

12 Fecr 89/27; En’am 6/93; Zümer 39/42. (Ayni, 1930: 4/14, 47).

13 Şems 91/7; Bakara 2/286; Yunus 10/23, 30, 49, 54; Ra’d 13/11, 42; İsra 17/7; Taha 20/15; Ankebut 29/6; Zümer 39/70; Fussilet 41/46; Tekvir 81/7; Maide 5/25, 105; En’am 6/130; Necm 53/32. (Ayni, 1930: 4/14, 49).

celikli olarak belirtmek gerekmektedir. Ayetin siyak-sibakı dikkate alındığında ise konunun ‘Hz. Muhammed’e gelen vahiy’ olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada sorgulanan meselenin, zaten somut olarak yaşayıp görüyor olmaları gerekçesiyle vahyin epistemik yönüne değil, vahyin ontolojik yönüne dair olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ‘az bir bilgi verilen’ kısım, ne vahyedildiğinin bilinmesi sebebiyle vahyin bizatihi kendisi değil; vahyin nasıl geldiğine, nasıl gerçekleştiğine dair soruları barındıran keyfiyetiyle ilgilidir.

Bir diğer ayet ‘mutmain olan nefis’le (Fecr 89/27-28) ilgilidir. Nefs kelimesiyle hitap edilenin, bedenden ayrı olarak görülen ruh anlamına geldiği düşünülmektedir. Bu hem zihindekini Kur’an ayetlerine söyletmekten hem de *nefs* kelimesinin *ruh* kelimesiyle aynı anlamda kullanıldığına yönelik çıkarımdan kaynaklanmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de nefis kelimesi, insanın hem ölmeye kadar<sup>14</sup> hem de ahiretteki varlığı<sup>15</sup> için kullanılmakta ve bu kelime insanın tüm yönleriyle bizzat ‘kendi’ sine işaret etmektedir. Ayrıca, Kur’an’da Allah<sup>16</sup> için de kullanılıyor olmasından yola çıkarak kelimenin ‘ontolojik’ anlamda “varlığın ‘kendi’ sine” delalet ettiği sonucunu teyit etmek mümkündür. Dolayısıyla kelime, ruhu işaret edecek şekilde kullanılmaktan uzaktır.

‘Elest bezmi’ olarak kavramsallaştırılan ve ruhun varlığına delil gösterilen ayeti (A’raf, 7/172) incelediğimizde ise bu ayette, ruh kelimesinin geçmediğini görmekteyiz. Burada vahiy dili açısından, anlatımın açıklık kazanmasını sağlamak için muhatapların anlayacağı şekilde bir benzetme yapılmaktadır. Allah’a bir mekân, sınır ve cisim özelliklerinin atfedilmesini gerektireceğinden ve aynı zamanda Allah’ın ontolojik anlamdaki farklılığı dolayısıyla hiçbir varlıkla karşı karşıya gelmesinin düşünülemeyeceğinden hareketle de burada bir temsil yapıldığını söylememiz mümkündür. Başka bir açıdan, burada muhatap olan tüm varlıklar, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim’ sorusuna ‘Evet Rabbinizdir’ şeklinde cevap vermişlerdir. Bu durumda burada muhatap ola-

14 Bakara 2/72, 84, 85, 228, 233, 234, 286; En’am 6/151, 152; Al-İ İmran 3/93, 164, 186; Nisa 4/84, 95, 113; Maide 5/25, 32, 45; A’raf 7/42, 192; Tövbe 9/120, 128; Yunus 10/15; Yusuf 12/23, 26, 30, 32, 51, 54; Nahl 16/7, 28; Kehf 18/51, 74; Taha 20/40, 41, 67; Enbiya 21/64; Nur 24/6, 12, 61; Kasas 28/19, 33; Secde 32/27 vb. ayetler örnek olarak verilebilir.

15 Bakara 2/48, 123, 281; Al-i İmran 3/25, 30, 161, 185; Enbiya 21/47; Yunus 10/30, 54; Hud 11/105; Nahl 16/111; İsrâ 17/14; Müminun 23/103; İnfıtar 82/19; İbrahim 14/51; Enbiya 21/47; Yasin 36/54; Zümer 39/70; Mü’min 40/17 vb. ayetler örnek olarak verilebilir.

16 Al-İ İmran 3/28, 30; Maide 5/116; En’am 6/12, 54; Taha 20/41.

nın, Ruhçu kanaate sahip olanların ifade ettiği gibi, bedene daha sonra üflenen ‘ruh’ olduğu kabul edilecek olursa, yaşamları sırasında her insanın ‘inanan’ olmasının zorunluluğundan bahsetmemiz gerekecektir ki tecrübe, bunun aksini söylemektedir.

Bu ayette Allah’ın, mecâzî bir yolla anlatmak istediği şey, mahiyeti itibarıyla her bir birey için sezme-algılama yeteneğinin insanın yaratılışında var olduğu ve dolayısıyla her insana Rabbi tanıyıp kabul etme yetisinin verildiğidir. Yani burada Allah, varlığa vekâleten karar vermiştir; çünkü Allah her şeyin Vekilidir.<sup>17</sup> Ayette odak noktası olan “misak”, Allah’ın yaratmasını değiştirmeyeceğini ve muhatabı olan her insanı bu nitelikte yarattığını ifade etmektedir. Zaten ayetin devamında kıyamet gününde bundan haberimiz olmadığını söylemememiz için, Yüce Allah, bize bizim vekilimiz olduğunu bildirmektedir (Akbulut, 2013: 171). Bu nedenle “evet” cevabı varoluşsal bir ifadedir. Sonuç olarak ayet, ruhun varlığı için bir delil olma niteliği taşımamaktadır.

Delil olarak kullanılan ‘ruhundan üfleme’ ifadesinin geçtiği ayetten yola çıkarak ruhun başka, bedenın başka olduğu sonucuna varmak da mümkün değildir. Bu kabul edilecek olursa her insanın Allah’tan bir parça taşıdığı sonucu ortaya çıkacaktır. Bu durumda da hem her bir insanın tanrı hüviyeti taşıdığıının kabul edilmesi gerekecek ki bu düşünülemez, hem de maddi olan ile mücerred olanın birlikteliğinden bahsedilmesi gerekecektir ki bu da zıtların bir arada bulunamayacağı akıl ilkesiyle bağdaşmamaktadır.

‘Sabah akşam ateşe arz olunan’ın (Mü’min 40/46) ruh olduğundan bahsetmek ise öncelikli olarak kabir hayatını ve bu hayat içerisinde, yaşanması kişinin durumuna göre değişen, azabı ya da mükâfatı kabul etmeyi gerektirmektedir. Kabir hayatının kabul edilmesi de Ruhçu fikre göre ölüm sırasında bedeni terk eden ve bedenın canlılığını yitirmesine sebep olan ruhun, kabirde tekrar beden ile birleşmesini ve dolayısıyla canlılığın yeniden hâsil olmasını zorunlu kılar. Hâlbuki kabre konulan kişi yeniden dirilme gerçekleşene kadar ölü durumundadır.<sup>18</sup> Bunun da ötesinde kabirde azap ya da mükâfat görmek, bir hesap verme sonucunda olmaktadır; oysaki Kur’an ifadeleri hesap yerinin, ahiret olduğunu belirtmektedir.<sup>19</sup> Dolayısıyla Ruhçu kanaate göre kabirde azap göreceğın ruh olduğu düşüncesi, ‘hesap verme zamanı’ ile de tutar-

17 Zümer 39/62; En’am 6/102; Hud 11/12.

18 Fatır 35/22; Yasin 36/52; Neml 27/80; Rum 30/52.

19 Hakka 69/18; Meryem 19/95; Kehf 18/49; Tekasür, 102/8; İbrahim, 14/42; İbrahim, 14/41; Mü’minün, 23/115; Lokman, 31/33; Nur 24/24.

sızlık arz etmektedir. Şayet kabirde azap ya da mükâfat varsa, bu durumda da ahirette verilecek olan hesabın, alınacak olan ceza ya da mükâfatın bir anlamı kalmayacaktır. Ayrıca kabirde hayatın olduğunu ileri sürmek demek, cismani haşrı kabul etmemek demektir ki Kur'an'a göre diriliş cismanidir.<sup>20</sup> Sonuç olarak, bu ayetin de ruhun varlığına delil olamayacağı açıklık kazanmaktadır.

Herhangi bir konuyla ilgili değerlendirmede bulunmak için; akli ve vicdani zemin, dil zemini, Kur'ani bütünlük zemini ve bağlam zemini incelenmeli, yapacak olduğumuz değerlendirmeler bu temellerden hiçbirine aykırı olmamalıdır. Aksi takdirde kişi kendi söylemek istediğini Kur'an'a söyletmekte ve bir nevi tahrife yol açmaktadır.

### Sonuç

İnsanın iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki 'hayatiyet', ikincisi 'metafizik' boyuttur. Hayatiyet boyutu, kişinin canlılığını sağlayan bütünlük fıtratı ile ilgilidir. Bu doğrultuda insanı; bir kanun dâhilinde işlevsellik kazanan, bir sistem dâhilinde yapılandırılmış bir varlık olarak değerlendirmek gerekmektedir. Metafizik boyutu ise insanın akıl sahibi bir varlık olmasıyla ilgilidir. Akıl insanda iki aşamalı olarak çalışmaktadır. İlk aşamada insan akli, duyuları vasıtasıyla varlıktan, olgudan hareket etmekte ve bu sayede varlığı anlamaya çalışmaktadır. İkinci aşamada ise akıl, fiziğin ötesine geçmekte ve varlığın varlık nedenini tespit etmektedir. Başka bir deyişle insan, anlamının ötesine geçip varlığa dair anlamlandırma ve değer yükleme eylemini gerçekleştirmektedir. Varlığın bu konuda insanın temel hareket noktası olmasına hem 'âfâk' (Fussilet 41/53) kelimesiyle hem de "*O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi*" *sehara*', yıldızlar da Allah'ın emri ile hareket ederler. Şüphesiz ki bunlarda aklını kullananlar için pek çok deliller vardır." (Nahl 16/12)<sup>21</sup> ayetinde olduğu gibi 'sehara' kelimesiyle/filiyle işaret edilmektedir. Bu kelime varlığın salt insanlığın hizmetine ve faydasına verilmiş olduğunu anlatmaktan öte, varlıkların Allah'ın varlığına götürücü 'bir işaret', 'bir delil' olarak konumlandırıldığından bahsetmektedir. Varlığı bir delil olarak anlamlandıracak ve metafizik alanla bağ kuracak/a-k-l olan ise akıldır. Ayetin sonunda da buna işaret edilmektedir.

20 Abese 80/21-22; Kıyame 75/4; Yasin 36/78-79; İsra 17/49; Mü'minun 23/82; Vakıa 56/47; Naziat 79/10-12; Fatır 35/9; Rum 30/50 vb.

21 Benzer ayetler için bkz: Nahl 16/79; İbrahim 14/33.

İnsan fiillerinin temelini de akıl olduğundan bahsetmek gerekmektedir. Fakat eylem için salt bu zemin yeterli değildir; çünkü insanı eyleme teşvik eden duygu boyutu da bulunmaktadır. Akıl çıkarımların ‘yaptıran güce’ dönüşmesi ancak bu sayede mümkündür. Dolayısıyla, bu boyutlarıyla insan, tek bir temelde ele alınamayacak bir fitrata sahiptir. Fakat Osmanlı'nın son döneminde insanı değerlendirirken hem Materyalizm hem de Ruhçuluk, bu anlamda indirgemeci bir tutum sergilemiştir. Bunun da ötesinde gördüğümüz kadarıyla bu dönemde, ruh konusunda aynı çizgide kalınmış farklı bir düşünce dillendirilmemiştir. Bunun sonucu olarak da dönem âlimleri klasik ruh düşüncesine yeni bir şey katamamışlardır. Ruhçu fikri yoğun bir şekilde savunmanın ardında yatan sebep ise o dönemde Materyalizmin etkin olmasıdır.

İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil düalitik bir varlık olarak görmenin yanlışlığı; akli, ahlaki ve Kur'ani zeminde temellendirildiği; bunun sonucu olarak da bedenden ayrı bir ruhun varlığından bahsedilemeyeceği delillendirildiği için ‘ruhun bekası’ konusuna, sistematik açıdan tutarsızlık yaratacağı sebebiyle makalemizde yer verilmemiştir.

### Kaynaklar

- Akbulut, Ahmet (2013), “Elçi-Vekil Kavramları”, İslam İnanç Esasları, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yay., 2. Baskı.
- Ayni, Mehmet Ali (1339), İntikâd ve Mülâhazalar –Dini, Felsefi, Tasavvufi, Ahlaki ve Edebi-, İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- -----,(1930), “Nefs Kelimesinin Manaları”, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul: Evkaf Matbaası, sene: 4, sayı:14.
- Bilmen, Ömer Nuhu (1972), *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul: Ergin Kitapevi.
- -----, “Ruh Hakkında Bir Mübahase-1”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 234.
- -----, “Ruh Hakkında Bir Mübahase-5”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 236.
- Büchner, Ludwig (t.y.), *Madde ve Kuvvet*, trc: Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi Yayını, c. 2.
- Çağlı, Yusuf Ziya, “Açıklanması Gereken Bir Mesele”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 235
- Ersoy, Mehmet Akif, “Müslümanlıkta Medeniyet-Ruhun Mekârim Ahlak İle Tehzîbi”, *Sırât-ı Müstakîm*, cilt: 6, sayı: 134.
- -----, “Müslümanlıkta Medeniyet-Ruhun Mekârim Ahlak İle Tehzîbi”, *Sırât-ı Müstakîm*, cilt: 6, sayı: 135.
- Ertuğrul, İsmail Fenni (1928), *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- Fehmi, Abdullah, “Bekây-ı Ruh”, *Sırât-ı Müstakîm*, cilt: 7, sayı: 159.

- GİRİDİ, Sırrı (1310), *Nakdu'l Kelam fi Akaidi'l İslam*, Dersaadet.
- -----, (1305), *Ruh*, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası.
- Haeckel, Ernst (t.y.), *Vahdet-i Mevcut (Monisme): Bir Tabiat Aliminin Dini*, trc: Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, İstanbul: Matbaa-i Kader.
- Harputi, Abdullatif (1332), *Kelam Tarihi*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- İleri, Celal Nuri (1331), *Tarih-i İstikbal-Mesail-i Fikriyye-*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- İsmail Ferid (1312), *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun*, İzmir: Ahmed Celaled ve Şürekası Matbaası.
- İzmirli, İsmail Hakkı (2013), *Yeni İlmî Kelam*, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yy.
- Mahir, Mahmud, “La Yemutiyyet-i Ruh-2”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 15, sayı: 381.
- Manastırlı, İsmail Hakkı (1329), *Külliyat-ı İsmail Hakkı Manastırlı-Birinci Kitap: Beyanat-ı Ahmedîye*, İstanbul: Daru'l Hilafeti'l İlmiyye: Sırat-ı Müstakim Matbaası.
- Ogan, M. Raif, “Ruhu'l Kuds Ne Demektir?” *Sebîlürreşâd*, cilt: 3, sayı: 65
- -----, “Ruhu'l Kuds Ne Demektir?” *Sebîlürreşâd*, cilt: 3, sayı: 66.
- -----, “Ruhun Mahiyeti, Manası ve Nevileri” *Sebîlürreşâd*, cilt: 3, sayı: 66.
- Ömer Rıza, “Ruh-u İnsan-Ferid Vecdi'nin Âsârından-2”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 11, sayı: 265.
- -----, “Ruh-u İnsan-Ferid Vecdi'nin Âsârından-3”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 11, sayı: 266.
- -----, “Ruh-u İnsan-Ferid Vecdi'nin Âsârından-4”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 11, sayı: 271.
- Ribeaupville, E. (1331), *Rûhiyyât Dersleri*, trc: Mehmet Ali Ayni, İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- Sunay, Hami, “Ruh Hakkında Bir Mübahase”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 239.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi (1974), *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyun Meslek-i Dalaleti-İlim Karşısında Maddecilik*, İstanbul: Kervan Kitapçılık A.Ş. Yayını.
- Ülken, Hilmi Ziya (2011), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yy.
- Şehbenderzade Filibeli, Ahmet Hilmi (1979), *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, sadeleştirenler: Necip Taylan-Eyüp Onart, İstanbul: Çağrı Yy.
- Şemsettin, M., “Tenasüh Akidesi-Kadim Mısırlılara Göre Tenasüh”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 255.
- -----, “Kadim İnan ve Hint'te Tenasüh”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 257.
- -----, “Kadim Yunanlılarla Kurun-u Vusta'da Tenasüh”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 258.

- Şeyhülislam Musa Kazım Efendi (2002), *Külliyat –Dini ve İçtimai Makaleler-*, sadeleştiren: Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yy.
- Vecdi, Muhammed Ferid, “İnsan”, *Sırât-ı Müstakîm*, trc: Mehmet Akif Ersoy, cilt: 1, sayı: 22.
- -----, “Hadîka-i Fikriyye-Madde ve Mâverâ-yı Madde-Artık İlhâd Yok”, *Sırât-ı Müstakîm*, trc: Mehmet Akif Ersoy, cilt: 2, sayı: 41;
- -----, “Hadîka-i Fikriyye-Madde ve Mâverâ-yı Madde-Artık İlhâd Yok”, *Sırât-ı Müstakîm*, trc: Mehmet Akif Ersoy, cilt: 2, sayı: 43.
- -----, “Felsefe-i Mâddiyyûn ve Felsefe-i Rûhiyyûnun Çarpışması-1”, *Sebilürreşâd*, trc: Ahmed Hamdi Aksekili, cilt: 12, sayı: 300.



## TÜRKİYE TÜRKÇESİ İLE KIRGIZ TÜRKÇESİNDEKİ DEYİMLERİN ANLAM AĞINDAN HAREKETLE ÜZÜLMEK- MUTSUZLUK İLİŞKİSİ\*

Yasin ŞERİFOĞLU\* \*

### Öz

Bu çalışmada; dilimizdeki (Türkiye Türkçesi ve Kırgız Türkçesindeki durumu dikkate alınarak/karşılaştırılarak) yaygın kullanım Şekli ve anlam ağı açısından genel olarak mutsuzluk kavram alanıyla ilişkili bir eylemin adı olan üzölmek fiilini, kendi etrafında oluşturduğu kavram alanıyla birlikte ele aldık. Üzölmek fiili etrafında oluşan kavram alanını incelerken özellikle dilimizdeki deyimlerden istifade ettik. Her iki lehçenin deyimleriyle ilişkili yapılmış çalışmaların taranmasıyla Türkiye Türkçesinde konuyla ilişkili 80 deyim, Kırgız Türkçesinde de 21 deyim tespit ettik ve deyimlerdeki kalıplaşmış ifadeleri birer yargı biçimine dönüştürerek, ifadeleri oluşturan zihnin, üzölmek eylemi ile hangi kavramları ilişkilendirdiğini gün yüzüne çıkarmayı hedefledik. Bu sayede Türkçe konuşan insanların üzölmek kavramını işlerken kültürümüzün hangi kodlarını esas aldıklarını, mutsuzluk hissini ifade ederken daha çok tabiattan mı, çevreden mi yoksa insandan mı etkilendiklerini anlamaya çalıştık. Ayrıca, Türkçede mutsuzluk kavramını ifade eden sözlerin arka planındaki zihinsel sürecin inanç sistemiyle ne kadar ilişkili olduğunu da tespit etmeye çalıştık.

**Anahtar kelimeler:** Türkiye Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Üzölmek, Mutsuzluk, Deyimler.

---

\* Bu alışma, Türkiye Macaristan Dostluk Antlaşmasının 90. Yıldönümünde (20-24 Haziran 2013) Budapeşte’de düzenlenen Türk-Macar İlişkileri Sempozyumu’nda sunulan bildiriden genişletilmiştir.

\* \* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakóltesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi. yserifoglu@kastamonu.edu.tr

## Abstract

### The Semantic Relationship between “Worry” and “Unhappiness” in Turkish with Reference to the Semantic, and Lexical Meanings of Idioms in Turkey Dialect and Kyrgyz Dialect

In a Turkish dictionary; the verb “üzülmek” (it; henceforth, will be used as worry) is meant that being subject to action of sadden, or feel sadness. “üzülmek” which is considered with unhappiness in general, is related to many terms especially concept of worry. In this work, we dealt “worry” verb in our language (by considering/ comparing its situation in Turkey Turkish and Kirghiz Turkish). We utilized from the idioms in our language while examining the concept space that is formed round the “worry” verb. . By this research, we have detected 80 idioms related with this subject in Turkey Turkish, 21 idioms in Kirghiz Turkish and we aimed to reveal that the mind that forms expressions, associates “worry” verb with which concepts, by transforming stereotyped expressions in idioms, to a sentence form. So, we tried to understand that the people speaking Turkish emphasize which codes of our culture, whether the people be effected by nature itself or human aspects while they are expressing the “worry” concept. It is known that “worry” is a way of naming an abstract feeling. Consequently, we aimed to determine whether Turkish-talking-people create a link between abstract and concrete concepts while they are stating this feeling, and if they do which specific concepts they are. We; moreover, tried to understand the cognitive process behind the creation of the words which are related to the concept of “worry” are how much relevant with the belief system (pantheon). In this examination, it is aimed to identify that vocabulary relevant to concept of unhappiness in Turkey-Turkish and Kyrgyz-Turkish idioms. It is aimed to be revealed with this comparison that in both dialects, existing vocabulary which is related to unhappiness concept whether they have common background in the way of linking the concept with the words, and if they so what the statistics is of it.

**Keywords:** Turkey Turkish, Kirghiz Turkish, worry, unhappiness, idioms.

### Giriş:

Bu çalışmada; Türkiye Türkçesi ile Kırgız Türkçesindeki deyimlerden hareketle Türkçe konuşan insanların zihinlerinde *üzülmek* eylemi ile hangi kavramları ilişkilendirdiğini, üzülmek kavramını bir dil malzemesine dönüştürürken kültürümüzün hangi kodlarını esas aldıklarını, mutsuzluk hissini ifade ederken yaşamın daha çok hangi alanlarından, olgu ve eylemlerinden etkilendiklerini anlamaya, yine bu deyimlerdeki anlam ilişkilerinden hareketle mutsuzluk kavramını ifade eden sözlerin arka planındaki zihinsel sürecin inanç sistemiyle ne kadar ilişkili olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Türkçe Sözlük'te üzölmek; "1. Üzme işine konu olmak. 2. Üzöntü duymak, kaygılanmak." şeklinde anlamlandırılmıştır. Genel manada *mutusuzluk* kavramı içinde düşünödüğümüz üzölmek, sözlükteki anlamından da anlaşılacağı üzere *kaygılanmak* başta olmak üzere mutusuzluk kavram alanıyla bağlantılı daha birçok kavramla ilişkilidir. Yakın geçmişe kadar mutluluk kavramının Türkçe "kut" sözüyle karşılandığı görölmektedir.

*Kut* sözü Türkçe Sözlük'te; "uğur, baht, talih, mutluluk" anlamlarıyla açıklanmaktadır. Bu anlamlardan mutluluk belki insanın kendi çabalarıyla elde edeceği bir kazanımdır, ancak "uğur, baht ve talih" insanın kendisinin elde etmesinden daha çok başka bir gücün, bizim inancımıza göre Allah'ın ona bahşedeceği kazanımlarıdır. Bahşedilen bu unsurlar kiminde daha fazla, kiminde daha azdır. İnsanın mutluluğa erişme yolunda karşılaştığı zorluklarda kendi mücadelesinin yanında bu bahşedilenlerin yardımı da pek azımsanmayacak ölçülerdedir. İnanç sistemimize göre yaratılmışlar için bir sınav merkezi olan bu dünyada, herkesin sınavı başka başkadır. Kanaatimizce yaratılmışların sınavlarının farklılığı yaratıcı tarafından kendilerine bahşedilenlerin niteliği ve niceliği ile doğrudan ilişkilidir. Dinimizin öğretilerinden hasıl olan bu anlayış, insanın yaratılırken mutluluğu aramak ve ona ulaşmak üzere kodlandığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. İslam felsefesi de gerçek mutluluğun; iyinin, güzelin, erdemin elde edilmesiyle gerçekleşebileceğini bu sebeple insanın bu dünyada sürekli iyinin, güzelin, erdemin peşinden koşarak gerçek mutluluğun şifrelerini çözmek için çabalaması gerektiğini (Yüce 2005: 47-54), ancak gerçek mutluluğun bu dünyada değil; ölümden sonraki gerçek ve ebedi yaşamda kazanılacağını vurgulamaktadır (Bircan 2001: 55-86).

Çalışmamızın bu bölümünde Türkiye Türkçesi ve Kırgız Türkçesinde tespit ettiğimiz üzölmek kavramıyla doğrudan ilişkili deyimleri birer yargı şekline dönüştürerek veriyoruz:

### **Türkiye Türkçesinde üzölmek kavram alanıyla ilişkili metaforları şu şekilde sıralayabiliriz:**

*Üzölmek acı (duymak) çekmektir* "üzölmek, üzöntü içinde kalmak".

*Üzölmek acısı içine (yüreğine) işlemek) çökmektir* "kötü bir şey olacağını düşünerek önceden üzölmek".

*Üzölmek (birinin) acısına dayanamamaktır* "bir kimse bir yakınının ölümünden büyük üzöntü duymak".

212 • TÜRKİYE TÜRKÇESİ İLE KIRGIZ TÜRKÇESİNDEKİ DEYİMLERİN  
ANLAM AĞINDAN HAREKETLE ÜZÜLMEK- MUTSUZLUK İLİŞKİSİ

*Üzölmek acısını bağırına basmaktır* “bir üzüntüye, sıkıntıya yakınmadan katlanmak”.

*Üzölmek (bir şeyin) acısını çekmektir* “yapılan yanlış bir işin doğurduğu sıkıntı ve üzüntü içinde bulunmak”.

*Üzölmek ağız burun birbirine karışmaktır* “yüzde aşırı öfke, üzüntü, yorgunluk vb. durumların izleri görünmek”.

*Üzölmek (birinin) ağzını bıçak açmamaktır* “üzüntüsünden söz söyleyecek durumda olmamak”.

*Üzölmek altüst olmaktır* “üzölmek”.

*Üzölmek anasından doğduğuna pişman olmaktır* “çok üzölmek”.

*Üzölmek azap çekmektir* “üzüntü içinde olmak”.

*Üzölmek azap duymaktır* “üzölmek”.

*Üzölmek bağrı yanmaktır* “üzüntü çekmek”.

*Üzölmek beyninden vurulmuşa dönmektir* “beklenmedik bir durum karşısında olağanüstü bir üzüntü ve şaşkınlığa uğramak”.

*Üzölmek boğazı düğömlenmektir* “üzüntüden boğazı tıkanmak”.

*Üzölmek (yiyeyeği) boğazına dizilmektir* “üzüntü, kaygı vb. sebeplerle isteksiz yemek, iştahı kesilmek”.

*Üzölmek (sözö) boğazında düğömlenmektir* “söylemek istediğini heyecan veya üzüntü yüzünden diyememek”.

*Üzölmek (yiyeyeği) boğazından geçmemektir* “sevdiği bir kimsenin yokluğu veya yoksulluğu dolayısıyla bir yiyeyeği yalnız başına yemekten üzüntü duymak”.

*Üzölmek burnunun direği sızlamaktır* “çok üzölmek”.

*Üzölmek buz kesilmektir* “şaşılacak, üzülecek bir durum karşısında donakalmak”.

*Üzölmek canı sıkılmaktır* “üzölmek”.

*Üzölmek (birinin) çenesini bıçak açmamaktır* “sıkıntı ve üzüntüden konuşamamak”.

*Üzölmek çile çekmektir* “büyük sıkıntı ve üzüntü içinde yaşamak”.

*Üzölmek dağlara dñşmektir* “büyük bir üzüntü dolayısıyla insanlardan kaçıp ıssız yerlerde yaşamak”.

*Üzölmek dili yanmaktır* “üzüntü ve eziyet çekmek, zarara uğramak”.

*Üzölmek divaneye dönmektir* “çok üzölmek”.

*Üzölmek eriyip bitmektir* “üzüntü ve sıkıntıdan çok zayıflamak”.

*Üzölmek (biri) fena olmaktır* “çok üzölmek”.

*Üzölmek fenasına gitmektir* “üzölmek”.

*Üzölmek gam çekmektir* “üzölmek”.

*Üzölmek gönlüne dokunmaktır* “üzölmek”.

*Üzölmek hayal kırıklığına uğramaktır* “çok istenilen veya umulan bir şeyin gerçekleşmemesinden üzüntü duymak”.

*Üzölmek hüsrana uğramaktır* “beklenen sonucun elde edilememesi sebebiyle çok üzölmek”.

*Üzölmek ızdırıp çekmektir* “aşırı derecede üzölmek”.

*Üzölmek içi burkulmaktır* “bir şeye çok üzölmek”.

*Üzölmek içi erimektir* “çok üzölmek”.

*Üzölmek içi ezilmektir* “üzölmek, yüreği burkulmak”.

*Üzölmek içi ezim ezim ezilmektir* “çok üzölmek”.

*Üzölmek içi içini yemektir* “istediğini yapamama yüzünden üzölmek”.

*Üzölmek içi kan ağlamaktır* “çok üzüntü duymak”.

*Üzölmek içine ateş düşmektir* “büyük bir acı ve üzüntünün etkisi altına girmek”.

*Üzölmek içine dert olmaktır* “bir şeyi yapamamaktan dolayı üzölmek”.

*Üzölmek içine oturmaktır* “çok etkilenmek, çok üzölmek”.

*Üzölmek içini yakmaktır* “çok üzölmek”.

*Üzölmek içini yemektir* “çok üzölmek”.

*Üzölmek içi (parçalanmak) paralanmaktır* “birine acıyarak çok üzölmek”.

*Üzölmek içi sızlamaktır* “bir şey veya kişi için çok üzölmek”.

214 • TÜRKİYE TÜRKÇESİ İLE KIRGIZ TÜRKÇESİNDEKİ DEYİMLERİN  
ANLAM AĞINDAN HAREKETLE ÜZÜLMEK- MUTSUZLUK İLİŞKİSİ

*Üzölmek içi yanmaktır* “büyük bir acı, sıkıntı vb. nedenlerle çok üzülmek”.

*Üzölmek kahrından ölmektir* “ok üzülmek”.

*Üzölmek kalbi sıkışmaktır* “bir meseleden dolayı aşırı üzülmek”.

*Üzölmek kan ağlamaktır* “büyük bir üzüntü içinde bulunmak”.

*Üzölmek kara kara düşünmektir* “ok üzüntülü olmak, düşünceye dalmak”.

*Üzölmek kara yasa bürünmektir* “aşırı üzülmek”.

*Üzölmek kasavet çekmektir* “üzölmek, tasalanmak”.

*Üzölmek kasavet etmektir* “üzölmek, kaygılanmak”.

*Üzölmek kaygı çekmektir* “üzöntü, tasa duymak”.

*Üzölmek kendini harap etmektir* “sıkıntı veya üzüntüden perişan olmak”.

*Üzölmek kor gibi yanmaktır* “büyük üzüntü çekmek”.

*Üzölmek rahatı açmaktır* “üzölmek”.

*Üzölmek sarsıntı geçirmektir* “beklenmedik bir olaydan çok etkilenmek, üzülmek”.

*Üzölmek tasa çekmektir* “kaygılanmak, üzüntü içinde olmak, üzülmek”.

*Üzölmek yasa (boğulmak, gömölmek) bürünmektir* “ok üzülmek”.

*Üzölmek (birinin) yasını tutmaktır* “kötü bir olay sonunda acı ve üzüntü duymak”.

*Üzölmek yas tutmaktır* “1) ok üzülmek, yasa bürünmek, matem tutmak; 2) duyulan acı ve üzüntüyü bazı davranışlarla belli etmek”.

*Üzölmek yeis duymaktır* “üzöntü çekmek”.

*Üzölmek yeise bürünmektir* “üzöntülü olmak”.

*Üzölmek yeise kapılmaktır* “ok üzülmek”.

*Üzölmek yemeden içmeden kesilmektir* “bir üzüntü veya heyecan sebebiyle yiyemez, içemez duruma gelmek, iştahı kesilmek”.

*Üzölmek yüreği burkulmaktır* “ok üzülmek”.

*Üzölmek yüreği ezilmektir* “üzölmek”.

*Üzölmek yüreği kan ağlamaktır* “derinden acı duymak, çok üzülmek”.

*Üzölmek yüreği kanamaktır* “aşırı üzüntüden sarsılmak”.

*Üzölmek yüreğine dert olmaktır* “başkasının herhangi bir davranışı, sonradan kendisi için sürekli bir üzüntü kaynağı olmak”.

*Üzölmek yüreğine dokunmaktır* “üzölmek”.

*Üzölmek yüreğine kar yağmaktır* “kıskançlık duyarak üzülmek”.

*Üzölmek yüreğine od (ateş) düşmektir* “felakete uğramak, çok üzülmek”.

*Üzölmek (bir şey) yüreğini kaplamaktır* “endişe ve üzüntü duymak”.

*Üzölmek yüreğinin yağđı (yağları) erimektir* “çok üzülmek”.

*Üzölmek yüreği (tıkanmak) sıkışmaktır* “bir meseleden dolayı aşırı üzülmek”.

*Üzölmek yüreği sızlamaktır* “çok üzülmek”.

*Üzölmek yüreğini ateş almaktır* “aşırı üzülmek, fazla üzüntüden içi yanmak”.

### **Kırgız Türkçesinde üzülmek kavram alanıyla ilişkili metaforları şu şekilde sıralayabiliriz:**

*Üzölmek acısını, azabını, kahrını çekmektir (Azabın tartuu)* “biri için sıkıntı çekmek, birinin ölmesinden dolayı çok acı çekmek, üzülmek”.

*Üzölmek bağrı tütmemektir (Booru tütpöö)* “yüreği parçalanmak, üzülmek”.

*Üzölmek bağrını yerden kaldıramamak, alamamaktır (Boorun cerden alboo)* “darılmak, çok üzülmek, üzüntüden yere kapanıp ağlamak”.

*Üzölmek başını kaldıramamaktır (Başın kötörö alboo)* “bir şeye çok üzülmek”.

*Üzölmek biri (günüünü) görmektir (Birdi körü)* “çok eziyet çekmek, üzülmek”.

*Üzölmek çaresiz kalmaktır (Dat dep oturup kaluu)* “istediklerini gerçekleştiremediği için çok üzülmek, yıkılmak, kahırlanmak”.

*Üzölmek göz kapağını bir karış indirmektir (Kabagın karış saluu)* “1. Üzülmek, kırılmak, kaygılanmak. 2. Öfkelenmek, kızmak”.

*Üzölmek içi alevlenmektir (İçi ört menen calın boluu)* “çile çekmek, çok üzülmek”.

216 • TÜRKİYE TÜRKÇESİ İLE KIRGIZ TÜRKÇESİNDEKİ DEYİMLERİN  
ANLAM AĞINDAN HAREKETLE ÜZÜLMEK- MUTSUZLUK İLİŞKİSİ

*Üzölmek içini acıtmaktır (İçin aıştırıuu)* “ok özmek, kırmak”.

*Üzölmek içtiği girdap, yediği yapışkan olmaktadır (İkeni irim, cegeni celim bolu)* “yediği içtiği zehir olmak, özülmek”.

*Üzölmek kan yutmaktır (Kan cutuu)* “sevdiğinden ayrıldığı için özülmek”.

*Üzölmek karnı ağrırmaktır (Kursadı ooruu)* “birine acımak, özülmek”.

*Üzölmek ruhu kederlenmektir (Zeeni keyüü)* “kırılmak, özülmek, canı acımak”.

*Üzölmek sıkıntıya düşmektir (Bunk tüşüü)* “yaşlandığı için, çektiği ileler, acılar için özülmek”.

*Üzölmek şevki kırılmaktır (Desi kaytuu)* “hayal kırıklığına uğramak, özülmek, gönölü kırılmak”.

*Üzölmek şevkini kırmaktır (Desin kaytaruu)* “hayal kırıklığına uğratmak, gönölü kırmak, özmek”.

*Üzölmek vicdan azabı çekmektir (Abıger egüü)* “ok acı çekmek, özülmek”.

*Üzölmek yıldızı yere düşmektir (Cıldızı cerge tüşüü)* “özülmek, üzüntüden yüzü asılmak”.

*Üzölmek yolu olmamaktır (Colu bolboo)* “amacına, hayallerine ulaşamamak, hayal kırıklığı yaşamak, özülmek”.

*Üzölmek yüreği kanamaktır (Cüröğü kanoo)* “ok özülmek, ile çekmek”.

*Üzölmek yüreği yanmaktır (Cürögüü küyüü)* “aşırı derecede özülmek”.

### Değerlendirme:

Üzülmek kavram alanı ile ilgili deyimlerde ortaya çıkan metaforik eşleştirmeler incelendiğinde, bunların büyük bir çoğunluğunda üzüntünün somut veya soyut etkilerinin insan bedeninde yer alan organlarla ilişkilendirilerek açığa çıkarıldığını yani somutlaştırıldığını görmekteyiz. Yukarıda birer yargı biçimine dönüştürölmüş kalıp ifadelerde geçen “i, bağır, yürek, ağız, burun, boğaz, beyin, çene, *dil, kalp, karn*” gibi organ isimlerinin fazlasıyla yer alması bu durumun göstergesidir. Aynı zamanda birer benzetme unsuru olarak değerlendirilen bu organlardan *bağır ve yürek* sözlerinin, üzüntüyü



ifade etmek üzere, hem Türkiye Türkçesi hem de Kırgız Türkçesindeki deyimlerde kullanımı ve anlam ilişkisi dikkat çekicidir. Türkiye Türkçesinde; “*acısını bağına basmak, bağı yanmak*” deyimlerine karşılık Kırgız Türkçesinde “*bağı tütmemek (booru tütpöö), bağı yerdən kaldıramamak, alamak (boorun cerden alboo)*” deyimleri *bağır* kelimesinin işlendiği deyimlerdir. Özellikle Türkiye Türkçesinde karşılaşılan *bağına basmak* ifadesi dikkat çekicidir. Divanü Lûgat-it- Türk’te “*bağır*” sözü *karaciğerin* karşılığı olarak verilmiştir (Atalay, 2006: IV-59). Diğer Türk lehçelerinin çoğunda bazı ses değişiklikleriyle birlikte *bağır* sözünün hala kullanılmasına karşılık Türkiye Türkçesinde, ağızlardaki kullanımı dışında, bu organ *karaciğer* olarak ifade edilmektedir. Bununla birlikte *bağır* sözü kullanımdan tamamen düşmemiş, ancak yukarıdaki ifadede de anlaşılacağı üzere insanların zihninde vücuttaki karaciğer anlamından ziyade vücudun göğüs bölgesi olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte bu algılamının sadece Türkiye Türkçesini konuşanlarda değil, diğer lehçelerin bazılarında da görüldüğü bilinmektedir.

Yürek sözüyle ilgili Türkiye Türkçesinde; “*yüreği burkulmak, yüreği ezilmek, yüreği kan ağlamak, yüreği kanamak, yüreğine dert olmak, yüreğine dokunmak, yüreğine kar yağmak, yüreğine od (ateş) düşmek, (bir şey) yüreğini kaplamak, yüreğinin yağı (yağları) erimek, yüreği (tıkanmak) sıkışmak, yüreği sızlamak, yüreğini ateş almak*” gibi deyimlerin oluşturulmasına karşılık Kırgız Türkçesinde; “*yüreği kanamak (cüröğü kano), yüreği yanmak (cürögüü küyüü)*” şeklinde iki deyim bulunmaktadır. Kırgız Türkçesindeki bu iki deyim, Türkiye Türkçesinde tıpa tıp aynı olanlarının bulunması; bu durumun her iki tarafta da deyimleri oluşturan zihinlerin benzer veya ortak odaklardan etkilendiğini gösterebileceği gibi, aynı veya komşu coğrafyada bir aradayken oluşmuş tecrübelerin zamanla farklı coğrafyalara taşınmasının göstergesi de olabilir.

Deyimlerdeki metaforik ilişkilendirmelerde ifade edilen bu organ adlarının bir arada kullanıldıkları eylemler de dikkat çekicidir; “*boğulmak, sancı çekmek, acı duymak, yiyip içmemek, ağız açmamak, acı işlemek, yanmak, ateşlenmek, sızlamak, erimek, burkulmak, ezilmek, ağlamak, kanamak*” gibi fiillerin yukarıdaki organ adlarıyla beraber kullanılması çekilen acının, içinde bulunulan üzüntülü durumun en anlaşılır bir ifadeyle özetlenmesini sağlamaya yönelik tercihler olduğunu göstermektedir. Bu organ-fiil eşleşmeleri, üzüntünün insanda hangi derecede hissedildiğini açığa çıkarması bakımından da önemli bir fonksiyon yürütmektedir. Bu kalıp ifadelerin her biri belki de

günlerce, aylarca anlatılabilecek acı hatıraların kodlamaları, ancak diğer taraftan da açıklamaları niteliğindedir.

Organ adlarıyla ilgili söylenebilecek diğer bir husus, çoğunun (*ağız, ayak, baş, burun, dil, diş, el, göz, kulak, saç, yürek- kalp, yüz* gibi) dilimizin temel kelimeleri olarak kabul edilmesidir (Doğan, 2005: 145-150). Belki de zihin, çekilen üzüntünün en açık/anlaşılır şekilde ifade edilmesi için dilin en temel sözlerini seçmiştir. Duygu ifadeleri soyut ifadeler olduğu için insanın soyut olan bu ifadeleri muhatabına daha anlaşılabilir bir şekilde aktarabilmesi, ancak bu ifadeleri bazı araçlarla somutlaştırabildiği oranda kolayca gerçekleşir. İnsan vücudu kişiye en yakın tecrübe alanıdır. Bu yüzden insan, soyut kavramlarla ilişkili unsurları karşısındakine aktarırken her zaman göz önünde olan bu alandan istifade yolunu seçmiştir.

Hem Türkiye Türkçesinde, hem de Kırgız Türkçesindeki metaforik eşleşmelerde görülen bir diğer ortak nokta “iç” kavramının ortaklaşa işlenmiş olmasıdır. Türkiye Türkçesinde; “*içine (yüreğine) işlemek*” *çökmek, içi burkulmak, içi erimek, içi ezilmek, içi ezim ezim ezilmek, içi içini yemek, içi kan ağlamak, içine ateş düşmek, içine dert olmak, içine oturmak, içini yakmak, içini yemek, içi (parçalanmak) paralanmak, içi sızlamak, içi yanmak*” gibi deyimlerin yanında Kırgız Türkçesinde *iç* kavramı ile ilgili; “*içini acıtmak (için açıştırıuu), içi alevlenmek (içi ört menen calın bolu)*” şeklinde iki deyim bulunmaktadır. Burada “iç” kavramının ifade edilmesiyle ortaya çıkartılmaya çalışılan ilişki “*yürek*” sözüyle oluşturulan deyimlerde anlatılmaya çalışılan durumla hemen hemen aynıdır. Kısaca zihin, *iç* ve *yürek* kavramlarını üzüntüyü ifade etmek üzere gerçekleştirilen benzetmelerde birbiriyle ilişkilendirmektedir. İç kavramı ile üzüntünün, hissedilebilecek en derin noktada, en etkili ve hassas bölgede, belki de Türkçe için soyut duygu ifadelerinin anlamının en uç/doruk noktaya çıktığı yerde hissedildiği vurgulanmaktadır.

Bu kavram alanı içinde, her iki lehçede de ortaklık açısından dikkat çeken bir diğer unsur, *ateş* ve ateşle ilişkili olarak *yanmak* kavramlarının işlenişidir. Türkiye Türkçesinde; “*içine ateş düşmek, bağı yanmak, dili yanmak, içini yakmak, içi yanmak, kor gibi yanmak, yüreğini ateş almak*” gibi deyimlerin varlığına karşılık Kırgız Türkçesinde; “*yüreği yanmak (cürögüü küyüü), içi alevlenmek (içi ört menen calın boluu)*” şeklindeki deyimler bu ortaklığı göstermektedir. Ateş kavramının üzüntü ifade eden deyimlerde bu kadar çok geçmesinin sebebi, diğer bazı toplumlarda olduğu gibi ateşe verilen kutsiyet olmamasıdır. Zira buradaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere zihin, daha çok

ateşin yakıcı olma özelliğini ön plana çıkartarak, yanmaktan ortaya çıkan *acı* durumuyla üzüntüyü ilişkilendirmiştir. Özellikle inanç sistemimiz içinde yapılagelen cehennem tasvirlerinin, dilimizdeki bu ifadelerde ortaya çıkan metaforlarda, etkili olduğunu da ifade etmek gerekir.

Türkçenin ve bilinen diğer bazı dillerin klasik diye adlandırılan edebi eserleri incelendiğinde görülecektir ki bu eserlerin çoğu, işledikleri konular ve bu konuların muhatabı olan kahramanları açısından, mutsuzluk üzerine kurulmuş ve mutsuzlukla sonuçlanmıştır. Romeo ve Juliet ne kadar mutsuz ise Leyla ile Mecnun, Aslı ile Kerem, Ferhat ile Şirin o derece mutsuzdur. Sorulması gereken soru, acaba edebi eserlerdeki bu kahramanlar mutlu olsalardı bu eserler ve bu kahramanlar bugünkü kadar herkesçe bilinir miydi? Bu sorunun cevabını günlük hayatımızdan bazı değerlendirmeler yaparak vermeye çalışacağız:

Yaşadığımız köyde birbirlerini çok seven iki gencin evlilik hikâyesi mi daha çok anlatılır yoksa birbirlerini çok sevdiği halde başkalarıyla evlenmek zorunda bırakılan gençlerin hikâyesi mi? Elbette sevip de kavuşamayan gençlerin yaşadıkları, neredeyse romanlaştırılarak anlatılır. Televizyonda günlük haberleri takip ederken, ülkenin herhangi bir bölgesindeki sahilde denize girerken veya bahçesinde ip atlarken, köşe kapmaca oynarken görüntülenen çocuklarla ilgili görüntüler belki de hiç dikkatimizi çekmez. Ancak, bir köyde çığ düşmesi veya bir trafik kazası veya bir cinayet haberi hemen dikkatimizi çeker. Hatta bu olumsuz olaylar çoğu zaman o geceki sohbet konusunu oluşturur. Bugüne kadar seyrettiğimiz sinema filmlerinden veya televizyondaki dizilerden kaç tanesi başından sonuna dek mutluluk teması üzerine yoğunlaşır? Bu yapımların son kısımlarındaki birkaç dakikalık mutluluk havası “son gülen iyi güler” anlayışıyla hep kazancımız olur, ancak o mutluluk anına gelinceye kadar görüp işittiklerimizin etkisi her zaman daha kalıcı olmaktadır.

İnsanın bazı nedenlerle üzüntüye kapılıp mutsuz olması sebep ve sonuçları açısından İslam Felsefecilerinin de ilgi alanı olmuştur. Kindî, insanın üzüntüden kurtulmasına yönelik görüşlerini 10 maddede açıklamıştır. O, bu on maddede insanın üzüntüye kapılıp mutsuz olmasının hem sebeplerini açıklamış hem de üzüntüden kurtulmasına yardımcı olabilecek fikirlerini sıralamıştır. Bu önerileri; insanın gerçek sahibi olmadığı, yaratıcı tarafından kendisine emanet olarak verilen varlıklarını kaybetmesi sonucu düştüğü üzüntüsünün gereksizliği, henüz ortaya çıkmamış olumsuz olayların yaşanmış veya gerçekleşmiş gibi önceden üzüntüsünün çekilmesinin gereksizliği, hasetten kaynak-

lanan üzüntülerin gereksizliği, insanın kendi elinde olduğu halde müdahale etmeyip kendi yanlışıyla düştüğü durumun üzüntüsünün gereksizliği şeklinde özetlemek mümkündür. O, bu nedenlerle üzüntü yaşayan insanları, aklını gerektiği gibi kullanamayıp kendi varlığının/yaratılışının ve sahip olduklarının gerçek sırrına erememiş insanlar olarak nitelemektedir (Çağrı, 1998: 52-67).

Buraya kadar olan bölümden açık bir şekilde anlıyoruz ki insan, yaşamı boyunca sürekli mutluluğun peşinden koşan hatta bunu yapmak için programlanan bir canlıdır. O halde neden insanın üretmeleri daha çok mutsuzluk üzerinedir? İşte bunun bize göre en önemli sebebi, bu yolda karşılaşılan olumsuzlukların birer tecrübe halinde kendisinden sonrakine aktarmak ve belki onun mutluluğa daha kolay ulaşmasını sağlamaktır. Veya başka bir ifadeyle, kendisinden sonrakine mutluluğa erişme yolunda karşısına çıkabilecek olumsuzlukları önceden haber vermek ve onun bunlarla ilgili gerekli tedbirleri almasını sağlamaktır.

### **Sonuç:**

Dilimizin kalıp sözleri olarak kabul ettiğimiz deyimler üzerine, sözlüklerden hareketle yaptığımız inceleme sonucunda; *mutsuzluk* kavram alanıyla doğrudan veya dolaylı ilgili fiil ve deyimlerin sayısının hem Türkiye Türkçesinde, hem de Kırgız Türkçesinde *mutluluk* kavram alanıyla ilgili fiil ve deyimlerin sayısından daha fazla olduğunu gördük (Türkçe Sözlük), (Yudahin, Kırgız Sözlüğü), (Konkobayev vd., Kırgız Dilinin Deyimler Sözlüğü). Dilin bir toplumu tanıma noktasında en belirleyici göstergeleri gün yüzüne çıkaran bir araç olduğunu düşünürsek Türkiye Türkçesi ve Kırgız Türkçesindeki bu durumdan hareketle bu dili konuşan ve yazan Türklerin genel hatlarıyla mutsuz bir millet olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak, konuyla ilgili başka dillerde bulunan malzemelerin tespit ve değerlendirmesi yapılmadan ve bu durumun karşılaştırmalı olarak sebepleri araştırılmadan kesin bir yargıya varmak bizi doğru bir sonuca ulaştırmayacaktır.

Hangi toplumda, hangi dilde olursa olsun, tarih boyunca olduğu gibi bugün de genel manada insanı veya toplumu huzursuz eden, onların mutsuz olmasına sebep olan olaylarla ilgili toplumsal veya bireysel üretim, mutlulukla donatılmış üretimden çok daha fazladır. Dolayısıyla bizim dilimizde de mutsuzlukla ilgili malzemelerin fazla olması bizi, millet olarak mutsuz olduğumuz sonucuna ulaştırmamalıdır. Mutsuzluk unsurlarıyla ilgili üretimin çok olması bizce; aslında insanın mutsuzluğa sebep olan bütün olumsuzluklar

karşısında duyarlı olduğunun bir göstergesi, ona karşı vermiş olduğu müca-delenin bir ifadesi olmalıdır. Mutluluğa ulaşmak, onu elde etmek için sürekli çalışmak üzere adeta kodlanarak yaratılmış olan insanın, bu alanda ürettiği dil malzemelerinde inanç sisteminden de etkilenecek şekilde bu uğurda karşılaştıklarını veya bu karşılaşmalardan edindiği tecrübelerini kayıt altına alıp kendisinden sonrakilere bırakmayı bir görev edinmesi, mutsuzlukla ilişkili her türlü üre-timin mutlulukla ilişkili olanlardan çok daha fazla olmasının en temel sebebi olsa gerektir.

### Kaynaklar

- ATALAY, Besim, (2006), *Divanû Lügati't- Türk*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin (2001), *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- DOĞAN, Levent, (2005), “*Türk Dilinde Organ Adları Üzerine Bir İnceleme – Ana ve Ara Temel Kelimeler*” *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 6, S. 1, Haziran, s. 142-164.
- KİNDİ, (1998), *Üzüntüden Kurtulma Yolları (el-Hile li-def'i'l-ahzân)*, Çeviri ve Metin Tahkiki: Prof. Dr. Mustafa Çağrıncı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- KOMİSYON, (2009), *Türkçe Sözlük* (Hazırlayan: Şükrü Haluk Akalın ve başkaları), 10. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- KONKOBAYEV, Kadıralı, Cüzökan Osmanova ve Şeralı Caparov, (2001), *Kırgız Dilinin Deyimler Sözlüğü*, Manas Üniversitesi Yayınları, Bişkek.
- YUDAHİN, K.K., (2011), *Kırgız Sözlüğü*, (Türkçeye Çeviren: Abdullah Taymas), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- YÜCE, Bilgin (2005), *Kutadgu Bilig Mutluluk Bilgisi*, (Hazırlayanlar: Bilgin Yüce- Orkun Uygur- Turan Köktürk), İlya Yayınları, İzmir.

## DÜZELTME

Dergimizin 19. Cilt, 48. Sayısında “Nikolay Berdyayev ve Sartre Felsefesinde Kişilik ve Özgürlük Problemi” başlıklı makalenin yazarının ismi sehven Kasım MÜMİNOV şeklinde yazılmıştır. Doğrusu Kasım MÜMİNOĞLU olacaktır.

### Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları desteklemeyi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlarda yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din biliminin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar* 'a gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

### Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar* 'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

### Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça gibi diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

### Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler) i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe Öz bulunmalıdır; Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Öz'ün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimelerden bir satır sonra Öz ve anahtar kelimeler'in İngilizceleri de bulunmalıdır.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin

## 224 • YAYIN İLKELERİ

inde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır.

(Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve ‘vd.’ yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır.

“Berkes (1973: 38), bu konuda ....”

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: “Çağatay (1962) .....” (Kasapoğlu 1999’dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, Niyazi (1973). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, Ali (2008) “Ali Kami Akyüz”. *Türkiye’de Sosyoloji*. Ankara: Phoenix Yay.

Canter, David (2011). *Suç Psikolojisi*. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, Recep (2003). “Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* C.6, S.17: 11-22

### Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr/da> adresi üzerinden dergimize gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.