

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

XVII/I • 2013

ISSN 1301 – 1197

İÇİNDEKİLER INDEX

1. Basralı Rabia ve Avıralı Teresa'nın Mistik Görüşlerinin Karşılaştırılması
Comparison of Mystical Views of Râbi'Ah Al-Basrî with Te-resa of Avila
Doç. Dr. Ömer YILMAZ _____ **5-31**
2. المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في تركيا
Problems Facing Teaching of Arabic in Turkey
Doç. Dr. Yusuf DOĞAN-Yrd. Doç. Dr. Tahirhan AYDIN _____ **33-51**
3. Tanzimat Döneminde Ankaralı Sarraf Esnafına Dair
Some Information About The Moneychanger Craft Of Ankara In The Tanzimat Period
Doç. Dr. Galip EKEN _____ **53-61**
5. Hâce Muhammed Lütfî'nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinde Cemâl Müşahedesinin Yansımaları
The Reflections of The Contemplation of The Absolute Divine Beauty (Camâl-i İlâhî) in Hâcah Muhammad Lutfî's Poems
Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU _____ **89-117**
6. Müslümanların ve Hıristiyanların Ortak Ziyaretgahlarından Biri Olarak Aya Yorgi (Saint George) Manastırı
Saint George Monastery as a Common Visiting Place Between Muslims and Christians
Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT _____ **119-134**
7. Günümüz Dünyasında Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Öneriler
Alternative Suggestions about Religious Services in Today's World
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih GENÇ _____ **135-160**

8. Kadı Burhaneddin – Dulkadirli Münasebetleri
Kadi Burhaneddin – Dulkadiri Relationships
Yrd. Doç. Dr. Abdullah KAYA _____ **161-170**
9. Hollanda Sütunlaşmış Ve Post-Sütunlaşmış Eğitim Sisteminde
Din ve Eğitim
*Religion and Education in the Dutch Post-Pillarized Education System: His-
torical Backgrounds and Current Debates*
Çev. Yrd. Doç. Dr. M. Fatih GENÇ _____ **171-186**
10. Medenî Ayetlerde Hz. Peygamber'in Örneklığı Bağlamında
Toplumsal İnşa
*Social Construction in the Context of Being a Model of Hazrat Prophet in the
Verses Descended in Madina*
Yrd. Doç. Dr. Bilal DELİSER _____ **187-213**
11. Müfessirlere Göre Kavvâm Kelimesi -Nîsâ Sûresi 34. Ayet Bağ-
lamında-
*According to Commentators the Concept of Kavvam -In the Context of the
Verse 34 of Surah an-Nisa-*
Yrd. Doç. Dr. Gökhan ATMACA _____ **215-231**
12. Modern Tefsir Hareketinin Niteliği
The Qualification of Modern Commentary Activity
Yrd. Doç. Dr., Hikmet KOÇYİĞİT _____ **233-260**
13. Kitab-ı Mukaddes Ve Kur'an Çerçevesinde Hayânın Evrensel-
liği: Utanmadıktan Sonra İsteddiğini Yap!
*Universality of Shame in the Holy Bible and the Koran: If You Feel No Sha-
me, Then Do As You Wish*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa İŞİK _____ **261-288**
14. Kant'ın "İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim" Sözü'nün
İman Ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi
*The Word of Kant "I Therefore Had to Annul Knowledge in Order to Make
Room for Faith" is Evaluated in Respect to Faith and Knowledge*
Dr. Mehmet DEMİRTAŞ _____ **289-303**

15. Teorik Ve Pratik Açıdan İnfâk Ve İsâr Ahlâkı
The Ethics of Infak (Aid) and Isar (Altruism) From the Point of Theoretical and Practical
Ayhan KAYA _____ **305-317**
16. Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Programlarında Hz Peygamber Öğretimi
The Prophet Teaching in the Curriculums of Secondary Education Religious Culture and Ethics Knowledge
Mustafa BAYAR _____ **319-335**
17. X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur'an Nüzûlünün Medine Dönemi Sempozyumu -Toplantı Tanıtım ve Değerlendirme-
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN-Arş.Gör.Zeynep CERAN ____ **337-341**

**Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**
Sayı: XVII/I-2013 ISSN: 1301-1197

Sahibi
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Metin Bozkuş (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Sabri Erturhan (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim Yıldız (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Nevat Y. Aşıkoğlu (C.Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Yusuf Doğan (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Mustafa Kılıç (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Ömer Aslan (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe (C.Ü. İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Kamil Kömürcü (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt (C.Ü. İlahiyat Fakültesi).

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Hüseyin Akkaya (Cumhuriyet Ü. Edebiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Selçuk Coşkun (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Erdoğan (Marmara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi).

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Adnan Gürbüz, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Prof. Dr. Hasan Keskin, Prof. Dr. Hüseyin Esen, Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz, Prof. Dr. Kadir Özköse, Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek, Prof. Dr. Mustafa Özel, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Sabri Erturhan, Prof. Dr. Talip Özdeş, Doç. Dr. Ali Osman Kurt, Doç. Dr. Kürşat Demirci, Doç. Dr. Mustafa Çakmaklıoğlu, Doç. Dr. Mustafa Kılıç, Doç. Dr. Ömer Aslan, Doç. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Doç. Dr. Sami Şahin, Doç. Dr. Şakir Batmaz, Doç. Dr. Vecih Uzunoğlu, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu, Yrd. Doç. Dr. Ali Yıldırım, Yrd. Doç. Dr. Burhan Sümertaş, Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin, Yrd. Doç. Dr. M. Fatih Genç, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Demirci, Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Özli, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Koçak, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Pak, Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük, Yrd. Doç. Dr. Yaşar Türkben, Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe.

Editör

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu

Adres

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Sivas
ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr
Tel: (0346) 219 12 15/16 Fax: (0346) 219 12 18

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Kapak ve İç Düzen Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu
Sekreteryaya Burcu Demir

Basın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date:
Rektörlük Basımevi
Sivas, 2013

BASRALI RABİA ve AVİLALI TERESA'NIN MİSTİK GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Ömer YILMAZ *

Özet

Basralı Râbiatü'l- Adeviyye Doğuda bir Müslüman zâhide/sûfi olarak, Avilalı Teresa ise Batıda bir Hıristiyan mistik olarak yaşadı. Her ikisinin de ruhani yaşantıyı önceleyen mistik kültüre kazandırdıkları bazı görüşler vardır. Bunların başında sevgi/ilahi aşkı önemseme, asketik bir yaşamı tavsiye, dünyaya karşı kayıtsız kalma bulunmaktadır. Hiç şüphesiz her ikisinin kendi dinleri doğrultusunda oluşturdukları düşünce sistemlerinde birbiriyle örtüşen ve birbirinden ayrılan görüşleri vardır. Ancak gaye itibarıyla her ikisi de Tanrıyla beraber olmanın ve bu yolda gayret göstermenin gereğine inanmaktadır. Gerek Râbia gerekse Teresa kendi dindaşlarıncı model şahsiyet olarak algılanmış ve savundukları mistik anlayış asırlardır taraftar bulmuştur. Her ikisi de bekâr yaşamayı tercih etmiş, yaşadıkları asır itibarıyla toplum nazarında hep veli(ye)/azize olarak anılmışlardır. Râbia daha çok bu disiplinin ameli kısmına önem verirken, Teresa mistisizme getirdiği nazari görüşleriyle de dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mistisizm, Sevgi, Kadın, Zühd.

Comparison of Mystical Views of Râbi'ah Al-Basrî with Teresa of Avila

Abstract

Râbi'ah al-'Adawiyya lived in Basra as a Muslim sufi whereas Teresa of Avila lived in the west as a Christian mystic. They both brought some perspectives in mystical culture of which the priority is spiritual life. The love of God, ascetic life and being indifferent to the world were the most important of them all. Undoubtedly, there were matched and different views in their systematic

* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fak. Öğretim Üyesi.
(oyilmaz@ybu.edu.tr)

thought which they constituted in the line of their religions. However they both believed consequently in the necessity of being with God and to endeavor to reach this purpose. Both Râbi'ah and Teresa have been admitted as model figures and their mystic thought have been followed by their coreligionists for centuries. They both preferred living as virgin and always gained acceptance as saint in their age. Though Râbi'ah gave importance to the practices of the discipline, Teresa came out with her theoretical opinions.

Key Words: Tasawwuf, mysticism, love, women, ascetism.

Giriş

Tek ve çok Tanrılı, Hint, Çin, Asya, İran, Yunan Paganizmi gibi ilahi ve beşeri kaynaklı dinlerde zahiri boyutla birlikte deruni bir boyut vardır. Dinleri, ırkları, cinsiyetleri, coğrafyaları ne olursa olsun beden ve ruhtan müteşekkil her insanın kendi doğasından kaynaklanan bir maneviyat ve iç dünyalarının olduğu, dolayısıyla bunların da itminana kavuşturulması gerektiği anlaşılmaktadır.

Çalışmamızın esasını oluşturan Râbiatü'l-Adeviyye İslam tasavvuf tarihinin zühd dönemi, Azize Teresa ise Hıristiyan Yeniçağ mistik düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. Her ikisinin de mistik düşünceleri kendilerinden sonra yaşayan dindaşlarında büyük bir rağbet görmüştür.

Râbia hakkındaki bilgilerimiz daha çok etrafındaki insanların rivayetlerine dayanmakta ve ona atfedilen menkıbelerden oluşmaktadır. Bahusus bu makalede kullanmak zorunda kaldığımız Râbia'nın Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ile olan ilinti ve ilişkisini bu bağlamda görmek gerekir. Zira Hasan-ı Basrî vefat ettiğinde, on yaşları civarında olan Râbia'nın onunla ilişkisini dile getiren Attâr'ın *et-Tezkira* isimli eserindeki bilgiler bu kabil menkıbevi yaklaşımlardan oluşmaktadır. Belki bunlar reel olmaktan öte mistik değeri olan ve kıssadan hisse çıkarmayı tavsiye eden bilgilerdir.

Râbia için bir diğer problem daha çok pratik hayatı öne çıktığından hakkında yapılan çalışmaların büyük oranda biyografik kalmasıdır. Bu yüzden biz de zorunlu olarak onun tasavvufi düşüncesini, eylemlerini, hayatını etkileyen tecrübelerini, hayat öyküsünü ona atfedilen menkıbelerle ele almaya çalıştık. Buna karşın Teresa'nın gerek düşünce dünyası

gerekse pratik veya mistik tecrübelerini genelde kendisi tarafından kaleme alınan eserlerden öğreniyoruz.

Bu çalışmadan maksat, Râbia'dan sekiz asır sonra dünyaya gelen Azize Teresa'nın ondan etkilenip etkilenmediğini sorgulamak değildir. Yine bu çalışmayla, her iki mistik anlayış arasında bir farkın bulunmadığını söylemek istemiyoruz. Böyle bir yaklaşım işin doğasına da aykırıdır. Bilakis biz bu yazımızla her iki şahsiyetin sahip oldukları mistik anlayışları, insan ruhunun değişmez yapısı, tanrıya olan erişme arzusu, gayreti ve mistisizmin evrensel boyutunu da dikkate alarak ne denli bir biriyle örtüştüğünü veya ayrıştığını okuyucuya göstermek istiyoruz. Öyleyse konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önce Râbia ve Teresa'nın hayatlarına bakılacak, mistik düşüncelerine değinilecek, daha sonra da genel bir değerlendirme yapılacaktır.

I- Râbiatül-Adeviyye ve Teresa'nın Hayatı

a) Basralı Râbia

Bilindiği gibi tasavvuf tarihinin ilk dönemine "Zühd Dönemi" adı verilmektedir. Aralarında Râbia'nın da bulunduğu âbid ve zâhidler bu dönemin ikinci halkasını teşkil etmektedir. Râbia ve diğer hanım sufiler tasavvuf kaynaklarında daha çok "nâsikat, sâlihât, mütezehhidât" diye tanınmaktadır. Ancak Râbia, bununla birlikte, zühd hareketinin tasavvufa dönüşmesinde müessir bir rol üstlenmiştir.¹ Onun tarafından söylenen pek çok söz başta Kelâbâzî (ö.380/990), Kuşeyrî (ö.465/1072), Hucvîrî (ö.465/1072) Gazâlî (ö.555/1111), Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) olmak üzere ilk dönem sufilerin temel klasiklerine konu edinilmiş ve referans olarak gösterilmiştir.

Ümmü'l- Hayr Râbia binti İsmail el- Adeviyye, 95/714 veya 99/718 yılında Basra'da fakir bir ailenin dördüncü kızı olarak dünyaya gelmiştir.² Ailenin fakirliği hakkında bilgi veren müellifler, onların her an ya açlık ya da soğukluk nedeniyle ölümle iç içe yaşadıklarını, Râbia doğdu-

¹ Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Vefâ el-Guneymî et-Taftazânî, "Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci -Râbiatü'l-Adeviyye Örneği-", çev.: A. Ögke, *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, 2001, cilt: 3, sayı: 1, ss. 107-114.

² Hülya Küçük- Semih Ceyhan, "Râbia el-Adeviyye", *DİA*, c. XXXIV, s. 380-382.

ğunda babasının evinde onu saracak bir bez parçası, göbeğini yağlamak için bir damla yağ ve çırağ bulunmadığını rivayet ederler.³

Küçük yaşta anne ve babasını kaybeden Râbia, içinde yaşanan zamanın sosyal statüsüne göre Kays b. Adi veya Atik Oğulları kabilesinin azatlı kölesidir.⁴ Hakkında en detaylı bilgi veren *Tezkire* sahibi Feridüddin Attâr Râbia'nın köle olarak çok ağır işlerde ve ucuz ücretle çalıştırıldığını söylemektedir. Ancak gece ibadetinde düşkün olan Râbia'da olağanüstü haller sezen sahibi onu bu halinden dolayı kölelikten çabucak azat eder.⁵

Râbiâtü'l-Adeviyye İslam tasavvuf kültüründe bir "veli-eren" olarak hak ettiği makamı kazanmış ve kendisine büyük bir değer atfedilmiştir. Nitekim Attâr, böyle birinin adını defterin erkekler hanesine yazmak gerektiğini nakletmektedir.⁶ *Meşahiru'n-Nisa* müellifi Mehmed Zihni Efendi de (ö.1913) onu beşeri kemal ölçüsünde erkeklerin çoğunun üstünde olması hasebiyle, "Erkeklerin Tacı" (tacü'r-ricâl) diye nitelendirir.⁷

Râbia tasavvuf tarihinde genel yaşam tarzı nedeniyle kendinden sonra gelenler için adeta model bir şahsiyet olarak addedilmiştir. O sebeple, takva ve zühd ile mümeyyiz hanımlara "Râbia-ı Sâni" adı verilmiş,⁸ hayatı boyunca tavizsiz uyguladığı iffetlilik özelliğiyle Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'e benzetilmiş ve "Meryem'in Nâibi" şeklinde tanıtılmıştır.⁹ Yine bu bağlamda halkın fazilet, iffet, namus, hayâ vb. hasletlerde ileri seviyeyi yakalamış bayanlara Râbia'dan mülhem, "Zamanın Râbiası"¹⁰ veya bir başka ifadeyle "İkinci Râbia"¹¹ dediği anlaşılmaktadır.

³ Feridüddin Attâr, *Tezkiratü'l-evliya*, trc. M. Vestani, tah. M. Cadir, Daru'l-Mektebi, Şam 2009, s. 96; Nezihe Araz, *Anadolu Evliyaları*, Atlas Yayınları, İstanbul 1966, s. 112.

⁴ İbn Hallikan, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, c. I-VIII, tah. İ. Abbas, Daru'-sekafe, Beyrut 1968, c. II, s. 285.

⁵ Attâr, *age.*, s. 96.

⁶ Attâr, a. yer.

⁷ M. Zihni Efendi, a.yer.

⁸ Annamari Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, İz Yayıncılık, çev. Ö. E. Akbulut, İstanbul 2011, s. 38.

⁹ Attâr, *age.*, s. 97.

¹⁰ Araz, *age.*, s. 11.

¹¹ Schimmel, *Mystische Dimensionen des İslam*, Insel Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1975, s. 603.

Basra Valisi Muhammed b. Süleyman (ö. 172/788)¹² başta olmak üzere çok sayıda tanınmış zengin ve mütebedeyin kişilerin evlilik tekliflerini reddeden ve ömür boyu bekar yaşayan Râbia ölümünün yaklaştığı sırada başında bulunanlardan odayı boşaltmalarını, kendisini yalnız bırakarak Allah'ın melekleriyle baş başa kalmak istediğini belirtmiş ve bundan kısa bir süre sonra 180/796 veya 185 (801?) yılında vefat etmiştir.¹³

b) Avısalı Teresa

Asıl adı Teresa de Cepeda y Ahumada olan Teresa 28. 3. 1515 tarihinde İspanya'nın Kastilya vilayetine bağlı Avila şehrinde dünyaya gelmiştir. Bu durumda o, Hıristiyan Ortaçağ döneminin (604–1500) sona erdiği ve yeniçağın henüz başladığı yıllarda doğmuştur. Onun doğduğu dönem aynı zamanda Kilisenin çalkantılı bir devreye girdiği, özellikle Batı ve Kuzey Avrupa'da Protestan hareketlerinin başladığı bir döneme rastlamaktadır.

Teresa Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş bir ailenin kızıdır.¹⁴ Basralı Râbia gibi o da fakir bir hayat yaşamıştır. Teresa, babasının karşı çıkmasına rağmen 1525 yılında adını inziva için çıktığı dağdan alan "Carmeli" tarikatına girmiştir. Henüz otuz dokuz yaşında iken on dokuz yıl kaldığı aktif bir manastır hayatı söz konusudur. Teresa 1539 yılında Carmeli tarikatının kadınlar kolunu kurmuş ve yeni düzenlemeye göre tesis ettiği bu tarikatın ilk şubelerini 1562 yılında San Jose/ Avila'da tesis

¹² Gazâlî, *age*, c. III, s. 103; İbn Hallikân, *age*, c. II, s. 286.

¹³ Attâr, *age*, s. 113. Ancak Râbia'nın ölüm tarihi hakkında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Bunlar arasında genelde üç tarih öne çıkmaktadır: 135/752, 180/796, 185/801. Ölüm tarihi için en uzak ihtimal 135, en kuvvetli olanı ise 185'tir. Çünkü muhaddis Şeyban b. Ferruh hicri 140 civarında kendisinden hadis rivayet ettiğini söyler. Mehmed Zihni Efendi ise onun vefatını 135/752 ve 185/801 olarak iki farklı şekilde verir. Râbia'nın ölüm tarihi kadar öldüğü ve defnedildiği yer de çelişkilidir. İbn Kesir (ö. 774/1373), İbn Hallikân (ö. 681/1282), M. Zihni Efendi ve çağdaş İslam düşünürlerinden Seyyid Hüseyin Nasr vefat yeri olarak Kudüs'ü gösterirler. Ancak bu doğru olmasa gerektir. Muhtemelen bu yanlış aynı ismi taşıyan Şamlı Râbia b. İsmail'den (ö. 135/752) dolaydır. Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) ise, onun Kudüs yakınlarında Hz. İsa'nın semaya yükseldiği yerde vefat ettiğine dair rivayetin sahih olmadığını beyan ederek Basra'yı doğrulamaktadır. Şüphesiz bu çelişkilerin ardında yatan sebeplerden biri, Râbia gibi topluma mal olmuş saygın kişilerin pek çok yerde kabirleri ve makamlarının bulunmasıdır.

¹⁴ Manfred Tietz, "Theresia von Avila", *Wörterbuch der Mystik*, Kröner Verlag, Stuttgart 1989, s. 489.

etmiştir. Her ne kadar karşı koymalar olsa bile bizzat otuz iki adet manastır inşa etmeyi başarmıştır.

Avıvalı Teresa manastır hayatına girişten altı yıl sonra Tanrısal vizyonla karşılaşmıştır. Yaşantısı sadece Katolik mezhebinde değil tüm Hıristiyan âleminde yankı bulmuş ve kendisine büyük değer atfedilmiştir. Nitekim Katolik dünyasının ruhani lideri Papa X. Pius resmi bir yazıyla onu kutsamış, Teresa için “Carmeli Tarikatının Generali” ve “Mistik Psikolojinin Üstadı” tabirini kullanmıştır. Evanjelik ilahiyatçı Jürgen Moltmann ise, Teresa’yı sadece İspanyol ve Katoliklerin azizesi değil, yeryüzündeki tüm Tanrı dostlarının kız kardeşi olarak nitelemiştir.¹⁵

Teresa çok sıkı bir asketik yaşam sürmüştü ve bu arada çok ağır hastalıklarla mücadele etmiştir. O, 1554 yılına kadar dini metin ve mistik anlatıları okumuş, 1554–1560 yılları arasında ise mistik tecrübeler yaşamıştır. Teresa’nın özellikle 1556 yılında yaşadığı “Tanrıyla manevi evlilik tecrübesi” tüm dikkatlerin üzerine toplanmasına sebep olmuştur. Bu yönüyle Teresa, Hıristiyan tarihi içinde yüz binlerce ilan edilmiş aziz (e) arasından tesiri itibarıyla en kuvvetlilerden biri sayılmıştır.

Azize Teresa çok sayıda eser yazmıştır. Bunlar arasında Almanca’ya da tercüme yapılan *Camino, Der Weg der Vollkommenheit, Die innere Burg* isimli yapıtları hayli önem arz etmektedir. Burada bahse konu birinci eserinde, tarikatındaki bayanlara ve rahibelere öğütleri ihtiva eden, faziletli, iffetli amel ve ibadete teşvik eden yazılar kaleme almıştır. İkinci eseri, *Kemalata Giden Yol*, diğeri ise *Batını Kule* adını verdiği ve ruhla ilgili önemli mistik görüşlerini içermektedir. Bunlardan başka Teresa’nın 1200–1500 arasında risalelerinin bulunduğu, ancak bunlardan 650 adedinin günümüze kadar ulaşabildiği beyan edilmektedir. Ne var ki onun asketik yolculukta kendisine eşlik eden arkadaşı Johannes von Kreuz (ö. 1591) ile yaptığı önemli yazışmaları ihtiva eden mektupları kaybolmuştur. Yine Teresa, *Vida* isimli eserinde bazı mistik makalelerini, *Castillo* adındaki eserinde ise fiilen yaşadığı mistik tecrübelerini anlatmaktadır.

Teresa ölümünden kısa saatler önce Râbia benzeri bir ifadeyle Hz. İsa’yı kastederek, “Ey Efendim! Artık kavuşma zamanımız gelmiştir” demiş ve bu sözünden çok kısa süre sonra 4 Ekim 1582 yılında vefat et-

¹⁵ Joseph Schumacher, “Die Mystik im Christentum und in den Religionen”, WS 2003/2004, Basılmamış Seminer Notları, s. 250, 251.

miştir.¹⁶ Avıralı Teresa 1622 yılında azize, 1970 yılında "Kilise Doktoru" unvanı ile taltif edilmiştir.

II- Râbia ve Teresa'nın Mistik Düşüncelerine Bakış

Râbia ve Teresa'nın görüşlerinin oluşması ve olgunlaşmasında içinde yaşanılan zaman, yer, çevre, sosyo-kültürel, dini vb. pek çok faktörün katkısı vardır. Ancak her ikisi de gerek yaşadıkları asır, gerekse daha sonraki asırlarda hem kendi müntesiplerinde hem de farklı din mensuplarında tesirini göstermiş iki önemli şahsiyettir. Buradan hareketle önce Râbia daha sonra Teresa'nın savunduğu temel mistik görüşlere değineceğiz:

aa) Râbia'da "İlahi Aşk" Olgusu

Râbia'nın zühd/tasavvuf anlayışını mücahede/riyazet, rıza, tevekkül, teslimiyet, ibadet, takva, tövbe, sabır, hamd/şükür, vera, havf/reca, zühd, fakr, marifet, rü'yet, muhabbet, aşk ve tevhid gibi belli başlı tasavvufi hal ve makamlar oluşturur. Ancak bunlar arasında en fazla temeyyüz eden ondaki Allah sevgisidir. Râbia öncesi zahidlerde "muhabbetullah" (Allah Sevgisi) şeklinde geçen bu kavram ilk kez Râbia'yla birlikte "ilahi aşk" adını almıştır. Zira tasavvufi düşüncede "ilahi aşk" ile "muhabbetullah" arasında literal bir fark vardır. Nitekim "aşk" kavramının Allah için kullanılmasını doğru bulmayan bazı âlimler bu sebeple sufileri eleştirmişlerdir. Doğrusu Râbia "sevgi"yi onun daha ileri bir boyutu olan "aşk"a tahavvül etmiş, öyle algılamış ve öyle uygulamış kişilerin başında gelir. İbn Arabi (ö.638/1240) çalışmalarıyla tanınan Afifi, Râbia'nın ilahi aşktan bahseden ilk veli olduğunu söylemiştir. Daha sonra Afifi, ondan önce bazı zahid ve sufilerin Allah sevgisiyle O'na ulaşmayı idrak ettiklerini, dolayısıyla bu açıdan Râbia ilk sayılmasa dahi konu üzerinde ısrarla duran ve bunu sistemleştiren, bu hususta çığır açan ilk kişi olduğunun altını çizmiştir.¹⁷ Chittick'te aynı hakkı teslim ederek, tasavvuf kültüründe aşk/sevgi denilince isimleri en fazla zikredilen iki üç şahıstan birinin Râbia olduğunu ifade etmiştir.¹⁸

¹⁶ Tietz, *agm.*, s. 489-492.

¹⁷ Ebu'l-A'lâ el- Afifi, *Tasavvuf, İslam'da Manevi Hayat*, terc. E. Demirli, A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 196, s. 181.

¹⁸ William Chittick, *Tasavvuf, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 143.*

Gerek İslam müellifleri gerekse Batılılar tarafından kaleme alınan tüm mistik eserlerde Râbia anlatılırken onun aşk/sevgi bağlamında sıkça müracaat ettiği şu duaya yer verilmektedir: “Ey Rabbim! Seni iki sevgi ile severim: Sevginin biri benim sevgi aşk ve iştihakımdan, diğeri ise senin sevmeye layık olmandandır. Benim aşkımdan dolayı gelen sevgi senden başkasını bırakıp sadece senin zikrinle iştigal etmeyi, senin sevmeye layık olmandan dolayı gelen sevgim de bana müşahede makamını erdirmenden dolayıdır. Şu halde hamd ve şükür ne bana mahsus, ne de övülme ciheti bana aittir. Her iki açıdan da şükür ve hamd sana aittir.”¹⁹ Gazali burada Râbia’nın “heva” sevgisini de “Allah sevgisi” ile yorumlamaktadır.²⁰ Ancak Râbia’ya göre birinci aşkta hevâ sevgisi mevcut olup, bunda bir noksanlık söz konusudur. Seyyid Hüseyin Nasr ise, Râbia’nın bu şiiiriyle nefsi aşkla ilahi aşkı dikkatlice birbirinden ayırdığını söylemektedir.²¹ Râbia’nın sahip olduğu bu ilahi aşk algısı ve bir anlamda kullukta menfaati dışlayan özelliği Batılıların dikkatini çekmektedir. Nitekim Smith ve Schimmel’in de sık sık kitaplarında yer verdiği, Eflaki’den (ö.761/1360)²² yapılan bir alıntı buna örnek gösterilmektedir:

Buna göre bir gün Râbia, Basra sokaklarında bir elinde çakmak diğer elinde bir kova su ile dolaşmaktadır. Râbia elindeki çakmakla cenneti yakmak, kova ile cehennemi söndürmek ister. Bundan maksadı kimse bir menfaat ve cennete girmek için ibadet etmesin, günahı da cehenneme düşmek korkusuyla yapmasın. Bütün bu eylemleri sırf Allah rızası için yapsın.²³ Şüphesiz bu rivayet tasavvuf nokta-i nazarından bakıldığında sadece bir metafordan ibarettir. Çünkü Râbia’nın zühd anlayışında sırasıyla terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hest, terk-i terk söz konusudur. Dolayısıyla bu anekdotla Râbia Batıda saf ve karşılıksız aşkın simgesi ve yardımseverliğin modeli olarak görülmektedir. Hatta bahse konu bu söylence IX. Ludwig’in temsilcisi Joinville tarafından Batıya nakledilmiş

¹⁹ Kelabâzî, *age*, 132; Gazâlî, *Ihyâu ulûmi’-d-din*, Halebi Baskısı, Kahire 1334 ,c. IV, s. 360; M. Zihni Efendi, *age.*, c. I, s. 276.

²⁰ Gazâlî, *age*, IV, s. 266.

²¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, çev. S. Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2007. s. 45.

²² Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. T. Yazıcı, MEB Yayınları, İstanbul 1995, c. I, ss. 615-616.

²³ Margaret Smith, *Râbia the Mystic and Her Fellow_Saints in İslam*, Cmbridge Universty, 1928; Annamarie Schimmel, *Mystische Dimension des İslam*, s. 66; Schimmel, *Sûfismus-Eine Einführung in die islamische Mystik*, C.H. Beck Verlag, München 2000, s. 16.

ve 1640 yılında neşredilen Fransız yazar Camus'un *Carite* adlı hikâyesinin konusunu teşkil etmiştir.²⁴

Râbia'nın öncelediği ilahi aşkı örneklendirmek için başka menkıbeler de dile getirilmektedir. Bunlardan biri gerek İslam kaynaklarında gerekse Batılı kaynaklarda çok sık zikredilmektedir. Buna göre bir gün Süfyan-ı Sevri (ö.161/778) kendisine; Senin gerçeğe imanın ve Allah'a olan itikadın ne merkezdedir? Diye sormuş, o da cevaben; "Allah'a ne cehennem korkusu ne de cennet sevdasıyla ibadet ederim. Zira bu hal ırgatlık sıfatıdır. Ben ona ilahi aşk ve şevkimden dolayı kulluk yaparım"²⁵ demiştir. Bir diğer yakarışında bu durumu biraz daha netleştiren Râbia bu defa şöyle demektedir: "Allah'ım! Eğer sana cehennem korkusuyla ibadet ediyorsam beni cehennem ateşinde yak. Eğer cennet ümidiyle ibadet ediyorsam beni ondan mahrum et. Yok, eğer sana olan aşkımdan dolayı ibadet ediyorsam, o zaman beni ilahi ve ezeli cemalinden mahrum eyleme!"²⁶ Zira ona göre cehennem korkusu ve cennet ümidiyle ibadet yapan bir kul en kötü kuldür.²⁷ Eğer cennet ümidi yoksa niye ibadet ediyorsun? Ey Râbia! Diyenlere o, Arapçada atasözü haline gelen, "Önce komşu, sonra ev"²⁸ cümlesiyle cevap vermektedir.

Râbia, "İzzetin hakkı için beni dergâhından kovsan da, zikrini eda edeceğim ve kalbime senin sevginden başka bir sevgi sokmayacağım"²⁹ diyerek şeksiz-şüphesiz ve karşılıksız bir ilahi aşkı amaçladığını ve kalbinde Allah'tan başka birine yer kalmadığını yinelemiştir. Bu bağlamda kendisine kim bir evlilik teklifi yaparsa yapsın onu kesin bir dil ile reddeden ve adeta Hz. Meryem gibi kendisini tanrıya adayın Rabia, evlilik akdinin maddi varlığı olan kimselerle olacağını beyan etmiş ve kendisinin maddi varlığının bulunmadığını söylemiştir.³⁰ Ondaki bu ilahi aşkı yorumlayan Brodbeck, Râbia'nın sözlerinden yola çıkarak bir gerçeğin altını çizmektedir. Ona göre Râbia bu sözleriyle beklenti ve menfaate

²⁴ Schimmel, *Mystische Dimension des İslam*, s. 22

²⁵ M. Zihni, *age.*, c. I, s. 276.

²⁶ Kuşeyri, *Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyri Risalesi*, ter. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2003, s. 37; Râbia Christine Brodbeck, *Hazreti İnsan*, Sûfi Yayınları, İstanbul 2011, s. 52.

²⁷ Annamari Schimmel, *Gaerten der Erkenntnis*, Diederichs Yayınları, München 1995, s. 20.

²⁸ Attâr, *age.*, s. 108; Schimmel, *Mystische Dimension*, s. 603. Arapça "el-câr kable'd-dâr" sözü Türkçede "Ev alma komşu al" diye karşılık bulmaktadır.

²⁹ Ö. R. Doğrul, *Hazreti Râbiatü'l-Adeviyye*, Eser Matbaası, İstanbul 1976, s. 75-76.

³⁰ Attâr, *age.*, I, 101.

dayalı dini inancı yok edip manevi riyakârlığı, kutsal değerlerin suiistimalini, kafa karıştıran akıl oyunlarını, pazarlık yaparcasına eda edilen ibadetleri ber-teraf etmek istemiştir.³¹

Râbia'nın Allah sevgisi bu defa onun tövbe algısında da sezinlenmektedir. Rivayete göre Râbia Allah ile buluşmayı çok arzulamış, ayrılığın uzun sürmesi nedeniyle ölümü istemiş ve ibadette karşılık kokusu hissettiği için tövbe etmiştir. Râbia bir gün bu ümitsizlik içinde iken hastalanır. Yanına gelenlere aslında hastalanmam için bir sebep yoktur. Ancak bir ara bana cennet gösterildi, gönlüm ona meyletti. Sanki Tanrım beni kıskandı ve bana sitem etti. Sitem etmek doğrusu O'nun hakkıdır! Demiş ve cennete meyletme nedeniyle bu defa tövbe etmiştir.³²

ab) Kullukta “Korku” Yerine “Sevgi”

Zühd/tasavvufta çok farklı mektep ve meşrepler vardır. Medine, Basra, Bağdat, Kufe, Horasan, Mısır, Şam, Nişabur bunların başında gelir. Râbia ile aynı şehirden olan Hasan-ı Basrî'nin temsil ettiği Basra Mektebinde ağırlıklı olarak hüznün ve korku esasken, Râbia buna karşın sevgiye dayalı bir zühd yolunun temsilciliğini üstlenmiştir.

Râbia kulluk anlayışında iyi niyete, samimiyete ve ümit var olmaya büyük önem atfetmektedir. Bu bağlamda niyet, söz ve davranışlarında riya tehlikesinden çok korkan Râbia, “Günahınızı gizlediğiniz gibi sevabınızı da gizleyin”³³ demek ve amellerinden biri bir başkası tarafından görülürse onu yapmış saymamaktadır. Çağdaşı Salih Mürri (ö. 176/792) ise bir gün Râbia'ya “Allah'ın kapısı önünde ısrarla beklersek bu kapı bize açılır mı? Diye sormuş, “Ey Salih! Bu kapı ne zaman kapandı ki açilsin” diyerek sevgi ve ümit varlığı yeğleyen bir karşılıklı bulunmuştur.³⁴

Râbia'nın ubudiyet anlayışında dikkat çeken bir diğer husus, onun aşk ve iştihak sarhoşluğu içinde kendinden geçerek istiğrak halinde Allah'a ibadet etmesidir. Bir başka ifadeyle, Râbia sevgiliyi temaşa ederken ilahi sevginin galebe çalmasıyla kendinden geçme hali denilen ve vecdin bir üst hali istiğraka sık sık bürünmesiyle tanınmaktadır. Nitekim bir gün

³¹ Râbia Brodbeck Uzun, “Bir Kadın Bakışıyla 21. Yüzyılda Tasavvuf”, *Tasavvuf ve Kadın*, Nefes Yayınları, İstanbul 2008, s. 79.

³² Attâr, *age.*, s. 109; Kuşeyri, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, s. 346; Kelâbâzî, *et- taarruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, ter. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 192, s. 215.

³³ Ebu Nuaym İsfehani, *Hilyetü'l- evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, Beyrut 1967, c. I, s. 247.

³⁴ Attâr, *age.*, s.106.

Malik b. Dinar (ö. 131/748), Şakik Belhi (ö. 174/790) gibi bir kısım tanınmış zâhidlerin de bulunduğu bir mecliste Râbia, "Mevlâsını temaşa esnasında darbelerin ızdırabını unutmayan ve bunu hissetmeyen kimse iddiasında samimi değildir. Adeta Hz. Yusuf'u seyre dalan hanımların ellerini bıçak kestiği³⁵ halde onu hissetmemeleri gibi"³⁶ demiştir.

Şüphesiz Râbia'nın savunduğu sevgi merkezli tasavvufi düşüncede korku ve hüzne de yer vardır. Bir başka söylemle, onun savunduğu zühd anlayışında sevgi ve ümit paralel seyrederek. "Seni seven kalbi ateş de yakar mısın Allah'ım!"³⁷ Diyen Râbia'da korku hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Nitekim Şârânî'nin (ö. 973/1565) "Güldüğünü gören olmadı"³⁸ dediği Râbia'nın bu durumunu anlatan Süfyan bir sözünde şöyle demektedir: "Râbia'nın yanına geldim. İhtiyar kupkuru bir hanımdı. Seksen yaşlarında gözüküyordu. Kulübesinde kamıştan yapılmış uzunca bir hasır vardı. Küçük bir tuğla parçası yastık, birkaç kiremit de seccade görevi yapıyordu. Ötede bir köşede kefenlik bezi hazırды. Râbia ölüm anıldığında sapsarı kesilirdi. Aynı husus Ömer Rıza Doğrul tarafından da tekrarlanmaktadır. Doğrul, Râbia'nın ölümü unutmuş ise onun sık sık evinde bulundurduğu kefene bakıp hatırladığını, kendisini ölüm korkusuna kaptırıp ağlama nöbetine tutulduğunu ve ölümden dolayı tasa taşıdığını nakletmektedir.³⁹

"Tövbemiz yeni bir tövbeye muhtaçtır"⁴⁰ diyen Râbia bu yolda sabrın önemine de inanmış ve dayanıklı olduğunu göstermiştir.⁴¹ Ona göre Hakkı müşahede ederken kul başına gelen sıkıntı ve musibetlerden asla şikâyetçi olmamalıdır.⁴² Tasavvuf kitaplarında sabırla birlikte kullanılan şükür konusunda da başarılı bir kulluk sergileyen Râbia, şükürü Allah'ın kendisine verdiği bir nimet şeklinde görür.⁴³ Aşırı riyazet sahibi Râbia kendisini bitap düşürecek bir tarzda gündüzlerini oruçla, gecelerini ibadetle geçirerek kulluk algısında rehavete asla imkân tanımamıştır.

³⁵ Yusuf, 12/31.

³⁶ Attâr, *age.*, s. 111.

³⁷ Kuşeyri, *age.*, c. II, s. 624.

³⁸ Ali Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf El Kitabı*, Grafik Yayınları, Ankara 2012, s.128.

³⁹ Doğrul, *Hazreti Râbia*, s. 94-96.

⁴⁰ Gazâlî, *age.*, c. IV, s. 47.

⁴¹ Smith, *age.*, s. 96.

⁴² Attâr, *age.*, s.108.

⁴³ Attâr, *age.*, s. 109.

ac) Râbia'da "Zühd" ve "Dünya" Algısı

Tasavvufun pek çok tanım ve gayesinden biri de, insanın iç âlemi ni imar, kötü duygularını tashih edip, ruhu tezyin etmeyi amaçlamasıdır. Her zahid ve sufi gibi Râbia da bu amaç için büyük gayret sarf etmiştir. Râbia'nın zühd yaşantısında dikkat çeken en önemli hususlardan biri onun dünyaya önem vermemesidir. Hatta çok fakir olmasına rağmen hiçbir şeyi kuldan beklememiş ve kabul etmemiştir. Allah'tan dünyevi bir şey istemeyi edebe mugayir addedecek kadar titiz davranan, her şeyi Allah'tan isteyen teslimiyetçi bir halet-i ruhiyeye sahip Râbia ile karşılaşırız. Onun bu denli mütevekkil oluşunda ve her türlü nesne ile ilişkisini kesmesinde Rabbine duyduğu tevekkül hissini ve O'ndan gelen her şeye rıza göstermesinin büyük payı vardır.⁴⁴ Nitekim bir sermaye sahibi ona: Dile benden ne dilersem, sana vereyim! Deyince Râbia: "Be adam! Ben dünyayı onun yaratıcısından bile istemekten utanıyorum da, senin gibi birinden nasıl isterim" ⁴⁵ şeklinde cevap vermiştir. O böylece "fakr" inancının gereği zühdi bir tavırla dünya ve içindeki nimetlerden yüz çevirmiştir.

Attâr ise eserinin XV. Destanında Râbia'nın fakirlik ve başına gelen musibet bağlamında onun dünyaya bakışını şöyle tasvir etmektedir: "Râbia'nın tüm uğraşısı namaz ve oruçtu. Bir gün açlıktan dolayı dermansız kalmış komşusu ona bir tencere yemek getirmiş, ancak kedi yemeği devirdiği için yiyememiştir. Bunun üzerine, gaipten gelen bir ses ona dünyayı hediye edeceğini söyler. Ancak o, dünya sevgisi ile Tanrı sevgisinin aynı kalpte yer edinemeyeceğini belirterek Rabbini tercih eder."⁴⁶ Yine zenginliği ile tanınan sûfi Malik b. Dinar Râbia'nın kulübesine gittiğinde, abdest aldığı kırk bir testi, altına serdiği bir hasır ve başına yastık yapıp koyduğu kerpiçten başka bir şey görmemiştir.⁴⁷ Râbia'ya göre dünyanın her türlü hile ve desiselerinden kurtulmanın yegane yolu, onu tamamen terk etmekten geçer.⁴⁸ Bütün bu rivayetler, Râbia'nın yanında dünyevi mal ve menfaatin bir kıymetinin olmadığını, zühdi bir

⁴⁴ Kelâbâzî, *age*, 122; Sühreverdî, *age*, s. 501.

⁴⁵ Hucviri, Ebu'l- Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l- Mahcub*, (Uludağ Tercümesi, Hakikat Bilgisi), Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s. 607; İbn Hallikan, *age*, II, s. 287.

⁴⁶ Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s.39-40.

⁴⁷ Attâr, *age.*, s. 110-111.

⁴⁸ Abdurrahman, Cami, *Nefhatü'l-üns*, haz. S. Uludağ, M. Kara, Dergah Yayınları, İstanbul 1995, s. 844.

yaşamın kendisine daha sevimli geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda Râbia uzun süreli insanlardan uzakta münzevi bir hayat sürmeyi tercih etmiştir. Râbia'nın tasavvufi görüşlerini ve pratik hayatını bu şekil açıkladıktan sonra şimdi Teresa'nın mistik düşüncelerine göz atabiliriz:

ba) Teresa'da "İsa Mesih" Sevgisi

Teresa'nın mistik düşüncesinin merkezi noktasını İsa Mesih'le sevgi ve dostluğa dayalı tecrübe teşkil etmektedir. O, bu haliyle tam bir "Mesih Mistisizmi" temsilcisidir. Teresa kendi ifadesine göre sadece gök-sel İsa ile değil, hatta tarihsel İsa ile de mistik birleşmenin vuku bulduğuna inanmakta⁴⁹, hatta bu bağlamda çok kez tarihsel İsa ile mistik tecrübe yaşadığını iddia etmektedir.⁵⁰ Nitekim onun "Ruh Kulesi" öğretisinin en üst noktasında İsa Mesih ile bütünleşme yer almaktadır. Bir başka ifadeyle, İsa Mesih ile evlenmek onun mistik yolunun bir tür nirvanasıdır.

Buradan hareketle Teresa aynı zamanda İsa Mesih ile özdeşleşen ve onun vücudundaki beş adet kanayan yaradan (Stigmata) hareketle fiilen aynı acı ve ızdırabı taşımaya büyük önem vermektedir. Bu durumda, kökü Ortaçağa kadar uzanan "Acı ve Haç Mistisizmi" diye bilinen mistik tecrübenin Teresa tarafından daha da zenginleştirildiğini söyleyebiliriz. Ancak onun riyazete dayalı yaşamı ve haç ızdırabı, acı ve yara mistisizmi önemli olmakla birlikte İsa sevgisinden sonra gelmektedir.

bb) Teresa ve "Ruh Kulesi" Öğretisi

Teresa'nın en önemli mistik görüşleri kendisinin "Ruh Kulesi" (Seelenburg/Innenburg) adını verdiği öğretilerde yer almaktadır. Burada kişi (salık) fiziki değil ama ruhsal bir yolculuğa çıkmakta ve manevi bir yükseliş (miraç) gerçekleştirmektedir. Bir başka deyişle bu yola giren insan yukarı ve içe doğru, maddi şeylerin çok ötesine geçip ruhun derinliklerine inmeye çalışmaktadır. Bu uzun soluklu yolculuk tefekkürle başlayıp, ruhun tedricen yükselmesine imkân vermekte, akabinde Tanrıyı tefekkür ederek onunla birleşmeye kadar gitmektedir. Teresa'ya göre yedi odadan müteşekkil ruh katmanları şu şekilde vücut bulmaktadır:

⁴⁹ Josef Sudbrack, "Mystik-Erfahrungserkenntnis von Gott", *Der Glaube der Christen*, c.I, Stuttgart 1994, s. 516.

⁵⁰ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 61.

1. Odacığa girmek için salikte farkındalık, nefsini bilme⁵¹ ve aczini itiraf asıdır. Bu safhada henüz kişi dünyaya bağlıdır. Burada daha ziyade sözel dua hâkimdir. Bu makamda İsa Mesih düşünce ve duygu safhasında gözlemlenmektedir. Teresa bu makamda sözlü ibadet, tevazu, dua ve tövbeyi oldukça önemsemektedir.

2. basamakta salik kendi isteği ve gönül hoşnutluğuna dayalı ısrarcı bir şekilde beklemede kalmalıdır. Bu haldeyken salike rehber (mürşid) tarafından yapılan zorlama çok tehlikelidir. Bu makamda artık Tanrının içe dönük sesi artmıştır. Yine bu makamda iken iyi vaaz dinleyerek, hastalık ve ızdırapla buluşmak suretiyle olgunluk artacak ve kul daha aktif hale gelecektir.

3. basamak Teresa'ya göre bir geçiş makamıdır. Mistik daha önceki makamlarda hayli kıtlık çekmiştir. Artık çeşmeden su akmamaktadır. Sözle yapılan ibadet zorlaşmış, kul kendi hatalarıyla daha yakından yüzleşmeye başlamıştır. Burada Tanrı inayetini kula bahşedip ona rapt olmuştur. Bu makamda bazı tehlikelere de dikkat çeken Teresa, mistiğin üçüncü basamakta iken yaptığı bazı hataları Tanrıya mal edebileceğini, buraya kadar kendi gayretiyle ulaştığı vehmine kapılabileceğini ve kendisine ilahi bir görev verildiği zannıyla başkasına karşı peygamberlik taslayabileceğini söylemekte ve onları ikaz etmektedir.

4. basamak aslında mistik yolun ikinci ana merhalesini oluşturmaktadır. Burada sevk ve idare kuldan çıkmış ve Tanrının eline geçmiştir. İnsan burada pasifleşmiştir. Tanrı artık kuruyan çeşmeye su göndermeye başlamış ve burada Tanrının efali tecelli etmiştir. Mistik bu makamda tüm dikkatini içe yöneltmekte ve insan Tanrının kutsallığına bürünmektedir. Ruhun dördüncü basamağında artık ibadetin sözlü, bedeni ve ruhi hali değil tamamen bir sessizlik hali söz konusudur. Abid dördüncü basamakta tamamen Tanrının müşahedesi altında bulunduğu bilincine varmıştır. Tanrı ile ruh arasında ilk karşılıklı değişim başlamıştır. Kişi her ne kadar bu makamda Tanrıya tam yakın olamamış ise de bazı acı ve ızdırapla yüzleşmiştir. Burada İsa Mesih'in sevilmesi dışında başka bir gayrete gerek kalmamıştır. Dördüncü basamakla yedinci basa-

⁵¹ Tasavvufta "Kendini bilen Rabbini Bilir" ifadesine benzer yaklaşım mistisizmde de vardır. Delphi'deki Apollon tapınağının giriş kapısında yazılı Yunanca "Gnōthi seuton" (Kendini bil) bunu çağrıştırmaktadır.

mak arası "müşahede" makamıdır. Trans (vecd) hali akabinde artık Tanrıyla evlenme gerçekleşecektir.

5. basamak tasavvufta bizim vecd, cezbe ve istiğrak hali dediğimiz ancak Hıristiyan mistisizmde daha çok trans kavramıyla karşılık bulan ve kişinin tamamen kendini kaybettiği bir haldir. Daha önce kazanılmış olan sessizlik ibadeti burada birleşmeye tahvil olunacaktır. Bu makamdaki Tanrısal lütuflar (mevhibel) kısa süreli ve geçicidir. Burada masiva kulda bir "hiç" hükmündedir. Hatta sadece masiva değil kulun kendisi de bir hiçtir. (annihilation of self) Salık beşinci basamakta hiç bir şey dileyemez, bu haldeyken nefes alıp veremez, akıl çalışmaz, kan dolaşımı görevini yapamaz bir konumdadır. Zira bu basamakta Tanrı kişinin ruhunda hazır ve nazırdır. Teresa bu şekil Tanrıyla bütünleşme ibadetinin yarım saatten fazla sürmediğini söylemektedir.

6. basamak mistisizmde ekstase, tasavvufta sekr hali denilen bir makamdır. Kişi burada büyük acılara düşme, iftiraya uğrama, ızdırap, samimi arkadaşların onu terk etmesi gibi bazı durumlarla karşılaşmaktadır. Bu makamda Tanrıdan uzaklaşma ve kimsesizleşme söz konusudur. Salikte güçsüzlük ve baygınlık görülmektedir. Teresa altıncı basamak için bir benzetmede bulunarak, kişiyi bu haldeyken yer ile gök arasında kalmış ve çarpmış gerilmiş şeklinde tasavvur etmektedir.

7. makama ulaşıldığında resimden soyutlanmış üç boyutlu Tanrı artık görülecek (rü'yet) hale gelmiştir. Teresa bu makama "ruhun Tanrıyla evlenmesi" adını vermektedir. İçeri giren nişanlı, kulun ruhuna inkarne (hulul) etmek suretiyle orada meskünleşmiştir. Bu durumda metaforik bir yaklaşımla evlenme gerçekleşmiş ve ruhani düğün yapılmıştır. Mükemmel damat (perfecta vir), mükemmel gelin (perfecta sponsa) ile yekvücut olmuştur. Ruh şimdi huzur ve güven içindedir. Bu makamda sarhoşluk (sekr) değil uyanıklık (sahv) hali söz konusudur. Ancak Teresa'ya göre yine de Tanrı ile bütünleşmiş bir ruh mahlûk olduğundan günahattan masun değildir. O bu makamda kulda görülen değişikliği tırtılın keleşmesiyle izah etmektedir. Ona göre Tanrıya bu denli bir yaklaşım ancak evlilikle resmedilebilir. Şüphesiz bu evlilik fiziki, bedeni ve cinsi değildir, ruhi bir evliliktir. Nitekim Teresa erişilen mistik tecrübenin anlatılamaz olduğunu ima ederek, "Ben size beden gözüyle hiçbir şeyi göremediğimi, kulakla duyamadığımı söyledim. Ruh gözüyle de yapamadım. Olağanüstü bir bilgiyle üç Tanrısal şahsiyetin orada olduğunu müşahede ettim.

Bunun nasıl olduğunu ben de bilmiyorum. Ama bunun bir blöf olmadığını söyleyebilirim” demektedir.⁵² Teresa aynı zamanda bu sözleriyle mistisizmde bazı şeylerin ifadesinin kısmen literal olmakla beraber, çoğu tecrübenin alegorik (mecazi) ve anagog (batını) sembollerle ifade edileceğini belirtmek istemiştir. Aynı durumu sufiler “Tadmayan bilmez” cümlesiyle izah etmektedirler.

bc) Teresa’da “Kulluk” “Fakir”lik ve “Asketik” Yaşam

Teresa Tanrının lütfü olan mistik tecrübeleri ve olağanüstü halleri ritüel ibadete sıkı sıkıya bağlanmaya, dua, kalbi tazarru, niyaz, tefekkür ve cemaate adanmaya hasretmektedir. O, mistik merhalede sözlü duanın yetersizliğini değil, bilakis onun neticeye götüren bir işleve sahip bulunduğunu belirterek kulun gayretine dikkat çekmektedir. Çünkü içten yapılan, samimi, riyasız dua kişiyi kâmil insan yapacaktır. Ona göre ibadette kalb, aşk, vecd ve heyecan müştereken bulunmak zorundadır.⁵³ Teresa Râbia gibi menfaate yönelik bir ibadeti etik bulmaz. O, Tanrıdan geleceklere değil, O’nun sevgisine nail olmayı amaçlar. Sevilen değil, seven olmak, onunla fiilen buluşmak ister.⁵⁴

Avıralı Teresa mistik deyimle, “Kuldan gayret, Tanrıdan himmet”e inanan bir yapıya sahiptir.⁵⁵ Onun mistisizme getirdiği bir diğer değişiklik, Tanrı görürcesine ibadet etmektir.⁵⁶ Ona göre böyle bir ibadet anlayışında ruh daha canlı ve dinamik kalacak, İncil veya diğer Hıristiyan ritüeller meditasyon tekniğiyle icra edilecek, bütün bunlar monastik (manastır) dindarlığa erişmenin ayrılmaz birer parçaları olacaktır.

Teresa olgunluğa (kemâlât) giden yolun Tanrıda erimek ve onunla tek vücut olmaktan geçtiğine inanır. Bu durum hâsıl olunca artık acemiler ve mübtediler için gerekli sözlü dua burada bitmiştir. Çünkü ibadetin amacı ve zirve noktası Tanrıyı görmektir.⁵⁷ Rüyete ulaşabilmek için önce tevazu sonra da ibadette ısrarcı ve müdavim olunmalıdır. Teresa’ya göre kendini rüyete hazırlamayan kişiden aziz olamaz. Aziz olabilmek ancak

⁵² Schumacher, 261-271.

⁵³ Theresa von Avila, *Sämtliche Werke*, c. I, 142.

⁵⁴ Stolz, *age.*, s.64.

⁵⁵ Schumacher, *agm*, s. 261.

⁵⁶ Tasavvufta buna “İhsan” denilmektedir.

⁵⁷ Theresa von Avila, *Sämtliche Werke*, VI, 130 .

rüyet ile mümkündür. Şüphesiz bunda Tanrının himayesi yanında, kulun ibadetlerinin de büyük bir önemi vardır.

Teresa ibadette meditasyon (tefekkür) ile kontemplasyon (teemmül) arasında bir ayrıma da gitmektedir.⁵⁸ Ona göre iki türlü ibadet vardır: Bunlardan biri dil ile yapılan, diğeri kalp ile yapılan ibadettir. Tefekkür ve teemmül ancak bunların akabinde gelecektir. Teresa'nın Hıristiyan mistisizmine getirdiği bir diğer yenilik, mistik makama ve Tanrıyı müşahedeye giden yolda ibadet ve erdemli davranışların oldukça önemli olduğunu, ancak Tanrının lütfünün da göz ardı edilmemesi gerektiğini hatırlatmasıdır.⁵⁹ Teresa bu bağlamda şunları söyler: "Biz bazı faziletli amellerle yüksek seviyeye ulaşma gayreti göstermezsek, Tanrıyla birleşemeyiz. O'nunla birleşemezsek, o bizim ruhumuza tecelli etmez. Bir başka deyişle Tanrı, rüyeti insandan koparma gayreti gösteren şeytanın elinden kişiyi emniyet ve garantiye almak ister".⁶⁰ Ne var ki kişi rüyete erişemedim diyerek üzülmemelidir. Belki bazıları bu nimete erken bazıları geç kavuşabilir. Çünkü Tanrıya giden yollar herkes için çok farklıdır.⁶¹ Bu sözleriyle Teresa'nın oldukça emek vermelerine rağmen kendilerinde mistik ilerleme göremeyen ve üzüntüye kapılan rahibeleri teselli ettiği söylenmektedir. Ona göre kurtuluş sadece gözyaşı dökmekle değil, Tanrıya ruhun gücü nispetinde yakarıyla ve kuvvetli bir imana sahip olmakla mümkündür.⁶²

Bütün bunlarla birlikte Teresa'nın mistik düşünce algısında önem atfettiği bir diğer nokta da kişinin Tanrı ile ne kadar birleşirse birleşsin, onun kulluk özelliğinin halen devam ettiğidir. Hulul, ittihad, inkarnasyon, tenasuh çerçevesinde çokça tartışılan bu konuya açıklık getiren Teresa, böylece Hıristiyanlık mistik anlayışında "Tanrılaşma" diye bir şeyin olmaması gerektiğini savunmaktadır. O her halükarda hâlik-mahlûk

⁵⁸ Hıristiyan mistisizminde geçen ve karşılığı tam olarak tasavvufta bulunmayan kavramların orijinal haliyle kullanılmasına özen gösterilmiştir. Bununla aynı zamanda tasavvuf terminolojisine ait kavramların olur olmaz yerlerde kullanılmasının önüne geçilmiştir. Ancak bazen yeri geldikçe tam karşılama bile mistisizmde geçen o sözün tasavvuftaki benzerine atıfta bulunulmuştur.

⁵⁹ Tasavvufta bu durum tam tersidir. Hal Allah vergisi yani vehbi iken, makam ise kulun gayreti yani kesbidir.

⁶⁰ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 154 bzw. 153 f.

⁶¹ Theresa von Avila, *Weg der Vollkommenheit*, Kap. 17, 18 und 19.

⁶² Theresa von Avila, *Sämtliche Schriften*, I, 113.

tefrikini korumakta, bunun yerine identifikasyon/aynileşmeden söz etmektedir. Hatta Teresa'ya göre en yüce Tanrısal makama erişilse dahi aradaki fark bilinmek zorundadır.⁶³

Teresa'nın mistik düşünce yapısında tevazu, fakirlik, yardımseverlik, iyimserlik, aksiyon ve dünyayı küçümseyen bir tavır sezilmektedir. Ona göre kişi yoğun bir gayretle dünyaya mesafeli durmayı başarır ve Tanrı sevgisini kazanırsa, bunları bir daha kolay kolay kaybetmeyecektir. Hatta bu durum onda gelip geçici bir hal olmayıp, süreklilik arz edecektir.⁶⁴ Şüphesiz o bu yaklaşımı ile mistik yolun basit ve zahmetsiz olduğunu söylemez. Bilakis bu yol çabuk bulunmaz ve bu yolda çok sık med-cezir, kabz-bast gibi bir birine zıt paradoksal haller vuku bulacaktır.

Pasifizmi değil aktivizmi öneren Teresa bu bağlamda sözlerini şöyle sürdürür: "Tekrar ederek söylüyorum, sadece ibadet etmek ve rüyete nail olmakla aslınızı koruyamazsınız. Faziletli eylemleri dikkate almaz ve bunları yapmazsanız sürekli ikilemde kalırsınız. İç dünyanızda elde ettiğiniz ve size bahşedilen iç dinginlik ve huzur halini, siz dış dünyanızda olup bitenle ilintilendirmezseniz kaybedersiniz."⁶⁵ Teresa bu cümleleri ile duygusallığın ön planda olduğu Ortaçağ mistisizmine yeniçağda psikolojik ve sosyal bir derinlik katmaktadır.⁶⁶ Bu arada Teresa aynen efendisi Mesih gibi toplumdaki ahlaki çözülmeye karşı çok cesur, korkusuzca eleştiriler yöneltmeyi bilmiştir.

Onun mistik anlayışında elit ve ayrıcalıklı bir zümre yoktur. Ona göre Tanrı belli bir sınıf tarafından değil, istisnasız gerekleri yerine getirildiği takdirde herkes tarafından erişilebilecek özelliktedir. Nitekim Tanrının herkesi rüyeti temaşaya davet etmesi bundan dolayıdır.⁶⁷ Teresa bu anlamda sözlerini şöyle sürdürür: "Yolda kalmayıp gelen herkes için bu rüyet mümkündür, ancak su içilen kabın hacminde farklılıklar olabilir."⁶⁸

Teresa'nın asketik yaşamla ve dünya ile ilgili eylem ve söylemleri daha ziyade Carmeli tarikatını ıslah bağlamında yaptığı şeylerle temayüz

⁶³ Schumacher, *agm*, s. 259.

⁶⁴ Böhme, Wolfgang, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, s. 88.

⁶⁵ Stolz, *age*, s. 61.

⁶⁶ Sudbrack, *agm*, s. 522.

⁶⁷ Theresa von Avila, *Weg der Vollkommenheit*, Kap. 19.

⁶⁸ Krebs, *age*, s.156.

etmektedir. O, tarikatta derin tefekküre ağırlık vermiş, asketik bir yaşama dönülmesini tavsiye etmiştir. Bununla beraber Avıvalı Teresa sadece iç dünyanın değil dış dünyanın ıslahını da savunmuştur. O, bu yönüyle olsa gerek Katolik âleminde reformcu, yenilikçi ve aktivist tavırlarıyla tanınmaktadır.⁶⁹ Ona göre özellikle mistikler dünyevileşmekten kurtulamazsa, dünyayı adalet ve rahmetle idare etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü Tanrının rızasını kazanmak komşularla hem-hal olmayı gerektirmektedir. Avıvalı Teresa burayla bağlantılı bir ekole dikkat çekmekte, Katolik mistik anlayışında daha çok "Quitizm" akımı diye bilinen bir tür melameti, cebriyeci, pasif ve teslimiyetçi davranışı yeğleyen heretik ekole karşı çıkmaktadır.

Teresa, tarikatında ritüel ibadet esnasında def kullanmış ve bir tür Mevlevilikteki sema ayinine benzer dans yapmıştır.⁷⁰ Yine pek çok diğer Hıristiyan mistik tarikatlarının değişmez amaçlarından biri olan misyonerlik faaliyeti Teresa'nın da eylemleri arasında bulunmaktadır.

III- Râbia ve Teresa'nın Görüşlerinin Örtüştüğü ve Ayrıştığı Noktaları Kısa Bir Değerlendirme

Kuran-ı Kerim iman edenlere en fazla yakınlık gösterenlerin biz "Nasraniyiz" diyenler olduğunu, bunun da içlerinde kibirlenmeyen ve gözlerinden yaşlar akıtan keşiş ve rahiplerden kaynaklandığı beyan etmektedir.⁷¹ Böylece Kuran, yaşam tarzı itibarıyla Tanrıyı merkeze almış ve kendilerini sadece ibadete adanmış ruhban sınıfından/mistiklerden bahsetmektedir. Doğrusu İslam, doğduğu çağ itibarıyla fiilen bu şekil bir yaşam tarzını kendilerine ilke edinenleri onaylamasa bile, bunu tamamen yasaklayan bir hüküm de getirmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde dünyaya karşı isteksiz, mala mülke rağbet etmeyen, buna karşın ibadette yoğunluğu ve ahrete ağırlık verilmesi gerektiğine inanan ve zühdi bir yaşamı tasvip eden sahabeler ve tabiler bulunmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyanlıktaki bu tür bir asketik yaşam anlayışı İslam kültürüne yabancı bir olgu değildir.

İşin bir yönü böyleyken, bir diğer yönü farklı dinlerin mistik anlayışlarının birbirini etkile(n)mesidir. Nitekim tartışmalı olmakla birlikte

⁶⁹ Schumacher, *agm*, s. 260

⁷⁰ Jean -Louis Michon, Roger Gaetani, *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, çev. N. Koltas, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 49.

⁷¹ Maide, 5/82, 83.

pek çok ilim adamı politeist ve monoteist dinlerdeki mistik anlayışın, bir başka ifadeyle bir dinsel geleneğin asli umdelerini kendi kaynağından almakla beraber diğeriyle etkileşim sonucu senkretik bir şekle büründüğünü yadsımamaktadır. Bu iddiayı yapanlardan biri Ömer Rıza Doğrul'dur. Doğrul, zamanın ilerlemesi, itikatların karışması ve milletlerin birbirleriyle karşılaşmasıyla birlikte bir kısım Hıristiyan unsurların İslam tasavvufuna girdiğini söylemektedir.⁷²

Bir diğer Müslüman ilim adamı İdris Şah'a göre de; hayatlarını ve zâhidane yaşantılarını Allah'a itaat kavramı üzerine bina eden Hıristiyan ve Müslüman mistiklerin arasındaki yakınlıklar, içlerinde Teresa'nın da bulunduğu pek çok kişinin dini yaşantısında ve eserlerinde kullandıkları terminolojide etkin olmuştur.⁷³

Yine bu bağlamda çağdaş Arap yazarlardan Abdurrahman el- Bedevi, Râbia'nın Hıristiyan mistiklerden etkilendiğini öne sürmekte⁷⁴ Julian Baldick de aynı görüşü savunarak, tasavvuf kitaplarında ve menkıbelerinde anlatılan Râbia protipinin ilk dönem Hıristiyan mistiklerinden esinlenerek uyarlandığını ve Râbia'nın Luka İncilinde kendisine işaret edilen Mary Magdalen'in takipçisi olduğunu iddia etmektedir.⁷⁵ Elsas, Suriye ruhbanlığının Hıristiyan ve İslam'ı, İspanya İslam kültürünün ise Hıristiyanlığı etkilediğini belirtip Râbia ile Avilalı Teresa arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir.⁷⁶

Tasavvuf üzerine çalışmalarıyla tanınan Nicholsun, ilk zâhidlerin görüşlerinin Bernard of Clairvauxs (ö.1153), Kempenli Thomas (ö. 1471) gibi Hıristiyan zâhidlerin görüşleriyle yakınlık arz ettiğini söylemektedir.⁷⁷

Alman Oryantalist ve mistik yazar Annamarie Schimmel (ö. 2003), Bağdatlı Sûfi Ebu'l- Hüseyin en- Nuri (ö. 285/908)'nin yedili nefis/ruh

⁷² Ö. Rıza Doğrul, *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, s. 60.

⁷³ Türer, Osman, "Batının İslam'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü", *Tasavvuf Kitabı*, haz. C. Çiftçi, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 721.

⁷⁴ Küçük, H.- Ceyhan, S., "Hıristiyanlık", *DİA*, c. XXXIV, s. 380.

⁷⁵ Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre Yayınları, İstanbul 2006, s. 293.

⁷⁶ Bk. Elsas, "Mystik II," *Evangelisches Kirchenlexion Internationale theologisch Enzylopedie*, Ruprecht Verlag, Göttingen 3. Baskı, 1992, s. 576; İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 32.

⁷⁷ Derin, *age*, s. 213; Bk. İsmail R. Faruki, *İbrahimi Dinlerin Diyalogu*, çev. M. Karaşahan, Pınar Yayınları, İstanbul 1993, s.16.

taksimini Teresa'dan sekiz asır önce yazdığını⁷⁸, Nasr ise adı geçen Sufi en- Nuri'nin Bağdat ekolü olarak ilahi aşk ve yedili ruh tasnifinde Râbia'dan etkilendiğini ileri sürer.⁷⁹

Mistiklerin karşılıklı etkileşimini doğrulayanlardan biri de Browne'dir. Browne'ye göre, "Meister Eckhart (ö.1328), Tauler (ö.1361), Azize Teresa gibi mistiklerin sözleri eğer Farsçaya tercüme edilseydi, bu dilde şiir yazan sûfilerin sözlerinden ayırt edilemezdi. Müslüman okuyucu bunu bir Müslüman sûfinin söylediğine inanırdı"⁸⁰ demektedir. Şüphesiz bütün bunlar İslam tasavvufu ile Hıristiyan mistisizminin karşılıklı etkileşimini iddia edenlerin kendi görüşlerini yansıtmaktadır. Karşılıklı etkileşimi mümkün görmeyen ilim adamları da vardır. Ancak bu ayrı ve detaylı bir araştırmayı gerektirir.

O halde biz, gerek karşılıklı etkileşimi savunan bu yazarların görüşlerinden, gerekse konumuza esas teşkil eden her iki kadın mistiğin algı ve anlayışlarından hareket etmek suretiyle genel bir değerlendirme ve karşılaştırma yapmak istiyoruz:

Avilalı Teresa'nın olgunlaşma dönemi için tercih ettiği uzun süreli manastır ve münzevi hayat, İslam tasavvufunun genel ve temel ilkeleriyle bağdaşmaz. Tasavvufta inziva, çile, halvet adı verilen kısa süreli insanlardan uzaklaşma hali daimi değil geçicidir. Buna rağmen Râbia'nın da insanlardan ayrı uzun süreli bir uzlet hayatı yaşamasını⁸¹ tasavvufta bir istisna olarak görebiliriz.

Teresa'da adeta düstur haline gelen ve bir anlamda zorunluluk hali diye görülen acı ve ızdırap olgusu, sünni İslam tasavvuf ilkeleriyle örtüşmez. İslam'da nefse eziyet etmek asıl değildir. Asıl olan nefsi öldürmeden onu ıslah etmektir. Hiç şüphesiz İslam tasavvuf kültüründe nefse eziyet etmeyi savunanlar vardır. Ancak bunlar geneli temsil etmezler. Çünkü Hz. Peygamber "İslam'da ruhbanlık yoktur"⁸² diyerek bu tür davranışları onaylamamış ise de, rahipler gibi erkekliliği yok etmek, çile

⁷⁸ Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, s. 97.

⁷⁹ Nasr, *age.*, a. yer.

⁸⁰ Ö. Rıza Doğrul, *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, s. 71; Derin, *age.*, s. 212-213.

⁸¹ Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sufiler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 72.

⁸² Aclûni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, Daru İhyâi Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut 1933. c. II, s. 377.

çekmek, nefse eziyet etmek, zincire vurmak, aralıksız oruç tutmak gibi bazı alışkanlıklar İslam toplumunda her zaman var olagelmıştır.⁸³

Teresa ve onun gibi diğer bazı kadın mistiklerin Tanrıyla birleşme maksadına matuf kullandıkları “evlilik” metafor/sembolü İslam tasavvuf geleneğinde “vuslat”ı gaye edinmiş sufiler tarafından da kullanılmaktadır. Nitekim Mevlana’nın ölüm gecesi için “şeb-i arus” (düğün gecesi) benzetmesinde bulunmasını bu cümleden görmek mümkündür. Ancak Batılı bayan mistiklerin bu bağlamda kullandıkları erotik söylemler⁸⁴ tasavvuf adab ve erkânıyla asla bağdaşmaz.

Mistisizmde özellikle kadınların temsil ettiği mekteplerde ilahi aşk olgusu tüm netliğiyle dikkat çekmektedir. Hatta Graudy (ö. 2012) Râbia ile Teresa arasındaki bu benzerliğe dikkat çekerken, her ikisinin de ilahi aşkı önceliğinden yola çıkarak, Râbia’nın; “Seni iki sevgiyle severim” sözünden hareketle, onun böylece ilahi aşkı büyük Teresa’dan sekiz asır önce söylediğine vurgu yapmaktadır.⁸⁵ Ancak ilahi aşk fenomeni Râbia’da tevhide dayalı Tanrı ağırlıklı iken (Theosentrist), Teresa’daki ilahi aşk ekanim-i selase denilen teslise dayalı bir Tanrı algısı veya İsa Mesih (Kristosentrist) merkezli tezahür etmektedir. Teresa’nın savunduğu ilahi aşkta, Eski Ahit’in daha çok hukuk ve misilleme ihtiva etmesine karşın, Yeni Ahit’in daha çok bağışlama ve sevgi içermesi etkin olabilir. Râbia’nın ilahi aşkında ise Kur’an ayetlerinin rolü oldukça etkindir.

Buraya kadar söylediklerimiz her iki mistiğin birbirinden kısmen ayrıştığı temel noktalardan bazılarıdır. Şimdi de bu iki bayan mistiğin hayatları, görüş ve davranışlarından hareketle müşterek görülebilecek bazı konulara değinelim:

Her iki mistiğin pratik hayatına yansıttıkları benzer bir konu dünyaya karşı ilgisizlik ve dünya malına karşı soğuk duruş sergilemeleri, buna mukabil fakir bir yaşamı tercih etmeleridir. Ancak genel anlamda

⁸³ Salime Leyla Gürkan, “Ruhban”, *DİA*, c. XXXV, s. 204-205; Süleyman Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2004, Sayı 13, ss. 9-23.

⁸⁴ Bu gibi erotik ifadeler kendi müntesipleri tarafından da çok rahat kabul edilmemektedir. Nitekim XIII. Yüzyıl mistiklerinden biri olan Albertus Magnus, bu cümleleri “saçmalık” olarak nitelendirip, bunları söyleyen kadın mistiklerin dayak cezasına çarptırılması gerektiğini ifade etmektedir. (Bk. Werner Thiede, *Mystik in Christentum 30 Beispiele, wie Menschen Gott begegnet sind*, Lindendruck, Hannover 2009, s.1 19)

⁸⁵ Graudy, Roger, *İslam’ın Vaadettikleri*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 57.

her iki mistik algıda sıkça temas edilen husus, reel dünyaya karşı bu soğukluk dünyadan tamamen el-etek çekmek değildir. Bilakis dünya içindeki nimetlerin kalbe yerleştirilmemesi ve gönüldeki sevginin ona tahsis edilmemesidir. Bir başka ifadeyle her iki mistik de dünyaya değil ama dünyevileşmeye şiddetle karşıdır.

Teresa'nın dünyevileşmeye karşı görüşleri daha ziyade kendisi tarafından yeniden dizayn edilen Carmeli tarikatının temel esaslarında görülmektedir. Teresa burada fakirliğe yeniden rucu edilmesini salık vermektedir. Yine onun yaklaşık yirmi yıl boyunca insanlardan uzak münzevi bir hayat sürmesi ve aktif bir manastır hayatı yaşaması buna delil olarak gösterilebilir. Böylece hem Râbia hem Teresa, peygamberlerin sıfatlarından biri olan "tebliğ" ve esnasında çektikleri sıkıntıyı da göz önüne alarak dünyaya, mala, menfaate karşı isteksiz bir tavır sergilemişlerdir.

Her iki kadın mistiğin görüşlerinin karşılaştırılmasında dikkat çeken bir diğer ortak nokta, mistik disiplinin de ayrılmaz öğelerinden biri olan keşf-keramet-ilham vizyon ve mistik tecrübelerin ulu-orta konuşulmaması gerektiği ve bunların mistik yaşantıda birincil değere sahip olmadığıdır. Ona göre önemli olan keramet değil marifettir.⁸⁶ Bir gün Râbia'ya veli olarak kabul edilmen için hiç keramet gösterdin mi? diye sorulmuş, o da buna, "Eğer böyle olsaydı, bana bir çıkar kaynağı olmasından korkardım"⁸⁷ diye cevap vermiştir. Böylece Râbia tasavvufta keramet değil, istikamet esas olduğunu beyan etmek istemiştir.⁸⁸

Teresa ise manastır hayatına girişten yaklaşık altı yıl sonra bazı Tanrısal vizyonlara muhatap olmuştur. O, *Castillo* isimli eserinde fiilen yaşadığı mistik rü'yet ve vizyonları anlatmaktadır. Ancak Teresa da aynen Râbia gibi, mistik tarafından gösterilen olağanüstü şeylere pek iltifat

⁸⁶ Attâr, *age.*, s. 102.

⁸⁷ Ebu Osman, el-Cahiz, *el-Beyan ve't-tebyin*, Mektebetü'l-Hancı, Mısır 1975, c. III, s. 103.

⁸⁸ Ö. Rıza Doğrul, tasavvuf klasiklerinde geçtiği haliyle Râbia'nın kerametleri bağlamında Kâbe'nin hac yolculuğu esnasında onu karşılamaya geldiğini, hac seyahati esnasında binitinin öldüğünü ve Râbia'nın Allah'a yalvararak tekrar binitinin dirildiğini nakletmektedir. Yine onun keramet cümlesinden olmak üzere bir gün yemeğine soğan bulamadığında gökyüzünden bir kuş ona soyulmuş soğan getirdiği, parmak uçlarının gece kandil gibi ışık verdiği, onun seccadesiyle havada uçtuğu, havaya el uzatıp zahmetsizce altın (para) topladığı rivayet olunmaktadır. (Bkz. Attâr, *age.*, s. 101, 103; Araz, *age.*, s. 118; Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s. 38, 85.)

etmez. Nitekim tanıdık birine yazdığı mektubunda Teresa şöyle der: “Bu hadiseler bana şüpheli geliyor. Bunların bazıları gerçek ve saygın da olabilir. Ama babamızın (İsa Mesih) yaptığı gibi onlara asla kıymet veremeyelim. O pek çok kez bunları tahkir etmiştir. Eğer bunlar gerçekse zaten kaybedilecek bir şey yoktur.”⁸⁹

Sonuç

Bu çalışmada ana hatlarıyla Basralı Râbia ve Avısalı Teresa'nın savunduğu temel mistik düşüncelere değinilmiş ve ikisi arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Şüphesiz her iki mistiğin mensup oldukları dinin ana ilke ve iman esasları çok farklıdır. Ancak beşer olmaları hasebiyle iç huzuru temin maksadına matuf örtüşen görüşleri vardır. Kanaatimizce bu mistiklerin söylem ve yaşam biçimleri sadece kendi asırları için değil, günümüz insanlığı için de müessir bir rol üstlenebilecek işleve sahiptir.

Sonuca doğru özetle söylemek gerekirse; Râbia yaşamı ve sözleriyle Doğuyu tenvir etmiş, Teresa Batı'yı aydınlatmıştır. Râbia tasavvufta ekol müessisi olmuş, Teresa mistisizmde bir tarikat kurmuştur. Râbia gerek kendi ve gerekse daha sonraki zamanlarda Müslümanlar tarafından bir veli (ye) olarak görülmüş, Teresa ise resmi Kilise tarafından aziz (e) ilan edilmiştir.

Her ikisi de kadındır, her ikisi de duygusaldır ve ömürlerinin sonuna kadar bekâr yaşamışlardır. Her ikisi de fakir bir ailede dünyaya gelmiş, yoksul ve yoksun bir hayat sürmüşlerdir. Her ikisi de kullukta samimiyeti, toplumsal erdemi, insana değer vermeyi, sosyal dayanışma ve paylaşmayı önemseyerek tarihin sayfalarında hak ettikleri yeri almışlardır.

⁸⁹ Stolz, *age.*, s. 63.

Kaynakça

- Aclûni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, Daru ihyai turasi'l-Arabiyye, c. I-II, Beyrut 1933.
- Afifi, Ebu'l-A'lâ el-, *Tasavvuf ,İslamda Manevi Hayat*, terc. E. Demirli, A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Araz, Nezihe, *Anadolu Evliyaları*, Atlas Yayınları, İstanbul 1966.
- Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Yayınları, İstanbul 1992.
- Attâr, Feridüdin, *Tezkiratü'l- evliya*, trc. M. Vestani, tah. M. Cadir, Daru'l-Mektebi, Şam 2009.
- Bolat, Ali, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf El Kitabı*, Grafik Yayınları, Ankara 2012.
- Böhme, Wolfgang, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989.
- Brobbeck, Râbia, Christine, *Hazreti İnsan*, Sûfi Yayınları, İstanbul 2011.
- Cahiz, Ebu Osman, *el-Beyan ve't-tebyin*, Mektebetü'l-Hanci, c. I-III, Mısır 1975.
- Cami, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns*, haz. S. Uludağ, M. Kara, Dergah Yayınları, İstanbul 1995.
- Chittick, William, *Tasavvuf*, İz Yayınları, İstanbul 2011.
- Çubukçu, Hatice, *İlk Dönem Hanım Sufiler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Derin, Süleyman, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre Yayınları, İstanbul 2006.
- Doğrul, Ö. Rıza, *Hazreti Râbiatü'l-Adeviyye*, Eser Matbaası, İstanbul 1976.
- , *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008.
- Eflaki, Ahmed, *Ariflerin Menkibeleri*, çev. T. Yazıcı, MEB Yayınları, c. I-II, İstanbul 1995.
- Elsas, "Mystik II," *Evangelisches Kirchenlexion Internationale theologisch Enzylopedie*, Ruprecht Verlag, Göttingen 3. Baskı, 1992.
- et-Taftazânî, Ebu'l-Vefâ el-Guneymî, "Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci -Râbiatü'l-Adeviyye Örneği-", çev. A. Ögke, *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, 2001, cilt: 3, sayı: 1, ss. 107-114.
- Faruki, İsmail R., *İbrahimi Dinlerin Diyalogu*, çev. M. Karaşahan, Pınar Yayınları, İstanbul 1993.

- Gazali, Muhammed, *Ihyâu ulûmi'd-din*, Halebi Baskısı, c. I-IV, Kahire 1334.
- Graudy, Roger, *İslam'ın Vaadettikleri*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- Gürkan, Salime Leyla, "Ruhban", *DİA*, c. XXXV.
- Hucviri, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l- Mahcub*, (Uludağ Tercümesi, Hakikat Bilgisi), Dergah Yayınları, İstanbul 1996.
- İbn Hallikan, *Vefayatü'l-a'yan ve enbau ebna'z-zaman*, c. I-VIII, tah. İ. Abbas, Daru'-sekafe, Beyrut 1968.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el- Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-meârif, c. I-XIV, Beyrut trz.
- İsfehâni, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l- evliyâ ve tabakâtü'l- asfiyâ*, Beyrut 1967, c. I-IX.
- Kalın, İbrahim, *İslam ve Batı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed, *et- Tearruf, Doğu Devrinde Tasavvuf*, ter. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.
- Krebs, Engelbert, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921.
- el- Kuşeyri, Abdülkerim, *er- Risâletü'l- Kuşeyriyye*, tah. M. Zerruk, A. Baltacı, Dâru'l- Cil, Beyrut 1990.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *er- Risale, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, ter. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2003.
- Küçük- Hülya, Ceyhan-Semih, "Râbia el-Adeviyye", *DİA*, c. XXXIV, s. 380-382.
- Gaetani, *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, çev. N. Koltaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufi Makaleler*, çev. S. Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Schimmel, Annamarie, *Ruhum Bir Kadındır*, İz Yayıncılık, çev. Ö. E. Akbulut, İstanbul 2011.
- , *Gaerten der Erkenntnis*, Diederichs Yay., München 1995, s. 20.
- , *Mystische Dimensionen des İslam*, İnsel Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1995.

- Schumacher, Joseph, "Die Mystik im Christentum und in den Religionen", Vorlesung im WS 2003/2004.
- Smith, Margaret, *Râbia the Mystic and Her Fellow Saints in İslam*, Cmbridge Universty, 1928.
- Stolz, Anselm, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936.
- Sudbrack, Josef, "Mystik-Erfahrungserkenntnis von Gott", *Der Glaube der Christen*, Stuttgart 1994.
- Theresa von Avila, *Sämtliche Werke*, c. I-VI.
- Theresa von Avila, *Weg der Vollkommenheit*, Kap. 17, 18, 19.
- Thiede, Werner, *Mystik in Christentum 30 Beispiele, wie Menschen Gott begegnet sind*, Lindendruck, Hannover 2009.
- Tietz, Manfred, "Theresia von Avila", *Wörterbuch der Mystik*, Kröner Verlag, Stuttgart 1989.
- Türer, Osman, "Batının İslam'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü", *Tasavvuf Kitabı*, haz. C. Çiftçi, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Uludağ, Süleyman, *Sufi Gözüyle Kadın*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- , "Ruhbanlık ve Tasavvuf" *Tasavvuf Dergisi*, Sayı 13, Ankara 2004, ss. 9-23.
- Uzun, Râbia Brodbeck, "Bir Kadın Bakışıyla 21. Yüzyılda Tasavvuf", *Tasavvuf ve Kadın*, Nefes Yayınları, İstanbul 2008.
- Zihni Efendi, Hacı Mehmed, *Meşâhiru'n-nisa*, sad. B. Çetiner, Şamil Yayınları, İstanbul 1982.

المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في تركيا

TÜRKİYE'DE ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE KARŞILAŞILAN SORUNLAR

Yusuf DOĞAN*
Tahirhan AYDIN*

Özet

Bu makale Türkiye'de Arapçanın öğretilmesinde karşılaşılan sorunları incelemektedir. Arapçanın önemi, öğretilme amacı ve öğretildiği kurumlar ele alındıktan sonra, sorunlar değişik kategorileriyle incelenmiştir. Bazen Arapçaya bakış açısından kaynaklanan sorunlar olarak, bazen de öğreticilerin kullandıkları yöntem(ler)in uygun olmayışı veya yetersiz olması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Arapçanın yapısının Türkçeye göre farklı oluşu, araç-gereç yetersizliği, Arapçadan Türkçeye geçmiş kelimelerin yanlış aktarıma neden olması, öğrencilerin anadili gramerini iyi bilmemeleri, program ve müfredatın iyi ayarlanamaması ve öğretim ortamının uygun olmayışı gibi sorunlar ele alındı ve çözümler sunuldu.

Anahtar Kelimeler: Dil öğretimi, Arapça öğretimi, Türkiye, sorunlar.

Problems Facing Teaching of Arabic in Turkey

Abstract

This article deals with problems encountered in teaching of Arabic language in Turkey. The problems are discussed in different categories after detailing on the importance of Arabic, the goals in teaching of Arabic, and the institutions where Arabic is taught. The problems are sometimes caused by the perspective Arabic is viewed from and sometimes by the inadequacy and unsuitability of method(s) employed by instructors. Structural differences be-

* (A.D.) عضو هيئة التدريس بجامعة الجمهورية بسيواس كلية الإلهيات . سيواس . تركيا.

(Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi)

* (A.D.M.) عضو هيئة التدريس بقسم اللغة العربية وأدائها في كلية الآداب بجامعة ماردين آرتوكولو . ماردين . تركيا.

(Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi).

tween Arabic and Turkish languages, lack of tools-equipment, misquotation of Arabic words borrowed into Turkish, lack of proficiency of grammar in the first language, planning problems with curriculum, and unsuitability of learning environment are the problems discussed in this article.

Key Words: Language teaching, Arabic teaching, Turkey, problems.

الملخص: المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في تركيا". يرصد هذا المقال المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في تركيا، ولذلك بدأنا بإلقاء الضوء على أهمية اللغة العربية، وأهداف تعليمها، والمؤسسات التي تضطلع بتعليمها، ومن ثم ركزنا على رصد مشكلات تعليمها من زوايا مختلفة؛ فوجدنا أن تلك المشكلات تلتخص في: نظرة الطلاب الخاطئة إلى اللغة العربية، وعدم ملاءمة طرائق تعليم العربية لأهداف تعليمها، والفهم الخاطئ للكلمات العربية الدخيلة على اللغة التركية، وعدم تمكن شريحة من الطلاب من فهم قواعد لغتهم الأم، وعدم ملاءمة المنهج المدرس والخطة التعليمية وبيئة التعلم لهذه الأهداف نفسها، وبعد تمحيص تلك المشكلات وضعنا الحلول الناجعة لتحقيق تلك الأهداف .

الكلمات المفتاحية: تعليم اللغة، تعليم اللغة العربية، تركيا، مشكلات.

المقدمة

إن اللغة التي تحتل نطاقاً حيويًا مهمًا في حياة الإنسان لها أثر كبير في بناء الحضارة أيضاً، لذلك فإن كل حضارة تمتلك لغةً خاصةً تعبر بها عن ذاتها. ويبدو أن اللغة العربية كانت وما زالت لغة الحضارة والثقافة والمعرفة للأقوام والشعوب المختلفة على مر العصور؛ إذ نالت هذه اللغة أهمية متميزة بين لغات العالم الأكثر اهتماماً وحدائماً منذ الماضي إلى يومنا هذا؛ فوصلت لغة القرآن لأبعد الحدود للشعوب التي تعتنق الدين الإسلامي الأمر الذي جعل، ويجعل التنازل عنها أو إهمالها مستحيلًا عند هذه الشعوب. وفضلاً عن كونها لغة ما انفكت تخدم الإنسانية جمعاء من الناحية الأدبية والفكرية والسياسية والتاريخية والدينية والاستراتيجية؛ فإنها اللغة الأم لكلمة بشرية كبيرة في العالم وهي بهذا تشكل ميراثاً ثقافياً عظيماً لهذه الكلتة البشرية الكبرى، شأنها شأن لغات العالم الأخرى؛ لذا فإن التمييز بين اللغات على وفق غايات إيديولوجية أو ميول عنصرية أمر غير صحيح، ومن ثم فإن تفضيل لغة على أخرى ظلم لا يمكن قبوله من ذوي العقول المنصفين. ولكن يمكن أن تقارن اللغات بعضها ببعض باستخدام معايير علمية على أن يتم إظهار جوانبها الغنية مقارنة بالأخرى.

وما لا يسع أحدا الغفلة عنه أن اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.¹ وهذا هو السبب الرئيس الذي جعل هذه اللغة تحتل مكانة خاصة في قلوب المسلمين في الماضي والحاضر وستبقى كذلك في المستقبل.² فضلاً عن أن كل الأعمال الأساسية العائدة للعلوم الإسلامية من تفسير وفقه وعلم كلام وفلسفة إسلامية وتاريخ إسلامي ... إلخ كانت باللغة

¹ Furat, Ahmet Suphi, "İslamî İlimler Araştırmalarına Gerekli Filolojik Hazırlık", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun 1989, ص.353.

² Râbih, Türkî, "Hicrî On beşinci Asırda Arapça", ترجمة: Ahmet Turan Arslan, *İlim ve Sanat*, Ankara 1987/14, ص.86.

العربية،³ ويضاف إلى ذلك سبب مهم آخر وهو أنها لغة التعبد التي لا يقبل غيرها في أداء كثير من العبادات في الإسلام.⁴ وهذا ما أعطاها مكانة اللغة المشتركة في حضارات وثقافات وعلوم الأمم والقوميات التي اعتنقت الإسلام دينا وعقيدة على مر العصور.⁵ ولأسباب التي ذكرت آنفا، أصبحت اللغة العربية اليوم لغة تُعَلَّم وتُدْرَس وتلقى اهتماما ليس في تركيا فقط، بل في كل أنحاء العالم. وهدفنا من هذا العمل إلقاء الضوء على المشكلات التي يواجهها تعليم اللغة العربية في تركيا وتقديم اقتراحات لحلها. وعلى الرغم من صدور العديد من الكتب والمقالات والرسائل العلمية التي تناولت مشكلات تعليم اللغة العربية في تركيا، فإن وجهة نظرنا أن هذه المشكلات لم تجد طريقا للحل الذي ننشده نحن المهتمون بتعلم هذه اللغة الغزيرة في ألفاظها وعلومها؛ مما يجعل البحث عن وسائل إزالة هذه العقبات والمشكلات أمرا ملحا.

واهتمام الأتراك بتعلم اللغة العربية يرجع إلى تاريخ دخولهم في الإسلام،⁶ إذ بدأ الاهتمام بذلك عند أول الأتراك دخولا في الإسلام، وهم الذين اعتنقوه بشكل فردي في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فحازوا بمجهودهم فضل السبق، وبمرور الزمن ازدادت الحاجة إلى تعلم اللغة العربية تماشيا مع الحالة السياسية والاقتصادية والثقافية التي طرأت على الأتراك بعد دخولهم في هذا الدين الجديد، وقد تطورت العلاقات الثنائية بين العرب والأتراك في العصر العباسي، حتى وصلت اللغة التركية إلى مستوى تحقيق النجاح أمام اللغة العربية. فأقبل العرب إلى تعلم اللغة التركية لما وجدوه من حاجة في أنفسهم إلى ذلك فصار أبناء القوميتين يعلم بعضهم بعضا لغة الآخر.⁷ وقد تأرجح هذا النشاط وهذه العلاقة في مستويات مختلفة حتى سقوط الدولة العثمانية، ومنذ إنشاء الجمهورية التركية حتى يومنا هذا؛ إذ تباينت العلاقة باللغة العربية ونسبتها زيادة ونقصانا بحسب ظروف معينة.

ومن الجدير بالذكر والتنبيه الأكدوبة التي تقول إن عدم حب الأتراك للعرب واللغة العربية هو سبب مازاه من مستوى منخفض لعدم شيوع اللغة العربية بينهم، وهذا من المشكلات تلك التي يواجهها تدريس اللغة العربية في تركيا، وهذا الرأي لا يمت إلى الحقيقة بشيء؛ إذ يكفي لتكذيبه والحكم بطلانه أن الأتراك استخدموا الحروف العربية لفترة زمنية طويلة وقبلوا اللغة العربية لغة للعلم عندهم. ولكن المواقف السلبية من اللغة العربية لبعض الناس في القرن الأخير لا تمثل موقف كل الشعب التركي، فقد كان ولا يزال شعب الأناضول يهتم باللغة العربية ويحترمها بوصفها لغة للقرآن الكريم، فهم — وإلى يومنا هذا — لا يتردد أحدهم عن رفع أية ورقة كتبت بأجدية عربية يراها ساقطة على الأرض، بل يسرع إلى رفعها من الأرض ووضعها في مكان مرتفع معتقدا أنها مقدسة.

ولإثبات بطلان هذه الأكدوبة نعرض بعض الآراء التي ستبين المكانة العظمى للغة العربية التي يراها الغالبية العظمى:

عزَّر محمد عاكف أرسوي شاعر النشيد القومي التركي الذي كان لفترة يعطي دروس اللغة التركية في جامعة القاهرة، عن

مشاعره تجاه العرب في الأبيات الثلاثة الآتية:

³ Yavuz, Yunus Vehbi, "Arapçayı Öğrenmek", *Nesil Dergisi*, İstanbul 1978, XI, ص.27.

⁴ Soysaldı, Mehmet, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, 2010, Sayı:45, ص.247.

⁵ Kılıç, Hulusi, "Arapçanın Din Bilimleri Araştırmalarındaki Rolü", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun 1989, ص.303.

⁶ Hazer, Dursun, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Dergisi*, Çorum 2002, I/1.

⁷ المصدر السابق، ص.1.

**"Türk Arapsız yaşamaz, kim yaşar der delidir,
Arabın Türk ise hem sağ gözü hem sağ elidir.**

"لا يستطيع الأتراك العيش من غير العرب، من يقل إنهم يعيشون؛ فهو مجنون
الأتراك هم عين العرب اليمنى ويدهم اليمنى أيضاً

**Veriniz baş başa zira sonuç hüsrân-ı mübin,
Ne hükûmet kalıyor ortada billahi ne din.**

تضامنوا وإلا فالنتيجة هي الحسran المبين
والله لن تبقى حكومة ولا دين

**Medeniyet size çoktan beridir dış biliyor,
Evela parçalamak, sonra da yutmak diliyor".⁸**

تتربص الحضارة (العربية) لتصيبكم بالأضرار منذ زمن بعيد
تريد أن تمزق أولاً وبعد ذلك تريد الابتلاع

وقد وضع الأستاذ الدكتور محمد مقصود أوغلو حقيقة مكانة اللغة العربية عند الأتراك، بقوله: إن "اللغة العربية هي لغة الكتاب المقدس للدين الذي يعتنقه المسلمون ولغة النبي الأخير ولذا يجب عليهم أن يتعلموها كأول لغة بعد لغتهم الأم".⁹

ويقول عثمان أورتورك الذي يمتلك آراء قيمة في هذا الموضوع في كتابه "**Arapça ve Diğer Lisanlar**" (اللغة العربية واللغات الأخرى): "إن الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، وأعطاه القدرة على الكلام وفصّل على سائر المخلوقات الأخرى وأعلى من شأن اللغة العربية على اللغات الأخرى وكفى اللغة العربية شرفاً تنزيل الله القرآن بها".⁹

ويقول أيضاً الأستاذ الدكتور بكر توبال أوغلو عن اللغة العربية: "إن اللغة العربية إحدى أهم اللغات ذات الصفة المرجعية في الدين والفلسفة والعلم والفن والأدب والتاريخ وما شابه ذلك. ولم تتغير اللغة العربية منذ أن تناولتها البشرية، أي منذ خمسة عشر قرناً، فضلاً عن أنها أصبحت وحدها لغة للنصوص الدينية، وشكلت اللغة المشتركة للناس الذين اعتنقوا الإسلام والذين يصل عددهم تقريباً إلى مليار نسمة. واليوم في العالم لا يمكن أن توجد أية مجموعة ملتزمة باللغة الدينية نفسها غير المسلمين، كما لا يمكن أن يوجد أي كتاب مقدس يحفظ أصله غير القرآن الكريم؛ إذ بقي نص القرآن الكريم محافظاً عليه، وإلى يومنا هذا لم يمسسه أي تغيير سواء في الألفاظ أو في الحروف، واستمرار وجوده، وتكرار الأذان خمس مرات بكلماته الأصلية في كل البلاد الإسلامية وفي سائر الربوع، وأداء العبادات والدعاء وإقامة المراسم الدينية باللغة الدينية، كل هذه الظواهر جعلت اللغة العربية لغة مشتركة، وأكسبتها القوة العظيمة والحياة. وفضلاً عن ذلك فقد ازدادت أهمية اللغة العربية يوماً بعد يوم في النواحي التجارية والسياحية والعلاقات الدولية. وعلى الرغم من هذه الحقائق لا نجد بتدريس اللغة العربية اهتماماً يليق بما بين شعبنا وفي بلدنا الذي يدين شعبه بالإسلام بنسبة تسعة وتسعين بالمائة والذي حقق نجاحاً كبيراً في الميادين العسكرية والسياسية والعلمية.

⁸ Ersoy, Mehmet Akif, **Safahat**, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2009, ص.184.

⁹ Öztürk, Osman, **Arapça ve Diğer Lisanlar**, Seha Yay., İstanbul 1990, ص.7.

ولغة التعليم والمحادثة في تركيا هي اللغة التركية. أما اللغة العربية فتُدْرَس في بعض المؤسسات التربوية بوصفها لغة أجنبية ثانية وتُدْرَس في بعضها الآخر بعدها لغة أجنبية ثالثة. وفي الآونة الأخيرة قصر تدريس اللغة العربية على أنها لغة أجنبية يختارها الطلاب ضمن جدول اللغات في مدارس المرحلة الثانوية. لكن – ومنذ زمن بعيد – يستمر تعليم اللغة العربية في كليات الإلهيات وأقسام اللغة العربية بكليات الآداب وفي كليات الترجمة وفي ثانويات الأئمة والخطباء. فضلا عن أن بعض المؤسسات التعليمية صار طلابها يتلقون العلوم المختلفة باللغة العربية بشكل حصري.

ومن المعلوم أن اللغة العربية لم تحظ بالأهمية الكافية بعد إنشاء الجمهورية. وهناك أسباب كثيرة لذلك لسنا بصدد تحديدها. وعلى العموم فقد لاقت اللغة العربية دعما واهتماما تارة، وواجهت معوقات تارة أخرى. ومن الممكن والإنصاف أن يقال إن اللغة العربية تحظى اليوم بدرجة كبيرة من الاهتمام.

أولا: تعليم اللغة العربية في تركيا

أ: أهداف تعليم اللغة العربية في تركيا

إن لكل مرحلة تعليمية أهدافاً قريبة، وبعيدة، وأهدافا خاصة، وعامة أيضا. ولكل مادة تدرس أهداف معينة تتشكّل المناهج في إطارها.¹⁰ ومن هذه الأهداف ما يأتي:

1_ تعلم أحكام الدين الإسلامي:

لكون اللغة العربية مادة فإن لتدريسها أهدافا عديدة في تركيا. ويأتي على رأس تلك الأهداف تعلم الدين من مصادره الأصلية¹¹ وفتح الطريق للبحث في العلوم الإسلامية وفهم النصوص الدينية بوساطة المعجم؛¹² ولهذا يلزم الطلاب في كليات الإلهيات وثانويات الأئمة والخطباء بتعلمها؛ إذ الهدف أن يستطيع الطلاب سماع اللغة العربية وفهمها وتطوير قدرتهم على المحادثة وتدوين آرائهم باللغة العربية، وهو السبيل للوصول إلى مصادرها ومظاهرها في علوم الشريعة واللغة على سعتها.

2_ التثقف بلغة أخرى:

لاشك أن من أهم أسباب وصف الشخص بالثقّف هو تعلمه لغة أخرى، ومن ثمّة تدعو الحاجة إلى تعلم اللغة العربية؛ إذ الهدف هنا مشاركة الناس ومشاطرتهم في الأنشطة الثقافية مثل المؤتمرات والندوات والأنشطة الرياضية... الخ.¹³

¹⁰ Özdemir, Abdurrahman, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, X, ص. 42.

¹¹ Abdulkadiroğlu, Abdulkarim, "Arapça Eğitimi – Öğretimi Konusuna Genel Bir Bakış ve Türkiye’de Arapça Eğitimi – Öğretimi Meselesi", *G. Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 1998/1, III, 139.

¹² Muhtar, Cemal, "İslamî Araştırmalara Etkisi Açısından Arapça Öğretiminde Görülen Aksaklıklar", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun 1989, ص. 359.

¹³ Abdulkadiroğlu, 140.

3_ فهم الاقتصاد والسياسة:

إن تدريس اللغة العربية شأنه شأن أي لغة في تلبية حاجة السياسة والاقتصاد؛¹⁴ إذ بوساطتها تعرف الأفكار سواء أكانت اقتصادية أم سياسية، ولذلك تعد ترجمة النصوص السياسية وفهمها والاتفاقيات والمخادئات إلى اللغة العربية وكتابة مضامينها واحداً من أهم أسباب تعلم اللغة العربية في تركيا. فضلاً عما تحققه من التواصل بين الناس عن طريق الرحلات السياحية التي باتت مصدراً اقتصادياً مهماً في تركيا.¹⁵

ثانياً: الوضع الحالي لتعليم اللغة العربية في الجمهورية التركية

ذكر سابقاً أن ميادين تعليم اللغة العربية في تركيا في العصر الحاضر هي: كليات الإلهيات، وأقسام اللغة العربية في كليات الآداب والتربية، فضلاً عن كليات الترجمة، وثانويات الأئمة والخطباء. ويضاف إلى ذلك تدريسها في مراكز التعليم المحلية، والدورات المتخصصة، والمدارس الخاصة.¹⁶ ومع اختلاف عدد دروس اللغة العربية ومستوياتها في الماضي وفي الحاضر اتفقت كل المؤسسات أن التعليم الديني في تركيا هو السبب الرئيس الداعي إلى ضرورة تدريس اللغة العربية.¹⁷

وقبل تأسيس الجمهورية التركية كان تعليم اللغة العربية أكثر اتساعاً، إذ كانت المساجد والمدارس والأماكن التي خصصت لهذا الغرض هي الميادين الكبرى لتحقيقه. وفي السنوات الأولى في عهد الجمهورية دعت الحاجة إلى تعويض هذه الميادين بعد إغلاقها؛ فتقرر السماح بتعليمها في ثانويات الأئمة والخطباء وفي أقسام الإلهيات التي فتحت في دار الفنون. ثم صارت ثانويات الأئمة والخطباء وكليات الإلهيات في الدراسات العليا فيها الميدان المعين الذي يلي حاجة الشريعة وأحكامها.

وقد مؤسسة يلزم هنا الإشارة إليها لأنها تدرس اللغة العربية وآدابها بشكل كامل في المرحلة الجامعية. وفي إطار هذا الموضوع يمكننا أن نتوجه بالنظر إلى قسم اللغة العربية بوصفه مثلاً يحتذى به، حيث يتم هذا التدريس منذ ثمانينيات القرن الماضي في قسم اللغة العربية في كلية الآداب من جامعة إستانبول، وفي قسم اللغة العربية في كلية اللغة والتاريخ والجغرافيا، وفي بعض أقسام كلية الآداب والعلوم، وفي قسم تعليم اللغة العربية بجامعة غازي. فضلاً عن دورات اللغة العربية الرسمية وغير الرسمية التي تخاطب أرباب الحرف المختلفة.¹⁸ يضاف إلى ذلك الآلاف من الطلاب الأتراك الذين يدرسون اللغة العربية خارج البلاد.

ثالثاً: المشكلات التي يواجهها تعليم اللغة العربية في تركيا

يمكن أن تُدرس المشكلات التي تواجه تعليم اللغة العربية في مجالات مختلفة. ويمكن سرد تلك المشكلات في ضوء مفاهيم تتعلق بالنظرة الخاطئة تجاه اللغة العربية، وما يتعلق بأساليب التدريس، وما ينجم بسبب صعوبة بنية اللغة العربية، وما يتولد من نقص اللوازم التعليمية، وما يسجل من الاختلافات بين اللغتين، وما تولده الكلمات المقتبسة من اللغة العربية إلى اللغة التركية من أخطاء، وما يصدر عن عدم الدراية بقواعد اللغة الأم بشكل جيد، وما ينجم عن الطلاب، وما ينبع من المدرسين وطرائقهم في التدريس، وما يصدر عن الجو الدراسي، وما ينجم عن الجدول والبرنامج الدراسي.

ويمكننا أن نوضح تلك المشكلات بما يأتي:

¹⁴ المصدر السابق، ص.139.

¹⁵ المصدر نفسه، ص.139.

¹⁶ Soysalci، ص.249.

¹⁷ Özdemir، ص. 28.

¹⁸ Abdulkadiroğlu، ص.141.

أ. المشكلة الأسلوبية التي تصدر عن عدم اعتبار اللغة العربية لغة اتصال

في يومنا هذا يتم النظر إلى اللغة العربية أنها ليست لغة اتصال فحسب، بل لغة يلزم تدريسها من أجل ترجمة النصوص الدينية الأساسية وفهمها، ولا سيما في مؤسسات التعليم الديني. ومشكلة الأسلوبية في اللغة العربية لها ظواهر تشكل عقبات كبيرة أمام تعلمها، ومنها:

1_ أن اللغة العربية قواعد شتى. ولذلك يجهد تلك القواعد الطلاب لسنوات عديدة. وكثيراً ما يستهلك الطلاب طاقتهم عندما يتعلمون تلك التفاصيل. وبدلاً من هذا يمكن التركيز على لغة المحادثة المستخدمة في الحياة اليومية، وتدريب قواعدهم بقدر الحاجة، وحينئذ يمكن أن تُحل هذه المشكلة. وتشعب هذه القواعد يجعل الانشغال بها سبباً لإهمال اللغة وتغييب مهمتها في الحياة الاجتماعية. بل هو سبب لعدم إدراك المعاني الحقيقية في ترجمة النصوص الدينية أيضاً.

2_ إن عدم النظر إلى اللغة العربية على أنها لغة اتصال قد ولد مشكلة في أسلوب تعليمها. والأسلوب الذي يُعرف بأنه "أقصر طريق يؤدي إلى الغرض"¹⁹ هو أحد أهم الموضوعات التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في دراسة اللغة العربية وتدريبها.²⁰ وقد ظهر العديد من الأساليب في تعليم اللغة عبر التاريخ. منها: أسلوب تقليدي يقوم على الترجمة وتعليم قواعد اللغات الأجنبية لمدة طويلة. وثمة أسلوب أوجه التركيز على تدريس لغة المحادثة في السنوات الخمسين الأخيرة، وهو الذي بدأ باستخدام "direct method" أي "الطريق المباشر"، وبعده تم استخدام أسلوب "The Audio Lingual Method" أي "الطريق السمعي الكلامي"، و"الطريق الاختياري" بشكل أكثر، وأما في السنوات الأخيرة فقد بدأ الاهتمام بأسلوب "الطريق الاتصالي".²¹

وقد حددت نتائج البحث الذي قام به محمد صويصالدي (Mehmet Soysaldi) في مشكلات تدريس اللغة العربية في كليات الإلهيات²² أن مدرسي اللغة العربية يستخدمون أساليب تبدأ بحفظ قواعد النحو والصرف وتطبيقاً في النصوص بنسبة 35.5%؛ ثم ينتقلون إلى أسلوب المحادثة العملية، بعده ينتقلون في المستويات المتقدمة إلى تدريس القواعد بنسبة 35.5%؛ وحفظ القواعد وقراءة النصوص والترجمة بنسبة 22.6%؛ والطريق السمعي الكلامي بنسبة 5.4%.²³

وعلى وفق نتائج البحث نفسه يذكر ما يقرب من 60% من الطلاب أنهم لا يفهمون الحديث باللغة العربية عندما يستمعون إليه. وتدل هذه النتيجة على أن تدريس اللغة العربية لا يحظى باهتمام بالغ من ناحية الاستماع والفهم. والنتائج الأخرى للبحث ذاته يرى ما يقرب من 80% من الطلاب أنهم لا يستطيعون ممارسة المحادثة باللغة العربية. وتدل هذه النتيجة أيضاً على عدم الاهتمام بالمحادثة العملية. فضلاً عن أن ما يقرب من 70% من الطلاب أكدوا عدم استطاعتهم كتابة آرائهم باللغة العربية. وبهذه الحقائق نستدل على أن أساليب تعليم اللغة العربية ما زالت غير محققة للغايات التي تضمن الوصول إلى الحد الأدنى من هذا

¹⁹ Sebüktekin, Hikmet Yüksek Öğretim Kurumlarımızda Yabancı Dil İzlenceleri, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul 1981, ص.65.

²⁰ Doğan, ص.70.

²¹ Demirel, Özcan, **Yabancı Dil Öğretimi, İlkeler Yöntemler Teknikler**, Usem Yay., 3. Baskı, Ankara 1993, ص.31; el-Hûlî, Muhammed Ali, **Arapça Öğretim Metotları**, ترجمة: Cihaner Akçay, Ankara 2000, ص.5-10.

²² Soysaldi, ص. 247-279.

²³ المصدر السابق، ص. 257-258.

التعليم،²⁴ ومع ما يتأكد يوميا من قصور هذه الأساليب نرى كثيرا من مؤسسات تدريس اللغة العربية ما زالت منشغلة في هذه القواعد وتفصيليها بمبالغة أثبتت عدم جدواها. بل ترى جل اهتمامهم بالتعليقات الفلسفية أو المناقشات المتعلقة بالصرف والنحو والبلاغة، التي لا يحتاج إليها من يدرسون اللغة العربية بوصفها لغة اتصال. ولا شك أن تدريس قواعد اللغة العربية بمقدار يحقق التواصل الصحيح، سوف يسهل دراستها وسيجعل منها لغة قريبة إلى قلوب الدارسين.²⁵

ونتائج البحث نفسه تقول إن ما يقرب من 71% من الطلاب ذكروا أنهم يفهمون النصوص العربية التي يقرأونها بوساطة المعجم. والنسبة المذكورة تدل على أن قراءة النص وفهمه تحظيان باهتمام بالغ في تدريس اللغة العربية.²⁶

ب_ المشكلات المتعلقة بالأدوات التعليمية

أعطى استخدام الأدوات التعليمية المساعدة فائدة كبيرة في تدريس اللغات. ويمكن جمع هذه الأدوات في ثلاث فئات رئيسة وهي: إما بصرية، وإما سمعية، أو بصرية وسمعية معا.²⁷ ولهذا يجب أن تُحدّد الأدوات واللوازم المستخدمة في المحاضرات بحيث تخدم أسلوب المحاضرة وغرضها.²⁸

والمقصود بالأدوات البصرية: الكتب، والصور، والسيورات، والصور، والأشياء الحقيقية أو الملموسة، وأجهزة العرض والرسومات. أما الأدوات السمعية فهي كالإذاعة، والأسطوانات المدججة، وآلات التسجيل والأشرطة، وأما الأدوات البصرية والسمعية معا فهي: كالأفلام، والتلفاز، والأشرطة المسجلة.²⁹ فضلا عن ذلك يجب ألا تُنسى التقنيات الحاسوبية ومواقع الشبكة الدولية، التي تطورت في السنوات الأخيرة.³⁰

وتوافر الأدوات التعليمية سبب رئيس في استمرار الدراسة؛ إذ كلما كثرت أنشطة تدريس ما، وخاطبت الحواس الخمسة للطلاب أعطت تلك الأنشطة تأثيراً واستمراراً، لكونها عاملاً رئيساً في التقليل من نسيان ما يتعلمه الطلاب. وقد شخصت أهمية تنظيم أجواء الدرس عن طريق استخدام أسلوب "multi media" أي "الوسائط المتعددة" في الصف، حيث يساعد هذا الأسلوب الطلاب في تذكر اللغة الأجنبية التي يدرسونها. وهو ما كانت تفتقده الدراسة ذات الفترات الطويلة في الحقبة الماضية سواء في الدرس أو الكتاب. أما اليوم فالاستفادة من الإمكانيات التقنية الحديثة جعلت المصادر المستخدمة في الصف ظاهرة التنوع، وهي تأتي جنباً إلى جنب مع المدرس والكتب الدراسية، لتساعد في تحقيق أجواء دراسية ملائمة داخل الصف.³¹

²⁴ المصدر السابق، ص. 269.

²⁵ Doğan, ص. 81.

²⁶ المصدر السابق، ص. 269.

²⁷ el-Hûlî, ص. 139.

²⁸ Sebüktekin, ص. 66.

²⁹ Demirel, ص. 138-144.

³⁰ Bostancı, Ahmet, "Arapça Öğrenim ve Öğretiminde İnternet İmkânları," Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001/3, ص. 307.

³¹ Demirel, ص. 87.

غير أن البحث الذي قام به محمد صويصالدي (Mehmet Soysaldi)³² أثبت أنه لا تتم الاستفادة من الأدوات التعليمية الحديثة في كثير من الكليات، وأن تدريس اللغة العربية لا يتعدى التركيز على أساليب تحفيظ القواعد، التي وردت في الكتب الدراسية فقط.

ج- المشكلات التي تنبع من الاختلافات بين اللغتين العربية والتركية

اللغة العربية والتركية مختلفتان في جذريهما، فاللغة العربية من شعبة اللغات السامية الشمالية الغربية، في حين تنتمي اللغة التركية إلى شعبة لغات الأورال الألطائية.³³ فلا عجب عند وجود فروق بنيوية بينهما لاختلاف الجذرين. لكن التقارب والتبادل بين اللغتين أدى إلى أن تكون بينهما بعض القضايا المشابهة.³⁴ ويمكن الوقوف على بعض هذه الفروق والنتائج التي تولدت منها بما يأتي:

1_ الفروق الصوتية بين اللغتين:

إن الأصوات واحدة من العناصر الأساسية للغة. ولا سيما أنها تأتي على رأس أولى الموضوعات في تدريس اللغة والتركي على. ³⁵ وإن لكل لغة خصائصها التي تميزها عن الأخرى. ومع ذلك توجد بعض الجوانب المشابهة في اللغات في إطار المبادئ العالمية للغة.³⁶ فإن اللغة العربية تعد لغة أجنبية للطلبة الأتراك، لذا يجب أن تدرّس أصوات اللغة العربية مثلما تدرّس أصوات لغة أجنبية.³⁷

"إن الأبجديات التي تعبر عن أصوات اللغة بالرموز، هي واحدة من أهم المعايير التي تجعل اللغات تختلف عن بعضها بعضا. وإن اللغة التركية لها أبجدية تتكون من تسعة وعشرين حرفا منها ثمانية حروف صائفة، وواحد وعشرون حرفا صامتاً. وعلى

³² Soysaldi, ص.276.

³³ Banguoğlu, Tahsin, **Türkçe'nin Grameri**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, ص. 12.

³⁴ Doğan, ص.73.

³⁵ تم مقارنة أصوات اللغة العربية بما يماثلها في اللغة التركية بمستويات وأساليب مختلفة. ينظر إلى هذه الأعمال:

A.Ü. (رسالة ماجستير)، "Arapça ve Türkçe Seslerin Telaffuzu ve Aralarındaki İlişkiler"، Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1994; Emrullah İşler, "Arapça Öğreniminde Türkçeden Ses Bilgisi Düzeyinde Yapılan Olumsuz Aktarım", **Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi**, 1996, 49; Emrullah İşler, "Ülkemizde Arapçanın Telaffuzunda Yapılan Yanlışlar ve Kur'an Ayetlerinde Meydana Getirdiği Anlam Kaymaları (I)", **Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 1997, 17 (1); Emrullah İşler, "Ülkemizde Arapçanın Telaffuzunda Yapılan Yanlışlar ve Kur'an Ayetlerinde Meydana Getirdiği Anlam Kaymaları (II)", **Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 1997, 17 (2); Emrullah İşler, "Türklerin Arapçanın Ünlülerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri", **EKEV Akademi Dergisi**, 2001, 3(1); Emrullah İşler, "Türklerin Arapçanın Ünsüzlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri", **EKEV Akademi Dergisi**, 2001, 3(2); Tahirhan Aydın, "Arapça ve Türkçede Sesler -Karşıtsal Çözümleme-," **EKEV Akademi Dergisi**, 2010, ص. 44.

³⁶ Aydın, "Arapça ve Türkçe'de Sesler -Karşıtsal Çözümleme-," ص.326.

³⁷ Doğan, ص.73.

النقيض من ذلك تملك اللغة العربية نظاماً صوتياً مختلفاً يتكون من ثمانية وعشرين حرفاً صامتاً وثلاث حركات أساسية. وتصدر الحروف الثمانية الصائتة في اللغة التركية من غير ضرب أي مانع في جوف الفم، حيث تؤثر على الحروف الصامتة، وتحقق نطقها وقراءتها. وفي مقابل ذلك في اللغة العربية توافر الحركات التي توضع فوق الكلمات أو تحتها نطق الكلمات بشكل صحيح...³⁸

ويمكن أن تُدرس الأصوات في اللغة العربية والتركية في ثلاثة مجالات مختلفة من حيث التشابه والاختلافات. فنجد في المجموعة الأولى أنه هناك بعض الأصوات في اللغة العربية لا يوجد ما يقابلها في اللغة التركية مثل حروف: (ء، ث، ح، خ، ذ، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ق، و). ولهذا نجد أن هذه المجموعة الصوتية من الحروف يصعب تدريسها للطلبة الأتراك. وأما المجموعة الثانية فهي الأصوات التي تحتل مكانة في اللغة العربية والتركية معاً. وإن تلك الحروف الخمسة عشر هي أصوات لا تشابه أفعالها، بل مخارجها متشابهة أو قريبة الأصوات مثل نطق حرف الجيم بصوت "ج".³⁹ وإن تدريس الأصوات التي يوجد ما يقابلها في اللغة الأم، يصبح بشكل أسهل. وأما المجموعة الثالثة فهي الأصوات العشرة التي توجد في اللغة التركية أي اللغة الأم، ولا توجد في اللغة الأجنبية المستهدفة تعلمها، وهو ليس موضوعاً يحظى بالأهمية في تدريسها. غير أن هذه المجموعة تحظى باهتمام، وذلك من أهمية معرفة اللغة الأم في دراسة اللغة الأجنبية.⁴⁰

2_ كتابة اللغة العربية وقراءتها من اليمين إلى اليسار

إن الكلمات في اللغة العربية تكتب وتقرأ من اليمين إلى اليسار. وأما في اللغة التركية فهي خلاف ذلك. وهذا أحد أهم الفروق الأخرى بين اللغتين أيضاً. وتكتب الحروف العربية متصلة في كثير من الأحيان. وتكتب الحروف مختلفة في بداية الكلمة ووسطها ونهايتها. فضلاً عن عدم التفريق في كتابة اللغة العربية بين حرف كبير وصغير كما هو الحال في اللغة التركية. ومما يضاف إلى ذلك التشابه بين اللغتين في أن كلمات كلتا اللغتين تنطق كما تكتب.⁴¹

3_ الفروق البنيوية بين اللغتين العربية والتركية

لا تختلف بنية الكلمة في اللغة التركية عند التصريف أو الاشتقاق منها.⁴² فحروف بنية الكلمة تستبدل في العربية تارةً وفي أخرى تتغير مواضعها فقط، لكنها في اللغة التركية تُضاف إليها لواحق في آخر الكلمات في الاشتقاق، وعدم تغير البنية يأتي من أن التركية لغة إلصاقية والعربية لغة تصريفية.⁴³

وإن النظام اللغوي يختلف من لغة إلى أخرى؛ لأن لكل لغة قواعداً الخاصة بما بغض النظر عن حجم قواعد تلك اللغة، فضلاً عن التطابق الموجود في نظمها ومواضعها بوصفهما لغتين، فلا تستقل إحداها عن الأخرى في سياق القواعد العالمية بسبب وحدة البنية المشتركة بين اللغات. وهذه التشابهات ليست نمطية أو متفقة بين كل اللغات، فما يكثر من تشابه بين

³⁸ Doğan, ص.74.

³⁹ ي (y)، هـ (h)، ن (n)، م (m)، ل (l)، ك (k)، ف (f)، ش (ş)، س (s)، ز (z)، ر (r)، د (d)، ح (c)، ت (t)، ب (b) : تلك الأصوات
331. ص. "Arapça ve Türkçede Sesler -Karşısıl Çözümleme-," Aydın : انظر

⁴⁰ المصدر السابق، ص. 332.

⁴¹ Doğan, ص.74.

⁴² المصدر السابق، ص. 76.

⁴³ Hengirmen, Mehmet, **Türkçe Temel Dilbilgisi**, Engin Yay., Ankara 1998, ص. 22.

لغتين تجده يقل بين غيرهما، وهذا تابع لمدى الارتباطات الجذرية بين اللغتين. لكن عدم وجود الترابط بين جذري اللغتين لا يمنع من حصول بعض هذا التشابه، ولا سيما ما كان منهما من اللغات العالمية، ومع هذا فكل لغةٍ تنفرد ببناء خاص لها.⁴⁴

ومما يسجل من اختلاف في بناء الجملة بين العربية والتركية، أن التركية تبدأ بالفاعل عادة، ويكون الفعل في آخرها، ويكون المفعول به وامتداته بين الفاعل والفعل. أما في اللغة العربية فتبدأ الجملة الفعلية بالفعل، ويتبعه الفاعل، وبعد ذلك يأتي المفعول به وامتداته.⁴⁵ ومما تختلف فيه اللغتان أيضا شيوخ الجمل الطويلة في العربية في حين يغلب القصر على جمل التركية على الرغم من اشتراكهما بميزة القابلية على تركيب الجمل.⁴⁶

ومن ذلك اختلافهما في أن الصفة تأتي قبل الموصوف في العربية وهي تتقدم عليه في التركية، وأما في التراكيب الإضافية في اللغة التركية فيأتي أولاً المضاف إليه ثم يأتي المضاف بعده، وهو عكس ما في اللغة العربية.⁴⁷

4_ عدم وجود علامات التأنيث في التركية:

التفرقة بين المؤنث والمذكر ظاهرة تكاد العربية تنفرد بها؛ ولهذا أفرد نخبة العربية للتذكير والتأنيث بابا خاصا في كتبهم؛ لما له من أهمية في تعبيرات لغتهم، ولعدم التفريق بين المذكر والمؤنث في ألفاظ اللغة التركية يجد الدارسون الأتراك صعوبة في تطبيق هذه الظاهرة عند التحدث بالعربية؛ فيشكل ذلك عائقا كبيرا _ وفي أحيان كثيرة _ أمام فهم المعنى عندهم.⁴⁸

5_ عدم وجود تنثية في اللغة التركية كما في اللغة العربية

إن الكلمات في اللغة التركية من حيث العدد إما مفرد وإما جمع. لكن اللغة العربية حوت ظاهرة تختص بها عن سائر اللغات مفادها أن للمثنى _سما كان أو فعلا_ تعبيراً مستقل به عن المفرد والجمع، وعدم وجوده في اللغة التركية جعل الطالب التركي يجد صعوبة في إتقان التعبير وهو يتكلم بالعربية، بل هو مما يسبب صعوبات في فهمهم له، ويجعل الأمور تحتلظ في أذهانهم.⁴⁹

6_ ظاهرة الإعراب في اللغة العربية

إن الإعراب ظاهرة تختص بها العربية وحدها، وهو ما يطرأ من تغيير في آخر الكلمات تبعاً لمحلها في الجملة. وقد جعل العرب من الإعراب وسيلة لاستخدام اللغة بشكل صحيح، والهدف من استخدامه توضيح المعنى المقصود بشكل صحيح أيضاً.⁵⁰ وانعدام وجود الحركات والإعراب في اللغة التركية يجعل منها ظاهرة غير مألوفة عند الطالب التركي؛ ومن ثم فهو مسبب لضعف تعلم اللغة العربية عند الطلبة الأتراك.⁵¹

⁴⁴ Aydın, Tahirhan; *Arapça ve Türkçede Cümle Yapısı, -Karşıtsal Çözümleme*, Yayınevi Yay., Ankara 2010, ص.129-130.

⁴⁵ Doğan, ص.81.

⁴⁶ Hengirmen, ص.323.

⁴⁷ Doğan, ص.76.

⁴⁸ المصدر السابق، ص. 76.

⁴⁹ المصدر نفسه، ص. 76.

⁵⁰ Yaran, Rahmi, *Arapçada İrab*, Rağbet Yay., İstanbul 2000, ص. 12.

⁵¹ Doğan, ص.81.

7_ حروف الجر

لا يوجد في اللغة التركية مثل حروف الجر التي تُستخدم استخداماً شائعاً وتمتلك معاني مختلفة.⁵² فعدم وجودها في التركية واختلاف معانيها يجعل الإحاطة باستخدامها صعباً على الطالب التركي الذي لم يألفها لعدم وجودها في لغته، فضلاً عن أن الحرف الواحد منها قد يحمل معاني متعددة ولهذا يختلف معنى (من) في قولك: "أكلت من الخبز" عن معناه في قولك "دخلت من الباب".⁵³

د. المشكلات التي تنجم عن عدم دراية الطلاب الأتراك بقواعد اللغة الأم بشكل جيد

يستطيع الطالب أن يفهم مواد الدراسة الأخرى بقدر معرفته للغته الأم.⁵⁴ وإن أحد أهداف تدريس الطالب القواعد في إطار اللغة الأم هو تمكينه من استيعاب قواعد اللغات الأخرى؛ ليتسنى له المقارنة بينها وبين لغته الأم.⁵⁵ لأن الذي لا يحيط علماً بقواعد لغته الأم بشكل كافٍ، لا يستطيع أن يتعلم اللغة الأجنبية كما يجب. ولهذا السبب نجد أن تدريس اللغة الأم بشكل جدي، يساعد على تحقيق النجاح في تعلم اللغة الأجنبية. وبالتالي يجب على من يريد تعلم اللغة الأجنبية، أن يجيد لغته الأم أولاً من كل الجوانب.

ونفهم مما سبق أن أحد أسباب الفشل في تدريس اللغة العربية في تركيا، هو عدم إلمام الطالب التركي بقواعد اللغة التركية بشكل كافٍ، وعدم فهمه وتعلمه للغته.⁵⁶

هـ. المشكلات التي نجمت عن سوء نقل الكلمات من اللغة العربية إلى اللغة التركية

إن اللغات جسور أساسية رئيسية للحوار والتواصل بين الثقافات. وكانت الحوارات بين الأتراك والعرب قد مهدت الطريق أمام تبادل الثقافتين طيلة التاريخ، حيث نُقلت الكلمات والمفاهيم من اللغة العربية إلى اللغة التركية منذ زمن قديم. وها هي تلك الكلمات قد يَثر تعلم اللغة العربية من ناحية ما، وسببت صعوبات في تعلمها من ناحية أخرى. إن الكلمات التي تصعب تعليم اللغة العربية وتسبب أحياناً اختلاط الأمور على الطلاب، هي الكلمات التي خرجت من معناها الأصلي إلى معنى آخر بعد أن نُقلت إلى اللغة التركية.⁵⁷ وعلى سبيل المثال نجد أن كلمة "مساعدة/müsade"⁵⁸ بالتركية تدل في اللغة العربية على

⁵² المصدر السابق، ص. 82.

⁵³ Tezcan, Nuran, "Yüksek Öğretimde Anadili Öğretimi", *Türk Dili -Aylık Dil ve Yazın Dergisi- Dil Öğretimi Özel Sayısı*, 1983, 47/379-384. ص.75; ينظر: Aydın, *Arapça ve Türkçede Cümle Yapısı,-Karşıtsal Çözümleme*, ص.26-27.

⁵⁴ Adalı, Oya, "Anadili Olarak Türkçe Öğretimi Üstüne", *Türk Dili -Aylık Dil ve Yazın Dergisi- Dil Öğretimi Özel Sayısı*, 1983, cilt.47, sayı:379-384, ص.35.

⁵⁵ Sever, Sedat, *Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme*, Anı Yay., Ankara 1997, ص.25.

⁵⁶ Tezcan, ص.75; ينظر: Aydın, *Arapça ve Türkçede Cümle Yapısı,-Karşıtsal Çözümleme*, ص.26-27.

⁵⁷ Adalı, ص.35.

⁵⁸ Sever, Sedat, *Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme*, Anı Yay., Ankara 1997, ص.25.

⁵⁹ İşler, Emrullah, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.*, İstanbul 1997; Zeynep Ayça Anıl, "Aslı Arap-

المعاونة، في حين أنها تدل على "الاستئذان" في اللغة التركية. لذا يجب أن تدرّس معاني تلك الكلمات باللغة العربية، ويجب الوقوف أيضاً على هذه الكلمات ومقارنة معانيها الجديدة وكيفية استخدامها بين حين وآخر.

و- الأثر السلبي لزعم بعض الدارسين بصعوبة اللغة العربية

عامّة الدارسين يقولون بصعوبة دراسة اللغة العربية على أنها لغة أجنبية في يومنا هذا.⁵⁹ وعلى وفق نتائج لاستطلاع أجراه "محمد صويصالدي" تبين أنه هناك ما يقرب من 50% من الطلاب الذين يدرسون في كليات الإلهيات، يشعرون بصعوبة في تعلم اللغة العربية. وقد يكون سبب ذلك نقص المناهج المستخدمة في الدراسة، وعدم وجود من يرغب الطلاب باللغة العربية ممن يدرسه. وعلى الرغم من ذلك يقول ما يقرب من 87% من الطلاب إنهم يحبون اللغة العربية، ويرغبون في تعلمها. وتدل هذه النتيجة على أن معظم الطلاب يرغبون في تعلم اللغة العربية. وتبين أن ما يقرب من 55% من الطلاب أنفسهم ليس لديهم وعي كاف بأهمية اللغة العربية، ولم يجدوا من يصرّهم بهذه الأهمية.⁶⁰

وهناك سبب آخر من أسباب حكم الطلاب بصعوبة تعلم اللغة العربية، وهو التركيز على تدريس القواعد (النحو والصرف) بشكل مكثف.

إذن لا يصح أن يُحكّم على اللغة العربية بأنها لغة لا يمكن تعلمها أو أنها لغة صعبة. فعدم استخدام الأسلوب المناسب في تدريسها وفي التطبيقات الدراسية هو الذي يصعب تدريسها. ولذلك يجب أن يكون تدريس اللغة ميسراً ومصحوباً بالمرغبات لطلاب هذه اللغة ليكون ذا فائدة لهم، وأهم ما يحقق هذه الفائدة هو استخدام الأساليب الصحيحة والمناسبة لذلك بدءاً من مستويات: الابتدائية والمتوسطة والثانوية.⁶¹

ز- المشكلات الناجمة عن ضعف مستوى بعض مدرسي اللغة العربية:

لما لم يمكث كثير من مدرسي اللغة العربية في أي بلد عربي لتطبيق ما تعلموه من العربية مع الناطقين بها - وهو جانب يلتقى إهمالاً شديداً عند كثير منهم بوصفه وسيلة مهمة لتعلم أي لغة أجنبية - يُوجد عندهم ضعف في التحكم بموضوعات قواعدها، فضلاً عن أنه كثيراً منهم لا يهتم بمهارات اللغة بقدر كاف وهي القراءة، والكتابة، والاستماع، والمحادثة. ويقوم الكثيرون منهم بالتدريس عن طريق الاعتماد الكامل على الكتاب، ويقومون أيضاً بتدريس تلك الدروس من غير أدنى إشراك للطلاب.

ح- المشكلات التي تنجم عن الكتب المتداولة في الدراسة

تُعد الكتب الدراسية أحد أهم الأدوات التعليمية التي تؤثر في نجاح العملية الدراسية، وتدريس اللغة العربية في تركيا يحتاج إلى النظر إلى الكتب المخصصة له، وعند الرجوع إليها نجد بعض هذه الكتب قد تم إعدادها في تركيا، وبعضها الآخر أُلفت خارج البلاد، لكن أموراً كثيراً أُغفلت في تأليفها، فمن بديهيات طرائق تدريس اللغة الأجنبية إجراء مقارنات بين الخصائص

ç a olup Türkçeye anlam kaymasına uğrayarak geçmiş kelimeler", (رسالة ماجستير)، Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

⁵⁸ Doğan, ص.70.

⁵⁸ Soysaldı, ص.268-269.

⁵⁹ Doğan, ص.70.

⁶⁰ Soysaldı, ص.268-269.

⁶¹ Doğan, ص.70.

المتشابهة وغير المتشابهة للغة الأم واللغة المستهدفة؛ إذ يسهل ذلك تعلمها، ويجعلها أكثر خصوصية. وانطلاقاً من هذا المبدأ يمكن تسهيل دراسة اللغة بالاستفادة من الموضوعات المتشابهة بين العربية والتركية.⁶² وهو ما خلقت منه كتب تدريس اللغة العربية في تركيا.

فالكتاب الذي أعدته وزارة التربية والتعليم، في ثانويات الأئمة والخطباء لم يكن بالمستوى المطلوب؛ فنتائج الامتحانات التي تم تطبيقها على الطلبة المتخرجين في ثانويات الأئمة والخطباء، والمقبولين في كليات الإلهيات هي التي كشفت أن هؤلاء الطلبة لم يتحصلوا على مستوى مقبول في دراسة اللغة العربية. وهناك أسباب مختلفة لهذا الفشل مثل: الأسلوب، والمصادر، والمدرس، والطالب، والمناهج التعليمية.

وليس هناك أي كتاب مشترك يتم تدريسه في كليات الإلهيات، وأقسام اللغة العربية وأدائها. وفي الغالب تُدرّس اللغة العربية في كل مدرسة من مصادر مختلفة.

ومما يجدر ذكره للحصول على الكتب النافعة: نتائج رسالة الماجستير المسماة بـ (تقييم كتب قواعد اللغة العربية التي كُتبت باللغة التركية من جهة تدريسها)⁶³؛ إذ فيها من الاقتراحات ما يعد إسهاماً مهماً في النهوض بمستوى تلك الكتب، وقد ورد في البحث ذاته العناصر الواجب إيرادها في كتاب قواعد اللغة العربية المُعدة باللغة التركية، وكما يأتي:

يلزم أن يكون أسلوب كتاب قواعد اللغة العربية ميسراً ومفهوماً. ويلزم أن تُعرض تراكيب اللغة العربية بما يقابلها في اللغة التركية أيضاً. كما يلزم تكييف الأمثلة التي تتعلق بموضوعات القواعد واختيار أمثلة من الحياة اليومية أيضاً. ويجب اختيار الكلمات – التي تحتل مكانة بين النماذج الموجودة في هذه الكتب، سواء أُعدت في موضوعات الصرف، أو أُعدت في موضوعات النحو – من الكلمات الأكثر استخداماً في العربية في يومنا هذا. وحينما تُؤلف هذه الكتب يجب أن يراعى فيها تيسيرها لمن يرغب في أن يتعلم اللغة العربية بنفسه، ومن يرغب في أن يطور نفسه بجهد ذاتي منه. ويمكن أن تكون كل الأمثلة المعطاة، والنصوص مضبوطة بالحركات. فضلاً عن تدريس القواعد للقارئ؛ ليكتسب مهارة القراءة أيضاً. ويجب أن يُوضع دليل الأحيوية للتمرينات التي تذكر في الكتاب؛ لأن هذا التطبيق يَحقق للقارئ فرصة المراقبة لنفسه. وحينما يتم إعداد موضوعات القواعد، يجب أن تكون مرتبة بشكل جيد. ويجب أن يكون الموضوع الأول يحمل تأكيداً للموضوع الثاني. وحينما يتم تدريس لغة أجنبية، يجب أن تُعبر عن احتياجات الأشخاص بشكل صحيح. ولذلك يجب اختيار أمثلة كتاب القواعد لدارسي اللغة العربية بشكل مناسب لهذا الغرض." وعند وقوفنا على الكتب التي تعنى بتدريس اللغة العربية في تركيا نجد منها ما يحقق فائدة لا بأس بها، ومنها غير ذلك، فعلى سبيل المثال: الكتاب الذي ألف وطبع في الرياض باسم (سلسلة العربية للحياة)، وهو تسعة مجلدات، منها ثلاثة مجلدات للمحادثة، وثلاثة مجلدات للقواعد، وثلاثة أخرى للقراءة، وهو مقرر لتدريس اللغة العربية منذ سنوات في العديد من الجامعات والدورات المختلفة، ومع ذلك فقد شخصت فيه عيوب في نقاط كثيرة منها بصرية ومنها سمعية. إلا أن السنوات الأخيرة صار التوجه إلى الكتاب المسمى بـ (سلسلة العربية بين يديك)⁶⁴، وهو (أربعة مجلدات أحدها معجم) يستخدم في دراسة اللغة العربية في تركيا،

⁶² المصدر السابق، ص. 73.

⁶³ Yerli, Leman, "Arapça Dilbilgisi İle İlgili Türkçe Yazılmış Kitapların Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi" Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, (رسالة ماجستير), Ankara 2007, ص. 207-208.

⁶⁴ الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم، مختار الطاهر حسين، محمد عبد الخالق محمد فضل، العربية بين يديك. سلسلة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، 3، 2، 1، الرياض، 2008.

فهو وعلى الرغم من وجود الكثير من العيوب في موضوعاته النحوية. وصل إلى مستوى عالٍ فاق فيه غيره من الكتب، ولاسيما من الناحية البصرية.

ح_ المشكلات التي تصدر عن الطلبة

إن أهم عنصر في العملية الدراسية هو الطالب، وذلك لأن الهدف من كل الأنشطة الدراسية التي تقام في الأجواء الدراسية هو خدمة الطالب. ولذا يجب أن تتناسب كل مرحلة دراسية مع مستوى الطلاب إذ لا تُنتظر أي فائدة من تدريس لا يأخذ بعين الاعتبار مهارات الطلاب واهتماماتهم واحتياجاتهم.⁶⁵

ولاشك في أن الأخطاء التي تُرتكب في الأسلوب التعليمي يمكن أن تؤدي إلى ابتعاد الطلاب عن اللغة العربية. ولذلك يتوجب على المدرس أن يختار أسلوب وأجعة في التدريس. وأن يُطلع الطلاب على أهمية اللغة العربية، ويفهمهم إياها، حتى يدركوا سبب كثافة ما يدرسونه من مادة، ولا يفكرون في أن المفردات والمواد التي قُدمت إليهم أكثر مما ينبغي؛ وهو ما قد يسبب نفرة منها تجعلهم يتركون تعلمها ويخشون الإقبال على دراستها. ومن أهم ما يعين الطالب على مسايرة متطلبات تعليمه خلق أسباب الانضباط في حياته الدراسية المتمثلة بالمراقبة لمستواه العلمي عن طريق الاختبارات المستمرة في أيام دراسته وعند انتهاء كل فصل من فصلها، ومما يؤيد هذا الانضباط إلزام الطلبة بنسبة كبيرة من الحضور في أيام السنة الدراسية وعدم التهاون في تجاوزها، بل يعاقب من يصدر منه ذلك بإلزامه بإعادة السنة الدراسية التي ثبت فيها منه ذلك التغيب.

النتائج والاقتراحات

أ. النتائج

أثبتت بحث المشكلات المواجهة لدراسة اللغة العربية في تركيا النتائج الآتية:

1. إن الاختلافات بين اللغة العربية والتركية، هي واحدة من العوامل التي تصعب تدريس اللغة.
2. إن الهدف المرجو من تدريس اللغة العربية، ومدة الدرس التي حُصصت للوصول إلى ذلك الهدف في بعض المؤسسات التعليمية، غير كافٍ.
3. عدم مكوث معظم مدرّسي اللغة العربية - ولا سيما العاملين في الجامعات التركية كأكاديميين - في البلاد العربية، يسهم كثيرا في قلة بضاعتهم من اللغة العربية.
4. الكثافة العددية للطلبة في الصف الواحد يعرقل عرض مواد اللغة العربية التي تقتضي مشاركة الطلبة، في فهمها وتدريسها، لقلّة ساعات الدروس التي لا يمكن رفعها لتفادي الملل الذي قد يسببه ذلك.
5. ثمة معرقلات تقف بوجه تدريس اللغة العربية منها: عدم كفاية الإمكانيات التقنية، وقلّة عدد المدرسين الذين نشأوا وترعرعوا في مجال اللغة العربية، وعدم اهتمام الطلاب باللغة العربية، فضلا عن تدني مستوى الكتب المخصصة لذلك.
6. ومن بين المشكلات التي تُواجه تدريس اللغة العربية؛ رؤية الطلاب للغة العربية أنها لغة صعبة، ونقص الوعي لدى الطلاب بأهمية اللغة العربية.

⁶⁵ Büyükkaragöz, Savaş - Cuma Çivi, Genel Öğretim Metotları, Öz Eğitim Yay., İstanbul 1997, ص. 39.

7. من أهم ما يعد سبباً فيه في ضعف تدريس اللغة العربية في تركيا: عدم النزول إلى مستوى الطلاب في موضوعات اللغة العربية، وعدم ملائمة الكتب الدراسية لمستوى الطلاب، وعدم كفاية الأدوات الدراسية والبصرية في تعلم اللغة مثل الكتب والمجلات والحكايات، وعدم تهيئة مختبرات تعليم اللغة بشكل كافٍ.
8. وهناك مشكلات عامة تقف حائلاً في وجه التدريس المثمر للغة العربية في طرائق تدريسها: منها التركيز على تدريس القواعد، وعلى قراءة النصوص وفهمها، وعدم الاهتمام بالاستماع، والفهم، والمحادثة، ومهارات الكتابة.
9. ومن بين أسباب عدم تطوير دراسة اللغة العربية، عدم التحدث باللغة العربية في الجامعات أو الثانويات في غير ساعات المواد الدراسية أيضاً.

ب. الاقتراحات

1. يجب أن تُحَبَّب اللغة العربية للطلاب، ويجب أن تُشرح لهم مكتسباتهم بشكل واضح عندما يتعلمون اللغة العربية بشكل جيد، ويجب أن يُفصح أيضاً عن الهدف المراد الوصول إليه دينا ودنيا.
2. يجب على الشؤون الإدارية في المدارس أن تجهز الاستعدادات اللازمة من أجل استفادة المدرسين من الإمكانيات التقنية.
3. في أثناء تدريس اللغة العربية، يجب الاستفادة من الأدوات البصرية والسمعية مثل: التلفاز والفيديو، والحاسوب والإنترنت، وأجهزة التسجيل، والإسطوانات في مختبرات اللغة أو في الصفوف.
4. يجب إرسال كثير من المدرسين والطلاب إلى البلاد العربية، سواء عن طريق معاهدات تبادل ثقافي مع الجامعات العربية أو مراكز تعليم اللغة العربية، ومراقبة الجدية وعدمها من المبتعثين _مدرسين وطلابا_ ومن تلك المؤسسات.
5. يجب تخلص دراسة اللغة العربية من تحديدها بالتركيز على تدريس القواعد، وقراءة النصوص وفهمها بشكل صحيح فقط، ويجب أيضاً إضافة العديد من المهارات المتعلقة بالاستماع، والفهم، والمحادثة، والقراءة، والكتابة، وغير ذلك.
6. يجب أن يحدد عدد الطلاب في الصفوف التي تُدرس فيها اللغة العربية بما يلائم وقت الدرس، وأن تُشكَّل الصفوف وفق مستوى الطلاب.
7. يجب أن تخصص بعض رسالات الماجستير والدكتوراه للبحث المستمر في كيفية الارتقاء بتدريس اللغة العربية في تركيا.
8. يجب أن تُجهز كتب لتدريس اللغة العربية تتصف بالحدثة والتيسير حتى تكون محببة للطلاب، ويجب أن تُؤلف أيضاً الكتب التي تُظهر الاختلافات والنشائج في موضوعات القواعد بين اللغتين.

المراجع والمصادر

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim, "Arapça Eğitimi – Öğretimi Konusunda Genel Bir Bakış ve Türkiye’de Arapça Eğitimi – Öğretimi Meselesi", **G. Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Ankara, III, 1998.
- Adalı, Oya, "Anadili Olarak Türkçe Öğretimi Üstüne", **Türk Dili -Aylık Dil ve Yazın Dergisi- Dil Öğretimi Özel Sayısı**, 1983, cilt.47, sayı:379-384.
- Akçay, İsmail, "Arapça ve Türkçe Seslerin Telaffuzu ve Aralarındaki İlişkiler", (رسالة ماجستير), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1994.
- Anıl, Zeynep Ayça, "Aslı Arapça olup Türkçeye anlam kaymasına uğrayarak geçmiş kelimeler", (رسالة ماجستير), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- Aydın, Tahirhan, "Arapça ve Türkçede Sesler -Karşıtsal Çözümleme-," **EKEV Akademi Dergisi**, 2010.
- _____, **Arapça ve Türkçede Cümle Yapısı -Karşıtsal Çözümleme-**, Yayınevi Yay., Ankara 2010.
- Banguoğlu, Tahsin, **Türkçe'nin Grameri**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990.
- Bostancı, Ahmet, "Arapça Öğrenim ve Öğretiminde İnternet İmkanları", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001/3.
- Büyükkaragöz, Savaş, Cuma Çivi, **Genel Öğretim Metotları**, Öz Eğitim Yay., İstanbul 1997.
- Demirel, Özcan, **Yabancı Dil Öğretimi, İlkeler Yöntemler Teknikler**, Usem Yay., 3. Baskı, Ankara 1993.
- Doğan, Candemir, "Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler Ve Çözüm Önerileri", **NÜSHA**, yıl: VI, sayı: 21, 2006.
- Hazer, Dursun, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Dergisi**, Çorum I/1 - 2002.
- Ersoy, Mehmet Akif, **Safahat**, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2009.

- Furat, Ahmet Suphi, “İslamî İlimler Araştırmalarına Gerekli Filolojik Hazırlık”, **Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu**, Samsun 1989.
- Hengirmen, Mehmet, **Türkçe Temel Dilbilgisi**, Engin Yay., Ankara 1998.
- el-Hûlî, Muhammed Ali, **Arapça Öğretim Metotları**, çev. Cihaner Akçay, Yayınevi yok, Ankara 2000.
- İşler, Emrullah, “Arapça Öğreniminde Türkçeden Ses Bilgisi Düzeyinde Yapılan Olumsuz Aktarım”, **Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi**, 1996.
- _____, “Ülkemizde Arapçanın Telaffuzunda Yapılan Yanlışlar ve Kur’an Ayetlerinde Meydana Getirdiği Anlam Kaymaları (I)”, **Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 17 (1), 1997.
- _____, “Ülkemizde Arapçanın Telaffuzunda Yapılan Yanlışlar ve Kur’an Ayetlerinde Meydana Getirdiği Anlam Kaymaları (II)”, **Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 17, (2), 1997.
- _____, **Türkçe’de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- _____, “Türklerin Arapçanın Ünlülerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, **EKEV Akademi Dergisi**, 3, (1), 2001.
- _____, “Türklerin Arapçanın Ünsüzlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, **EKEV Akademi Dergisi**, 3, (2), 2001.
- Kılıç, Hulusi, **Arapçanın Din Bilimleri Araştırmalarındaki Rolü**, **Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu**, Samsun 1989.
- Muhtar, Cemal, “İslamî Araştırmalara Etkisi Açısından Arapça Öğretiminde Görülen Aksaklıklar”, **Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu**, Samsun 1989.
- Özdemir, Abdurrahman, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar Ve Çözüm Önerileri”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, X, 2004.
- Öztürk, Osman, **Arapça ve Diğer Lisanlar**, Seha Yay., İstanbul 1990.

- Râbih, Türki, “*Hicrî On beşinci Asırda Arapça*”, çev. Ahmet Turan Arslan, **İlim ve Sanat**, Ankara 1987/14.
- Sebüktekin, Hikmet, **Yüksek Öğretim Kurumlarımızda Yabancı Dil İzlenceleri**, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul 1981.
- Sever, Sedat, **Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme**, Anı Yayıncılık, Ankara 1997.
- Soysaldı, Mehmet, “*Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları*”, **EKEV Akademi Dergisi**, sayı:45, Erzurum 2010.
- Tezcan, Nuran, “*Yüksek Öğretimde Anadili Öğretimi*”, **Türk Dili -Aylık Dil ve Yazın Dergisi- Dil Öğretimi Özel Sayısı**, cilt.47, sayı:379-384, 1983.
- Yavuz, Yunus Vehbi, “*Arapçayı Öğrenmenin Önemi Hakkında*”, **Nesil Dergisi**, XI, İstanbul 1978.
- Yaran, Rahmi, **Arapçada İ’rab**, Rağbet Yay., İstanbul 2000.
- Yerli, Leman, “*Arapça Dilbilgisi İle İlgili Türkçe Yazılmış Kitapların Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*” (رسالة ماجستير), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara 2007.
- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم، مختار الطاهر حسين، محمد عبد الخالق محمد فضل، العربية بين يديك . سلسلة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، 3، 201، رياض، 2008.

TANZİMAT DÖNEMİNDE ANKARALI SARRAF ESNAFINA DAİR *

Galip EKEN **

Özet

Osmanlı devletinde diğer meslek gruplarında olduğu gibi "Sarraflar Esnafı" olarak bilinen zümrenin de bir nizamnamesi ve hiyerarşik yapılanmasının var olduğu bilinmektedir.

Büyük çoğunluğunun İstanbul'da hizmet verdiği bilinen bu sarraflardan bir kısmının da Osmanlı devletinin bazı önemli şehirlerinde ticari faaliyette buldukları anlaşılmaktadır. 19. Yüzyıl ortalarında Ankara şehrinde de bu sarraflara rastlanılmaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivinden elde edilen belgelerden hareketle kaleme alınan bu incelemede Ankara ve civarında faaliyet gösteren bu sarrafların daha ziyade alacaklarını tahsil ile meşgul oldukları görülmüş ve bu sarrafların kimlere borç verdikleri, borç miktarları ve hususi hallerine dair belgeler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ankara, sarraf, iltizam, rusumat, borç.

Some Information About The Moneychanger Craft Of Ankara In The Tanzimat Period

Abstract

Moneychanger Craft (Sarraflar Esnafı) had a code and hierarchical structure as the other business groups in the Ottoman State.

It is understood that those money changer whose specially located in Istanbul were also in some important cities of Ottoman State. Those sarrots were also in Ankara city in the middle of the 19th century. In this article which was written by the support of the documentaries taken from the Priministry Ottoman Archive

* Bu inceleme 25-26 Ekim 2011 tarihinde düzenlenen Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumuna sunulan "19. Yüzyılda Ankaralı Sarraf Esnafına Dair Bazı Bilgiler" adlı bildirinin düzeltilmiş halidir.

** Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Sivas.

some topics listed below will be tried to investigate: How did the moneychangers tax their holdings, who did they give to and what were the special attributes of them in Ankara.

Key Words: Ankara, moneychanger, iltizam, debt.

Giriş

Arapça "sarf" sözcüğünden türeyen sarraf kelimesini son dönem Osmanlı müelliflerinden Muallim Naci ve Şemseddin Sami sözlüklerinde, para bozan, faizle para veren, kağıt ve madeni paraları değiştiren bir esnaf zümresi olarak tanımlamaktadırlar¹.

Günümüz Türkçesinde ise sarraf ve kuyumcu hemen hemen aynı anlamda kullanılmaktadır. Türk Dil Kurumu Sözlüğünde sarraf: 1. Kuyumcu. 2. Mesleği, değerli kâğıt ve metal paraları bir biri ile değiştirmek, tahvil alış verişi yapmak olan kimse olarak tanımlanmıştır. Kuyumcu ise, değerli metal ve taşlardan bilezik, küpe vb. süs eşyası yapan veya satan kimse, mücevherci, cevahirici olarak ifade edilmektedir².

Osmanlıların erken dönemlerinde sarrafların faaliyetlerine dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. İstanbul'un fethiyle başlayan yeni dönemde sarraf taifesinin oluşmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bunların içinde Levanten zümresi ile Rum, Yahudi ve Ermeni cemaatlerine mensup kişiler bulunmaktaydı. 18. ve 19. yüzyıllarda İstanbul'daki sarrafların neredeyse tamamı gayr-i müslim iken bunların içinde de Ermenilerin oranının %85 olduğu bilinmektedir³.

Osmanlı payitahtında faaliyet gösteren sarraflar, 18. yüzyılda bir taraftan faizle borç para verip para işlemleri konusunda uzmanlaşıp hızla büyüyerek sermayelerini artırırken, öte yandan Avrupa'da sermaye çevreleriyle tesis ettikleri ilişkiler vasıtasıyla bölgesel ve geleneksel parasal yapıdan sıyrılarak uluslararası çevreye geçiş yapmışlardır. 1840'lı yıllara gelindiğinde ilk bankalarını kurmuş olan sarraflar İstanbul'daki, sahip oldukları sermaye sayesinde ekonomi çevrelerinde çok daha önceden Galata bankerleri olarak anılmaya başlamışlardır⁴.

¹ Muallim Naci; **Lügat-ı Naci**, İstanbul 1987; Şemseddin Sami, **Kamûs-ı Türkî**, İstanbul 2006.

² **Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük**, Ankara 2005.

³ Ali Akyıldız, "Sarraflık" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi C.36**, s.163

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Haydar Kazgan, **Galata Bankerleri**, Ankara 2005.

Osmanlı dönemine ait kayıtlarda “Sarraf Esnafı” yahut “Esnaf-ı Sarrafan” olarak geçen bu zümrenin diğer meslek gruplarının olduğu gibi nizamnameleri, loncaları, lonca içinde görevli kethüdaları, ustaları ve yiğitbaşlarının var olduğunu ve bu sarrafların sayısının İstanbul’da 18. yüzyıl başlarında 50 civarında iken 1761’de 137’ye ulaştığı anlaşılmaktadır⁵.

Sarraflar, ticaretin canlı olduğu Osmanlı şehirlerinde yer almakta olup, değişik paraların alım ve satımı, para nakli ve muhafazası, gayr-i menkul alım ve satımına yardımcı olma, devlet adamlarının finans işlerini yürütme ve onlara borç verme, çeşitli kişi ve kuruluşların paralarını işletme gibi faaliyetlerinin yanında 1760’lı yıllardan itibaren kısa vadeli borçlarla hazineyi rahatlatma gibi bir takım işlevleri bulunuyordu. Öte yandan mukataaların işletilmesinde ve iltizam sisteminde sarrafların etkili oldukları bilinmektedir⁶. Esasen Darbhane defterlerinin girişlerinde verilen sarraf nizamnamelerinde yaptıkları işler şöyle ifade edilmektedir: “...esnâf-ı sarrâfân çarşu ve dükkânlarında ve hanlarda odalarında mütemekkin olup lede’l-iktizâ Devlet-i Aliyye ve cizyedâr ve mültezimlere sadâkat ve istikamet vechile hizmet etmek ve ibâdullahın havâyic-i zarûriyelerinden olan akça tebdîlinde bir gûna müzâyaka göstermemek ve kılabdancı ve kuyumcu ve simkeş koltuklarına ve taşra götürünlere ve Başmuhâsebe’de mukayyed nizamlarına muhâlif sâ’ir mahallere bir dirhem zerr u sîm fûrûht itmeyüp tedârik eyledikleri zerr u sîmi değer bahâlarıyla Darbhane-i Âmire’ye götürmek ve envâ’-ı nukûdun sağ ve sahîhini ahz u i’ta itmek⁷”

Sarrafların yapacakları işler ve uyacakları kurallar teorik olarak belirlenmiş olmakla birlikte pratikte bir çok problemlerle karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Bu sarraf kişilerin sahip oldukları mal varlıkları, kimlerden alacaklı, kimlere borçlu, belki eş ve çocuk sayıları da bu zümrenin

⁵Yavuz Cezar, “18. ve 19. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Sarraflar”, Gülten Kazgan’a Armağan Türkiye Ekonomisi (hazırlayan L. Hilal Akgül,-Fahri Aral), İstanbul 2004, s. 182; Ali Akyıldız, **agm.** s.164; Ahmet Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları**, İstanbul 1998, s. 51; ayrıca bkz. Şevket Pamuk, **Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları**, İstanbul 2007, s. 141; Halil Köse, **140 Numaralı Darphane Defterine Göre (H. 1251-1260/M. 1836-1845) Osmanlı Devletinde Sarraflar**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010, s.17.

⁶Yavuz Cezar, **agm.**, s. 181-184; Ali Akyıldız, **agm.** s. 163.

⁷Halil Köse, agt. s.27.

sosyo ekonomik durumlarının anlaşılmasında bize yardımcı olacak bir takım veriler olacağı düşünülmüş ve bu durum göz önüne alınarak konu bir Osmanlı taşrası olan Ankara ölçeğinde ele alınmıştır.

Ankara'da Sarraf

Böyle bir araştırmaya niyet edildiğinde ilk yapılan işlemlerden biri araştırma yapılacak süre çerçevesinde belirlenen Ankara Şeriyeye sicillerinde sarrafların tereke taramasına girilmiş, tespit edilen 13 adet Ankara Sicil Defterlerinden⁸ ne yazık ki tek bir sarrafın bile muhalefâtına rastlanmamıştır. Ama öte yandan Başbakanlık Osmanlı Arşivinde bir kısmı birbirinin tekrarı veyahut benzeri de olsa Ankara'da sarraflıkla ilgili bir çok belgeye rastlanmıştır. Burada Osmanlı Arşivinde temin edilen bu belgelerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

Elde bulunan belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Ankaralı Sarraflardan belki de bütün Anadolu genelinde olduğu gibi bir tane bile Müslüman Türk görülmemektedir. Türk tebaanın sarraflık ile münasebeti, gayrimüslim bu zümreden sadece bir takım ihtiyaçlarını ve vergilerini ödeyebilmek için borç almak şeklinde cerayen etmektedir⁹. Esasen Ankara'ya ait incelenen belgeler daha ziyade 1845'li yıllara ait olup bu sıralarda da sarraflık görevi Gelgeloğlu Artin tarafından yapılmaktadır¹⁰. Ancak 1853'lü yıllara gelindiğinde bu sayının 3'e çıktığını Artin Dışında Davidoğlu Oseb¹¹, ve Dakesoğlu Danyal'ın¹² Ankara'da sarraflık yaptığını tespit ediyoruz.

Teminatçı Olarak Sarraflar

Sarrafların alacak davalarının bir şekilde Dersaadet'e yansımından anlaşıldığı kadarıyla iltizamın işlerliğinde sarrafların teminatının çok önemli olduğu, mültezimlerin bir takım işletmeleri almaları sırasında gerek "muaccelelerin" gerekse bu alandaki sair ödemelerin sarraflar

⁸ Ankara'da Milli Kütüphanede bulunan Ankara Şeriyeye Sicillerinden 252 numaralı defterden 264 numaralı defter dahil 13 adeti taranmıştır.

⁹ Yavuz Cezar, 18. Yüzyıl başlarından 19. Yüzyıl ortalarına kadar ki yaklaşık 150 yıllık süreci içine alan 200 aşkın sarraf isimleri üzerine yaptığı incelemede sadece 5 adet Müslüman sarrafa rastladığını belirtmektedir; bkz. Agm., s. 179-180.

¹⁰ Sarraf Artin ile ilgili belgelerden bazıları için bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA.) Sadaret Mektubi Kalemi (A. MKT.) 213/1; BOA. A.MKT.41/100; A.MKT. 209/19.

¹¹ BOA. Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR. MKT.) 121/99; A.MKT. 84/94.

¹² BOA. MVL. 667/60.

tarafından yapıldığını görmekteyiz. 20 Eylül 1849 (3 Zilkaade 1265) tarihli bir şikayet dilekçesine göre Biga sancağının (Hicri) 1263 (Miladi 1846-1847) senesine ait ihtisab rüsümü, aded-i ağnamı, dağ öşürleri, kereste ve duhan gümrüklerine Sarraf Artin taahhütte bulunmuş ve iltizamı Rüştü Efendi almıştır¹³. Benzeri başka bir belgeye göre ise İzmir sancağının rüsûm-ı bâc-ı bazarı ve ihtisabiye bedeliyesi Ankaralı Sarraf Artin tarafından temin edilmiştir¹⁴.-Yine Nalluhan kazasının çiftlik ve çeltik tarlalarının (Hicri) 1260, 1261, 1262 yıllarının işletiminin bedelini Sarraf Artin üstlenerek kaza köylerine üç taksit ile sattığı gözlenmektedir¹⁵.

Sarraf ve Alacaklıları

İltizam sisteminin sürdürülmesinde sarrafların önemi büyüktür. Mültezime gerekli parayı sağlayan ve güvenceyi veren sarraflardır. Ancak bu sistem içinde sarraflar zaman zaman sıkıntılı ve zorlu günler geçirmekteydiler. İşletmelerin alımı sırasında sarrafların büyük desteğini gören mültezimlerin, sıra borçlarını ödemeye geldiğinde zorlandıklarını görüyoruz. Gerçi zamanında ödenen borçlar dava konusu olmadığı için şu aşamada verilen borçların ne kadarının dava konusu olduğunu tespit etmek mümkün görülmemektedir. Bu bağlamda borçlara örnek teşkil edenlerden biri Ankara sarrafından Artin'in, Nallıhan Kazası halkının çiftlik ve çeltik bahasından dolayı kırk altı bin kuruş civarında olan borçları ile bu borca istinaden oluştuğu anlaşılan yirmi altı bin kuruş faizini alamadığından dolayı yapılan şikayete Sadaret makamında 30 Temmuz 1848 (28 Şaban 1264) tarihinde meselenin halli yönünde buyruldu geldiği; ancak problemin çözülemediği yeni yazışmalardan anlaşılmaktadır¹⁶. Bir diğeri 8 Mayıs 1850 (25 Cemaziyelahir 1266) tarihli bir belge olup, buradan anlaşıldığı kadarıyla Ankaralı Sarraf Artin, çiftlik ve çeltik tarlalarının satış bedellerinden dolayı Nallıhan kazası köylülerindeki alacak meselesini halletmek için sadaret makamı aracılığı ile bir girişimde bulununca, borçlarını ödemekte zorlanan köylüler adına, Nalluhan kazası eski Ziraat müdür vekili Raşid Efendi, Dersaadet'e giderek Sarraf Artin ile "söyleşmek üzere tevkil" olunmuştur. Bu görüşmenin yapıldığı sıralar

¹³ BOA. A.MKT.172/18.

¹⁴ BOA. A.MKT.213/1.

¹⁵ BOA. A.MKT.14/69.

¹⁶(BOA.) Sadaret Mektubî Kalemi209/19

ziraat mevsimi olduğundan kısa zamanda “musalaha” yani anlaşma sağlanması istenmekte ve borçlara karşılık Nalluhan kazası meclisi üyeleri kefil olmaktadır¹⁷. Yine Sarraf Artin’in İzmit’in bâc-ı bazarı ve ihtisâbiye rüsumunu toplamakla görevli Salim Bey’den alacağı olduğu ve Salim Bey’in vefatından dolayı alacağını Salim Bey’in damadı İsmet Bey’den tahsil için İzmit muhassılına müracaat ettiğini müşahede ediyoruz¹⁸.

Sarrafların borçluları arasında sadece köylüler ve mültezimler değil bazen bir şehrin en önemli yöneticisi de bulunabiliyordu 16 Nisan 1847 (29 Rebiülahir 1263) tarihli bir belgede ise İzzet Paşa’nın Ankara müşirliği zamanında kefil olan Gelgeloğlu Artin’e borcuna karşılık Ankara, Çankırı ve Çorum sancakları enval ve bedelâtının Sarraf Artin’e ödenmesi kararlaştırılmıştı¹⁹. Yine Sarraf Davidoğlu Oseb’in müteveffa Cebbarzâde Celaleddin Paşa’dan alacağını varislerinden tahsil edilmesi için Ankara valisine şukka yazılmıştı²⁰.

Sarrafların Alacakları

Sarraflar iltizam işlerini gerçekleştirirken bir takım taahhüt ve ödemelerde bulunmaktaydılar. Bunların miktarlarını da yine alacakları ile ilgili sadaret makamına yaptıkları şikayetleri vesilesi ile öğreniyoruz. Nalluhan kazası ahalisinin 26 Eylül 1848 (27 Şevval 1264) tarihinde çiftlik ve çeltik arazileri için Artin’e 46.000 kuruş tahvilat, 26.000 kuruş ta “güzeşte” olarak ifade edilen faiz olmak üzere 72.000 kuruş borçları bulunmaktaydı²¹.

İzmit sancağı, (Hicri) 1263 yılı rüsum-ı bâc-ı bazarı ve ihtisâbiye bedeli için Artin’in 38.500 kuruş alacağı vardı²². Yine 29 Aralık 1848 (3 Safer 1265) tarihli belgeye göre Biga Sancağında Sarraf Artin, rüsûmat-ı ihtisâbiye, adet-i ağnam, rağ öşürleriyle kereste ve duhan gümrüklerinden (Hicri) 1263 senesi için 100.000 kuruş alacağını tahsil edememiştir²³. Bu çerçevede verilecek çok sayıda örnek bulunmaktadır.

¹⁷ BOA.A:MKT. 14/69.

¹⁸ BOA.A:MKT. 213/1

¹⁹ BOA.A:MKT. 32/53.

²⁰ BOA.A:MKT. 230/32.

²¹ BOA.A:MKT. 41/100.

²² BOA.A:MKT. 213/1.

²³ BOA.A:MKT. 52/52.

Sarraflar da İnsan

Sarraflarla ilgili şimdiye kadar verilen bilgilerde parası çok, güçlü, taahhüt eden ve bu taahhüdüne güvenilen, hep borç veren ve borçlarını tahsille meşgul insan portresi çizilmiştir. Oysa zaman zaman sarrafların da borçlandıkları ve borçlarından dolayı mallarına el konulduğu gözlenmektedir. Örneğin, 20 Ocak 1853 (9 Rebiülahir 1269) tarihli bir belgede görüldüğü üzere Ankaralı Sarraf Artin, hazineye olan borcunu ödeyememiş ve bu borcuna karşılık Aydos'daki çiftliğinin satılmasına karar verilmiştir²⁴.

Sarrafların başına zaman zaman umulmadık sıkıntılar da gelmektedir. 13 Eylül 1855 (1 Muharrem 1272) tarihli belgeye göre Sarraflık hizmetinde bulunan Ankaralı Oseb'in çocukları hırsızlık yaptıkları iddaası ile tutuklanmışlar ama sonrasında serbest bırakılmışlardır²⁵. Yine bu baktan Mehmed Reşid Paşa, Erzurum valisi iken parası çalınmış bundan dolayı şüphelendiği Ankaralı Sarraf Oseb ve Monak'a dayak attığına dair bir rivayetin dolaştığını biliyoruz²⁶.

Sarraflık yapan bu insanların sosyal hayatlarına dair ne yazık ki elimizde belge bulunmamaktadır. Ancak bir belge var ki onda bir gayrimüslim ve sarraf bir ailenin çocuğunu nasıl yetiştirdiğini ve nelerde görev aldıklarını görebiliyoruz. Antuvan Efendi, Ankaralı müteveffa Sarraf Refail Efendinin oğludur. 1844 (Hicri 1260) senesinde İstanbul'da doğmuş, İstanbul, Malta adası ve İtalya'da Türkçe, Ermenice, İtalyanca ve Fransızca okumuştur. Zikredilen lisanlarla okumuş ve yazmış; İngilizce ve Rumcaya da aşina olduğunu anlıyoruz. 1871 yılının Ekim (Ramazan 1288) ayında 27 yaşında iken 1250 guruş maaş ile Trablusgarb vilayeti Politika memuriyeti vekaletine tayin olunmuş ve sonrasında Erkan-ı Harbiye-i Bahriye reisi Huber Paşa'nın tercümanlığına varıncaya kadar pek çok yerde görev almıştır²⁷.

Sonuç

Sarraf taifesinin büyük çoğunlukla gayr-ı müslim cemaatinin bireyleri arasında ve daha ziyade önemli Osmanlı şehirlerinin ticarî

²⁴ BOA.A:MKT. 172/18.

²⁵ BOA. HR.MKT. 121/99.

²⁶ BOA.A:MKT. 84/94.

²⁷ BOA. Dahiliye Nezareti Sicilli Ahval Defterleri 10/533.

potansiyelerine göre yer aldıkları ve bu bağlamda Ankara'da da inceleme dönemimiz içinde 3 adet sarraf bulunduğu bilinmektedir.

İltizam sisteminin "muacceleleri"nin yani peşinatlarının sağlanması veya mültezimlere "taahhüdün" verilmesi sarraflarla sağlandığından bu sistem içinde çok önemli bir işlevinin olduğu belgelerden de açıkça görülebilmektedir.

Yine vesikalardan anlaşıldığı kadarıyla sarraflar da en azından Ankara ölçeğinde alacaklarını tahsil noktasında önemli bazı problemlerle karşılaşmaktaydılar.

Ayrıca Ankara sarrafı Ankara vilayeti sınırları dışında da örneğin İzmit, Biga, Adana gibi yerlerde mültezimlere yatırım yapmaktaydılar.

Ankara sarrafının da insanî tarafının gözardı edilemeyeceğini belgeler bazen çok sarıh bir şekilde ortaya koymaktadırlar.

Kaynakça

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

*Sadaret Mektubi Kalemi (A.MKT.):*14/69; 32/53; 41/100; 52/52; 84/94; 172/18; 209/19; 213/1; 230/32;

Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR.MKT): 121/99.

Meclis-i Vala Riyaseti Belgeleri: (MVL) 667/60.

Dahiliye Nezareti Sicilli Ahval Defterleri: 10/533.

Sözlük ve İncelemeler

Muallim Naci; *Lügat-ı Naci*, İstanbul 1987.

Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Türkî*, İstanbul 2006.

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, Ankara 2005

Ali Akyıldız, "Sarrafılık" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C.36, s.164

Ahmet Kala, *İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları*, İstanbul 1998.

Halil Köse, *140 Numaralı Darphane Defterine Göre (H. 1251-1260/M. 1836-1845) Osmanlı Devletinde Sarraflar*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bi-

limler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010.

Haydar Kazgan, *Galata Bankerleri*, Ankara 2005

Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, İstanbul 2007

Yavuz Cezar, "18. ve 19. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Sarraflar", *Gülten Kazgan'a Armağan Türkiye Ekonomisi* (hazırlayan L. Hilal Akgül,- Fahri Aral), İstanbul 2004.

HÂCE MUHAMMED LÜTFÎ'NİN (ALVARLI EFE) ŞİİRLERİNDE CEMÂL MÜŞAHEDESİNİN YANSIMALARI *

Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU **

Özet

Bu makalede, Hâce Muhammed Lütfî'nin Hulâsâtu'l-Hakâyık isimli Divân'ında yüce Allah'ın insana ve âleme yakınlığını ve merhame-tini ifade eden cemâl tecellilerini yansıtan şiirlerini incelemeye çalıştık. Diğer taraftan, bu tür tecellileri, insan üzerindeki tesirlerini ve bunlara erişmek için yapılması gerekenleri ifade ederken şiirlerinde kullandığı sembollere değinmeye çalıştık. Alvarlı Efe, gerek yoğun sûfiyane tecrübe esnasında, gerekse başta insan olmak üzere, âlemdeki tüm güzellikleri müşahede etmekten elde edilen söz konusu bu estetik tecrübeyi aşk, eşsiz güzellikteki dilber, şarap, kadeh ve meyhane gibi farklı birçok edebî sembolle ifade etmeye çalışır. Alvarlı şiirlerinde, İlk etapta beşerî güzelliği ve aşkı çağrıştıran tüm bu sembolleri, birçok dînî ve tasavvufî kavramla birlikte vermek sûretiyle, bu şiirlerinde gerçek, ezeli, ilâhî aşk ve güzelliği kastettiğini hissettirir.

Anahtar Kelimeler: Tenzih, Teşbih, Tecellî, İlâhî Cemâl, Müşahede, İlâhî Aşk.

The Reflections of The Contemplation of The Absolute Divine Beauty (*Camâl-i İlâhî*) in Hâcâh Muhammad Lut- fi's Poems

Abstract

In this essay, we made an attempt at dwelling on the reflections of the disclosure of the Absolute Divine Beauty that expresses the proximity and the mercy of Allah to universe and human being, in

* Bu makale, 25-26 Nisan 2013 tarihleri arasında Erzurum'da düzenlenen "Uluslararası Hâce Muhammed Lütfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu"nda sunulan tebliğin gözden geçirilip genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Hâcâh Muhammad Lutfî's Diwân entitled *Hulâsât al-Haqâyıq*. On the other hand, we attempted to address the symbols used by Muhammad Lutfî in his poems while he expressing the such divine-disclosures, its effects on human beings and what requires to access them. Muhammad Lutfî, tries to express this aesthetic experience that derived from intense mystical experience and during the observation of all beauties of the universe, especially of human being, through a large number of different symbols such as "love", "uniquely beautiful woman", "wine", "glass" and "pub". Muhammad Lutfî, by giving all these symbols that evokes the beauty and love of human being in the first place along with many religious and mystical concepts, make us feel that he actually referring to the real, eternal divine love and beauty in his poems..

Key Words: Transcending, Similarity, The Self-Disclosure, Absolute Divine Beauty (Camâl-i Ilâhî), Contemplation, Divine Love.

Giriş

İslam'ın tevhid ve ulûhiyet anlayışında, yüce Allah'ın âlemden, her türlü eksiklikten beri ve yüce oluşunu, her türlü kayıttan uzak olarak bilinemezliğini ve karşılaştırılmazlığını ifade eden "tenzih" anlayışı sûfiler de dâhil genel olarak bütün Müslümanların ittifak ettikleri bir husustur. Kalam âlimlerinin ısrarla vurgu yaptığı bu ilkeyi sûfiler, ihtiva ettiği hakikatten aslâ taviz vermeden, yüce Allah'ın her yerde hazır ve nazır oluşunu, âleme ve insana yakınlığını ifade eden "teşbih" anlayışı ile birlikte mütalaa etmişlerdir. Bu anlayış çerçevesinde sûfiler, yüce Allah'ın, her hangi bir yaratılmışı benzemek anlamına teşbihten münezzehe olduğu gibi mutlak ya da aklî tenzihten de münezzehe olduğunu dile getirirler.¹ Buna göre, hakikatin sadece bir vechesine mutlak anlamda yönelmek sûretiyle oluşturulan ulûhiyet anlayışı, yüce Allah'ı başka bir cihetten kayıtlandırmaktan ibarettir ve insanı, salt soyut, sıfatları açısından keyfiyetsiz, bu itibarla da İslam'ın Zâtî Tanrı anlayışına halel getirebilecek bir Tanrı tasavvuruna götürür.²

Sûfiler, kalam metodolojisi içerisinde sıkça vurgulanan tenzih ilkesini eksik ve salt rasyonel kanıtlamaya dayalı oluşu cihetinden de

¹ Meselâ bu hususta bk., İbn Arabî, *Ankâu Mugrib*, thk. Ahmed Seyyid Eş-Şerif, (Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-Türas), Kahire, ts, s. 40; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz.: Ahmed Şemseddin, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), I. Baskı, I-IX, Beyrut 1999, c. IV, s. 51, 168, 169; *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affî, (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), Kahire 1946, s. 68, 69, 70.

² Sûfilerin tenzih-teşbih anlayışlarının detayları hakkında bk., Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, (İnsan Yay.), İstanbul 2007, s. 438 vd.

kusurlu bularak eserlerinde, özellikle de şiirlerinde yüce Allah'ın tecellileriyle sürekli yüz yüze olduğumuz gerçeğini adeta haykırırlar. Bir diğer ifadeyle sûfiler, ulûhiyet tasavvuru noktasında insanı Allah'tan uzaklaştıran, aslî kaynağıyla irtibatını kopartan bir yaklaşım sergilemezler. Aksine, tasavvufî düşüncede Allah-insan ilişkisi kurbiyet, aşk, rahmet, ünsiyet ve ihsan merkezlidir. Öyle ki bu aslî yakınlık ve cemâlî yön insanın başta dini yönelişleri olmak üzere hislerine, düşüncelerine ve yapıp etmelerine sirayet eder, onlara estetik bir yön ve dinamizm katar.

Tasavvufî gelenekte, yüce Allah'ın sonsuz güzellik ve mükemmellikteki sıfatları, bir birinden kesin çizgilerle ayrıştırılmaksızın celâl ve cemâl olmak üzere iki kategoride mütâlaa edilir. Celâl ve azamet sıfatları O'nun bizden ve âlemden müteâl oluşunu ifade ederken cemâl sıfatları, daha açık ifadeyle yüce Allah'ın sonsuz güzelliğini, rahmet ve şefkatini ifade eden sıfatları ise O'nun bize çok yakın olduğunu haber verir. Bu hakikat, genel olarak güzel ve sevimli olanın çekiciliğiyle ilişkilendirilir. "Gerçek ve mutlak anlamda güzel olan sadece yüce Allah olduğu için bizi hakkıyla çeken ve Kendisine bağlayan da O'dur".³ Rûhânî tahakkukunu gerçekleştirmek sûretiyle gerek bütünüyle âlemde, gerekse kendi iç dünyasının derinliklerinde bu karşı konulmaz cazibeye kapılarak söz konusu bu yakınlığın farkına varan kâmil bir veli, Hak Teâlâ'nın tecellilerini müşahede eder ve bunun yansımaları onun hayatında, davranışlarında ve sözlerinde açıkça görülür.

Yüce Allah'ın Mutlaklık vasfı tüm kemâl niteliklerin aslî ve en mükemmel manada sadece O'na ait olduğu anlamına gelir. Bu itibarla O, Mutlak Vücûd, İzzet ve Azamet'in olduğu kadar Mutlak İyilik, Cemâl, Hüsn ve Rahmet'in de sahibidir. Maddi müşahede âleminde gördüğümüz her türlü güzellik ise Mutlak Vücûdun eşsiz cemâlinin ve kemâlinin birer yansımalarıdır. Sûfi, bu yansımaları âlemde, insanda ve bizzat kendi ruhunun derinliklerinde müşahede eder. Buna bağlı olarak tasavvufî gelenekte tüm güzellik ve kemâlât Mutlak Vücûda, tüm izâfî eksiklik, kusur ya da kötülük de zuhur yerlerine atfedilir. Bu itibarla, her estetik ve güzellik tecrübesinde Allah'ın hatırlanması ve bu güzelliklerle mutlak anlamda yüce Allah arasında bir irtibat kurulması tasavvufî gelenekte olağan bir şeydir.

³ Koç, Turan, *İslam Estetiği*, (İSAM), İstanbul 2008, s. 55.

En mücerret ve yoğun haliyle ruhlar âleminde, ilâhî huzurda bulunma ve ilâhî hitaba muhatap olma anında gerçekleşen ve insanın ruhunun derinliklerine sirayet eden cemâl müşahedesini, bu dünya hayatında da sûfinin bizzat yaşamış olduğu tasavvufî tecrübesinde ilâhî tecellileri müşahede ederken yaşanır. Diğer taraftan bu aslî, ezeli ve kuşatıcı tecrübeye göre cüzî ve izâfî olan, gündelik hayatta rastlanılan her güzellik tecrübesi, sûfilerce bu aslî tecrübenin hatırlatıcısı ya da birer yansıması şeklinde mütalaa edilir. Kısaca, âşîğın, kökleri ezelde bulunan ve maddi müşahede âleminde de dünyevî kayıtlardan kurtulduğunda yaşadığı bu tasavvufî tecrübeleri rûhânî hayat açısından önemlidir. Zira tüm bu tecrübeler sûfiye yön verir, onu halden hale sokar, kimi zaman söz söyler, kimi zaman sükûta sevk eder. Bazen semaa, devrana kaldırır, bazen de sarhoş ederek şathiyane ifadeler söyler. Sûfi, ruhen tecrübe etmiş olduğu bu kemâli ve cemâli ifade etme aracı doğrudan bulamadığı için bunları, diğer beşerî tecrübelerine referansla daha çok sembollerle anlatır. Alvarlı Efe'nin şiirlerinde de bu tür müşahedeleri yansıtan çok canlı tasvirler bulmaktayız. O, söz konusu bu tecrübelerini, âşık-Maşuk, eşsiz güzellikteki Sevgili, Dilber ve mey, bâde, şarap-sarhoş-meyhane⁴ metaforlarıyla çok canlı bir şekilde resmeder.⁵

Biz bu makalemizde, Alvarlı Efe'nin, kurbîyyet-ünsiyyet ve cemâl tecellilerini müşahedeye ilişkin bu benzersiz şiirlerini üç boyutta tahlil etmeye çalışacağız: 1. Cemâl-i ilâhîyi ruhlar âleminde aslî ve ezeli olarak müşahede. 2. Başta insan olmak üzere âlemin belirli bir biçime bürünmüş izâfî güzelliklerinde müşahede. 3. Seyr u sülûkun farklı aşamalarında yaşanan derin tasavvufî/rûhânî tecrübeler esnasında gerçekleşen müşahede.

I. Bezm-i Elest'te Cemâl-i İlâhiyi Müşahede

Malum olduğu üzere A'raf Sûresi 172. âyette, yüce Allah'ın ruhlar âleminde henüz bedene girmemiş ruhları huzurunda toplaması, onlara hitap ederek rubûbiyetini ikrar hususunda bir söz almasından bahsedilir. Allah ile ruhlar arasında vuku bulan bu mîsâk istisnasız bütün beşerî

⁴ Alvarlı Efe'nin *Divân'*ındaki bu tür semboller için bk., Eroğlu, Farsakoğlu Ayşe, *Hâce Muhammed Lutfi'nin Şiirlerinde Din ve Tasavvuf Kültürü*, (Akademi Yay.), İzmir 2010, s. 409 vd, s. 791 vd.

⁵ Tasavvufî şiirde aşk, sevgili ve sarhoşlukla ilgili farklı metaforlar hakkında bk., Ögke, Ahmet, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, (Ahenk Yay.), Van 2005, s. 346 vd.

ruhların yüce Allah'ın huzurunda bulunuşunu, O'nun hitabını işitmelerini ve buna cevap vermelerini ifade eder. İnsanın henüz ruhlar âleminde müşahedeyle müşerref olduğunu müjdeleyen bu âyet, tasavvufî eserlerin, özellikle şiirlerin vazgeçilmez teması olmuştur. Söz konusu bu aslî tecrübe, insanın fitratını ve aslî kulluğunu belirler. Dahası insanın, bu maddi dünyadaki tüm çaba ve gayretleri, âdetâ bu hitabı tekrar işiterek ezelde verdiği ahdi tecrübî olarak hatırlamaktan, aslî fitrat ve kulluğuna dönmekten ibarettir.⁶ Sûfilere göre bu tecrübe aslında, başta ilâhî aşk olmak üzere insanın tüm varoluşsal tecrübelerinin nüvesini oluşturur.⁷ İnsanın marifet, muhabbet, tevhid, kulluk, rububiyeti idrak, cemâl-i ilâhîyi müşahede gibi tüm kazanımları aslında bu aslî tecrübeye bir nüve halinde mündemiçtir. Alvarlı'ya göre de muhabbet, marifet ya da müşahedenin mahalli olan gönül, ta bezm-i eleste Mevlâ'nın ezeli sevgisinin kurulduğu bir taht, bir tecelli mahalli olmuş ve O'nun sonsuz füyûzâtı âdetâ bir hazine gibi gönülde gizlenmiştir:⁸

Gönül bezm-i elesten tahtgâh-ı hubb-i Mevlâ'dır

Tecellihânesinde feyz-i Mevlâ'sın nihân eyler.

Kısaca, tüm bu tesirleriyle söz konusu bu tecrübe, insanın ruhunun derinliklerine kazanmıştır. Öyleyse insan, kendini keşfetmek ve tanımak sûretiyle, adeta deruni bir arkeoloji yaparak ruhunun katmanlarında tüm bu varoluşsal tecrübelerini keşfetmelidir.

Bu hakikat, Alvarlı Efe'nin şiirlerinde, 'ilâhî aşkın sırlarını ancak, bezm-i eleste vahdet şarabını içip kananlar bilirler' şeklinde ifadesini bulur.⁹ O, insanın ezelde yaşamış olduğu bu tecrübeyi hatırlamanın

⁶ Meselâ büyük sûfilere Zünnûn Mısırî, bu tecrübeyi dünyada iken de çok canlı bir şekilde yaşadığını, o ilâhî hitabın sanki hâlâ kulaklarında olduğunu söyler. Bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 426.

⁷ Söz gelimi, musıkînin insan üzerindeki tesirinin insanın ruhunun derinliklerine işleyen bu aslî, ezeli estetik tecrübeden kaynaklandığı hususunda bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk. Halil Mansur (Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut 2001, s. 368. Yine İbn Fârız da, ilâhî aşkın ezeliğini, bu aslî tecrübeye atfla şu şekilde ifade eder:

Sevgiliyi anarak yaşarken biz ezelde sürekli bir sarhoşluğu

Henüz yaratılmamıştı, ne şarap hatta ne de asma çubuğu.

İbn Fârız'ın bu beyiti ve şerhi için bk., el-Kayserî, Dâvûd, *Aşk Şarabı ve Hayat, Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, terc. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, (İnsan Yay.), İstanbul 2011, ss. 51-53.

⁸ Alvarlı Efe, Hâce Muhammed Lütfî, *Hulâsatü'l-Hakâyık*, (Damla Yay.), İstanbul, 2011, s. 221.

⁹ *Hulâsatü'l-Hakâyık*, s. 222.

insana verdiği manevi zevki mahzende yıllanmış bir şarap ile sembolize ederek izah etmeye çalışır. Buna göre muhabbet, kurbiyet ve müşahede şarabı bezm-i eleste ruhlara bahşedilmiş ve gönül mahzeninde saklı bir şekilde yıllanıp durmaktadır. Ruhlar âleminde yaşanmış olmasıyla çok kadim bir şarap olan ilâhî aşk şarabı, âşığın gönül mahzeninde yıllandıkça daha da tatlanmaktadır. Aslında seyr u sülûktan, marifetten maksat da hep bu manevi zevke erişmektir. Zira bu kadim mahzenden şarap “*men aref*” kadehiyle içilir. Daha açık ifadeyle, bu yıllanmış şarabın zevkine âşık, bizzat kendini, ruhunun derinliklerindeki âyetleri tanımakla tecrübî olarak varır. Sûfinin bu maddi âlemdeki tüm serencamı, yaşadığı tüm deruni tecrübeler aslında ezelde yaşanan bu aslî tecrübenin tekrar hatırlanması çabasıdır. İşte tüm estetik ve deruni tecrübesinde âşık bu yıllanmış aşk şarabını tadarak eşsiz rûhânî zevkler elde eder. Bu ezeli ve aslî tecrübenin adeta yeniden tecrübe edilmesi sûfi üzerinde o kadar etkilidir ki sûfi söz konusu o meclise ve zamana hayran kalır. Alvarlı'nın ifadesiyle, o meclisi bir an hatırlayıp tecrübe eden kimse, tıpkı ruhlar âleminde olduğu gibi mâsivâ nedir bilmez, sadece O'nu görür, O'nun güzelliğini müşahede eder ve O'nun hitabını işitir.¹⁰

Üstelik Alvarlı Efe, bazı şiirlerinde, bizzat kendisinin bu anlamda derûnî bazı tecrübeler yaşadığını üstü kapalı ifade ederek, bu mecliste vuku bulan bir vuslat vaadinden bahseder. Aslında ruhlar âleminde gerçekleşen bu buluşmanın bizzat kendisi, daha sonra bir vuslatın gerçekleşeceğinin vaadidir diyebiliriz. Bu sebeple Alvarlı, nûr-i Hüdâ'nın bir tecellisi anında bizzat o vaadin tahakkunu müşahede ettiğini hissettirir tarzda şöyle söyler:¹¹

Ey şâhid-i kudsî yine cevâne mi geldin

Ya nûr -i hüda şem'ine pervâne mi geldin

Sen bezm-i elest va'd-i visâl eyledin ammâ

Ey şân-ı vefâ va'dini ihsâne mi geldin

Alvarlı Efe'ye göre bu, ruhlar âleminde yaşanmış bitmiş, bu itibarla da dünya hayatında insan üzerinde hiçbir tesiri olmayan bir tecrübe değildir. Aksine bezm-i elestin şarap kadehi her an insana hidayet nurları bahşetmektedir. Tıpkı güneş gibi her an tefeyyüz

¹⁰ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 235.

¹¹ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 396, 397.

etmekte, insana bir aydınlık ve nur sağlamakta, nida edip çağrıda bulunmaktadır.¹² Ancak bunu idrak edebilmek için insanın bedeninin karanlık hicaplarından kurtulması gerekmektedir.

Ruhlar, tevhidin hakikatini ifade eden vahdet ve aşk şarabını bu ilk buluşma ve kavuşma gününde tatmışlardır. Bu sebeple tasavvufî eserler, insanın bu dünyadaki serüvenini, ayrılık ve bu ayrılık acısıyla inleme temasıyla zengin bir şekilde anlatır. Ayrılık hicaplarını aradan kaldırarak tekrar vuslata erme ise insana eşsiz bir manevi zevk verir. Alvarlı Efe de bu hakikati, söz konusu bu ilk kavuşma ve buluşma anını hatırlayan arifin kalbini ezelî, ilâhî aşk şarabıyla dolu bir kadehe benzeterek ifade etmeye çalışır. Âşık, onu hatırlamanın vermiş olduğu manevi sarhoşlukla meyhanede, yani tekkede işret eder durur. Bu manevi sarhoşluğun verdiği hazla kendinden geçer, başka hiçbir şeyeye yönelmeden tüm benliğini Sevgilisine vakfeder:

Şerâb-ı vahdet-i rahmet içer rûz-i elest elbet

Eder meyhânede işret gezer peymânemiz vardır.¹³

Mey-i sahbâ-yı ezel mesti müdâm gözlerini

Vakfeder dâr-i yâre civâre ülfet mi eder.¹⁴

II. Âlemin Geçici Sûretlerinde Cemâl Müşahedesi

İnsanın ilâhî aşk, cemâl ve vahdet tecrübesi, sadece ruhlar âleminde yaşanmış olarak beşerî ruhun derinliklerinde kuvve halinde bulunmaz. Bir diğer ifadeyle, gizli bir hazine, ya da nefsin dünyevî yönelişleri sebebiyle üzeri küllenmiş bir kor ateş şeklinde kalmaz. İnsanın bu maddi müşahede âlemindeki serüveni esnasında bizzat kendi nefsinde ve dış dünyada o gizli hazineyi ortaya çıkartacak, o ateşi tekrar alevlendirecek sebepler ve işaretler vardır. Bu işaretler ise, Mutlak Vücûdun bir tecellisi olması hasebiyle, başta insan olmak üzere âleme sirayet etmiş olan izâfî güzellik ve âlemdeki farklı birçok sûret arkasındaki vahdetten ibarettir. Tasavvufî gelenekte âlem, bütünüyle sonsuz güzellikteki ilâhî sıfatların tecelli ettiği bir ayna, bir zuhur yeri şeklinde görüldüğü için Hak Teâlâ'nın Mutlak Vücûduna ve Cemâline işaret eden âyet ve alâmetlerden ibarettir. Bütün mükemmellik ve

¹² Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 102.

¹³ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 198.

¹⁴ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 209.

güzellik mutlak anlamda sadece Allah'a aittir. Zîrâ cemâl, hakikatte ezeli, ilâhî bir niteliktir. O'nun bu sonsuz güzelliğinin haricinde, belirli biçimlerde, izâfî olarak tecrübe ettiğimiz güzellik ise, hakikati itibarıyla, ancak O'nun güzelliğinin bir yansıması ve bu güzelliği aksettiren bir aracı, bir ayna konumundadır. Bu itibarla da sûfiler cemâli, manevi ve sûrî olmak üzere ikiye ayırırlar. Birincisi, sonsuz güzellikteki ilâhî isim ve sıfatların manası olup sadece Hakkın müşahedesine has iken, ikincisi, Hakkın güzelliğini yansıtan bir ayna, bir zuhur yeri olması hasebiyle âlemde görünen güzelliktir.¹⁵ Bu cihetten bakıldığında âlem, Hakk Teâlâ'nın varlığına delâlet ettiği gibi O'nun eşsiz Cemâlini de yansıtır. Başta beşerî düzeyde olmak üzere âlemdeki bütün güzellik, asıl anlam ve değerini *yüce Allah'ın göklerdeki ve yerdeki nurunun* (Nur 24/35) bir tezahürü olmasından¹⁶ ve daha sonra üzerinde durulacağı üzere Alvarlı Efe'nin şiirlerinde "*eynema şarabı*" şeklinde sembolize edilen yüce Allah'ın "Vechi"nin her yerde bulunması hakikatinden alır.

Kısaca, âlem, yüce Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarının olduğu kadar cemâl sıfatının da bir zuhur ve tecelli yeridir. Bu itibarla tüm bu güzelliklerin temaşası kula Allah'ın cemâl sıfatını tecrübe etme noktasında eşsiz imkânlar tanır. Güzel bir sûret, hoş bir ses, bir nâme, muvazene ya da ritim şeklinde âlemin farklı sûretlerinde, hususiyetle insanda tecrübe edilen bu güzellik; yoğun, karmaşık tasavvufî tecrübeler için adeta bir başlangıç noktası ve basamak olur. Cemâl-i ilâhînin üst düzeyde, latif bir sûrette temaşası ise vecd, huzur ve fena hali üzere tasavvufî tecrübenin kompleks yapısı içerisinde gerçekleşir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle, güzellik tecrübesi insan ruhundaki katılıkları âdeta yumuşatarak eritir ve vahdet sırrının zevkini açığa çıkarır. "Meselâ bir insan yüzünün, bir tabiat manzarasının ve ya kutsal bir sanat eserinin güzelliği insan ruhunda ömür boyu silinmez izler bırakır ve insan egosunun sert kabuğunu eritir."¹⁷ İşte bu sebeple genel olarak sûfiler, Alvarlı Efe'nin şiirlerinde de sıkça gördüğümüz gibi,

¹⁵ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, tahk., Refik el-Acem, (Mektebetü Lübnân), Beyrut 1996, c. I, s. 570.

¹⁶ Koç, İslam Estetiği, s. 76.

¹⁷ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, (İz. Yay.), İstanbul, 2001, s. 283, 284.

güzelliği hep Allah'la irtibatı çerçevesinde mütalaa ederler. Meselâ Evhadüddin Kirmânî şöyle der:¹⁸

*Yâ Râb! Sen bilirsin ki şimdi ve yine
Senin güzel Yüzünden başkasına bakmadık,
Cihanın güzelliği Senin Güzelliğinin aynalarıdır
Bu aynalarda sadece Melik'in Yüzünü gördük.*

Âlemdeki estetik boyut, muvâzene, denge ve nizam, İslam düşüncesinde Allah'ın varlığı hususunda ileri sürülen delillerden gaye nizam delilini hemen akla getirir. Bu delilin kavramsal ve aklî yönü olmakla birlikte, temelde bizim burada ifade etmeye çalışacağımız tecrübî bir içeriği de vardır ki sûfiler konuya genelde bu tecrübî içerikten yaklaşırlar. Bir diğer ifadeyle sûfiler, âlemdeki nizam ve güzellikten hareketle aklî çıkarsamalar yapmak sûretiyle Allah'ın varlığı hakkında soyut bir delil ortaya koymaktan ziyade temelde ve mutlak anlamda yüce Allah'a ait olan bu güzelliği âlemin izâfî sûretlerinde bizzat tecrübe ederler. Dolayısıyla tasavvufî şiirde estetik yönü ağır basan bu tecrübî içerik ön plana çıkar. Alvarlı Efe'nin de ifade ettiği gibi, hiç şüphesiz bu tarz bir idrake ulaşmak için her şeyden önce kalpten mâsivâ sevgisi çıkartılmalı ve eşyaya ibret nazarıyla bakmalıdır. İşte o zaman âlemi nakış nakış, inceden inceye süsleyen Nakkâş görünür. Alvarlı Efe'nin, aşağıda iktibas ettiğimiz şiirinde yüce Allah için Kadir, Halik vs. gibi isimlerini değil de özellikle Nakkâş ismini kullanması, âlemin vücudunun her bir zerresine sirayet etmiş olan cemâlî vecheyi göstermesi bakımından önemlidir. Bu cihetten bakıldığında eşyanın her bir sûreti sadece cemâl vechesini değil aynı zamanda tevhidin sırlarını ve hakikatlerini de gösterir, böylece tevhid de tecrübî bir içerik kazanmış olur ve âşığın tasdikini kuvvetlendirir. Sûfi için tevhid salt bir tasdikten ibaret değildir tecrübî bir içeriği vardır. İşte tevhidin hakikatini ve tecrübî içeriğini de sûfiye tevhidin gül bahçesi gibi olan vech-i ilâhînin cemâlî bahşeder.¹⁹ Fakat böylesi bir idrak ve marifet için de kalbin yüce Allah'ın tecelli ettiği deruni mahallinin (*sırr-ı süveydâ*) tüm kirlerden temizlenmesi ve buna bağlı olarak da gönülde sürekli yenilenen tecellilerle irfanın da yenilenmesi gerekecektir. Ancak o zaman gönülde eşsiz nuru ve

¹⁸ *age.*, s. 284.

¹⁹ *Hulâsatü'l-Hakâyık*, s. 102.

güzelliğiyle ulvi bir güneş ya da dolunay gibi parlayan ilâhî tecelliler görülebilir. Alvarlı Efe bunu şiirlerinde şu şekilde açıkça ifade eder:²⁰

*İbret nazarıyle bir nazar eyle
Bu kâinât bir Mevlâ'yı gösterir
Hubb-i mâsivâdan sen hazer eyle
Bu nukûşât bir Nakkâşı gösterir
Sûret-i eşyâda esrâr-ı tevhîd
Bu seyr ile olur kuvvet-i tasdîk
Gönülde irfânı edersen tecdîd
Dilde mihr-i muallâyı gösterir
Mutahher olunca sırr-ı süveydâ
Doğunca gönlüne hurşîd-i hüddâ
Görünür gözüne nûr-i tecellâ
Dilde mâh-ı muzayyâyı gösterir*

Tasavvufî gelenek içerisinde insanın yaratılmışların en şerefli ve bir halife olarak tüm ilâhî sıfatların tecellisini kendisinde toplayan bir *kevn-i câmî*, bu yönüyle de küçük bir âlem oluşundan sıkça bahsedilir.²¹ Cemâl-i ilâhî, mahlûkat içerisinde en kâmil neşet olarak insanda, özellikle de kadında eşsiz bir şekilde tecelli eder. Bu hakikate binaen, Alvarlı Efe'nin şiirlerinde de sıkça rastlandığı gibi, tasavvufî edebiyatta kadın sembolizması cemâl-i ilâhîyi ifade etmek üzere çokça kullanılır. Sûfilere göre Hakk Teâlâ, her hangi bir formdan mücerret bir şekilde Zâtî olarak müşâhede edilemez. Ancak O'nun eşsiz güzelliğinin yansımaları âlemde ve insanda tecrübe edilir. Hakk Teâlâ'nın en mükemmel ve en tam müşâhedesini ise, hakikatinde Hakk'ın tekvîn sıfatının tezâhürü olmasından dolayı kadında görülür.²²

²⁰ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 219.

²¹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için meselâ bk., Kartal, Abdullah, *Abdülkerim el-Cilî, Hayatı Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, (İnsan Yay.), İstanbul 2003, s. 193 vd; Küçük, Osman Nuri, *Fusûsü'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, (İnsan Yay.), İstanbul 2011.

²² Bu hususta meselâ Bk., İbn-Arabî, *Fusûs*, s. 217, 218; Mevlânâ, Celâleddin Rumi, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, (MEB. Yay.), İstanbul 1960, c. I, s. 195, byt. 2435.

Kısaca, sûfilere göre zuhur yerleri çok olsa da Mahbûb birdir, yansıdığı izâfî sûretler farklı ve fazla olsa da hakikatte Güzel birdir. Bu sebeple, Alvarlı Efe'nin şiirlerinde genel olarak da sûfilerin Divanlarında eşsiz tasvirlerle anlatılmaya çalışılan bütün güzellik ve mükemmellikler aslında, Hakk'ın sonsuz güzellikteki sıfatlarının bir yansımasıdır. Diğer bütün ilâhî sıfatlarda olduğu gibi Cemâl sıfatı da kâinatta müşâhede ettiğimiz bütün güzelliklerin kaynağıdır. Eşyada idrak ettiğimiz her sıfat, ilâhî sıfatın veya ilâhî bir ismin özel bir görünümüdür. Her sevilen şey de, Mahbûb-u Mutlak'ın bir görünümüdür. Bu sebeple sûfiler; hissî, rûhânî ya da mânevî sûrette olsun bütün sevilen şeylerde hakikatte sevilenin, sonsuz güzellikte tecellî eden Hakk olduğu görüşündedir. Bazı hissî ifadelerle elemden, kederden, ayrılıktan, inlemekten, uzak kalmaktan bahsetseler bu hep gerçek Sevgilinin cemâline duyulan hasretten dolaydır. Aynı şekilde tasavvufî şiirde sıkça bahsi geçen vuslat, üns, muhabbet, mutluluk, neşe, şevk ve fenâ hep gerçek Mâşûka yakınlıktan ve kavuşmaktan kaynaklanır.²³

Tasavvuf edebiyatında ilâhî aşka ulaştıran bir köprü olarak mecâzî aşktan da sıkça bahsedilir. Çünkü sûfilere göre Hakk Teâlâ mutlak ezeli güzelliktir ve bütün güzelliklerin kaynağıdır. Bu sebeple de her hoş giden, güzel görülen ve sevilen şeyin arkasındaki hakîkî Mâşûktur. Hakk Teâlâ güzel olan her bir sûrette tecellî eder. Beşerî aşk da hakikatte, ilâhî aşka ulaştıran bir berzahtan başka bir şey değildir.²⁴ Ancak sûfiye göre, her ne kadar Cemâl-i İlâhîyi yansıtan bir ayna konumunda olsa da, belirli bir sûretle kayıtlanmış olan ve bu yönüyle de dünyevî ve izâfî olan bu güzellik, zaman ve mekân kaydına bağlı olması hasebiyle geçici, sonlu ve mecâzîdir. "Sonlu olan her güzellik ise ancak, temâşâ ve tefekkür gibi yollarla zaman ve mekân kaydından azade olan hakiki Güzelliğe taşıyan bir köprü olması halinde önemi haizdir. Esas olan mecazdan hakikate ulaştıran o köprüyü aşmaktır. Aksi halde her mecâzî köprü, hakikat yolcusunun önünde bir kuyuya dönüşür. Dolayısıyla burada hakiki Güzelliğin kendisinden değil gölgesinden mest olma söz konusudur."²⁵

²³ eş-Şutûrî, Ali Hatîb, *İtticâhü'l-Edebi's-Sûfi Beyne Hallâc ve İbn Arabî*, (Dârü'l-Meârif), Kahire 1984, s. 440, 441.

²⁴ Nicholson, Reynold A., *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târîhuhu*, Arapça'ya çev. Ebu'l-Alâ Afîfi, (Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr), Kahire 1969, s. 92.

²⁵ Bk., Kemikli, Bilal, *Sûfi Şâirin İzinde Şiir ve İrfan*, (Kitabevi Yay.), İstanbul 2011, s. 43.

Alvarlı Efe de, *Divan'*ında; Sultan, Şah, Cânân, Yâr, Dilber, Nakkâş, Sâki vs. gibi çeşitli adlar ya da mefhumlarla teşbih, mecaz ve istiâre yollarını kullanmak sûretiyle hep yüce Allah'ı kasteder.²⁶ Ayrıca yüce Allah'ı (c) ay yüzlü, kirpikleri ok, zülüfleri altın, kaşları keman yayı ya da kılıç, teni gümüş gibi beyaz, dudakları kızıl, ilâhî aşk meyhanesinde âşıklara şarap sunan sâkî gibi eşsiz güzellikte, bakışları insanı derinden etkileyen yakıp kavuran, yanaklarındaki allığın bahşettiği lütuf cennet nimetlerine değen, servi gibi uzun boylu, genç bir dilber şeklinde tasvir eder. Ancak burada kullanılan benzetmeler sıradan semboller olmayıp sûfilerin varlık ve insan anlayışlarının bir yansımasıdır. Sûfilerin yaşadıkları tecrübeleri ifade etmede ne tür bir sembolizm tercih edeceği onun mizaç ve şahsiyetine bağlıdır. Bu sûretlerin hepsi bir hakikati ve manayı sembolize eder. Söz gelimi, “Sevgilinin gül yanağı, sıfatlarıyla tezahür eden ilâhî Hüviyeti temsil eder. O'nun siyah saçlarının bükümleri kesretle perdelemiş Bir'i işaret eder. 'Nefsinden kurtulman için şarap iç' derken 'ilâhî temaşanın cezbesi içerisinde maddi varlığını terk et!' demek ister.”²⁷

Bu tür rûhânî tecrübeler sûfinin kendi iç dünyasında yegâne tecrübeler olduğu ve ifade kalıpları da bunları doğrudan aktarmaya elverişli olmadığı için sûfi bu hallerini beşerî tecrübesinin en yakın formları ve sembolleriyle ifade eder. Bu kaçınılmaz durumun yanı sıra insanların ilgi duydukları şeylerle dikkatlerini çekme amacı da güdülür. Bu sembolizmin doğru anlaşılması durumunda, sûfiler bizzat kendi şiirlerinin ve kullandıkları sembollerin nasıl rabbani marifetler ve hakikatler ihtiva ettiğini izah etmek üzere şerhler de kaleme almışlardır.²⁸ İşte Alvarlı Efe de tüm bu tecrübelerini tasavvufî şiirde sıkça rastlanan sevgili, dilber, aşk ve şarap sembolleriyle mecâzî aşk formunda cismani aşk temaları kullanarak ifade etmeye çalışır. Aslında tüm bu tasvirler de Alvarlı'nın bizzat kendi dini/rûhânî tecrübe ve inanç dünyasından bağımsız değildir. Özellikle, zahiri itibarıyla beşerî güzellikle alakalı tüm bu tasvirler ve semboller, “eynemâ”, “men aref”, “bezm-i elest”, “belâ”, “küntü kenz”, “vahdet” gibi İslam'ın aslî kaynaklarından alınarak sembolleştirilen ifadelerle iç içe verilir. Böylece, burada asıl kastedilen

²⁶ Sûfilerin şiirlerinde Hak Teâlâ için kullandıkları semboller hakkında detaylı bilgiler için bk. Kemikli, Bilal, *Dost İlimden Gelen Ses*, (Kitabevi Yay.), İstanbul 2004, s. 73.

²⁷ Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, (Schocken Books), New York 1975, s. 103, 104.

²⁸ Mesela bk., İbn Arabî, Muhyiddin, *Zehairu'l-Â'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, Hz. Halil İmran Mansur, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 2000.

güzelliğin hakiki Sevgilinin mutlak Cemâli olduğu okuyucuya hissettirilir. Ya da diğer bazı sûfi şairlerde görüldüğü gibi, sûrete intikal eden güzelliğin tasvir edilen dilberin iç güzelliğini sağlayan inanç, iman ya da marifetlerle doğrudan bir ilişkisinin olduğu vurgulanır.²⁹ Daha açık söylemek gerekirse, aslında Cemâl-i İlahiyi resmetmek, tasvir etmek mümkün olmadığı için yaşanan rûhânî tecrübelerin tam tasvirini sunmak da mümkün değildir. Cemâl-i İlahî'yi tasvir etme kudreti insanda yoktur, ancak insan zihnine biraz olsun yaklaştırmak için farklı tecrübelerinden semboller kullanmak sûretiyle tasvir edebilmektedir.

Öyle olur ki sûfi yaşadığı bu engin tecrübeyi ifade ederken farklı din ve kültürlerden sembolleri bile kullanabilir. Söz gelimi bir güzel uğruna beline *zünmâr*³⁰ bağladığından bile bahsedebilir. Ancak her ne kadar kullandığı bu semboller başka kültür, din ya da tecrübeleri akla getirirse de âşığın Mâşûkuyla yaşadığı söz konusu bu tecrübesi kendine has, çok özel ve biricik bir tecrübedir.³¹

III. Kurbiyyet ve Tasavvufî Tecrübe Esnasında Estetik Tecrübe

Her ne kadar âlemin farklı sûretlerindeki izâfî ve sûrî güzelliklerde cemâl müşahedesi gerçekleşse de söz konusu bu müşahedenin en yoğun hali kurbiyyet ve vuslat temelli olarak insanın bizzat kendi ruhunda gerçekleşir. Tasavvufî literatürde, Zâtı itibarıyla münezzeh olan yüce Allah'ın âleme ve insana, sıfatları ve tecellileri itibarıyla bir cihetten yakınlığından ve nüzûlünden bahsedilir. Bu yakınlık özellikle "Her nerede (*eynemâ*) olursanız olun O, sizinle beraberdir" (Hadid 57/4) ya da "Her nereye yönelirseniz yönelin Allah'ın Vechi oradadır" (Bakara 2/115) ayetleri esas alınarak sıkça vurgulanır. Bu yakınlık Alvarlı Efe'nin *Divan*'ında "*eynemâ şarabı*" şeklinde ifadesini bulur. Alvarlı'ya göre bu kurbiyyetin mahalli, âşıklar için bir sâkî, tevhid zevki bahşeden bir

²⁹ Meselâ İbn Arabî, Şeyh Mekînüddin Ebî Şüca'ın kızının güzelliklerini tasvir ederken onun ahlaki ve rûhânî özelliklerinden, âlim, âbid ve zahid oluşundan bahseder. Konuşmasının oldukça veciz ve fasih, cömertlikte ve vefada dengi bulunmayışından bahseder. Bk., İbn Arabî, *Zehairu'l-Â'lâk*, s. 8, 9. Bu hususta ayrıca bk., Kemikli, *Şiir ve İrfan*, s. 47.

³⁰ Zünmâr, papazların bir alâmet olarak bellerine bağladıkları kendine has özellikleri olan bir kuşaktır. Klasik şiir geleneğimiz içerisinde ucu püsküllü olan zünmâr, bu yönüyle saça benzetilirken, bunu takıyan ruhbanlardan mülhem olarak tasavvufî dilde hizmet ve riyazet anlamına da kullanılmıştır. Bk., Kemikli, *Şiir ve İrfan*, s. 42.

³¹ Aynı yer.

meyhane ve bu dünyada hemen peşinen elde edilen bir cennet şeklinde tasvir edilen gönüldür.³²

Ayetlerde de ifade edildiği şekliyle “her nerede olursanız (*eynemâ*)” ifadesiyle kula açık bir yakınlık müjdelendiği için Alvarlı Efe’nin şiirlerinde “şarab-ı eynemâ” ifadesiyle sembolize edilen bu yakınlık âşık için çok şey ifade eder. Kula Allah’a yönelme, ibadet etme, âşık olma, O’nu tanıma, O’na doğru yükselme imkânını tanıyan hep yüce Allah’ın âleme ve insana olan bu aslı yakınlığıdır. Alvarlı’nın ifadesiyle din, iman, İslam ve ihsan nuru, nur-i Kur’an, sırr-ı Yazdân, aşk, muhabbet, Rahmanın feyzi, “Küntü Kenz” sırrını âlemlere ifşâ eyleyen irfan nuru, vahdet şarabının özü, zübdesi hep bu “şarab-ı eynemâ”dır, hep bu kurbiyettir. Alvarlı’ya göre bir damlası bile Hakkın sonsuz bir lütfu olan bu yakınlık şarabı tende candır, canda Cânândır. Eşyanın, karanlık bir hicap iken Hakka delalet eden bir alâmet ve bir ayete dönüşmesi de hep bu yakınlıktan kaynaklanır.³³ Zira sûfiye göre Hak Teâlânın bir cihetten bu aslı yakınlığı, yönelişi ve muhabbeti olmasa, bir diğer ifadeyle O’nun Kendi Zati mertebesinden bir cihetten “nüzulü” söz konusu olmasa kulun O’nu tanınması, O’na muhabbet duyması, O’na yönelmesi, O’na iman edip ibadet etmesi, tevhidin sırrına ermesi ve hatta vücûd bulması mümkün olmayacaktır.³⁴

Tüm kemâl makamlarını, velayet ve nübüvveti de izhar eden hep bu yakınlıktır. Başta Hz. Peygamber olmak üzer tüm nebi ve velilerin şanını yücelten işte bu “eynema şarabıdır.” Bu kurbiyetin sırrını ise en mükemmel manada Hz. Peygamber bilir, zira Allah’a yakınlığın zirvesini ifade eden Mirac’ın sırrı da bu “eynema şarabı”dır. Dahası yeryüzü ve gökyüzü tüm âlem Yüce Allah’ın âleme olan rahmet ve merhametini ifade eden bu yakınlık sayesinde bir aşk ve şevk ile devreder durur ve

³² Hulâsatü’l-Hakâyık, s. 226.

³³ Hulâsatü’l-Hakâyık, s. 105, 106, 242.

³⁴ İbn Arabî, yüce Allah’ın mahlûkatı yaratması ve vahiy yoluyla insanla konuşmasını bir nevî tenezzül ve kula yaklaşma kabul eder. Bu anlayışa göre, kimi zaman ilâhî lütuf, ihsan ve cömertlik ya da tecellî şeklinde de zuhur eden bu aslı ilâhî nüzul ve yaklaşma söz konusu olmasa kulun yapıp etmeleri çok da bir anlam ifade etmeyecektir. Şeyh-i Ekber’in bu minvaldeki görüşleri için bk., İbn Arabî, *Kitâbu’t-Terâcim, Resâilu İbn Arabî*, thk., Muhammed İzzet, (Mektebetü’t-Tevfikiyye), Kahire, ts., s. 263, 264; *Fütûhât*, c. IV, s. 310; c. VI, ss. 331-335.

varlıklarını sürdürürler.³⁵ Görüldüğü gibi Hak Teâlâ'nın bu yakınlığı sadece insani şuur düzeyinde olmayıp varoluşsal düzlemde de kâinatı ayakta tutan ezeli bir ilkedir. Alvarlı Efe, Allah'ın âleme ve insana olan bu yakınlığını ve bunun, gerek varoluşsal düzeyde gerekse insan açısından marifet ve dini şuur düzeyindeki önemini şu şiiriyle çok güzel ifade eder:³⁶

*Hurşîd-i meârif doğar
Feyz-i Feyyâz kalbe sığar
Emtâr-ı muhabbet yağar
Şerâb-ı eynemâdandır
Cânândan ki hitâb olur
Derûn-i dil kitâb olur
Reh-i aşka şitâb olur
Şerâb-ı eynemâdandır
Men arefden dersin alan
Mârifete tâlib olan
Esrâr-ı tevhîdi bulan
Şerâb-ı eynemâdandır
Dürr-i derûnuna ârif
Olanlar ehl-i meârif
Hakikat nefsinî kâşif
Şerâb-ı eynemâdandır
Şerîat tâcın olursa
Tarîkat pâcın olursa
Gönül mîrâcın olursa
Şerâb-ı eynemâdandır*

Dünyevî endişe, kaygı, sıkıntı ve meşgaleler içerisinde ruhu varoluşsal olarak terk edilmişlik, yalnızlık, gurbet ve çaresizlik içerisinde

³⁵ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 106, 242.

³⁶ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 242.

bırakmayıp ona sürekli bir enerji sağlayan ve ona hakikatini ve mertebesini hatırlatan bu yakınlığın nihai derecesi yine Hz. Peygamberin bir hadisinde, onun manevi şahsiyetinde gerçekleşen hususi yakınlığa atfen şu şekilde ifade edilir. “Benim Allah ile öyle vakitlerim olur ki, o yakınlığa ne Allah’a yakın bir melek, ne bir nebi ve ne de bir resul yetişemez.” Her ne kadar bu, Hz. Peygamberin hususi yakınlığını ve bir beşerin Allah’a olan yakınlığının nihai derecesini ifade etse de, sûfinin kendi imkânınca bu yakınlıktan nasibi vardır. Alvarlı Efe bu hakikati, “*Serây-ı lî me’al-Mevlâ*” ifadesiyle kendine has üslubu içerisinde gayet veciz bir şekilde dile getirir. Buna göre âşığın yüce Allah ile hususi yakınlığının mahalli nazargâh-ı İlâhî olan, yere göğe sığmayan sonsuz ilâhî tecellilerin yansıdığı bir saray, ya da bir arş konumunda olan gönüldür.³⁷

Serây-ı lî-me’al-Mevlâ dil-i vîrânemiz vardır

Nazargâh-ı İlâhî’dir tecellihânemiz vardır

Sûfi, bu aslî ve ezeli kurbiyyet hakikati üzere, maddi âlemin bağlarından, nefsinin hicaplarından kurtulup yakınlığı bizzat kendi nefsinde, şuur düzeyinde tecrübe ederek cemâl-i ilâhîyi müşahede etmeye çalışır. Bu rûhânî tecrübe gerçekleştiğinde âşığın gönlü vahdet âleminde uçup duran bir mana kuşu gibidir. Sevgilinin nurunu müşahede ettiğinde varlığından soyunur, tıpkı ışığın aşkıyla yanıp tutuşan, en nihayetinde de ateşe düşüp yanıp yok olan pervaneler gibi, âşık da cemâl-i ilâhînin nuru içinde yanıp yok olur. Sûfinin bu halde yaşadığı sermestliğini, Mecnun gibi çöle düşüşünü, ıstrap çekişini fakat yine de Sevgilinin diyarına deli divane oluşunu Alvarlı Efe şöyle ifade eder:³⁸

Gönül bir mürg-i mânâdır uçar âlem-i vahdetde

Cemâl-i şem-’i cânâne yanar pervânemiz vardır

Gezer sahrâ-yı Leylâ’da olur Mecnûn-veş sermest

Sabâ-veş kûy-i dildâre dil-i dîvânemiz vardır

Hiç şüphesiz bu tür tecellileri müşahede, doğrudan zahirî, hissî düzlemde olmayıp tasavvufî tecrübenin kompleks yapısı içerisinde kalpte, gönül gözünde gerçekleşir. Bu anlamda şiirlerinde, insanın bazı

³⁷ Hulâsatü’l-Hakâyık, s. 197.

³⁸ Hulâsatü’l-Hakâyık, s. 198.

edeplerle edeplenip, hallerle hallendiğinde gerçek Sevgilinin cemâlini göstereceğini müjdeleyen Alvarlı Efe, bunun gerçekleşmesinin vazgeçilmez esaslarını hatırlatır. Bu esaslar, sûfilerin bilgiye ulaşma yöntemlerinde olduğu gibi soyut, aklî olmaktan çok amelî ve tecrübîdir. Kısaca, Hakkın cemâlini gönül gözüyle müşahede etmek için hizmet, edep, tevazu, rağbet, gayret, cömertlik vs. gibi insanı kurtuluşa ve gerçek saadete götüren tasavvufî ahlakı eksiksiz yerine getirmek ve buna mukabil cimrilik, haset, riyâ ve kibir gibi ilâhî tecellilere perde olan ve insanı helâke götüren niteliklerden de uzaklaşmak gereklidir. En nihayetinde de sekr, fenâ, mahv gibi hallerle hâllenerek Allah (c) dışındaki tüm meşgalelerden, hatta varlıktan, izâfî benliğinden vazgeçip fani olmak gerekir:³⁹

Mir'ât-ı kalbe kıl nazar Cânân cemâlin gösterir

Vâriyyetinden et güzer Cânân cemâlin gösterir

Yüz yere sür sular gibi kurbân ol âhûlar gibi

Rağbetde hûb-rûlar gibi Cânân cemâlin gösterir

Hizmete eyle gayreti hizmet ile al himmeti

Her dü-cihân bul devleti Cânân cemâlin gösterir

Olur isen ehl-i edeb edeb seâdete sebab

Edeb ile ol müntehab Cânân cemâlin gösterir

Kibr ü riyâdan ol berî buhl ü hasedden kal geri

Hak yoluna ver bu seri Cânân cemâlin gösterir

Arifin gönlüne yansıyan bu tecelliler, sadece hislere hitap eden bazı rûhânî tecrübelerden ibaret değildir. Bütün bu tecrübelerin bilgisel içeriği vardır ve bunlar insana birçok çeşit marifetler bahşeder. Sûfinin varlığa, kâinata, insana, dine vs. bakış açısını değiştirir, tüm bunların hakikatlerini anlamada ona zengin perspektifler sunar. Bu tecellilerin mahalli olan kalp artık yüce Allah'ın mukaddes bir evidir, ariflerin tavaf yeridir. İnsanı hakikate ve gerçek saadete götüren ilim ve hikmet hazineleri hep gönüldedir. Sûfiyi kendini tanımaktan Rabbini tanımaya götüreceği olan hakiki ve kuşatıcı bilgi de hep bu hazinededir. Alvarlı Efe, gizli güzelliklerini ve kemâlatını ilâhî tecellilerin ortaya çıkardığı bu

³⁹ *Hulâsatü'l-Hakâyık*, s. 262. Ayrıca bk., s. 316.

hazineyi yine kendine has üslubuyla *aref dershanesi* olarak nitelendirir. Yani cemâl-i ilâhîyi müşahede, marifetten, tecrübî olarak kendini tanımaktan hali değildir. Alvarlı Efe'nin ifadesiyle, ölüleri, yani ölü kalpleri diriltten bu ilâhî tecelliler Mevlâ'nın kapısında bir yoksul dilenci olan garip âşıkları marifet sırrıyla bu âleme sultan yapar. Zirâ insan, nefsinin tanımak sûretiyle varlık içerisindeki yerini, Allah karşısındaki konumunu, O'nun mutlak zenginliği karşısındaki aslî kulluğunu ve fakirliğini idrak ettiğinde gerçek zenginliği ve saltanatı elde eder:⁴⁰

Metâf-ı ârifân olmuş mukaddes beyt-i Mevlâ'dır

Künûz-i ilm-i hikmetdir aref dershânemiz vardır

Gedâ-yı dergah-i Mevlâ olan emîr-i âlemdir

Mey ile mürdeyi ihyâ eder meyhânemiz vardır

Adem âlemine cân at yüzün sür yerlere LUTFÎ

Bu meydân-ı hidâyetde yine merdânemiz vardır

Bahşettiği sır, marifet ve zevk itibarıyla bu cemâl müşahedesini sâfiye, yoğun rûhânî hazlar verir, âdeta bu dünyada cennet nimetleri sunar. Mutlak cemâlden yansıyan ve Alvarlı Efe'nin şiirlerinde, sevgilinin kızıl gülleri kendisine hayran bırakan kırmızı yanağı ve dudakları ile sembolize edilen ilâhî tecelliler, Kevser ırmağı gibi âşığa ebedi hayat ve zevk bahşeder. Yaşanan tecrübeler sâfiyi o kadar derinden etkiler ki cemâl-i ilâhînin tüm güzellikleri sâfinin tasavvur ve tahayyül gücüne, gönül gözüne, kısacası ruhunun derinliklerine tıpkı perilerin yüzü gibi latif ve lahuti bir sûrette silinmez bir şekilde nakşolur. Ve artık sâfi, bu güzelliğin zincire vurulmuş bir esiridir. Her nereye gitse, her neye baksa hep O'nu görür. Tıpkı Leylâ'nın aşkından aklı başından giden ve bu kalbî bağlılığıyla adeta ayağı zincirlerle bağlı bir köle gibi derinden bir esaret yaşayan Mecnun gibi deli divane olur ıssız vadilere ve sahralara düşer. Ancak zahiren eza, cefa ve sıkıntı diyarı olsa da, o ıssız sahra ve vadiler sâfinin gönlü için bir gül bahçesi gibidir, onu eşsiz zevklere ve marifetlere sevk eder. Elbette yine paradoksal bir şekilde söz konusu bu rûhânî hazlar acıdan, ıstıraptan uzak değildir. Bu dünyada tam bir vuslat gerçekleşmeyeceği için ayrılık acısı âşığın kalbinden hiç eksik olmaz. Bu sebeple inlemesi, hatta kimi zaman haykırması, gözünün

⁴⁰ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 198.

yaşı, ayrılık ateşiyle pare pare olduğu için ciğerlerinin kan yaşı da hiç eksik olmaz.⁴¹

Alvarlı'nın ifadesiyle, masiva sevgisi aşığın kalbinden kaybolur, hep asıl Sevgilinin iline kavuşmak için can atar durur. Zira onun kalbi artık, Hak Tealânın sonsuz nurlarından gıdasını alıp gelişmektedir. O'nsuz gönlü karar kılmaz, varlığını sürdüremez. O'nun eşsiz benzersiz güzelliği âşıkları yakalayıp adeta darağacına çeker, peşinden sürükleyip götürür.⁴² Âşığın zahiren düştüğü bu belalar, imtihanlar adeta uçsuz bucaksız çölün sıkıntıları, belâları gibidir. Fakat tüm bu sıkıntılar, muhabbet ateşi dört bir tarafını sardığı zaman aşığa bir gül bahçesinin ya da cennetin rahatlığını ve zevkini bahşeder.⁴³

Dîde-i dildâre dîde-i hayrân

Bir nazar-endâzı cennet-i cânıdır

Bezm-i dilberlere olursa şâyân

Cânân merhabâsı zevk-ı cinândır

Tasavvuf tarihi boyunca bazı sûfiler, sadece yüce Allah'ın müşahedelerinin talibi olma, başka her hangi bir nefsanî sâik sebebiyle değil, sadece O'nun için O'na yönelme şeklinde bir tavır geliştirmişlerdir. Rabiatü'l-Adeviyye ve Yunus Emre'nin şahsında adeta zirveye taşınan bu tavrın yansımalarını Alvarlı'nın şiirlerinde de açıkça görüyoruz. Zira yukarıdaki şiirinde görüleceği üzere o da, hakiki Sevgilinin sadece bir nazarının, bir merhabasının verdiği rûhânî hazzı sonsuz cennet nimetleriyle eşdeğerde görür. Dahası, Cânân ile beraber olduktan sonra cehennem ateşinin her kıvılcımının insana cennet zevkleri bahşedeceğini, buna mukabil hakiki Yâr olmaksızın cennetin de cân için bir cehennem ateşi olacağını söyler.⁴⁴ Görüldüğü gibi Alvarlı da bu hususta tıpkı Rabiatü'l-Adeviyye ya da Yunus gibi açık sözlüdür. Medrese geleneğinin güçlü olduğu bir bölgede ve küçük bir beldede yaşamasına⁴⁵ rağmen kendisine muhtemelen gelebilecek tepkilere pek itibar etmez.

⁴¹ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 102, 135.

⁴² Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 103, 105.

⁴³ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 105, 244.

⁴⁴ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 176.

⁴⁵ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk., Kutlu, Hüseyin, *Hâce Muhammed Lütfî, Hayatı, Eserleri ve Şahsiyeti*, (Damla Yay.), İstanbul 2006.

Zaten sûfilere göre cennetteki nimetlerin en üstünü de yine Hakkın tecellileri ve müşahedesidir. Bu sebeple sûfiler, O'nun Vechinden başkasına iltifat edip yönelmezler. Zira tecrübe ettikleri güzellik, dünyevî güzelliklerle mukayese edilemeyeceği gibi ahiretteki cennet nimetleri ve güzellikleri de mukayese edilemeyecek kadar eşsizdir. Alvarlı Efe, âşığın, cemâl-i ilâhîyi müşahede ettikten ve bu eşsiz rûhânî hazza eriştikten sonra, O'ndan başka bir şeyle mutmain olmayışını şu şekilde ifade eder:⁴⁶

Güneş-veş dilber-i dildâr gönül eylenmez eylenmez

Gören gözler olur bîdâr gönül eylenmez eylenmez

Kemân-ebrûleri kudret kaleminden nedir hikmet

Cinân seyrine ne minnet gönül eylenmez eylenmez

Cemâli cennet-i cândır kelâmı dürr ü mercândır

Bu cângâhe heyecândır gönül eylenmez eylenmez

Âşıklar gerçek Sevgiliyle samimi dost olup ülfet etmeleri sebebiyle masivaya yönelmezler. Tıpkı sevgilisinin kapısına gelmiş olan cesur, yiğit âşığın gözünün, kapıdaki kapıcı, muhafız vs. gibi engellerden hiçbir şey görmeyip sevgilisine kavuşmak için can attığı gibi âşık da yaşadığı bu engin manevi tecrübe esnasında tüm sûretlerden, geçici güzelliklerden, dünyevî zenginlik, saltanat, nam, şan ve mevkiden, hatta benliğinden vazgeçer. Sadece Sevgilisinin cemâline yönelir. Gözlerini, tasavvur, tahayyül ve tefekkür gücünü, kısaca tüm batinî his ve melekelerini, bütün benliğiyle Sevgilisinin kapısına vakfeder, başka şeyleri görmez, onlara ülfet etmez. Artık Sevgilinin "mahalline", "ikamet ettiği yere", "diyarına" meftun olmuştur, sürekli oraya kavuşmak için can atar durur. Bir kere o "belde"ye kavuştu mu artık tek bir hayali vardır, oradan başkasını gözü görmez, sürekli orayı arzular. Alvarlı Efe'nin şiirlerinde de Sevgilinin söz konusu bu "yurdu" "*kûy-ı Yâr: Sevgilinin köyü*", "*der-i Dildâr: Sevgilinin kapısı*", "*dâr-ı Yâr: Sevgilinin evi*" şeklinde sembolize edilir. Alvarlı Efe, sûfinin müşahede esnasında bu şekilde nasıl yoğun bir tecrübe yaşadığını ve bu tecrübesinin tesiriyle de Sevgilinin "diyarına" yönelişini şöyle ifade eder:⁴⁷

⁴⁶ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 270.

⁴⁷ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 208, 209.

Yâr ile hem-dem olan ağyâre ülfet mi eder
Ahyer ile yâr olan eşrâre ülfet mi eder
Der-i dildârı bulan âşık-ı serbâzların
Cânı cânâna gider derbâne ülfet mi eder
Mey-i sahbâ-yı ezel mesti müdâm gözlerini
Vakfeder dâr-i yâre civâre ülfet mi eder

Ayrıca Alvarlı Efe'ye göre bu kadar yoğun bir tecrübe yaşayan âşık sadece garip bir fakir değildir. Fütüvvet, mürüvvet yiğitlik, erlik ve civanmertlik gibi bütün tasavvufî hasletler kendisinde gözüktür. Hz. Ali'nin erliğini ve şecaatini ifade eden *Hayder-i Kerrâr* (Allah yolunda döne döne vuruşan yiğit) ve *Zülfikâr* sembollerini zikretmek sûretiyle âşığın, yaşadığı bu ilâhî aşkı uğruna *meydân-ı Hüdâ'* da ne kadar da gözünü pek olduğunu, gerek enfüsî gerekse âfâkî tüm "engel", "hicap" ve "düşmanlara" karşı nasıl cesurca mücadele ettiğini açıkça ifade eder. Zira sadece Sevgilisine kalben bağlanan ve canından bile vazgeçebilen âşık artık psikolojik olarak, her türlü bağdan, korku ve kaygıdan kurtulmuştur. Bu durum, Alvarlı'nın şiirlerinde de gördüğümüz gibi, tasavvuf edebiyatında genel olarak aşk şehidi Hallâc-ı Mansûr'un bu husustaki şecaati ve fedakârlığıyla ilişkilendirilir ve "*dâr-ı Mansûr*" da (Mansur'un darağacı) canından geçmek"⁴⁸ şeklinde sembolik olarak ifade edilir. Alvarlı Efe, âşığın, Sevgilinin yolunda canından bile vazgeçmesini, şu şekilde ifade eder:⁴⁹

Mîr-i meydân-ı hüdâ Hayder-i Kerrâr velî
Zülfikâr 'ı bırakıp küffâre ülfet mi eder
Der-i dergâh-ı ilâhî'de mülâzim olanın
Rızâsın gözlemeyüp bir kâre ülfet mi eder

⁴⁸ Alvarlı Efe, Hallâc-ı Mansur'un ilâhî aşkı uğruna varlığından vazgeçmesini şiirlerinde çeşitli vesilelerle zikrederek adeta sembolleştirir. Evlâd ü iyâl gibi hüsn-i cemâli müşahedeye engel olan perdeleri terk etmeyi tavsiye ederken en büyük engel olarak insanın kendi varlığından geçmesi noktasında da Hallâc'ı örnek olarak gösterir:

Evlâd ü iyâl perde çeker husn-i cemâle

Terkeyle vârn Mansûr -i berdâre nazar kıl. Bk., Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 316.

⁴⁹ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 209.

*Cemâl'im cân ile cânân yoluna varmalıdır
 Cânâne kurbân olan cânına ülfet mi eder
 LUTFİYÂ cân ile düş yâr-i kadîm dergâhına
 Fakr u fenâyı bulan sultâne ülfet mi eder*

IV. Cemâlî Tecellilerin Sûfi Üzerindeki Tesiri

Bu dünyada cemâl-i ilâhîyi müşahedeye imkân tanıyan mahal gönüldür. Allah dostu kendisine müjdelenen bu yakınlık doğrultusunda arınmış bir gönül ile kâinattaki her bir sûrette ya da ruhunun derinliklerinde Allah'ın Vechini arar. Bu yönelişi sayesinde eşsiz rûhani tecelliler yaşar. Bu tecelliler peş peşe, farklı farklı gelir ve sûfiyi halden hale sokar. Sûfinin arınmış kalbi de değişik şekillerde gelen bu tecellileri almaya elverişlidir, zira kalp de buna paralel olarak değişme özelliği gösterir. Sûfinin tecrübe ettiği ilâhi tecelliler âlemde, bir beşer sûretinde ya da eşsiz güzellikteki bağ ve bahçelerde tecrübe edilen tüm güzel ve güzelliklerin çok ötesindedir. Alvarlı'nın ifadesiyle, mutlak cemâl ve kemâl üzere gelen bu tecelliler insanı derinden etkiler, gönlüne nurlar doldurup can verir, onu halden hale sokar, en nihayet şiddetli bir hayrete sevk eder.⁵⁰ Tecelliler sadece Sevgilinin eşsiz güzelliğinden kaynaklanan ünsiyet, muhabbet, kurbiyyet halleri üzere olmaz. Kimi zaman da yüce Allah'ın Azîz, Celîl ve Kahhâr isimlerinden neşet eden heybet, havf ve kabz halleri üzere olur. Sürekli peş peşe gelen ve tekrar etmeyen tecellilerle sûfi, kimi zaman şen şakrak olur gönlünde güller açar, kimi zaman da ihtiyarını kaybeder, sinesi param parça olur canından bezer, tüm varlığından vazgeçer:⁵¹

*Şûh u şengim tîr-i müjgân bir urur bin pâreler
 Yâr gülende gönlüme güller açar gülpâreler
 Şöyle bir ebrû-kemân mihr-i zemân meftûniyem
 Terk-i cân eyler görende âşık-ı âvâreler
 Gözlerin âfet-i devrân kaşların tîğ-ı kazâ
 İhtiyârsız âşıkın bin câme-i cân pâreler*

⁵⁰ *Hulâsatü'l-Hakâyık*, s. 234, 243, 252, 253.

⁵¹ *Hulâsatü'l-Hakâyık*, s. 226.

*Zevk-ı cennetden değerli Dilberin gülberleri
Katl eder LUTFÎ'yi elbet bu kılınc-ı hâreler*

Alvarlı Efe, bir başka beytinde bu tecelliler karşısındaki konumunu bizzat kendi hali üzere paradoksal bir düzlemde anlatır. Zira Sevgilinin cemâlini müşahede kendisini sahralara salsa da, yine Yârı canına kastetse de, Sevgilinin yolunda canını vermek ona göre gerçek saadettir ve gerçek kârdır:⁵²

*Ol kemân-ebrûleri mihrâb-ı kudret mâh-ı nev
Dürr ü mercân lebleri gülnârî gördüm ben bugün
Mey-i mânâ cur'asıyla mest-i medhûş bir güzel
Katmer-i sahrâ gibi dür-bârî gördüm ben bugün
Kays-veş sahrâlara saldı sanem-rûler beni
Cân verüp cânân yolunda kârı gördüm ben bugün
LUTFÎYÂ bâr -ı belâdır düşme dâr-ı dilbere
Cânıma kasd eyleyen bir Yârî gördüm ben bugün*

Bu noktada sûfi derin deryalara dalma, belalara müptela olma ile cemâl-i ilâhîyi müşahede etmenin cazibesi arasında kalır. Kimi zaman manevi sarhoşluğu gidip de aktüel bilincine kavuştuğunda kendine derin deryalara dalmama yönünde telkinlerde bulunsa da onun için Sevgilinin huzurunda bulunmakla yaşanan engin rûhanî tecrübe, "belâ" sûretinde olsa da her şeyden daha değerlidir.⁵³

*Lütfî derin deryalara salma sefinen gark olur
Taht-ı Süleyman-ı değer Cânân civârında belâ.*

Gerçek Sevgili kimi zaman Bâtın ismiyle tecelli eder, nazlanır, Kendini gizler. Alvarlı Efe, O'nun bu tecellilerinin o kadar müptelası ve müştakı olmuştur ki O, Bâtın ismiyle gizlendiğinde merhamet dilenerek kendisine "eynemâ şarabı", yani her an her yerde olan Vechinin sonsuz güzellikteki tecellilerini sunmasını ister.⁵⁴ Bu şekilde âşıkların gönüllerini kimi zaman mamur, kimi zaman da harap eden-ki hakikat cihetinden her

⁵² Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 345.

⁵³ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 103.

⁵⁴ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 235.

ikisi de imar ve lütuftur-birçok marifet ve estetik tecrübeler sunan bu tecellilerden bahsetsek de bu ifadeler genel olarak sûfilerin marifet ve ru'yet anlayışlarına paralel olarak paradoksal zeminde ilerler. Buna göre, her ne zaman bilmeden ve idrakten bahsedilse hemen beraberinde bir bilinemezlikten ve hayretten, yine her ne zaman ru'yetten ve müşahededen bahsedilse hemen gizlenmekten ve perdelenmekten bahsedilir.⁵⁵ Alvarlı da bu durumu şiirlerinde hicâp ve nikâp sembollerini kullanmak sûretiyle ifade etmeye çalışır. Her ne kadar Sevgilinin çok canlı tasvirleri yapılsa da O'nun latif perde ve peçelerinden de bahsedilir. Zira tasavvufî gelenekte sıkça zikredildiği üzere, nurdan ve zulmetten sonsuz hicapları bulunan Hak Teâla ne kadar derin, rûhânî, latif tecrübelerle idrak edilir ya da müşahede edilirse edilsin Zâtı ve kemâlâtı gereği mutlak manada idrak ve ihata edilmekten uzaktır. Bu hususta Alvarlı Efe, genel olarak tasavvufî literatürde olduğu gibi, biri Hak Teâla, diğeri de insan cihetinden olmak üzere iki önemli hicâp/nikâptan bahseder: Yüce Allah'ın kemâlâtı ve bizzat insanın beşerî varlığı.⁵⁶

Görünce şevki şems-i dil cemâl-i zü'l-Celâlî'den

Yüzünü yerlere koymuş türâb-ender -türâb olmuş

Meallah ârifün billâh olan erbâb-ı tecrîddir

Görünmez hurşîd-i mânâ beşeriyet nikâb olmuş

Hüve'l-Evvel hüve'l-Âhir hüve'z-Zâhir hüve'l-Bâtın

Cemâl-i zü'l-Celâl'ine kemâlâtı hicâb olmuş

Cemâl-i ilâhîyi müşahedenin sûfi üzerinde birçok yönden tesiri vardır. Alvarlı'nın ifadesiyle, tıpkı saba rüzgârının nemiyle açılan güler gibi gönüller de bu tecellilerle, ilâhî aşk şarabının tesiriyle muhabbet ve marifetle dallanıp açılır. Bir damlası bile bir cana bedel olan bu aşk şarabı gönülleri cilalar, paslarından, kirlerinden arındırır, onları ilâhî nurlarla aydınlatarak marifet ve muhabbet mahalli yapar.⁵⁷ Ona eşsiz bir manevi zevk verir, kâl ehli iken hale sevk eder, çok tesirli hitap ederken, çok güzel vaaz ve nasihatlerde bulunurken adeta dilsiz olur, her şeyi terk

⁵⁵ Tasavvufî gelenekte yaygın olan bu paradoks hakkında bk., Chittick, William C. *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, (İz Yay.), İstanbul 2003, s. 277 vd.

⁵⁶ *Hulâsatü'l-Hakâyık*, s. 285. Ayrıca bk., s. 316.

⁵⁷ *Hulâsatü'l-Hakâyık*, s. 102, 235.

eder, kendisini derin bir sükûnet kaplar. Hz. Musa'yı kendinden geçirip baygın düşüren de, Hz. Yusuf'u bir kuyuya attıktan sonra Mısır'a sultan yapan da hep bu tecellilerdir.⁵⁸ Burada Alvarlı Efe, "Bir gün olur çâhe atar Lutfi'yi, sonra Mısır şahlığına aldırır" demek sûretiyle doğrudan Hz. Yusuf'u değil kendini zikreder ve Kur'an'da geçen peygamber kıssalarına dolaylı referansla bizzat sûfinin kendi manevi kemâl yolculuğunu anlatır. Dolayısıyla bu beyitlerde, Kur'an kıssalarını ferdî, psikolojik düzeyde yorumlamaya imkân tanıyan bir referans çerçevesi vardır. Alvarlı Efe burada *çâh/kuyu* ifadesiyle muhtemelen mevhum/izâfî benliğini kastetmektedir. Bu kuyu, insanın ruhunu beden ve dünya zindanına hapseden, sahip olduğu hazineleri görmesine engel olan derin ve karanlık bir kuyudur. İşte Alvarlı'ya göre insanı bu karanlıktan, Hakkın tecellilerini, cemâl-i ilâhîyi müşahedenin nurları kurtarıp aydınlığa çıkartır. Bu şekilde insan da bir insan-ı kâmil ve mana âleminde bir sultan olur.

Diğer taraftan burada kuyu sembolüyle seyr u sülûk boyunca çekilen zorluklar, sıkıntılar ya da Allah ile kulu arasındaki eza ve cefa kaynağı tüm hicaplar da kastedilmiş olabilir. Kendi gayreti ve nihâî olarak da ilâhî lütuf ile tüm bu engellerden kurtulan sûfi, insan-ı kâmil olarak gönül ikliminde sultan olur.

Cemâl-i ilâhî'den yansıyan bu nurlar âşık için çok değerlidir, onun gözünde bu nurlar âlemin ruhudur.⁵⁹ Aslında bu nur âşığın her şeyidir, onun bütün amellerine de yansır, dini, imanı, kıblesi, kâbesi, mihrabı vs. hep bu nurdur. Zira tüm ibadetlerde arzulan huzuru ilâhîyi bu nur sağlar. Aslına bakılırsa sûfiye eşsiz şiirler, gazeller, rubailer söyleten⁶⁰ de hep bu tecelliler ve yaşadığı aşk tecrübesidir.⁶¹

⁵⁸ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 227, 235.

⁵⁹ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 392.

⁶⁰ Sûfilerin asıl gayelerinin mana, hakikat ve bizzat yaşadıkları tecrübeler olduğu yoksa kafiye, vezin vs. gibi şeylerle sözü güzelleştirme gibi bir gayelerinin olmadığı, bu itibarla da şiirlerinin yaşadıkları engin rûhânî tecrübelerden neşet ettiği hususunda detaylı tahliller için bk., Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfi ve Şiir*, (İnsan Yay.), İstanbul 2004.

⁶¹ Meselâ Mevlânâ bir rubaisinde bu hakikati şöyle ifade eder:

Ben âşıklığı Senin kemâlından öğrendim

Beyit ve gazel söylemeyi Cemâlından öğrendim

Gönül perdesinde hayalin raksetmede

Ben en güzel rakı Senin hayalinden öğrendim. Bk. Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, *Rubâiler I-II*, çev. M. Nuri Gençosman, (MEB. Yay.), İstanbul 1994, s. 216, nu: 1054.

Cemâl-i ilâhîyi müşahede, sıradan eşyayı görme gibi baş gözüyle değil de gönül gözüyle olduğu için donuk, statik değildir. Tecellileriyle sûfiyi halden hale sokar. Bu durum tasavvufî literatürde hallerin geçiciliği ve sürekli değişimi ile ifade edilir. Haller makamlar gibi kalıcı ve kesbi değildir, vehbi olup sûfinin iradesi söz konusu değildir.⁶² Sûfiyi ansızın kaplar hemen yine sûfinin kendi iradesi olmaksızın yerini başka bir hale bırakır. Bu haller Alvarlı Efe'nin müşahedeyi canlı bir şekilde tasvir ettiği şiirlerine de yansır. O eşsiz güzellikteki Sevgili, şefkat ve merhamet gösterir de bir an perdesini kaldırır, seyr-i cemâl ile kemâlini gösterirse âşığı eşsiz bir neşe ve mutluluk kaplar. Gönlündeki tüm manevi hastalıkları söküp atar, Sevgilisiyle hem-dem olur, çok yakın dost olur, ülfet ile sohbet eder. Sevgilinin tecellileriyle Vücûd ve tevhid deryasının derinliklerine dalar, onun inci mercanlarıyla süslenir. Bu esnada sohbeti de insanı serinleten içimi hoş serin, tatlı su gibidir. Sevgilinin gül sinesi bazen nurlarıyla öyle parlar ki masiva güneşini zail eder yok gösterir. Sıradan şuuru esnasında, kendi varlığını sûfinin bilincine dikte eden mâsivâ, yüce Allah'ın sonsuz tecellilerinin müşahedesi esnasında yok hükmünde görünür.

Sevgili kimi zaman nazlıdır, nezaketlidir, âşığın gönlünü aşk şarabıyla doldurup onu kendinden geçirir. Kimi zaman da sinesinden oklar atarak kahr ile eza cefa çektirir, dertlerine bin dert katar. Bu durumda sûfi öyle bir hale bürünür ki gözünde hiçbir şeyin değeri kalmaz. Sûretâ doğru olan şeyler bile kendisine vebal görünür. Bir diğer ifadeyle, hakikati itibarıyla bir hicap olduğu için âlemdeki tüm doğru, güzel sûretler bile kendisi için bir ağırlık, bir ıstırap kaynağı olur. Bizzat kendi varlığı da vuslata mani en büyük hicap olduğu için başta kendi vücûdu olmak üzere kendisinden sadır olan tüm güzel fiiller kendisine günah, vebal görünür. Kimi zaman bu müşahedeler o kadar açık, daha doğru bir tabirle o kadar latif perdeler arkasından olur ki âşığı haremine alır en gizli sırlarını ona öğretir. Bazen Kendine o kadar yaklaştırır ki Rengine boyandırır, ilâhî niteliklerle nitelendirir. Bazen de o kadar hicap ile perdelenir ki âşığı yanına yanaştırıp beldesine almaz. Hatta öyle olur ki katline ferman eder, darağacına çeker. Fakat gerçek Sevgilinin aslâ tekrar etmeyen, sûfiyi halden hale sokan farklı tecellileriyle bu şekilde pek çok ıstırap, dert ve kedere düşse de âşığın can gözüne bunlar hep

⁶² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 91, 92.

güzelliğin, hüsnün, cemâlin ta kendisi görünür. Kısaca, müşahede sürekli cemâl ve celal tecellileri arasından değişir gider, fakat tıpkı Hak Teâlâ'nın sonsuz güzellikteki sıfatlarını bir birinden ve en temelde de Zât-ı İlâhiden mutlak manada ayıramadığımız gibi tecelliler de mutlak olarak ayrıştırılmaz. Cemâlde Celâl, Celâlde Cemâl, bir diğer ifadeyle lütufta kahır, kahırda da lütuf söz konusudur. İlâhi rahmet ve şefkatten uzak salt kahr ve çile söz konusu değildir. Bazen öyle olur ki aşğa bütün bildiklerini unutturur, her şeyi terk ettirir, âlim iken cahil, ermiş iken tekrar talip ve mürid kılar. Alvarlı Efe, âşğın derununda gerçekleşen tüm bu değişimleri şöyle ifade eder.⁶³

Bir gün olur Yâr cemâlin gösterir

Şefkat eder ayn-i kemâl gösterir

Şân u şerâfâtı kadîm bir güzel

Sohbetiyle âb-ı zülâl gösterir

Bir gün olur âşka nazlar satar

Sahn-ı sînesin gözedir ok atar

Derdlilerin derdine bin derd katar

Resm-i savâbları vebâl gösterir

Bir gün olur elden alur ezberin

Bir gün olur kara eder defterin

Bir gün olur pür-nûr eder gülberin

Mihr-i sivâ dâre zevâl gösterir

Bir gün olur deftere ismin yazar

Bir gün olur sûretâ bozar yazar

Çünkü olur dildeki derdin hezâr

Cân gözüne ayn-i cemâl gösterir

Sonuç

Genel itibarıyla sade bir üslupla yazan, şiirlerinde kimi zaman hitap ettiği kitleyi de dikkate alarak halk kültürüne ilişkin yöresel ifadeler de kullanan Alvarlı Efe'nin, tasavvufî derinliği olan ve yoğun

⁶³ Hulâsatü'l-Hakâyık, s. 227, 241, 242.

sembolik örgüsü bulunan şiirleri de mevcuttur. Bu şiirler, Allah ile insan arasında ünsiyet ve kurbiyyet merkezli münasebetin zengin örneklerini takdim eder. O, bu münasebeti, tasavvuf edebiyatında sıkça rastlanıldığı üzere, şiir dilinin zengin sembolizminden ve tesir gücünden faydalanarak aşk, güzellik, şarap ve meyhane gibi sembollerle ifade etmeye çalışır. Alvarlı Efe, tüm bu sembolizm içerisinde, Zâtı itibarıyla âlemden ve insandan münezzehe olan yüce Allah'ın, sıfatlarının tecellileri itibarıyla insana ne kadar yakın ve onu nasıl kuşatmış olduğunu vurgular. En nihayet, bu ilâhi tecellilerin insanın ruhunda nasıl silinmez izler bıraktığını ve onu nasıl halden hale soktuğunu ifade eder. Yoğun sûfiyâne tecrübeleri ifade etmede sıkça başvurduğu sembolizm ve yine bu tür tecrübelere atıfla sıkça Hallâc-ı Mansur'u âdeta bir sembol olarak zikretmesi, Alvarlı Efe'nin, sadece hayatını sürdürdüğü bölgenin ve ilmî geleneğinin ya da bizzat temsil ettiği tasavvufî geleneğin sınırlarında kalmayıp aşk, vecd meşrebine de yöneldiğinin göstergesidir.

Kaynakça

- Alvarlı Efe, Hâce Muhammed Lutfi, *Hulâsatü'l-Hakâyık*, (Damla Yay.), İstanbul, 2011.
- Chittick, William C. *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, (İz Yay.), İstanbul 2003.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, (İnsan Yay.), İstanbul 2007.
- Eroğlu, Farsakoğlu Ayşe, *Hâce Muhammed Lutfi'nin Şiirlerinde Din ve Tasavvuf Kültürü*, (Akademi Yay.), İzmir 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz., Ahmet Şemsettin, (Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut 1999.
- _____, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afifi, (Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye), Kahire 1946.
- _____, *Zehairu'l-Â'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, hz. Halil İmran Mansur, (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut 2000.
- _____, *Ankâu Mugrib*, thk. Ahmed Seyyid Eş-Şerif, (Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas), Kahire, ts.

- _____, *Kitâbu't-Terâcim, Resâilu İbn Arabî*, thk., Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire, ts.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerim el-Cilî, Hayatı Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, (İnsan Yay.), İstanbul 2003.
- el-Kayserî, Dâvûd, *Aşk Şarabı ve Hayat, Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, terc. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, (İnsan Yay.), İstanbul 2011.
- Kemikli, Bilal, *Sûfi Şâirin İzinde Şiir ve İrfan*, (Kitabevi Yay.), İstanbul 2011.
- _____, *Dost İlinden Gelen Ses*, (Kitabevi Yay.), İstanbul 2004.
- Koç, Turan, *İslam Estetiği*, (İSAM), İstanbul 2008.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfi ve Şiir*, (İnsan Yay.), İstanbul 2004.
- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk. Halil Mansur (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 2001.
- Kutlu, Hüseyin, *Hâce Muhammed Lütfî, Hayatı, Eserleri ve Şahsiyeti*, (Damla Yay.), İstanbul 2006.
- Küçük, Osman Nuri, *Fusûsü'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, (İnsan Yay.), İstanbul 2011.
- Mevlânâ, Celâleddin Rumi, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, (MEB. Yay.), İstanbul 1960.
- _____, *Rubâiler I-II*, çev. M. Nuri Gençosman, (MEB. Yay.), İstanbul 1994.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, (İz. Yay.), İstanbul, 2001.
- Nicholson, Reynold A., *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târîhuhu*, Arapça'ya çev. Ebu'l-Alâ Afîfi, (Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr), Kahire 1969.
- _____, *The Mystics of Islam*, (Schocken Books), New York 1975.
- Öğke, Ahmet, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, (Ahenk Yay.), Van 2005.
- eş-Şutûrî, Ali Hatîb, *İtticâhü'l-Edebi's-Sûfi Beyne Hallâc ve İbn Arabî*, (Dârü'l-Meârif), Kahire 1984.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, tahk., Refik el-Acem, (Mektebetü Lübnân), Beyrut 1996.

MÜSLÜMANLARIN VE HİRİSTİYANLARIN ORTAK ZİYARETGAHLARINDAN BİRİ OLARAK AYA YORGİ (SAINT GEORGE) MANASTIRI *

Dursun Ali AYKIT **

Özet

Aya Yorgi'ye atfedilen manastır, günümüzde hem Müslümanların hem de Hıristiyanların ortak ziyaret mekanlarından biridir. Bu makalede ilk olarak Aya Yorgi'nin kimliği ve onun tarihsel bir kişilik olup olmadığı tartışıldıktan sonra ona atfedilen Manastırın yapımı ve buna dair anlatılar işlenecektir. Akabinde de Anadolu'ya yerleşen Türklerin, Aya Yorgi manastırını nasıl ve hangi sebeplerle dini bir ziyaretgah olarak benimsemiş olabileceklerine dair bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Aya Yorgi, Ejderha, Manastır, Hızır-İlyas, Cercis.

Saint George Monastery as a Common Visiting Place Between Muslims and Christians

Abstract

The monastery which is attributed to Saint George is a common visiting place between Muslims and Christians. In this article, we will discuss identity of Saint George and whether he is a historical person or not. After that, we will deal with the construction and discovery of the monastery and the narratives that is related to this. Then we will give the information about how and why the Turks who are settled in Anatolia have adopted Saint George Monastery as a religiously visiting place.

Key Words: Saint George, Dragon, Monastery, Khidr-Elijah, Djirdjis.

* Bu makale, 23-24 Kasım 2010 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen *İstanbul 2010 İnanç Turizmi Zirvesi* isimli uluslararası sempozyumda sunulmuş olan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.
aykit@yahoo.com

Giriş

Tarih bizlere, insanlığın bazen zorunlu sebeplerle bazen de isteyerek bir takım iletişimlerde bulunduğunu göstermektedir. Bu iletişim esnasında hem bir üstünlük kurma kaygısı hem de karşısındaki ne olduğu hususunda bir merak güdüsü olan toplumlar, 'bir şekilde' karşılıklı etkileşime geçerler. Bu 'etkileşim' esnasında insanlar, tamamen kopyalama yerine kendi toplumsal kodlarına uyan bir takım hususları öne çıkarır/dönüştürür veya onların hali hazırda kendilerinde varolduğu iddiasında bulunurlar. İşte bu araştırmanın konusu olan Aya Yorgi (St. George) kültürü de tarihin farklı dönemlerinden bu güne akan bir kanal olarak önümüzde durmaktadır. Bu makalede, Hıristiyanlık öncesi bir kahramana veya Tanrısal varlığa ait bir takım unsurların, Hıristiyanlık ile beraber Aya Yorgi'ye nasıl atfedildiği ve ardından bunların İslam kültürü içine nasıl aktarılmış olabileceği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu araştırmanın konusu olan Aya Yorgi manastırı, Büyükkada'da (İstanbul) bulunup hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tarafından ziyaret edilen bir mekandır. Aya Yorgi ve Manastırı hakkında bilgi vermeden önce kısaca manastırın bulunduğu Büyükkada'dan bahsetmek yerinde olacaktır.

İstanbul adaları tarihin çeşitli dönemlerinde değişik adlarla anılmıştır. Hıristiyanlığın kabulünden önce Greklerce "Demonisi" veya "Demonisia" (Cin Adaları), Yunanlı filozof Artemidoros tarafından "Pitiusa" (Çamlı ada); Hıristiyanlığın kabulünden sonra buralardaki sayısız manastırlarda yaşayan keşişlerden ötürü Bizanslılarca "Papadonissia" (Keşiş Adaları); Doğu Roma imparatorluğu döneminde hükümdar ailesinden birçok kişinin bu adalara sürgün edilerek manastırlarda hapsedilmesi dolayısıyla "Prince Islands" (Prens Adaları) ve büyük olması nedeniyle 'Prinkipo' gibi birçok isme sahiptir. Bazı kaynaklara göre bu takımadalara yukarıda belirtildiği üzere "Dimonissia" denilirken Büyükkada'ya da "Megali Demonissia" (Büyük Cin Adası) ismi verilmektedir. Osmanlı döneminde burası, Ada-i Kebir, Kızılada, Cesiretü'l-Ümera, Bey Adası şeklinde adlandırılmıştır.¹ Bizans tarihlerinde Büyükkada başta olmak üzere adalar, bir sürgün yeri olarak kullanılmıştır. Adalar,

¹ Pars Tuğlacı, *Tarih Boyunca İstanbul Adaları*, I, İstanbul, 1995, s. 18, 141.

Türkler tarafından 1453’de fethedilmiş, ancak adalara Türklerin asıl yerleşmesi Tanzimat ve Meşrutiyet’ ten sonra olmuştur.²

Eski Karie köyünün bulunduğu yerde 1930 yılında bir çömlek içinde bulunan altın sikkeler, arkeoloji literatürüne “Büyükada Hazinesi” olarak geçmiştir. MÖ. V. Yüzyıla ait olan ve Marmara’nın Kizikos (Kapıdağı Yarımadası) bölgesinden gelen bu altınların Büyükada’ya ne zaman ve ne amaçla gömüldüğü bilinmemekle birlikte yaklaşık 2600 yıl önce insanların burada yaşadığı veya en azından burayı bildikleri söylenebilir.³ Bu bilgi bize, Büyükada’ya yerleşimlerin, çok eski zamanlardan bu yana devam ettiğini göstermektedir. Böylece adanın tarihine dair kısa bir bilgi verdikten sonra ilk olarak Aya Yorgi’nin tarihsel bir kişilik olup olmadığı, ardından Manastırın yapımı ve buna dair anlatılar ve son bölümde de Anadolu’ya yerleşen Türklerin, Aya Yorgi manastırını nasıl ve hangi saiklerle benimsemiş olabileceklerine dair bilgi verilecektir.

Aya Yorgi veya Saint George (Hagios Georgios)

Aziz Yorgi, hajiografik (azizlerin hayat öyküsünü inceleyen çalışmalar) eserlerde *beyaz atlı, savaşçı* bir *aziz* ve Hıristiyan olduğunu inkar etmediği için öldürülen bir *şehit* olarak tasvir edilir. Bundan dolayı I. Constantine döneminden (306-337) itibaren büyük bir takdise mazhar olmuş ve kültü resmen kabul edilmiştir. Sonraki yüzyıllarda da başta Haçlı orduları olmak üzere Hıristiyan savaşçıların hamisi olarak kabul görmüştür.

Aya Yorgi’nin hayatı ile ilgili bilgiler çok net değildir. Bazı uzmanlar, böyle bir kişinin yaşadığı hususunda şüphelerini ileri sürerken Aya Yorgi ile ilgili anlatıların çoğunun, antik dönemde önem verilen bazı Tanrılarla⁴ ilgili olduğunu ve Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte bu tasvirlerin, Aya Yorgi’ye atfedilmeye başlandığını ileri sürmektedir. Bunun karşısında bir kısım uzmanlar da Aya Yorgi’nin tarihsel bir kişilik olduğunu dile getirmektedir. Ancak tarihsel bir kişilik olarak kabul edilse

² Orhan Erdenen, *İstanbul Adaları*, İstanbul, 1962, s. 53.

³ Orhan Türker, *Prinkipo’dan Büyükada’ya*, İstanbul, 2004, s. 9.

⁴ Bazı bölgelerde Aziz Yorgi, bereket ve tarım tanrıçası Demeter’in, bazı bölgelerde de Herkül’ün yerini almış ve önceden bu tanrıların adına inşa edilmiş mabetler, Aziz Yorgi’ye adanmış kiliseler haline getirilir. Yine Mısır Tanrısı Horus, atının üzerinde bir timsahı öldürürken resmedilir. Bkz.: Hippolyte Delehay, *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, (terc: V. M. Crawford), Notre Dame, 1961, s. 172, 212.

dahi onun hayatı ile ilgili birçok noktada tartışma vardır. Örneğin bir grup araştırmacıya göre Aya Yorgi, Kudüs yakınlarındaki Lydda'da doğmuş, İmparator Diocletian zamanında (284-305) yaşamış ve Hıristiyanlığı kabul ettiği için ağır işkencelerle öldürülmüş bir şehittir. Öte yandan bazı araştırmacılara göre de o, Kapadokya'da doğmuş, Diocletian döneminde generalliğe kadar yükselmiş, Hıristiyanlığı kabul edip yaymaya başlaması nedeniyle İzmit'te başı kesilerek öldürülmüştür.⁵ Ölüm tarihi Jülyen takvimine göre 23 Nisan 303 olarak kabul edilmektedir ki bu, Gregoryen takvimindeki 6 Mayıs'a karşılık gelir.⁶

Aziz Yorgi denildiğinde onun tarihsel kişiliğinden daha fazla yapmış olduğu mücadele, şehitliği ve kötülüğü yendiğine dair en önemli sembol olan bir atın üstünde mızrağıyla bir *ejderhayı* öldürdüğü ikonu öne çıkar. Zira günümüzde Batılı anlatımlarda Aziz Yorgi, bir atın üstünde, *mızraklı* ve atının ayakları altında bir *ejderhayı* öldürürken tasvir edilmektedir. Ancak Ortodokslara ait bazı ikonlarda ise Aziz Yorgi, bir ejderhayı değil bir insanı atının ayaklarının altında ezip mızrakla öldürürken resmedilir.⁷ Burada ejderha figürü önemlidir. Nitekim antik dönemlerden bu yana bazen ejderha bazen de yılanın, insanlara kötülük yaptığı ve bu yılandan bir kahraman aracılığıyla kurtuluşun gerçekleştiğine dair tema oldukça sık görülür.⁸

⁵ Aziz Yorgi'nin hayatı ile ilgili tartışmalar için bkz: Giles Morgan, *St. George, Spain*, 2006, s. 13-15.

⁶ A. Yaşar Ocak, "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dini Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültürü", *Belleten*, LV, 214, Aralık 1991, s. 663-664.

⁷ Morgan, *St. George*, s. 20.

⁸ Ejderha çok önemli eski bir mitik figürdür. Hoult, ejderha'nın (dragon), Grekçe yılan anlamındaki 'drakon' kelimesinden türetildiğini, Latince ise 'draco' yani büyük yılan şeklinde ifade edildiğini belirtir. Ayrıca o, dragon'un 'derkein' fiilinden türeyip 'açıkça görmek' anlamına geldiğini, böylece gelecekle ilgili açık bir görüşü, bilgeliği bilebilme anlamında da kullanıldığını ileri sürer. Eski Babil'de Büyük Tanrıça Tiamat, Tanrı Marduk ile savaşıyor ve ölür. Bu kültürde Tiamat, genellikle büyük bir yılan veya ejderha şeklinde tasvir edilip genellikle su ile ilintilendirilir. (Janet Hoult, *Dragons: History and Symbolism*, s. 6, Aktaran: Morgan, *St. George*, s. 50). Ayrıca Daniel Kitabı'nda da Danyal'ın, pagan tanrısı Bel'i ve burada ibadet edilen ejderhayı, aklını kullanarak nasıl yok ettiği anlatılmaktadır. Bu, Danyal'ın Babil'e ait bir tanrıyı yenmesinin sembolü olarak tasvir edilmektedir. (Daniel kitabı, 14:23-30, [http://st-takla.org/pub_Deuterocanon/Deuterocanon-Apocrypha_El-Asfar_El-Kanoneya_El-Tanya__7-Daniel.html#Chapter 14](http://st-takla.org/pub_Deuterocanon/Deuterocanon-Apocrypha_El-Asfar_El-Kanoneya_El-Tanya__7-Daniel.html#Chapter%2014), erişim tarihi, 02.11.2010). Yine Çin kültüründe ejderha'nın, çok önemli bir yerinin olduğunu ve kötü talih yerine enerji, iyi talih ve refahı sembolize eden bir konumunun olduğunu da buraya eklemek gerekir.

Grek mitolojisinde önemli bir kahraman olan Perseus, anlatılara göre günün birinde Etiyopya krallığına gelir. Burayı kral Cepheus ve kraliçe Cassiepeia yönetmektedir. Cassiepeia'nın çok güzel olması tanrıça Nereids ve deniz tanrısı Poseidon'u kızdırır. Bunun üzerine Poseidon, bu bölgeye bir tufan ve deniz canavarı gönderir. Bu arada Ammon isimli bir kahin, eğer Cepheus, kızı Andromeda'yı bu *deniz canavarına* kurban olarak sunarsa bu felaketten kurtulabileceği yönünde bir kehanette bulunur ve Cepheus, bunu yapmak zorunda kalır. İşte Perseus, bir kayaya bağlı şekilde kurban olarak sunulan kızı görünce 'eğer bu kızla evlenmelerine izin verirlerse, deniz canavarını öldüreceğini' söyler. Bu hususta onay alınca deniz canavarını öldürür.⁹

Yine bir diğer Grek kahramanlarından olan Bellerophon'un¹⁰, Chimaera isimli birden çok hayvanın birleşmesiyle meydana gelen bir canavarı öldürmesinde tasvir edilen hususlar ile Hıristiyanlar'ın Aziz Yorgi'ye atfettikleri olaylar arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülebilmektedir. Mitolojideki kanatlı at olan Pegasus'u kullanan Bellerophon, birçok Romalı mozaikte mızrağıyla Chimaera'yı öldürürken resmedilir.

XX. yüzyılın önemli antropolog ve din bilimcisi olan James G. Frazer'ın (1854-1941), *The Golden Bough* (Altın Dal) adlı eserinde ifade ettiği üzere hemen hemen tüm dünya mitolojilerinde birden çok başlı bir yaratık, yılan veya canavarın, eğer kendisine kurban sunulmazsa insanları öldüreceğine dair bir anlatım bulunmaktadır. Bu hikayelerde genelde insanlar, kurban edilir ve sonunda kura kralın veya çok zengin olan birinin kızına çıkar. İşte tam böyle bir kişi kurban edileceği zaman bir kahraman çıkar ve bu kızı ve topluluğu kurtarır. Frazer, bu tür anlatıların basitçe bir uydurma hikaye olarak anlaşılması yerine bunların, su ruhlarına eş olarak sunulan kadın veya kız kurbanlarıyla ilgili olabileceğini ifade eder.¹¹

Aziz Yorgi'yi bir ejderhayı öldürürken resmeden ikonların oluşmasında Constantine'nin, Lydda'da Aziz Yorgi'ye ithaf ettiği bir kilise yaptırmasının da etkili olduğu dile getirilir. Zira bu kilisenin duvarında

⁹ Apollodorus, *The Library*, II, 4, (trc.: J. G. Frazer), (The Loeb Classical Library), New York, 1921, s. 159-161.

¹⁰ <http://www.theoi.com/Heros/Bellerophon.html> (31.08.2010).

¹¹ James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, The Floating Press, 2009, s. 348-349.

Constantine'in bir ejderhanın veya yılanın üstünde ve bir elinde haçın bulunduğu bayrağı tutarken resmedilmiş bir kabartması vardır. Böylece Aziz Yorgi kültürünün ilk takipçilerinin, bu resim ile Aziz Yorgi'yi birleştirmiş olmaları da muhtemeldir.¹²

Bir ejderhayla yapılan mücadelenin dile getirildiği bu tür tasvirler, Aziz Yorgi'nin hayatı ile ilgili anlatılara sonradan eklenmiştir. Zira önceki anlatımlarda buna dair bir referans yoktur. İşte bu şekilde sonradan ilave edilmiş bir hayat hikayesinin yaygınlaşmasında Dominiken bir rahip olan Jacobus de Voragine'nin 1266'da tamamlayıp çok popüler hale gelen *Legenda Aurea* yani Altın Efsane (Golden Legend) adlı kitabı önemlidir.¹³ Nitekim burada Aziz Yorgi'nin Kapadokyalı ve Roma ordusunda yüksek rütbeli bir subay olduğu belirtilip bir gün Libya'daki Silena şehrine geldiği ve bu bölgede yaşayanların yakındaki gölde bulunan büyük bir ejderhadan korktukları ifade edilir. İnsanlar, bu ejderhayı doyurmak için her gün iki koyun verirlerken zamanla koyunun azalmasıyla beraber bir koyun ve bir de genç bir insanı kurban olarak sunarlar. Sonunda kralın kızı dışında bölgede yaşayan tüm gençler tükenince halk kralın kızının da kurban olarak sunulmasını ister. Bunun üzerine çaresiz kalan kral, kızını gölün kenarına bırakır. Bu esnada oradan geçen Aziz Yorgi, kızın ağladığını görür ve ona 'niçin ağladığını' sorar. Kız durumu anlatırken ejderha gölden çıkagelir. Aziz Yorgi elindeki mızrak ile ejderhayı öldürür. İnsanlar önce korkar, fakat Aziz Yorgi 'korkmayın! Rab beni, sizi bu ejderhanın zulmünden kurtarmak için gönderdi. Sadece Mesih'e inanın ve vaftiz olun. İçinizdeki ejderhayı da öldüreceğim!' der.¹⁴

Batı Kilisesi'nde bu tarihten itibaren yaygınlaşmaya başlayan ejderha-Aziz Yorgi ikonları, Doğu Kilisesi'nde söz konusu değildir. Ayrıca XIII. Yüzyıla kadar da ejderha ile Aziz Yorgi, birlikte anlatılmamaktadır. Voragine'nin eseri sonrası yaygınlaşan bu tasvir, Doğu'ya ancak Haçlı Seferleri ile beraber gelir.¹⁵ Aziz Yorgi'nin hayatıyla ilgili anlatımlara ejderha motifinin eklenmesi, kilise tarihi açısından da önemlidir. Çünkü özellikle ortaçağ Hıristiyan literatüründe ejderha, paganik unsurları be-

¹² Morgan, *St. George*, s. 22.

¹³ Morgan, *St. George*, s. 45.

¹⁴ Jacobus de Voragine, *Golden Legend*, (İngilizceye çeviren: William Caxton), III, J.M.Dent and Co., London, 1900, s. 126-129.

¹⁵ F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans I*, Oxford, 1929, s. 321-322.

lırtmaktadır ki böylece Aziz Yorgi'nin paganik dinleri ve inançları ortadan kaldırdığı bu şekilde sembolize edilmiştir.

Bu örneklerde de görüleceği üzere ejderha öldürme gibi bir olgu, antik dönemlerden itibaren vardır. Bu hususta Çığ, ejderha öldürme ile ilgili en eski anlatımların, MÖ. Üçüncü binde Sümerlerde bulunduğunu belirttikten sonra en az üç tür 'ejderha öldürme' söylencesinin var olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ikisinin kahramanı, Su Tanrısı Enki ile Güney Rüzgarı Tanrısı Ninurta'dır. Üçüncüsü ise Gilgamiş'a aittir.¹⁶ Zira Gilgamiş, Uruk'a gitmek için sedir ağaçlarının bulunduğu ormanı geçmek zorundadır. Bunun için sedir ormanlarının koruyucusu korkunç canavar ejderha Huvava'yı yenmesi gerekir. Gilgamiş, uzun mücadeleden sonra ejderhayı yener ve ülkesine geri döner.¹⁷

Bu açılardan, Aziz Yorgi ve ejderha ikonunun, değişik dönemlerde ve mekanlarda, farklı anlamlar ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu bazen paganik unsurlara karşı bir galibiyet, Mesih'in paganlara üstünlüğünü sembolize ederken, bazen de Hıristiyan dünyasının özellikle bekarlığı ön plana çıkardıkları dönemlerde insanın cinsi isteklerine galip gelmesi anlamını içerebilmektedir. Zira Aziz Yorgi'nin öldürdüğü ejderha ile ilgili ilginç bir ayrıntı da ejderhanın bazen erkek bazen de kadın cinsel organlarına sahip olarak gösterilmesidir. Bu husus, ortaçağ'da kadına ve homoseksüelliğe Hıristiyan dünyasının bakışını göstermesi yönüyle ilginçtir.

Aziz Yorgi ile ilgili bir diğer önemli unsur da onun, tabiat tanrısı ve bereketi sembolize eden 'Green Man' yani Yeşil Adam isimli Hıristiyanlık öncesi bir tanrı veya arketipsel bir figür ile ilişkilendirilmesidir. Yeşil Adam'la ilgili özellikle İngiltere ve Balkanlar dahil birçok ülkede değişik inanç ve gelenekler bulunmaktadır. Onun en önemli özelliklerinden biri, ölümsüzlük ve yeniden doğuşu sembolize etmesidir. Ayrıca bereketi ve ilkbahar'ın gelişinin de onunla bağlantısı olması hasebiyle bu paganik figüre ait festival, 23 Nisan'da kutlanmaktadır.¹⁸

¹⁶ Muazzez İlmiye Çığ, *Tarih Sümer'de Başlar*, Ankara, TTK yayınları, 1998, s. 147, 152, 161.

¹⁷ *The Epic of Gilgamesh*, (çeviren Andrew George), Penguin Books, London, 1999, s. 39-47.

¹⁸ Morgan, *St. George*, s. 73;

<http://paganwiccan.about.com/od/beltanemayday/p/GreenMan.htm> (21.08.2010).

Aziz Yorgi Manastır ve Kilisesi

Büyükada'nın en yüksek tepesi olan ve güneye bakan 202 metre yüksekliğindeki bir tepenin üzerine kurulmuş olan bu manastır, halk arasında "Kudunas" veya "Çingiraklı Manastır" diye anılmıştır. Manastırın ilk kuruluşu hakkında kesin bir bilgi yoktur.¹⁹ 1000 yılı aşan bir geçmişe sahip olan bu manastır, tarihte ilk defa 963'de Bizans İmparatoru II. Nicephorus Focas tarafından yaptırılmış ve Aziz Yorgi'ye ithaf edilmiştir.²⁰ Bizans imparatoru Manuel Comnenos'un 1158 tarihli bir fermanında da Prinkipo'daki (Büyükada) bu manastırın adı geçmektedir. 1204 yılında İstanbul'a giren Haçlılar tarafından yağmalanıp ateşe verilen manastır, 1302 yılında da Venedikli korsanların saldırısına uğrayarak tamamen tahrip olmuştur. Rivayete göre manastırın keşişleri, pek çok değerli dini eşya ile birlikte Aziz Yorgi'nin tarihi ikonasını da toprağa gömerek korsanların yağmasından korumaya çalışmışlardır.²¹

İnanışa göre 17. Yüzyılda Osmanlı döneminde Prinkipo'lu bir Rum çoban, rüyasında Aziz Yorgi'yi görür. Aziz Yorgi, ona 'ormanda yürümesini ve bir çingirak sesi duyduğunda orayı kazmasını' söyler. Çoban, onun söylediği şekilde ormanda çingirak sesini duyduğu noktayı kazar ve Aziz Yorgi'nin ikonasını yeniden gün yüzüne çıkarır. Kilise tarihçisi Manuel Gedeon, bu olayın padişah IV. Murat (1612-1640) zamanında meydana geldiğini ve mucizenin duyulmasından sonra ikonanın bulunduğu tepeye manastırın yeniden yapıldığını yazmaktadır. Sonraki tarihçiler ise bu olayı yüz yıl kadar daha ileri bir tarihe götürerek manastırın, yaklaşık 1751-1752 arasında yeniden yapılmış olduğunu belirtmektedirler.²²

Başlangıçta manastırın içinde üç küçük çapel bulunmaktaydı. 1894 depreminde büyük zarar gören manastırın yeniden toparlanması uzun zaman almıştır. 1905 yılında yapımına başlanan ve Aziz Yorgi'ye ithaf edilen bugünkü büyük taş kilisenin açılış töreni 10 Eylül 1908'de yapıl-

¹⁹ Tuğlacı, *Tarih Boyunca İstanbul Adaları*, I, s. 167.

²⁰ Kaynaklarda Aziz Yorgi manastır kilisesinin yapıldığı yüzyıl konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Buna göre Ernest Mamboury, kilisenin VI. Yüzyılda; Orhan Erdenen ve Pars Tuğlacı II. Nicephorus Focas dönemi yani X. Yüzyılda inşa edildiğini belirtir. Jak Deleon, *Büyükada Anıtlar Rehberi*, İstanbul, 2003, s. 60.

²¹ Deleon, *Büyükada Anıtlar Rehberi*, s. 60; Türker, *Prinkipo'dan Büyükada'ya*, s. 58.

²² Erdenen, *İstanbul Adaları*, s. 65; Tuğlacı, *Tarih Boyunca İstanbul Adaları*, I, s. 168; Türker, *Prinkipo'dan Büyükada'ya*, s. 58.

mıştır. Bir yıl sonra da günümüzdeki çan kulesi eklenmiştir. Kilisenin iyi bir demir işçiliği örneği sergileyen demir kapısının, burada derdine şifa bulan Resul Efendi isimli Tebrizli bir Müslüman tarafından yapıldığı dile getirilir.²³ 1986 Ağustos'unda adada çıkan yangında hasar gören kilisenin mücavir alanı, 1989 yılında restore edilmiştir. Manastırın, eskiden ruh ve sinir hastalıklarının iyileştirilmesi için bir şifahane özelliğine sahip olduğu da belirtilir.²⁴

6-7 Eylül 1955 yılındaki olaylardan²⁵ Büyükada'da yaşayan gayri Müslimler de etkilenmişlerdir. Rumlar arasındaki rivayete göre Büyükada'daki Aya Yorgi manastırını yakmak için gece karanlığında tepeye tırmanmaya çalışan gruba ormanda beyaz atı ve elinde mızrağı ile dolaşan adanın koruyucusu Aziz Yorgi görünmüş ve bu kişiler korku içinde kaçtıkları için manastıra bir şey olmamıştır.²⁶

Anadolu'ya Türklerin Yerleşmesi ve Karşılıklı Etkileşim

Anadolu'ya Türklerin yerleşmeye başlamasıyla İslamlaşma ve Türkleşme sürecinde Müslüman Türklerle, Hıristiyan halk arasında karşılıklı bir takım etkileşimler meydana gelir. Zira şehir hayatı Müslümanlarla gayri Müslimleri kültürel ve sosyal açıdan birbirine yaklaştırır. İşte bu bağlamda iki toplum arasında karşılıklı dini tesir ve bu arada evliya yahut aziz kültleri etkileşimleri söz konusudur. Bu ortak kültürlerden Aya Yorgi kültü, İslamiyet'in Arap yarımadasının dışına çıkıp Mısır, Suriye ve Irak bölgelerine yerleşmeye başladığı ilk devirlerden itibaren Müslüman halklar arasında yer bulabilen, İslamlaştırılmış –belki de en eski Hıristiyan kültürlerinden biri olmasıyla önemlidir. Daha ziyade Orta Doğu Müslüman halkları arasında tanınan Aya Yorgi, *Cercis*, *Curcis* veya *Circis Nebi* adıyla bilinir.²⁷ Ayrıca Arap-Hıristiyanlar, Aziz Yorgi'nin, Eljah

²³ Türker, *Prinkipo'dan Büyükada'ya*, s. 59.

²⁴ Deleon, *Büyüada Anıtlar Rehberi*, s. 66.

²⁵ Atatürk'ün Selanik'teki evinin bombalandığı iddiasıyla İstanbul'da yaşayan öncelikle Rum azınlığa yönelik tahrip ve yağma hareketidir.

²⁶ Türker, *Prinkipo'dan Büyükada'ya*, s. 42.

²⁷ Carra De Vaux, "Djirdjis", *The Encyclopaedia of Islam*, II, (New Edition), (ed. B.Lewis ve diğerleri), Leiden, 1965, s. 553; Kasım Kufuralı, "Circis", *İslam Ansiklopedisi*, III, (MEB), İstanbul, 1963, s. 195; Ocak, "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dini Etkileşimler...", s. 661-662.

peygamberin bir reenkarnasyonu olduğuna inanmışlar ve Kıpti Kiliselerinde ona genellikle 'Girgis' veya 'Jirjis' diye hitap edilmiştir.²⁸

Müslüman Arap kaynaklarına bakarak Cercis Nebi'yle ilgili menkıbelerinin en azından IX. Yüzyıldan daha önce Müslüman halk inançlarına girdiği söylenebilir. Zira bu hususta ilk bilgiler, IX. Yüzyılda yaşamış tarihçi İbn Kuteybe'den (ö. 889) gelmektedir.²⁹ Bu açıdan Cercis Nebi ile ilgili en geniş anlatımlar, Taberi (ö. 923)³⁰ ve Salebi'nin (ö. 1035)³¹ eserlerinde bulunmaktadır. Tarihçi Mes'udi (ö. 956) de "İsa'dan sonra *fetret döneminde* yaşayanlardan biri de Cercis aleyhisselam idi"³² diyerek onunla ilgili bilgi verir. Bu konu hakkında bilgi veren tarihçilerden biri de Makrizi (ö. 1442) olup diğer yazarların aksine Cercis için *nebi* tanımlamasını kullanmaz. Bu açıdan Makrizi, onun peygamberliği ile ilgili görüşü kabul etmemekte ve hatta Curcis'in, eski Mezopotamya tanrılarında *Tammuz* ile alakalı olabileceğini kaydetmektedir.³³

Kur'an ve sahih hadislerde hakkında bilgi bulunmayan Cercis ile ilgili tarih ve kısas-ı enbiya türü kitaplardaki anlatılar Vehb b. Münebbih'e dayanmaktadır ve özetle şöyledir: Cercis, Filistinli olup Havarilerin sonuncularına yetişmiş samimi bir Hıristiyan'dır. O dönemlerde Musul ve Suriye'de hüküm süren Dadan (Roma İmparatoru Diocletian olmalı), putperest bir kral olup insanları Apollon'a tapmaya zorlamakta ve bunu kabul etmeyenleri de cezalandırmaktadır. Cercis, kralı, tek tanrıya inanmaya davet eder, fakat kral buna inanmayıp ona türlü işkenceler yaptırır. Rivayete göre bir melek gelip Cercis'e, 'bu işkencelere dayan! Kral seni dört kez öldürecek, ben ise seni üç kez dirilteceğim ve dördüncüde şehitlik mertebesine erdireceğim' der. Kral, onu üç defa öldürür ve o yine dirilir. Bu arada olayları duyan binlerce kişi Cercis'in dinine girer ki bunların arasında kralın karısı da bulunmaktadır. Kral daha fazla sinirlenir ve tüm inananların öldürülmesini emreder. Bunun üzerine Cercis, Tanrı-

²⁸ Morgan, *St. George*, s. 75.

²⁹ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, (terc. Hasan Ege), İstanbul, ty., s. 44.

³⁰ Taberi, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, (terc. Z.K.Ugan-A.Temir), İstanbul, 1965, 2.bs., I, s. 943-964.

³¹ Salebi, *El-Arais Kasasu'l-Enbiya*, Kahire, 1301, s. 327-333.

³² Mes'udi, *Murucu'z-Zehab ve Meadinu'l-Cevher*, I, (tahk. M.M. Abdülhamid), Kahire, 1964, s. 66.

³³ Makrizi, *Kitabu'l-Mevaiz ve'l-I'tibar bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Asar*, I, Bulak, 1270, s. 152.

ya dua eder ve kendi canının alınmasını ve inanmayanların cezalandırılmasını ister. Ardından da Tanrı, inanmayanları bir afetle helak eder.³⁴

İslami literatürdeki bu anlatımlarda göze çarpan en önemli hususlardan biri, Cercis'in bir veli değil *nebi* olduğu yönündeki tanımlamadır. Onun nebi olarak ifade edilmesinde tarihçi Mes'udi'nin de dikkatleri çektiği üzere İslam inancındaki fetret devri (peygambersiz devre) anlayışı yatıyor olabilir. Zira İslam'a göre Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında şeriat sahibi bir resul/peygamber gelmediği için Aya Yorgi'nin, Hz. İsa'ya tabi bir nebi olarak İslam geleneğine dahil edilmesi muhtemeldir.³⁵

Aya Yorgi ile *Cercis nebi* arasında kurulan bu bağlantının bir devamını, Anadolu'daki Türkler, Hızır-İlyas kültü çerçevesinde de ilişkilendirirler. İslami kültürde önemli bir yere sahip olan Hızır kültü³⁶, zamanla birçok folklorik unsuru kendi çevresinde toplamıştır. Hıristiyanlık öncesi bir arketipsel figür olarak bahsettiğimiz 'Yeşil Adam' ile Aziz Yorgi arasında kurulan ilişkinin bir benzerini Hızır ile de devam ettirmek mümkündür. En temelde Hızır, Arapça yeşil anlamına gelen bir terimdir. Kur'an'da Kehf suresinde müfessirlerin Hızır diye yorumladıkları bir kişilik söz konusu edilir. Hz. Musa, bu kişiden bilgi almak ve onun yanında bulunmak ister. Ancak bu kişinin yaptığı bir takım fiillerin arkasındaki sırları göremeyip sorgulaması dolayısıyla Hz. Musa, ondan özür dilemek zorunda kalır.³⁷

Gelenekte Hızır'ın ölümsüzlük *suyunu* bulması, verimliliği ve yeşili sembolize etmesi, gri bir atın üzerinde seyahat edip yolcuları koruması, Kudüs yakınlarındaki Lydda ile ilişkilendirilmesi ve 23 Nisan'da (6 Mayıs) yapılan kutlamaları, bu açılarından bir bağın kurulabileceğine dair ilk işaretlerden sayılabilir.³⁸ Üç defa ölüp dirilmesi sebebiyle İslami literatürde bir ölme-dirilme motifi olarak benimsenen Cercis, ölümsüzlüğü kabul edilen Hızır ve İlyas'la da karıştırılmıştır. Bu nedenle bazı uygulamada ve inançlarda, Aziz Yorgi ile Cercis ve Hızır'ın arasında bir bağ kurulmuştur. Musul'da halen Cercis *nebi*'nin ziyaretgahı olarak kabul edi-

³⁴ Günay Tümer, "Circis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1993, s. 26.

³⁵ Ocak, "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dini Etkileşimler...", s. 667-668.

³⁶ Hızır kültürünün kökeni ile ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Bunlar arasında a) Gılgamış Destanı, b) İskender Efsanesi, c) Yahudilik, d) Grek mitolojisi gibi başlıklar öne çıkmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz: İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998, s. 408.

³⁷ Kehf, 62-82.

³⁸ Morgan, *St. George*, s. 75; Hasluck, *Christianity and Islam*, I, s. 320-323.

len bir yer vardır. Beytullahim ve Hebron arasında Hudr (Hızır) adlı köy, Yahudi ve Müslümanlar tarafından Hz. Harun'un oğlu Finehas veya İlyas, Hıristiyanlarca da Aziz Yorgi ile ilişkilendirilir. Müslümanların meskun olduğu bu köyün ortasında Aziz Yorgi'ye atfedilen bir rahibeler manastırı da bulunmaktadır. Buranın dışında Kudüs'te Jaffa Geçidi yakınında bir ziyaretgah ile Lydda'da (Kudüs), çok meşhur olan Aziz Yorgi kilisesi bulunmaktadır.³⁹ Bu bağlamda Semavi Eyice'nin Hızır-İlyas kültü ve Aziz Yorgi arasında kurduğu bağ, dikkat çekicidir:

Hızır-İlyas'ın, Hıristiyan Aya Yorgi'nin İslamlaşmış şekli olduğu malumdur. Muhakkak ki Hızır veya Hızır-İlyas'ın esası olan Yorgi de Hıristiyanlığın çıkmasından çok önceleri Anadolu halkı (Hititler) arasında saygı duyulan bir kahramandır... Hıristiyanlık, sonraları bilhassa orta ve kuzey Anadolu bölgelerinde Aziz Yorgi adını vererek bu çok eski tanrılaşmış kahramanı devam ettirmiştir.⁴⁰

Müslüman Türklerin Aya Yorgi kültü ile ilgilerine gelince Aziz'in ölüm tarihi, 23 Nisan 303 olarak benimsenip Hıristiyanlarca kutlanmıştır. Dikkat edilirse bu tarih, Türklerde *Hıdrellez* yani *Hızır-İlyas* kültürünün kutlanma tarihi ile aynıdır. İşte Müslüman Türkler, Kuzey Irak, Kuzey Suriye ve Anadolu'ya yaklaşık olarak XI. Yüzyılda geldiklerinde Aya Yorgi'yi Cercis Nebi olarak tanıyıp bölgedeki öteki Müslüman halklar gibi benimsemiş olmalıdır. Bununla beraber özellikle Anadolu Türkleri, belirtilen sebepler ve pratik hayata dayalı zaruretler neticesinde onu, Hızır-İlyas ile özdeşleştirmiş olmalıdırlar. Özellikle Anadolu'daki mevsim değişiklikleri ve buna bağlı iktisadi ve sosyal faaliyetler, bir yerde bunu mecburi kılmış olabilir. Sonuçta iki kült iç içe girer ve belirtilen tarihte hem yerli Hıristiyanlar arasında hem Müslüman Türkler arasında kutlanmaya başlanır.⁴¹

İşte bu özdeşleştirmenin tipik bir tezahürü olarak Anadolu, Balkanlar ve Kırım çevresinde Aya Yorgi'ye ait makamlar, kilise ve manastırlar, *Hızır-İlyas*'a maledilir. Zira İbn Batuta, Piri Reis ve Evliya Çelebi gibi müellifler buraların Hızır-İlyas makamı olduğunu zikretmekle bera-

³⁹ Tümer, "Circis", s. 26.

⁴⁰ Semavi Eyice, "Çorum'un Mecidözü'nde Aşık Paşa- Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi", *Türkiyat Mecmuası*, XV, 1969, s. 226-227.

⁴¹ Ocak, "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dini Etkileşimler...", s. 669; Süleyman Uludağ, "Hızır", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998, s. 411.

ber eskiden bu mekanlarda, kilise ve manastırların bulunduğunu da ifade etmişlerdir.⁴²

Yukarıda aktarılanlara ek olarak Aya Yorgi, Türklere hiç yabancı olmayan sıfatlara sahip olması nedeniyle sadece Hızır-İlyas'la özdeşleştirilmekle kalmayıp özellikle XII. Yüzyılda Babai; XIV. Yüzyılda Rum Abdalları ve XV. Yüzyılda Bektaşî dervişleri gibi heterodoks dervişler de Anadolu ve Rumeli fetihleri sırasında şuurlu ve sistemli bir İslamiyet propagandası aracı olarak Aya Yorgi'nin belirtilen özelliklerinden bol bol faydalanıp onu kendi *atlı-savaşçı* şeyhleriyle de özdeşleştirirler. Amasya ve Mecidözü bölgesinde Baba İlyas-ı Horasani, Balkanlar'da Dobruca'da Sarı Saltık, Tesalya'da Torbalı Sultan, Cafer Baba ve Mustafa Baba gibi şahsiyetler bu bağlamda belirtilebilir.⁴³

Tarih içindeki bu tür özdeşleştirmeler, toplumsal açıdan çok yadırganacak bir durum değildir. Bu hususta Anadolu, karşılıklı etkileşim, birlikte yaşama ve dini hoşgörü bakımından eşsiz örnekler sunmaktadır. Zira Müslümanlar, Aya Yorgi manastırını ziyaret edip onun aracılığıyla bir takım isteklerde buldukları gibi Hıristiyanlar da Müslümanlara ait bazı dini mekanları ziyaret edip onlar aracılığıyla taleplerini iletmektedirler. Bu yerlerden bir kaçını sıralamak gerekirse, Eyüp Sultan Camii (İstanbul), Hacı Bektaş (Kırşehir) ve Mevlana Türbesi (Konya) gibi mekanlar, ilk başta gelenlerdir.⁴⁴ Yine Evliya Çelebi, Cihangir Cami'ni anlatırken "Hıristiyanlar zamanında bir ormanlık içinde İskender-i Rumi'nin bir manastırı vardı. Bugün Cihangir Cami, o kilisenin yerine yapılmıştır. Kefereler onu yılda bir kez "Aya Alexandria" diye ziyaret ederler" der.⁴⁵

Sonuç

Tarih içinde insanlık hareket ettiği gibi kendileriyle beraber kültürlerini, inançlarını ve kimliklerini de taşırlar. Bu bağlamda bazen savaş ve benzeri nedenlerle zorunlu, bazen de kendi istekleriyle başka bölgelere

⁴² Ocak, "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dini Etkileşimler...", s. 669.

⁴³ Ocak, "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dini Etkileşimler...", s. 670. Hatay'da Müslümanların Hızır, Hıristiyanların da Aziz Yorgi adıyla birlikte kutladıkları ve ziyaret ettikleri mekanlar için bkz.: Hüseyin Türk, "Hatay'da Müslüman-Hıristiyan Etkileşimi: St. George ya da Hızır Kültü", *Milli Folklor*, 11/85, (Bahar) 2010, s. 138-142.

⁴⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Hasluck, *Christianity and Islam*, I, s. 75-97.

⁴⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu*, I, (haz. Orhan Şaik Gökyay), Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 185.

giden kişiler, buldukları yerlerde de kendi kimliklerini belirtecek ve devam ettirecek bir takım sembol arayışına girerler. Bir makale çerçevesinde görüleceği üzere bir zamanlar toplum arasında yaygın olan bir takım inanç ve uygulamalar, zamanla bu bölgeye gelen kişiler tarafından kendi kültürlerindeki formlarla özdeşleştirilmeye ve karşılaştırılmaya başlanır. Bu süreç içinde hem bulunduğu bölgeye adaptasyon hem de kendi kimliğini koruma güdüsü çok aktif durumdadır.

Bir zamanlar pagan bir kültürün hüküm sürdüğü yerlere gelen Hıristiyanlar, buralarda Hıristiyanlaştırma faaliyeti sürdürürken, oradaki insanlar arasında popüler olan bir takım inanç ve uygulamaları da kendi bünyesinde toplamıştır. Bunu doğrudan bir pagan unsur olarak kabul etmenin zorluğu ve problemlerinden dolayı kendi kültürü içinde eritme politikası sürdürür. Böylece bir zamanlar Grek kahraman/Tanrılarına ait bir takım unsurlar, Aziz Yorgi gibi bir şahsiyet etrafında tekrar örülmüştür.

Hıristiyanların yaşadığı bu tecrübenin bir benzerini, Türkler Anadolu'ya geldiklerinde yaşarlar. Böylece kendi kültürlerine yabancı olmayan bir takım unsurları, bazen Hızır-İlyas bazen de Cercis nebi gibi figürler üzerinden kültüre dahil ederler. Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki Anadolu, Rumeli gibi bölgelerde gerçekleştirilen İslamlaştırma sürecinde Aya Yorgi, bir yandan tarihin belirli devirlerinde bazı velilerle özdeşleştirilirken, öte yandan da Cercis Nebi olarak da ifade edilmiştir.

Kaynakça

A. Yaşar Ocak, "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dini Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Bellekten*, LV, 214, Aralık 1991.

Apollodorus, *The Library*, II, 4, (trc.: J. G. Frazer), (The Loeb Classical Library), New York, 1921.

Carra De Vaux, "Djirdjis", *The Encyclopaedia of Islam*, II, (New Edition), (ed. B.Lewis ve diğerleri), Leiden, 1965

Daniel Kitabı, 14:23-30, http://st-takla.org/pub_Deuterocanon/Deuterocanon-Apocrypha_El-Asfar_El-Kanoneya_El-Tanya_7-Daniel.html#Chapter_14 (02.11.2010).

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu*, I, (haz. Orhan Şaik Gökyay), Yapı Kredi Yayınları, 1995.

F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans I*, Oxford, 1929.

Giles Morgan, *St. George, Spain*, 2006.

Günay Tümer, "Circis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1993.

Hippolyte Delehay, *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, (terc: V. M. Crawford), Notre Dame, 1961.

<http://paganwiccan.about.com/od/beltanemayday/p/GreenMan.htm> (21.08.2010).

<http://www.theoi.com/Heros/Bellerophon.html> (31.08.2010).

Hüseyin Türk, "Hatay'da Müslüman-Hıristiyan Etkileşimi: St. George ya da Hızır Kültü", *Milli Folklor*, 11/85, (Bahar) 2010.

İbn Kuteybe, *el-Maarif*, (terc. Hasan Ege), İstanbul, ty.

İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998.

Jacobus de Voragine, *Golden Legend*, (İngilizceye çeviren: William Caxton), III, J.M.Dent and Co., London, 1900.

Jak Deleon, *Büyüada Anıtlar Rehberi*, İstanbul, 2003.

James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, The Floating Press, 2009.

Kasım Kufralı, "Circis", *İslam Ansiklopedisi*, III, (MEB), İstanbul, 1963

Makrizi, *Kitabu'l-Mevaiz ve'l-I'tibar bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Asar*, I, Bulak, 1270.

Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, I, (tahk. M.M. Abdülhamid), Kahire, 1964.

Muazzez İlmiye Çığ, *Tarih Sümer'de Başlar*, Ankara, TTK yayınları, 1998.

Orhan Erdenen, *İstanbul Adaları*, İstanbul, 1962.

Orhan Türker, *Prinkipo'dan Büyükada'ya*, İstanbul, 2004.

Pars Tuğlacı, *Tarih Boyunca İstanbul Adaları*, I, İstanbul, 1995.

Salebi, *El-Arais Kasasu'l-Enbiya*, Kahire, 1301.

Semavi Eyice, "Çorum'un Mecidözü'nde Aşık Paşa- Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi", *Türkiyat Mecmuası*, XV, 1969.

Süleyman Uludağ, "Hızır", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998.

Taberi, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, (terc. Z.K.Ugan-A.Temir), I, 2.bs., İstanbul, 1965.

The Epic of Gilgamesh, (çeviren Andrew George), Penguin Books, London, 1999.

GÜNÜMÜZ DÜNYASINDA DİN HİZMETLERİNİN SUNUMUNDA ALTERNATİF ÖNERİLER

M. Fatih GENÇ *

Özet

Sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçiş süreci yaşadığımız günlerde din hizmetlerinin günümüz insanına hitap edecek şekilde düzenlenmesi gereklidir. İçinde bulunduğumuz çağ, modern insanın ihtiyacına karşılık verebilen kurumların ayakta kaldığını ve hizmetlerini devam ettirebildiğini göstermektedir. Bu bakımdan Diyanet İşleri Başkanlığı kendisini modern çağın gerekleriyle uyumlu hale getirmelidir.

Bu makalede öncelikle Yaygın Eğitim ve yaygın din eğitimi kavramları açıklandıktan sonra Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürütmüş olduğu yaygın din eğitimi faaliyetleri hakkında kısaca bilgi verilmiş daha sonra da gelişen dünyada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü hizmetlerin geliştirilmesine yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Hizmeti, Din Eğitimi, Yaygın Eğitim, Diyanet İşleri Başkanlığı.

Alternative Suggestions about Religious Services in Today's World

Abstract

Transition from industrial society to information society we live in these days, religious services must be geared to appeal to the people of today. In the current era, institutions responsive to the needs of the modern man is left standing, and is prepared to continue the services of shows. In this regard, Ministry of Religious Affairs to align itself with the requirements of the modern era.

In this article first of all s the concepts of formal education and non-formal religious education are described And then giving information about religious services of Ministry of Religious Affairs briefly. At last, alternative recommendation about religious services in today's world are suggested.

Key Words: Religious Services, Religious Education, Non-formal education, Presidency of Religious Affairs.

* Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

Giriş

Eğitim ilk insandan günümüze kadar geçen süreçte önemini daima muhafaza etmiştir. Globalleşen ve adeta küçük bir köy halini alan dünyamızda insanların temel yeterliklere sahip olması, bilgiye ulaşılabilmesi, sağlıklı toplumsal ilişkiler kurabilmesi ve insanın kendini daha iyiye yönlendirebilmesi için eğitim vazgeçilmez bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her toplum, sahip olduğu değerleri eğitim yoluyla bireylere kazandırmaya çalışır. Bu toplumun devamı ve bireylerin topluma katkı sağlamaları için gereklidir. Bireylerin bu katkıyı sağlaması onları maddi manevi bütün yönleriyle geliştirmekle mümkün olabilir. Bireylerin maddi olduğu kadar psiko-sosyal ihtiyaçlarını dikkate alarak onları eğitmek toplumların görevidir. Bu noktada yeterli ve doyurucu bir din eğitiminin öneminden söz etmek gerekmektedir. Çünkü geçmişte olduğu gibi günümüzde de din olgusu bireylerin kişiliklerini ve davranışlarını derinden etkilemektedir. Bireylerin din konusundaki ihtiyaçları doğru bilgilerle doyurulmazsa, bu ihtiyaç yanlış bilgilerle karşılanacak, birey batıl inançlara hurafelere saplanacak, hatta yanlış dini telkinler sonucu birçok masum insana zarar verecek davranışlar sergileyebilecektir.

Türkiye’de örgün eğitimde din eğitimi verilerek insanların din hakkında öğrenme ihtiyaçları karşılanmaya çalışılmaktadır. Fakat 21. yüzyılda tek başına örgün eğitim bireyler için yeterli imkân sunamamaktadır. Çünkü günümüz dünyasında bilim, teknoloji ve kültür alanında yaşanan hızlı gelişmeler ve değişimler toplumlarda da hızlı değişime neden olmakta fakat eğitim sistemleri bu yeni gelişmelere ayak uydurmakta zorlanmaktadır. Bu gelişmeler değişim kavramını çağımızın sembolü haline getirmiş ve değişime ayak uydurabilmek için örgün eğitim tek başına yetersiz kalmıştır. Bu durum yaşam boyu eğitim anlayışı ile yaygın eğitim programlarının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bunun en önemli nedeni günümüzde eğitimin içeriğinin giderek yaşamla daha yakın ilişkili olmaya başlamasıdır. Artık eğitim toplumların çağdaş dünya ile bütünleşmesini sağlayan önemli bir araç, öğrenenle sınırlı kalmayan, paylaşılarak bireyin sosyalleşmesinin yanında bireysel gelişimini de

amaç edinen yaşam boyu devam eden bir süreç olarak kabul edilmektedir.¹

Bu makalede öncelikle Yaygın Eğitim ve yaygın din eğitimi kavramları açıklandıktan sonra Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı'nun yürütmüş olduğu yaygın din eğitimi faaliyetleri hakkında kısaca bilgi verilmiş daha sonra da gelişen dünyada Diyanet İşleri Başkanlığı'nun yürüttüğü hizmetlerin geliştirilmesine yönelik öneriler sunulmuştur.

1- Yaygın Eğitim Kavramı

Eğitimin kapsadığı alan olarak sınıflandırılmasında genel kabul görmüş olan; örgün, algın ve yaygın eğitim seklindeki üçlü sınıflandırmadır.²

Unesco'nun sözlüğünde³ "öğrencilerin yazılması veya alınması gibi işlemleri gerektirmeyen eğitim programlarıdır" şeklinde açıklanan "yaygın eğitim" kavramı isimlendirilirken de değişik isimler altında tanımlanmıştır. Bunlardan en yaygın olanları; halk eğitimi, yetişkinler eğitimi, okul dışı eğitim, sürekli eğitim, hizmet içi eğitim ve hayat boyu eğitimidir.⁴

Yaygın eğitimin birçok tanımı olmasına rağmen⁵ Milli Eğitim Temel Kanunundan hareketle hazırlanan, Yaygın Eğitim Kurumları Yö-

¹ Mehmet Metin Arslan, "Cumhuriyetimizin 80. Yılında Eğitim Karnemizde Okuma Yazma", *Bilim Yolu, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayısı*, Ankara 2003, Gazi Kitabevi, s.169.

²"Örgün Eğitim (Formal Education), resmi olarak planlanan ve ardışık biçimde düzenlenen, öğretmen ve öğrencinin üzerine düşen görevlerin açıkça tanımlandığı, öğretmenin eğitim amacıyla öğrenciyi yönetmeye çalıştığı ve sorumluluk aldığı, öğrencilerin yazılma veya alınmasıyla ilgili işlemlerin yerine getirilmesini gerektiren eğitimidir." "Yaygın Eğitim (Non - Formal Education), öğrencilerin yazılması veya alınması gibi işlemleri gerektirmeyen eğitim programlarıdır." "Algın Eğitim (Informal Education): Her bireye, hayatı boyunca günlük yaşantılardan, eğitimsel etkilerden ve çevre kaynaklarından aileden, komşulardan, işten, oyundan, pazardan, kitaplardan ve kitle iletişim araçlarından tutum, değer, beceri ve bilgi kazandıran süreçtir." Bkz. Colin Titmus, v.d., *Yetişkin Eğitimi Terimleri*, UNESCO, Çev. A.Ferhan Oguzkan, Ankara, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yay., 1985, s. 8.

³ Titmus, age, s.8.

⁴ İhsan Kurt, *Yetişkin Eğitimi*, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2000, s. 7.

⁵ Bkz. John Lowe, *Dünyada Yetişkin Eğitime Toplu Bakış*, Çev. T.Oguzkan, Ankara, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yay., 1985, s. 23; Lynne Chisholm, "Towards A Revitalisation, of Non- formal Learning For A Changing Europe", *Report of The Council of Europe Youth Directorate Symposium of Non- Formal Education*, Strasbourg- 13-15 Oc-

netmeliği'ndeki tanım, yaygın eğitimle ilgili en kapsayıcı tanım olma özelliğini taşımaktadır. Bu tanıma göre yaygın eğitim; "örgün eğitim sistemine hiç girmemiş ya da herhangi bir kademesinde bulunan veya bu kademelerden çıkmış bireylere; ilgi, istek ve yetenekleri doğrultusunda ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişmelerini sağlayıcı nitelikte, çeşitli süre ve düzeylerde hayat boyu yapılan eğitim, üretim rehberlik ve uygulama etkinliklerinin tümüdür."⁶

2- Türkiye'de Yaygın Din Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı

Yaygın eğitimde olduğu gibi yaygın din eğitimi konusunda da tanım kargaşası vardır. Beyza Bilgin "*Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*" adlı eserinde "Yaygın Din Eğitiminde Din Eğitim-Öğretimi" başlığı altında "vaaz ve hitabet, Kuran Kursları-Kuran Okulları"⁷ konularından bahsederken Hüseyin Yılmaz, yaygın din eğitimini, "örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitimi ve öğretiminin dışında, halkı din konusunda aydınlatmak, onları batıl inanç ve hurafelerden arındırmak, dinin kardeşlik, özveri, hoşgörü gibi ilkelerini bireylere kazandırmak ve ibadetlerin usulüne uygun olarak yerine getirilmesine yardımcı olmak üzere değişik mekânlarda yapılan etkinliklerin tümü" olarak tanımlamaktadır.⁸

Cemal Tosun "*Din Eğitimi Bilimine Giriş*" adlı eserinde yaygın din eğitimini, "örgün eğitim dışında ya da yanında yetişkinlere, okul dışındakilere, din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanlara, resmi ya da özel kurum ve kuruluşlarca, onların dini bilgilerini artırmak, dini duygu, düşünce ve davranışlarını geliştirmek, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmak, ortak dini ve milli değerleri benimsetmek, dinin kardeşlik, hoşgörü gibi değerlerini kazandırmak amacıyla verilen planlı, programlı, amaçlı ve sistemli olarak yürütülen faaliyetler" olarak tanımlamıştır.⁹

tober 2000, p.6; EAEA, *Glossary Of Adult Learning in Europe*, Edited by Paolo Federighi, A.E. Monographs EAEA, Hamburg, 1999, p. 23; Özcan Demirel, *Eğitim Sözlüğü*, 1. B, Ankara, Pegem A Yayınevi, 2001, s. 96.

⁶Milli Eğitim Bakanlığı Yaygın Eğitim KurumlarıYönetmeliği, Madde 4, Resmi Gazete, 14.02.2006/26080.

⁷Bkz. Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara 2001, s.118-135.

⁸Hüseyin, Yılmaz, "*Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış*", C.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:5, Sayı 2, Sivas 1997, s.6.

⁹Bkz. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 2. Baskı, Pegem-A Yayıncılık, Ankara 2002, s.156.

Yukarıdaki tanımların ışığında yaygın din eğitiminin konusunu sosyal hayatta ortaya çıkan dinî-ahlakî nitelikli bireysel ve toplumsal ihtiyaçların karşılanması olarak belirtilebilir. Yaygın din eğitiminin amacı ise, bireyleri dinî ve ahlakî konularda bilgilendirmek, inanç ve yaşantıların sağlıklı bir şekilde yapılanmasına yardımcı olmak ve toplumu din konusunda aydınlatmaktır.¹⁰

Yaygın din eğitiminin gerçekleştirilme alanları cami ve mescitler, Kur'an Kursları, cezaevleri, huzurevleri, toplu iş yerleridir. Gerçekleştirilme alanlarından da anlaşılacağı üzere yaygın din eğitiminin hedef aldığı kitle, çok farklı kabiliyetlere, değişik istidatlara, farklı ihtiyaçlara, farklı özgeçmiş, farklı coğrafi bölge mensubiyetine, farklı öğrenme yeteneklerine, değişik yaş gruplarına sahiptir.¹¹

Türkiye'de farklı hedef kitesine sahip kişilere yönelik yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürütmekle görevli kurum Diyanet İşleri Başkanlığıdır. **Diyanet İşleri Başkanlığı**, 3 Mart 1924 tarihinde *Şeriye ve Evkaf Vekaletinin* yerine kurulan, İslam dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevli kurumdur. 141.298 personeli ile bu hizmetleri yürütmektedir.¹²

Diyanet İşleri Başkanlığı, Cami, Kur'an Kursu¹³, cezaevi, çocuk yuvaları ve islahevi, eğitim merkezi ve yurtdışı din hizmetleri ile Türkiye'de yaygın din eğitimi faaliyetlerini sürdürmektedir. Bu faaliyetlerin gelişim basamaklarına göre şöyle özetlenebilir.

¹⁰ Hüseyin Yılmaz, **Din Eğitimi ve Sosyal Barış**, İnsan Yay. İstanbul 2003, s.128.

¹¹ Bkz. Mehmet Bulut, **Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1997, s.30, Celal Sürgeç, **Diyanet İşleri Başkanlığı ve Eğitim Faaliyetleri**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Elazığ 2010, s.50

¹² <http://www.dinihaberler.com/haber/31678/diyanet-isleri-baskanligi-personel-savisini-acikladi.html>, 24.04.2013

¹³ Türkiye'de İlk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri dışında Kur'an-ı Kerim okumayı ve mealini öğrenmek, hafızlık yapmak ve dini bilgiler almak isteyenlerden, ilköğretimi bitirenler için Diyanet İşleri Başkanlığı'nca Kur'an Kursları açılır. Bu kurslardaki din eğitimi ve öğretimi, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcilerinin talebine bağlıdır.633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Ek Madde 3- (Ek:22/07/1999, 4415/1 md.).

2.1. Çocuklara Yönelik Din Hizmetleri

Diyanetin çocuklara yönelik en düzenli faaliyeti Yaz Kur'an kurslarıdır. Yaz Kur'an kursları, en az ilköğretim çağındaki öğrencilere yönelik olarak "Kur'an-ı Kerim'i ve mealini öğrenebilmeleri, dini bilgilerini geliştirebilmeleri amacıyla" Mili Eğitim Bakanlığı'nın denetim ve gözetiminde, yaz aylarında camiler, Kur'an kursları ve belirlenen diğer mekânlarda açılan 2 ay süreli kurslardır. Bu kurslara kayıtlar, ilk ve orta öğretim kurumlarının yılsonu tatiline girdiği ilk hafta yapılır, ikinci haftadan itibaren de öğretime başlanır. Türkiye'de her sene 1881637 öğrenci bu kurslara devam etmektedir.¹⁴

Diyanet İşleri Başkanlığı Yaz Kur'an Kursları yanında, çocuk ıslah evleri, sevgi evleri gibi yerlerde personelini gönderip çocuklarla ilgilenmektedir.

2.2. Gençlere Yönelik Din Hizmetleri

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın doğrudan gençlere yönelik herhangi bir faaliyeti bulunmamakla birlikte hafızlık eğitime başlama yaşının ilköğretimi bitirdikten sonra başlaması ve bu dönemin ilk ergenlik dönemi olarak kabul edilmesinden dolayı hafızlık eğitimini gençliğe yönelik bir faaliyet olarak konumlandırabiliriz.

Hz. Peygamber'den günümüze Kur'an'ın tamamını ezberlemek olan hafızlık İslam dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de önemini sürdürmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı da Müslümanlar için önemli olan bu eğitimi Kur'an kursları vasıtasıyla vermektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, bugünün şartları ve imkânları çerçevesinde, kökeni Hz. Peygamber zamanına kadar dayanan ve kültürümüzde de bir gelenek haline gelmiş olan hafızlık eğitimini az sayıda öğrenciyle küçük yerleşim yerleri yerine, merkezî konumda bulunan, fizikî açıdan gerekli donanıma sahip kurslarda ve hizmetin gerektirdiği yeterliğe sahip öğreticiler tarafından yürütülmesine dikkat etmektedir. Türkiye'de her sene ortalama olarak 2000¹⁵ kişi hafızlık eğitimini bitirmektedir.¹⁶

¹⁴ <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-yaz-kur-an-kurslari-150.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

¹⁵ Celal Sürgeç, **Diyanet İşleri Başkanlığı ve Eğitim Faaliyetleri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2000, s.63.

2.3. Yetişkinlere Yönelik Din Hizmetleri

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın camiler, aile irşat büroları ve uzun süreli Kur'an kurslarında yetişkinlere yönelik din hizmeti sunmaktadır. Bu faaliyetleri kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

2.3.1. Camiler

Camiler Diyanet İşleri Başkanlığını hizmet verdiği en önemli mekanlardır. 1965 yılında çıkan 633 Sayılı Teşkilat Kanunu ile Türkiye'deki camilerin her türlü kontrol ve denetimi Diyanet İşleri Başkanlığına bırakılmıştır.¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığının 2005 yılında yayımladığı genelgede "bütün camiler Başkanlığın izni ile ibadete açılır ve Başkanlıkça yönetilir" ibaresi günümüzde de camilerin açılması, idaresi ve kontrolünün Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütüldüğünü göstermektedir.¹⁸

Her ne kadar günümüzde Camiler büyük oranda ibadet yeri olarak kullanılsalar bile özellikle yaz aylarında açılan "Yaz Kur'an Kursları" ile yaygın eğitim faaliyetlerinde önemli rol oynamaktadır. Ayrıca hutbe, vaaz ve cami dersleri gibi irşat hizmetleri de cami aracılığıyla sürdürülmektedir. Türkiye'de 82 bin camide yaygın din eğitimi faaliyetleri devam etmektedir.¹⁹

2.3.2. Uzun Süreli Kur'an Kursları

Kur'an kursları, örgün eğitimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ile genel bir dini anlayış kazanan bireylere, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i doğru ve usulüne uygun okumayı öğrenme imkânı veren, ibadetleri yerine getirebilecek yeterlikte Kur'an ezberlemelerine yardımcı olan ve temel dini bilgiler eğitimi veren 32 hafta süreli kurslardır.

Toplumu din konusunda aydınlatmakla yükümlü olan Başkanlık, din eğitimi faaliyetlerinin önemli bir kısmını Kur'an kursları aracılığıyla yürütmekte ve halkın yaygın din eğitimi ihtiyaçlarına ilişkin taleplerini

¹⁶ <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-hafizlik-egitimi-151.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

¹⁷ Önkal, Bozkurt, "Cami", DİA, C. VII, s. 54.

¹⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı 2005 Genelgesi, Ankara, 2005, s. 11-12.

¹⁹ <http://www.diyanehaber.com/Diyanet-turkiye%E2%80%99de-82-bin-cami-var.her-903-kisiy-5077.html>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

yürütmekte olduğu Kur'an kursu hizmetleri ile karşılamaya çalışmaktadır. Türkiye'de 2011-2012 öğretim yılında 12867 Kuran Kursunda 342.760 öğrenci okumaktadır.²⁰

2.4. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kendi Personeline Yönelik Faaliyetleri

Diyanet İşleri Başkanlığı eğitim merkezleri vasıtasıyla kendi personelinin eğitim hizmetlerini sağlayamaya çalışmaktadır. Eğitim Merkezleri temel olarak İhtisas Kursları ile hizmet öncesi ve hizmet içi kursları düzenleyen kurumlar olarak düzenlenmiştir

2.4.1. Hizmete Hazırlık Eğitimi

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İhtisas Eğitim Merkezleri dışında olmak üzere 11 Eğitim Merkezi²¹ bulunmaktadır. Bu Eğitim Merkezlerinde temel olarak bölgesel Tashih-i Huruf Kursları, göreve yeni başlayanlara yönelik eğitim kursları ve hizmet içi eğitim kursları düzenlenmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Aday Memurlarının Yetiştirilmelerine Dair Yönetmelik, Hizmete Hazırlık Eğitiminin ilk defa göreve başlayanlara uygulanmak üzere temel, hazırlayıcı ve uygulamalı (staj) eğitim olmak üzere üç aşamada gerçekleşmesini ön görmüştür. Bu doğrultuda 2005 yılında belirlenen personel yeterlikleri dikkate alınarak hazırlanan Hizmete Hazırlık Eğitimi Programı, göreve yeni başlayacak olan personelin görevlerini etkin ve verimli bir şekilde gerçekleştirebilmeleri için alan bilgisinin yanı sıra, uygulama becerisini de geliştirmeyi hedeflemektedir. Din hizmetleri personeli için Hizmete Hazırlık Eğitiminde yeniden bilgilendirme değil, bilgisini kendi mesleğinin incelikleri için de kullanabilen ve geliştirebilen, analitik ve eleştirel düşünme yeteneğine sahip din hizmetleri personeli yetiştirme yaklaşımı benimsenmiştir. Bu amaçla, İslam Bilimleri, Din Eğitimi, Psikoloji, İletişim, Yönetim vb. farklı sosyal disiplinlerin verilerinden hareketle din hizmetliliği görevine uygun bir özel öğretim programı oluşturulmuştur. 2005 yılından günümüze 20.000'e²² yakın personel bu eğitimden faydalanmıştır.²³

²⁰ <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-uzun-sureli-kur-an-kurslari-131.aspx>, Erişim Tarihi, 20.05.2013

²¹ Eğitim Merkezlerinin bulunduğu iller: Elazığ, Ankara, Antalya, Bolu, İzmir, Kastamonu, Manisa, Tekirdağ, Şanlıurfa, Van ve Samsun

²² Surgeç, s.65

²³ <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-adaylik-egitimi-175.aspx>, Erişim Tarihi: 20.05.2013.

2.4.2. Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri

DİB, yurtdışında görev yapacak personele yönelik kurslar vermektedir.

2.4.2.1. İhtisas Kursları

Diyanet İşleri Başkanlığınca, din hizmetlerini yürüten personelin mesleki bakımdan daha iyi yetişmelerini sağlamak, verimliliklerini artırmak ve basta Kur'an-ı Kerim olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh gibi temel dini kaynaklara doğrudan başvurma yeteneğini elde etmelerini temin etmek amacıyla "Hizmet İçi Eğitim İhtisas Kursları" başlatılmıştır. Bu kursların açılış gayesi şöyle belirlenmiştir: Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında çalışan din hizmeti personelinin mesleki bakımından daha iyi yetişmesini sağlamak, verimliliklerini artırmak, daha ileri görevlere hazırlamak ve basta Kur'an-ı Kerim olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh gibi temel kaynaklara doğrudan başvurma yeteneğini elde etmelerini temin etmek, böylece dini konularda toplumumuzun ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte mütehassıs elemanları yüksek seviyede din alimlerini yetiştirmektedir.²⁴ Bu kurslardan günümüze kadar 1882 personel yararlanmışır.²⁵

2.4.2.2. Aşere-Takrip-Tayyibe (Kıraat) Kursları

DİB, hem geleneğimizin bir parçası olan Kıraat ilminin yaşatılması ve geliştirilmesi hem de cami hizmetlerini yürüten personelin, özellikle Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun, doğru ve güzel okumalarını, Kıraat ilmi hakkında bilgi ve beceri sahibi olmalarını, vatandaşlarımıza daha etkin ve verimli bir din hizmeti sunmalarını sağlamak amacıyla "Aşere Takrib ve Tayyibe Kursları" düzenlemektedir.²⁶ Bu kurslardan günümüze kadar 374 personel yararlanmışır.²⁷

2.4.2.3. Tashih-i Huruf Kursları

Başkanlık, özellikle cami hizmetlerini yürüten personelinin bilgi ve becerilerini geliştirmek, vatandaşlarımıza daha etkin ve verimli bir din

²⁴Sürgeç, s.66-71.

²⁵ <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-ihhtisas-kurslari-190.aspx>, Erişim Tarihi: 20.05.2013.

²⁶ Sürgeç, s.72-74.

²⁷ <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-asere-takrib-ve-tayyibe-kurslari-178.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

hizmeti sunmak, Kur'an-ı Kerim'in okunmasında yaşanan telaffuz hatalarını gidermek, ses-seda ve mana bütünlüğü içerisinde güzel okunmasını sağlamak amacıyla, taşra teşkilatında görev yapan personel arasından mülakat yoluyla seçilen görevliler için, eğitim merkezlerinde ve il merkezlerinde 6 ay süreli "Tashih-i Huruf Kursları" düzenlemektedir. 2005 yılından itibaren düzenlenmekte olan bu kurslar, cami hizmetlerini yürüten personelin, Kur'an-ı Kerim tilavetinde görülen telaffuz hatalarını gidermek, Kur'an-ı Kerim'in manasını da dikkate alarak güzel bir eda ile okumalarını sağlamak amacıyla açılmaktadır. 2005 tarihinden günümüze 921 personel bu kurslardan yararlanmışır.²⁸

2.4.2.4. Yurtdışına gidecek olanlara yönelik din hizmetleri

Diyanet İşleri Başkanlığı yurtdışında görev yapacak olan din görevlilerini görev yapacakları ülkede başarılı ve nitelikli hizmet sunabilmeleri için "Yabancı Dil Ağırlıklı Hizmet İçi Eğitim Kursları'nda" yoğunlaştırılmış yabancı dil eğitiminden geçirmekte ve gidecekleri ülkenin dini, siyasi, ekonomik özellikleri; burada yaşayan vatandaşlarımızın özellikleri, karşı karşıya buldukları problemler, yapacakları görevin özellikleri ve farklılıkları hakkında bilgilendirmek için eğitime almaktadır.²⁹

2.5. Cezaevleri

Cezaevlerinde, herhangi bir suçtan dolayı buraya düşen insanların dini ihtiyaçlarını karşılamak ve daha önce alamadıkları dini eğitim hizmetlerini vermek amaçlanmaktadır. DİB 1950 yılından beri cezaevlerinde din eğitimi faaliyetlerini sürdürmektedir.³⁰

2.6. Yurt Dışı Din Hizmetleri

1960'lı yıllardan itibaren Türkler yurtdışına göç etmeye başlamıştır. Daha önceleri Türkiye'ye dönmeyi planlayan bu kişiler orada kalıcı hale gelince milli ve dini olarak kendilerini ve çocuklarını korumak istemişlerdir. Yurtdışında yaşayan Türklerin bu ihtiyaçlarını karşılamak üzere ilk olarak Diyanet İşleri Başkanlığı 1971 yılından itibaren yalnız Ramazan aylarında Avrupa ülkelerine geçici din görevlisi göndermeye başlamış, 1979 yılından itibaren de ücretleri dernekler tarafından karşı-

²⁸ <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi--icerik-tashih-i-huruf-kurslari-177.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

²⁹ Sürgeç, s.78.

³⁰ Sürgeç, s.79.

lanmak kaydıyla, 6 aylık sürelerle, ücretli izinli olarak din görevlileri görevlendirilmiştir. Bu şekilde insanların resmi olmayan yollarla bir takım din görevlisi edinmelerinin ve farklı görüşler etrafında guruplaşmaların önüne geçilmek istenmiştir.³¹ Yurt dışında yaşayan yurttaşlarımız arasında guruplaşmaların önüne geçmek ve onlara doğru ve güvenilir İslami bilgileri sunmak üzere Diyanet işleri başkanlığı nezdinde çalışmalar yapılmaya başlamıştır. Bu gelişmelerin sonucunda Diyanet işleri Başkanlığı bünyesinde 13 Ağustos 1984 tarihinde 3860 sayılı kararname ile "Dış İlişkiler Dairesi" kurulmuştur³² ve 1985 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı emrine 320 adet yurt dışı din görevlisi kadrosu verilmiştir.³³

1970'li yıllara kadar sadece yurtiçinde hizmet veren Başkanlık, 1971'den itibaren Avrupa'da yaşayan insanlarımıza, 1974'ten itibaren K.K.T.C.'ne ve 1982'den itibaren Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla bağımsız hale gelen Türk Dünyasına yönelik din hizmetleri vermeye başlamıştır. Başkanlığın 1992 yılına kadar bütün dünyaya din hizmeti sunduğu ülke sayısı 12 iken, 2000 yılında bu sayı 27 olmuştur. 1980'da Başkanlığın 20 olan Yurtdışı personel sayısı 1992'de 838'e yükselmiştir. 2003 yılı istatistiklerine göre T.C. Büyükelçilikleri nezdinde 21 Din Hizmetleri Müşavir ve Müşavir Yardımcılığı, T.C. Başkonsoloslukları nezdinde 28 Din Hizmetleri Ateşe ve Ateşe Yardımcıları kadroları bulunmakta, 1153 Din Görevlisi ile din hizmetleri yürütmektedir.³⁴

3. Günümüz Dünyasında Yaygın Din Eğitimi

Yaygın din eğitimi bireyin ilk çocukluk döneminden başlayarak onun kimlik oluşumunun gerçekleşip yetişkinliğe adım attığı gençlik dönemine, bireyin iş gücü sahibi olup kendine göre hayat kurup düzenlediği yetişkinlik dönemi de dahil insanoğlunun yedisinden yetmişine kadarki hayatının tüm evrelerinde onların hayat ve anlam arayışlarına çözüm olmadıkça, karşılaştıkları dini problemlere çözüm bulmada kilit rol oynayabilecek bir yapıya sahiptir. Fakat yaygın din eğitiminin çağın gereklerine uygun olması, bu eğitimin bireyin sorunlarını çözmede ve anlam arayışlarına yol gösterebilmesinde başarılı olabilmesi için öncelikli şartlardan biridir. Çünkü dünyamızda ve toplumlardaki hızlı gelişme-

³¹ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996, s. 209.

³² Rusen Çakır, İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Mümkün mü?*, TESEV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 69.

³³ Cebeci, s.209.

³⁴ Sürgeç, s.85-86.

lerden eğitimin etkilenmemesi düşünülemez. Örneğin öğretilen bilgilerin önemi üzerinde yapılan araştırmaların birinde, 50 yıl önce, okulda öğretilenlerin %75'i kullanılırken şimdilerde bu oranın çok daha aşağılara düşmüş olduğu sonucu çıkarken bir başka çalışmada R. Bohn ve J. Short, insan beyninin bir günde maruz kaldığı bilginin miktarını kelime sayısı üzerinden araştırmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, ABD'de yaşayan sıradan bir insan, her gün 100 bin civarında kelimeye maruz kalmakta ve bu rakam her yıl yüzde 2,6 oranında artmaktadır. İnsanın maruz kaldığı bu kelimelerin %45'i televizyondan, %27'si bilgisayarlardan, %11'i radyodan, %9'u basılı medyadan, %5'i telefon konuşmalarından gelirken, örgün öğretimin oranı %1'den daha düşük bir yer kapladığı sonucu çıkmıştır.³⁵ Bu sonuçların da ortaya koyduğu üzere bugün daha önceden yapılanları en iyi şekilde dahi yapsak sorunlara geçmişin metotları çözüm üretmede yetersiz kalmaktadır. Şimdiye kadar yapılanların bugün doğru olup olmadığının sorgulanması ve bugün için doğru olanın ne olduğunun belirlenmesi en temel sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü eğitim sistemindeki temel sorun, sistemin başlangıçta amaçlanan görevleri yerine getirip getirmemesi değil yeni gereksinimleri karşılayacak yapı ve işleyişin oluşturulamamasıdır. Gelişen ve değişen dünyamızda bilgi patlaması, hızlı ürün eskimesi, iş gücü yapısının değişmesi, kişisel ve toplumsal sorunlara ilginin artması gibi eğitim sistemini etkileyen temel değişim alanları vardır. Eğitim sistemi bu temel değişim alanlarındaki gelişmelere ayak uyduramazsa başarısız olması kaçınılmazdır. Yaygın din hizmetlerinin de eğitimde yaşanan paradigma değişikliklerine uyum sağlaması onun başarısını etkileyecek olan en önemli unsurlardan biridir.

Diyaret İşleri Başkanlığı yukarıda belirtilen hizmetlerini günün gerekleri ile uyumlu şekilde geliştirmesi, eğitim kalitesini arttırmasında ve hizmet ettiği insanların ihtiyaçlarını karşılamada yardımcı olacaktır.

Yukarıda belirtilen gerekliliklerin ışığında Diyarret İşleri Başkanlığı gerçekleştirdiği yaygın din eğitimi faaliyetlerine ek olarak aşağıda belirtilen faaliyetleri yerine getirebilir.

3.1. Çocuklara Yönelik Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri

Diyaret İşleri Başkanlığı'nın çocuklara yönelik "Yaz Kur'an Kurs-

³⁵ Ziya Selçuk "Okulu çok mu önemsiyoruz?" Radikal Gazetesi, 31.03.2011.

ları” dışında herhangi bir eğitim faaliyeti bulunmamaktadır. Bu eğitim de sadece yaz tatili boyunca 2 ay sürmekte ve bunun dışında çocukların din eğitimi almalarına yönelik herhangi bir faaliyeti bulunmamaktadır.

Eğitim süreklilik isteyen bir faaliyettir. Çocukların Yaz Kuran Kurslarında öğrendikleri bilgiyi örgün eğitimde devam ettirme imkanları olmadığı taktirde öğrendikleri bilgileri bir dahaki seneye unutmaları kolay olacaktır.

2012 yılındaki yasa değişikliği ile ilköğretim ve ortaöğretim programlarına Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamberimizin Hayatı dersleri seçmeli olarak konulmuş olsa bile, okulda yapılan dersin atmosferi ile Diyanet İşleri Başkanlığı’nın düzenleyeceği kursların atmosferi farklıdır. Bu durumu dikkate alacak olan DİB aşağıdaki faaliyetleri yapabilir:

3.1.1. Hafta Sonu Kursları

Okulun devam ettiği dönemde haftada bir gün “temel dini bilgiler” ve “Kur’an öğreniyorum” kursu gibi adlarla çocuğun yaz Kuran Kurslarında öğrendikleri tekrar edilebileceği veya yaz tatillerinde bu kurslara gitme imkanı olmayan çocuklara bu kurslar sayesinde dinlerini öğrenme imkanı verilmiş olur.

Bu kurslar yaz Kuran kurslarında olduğu gibi birleşik sınıflarda, her yaştan çocuğun olduğu ortamlarda değil, 5-8, 8-11, 11-14 yaş aralıkları şeklinde düzenlenip her yaş gurubu için ayrı programlar uygulanabilirse eğitim daha faydalı olacaktır.

3.1.2. Ev Kursları

DİB, kendisinin düzenlemiş olduğu kurslara gelemeyen çocukların velilerinin istemesi ve müracaatı durumunda evlerine onlara din eğitimi verecek görevliler göndermesi, eğitim faaliyetlerinin hedefine ulaşması bakımından yararlı olacaktır.

Evlere gönderilecek görevli ihtiyacı aşağıda da belirtileceği üzere hemen hemen her ile açılmış olan İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerinden gönüllü veya ücretli olarak sağlanabilir.

3.2. Gençlere Yönelik Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri

Gençlik dönemi, sorunlu, bunalımlı bir hayat devresi olarak bilinir

ve kabul edilir.³⁶ Gençlik çağı, özellikle ergenlik dönemi, bireyin çocuktan yetişkinliğe geçişini sağlayan bazı özelliklerinden dolayı diğer gelişim dönemlerinden farklı bir dönemdir. Gençin kendini, hayatı ve toplumu sorgulayarak eskisinden farklı bir şekilde dünyayı algılamaya başladığı bu dönemde en önemli sorunlarından biri, kendini tanıma ve tanımlamada çektiği sıkıntıdır.³⁷

Gençliğin biyolojik ve psikolojik olarak gelişim gösterdiği bu dönemde din konusunda gençte gelişimler başlamıştır. Genç, bu süreçte kendini düşünme ve bağımsız olma çabalarının ardından dini konulara da eğilim göstermektedir. Çevresinde olanlara dikkat kesilen genç, hayat denilen sahneye girenleri çıkanları ve hayatın anlamını merak etmekte dinin kapsamını enine boyuna düşünecektir. Dine olan yönelimiyle birlikte din anlayışı da değişen bireyin, çocukluk dönemindeki çevrenin etkisiyle kabullendiği geleneksel inanışlara alternatif olarak kişisel olarak benimsediği din anlayışını yerleştirdiği görülür. Dini konularda düşünme faaliyeti hızla artan gencin, döneminin getirdiği eleştirel bakışı dine yönelttiği gözlenmektedir. Gerçek manada dinin ne ifade ettiğini anlamaya çalışan genç, dinin iç yapısını anlama isteğindedir.³⁸

Bireyin en önemli çağlarından biri olan gençlik dönemi için din eğitimi oldukça önemli iken Diyanet İşleri Başkanlığının bu evreye yönelik herhangi bir eğitim faaliyetinin olmaması önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eksikliğin giderilmesi için DİB bünyesinde "Gençlik Eğitim Daire Başkanlığı" kurulması ve gençliğe yönelik hizmetleri yürütmesi, DİB'in gençliğe verdiği önemi göstermesi bakımından önemli olacaktır. Buna ek olarak DİB aşağıdaki faaliyetleri de yürütmesi gençlik açısından önem arz edecektir.

3.2.1. Temel Dini Bilgiler ve Kuran Öğreniyorum Kursları

DİB sınıf sayısı 10'u geçmeyecek şekilde gençlere yönelik temel dini bilgiler ve Kuran öğreniyorum kursları açmalıdır. Gençlere yönelik kurslarda dikkat edilmesi gereken en önemli husus sınıftaki kişi sayısının

³⁶ Sabahattin Arıbaş, Mehmet Güven; "Ortaöğretim Gençlerinin Psiko-Sosyal Sorunları", **Gençlik Dönemi ve Eğitimi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.

³⁷ Naci Kula; editör: Hayati HÖKELEKLİ; *Gençlik Döneminde Kimlik ve Din; Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, Dem Yay., İstanbul 2006, s. 33.

³⁸ Bkz. Fatma Yüce, **Gençlerde Dini Yönelim ve Kişilik**, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2009, s.75.

fazla olmaması gereğidir. Çünkü yapılan araştırmalar gençlerin bir kısmının “sosyal fobi” sorunu olduğunu ortaya koymaktadır.³⁹ Sosyal fobisi olan genç, kalabalık toplum içine girmekten korkar, kendisine söz düşecek diye çekinebilir. Bu da gençlerin kalabalık ortamlara girmesini engelleyebilir.⁴⁰ Bu bakımdan DİB kurslara katılan gençlerin herkesi tanıyabilecekleri küçük sınıf ortamlarında ders vermesi gencin toplum içindeki cesaretini arttırmaya ve rahat davranmasını, istediği soruları sormasına fırsat tanınması açısından önemli olacaktır.

3.2.2. Sosyal Hizmetlerde Gönüllü Çalışma

Gönüllülük, gençlerin psiko-sosyal gelişimine katkı sağlayan iki yönlü bir harekettir. Gönüllü çalışmalar sonucunda elde edilen toplumsal faydanın yanı sıra, bu çalışmalar içerisinde yer alan gençlerin sosyal yetenekleri gelişir, gençler paylaşmanın anlamını kavrar, takım çalışmasını ve yardımlaşmayı öğrenir, yeni yaşam deneyimleri kazanır, değişik tecrübelere sahip insanlarla tanışma imkânı bulur, organizasyon yapmayı öğrenir, değişik kurumları tanır, toplumu ve dünyayı daha iyi kavrar, değer yargıları gelişir ve özgüveni artar.⁴¹

Gönüllü olmayı öğrenen gençler aynı zamanda iyi bir yurttaş olmayı da öğrenir. Yurttaş olmayı becerebilen bireyler arasında karşılıklı güven ve saygı daha kolay inşa edilir, bu da daha sağlam temellere dayalı bir toplum yapısının oluşmasını sağlar.⁴²

DİB’in, dini bayramlar, Ramazan ayı, kandil geceleri gibi özel dini günlerde gençlerin gönüllü olarak çocuk esirgeme kurumları, cezaevleri, huzurevleri gibi yerlerde gerçekleştirecekleri faaliyetlere imkan tanınması, onların iyi bir yurttaş olmalarına, sosyalleşmelerine yardımcı olacağı gibi DİB sayesinde dini değerlerimiz olan, fedakarlık, yardımseverlik gibi değerlerin toplumda yaygınlaşmasına da yardımcı olacaktır.

3.2.3. Gençlik Günleri Düzenleme

DİB, Kurban Bayramı, Ramazan Bayramı, kandil geceleri gibi özel

³⁹ Elvan Karacan,- ŞenolSelahattin – Şener Şahnur, “Çocukluk ve Ergenlik Çağında Sosyal Fobi”, **Ben Hasta Değilim, Çocuk Sağlığı ve Hastalıklarının Psikososyal Yönü**, (Edt. Aysel Ekşi), Nobel Tıp Kitapevleri, İstanbul, 1999, s.310-313.

⁴⁰ Ahmet Çelikkol, **Ruh Hastalıklarından Korunma**, İstanbul, 1999, s.152.

⁴¹ Bkz. <http://www.istegenc.com.tr>, <http://www.gsm.org.tr/tr/content/show/2/gsm-hakkinda.html>, Erişim Tarihi: 10.09.2011.

⁴² <http://www.gsm.org.tr/tr/content/show/2/gsm-hakkinda.html>, Erişim Tarihi: 10.09.2011.

dini günler ile yaz tatilleri ve okulların açıldığı sonbahar dönemlerinde gençliğe yönelik özel geceler düzenlemesi gençliğe yönelik olumlu bir adım olacaktır.

Gençler için düzenlenen bu etkinlikler onların gelişimlerinde büyük rol oynamaktadır. Yapılan bir araştırmada⁴³ gençler kendilerinin katılmış oldukları etkinlikler sayesinde statü, arkadaş çevresinin genişlemesi, kuruluşla bütünleşme, aile ve okul dışında başkaları ile iletişim kurma, liderlik vasıflarını fark etme ve yeni iş olanakları üretme gibi faydalar elde etmektedirler. DİB yukarıda sayılan özel gençlik günlerini düzenlemesi durumunda gençlerin kendilerini geliştirmelerini, bunu yaparken de din ile olan bağlarını güçlendirmelerini sağlayabilir.

3.2.4. Cep Telefonu ve İnternet Kullanımı:

DİB, gençlerin vakitlerinin çoğunu cep telefonları ve internet ile geçirdiklerini görerek onlara ulaşmak için farklı yöntemler kullanılmalıdır. Bu yöntemlerden biri örneğin "Kur'an IPOD'da" adlı bir kampanya olabilir. Bu kampanya ile Kuran metinlerini sesli olarak gençlerin internet üzerinden cep telefonlarına ücretsiz olarak indirmeleri sağlanarak gençlerin istedikleri anda Kuran'a ulaşmaları hedeflenebilir.

Dünyada ve Türkiye'de yapılan araştırmalar internet ve cep telefonu kullanımının büyük oranda arttığını göstermektedir. Örneğin Türkiye'de gençlerin ortalama %70 ile %80'i internet kullanırken⁴⁴ ABD'de 12-17 yaş arasındaki gençlerin %75'nin cep telefonu kullandığı⁴⁵ anlaşılmaktadır. DİB, camilere, herhangi bir şekilde düzenlenen kurslara gelmeyen gençlere internet ve cep telefonu üzerinden mesajlarını ileterek onlara dini konularda bilgi vermeye ve dini sevdirmeye çalışmalıdır.

3.2.5. Ekibini Kur Projeni Getir

Gençlik çağı evden kopma ve topluma açılma çağı olarak kabul edilir. Ergenliğe giren bir gence evi dar gelmeye, anne-babasının öğüt-

⁴³ Eylem Certel, **Gençlik ve Sosyal Gelişim: Gençlik Örgütlerine Katılan Gençlerle Bir Araştırma**, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara 2010, s.110.

⁴⁴ Gülten Kır, **İnternet ve Genç Kimliği**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniv. SBE, Kocaeli 2008, s.43, s.82-86, Mustafa Oğuz, "Gençlik İnterneti Nasıl Kullanıyor?" <http://www.gencyaklasim.com/content/view/425/54/>, Erişim Tarihi: 11.09.2011.

⁴⁵ <http://www.usakgundem.com/haber/56391/gen%C3%A7ler-aras%C4%B1nda-cep-telefonu-kullan%C4%B1m%C4%B1-art%C4%B1yor.html>, <http://www.xing.com/net/gsmduyayi/gsm-duyayi-bulten-385901/dunya-da-ve-turkiyede-cep-telefonu-kullanimi-sayisi-kac-25413420/> Erişim Tarihi: 11.09.2011.

rinden ve kendisine karışmalarından bıkmaya başlayan genç, kendini dışarıdaki hayata daha fazla yönlendirir. Çünkü soluk alabildiği, özgür davranabildiği yer dışarı ortamıdır. Gençin arkadaşlık kurmadan topluma açılması düşünülemez. Bu bakımdan arkadaşlık ilişkileri toplumsal ilişkilere öncülük eder.⁴⁶ Genç genellikle arkadaş grubunun rol ve davranışlarına uymak zorundadır. Grubun özelliklerine, değer kalıplarına uyar. Mensup olduğu grupta yabancılaşma çekmemek için olabildiğince çaba harcar. Genç mensup olduğu gruptan bu konularda ne kadar etkileniyorsa, grubun diğer mensupları da karşılıklı olarak ondan etkilenirler.⁴⁷

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, gençler genel olarak arkadaş çevreleri ile hayatının büyük bir bölümünü geçirmektedir. Bunu dikkate alan DİB, "Ekibini Kur Projenle Gel" sloganı ile gençlerin en az 3 en fazla 7 kişi ile bir grup kurarak gençliğin dini hayatının gelişimine dair orijinal projeler sunmalarını isteyebilir. Böylece gençleri kendi arkadaş gruplarından koparmadan dine olan ilgilerini arttırabilir.

3.2.6. Din Temelli Dijital Oyun

DİB gençlerin eğlenceli bir şekilde dini öğrenmelerini sağlamak için Kuran veya dini metinlerinden hareketle oluşturmuş oldukları dijital bir oyun üretebilir. Böylece dijital oyunlardan hareketle dini öğrenmelerini sağlayabilir.

Dijital oyunlar sadece gençlerin değil yetişkinler ve çocukların da hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin Uluslararası araştırma şirketi GFK Türkiye'de yaptığı araştırmada 15 yaş üstü her üç kişiden birinin dijital oyunlar oynadığını, özellikle 14-17 yaş aralığında bu oranın daha da arttığını belirtmiştir.⁴⁸ Başka bir araştırmaya göre de Türkiye'de kayıtlı 35 milyon internet kullanıcısının 25 milyonu (% 70'i) sosyal oyunlar oynamaktadır.⁴⁹ Dijital oyunların insanların bu kadar çok ilgisini çektiği bir dönemde DİB bu duruma kayıtsız kalmamalı gençlerin eğlenirken dinlerini öğrenebileceği oyunlar üretmelidir.

⁴⁶ Atalay Yörükoğlu, "Gençlik Çağı Psikolojisi", <http://www.genbilim.com/content/view/3607/38/>, Erişim Tarihi 12.09.2011, s.1-3.

⁴⁷ Mehmet Acar, **Türkiye'de Madde Bağımlılığı ve Gençlik**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniv. SBE, Kırıkkale 2006, s.15-17.

⁴⁸ <http://www.oyungemisi.com/turkiye-de-her-uc-yetiskinden-biri-haftada-6-saat-oyun-oyunuyor.html>, Erişim Tarihi: 11.09.2011.

⁴⁹ <http://www.trf.nu/turkiyede-isvec-nufusu-kadar-insan-oyun-oyunuyor.html>, Erişim Tarihi: 11.09.2011.

3.2.7. *Caminizi Siz Denetleyin*

Bireyin rolünün tam belirli olmadığı bu gençlik dönemde DİB, “caminizi siz denetleyin” adı altında 12-23 yaş arasındaki gençlere yönelik bir etkinlik düzenleyebilir. Buna göre gençlerin camilere giderek orada gördükleri aksaklıkları, kendilerine göre olması gerekenleri eğlenceli ve mizahi tarzda rapor etmeleri istenebilir. Bu şekilde hem gençlerin camilere devamı sağlanmış hem de gençlerin düşünceleri birinci elden öğrenilmiş olur. Yine bu proje sayesinde gence sorumluluk verilerek ona Caminin bir parçası olduğu hissettirilmiş böylece onun kimlik bunalımı yaşaması engellenilmeye çalışılmış olur.

3.2.8. *Eğlenceli Bilgilerle Din Öğretme*

DİB, özellikle 14-17 yaş arası hafta sonları düzenleyeceği kurslarla gençlerin eğlenerek öğrenmesi sağlayabilir. Örneğin, Kuran’dan, Hz. Peygamberin ve Sahabenin hayatından seçilen bir konu, müzik, tiyatro vb etkinliklerle, gençlere öğretilmeye çalışılabilir. Çünkü müzik, tiyatro gibi faaliyetler gençlerin oldukça ilgisini çekmektedir. Onların bu ilgileri dini öğretmek amacıyla kullanılabilir.

3.2.9. *Gençlik Büroları ve Danışmanlık Hizmetleri*

DİB gençlere veya yetişkinlere yönelik dini içerikli kurslar düzenleyebilir, etkinlik yapmak isteyen kişi ya da kurumlara veya bireysel problemleri olan gençlere yönelik danışmanlık hizmeti verecek gençlik büroları kurulabilir. Bu şekilde DİB, kendisine müracaat edenleri yönlendirip onlara yetişmiş eleman ve başka destekler sağlayarak yardımcı olabilir.

3.3. **Yetişkinlere Yönelik Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri**

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bayanlara yönelik uzun süreli Kuran Kursları haricinde belli bir program dahilinde yetişkinlere yönelik kursu veya faaliyeti bulunmamaktadır. Bu eksikliğin giderilmesi hem örgün eğitimde din eğitimi alamayan veya alsa bile kendini ilerletmek, yeni bilgiler öğrenmek isteyen kişiler için önemli fırsatlar sunacaktır.

Yetişkinlere yönelik kurslarda dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri onlar için tüm bilgileri içeren tek program yerine onların ihtiyaçlarına yönelik özel kursların açılmasının daha yararlı olacağıdır. Bu kurslar tüm sene boyunca olmasına gerek yoktur. Yıl boyunca modül sistemi içerisinde 7-10 haftalık kurslar şeklinde hem güz hem de bahar

dönemi içerisinde verilmesi durumunda yetişkin her kurs döneminde istediği kursa gitme olanağına kavuşmuş olur.

Yetişkinlere yönelik kurslar haftanın her günü yerine haftada bir veya iki gün şeklinde, mesai saatleri dışında yani yetişkinin işten çıktıktan sonra gidebileceği şekilde düzenlenirse kurslara katılımın daha yüksek olması sağlanabilir.

Yukarıda belirtilen genel ilkeler çerçevesinde yetişkinlere yönelik şu faaliyetler gerçekleştirilebilir:

3.3.1. Kuran'ın Hazinesinden

DİB, Kuran'da geçen kıssalar, Peygamberler, ahlaki öğütler gibi konularda yetişkinlere yönelik hafta bir gün iki saati aşmayacak şekilde kurslar düzenleyebilir. Bu kurslar sayesinde kursiyerler, Kuran'ın mesajını, içeriğini daha iyi kavrama imkanına kavuşmuş olurlar.

3.3.2. Temel Dini Bilgiler Kursu

DİB, yetişkinlere bir Müslümanın bilmesi gereken, iman, ibadet ve ahlak konularını içeren ilmiyal kursları vererek onların temel dini konuları öğrenmelerine yardımcı olabilir.

3.3.3. Evlilik ve Aile Kursları

Evlilik toplumun sağlıklı bir şekilde devamını sağlayan en önemli kurumların başında gelmektedir. Yine resmi nikahını yapan çiftlerin müftülüklerle de başvurarak dini nikah istedikleri görülmekte buna ek olarak aile irşat büroları, cami, alo fetva hattı gibi dini danışmanlık yapan görevlilere aile hayatı hakkında birçok soru ve şikayetin geldiği görülmektedir. DİB, toplumumuz için bu kadar hayati öneme sahip olan evlilik ve aile kurumlarına daha fazla önem vermek durumundadır. Bu bakımdan DİB, İslam'a göre evliliğin, ailenin önemini, eşlerin birbirlerine olan sorumluluklarını, aile hayatında dikkat edilmesi gereken hususları içeren kurslar düzenlemesi durumunda toplumun büyük bir ihtiyacının karşılanmasına yardım etmiş olacaktır.

3.3.4. Güncel Dini Konular Kursu

DİB, Türkiye gündemini meşgul eden güncel dini konular (başörtüsü, kurban, süt bankası...vb) hakkında yetişkinlere yönelik kurslar veya seminerler düzenleyebilir. Bu etkinlikler sayesinde insanlar, bilgi kirliliğinden arınarak sağlıklı bilgiye ulaşma imkanına kavuşmuş olur.

3.3.5. İslam Bilimleri Kursu

DİB, dini konularda temel bilgilere sahip olup bilgisini iletirmek isteyen kişilere yönelik, Tefsir, Fıkıh, Hadis, İslam Tarihi...vb konularda İslam Bilimleri kursu düzenleyebilir. Bu kurs sayesinde bireyler, dini alanda bilgilerinin geliştirme imkanına kavuşmuş olur.

3.4. Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Kursları

3.4.1. İhtisas Kursları

DİB düzenlemiş olduğu ihtisas kurslarının temel amaçlarından biri kursa katılan din görevlisinin okuduğunu ve dinlediğini anlayabilen, kendi düşüncelerini analitik olarak ikna edici bir şekilde ifade edebilen bireyler olarak yetiştirmektir. İhtisas Eğitimi Programı, hazırlık dönemi hariç 12'şer haftalık 6 dönemden oluşmaktadır. İlk beş dönem haftada 24 saat, son dönem ise -yoğunluğu dikkate alınarak- 22 saat olarak planlanmış olup toplam 1706 saat ders ön görülmüştür.⁵⁰

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere bu kursa giden personel hazırlık sınıfı dahil iki seneden fazla eğitim görmekte fakat bu eğitimin karşılığı olarak herhangi bir yüksek lisans veya doktora tarzında derece alamamaktadır. DİB, bu kadar emek sarf eden personeli için iki tür yola başvurabilir. Birinci olarak, YÖK ile işbirliğine giderek hizmet içi ihtisas kurslarında tezsiz yüksek lisans derecesi verilmesini sağlayabilir. Ya da üniversitelerle işbirliği yaparak, anlaşma yaptığı üniversitelerde tezsiz yüksek lisans bölümleri açılmasını sağlayarak personelinin harcadığı bu emeğin karşılığını almasına yardımcı olabilir.

3.4.2. Dini Danışmanlık ve Rehberlik Kursları

Din görevlileri din hizmetlerini yürüten kişiler olmalarının yanında din hakkında sorunları olan kişilere danışmanlık yapan kimseler durumundadır. Din görevlilerinden lise mezunu olanların bu konu hakkında hiçbir eğitimi yokken, İlahiyat fakültesi mezunlarının da mevcut program içinde dini danışmanlık ve rehberlik üzerine dersleri yetersizdir. DİB, modern toplumların en önemli ihtiyaçlarından olan rehberlik ve danışma için personelini hizmet içi kurslarla eğiterek onların daha nitelikli hizmet vermelerine yardımcı olmalıdır.

⁵⁰ <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-ih-tisas-kurslari-190.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

3.4.3. Din Hizmetlerinde Yöntem ve İletişim Kursları

Din görevlileri yaptıkları hizmet gereği aynı zamanda birer dini insanlara öğreten, cemaati ve öğrencileriyle devamlı iletişim halinde olan bir öğretmen durumundadırlar. Sadece yaz Kuran Kurslarına gelen öğrenci sayısının 1.800.000⁵¹ olması onların pedagojik formasyona olan ihtiyaçlarını göstermektedir.

İlahiyat Fakültelerinin 1998 yılındaki yeni yapılanmasından sonra İlahiyat Lisans ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği olarak ikiye ayrılması ve İlahiyat Lisans mezunlarının pedagojik formasyon alamamaları Diyanette görev yapan üniversite mezunu personel açısından olumsuz olmuştur. İHL mezunlarının aldıkları eğitim seviyesi bakımından zaten bu eğitimi almamaları olumsuz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

DİB'in, kendi personeline iletişim ve eğitim yöntem ve teknikleri hakkında kurslar düzenlemesi onların nitelikli birer öğretmen olmalarına ve daha iyi bir din hizmeti sürdürmelerine yardımcı olacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Dünya milletleri örgün eğitimin bireyi yetiştirmede, ona kimlik kazandırmada, ilgi ve ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığını görmekte yaygın eğitim faaliyetleri yoluyla bu eksiklikleri gidermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'de yaygın eğitime önem vermekte ve yaygın eğitim kurumlarının gelişmesine destek vermektedir.

Diyanet İşleri Bakanlığı ülkemizde Anayasanın ve kanunların kendisine verdiği görevle insanları din konusunda aydınlatmakla görevli ve bu görevi yerine getirmek için yaygın din eğitimi veren başlıca kurum olma özelliği taşımaktadır.

Türkiye'nin 2023, 2053 ve 2071 hedeflerini belirlediği, toplumun hızla değiştiği, ihtiyaçların çoğalıp çeşitlendiği bir dönemde Diyanet İşleri Başkanlığının bu değişimden uzak durması mümkün değildir. Küreselleşen dünyanın küçük bir köy haline geldiği çağımızda din hizmetlerinin de çağa ayak uydurması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁵¹ <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-yaz-kur-an-kurslari-150.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

DİB, camiler, yaz Kuran Kursları, uzun süreli Kuran Kursları ve hizmet içi eğitim olmak üzere üç alanda eğitim faaliyetleri yürütmeye çalışmaktadır. Fakat bu eğitim faaliyetlerine baktığımızda çocuklar için sadece yaz Kuran Kurslarının olduğu, uzun süreli kursların büyük bir bölümünün bayanlara yönelik olduğunu, camilerde yapılan hutbe ve vaaz gibi etkinliklerin de günümüz eğitim anlayışı açısından yetersiz kaldığı gözükmemektedir. Bu bağlamda Diyanetin toplumun tüm kesimlerini kapsayacak şekilde eğitim hizmetlerini yeniden düzenlemesi çağın gerekleri açısından zorunluluktur.

DİB çocuklara yönelik yaz Kuran Kurslarının yanında okul zamanı da devam edecek kurslar düzenlemelidir. Her ne kadar seçmeli derslerin de gelmesiyle birlikte ihtiyaç kalmadığı yönünde görüşler olursa da cami eğitiminin atmosferi okuldaki eğitimden daha farklı olacağı pedagojik bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. DİB'in sadece gençlere yönelik yeterli faaliyetlerinin olmaması ise geleceğimiz olan bu bireylerin kazanılmasında olumsuz bir etki yapmaktadır. DİB gençlere yönelik faaliyetlerinde bilgi ağırlıklı kurslardan ziyade onlara etkinlikler yoluyla onlara ulaşmayı hedeflemesi onların psikolojik gelişimlerine daha uygun bir davranış olacaktır. Çocuklar ve gençlerin yanında yetişkinler de DİB'in en önemli hizmet halkalarından biri durumundadır. DİB yetişkinlerin ihtiyaçlarını, ilgi ve tutumlarını da dikkate alarak kısa ve uzun süreli kurslar düzenlemeli, onların dini konulardaki bilgi eksikliğinin giderilmesinde yardımcı olmalıdır.

DİB kendi personelinin yetişmesinde önemli rol oynayan hizmet içi kurslarından ihtisas eğitimine en azından yüksek lisans derecesi verdirebilmek için çaba göstermeli, bu kurslarda en az iki yılını harcayan personelinin emeklerinin karşılığını vermelidir.

DİB'in bu faaliyetlerini yerine getirebilmesi için İlahiyat Fakültelerinin de yardımcı olması şarttır. Öncelikle İlahiyat Fakülteleri içinde nasıl öğretmenlik için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği açıldıysa, din hizmetleri, dini bakım ve danışmanlık bölümünü içine alan bölümlerin açılması gerekmektedir.

DİB'in yukarıda sayılan çocuklara, gençlere ve yetişkinlere yönelik bu hizmetleri yapabilmesi için günümüzde hemen hemen tüm illere açılan İlahiyat Fakülteleri ve sayıları 50.000'e ulaşan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden gönüllü veya İlahiyat programlarına konacak olan staj

dersleri ile stajyer olarak yararlanmasının önü açılmalıdır. Bu durum İlahiyat mezunlarına ayrı bir istihdam kaynağı yaratması bakımından da önemlidir.

Sonuç olarak kendine büyük hedefler koyan Türkiye'nin bu hızlı gelişimine ve değişimine Diyanet İşleri Başkanlığı ve yaygın din hizmetleri de ayak uydurmalı ve toplumun ilgi ve ihtiyaçlarını karşılayan kaliteli din hizmeti vermenin yollarını aramalıdır.

KAYNAKÇA

- ACAR, Mehmet, *Türkiye'de Madde Bağımlılığı ve Gençlik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniv. SBE, Kırıkkale 2006.
- ARIBAŞ, Sabahattin, Mehmet Güven; "Ortaöğretim Gençlerinin Psiko-Sosyal Sorunları", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- ARSLAN, Mehmet Metin, "Cumhuriyetimizin 80. Yılında Eğitim Karne-mizde Okuma Yazma", *Bilim Yolu, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayısı*, Ankara 2003, Gazi Kitabevi.
- BİLGİN, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara 2001.
- BULUT, Mehmet, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1997.
- CEBECİ, Suati, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996.
- CERTEL, Eylem, *Gençlik ve Sosyal Gelişim: Gençlik Örgütlerine Katılan Gençlerle Bir Araştırma*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara 2010.
- CHISHOLM, Lynne, "Towards A Revitalisation, of Non- formal Learning For A Changing Europe", *Report of The Council of Europe Youth Directorate Symposium of Non- Formal Education*, Strasbourg- 13-15 October 2000 EAEA,
- ÇAKIR, Rusen, İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Mümkün mü?*, TESEV Yayınları, İstanbul, 2005.

- ÇELİKKOL, Ahmet Çelikkol, *Ruh Hastalıklarından Korunma*, İstanbul, 1999.
- Diyanet İşleri Başkanlığı 2005 Genelgesi*, Ankara, 2005, s. 11-12.
- Glossary Of Adult Learning in Europe*, Edited by Paolo Federighi, A.E. Monographs EAEA, Hamburg, 1999.
- KARACAN, Elvan, Şenol Selahattin, Şener Şahnur, “Çocukluk ve Ergenlik Çağında Sosyal Fobi”, *Ben Hasta Değilim, Çocuk Sağlığı ve Hastalıklarının Psikososyal Yönü*, (Edt. Aysel Ekşi), Nobel Tıp Kitapevleri, İstanbul, 1999.
- KIR Gülten, *İnternet ve Genç Kimliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniv. SBE, Kocaeli 2008.
- KULA, Naci; editör: Hayati HÖKELEKLİ; “Gençlik Döneminde Kimlik ve Din”; *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, Dem Yay., İstanbul 2006.
- KURT, İhsan, *Yetişkin Eğitimi*, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2000.
- LOWE, John, *Dünyada Yetişkin Eğitime Toplu Bakış*, Çev. T.Oguzkan, Ankara, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yay., 1985.
- Milli Eğitim Bakanlığı Yaygın Eğitim Kurumları Yönetmeliği, Madde 4, Resmi Gazete, 14.02.2006/26080.
- OĞUZ, Mustafa, “Gençlik İnterneti Nasıl Kullanıyor?” <http://www.gencyaklasim.com/content/view/425/54/>, Erişim Tarihi: 11.09.2011.
- Önkal, Bozkurt, “Cami”, *DİA*, C. VII, s. 54.
- Özcan Demirel, *Eğitim Sözlüğü*, 1. B, Ankara, Pegem A Yayınevi, 2001.
- SELÇUK, Ziya “Okulu çok mu önemsiyoruz?” *Radikal Gazetesi*, 31.03.2011.
- SÜRGEÇ, Celal, *Diyanet İşleri Başkanlığı ve Eğitim Faaliyetleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2010.
- TITMUS, Colin v.d., *Yetişkin Eğitimi Terimleri*, UNESCO, Çev. A.Ferhan Oguzkan, Ankara, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yay., 1985.
- TOSUN, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 2. Baskı, Pegem-A Yayıncılık, Ankara 2002.

- YILMAZ, Hüseyin, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:5, Sayı 2, Sivas 1997, s.6.
- YILMAZ, Hüseyin, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, İnsan Yay. İstanbul 2003.
- YÖRÜKOĞLU, Atalay, "Gençlik Çağı Psikolojisi", <http://www.genbilim.com/content/view/3607/38/>, Erişim Tarihi 12.09.2011, s.1-3.
- YÜCE, Fatma Yüce, **Gençlerde Dini Yönelim ve Kişilik**, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2009.

İnternet Kaynakları

- <http://www.dinihaberler.com/haber/31678/diyanet-isleri-baskanligi-personel-sayisini-acikladi.html>, 24.04.2013
- <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-yaz-kur-an-kurslari-150.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.
- <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-hafizlik-egitimi-151.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.
- <http://www.diyanethaber.com/Diyanet-turkiye%E2%80%99de-82-bin-cami-var.her-903-kisiy-5077.html>, Erişim Tarihi:20.05.2013.
- <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-uzun-sureli-kur-an-kurslari-131.aspx>, Erişim Tarihi, 20.05.2013
- <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-adaylik-egitimi-175.aspx>, Erişim Tarihi: 20.05.2013.
- <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-ihstias-kurslari-190.aspx>, Erişim Tarihi: 20.05.2013.
- <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-asere-takrib-ve-tayyibe-kurslari-178.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.
- <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-tashih-i-huruf-kurslari-177.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

<http://www.istegenc.com.tr>

<http://www.gsm.org.tr/tr/content/show/2/gsm-hakkinda.html>, Erişim Tarihi: 10.09.2011.

<http://www.gsm.org.tr/tr/content/show/2/gsm-hakkinda.html>, Erişim Tarihi: 10.09.2011.

<http://www.usakgundem.com/haber/56391/gen% C3% A7ler-aras% C4% B1nda-cep-telefonu-kullan% C4% B1m% C4% B1-art% C4% B1yor.html>, <http://www.xing.com/net/gsmdunyasi/gsm-dunyasi-bulten-385901/dunya-da-ve-turkiyede-cep-telefonu-kullanimi-sayisi-kac-25413420/> Erişim Tarihi: 11.09.2011.

<http://www.oyungemisi.com/turkiye-de-her-uc-yetiskinden-biri-haftada-6-saat-oyun-oyunuyor.html>, Erişim Tarihi: 11.09.2011.

<http://www.trf.nu/turkiyede-isvec-nufusu-kadar-insan-oyun-oyunuyor.html>, Erişim Tarihi: 11.09.2011.

<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-ihtisas-kurslari-190.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-yaz-kur-an-kurslari-150.aspx>, Erişim Tarihi:20.05.2013.

KADI BURHANEDDİN – DULKADİRLİ MÜNASEBETLERİ *

Abdullah KAYA **

Özet

Eratnalılar, Alaaddin Eratna Bey'in vefatından sonra hem Mehmet Bey'in hem de onun oğlu Alaaddin Bey'in zayıf kişiliklerinden dolayı tam bir kargaşa içine düşmüşlerdi. Kadı Burhaneddin, hizmetinde bulunduğu Eratnalılar'ın bu durumundan faydalanarak Sivas'ta saltanatını ilan etti ve burada on sekiz yıl kadar hüküm sürecektir olan devletini kurdu.

Kadı Burhaneddin Ahmed'in devlet kurma mücadelesinde Dulkadir beyleri onu destekleyerek yardımcı oldular. Hatta Dulkadirli Halil Bey, kardeşi Osman'ı bir miktar kuvvetle Kadı Burhaneddin'in emrine vermişti. Kadı Burhaneddin Ahmed ise devletin kuruluş aşamasında yardımlarını gördüğü, Dulkadirli Memlûklarla olan mücadelelerinde yardımcı olmuştu.

Bu yüzden Kadı Burhaneddin'in Memlûklarla arası çoğu zaman açık olmuştur. Genellikle iyi ilişkiler içinde olan Kadı Burhaneddin ile Dulkadirli, aralarında kız alış veriş ile sıhrî (akrabalık) bağlar da oluştursa yağmalanan tüccarlar meselesinde olduğu gibi bazen karşı karşıya da gelebiliyorlardı. Biz bu çalışmamızda Kadı Burhaneddin-Dulkadirli münasebetlerini özellikle Bezm u Rezm ve diğer kaynakların ışığında detaylandırmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kadı Burhaneddin, Dulkadirli, Beylikler, Osmanlı.

Kadi Burhaneddin – Dulkadiri Relationships

Abstract

After the death of Alaaddin Bey, Eretnids fell into internal disputes because of the frailties of both Mehmet Bey and his son Alaaddin Bey. Taking advantage of this turmoil of Eretnids, Kadı Burhaneddin claimed kingdom in Sivas and founded his state there which would last for another eighteen years.

Dulkadirids supported Kadı Burhaneddin in his struggle to establish the state. Yet more, Dulkadiri Halil Bey, subordinated his brother Osman Bey with a group of armed force to the directives of Kadı Burhaneddin. In return for that, Kadı Burhaneddin Ahmet Bey helped Dulkadiries in their fight against Mamelukes. Hence, Kadı Burhaneddin was usually in bad odour with Mamelukes.

Although Kadı Burhaneddin and Dulkadiris, who in general built good relationships with each other, were related to each other via intermarriages, they sometimes faced off against each other as in the case of looted merchants. In this study, we are trying to detail Kadı Burhaneddin and Dulkadirli relationships in the light of Bezm u Rezm and other resources.

Key Words: Kadı Burhaneddin, Dulkadirli, Beylicates, Ottoman.

* Bu çalışma 13-15 Ekim 2011 tarihinde Sivas'ta yapılan *Tarihsel Gelişimi İçindeki Oğuz Türkçesi ve Kadı Burhaneddin Uluslararası Çalıştayı*'nda bildiri olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, zaravi58@hotmail.com.

Kadı Burhaneddin Ahmed Devleti'nin Kurulma Sürecine Genel Bir Bakış

Uzun süre İlhanlıların Anadolu Genel Valiliğine vekâlet eden Emir Eratna, Ebu Said Bahadır Han'ın vefatı üzerine önce Celayirli Şeyh Hasan'a sonra da Memlûk Sultanlığına tabi olmuştu¹. Eratna bu hamilik sonucu hem Karaca Bey'e hem de rakibi Timurtaş Noyan'ın oğlu Şeyh Küçük Hasan'a karşı Sivas'taki siyasi geleceğini güvence altına almış oluyordu². Bu durum Anadolu'da hâkimiyet kurmak isteyen Memlukların da işine gelmişti. Çünkü dolaylı da olsa Eratnalılar vasıtasıyla bu emellerine ulaşmış oluyorlardı. Ancak Celayirliyi yenilgiye uğratan Çobanlı Şeyh Hasan, Emir Eratna'nın Anadolu'daki egemenliğine son vermek için onun üzerine bir ordu gönderdi. Emir Eratna, üzerine gelen Çobanlı ordusunu 1343 yılında Sivas yakınlarındaki Karanbük (*Kerenbük*) Ovası'nda bozguna uğrattı³. Bu zaferden sonra "*Alaeddin*"⁴ unvanıyla bağımsızlığını ilan eden Emir Eratna, devletinin merkezini Sivas'tan Kayseri'ye taşıdı ve 1352 yılında⁵ da orada vefat etti⁶.

Eratna Bey'in ölümüyle çocukları arasında çıkan saltanat kavgası otorite boşluğuna sebep oldu⁷. Taht kavgasından sonra devletin başına önce Gıyaseddin Mehmet sonra da onun on üç yaşındaki oğlu Ali Bey geçti⁸. Küçük yaşta sultan olan Ali Bey, ülke problemlerini halletmesi için devletin yönetimini veziri olan Burhaneddin Ahmet'e bırakıp⁹, Sivas'tan Kayseri'ye geçti ve burada eğlenceye düştü¹⁰. Burhaneddin Ahmet'in Dulkadirliyle ilk münasebeti de bu vezirlik dönemine rastlamaktadır. Eratnalılar, Erzincan'daki karışıklıklardan istifade ederek Emir Mutahharten üzerine yürüyüp onu yenilgiye uğrattılar. O da acilen Dulkadiroğlu İbrahim Bey ile Akkoyunlu Kutluk Bey'den yardım istedi. Gelen bu yardımcı kuvvetler karşısında mağlup olan Eratna hükümdarı Ali Bey ve veziri Burhaneddin Ahmet ağır kayıplarla geri çekildi ve Erzincan'da tekrar Mutahharten'e kalmış oldu¹¹.

¹ Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *Kitabü's-Süluk li-Ma'rifeti Düveli'l-Müluk*, (neşr. Muhammed Mustafa Ziyade), C. II/II, Mısırü'l-Cedide 1941, s.431; İ.Hakkı Uzunçarşılı, "Eratna", *İA*, C.4, İstanbul 1988, s.309; Kemal Göde, *Eratnalılar* (1327-1381), Ankara 1994, s.43-45.

² Mustafa Demir, *Türkiye Selçukluları ve beylikler Devrinde Sivas Şehri*, Sakarya 2005, s.64.

³ Göde 1994: 54-57

⁴ "Alâeddîn" in yanı sıra "Reşideddîn ve Seyfeddîn" unvanlarıyla da anılmıştır. (Halil Edhem (Eldem), *Kayseri Şehri -Selçuklu Tarihinden Bir Bölüm-*, (Haz.Kemal Göde), Ankara 1982, s.139²³⁸; Göde 1994:62

⁵ Ölüm tarihi hakkında bkz. (Göde 1994: 79-80)

⁶ Edhem (Eldem)1982:139; Uzunçarşılı 1968: 170.

⁷ Bu otorite boşluğu *Bezm u Rezm*'de şöyle anlatılmaktadır; "Ülke reissiz bir haneye ve kaptansız bir gemiye döndü. Halk düzen ve intizam ipinden boşandı. Fitne çıkaran şeytanlar, hapsoldükleri şişeden dışarı fırladılar. Moğol ve Türkmen serserileri, fesat ve zorbalarla birleşerek, her tarafta baş kaldırdılar...Ellerini zulme, zorbalığa, fitne ve fesada uzattılar. Ayaklarını utanma ve haya çemberinden dışarı attılar. Her tarafta düzensizlik hâkim oldu.....". (Aziz B. Erdeşir-i Esterâbâdî, *Bezm u Rezm*, -Eğlence ve Savaş- (çev. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s.86-87)

⁸ Edhem (Eldem)1982:139; Uzunçarşılı 1968:177-181.

⁹ Ali Sevim-Yaşar Yücel, *Eratna Beyliği, Türkiye Tarihi I*, Ankara 1989, s.422; Uzunçarşılı 1968: 183.

¹⁰ Esterâbâdî 1990: 98.

¹¹ Esterâbâdî 1990: 151-168; Mükrimin H. Yınanç, "Dulkadirli", *İA*, C.3, MEB. İstanbul 1993, s. 656;Yaşar Yücel, *Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398)- Mutahharten ve Erzincan Emirliği*, Ankara 1983, s.39-40.

Eratna Emir'i Ali Bey, 1380'de vefat edince yerine yedi yaşındaki II. Mehmet tahta geçirildi. Kadı Burhaneddin, Eratna Emirine atanan naiblerden 1381 yılında önce Rükneddin Kılıçarslan'ı daha sonra onun yerine atanan (Kılıçarslan'ın) amcası Keyhüsrev'i öldürerek II. Mehmet'e kendisi naib oldu¹².

Eratna Devletinde küçük yaşta çocukların işbaşına gelişi ve zayıf kişiliklerinden dolayı oluşan kargaşa ortamı, Kadı Burhaneddin'in iktidara giden yolda işlerini biraz daha kolaylaştırmıştı. Eratna emirine rağmen sultan gibi davranan Naib Burhaneddin Ahmed, 1381 yılının sonbaharında II. Mehmet'i bertaraf ederek adına para bastırıp hutbe okuttu ve sultanlığını ilan etti¹³.

Görüldüğü üzere Kadı Burhaneddin, Eratna Devleti'nde kadılık, vezirlik ve naiblik görevlerinde bulunduktan sonra bu devletin bakiyesi üzerine yeni devletini inşa etmişti. Eratna toprakları üzerinde kurulan Kadı Burhaneddin Ahmet Devleti, 18 sene kadar hâkimiyet sürmüştü, fakat bu süre zarfında gerek sınır komşusu devletlerle gerekse ülke dâhilindeki isyancılarla devamlı savaşmak zorunda kalmıştı. Bundan dolayı da huzur ve rahatı bulamamıştı. Bazen dönemin en güçlü devletlerinden Osmanlı ve Memlûklarla bile savaşmayı göze almıştı¹⁴.

Çalışmamıza konu olan diğer bir beylik ise Dulkadirli'dir. Bu beyliğin kurulduğu yıllarda Moğol hâkimiyeti altında bulunan Türkiye Selçukluları yıkılma sürecine girmiş ve toprakları üzerinde yeni yeni beylikler kurulmaya başlamıştı. 1337 yıllarında Elbistan ve Maraş merkezli olarak Zeyneddin Karaca Bey¹⁵ tarafından kurulmuş¹⁶ olan Dulkadirli, iki asra yakın bir süre Anadolu tarihinde etkin rol oynayan beyliklerdendi. Dulkadirli, Osmanlı ile Memlûklar arasında tampon bir bölge olmuş, bazen Memlûklara bazen de Osmanlılara bağlı kalmak suretiyle varlıklarını idame ettirmiş¹⁷ ancak hiçbir dönem bağımsız olamamışlardı.

Kadı Burhaneddin-Dulkadirli İlişkileri

Kadı Burhaneddin'in, Safevi, Memlûk, Osmanlı, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Karamanoğulları dışında yakın ilişkide bulunduğu komşularından birisi de Dulka-

¹² Esterâbâdî 1990: 197-204; Göde 1994: 127,133; Uzunçarşılı 1968: 186.

¹³ Esterâbâdî 1990: 238; Göde 1994: 134; Sevim ve Yücel 1989:423.

¹⁴ Edhem (Eldem)1982:146.

¹⁵ Dulkadirli'nin kurucusu olan bey Markizî'de şöyle geçer: Memlûklara bağlı olarak Birecik (Bikre-Birgi)'de ikamet eden Türkmenlerin başındaki Zeyneddin Karaca et-Türkmanî, Mısır Sultanı en-Nasır Muhammed b. Kalavun'dan 1317-1318'de emirlik berati aldı(Takiyiddin Ahmed el-Makrizî, *Kitabü's-Süluk li-Marifet-i Düveli'l-Mülük*, (neşr.M.M.Ziyade), C.II/I, Kahire 1956, s.177); Dulkadir Beyliği'nin kurucusu Zeyneddin Karaca Bey'in babası Hasan Zülkâdir Bey, Selçukluların Bozok kolundan bir Türkmen oymağının reisi olduğu halde, Anadolu'ya İran'dan geldiği için "Sasani" unvanını kullanmıştır. (Bkz. Faruk Sümer; "Bozok Tarihine Dair Araştırmalar I", D.T.C.F. Cumhuriyet'in 50. Yılına Anma Kitabı, Ankara, 1973, s. 335; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) -Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları-, İstanbul, 1992, s. 165; M.H.Yinanç 1993: C.III, 656; Refet Yinanç, "Dulkadiroğulları", *TDVİA*, C.IX, İstanbul 1994,s. 553).

¹⁶ Dulkadirli'nin kuruluş tarihini tarihçiler, bazen 1339-1340, bazen de 1378 olarak göstermişlerdir. Ancak Mısır Tarihinde Karaca Bey'in adı 1327-1343 yılları arasında anıldığından 1378 yılını savunanların görüşü geçersiz kalmaktadır. (Edhem (Eldem)1982:149).

¹⁷ Arifi Paşa, *Elbistan ve Maraş'ta Dulkadiroğulları Hükûmeti*, (Editörler: Yaşar Alparslan-Serdar Yakar), Kahramanmaraş 2011, s.29.

dirliler'di. Kadı Burhaneddin, güney sınırlarında yer alan Dulkadirli'lere karşı çoğu zaman dostça kimi zaman da düşmanca tavırlar sergilemişti. İki devlet arasında yaşanan bu ilişkilerde iç ve ağırlıklı olarak dış faktörler etkili olmuştur. Çünkü biraz önce saydığımız devlet ve beyliklerin gerek Kadı Burhaneddin gerekse Dulkadirli bölgelerinde hâkimiyet kurma mücadeleleri bu iki beylik arasındaki ilişkileri de şekillendirmişti. Şimdi bu ilişkilerden bahsetmeye çalışalım.

1- Dulkadirli-Memlûk ve Kadı Burhaneddin-Memlûk İlişkileri

Kadı Burhaneddin ve Dulkadirli'lilerin Memlûklarla olan ilişkilerinin seyri bu iki beyliğin arasındaki münasebetin boyutunu da etkilemiştir. Bunlardan birisinin Memlûklarla arası bozuk olduğunda iki beyliğin birbirlerine daha da yaklaştığını görmekteyiz. Örneğin Dulkadirli Karaca beyin Memlûklar tarafından idam edilişi ve bazı beylerinin (Halil Bey gibi) suikastlar sonucu öldürülmesi, Dulkadir Türkmenlerini Mısır hükümetinden uzaklaştırmıştı¹⁸.

Kadı Burhaneddin'in, Memlûklarla başlangıçta hiçbir meselesi bulunmuyordu. Fakat Memlûklarla arası bozulan Dulkadir beyleri, Kadı Burhaneddin'e sığınıp onun himayesini görmeye başlayınca iki devletin arası açıldı. Kadı Burhaneddin, devletin kuruluşunda yardımlarını gördüğü Halil Bey'e Memlûklarla olan mücadelelerinde daima yardımcı oluyordu. Örneğin Dulkadirli Beyi Şam askerleriyle yaptığı bir mücadelede yenilince Harput Kalesi'ne sıkışıp kalmıştı. Kadı Burhaneddin, Dulkadir beyinin imdadına yetişerek onu eski imkânlarına kavuşturdu¹⁹. Kadı Burhaneddin'in, Halil Bey ve kardeşi Osman ile ittifak halinde oluşu ve Dulkadirli'lere desteklemesi Memlûkları oldukça kızdırmıştı²⁰. Memlûklar, Kadı Burhaneddin'i cezalandırmak adına Sivaslı tüccarları mağdur etmeye başladı. Kadı Burhaneddin'in de onlara misillemeyle karşılık vermesi aralarını iyice bozdu²¹.

Kadı Burhaneddin'in Memlûklarla bozuşmasında etkili olan diğer bir olayda; Halifeye karşı asilik yapan Malatya naibi Mintaş'ın Kadı Burhaneddin tarafından desteklenmesiydi. Mısır'a bağlı olan Malatya naibi Mintaş, yaşadığı sıkıntılar yüzünden Kadı Burhaneddin'e bir elçi göndererek ittifak teklif etti. Eğer yardım görürse karşılığında, Malatya'yı ona vermeyi taahhüt etti²². Memlûk aleyhine yapılan bu tür ittifaklar Mısır hükümeti ile Kadı Burhaneddin'in arasındaki sıkıntıları daha da artırıyordu. Kanaatimize göre Dulkadir beyi de bu mücadelede Malatya naibinin yanında yer almıştı. Çünkü Mısır'daki iç kargaşa Çerkes kökenli Berkuk ile Türk kölemenlerin iktidar mücadelesiydi²³. Mintaş isyanı 1392 yılında bastırılmış ve Halep kalesinde ölen Mintaş'ın başı kesilerek önce Şam'da dolaştırılıp sonra Kahire'ye

¹⁸ Yücel 1983: 93.

¹⁹ İsmail Hakkı- Rıdvan Nafız, **Sivas Şehri**, (Haz. Recep Toparlı), Sivas 1998, s.98; İ.Hakkı Uzunçarşılı, "Sivas ve Kayseri Hükümdarı Kadı Burhaneddin Ahmed", *Belleten*, XXXII/126, Ankara 1968, s.203.

²⁰ Demir 2005: 72; Yücel 1983: 93.

²¹ Yücel 1983: 96.

²² Esterâbâdî 1990: 316-324.

²³ Esterâbâdî 1990: 319; Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz., Kâzım Yaşar Koprıman, **Mısır Memlûkleri Tarihi**, Ankara 1989, s.14-15.

yollanmıştır²⁴. Malatya naibi Mintaş ise Türk kölemenlerden olduğuna göre Dulkadir Türkmenleri ona destek vermişti.

Diğer taraftan Memlûkluların Halep valisi ile Kadı Burhaneddin, Dulkadirli Halil bey meselesi yüzünden 1384'den beri olumsuz ilişkiler içerisindeydi. Ayrıca Malatya valisi Mintaş'ın, Kadı Burhaneddin ile ittifak kurup ona sığınması, 1388'de Halep kuvvetlerinin Sivas'a doğru yola çıkmasına sebep oldu. Kadı Burhaneddin, Moğol ve Ermenilerden aldığı yardımlarla Memlûk kuvvetlerini geri kışkırtmış ve Yelboga ordusuyla Halep'e dönmek zorunda kalmıştı²⁵. Kadı Burhaneddin ile Memlûklar arasında yaşanan bu mücadeleler görüldüğü üzere Dulkadirli'le olan ilişkilerin bir sonucuydu.

2- Dulkadirli-Eratna İlişkilerinin Kadı Burhaneddin Dönemine Yansımaları

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Kadı Burhaneddin, Eratnalılara karşı mücadele edip devletini kurarken Dulkadirli'lerin yanında yer almışlardı. Kadı Burhaneddin başa geçtikten itibaren Dulkadirli'lerin dostluğunu kazanmış ve Eretna hanedanlığına karşı koymak için onlardan yardım talep etmişti. Çünkü Dulkadirli Karaca Bey'in idamında Eratna beyinin parmağı vardı. Olay şöyle gelişmişti; Memlûklara karşı bağımsızlık mücadelesi veren Dulkadirli Karaca Bey, yenilgiye uğrayınca Sivas'ta Eratna Bey'in oğlu Mehmet'e sığındı²⁶. Fakat Eratna emiri, Karaca Beyi önceleri misafir ettiyse de daha sonra Memlûklar'dan çekindiği için onu halifeye teslim etti. Mısır'a getirilen Karaca Bey, 1353 yılında Kahire'de Memlûk Sultanı tarafından idam edildi²⁷.

Karaca Bey'in Eratnalılar tarafından tutuklanarak Memlûklulara gönderilmesi ile mesele kapanmış gibi görünse de sonraki gelişmeler durumun hiç de öyle olmadığını göstermektedir. Bu olay Dulkadirli'lerle, sonuçtan sorumlu tutulan Eratnalılar arasında intikam duygusunun oluşmasına neden olmuştu. Karaca Bey'den sonra başa geçen Dulkadirli beyleri, fırsat buldukça bu olayın intikamını almak için Eratnalılara karşı saldırgan politikalar izlemiş yahut onların düşmanlarına destek vermişlerdi. Kadı Burhaneddin Ahmed'i devlet kurma mücadelesinde Dulkadirli beyleri, Eratnalılara karşı bu yüzden desteklemişlerdi²⁸. Örneğin Kadı Burhaneddin, Eratnalıların Amasya Emîr'i Ahmed ile *Kazabad*'da yaptığı savaşta tehlikeye düşünce, Halil adında cesur bir kimsenin yardımıyla canını kurtarabilmişti (1383). Kadı

²⁴ Altan Çetin, *Memlûk Devleti'nin Kuzey Sınırı*, Ankara 2009, s.58.

²⁵ el-Markizî 1982: C. III, 135 b; Esterâbâdî 1990: 325-333; Faruk Sümer, *Oğuzlar*, İstanbul 1999, s.260-261; Demir 2005: 76-77.

²⁶ el-Makrizî 1982: C.I/II, 898; R. Yinanç 1994: C.IX,553; Besim Atalay, *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*, İstanbul 1973, s.46; Hakkı ve Nafiz 1998: 86; İ.Hakkı Uzunçarşılı, "Sivas-Kayseri ve Dolaylarında Eretna Devleti", *Belleten*, XXXII/126, Ankara 1968, s.178; Salim Koca, "Anadolu Türk Beylikleri", *Genel Türk Tarihi*, (Editörler:H.Celal Güzel-Ali Birinci), C.4 Yeni Türkiye yay., Ankara 2002, s.300.

²⁷ İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, TTK yay., Ankara 1988, s.170; Uzunçarşılı 1968: 178; Atalay 1973: 46; İ.Hakkı Uzunçarşılıoğlu, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyulu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1937, s.43; İsmail Altınöz, *Dulkadir Eyâletini Kuruluşu ve Gelişmesi*, Kahraman Maraş 2009, s.28; Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, III, 1935, s.47.

²⁸ Yücel 1983: 93.

Burhaneddin ise zor anlarda yanından ayrılmamış olan Dulkadirli Halil'e hil'at giydirip, "Yoldaş Halil" unvanını ile birlikte ona arazi verdi²⁹.

Dulkadirli Halil Bey, kardeşi Osman'ı bir miktar kuvvetle birlikte Kadı Burhaneddin'in emrine vermişse de³⁰ Osman Bey, zaman zaman Kadı Burhaneddin'e zarar veriyordu. Bazen onu hiç olmadık yerlerde yalnız bırakıyor yahut düşmanlarıyla birlikte hareket ediyordu. Örneğin bir mücadele esnasında Kadı Burhaneddin'in yanındaki Ahi Nevruz, Feridun, Bayezid gibi beylerle birlikte Osman Bey de firar edince, Kadı Burhaneddin Amasya kuvvetleri karşısında zor durumda kalmış ordusu iki cenahtan da hezimete uğramıştı. Kadı Burhaneddin buna rağmen mücadelesine devam edip Yıldız Kalesi'ne doğru çekilmişti. Dulkadirli Osman'ın diğer bir hatası da, Kadı Burhaneddin'e karşı yapılması planlanan suikastların içinde yer almasıdır. Bu suikast planlarından haberdar olan Kadı Burhaneddin, diğer failleri cezalandırırken Feridun ile Dulkadirli Osman Bey'i affetti³¹. Kadı Burhaneddin'in Osman Bey'i idam etmeyerek, Harput Kalesinin sahibi olan kardeşinin yanına gitmesine³² müsaade etmesinin asıl sebebi Dulkadirlilerle olan dostluğunu bozmak istememesindedir.

Olayların gelişmelerinden de anlaşıldığı üzere Dulkadır Beyi ile Kadı Burhaneddin arasındaki ilişkiler basit bir dostluğa değil aynı zamanda karşılıklı yardımlaşmaya dayanıyordu. Eratnalılar dönemi bozulan Dulkadirli ilişkileri, Burhaneddin Ahmed dönemi düzelmeye yoluna girmişti.

3- Kadı Burhaneddin İle Dulkadirliler Arasında Kurulan Akrabalık Bağları

Dulkadirli Süli Bey, kızını Kadı Burhaneddin Ahmed'e verirken onun kızını da oğlu Nasırüddin Bey'e alarak iki beylik arasında kız alış veriş ile oluşan bir akrabalık bağı kurmuştu. Fakat bu izdivaca konu olan Kadı Burhaneddin'in eşi ve kızının adı bilinmemektedir³³.

Bu akrabalığın gündeme geldiği yerlerden birisi de Kadı Burhaneddin'in ölümüyle Karayülük Osman ve Erzincan Emîr'i Mutahharten'in Sivas'ı almak istemesi olayı idi. Dulkadirli Nasırüddin Bey de Kadı Burhaneddin'in damadı olması hasebiyle burasının diğerlerinden daha çok kendi hakkı olduğunu düşünüp şehri almak istedi. Ancak şehir halkı istişare ile Sivas'ı Osmanlı sultanı Yıldırım Bayezid'e teslim etti³⁴.

4- Kadı Burhaneddin ile Dulkadirlilerin Karşı Karşıya Geldiği Bazı Olaylar

Genellikle iyi ilişkiler içinde bulunan Kadı Burhaneddin ile Dulkadirliler, yağmalanan tüccarlar meselesi yüzünden karşı karşıya gelmişlerdi. Kadı Burhaneddin, memleketinde ticaretin gelişmesine önem verdiği için dolay tedbirler almıştı. Tüccarlar emniyet içerisinde onun ülkesine gelip gidiyorlardı. 1396 senesinde Sivahlı

²⁹ Esterâbâdî 1990:258-260, 275-277; Yücel 1983: 68-69, 93 ; Uzunçarşılı 1968: 200.

³⁰ Yücel 1983: 93.

³¹ Esterâbâdî 1990: 264-273

³² Yücel 1983:73.

³³ Hakkı ve Nafız 1998: 113; Uzunçarşılı 1968: 240.

³⁴ Uzunçarşılı 1968: 237; Yücel 1983:161.

tüccarlardan bir kısmı yolda Dulkadirli Türkmen eşkıyalarının mal ve eşyalarını yağmaladığından şikâyet edip Kadı Burhaneddin'den yardım istediler. Kadı Burhaneddin, bunların eşyalarını geri almak için para işlerine bakan mutemetlerinden birisini Dulkadiroğlu'na göndererek, eşkıyanın aldığı tüccar mallarının iadesini, aksi takdirde üzerlerine yürüyerek çok kötü işler yapacağını bildirmişti. *Bezm u Rezm*, bu eşyalar gelene kadar Sultanın bir süre sınırdaki oturdugunu rivayet eder³⁵.

5- Kadı Burhaneddin'in Timur'a Karşı İttifak Çalışması ve Dulkadirli'lerin Konumu

Timur, Irak-ı Acem, Irak-ı Arab ve Horasan topraklarını istila edip gücünü artırarak Ön Asya ve Anadolu'ya doğru yöneldiğinde bölgede mevcut olan devletlerden birisi de Kadı Burhaneddin Devleti idi. Timur'un batıya ilerleyişi karşısında Kadı Burhaneddin ve Memlûk sultanı endişeye düşerek ona karşı savunma tedbirlerini artırıp³⁶ savaş hazırlıklarına başladılar³⁷.

Bölgedeki beylik ve devletlerin, Timur'a karşı olan tutum ve davranışı, onların birbirlerine veya Timur karşısındaki konumlarına ve durumlarına göre değişiyordu. Örneğin Karamanoğulları, gerek Kadı Burhaneddin'e ve gerekse de Osmanlı'ya olan kin ve düşmanlıklarından dolayı onların aleyhine Timur'un hâkimiyet teklifini hemen kabul etmişti. Timur'a karşı dostluk sergileyenlerden bir diğeri de Erzincan Emiri Mutahharten'dir³⁸.

Dulkadiroğlu Süli Bey ise, Timur'un Anadolu'daki ilerleyişini merakla izlemekteydi. Diyarbakır'ın almasından sonra Anadolu'daki beylikler bir bir Timur'a itaat ediyorlardı. Dulkadiroğlu Süli Bey'de Memlûklara kızgın olduğundan dolayı Timur'a müracaat ederek itaatini bildirdi ve onun yanında yer aldı. Hatta onu Suriye üzerine sefere teşvik ederek, askerlerine rehber ve yol gösterici olarak kılavuzluk yapacağını belirtti³⁹. Oysaki daha evvel Timur'un Sivas muhasarası esnasında Dulkadirli onun karşısında yer almış ve Elbistan Türkmenleri, Timur'un ordusunu baskınlarla rahatsızlık vermişti⁴⁰. Timur ise bu yüzden 1399 yılında Elbistan ve Maraş'ı tahrip etmişti⁴¹.

Kadı Burhaneddin'in hâkimiyetinde olan Sivas, Anadolu'ya yönelmiş olan Timur'un dikkatini çeken en önemli yerlendendi. Bundan dolayıdır ki Timur, 1400

³⁵ Yücel 1983:149;Uzunçarşılı 1968: 230.

³⁶ Esterâbâdî 1990: 411-426;İsmail Aka, **Timur ve Devleti**, Ankara 2000, s.19; Yaşar Yücel, **Timur'un Ortadoğu-Türkiye Seferleri ve Sonuçları (1393-1402)**, Ankara 1989, s.11; Hakkı Dursun Yıldız, "Timurlular Devleti", *DGBİT, IX*, İstanbul 1992, s.199-200.

³⁷ Timur'un gelişine karşı yapılan hazırlıklar ise; Mahir ustalarla surun inşa ve tamirini yaptırarak kaleyi ve kapılarını tahkim etmekte. Duvarların üst kısımlarını yükseltip, alt kısımlarını taş ve kireçlerle sağlamlaştırmaktı. Yarık ve çatlakları doldurup onarmaktı. Bu iş bittikten sonra surun eteğine hendekler eştirerek suyla doldurttu. Ayrıca mancınık, arrede gibi savaş araç ve gereçleri hazırlattı. (Esterâbâdî 1990:415-416;Uzunçarşılı 1968: 213).

³⁸ Aka 2000: 19-20.

³⁹ Esterâbâdî 1990: 418;Yıldız 1992: 200;Uzunçarşılı 1968: 213.

⁴⁰ Erdoğan Merçil, **Müslüman-Türk Devletleri Tarihi**, Ankara 1991, s.292.

⁴¹ Aka 2000: 20-21.

yılındaki Anadolu seferinde hedef olarak Sivas'ı belirlemişti⁴². Burayı alırsa Sivas'tan hareketle Anadolu'yu daha rahat alacağını düşünmüştü. Timur'un Anadolu'ya yönelmesi Kadı Burhaneddin'i Memlûklulara yakınlaştırmıştı. Hatta Markizî, 1393 yılında Burhaneddin Ahmed'in, Sultan Berkuk'a itaat ile onun emrini beklediğini bildirmek üzere Kahire'ye elçi gönderdiğini yazar⁴³. Ancak Memlûklardan olumlu yahut olumsuz bir cevap gelmemiştir.

Irak taraflarına gelmiş olan Timur, Kadı Burhaneddin'e bir elçi göndererek kendisine tabi olmasını istedi. Fakat Burhaneddin Ahmed, gelen elçiye Timur'un yaptığı zulümleri sayarak onun iyi hallerinin bulunmadığını söyleyip ona karşı müdafaaya kararlı olduğunu bildirdi⁴⁴. Dulkadirli beyi ise Timur'a karşı oluşan bu ittifakta yukarıda da belirttiğimiz gibi Memlûklara olan kızgınlığından dolayı Kadı Burhaneddin'in yanında değil karşısında yer almamıştı.

Timur, Suriye ve Anadolu'da kendisine cephe alan ittifaka karşı müttetiklerle mücadeleyle başlarken, Toktamış yüzünden acilen Semerkand'a geri dönmek zorunda kaldı. Toktamış'a karşı Gürcistan üzerine yürüyen Timur, daha sonra da Hindistan'a uzun bir sefer düzenledi⁴⁵. Bir daha ki gelişinde ise Anadolu'daki durum çok değişmişti. Gerek Kadı Burhaneddin'in 1398 yılında Kara Yülük Osman tarafından öldürülüşü⁴⁶ gerekse Memlûk sultanı Berkûk'un 1399'da ki ölümü⁴⁷ bölgede Timur'a karşı oluşturulan ittifakın parçalanmasına sebep olmuştu⁴⁸. Bölgede yayılma politikası içinde bulunan Yıldırım Bâzeyit ise Timur'a karşı yalnız kalmıştı.

6- Kadı Burhaneddin Devleti'nin Sonu ve Dulkadirli Sivas'ı Almak İstemesi

Kadı Burhaneddin'in ölümüyle Kara Yülük Osman, Sivas'ı kuşatsa da ahali şehri ona teslim etmedi. Sivas'ı almak isteyenlerde çoğalmıştı. Kara Yülük Osman'ın dışında Erzincan Emîr'i Mutahharten ve Kadı Burhaneddin'in damadı Dulkadirli Nâsirüddin Bey'de Sivas'ı almak istiyordu. Şehir halkı toplanarak bu durumu istişare etti. Halkın bir kısmı Memluk, bir kısmı Karamanoğulları derken bir kısmı da Osmanlı himayesini istiyordu. Sonuç olarak Sivas'ın Yıldırım Bayezit'e teslim edilmesine karar verildi⁴⁹. Yıldırım Bayezid, Sivas'ı teslim alarak yönetimini oğlu Çelebi Mehmed'e verdi. Bayezid'e iltica eden Kadı Burhaneddinoğlu Emîr Alâüddin Ali'ye

⁴² Demir 2005: 83.

⁴³ Uzunçarşılı 1968: 212.

⁴⁴ Esterâbâdi 1990: 418-420; Uzunçarşılı 1968: 213; Aka 2000: 20.

⁴⁵ Aka 2000: 20-21.

⁴⁶ Ölümü hakkında birçok kaynakta farklı rivayetler bulunmaktadır. Kadı Burhaneddin'in ölümünün hakkında en geniş bilgi veren Osmanlı tarihçilerinden Kemal Paşa-zâde'dir. Ona göre Kara Yülük Osman, yurdundan ayrılarak kuvvetleri ile birlikte Rum'a gelip Kadı Burhaneddin'e katılıp onun hizmetine girmiştir. Kadı Burhaneddin'in iltifat ve ikramlarına mazhar olup onun yanında başarılı işler yapmıştır. Ancak Kayseri valisi yüzünden araları açılınca habersizce geri dönmeye kalkışır. Bunu haber alan Kadı Burhaneddin duruma hiddetlenerek az bir kuvvetle peşine düşer. Sonuç olarak onunla yaptığı Sivas-Karabel civarındaki mücadelede yenilen Kadı Burhaneddin öldürülür.(Ebu Bekr-i Tihranî Kitab-ı Diyarbekiriyye (çev.Mürsel Öztürk), T.C. Ankara 2001, s.1;Yücel 1983:159).

⁴⁷ Kopruman 1989:15.

⁴⁸ Aka 2000: 24.

⁴⁹ Uzunçarşılı 1968: 237; Yücel 1983:161.

de tımar verildiği bir çok kaynakta yazılıdır⁵⁰. Daha sonra Osmanlı sultanı bu emiri Dulkadiroğullarına elçi olarak gönderip onların kendilerine itaat etmelerini istemişti⁵¹.

Kadı Burhaneddin Ahmet'in Sivas'ta bulunan aile mezarlığında oğlu Mehmet ile Selçuk Hatun adıyla bilinen kızı Habibe'nin mezarı bulunmaktadır⁵².

Sonuç

Kadı Burhaneddin Devleti'nin Memlûk, Osmanlı ve Karamağulları dışında yakın ilişkide bulunduğu komşu devletlerden birisi de güney sınırında yer alan Dulkadirli'di. Kadı Burhaneddin, Dulkadirli'lere karşı çoğu zaman dostça kimi zaman da düşmanca tavırlar sergilemişti. İki devlet arasında yaşanan ilişkilerde iç ve özellikle dış faktörler etkili olmuştur.

Kadı Burhaneddin-Dulkadirli ilişkilerde etkili olan faktörlerin bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

1- Hiçbir dönem bağımsız olamayan Dulkadirli'lerin ya Memlûklu ya da Osmanlı denetiminde oluşu.

2- Kadı Burhaneddin-Dulkadirli ilişkilerinde, her iki beyliğin ayrı ayrı olarak Memlûklarla olan ilişkilerinin boyutu doğrudan etkili olmuştur.

3- Eratna-Dulkadirli ilişkilerinin Kadı Burhaneddin dönemine yansımaları.

4- Memlûk, Osmanlı, Akkoyunlu, Safevi, Karamanoğulları ve Timur gibi devletlerin Kadı Burhaneddin ve Dulkadirli bölgelerinde hâkimiyet kurma mücadeleleri.

5- Timur'un bölgeye gelişi esnasında Memlûkluya kızgın olan Dulkadirli'lerin, Timur'a karşı Kadı Burhaneddin cephesinde yer almayıp, Karamanoğulları ve Mutahharten gibi Timur'un itaat çağrısını kabul ederek karşıda yer alması.

6- Dulkadirli topraklarından geçen Sivaslı tüccarların Türkmenler tarafından rahatsız edilmesi, gibi.

Kaynakça

- ALTINÖZ, İsmail (2009), **Dulkadir Eyâletinin Kuruluşu ve Gelişmesi**, Kahraman Maraş, Ukde Yayınları.
- AKA, İsmail (2000), **Timur ve Devleti**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Arifî Paşa (2011), **Elbistan ve Maraş'ta Dulkadiroğulları Hükûmeti**, Editörler: ALPARSLAN, Yaşar- Serdar Yakar, Kahramanmaraş, Ukde yayınları.
- ATALAY, Besim (1973), **Maraş Tarihi ve Coğrafyası**, İstanbul, Dizerkonca Matbaası
- Aziz B. Erdeşir-i Esterâbâdî (1990), **Bezm u Rezm, Eğlence ve Savaş**, (çev. Mürsel Öztürk), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

⁵⁰ Yücel 1983:162.

⁵¹ Hakkı ve Nafız 1998:111; Uzunçarşılı 1968:238.

⁵² Edhem (Eldem)1982:146; Uzunçarşılı 1968: 240.

- ÇETİN, Altan (2009), **Memlûk Devleti'nin Kuzey Sınırı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- DEMİR, Mustafa (2005), **Türkiye Selçukluları ve beylikler Devrinde Sivas Şehri**, Sakarya, Sakarya Kitabevi.
- Ebu Bekr-i Tihranî **Kitab-ı Diyarbekiriyye** (2001) (çev.Mürsel Öztürk), Ankara T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları,
- GÖDE, Kemal (1994), **Eratnalılar (1327-1381)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Halil Edhem (Eldem) (1982), **Kayseri Şehri -Selçuklu Tarihinden Bir Bölüm-**, Haz: GÖDE, Kemal, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hüseyin Hüsameddin (1935), **Amasya Tarihi**, III, İstanbul, Aydınlık Matbaası.
- İsmail Hakkı ve Rıdvan Nafız (1998), **Sivas Şehri**, Haz: TOPARLI, Recep, Sivas, Sivas Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları.
- KOCA, Salim (2002), "Anadolu Türk Beylikleri", **Genel Türk Tarihi**, (Editörler: GÜZEL, H.Celal-Ali Birinci), C.4, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları,
- KOPRAMAN, Kâzım Yaşar (1989), **Mısır Memlûkleri Tarihi**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- MERÇİL, Erdoğan (1991), **Müslüman-Türk Devletleri Tarihi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- SEVİM, Ali-Yaşar Yücel (1989), **Eratna Beyliği**, Türkiye Tarihi I, Ankara,
- SÜMER, Faruk (1999), **Oğuzlar**(Türkmenler) -Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları-, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.
- SÜMER, Faruk (1973), "Bozok Tarihine Dair Araştırmalar I", D.T.C.F. Cumhuriyet'in 50. Yılına Anma Kitabı, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (s. 383-396)
- Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî(1941), **Kitabü's-Süluk li-Ma'rifeti Düveli'l-Müluk**, (neşr. ZİYADE, Muhammed Mustafa), C. II/II, Mısırü'l-Cedide
- UZUNÇARŞILI, İ.Hakkı (1968), "Sivas ve Kayseri Hükümdarı Kadı Burhaneddin Ahmed", **Bellekten**, XXXII/126, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları. (s.191-245)
- UZUNÇARŞILI, İ.Hakkı (1968), "Sivas-Kayseri ve Dolaylarında Eretna Devleti", **Bellekten**, XXXII/126, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, (s.161-189).
- UZUNÇARŞILI, İ.Hakkı (1988), **Anadolu Beylikleri**,Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ.Hakkı (1988), "Eretna", **İA**, C.4, İstanbul.
- UZUNÇARŞILI, İ.Hakkı (1937), **Anadolu Beylikleri ve Akkoyulu, Karakoyunlu Devletleri**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- YINANÇ, Mükrimin Halil (1993), "Dulkadırlılar", **İslâm Ansiklopedisi**, Cilt.3, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, (s.654-662)
- YINANÇ, Refet (1994), "Dulkadıroğulları", **TDVİA**, C.IX, İstanbul, (s. 553-557)
- YILDIZ, Hakkı Dursun (1992), "Timurlular Devleti", **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi IX**, İstanbul, Çağ Yayınları.
- YÜCEL, Yaşar (1983), **Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398)- Muthaharten ve Erzincan Emirliği**, Ankara, Sevinç Matbaası.
- YÜCEL, Yaşar (1989), **Timur'un Ortadoğu-Türkiye Seferleri ve Sonuçları (1393-1402)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

HOLLANDA SÜTUNLAŞMIŞ VE POST-SÜTUNLAŞMIŞ EĞİTİM SİSTEMİNDE DİN VE EĞİTİM -Tarihi Arka Plan ve Güncel Tartışmalar- *

Yaz. Ina Ter Avest, C. Bakker,
G. Bertram-Troost, & S. Miedema
Çev. M. Fatih GENÇ **

Özet

Bu makale, Hollanda Eğitim sistemi içerisinde din eğitiminin tarihi arka planı ve günümüzdeki durumu hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışmada öncelikle Fransız işgalinden sonraki süreçte Hollanda toplumunda meydana gelen din eğitimi tartışmaları hakkında bilgi verilmiştir. Bu süreci daha iyi anlayabilmek için Hollanda toplumunun yapısı, dini okulların özellikleri hakkında bilgi verildikten sonra dinin Hollanda toplumu içindeki yeri, Kilise Devlet ilişkileri hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak çok kültürlü toplumda din eğitimi modelleri ve eğitimin hedefleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Hollanda, Sütun Sistemi.

Religion and Education in the Dutch Post-Pillarized Education System: Historical Backgrounds and Current Debates

Abstract

In this article, historical background and current situation of Religious Education in the Netherlands are mentioned.

First of all, debates about religious education are occurring in Dutch society after period of French invasion are mentioned. And giving information about structure of Dutch society, properties of denominational schools, Church-State relations in the Netherlands. At last, giving information about religious education in multi-cultural societies and aim of religious education and its methods.

Key Words: Education, Netherlands, Pillarization.

Hollanda'da eğitim ve dinin tarihi devlet okullarında eğitimin başlamasıyla başlar.¹ (Thurlings-Van Vugt 1997, p.28). Bu dikkat çekici bir ifadedir ve bazı açıklamaları gerektirir: 18 yy. sonu 19. Yy başlarında Fransız işgalinde olan Hollan-

* "Religion and Education in the Dutch post-pillarized education system: historical backgrounds and current debates". In Robert Jackson, Siebren Miedema, Jean Paul Willaime, & Wolfram Weisse (Eds.), Religion and Education in Europe, Developments, Contexts and Debates. Munster/Berlin: Waxmann Verlag 2007.

** Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

¹ Thurlings, J. & Van Vugt, J. (1997) "Van schoolstrijd? Twee eeuwen worsteling met cultureel pluralisme, 1795-1995", in C.A.M. Hermans&J.P.A van Vugt (Eds.) *Identiteit door de tijd* (Den Haag/Nijmegen, ABKO/Katholiek Studiecentrum).s.28

da'daki hükümetin başında Napoleon Bonaparte'nin kardeşi Lodewijk Napoleon vardı. Batavian cumhuriyeti olarak da adlandırılan bu dönemde, hükümet halkın tamamının eğitim işlerini üstlenmişti. Eğitim sistemi merkezleştirilmiş ve devletin sorumluluğuna verilmişti. Aynı zamanda Avrupa'daki ilk eğitim bakanlığı Hollanda'da kurulmuştu. 1806 yılında eğitim politikalarını resmileştiren kanun kilise ile devleti birbirinden ayırırken din ile devleti birbirinden ayırmamıştır.

Devlet okullarındaki din ve eğitim ilişkisi Kilisenin sorumluluğunda olan yerlerde ve Hıristiyanlık ahlakının öğretimi olarak dini sınıflarda yapıyordu. Bativan Cumhuriyetinin prensiplerine göre İnsan veya Tanrı tarafından cezalandırma korkusu yerine iyi ve kötünün açık bir şekilde anlaşılmasının sağlanması gereklidir.² 1806'da çıkan ilköğretim kanununa göre bütün öğrencilerin tamamen toplumsal ve Hıristiyan ahlakına göre eğitilmesi hedeflenmiştir ve bu devlet okullarının programlarında yer almıştır. Bu okulların özelliği dini farklılıkların üzerinde tüm kurumsallaşmış dinlerin ötesinde tek bir Hıristiyanlık dersini (mezhepler-üstü) dini bir atmosferde verecek şekilde olmasıydı.

*"Eğitim öncelikli olarak tek bir Kilisenin ayrıcalıklı kurulları yerine tüm sosyal ve Hıristiyan ahlaki değerlerine göre ve lehçe farklılığı olmaksızın Hollandaca yapılmalıdır."*³

1814 anayasasının 140. Maddesine göre –I William'ın Krallığının olduğu dönem- bu kural şu şekilde devam etmiştir:

*"Devlet, hükümetin ilgisi dahilinde, devlet okullarındaki din eğitimine ciddi şekilde destek sağlamalı ve yerel yönetimler bu konuda meclise (genel konsile) yıllık rapor vermelidirler."*⁴

19 yy. da ulus devlet olmaya başlayan Hollanda'da eğitim alanında kurumsal olarak Kilise ile devlet arasında bir ilişki olmamakla birlikte, bütün devlet okullarında din ile eğitim arasında ilişki vardı.

Devlet okulları hükümet tarafından finanse ediliyordu. Bu okullarda Hıristiyanlık aşılmasına rağmen 1830'lu yıllarda bir grup aile ve öğretmen bu tür bir Hıristiyanlık eğitiminin yetersiz olduğunu çünkü okullarda verilen Hıristiyanlığın ahlak ve değerlerini öğreten eğitimin kişiyi Kilisenin bir üyesi yapmaktan çok, iyi bir vatandaş olmasını sağlamayı hedeflediğini belirtmişlerdir. Onların en büyük eleştirisi, ailelerin kendilerine özgü bağlı olduğu inanç (Protestan, Katolik) ve ibadetleri ile okul arasında bir bağlantının ve devamlılığının olmamasıdır. Aynı zamanda bu kişilerin her ne kadar çoğulcu devlet okullarında yeterli derecede dini bilgi olsa da sanki gizli bir din eğitimi programının hakimiyetinin var olduğuna dair ciddi şüpheleri vardır. Bu kapsamda her ne kadar genel Hıristiyanlık dersleri verili-

² Thurlings, J. & Van Vugt, J. (1997) "Van schoolstrijd? Twee eeuwen worsteling met cultureel pluralisme, 1795-1995", in C.A.M. Hermans&J.P.A van Vugt (Eds.) *İdentiteit door de tijd* (Den Haag/Nijmegen, ABKO/Katholiek Studiecentrum). S.29

³ Thurlings, J. & Van Vugt, J. (1997) "Van schoolstrijd? Twee eeuwen worsteling met cultureel pluralisme, 1795-1995", in C.A.M. Hermans&J.P.A van Vugt (Eds.) *İdentiteit door de tijd* (Den Haag/Nijmegen, ABKO/Katholiek Studiecentrum).s31

⁴ Meisjen, J. (1976) (ed.) Lager onderwijs in de spiegel der geschiedenis, 1801-1976 (s' Gravenhange, Staatsuitgeverij).

yormuş gibi olsa da aslında bu dersin içeriğinin devlet-Protestan ağırlıklı olduğunu ve okullarda her inanca, her mezhebe yer verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Protestan gruplar ve devletin resmi politikası arasındaki bu ayrımlar sonucunda 1830'lu yıllarda aileler veya öğretmenler tarafından finanse edilen Hıristiyan okullar açılmış ve ev eğitimleri ağırlık kazanmıştır. Bu okulla ailelerin kendi hayat tarz ve inançlarına göre din eğitimi vermekteydi.⁵

Din ve (okul) eğitim arasındaki kısa süreli ahenkli dönemin ardından din eğitiminde tekli bir modele karşı çoğulcu modeli tercih eden köklü bir tartışma başladı. Mezhebe bağlı okullar –Protestant ve 1864'ten sonra da Roman Katolik okulları, 1848 anayasası ile aynı anayasal haklara sahip oldular. Bu anayasa ile eşit finansal desteğin yanında okuldaki eğitim-öğretim faaliyetleri içinde hükümet aşamalı olarak belli kriterler getirdi. Bu okul savaşları (schoolstrijd) bir barış anlaşmasıyla 1917'de sona erdi ve yeni eğitim politikası 1920'de çıkan kanunla yeniden belirlendi.

Sütunlaşma kavramı tek-kültürlü bir toplumda bu dini ayrılığı tanımlamak için icat edilmiş bir kavramdır.⁶ Bazı tarihçilere göre 1917 barışı, Hollanda'daki sosyal sütunlaşmanın gelişmesine ve toplum hayatındaki bu ayrışmanın daha çok yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Bu ayrımın sonucunda tüm toplumsal kurumlar ve gruplarda bu sütunlaşmaya göre olmuştur. Böylece sütunlaşma sadece eğitim alanında sınırlı kalmamış, üniversitelerde, politik partilerde, işçi sendikalarında, sosyal yardım çalışmalarında, hastanelerde, huzurevlerinde bu ayrım kendini göstermiştir. Bu dikey kesin ayrım, ortak bir değer, kültürün oluşmasının engelliği gibi sütunlar arası mücadeleye tetiklemiş ve diyalogu engellemiştir. Lijpart'a göre politik barış, tek kültürlü bir toplumda dini veya çoğulcu dünya görüşüne uyum sağlamaya yarayan bir yoldur ve bu toplumun farklı mezhebe bağlı grupları arasındaki temel ayrımın kuvvetlenmesiyle sonuçlanır. Gruplar kendi organizasyon ve kurumlarını kapattılar. Bu çatışma aynı zamanda sütunların yöneticileri olan elitler arasında bir işbirliğine neden oldu. Elitler tarafından çıkarılan bu tür yasalar toplumun büyük çoğunluğunda politik edilgenlikle (passivity), ilgisizlikle ve muhalif grupların sosyal izalasyonu ile sonuçlanmıştır. 1917'den sonraki 20-30 yıl içerisinde az veya çok sütunlar arası birlikte yaşama ile ilgili uyum ve barış olmakla birlikte devlet ve dini gruplar arasında keskin sınırlar devam etmiştir. Devlet okulları kendilerini dinlere karşı bağımsız; dini okullar ise kendilerini dinle yüklü olarak nitelendirmişlerdir.

21. yy'ın başlarında, devlet ve dini okullar arasındaki eşitlik, özellikle özel okullardaki eğitim ve din kaynaşması tehdit altına girdi. Özellikle Hollandalı siyaset yazarı Paul Scheffer'in 2000 yılında kaleme aldığı "The Multicultural Drama" başlıklı ünlü makalesinden sonra birçok insan çok kültürlü bir toplumda dinin eğitim içindeki rolü üzerinde ciddi şüpheler duymaya başladı. Diğer yandan dine ve hayat felsefelerine karşı köklü saygı besleyen kimi kişilerde Hıristiyan, Yahudi veya İslam

⁵ Rietveld-van Wingerden, M., Stun, J.& Miedema; S. (2003) "Vrijheid van onderwijs en sociale cohesie in historisch perspectief", *Pedagogiek* 23 (2), 97-108.

⁶ Lijphart, A. (1968) *The Politics of Accomodation: Pluralism and Democracy in the Netherland* (Amsterdam, Universiteit van Amsterdam)

okulu olsun bu dini okulların önemini belirtmişlerdir. Yine muhaliflerinde bu yönde kökleşmiş korkuları mevcuttur. Bu korku özellikle yeni bir sütun olan İslam okullarına yöneliktir. Onlara göre Müslümanlar çok katı bir inanca, hoşgörüsüzlüğe ve sabit fanatik dini görüşlere sahiptir. Ortodoks Hıristiyan okulları da yine bu tür bir tartışmanın içindedir.

11 Eylül saldırılarından sonra dinin toplum ve eğitim alanındaki işlevi/rolü başka bir açıdan ele alınmaya başladı. Amsterdam belediye başkanı Job Cohen 2002 yılında yaptığı bir konuşmasında, insanların dinin birleştiriciliğini küçümsememesi gerektiğini ve sosyal alanda ona daha fazla dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu ülkede hükümet toplumda dinin rolü üzerine yeterince ilgi duymamıştır. Devlet-Kilise ayrımı üzerinde yeterince düşünülmemiştir. Buradaki soru, hükümetin bu ayrımı nasıl uyum içinde tutabileceği, yani burada dinin toplum üzerindeki etkisini yargılamaktan çok bizi birleştirici olan rolü üzerinde önemle durmasıdır. Eğer kendi aramızda diyalog kurmak istiyorsak bizim dini altyapıyı göz önünde bulundurmaya/dikkate almaya ihtiyacımız vardır. Camiler, ibadethaneler, kiliseler ve sinagoglar olmadan bunu başaramayız.

Toplum içindeki bu tartışmalardan sonra Eğitim bakanlığı okullarda verilen din derslerinin içeriğini denetlemek üzere müfettişler görevlendirmiştir. Müfettişler dini okullardaki bu dersleri sadece yapısal olarak değil, öğrencilere nefreti, ayrımcılığa neden olabilecek ve yanlış bir şeylerin olup olmadığını da kontrol edeceklerdi. Daha sonra eğitim bakanlığı bir kanun değişikliği yaparak devlet okullarında da mezhebe dayalı (İslam din eğitimi, Hıristiyan din eğitimi ve humanistik dünya görüşü eğitimi) bir din dersinin verilmesini sağlamıştır. Fakat bu ders devlet okulunun sorumluluğunda olmayacaktır.

Tüm tartışmalardan da görüleceğe üzere, dini okulların özerkliği statüsü Hollanda da dokunulmazdır. Bu okullar kendi dünya görüşünü, kimliğini teorik ve pratik olarak okullarında öğrencilerine yansıtabilirler. Devlet okulları ise tarafsızlıklarını korumalıdır.

Bu tartışmaları iki cümle ile özetlersek: azınlık bir grup dini özel alanda yasaklamaya çalışırken çoğunluk ise dinin eğitimdeki yeni rolü ve işlevi üzerine açık bir şekilde tartışmaktadırlar. Hollanda anayasasının 23. Maddesi dini okulların özgürlüğü ile alakalıdır.

1.Eğitim hükümetin sorumluluğundadır.

2.Yasalarda belirlenen kurallara uymak koşulu ile eğitim vermek ve bu amaçla eğitim-öğretim müessesesi kurmak serbesttir. Ders verecek olan öğretmenlerin de, verecekleri ders ile ilgili yasalarda belirtilen yeterliliğe sahip olmaları gereklidir. Bu hususlar her zaman denetime açık olmalıdır.

3.Eğitim yasalara uygun bir şekilde herkesin inanç veya dinine saygı çerçevesinde yürütülmelidir.

4.Yerel makamlar ilköğretimi garanti altına almak ve her belediye sınırları içerisinde yeterince devlet okulu açmakla mükelleftir.

5.Okulların eğitim masrafları, onların dini okul veya devlet okulu olmasına bakılmaksızın devlet tarafından karşılanır.

Bu yasa 17 Şubat 1983’de son halini almıştır. Bu anayasanın ilk örneği 1848 anayasasında mevcuttur. Fakat 1920 den önce eşit finansal destek yokken 1920 den sonraki düzenlemelerle tüm okullara eşit finansal destek sağlanmıştır.

Devlet okulları ile dini okullar arasında finansal eşitlik sağlandıktan sonra Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1848 yasında yer alan daha sonra 1857 ve 1878 yasaları ile daha da keskinleştirilen eğitim kalitesi ile alakalı denetlemeler düzenli olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu denetimden sadece dini okullardaki din eğitimi hariç tutulmuştur. Çünkü din eğitimi okulun yönetiminin sorumluluğuna ve yetkisine bırakılmıştır.

Bazı gazete başlıklarından insanların eğitim alanında ortaya çıkan ayrışmaların üstesinden geldiğini görüyoruz. Bazıları aynı mahallede birlikte yaşamının ortak çıkarlarını vurgulayarak entegrasyon arayışındadır. Onlar komşular arasında dini farklılıklardan bahsetmeksizin sosyalleşme ortamı oluşturmaya çalıştılar. Diğer yandan okulun ailelerin dini ve ekonomik farklılıklarına rağmen öğrencilerin bir arada öğrenmesini sağlayan özel sorumluluğu vardır. Örneğin onlar, yerli ve göçmen öğrencilerin entegrasyonunu teşvik etmek için zengin ve fakir öğrencileri karıştırdılar. Bu bahsettiğim konuya başka örnek vermek gerekirse, Gouda’da göçmen (Müslüman öğrenciler) öğrencilerin tüm kasabaya eşit şekilde dağıtılmasını sağlayan bir organizasyon girişimi olmuştur. Böylece devlet ve özel okullar eşit sayıda yerli ve göçmen öğrenciler alarak entegrasyon amacına yardım edeceklerdi. Diğer bir girişim ise Rotterdam ve Amsterdam’daki beyaz (Hollandalı) aileler çocuklarını “siyah okullara” gönderme kararı aldılar. Üçüncü örnek ise 1989 yılında ilk ve son Hollanda örneği olan Hıristiyan-İslam Okulu olan Juliana van Stolberg okulu Ede’de açılmıştır. Diğer teşebbüsler daha çok ekonomik ayırım korkusundan kaynaklanan sebeplerle başlarken, Juliana van Stolberg okulu ise çokkültürlü toplum ve eğitimde bu okula gelen herkesin hayat görüşünün önemli bir yeri olan dinin pozitif katkılarını temel almıştır. (cf Avest ter, 2003) Bütün bunlara rağmen beyaz (Hollandalı) ailelerin İslam korkularından dolayı bu okul öğrenci azlığından 2003 yılında kapanmıştır.

Tüm bu tartışmalar ışığında Sütunlaşmış bir eğitim sistemine sahip olan Hollanda’da din eğitimi kompleks bir yapıya ve devamlı tartışmalara neden olan bir özelliğe sahiptir. Özellikle ailelerin kendi dünya görüşlerini çocuklarına vermek istemeleri diğer yandan da fanatik ve aşırı dincilikten ve özellikle İslamizasyondan korkmaları, çok dinli ve çok kültürlü bir toplumda vatandaşlık eğitimine olan ihtiyacı göstermektedir.

Tarihi Gelenek ve Din Eğitiminin Sosyo-Kültürel Arka Planı

Hollanda’daki din ve eğitim arasındaki ilişki ve onun durumu ve uygulanması ile alakalı herhangi bir tartışmada, bu ülkedeki eğitim konusunda en karmaşık ve benzersiz yöntemin organize edildiğini görmek çok önemlidir. Ama aynı zamanda anayasanın 23. Maddesi ile eğitim politikalarının nasıl güçlü bir şekilde belirlendiğinin bilinmesi de gerekir. Özellikle 1950’li ve 60’lı yıllarda sütunlaşmış sosyal

yapı ve onla ilgili sütunlaşmış eğitim sistemi en yüksek seviyeye ulaştı. Sütunlaşma organizasyonları ikinci dünya savaşından önce (1940-45) kurulmuş ve hayata geçmiş savaştan sonra yapılanma faaliyetleri çerçevesinde kendini tekrar hayata geçirmiştir. Devam eden yıllarda toplumdaki değişim-bundan sekülerleşmeyi, kurumsal dininin etkisini reddetmeyi anlıyoruz- tüm sütunlaşmış toplumsal tabakaları etkiledi. Bunun sonucu olarak sütunlaşmanın yok oluş süreci durdurulamamış ve geri döndürülemez hale gelmiştir. Sütunlar arasındaki duvarlar değişik din ve hayat görüşüne sahip insanlar arası iletişim, yeni ortaya çıkan duruma uyum ve aile hayatının yeniden yorumlanması gibi sebeplerle yıkılmıştır. Sütunlaşma süreci kendini az ya da çok homojen yapıya sahip olan okulların, özellikle Hıristiyan okullarında, heterojen yapıya sahip olmalarında göstermiştir.

20 yy'ın başında Hollanda durağan homojen ve tek kültürlü bir toplum fotoğrafı veriyordu. İlk bakışta homojen bir kültüre sahip görünür, diğer yandan Hollanda toplumu etnik olarak homojen fakat alt kültürler, diğer toplum katmanları bakımından kendi içinde farklı yapılara ayrılabilir. "Sütunlar" daha çok mezhepsel bağlılığa sahip olarak hayat felsefesine göre kendi içinde ayrılabilir. Ayrım daha çok dini alanda ortaya çıkar ve sütunlaşma sistemi bunu kopya eden bir Hollandalı stratejidir.

20 yy.'ın ikinci yarısından sonra tek kültürlü, homojen ve sütunlaşmış toplum yapısı çok kültürlü ve çok dinli bir yapıya doğru dönüşüm yaşadı. 1950'li yıllarda misafir işçilerin gelmesi ile başlayan bu süreç 1980'lerde bu işçilerin ailelerin gelmesi ile birlikte Hollanda kültürü üzerinde kalıcı/belirleyici etkiler yaptı. "Öteki" misafir işçiler ve onların dinleri ile karşılaşma Hollanda toplumundaki dini çoğulcuğu arttırmıştır.

21. yy'ın başında Avrupa'da, Hollanda ile birlikte Estonya ve Çek Cumhuriyeti en seküler devletler olmuşlardır. Bu durum spor kulüpleri, siyasi partiler, gazeteler.. vb için çok geçerli değilse bile Hollanda toplumunun sütunlaşmış eğitim sistemi dini ayrılıklar üzerine şekillenmiştir. Örneğin Hollanda'daki devlet okulların oranı % 25'iken geri kalan % 75 ise Katolik, Protestan, Müslüman, Hindu... vb. dini okullardır.

Dikkati çeken nokta bu okulların % 30'u Katolik % 30'u Protestan ve diğer % 15'i ise diğer değişik pedagojik veya felsefi arka plana sahip olmakla birlikte Hıristiyan geleneğine saygı duyan ve benimseyen okullardır. Bu oranlara bakıldığında Hollanda'daki okulların % 65'i Hıristiyan okullarıdır. 20. Yüzyılın son on yıllık süresinde ortalama 40 adet okulla İslami okullar yeni bir "sütun" olarak yerini aldı. Her ne kadar Hollanda'daki okulların geneline göre % 1 gibi çok küçük bir orana sahip olsalar da bu çok ilginç bir gelişmeydi. Her sütunlaşmış okul kendi kültürüne, "kendi iyi inancı" ile ilgili olarak açık veya kapalı "iyi hayat" fikirlerine, ideal insan, ideal çocuk, iyi toplum ve doğaüstü veya Tanrı inancına sahipti. Bütün bu sunulan eğitim şekilleri okul toplumunun üyelerinin aktivitelerine, yönetim, öğretim ve çeşitli destekleyici aktivitelerine yön veriyor.

CBS 2004 verilerine göre Avrupalı olmayan göçmenlerin çocuklarının (tüm okullara giden öğrencilerin % 15'i göçmen çocuğudur) yarısı devlet okullarında

eğitim alırken diğer yarısında dini (özel) okullarda eğitim görmektedirler. Hıristiyan okullarının büyük bir çoğunluğunda etnik azınlıklar eğitim görmektedir. Bu öğrencilerin içinde Müslüman öğrencilerde yer almaktadırlar. Bu durum sekülerleşmenin de etkisiyle hem devlet hem de dini okullarda aynıdır. Ve Hıristiyan okullarına giden öğrencilerin sadece % 25'i Kiliseye düzenli gitmektedir (Vreeburg, 1993). Tabii ki datalar genel bir durumu yansıtmaktadır. Büyük şehirlerin durumuna baktığımızda önemli bir durum ortaya çıkmaktadır. Amsterdam'da % 56, Rotterdam'da % 59, Den Haag'da % 45'i Utrecht'de % 33 gibi bir oranda okulların öğrencilerinin % 50'isi etnik azınlık gruplarıdır. Bu tartışmalarda bu okullar "siyah" okul olarak nitelendirilecektir. Rotterdam'da okulların % 39'unun öğrencisi % 80 oranında etnik azınlık çocuklarıdır (CBS, 2004, p.100)⁷. Bu niceliksel bilgilerinden yanında şunu da belirtmek gerekir ki, hükümetin tüm devlet okulları ve özel okullarda, Hıristiyan, Müslüman, Hindu okulları veya Montessori ve Dalton okullarında olduğu gibi özel pedagojik yöntemleri olan okullarda, eğitimin kalitesi ile ilgili sorumluluğu vardır.

DEVLET-KİLİSE İLİŞKİSİ

Hollanda anayasasının 23. Maddesinde görüleceği üzere herkesin kendi dünya görüşüne uygun okul açma hakkı vardır. Bunun sonucu olarak da özel okulların çoğu Hıristiyan mezheplerine ait olmuştur. Bu okullarda din okulunun esas karakteri ve kimliği olmuştur. Bu okulların yönetiminde yer alan aileler bu okulların kendi dini yaşamlarına göre eğitim vermesinde önemli bir rol oynadıkları için bu özel okullara "aile" okulu da denmiştir.

Anayasanın 23. Maddesine göre Müslümanların da kendi okullarını açabilmesi Hollanda'da büyük tartışmalara neden olmuştur. İslam okullarının öğrencileri topluma entegrasyonu zorlaştırarak onları Hollanda toplumundan izole etmesine neden olacaklarını belirten kimileri, bu okulların temelinde terörist yetiştiren aşırı dinciliğe öğrencileri teşvik edeceklerini belirtmişlerdir.

Hollanda'da 19. yy'ın başlarında devlet ve kilise arasındaki ayrışmayı görürken devlet ve din arasında bir ayrım görememekteyiz. 1848 Anayasası ile ikili eğitim sistemi yasal hale gelince dini okullar daha fazla öğrenci kabul etmeye ve daha dinarlaştırmaya başlarken devlet okulları ise tarafsızlığını ve diğer din ve dünya görüşlerine olan saygı perspektifini geliştirmiştir. 19. Yy boyunca devletin rolü değişmiştir. Kilise ve devlet arasındaki ilişkinin sert ve kesin yorumlanmasından öte devlet dini konularda herhangi bir duruş sergilemediği gibi dinle de fazla alakadar olmamıştır. Bununla birlikte dini okullara kendi inanç ve dünya görüşlerine göre eğitim hakkı tanınması devleti din ve kilise arasındaki ayrımında zor bir durumda bırakmıştır.

Kilisenin din ve eğitimle olan ilişkisi ve din eğitimi ile olan ilişkisi de değişiklik göstermiştir. 1960'lı yıllara kadar birçok dini okul kurumsal ve resmi olarak kilise(ait oldukları dini cemaat) ile ilişki içerisinde idi. Papazlar ve Kilise mütevelli heyetindeki kimseler okulların kuralarının konmasında okuldaki yetkililerle birlikte kararlar alabiliyordu. Fakat 1960'lardan sonra dini okullar açık okullar haline geldi-

⁷ CBS (2004) Alloctonen in Nederland (Den Haag, CBS) s. 100

ler ve Kilise ile olan kurumsal bağlarını kestiler. Bununla birlikte hala kendilerini “kapalı” olarak nitelendiren kilise okulları mevcuttur. Hem açık dini okullarda hem de devlet okullarında öğretmenler devlet meselelerinde kilise liderlerinden ilham aldıkları görüşlerini veya toplumsal konularda Hıristiyan bakış açısını yansıtabilirler. Aynı zamanda dini okullarda görev yapan öğretmenler Hıristiyan bir gelenekten gelen görüşlerini yansıtabilecekleri gibi Kilise otoritesinden bağımsız görüşlerini de yansıtabilirler.

Her ne kadar Kilise dini okullarla resmi bağı olmasa da, devlet okullarındaki din derslerinde etkin rol oynayabilmektedir. Din dersi sınıflarda ailelerin isteğine bağlı olarak verilmekte ve bu dersi veren öğretmenlerin eğitimi ve ücreti Kilise’ye ait olmaktadır.

Hollanda’daki devlet okullarının yönetimi dini okullardan farklılık gösterdiği gibi ailelerle olan ilişkisi de tamamen farklıdır. Bu okullarda herhangi bir hayat görüşü veya inanç merkeze alınmamakta onu yerine herkesimin ortak paydaşları merkeze alınmaktadır. Devlet okulları ailelerin ve öğrencilerin hayat görüşlerine karşı tarafsızlığını korumak zorundadır. Öğrencilerin Müslüman, Hıristiyan veya Yahudi olmasının bir önemi bulunmamaktadır. Okul bunların hepsine saygı göstermelidir. Eğer veliler devlet okullarında kendi dinlerini öğretmek isterlerse devlet okulu din derslerinde bunu sağlamaktadır.⁸ Veliler isterlerse humanistik bir derste tercih edebilirler. Çocuklara din dersleri bilindik İncilden hikâyeler, semboller, ritüeller gibi Hıristiyan kültüründen olan Christmas ve paskalya kutlamaları ile Hıristiyan geleneğini anlatıyorlar. Aynı zamanda 1920’den bu yana okullarda da haftada bir saat olmak üzere değişik din dini felsefi akımlardan bahseden din dersleri bulunmaktadır. Mezhebe bağlı bu din derslerinin mali yükümlülüğü(öğretmen tedariki ve maaşı) Kiliseye aittir. Fakat Müslüman öğrenciler için mezhebe dayalı din dersini devlet okullarında vermek şuan mümkün değildir. Türk ve Faslı öğrencilerin yarısı devlet okullarına gitmektedirler (Karagül, 1994, s.125). Onların aileleri de tıpkı Hıristiyan aileler gibi kendi çocukları için İslam din dersi istiyorlar. Fakat bu şüana kadar tam olarak gerçekleştirilememiştir. Bunu sebebi de bu dersi verecek Hollandaca bilen öğretmen eksikliğidir. Mevcut hoca veya imamlar da Hollandaca bilmemektedir. Hollanda’da devlet okullarında Hollandaca zorunlu eğitim dil olduğundan İslam din derslerinin verilmesinde zorluklar bulunmaktadır.

Diğer ilgi çekici soru ise Hollanda şartlarında Müslümanlar ve diğer spesifik grupların eğitim ve eğitim sistemine nasıl daha iyi katılım sağlayabileceğidir. Spesifik bir *İslam Okulu* homojen bir İslami eğitim ortamı yaratabilir mi veya Müslüman bir çocuk her köy ve kasabada bulunan ve çoğulcu Hollanda toplumuna entegrasyon fırsatını en iyi biçimde yaratan normal, çoğulcu bir “Hollanda” okuluna katılabilir mi? Bu konunun lehine veya aleyhine bir çok fikir bulunmaktadır. Bu karışık fikirleri ölçüp biçtiğimiz zaman gerçeklere baktığımızda ilginç şeyler görürüz. 2006 yılında Hollanda genelindeki özel okullara oranı % 1olan sayıları 40 adet İslam okulu vardı. Bu okullar Müslüman Hollandalı öğrenci sayısı sadece % 4’ü idi. Diğer

⁸ Rath, J., Penninx, R. Et al (1996) Nederland en zijn Islam. Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap (Amsterdam, het Spinhuis), s. 52.

büyük çoğunluk çocuklarını İslami olmayan diğer okullara gönderiyordu. Müslüman öğrencilerin büyük bir çoğunlu da Hıristiyan özel okullarında okuyorlar. Bu durum şunu gösteriyor ki Müslüman aileler çocukları için yerli Hollandalıların seçtiği okulları seçiyorlar. Okul seçiminde diğer kriter ise, okulun kalitesinin meşhur oluşu, okul yanında ve çevresinde yerleşim ve okul-ev arası mesafe gibi sebeplerdi .bu durum okulun dini bir yapıya sahip olup olmamasının önüne geçmiştir. Ailelerin çocuklarının okulunun seçiminde kendi sübjektif kriterleri vardır. Devletin özel veya devlet okulu olsun, iyi bir eğitim için her okula mecbur kıldığı kriterleri vardır. Devlet okullarında eğitimin en önemli kısmı ise herhangi bir felsefi görüşün etkisinde veya kontrolünde olmamaktır. Yukarıda da ifade edildiği üzere sınıflarda ailelerin hayat görüşleri derslerin içeriğini belirlediğinden beri felsefi hayat görüşünün olduğu sınıflarda somut günlük faaliyetler eğitim özgürlüğü olarak ifade edilmiştir.

Eğitimin Hedefleri

1960'lı ve 80'li yıllar arasında sütunlar arası homojenlik çok iyiydi. Bu dönemde aile-çocuk arasında dini uyum, kilise ve aile ve yine çocukların gittiği okul ile yakın ilişki ve uyum vardı. Çeşitli "yaşam alanlarındaki" dini yönelim az veya çok benzerdi. Sorgu sual edilmeksizin kabul edilen bu sosyolojik iyi kavramı, yaşam tarzları destekleniyor ve bunlar ait olunan sütunlar tarafından da paylaşılıyordu. Tüm bunlar durağan bir sosyal içerik meydana getirerek insanların kendi ailesel gelenekleri içinde kalmasını sağladı.

Özel Hıristiyan okulları değişik yollarla kendi Hıristiyan kimliğini biçimlendirdi. Bazı okullar kendi Hıristiyan kimliklerini haftada iki veya üç saatlik din dersi sınıflarını programlarına koyarak karakterize ettiler. Bu din dersi sınıfları az veya çok diğer sınıflardan izole edilmiş sınıflardı. Bu yöntem Hıristiyanlık kimliğini okulun günlük aktivitelerde biçimlendiren "sınırlandırılmış" metot olarak adlandırılmıştır. Aynı yolla okullar ve öğretmenler dini bayramlara, okul ibadetlerine ve diğer açık dini işlerle yakından ilgi gösterebilirler. Bu yöntemin aksine "bütünleşmiş" adı verilen metot Hıristiyan kimliğinin şekillendiği diğer bir yoldur. Bu yöntemde Hıristiyan ahlakı ve değerleri eğitimin diğer kısımlarına *pedagojik ve kurumsal boyutta aşılır*. "Bütünleşmiş" yol *vakfın resmi* dokümanlarının formüle edildiği hayatın dini felsefi ile kurumsal bakış açısının yanında pedagojik ve didaktikten oluşan çift taraflı oluşan eğitimde koordine edilmiş bakış açısı olarak anlaşılır.

1960'lardan sonra Din dersi sınıflarına Türk ve Faslı öğrencilerin gelmesi öğretmenler için probleme neden oldu. Öğrencilerin dil probleminin yanında onların farklı sosyal kültür ve dinden gelmesi de sorun oluşturdu. Tartışmanın merkezi çok kültürlü bir toplum ve eğitimin rolünün diğer ötekinin ve farklı tek olanın insan hakları haline geldi. Hollanda'da bu şu sözle ifade edildi: (Hollanda kültüründe) **Entegrasyon** (doğal kültürün) **koruma** ile devam ediyor. Başkağın taşıma arayışı kötü şöhretli 9/11'den beri birikmiş 1970'lerden beri kamuoyu gündeminde olan kırmızı iplik/çizgiydi.

Okullar kimlik için sınırlandırılmış veya bütünleştirilmiş bakış açılarını takip ederken din dersi sınıflarının amacı dini eğitim, din hakkında ve dinden öğretmeyi hedeflemektedir. Hollanda'daki Dini eğitim ve öğrencilerin ailelerinin mensubu

oldukları dinin bilgisini, ritüelleri ve sembollerini öğreten eğitimi veren okullara “witnessing school” adı verilmiştir. Sosyalleşmeden ziyade Hıristiyan dininin ve diğer dinin geleneklerini bilgi ve bulgularını öğretmeyi hedefleyen okullara da “schools of encounter” adı verilmiştir. “Schools of encounter” okulları özellikle Türkiye ve Fas’tan gelen ve hayatımızın bir parçası olan öteki dine sahip olan öğrencilerle birlikte yaşamak için sorulara cevap geliştiren bir içeriğe sahiptir. “Komşunu sev” konseptinden başlayarak çocukların diğer (İslam) büyüyen gelenek ile karşılaşması için bir fırsat yaratılmıştır. “Dialogical schools” okullarının dini sınıflarında diğer dinlerin kutsal kitaplarının hayata, insanın yaratılışına, acıya ve ölüme nasıl baktığını sırasıyla öğrenmek için diyalog temel alınmıştır. Her öğrencinin tek ve otantik olan hayat görüşünün inşası “dialogical schools” un amacıdır.

Çok Kültürlülük ve Küreselleşmenin Etkileri

Dünya Dinleri Hakkında Öğrenmek

1985 yılında Hollanda Eğitim Bakanlığı tarafından ilkökul eğitimi için yeni bir yasa yürürlüğe kondu. Bu kanunun bir bölümünde okul programları için “Dini ve İdeolojik Akımlar” adlı yeni bir alanın tanıtımı vardı. Bu tarihten itibaren özel (dini) veya devlet okulu olsun olmasın her okul hayatın dini ve felsefi yaklaşımlarına önem vermek zorunda idi. Bu Hollanda eğitim sistemi için gerçekten dikkate değer bir adımdı. Dini ve ideolojik hareketler/akımlar normal okul dersleri olan coğrafya, tarih dersleri gibi normal düzenli bir ders olarak okutulacaktı. Bu dersin amacı öğrencilere asıl dünya dinlerini öğretmek, dini argümanları tartışmak ve öğrencilerin çoğulcu bir toplumdaki değerleri ve değerlerin ve normların çeşitli sistemleri hakkında geniş bilgi edinmelerini sağlamaktı. Bu yaklaşımın asıl fikri yaşamın felsefesi ve dini gelenekleri ansiklopedik bilgiden ziyade objektif olarak sunmaktır. Bu kanun yeni çıktığında bir dinin veya inancın güncel deneyimlerini vurgulamaktan kaçınması önemlidir denilerek çok ilginç bir tartışma oldu (Braster 1996, p.197). Ders hayatın felsefesi ve dinin fenomenoloji hakkında açık olacak fakat sınıfta öğrencilerin güncel deneyimlerinden bahsedilmeyecekti.

Söylediği üzere, “dini ve ideolojik hareketler” her ilkökulda zorunlu bir dersiştir. Pratikte bunun manası, eskiden Hıristiyan okullarında din normatif (Hıristiyan) bir bakış açısından öğretilirken şimdi objektif (fenomonolojik) bir bakış açısından öğretilecek. Devlet okullarında ise önceden hiç yer öğretilmeyen din dersi yeni bir ders haline geldi. Din dersinin Hollanda bağlamında verilmesinin birkaç zorluğu açık bir şekilde görülür:

1- Mezhebe dayalı din eğitimi mümkün konu ile ilişkisi dahil olmak üzere bu ve diğer konularda ve öğrenme alanları arasında ilişki nasıldır?

2- Kanun öğretmenlere din ile özel bir yoldan ilişki kurmasını bekliyor. Fakat objektif, kognitif yöntemle davranabilmesi mümkün mü? Öğretmenin kendi inançları ne olacak? Gerçek ve hazır dini deneyimleri belli bir dini gelenekten gelen öğrenci gruplarına nasıl verilecek?

3- Dini algılayış biçimde şüpheler var ve bu çocukların zihinsel kavrama ve algılamaları ile nasıl irtibatlandırılır (gelişim teorileri, din öğretiminin anlamı)

4-Bu dersin pratikte sağlıklı bir şekilde verilebilmesi için gerekli olan öğretim materyalleri ve ders kitaplarının eksikliği.

Konunun tanıtımına ve onun teorik temellerinin çok ilgi çekici olmasına rağmen onun pozisyonu hala belirsizdir (bkz Westerman, 2001). 1998 yılında kanunun yapılışından 13 yıl sonra, tüm okulların dünya derslerini öğrettiği görülmemiştir ve yine okulların kullandıkları içerik, didaktik yöntemler ve ayırdıkları zaman birbirleriyle aynı değildir. Buna ilaveten, araştırmamıza göre okulların % 80'i bu konunun önemini kolayca kabul etmiştir. Hem devlet hem de dini okullarda dini ve ideolojik hareketler/akımlar anlamlı görülmektedir (Brasters 1997, s.297; De Jonge et al., 1999).

Pedagojik Eğilimler/Akımlar

a) Dinler arası Öğrenme

Eğitim ve dinde ve din eğitimindeki gelişmelere rağmen önceki bölümlerde 90'lı yıllardaki değişimler yer aldı ve eğitim sisteminde esas okul olan Roman Katolik ve Protestan sütunların okulları üzerinde duruldu. Bu içsel hareketin tersine 20 yy.'ın son 10 senesinden başlayan sütunlar arası sınırları aşan dinler arası hareket/akımın diye isimlendirilen bir gelişmeyi fark ettik.

1994 yılında, Utrecht Üniversitesi Dinler arası bölümünde öğretim üyesi olan Trees Andree, tüm çocuklar için eğitimde dinler arası prensiplerin uygulanması konusunda kapsamlı bir açıklamada bulundu:

Eğitimde diyalog, kişisel özelliklere saygı, farklı hayat görüşlerini toplumsa yönden aramak, tüm insanların eşitliği bilincinde olan ve çok dinli bir toplumda gerçek bir insanlık için yeni temel şeylerin yorumlanması için ortak sorumluluk gereklidir. (Miedema 2006, s.16'dan alıntı olarak)

Andree'nin görüşüne göre eğitim her öğrencinin eşsiz/özgün (din) kimliğinin gelişimine ve aynı zamanda diğer dinden insanlarla karşılaşması için fırsatlar yaratmaya özen göstermelidir. Sadece dini bir gelenekte büyüyen çocuklar değil aynı zamanda seküler ailede büyüyen öğrenciler de dinler arası okulda karşılanmalı ve kendilerini huzurlu hissetmelidir. Bu okulda öğrenciler insanlar arası, dinler arası ve bugünden yarına köprüler inşa etmeyi öğrenecekler. Andree, kendi yönteminin deneyi öğretmenler tarafından tecrübe edilmiş olan Hıristiyan-İslam okulu olan Juliana van Stolberg ilk okulundaki gelişmelere özel ilgi göstermiştir.

b) Yapısal Kimlik Danışma (the Structural Identity Consultation)

9/11 olaylarından sonra okulların kimliği meselesi yeniden gündeme geldi. Okulun resmi dökümanlarında formüle edilen kurumsal kimlik ile çok dinli ve çok kültürlü sınıf ortamlarında her gün pratik edilen radikal ve tümevarımsal olmayan yöntem arasındaki çelişkinin yerine YKD'de (the structural identity Consultation) pratikleşen radikal bir tümevarımsal yöntem eğiliminin ortaya çıktığı başarıyla gözlemledik (Bakker&Avest ter, 2005).

İnsanların sıkıntı içeren olumsuz duygularının yorumlanması yerine, bu duygular onların adanmışlıkları için birer delil olarak-olumsuz bir bağlılık da olabilir- görülür ve yorumlanır. Onların bu bağlılıkları yeni görüş ve prosedürleri tartış-

mak yerine okuldaki tümvarımsal yöntemin bir amacıdır. Kendinle(kendi kendine) Yüzleşme Metodunun (KYM) (Self Confrontation Method (SCM)) daha karmaşık başlangıç /temel formları okulun kimliği ile alakalı çok önemli konularla ilgili olan öğrencilerin kişisel duygusal bağılıklarını araştıran okul takımının öğretmenlerini desteklemek için kullanıldı (Avest ter & Bakker, 2005). Kendinle Yüzleşme Yöntemi değerler teorisi ve kendinle diyalog teorisi üzerine kuruludur (bkz. Hermans&Hermans-Jansen, 1995).

Okulun kimlik oluşumunun bu sürecinde, özel etkiler ve okulun prensiplerine/ilkelere motive edici güçler atfedilir. Tanısal (diagnostic) ve gelişimsel karakteristikler ile bu etkileri bir enstrüman olarak keşfetmek için KYM temel alınarak kullanılmalıdır. Bu keşfetme öğrencinin profesyonelliğinin temeli olarak yorumlanabilen, sonuçları "hayat teması" ve normatif ilgi olarak formüle edilen temel motivasyonlarının köklerine derin bir ışık meydana getirecektir. Bu yansıma, ancak, değerlendirme ve temel motivasyonun katmanına günlük uygulama düzeyi ile kalır, ki bunların kökleri sadece profesyonel biyografide değil aynı zamanda kişisel biyografidedir. Böylece üç katmanlı bir yansıma oluyor. Okul kimliğinin bu radikal tümdengelimci olmayan yaklaşımı eğitimde müdahaleler yapan sürpriz/şaşırtıcı bir yol olduğunu kanıtıyor. Şurası ilginçtir ki, öğretmenler tarafından tümevarımsal ve içeriksel yansımanın bir çeşidi olan bu yansıma okulun resmi kimliği(kimlikleri) ile açıkça bağlantılı değildir.

Yapısal kimlik danışma (SIC) ve Kendinle Yüzleşme Yöntemi (SCM) de günlük mesleki pratiklerdeki kararlardaki anlayışı uyandırdığı gibi yine aynı zamanda okulun resmi dokümanlarında yer alan okulun misyonu ve ahlaki değerleri aslında normatiftir. Burada öncü prensip öğretmenlik bir meslektir ve her meslek erbabı sadece teknik ve beceri yönünden değil aynı zamanda bir yaşam merkezi yönlendirme ve aslında normatif bir kasıtlı karar verme eğitimi olması gerekiyordu. Normatif profesyonellik (meslek) fikri ve onun üzerinde üç katmanlı yansımanın provakasyonu bu radikal tümevarımsal yöntemde çok önemlidir. Daha geniş anlamda kimlik endişeleri (dini bayramlar ve sınıftaki davranışlar üzerindeki konular kaplıdır.) ve onun nedeni de tümevarımsal olduğudur (çünkü tümevarımsal biyografiler ve tecrübeler kaçınılmaz bir şekilde bu tartışmalara ihtiyacı vardır).

Din ve Eğitim: Amaçlar ve Tartışmalar

a) İslami okulların ve İslami Eğitimin Pozisyonu

2006'da dini okullar, özellikle de İslami okullar din dersinin içeriği ve tanınmış yoksul genel okul kayıtları konusunda ciddi eleştiriler ve kaygılara maruz kaldı. Ortalama bir Hollanda okulu ile İslam okulları arasında başarı oranları karşılaştırıldığında İslam okulları başarı konusundaki performansları çok düşüktü. Hustinx (1998)'e göre mutlak anlamda İslami okullarda okuyan öğrencilerin performansları diğer okullara göre biraz düşük olabilir ama çocuğun sosyo-ekonomik arka planı gibi değişik sebeplerden dolayı bu yargı yeniden düşünülmelidir. Daha da fazlası bu öğrencilerin ortaokul ve lisede aynı sosyo-ekonomik arka plana sahip oldukları Hollandalı öğrencilerden daha fazla başarılı oldukları görülmüştür.

İslam okullarında din dersleri İmamlar veya İslam din dersi konusunda eğitim görmüş bir öğretmen tarafından veriliyor. Sınıf öğretmenleri din derslerinin içeriğini sınıflarda düzenli olarak ifade ettiler. Aileler ve okul yönetim kurulu arasındaki fark bir yana dersi veren öğretmen ve yönetim diğer tarafta subjektif dinle ilgili konularda çok az anlaşıyorlar (aile ve okul yönetimi Müslümanken öğretmenler genelde Hollandalı Hıristiyan veya seküler öğretmenlerdi) olmaları özellikle İslam okullarında ciddi problemler oluşturuyorlardı. Bu konuyla ilgili tartışmalara bakıldığında karmaşık eğitim sisteminde yeni bir "sütun"un ortaya çıkışıyla ilgili bağlantılı çatışmaları anımsattığını görürüz. Yeni ve güç sahibi olabilecek bir şey başlangıçta savunmasız ve zayıf olabilir. Bu doğru ve bu yolla açıklanabilir olsa bile, medya ve politikadaki fenomenlere çok fazla dikkat etmeliyiz. Tekrar, sadece birkaç İslami okul için ne söylenebilir.⁹

b) Bir Okula Dini Bağlılığın Yeniden Ayarlanması

Secülerizasyon (Dünyevileşme) dini kurumların etki ve tesirlerini reddetme olarak tanımlana gelmiştir. Bir kurum olarak dogmatik tutum, dini dokümanlar, Kilise ve dinin kurumsallaşmış formu olan diğer şeyler kişisel davranışlar ve güncel kararlar için birer rehber ve ilke olarak daha az kabul edilebilir ve daha az popüler hale gelmiştir. Gerçekte, Hıristiyan okullarının tehdidi hakkında konuşmak kurumsallaşmış bir din hakkında konuşma haline gelmiştir. Toplumda buna paralel bir gelişme olarak, Hıristiyan sütununa ait herhangi bir Hıristiyan kuruma ait okul sıkıntılı olmuştur. Bundan ayrı olarak kurumsallaşmamış dinde ilginç gelişmeler gözlemlenmiştir. Bu "informal din" "vahşi özveri" ve "maneviyat" gibi kavramlarla ifade edilmiş ve kurumsallaşmamış din konusunda "duyu alma süreçleri" olarak gelişim göstermiştir. Dini gelenekler bu tartışmalar da hala bir rol oynuyor fakat bu ilgili dini kişilerin şahsi yorumlar vasıtasıyladır. Bu okulların dini (Hıristiyan) kimliği ile ilgili tartışmalarda çözülmesi gereken yeni meydan okumadır, örneğin daha önceden bahsettiğimiz yapısal kimlik danışma (SIC) süreci ve genel olarak din ve eğitim arasında ilişki gibi.

c) Bir İnceleme Konusu Olarak Din Eğitimi

Tam özgürlüğü algılanan okul kimliği ve Din dersi veren her öğretmenin bireysel mesleki standartlara göre ortaöğretimde din ve eğitim arasındaki ilişkiyi biçimlendirmek Eylül 2007'den beri sınırlanmış olacaktır. Ulusal düzeydeki tartışmalar bu konular için yeterli ve tarafsız öğretim materyalleri hakkındadır. Bir konuyu belirtmek için ciddi inceleme konusu olarak gerekli tartışmalar yükselirken yeterli nitelik arayışına ihtiyaç duyulur.

Niteliklerin bu dizi güncel resimleri daha önceden bahsettiğimiz her üç seçenek gibi karmaşıktır: dini, dinden ve din hakkında eğitim. Bu son ikisinde eğilimde bir uzlaşma bulunabilir. İlk strateji (dini eğitim) çok karmaşık görünüyor ve daha çok bir önceki bölümde bahsettiğimiz bir okula dini bağlılığın yeniden ayarlanması ile ilgilidir. Hükümet politikası okullara özgürlüğü belli oranda sağlar (ancak okul için birçok ev ödevi meydana getiriyor).

⁹ The issue whether...

d) Tüm ve Vatandaşlık eğitimi için Din Eğitimi

Vatandaşlık eğitimi ve vatandaşlık gelişimi politik ve halk tabanında bugünlere çok önemli bir konudur. 2005 yılında, Hollanda Eğitim Bakanı Maria van der Hoeven, sosyal birleşmeyi ve aktif vatandaşlığı teşvik etmek için Ortaöğretimde okullar için zorunlu terimlere yönelik bir kanun değişikliği hazırladı. 1 Şubat 2006 yılında “Aktif Vatandaşlığı ve Sosyal Entegrasyonu Teşvik” adlı kanun olarak yasalaştı. Oldukça dikkat çekici olan bu kanun için “Vatandaşlık için Bir Temel” başlıklı broşürler basılmış ve broşürlerde ilk defa dini okullar dikkate alınmış ve aynı zamanda din eğitimi ile vatandaşlık eğitimi kendi arasında nasıl ilişkili olacak diye sorular artmıştır. Belirtilen temel kavramlar şunlardır: değişik görüşleri benimseme, değişik görüş ve fikirlerdeki insanlarla karşılaştığında tolerans ve açıklık.

Din eğitimi ve vatandaşlık eğitimi arasındaki bağlantı için şuanda daha fazla verimli imkânlar vardır. Sadece bir seçenek Her okuldaki çocuğun veya gencin kişiliğini ve dini kimliğini geliştirebilmek görüşünü kuvvetlendirmek için sadece seçenek olabilir. Dini terbiye, geniş bir kavram olan kişisel kimlik gelişiminin ayrılmaz bir parçası olarak yorumlanabilir. Vatandaşlık eğitiminin geniş içeriği daha sonra din eğitimi ve gelişimi vatandaşlık eğitiminin bir parçası anlamına gelir ve bu isteğe bağlı veya seçimli bir şekilde olmamalı, fakat tüm vatandaşlık eğitiminin gerekli ve yapısal bir elementi olmalıdır.

Vatandaşlık eğitiminin her ülkenin hükümetinin sorumluluğunda olduğu yaygın bir şekilde kabul edilmektedir. Ve eğer hükümet vatandaşlık eğitiminin kapsamlı içeriğin için ciddi bir sorumluluk alırsa, yani her hükümet hiçbir özel din veya dünya görüşünü tercih etmeksizin “politik-pedagojik sorumluluğu” ele alarak bir bütün olarak vatandaşlık eğitimin bir parçası olarak dini ahlakın okullarda yer almasını teşvik etmelidir. Demokratik vatandaşlık ve din eğitimi kesinlikle dini vatandaşlık eğitimi alanında okullarda kombine edilmelidir. Toplumsal bir bakış açısıyla, çocuklar zaten okullarda ilkel bir toplum, deneyim içinde olmaları veya diğer çocukların dini arka planları, fikirler, deneyimler ve uygulamaları tanınmaları arzu edilir. Dinin etkili olduğu politik, kültürel ve ekonomik alanlara baktığımızda “diğer” geniş dini toplumlarla karşılaştığında onlar da bu tür deneyimler ve anlayışlardan yararlanabilir. Böylece toplumsal ve de pedagojik bakış açısından, bütün okullar vatandaşlık için dini boyutu teşvik etmelidir ve böylece karşılık saygı ve anlayış getirerek ve okul hayatında çocuklar ve gençlerin kişisel dini kimlik oluşumu gelişimi desteklenmelidir.

Sonuç

Diğer dini geleneklerin manası ve içeriği ile alakalı cahillik ve bununla birlikte dini cehalet, medya ve kişisel karşılaşmalarda ortaya çıkıyor. Bu Hollanda'da din ve devlet işlerinin ayrı rolleri tarihsel gelişimi için bir meydan okuma haline geliyor. Eski günlerde Hıristiyan geleneğindeki muhafazakâr ve aracı kilise rolü vurgulandı, geleneğin içeriği ve onu nasıl öğrencilerine öğreteceği öğretmene bırakıldı. Bununla birlikte öğretmenlerin onların dinden ve din hakkında öğretimle ilgili normatif profesyonelliklerine katkı olarak pedagojik temalar inanç ve din ilişkisi içinde kendi sorularını keşfetmek için desteğe ihtiyacı çok aşikârdır. Yukarıda da anlattığımız

üzere, Hollanda'da bu tartışmalar 200 yıl önce başlamış önceleri belli (Hıristiyan veya Hümanist) gelenekler arasındaki ayrılıkken daha sonra değişik gelenekler (Hıristiyanlık, İslam, Hümanizm, Ateizm) arasındaki bir ayrılık olmuştur. REDCO projesi bir AB projesi olarak bu projeye katılan değişik ülkelerin güncel durumu incelemek ve geçmişte ve şimdide eğitim ve din arasında ilişkinin şeklini ve içeriğini araştırmak için desteklenmiştir.

“Herkes için din eğitimi” gibi bir konunun farkındalığı birçok toplumsal tartışma ve çatışmaların dini ayrımlar ve karşıtlığa bağlı olarak tetiklendiğine dayalı bilinç ile ilgilidir. Din ve eğitimin düşünülerek ayarlanması, örneğin dini vatandaşlık eğitimi, bu konuları uygun bir yolla eşleştirmek için iyi bir meydan okuma olabilir, bu hem cesaret hem karmaşık bir çabanın ürünüdür. Cesaret sadece dini gelenekleri ilgilendiren farklılıklar arasında değil, aynı zamanda okul ve toplumdaki toplumsal uyum için ciddi bir tehdit olabilecek bu gelenekler içindeki farklılıklar içinde gösterilmelidir. Takdir edilen dağınıklığın karakteristiği, post-sütunlaşmış olarak günümüze uyarlanmış olan ve adına “çeşitlilik içinde birlik” adını verdiği-miz tipik Hollandalı toplumsal uyum markasını kuvvetlendirmektir.

Kaynakça

- Avest ter, I. (2003) *Kinderen en God, verteld in verhalen* (Zoetermeer, Boekencentrum).
- Avest ter, I & Bakker, C. (2005) *Religion: Voice of the multi-voiced Self?*, *Scriptura* (89), 350-362.
- Bakker, C. & Avest ter; I. (2005) *Schoolethos and its religious dimension*, *Scriptura* (89), 350-362.
- Braster, S. (1996) *De identiteit van het openbaar onderwijs* (Groningen, Wolters-Noordhoff).
- CBS (2004) *Allochtonen in Nederland* (Den Haag, CBS)
- Hermans, H. & Hermans-Jansen, E. (1995) *Self-narratives, the construction of meaning in psychotherapy* (New York, Guilford Press).
- Hustinx, P.W.J. (1998) *Milieu, sekse, etniciteit en schoolloopbanen, een onderzoek onder Nederlandse jongeren in het begin van de jaren negentig* (Utrecht, proefschrift Universiteit Utrecht).
- Jonge de, K., Wetering van de, S. & Bakker, C. (1999) *Proeven van Interreligieus Leren* (Utrecht, Centrum voor Interreligieus Leren, Universiteit Utrecht)
- Karagül, A. (1994) *Islamitisch godsdienstonderwijs op de basisschool in Nederland* (Amsterdam, Universiteit van Amsterdam).
- Lijphart, A. (1968) *The politics of Accomodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands* (Berkeley, University of California Press).
- Meijssen, J. (1976) (Ed.) *Lager onderwijs in de spiegel der geschiedenis, 1801-1976* ('s Gravenhage, Staatsuitgeverij).

Miedema, S. (2006) "Levensbeschouwelijk leren samenleven: een godsdienstpedagogische balans", in: S. Miedema & G.D. Bertram-Troost (Eds.), *Levensbeschouwelijk leren samenleven. Opvoeding, Identiteit & Ontmoeting* (Zoetermeer, Meinenema), 7-23.

Rath, J., Penninx, R. Et al. (1996) *Nederland en zijn Islam, Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap* (Amsterdam, Het Spinhuis)

Rietveld-van Wingerden, M., Sturm, J. & Miedema; S. (2003) "Vrijheid van onderwijs en sociale cohesie in historisch perspectief", *Pedagogiek* 23 (2), 97-108.

Scheffer, P. (2000) "Het multiculturele drama" in: *Nieuwe Rotterdamse Courant*, 29 Januari.

Thurlings, J. & Van Vugt, J. (1997) "Van schoolstrijd naar schoolstrijd? Twee eeuwen worsteling met cultureel pluralisme, 1795-1995" in C.A.M. Hermans & J.P.A van Vugt (Eds.) *Identiteit door de tijd* (Den Haag/Nijmegen, ABKO/Katholiek Studiecentrum).

Vreeburg, B. (1993) *Identiteit & het verschil. Levensbeschouwelijke vorming en het Nederlands voorgezet onderwijs* (Amsterdam, Universiteit van Amsterdam).

Westerman, W. (2001) *Ongewenste objectiviteit Onderwijs in Geestelijke Stromingen historisch en vergelijkend perspectief* (Kampen, Kok).

MEDENÎ AYETLERDE HZ. PEYGAMBER'İN ÖRNEKLİĞİ BAĞLAMINDA TOPLUMSAL İNŞA *

Bilal DELİSER **

Özet

Bu makalede, medenî ayetler çerçevesinde Hz. Peygamber'in, vahyi ve vahyin temel ilkelerini, hayatın tüm alanlarında nasıl örneklendirdiği, genel tasniflerle ele alınarak işlenmiştir. Bu şekilde, konu epistemik açıdan temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu temel, Hz. Peygamber'in, yaşadığı toplumda, vakiya bütün boyutlarıyla teslim olmadan, vahyin doğrultusunda ortaya koyduğu vakiya aşan somut örnekliklerdir. Tüm itikadî amelî, ahlakî, siyasi ve sosyal erdemleri içeren bu örneklikler, insanlık ufkunda kaybolmayacak şekilde, O'nun şahsında somutlaşmıştır. Bu anlamda, Kur'an'ın gerçekleştirdiği inkılap, tamamen Peygamber'in ve yakın çevresinin örnekliliği üzerinden olmuştur denilebilir. Çalışmanın başlığında geçen "inşa" kelimesi var olmayı oluşturma anlamında değil, imar ve islah etme, her alanda, insanı fitratıyla buluşturma anlamında kullanılmıştır.

Yöntem olarak, medenî surelerde, somut örneklik oluşturan ayetler tespit edilip, bazı başlıklar altında tasnif edilmiştir. Ayet veya ayet gruplarıyla ilgili, kapalılığı giderecek kadar bilgi verilmiş, fazla detaya girilmemiştir. Böylece, Kur'an'ı, İslam'ı ve geleceği anlamada, yorumlamaya esas olabilecek bir yaklaşım ve kalkış noktası bulabilmenin imkanları araştırılmıştır. Çalışmamızın, Kur'an'ın teşriî tarihini açıklama amacını taşımadığı, göz önünde bulundurulmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal inşa, Kur'an, Hz. Peygamber, anlama.

Social Construction in the Context of Being a Model of Hazrat Prophet in the Verses Descended in Madina

Abstract

In this study it was processed that the Hazrat Prophet's revelation and the revelation's main principles, how they are set an example in all area of the life by discussing with general classification. Thus, the subject tried to be based in terms of epistemic perspective. This foundation, in the society where Hazrat Prophet lived, without granting to the case with all dimensions, is concrete models crossing the case revealing direction of revelation. These models consisting of believes about conviction, practical, moral, political and social virtues concretized himself in a position without disappearing in the horizon of humanity. In this sense, the revolution, which Quran fulfilled, can be said that entirely happened through his close relatives. The word of construction which was mentioned in the title of the study was not used in the mean of construc-

* Bu makale ilk olarak, 17-18-19 Mayıs 2013 tarihleri arasında, Kahramanmaraş Belediye Başkanlığı ve Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörlüğü'nün ortaklaşa düzenlediği "Kur'an Nüzûlünün Medine Dönemi" (X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması) Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı, bdeliser@gumushane.edu.tr

tion of the absent, but it was used in the mean of development and reform, meeting some on ewith his creation in all areas.

As method, verses consisting of concrete models were determined in the verses descended in Madina and classified under some titles. About verses and groups of verses was given information just fore liminating obliqueness, it was not detailed. Int his way, it was searched finding possibilities of an approach to be foundation for interpreting and a rising point. Our study has not an aim of explaining the history of spreading Quran must be taken into consideration.

Key Words: Social Constraction, Koran, Hz. Prophet, comprehension.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, indirilmeye başlandığı zamandan kıyamete kadar, insanoğluna her yönden rehberlik ettiği gibi, tarihin bir döneminde de toplumun hemen hemen bütün problemleriyle ve faaliyetleriyle ilgilenmiş olan Allah'ın kelimidir. Bu kelam, o devrin, dinî, ahlâkî, siyasî, iktisadi, sosyal vs. şartlarını dikkate alarak¹ 23 yıl boyunca tedricen indirilmiştir. Kur'an parça parça indirilirken, indiği toplumun istek ve ihtiyaçlarına da cevap vermiştir. Böylece bir yandan tarihi dikkate alırken, diğer yandan da tarihin bütün şartlarına ve şartlandırılmışlıklarına teslim olmadan, Hz. Peygamberin örneği üzerinden, tarihe yön verme gibi bir rolü de üstlenmiştir. Kur'an, Müslümanlar için inanç konusu olan ve ilâhî bir kaynaktan gelmiş bulunan kutsal bir kitaptır. "Levh-i Mahfuz"² gibi değişmez, ezeli mutlak bir kaynaktan alınan vahiy mesajı, iki kapak arasında derlenerek yazılı bir metin halini almıştır. Kur'an'ın "Levh-i Mahfuz" gibi ezeli ve değişmez yazılı bir kaynağa atıfta bulunması³ ve daha sonraları derlenerek iki kapak arasına alınması, İslâm bilginlerinin Kur'an tasavvurlarını doğrudan etkilemiştir. Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamberin kalbine indirilmiştir ve kalbi olanlar için, şifadır, rahmettir. ⁴ Allah katından inmiştir. "Kitab-ı Meknûn ⁵ Ümmü'l-Kitap ⁶ Levh-i Mahfûz ⁷ İmam-ı Mübin ⁸ gibi ifadeler Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın ilmi ezelisinden kaynaklandığına işaret etmektedir.⁹ Geleneksel ve klasik olan Kur'an tanımı şöyledir: Kur'ân, "Peygamber'e (s.a.v) indirilen, Mushaflarda yazılı bulunan, kalplerde korunan, (muhafaza edilen), tevatürle nakledilen ve okunuşuyla (*tilâvet*) ibadet edilen mu'ciz kelimdir." Bu tasavvurun, İslâm Medeniyetinin metin merkezli bir anlama faaliyeti yürütmesinde etkili olduğu söylenebilir. Ancak, Kur'an-ı Kerim'e metin kriterleri uygulamayı yöntem olarak

¹ Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü, Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, Şule Yay, İstanbul 1988, s.35.

² 85/Burûc 22.

³ Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Romantik, Felsefî, Eleştirel Hermeneutik*, Kitabiyat, Ankara 2002, s.8.

⁴ 2/ Bakara,97; 81/ Tekvir,19-20-21

⁵ 56/Vakıa, 78,

⁶ 43/Zuhruf, 4

⁷ 85/Buruç, 21-22

⁸ 36/ Yasin, 12

⁹ Müsteşriklerin çoğunluğunun aksine müsteşrik Montgomery Watt Kur'an-ın Hz. Peygamberin sözü olduğuna inanmaz. Bkz. W.M.Watt, *Kur'an-a Giriş*, Çev.Süleyman Kalkan Ankara Okulu Yay., Ankara 1998.s.12

benimsemek ayrı şey, Kur'an'ın metinden/hattan/yazıdan ibaret olduğunu söylemek ayrı şeydir. Geleneksel yöntembilimde Kur'an dili üzerine çalışmalar mevcuttur. Kur'an'ın sırf lafızdan ibaret olduğu iddia edilemeyeceği gibi, Kur'an'ın sırf manadan ibaret olduğu da söylenemez. Kur'an, lafzıyla ve manasıyla Kur'an'dır. Kur'an, kendisinin bir şair,¹⁰ kâhin¹¹ ve şeytan¹² sözü olmadığını, Allah kelamı¹³ olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Kur'an kendisinin doğrudan ilâhî bir kelam¹⁴ olarak okunmasını ve buna bağlı olarak da yorumlanmasını istemektedir. Tarihin belli bir döneminde inen Kur'an vahyinin vakıa ile ilişkisinden bahsederken, Kur'an'ın kendisine indiği Hz. Peygamberin somut örnekliklerinin gerçekleştiği vakıa karşısındaki tutumundan söz etmemek eksik bir yaklaşım olacağından, kısaca, Peygamber vakıa ilişkisine değinmek istiyoruz.

PEYGAMBER VAKIA İLİŞKİSİ

Kur'an-ı Kerim, indiği toplum için bir durum tespiti yapmış ve reel olana/vakiaya cahiliye¹⁵ adını vermiştir. Kur'an-ı Kerim indiği ve cahiliye adını verdiği bu toplumu nasıl dönüştürmüştür? Bu soruya doğru cevap vermek, Hz. Peygamberin yaşadığı toplumda neler yaptığı ve hareket tarzı ile ilgilidir. Çünkü, cahiliye döneminde gerçekleştirilen şey, inen Kur'an ayetlerinden daha çok, Hz. Peygamberin örneklîği üzerinden gerçekleştiriliyordu. Bu nedenle Hz. Peygamberin davranış biçimini ve örneklîğini bir kenara koyarak veya paranteze alarak, bunu tarihin eline vermek, Kur'an-ı Kerim'in peygamberin örneklîği ile tarihe müdahale ve tarihi belli ölçülerde kontrol etme talebine karşı, tam tersine O'nu tarihin kontrolüne verme anlamına gelmektedir.¹⁶

Kur'an-ı Kerim'in vakiaya cevap vermesi vakıanın bu cevabı zorunlu kılması anlamına gelmediği gibi, cevapların mutlaka beklentilere uygun olacağı anlamına da gelmez. İnsanların istek ve beklentilerinin vahyi belirlediği iddiası, aynı zamanda vahyin anlam ve içeriğinin insanlarla ve kültürlerle sınırlandırılması anlamına gelebilecektir.¹⁷ Hâlbuki tarih, olaylar, insanlar ve kültürler vahye anlam katmazlar, vahyin anlamlarının zuhuru için sadece vasıta oluştururlar.¹⁸

İnsan zihni fazla çaba gerektirmeyen hazır, verili, reel durumları onaylamaya daha yatkındır. İnsanlar, yılların vermiş olduğu davranış biçimleri ve düşünce kalıplarıyla yaşamaya alışkındır. Fakat dünyayı doğru anlamak için, dünyayı hareket ettiren ve idare ettiren fikirlerin menşeyi ve mânâsını bilmek de elzemdir. Çeşitli

¹⁰ 69/Hâkka 40-41.

¹¹ 69/Hâkka 42.

¹² 81/Tekvîr 25.

¹³ 2/Bakara 75; 9/Tevbe 6; 48/Fetih 15.

¹⁴ Bkz. TDİA, Kelam mad. XXV/194

¹⁵ Burada cahiliye kavramı ile, İslam öncesi insan şerefine yakışmayan tüm inanç, tutum ve davranışlar kastedilmektedir.

¹⁶ Geniş Bilgi için bkz. Mehmet Paçacı "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem" İslamiyat, C4, sayı 4, Ekim-Aralık 2001. s.91-110

¹⁷ Mehmet Bayraktar, İslamiyat, "Kur'an Vahyi ve Tarih" sayısız C.7. Sayı1, Ocak – Mart 2004, s.126

¹⁸ Bayraktar, İslamiyat, aynı yer.

aşikârlıklar ve sözde umumi olarak kabul edilen anlayışlar, bu husustaki araştırmalar için en büyük tehlikedir. Mesela, Güneş, arz etrafında dönmüyor, bunun tersi apaçık görünüyor olduğu halde.¹⁹ Bu nedenle Kur'an-ı Kerim, pek çok yerde bildirilen hakikatlerin, sözde apaçıklığın ve beklentilerin aksine olduğu için, kafirlerin, zalimlerin, küfürlerini ve zulümlerini artırmaya sebep olduğundan bahseder.²⁰ Allah, Peygamberini çoğunluğa uymaması konusunda uyarır.²¹ Sürekli müşriklerin kafirlerin, arzu, istek, tutum ve davranışlarına uymamasını emreder.²²

Peygamberler, peygamberlik görevleri esnasında hiçbir vakıa mantığına²³ müracaat etmemişlerdir. Bilakis vakıaların mantığını aşarak hüküm yürütmüşlerdir. Bunun içindir ki peygamberler, tarihî olayların aklı tefsirini yapmak suretiyle, mantıkî tarzda düşünen çağdaşlarından ayrılmaktadır.²⁴ Peygamberler bu yönüyle tarihe yön veren güçleri kontrol eden ve yeni gayeler dünyası kuran insanlardır.²⁵ Bu bağlamda, İkbâl, velî ile peygamberi karşılaştırırken şunları söyler: "Velinin 'tevhid' yolunda elde ettiği huzur son hedeftir. Hâlbuki peygamberde 'tevhid' insanın dünyasını tamamen değiştirecek şekilde ayarlanmıştır ve dünyayı sarsacak psikolojik güçler uyandırır.²⁶ Bir nebi, hareketlerin ve görünüşlerin kaynağını görür, sonra bu görünüşleri selb-i nazarla ikiye ayırarak Rahmaniyeti yaymak ve Rahmaniyyete aykırı olanı yasaklamak kararlılığındadır.²⁷

Peygamber, 'tevhid' gereği kendini tahdid eden sınırları zorlamaya eğilimlidir ve ortak hayat kuvvetlerine yeniden yön veya şekil vermek için fırsat aramaktadır. Hayatın fânî ve geçici merkezi, peygamberin kişiliğinde var olan sonsuz derinliklere gömülür ve sonra yeniden taze bir güçle fıskırır. Hayatın eski gidişatını yok etmeye yönelir ve yeni yönler tayin eder. Getirdiği vahiy sayesinde, hayatın evrensel malı olan vahiy ile insanın fitratına yönelir ve ona fitratını hatırlatır.²⁸

Vahyin müdahalesi, var olan ve Hz. Adem'e insanlık ufkunda beliren vahiy sürecinden itibaren kalan/mevcut erdemlere karşı çıkmak değildir. Fitratı oluşturan dengeleri kurmaktır.²⁹ Çünkü "insan" için indiğini sürekli vurgulayan Kur'an-ı Kerim, insanın bütün fitrî kabiliyetleriyle örtüşür.³⁰ Bunun için önce fiilî durumun

¹⁹ Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, Nehir Yay.İst.1993.s.18

²⁰ Nuh, 71/24, 28

²¹ Enam, 6/116

²² Casiye, 45/18, En'am 6/116

²³ Burada vakıa mantığı , o güm yürürlükte olan ve insan fitratıyla uyuşmayan belli bir ahlak ve zihniyet tarzına işaret etmektedir. Allah o günkü vakıa mantığının karşısına tevhidi koymaktadır.

²⁴ Malik Bin Nebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, Çev.Ergun Göze, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ank. 1991, s.178

²⁵ Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Nasır, Bir. Yay. İst. tsız. s.171

²⁶ İkbâl , *age*, s.172

²⁷ Şehbenderzade Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, Ötüken Yay. İst. 2006, I,161.

²⁸ İkbâl, *age*. s.173

²⁹ Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkîhî Yorumu", İslamiyat, C.7. sayı 1, Ocak-Mart, 2004 s.68

³⁰ Ahmet Nedim Serinsu, *Kimi Örnek Almalı? Şule yay. İst. 2003, s.11*;İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/2, 97, 185, Âl-i İmran, 3/138; Maide, 5/46; En'am, 6/157; Yûnus, 10/57; Nahl, 16/89

tesbit edilmesi gerekir. Hangi zihniyetle insanlar bir dünya görüşü inşa etmişlerdir. Bu tespit edildikten sonra, İslam'ın istediği tutum davranış ve zihniyet inkılabından söz edilebilir. Kur'an vakia mantığının/fiili durumun, cahiliye tarzında işlediğini tespit etmesine rağmen, Cahiliye'de yaşayan insanların erdem namına tutundukları birçok şeye müdahale etmemiştir. Cahiliye döneminde; dürüstlük, cömertlik, ahde vefa, şecaat, misafirperverlik ve komşuya iyi davranma,³¹ erdem namına bulunan davranışlardan bazılarıdır. Şah Veliyullah ed-Dihlevi, Huccetullahi'l-Bâliğa adlı eserinde, bu erdemlerin uzun bir listesini vermiştir.³² Çünkü, Kur'an ve Hz. Peygamber erdemden yanadır. Hz. Peygamber, "Cahiliye'deki hayırlınız İslam'da da hayırlı olanınızdır"³³ buyurarak bu duruma işaret etmiştir. Ancak çoğunlukla fiilî durumun yanıltıcı olabileceği, Kur'an'ın göz ardı etmediği bir gerçektir. Kur'an, fiilî durumu onaylamaktan çok, bu duruma çözüm önerileri sunmaktadır. Kur'an, Hz. Peygamber'i vakia mantığına teslim olmaması için sürekli uyarmaktadır. Pisliğin/küfrün/şirkin çokluğu insanları cezbetse bile hiçbir zaman temizlikle/İslam'la/İslam'ın güzelliği ile bir olamayacağını hatırlatmaktadır.³⁴ Her çok ve yaygın olan şey iyi ve güzel anlamına gelmeyebilir. Çoğu zaman fiilî durum görüldüğünün aksine yanıltıcı olabilir. Bu nedenle Allah, Abese suresinde Peygamberini uyarırken, aynı zamanda Peygamberine, yürürlükte olan davranış kalıplarıyla bir hedefe varılamayacağını da hatırlatmış olmaktadır.³⁵

Aynı şekilde, Hz. Peygamber, 'Bedir' harbi için ashabıyla istişare ettiğinde, as-haptan bazıları, böylesine büyük bir ordu ile muharebe edecek şekilde hazırlık yapılmadığını ileri sürerek, Peygamber'i savaştan vazgeçirmeye çalıştılar. Hâlin hakikati de böyle idi. Galibiyetin görünür sebeplerinden hiçbiri, Allah Resûlü tarafından değil, bilakis tamamen Kureyş tarafında idi. Fakat, Kureyş ordusunun önünden kaçmanın ve Medine'ye o şekilde dönmenin, İslam ve Müslümanlar için ne derece tehlikeli olacağını bazı sahabeler kestiremediler. Allah'ın Resulü, olayı yüzeysel değerlendiren sahabelerin görüşlerinden dolayı kırılmıştır.³⁶ Benzer durum Hendek Savaşı'nda da yaşanmıştır. Hendek kazma esnasında Resûlullah, müminleri ilerde elde edecekleri fetih ve zaferle müjdelerken, münafıklar mevcut durumun zorluklarına ve imkansızlıklarına atıfta bulunarak, Hz. Peygamber'in sözleriyle alay etmişlerdir.³⁷

Mücadele Sûresi'nin birinci ayetinde geçen zıhar olayında Hz. Peygamber, mevcut fiilî duruma atıfla cevap vermiş, ilahî müdahale ondan sonra gelmiştir.³⁸

³¹ Bkz. Müsned, III, 425

³² Şah Veliyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l -Bâliğa* Çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay. İst.1994, I/457-467

³³ Buhari, Enbiya,8,14, 19; Müslim, Fezail,168.

³⁴ Maide, 5/100

³⁵ Abese, 80/1-11

³⁶ Şehbenderzade, *age*, I,179

³⁷ Ahzap, 33/12; Münafıklar: "Biz canımızı kurtarmak için hendeklere sığınıyoruz, o ise, bize Fars ve Rum ülkesinin köşkerini va'd ediyor, buraların feth olunacağını söyleyip boş vaatlerde bulunuyor..." Şeklinde sözler sarf etmişlerdir. Hendek kazma esnasında Hz. Peygamberin müjdeleri ve münafıkların sözleriyle ilgili geniş bilgi için bkz.M. Asım Koksall, İslam Tarihi, Şamil Yay.İst. t.siz, XII, 219-223

³⁸ Geniş Bilgi için bkz. M.Erdoğan, İslamiyat, *agm.s.70*. Bu konu makalenin ilgili bölümünde açıklanmıştır.

Buradan da anlıyoruz ki, Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'in şahsında hayata yeni bir bakış kazandırmaktadır. Hz. Peygamber, kendisine Allah'tan gelen Kur'an'ı insanlara iletirken, O'nun bireysel ve toplumsal yaşantıya nasıl dönüştürüleceğini de somut olarak göstermiş olmaktadır. Gerçekten de Kur'an, Peygamber'in kişiliğinden ve örneğinden kopuk bağımsız bir doküman olarak ele alınıp anlama faaliyetinin konusu yapılamaz. Allah, Kur'an'la birlikte Elçisi'ni de gönderdiği için, Kur'an'da sadece temel ilkeleri ve önemli kuralları vurgulamış ve ayrıntılara yer vermemiştir. O halde Kur'an'ın asıl işlevi, İslam Dini'nin düşünsel ve ahlakî temelini açıkça ortaya koyup, bunları örneklerle güçlendirmek ve kalplere işlemektir. Önerdiği hayat tarzının, uygulamaya ait yönü söz konusu olduğunda ise, burada Hz. Peygamberin görevi başlamaktadır. Bu sebeple O'nun peygamber kişiliği ile Kur'an ahlakı arasında çok yakın bir ilişki vardır.³⁹ Bu çalışmada, medenî ayetler çerçevesinde, somut örneklik oluşturan ayetler, İtikadî Sapmalar Karşısında Resûlullah'ın Örneği, İbadetlerin Uygulanmasında Resûlullah'ın Örneği, Siyasi, Toplumsal Ve Ekonomik Alanda Hz. Peygamber'in Örneği, Savaş Esnasında Peygamber'in Örneği Ve İlahî Yardımlar, İlahî İradenin Resûlullah'ın Örneğine Müdahil Olması, Yürürlükte Olan Değer Yargıları Ve Davranış Kalıpları, Resûlullah'ın Örneğinin Kapsayıcılığı, Hz. Peygamber'in Örneğinin Bağlayıcılığı genel başlıkları altında işlenmiştir.

Bu yapılırken, bir yandan Hz. Peygamber'in somut örnekliklerinin nelere tekabül ettiği tespit ve tasnif edilmeye çalışılırken, diğer taraftan tüm geleneği etkileyen ve oluşturan vahyin, hayatta nasıl ve hangi epistemolojik temellerle uygulamaya konulduğunun, bazı pratik örnekleri sunulacaktır.

1. İTİKADÎ SAPMALAR KARŞISINDA RESÛLULLAH'IN ÖRNEKLİĞİ

Mübâhale Ayeti

Mübâhale, dinî bir konunun karşılıklı konuşmak suretiyle halledilmesi imkansız hale gelince, meseleyi çözümlmek için, her iki tarafın haksız olanın Allah'ın lanetine uğraması için Allah'a dua ve niyazda bulunmalarıdır. Resûlullah'tan, Hz. İsa hakkında onun babasız doğduğu, tanrı olmadığı gibi Kur'an'da anılan hakikatleri kabul etmemekte direnmeleri halinde, Necran heyetindekileri lânetleşmeye çağırması istendiğinden, bu âyet "mübâhale âyeti" diye anılmıştır. Necran heyetindekiler Hz. İsa ile ilgili inançlarının tutarsız olduğu ortaya konmasına rağmen⁴⁰ demogoji yoluyla haklılık iddia etmeye devam edince, yüce Allah Resulünden onları lânetleşmeye çağırmasını istemiştir. Onlar bir peygamberle lânetleşmeye girmenin ağır sonuçları olacağını bildikleri ve Hz. Muhammed'in de Allah'ın elçisi olduğuna kanaat getirdikleri için, bu yola girmeye yanaşmadılar, kendi çevrelerindeki itibarlarını ve bu yoldan sahip oldukları menfaatleri yitirmemek için de, İslâmiyet'i kabul etmekten kaçındılar.⁴¹ Siyer, hadis ve tefsir kaynaklarında Resûlullah'ın bu lânetleşme çağrısının ciddiyetini ortaya koymak üzere, yanında kızı Hz. Fâtıma'yı, da-

³⁹ Serinsu, *age*, s.11-12

⁴⁰ Âl-i İmran, 3/58-60

⁴¹ İlgili hadisler için bkz. Müsned, I, 414; Buhari, Megazi, 72,73

madı Hz. Ali'yi ve torunları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'i ve bazı Müslümanları da hazır bulundurduğu kaydedilmektedir.⁴² Allah şu ayetle Peygamberini Hristiyanlarla mübâhaleye davet etmiştir:

*"Artık sana bu ilim geldikten sonra, kim seninle İsbâ hakkında tartışmaya girerse de ki: "Haydi gelin oğullarımızı ve oğullarımızı, hanımlarımızı ve hanımlarımızı ve bizzat kendimizi ve kendinizi çağırıp, sonra da gönülden Allah'a yalvaralım da bu konuda kim yalancı ise Allah'ın lânetinin onların üzerine inmesini dileyelim!"*⁴³

2. İBADETLERİN UYGULANMASINDA RESÛLULLAH'IN ÖRNEKLİĞİ

2.1. Oruç İbadeti

Kur'an-ı Kerim, belirlediği pek çok konuda tederîcî bir yöntem izlemiştir. Kollar ve uygulamalar Peygamber'in örneklîği ile adım adım gerçekleştirilmiştir. Böylece, İlahî irade, emirlerini Peygamber'in şahsında kemâle erdirmiştir. Aynı şey, oruç emri için de söz konusudur.

Oruç, Allah'ın buyruğunu yerine getirmek için veya farz yahut vacip olmakla birlikte O'nun hoşnutluğunu kazanmak için, nafîle ibadet niyetiyle müminin, belirli bir süre zarfında(imsak vaktinden iftar vaktine kadar) her türlü yemeyi, içmeyi ve cinsî ilişkiyi terk etmesidir.⁴⁴ İslâm'ın getirdiği oruç, zamanı, süresi, şartları, hangi fiillerle ve davranışlarla bozulduğu, tanınan kolaylıklar bakımından daha önceki dinlerde ve milletlerde görülen oruçtan farklıdır. Oruç ibadeti, İslâm'dan önce de bilinen ve İslâm'dakinden farklı da olsa uygulanan bir ibadet idi. Hz. Peygamber'in mensup bulunduğu Kureyş kabilesinden olanlar da, âşûrâ günü oruç tutmaktaydılar. Mekke'den Medine'ye hicret edilince burada, Yahudilerin de aynı günde oruç tuttıkları görüldü. Hz. Peygamber bunun sebebini sorunca; "Bugün Allah Teâlâ'nın Musa'yı kurtardığı gündür" dediler. "Bizim Mûsâ ile hak ilişkimiz sizinkinden daha fazla" buyurdu ve o gün kendisi oruç tuttuğu gibi müminlerin de tutmalarını emretti. Bir yıl sonra ramazan orucu farz kılınca, Hz. Peygamber, âşûrâ orucu için " Dileyen tutsun, dileyen tutmasın" buyurdu.⁴⁵ Böylece sözü edilen oruç farz olmaktan çıktı, mendup bir ibadet hükmünü aldı. Müslümanlar oruç tutmaya devam ettikleri süre içerisinde, Rasulullah'ın örneklîği ile, bu ibadetle ilgili gerekli hükümler de va'z edilmiş ve belirli ilkelere bağlanmıştır.⁴⁶ *"Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, sakınıp korunasmız diye, size de farz kılındı. Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden her kim o günlerde hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutar. Oruç tutamayanlara fidye gerekir. Fidyeye bir fakiri doyuracak miktardır. Her kim de, kendi hayırına olarak fidye miktarını artırırsa bu, kendisi hakkında elbette daha hayırlıdır. Bununla beraber, eğer işin gerçeğini bilerseniz, oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır. O sayılı günler, ramazan ayıdır. O ramazan ayı ki insanlığa bir rehber olan, onları doğru yola götüren ve hakkı batıldan ayıran en açık ve parlak*

⁴² İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB. Yay. Ank. 2004, s. 246

⁴³ Âl-i İmran, 3/61

⁴⁴ TDV, *İlmihal*, Ankara, 2007, I,381,

⁴⁵ Buhari, "Savm", 69; Tefsir, 2/24; Müslim, "Siyam", 132-137.

⁴⁶ Oruç ibadeti ile ilgili ilkelere, hükümler ve amaçlar için bkz. TDV. *İlmihali*, Ankara, 2007, I, 379-417

delilleri ihtiva eden Kur'ân o ayda indirildi. Artık sizden kim ramazan ayının hilâlini görürse, o gün oruca başlasın. Hasta veya yolcu olan, tutamadığı günler sayısınca, başka günlerde oruç tutar. Allah sizin hakkınızda kolaylık ister, zorluk istemez. Oruç günlerini tamamlamanızı, size doğru yolu gösterdiğinden ötürü Allah'ı tazim etmenizi ister. Şükredesiniz diye bu kolaylığı gösterir”⁴⁷

2.2. Hac İbadeti

Bakara sûresinin 183 üncü âyetinde, «Ey iman edenler! Oruç, sizden önceki milletlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı» hitabıyla, orucu Müslümanlara farz kıldıktan ve bunu takip eden âyetleriyle oruç hükümlerini bildirdikten sonra, aşağıda vereceğimiz âyet-i kerîmelerde de, İbrahim (a.s.) in diniyle ilgili bir hâtrayı canlı tutmak ve onu Allah'a bir ibadet vesîlesi kılmak için haccı tarif etmiş ve ana hatlarıyla onu Müslümanlara öğretmiştir. Hac, gücü yeten, yani sağlık ve servet yönünden, Kabe'yi ziyaret etme imkanına sahip olan Müslümanlara farzdır.⁴⁸ Kabe, yeryüzünde Allah'a ibadet için yapılan ilk binadır. Bu bina Hz. İbrahim ve oğlu İsmail tarafından Mekke'de inşa edilmiştir. İnşaat tamamlandıktan sonra, Cibril (a.s) tavafın ve haccın nasıl yapılacağını fiilen göstermiştir. Hz. İbrahim'den sonra, müşrikler tarafından haccın zamanı ve eda edilişi üzerinde yapılan tahrif ve değişiklikler, Resul-i Ekrem'in Veda Hacc'ındaki uygulaması ile tekrar aslî haline dönmüştür.⁴⁹ Hz. Peygamber bu haccında İslamî haccın nasıl yapılacağını amelî olarak göstermiş, hataları düzeltmiş ve “ Hac menasikini/uygulamasını benden alın, benden gördüğünüz gibi yapın”⁵⁰ buyurmuştur.⁵¹

“Hacı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin; engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, mahalline ulaşmıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tıraşını olup) oruç, sadaka veya kurban olarak bir fide ödesin. Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndüğünüzden sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır. Bu, ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayanlar içindir. Allah'ın buyruğuna saygılı olun ve bilin ki Allah'ın cezalandırması çok şiddetlidir. Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır istesenez Allah onu bilir. Azık edinin; kuşkusuz azığm en hayırlısı takvadır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri! Rabbinizden bir lütuf beklemenizde sizin için bir günah yoktur. Arafat'tan dalga dalga indiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin; O'nu, size gösterdiği şekilde zikredin; kuşkusuz siz bundan önce yolunu şaşırmışlardan idiniz. Sonra insanların dalga dalga ilerlediği yerden siz de ilerleyin. Allah'tan başışlanmanızı dileyin. Kuşkusuz Allah çok başışlayandır, çok merhametlidir. Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdi-

⁴⁷ Bakara, 2/183-185

⁴⁸ Bkz. Âl-i İmran, 3/97

⁴⁹ TDV, *ilmihal*, I, 514

⁵⁰ Müslim, “Hac”, 310

⁵¹ Farz olan haccın tarihi süreciyle birlikte nasıl somutlaştığını geniş olarak görmek için bkz. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara, 1990, 1/366-368.

ğinizde de, atalarınızı andığımız gibi, hatta daha canlı bir şekilde Allah'ı anın. Ama insanlardan öyleleri vardır ki, "Ey rabbimiz! Bize bu dünyada ver" diye dua ederler. Böyle bir kimsenin âhiretten hiç nasibi yoktur." Onlardan bazıları da derler ki: «Rabb'ımız, bize dünyada iyilik ver; âhi-rette de iyilik ver ve bizi ateşin azabından koru.» Kazandıkları şeyden nasibi olanlar işte bunlardır. Allah hesabı çabuk görendir. Sayılı günlerde Allah'ı zikredin. Allah'tan sakınan kimse için, iki gün içinde, (Minâ'dan çıkmak hususunda) acele etmesinde herhangi bir günah yoktur; geciken kimseye de günah yoktur. O halde Allah'tan sakının ve bilin ki, siz, mutlaka O'nun huzurunda toplanacaksınız."⁵²

2.3. Namaz İbadeti

Kur'an-ı Kerim'de, Peygamberimizden önceki peygamberlerin de namaz kılmakla emir olundukları değişik ayetlerde belirtilmektedir.⁵³ Siyer kitaplarında mevcut bilgilere göre, ilk vahyin sonrasında Hz. Peygamber'e risâlet yüküne dayanmasını, sabretmesini öneren âyetler gelmiş ve bunu izleyen fetret döneminden sonra namaz farz kılınmıştır.⁵⁴ Namaz farz kılınunca Cibrîl, Hz. Peygamber'e gelerek onu vadi tarafına götürmüş, orada fıskıran su ile önce Cibrîl sonra Hz. Peygamber abdest almış ve beraberce iki rek'at namaz kılmışlardır. Hz. Peygamber mutlu bir biçimde eve gelmiş, eşi Hatice'nin elinden tutarak oraya götürmüş ve aynı şekilde Hatice ile birlikte abdest alıp iki rek'at namaz kılmışlardır.⁵⁵

İslâm'ın başlangıç yıllarında namaz, sabah ve akşamleyin kılınan ikişer rek'attan ibaret iken, yaygın olarak kabul gören görüşe göre, Mi'raç olayından sonra beş vakit namaz farz kılınmıştır. "Kendi nefsinde bir yakarış ve ürperiş içinde ve pek yüksek olmayan bir sözle sabah ve akşam Rabbini an; gafillerden olma"⁵⁶ âyeti namazın başlangıçtaki durumuyla ilişkili görülmektedir. Yine yaygın kabule göre, Cibrîl'in Hz. Peygamber'e Kâbe'de, namazın vakitlerini göstermek üzere imamlık etmesi Mi'raç olayının ertesi günü olmuştur.⁵⁷

Namaz ibadeti de, hac gibi bütün boyutları ile Hz. Peygamberin uygulaması ve örneklîği ile şekillenip ve aslî sûretine kavuşmuş bir ibadettir. Bu nedenle Hz. Peygamber; "Namazı benden gördüğünüz gibi kılın." buyurmuştur.⁵⁸ Namaz ibadeti hakkında pek çok ayeti kerime vardır.⁵⁹ Ancak, Kur'an-ı Kerim'de uygulamalı olarak örneklenen, başka bir ifadeyle, kılınış şekli Kur'an nassıyla belirlenen tek namaz çeşidi, Nisa 102 ayetinde geçen Salâtü'l-Havf/korku namazıdır. Fıkıh kitapla-

⁵² Bakara, 2/196-203

⁵³ Bakara, 2/83; Yunus, 10/87; Hûd, 11/87; İbrahim, 14/37; Meryem, 19/30-31; Tâhâ, 21/14; Lokman, 31/17

⁵⁴ İbn Hişam, *Sîre*, Beyrut, 1971, I, 260,

⁵⁵ İbn Hişam, *Sîre*, Beyrut, 1971, I, 261

⁵⁶ el-A'râf, 7/205

⁵⁷ Bkz. TDV, *İlmihal*, I, 220

⁵⁸ Buhari, Ezan, 18

⁵⁹ Hûd, 11/114; 29/Ankebût, 45; Meâric, 70/ 22-23, 34-35; Hacc, 22/41; Nur, 24/37; Tâhâ, 20/132; Lokman, 31/17; Bakara, 2/45; Rûm, 30/31; Müddessir, 74/42-43; A'râf, 7/170; Tevbe, 9/11; İbrahim, 14/31; Meryem, 19/58-59; Bakara, 2/3.

rında korku namazına dair birçok hükümler yer almaktadır. Korku namazının kılınış şekilleri, aşağıda belirtilen ayetin etrafında dönüp durmaktadır.⁶⁰

“Yeryüzünde sefere çıktığımız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır. Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдыңın zaman onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun, silâhlarını da alsınlar. Bunlar secde ettiklerinde ötekiler arkanızda olsunlar, sonra henüz namazlarını kılmamış bulunan bölük gelip seninle beraber namazlarını kılsınlar ve bunlar da ihtiyat tedbirlerini ve silâhlarını alsınlar. Kâfirler isterler ki, siz silâhlarınızdan ve eşyanızdan gafil olasınız da üzerinize ansızın bir baskın yapsınlar! Eğer yağmur yüzünden bir zarar görürseniz veya hasta olursanız silâhlarınızı bırakmanızda size bir günah yoktur. Yine de ihtiyat tedbirinizi alın! Allah elbette kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır.”⁶¹

3. SİYASİ, TOPLUMSAL VE EKONOMİK ALANDA HZ. PEYGAMBER'İN ÖRNEKLİĞİ

3.1. Kiblenin Değişmesi Olayı

Yahudiler ve Hristiyanlar bir peygamber beklentisi içindeydiler, ancak ırkçı ve bağınaz bir zihniyete sahip oldukları için, onun kendi kavimleri arasından çıkması gerektiğini düşünüyorlardı. Bu sebeple Araplar arasından mütevazı bir aileden, yetim bir çocuğun büyüüp, Allah tarafından peygamber seçilmiş olmasını hazmedemediler. Onun peygamberliğini, diğer tebliğlerini, bu arada Peygamber'in uygulaması ve örnekliliği ile gerçekleşen kible ile ilgili yeni hükmü reddettiler. Böylece, aslında kendi kutsal kitapları vasıtasıyla bilgi sahibi oldukları bir gerçeği de gizlemiş oldular. Bakara 147. âyetinde Ehl-i kitap ne derse desin asıl gerçeğin, Allah katından ortaya konan bilgi ve hükümler olduğu belirtilerek, Hz. Peygamber'in şahsında Müslümanlar, Yahudilerle Hristiyanların yanlış telkinlerine kapılarak, kuşkuya düşmemeleri yönünde uyarılmaktadırlar. Böyle bir uyarı, aynı surenin 145. âyetinin sonunda da yapılmıştır. Diğer birçok âyette de, benzer uyarılar yer almakta olup bütün bunlar, Müslümanların yabancı kültürlerin etkisine kapılmadan, ve Cahiliye'den kalma kültürel kalıntılara saplanmadan, vahyin belirlediği ve Peygamberin örneklendirdiği fitratın gereği öz değerlerini ve inançlarını korumaları gerektiği, ancak bu sayede ayakta kalabilecekleri gerçeğini, kafalara ve kalplere işlemeyi amaçlamaktadır.⁶² Bu anlamda kiblenin değişmesi siyasi bir tavır olarak ta algılanabilir.

“ İnsanlardan bir kısım sefihler, ”Onları şimdiye kadar yöneldikleri kibleden vazgeçiren sebep nedir?” diyeceklerdir. De ki: ”Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir.” İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık. Biz bu yöneldiğin kibleyi özellikle Resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye belirledik. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelecektir. Allah imanınızı asla zayıf edecek değildir. Çünkü Allah insanla-

⁶⁰ Mehmet Zihni Efendi, *Nimeti İslam*, , İst. 1986, s.521-522

⁶¹ Nisa. 4/101-102

⁶² *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* , I, 233, 234

ra karşı çok şefkatli, çok merhametlidir. Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağını kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler onun Rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah onların yaptıklarından habersiz değildir. Ehl-i kitaba her türlü mucizeyi getirsen onlar yine de senin kiblene asla dönmezler. Sen de onların kiblesine uymayacaksın. Onlar birbirinin kiblesine de uymazlar. Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzusuna uyarsan, işte o vakit sen kesinlikle Hakkı çiğneyenlerden olursun. Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar. Gerçek, Rabbinden gelendir; o halde sakın şüpheye düşenlerden olma!"⁶³

3.2. Zeyd Bin Hârise Ve Zeynep'in Evlenme Meselesi

Bilindiği gibi İslam öncesi dönemde/cahiliye kölelik yaygındı, köleye mal gibi muamele edilmekteydi, kurtuluş imkânı da sınırlı idi.⁶⁴ Araplar soy bağına önem verirler, insanları şahsî marifet ve erdemlerinden ziyade, geldiği soya göre sınıflandırıp değerlendirirlerdi. Evlâtlık edindikleri çocukları da kendi çocukları ile bir tutarlardı. Allah bu üç âdeti ve uygulamayı fiilî örneklerle de pekiştirerek ortadan kaldırmayı murat edince, önce Hz. Peygamber, halasının kızı olan Zeynep ile azatlı kölesi Zeyd'i evlendirdi. Zeyd Zeynep'i boşadıktan sonra da Allah, Hz. Peygamber'in Zeynep ile evlenmesini istedi. Birinci evlilik, bir azatlı köle ile bir soylu kadının evlenmesi idi, ikinci evlilik ise bir evlâtlığın boşadığı kadın ile boşayanın babalığının evlenmesiydi. Böylece insanın değerinin ve evlenmede denkliğin, soya sopa göre değil, kişilerin şahsî faziletlerine göre olması gerektiği, câhiliyedeki şekli ve mahiyeti ile evlâtlık uygulamasının kaldırıldığı, hukuk ve mahremiyet bakımından evlâtlığın, öz evlât gibi olamayacağı, Peygamber ve yakınlarının içinde bulunduğu uygulama örnekleriyle tescil edilmiş oldu. Allah ve Resulü bir şeyi emrettiklerinde, başka bir ifade ile Kur'an'dan ve Sünnet'ten, bir şeyi yapmanın veya yapmamanın gerekli olduğu hükmü anlaşıldıktan sonra, artık, müminler bunu bırakıp başka bir emri, isteği, arzuyu yerine getiremezler. Nitekim Hz. Peygamber âzatlı köle Zeyd için Zeynep'e dünür gittiğinde, önce Zeynep ve onun erkek kardeşi kendi soyluluklarını ve Zeyd'in daha dün bir köle olduğunu ileri sürerek buna razı olmadılar. Fakat Ahzap sûresi 36-40 âyetleri gelince "Dilediğini yap" diyerek, Hz. Peygamber'in emrine boyun eğmek durumunda kaldılar.⁶⁵ Müfessirler, bu âyetin iniş sebebi olarak Hz. Peygamber'in, Zeyd b. Harise ile Zeynep binti Cahş'ı evlendirmesini zikretmektedirler.⁶⁶

"Bir mümin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve Resulü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık onların, işlerinde başkasını seçme hakları olamaz. Allah'ın ve Resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır. Bir zaman, Allah'ın kendisine

⁶³ Bakara, 2/142-147

⁶⁴ İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 2006, s.28

⁶⁵ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB yay. Ankara, 2007, IV, 385,386

⁶⁶ Et-Taberi, *Camîu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1984, XXII,12; İbn Kesir, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesir*, ihtisar ve tah. M.Ali Sabûni, Dersaadet, İst. t.siz, III, 97

lütüfta bulunduğu, senin de lütüfkâr davrandığın kişiye "Eşinle evlilik bağını koru, Allah'tan kork" demiştin. Bunu derken Allah'ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyorsun, kendisinden çekinme hususunda Allah'ın önceliği bulunduğu halde sen halktan çekiniyordun. Zeyd onunla beraber olduktan sonra, müminlere evlâtlıklarının -kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik. Allah'ın emri elbet yerine getirilecektir. Allah'ın hükmü değişmez kaderdir. Allah'ın, kendisi için takdir ve emrettiği bir şeyi yerine getirme hususunda Peygamber için bir sıkıntı ve sakınca olamaz. Daha önce gelip geçen, Allah'ın vahyini insanlara ulaştırın, O'ndan çekinen, Allah'tan başka hiçbir kimseden çekinmeyen peygamberler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Hesap sorucu olarak Allah kâfidir. Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir." 67

"Bir kimseyi evlât edinmekle onun babası olunmaz" kuralı yerleştireldikten ve eski evlâtlığının boşadığı kadınla, Peygamber'in evlenmesi de sağlandıktan sonra bu kural, Hz. Peygamber'in adı anılarak bir daha hatırlatılmakta; münafıkların, cahiliye âdet ve duygularını canlandırma teşebbüslerine set çekilmektedir. "Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, lâkin Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilir." 68

Bu suretle Kur'an, olanı değil, olması gerekeni, ilahi irade doğrultusunda, Hz. Peygamber'in örnekliginde toplusal alanda gerçekleştirmişti. Kur'an nüzül süreci içerisinde bir yandan teşekkül ederken, diğer yandan da toplumu teşkil ettirmektedir. Teşkil ve teşekkül insanî örneklik dikkate alınmadan izah edilemez. Bu durum aynı zamanda, Kur'an'la Peygamber arasındaki dinamik, diyalektik ilişkiyi gündeme getirmesi bakımından önemlidir.

3.3. Riba/Faiz Olayı

İslam'ın ortaya çıktığı VII. Yüzyıl Arap toplumunda faiz, diğer birçok toplumda olduğu gibi bütün çeşitleriyle bilinmekte ve uygulanmaktaydı. Kur'an bu yaygın âdeti tanımını yapmadan aşamalı bir bakış içerisinde, gerekli önlemleri alarak ve bu uygulamanın yerini tutacak kurumları da göstererek yasaklamıştır. Hz. Peygamber de, devrinde bilinen ve yapılan faizli ticari işlemlerin, faizden arındırılmasına kılavuzluk etmiş, bu konudaki emir ve yasaklarıyla, belli ölçü ve ilkeleri çıkarmaya elverişli bir uygulamayı başlatmıştır. 69

"İnsanların mallarında artış olsun diye ribâ yoluyla verdikleriniz Allah katında artmaz. Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte (manevî kârlarını) kat kat arttıranlar onu verenlerdir." 70 "Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden önceden helâl kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara

67 Ahzap, 33/36-40

68 Ahzap, 33/40

69 İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İst. 2006, III, 1668-1669

70 Rûm, 30/39

haram kıldık ve içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık.”⁷¹“Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁷² “Riba (faiz) yiyenler, (kabirlerinden) ancak Şeytan çarpmış kimse gibi kalkarlar. Bu, onların «Alım-satım da faiz gibidir», demelerindedir. Halbuki Allah alım-satımı helal, faizi haram kılmıştır. Artık bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmişi kendisine, işi hakkındaki hüküm ise Allah'a aittir. Kim de faize döner, önce olduğu gibi faizcilik yapmaya tekrar başlarsa, işte onlar Cehennemliktir, orada hep kalıcıdır. Allah faizi, bereketini gidererek hep azaltır; sadakaları ise bereketlendirip arttırır. Hem Allah çok inkarcı hiçbir günahkârı sevmeyiz. Şüphesiz ki imân edip yararlı işlerde bulunan, namazı kılıp zekâtı verenlerin mükâfat ve sevapları Rabları kalındadır. Hem onlara hiçbir korku da yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir de. Ey imân edenler! Allah'tan korkun, faizden arta kalanı bırakın, eğer gerçekten inanmışsanız (Rabbinizin emrine uyun). Yok eğer böyle yapmazsanız, artık Allah'a ve Peygamberine karşı savaş açtığımızı bilin. Eğer tevbe edip (faizcilikten vazgeçerseniz) ana sermayeniz sizindir. Artık ne haksızlık eder, ne de haksızlığa uğramış olursunuz.”⁷³

İlk ayet, faizi açıkça yasaklamamakla birlikte, Allah katında çirkin görüldüğüne ve bereketsizliğine değinerek, dolaylı olarak reddetmektedir. Medine döneminde nazil olan Nisa 160-161 ayetleri ile Allah, Yahudilere faizin haram kılındığını, fakat onların bunu helal sayarak bu işleme devam ettiklerini, bu yüzden de birçok azaba ve cezaya uğradıklarını ve uğrayacaklarını haber vererek, yine dolaylı olarak faiz yasağına temas etmiş ve Müslümanları yönlendirmiştir. Âl-i İmran 130. ayetiyle faiz açıkça yasaklanmıştır. Bakara 2/275-279 ayetleriyle hiçbir kayıt ve şart taşımaksızın, faiz şiddetli bir uslûpla yasaklanmıştır. Hz. Peygamber de, faizi aynı derece kesin ve sert bir biçimde yasaklamıştır. Hz. Muhammed ribayı/faizi yaşadığı sürece duyduğu ve gördüğü olayları örnek göstererek açıklamaya çalışmış ve hangi tür muamelelerin riba olduğunu, hangi tür muamelelerin ise riba olmadığını işaret ederek, Müslümanların ribadan uzak durabilmeleri için, muamelelerini nasıl yapması gerektiğini örneklerle açıklamıştır.⁷⁴ İslam toplumunda Hz. Peygamberin ilk olarak uygulamasına son verdiği faiz çeşidi, amcası Abbas'ın faizi olmuştur.⁷⁵

4. SAVAŞ ESNASINDA PEYGAMBER'İN ÖRNEKLİĞİ VE İLAHÎ YARDIMLAR

4.1. Bedir Savaşı

Tarihte cereyan etmiş savaş, fetih, barış, şehir ve devlet kurma gibi millet ve devlet işleri anlatılırken yapan, eden olarak liderin, devlet başkanının anılması gelenekleşmiş bir anlatım biçimidir. Bedir Savaşında da, İslâm ordusunun yaptıkları, aynı zamanda onların kumandanı olan Hz. Peygamber üzerinden anlatılmıştır. Sa-

⁷¹ Nisa, 4/160-161

⁷² Âl-i İmran, 3/130

⁷³ Bakara, 2/275-279

⁷⁴ Para Faiz ve İslam, Erol Zeytinoğlu, *İslamda ve Diğer Sistemlerde Faiz*, s. 106, İSAV, İst. 1987.

⁷⁵ Ebu Davud, Menasik, 57; Faiz Çeşitleri, Hz. Peygamberin ve sahabelerin uygulamaları ve bu konuda mezhep imamlarının görüşleri için bkz. Para Faiz ve İslam, Abdülaziz Bayındır, *İslam'da Faiz Mefhumu ve Unsurları*, İSAV, İst. 1987.s.124-126

vaş izninden sonra, İslam tarihini en kritik savaşı ayetlerde şu şekilde tasvir edilmiştir:

“Bu olay, müminlerden bir kısmı isteksiz oldukları halde rabbinin seni, doğru olarak evinden savaşa çıkarmasına benzer. Doğru olan apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki gözleri göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi bu konuda seninle tartışıyorlardı. Hatırlayınız, Allah size “iki topluluktan biri sizindir” diye vaad ediyordu, siz güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz, Allah ise iradesi ve sözleriyle hakkı hâkim kılmayı ve inkâr edenlerin kökünü kesmeyi murat ediyordu. Ki böylece günah yolunu tutanların hoşlarına gitmese de hakkı hâkim, bâtılı ise geçersiz kulsın! Rabbinizden yardım dilediğiniz zamanı hatırlayınız, hemen size, “Meleklerden peşi peşine gelen binlik kuvvetlerle ben size yardım edeceğim” diye cevap verdi. Bunu yalnızca size müjde olsun ve kalpleriniz bununla yatışsın diye yaptı. Zaten yardım ancak Allah tarafındandır. Allah, kuşkusuz izzet ve hikmet sahibidir. O zaman katından bir güven olsun diye sizi hafif bir uykuya daldırıyordu. Sizi onunla temizlemek, şeytanın pislliğini üzerinizden gidermek, cesaretinizi arttırmak ve o sayede ayaklarınızı yere sağlam bastırmak için gökten üzerinize su indiriyordu. O sırada rabb’in meleklere şunu vahy ediyordu: Şüphesiz ben sizinle beraberim, iman edenlere sebat iradesi aşılaysın. Ben inkâr edenlerin kalplerine korku salacağım, artık boyunlarının üzerinden vurun, onların bütün parmaklarına vurun. Şu sebeple ki, onlar Allah ve Resulüne karşı geldiler; Allah ve Resulüne karşı gelenleri Allah şiddetle cezalandırmaktadır. İşte cezanız; tadın onu! İnkâr edenler için kuşkusuz cehennem azabı da vardır.”⁷⁶ “Ey Müminler! İnkâr edenlerle savaşta karşı karşıya gelince onlara arkanızı dönüp kaçmayın. Kim savaş için yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla olmaksızın savaş sırasında düşmana arkasını dönüp kaçarsa Allah’ın öfkesine uğramış olur, onun varacağı yer cehennemdir, ne kötü bir son! Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; attığında da sen atmadın, Allah attı; bunu da müminlere kendinden güzel bir lütufta bulunmuş olmak için yaptı. Allah her şeyi işitmekte, her şeyi bilmektedir. İşte size lütfü! Allah inkâr edenlerin tuzaklarını hep bozmaktadır. Siz (ey putperestler), eğer zafer peşinde iseniz kazandığımız zaferi gördünüz! Son verirseniz bu sizin için en iyi olanıdır, tekrarlırsanız biz de tekrarlarız. Topluluğunuz çok da olsa amacınıza ulaşmanıza yetmeyecektir; zira Allah müminlerle beraberdir.”⁷⁷ “Hani sen mü’minlere: «Rabbimizin indirilen üç bin melek yardım elini uzatması size yetmeyecek mi?» diyordun. Evet, eğer sabreder ve (itaatsizlikten) sakınırsanız, düşmanınız da hemen size karşı gelirse, Rabbiniz beş bin nişanlı (üniformalı) melek size yardım edecektir.”⁷⁸

Hız. Peygamber aldığı vahye dayanarak, bu âyetlerde belirtildiği şekilde Müslümanlara müjde vermiş ve onlara yüksek şahsiyeti ile örnek olarak morallerini yükseltmiştir. Yüce Allah, Bedir Savaşı’nda Müslümanlara yardım etmek üzere, önce bin melek göndermiş⁷⁹ daha sonra Müslümanların morallerini takviye etmek amacıyla, 3000 melek daha göndererek müşriklerin yenilgiye uğramalarını hızlandırmıştır. Ayrıca özel işaretli ve eğitilmiş 5000 melek desteklenecekleri de, mümin-

⁷⁶ Enfal, 8/5-14

⁷⁷ Enfal, 8/15-19

⁷⁸ Âl-i İmran, 124-125

⁷⁹ Enfâl, 8/9

lere haber verilmiştir.⁸⁰ Bedir Savaşı'nda, müminlerin meleklerle desteklenmesi konusuna, Enfâl sûresinin 9. ve 12. âyetlerinde de açık biçimde değinilmiş ve bazı sahâbîler meleklerin bizzat kâfirlerle savaştıklarını ve onları öldürdüklerini ifade etmişlerdir.⁸¹ Bu savaşta Resûlullah ve sahabeler Allah'a tam anlamıyla teslim olmanın ve ona güvenip dayanmanın yüksek örneklerini sergilemişler ve ilahî yardımlara mazhar olmuşlardır.

4.2. Uhud Savaşı

Allah, Uhud Savaşı'nda müminlere verdiği yardım sözünü yerine getirmiş, savaşın ilk döneminde müminler, müşriklere epeyce zayıf verdirek onlara galip gelmişlerdir. Ancak okçulardan bir kısmı, nöbet yerini terk etme hususunda kumandanlarıyla tartışmışlar; çoğu savaş kazanıldığı için geçidi tutmaya gerek kalmadığı kanaatiyle, nöbet yerini terk etmek isterken, az bir grup aksine bir emir olmadıkça muhtemel tehlikeye karşı, geçidi korumanın gereğini savunmuş, sonuçta okçuların büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in emrine muhalefet edip, nöbet yerini terk edince, galibiyet durumu tersine dönmüştür. Düşmanın süvari birliği, geçitteki Müslüman askerlerin büyük çoğunluğunun, geçidi terk ettiklerini görünce, oradan hücumla geçip Müslümanları arkadan vurmuştur. Bozguna uğramış olan düşman askerleri de toparlanıp saldırıya geçmişler; böylece Müslümanlar iki düşman arasında sıkışıp kalmışlar, neticede zafer yenilgiye dönüşmüştür.⁸² Âl-i İmran, 153. âyeti Müslümanların savaşın ikinci aşamasındaki perişan durumunu tasvir etmektedir. Düşmanın süvari birliğinin arkadan vurması ve Hz. Peygamber'in öldürüldüğü haberinin yayılması neticesinde, paniğe kapılıp perişan bir halde dağılan İslâm ordusunun bir kısmı, tepeye doğru çıkarak kurtulmaya çalışırken bir kısmı da Medine yönünde kaçmıştır. Hz. Peygamber ise, eşsiz bir metanet ve cesaret örneği göstererek, yanındaki küçücük bir grup ile birlikte düşmana karşı var gücüyle savaşmış ve "Ey Allah'ın kulları! Bana gelin!"⁸³ diye dağılanları etrafında toplanmaya çağırmıştır. Hz. Peygamber'in, yüksek metanet, cesaret ve kahramanlık örnekliliği ve yanındakilerin Resûlullah'tan aldıkları cesaretle düşmana karşı kahramanca savaşmaları, bu durumun büyük bir felâkete dönüşmesini önlemiş ve Müslümanlar tamamen imha edilmekten kurtulmuşlardır. Burada Hz. Peygamber'in cesaret, kahramanlık, kararlılık, sabır ve imanda sebatının müşahhas/somut örnekliliğine ve akabinde gelen ilahî yardımlara şahit oluyoruz. Bu tarihi olay ayette şöyle tasvir edilmektedir:

"And olsun ki, Allah'ın size verdiği söz doğru çıktı; hani Allah'ın izniyle onları kırıp geçiriyordunuz, tâ ki sevdiğiniz şeyi (zafer ve ganimeti) size gösterdikten sonra korkuyla karışık bir yılgınlık göstererek bu hususta tartışıp çekiştiniz, emre uymadınız (isyan ettiniz); o kadar ki, kiminiz dünyayı, kiminiz âhireti istiyordu. Sonra denemek için sizi onlardan

⁸⁰ Elmahlı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, II, 1171

⁸¹ Bkz. Müslim, "Cihâd", 58; Bakara 30. ayeti gereği, Melekler gayb âlemine ait varlıklardır, onların savaşa katılmaları da mucizedir. Gayb âlemi ve mucize akıl üstü alanlar olduğu için, modern aklın bir gereği olarak, meleklerin gelmesini "moral gücü" olarak te'vil edip aklılaştirmek doğru değildir.

⁸² *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*.I, 690

⁸³ Buhârî, "Megâzî", 20, "Tefsir", 3/10

*çevirdi (bozguna uğrattı). Şanıma and olsun ki sizi (Allah) affetti. Allah mü'minlere karşı fazl-ü kerem sahibidir. Hani siz durmadan uzaklaşıyor; hiç kimseye dönüp bakmıyordunuz. Peygamber de arkanızdan sizi çağırıyordu. Kaçırduğunuz şeye, başınıza gelene üzülmeysiniz diye, Allah size keder üstüne keder verdi. Allah yaptıklarınızdan haberdardır."*⁸⁴

4.3. Huneyn Savaşı

Hız. Peygamber, yeni Müslüman olmuş Mekkeli ikibin kişiyi de alarak, oniki bin kişiye ulaşan ordusuyla Hicretin 8. Yılı 6 Şevval tarihinde, Huneyn'e doğru hareket etmiştir. Hareket halindeyken Müslümanlardan bazıları, ordunun büyüklüğünden dolayı gurura kapılıp "Bu ordu asla yenilgiye uğratılamaz!" gibi sözler söylemeye başladılar. Bunları söyleyenler, daha önce kazanılan zaferlerin sayı gücüyle değil, iman gücü ve Cenâb-ı Allah'ın yardımıyla gerçekleştirdiğini unutmuş gibiydiler. İslâm ordusu, Huneyn geçidine girdiğinde, yamaçlara kümelenmiş bedevî okçuların ok yağmuruna uğradı. Müslümanlar pusuya düşürülmüşlerdi. Herkes korunacak bir yer aramaya başlayınca, bozgun ortaya çıktı. Yaygın kanaate göre bu bozgun, özellikle ilk saflarda bulunan Mekkeli 2000 kişide başlamıştır. Bu konudaki rivayetlere göre, yüz kadar Müslüman sebat göstermişler ve Hız. Peygamber'in etrafından ayrılmamışlardı. Sahabenin ileri gelenleri de bunlar arasındaydı. Peygamberimiz, Müslümanlara hitaben "Kaçmayın, buraya gelin, ben Allah'ın Resulüyüm!" diye çağrıda bulunuyor, hemen yanı başındaki Abbas'tan Bey'at-ı Rıdvân'da söz verenlere seslenmesini istiyordu. Resûlullah'ın bu davetini duyan Müslümanlar, hemen toplanıp savaş düzenine girdiler. Hız. Peygamber buna çok sevindi, bineği üzerinde çevreyi süzdükten sonra "Yâ Rabbi! Zafer vaadini yerine getir, yardımını gönder!" diye dua etti, yerden bir avuç çakıl alarak müşriklerin üzerine doğru attı, "Yüzler kara olsun!" dedi. Sonra "Muhammed'in rabbine yemin olsun, inkarcılar hezimete uğradılar" buyurdu.⁸⁵ Böylece savaşta yeni bir aşama başladı. Toparlanan İslâm ordusu, Hız. Peygamber'in gösterdiği hedeflere sistemli saldırılar gerçekleştirdi. Müslümanlar bozguna uğradılar diye, mevzilerinden ayrılan düşman askerleri, dalgalar halinde üzerlerine gelen bu yeni hücum karşısında şaşkına döndüler ve geleneksel savaş kurallarını da unutarak, mallarının yanı sıra, kadın ve çocuklarını dahi bırakıp kaçmaya başladılar.⁸⁶ Burada Hız. Peygamber ve Sahabenin ileri gelenlerinin kahramanlık ve cesaretlerinin canlı, örnek ve somut bir tablosuna şahit oluyoruz. Bu bağlamda, Müslüman bir topluluğun var olması, Allah ve Peygamber sevgisini bütün sevgilerin üstünde tutmalarıyla ve Allah yolunda savaşı her türlü şahsî meselelerine tercîh etmeleriyle devamlılık gösterebilir. Zahiren Müslüman görünüp, içinde şirk ve inkâr murdarlığını taşıyanlar ise, böyle bir denemede renklerini er veya geç belli edip gerçek mü'minlerden hemen seçilmişlerdir.⁸⁷ Bu olay ayette şu şekilde ifade edilmiştir:

⁸⁴ Âl-i İmran, 3/152-153

⁸⁵ Muhammed Hamîdullah, "Huneyn Gazvesi", İst. 1997, DİA, XVIII, 376-377

⁸⁶ İrfan Yücel, *Peygamberimizin Hayatı*, DİB. Yay. Ank. 1987, s.239.

⁸⁷ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu yay. İzmir, 1991, 5/2461-2462

*"Allah birçok yerde, bu arada Huneyn gününde gerçekten size yardım etmiştir. O gün çokluğunuz sizi böbürlendirmiş, fakat size hiçbir yararı olmamıştı; o yer geniş olmasına rağmen size dar gelmiş, nihayet geriye çekilmeye başlamıştınız. Bunun üzerine Allah, Peygamber'inin ve müminlerin üzerine kendi katından bir güven duygusu indirdi, bir de göremediğiniz askerler gönderdi ve böylece inkâr edenlerin cezasını verdi. İşte bu, inkarcıların hakettiği karşılıktır. Artık bunun ardından Allah dilediğinin de tövbesini kabul eder. Çünkü Allah, başıslayıcıdır."*⁸⁸

4.4. Tebük Savaşı

Kur'an'ın ifadesine göre Tebük Savaşı "Saatü'l-Usre" dir.⁸⁹Siyer kitaplarındaki adı "Gazvetü'l-Usre", ordunun adı ise "Ceşşü'l-Usre" dir.⁹⁰Bu savaş ta diğer savaşlar gibi Resûlullah'ın ve onun rehberliğinde sahabenin örnek tutum ve davranışlarıyla doludur.⁹¹Kur'an bu savaşta, Hz. Peygamber'in, yakın arkadaşı Hz. Ebubekir'le hicret esnasında mağaradaki metanet, Allah'a olan teslimiyet ve güvenini de Müslümanlara örnek olarak sunmaktadır.

*"Ey iman edenler! Size ne oldu ki "Allah yolunda seferber olun" denilince yerinize çakılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz? Halbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhiretinkine göre pek azdır. Eğer toplanıp seferber olmazsanız Allah sizi elem veren bir azapla cezalandırır, yerinize başka bir topluluk getirir ve siz O'na zerrece zarar veremezsiniz. Allah'ın her şeye gücü yeter. Siz Peygamber'e yardımcı olmasanız da Allah ona mutlaka yardım edecektir. Nitekim inkarcılar iki kişiden biri olarak onu yurdundan çıkardıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına "Tasalanma, Allah bizimle beraberdir" diyordu. Derken Allah ona kendi katından bir güven duygusu indirdi, sizin göremediğiniz askerlerle onu destekledi ve inkarcıların sözünü değersiz hâle getirdi. Allah'ın sözü ise en yücedir, Çünkü Allah mutlak galiptir, hikmet sahibidir. Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Bilerseniz, bu sizin kendi iyiliğinizdir Eğer yakın vadeli bir kazanç ve kısa bir yolculuk sözkonusu olsaydı, mutlaka peşinden gelirlerdi. Fakat bu sıkıntılı yolculuk onlara uzun geldi. Allah adına yemin ederek, "Eğer gücümüz yetseydi, kesinlikle sizinle birlikte sefere çıkardık" diyerek kendilerini mahvedecekler. Oysa Allah biliyor ki, onlar yalan söylüyorlar."*⁹²

Ayetlerde konu edilen ve Tebük Seferi diye tarihe geçen bu askerî harekât, bütünüyle mü'minlerin derecelerini belirleyen bir ölçü olmuştur. Nitekim, kâmil mü'minler tereddüt etmeden Resûlullah'ın emrine ve dâvetine olumlu cevap vererek koşarken, zayıf imanlılar, muhlancasına ağırlaşmış yerlerinden kalkmak istememişler; münafıklar ise, pek çok mazeret ileri sürerek kaçamak yollar aramışlardır.⁹³

⁸⁸ Tevbe, 9/25-27

⁸⁹ Tevbe, 9/117

⁹⁰ İbrahim Sançam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, s. 241, DİB. Yay. Ank. 2004

⁹¹ Ahmet Cevdet Paşa, Örnek Hayat Hz. Muhammed, Yayına haz.(Ahmed Şahin-Mehmet Dikmen), Cihan Yay. İst. 2006, s. 364; İrfan Yücel, age, s. 257

⁹² Tevbe, 9/38-42

⁹³ Yıldırım, Tefsir, 5/249.

Savaşlara hazırlanırken de, yola çıkarken de, gizliliğe büyük bir özen gösteren Resûlullah, ashab-ı kiramın çoğuna da nereye, kimlerle savaşmak üzere hareket edildiğini bildirmezlerdi. Ama Tebûk seferi böyle olmadı. Resûlullah, hem hedefi, hem düşmanı, hem de yolu ve mesafeyi bütünüyle açıkladı. Bunda hiçbir sakınca da görmedi. Çünkü Suriye'ye kadar uzun bir yolculuk söz konusu idi. Dünyanın o günkü sayılı devletlerinden Romalılar bulunuyor ve belki savaşa hazır vaziyette bekliyordu.⁹⁴ O takdirde durumun hassasiyet ve önemi dikkate alınmalı, herkes kendini ona göre hazırlamalı değil miydi? Burada Hz. Peygamber'in duruma göre en doğru tavır neyse, ona göre davrandığının karakteristik bir örneğine şahit olmaktadır. Çünkü, Bizans tehlikesinin büyüklüğünü anlatacak uzun bir zaman dilimi yoktu. Belki de pek çok insana göre imkansız gibi görüneni istemek en doğru olanıydı.

5. İLÂHÎ İRADENİN RESÛLULLAH'IN ÖRNEKLİĞİNE MÜDAHİL OLMASI

5.1. Bedir Esirleri Meselesi

Bedir Savaşı bitip ganimet ve esirler konusunun görüşülmesi başlayınca esirler hakkında iki görüş ortaya çıkmıştır. Müslim'in naklettiği bir hadiste bu olay şöyle zikredilir. Hz. Ömer : "Hz. Peygamber, Ebû Bekir'e ve bana, 'Bu esirler hakkında düşünceniz nedir?' diye sordu. Ebû Bekir, 'Bunlar amca ve akraba çocuklarıdır, onlardan fidye almanı uygun görüyorum. Böylece fidye kâfirlere karşı bize güç olur, belki Allah'ın hidayetiyle ileride Müslüman da olurlar' dedi. Ben de, 'Doğrusu ben Ebû Bekir gibi düşünmüyorum. Bana göre, kellelerini uçurmamız için bize izin vermelisin; çünkü bunlar kâfirlerin öncüleri ve ileri gelenleridir' dedim. Resûlullah, benim değil de Ebû Bekir'in görüşünü tercih etti."⁹⁵ Esir alınmadan bütün düşmanların öldürülmesi hükmü şüphe yok ki tarihî şartlara bağlı bir zaruretten, İslâm'ı koruma amacından kaynaklanıyordu, yoksa Allah'ın devamlı hükmü bu değildi. Savaşta gerekirse esir de alınacaktı, sonra bunlara adalete uygun şekilde işlem yapılacaktı.⁹⁶ Nitekim Enfal suresinin 69. âyeti bu genel hükmü ifade ediyor, aldıkları ganimeti gönül rahatlığı ile yiyebileceklerini bildiriyordu. Müslümanları uyarmasının, hatta kınamasının sebebi, bu savaşa mahsus olmak üzere gerekeni yapmamaları ve belki içlerinden bazılarının geçici dünya varlığını isteyerek, yani akrabalık bağının verdiği duyguların etkisinde kalarak veya esir edinmenin sağlayacağı nüfuz ve hakimiyet arzusuna kapılarak dinlerini ve canlarını tehlikeye atmalarıydı.⁹⁷ Ayet, Hz. Peygamberin şahsında duruma ve vakıa/reel hesaplara göre değil ilahî iradenin istediği yönde bir örneklik oluşturmaktadır.

"Yeryüzünde ağır basıp, hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir. Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz, oysa Allah sizin için ahreti istiyor. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı, elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu. Artık aldığımız ganimet-

⁹⁴ Yücel, *age*, s.256.

⁹⁵ Müslim, "Cihâd", 58

⁹⁶ Muhammed , 47/4

⁹⁷ *Kur'an Yolu*, II /708-709

ten helâl ve hoş olarak yiyiniz, Allah'a itaatsizlikten sakınınız, Allah son derecede bağışlayıcı ve esirgeyicidir."⁹⁸

5.2. Münafıklar İçin Dua Ve Cenaze Namazı

Hadislerde, münafıkların başı Abdullah b. Übeyy'in ölümü ve iyi bir mümin olan oğlunun ricası üzerine Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kılmasına Hz. Ömer'in itiraz etmiştir. Resûlullah'ın Tevbe suresi 80. âyete dayanarak istiğfar sayısını artırma hakkını kullandığını söylediği, bunun üzerine de Tevbe suresi 84. âyetin nazil olduğu yönünde rivayetler yer almaktadır.⁹⁹ Hz. Peygamber münafıkların bağışlanması için yetmiş defa yalvarsa da, Allah'ın onları bağışlamayacağı bildirilmiştir. Buradaki sayı çokluktan kinaye olup bununla, Resûlullah ne kadar dua ederse etsin, artık âyette işaret edilen münafıklar için bağışlanma ümidi taşımaması istenmektedir.¹⁰⁰

Kanaatimizce bu ve benzeri rivayetlerde geçen ifadelerle ilgili tartışmalardan çok, âyetten kolayca anlaşılabilir şu iki hususun üzerinde durulması âyetin sağlıklı anlaşılması bakımından daha önemli görünmektedir. Birincisi, Resûlullah'ın, yıllarca gösterdiği engin hoşgörü ve iyi niyete türlü entrikalarla karşılık veren, kendi kuyusunu kazmak için her fırsatı değerlendiren münafıklar hakkında dahi, ümidini yitirmemeye ve kendisinin herkes için rahmet olduğu hitabının¹⁰¹ gerektirdiği biçimde davranmaya çalışmasıdır. Münafıkların cehennemden en derinlerine atılacağını bildiren âyetlerde bile istisna yapıldığını, bunlardan tövbe edip kendini düzelten ve gönülden teslimiyet içine girenlerin Allah'ın büyük mükâfatlara lâyık gördüğü müminlerle beraber olacaklarının bildirildiğini¹⁰² dikkate alan Hz. Peygamber'in bu tutumu, Müslümanlara şu mesajı vermektedir: Asıl erdemlilik, güçlü olduğu halde yanlış yoldaki insanları dışlama yönüne gitmeyip onların ıslahı ve kazanılması için çaba harcamaktır. İkincisi, kendilerinden söz edilen münafıkların affedilme şanslarını tamamen yitirmiş olduklarıdır. Bunun gerekçesi âyette şöyle açıklanmıştır: "Çünkü onlar Allah ve Resulü'nü inkâr etmişlerdir. Allah (böylesine) kötülüğe saplanmış kimseleri doğru yola iletmez." Öyle görünüyor ki bu istisnaî bir durumdur. Zira âyette işaret edilen kimselerin, Hz. Peygamber'in Medine'de dış düşmanlara karşı verdiği mücadelede, ne büyük bir kambur oluşturduğu herkes tarafından biliniyor, onlar da, ilâhî vahyi insanlara tebliğ eden Resûlullah'ın hak peygamber olduğunu, ayan beyan görüyorlardı. Böylesine büyük bir imkânı değerlendirmeyen ve gönüllerini imana bütünüyle kapatmış olan bu kimselerin durumu, Allah tarafından Hz. Peygamber'e haber verilmekte ve artık dış görünüşlerine göre muamele gören bu kesime karşı açık bir tavır ortaya konması istenmektedir.¹⁰³ Tavır koyabilmek yüksek şahsiyet gerektiren davranışlardandır. Konu münafıklık ve münafıklar olun-

⁹⁸ Enfal, 8/67-69

⁹⁹ Buhârî, Cenâiz: 22, Libas: 8 ; Tirmizî, Tefsîr: 9, 13;; Nesâî, Ccenâiz : 40; Ahmed b. Hanbel, 2/18

¹⁰⁰ Ez- Zemaşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, 2009, II, 164-165

¹⁰¹ Enbiyâ , 21/107

¹⁰² Nisa, 4/146-147

¹⁰³ *Kur'an Yolu*, III/41-42

ca, durum daha da zorlaşmaktadır. Allah, münafıklar konusunda da nihai örneği insanlık için son numune-i imtisal olan Hz. Peygamberin tavrıyla topluma sunmuş olmaktadır.

“Onların bağışlanması için Allah’a ister yalvar ister yalvarma; onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen Allah onları bağışlamayacaktır. Çünkü onlar Allah ve Resulü’nü inkâr etmişlerdir. Allah kötülüğe saplanmış kimseleri doğru yola iletmez.”¹⁰⁴ “Ve onlardan ölenin namazını kesinlikle kılma, kabri başında (duâ ve istiğfar için) durma. Çünkü onlar gerçekten Allah ve Peygamberini inkâr edip fâsık olarak (ilâhî buyrukları çiğneyip hiçe sayarak) can verdiler.”¹⁰⁵

5.3. Adaletli Olma Ve Müslenin* Yasaklanması

Uhud Savaşı sona erince, Müslümanlar şehit edilen kardeşlerini savaş alanından toplamaya başladılar. Ancak, Mekke'nin gözü dönmüş putperest azgınları, şehit edilen mü'minlerin kulak ve burunlarını kesmiş, gözlerini oymuş, karınlarını deşmişlerdi. Duygusallığa kapılan mü'minler, «Eğer bir gün Cenâb-ı Hak bizi onların üzerine gönderirse, elbette aynı şeyleri uygulamakta tereddüt etmeyeceğiz.» diyerek intikam duygularına kapıldılar. Bunun üzerine Nahl suresi 126-128 âyetleri indi ve sabretmenin hayırlı olacağı bildirilmiş oldu.¹⁰⁶

Adalet İslâm'ın aslî ilkesidir ve insan bu ilkeyi ancak kendisi aleyhine yani özveri yönünde aşabilir¹⁰⁷ buna mukabil, karşı taraf putperest, inkarcı veya başka bir dinden bile olsa ona, onun kendisine verdiği zarardan fazla bir zarar veremez; gördüğü zarara kurallar çerçevesinde dengiyle cevap vermek adalet ilkesinden doğan bir haktır. Ancak yine de Allah, Resul'üne ve onun şahsında Müslümanlara, eğer sabır gösterirlerse, yani kötülüğe dengiyle dahi karşılık verme arzularını dizginleyip mukabelede bulunmazlar ve bu haklarını kullanmazlarsa, bunun sabır erdemini kazanmış kişiler için daha hayırlı olacağını bildirmektedir.¹⁰⁸

“Cezalandırmak isterseniz size yapıldığı kadarıyla cezalandırın, fakat eğer sabır gösterirseniz bilin ki sabırlı davrananlar için bu muhakkak ki daha hayırlıdır. Sen sabret; sabır göstermen de Allah'ın ihsanı sayesinde olacaktır. Onlardan dolayı üzülme, kurdukları tuzaklardan kaygı duyma. Çünkü Allah takva ile hareket edip iyiliği seçenlerin yanındadır.”¹⁰⁹

6. YÜRÜRLÜKTE OLAN DEĞER YARGILARI VE DAVRANIŞ KALIPLARI

6.1. Statü ve Rol

¹⁰⁴ Tevbe, 9/80

¹⁰⁵ Tevbe, 9/84

* Müsle; ibret olsun diye bir insanın burnunu, kulağını, vesair uzuvlarını keserek, gözlerini oyarak kişiyi çirkin hale sokmak suretiyle, düşmana ceza vermektir.

¹⁰⁶ Hâzin, Lübabu't-Te'vîl fi Meâlimi't-Tenzil, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, 2010, 3/142

¹⁰⁷ Nahl, 16/90

¹⁰⁸ Kur'an Yolu, III/454

¹⁰⁹ Nahl, 16/126-128

Hz. Peygamber'in fakir müminlerle birlikte bulunmasından rahatsızlık duyan Kureyş'in ileri gelen ailelerine mensup müşrikler, bu insanları yanından uzaklaştırması halinde kendisiyle görüşebilecekleri talebini Peygambere iletmişler¹¹⁰ve bunun üzerine inen âyetlerle, böyle bir tutum içerisinde girmenin Hz. Peygamber için son derece yanlış olacağı vurgulanmıştır. Hz. Peygamber uyarılmış ve onun şahsında bütün insanlığa bazı ahlaki ilkeler ve davranış biçimleri sunulmuştur. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Üstünlük ve şeref, dünya malında ve zenginliğinde değil, iman ve güzel ahlâktadır. Servet ve mevki sahipleri öne alınıp yoksullar arkaya itilemez. Servetleriyle kibirlenen zenginlerin hatırı için fakir müslümanlar ihmal edilemez. Hz. Peygamber ayırım gözetmeden Allah'ın âyetlerini herkese okumalıdır. İlâhî mesajdan kimin daha çok yararlanacağını ancak Allah bilir. Resûlullah'ın fakirleri yanından uzaklaştırması şöyle dursun, bilâkis onlarla birlikte olmaya candan gayret göstermelidir. Hz. Peygamber, mevcut statü, rol, davranış kalıpları ve değer yargularıyla değil, Allah'ın rızası istikametinde hareket etmelidir.

"Rızâsını dileyerek sabah akşam rablerine dua edenlerle olmak için elinden gelen çabayı göster. Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan çevirme! Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!"¹¹¹

"Rablerinin rızâsını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma! Onların hesaplarından sana sorumluluk yoktur; senin hesabından da onlara sorumluluk yoktur ki onları kovup da zalimlerden olasın!"¹¹²

6.2. Zıhar Uygulaması

Cahiliye döneminde bir erkek karısına "Sen bana anamın sırtı gibisin." dedi mi, o kadın boş olmaz; ancak kendisine de ebediyen haram olurdu. Kadını da tamamen boşayıp başkası ile evlendirilmesine müsaade edilmezdi. Buna zıhar denirdi. Ashaptan Evs b. Sabit karısı Havle binti Sa'lebe'ye kızmış ve benzer şekilde söz sarf ederek ona zıhar yapmıştı. Gençliğini ve güzelliğini tüketen ve birçok çocuğunun anası olan bu kadını, adeta etini kemirip kemiğini atmak kabilinden böyle bir muameleye reva görülmüştü. Kadın Hz. Peygamber'e gelmiş ve durumu O'na arz etmiştir. Peygamberimiz, ona artık kocasına haram olduğunu söylemiştir. Kadın, kocasının kendisini boşamadığını sadece böyle bir söz sarf ettiğini, kendisinin şu anda çaresiz olduğunu söylemiş ve böyle bir muameleye maruz kalmasının kendisine reva görülemeyeceğini arz etmişse de Hz. Peygamber, " Hayır olmaz, artık sen ona haramsın" demişti. (Çünkü o âna kadar mevcut uygulama öyleydi.) Kadın çaresiz hâlini Allah'a arz etmiş ona sığınmıştı. Nihayet Mücadele adı ile anılan sure, bu olay sebebiyle inmiş, zıharın eskisi gibi ebedî haramlık hükmü getirmeyeceği, söylenen sözün bir anlamı olmayacağı, ancak gene de böyle yapan birinin karısına dönebilmesi için bir keffaret ödemesi hükmü açıklanmıştır.¹¹³ Hz. Peygamber, bu hâdi-

¹¹⁰ Vahidi, *Esbab-u Nüzûli'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s,306

¹¹¹ Kehf, 18/28

¹¹² En'âm, 6/52

¹¹³ Rivayetler için bkz. Yıldırım, *Tefsir*, 12/6046-6047

sede mevcut fiilî duruma atıfla cevap vermiş, ilahî müdahale ondan sonra gelmiştir.

“Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah her şeyi işitmekte ve görmektedir. İçinizden karılarına zihar yapanların karıları asla onların anaları değildir. Onların anaları sadece, kendilerini doğuran kadınlardır. Gerçek şu ki, onlar çirkin ve asılsız bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah affedicidir, bağışlayıcıdır. Karılarına zihar yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle azat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır. Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur. Bu, Allah’a ve Resul’üne imanınızı göstermeniz içindir. İşte bunlar Allah’ın koyduğu kurallarıdır. Kâfirleri elem veren bir azap beklemektedir.”¹¹⁴

6.3. Bazı Geçmiş Ümmetlerdeki Yanlış Peygamber Algısına Düşülmemesi

Hız. İsa'nın mesajının doğru algılanmayıp Peygamber'e tanrılık yakıştırılması, gerek onun müntesipleri gerekse başka dinlerde kendilerini toplumdan soyutlayan ruhanîler sınıfı oluşturup, bunların Tanrı adına otorite kullanır hale gelmeleri, Kur'an'ın eleştirdiği bir olgudur. Hız. Peygamber de, ümmetinin benzer duruma düşmemesi için uyarılar yapmıştır. Resûlullah'ın omuzlarındaki ulvî görevin tamamlanmasına artık uzun bir sürenin kalmadığı bir sırada, Tahrim suresi 1-4 âyetlerinde onun beşerîlik yönünün ve vahyin kontrolü dışında kalabilecek dinî nitelikte bir tasarrufunun olamayacağını, özet olarak vurgulanması, bu açıdan ayrı bir önem taşımaktadır. İlk âyette "Ey Peygamber" diye hitap edilerek onun vahiy alma özelliği, Kur'an'ı tebliğ ve açıklama görevi açık biçimde belirtildiği gibi, "Allah'ın sana helâl kıldığını niçin kendine haram kılıyorsun?" mealindeki ifade ile de bir yandan O'nun bu özelliği sebebiyle dinî içerik taşıyan davranışlarının, çevresinde nasıl algılanacağına, diğer yandan ise esasen O'nun da bir beşer olduğuna dikkat çekilmektedir. Bir başka anlatımla, âyetteki fiil, A'râf,7/32; Tevbe, 9/37 âyetlerinde olduğu gibi, dinî bir terim olan "haram kılma"yı ifade etmemekte, hele Hız. Peygamber'in Allah'ın helâl kıldığını değiştirme teşebbüsünde bulunup da, vahyin bunu düzelttiği gibi bir anlam bulunmamaktadır. Sözün akışı, bağlamı ve nüzul sebebi olarak zikredilen olaylar¹¹⁵ Resûlullah'ın bir beşer olarak kendisi için koyduğu geçici bir yasağın söz konusu olduğunu, ama âyetin bunun yanlış anlaşılmasına karşı bir önlem olarak geldiğini göstermektedir. Burada "eşlerini hoşnut etmek arzusuyla" şeklinde bir kayda özel olarak yer verilmesi de bu anlamı daha belirgin hale getirmektedir.¹¹⁶

¹¹⁴ Mücadele, 58/1-4

¹¹⁵ "Hız. Peygamber'in, her ikinci namazından sonra eşlerinin odalarına uğraması, Zeynep binti Cahş'ın odasında daha fazla kalması ve onun odasında bal şerbeti içmesi. Hız. Aişe'nin bunu kıskanması ve Hafsa, Sevede, Safiye ile anlaşıp, Resûlullah yanımıza geldiğinde, her birimiz ona ağzından meğafir kokusu geldiğini söyleyelim, demesi. Resûlullah'ın Zeynep'in yanında çok kalmaması için böyle bir hileye başvurmaları. Ve gerçekten de hile tesirini göstermiş, hanımlarının "ağzınızdan meğafir kokusu geliyor" demeleri üzerine Peygamberimiz bundan böyle bal yemeyeceğine dair yemin etmiştir." Müslim, Talak, 20

¹¹⁶ Kur'an Yolu, V, 404

"Ey Peygamber! Allah'ın sana helâl kıldığını, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kılıyorsun? Bununla beraber Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. Allah size (belli durumlarda) yeminlerinizi çözmeyi meşru kılmıştır. Allah sizin yardımcınızdır; O bilendir, hikmet sahibidir. Hani Peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Eşi bunu başkalarına aktarıp Allah da durumu Peygamber'e açıklayınca Peygamber bunun bir kısmını anlattı, bir kısmından vazgeçti. Eşine bunu anlatınca o, "Bunu sana kim haber verdi?" diye sordu. "Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi" diye cevap verdi. İkiniz de Allah'a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmmişti. Ama Peygamber'e karşı bir dayanışma içine girecek olursanız, bilin ki herkesten önce Allah, onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrail ve iyi müminler. Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır.."¹¹⁷

7. RESÛLULLAH'IN ÖRNEKLİĞİNİN KAPSAYICILIĞI

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in örnekliliğinin hayatın bütün alanlarını kapsadığını göstermek için, O'nun ailesiyle olan boyutuna da açıklık getirmiştir. Eğitim, yönetim, denetim gibi işleri yüklenmiş kişilerin fert ve aile olarak örnek olmaları, söyledikleriyle yaptıklarının tutarlı bulunması birinci şarttır. Hz. Peygamber, birçok yönden bozulmuş, gerilemiş, yaratılış amacından sapmış insanlara, ezeli mesajı bir daha hatırlatmak ve önceliklerin yaptığı ıslahatı, ahlâk eğitimi tamamlamak üzere gönderilmiştir. O'nun asıl amacı ve konumu aynı zamanda toplumuna lider olması sonucunu da getirmiştir. Bu sebeple muhatapı olan insanların gözü O'na ve O'nun ailesine çevrilmiştir. Her yaptıkları konuşulmakta, örnek alınmakta, duruma göre bazı sorular oluşturmaktadır. Kur'an-ı Kerim örnekliliğinin ve bu anlamda şahsiyetin bir bütün olduğuna ve bunun aileyi de kapsadığına dikkat çekerek, bazı uyarılarda bulunmaktadır. Peygamber hanımları da birer insandır, kadındır; onların da diğer kadınlar gibi duyguları, arzuları, içinde buldukları durum ve sosyal statü gereği beklentileri vardır. Hz. Peygamber, ümmetin eğitimi için gerekli görerek zühdü (dünya nimetlerinden asgari ölçüde yararlanma yolunu) seçtiğine göre, eşleri de ya buna razı olacaklar ya da ondan ayrılıp dünyaya ait güzellikleri, nimetleri, lüksü ve refahı sağlayacak kimselerle beraber olacaklardı. Ayet, Peygamber eşlerini yol ayırımına getirmekte ve onlardan birini seçmelerini istemektedir. İsteyemeyecekleri şey ise hem Peygamber eşleri olmak, hem de dünya nimetlerinden diğer kadınlar gibi en üst düzeyde yararlanmak, zinet ve refah içinde yaşamaktır.¹¹⁸ Kur'an bu ayetleriyle Hz. Peygamber'in örnekliliğine hanel getirecek tüm kapıları kapatmakta ve belli sınırlar koymaktadır. Hatta öyle ki ayet, Peygamberin örnekliliğinin sınırları içinde kalamayacak ve buna tahammül edemeyecek eşlerini ciddi bir tercihle karşı karşıya bırakmaktadır.

"Ey Peygamber! Eşlerine şöyle de: "Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım. Yok eğer Allah'ı, Resu-

¹¹⁷ Tahrim, 66/1-4

¹¹⁸ Kur'an Yolu, IV, 380

lü'nü ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden iyiliği seçenlere büyük bir ödül hazırlamıştır." 119

8. HZ. PEYGAMBER'İN ÖRNEKLİĞİNİN BAĞLAYICILIĞI

Haccın farz olduğunu bildiren âyet indiğinde Hz. Peygamber bir hutbe ile, Allah'a hamd ve senadan sonra "Allah size haccı farz kıldı." buyurmuştur. Bir sahâbi "Her yıl mı ey Allah'ın Resûlü?" diye sordu. Resûlullah soruyu duymazdan geldi. Sorunun üçüncü defa tekrar edilmesi üzerine, Hz. Peygamber; "Şayet evet deseydim (her yıl haccetmeniz) farz olurdu. Siz ise buna tahammül edemezsiniz. Benim değinmediğim konularda soru sormayın. Sizden önceki bazı toplumlar peygamberlerine çok soru sormaktan ve sonra da bunlar üzerinde ihtilâfa düşmekten dolayı helak olmuşlardır. Şu halde size bir şeyi emrettiğimde onu olabildiğince yerine getirmeye çalışın, size yasakladıklarımın da kaçınmın.¹²⁰ Bu olay aşağıdaki âyetin nüzul sebebi olarak gösterilmektedir.

"Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın. Kur'an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur. Allah çok bağışlayıcıdır, halimdir. Bu tür soruları sizden önce de bir topluluk sormuş, fakat sonunda bunları inkâr eder olmuştu."¹²¹

Bu âyette verilmek istenen mesajı, Peygamberimizin örnekliliği açısından şöyle açıklamak mümkündür: Vahyin indiği dönemde bazı vecibelerin bildirilmesi soru sorulmasına bağlanmış olduğundan, müminler yerli yerince soru sormalı, yersiz sorulardan ve ısrarcı tavırlardan kaçınmalıdırlar. Ayrıntılar üzerinde fazla sorular sorulması halinde, cevapları duyanlar veya yorumlayanlar -farz kılınmadığı halde- yanlışlıkla yeni farzlar icat edebilirler. Hz. Peygamber'in yukarıda aktarılan ifadesinden de anlaşıldığı üzere, buradaki mesaj Kur'an'ın indirildiği dönemle sınırlı olmayıp, bütün zamanlarda müminlerin dikkat etmeleri gereken bir husus şudur: Dinî yükümlülükler konusunda herkes Resûlullah'ın buyruklarını olabildiğince yerine getirmeye çalışmalı, yasakladıklarından kaçınmalı, kendi anlayışını ve içinde yaşadığı toplumun geleneklerini dine yamamaya kalkışmamalıdır. Tarihî tecrübeler de, burada insan psikolojisine ışık tutan önemli bir uyarının bulunduğunu göstermektedir. Konumuz olan âyette ve hadiste önceki toplumlardan bazılarının, kendilerine bildirilen dinî yükümlülükleri âdeta yetersiz bularak, daha fazla yükümlülük isteyen bir tavır içine girdiklerinden, sonra da bunlar üzerinde görüş ayrılığına düşüp, asıl vecibeleri de terk eder hale geldiklerinden söz edilmektedir.¹²² Halbuki Resûlullah'ın şahsında temsil edilen İslam ve ilahi irade gözetiminde ortaya konan örneklikler yeterlidir.

SONUÇ

¹¹⁹ Ahzap, 33/28-29

¹²⁰ Müslim, "Hac", 412.

¹²¹ Maide, 5/101,102

¹²² Kur'an Yolu, II, 347-348

Kendilerine hak din ve peygamber gönderilen her ümmetin şahidi peygamberi olacaktır. Allah, Kıyamette ümmetleri toplayacak, hesaba çekecek, peygamberlerini de şahit tutacaktır. İyi ahlâkı tamamlamak için gönderilmiş, insanlığa kıyamete kadar sürecek bir din ve nizam getirmiş olan Hâtemü'l-Enbiyâ da, bütün peygamberlerin şahidi olacaktır. *"Her ümmetten (inanç ve davranışlarının doğru olup olmadığına tanıklık edecek) bir şahid, seni de bunlara şahid getirdiğimiz zaman (halleri) nice olur?"*¹²³ Çünkü O, diğerlerinin getirip tebliğ ettiklerini ve daha fazlasını bilmektedir. Şehid ve şahidin bir mânası da "temsil eden, şahsında gösteren"dir. Peygamberler, Allah'ın irade ve rızâsını temsil eden, O'nun dilediği, beğendiği, hoşnut olduğu kulluğu, şahıslarında gerçekleştiren kâmil mânâda canlı şahitlerdir. Hâtemü'l-Enbiyâ olan Hz. Muhammed ise, bütün peygamberlerin güzel sıfat ve özelliklerine vâris olmuş, yalnız kendisine ait bulunan kemalât ile de onları aşmıştır. Bu aşmışlık, zaman ve mekanla sınırlı olmayan örneklilikleri içermektedir. O'nun bütün peygamberlere şahit olması, bu özelliğinin tabii bir sonucudur. Nasıl ki "Lâ ilâhe İllallah"ın isbatı "Muhammedün Rasulullah" ise, matematiksel bir deyimle diğer tüm dinlerin sağlaması da, Resûlullah'ın örneklîği ile oluşmuş olan, İslam şeriatıdır.

Resûlullah'ın örneklîği, vakıyı aşan bütün boyutlarıyla, kıyamete kadar insanlığa rahmet olmaya devam edecektir. Örneklîğin rahmet oluşu, sadece anlatılarak değil, aynı zamanda her çağda ve devirde yorumlanarak ve hayatta görünür kılınarak gerçekleşecek bir farkındalıktır.

Medenî ayetlerden yola çıkarak yaptığımız tasniflerle, Hz. Peygamber'in örneklîğinin itikadî, siyasî, askerî, sosyal, amelî ve ahlakî durumlarda hayatın bütün alanlarını kapsadığı görülmektedir. Bu durum bize, halife olarak seçilen insanın, vahyin esasları ve Peygamberin örneklîğinde, dünyayı imar ve ıslah etme ve orada ahlaka dayalı adaletli sosyal bir düzen tesis ederken hangi örneklilik alanından hangi ahlaki ilkelere hareket edeceğini de göstermektedir. Burada şu husus gözden kaçırılmamalıdır. Hayatın bütün alanlarında gerçekleştirilen örneklilikler, söz olarak inen Kur'an ayetleriyle birlikte Allah'la, Peygamberle ve onun yakın çevresiyle gerçekleşen dinamik ve diyalektik ilişkilerden oluşmaktadır.

Hz. Peygamber'in, naklettiğimiz örnekliliklerinden, yorumlamaya esas olabilecek şu sonuçlara varabiliriz: Bugün, Müslümanlar kendilerini, modernitenin paradigmaları ve çelişkileri ile algılamakta ve bu yolla bir kimlik ve kişilik geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu tutumun, Kur'an'ı, İslam'ı ve geleneği anlamada, yorumlamaya esas olabilecek bir yaklaşım olamayacağına bilinmesi gerekmektedir. Müslümanların, modernitenin yeni baştan inşa ettiği bir dünya ile karşı karşıya buldukları ve kendilerini, bu dünyaya göre/yürürlükte olan düşünme biçimleri ile yorumlamaları değil de, kendi ideallerinin ve epistemolojilerinin önceliklerine uygun bir yorumlamayla, bu dünyayı aşmayı denemelerinin bilincinde olmaları gerekmektedir. Bu konuda bize en büyük katkıyı, Hz. Peygamberin somut yaşanmış örnekliliklerinden yola çıkarak oluşturulabilecek Kur'an tasavvuru sağlayacaktır.

¹²³ Nisa, 4/41

Resûlullah'ın ilahî vahiy gözetiminde oluşturduğu yirmi üç yıllık tecrübe ve örneklik bir kenara bırakılarak veya paranteze alınarak, oluşturulacak olan Kur'an anlayışı, Müslüman'ın Peygamberin örnekliğinden alacağı atılım ruhunu, bütünüyle yok edeceği gibi, Kur'an'ı tamamen tarihin kontrolüne vermek suretiyle, bugün modernitenin, yarın ise başka bir aklın emrine vermek anlamına gelebilecektir. Bu durum, bir anlamda geleneğin de devre dışı bırakılmasına ve anlama faaliyetinde, Müslüman aklın, kendi eliyle kendisini kesintiye uğratmasından başka bir şey değildir.

KAYNAKÇA

- AHMED B. HANBEL, *Müsned*, Çağrı Yay, İstanbul 1992.
- AHMET CEVDET PAŞA, *Örnek Hayat Hz. Muhammed*, Yayına haz.(Ahmed Şahin-Mehmet Dikmen), Cihan Yay. İst. 2006.
- AHMED HİLMİ Şehbenderzade, *İslam Tarihi*, Ötüken Yay. İst. 2006.
- ALBAYRAK, Halis *Tefsir Usûlü, Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, Şule Yay, İstanbul 1988.
- BAYRAKTAR, Mehmet İslamiyat, "Kur'an Vahyi ve Tarih" sayısız C.7. Sayı1, Ocak – Mart 2004.
- BAYINDIR Abdülaziz, *İslam'da Faiz Mefhumu ve Unsurları*, s.124-126, Para Faiz ve İslam, İSAV, İst. 1987.
- BİLEN, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*, Kitabiyat, Ankara 2002.
- BUHARİ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, Çağrı Yay, İstanbul 1992.
- DİHLEVÎ, Şah Velîyullah *Hüccetullâhi'l -Bâliğa* Çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay, İst.1994.
- EBU DAVUT, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul 1992.
- ERDOĞAN, Mehmet "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", İslamiyat, C.7. sayı 1, Ocak-Mart, 2004.
- HAMÎDULLAH MUHAMMED, "Huneyn Gazvesi", *DİA*, İst. 1997.
- HÂZİN, Lübâbu't-Te'vîl fî Meâlimi't-Tenzil, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, 2010.
- İKBAL, Muhammed, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Nasır, Bir. Yay, İst. t.siz.
- İBN HİŞAM, *Sîre*, Beyrut, 1971.
- İBN KESİR, *Muhtasar Tefsir-i İbn Kesir*, ihtisar ve tah. M.Ali Sabûni, Dersaadet, İst. t.siz.

İZZETBEGOVİÇ, Ali Doğu ve Batı Arasında İslam, çev.Salih Şaban, Nehir Yay, İst.1993

KARAMAN, Hayrettin Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, DİB yay. Ankara, 2007.

KOÇYİĞİT, Talat CERRAHOĞLU, İsmail Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

KOMİSYON, İslam'da İnanç, İbadet Ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, Marmara Üniver. İlahiyat Fak Yay, İst. 2006.

MEHMET ZİHNİ EFENDİ, Nimeti İslam, İst. 1986.

MALİK BİN NEBİ, Kur'an-ı Kerim Mucizesi, Çev.Ergun Göze, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, Ank. 1991.

MÜSLİM, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccac, Sahih, Çağrı Yay, İstanbul 1992.

NESÂİ, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, Sünen, Çağrı Yay, İstanbul 1992.

PAÇACI, Mehmet "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem" İslamiyat, C.4, sayı 4, Ekim-Aralık 2001.

SARIÇAM, İbrahim Seyfettin Erşahin, İslam Medenîyeti Tarihi, Ankara, 2006.

SARIÇAM İbrahim, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, DİB. Yay. Ank. 2004.

SERİNSU Ahmet Nedim, Kimi Örnek Almalı? Şule yay, İst. 2003.

TDV, İlmihal, Ankara, 2007.

ET-TABERİ, Camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1984.

TİRMİZİ, Muhammed b. İsa b. Sevrâ, Sünen, Çağrı Yay, İstanbul 1992.

VAHIDI, Ebu'l -Hasan Ali b. Ahmed, Esbab-u Nüzûli'l-Kur'an, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

W. M. Watt, Kur'an-a Giriş, Çev.Süleyman Kalkan Ankara Okulu Yay, Ankara, 1998.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Kelam Mad." DİA, İst. 2002.

YILDIRIM, Celal İlmîni Işığında Asrın Kur'an Tefsiri, Anadolu yay. İzmir, 1991.

YÜCEL, İrfan Peygamberimizin Hayatı, DİB. Yay, Ank. 1987.

EZ- ZEMAHŞERÎ, el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzîl, Daru'l- Kutubi'l- İlmîyye, Beyrut, 2009.

ZEYTİNOĞLU, Erol İslamda ve Diğer Sistemlerde Faiz, s. 106, Para Faiz ve İslam, İSAV, İst. 1987.

Müfessirlere Göre Kavvâm Kelimesi -Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında-

Gökhan ATMACA *

Özet

Kur'an insanları hidayete davet için Allah tarafından elçisi Hz. Muhammed'e vahyedilmiştir. Hz. Peygamber hayattayken Kur'an'ı insanlara öğretmiş ve açıklamıştır. Onun vefatından sonra insanlar Kur'an'ı anlamak için çaba sarf etmişler, bunun için ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Kur'an'ı anlarken ayetlerde yer alan kavramları veya kelimeleri önemsemişler ve bunlar üzerine çalışmalar yapmışlardır. Kur'an'da yer alan kelimelerden bir tanesi de kavvâm'dır. Kavvâm kelimesi ikisi Nisâ, biri de Maide sûresi olmak üzere üç yerde geçmektedir. Ancak anlamı üzerinde daha çok tartışılan kavvâm kelimesi Nisâ sûresi 34. ayette yer alanıdır. Bu makalede bu ayette yer alan kavvâm kelimesinin mahiyetinin ne olduğu, klasik ve çağdaş dönemde söz konusu kelimenin müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda kavvâm kelimesinin lügat anlamı, ayetin nüzul sebebi, klasik dönem ve çağdaş dönem müfessirlerinin konuya yaklaşımları ve Türkçe yazılan meallerde kelimeye verilen anlamlar mukayeseli bir şekilde işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Nisâ/Kadınlar, Yönetmek.

According to Commentators the Concept of Kavvam -In the Context of the Verse 34 of Surah an-Nisa-

Abstract

Quran was sent Muhammad by God to invite guidance people. Prophet taught and explained Quran people when he was alive. After the death of his, people continued to effort in order to understand the Qur'an. Therefore were made various scientific studies. People recognized concepts in verses and studied on meanings of concepts In order to understand the Qur'an. One of the concepts in the Qur'an is kavvam concept. Many things have been said what is the nature of this concept this day in history. The concept of kavvam passes Qur'an in three places, the two Surah an-Nisâ the one Surah al-Maidah. But 34 th. verse of Surah an-Nisâ the most discussed. In this article was emphasized the concept of kavvam how to understood and interpreted by at classic and contemporary period. In this context, the concept of kavvam was processed in terms of meaning of vocabulary and approaches of interpreter and verses written in Turkish.

Key Words: Quran, Tafsir, Nisâ/Women, Managing.

Giriş

Kur'an Hz. Peygamber'e vahyedilmiş, Hz. Peygamber de hayattayken insanların anlayamadıkları ayetleri bizzat kendisi beyan etmiş, vefatından sonra da

Kur'an'ı anlamak ve güncel hayata tatbik etmek için Müslümanlar çaba sarf etmişlerdir. Bu çabalar tefsir ilminin doğmasına ve bu işle meşgul olan müfessirlerin yetişmesine sebep olmuştur. Yine Kur'an'ın anlaşılmasına dönük her dönemde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri de ayetlerde geçen kavramların veya kelimelerin anlamlarının tespitine yönelik olmuştur. Kur'an'da yer alan kelimelerden biri de *kavvâm* kelimesidir. Özellikle Nîsâ sûresi 34. ayette yer alan *kavvâm* kelimesi müfessirlerin üzerinde durduğu kelimelerden olmuştur. Nedeni ise bu kelimenin kocanın karısı üzerindeki konumunu belirlemiş olması veya müfessirlerce öyle algılanmış olmasıdır. Söz konusu ayette geçen *kavvam* kelimesi aile kurumunda özellikle aile reisliği anlamında koca ve karı arasındaki ilişkide belirleyici olarak görülmüştür. Bu sebeple telif edilen ilk eserlerden itibaren bu ayette geçen *kavvâm* kelimesi hakkında tefsirlerde bilgiler yer almıştır. İşte bu çalışma müfessirlerin Nîsâ sûresi 34. ayette yer alan *kavvâm* kelimesi hakkındaki yorumlarının ve geçmiş dönem ile modern dönem müfessirlerinin konuya yaklaşımlarının tespiti üzerine olacaktır.

I. Lügatte ve Kur'an'da Kavvâm Kelimesi

قوام/kavvâm kelimesinin kökü *قوم/kaveme* olup ayağa kalkmak, dikilmek, yükselmek yukarı kalkmak gibi anlamlara gelmektedir. Bu fiilin mastarı olan *قيام/kiyam*, hedefteki iş ya da eylem için çalışmak, çaba sarfetmek anlamına gelmektedir.¹

Kavvâm kelimesi fa'âl vezninde mübalağa ifade eden bir kelime olup bir şey üzerinde durmak,² gözetmek ve bütün gayretiyle korumak,³ islah etmek,⁴ işin yerine getirileceğinden emin olmak⁵ yönetici ve işleri çekip çeviren anlamına gelmektedir.⁶ Bir işi hakkıyla yapan kimse için de kullanılmıştır.⁷ Gözetmek, yiyecek-erzak sağlamak, geçim kaynağı olmak,⁸ hanımının işlerini hakkıyla yerine getirip korumaya

¹ Ragıp el-İsfahânî, Ebî'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Marûf (h. 506), *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed es-Seyyid Geylânî), Dâru'l-Marife, Beyrut ts., s. 416. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötügen Yayınları, İstanbul 2002. Kur'an'da *قوام* kelimesinin çeşitli vechileri birçok yerde geçmektedir. Örnek olarak bkz. Bakara 2/ 125, 255, Ali İmran 3/75, 110, 113, Nisa 4/5, 135, Maide 5/97, 107, Enam 6/161, Hud 11/100, Yusuf 12/40, Rad 13/33, Kehf 18/1-2, Haşr 59/5, Zümer 39/9, Beyyine 98/2-3. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, s. 416-418.

² İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (541/1147), *Muharrerü'l-veciz*, (thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed), Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 47; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Mısır 1967, V, 169; Ebû Hayyan el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf eş-Şehîd (745/1344), *Tefsirü el-bahri'l-muhît*, (Thk. Adil Ahmed Abdulmevcut-Ali Muhammed Muavvez), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, III, 249; *Kur'an Yolu*, (haz. Komisyon), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, II, 58.

³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 169; İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, "gvm" Md., Dâru Satir, Beyrut 1414, XII, 497; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsirü el-bahri'l-muhît*, III, 249.

⁴ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, "gvm" Md., XII, 497; ez-Zebidi, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed (1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hedeye ty., XXXIII, 306, 317.

⁵ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 530.

⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 168.

⁷ Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (606/1209), *Tefsiri-kebir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, X, 90.

⁸ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, "gvm" Md., XII, 503.

alan kimse,⁹ yine kadınların üstesinden gelemeyeceği konularda erkeklerin kadınlar üzerinde yönetici oldukları şeklinde de anlaşılmıştır.¹⁰

Kur'an'da *kavvâm* kelimesi üç yerde geçmektedir. Birincisi Nîsâ sûresi 34. ayette geçmektedir. Bu ayetin metni şöyledir:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Diğer iki ayet ise Nîsâ sûresi 135. ayet ile Maide Sûresi 8. ayetidir. Söz konusu ayetlerden Nîsâ sûresi 135. ayetin¹¹ metni

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَالَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نِ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِنَّمَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا

şeklinde olup Maide sûresi 8. ayetin¹² metni ise

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نِ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِنَّمَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا

şeklinindedir. Nîsâ ve Mâide sûresindeki ayetlere bakıldığında her ikisinde de *kavvâm* kelimesinin konusu hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla her iki ayetteki mana da aynı olmaktadır. Bu ayetler Allah adına şahitlik yapmaktan ve adaletten bahsetmektedir. Bu sebeple bu iki ayetteki *kavvâm* kelimesi adaleti yerine getirmek ve doğruyu söylemek anlamlarına gelmektedir.¹³

II. Nîsâ Sûresi 34. Ayetin Nüzûl Sebebi

İbn Abbas'ın rivayetine göre bu âyet Muhammed b. Seleme'nin kızı¹⁴ 'Amîra¹⁵ ve kocası Sa'd b. Rebi' hakkında nazil olmuştur.¹⁶ Buna göre Sa'd eşine tokat atmış, eşinin yüzünde iz oluşmuş ve olayın hemen ardından Hz. Peygamber'e gelen kadın, kocasının kendisini tokatladığını şikayet etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ondan kısas iste" buyurmuş, sonra da "Sabret, bu hususta vahiy bekliyorum" demiştir. İşte bunun üzerine söz konusu ayet nazil olmuştur.¹⁷ Başka bir nakle göre ise ayet, Sa'd b. Rebi' ve hanımı Zeyd b. Harice b. Ebi Züheyr kızı olan Habibe hakkında inmiştir. Habibe, Sa'd'a karşı serkeşlik etmiş, o da ona bir tokat

⁹ Ferâhidî, Halil b. Ahmed (170), *Kitâbu'l-'ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, (Thk. Abdulhamid Handâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 444; Râzî, *Tefsîr-i kebir*, X, 90.

¹⁰ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, III, 444; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, "gvm" Md., XII, 505.

¹¹ Ayetin meali şöyledir: "Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırmanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."

¹² Ayetin meali şöyledir: "Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Adil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."

¹³ Ebü'l-Hasan Mûkatil b. Süleyman b. Beşir (150/767), *Tefsîru Mûkatil b. Süleyman*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 262, 284; Râgib el İsfehânî, *el-Müfredâvî fî Garibi'l-Kur'an*, s. 416; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 410, VI, 109.

¹⁴ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, X, 90; Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (450/1058), *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîri'l-Mâverdî*, (thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim), Beyrut ts., I, 481; Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî (741/1341), *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzil*, Beyrut 1979/1399, I, 518.

¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 168.

¹⁶ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, X, 90.

¹⁷ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, X, 90; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzil*, I, 518.

atmıştır. Habibe'nin babası "Ey Allah'ın Rasûlü, ben kızımı onun nikâhı altına verdim, o da kalktı, onu tokatladı" demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber: "Kocasına kısas yapsın" buyurmuş; ancak hemen sonra "Geri dönün. İşte Cebrail bana gelmiş bulunuyor" buyurarak ayeti okumuştur.¹⁸

Söz konusu ayetin nüzulüyle ilgili birden fazla rivayet bulunmaktadır. Ancak bu rivayetlerin ortak noktası kocanın eşini dövmüş olması, bu durumun Hz. Peygamber'e şikayet edilmesi ve ayetin inmesi şeklindedir.

Müfessirlerin bazıları bu ayetin nüzulünün Nisâ sûresi 32. ayetle ilintili olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre kadınlar miras hususunda erkeklerin üstün kılınışı hakkında kendi aralarında konuşmuşlardır. Bu konuşmaların ardından "Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkekler kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan, O'nun lütfunu isteyin. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir."¹⁹ ayeti indirilmiştir. Daha sonra Allah, Nisâ sûresi 34. ayeti indirerek miras hususunda erkeklerin üstün olmasının sebebinin mehir vermek, nafaka sağlamak gibi görevleri sebebiyle olduğunu beyan etmiştir.²⁰

Nisâ sûresi 34. ayetin nüzulüyle ilgili çağdaş müfessirlerden olan Derveze'nin (1404/1984) farklı bir yorumu bulunmaktadır. Derveze ayetin nüzul sebebini zikretmekle beraber ayetin bu olay sebebiyle nazil olduğunu düşünmemektedir. Ona göre bu ayet önceki ayetlerin devamı niteliğindedir. Geçen ayetler kadının mali ve evlilik ile ilgili haklarını durumlarını yücelterek teyit etmektedir. Bunların itiraf edilmesi ve onlara saygı duyulması istenmektedir. Dolayısıyla ona göre bu ayet erkeklerin kadınlar üzerindeki haklarını kadın lehine düzenlemek için gelmiştir.²¹

III. Müfessirlerin *Kavvâm* Kelimesi Hakkındaki Görüşleri

Müfessirler *kavvâm* kelimesine genel olarak yönetmek, hakim olmak anlamını vermişlerdir. Ancak yine de kelime üzerinde tahlil yaptıklarında birbirine benzer,

¹⁸ Mükatıl b. Süleyman, *Tefsîru Mükatıl b. Süleyman*, I, 227, Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, (thk. Adil Ahmet Muavvez, Ali Muhammed Muavvez), Mektebeü Abikan, Riyad 1997, II, 67; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz*, II, 47; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 168-169; Beydâvî, Ebü Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed (685/1286), *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., II, 184; Ebu's-Suûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî (982), *Tefsîru Ebi's-Suûd*, (thk. Abdulkadir Ahmet Ata), Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadîs, Riyad ts., I, 692; Muhammed Hamdî Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, II, 1351. Yine bu ayetin başkaları hakkında indiğine dair nakiller de bulunmaktadır. Nakiller için bkz. Taberî, Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923), *Câmiü'l-beyâni 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 2001, VI, 688-689; İbn Ebî Hâtim, Ebü Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs (327/938), *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm: müseneden 'an Resûlullah ve's-sahâbe ve't-tabiîn*, (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997, IV, 940; Semerkandî, Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed (373/983), *Tefsîr-i Semerkandî*, (thk. Mahmud Mitracı), Dâru'l-fikr, Beyrut ts., I, 325; İbnu'l-Arabi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 530; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 168-169; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzil*, I, 518; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer (774/1373), *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, (thk. Mustafa Seyyid Muhammed- Muhammed Seyyid Reşad), Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, IV, 21-22.

¹⁹ Nisâ, 3/32.

²⁰ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, X, 90; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 169; İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî (1394/1973), *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, Daru Sahnûn, Tunus 1997, V, 40.

²¹ Muhammed İzzet Derveze (1404/1984), *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1383, VIII, 104.

fakat farklı manalar verdiklerini de görüyoruz. Bunlar yönetici,²² koruma,²³ gözetme,²⁴ hakimiyet,²⁵ aile resiliği,²⁶ velayet,²⁷ ıslah etmek²⁸ şeklindedir. Müfessirlerin *kavvâm* kelimesini bu şekilde anlamalarının sebepleri bulunmaktadır. Bu sebeplerin başında ayetin kendi içerisindeki bağlamı gelmektedir. Buna göre müfessirler bu kelimeye söz konusu manaları verirken üç hususiyet üzerinde durmuşlardır. Birincisi *kavvâm* kelimesinin sözlük anlamından yola çıkmışlar ve tahlil yapmışlardır. Fakat daha da önemlisi ayetin içinde geçen iki ibareyi önemsemişler ve gerekçeleri bunlar olmuştur. Söz konusu gerekçeler şöyledir:

1.Üstünlük Vasfı

Müfessirlerin *kavvâm* kelimesine yönetici, koruyucu, gözetici, aile reisliği gibi anlamlar yüklemelerine sebep olan ibarelerden birincisi *يَمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ* (*Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır.*) şeklindedir.²⁹ Müfessirler bu ibareden yola çıkarak erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu söylerler. Onlar burada yer alan “*Allah’ın üstün kılmasının*” ne anlama geldiği üzerinde ayrıca tahlil yapmışlardır. Buna göre erkeğin üstün olmasının sebepleri gazveye katılması,³⁰ dinde³¹ ve akılda kamil olması,³² ilim,³³ güç-kuvvet,³⁴ atıcılık,³⁵ binicilik³⁶ gibi hususlar, pey-

²² Mükatil b. Süleyman, *Tefsîru Mükatil b. Süleyman*, I, 227; Taberi, *Câmîü'l-beyânî 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, VI, 687; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IV, 939; Semerkandî, *Tefsîr-i Semerkandî*, I, 325; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* I, 481; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, V, 169; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Hâzîn, *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzil*, I, 518; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an*, (thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin), Darü'l-Kütü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 454; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 691; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (1250/1834), *Fethü'l-kadir: el-câmiu' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, Darü'l-Fikr, Beyrut ts., I, 460; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VIII, 103; Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an Kur'an'ın Amlamı ve Tefsiri*, (trc. Kurul), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, I, 357; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, II, 274; M. Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012, I, 500. *DİA* yazarı Hacı Mehmet Günay'da Nüşuz maddesinde kavvâm kelimesine değinmiş ve koruyucu ve yönetici anlamını vermiştir. Bkz. Hacı Mehmet Günay, “Nüşuz”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 303.

²³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 90; Hâzîn, *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzil*, I, 518; Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, Dârü'l-Menâr, Kahire 1947, V, 67; İbn Aşur, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, V, 38; Mevdûdî, *Tefhim*, I, 357; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

²⁴ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47; Şevkânî, *Fethü'l-kadir*, I, 460; *Menâr*, V, 67; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VIII, 103; Mevdûdî, *Tefhim*, I, 357; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I, 500.

²⁵ Taberi, *Câmîü'l-beyânî 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, VI, 688; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'Azîm*, IV, 20; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1349; Gassan Hamdun, *Tefsîru min nesematî'l-Kur'an: kelimatun ve beyânun*, Dârü's-Selam, Kahire 1986, s. 85.

²⁶ Taberi, *Câmîü'l-beyânî 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, VI, 687; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'Azîm*, IV, 20; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1350; Mevdûdî, *Tefhim*, I, 357; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I, 500; Hamdun, *Tefsîr*, s. 85; *Kur'an Yolu*, II, 58.

²⁷ *Menâr*, V, 67.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 530; İbn Aşur, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, V, 38.

²⁹ Taberi, *Câmîü'l-beyânî 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, VI, 687-688; Semerkandî, *Tefsîr-i Semerkandî*, I, 325; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 481; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Semî Halebî, Ahmed b. Yûsuf (h. 756), *ed-Dürü'l-mes'un fi 'ulumü'l-kitâbi'l-meknûn*, (Thk. Ahmed Muhammed Harrat), Dımaşk ts, III, 670; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'Azîm*, IV, 20; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrü el-bahri'l-muhîd*, III, 249; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 691-692; Şevkânî, *Fethü'l-kadir*, I, 460; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1350; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VIII, 103; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274-275; *Kur'an Yolu*, II, 58.

³⁰ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrü el-bahri'l-muhîd*, III, 249.

³¹ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrü el-bahri'l-muhîd*, III, 249.

³² Semerkandî, *Tefsîr-i Semerkandî*, I, 325; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, V, 169; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-*

gamberlerin erkeklerden oluşu,³⁷ namaz imameti,³⁸ devlet başkanlarının erkelerden oluşu,³⁹ cihad,⁴⁰ ezan,⁴¹ hutbe,⁴² itikaf,⁴³ yazı yazma,⁴⁴ had ve kıyas durumlarındaki şahadet gibi meseleler,⁴⁵ mirastaki üstünlük,⁴⁶ alimlerin erkeklerden oluşu,⁴⁷ velâyet,⁴⁸ ikâme-i şeâir,⁴⁹ cumanın vücûbiyetinin erkeklere has oluşu,⁵⁰ birden fazla eşle evlenebilmesi,⁵¹ cariye malik olabilmesi,⁵² asabelik hakkı,⁵³ evlendirme, boşama, ricat hakkı⁵⁴ şeklinde sıralanmıştır. Yine bu sayılan sebeplerin fazlasını da tefsirlerde bulmak mümkündür. Ancak klasik ve çağdaş dönem müfessirleri genel olarak yukarıda sıraladığımız hususiyetlere dikkat çekmişlerdir.

2. Nafaka

Erkeklerin kadınlara yönetici, koruyucusu olduğuna yönelik algıya sebep olan ikinci ibare ise *وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* (*Erkekler kendi mallarından harcamaktadırlar.*) şek-

te 'vil, II, 184; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; *Kur'an Yolu*, II, 58.

³³ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91.

³⁴ Semerkandî, *Tefsîr-i Semerkandî*, I, 325; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, X, 91; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; *Menâr*, V, 67; *Kur'an Yolu*, II, 58.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249.

³⁶ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 67.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 67; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 169; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; *Menâr*, V, 67; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 67; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274; *Kur'an Yolu*, II, 58; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I, 500.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît* I, III, 249; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 67; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 67; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 67; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 67; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 169; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I, 500; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67.

⁴⁸ Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, II, 1350.

⁴⁹ Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1350.

⁵⁰ Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1350.

⁵¹ Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249.

⁵² Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249.

⁵³ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, X, 91; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

⁵⁴ Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrû el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 274.

lindedir.⁵⁵ Burada yer alan nafakadan⁵⁶ (harcama) kastın ne olduğu hususu üzerinde de durulmuştur. Müfessirlere göre burada kastedilen şey erkeğin kadına mehir vermesi ve evli bulunduğu süre zarfında kadının maddi ihtiyaçlarını karşılıyor olmasıdır.⁵⁷ Hatta kimi tefsirlerde kadının nafakasını karşılayamayan erkeğin nikah akdinin feshedilebileceği bilgisine yer verilmiştir.⁵⁸

Tefsirlerin hemen hepsinde yukarıda belirttiğimiz iki husus üzerinden *kavvâm* kelimesine yorum getirilmiştir. Bununla birlikte her bir müfessirin kendine has bir takım yorumları da olmuştur. Öncelikle klasik dönem müfessirlerinin konuya yaklaşımları üzerinde duracağız.

IV. Bazı Klasik Dönem Müfessirlerin Görüşleri

Bu başlık altında bazı klasik dönem müfessirlerinin erkeğin kadın üzerine *kavvâm* oluşu üzerine yaptıkları yorumları vereceğiz. Böylelikle bu dönemde *kavvâm* kelimesinin algılanışı daha net ortaya konulmuş olacaktır.⁵⁹ Bu bağlamda İbn Atiyye'ye (541/1147) göre *kavvâm* kelimesinin kapsamında erkeklerin kadınları yönetmeleri, onları korumak ve gözetmekle sınırlıdır.⁶⁰ Bu yaklaşımıyla o, *kavvâm* kelimesinin erkeklere mutlak yönetme yetkisini vermediğini bilakis bir sorumluluk yüklediği görüşünde olduğunu göstermiştir. Müfessirlerden Râzî (606/1209) ayetin devamındaki “قَانِتَاتٌ /kânîtâtün” lafzına Allah'a itaat edenler; “حَافِظَاتٌ /hâfizâtün” lafzına ise kocalarının haklarını yerli yerince yerine getirenler manasını vermiş ve Allah'ın hakkından sonra kocanın hakkının yerine getirilmesinin buyurulmasının kadının kocaya itaat etmesi gerektiği anlamına geldiğini vurgulamıştır.⁶¹

Kurtubî'ye (671/1273) göre *kavvâm* sıfatı sebebiyle erkek kadının işlerini üstlenir, onu te'dip eder evinde tutar ve gereksiz yere dışarı çıkmasına izin vermez. Kadın kocasına itaat etmeli ve günah gerektiren bir husus olmadığı sürece emrini yeri-

⁵⁵ Mükatil, *Tefsîru Mükatil b. Süleyman*, I, 227; Taberi, *Câmiü'l-beyâni 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, VI, 690; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IV, 940; Semerkandî, *Tefsîr-i Semerkandî*, I, 326; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 481; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 531; Râzî, *Tefsîr-i kebir*, X, 91; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 169; Halebî, *ed-Dürrü'l-mes'un*, III, 670; *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, IV, 21; Ebü Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrü el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; Şevkani, *Fethü'l-kadîr*, I, 460; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1351; İbn Âşur, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, V, 38; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VIII, 106; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 275; *Kur'an Yolu*, II, 58; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I, 500; Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 115.

⁵⁶ Nafaka: Beslenme, giyim kuşam ve barınma ihtiyaçları ile bunlara tabi olan şeylerden ibarettir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 359. Nafaka konusunda geniş bilgi için bkz. Celal Erbay, “Nafaka”, *DİA*, İstanbul 1996, XXXII s. 282-285.

⁵⁷ Mükatil, *Tefsîru Mükatil b. Süleyman*, I, 227; Taberi, *Câmiü'l-beyâni 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, VI, 690; Semerkandî, *Tefsîr-i Semerkandî*, I, 326; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47; Râzî, *Tefsîr-i kebir*, X, 91; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 169; Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, II, 184; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, IV, 21; Ebü Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrü el-bahri'l-muhît*, III, 249; Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 692; Şevkani, *Fethü'l-kadîr*, I, 460; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1350; İbn Âşur, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, V, 38; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 275; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I, 500; Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 115; *Menâr*, V, 67; *Kur'an Yolu*, II, 58.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 169; Ebü Hayyan el-Endelüsî, *Tefsîrü el-bahri'l-muhît*, III, 249; Şevkani, *Fethü'l-kadîr*, I, 461.

⁵⁹ Burada ilk dönem müfessirlere ait yorumlara yer veremedik. Sebebi de bu dönem müfessirlerin konuyu işlerken yorum yapmamış olmalarıdır.

⁶⁰ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, II, 47.

⁶¹ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, X, 91.

ne getirmelidir.⁶² Zemaşeri'ye (538/1144) göre söz konusu vasıf kocaya eşi üzerinde devlet başkanının halkına olan yöneticiliği gibi emir ve nehiy anlamında bir hak sağlamaktadır.⁶³ İbn Kesir'e (774/1373) göre kadın eğrildiği zaman erkek onu doğrultur. Çünkü bu ayette buyrulduğu üzere Allah kimilerini kimilerine üstün kılmıştır. Dolayısıyla erkekler kadınlardan üstündür ve daha hayırlıdır. Bu sebeple peygamberlik erkeklere mahsustur. Hz. Peygamber'in "İşlerinin idaresini kadına veren bir kavim asla kurtuluşa eremeyecektir" sözü gereğince en büyük hükümlerlik da erkeklere aittir.⁶⁴ Yine erkeklerin kadınlara infak etmeleri onların üstün olduğunu gösterir. O halde erkeğin kadınlara hakim olması olağan bir durumdur. Nitekim Allah "Erkeklerin, kadınlara üzerinde bir dereceleri vardır." (Bakara 2/228) buyurmaktadır.⁶⁵

V. Bazı Çağdaş Dönem Müfessirlerin Görüşleri

Çağdaş dönem müfessirlerinin kendi dönemlerinin kadına bakış algısını da ortaya koyan yorumları bulunmaktadır.⁶⁶ Mesela *Menâr* müellifine göre erkekle kadın bir bedenın uzvu gibidir. Erkek baş kadın beden gibidir. Erkeğin kuvvetli olması kadına zulmetmesini gerektirmez.⁶⁷ Vücutta ki bir organın bir diğerine üstünlüğü bütün vücudun faydası içindir. Kadınla erkeğin durumu da böyledir. Erkeğin kuvvet ve kudretteki üstünlüğü kazanma ve himaye üzerinedir. İşte bu durum erkeğin fıtrî olarak bu görevleri yapabilmesini kolaylaştırır. Keza kadın hamilelik, çocuk doğurma, çocuğun terbiyesi gibi görevleri üstlenir. Bu kelimeden tüm erkeler tüm kadınlara her yönüyle üstündür manası çıkmaz. Bazı kadınlar ilim, kuvvet ve para kazanma konusunda daha yetkin olabilirler.⁶⁸ Seyyid Kutub'a göre erkeğin yöneticilik yetkisi kadının ne ev içinde ve toplumdaki kişiliğini ne de hukukî kişiliğini ortadan kaldırma niteliği taşımaz. Bu ilke sadece aile içi iş bölümüne ilişkin bir uygulamadır. Amacı ise kurumu yönetmek, korumak ve ayakta tutmaktır. Herhangi bir kurumun bir yöneticiye sahip olması ne o kurumun ortaklarının ve ne de çeşitli kademelerinde çalışanların varlıklarını ve kişiliklerini ortadan kaldırır. Ayrıca İslâm, Kur'an-ı Kerim'in başka ayetlerinde erkeğin reisliğinin nasıl olması gerektiğini açıklamıştır. Yöneticilik yetkisinde erkeğe; eşine ve çocuklarına karşı acıma, gö-

⁶² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, V, 169.

⁶³ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 67. Aynı yorumu Ebu's-Suûd'da da görmekteyiz. Bkz. Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, I, 691.

⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-'Azîm*, IV, 20.

⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-'Azîm*, IV, 22. İbn Kesîr'in atıfta bulunduğu Bakara sûresi 228. ayetteki "Erkeklerin, kadınlara üzerinde bir dereceleri vardır." buyruğundan genel olarak erkeğin kadına karşı üstünlüğü anlaşılmıştır. Burada erkeklerin miras ve cihad gibi hususlarda üstün olduğundan bahsedilmiştir. Erkeğin üstünlüğünü mehir vermelerine bağlayan bilginlerde bulunduğu gibi itaat edilmelerine bağlayanlar da olmuştur. İbn Abbas ise ayetin geneline bakarak burada kastedilen şeyin erkeğin hanımının üzerinde olan bir kısım haklarını almaktan vazgeçmesi ve kadının kendi üzerindeki bütün haklarını ona vermesi gerektiğini söylemiştir. Taberî de İbn Abbas'ın görüşüne katılmaktadır. Ona göre buradaki dereceden maksat, erkeğin karşı üzerindeki haklarına karşı bağışlayıcı ve hoşgörülü olması ve onların bir kısmından vazgeçmiş olmasıdır. Zira Allah bu dereceyi erkek ve kadından her birinin diğeri üzerindeki haklarını zikrettikten sonra beyan etmiştir. Bu derecenin de bu haklarla ilgili olması daha uygundur. Bu da erkeğin, kadının üzerindeki haklarını kullanırken ona karşı müsamahalı davranmasını gerektirir. Yine ona göre "Erkeklerin, kadınlara üzerinde bir dereceleri vardır." ifadesi bir haber mahiyetinde ise de manen, erkeklere derecelerinin gereğini yerine getirmeleri emredilmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyânî 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, IV, 121-124.

⁶⁶ Burada konu hakkında yorum yapmış müfessirlerin görüşlerine yer verilmiştir.

⁶⁷ *Menâr*, V, 68.

⁶⁸ *Menâr*, V, 69.

zetme, koruma, kanat germe, kendinden ve malından fedakârlıklarda bulunma gibi yükümlülükleri belirlemiş ve ev içi davranışlarda uyacağı edep kurallarını açıklığa kavuşturmuştur.⁶⁹

Derveze'ye göre "Erkekler kadınların yöneticisidir" cümlesi her ne kadar kocanın eşine dünyevi işlerde üstünlüğünü içeriyorsa da başka işlerden ziyade evlilik hayatında erkeklerin üstünlüğü ve idareciliğini kastettiğini söylemek ayettin bağlamına daha uygundur. Derveze Kur'an'da kadının kendi malında tasarruf hakkı, kendisini evlendirmesindeki salahiyeti, mirastaki, maldaki hakkı ve tasarrufu, boşandıktan ve kocası öldükten sonra kendi nefsindeki tasarrufu gibi konuların yer aldığını vurgulamış ve bu durumların kadına müstakil hareket etme hakkını verdiğini söylemiştir. Ama yine ona göre bu hususlar, erkeğin kontrolü altında olmalıdır. Kur'an kadının siyasi-sosyal faaliyetlerdeki fonksiyonu hakkında susmuşsa da bunun manası, onun bu haklardan erkeklerin idareciliği ile mahrum bırakıldığı anlamında değildir. Bunun delili de Kur'an erkeğe düşünmeyi, hayrı tavsiye etmeyi, Allah yolunda infakı ve hicreti vb. teklifleri yüklemişse kadına da aynı sorumlulukları yüklemiş olmasıdır. Yani kadın mükellefiyet konusunda erkek ile aynıdır. Erkeğin *kavvâm* vasfını, eşi Allah'ın emrettiği itaat ve haklarını gözetme gibi vazifelerini ifa ettiği müddetçe kötüye kullanma hakkı yoktur. Derveze erkekle kadının eşitliğinden bahseder ve kadına iyi davranma, onunla iyi geçinme, ona haksızlık yapmama gibi hususlara değinir. Ona göre koca eşinin nafakasını karşılamazsa *kavvâm* vasfını kaybeder.⁷⁰

Süleyman Ateş'e göre bazı yönlerden üstün olmakla birlikte erkeğin kadına böbürlenmeye ve baskı yapmaya hakkı yoktur. Çünkü kadınla erkek bir vücudun organları gibi birbirlerini tamamlayıcıdır. Nitekim yüce Allah "Allah erkekleri kadınlara üstün kıldı" demeyip "Bazı insanları, diğer bazılarından üstün kıldı" demesinde bu noktaya işaret vardır. Vücutta baş ne kadar değerliyse kalp de o kadar değerlidir. Söz konusu ayet erkek cinsininin kadın cinsine üstünlüğünü ifade eder. Tek tek her bir erkeğin her bir kadından üstün olduğu anlamını taşımaz. Nice kadınlar vardır ki bilgide, iş görmede, beden gücünde birçok erkekten daha üstündür. Fakat tüm cins olarak erkek cinsinin, kadın cinsinden üstün yaratıldığı bir gerçektir. Tabiatla genellikle bütün canlıların erkekleri dişilerinden daha tam, daha üstün yaratılmıştır. Mesela horoz, tavuktan; koç, koyundan; erkek aslan dişisinden daha güzel ve daha güçlüdür. İşte çalışma hususunda daha dayanıklı, tedbir ve idarede daha üstün olan erkek, kadını himaye etmekle yükümlü tutulmuştur. Kadınların erkeklerden üstün oldukları meziyetlerde vardır. Çocuk yetiştirmede, merhamet ve şefkat göstermede erkekten üstündür. Allah hikmeti gereği aileyi idare, çalışıp aileyi geçindirme ve toplumu düşmandan koruma gibi durumlarda erkeği üstün yaratmış; kadını da çocukları emzirsin güzel yetiştiresin, şefkatiyle aileye huzur versin diye bu meziyetlerle üstün kılmıştır ve ona anne olma imkanını bahşetmiştir.⁷¹

⁶⁹ Seyyid Kutub, İbrahim, *Fi zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-şurûk, Kahire ts., II, 652.

⁷⁰ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VIII, 104-106.

⁷¹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 275.

Mevdûdî'ye göre erkekler kadınlardan, kadınlara verilmeyen veya az verilen bazı doğal nitelik ve güçlere sahip oldukları için üstündürler. Yoksa bu onların şeref ve fazilet bakımından üstün oldukları anlamına gelmez. Erkek sahip olduğu doğal nitelikler nedeniyle, ailenin reisidir. Kadın da doğal niteliklerindeki bazı eksiklikler nedeniyle, kendi güvence ve güvenliği için ona tâbi olmak zorundadır. Mevdûdî itaatin kapsamında bahseder ve Allah'a itaatin, kocaya olan itaattan daha önemli olduğunu dolayısıyla karısına Allah'ın emirlerine aykırı bir şey yapmasını emreden kocaya itaat edilmeyeceğini söyler. Ancak kadını, nafile namazdan ve oruçtan kocası men ediyorsa kadın kocasına uymak zorundadır. Uymadığı takdirde ibadeti makbul olmaz.⁷²

Sait Şimşek'e göre erkeğin her iki yönden üstün olması kadına baskı uygulayacağı anlamına gelmediği gibi her bir erkeğin kadından üstün olduğu anlamına da gelmez. Kocasından daha güçlü olan kadın da vardır. Burada hüküm geneldir. Genel olarak erkeklerin ve kadınların durumu böyledir.⁷³ Aile reisliğinin çeşitli sebepleri de olabilir. Mesela genelde erkekler kadınlardan daha soğukkanlıdır ve mantık ön plandadır. Kadınlar da ise duygusallık daha ağır bakmaktadır. Soğukkanlı olmak karar verirken duygusallığa kapılmamak yöneticilik açısından önemli bir husustur. Bununla birlikte kocasından daha soğukkanlı karar verirken duygusallığa kapılmadan daha temkinli davranan kadınlarda vardır. Ancak burada genel dikkate alınmıştır. Önemli olan sorumluluklarla yükümlülükler arasında bir dengenin var olmasıdır. Bakara sûresinin 228. ayetinde bu kural dile getirilmiştir.⁷⁴ Erkeğin aile reisi olması mutlak hakimi olduğu anlamına gelmez. Daha önce ki ayette belirtildiği gibi mirasta erkeğinde kadınında payı vardır. Nikah akdinde kadına mehir verilmektedir. Gerek miras gerekse mehir konusunda karar sahibi kadındır. Aile reisinin bunlar üzerinde yetkisi yoktur. Erkeğin reisliği aile hayatıyla ilgili meselelerdedir. Kadının temel hakkı olan örfe uygun bir şekilde akrabalarını ziyaret etmesine yine örfe uygun olarak sosyal hayatının ve faaliyetlerinin yürütmesine koca engel olamaz. Burada reislikten maksat her istediğini yapan bir yöneticilik değildir. Kocanın nafaka vb. gibi konularda karısını gözetmesi, ona rehberlik etmesi hem kendisinin ve hem de karısının haklarını korumasıdır. Yönetilen kadın ise iradesi ortadan kaldırılmış her ne yaparsa kocası tarafından güdülen biri konumunda değildir. Kendi iradesiyle nikah akdi yapmış ve yine kendi iradesiyle bunu devam ettirmektedir. Herhangi bir haksızlığa uğradığında durumu hakime intikal ettirme yetkisine sahiptir.⁷⁵

Kur'an Yolu tefsirinde müellif ayette yalnızca kocaların değil, bütün erkeklerin kavvâm kılındığından bahsetmektedir. Yine müellife göre ayetten erkeklerin yönetim, savunma ve koruma bakımlarından genel olarak önde oldukları anlaşılma

⁷² Mevdûdî, *Tefhim*, I, 357.

⁷³ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I, 500.

⁷⁴ Söz konusu ayet mealen şöyledir: "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirlere. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."

⁷⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I, 501-502.

birlikte takip eden cümleler dikkate alındığında burada aile kurumunun hâkimiyetinin ve yöneticiliğinin kastedildiğini anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ailenin devamı için aile reisi sıfatı kocaya verilmiştir.⁷⁶ Yine söz konusu tefsire göre erkeklerin yaratılıştan gelen üstün olma özellikleri çağımızda da devam etmektedir ve böylelikle erkek *kavvâm* olma vasfına sahiptir.⁷⁷

VI. Klasik ve Çağdaş Müfessirlerin Konuya Yaklaşımlarının Mukayesesi

Klasik dönem müfessirleri de çağdaş dönem müfessirleri de *kavvâm* kelimesinin kocaların eşlerine hâkimiyetini, yöneticiliğini, gözeticiliğini veya aile reisliğini ifade ettiği hususunda hem fikirlerdir. Bu güne kadar birçok tefsir yazılmıştır ve bizim taradığımız tefsirlerde bu konuda birbirine zıt görüş beyan eden müfessir bulunmamaktadır. Bunun sebebi “*erkekler kadınların yöneticileridir*” ibaresinin ardından gelen cümlelerin net olarak anlaşılıyor ve neredeyse yoruma açık bir taraf bırakmıyor olmasıdır. Aksi halde en azından geçmiş dönemle bu dönemde yazılan tefsirlerin bir kaçında da olsa farklı görüş beyan eden müfessirler olabilirdi. Ancak böyle olmamış ve genel anlamda bir yorum birlikteliği ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte her iki dönem arasında detayda bazı farklar bulunmaktadır. Mesela klasik dönem müfessirleri bu meseleyi işlerken erkeklerin yöneticilikleri üzerinde durmuşlar konuyu genellikle bu bağlamda işlemişlerdir. Özel olarak kadınların haklarından bahsetmemişlerdir. Çağdaş dönem müfessirleri erkeğin yönetici olduğunu vurgulamakla birlikte kadının hakları hususunda ve *kavvâm* kelimesinin sınırları üzerinde durmuşlardır. Yine bazıları kadınlara has olan bazı seçkin vasıflar (annelik vb.) üzerinde durarak kadınların da üstün vasıflarının olduğunu vurgulamışlardır. Her iki kısım müfessiri bu davranışa yönelten sebep içinde buldukları dönem ve hitap kitleleri olsa gerektir. Çağdaş dönemde kadın hakları üzerine tartışmalar olmakta ve çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.⁷⁸ İşte söz konusu çağdaş tefsirler bu dönemin ürünü olduğu için bu konuya kayıtsız kalmamışlar ve hitap kitlelerinin bu konu hakkındaki merakını gidermişlerdir. Klasik dönem müfessirlerinin ise içinde buldukları çağ itibarıyla kadın haklarından bahsetmelerini gerektiren özel bir durum bulunmamaktadır. Çünkü muhtemelen bu konu belirgin olarak gündem maddesi değildir. Bu sebeple de bu konu hakkında bir şeyler yazma ihtiyacı hissetmemişlerdir.

Klasik dönemde bazı ilim adamları erkeğin sakallı oluşunun da kadına olan üstünlüğüne delil olarak saymışlardır. Kurtubî bu durumdan bahsetmiş ve fakat bu yaklaşımı eleştirmiştir.⁷⁹ Çağdaş ilim adamlarından olan Ateş de erkeğin sakallı oluşunu onun üstün olduğuna delalet ettiğini “Erkeğin yüzünden bıyık ve sakal bitmeside kadına göre bir mükemmeliyet sayılır. Nitekim erkekte köselik bir kusur kabul edilmiştir.” sözleriyle beyan etmiştir.⁸⁰ Ancak bu tür bir yaklaşıma katılmak

⁷⁶ *Kur'an Yolu*, II, 58-59.

⁷⁷ *Kur'an Yolu*, II, 58.

⁷⁸ Örnek olarak bkz., Abdülaziz Bayındır, “Kadın”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 13-14-15, 1999, ss: 124-139; Şükrü Özbüğday, “Kadın Erkek Eşitliği Üzerine Birkaç Söz”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt 35, sayı 2, 1999, ss: 35-40; İshak Doğan, “Erkeğin Kadından Üstünlüğü Meselesine Genel Bir Bakış”, *Mehir*, Kış 1997, ss: 41-48; *Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet tartışmalı ilmi ihtisas toplantı (2011 : İstanbul)*, (Yayına haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz; editör M. Faruk Bayraktar), İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 2012.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, V, 169.

⁸⁰ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 275.

mümkün değildir. Dahası geçmiş ve çağdaş dönem tefsirlerin bir çoğunda yer alan gazveye katılma, dinde kamil olma, akılda kamil olma, ilim, kudret, güç-kuvvet, yazı yazma, atıcılık, binicilik gibi hususlar, peygamberlerin erkeklerden oluşu, namaz imameti, idarecilik, devlet başkanlarının erkeklerden oluşu, cihat, ezan, hutbe, itikaf, yazı yazma, had ve kıyas durumlarındaki şahadet gibi meseleler, mirastaki üstünlük, emr-i mâruf nehy-i ani'l-münkerin erkeklere vacip olması, alimlerin erkeklerden oluşu, velayet, ikame-i şeâir, cumanın vücûbiyetinin erkeklere has oluşu, birden fazla eşle evlenebilmesi, cariye malik olabilmesi, asabelik hakkı, evlendirme, boşama, ricat gibi hususların toptan bir şekilde ele alınarak erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu söylemek pekte adil bir söylem olmasa gerektir. Zira kimi çağdaş müelliflerin belirttiği üzere o zaman doğurma, çocuk büyütme, emzirme gibi meziyetleri nereye koyacağız. Mesela gazveye katılmanın mı yoksa çocuk doğurmanın mı üstün olduğunu tartışacak olsak hangi sonuca varacağız? Velhasıl burada üstünlük olarak ortaya konulan her bir vasıf, üzerinde ayrı ayrı tartışma yapılabilecek hususiyetler barındırmaktadır.⁸¹ Hangi vasfın üstün olduğunu belirleyecek net bir karine de bulunmamaktadır. Bura da şu hususa değinmek gerekmektedir. Allah'ın miras konusunda erkeklere fazla pay vermesi nüzul coğrafyasında yaşayan hanımların tuhafına gitmiş, Nîsâ sûresi 32. ayet inerek bunun gerekçesi ifade edilmiştir. Daha sonra ise toplumda gelişen karı koca ilişkileri ve dövme varan eylemler, bu durumdan duyulan rahatsızlık Hz. Peygamber'e şikayet konusu olmuş ve mesele Nîsâ sûresi 34. ayetle açığa kavuşturulmuş ve aile içinde karı-kocanın birbirlerine karşı sorumlulukları beyan edilmiştir. Yoksa ayetten mutlak anlamda bir üstünlük vurgusunun çıktığını söylemek mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber "Kadınlar hakkında Allah'tan korkun. Onlar sizin korumanız altındadır. Onları Allah'a teminat vererek aldınız. Onları kendinize Allah'ın kelimesiyle helal kıldınız. Onların sizin üstünüzde durumlarına uygun bir şekilde yiyecek içecek hakları vardır."⁸² buyurarak adeta söz konusu ayetin tefsirini yapmıştır.

VII. Nîsâ Sûresi 34. Ayetin Tefsir Verilerinin Meallere Yansıması

Her ne kadar tefsir olmamakla birlikte Türkçe yazılan mealler çağdaş dönemde bu kelimenin nasıl anlaşıldığını ortaya koyması yönüyle önem arz etmektedirler. Ayrıca meallerin kelimeye verdikleri mana geçmişten bu güne tefsirlerde *kavvâm* kelimesine verilen mananın bir yansımasıdır. Dolayısıyla meallerin verdiği anlamları geçmişten bağımsız görmek mümkün değildir. Meallerde söz konusu kelimeye verilen anlamlar şöyledir:

- Erkekler, kadınlardan üstündür. (Abulbaki Gölpinarlı)
- Erkekler, kadınlar üzerinde sorumlu gözeticidir. (Ali Bulaç, Gültekin Onan)
- Erkekler, kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. (Abdullah Parlayan, Cemal Külünkoğlu, Diyanet Vakfı Meali, Adem Uğur)

⁸¹ Bu konuda bkz. Beyza Bilgin, "Dinin Farklı Yorumlanmasından Kaynaklanan, Kadınlarla İlgili Problemler ve Çözüm Yolları", (II. Din Şûrası), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 249-250, ss: 245-253; Mustafa Öztürk, Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak –Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları- "Kur'an ve İslâm'ın Ataerkil Yorumu", Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 179-199.

⁸² Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1992, "Nafakat", 1.

- Kocalar eşleri üzerinde yönetici ve koruyucudurlar. (Suat Yıldırım)
- Erkekler, kadınlar üzerinde yöneticidirler. (Süleyman Ateş, Şaban Piriş, M. Sait Şimşek)
- Aile reisidirler. (Ahmet Tekin, Mustafa Öztürk, Mahmut Toptaş)
- Hakimdirler. (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Ali Fikri Yavuz, Diyanet İşleri Meali -Eski-, Kadri Çelik, Bekir Sadak)
- Söz sahibidirler. (Ahmet Varol)
- Gözetip kollayıcıdır. (Yaşar Nuri Öztürk, Ümit Şimşek, Muhammed Esed, Diyanet İşleri Meali)

Meal yazarları verdikleri bu manaları ayetin devamındaki Allah'ın üstün kılması ve infak gerekçesine dayandırır. Her ne kadar meallerde *kavvâm* kelimesinin anlamı üzerinde mutlak ittifak yoksa da verilen bütün manalarda erkeğin kadın üzerindeki hakimiyetine veya kocanın aile kurumu içerisindeki reisliğine işaret etmektedir. Bununla birlikte kimi meal yazarlarının *kavvâm* kelimesine gözetici, koruyucu şeklinde mana verdiklerini görmekteyiz. Böylece kelimeye yönetici vb. manaların verilmesini uygun görmediklerini ortaya koymuşlardır. Nitekim bu yazarlardan olan Öztürk, bu ayetin erkelerin mutlak anlamda üstünlüğünden değil, kadın ve erkeğin yapılarındaki farklılıktan bahsettiğini söylemektedir. Ona göre müfessirler bu kelimeye hakim, yönetici gibi anlamlar yükleyerek Kur'an'ın kullanımına uymayan manalar vermişler ve bu ayeti erkek despotizmine gerekçe yapmışlardır.⁸³ Bu kelimeye koruyup gözetici⁸⁴ anlamını veren İslamoğlu da Kur'an'ın hiçbir yerinde erkek olmanın ya da kadın olmanın ontolojik olarak bir üstünlük sebebi olmadığını vurgulamaktadır.⁸⁵ Kelimeye yönetici manası veren Bayındır ise kelimenin "güven vermek, işlerini üstlenmek, durumunu iyileştirmek" gibi manalarının olduğunu ve dolayısıyla erkeğin kadını koruyup kollamakla görevli olduğunu, bu görevi gereği olarak da kadına hükmettiğini yani kadının itaat etmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca o, erkeklerin kadınlara harcama yaptığı için kadına karşı bir takım haklarının olduğunu, fakat bu hak ettiklerinden fazla olmamalıdır, demektedir.⁸⁶ Bilgin ise söz konusu kelimeye üstünlük anlamını yükleyenlerin nafakayı temin etme sorumluluğuna "yaratılıştan" ibaresini eklediklerini ve bu kanaate vardıklarını; halbuki nafaka karşılamanın yaratılıştan değil toplumsal yaşayıştan kaynaklandığını ileri sürmektedir.⁸⁷ Ögüt'e göre Allah, beyanıyla evlilik kurumunda erkekle kadının rollerini belirleyerek bu kurumun uzun ve sağlıklı olmasını dilemiştir. Ona göre problem, modern dönemde "reislik" anlamının "yetkiye sahip olmak ve haklı olmak" olarak anlaşılmasında yatmaktadır. O reisliğin İslami telakkide "mesuliyet yüklenmek ve hizmet etmek" olarak algılandığını dolayısıyla aile reisi olan

⁸³ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, Yeniboyut Yayınları, Ankara ts., 557. Müfessirlerin kadın algısı hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu, Ankara 2012, s. 77-132.

⁸⁴ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 157.

⁸⁵ <http://ekabirwep.blogspot.com/2011/03/islamoglu-tefsir-dersleri-Nisa-34-54-31.html>.

⁸⁶ Bayındır, "Kadın", s. 125.

⁸⁷ Bilgin, "Dinin Farklı Yorumlanması", 249.

kişinin sınırsız yetki ve haklara sahip olduğu gibi bir anlamın çıkmadığını, böyle bir kabulün İslam geleneğinde yeri olmadığını söylemektedir.⁸⁸

Meallerde dikkat çeken hususlardan biri neredeyse bütün meallerin rical ve nîsâ kelimelerini öz anlamları olan erkek ve kadın olarak çevirmiş olmalarıdır. Ancak ayetin devamından konunun mevzusunun aslında karı-koca olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple meal yazarlarının bu yönü göz önünde bulundurmaları ve bu durumu meallerinde belirtmeleri gerektiği kanısındayız.

Sonuç

Kur'an'ın anlaşılmasında önemli unsurlardan biri ayetlerde yer alan kimi kavramların veya kelimelerin anlamlarının bilinmesidir. Bu bağlamda Nîsâ sûresi 34. ayette bulunan *kavvâm* kelimesinin manasının bilinmesi bu ayetin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. *Kavvâm* kelimesi Kur'an'da üç yerde geçmektedir. İki yerde Allah için doğru şahitlik yapmak manasına gelmekte, Nîsâ sûresi 34. ayette ise erkeklerin kadınlara olan konumlarını belirlemektedir. Aslında burada özelde karı-koca ilişkiden bahsedilmekte genel olarak erkek kadın ilişkisinden söz edilmemektedir.

Müfessirler bu kelimeyi lügat anlamı ve ayetin kendi bağlamı dahilinde anlamışlardır. Buna göre *kavvâm* kelimesi genel olarak yönetmek anlamında kabul görmüştür. Hem klasik dönem hem de çağdaş dönem müfessirleri konuya genel olarak aynı şekilde yaklaşmış ve benzer sonuçlara varmışlardır. Onlara göre Allah'ın erkeklere güç-kuvvet gibi bazı özellikler lütfederek onları üstün kılmış olması ve kadınların nafakalarını erkeklerin karşılıyor olması onlara kadınlara karşı hakimiyet hakkı vermektedir. Her iki dönemde kelimeye yüklenen anlam benzer olmakla birlikte detayda bazı farklar bulunmaktadır. Mesela geçmiş müfessirler konuyu işlerken kadının hakları bağlamında detaya girmezler. Yeniler ise kadının durumu hakkında ayrıntılı bilgi verirler. Yine klasik dönem müfessirleri genelde kocanın eşine hakimiyeti ve sebeplerinden bahsetmekte ve konuyu bu mecrada işlemektedirler. Çağdaş dönem müfessirleri ise konunun bu yönünü benzer bir şekilde işlemektedirler fakat kadının yaratılıştan gelen birtakım üstünlüklerinden de bahsetmektedirler.

Üzerinde durulması gereken hususlardan biri de ayette karı-koca yerine erkek ve kadın lafızlarını kullanılmış olmasıdır. Kanaatimizce karı-koca yerine erkek ve kadın kelimelerinin kullanılmasının sebebi genel olarak yaratılış itibarıyla Allah'ın erkekleri hükmetme bağlamında bazı özelliklerde yaratmış olması ve bu özelliklerin onlara hükmetme vasfını kazandırıyor olmasıdır. Söz konusu özelliklerse kadınlarda genel olarak bulunmamaktadır. Yani kocaların eşlerine hakim olmaları nikah akdiyle kocalık vasfını kazanıyor olmalarıyla değil, erkek olmalarıyla ilgilidir. Buradaki "yönetme" üstünlükle eş manada anlaşılmıştır. Ancak üstünlüğü mutlak anlamda anlamamak gerekir. Bu üstünlük aile reisliği vasfına haiz olmaya dönüktür. Dolayısıyla bu ayetten yola çıkarak mutlak anlamda erkek kadından üstündür

⁸⁸ Salim Ögüt, "Nîsâ Sûresinin 34. Ayeti Bağlamında Aile Kurumunun İki Temeli: İnfak Ve İtaat", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 11, 2008, s. 46-48.

denilemez. Zira mevzuuya üstünlük mecrasından bakmak tamamıyla yanlış olacaktır.

Müfessirlere göre erkeklerin aile reisi olmalarının gerekçeleri ayette belirtilen Allah'ın erkeklerin bir kısmının kadınların bazılarına üstün kılınmış olması ve erkeklerin kadınların nafakalarını sağlıyor olmasıdır. Bazı fıkıh bilginleri ve müfessirler de erkeklerin kadınların nafakalarını karşılamaları gerekçesine dayanarak nafaka yükümlülüğünü yerine getiremeyen kocanın kavvâm vasfını yitireceğini ve bu sebeple de nikah akdinin fesh olacağı yönünde bir kanaate varmışlardır.

Sonuç olarak bu ayet mutlak anlamda erkek kadın üstünlüğünü vurgulamamaktadır. Bilakis aile kurumu içerisinde karı-koca arasındaki görevler bildirilmektedir. Her iki tarafa da bu hakları iyi bilmeleri ve çiğnenmemeleri gerektiği hususunda uyarı yapılmaktadır.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989.
- Bayındır, Abdülaziz, "Kadın", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 13-14-15, 1999, ss: 124-139.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed (685/1286), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut ts.
- Bilgin, Beyza, "Dinin Farklı Yorumlanmasından Kaynaklanan, Kadınlarla İlgili Problemler ve Çözüm Yolları", (II. Din Şûrası), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Thk. Abdussemam Muhammed Ali Şahin), Daru'l-Kütü'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet tartışmalı ilmî ihtisas toplantı (2011: İstanbul)*, (Yayına haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz; editör M. Faruk Bayraktar), İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet (1404/1984), *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383.
- Doğan, İshak, "Erkeğin Kadından Üstünlüğü Meselesine Genel Bir Bakış", *Mehir*, Kış 1997, ss: 41-48.
- Ebû Hayyan el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf eş-Şehîd (745/1344), *Tefsirü el-bahri'l-muhîd*, (Thk. Adil Ahmed Abdulmevcut-Ali Muhammed Muavvez), Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1993.
- Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Amlamı ve Tefsiri*, (Trc. Kurul), İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Ebu's-Suûd b. Muahmmmed el imâdî el-Hanefî (982), *Tefsîru Ebi's-Suûd*, (Thk. Abdulkadir Ahmet Ata), Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadîs, Riyad ts.
- Erbay, Celal, "Nafaka", *DİA*, İstanbul 1996, XXXII, s. 282-285.

- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed (170), *Kitâbu'l-'ayn müretteben 'alâ hurûfî'l-mu'cem*, (Thk. Abdulhamid Handâvî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Gassan Hamdun, *Tefsiru min nesemati'l-Kur'an: kelimatun ve beyânun*, Dâru's-Selam, Kahire 1986.
- Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod Kur'ân'da "Kaom" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002.
- Günay, Hacı Mehmet, "Nüszuz", *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, ss: 303-304.
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi (741/1341), *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*, Beyrut 1979/1399.
- <http://ekabirwep.blogspot.com/2011/03/islamoglu-tefsir-dersleri-Nisâ-34-54-31.html>. 29.11.2012, 15:20.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî (1394/1973), *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, Daru Sahnûn, Tunus 1997.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (541/1147), *Muharrerü'l-vecîz*, (Thk. Abdusselam Abduşşafi Muhammed), Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs (327/938), *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm: müsne'den 'an Resûlullah ve's-sahâbe ve't-tabîin*, (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer (774/1373), *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, (Thk. Mustafa Seyyid Muhammed- Muhammed Seyyid Reşad), Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, "gvm" Md., Dâru Satır, Beyrut 1414.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıçı Mustafa vd., *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Mısır 1967.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (450/1058), *en-Nüket ve'l-uyûn Tefsîri'l-Mâverdî*, (Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim), Beyrut ts.
- Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947.

- Mûkatil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan b. Beşir (150/767), *Tefsîru Mûkatil b. Süleyman*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Öğüt, Salim, "Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Aile Kurumunun İki Temeli: İnfak Ve İtaat", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 11, 2008, ss: 39-58.
- Özbuğday, Şükrü, "Kadın Erkek Eşitliği Üzerine Birkaç Söz", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt 35, sayı 2, 1999, ss: 35-40.
- Öztürk, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu, Ankara 2012.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak –Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları– "Kur'an ve İslâm'ın Ataerkil Yorumu"*, Ankara Okulu, Ankara 2004.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslam*, Yeniboyut Yayınları, Ankara ts.
- Rağb el-İsfahânî, Ebi'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Marûf (h. 506), *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed es-Seyyid Geylânî), Dâru'l-Marife, Beyrut ts.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (606/1209), *Tefsîr-i kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed (373/983), *Tefsîr-i Semerkandî*, (thk. Mahmud Mitraci), Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Semin Halebî, Ahmed b. Yûsuf (h. 756), *ed-Dürrü'l-mes'un fî 'ulumi'l-kitâbi'l-meknûn*, (Thk. Ahmed Muhammed Harrat), Dimaşk ts.
- Seyyid Kutub, İbrahim, *Fî zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-şurûk, Kahire ts.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (1250/1834), *Fethü'l-kadîr: el-câmiu' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Şimşek, M. Said, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923), *Câmiü'l-beyânî 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- ez-Zebidi, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed (1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hedeye ty.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*, (thk. Adil Ahmet Muavvez, Ali Muhammed Muavvez), Mektebetü Abîkan, Riyad 1997.

MODERN TEFSİR HAREKETİNİN NİTELİĞİ

Hikmet KOÇYİĞİT *

Özet

Modernizm, fiilen sanayi devrimi ile başlayan ve günümüzde de devam eden bir süreçtir. Modernizm, büyük çapta toplumsal değişmelere sebebiyet vermiş, bu durum tefsire de bariz biçimde yansımıştır. Hatta modernizmin, sıklıkla üzerine vurgu yaptığı eşitlik, kadın hakları, kölelik gibi meselelerin yorumlanması, Kur'ân tefsirinde bir kırılma noktası olmuştur. Modernizmin kendisine özgü bir çizgisi olmakla beraber, muhtelif coğrafyalarda farklı biçimlerde yankı bulmuştur. Bu yüzden modern tefsir hareketinde çok renklilik kendini göstermiştir. Bu renklilik içerisinde birbirine muhalif temayüller de belirlemiştir. Modern tefsir hareketinin yol almasında sadece müfessirlerin değil, düşünürlerin, edebiyatçıların, oryantalistlerin, akademisyenlerin vb. katkıları olmuştur. İşte bu makalede modern tefsir hareketinin karakteristik özellikleri irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Modern, Modernizm, Modern Tefsir Hareketi.

The Qualification of Modern Commentary Activity

Abstract

Modernism is a process actually starting with Industry Revolution and continuing to present. Modernism mostly became the reason of social changes, this position effected the commentary forms clearly. And also modernism, became an important breaking point in Qur'an commentary by emphasising on equality, women rights, slavery and focusing on them. Modernism were understood differently in different geographies despite it had a special character. For that reason the multi chrominance began to show itself in the modern commentary activities. In this multi chrominance some different leverages began to be seen. Not only the Qur'an interpreters but also the thinkers, men of letters, orientalist academics, etc. had important roles and effects in the developing of modern Qur'an commentary activities. In this article it was tried to study on the characteristic features of modern commentary activity.

Key Words: Qur'an, Commentary, Modern, Modernism, Modern Commentary Activity.

Giriş

Bütün eylemler bir zaman diliminde gerçekleşir. Bu yönüyle hayat değişken ve dinamik bir bünyeye sahiptir. Fakat insanlık tarihinde devrim niteliğinde en köklü değişim endüstri hamlesiyle yaşanmıştır. Bu nedenle endüstri çağı, "en çok değişen ve en çok değiştiren çağ" olarak adlandırılmıştır.¹ Modern sürecin fiilen baş-

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Ekin Yayınevi, Bursa 2012, s.139.

langıcı olarak kabul edebileceğimiz endüstri devrimi, küresel ölçekte toplumsal yapıyı değiştirmiş, bu durum dinî değerlere de sirayet etmiştir.

Bir yorum faaliyeti olan tefsiri sosyal hayatın dışında görmek imkânsızdır. Bu yüzden sosyal hayattaki her türlü dalgalanma muhakkak surette tefsir faaliyetlerine aksetmiştir. Fakat sosyal yaşamdaki tahavvülün, tefsire en etkin biçimde yansımalarının modern tefsir hareketiyle vuku bulduğunu söylemek mümkündür. Bu durum modern hayatın insan yaşamını derinden etkilemiş olmasıyla alakalıdır. Büyük toplumsal dönüşümlerin gerçekleştiği modernleşme sürecinde, insan ve insan toplumu yüz yüze kaldığı problemlerle merkezî konuma oturmuş, bu resim Kur'ân tefsirinde de kendisini hemen göstermiştir. Bu bağlamda içtimaî tefsirin sivrilmeye başlaması dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu açıdan modern tefsir hareketinin, en çok içtimaî tefsirden etkilenen bir karaktere sahip olduğu iddia edilebilir. Nitekim içtimaî tefsirin hidayeti önceleyen vurgusu, Kur'ânniyûn ve ardından da ülkemizde meâlcî söylemi oldukça tesiri altına aldığı görülmektedir.

Modern tefsir hareketini ancak modernitenin getirdiği hayat anlayışı ile paralel ve hatta iç içe düşündüğümüz zaman sağlıklı bir temele oturmuş olabiliriz. Çünkü modern tefsir hareketi, modernitenin Kur'ân üzerinden, Kur'ân'ın da modernite üzerinden yorumlanışını ifade etmektedir. Deyim yerindeyse modern Kur'ân okumalarının temel paradigmaları ile çağdaşlaşma serüveniyle yüzleşen Müslümanların sosyal, siyasal, bilimsel ve ekonomik bakış açıları arasında sıkı bir ilişki vardır. Şayet bu ilişkiler gözden kaçırılırsa Müslüman münevverlerin, gelecekte tefsirden farklılık arz eden modern yorumlarının belirleyici gücünü de yakalama şansını kaybedebiliriz.²

Modern dönemde hem geleneğin bize miras bıraktığı hem de modernleşmenin getirdiği pek çok mesele olmuştur. Bununla beraber eğitimin kitlelere yayılması, kentleşmeyle birlikte İslâm ülkelerindeki nüfusun köyden kente taşınması ile nitelikli insan sayısında artma olmuş, böylece İslâmî ilimlerin her sahasında olduğu gibi tefsir sahasında da çok sayıda bilimsel çalışmanın yapılması imkân bulmuştur. Muhtemelen bunun neticesinde materyalizm, ateizm ve pozitivizm gibi inkârcı felsefe ve düşüncenin en çok yaygın olduğu yirminci asırda Kur'ân'a yönelik çalışmaların azalması beklenirken aksine, bu asırda diğer çağlara nispetle daha fazla artmıştır. Umulmadık bir şekilde Kur'ân ilimleri sahasında büyük gelişmeler olmuştur.³ Kanaatimizce bu gelişmelerin yaşanmasına meslekte uzmanlaşma da önemli katkı sunmuştur.

Öte yandan akademik çevreler de tefsir faaliyetlerine ciddi katkılarda bulunmuştur. En azından asırların birikimi olan ilmî çalışmaların, tartışmalardan kaynaklanan dağınıklığın ve kafa karışıklığının bazı akademik çalışmalarda daha derli toplu hale getirildiği ve çeşitli tenkitlerle ufuk açtığı müşahede edilmektedir. Ne var ki pek çok akademik çalışmanın gereksiz bilgilerle şişirildiği, tekrarların yapıldığı ve söylenmesi gereken esas düşüncenin söz kalabalığı içinde buharlaştığını da göz-

² İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s.29.

³ Halil Çiçek, *20. Yüzyılda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996, s.8.

lemlemektedir. Hasan Hanefi'nin tesbitiyle, biz bir başka tehlike ile yüz yüzeyiz ki o da anlamaksızın tekrarlamadır, kavramaksızın yinelemedir ve kadim geleneğe ilişkin çağdaş bir açıklamanın olmamasıdır.⁴

Modern süreçte bütün müfessirler dünyevîleşme gibi bir imtihanla da yüz yüze kalmışlardır. Hatta müfessirlerin dünyevîleşme problemine karşı takındıkları tavır, aynı zamanda onların Kur'an yorumlarını tayin edici öğelerin başında yer almıştır. Çünkü bazı araştırmacıların belirttiği üzere, insanoğlu modern dönemle birlikte tarihinin seküler devresine girmiştir. Bu dönemden önce din, insana, psikik bütünselliğe karşı kendi ilhamlarını ifade edebileceği bir imaj ve semboller sistemi sağladığı için, insanın yaşamını kuşatan bir yapı idi. Bu kuşatıcı çerçeveyi kaybederek insan, hem yurdundan kovulmuş hem de parçalanmış bir varlığa dönüşmüştür.⁵ Dolayısıyla sekülerizmin sonuçları modern tefsirde de kendisini göstermiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

Asıl konumuza girmeden önce modern ve modernizm kavramlarının tahlilini yapmak gerekecektir. Modern, kökeni itibariyle Latince bir sözlük olan *modo* (son zamanlar, tam şimdi)'dan türetilen *modernus, hodiernus* (*hodie*=bugün) terimlerinden gelen ve "düşüncedeki açıklık, özgürlük, otoritelerden bağımsızlık ve en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceler üzerine bilgi" anlamına gelen sıfattır. Modern kavramı ilk kez M.S. 5. yüzyılda, antiqius'un karşıtını oluşturacak şekilde, Hristiyanlığı putperest pagan kültürden ayırmak için kullanılmıştır... 17. yüzyıldan itibaren ise modern kavramı, antik olandan üstün ve "yeni" bir döneme atıfta bulunmak için kullanılmıştır.⁶ Anlaşıldığı kadarıyla modern kavramının çağrıştırdığı esas özellik, "yenilik"tir. Bu kavram, kendisinden önceki zamanları eski, kendisini ise yeni olarak algılamanın bir ifadesidir.

Modernizm, Aydınlanmayla birlikte gerçekleşen entelektüel dönüşümün ortaya çıkardığı dünya görüşünü, hümanizm, dünyevîleşme ve demokrasi temeli üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insan merkezci ideolojiyi ifade eder.⁷ Modernizm genelde, on dokuzuncu yüzyıl sonu ile ikinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar olan dönemde, bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılan bir terim sayılmaktadır.⁸ Modernizmin ikinci dünya savaşından sonra bittiği ve onun yerine postmodernizmin kaim olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu iddianın gerçekleştiğini söylemek tutarlı gözükmemektedir. Çünkü modernizm nihayet bulmaktan ziyade, kendi içerisinde evrilerek varlığını hâlâ devam ettirmektedir.

⁴ Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, Çev. M. Emin Maşalı, Otto, Ankara 2011, s.127.

⁵ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, Çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2003, s.41.

⁶ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s.715.

⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.721.

⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003, s.508.

Modernizmin keskin bir “kopuş” olduğu sıkça vurgulanan bir husustur. Doğayısıyla modernlik “gelenekten kopuş” olarak tanımlanır.⁹ Bu kopuş modern sürecin hemen tamamına hâkim bir düşüncedir. Nitekim 1960’ların başında bile İngiliz ve Amerikan edebiyatında modernizm, bir isyan, yeni şeyler yaratmak, direnç ve kopuş idi. Modernizm geleneğin yükümlülüğüne ve zehirine karşı bir panzehirdi.¹⁰

Modern sözcüğü eski-yeni arasındaki bir ayrıma gönderme yapar. Fakat hiçbir zaman kesiti önceki zaman kesitlerinden tamamen bağımsız düşünülemez. Bu nedenle modernizmin, kendinden önceki çağların içinde tohumları vardır. Bu tohumlar felsefi, siyasal, sosyal ve dinî özelliklere sahiptir. Bazı yazarlar modernitenin temellerini ortaçağa kadar götürmektedirler. Mesela Louis Dupre’ye göre ortaçağ düşünürlerinin modernite sürecine etkisi olmuştur. İnsan ve tabiat arasındaki uyumu sorgulamak suretiyle özellikle William Ockham, Plato ve Aristo’dan miras kalan temel epistemik ilkelerin sarsılmasına yardım ederken; ortaçağın sonlarında İtalyan hümanizminin tahmin edilemez biçimde insanın yaratıcılığı üzerine vurgu yapması modernitenin diğer bir kaynağı olmuştur.¹¹

Bazı sosyologlara göre ise modernlik düşüncesinin genellikle on yedinci yüzyılda doğduğu düşünülür. Bunun kilometre taşları ise Montaigne’in *Denemeler*’i (1580), Francis Bacon’ın *Advancement of Learning* (1605) ve *Novum Organum*’u (1620) ve Descartes’ın *Metot Üzerine Söylev*’i gibi eserlerde bulunmaktadır.¹² Bunlara ilaveten Kant, Turgot, Condorcet ve öbürlerinin on sekizinci yüzyıl boyunca geliştirdikleri ilerleme düşüncesi, yeni modernlik düşüncesinin temel harcını oluşturmuştur.¹³ Bu bakımdan modernite, aydınlanma döneminden gelen bilimci, rasyonalist, ilerlemeci anlayıştan ibarettir.¹⁴ Aslında bu ilerlemeci tarih anlayışı bazı çağdaş Müslüman düşünürleri de etkilemiş benziyor. Mesela Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Ehl-i Sünneti bir anlamda “pesimist tarih anlayışı”na sahip olmakla suçlamaktadır. Ona göre geçmişte ve günümüzdeki Ehl-i Sünnet’in tavrındaki esas hata, tarihsel harekete ve zamanın ilerlemesine her açıdan ‘daha kötüye gidiş’ olarak bakmasıdır.¹⁵

Bir başka iddiaya göre modernite, on sekizinci asırda Batılı emperyalizmin yayılmasından neşet etmiştir. On yedinci asrın başlarında kuzey Avrupa’da, özellikle de İngiltere, Hollanda ve Flamenya’da kapitalizmin egemenliği; Francis Bacon, Newton ve Harvey’in çalışmalarının yayınlanmasının bilimsel yöntemlerin kabul

⁹ Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara 2004, s.122.

¹⁰ Susan Stanford Friedman, “Definitional Excursions: The Meanings of Modern/Modernity/Modernism”, *Modernism/modernity*, Volume 8, Number 3, September 2001, (pp. 493-513), s.493.

¹¹ Roger Lundin, “Modernity’s Grandparents”, *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 1. Winter, 1995, (pp. 171-173), s.171.

¹² Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.96-97.

¹³ Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.101.

¹⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Postmodernizm”, *Moderniteden Postmoderniteye Değişim*, Ed. Coşkun Can Aktan, Çizgi Kitabevi, Konya 2003, s.66.

¹⁵ Nasr, Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001, s.270.

görmesini sağlaması ve en başta kuzey Avrupa'nın egemen sınıflarındaki Calvinist pratiklerin ve inançların kurumsallaşması moderniteye yol açmıştır.¹⁶

Modernizmin kalbi Tanrıyla değil, bilimle çarpmaktadır. Modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara, -en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dâhilinde bir yer bırakır... Modernlik fikri, sıkı sıkıya akılcılaştırma fikriyle bağlantılıdır.¹⁷ Fakat her şeye rağmen modernizm bir metottur, bir amentü değildir.¹⁸ Aslında bilim her zaman değişimin manivelalarından birisi olmuştur. Zira teknolojik gelişmelerin tarihsel değişimlerle çok sıkı ilişkisi vardır. Mesela üç direkli kalyonun ve topların kullanılması, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'nın dünyayı zapt etmesini kolaylaştırmıştır. Bilgisayarlar da egemen bir güç olarak Amerikan toplumunun sosyal değişimine büyük katkıda bulunmuştur.¹⁹

Modern toplumları farklı kılan çeşitli hususiyetler vardır. Modern toplumların geleneksel toplumsal oluşumlardan ayrıldığı nokta olarak genellikle kentleşme, endüstrileşme, demokratikleşme ve bilgi konusunda empirik-analitik bir yaklaşımın olması²⁰ gösterilmektedir. Özellikle de sanayileşme modern toplumların ayırıcı vasıflarındandır. Bu yüzdendir ki bir bütün olarak dünya, modern bir toplum olmanın sanayileşmiş bir toplum olmak anlamına geldiğini gittikçe aşikâr bir şekilde görmüştür.²¹

Dünyayı alabildiğine değiştiren modernizm, aynı zamanda ciddi tenkitlere de maruz kalmıştır. Bu tenkitler ilk olarak edebiyat çevrelerinden gelmiştir. Yani modern medeniyete yönelik keskin düşmanlık çizgisinin merkezinde sanat ve edebiyat yer almıştır.²² Modernizmin tenkitlere duçar olmasının başlıca sebeplerinden birisi içinde taşıdığı paradokslardır. Mesela bir yandan kapitalizme müşteri bulmak için birey yüceltilirken bir yandan da insanın evrendeki mevkisi aşağı edilmeyle çalışılmıştır. Diğer bir ifadeyle bir yandan modernlik, bireyciliğin ve bireyselliğin artışını anlatırken;²³ Felsefenin ilgisinin ontolojiden, epistemolojiye kaydığı modern düşünce döneminde, insanı varlıkları taçlandıran bir tür olarak tanımlamak artık eskilere ait bir mit olarak geride bırakıldı. Bu anlayışı bir mite dönüştürme modern felsefeden önce *N.Kopernik* ile başlamıştı. Kopernik, insanın evrenin merkezinde olmadığını söyleyerek insanla ilgili *kozmojik* miti yıkmıştı. İlerleyen dönemlerde C. Darwin insanın diğer bütün türlerden farklı ve üstün olduğunu reddederek insanın *biyolojik* mitini yıkmıştı, *psikanalistler* de (S. Freud) insanın yapısında, özellikle irade ve zihninin çalışmasında aklın (ego) çok da etkin olmadığını, aksine güdülerin ta-

¹⁶ Bryan S. Turner, "Periodization And Politics In The Postmodern", *Theories of Modernity and Postmodernity*, Ed. Bryan S. Turner, Sage Publications, London 1995, s.6.

¹⁷ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, YKY İstanbul 2004, s.23-24.

¹⁸ Edwin Ewart Aubery, "What is Modernism?," *The Journal of Religion*, Vol, 15, No.4 Oct.1935, (pp.426-447), s.427.

¹⁹ Richard T.Schaefer-Robert P.Lamm, *Sociology*, McGraw-Hill, United States 1992, s.619-620.

²⁰ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003, s.23.

²¹ Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.105.

²² Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.107.

²³ Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, 30.

hakkümünde olduğunu söyleyerek insana bitirici darbeyi indirmişlerdir.²⁴ Kısacası maddî ilerlemenin yanı başında manevî yoksulluk, bilimsel ilerlemenin yanı başında kitlelerin cehâleti, insanların köleleştirilmesinin doğanın fethine eşlik etmesi²⁵ modernizmin birer paradoksudur. O halde uzlaşmaz iki modernlik portresi vardır. Biri özgürleştirme söylemi öbürü disiplin altına alma söylemi.²⁶ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki modernizme yapılan eleştiriler yeni fikrî cereyanlara da kapı aralamıştır. Örneğin modernizme yöneltilen eleştiriler, postmodernizm için felsefî bir kavramlaştırma zemini hazırlamıştır.²⁷

2.Modern Tefsir Hareketinin Belli Başlı Özellikleri

Modern tefsir hareketini iki aşamalı olarak tasnif etmek mümkündür. Birinci aşama “Klasik İslâm Modernizmi”, ikinci aşama ise “Neo-İslâm Modernizmi”dir. Klasik İslâm Modernizminin izlerine ilk olarak Hindistan ve Mısır’da rastlanmaktadır. Hindistan’daki temsilcileri Seyyid Ahmed Han (ö.1316/1898) ve Seyyid Emir Ali (ö.1347/1928)’dir. Bunlara “*Hind İslâm modernistleri*” denilmektedir. Mısır’daki temsilcileri ise Cemâleddin Efgânî (ö.1315/1897), Muhammed Abduh (ö.1323/1905) ve Muhammed Ebû Zeyd’dir. Bu üçlüyü de “*Mısır İslâm modernistleri*” adı altında ele almak mümkündür.²⁸ Neo-İslâm Modernizmi’ne “Tarihselci yaklaşım” da denmektedir. Bazı araştırmacılara göre Neo-İslâm Modernizminin temsilcisi bizzat Fazlur Rahman’dır (1919-1988). Fazlur Rahman’ın bütün gayreti, modernizmi eksik yanlarından, kusurlarından arındırıp yeni bir modern proje üretme yönünde olmuştur.²⁹ Neo-İslâm Modernizminin diğer temsilcileri arasında Roger Garaudy (1913-2012), Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi’nin isimleri sayılabilir. Bunların ortak özelliği Kur’ân’a tarihselci bir anlayışla yaklaşmaktır.³⁰

Modern tefsir hareketinin, yaşanan çağı Kur’ân yorumlarına fazlaca aksettiren bir hüviyete sahip olduğuna daha önce işaret etmiştik. Bunun sebebi modernizmin insanlık tarihinde en fazla etki bırakan bir yapı olmasındandır. Zira çağdaş sanayi toplumlarında bilimsel ve teknolojik gelişmeler, içinde din kurumunun da bulunduğu, hayatın her alanını artan biçimde etkilemiştir. İşte “sekülerizm” terimi dinin diğer sosyal kurumlar üzerindeki etkisinin azalmasına ilişkin süreci ifade eder.³¹ Dinin sosyal kurumlar üzerindeki nüfuzunun azalması, beraberinde laik ve bireysel bir din anlayışına yol açmıştır. Bu durum modern tefsir hareketine de aksettmiştir. Nitekim Hind ve Mısır modernistleri İslâm’ın mevcut beşerî sistemlerle uyumsuz bazı yasak ve emirlerini ya ilâhî tavsiyeler olarak algılamışlar; ya da tarihsellik ile izah etmeye kalkışmışlardır. Öyle görünüyor ki, onların sergiledikleri

²⁴ Şaban Ali Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt:5, Sayı: 1, (ss.1-12),s.7.

²⁵ Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.115.

²⁶ Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, 27.

²⁷ Bolay, “Postmodernizm”, s.64.

²⁸ Muhsin Demirci, *Kur’ân ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s.263.

²⁹ Şevket Kotan, *Kur’ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001, s.196.

³⁰ Demirci, *Kur’ân ve Yorum*, s.289.

³¹ Richard T.Schaefer-Robert P.Lamm, *Sociology*, s.414.

bu tavırların arka planında -İslâm'ın belli bir yönetim şeklini öngörmediği tezinden hareketle- dini toplum hayatından uzaklaştırıp bireysel hayata indirgeme isteği yatmaktadır.³²

Aslında modern tefsir hareketinde kadim İslâm âlimlerinin ve müfessirlerinin de derin etkisi vardır. Çünkü modern dönemde Kur'ân yorumunda öncü olan şahsiyetlerin klasik dönem ulemânın fikirlerinden beslendiği görülmektedir. Söz gelimi Seyyid Ahmed Han tabiat kanunlarının varlığını vurgularken el-Câhiz'i; mucizeleri reddederken Mutezilî Hişam bin Amr el-Fuvatî'yi takip ediyordu. Kur'ân'ın mü-kemmelliğinin sadece belagatından ileri gelmediği görüşü ise Ebû Musa İsa İbn Sabih'el-Muzdar'inkine dayanıyordu; 'melek ve cinlerin insanın iyi nitelikleri ve kötü içgüdüleriyle birlikteliği' İhvânü's-Safa tarafından daha önce ileri sürülmüş-tü... Dolayısıyla Seyyid Ahmed'in Müslüman yazarların eserlerinde tek tek ortaya konulan ve şimdiye kadar yalnızca ulemânın en bilgilileri tarafından bilinen görüş-leri âlim ya da normal vatandaş ayrımı yapmadan bir defada ve açıkça ilan etmek-ten başka bir şey yapmadığı görülür.³³ Kanaatimizce Seyyid Ahmed Han'ı dikkat çekici bir hale getiren şey, İslâm düşünce tarihinde yer alan şaz görüşleri hararetle takdim etmesi olmuştur.

Modern dönemde çok renkliliğe rağmen genellikle "ayetlerin hep belli şekil-lerde yorumlandığı"³⁴ oldukça dikkat çeken bir husustur. Bu manzara modern tefsi-rin, modernizmin ne denli tesiri altında kaldığının bir göstergesidir. Diğer yandan modern tefsir hareketinde "ıslahat" düşüncesi hâkim bir unsur olarak görünmekte-dir. Modern tefsir hareketinin en ciddi eserlerinden olan Menâr tefsiri ıslahat dü-şüncesinin ete kemiğe bürünmüş halidir. Zira modern ıslah düşüncesinin temaları bu tefsirin muhtevasını büyük ölçüde etkilemiştir.³⁵ Şimdi modern tefsir hareketinin belli başlı diğer özelliklerine temas edelim.

2.1.Kur'ân'ı Merkeze Almak

Kur'ân, İslâm'ın ana kaynağıdır. Müslümanların nazarında Kur'ân'ın "ko-runmuş bir kitap" olarak telakki edilmesi Kur'ân'a her açıdan itimad edilmesini sağlamıştır. Özellikle tarihî süreçte İslâm'ın içine sızmış bulunan bazı bidatlere karşı Kur'ân'ın korunmuşluğu inancı modern tefsir hareketinde Kur'ân'ın merkeze alın-masında mihver bir rol oynarken, bir yandan da tefsire daha fazla misyonun yük-lenmesine sebep olmuştur. Söz gelimi fikhın işlevleri bile tefsire yüklenmiştir. Bu durumun tefsirin yapısına zarar verebilecek bir tarafı da bulunmaktadır.

Modern tefsir hareketinde Kur'ân'ı doğru anlamının, Müslümanların müş-kilâtını halledeceğine dair büyük bir inanç vardır. Bu bağlamda öncü isimlerden Cemâleddîn Afgânî (1838-1897), davetinin temellerini Kur'ân'ı anlamaya, onun ma-na ve maksatlarını incelemeye yoğunlaştırmıştır. Ona göre Kur'ân'ı doğru bir şekil-

³² Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, s.270.

³³ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.84-85.

³⁴ Bkz. Mehmet Paçacı, "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'ân Yorumu Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5:1 (2007), (ss.17-46), s.17.

³⁵ Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsiru'l-Menâr", *DİA*, XL,298, İstanbul 2011.

de anlayan, sahih hadisi bilen, Kur'ân'ın, İslâm ümmetini bölünmekten, sapmadan, güçsüzlükten koruyabileceğini anlar. Bu yüzden Afgânî, insanları, ilk dönem selefi salihinin benimsediği sağlam akideyi arayıp bulmaya çağırmıştır.³⁶

Kur'ân'ın merkeze alınması onun hidayet yönüne yapılan vurguyu artırırken, taklid ve hurafelere karşı tavır alınmasını da zorunlu kılmıştır. Ayrıca Kur'ân araştırmalarına olan ilgiyi artırmış, bir kısım modern söylemin Kur'ân açısından problem teşkil etmediği gösterilmeye çalışılmıştır. Abduh'un tefsir derslerinde Celâleyn tefsirinin ibaresine dayanması ve bu tefsirin kimi yerlerini tenkid edip kimi ibaresini de onaylaması³⁷ Kur'ân'ın merkezî önemini muhafaza etmeye yönelik bir çaba olarak algılanabilir. Yine Kur'ân'ın merkeze alınması Kur'ân'ın yapısı, kelâmî niteliği ve tarihselliği gibi meseleleri de tartışmaya açmıştır. Bilhassa Neo-İslam modernistleri Kur'ân'ı nas-olgu çerçevesinde ele alarak onun tarihsel bir metin olup olmadığını sorgulamışlardır. Örneğin Nasr Hâmid Ebû Zeyd Kur'ân'ın eldeki mevcuduna saygı göstermekte ve bunun tahrif edilmediğini ifade etmektedir; ancak eldeki Mushaf'a kültürel bir değer olarak bakmakla onu, fonksiyonu sadece kültürel boyutta kalan bir metin durumuna indirgemektedir.³⁸ Bu açıdan tarihsellik tartışmalarını, modernizmin tefsire bariz etki alanlarından birisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan Kur'ân'ın merkeze alınması kimi çevrelerde sünneti devre dışı bırakmaya da yol açmıştır. Bunun sonucunda bazı ibadetlerin icrası farklı şekillerde yorumlanmaya başlanmıştır. Özellikle Hint alt kıtası modernistlerinde çoğu zaman açık bir şekilde ibadet kurallarına karşıt bir eğilim göze çarpmaktadır. Mesela el-Meşrikî (1888-1963), *salâtı* nizam, düzen, toplum armonisi, lidere itaat, toplum yararını ön planda tutma ve kendini kontrol etme, sarsılmaz bir şekilde düşmana karşı savaş, tedbir ve adalet olarak kabul etmektedir. Ona göre namaz sürüngenlerin sahip olduğu gibi kara ve deniz kontrolü, kuşların sahip olduğu gibi hava hâkimiyetidir. Bütün Batılılar yeryüzünü bütünüyle kullanarak *salâtı* en iyi şekilde yerine getirmektedirler.³⁹ Kanaatimizce modern dönemde başta namaz olmak üzere bazı ibadetlerin farklı biçimde yorumlanmalarının sebeplerinden birisi de, Müslümanların ibadetin yüzeyselliğine takılarak tarihsel süreçte İslâm'ı bir yaşama biçiminden çıkarıp formal kalıba dökmelerine duyulan tepkidir. Fakat namaz gibi ibadetleri sürekli bu şekilde yorumlayıp onu özgün kalıbından soyutlamak, zamanla İslam toplumunda Hıristiyanların din telakkisine benzer bir din telakkisinin oluşmasına sebebiyet verebilir.

³⁶ Hamd b. Sadık el-Cemâl, *İtticahâtu'l-Fikri'l-İslâmî'l-Muâsırı fi'l-Mısr*, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyâd 1994,I,59.

³⁷ Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecû'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsîr*, Riyâd, 1983,I,144.

³⁸ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s.231.

³⁹ J.M.S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 2000, s.100.

2.İnsan Merkezli Söylemlerin Yoğunluğu

Modern yaşamın karakteristik bir özelliği de demokrasiye olan inançtır. Bu inançta kişisel vatandaşlık hakları varsayılmıştır ki bunun altında yatan sebep on sekizinci yüzyılın “doğal haklar” dogmasıdır.⁴⁰ Bu anlayış “hümanist” söylemden beslenmiş ve modern tefsir hareketlerine de aksetmiştir.

Tefsir ilminde “müfessirde aranan şartlar” başlığıyla sunulan ilkeler, Kur’ân yorumunun aynı zamanda uzmanlık gerektiren bir saha olduğunu belgelemektedir. Fakat modern dönemde bir yandan klasik kaynaklarda yer alan müfessirin taşıması gereken şartlara ilişkin söylemlerin eleştirilmeye başlandığı⁴¹ bir yandan da her Müslüman’ın Kur’ân’ı anlayabilecek⁴² bir statüde bulunduğuna ve Kur’ân tefsirinin *imamların ve müçtehidlerin* tekelinde olmadığına⁴³ dair söylemlerin yer alması, insanın özgür bir varlık olduğuna dair duyulan kuvvetli inancın yansımalarıdır. Esasen bu anlayışın modern dönemde Protestanlığın etkisiyle belirginlik kazandığı söylenebilir. Çünkü Protestanlığın temel sayılıtlarından birisi “her Hıristiyan kutsal kitabı yorumlayabilir”⁴⁴ şeklindedir. Zaten Protestanlık her zaman dinde kişisel tecrübenin önemine vurgu yapmıştır.⁴⁵

Yine insan merkezli söylemlerin etkisiyle Allah tasavvurunun ağırlıklı olarak rahmet çerçevesinde ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda modern tefsirde Allah’ın merhamet sıfatının daha baskın şekilde işlendiği Allah’ın kahredici (kakhâr) sıfatlarından ziyade rahmet tarafının vurgulandığı gözlenmektedir. Mesela Ebû'l-Kelâm Azâd (1888-1958) Fatıha suresi birinci ayette “rahmet”in neden iki ayrı kelimedenden (*rahmân ve rahîm*) anlatıldığı sorusunu şöyle yanıtlamaktadır: “Kur’ân rahmeti, Allah düşüncesindeki en mühim ve en bariz sıfat olarak insan hafızasına kazımak ister; bu kadar da değil, Allah’ın tamamıyla rahmet olduğunu ortaya koyar.”⁴⁶ Aslında bu vurgu modern dünyanın hümanist değerlerinin bir yansıması olarak ele alınabilir. İnsan merkezli vurguların artması, aynı zamanda bir yandan daha özgür bir yandan da ciddiyetten uzak bir tefsir anlayışına zemin hazırlamıştır. Bu hümanist anlayış, “cihad” algısına da sirayet etmiştir. Nitekim Gulam Ahmed Perviz (1903-1985) Müslümanların savaşmalarına izin verilmesinin yegâne gerekçesini dinî hürriyetin garanti altına alınmasına bağlamaktadır. Ona göre *cihâd* çok müspet bir manayı içerir. O da: Müminin tüm hayatı, insanlığını ve mana dünyasını sürekli olarak daha yüksek bir mertebeye çıkarmak için verdiği mücadeledir.⁴⁷

İnsan merkezli söylemlerin etkisi insanın Allah’ın halifesi olup olmadığı yönündeki yorumlarda da görülmektedir. Süfiler daha çok insan-ı kâmilin Allah’ın

⁴⁰ Edwin Ewart Aubery, “What is Modernism?,” *The Journal of Religion*, Vol, 15,No.4 Oct.1935, (pp.426-447), s.436.

⁴¹ Bkz. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya ts. s.27.

⁴² Tuncer Namlı, “Türkiye’de Kur’ân Çalışmaları”, II. *Kur’ân Haftası Kur’ân Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s.205.

⁴³ Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.31.

⁴⁴ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993, s.273.

⁴⁵ Aubery, “What is Modernism?,” s.434.

⁴⁶ Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.80.

⁴⁷ Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.135.

halifesi olduğunu söylerken günümüzde bu sıfat bütün insanlara teşmil etmek istenmekte ve bu yönde yorumlar yapılmaktadır. Dolayısıyla bilhassa asrımızda, bütün insanların Allah'ın halifesi olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.⁴⁸

3. Canlı ve Aktüel Bir Tefsir

Günümüzde tefsirin daha bir dinamizm kazandığı ve onun bu yönüne vurguların arttığı görülmektedir. Bazı âlimlere göre tefsir, Kur'ân-ı Kerîm'den çağın problemlerine çözüm üretmek ve toplumu daha iyiye doğru yönlendirmek için yazılmıştır.⁴⁹ Bu bağlamda özellikle yaşayan canlı bir Kur'ân anlayışına ve Kur'ân'ın bu yönde tefsir edilmesine dair söylemler çoğalmıştır. Hatta bazı müfessirlerin halk nezdinde okuyucu bulmasının sebebini onların dinamik tefsir anlayışında arayanlar vardır. Mesela bazı araştırmacılara göre Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsiri çok yayılmış ve hala yayılmaya devam etmektedir. İnsanlar bu eserden istifade etmektedirler. Bunun başlıca sebebi, bu tefsirin, sahabenin dinamik Kur'ân anlayışını göstermeye birinci planda yer vermesidir. Bundan dolayı insanlar bu tefsirden fazla istifade etmeye ve ona fazla önem vermeye çalışıyorlar.⁵⁰

Modern tefsirin canlı ve aktüel bir kimliğe erişebilmesinde "içtihad" fikrinin mühim bir tesiri olmuştur. Bu bağlamda Muhammed Abduh, taklit bağından uzak, fikir özgürlüğüne, içtihadın başlamasına, dini selefin benimsediği şekilde anlamaya ve ilk kaynaklara dönmeye çağırmıştır. İkinci olarak da Arap dilinin ıslah edilmesine davet etmiştir.⁵¹

Modern dönemde başta Kur'ân anlayışı olmak üzere büyük bir yenilenme düşüncesi Müslüman zihinleri sarmaya başlamış bu durum modern tefsir hareketinin canlı ve aktüel olmasını sağlamıştır. Bir kısım araştırmacılara göre bu açıdan modernizmi genelde pratik hayatın her alanında yeniliğe açık olma, özelde ise dinsel muhtevalarda bir tecdid ve ıslah faaliyeti olarak algılayabiliriz. İslah kelime anlamı itibariyle bir şeyden fesadı gidermek, bir şeyi düzeltmek ve iyileştirmek demek olduğuna göre, bu anlamdaki modernizmi aslî kaynakların anlam yönünden tahrifi sonucunda ortaya çıkan yozlaşma, toplumsal kötülükleri düzeltme ve ahlâkî değerleri yüceltme ihtiyacına yönelik bilinçlenmeyi hedefleyen bir aktivite olarak değerlendirilmeli, bu bağlamda modernisti de söz konusu aktiviteyi gerçekleştirmeyi amaçlayan kişi diye nitelendirmek isabetli bir yaklaşım olur.⁵² Fakat modern tefsir anlayışına "ıslah"tan çok "reform" tarzı yaklaşımlar etki etmiş benzerdir. Ayrıca mevki, etkinlik, servet, öğrenim yönünden muhtelif katmanlardan oluşan ulemânın, reformlara karşı tutumunun aynı olmadığını belirtmek gerekir. Söz gelimi yüksek dereceli ulemânın yeniliklere muhalefeti, alt kademedeki ulemanın

⁴⁸ Veysel Güllüce, "İnsan Allah'ın Halifesi midir?", *AÜİFD*, Sayı:15, Erzurum 2001, (ss.169-214), s.175.

⁴⁹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.47.

⁵⁰ Suat Yıldırım, *Kur'ân'a Bakışlar 1*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2011, s.326 vd.

⁵¹ Muhammed b. Lütfi Sebbağ, *Lemahat fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1990, s.315.

⁵² Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, s.261 vd.

tavrına göre hoşgörölü idi.⁵³ Dolayısıyla müfessirin moderniteyi algılama biçimi, tefsirine de aynı yönde aksetmiştir.

Aslında öteden beri İslâm'ın tecdite açık olduğu söylenmektedir. Bazı araştırmacılara göre İslâmî düşüncede yeniliğin olması bir ihtiyaçtır. Allah bu yüce şeriate bazı özellikleri has kılmıştır ki bu hakikati anlamak ancak tecditle mümkündür. Tecdidin zorunlu olmasının başında İslâm'ın bâkî oluşu gelmektedir. Çünkü önceki peygamberlerin şeriatı, Hz. Peygambere nispetle neshedilmiştir. Hz. Peygamber, önceki silinip yok olan dinî öğretileri yenilemiş, insanlığın tasarrufâtını doğruya yöneltmiş ve hayatlarındaki eğrilikleri düzeltmiştir. Ne var ki şerî naslar sınırlı, meydana gelen hadiseler ise sınırsızdır. Bu durum elbette ki içtihad kapısının açılmasını ve yenilenmeyi gerekli kılmıştır. Ayrıca zaman ilerlemekte, insanlar vahyin kaynağından uzaklaşmakta ve pek çok dinî bilgilerin silindiği bir döneme doğru gidilmekte, fesad artmakta, sapmanın boyutu genişlemektedir. İkinci sebep İslâm'ın şümulünden kaynaklanmaktadır. Yani şeriat, bütün zamanı, mekânı ve insanları kuşatmaktadır.⁵⁴

Modern dönemde tefsire canlılık katmanın yollarından birisi de bilimsel verilerin Kur'ân yorumunda kullanılması olmuştur. Kanaatimizce bilimsel tefsirin savunmacı bir psikolojiyle yapıldığını ileri sürmek eksik bir değerlendirme olur. Çünkü Anthony Standen'in ironik biçimde dediği gibi bilim, adeta modernizmin "*kutsal bir ineği*" olmuştur.⁵⁵ Dolayısıyla modern insan bilime son derece güvendiği için, bir kısım müfessirler de bilimsel tefsire yer vermek zorunda kalmışlardır. Yani bilimsel tefsir, bir anlamda çağdaş insanın ihtiyaçlarından dolayı tebarüz etmiştir. Bu bakımdan insanı önceleyen modern tefsirin bilimsel tefsire ağırlık vermesi hiç de şaşırtıcı değildir. Fakat buradaki tehlike bilim adıyla tefsire doldurulan bilgilerin, fikri dondurmaya yönelik bir tarafının bulunmasıdır. Diğer bir ifadeyle kesin diye ilan edilen bilimsel veriler tefsire dâhil edildiğinde artık o konuyla ilgili yorum yapmanın önünün de kapatılmış olacaktır. Fakat bütün bunlara rağmen Kur'ân tefsiri, ayetlerin lügavî delaletlerine yakın, yeni görüşler ortaya koymaya ve seleften nakledilene aykırı fikirlere götürse bile her açıdan modern bilimin ışığında genişlemiştir.⁵⁶

Modern tefsir hareketi aktüel bir tefsir için çağın teknolojisinden de faydalanma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda Tantavî (1870-1940), okuyucuya açıklama yapmak niyetiyle tefsirine çok sayıda bitki, hayvan ve tabiat manzaralarını içeren resimler koyarken⁵⁷; Mevdûdî de (1903-1979) Kur'ân'da bahsedilen yerlere inceleme araştırma gezisi yapmış -ki bu tefsir tarihinde bir ilktir- tarihî olayları ve savaşları incelerken yer yer harita ve fotoğraflar kullanmış, arkeolojik bulgulara yer vermiş-

⁵³ Daniel Crecelius, "Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", Ed.Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık İstanbul 1991, s.142.

⁵⁴ Adnan Muhammed Emame, *et-Tecdîd fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru İbni'l-Cevzi, 1426, s.21-23.

⁵⁵ Bkz. Anthony Standen, *Bilim Kutsal Bir İnektir*, Çev. Burçak Dağistanlı, Şule Yayınları, İstanbul 1997.

⁵⁶ Emame, *et-Tecdîd fi'l-Fikri'l-İslâmî*, s.366.

⁵⁷ Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1976,II,509.

tir.⁵⁸ Netice itibariyle seyahat sonucunda elde ettiği bilgileri tefsirine yansıtmış ve ayrıca 14 sûrede 29 harita ve kroki kullanarak tefsir kitabında görsel malzemeye yer vermiştir.⁵⁹

Modern tefsir hareketi daha canlı bir yorum için, kavramların güncelleştirilmesini hatta çağdaş bazı kavramların kullanılmasını önermiştir. Mesela Hasan Hanefî'ye göre hilafet veya imamet kelimesinin anlamı şûrâ, biat ve seçim kelimelerinden hareketle ortaya konabilse de bu lafızlar, tarihsel yüklemeler ve bu lafızlara bağlı olarak gerçekleşen mezhebî ayrılıklar sebebiyle artık kullanılamaz durumdadır. Şu halde, bu asrın kabulüne mazhar olan lafızlar, kullanımı mümkün olan lafızlardır. Hatta bu asırda öyle sözcükler vardır ki samanı bir anda alev alev tutuşturan bir kıvılcım gibidir onlar. Sözelimi ideoloji, ilerleme, hareket, değişim, özgürleşme, kitleler, adalet lafızları böyledir. Bu lafızların kitleler nezdinde manevî karşılığı vardır ve bunlar oluşturulması mümkün olan millî kültürü ifade etme imkânına sahip lafızlardır.⁶⁰ Eliaçık ise Kur'ân'ın her çağın algılamalarına hitap edecek tarzda yeniden yorumlanması gerektiğini söyler. Ona göre "Gebe develer salıverildiği zaman" ifadesini "dilden dile" değil "çağdan çağa" tercüme etmek gerekir. Hayatında deve görmemiş bir adama "Gebe develerin salıverildiği bir günden" bahsetmek diriye değil ölüye hitaptır. Keza çöl fırtınasını "Katerina veya Tsunami", Rum (Roma) adını "Amerika" şeklinde yorumlamak, izah etmek, güncellemek, aktüel okumaya tabi tutmak gerekir.⁶¹ Fakat Kur'ân kelimelerini tefsir vasıtasıyla bu şekilde güncellemeye çalışmak, zaman içerisinde bazı tehlikeler yaratabileceği gibi Kur'ân metnini göreceli bir hale de getirebilir.

4.Rasyonalist Tavır

Modern tefsirin rasyonalizmden her şekilde etkilendiği söylenebilir. En azından tenkitçi bir tavır takınması bile rasyonalist etkinin izlerini taşımaktadır. Modern tefsir hareketinde gözlemlenen akılcı tavır onları "çağdaş Mutezile" olarak adlandırmaya da sebep olmuş ve Mutezile'nin etkisine dikkat çekilmiştir. Mesela Zehebî'ye (ö.1399/1978) göre çağdaş tefsir öğretilerinde Mutezile'nin büyük etkisini görmekteyiz. Bu tesir İmâmiyye, İbâdiyye ve bazı çağdaş müfessirlerin makalelerinde açıkça ortaya çıkmaktadır.⁶²

Modern tefsirde hurafelerin ortadan kaldırılması ve daha duru bir Kur'ân anlayışına ulaşmak için yoğun söylemler ve çabalar göze çarpmaktadır. Ancak tefsirde mitolojik unsurlar ayıklanırken Kur'ân'la olan duygusal bağların da silikleştirilmesine izin verilmemesi gerekir. Çünkü rasyonalizmin katı ve soğuk yüzünün de insanların Kur'ân'dan uzaklaşmalarına sebebiyet vereceği hatırd tutulmalıdır. Yani aşırı rasyonalist bir tavır Kur'ân'ın kutsallığını zayıflatıp ona hanel getirebilir. Ki bu durum bir yıkıntıyla neticelenir. Fakat bir takım akımların Kur'ân'ı anlamaya menfi

⁵⁸ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Haz. Mustafa Özel, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002, s.205.

⁵⁹ Abdülhamit Birşık, "Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", *UIFD*, Cilt: 20, Sayı: 2, Bursa 2011, (ss. 1-20), s.18.

⁶⁰ Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, s.154-155.

⁶¹ R.İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'ân*, İnşa Yayınları, İstanbul 2011, s.12, 270 vd.

⁶² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II,521.

biçimde tesir etmesine yönelik tenkitler, tefsir adına ehemmiyet arz etmektedir. Mesela Afgânî'ye göre Müslümanların güçsüzleşmesi gerçekte Haçlılarla savaşmaktan değil, Bâtınıyye, Tabiatçılık ve Dehriyyenin bozuk itikadının zuhurundan kaynaklanmıştır.⁶³

Rasyonalist zihniyetle yapılan bazı tefsirlerin rasyonellikten çok fanteziyi çağrıştırmaları ilginç bir vakiadır. Bu meyanda özellikle Hint-alt kıtası müfessirlerinin yaptıkları yorumlarda bu tarz tefsir örneklerine sıkça rastlanmaktadır.

Modern tefsirde rasyonalist karakterin bir uzantısı olarak tasavvufî yorumlara mesafeli durulmaya çalışılmıştır. Dahası tasavvufî yaklaşımlar ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.⁶⁴ Nitekim Abduh, bätınıyye ve sufîyenin itimad ettiği işârî tefsirden hoşlanmazdı.⁶⁵ Ne var ki işârî yorumu dışlayan ve eleştiren modern zihniyetin akılcılık çatısı altında birçok sembolik yoruma gittiği görülmektedir. Üstelik bu yorumlarda gayet emin bir tavır sergilenmektedir. Buna mukabil sûflerin temsîlî yorumlarını zikrederken kullandıkları üslup ile diğerlerinin kullandığı üslup arasında çok önemli bir fark göze çarpmaktadır. Şöyle ki sûfler, zâhirî mananın dışındaki yorumlarına "işâret" adını verip onu "tefsir"den kesin bir şekilde ayırmak suretiyle mütevâzî bir dil kullanmalarına rağmen, zâhirî mananın dışına çıkıp temsîlî yorum yapan diğer müfessirlerin böyle bir hassas ayırım gözetmeyip kendi yorumlarını kesin ve objektif anlamlar şeklinde verdikleri görülmektedir. Dolayısıyla sûflerin bu hassas tavırlarının, takdire şâyân olduğunu belirtmek gerekir.⁶⁶

Tefsirde rastladığımız aşırı rasyonalist tutum bir takım araştırmacılar tarafından "ilhâdî tefsir" kategorisinde değerlendirilmiştir. Mesela Muhammed Ebû Zeyd tarafından yazılan⁶⁷ *el-Hidâye ve'l-İrfân fî Tefsiri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı eserde geçen yorumlar "ilhâdî" olarak algılanmıştır. Bu yorumlardan birisine göre peygamberlerin mucizeleri peygamber olsun olmasın her insanın yapmaya muktedir olacağı şeylerdir. Yine aynı müellife göre İsrâ suresi birinci ayette zikredilen "İsrâ" aslında Hz. Peygamberin hicreti için kullanılmış bir kelimedir.⁶⁸ Görüldüğü üzere bu tür yorumlarda dinin kutsal boyutunu sıradanlaştırmaya yönelik bir çaba vardır.

Benzer biçimde akli olabildiğince kullanan felsefenin de modern tefsir hareketinde çeşitli sapmaların zuhur etmesinde rolü olduğu iddia edilmektedir. Nitekim ilhadî tefsirde felsefenin etkisine değinen Zehebî'ye göre ilhadî tefsirde bazı felsefî görüşlerin etkisiyle, sabit bir kısım dinî gerçeklerin inkâr edilmeye başlandığını görmekteyiz. Böylece Kur'ân'daki bazı sabit dinî hakikatler felsefe ekollerine göre yorumlanmaktadır. Söz gelimi şeytanın hakikati inkâr edilmekte ve *Nisâ 117.* ayeteki şeytan kelimesi "kendisine ittiba edilen gizli güç" olarak ıtlak edilmektedir.⁶⁹

⁶³ el-Cemâl, *İtticahâtü'l-Fikri'l-İslâmî'l-Muâsırî f'l-Mısr*, I,60.

⁶⁴ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 39.

⁶⁵ Muhammed b. Lütfi Sebbağ, *Lemahat*, s.319.

⁶⁶ Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İÜİFD*, İstanbul 2011, Sayı:24, (ss.103-148),s.107.

⁶⁷ Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman er-Rûmî, *İtticahâtü't-tefsir f'l-karni'r-Râbi Aşere'l-Hicrî, el-Mektebetü'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye*, 1404, s.1216.

⁶⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 534,540.

⁶⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II,531.

Fakat bazı araştırmacılar ise felsefî konuların modern tefsirdeki payının az olduğunu iddia etmektedirler.⁷⁰

Modern tefsirde rasyonalist çabaların artması, beraberinde yeni meseleleri de intaç etmiştir. Bunlardan birisi de lügatlere duyulan ihtiyaçtır. Çünkü Kur'ân'ın gerek kimi konularda mücmel bir kitap olması, gerekse rasyonalist paradigmayla örtüşmeyen bir takım beyanlar içermesi bir takım ciddi sıkıntılara yol açmıştır. Bu badireyi aşmak için evvela lügatler kurcalanarak bahse konu olan kelimenin Kur'ân terminolojisinde karşılığı bulunmayan ve fakat meşrulaştırılmak istenen görüşe uygun düşen sözlük anlamı esas alınmıştır.⁷¹ Lügatlere fazlaca ihtiyaç duyan modern tefsir hareketi, bu konuda önemli bir hizmette bulunmuş olan İbn Manzûr'u (ö.711/1310) bile "zaman itibariyle birbirine uygunluk arz etmeyen bilgileri bir araya getirerek lügatini yazmakla"⁷² itham edebilmiştir.

Rasyonalist tutum beraberinde İsrâiliyâta karşı bir tavır alınmasına yol açmıştır. Bu bağlamda çağdaş akılcı okulun şahsiyetleri, kapsamlı bir şekilde İsrâiliyâta saldırmışlar ve Kur'ân tefsirinde İsrâiliyâta ve onun içerdiklerine dalmaktan sakınmışlardır. Tefsirlerinde İsrâiliyâta yer veren önceki müfessirleri ayıplamışlar ve bunu bağışlanmaz bir hata olarak addetmişlerdir. Bu okulun mensupları İsrâiliyât konusunda o kadar radikal bir tutum sergilemişlerdir ki dinimize muvafık olan rivayetleri de tekzip etmeye yeltenmişler hatta sahih olup, Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği bazı hadisleri bile reddetmişlerdir.⁷³ İsrâiliyâta karşı Türkiye'de de bir reaksiyon gösterilmiştir. Mesela Abduh'un fikirlerinden oldukça etkilenmiş olan Mehmet Akif (1873-1936), daha önceki pek çok müfessirin yaptığı gibi asla israilî haberlere itibar etmemiş ve tefsirinde bunlara yer vermemiştir. Onun tefsirinde bir tek bile israilî haber görmek mümkün değildir.⁷⁴

5.Oryantalist Etkiler

Genel olarak modern İslâm düşüncesinde oryantalist etkilerin varlığı öteden beri ifade edilmektedir. Bazılarına göre oryantalizm, Batının sanat ve edebiyatında ortaya çıkan doğuya ait betimlemelerin, kimi zaman da iğrenç sahnelerin tasvirinin on dokuzuncu yüzyılda bilimsel bir hüviyette yeniden teşekkülüdür. Oryantalizm bir nevi siyâsî teşekküldür ve emperyalizm ile birlikte mütalaa edilmelidir.⁷⁵ Bir başka tanımlamaya göre, oryantalizm, Batılı bilgi dünyasının İslam toplumunu ve kültürünü kendi diline çevirerek anlama çabasıdır.⁷⁶ Oryantalizmin sömürgecilikle de alakası vardır.

⁷⁰ İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, Çev: Orhan Atalay-Veyssel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001,s.85.

⁷¹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s.143.

⁷² Emin el-Hülî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Çev. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s.85.

⁷³ er-Rûmî, *Menhecû'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsîr*, I,316.

⁷⁴ Hidayet Aydar, "Bir Kur'ân Müfessiri Olarak Mehmet Akif", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:32, Sayı: 4, Ekim-Kasım-Aralık 1996, (ss.25-50), s.39.

⁷⁵ Cüneyt Eren, *Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, Ekev Yayınevi, Erzurum 2000, s.28.

⁷⁶ Murtaza Bedir, "Oryantalizm ve Türkiye'de Din (İslam) Araştırmaları", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul 2006, s.222.

Oryantalist etkilerin Hint alt kıtasında daha yoğun olduğu söylenebilir. Zaten bazı Kur'ân araştırmacılarının doğrudan misyoner okullarından yetiştiği bilinmektedir. Örneğin Çekrâlevî'nin takipçisi olan Ahmedüddin Amritsarî (1861-1936) bir misyoner okulunda Batı tarzı bir eğitim aldıktan sonra özel gayretleriyle kendisini İslâmî ilimlerde de yetiştirmiştir.⁷⁷

Modern tefsir hareketinde bazı müfessirler, oryantalistlerin etkisiyle Hıristiyan kaynaklardan faydalanmıştır. Bu yüzden modernist düşüncede Hıristiyan öğretilere paralel söylemlere rastlanabilmektedir. Mesela Ahmed Han'ın Kur'ân'ı ön plana çıkararak ve geleneğe ait tüm verileri reddeden ve eleştiren bakış açısının Luther'in Katolik kilisesine yönelttiği eleştirilerle ve salt Kitab-ı Mukaddes'i ön plana çıkararak yaklaşımıyla önemli ölçüde benzerlikler bulunmaktadır.⁷⁸ Aynı şekilde on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İslâm ihya ve reform hareketleri için bir slogan halinde dile getirilen taklidin reddedilmesi ve içtihadı dönüş çağrısı oryantalistlerin "bilimsel" araştırmalarıyla desteklenerek İslam dünyasının özellikle ikinci döneminin taklit çağı olarak adlandırılmasında⁷⁹ büyük rol oynadığı söylenmiştir.

Diğer yandan müsteşriklerin İslâmî kaynaklara yönelttikleri bir kısım tenkitler sünnetin devre dışı bırakılmasına zemin hazırlamıştır. Sözgelimi Hollandalı şarkiyatçı Reinhart Dozy (1820-1883), İtalyan şarkiyatçısı Leone Caetani (1869-1935) gibi bir kısım oryantalistler hadislerin sıhhatleri hakkında ortaya attıkları şüphelerle İslâm'ın ikinci kaynağı sünneti teşri yönden devre dışı bırakmayı hedeflemişler⁸⁰ ve bunda nispeten başarılı da olabilmişlerdir.

Oryantalistlerin İslâm ve Kur'ân üzerine yaptıkları çalışmalar bir taraftan da bazı müfessirlerin Kitab-ı Mukaddes'e yönelik mukayeseli incelemeler yapmasına imkân vermiştir. Mesela Mevdudî, tefsirinde Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'la karşılaştırmalı olarak değerlendirmeler yapmıştır.⁸¹ Tantavî ise özellikle sahih olduğuna itimad ederek Barnaba İncilinden nakillerde bulunmuştur.⁸²

Her şeye rağmen oryantalistlerin, Müslümanların modern bilimlerden istifade ederek Kur'ân'ı yorumlamalarına katkıları olduğu söylenebilir. Mesela Hint alt kıtasında Kur'ân'a ve sünnete esaslı bir şekilde dönüş talepleri on sekizinci yüzyılın başına kadar gitmektedir. Bunda en büyük pay şüphesiz Şah Veliyyullâh Dihlevî'ye, çocuklarına ve öğrencilerine aittir. "Veliyyullâhî Okul" Hint alt kıtasında iyiden iyiye kuvvetlenen misyonerlik faaliyetleri ve Hıristiyanlaştırma çabaları üzerine başta Kur'ân'a ve sünnete dönüşü buna ek olarak da bize İslâm âlimlerinden intikal eden bilgilerin yeniden tartışılması, değerlendirilmesi ve bunların toplumun ihtiyaçlarına uygun hale getirilmesi çabalarını kendisine temel gaye edinmiştir.⁸³

⁷⁷ Abdulhamit Birışık, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Sayı:17, 2004/2, (s.1-62), s.25.

⁷⁸ Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.76 vd.

⁷⁹ Bedir, "Oryantalizm ve Türkiye'de Din (İslam) Araştırmaları", s.228.

⁸⁰ Eren, *Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, s.30.

⁸¹ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s.205.

⁸² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II,509.

⁸³ Birışık, "Ebû'l-A'lâ Mevdudî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", s.9.

6. Tenkitçi/Özgürlükçü Tutum

Modern tefsir hareketinin tenkitçi bir bünyeye sahip olduğu aşikârdır. Tenkitçi tutum modern dönemde özellikle müfessirlerin cesaretinin göstergesi kabul edilebilir. Gerçekten de modern dönemde özellikle siyâsî eğilimleri baskın olan müfessirlerin hayatında hapis, idamla yargılanma ve hatta ölümle neticelenme gibi dramatik vakıalara tanık olmaktadır. Ancak bu dramatik hadiseler, müfessirler adına onore edici özelliklerden de sayılabilir.

Modern tefsir hareketindeki tenkitçi tutum özellikle bazı konularda odaklanmıştır. Bunlardan birisi yukarıda değindiğimiz İsrâiliyât konusudur. İsrâiliyâtın ve hatta ona zemin hazırladığı düşünülen kıssaların sorgulanması açıkça toplumsal dönüşümün bir yansımasıdır. Aslına bakılırsa İsrâiliyât özellikli anlatımlar 19. yy'da reformist hareket başlayınca kadar önemli bir endişe kaynağı olmamıştır. İsrâiliyât'a karşı geliştirilen bu yeni tutum, Batı ile entelektüel ilişkiler sonucunda modern akılcılık, bilimcilik, yeni selefilik ve tarihsel eleştirel akımın etkisiyle gelişmiştir.⁸⁴ Oysaki İslâm toplumunda İsrâiliyâtın sakıncalı görülme eğilimi tefsirin genişlemesini sağlayan önemli unsurlardan biri olmuştur.⁸⁵

Modern tefsir hareketinde en çok yapılan tenkitlerden birisi olumsuz gelenekler ve bidatlere yönelik olmuştur. Bu yüzden özellikle Mısır modernist okulu Goldzıher (1850-1921) tarafından "*Kültürel Vahhabilik*" olarak adlandırılmıştır.⁸⁶

Bir diğer tenkit konusu önceki müfessirler olmuştur. Mesela Abduh'a göre gafil olan müfessirler nahiv, irab ve belagat meseleleriyle tefsiri genişletmişlerdir.⁸⁷ Reşid Rıza ise, Kur'ân muhtevasının genel ve evrensel olduğu ilkesini benimsediğinden, bazı beyanların anlaşılmasına yardımcı olan sebep-i nüzûl rivayetlerinden hareketle ayetleri özelleştiren müfessirlere eleştiriler yöneltmiştir.⁸⁸ Fakat klasik tefsirlere yapılan tenkitler bir yandan da onların incelenmesine katkıda bulunmuştur. Nitekim bazı araştırmacılara göre son yıllarda tefsir araştırmalarındaki en büyük gayret ve çalışmaların, ilk dönem tefsirleri ile tefsirî geleneğin gelişimi alanında olduğu görülmektedir.⁸⁹

Öte yandan klasik dönem müfessirlerini savunan ve bu manada modern müfessirleri ağır bir dille tenkit eden âlimler de çıkmıştır. Bunlardan birisi Zehebî'dir. Ona göre, Kur'ân konusunda sahte anlayışlarla tevil yolunu tutanlar, çeşitli etkenlerden dolayı bir kısmı Allah'ın kitabının tahrif edilmesi pahasına da olsa yenilik zannederek ve bu sayede kendilerini gösterip şöhret olmak için, önceki müfessirleri deşelemeye ve onların hepsini aptallık ve gafletle suçlamaya başlamışlardır.⁹⁰ Aynı şekilde *Esrâru'l-Kur'ân* adlı tefsirin müellifi olan ve bir bakıma modern dünyada

⁸⁴ Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?" *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl:2, Sayı:1, 2007, (ss.7-20) s.18.

⁸⁵ Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL,284.

⁸⁶ Ignaz Goldzıher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, Çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997, s.349.

⁸⁷ Muhammed b. Lütfi Sebbağ, *Lemahat*, s.318.

⁸⁸ Mertoğlu, Tefsiru'l-Menâr, *DİA*, XL,298.

⁸⁹ Andrew Rippin, "Tefsir Çalışmalarının Mevcut Durumu", Çev. Erdoğan Baş, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:16, Sayı:3, 2003, (ss.454-461),s.455.

⁹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II,522.

Müslümanların yaşadıkları problemlerin faturasını önceki müfessirlere kesmeye çalışan Abdülaziz Çavuş (ö.1345/1929) de Bilmen (1881-1971) tarafından eleştirilmiştir. Bilmen'e göre "bugünkü efkâra karşı lazım gelen müdafaaları yapmak, hazırlamak bugünkü âlimlerin zimmetine terettüp eden bir vazifedir. Bugünkü yazılan tefsirlerde bu bakımdan bir hususiyet bulunması içtimâî ve fikrî tahavvüllerin bir neticesidir. Eğer o tezyif edilmek istenilen muhterem müfessirin-i salife, bugünkü asırda yaşamış olsa idiler, ihtimal ki, muhterem Abdü'l-Azîz Çavuş'ten daha rengin bir kalem kullanır, içtimâî dertlerimize daha müessir devalar bulur, tavsiye ederlerdi".⁹¹ Ayrıca genel anlamda modern tefsir hareketine, "klasik tavır, Müslümanlara mevcut karşısında özgür olmayı; modernist tavır ise klasik geleneğe karşı "özgürleşmeyi" içermektedir"⁹² şeklinde bir eleştiri de yöneltilmiştir.

Klasik tefsirlerin teorik bilgilerle doldurulduğu öne sürülerek tenkit edilmiştir. İddiaya göre klasik tefsirlerde nazarî bilgiler ve toplumu ilgilendirmeyen birçok meseleler yer alırken günümüz tefsirlerinde bu hususlar arka plana itilmiştir.⁹³ Oysaki modern tefsirlerde de zaman zaman lüzumundan fazla teorik bilgilere ve tartışmalara yer verildiği görülmektedir. Modern tefsirlerin ekseriyetle büyük hacimli tefsirler olması da bunun bir göstergesidir. Söz gelimi Menâr, Tantâvî Merâğî ve Fî Zilâl tefsirleri hacimli tefsirlerdir. Hatta tamamı 25 cilt olan Tantâvî tefsirine, müellifi, daha sonra, kapalı kalan hususları açıklamak için bir cilt daha ilave etmiştir. Bu cildin sonundaki "Mülhaku'l-Cevâhir'in birinci cildi" ifadesinden bunu başka ciltlerin izleyeceği anlaşılıyorsa da, yazarın ömrü buna yetmemiştir.⁹⁴ Hacimli bir tefsir oluşundan dolayı, Zehebî, Tantâvî'nin tefsiri hakkında, "Râzî'nin tefsiri için söylenen "onun tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" sözü Tantâvî'nin tefsirini daha iyi anlatan ve ona daha uygun olan bir sözdür"⁹⁵ demekten kendini alamamıştır.

Modern tefsirlerin hacimli olmalarının bir sebebi de içeriklerindeki tekrardan ileri gelmektedir. Mesela bazı âlimlere göre *Fî Zilâl*'in vurguları ve üslûbu mümkün merteye muhafaza edilmek suretiyle ihtisar edilerek bir baskısının yapılmasında yarar vardır.⁹⁶ Fakat son dönemlerde bir kısım müfessirler, bireylerin meşguliyetini ve "zaman bulamama" problemini göz önünde tutarak, halka daha kolay ulaşmak için meâl-tefsir şeklinde eserler yazmaya yönelmişlerdir.⁹⁷

Modern tefsir çalışmalarında öncü olan şahsiyetlerin, tenkitçi tavrı kimi zaman birbirlerine de yönelttikleri dikkat çekmektedir. Mesela Cemâleddin Afgânî, rakibi Seyyid Ahmed Han'ı, Kur'ân tefsiri yazmaya iten sebebin 'Müslümanların inancını zayıflatmak, yabancıların çıkarlarına hizmet etmek ve Müslümanları da

⁹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, II,778.

⁹² Tahsin Görgün, *İlahî Sözün Gücü*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2013, s.234.

⁹³ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.245.

⁹⁴ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s.175 vd.

⁹⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II,517.

⁹⁶ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.170.

⁹⁷ Hikmet Koçyiğit, "Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amiller", *KAÜSBD*, Sayı:10 Sonbahar 2012 Kars, (ss.107-129), s.116.

onların inanç ve adetlerine yönlendirmek' olduğunu haykırmıştır.⁹⁸ Benzer şekilde Reşid Rıza (1865-1935), Ebû Zeyd'i Tanrıya inanmamakla ve aynı zamanda Abduh'tan düşünceler aşımakla suçlamıştır.⁹⁹

7.Siyâsî Yansımalar

Aslında ilk asırlardan itibaren tefsirde siyasal etkiler görülmeye başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Ancak modern dönemde nassın yorumu ile siyâsî düşünce arasında açık bir irtibat görülmektedir. Bunun sebebi, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında rastlanan ümmetin yaşadığı siyâsî vakıya duyarlı bir bilincin, ilk dönemlerden itibaren tefsirdeki içtimâî yönelişin karakterini temsil eden temel nitelikler arasında yer almasıdır. Dolayısıyla tefsirdeki içtimâî yönelişin ilk nitelikleri siyâsî karakterli olmuştur. Bu yönüyle, modern tefsir hareketinin, İslâm düşüncesi açısından siyasal bilincin diriltilmesinde önemli bir rol oynadığını ve mukaddes metinden alınan ilhamın insanlarda hak ve adalet uğrunda mücadele azmini harekete geçirdiğini söyleyebiliriz.¹⁰⁰ Hatta Seyyid Kutub (1906-1966) gibi fiilî olarak bunu gerçekleştirmeye çalışan ve bu uğurda çeşitli ızdıraplara maruz kalan müfessirler sayesinde, tefsirin halk aydınlanmasında önemli bir tesiri olmuştur.

Modern tefsir hareketinde bazı müfessirler toplumsal ıslahı tepeden inme, siyâsî kanalla tahakkuk ettireceğine inanırken, bir kısmı ise tabandan bu işin gerçekleştirebileceğine inanmaktaydı. Örneğin bu meselede Afgânî ile öğrencisi Abduh arasında bir fikir ayrılığı yaşanmıştır. Afgânî, siyâsî devrimde faydayı görürken, Abduh ise siyasetten elde edeceği şeyi elde ettiğini düşünüyor ve eğitim-öğretime dönmek gerektiğini uygun buluyordu.¹⁰¹

Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi bazı müfessirler Siyasal İslâm hareketinde adı geçen müfessirlerdir. Onların siyasal aktivitenin içerisinde yer almaları da tefsirlerinin geniş halk kitlelerine ulaşmasında etkili olmuştur. Siyasal İslâm programının özü, nihai hedef olan totalistik siyâsî eylemlerle toplumu, ideal bir şemaya göre yeniden kurmanın mümkün olduğuna inanılmasıdır. Bu yüzden siyasetin her şeye muktedir bir doğası olduğu kabul edilir. Öyle ki bu anlayışta insan, tam bir "homopolitikus"tur.¹⁰²

Siyâsî birliğin sağlanmasında Tevhid'in süregelen bir önemi vardır. Çünkü her zaman Yaratıcı'yı birlemek (Tevhid), Arap toplumunda siyâsî bütünlüğün başlangıcı olmuştur.¹⁰³ Bu yüzden modern tefsir hareketinin öncülerinden olan Abduh'un Tevhid konusuna özel bir ilgi gösterdiği ve hatta bu konuda "*Risâletü't-Tevhîd*" adlı müstakil bir eser dahi yazdığı malumdur.

Siyâsî yapı her dönemde olduğu gibi modern dönemde de tefsire aksetmiştir. Mesela Gülhane Hatt-ı Hümayun (1839) ile Islahat fermanının ağırlıklı noktası Müs-

⁹⁸ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s.87.

⁹⁹ J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, Çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1999, s.160 vd.

¹⁰⁰ Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s.157-159.

¹⁰¹ er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsir*, I,133 vd.

¹⁰² Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslâm*, Ekev Yayınevi, Erzurum 2002, s.2.

¹⁰³ Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s.81.

lim ve gayr-ı Müslim teba arasındaki eşitlik vurgusudur. Bunun sonucunda bazıları ehli kitap kavramını daha optimistik bir zaviyeden işlerken bir grup da onların kitaplarının tahrif edilmediğine vb. konuları detaylı bir şekilde işlemişlerdir.¹⁰⁴

Siyâsî yönetimlerin tefsir yazımında rol oynadığı görülmektedir. Çünkü siyâsî yönetim her zaman halkın dinî ihtiyaçlarını gözetmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu yüzden de kimi defa sahasının uzmanı âlimlere görev vermiştir. Bunun somut bir örneği ülkemizde yaşanmıştır. Cumhuriyet döneminde modern zihniyetin gereği olarak medreselerin kapatılması, yeni eğitim sisteminde din eğitiminin ciddiye alınmaması, dinî ihtiyaçları karşılayacak okulların da henüz açılmamış olması ülkede bir dinî boşluk yaratmıştır. Bu ortamda en azından, Kur'ân merkezli temel İslâmî kültürün millete kendi diliyle öğretilmesi gerekmiştir.¹⁰⁵ Böyle bir boşluk fark edilince Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından, Diyanet İşleri Başkanlığına bir vazife yüklenmiş ve Elmalılı Hamdi Yazır'dan bir tefsir ve terceme yazması istenmiştir.¹⁰⁶ Elmalılı tarafından yazılan *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı bu tefsir daha sonra 1935-1939 yıllarında İstanbul'da dokuz cilt ve 10.000 takım olarak basılmış, 2000 takımı müellife verilirken geri kalanları ücretsiz dağıtılmıştır.¹⁰⁷ Bu şekilde halkın dinî yayın ihtiyacı giderilmeye çalışılmıştır.

8. Halka İnme Çabaları

Modern tefsirde demokrasi söylemlerinin ve birçok Müslüman ülkenin demokrasiye geçmesinin, tefsirin diline etki ettiği ve daha güncel bir dilin hâkim olmaya başladığı söylenebilir. Çünkü bireylerin toplumda aktif rol almaya başlamaları ve eğitim imkânlarının genişlemesi Kur'ân'ı herkesin rahatlıkla anlayabileceği anlayışına taşımıştır. Buna bağlı olarak klasik tefsirin halktan uzak ağdalı bir dil kullandığı yönünde eleştiriler yapılmıştır. Çağdaş araştırmacıların kanaati "klasik dönemde tefsirler ilmî üslûp ve muhtevaya sahipken modern dönemde popüler seviyeye hitap eden çalışmalar artmıştır"¹⁰⁸ şeklinde özetlenebilir. Ancak klasik müfessirlerin halka hitap etme gibi bir dertlerinin olmadığı söylenemez. Kanaatimizce klasik müfessirlerin halka hitap etme gibi bir dertlerinin olmadığını söylemek haksız bir iddiadır. Çünkü en azından Fatıha, Yâsîn, Mülk, Hâmîmler, Nebe, Fetih, İhlâs, Muavvizeteyn gibi müstakil sure tefsirlerinin yazılması bile, klasik dönem müfessirlerinin halka inmek gibi bir amaçlarının olduğunu açıkça göstermektedir. Fakat modern dönemde artan ihtiyaca binaen sosyal hedefler daha fazla ön plana çıkmıştır. Öyle ki Hanefi, modern dönemde vicdanı esas alan tefsirler ile sosyal tecrübelerin analizine dayanan sosyal tefsirlere daha fazla muhtaç olduğumuzu¹⁰⁹ belirtmiştir.

¹⁰⁴ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s.29.

¹⁰⁵ Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'ân Dili", *DİA*, İstanbul 1997, XV,153.

¹⁰⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. Azim Dağtım, İstanbul, ts. I,2.

¹⁰⁷ Bilgin, "Hak Dini Kur'ân Dili", *DİA*, XV,153.

¹⁰⁸ Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL,292.

¹⁰⁹ Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, s.214.

Halka inme çabaları meâl hareketlerine de bir ivme kazandırmıştır. Modernist düşünceye fikirleriyle büyük katkılar sunan Şah Veliyullah ed-Dehlevî'nin (1702-1764) tercüme üzerinde durması ve meâl çalışmalarına ağırlık vermesi az çok bu hedefle alakalıdır. Veliyullah'ın Sünnî ulemânın sert tenkitlerine rağmen Kur'ân'ı Farsça'ya tercüme etmesine yol açan, kendi asrında Hindistan'daki İslâm toplumunun manevî çöküş tehlikesi arkasındaki kuramsal zihnî tavidir. Amacı temelde Allah'ın kelamını, tercüme vasıtasıyla orta düzeyde eğitim görmüş Müslümanlara ulaştırmak; ikinci olarak da dar kafalı hale gelmiş ve ibadetlerin dış görünüşleriyle aşırı meşgul olan ve kendini Hindu Brahman'ının Müslüman benzeri haline getiren ilahiyatçının tekeline kırmaktır.¹¹⁰

Modern tefsir hareketinin pragmatik anlayıştan etkilendiği söylenebilir. Çünkü çağdaş müfessir, pratik tatbikata ve kendilerine yol göstermek amacıyla ümmetin çoğunluğuna yönelme eğiliminde olup, sürekli olarak ümmetinin gerçeklerini dile getirmektedir.¹¹¹ Bu sebepten Seyyid Kutub gibi bir kısım müfessirler pratik değeri olmadığı gerekçesiyle klasik tefsirlerde yer alan pek çok meseleyi kısaca geçmiştir. Fakat bunun bir sonucu olarak bazı insanlar *Fî Zilâl*'i tefsir olarak görmemişlerdir. Çünkü *Fî Zilâl* genel itibariyle müfessirlerin üzerinde durduğu ıstikak, tasrif ve irab cinsinden meselelere değinmemiş, fıkıh ve usulle ilgili münakaşalar gibi meseleler üzerinde durmamıştır.¹¹²

Modern tefsir hareketi halkı bilinçlendirmeyi ve fertleri ahlakî vasıflarla mücehhez kılmayı amaçları arasına dercetmiştir. Nitekim İctimâî tefsir ekolüne göre Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etmeye kalkışanlar, muhakkak surette insanlara Müslümanların bezenmesi gereken yüce ahlakî ve övünç duyulacak sıfatları açıklamalıdır. Ve yine insanlara bidat ve münkerât cinsinden karşı olunması gereken şeyleri ortaya koymalı ve ümmetin her ferdine Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de vaz ettiği hakları izâh etmelidirler.¹¹³

Modern dönemde tefsire bir çok misyon yüklendiği için tefsirin dili de bundan payını almıştır. Mesela Seyyid Kutub ve Mustafa el-Merâğî'nin tefsirlerinde konuşma dilinin, dahası bir vaaz dilinin baskın olduğu söylenebilir. Nitekim bazı araştırmacılara göre Seyyid Kutub'un her cildi yaklaşık 200 sayfa tutan Kur'ân tefsiri, *Fî Zilâli'l-Kur'ân'ı* kelimenin tam anlamıyla bir Kur'ân tefsiri saymak oldukça güçtür, muazzam bir vaaz/uyarı ve tavsiyeler koleksiyonudur.¹¹⁴ Hatta Kutub'un tefsirinde yer yer "yirminci yüzyıl câhiliyesi", "câhilî ve tağûtî rejimler", "sahte rabler" gibi tabirlerden mürekkep birçok sloganik ifadeleri görmek de mümkündür.¹¹⁵

Modern Türkiye'de ise bir Kur'ân meâli yazarı M. Akif Ersoy, kendi şiirini halka tebliğ için bir araç olarak kullanmakta beis görmemiş ve vaaz dilini çok defa

¹¹⁰ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s.287.

¹¹¹ Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s.83.

¹¹² Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Dimeşk 1981, s.416.

¹¹³ er-Rûmî, *Menhecû'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsîr*, I,384.

¹¹⁴ Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s.148, dipnot 319.

¹¹⁵ Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s.152.

şiiirine taşımıştır. Hatta *Safahat* adlı şiir kitabının bölümlerine bakıldığında bunlardan ikinci bölümün adının “Süleymaniye Kürsüsünde”, dördüncü bölümün adının “Fatih Kürsüsünde” olduğu görülmektedir.¹¹⁶ Akif’in birçok şiiri manzum bir tefsir niteliğindedir. Fakat o, tefsirle bilgilendirmekten ziyade, halkı uyandırmayı, silkelemeyi ve milleti cesaretlendirmeyi istihdaf etmiştir. Genelde duyguları muhatap almış, Müslümanların hislerini harekete geçirmeye gayret etmiştir.¹¹⁷ İşte modern tefsir hareketinde görülen tefsirdeki dilin konuşma diline indirgenmesi, halkı bilinçlendirme isteğinin doğal bir tezahürü sayılabilir.

Modern dönemde halka inme çabalarının göstergeleri olarak göze çarpanlardan birisi dergilerdir. Bu meyanda Hint alt kıtasında *Tehzib el-Ahlâk* ve Mısır’da *el-Menâr* dergisi modern Kur’ân tefsirinde önemli bir görev yüklenmiştir. Menâr dergisinin amaçları toplumsal, dinî ve ekonomik reformları (ıslahat) yaygınlaştırma, İslâm’ın dinî bir sistem olarak mevcut şartlarla çatışmadığını ispatlama şeklinde ortaya konmuştu. el-Menâr’ın diğer bir kuruluş amacı da Cemâleddîn-i Efgânî ve Muhammed Abduh’un çıkardığı *el-Urvetü’l-vüskâ* adlı derginin metodunu sürdürmek, özellikle bu yayım organının gayretlerini devam ettirmekti. Bunlar İslâm’a girmiş bâtil inançları ve hurafeleri ortadan kaldırmak, mezhep taassubunu, evliya hakkındaki yanlış inançları, tarikatlar yoluyla gelen bid’atları yok etmek, değişik gruplar arasında hoşgörüyü geliştirmek, halkın eğitim seviyesinin yükseltilmesini, eğitim reformuyla Müslüman milletlerin ilerleme ve gelişmeye yönelmelerini ve bu konuda diğer milletlerle rekabet etmelerini teşvik şeklinde özetlenebilir.¹¹⁸ Esasen pek çok Mısır basın-yayın organı düzenli olarak Kur’ân ve Kur’ân’ın yorumuna ilişkin makaleler yayınlamıştır. Örneğin *el-Ehrâm* gazetesinin bu tür makale sorumlusu Binti’ş-Şatî’dir.¹¹⁹

Bu tür dergilerde yayınlanan tefsir yazıları, ilgili müelliflerin tefsir kitaplarının da çekirdeğini teşkil etmiştir. Bu durum Mağrib’te de görülmektedir. Örneğin İbn Âşûr’un (ö.1392/1973) *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı tefsirinin temellerini onun 1899’da el-Câmiu’l-A’zam’da verdiği tefsir dersleriyle *el-Hidâyetü’l-İslâmiyye* ve *el-Mecelletü’z-Zeytuniyye* gibi dergilerdeki yayınları oluşturmuştur.¹²⁰ O dönemde dergiler en etkili iletişim aracı olduğu için müfessirler de bunun gücünden faydalanma cihetine gitmişlerdir. Dergiler hem ilgili müfessirlerin meşhur olmasına hem de fikirlerinin yayılmasına vesile olmuştur. Mesela Reşit Rıza, Menâr dergisinin yayılması için çok çaba sarf etmiştir. Derginin bizzat sahibiymiş gibi toplantılarında, dergiyi övmüş ve ondan bahsetmiştir. Buna mukabil dergi, Reşit Rıza’nın meşhur olmasına, görüş ve fikirlerinin ve tefsirinin yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur. Reşit Rıza, Tunus ve Cezayir ziyaretlerinde bunun bizzat farkına varmıştır.¹²¹ Mo-

¹¹⁶ Bkz. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İnkılâp ve Aka Kitabeveleri, İstanbul 1966, s.153, 237.

¹¹⁷ Aydar, “Bir Kur’ân Müfessiri Olarak Mehmet Akif”, s.27.

¹¹⁸ Muhammed Harb, “el-Menâr”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX,116 vd.

¹¹⁹ Jansen, *Kur’ân’a Yaklaşımlar*, s.150, dipnot 328.

¹²⁰ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s.198.

¹²¹ er-Rûmî, *Menhecü’l-Medreseti’l-Akliyyeti’l-Hadise fi’t-Tefsîr*, I,177.

dern müfessirlerin tefsir çalışmalarını dergi tabanlı olarak kamuoyu ile paylaşmaları da onların tefsir dilini konuşma diline çevirmede etkili olmuştur.

Türkiye’de de modern sürecin başlarında tefsir ağırlıklı mecmuaların varlığı gözden kaçmamaktadır. Bunların içerisinde *Sırat-ı Müstakim* mecmuası, Ebû'l-Ulâ Zeyne'l-Abidin ve Eşref Edip tarafından 14 Ağustos 1324 (1908) tarihinde yayın hayatına başlamıştır. Mecmuanın başyazarlığını ise Mehmet Akif üstlenmiştir. 1912 yılına kadar Sırat-ı Müstakim ismiyle yayınlanan mecmua, 182 sayı olarak yayınlanmış, bilahare bu sayılar 7 cilt haline getirilmiştir. Mecmua, 183. sayıdan itibaren “*Sebilü'r-Reşad*” ismiyle hayatietini sürdürmüştür. ‘Sebilü'r-Reşad’ın ilk sayısı, yani 183. sayının tarihi Mart 1912'dir... Mecmua, 5 Mart 1925 tarihine kadar aralıksız çıkmış, 641. sayısında iken yayınına ara vermek zorunda kalmıştır. Sebilü'r-Reşad’ın yayınlanan bu sayıları 25 cilt olarak ciltlenmiştir. Sebilü'r-Reşad, 22 yıl aradan sonra, umumi istek üzerine yeniden çıkarılmaya başlanmış, bu sefer mecmua, yeni harflerle ve ilk sayısı Mayıs 1948'de çıkmıştır. Bu tarihten itibaren kesintisiz Mart 1965 tarihine kadar yayınına devam ettirmiştir. Böylece 359 sayı da 15 ciltte toplanmıştır. Mehmet Akif bu mecmuanın gayesinin mümkün mertebe tefsir-i şerif ilminin ihyasına çalışmak olduğunu ifade etmiştir.¹²²

Hint alt kıtasında da süreli yayınlar etkin olmuştur. Mesela Pakistan’da Emin Ahsen Islâhî’nin önderliğinde oluşan ve birçok dinî ve ilmî organizasyona sahip olan aktif bir Islâhî grubu vardır. Bunların muhtelif ilmî ve içtimâî kuruluşları olup *Misak*, *Tedebbür*, *İşrâk*, *el-Mevrid* ve *Renaissance* gibi dergiler neşretmekte ve bazı yaynevleri işletmektedirler.¹²³

Hint alt kıtasında Çekrâlevî’nin (ö.1914) başını çektiği “Ehlü’z-Zikr ve'l-Kur’ân” ekolü ile bu ekolü şiddetle tenkid eden Ehl-i Hadis ekolü arasındaki tartışmalarda da dergiler önemli bir yer edinmiştir. Tartışmalarda Çekrâlevî’nin *İşâ’atü'l-Kur’ân*, Ehl-i hadis’in ise *İşâ’atü’s-Sünne* adlı dergileri çokça kullanılmıştır.¹²⁴ Netice itibarıyla modern dönemde hemen birçok müfessirin dergilerde yazı yazması ve üstelik Mevdudî gibi bazı müfessirlerin hem de bir gazeteci olması, tefsirlerinin diline aksetmiş ve konuşma dilini böylece tefsire taşımışlardır.

Modern dönemde halka inme gayretlerinin bir parçası da eğitim kurumları olmuştur. Bu kurumlar genellikle muhtelif cemaatler tarafından organize edilmiştir. Bu minvalde özellikle Hint alt kıtasında medrese, eğitim ve araştırma merkezlerinin fikir hayatına ve Kur’ân’ın anlaşılmasına dair yaptıkları hizmetler dikkat çekmektedir.

Modernizm ile gün yüzüne çıkan kölelik, insan hakları, kadın sorunları vb. meseleler modern tefsir hareketinde doğrudan makes bulmuştur. Fakat şunu belirtmek gerekir ki çağdaş dünyanın diline pelesenk ettiği eşitlik, kadın hakları, köleliğin kaldırılması gibi söylemlerin modern Kur’ân yorumlarında hararetle işlenmesi,

¹²² Davut Aydüz, “Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad Mecmualarında Çıkan Tefsirle İlgili Yazılar”, *SÜİFD*, Sayı:1, Sakarya 1996, (ss.27-56), s.27-28.

¹²³ Birışık, “Hint Alt-kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü”, s.19 vd.

¹²⁴ Birışık, “Hint Alt-kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü”, s.25.

bilimsel tefsirin apolejik tutumundan daha şiddetli bir savunma psikolojisini yansıtmaktadır. Oysaki bunlar Batı'nın kendi iç sorunlarının evrensellik adıyla dünyaya ilan ettiği değerlerdir. Makineleşmeyle beraber ezici insan gücüne fazla gereksinimi kalmayan Batı dünyası bu defa kapitalist sistemine müşteri bulmak gayesiyle kölelik karşıtı söylemlerle bireyin konumunu güçlendirmeye başlamıştır. Belki de müşteri ihtiyacı olmasaydı kölelik sistemine devam edilecekti.

Diğer yandan kadının kamusal alana girmesiyle doğal olarak tefsirde de kadın sorunlarına ilişkin meseleler ilgili ayetlerin tefsirinde gündeme gelmiştir. Modern tefsir hareketinin geleneksel tefsir hareketinden farklılaştığı en bariz noktalardan birisi “kadın” konusudur. Bu konu tefsir tarihinde adeta bir kırılma noktasıdır. Çünkü “klasik dönem yorumlarında ortaya konulan kadın imajının, modern dönem yorumlarında tersine çevrildiği ve yeni bir imajın üretildiği görülmektedir.”¹²⁵ Buna bir örnek verecek olursak bir erkeğe mukabil iki kadının şahitliğini talep eden ayetin (2/Bakara,282), kadın-erkek eşitliğini vurgulayan modern değerlerle uyuşmaması, ilgili düzenlemenin geçerliliğinin tartışılmasına sebep olmuştur. Bu ise, hükmün dayandığı “illet”in kadınla ilgili “kalcı” yahut da “değişken” bir özelliğe mi karşılık geldiğinin araştırılması neticesini doğurmuştur. Buna göre hükme gerekçe teşkil eden niteliğin, “fitrî” olmaktan ziyade, “sosyolojik” olduğuna dair kanaat ağır basmıştır. Yine bu yorumlarda, klasik dönemlerde yapıldığının aksine, kadının akli yönü ve hafızası itibariyle erkeğe göre zayıf olduğu istikametindeki görüşlere pek iltifat edilmemiştir. Hatta bu tür izahların ileri sürülmesinde gerekçe teşkil eden hadisin, mevzu olduğu yönünde bir yaklaşım da belirlenmiştir. Yine, modern dönem yorumlarında, kadının şahitliğinin erkeğe eşit olduğu ve bütün davalarda şahitlik yapabileceği hususları da vurgulanmıştır.¹²⁶ Yine benzer biçimde “Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır” (4/Nisâ,3) ayetinde çok eşliliğin uygulanabilirliğini tartışabilme düşüncesi 19. y.y.dan önceki Kur’ân tefsirlerinde gözükmezken¹²⁷ modern tefsirde tek eşliliğe özel bir vurgu yapıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bütün bu yorumlar modern yaşamda kadının rollerinin değişmesinden kaynaklanmış böylece kadın-erkek eşitliği düşüncesi tefsire de sirayet etmiştir. Fakat bütün bu problemleri aşmanın kestirme yolu olarak “tecdit” fikri ön plana çıkarılmış ve mesele tarihsellik yoluyla çözülmeye çalışılmıştır.

9. Çok Renklilik

Modern dönemdeki tefsir çalışmalarına bakıldığında belli başlı niteliklere rağmen, çok renkliliğin olduğu müşahede edilmektedir. Konulu tefsir, içtimâ tefsir, bilimsel tefsir, nüzûl sırasına göre tefsir, edebî tefsir vb. çizgiler de bu renkliliğin birer göstergesidir. Aslında bu renklilik tefsire özgü bir şey değildir. Çünkü İslam

¹²⁵ İbrahim H. Karşlı, *Kur’ân Yorumlarında Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003, s.172.

¹²⁶ Karşlı, *Kur’ân Yorumlarında Kadın*, s.234.

¹²⁷ Jansen, *Kur’ân’a Yaklaşımlar*, s.166.

dünyasında modernleşmeye karşı takınılan tavırda ulemânın tutumu din-siyaset-toplum bağlamında farklılık arz etmektedir. Özellikle modern dönemlerde İslâmî ulemânın politik tutumlarının büyük ölçüde farklılık sergilemiş olduğu hatırda tutulmalıdır. Güçlü hükümetler altında ulemâ itaatkâr olma eğilimindeyken; uzak veya zayıf olanlarda, İslâmî geleneğin muhafızları olarak tahtın arkasındaki güçler olmuşlardır.¹²⁸

Çok renkliliğin oluşmasında, modern değişimin her çevrede farklı tempoda ilerlemesi, Batı'yla karşılaşmanın değişik düzeylerde yaşanması vb faktörler söz konusudur. Bazı araştırmacılara göre ise İslâm, on sekizinci yüzyılda içinde bulunduğu güçsüzlük ve karşı karşıya kaldığı tehdit ortamından dolayı liberal, esnek, hoşgörülü ve karma olmak zorundaydı.¹²⁹ Aslında modernizmin getirdiği bir arada yaşama zorunluluğu farklı inanç ve düşünceleri tolere etmeyi gerekli kılmış bu durum bazı çevreleri, dinlerin aynı özü taşıdığı fikrine götürmüştür.

Modern tefsir hareketindeki çok renkliliğin gereği olarak uç yaklaşımların yanında mutedil ve muhafazakâr yaklaşımlar da kendisine yer edinmiştir. Bu yüzden modern tefsir hareketini homojen bir hareket olarak değerlendirmek mümkün değildir. Hatta modern tefsir hareketinin ilk örneklerinin görüldüğü Hindistan ve Mısır'daki modernist hareketlerin arasında da ciddi farklılıklar vardır. Mesela Goldzıher'e göre Hint modernistleri kolonyalist Avrupalılarla yüz yüze geldiği için, onlarda kültür transferinden doğan kültürel bir hareket damgası vardır. Fakat Mısır Okulu, bunun aksine, inancı esas almıştır. Bu hareketin reform talepleri, Batı etkisinden tamamen bağımsız, dinî kaygılardan doğmuştur.¹³⁰ Hatta aynı coğrafya içerisinde de farklılıklar dikkat çekmektedir. Mesela aynı coğrafyayı paylaşmalarına ve modernist olmalarına rağmen Muhammed Ebû Zeyd, Abduh gibi mutedil bir modernist değil, determinist bir tevilcidir.¹³¹

Modern tefsir hareketinin çok renkliliğinde müfessirlerin yaşadıkları coğrafyanın, şahsî temayüllerinin, mesleklerinin ve Batı'yla münasebet derecelerinin büyük tesiri olmuştur. Nitekim modern dönemde Mısır'da birçok fikir akımının oluştuğu görülmektedir. Bazı araştırmacılara göre bunun temel sebeplerinden birisi Mısır'ın, diğer İslâm ülkelerinden daha çok Kapitalizm ve Komünizm gibi Batılı fikirlerle buluşmasından kaynaklanmaktadır.¹³²

Modern tefsir hareketinde ütöpik ve romantik düşüncelere bile rastlanmaktadır. Bunun tipik bir örneği olarak Seyyid Kutub gösterilebilir. Çünkü Kutub büyük toplumsal ütopyaların çizgisiyle kesişen bir düşünceyi seslendirmiştir.¹³³ Ayrıca

¹²⁸ Arnold H. Green, "Liberal Çağda Ulemâ'nın Politik Tutumları ve Faaliyetleri: İstisnâî Bir Vak'a Olarak Tunus", Ed.Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık İstanbul 1991, s. 241.

¹²⁹ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s.284.

¹³⁰ Goldzıher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s.348.

¹³¹ Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, s.269.

¹³² el-Cemâl, *İtticahatu'l-Fikri'l-İslâmî'l-Muasırı fi'l-Mısır*, I,11.

¹³³ Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s.154.

onun “ya İslâm ya cahiliye!” anlayışı ile başlattığı siyasal eğilim, bazı araştırmacılar tarafından “romantik devrimcilik” olarak nitelendirilmiştir.¹³⁴

Modern tefsir hareketi, esasen İslâm’ın bidayetinden yaşadığımız çağa kadar geçen süredeki bütün fikrî ve mezhebî akımların yeniden canlı bir şekilde sahneye çıkışını temsil eder. Örneğin Menâr Ekolü’nü Mutezile’nin uzantısı olarak, Ehl-i Hadis’i ise bir bakıma Ehl-i sünnet çizgisinde değerlendirmek mümkündür. Esasen bu ekollerin Kur’ân’ı anlama çabaları eskiden beri çeşitli yöntemlere ağırlık vermişlerdir. Örneğin Mutezile yeni düşünsel, sosyal ve siyasal gelişmeler karşısında tefsir alanını genişletme problemini *kelâm-ı ilâhînin* yaratılmış olduğu öncülünden hareketle aklı yorum ve icaz açıklamaları ile aşmaya çalışırken, Sünnî grup *kelâm-ı ilâhînin* ezeli olduğu öncülüne dayanarak rivayete bağlı tevili ön plana çıkarmıştır.¹³⁵

Modern tefsir hareketinde görülen çok renkliliğin arkasında yeni arayışların yanı sıra yeni bir usûle duyulan ihtiyacın da etkisi olmuştur. Çünkü aynı çağ ve kültürün içerisinde yaşamasına rağmen Kur’ân’ı okuyanlar arasında bu kadar farklı yaklaşımların bulunması, temel bir metoda duyulan ihtiyacı dile getirmektedir.¹³⁶

Sonuç

Modernizm kendi içerisinde evrilerek devam eden ve içinde bizim de yer aldığımız bir süreçtir. Modernizmin evrilmesine bağlı olarak İslâm dünyasında da *Klasik İslâm Modernizmi* ve *Neo-İslâm Modernizmi* şeklinde bir sınıflama yapılmıştır. Modern tefsir hareketinin öne çıkan belirgin özellikleri olmasına rağmen homojen bir tefsirden bahsetmek mümkün değildir. Coğrafyaların yanı sıra şahsiyetlere göre de farklılıklar ortaya çıkmıştır. Özellikle Hint alt kıtası modernistlerinin daha radikal yorumlara yöneldikleri görülmektedir.

Modern sürecin her döneminde Batı’daki fikrî cereyanlar modern tefsir hareketine aksetmiştir. Mesela ilk dönemlerde pozitivism ve naturalizm son dönemlerde ise tarihsellik ve postmodern yaklaşımlar tefsirde kendisini hissettirmiştir. Modern tefsir hareketine sadece müfessirlerin değil toplumun pek çok kesiminin hatta müsteşriklerin dahi katkıları olmuştur. Modern tefsir hareketinde ağırlıklı olarak rasyonalizm, sekülerizm, tecdit, ıslahat ve içtihat konularına vurgu yapılmıştır. Halka inme çabalarının yoğunluğundan dolayı tefsirin dili konuşma diline yaklaşmıştır. Bununla beraber klasik çizgiyi takip eden Konyalı M. Vehbi Efendi (1861-1949) gibi müfessirler de olmuştur. Esasen *Hulâsâtu’l-Beyân* gibi tefsirler kendi dönemlerinde

¹³⁴ Bkz. İşcan, *Siyasal İslâm*, s.39.

¹³⁵ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s.141.

¹³⁶ Namlı, “Türkiye’de Kur’ân Çalışmaları”, s.205.

muhtelif muhitlerin ihtiyaçlarını karşılamada üzerlerine düşen vazifeyi ifa etmişlerdir.

Modern tefsir hareketinde Kur'ân'ı merkeze alma gayretleri genelde İslâmî ilimlerde özelde ise tefsirde usûl tartışmalarını alevlendirmiştir. Bu tartışmalar klasik kaynakların incelenmesine de vesile olmuştur. Ayrıca yeni bir Kur'ân sözlüğüne ihtiyaç duyulduğu belirtilmiş, çeşitli semantik çalışmalar yapılmıştır. Semantik çalışmalarda Izutsu'nun (1914-1993) özel bir yeri vardır. Diğer yandan İslam kaynaklarının kıyasıya tenkit edilmesi sağlam kaynak olarak Kur'ân'a daha fazla yönelmeye sebep olmuş böylece tefsire, onun sınırlarını zorlayacak bir misyon yüklenmiştir.

Modern tefsir hareketinde "Kur'ân'ı anlama" bir sorun gibi algılanmıştır. Kahir ekseriyet Kur'ân'ın kolay anlaşılır bir kitap olduğunu söylerken; bazı gruplar Kur'ân'ın zor bir kitap olduğunu ve bunu ancak belirli vasıflara haiz olan seçkin insanların anlayabileceğini düşünmüştür.

Modern tefsir hareketinde dikkat çeken özelliklerden birisi de Tantavî ve Mevdudî gibi müfessirlerin çağın teknolojisinden faydalanarak harita, kroki, resim, ansiklopedik bilgileri tefsirde kullanmaları olmuştur. Günümüzde ise enformasyon teknolojilerinin (bilhassa internetin), tefsir çalışmalarına olan etkilerini araştırmak bakir ve cazip bir konu olarak araştırmacıları beklemektedir.

Kaynaklar

- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Aubery, Edwin Ewart, "What is Modernism?," *The Journal of Religion*, Vol, 15, No.4 Oct.1935, (pp.426-447).
- Ay, Mahmut, "İşarî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İÜİFD*, İstanbul 2011, Sayı:24, (ss.103-148).
- Aydar, Hidayet, "Bir Kur'ân Müfessiri Olarak Mehmet Akif", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:32, Sayı: 4, Ekim-Kasım-Aralık 1996, (ss.25-50).
- Aydüz, Davut, "Sırat-ı Müstakim ve Sebülü'r-Reşad Mecmualarında Çıkan Tefsirle İlgili Yazılar", *SÜİFD*, Sayı:1, Sakarya 1996, (ss.27-56).
- Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Baljon, J.M.S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 2000.
- Barrett, William, *İrrasyonel İnsan*, Çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2003.
- Bedir, Murtaza, "Oryantalizm ve Türkiye'de Din (İslam) Araştırmaları", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- Bilgin, Mustafa, "Hak Dini Kur'ân Dili", *DİA*, Cilt: XV, İstanbul 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- Birişik, Abdulhamit, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân İlmî Araştırmalar*, Sayı:17, 2004/2, (s.1-62).
- Birişik, Abdülhamit "Tefsir", *DİA*, Cilt: XL, İstanbul 2011.
- Birişik, Abdülhamit, "Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", *ÜİFD*, Cilt: 20, Sayı: 2, Bursa 2011, (ss. 1-20).
- Bolay, Süleyman Hayri, "Postmodernizm", *Moderniteden Postmoderniteye Değişim*, (Ed. Coşkun Can Aktan), Çizgi Kitabevi, Konya 2003.
- Bozkurt, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Ekin Yayınevi, Bursa 2012.

- Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Haz. Mustafa Özel, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Crecelius, Daniel, "Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", Ed.Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık İstanbul 1991.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Çiçek, Halil, *20. Yüzyılda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996.
- Demir, Şehmus, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002. vd.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Düzgün, Şaban Ali, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt:5, Sayı: 1, (ss.1-12).
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001.
- el-Cemâl, Hamd b. Sadık, *İtticahâtu'l-Fikri'l-İslâmî'l-Muâsırî fi'l-Mısır*, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyâd 1994.
- el-Hülî, Emin, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Çev. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995.
- Eliacı, R. İhsan Yaşayan Kur'ân, İnşa Yayınları, İstanbul 2011.
- Emame, Adnan Muhammed, *et-Tecdîd fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.
- Eren, Cüneyt, *Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, Ekev Yayınevi, Erzurum 2000.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman, *İtticahâtu't-tefsîr fi'l-karnî'r-Râbi Aşere'l-Hicrî*, el-Mektebetu'l-Arabiyetu's-Suûdiyye, 1404.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman, *Menhecû'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsîr*, Riyâd, 1983.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1966.
- Friedman, Susan Stanford, "Definitional Excursions: The Meanings of Modern/Modernity/Modernism", *Modernism/modernity*, Volume 8, Number 3, September 2001,(pp. 493-513).
- Goldzıher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, Çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997.
- Görgün, Tahsin, *İlahi Sözün Gücü*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2013.
- Green, Arnold H., "Liberal Çağda Ulemâ'nın Politik Tutumları ve Faaliyetleri: İstisnâî Bir Vak'a Olarak Tunus", Ed. Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık İstanbul 1991.
- Güllüce, Veysel, "İnsan Allah'ın Halifesi midir?", *AÜİFD*, Sayı:15, Erzurum 2001, (ss.169-214).
- Hanefi, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme*, Çev. M. Emin Maşalı, Otto, Ankara 2011.
- Harb, Muhammed, "el-Menâr", *DİA*, Cilt: XXIX, Ankara 2004.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Siyasal İslâm*, Ekev Yayınevi, Erzurum 2002.
- Jansen, J.J.G., *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1999.
- Karslı, İbrahim H., *Kur'ân Yorumlarında Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.
- Koçyiğit, Hikmet, "Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amiller", *KAÜSBD*, Sayı:10 Sonbahar 2012 Kars, (ss.107-129).
- Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.
- Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara 2004.
- Lundin, Roger, "Modernity's Grandparents", *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 1. Winter, 1995, (pp. 171-173).

- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003.
- Mertoğlu, Mehmet Suat "Tefsiru'l-Menâr", *DİA*, XL, İstanbul 2011.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Tefsir", *DİA*, Cilt: XL, İstanbul 2011.
- Namlı, Tuncer, "Türkiye'de Kur'an Çalışmaları", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.
- Öztürk, Mustafa *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Paçacı, Mehmet "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5:1 (2007), (ss.17-46).
- Paçacı, Mehmet, "Klasik Tefsir Neydi?" *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl:2, Sayı:1, 2007, (ss.7-20).
- Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Richard T.Schaefer-Robert P.Lamm, *Sociology*, McGraw-Hill, United States 1992.
- Rippin, Andreww, "Tefsir Çalışmalarının Mevcut Durumu", Çev. Erdoğan Baş, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:16, Sayı:3, 2003, (ss.454-461).
- Sebbağ, Muhammed b. Lütfi, *Lemahat fi Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1990.
- Standen, Anthony, *Bilim Kutsal Bir İnektir*, Çev. Burçak Dağistanlı, Şule Yayınları, İstanbul 1997.
- Şarkavî, İffet, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, Çev. Orhan Atalay-Veysel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya ts.
- Tourame, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: Hülya Tufan, YKY İstanbul 2004.
- Turner, Bryan S., "Periodization And Politics In The Postmodern", *Theories of Modernity and Postmodernity*, Ed. Bryan S. Turner, Sage Publications, London 1995.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993.
- Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'a Bakışlar 1*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2011.
- Zarzur, Adnan Muhammed, *Ulûmu'l-Kur'an*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Dimeşk 1981.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1976.

KİTAB-I MUKADDES VE KUR'AN ÇERÇEVESİNDE HAYÂNIN EVRENSELLİĞİ: UTANMADIKTAN SONRA İSTEDİĞİNİ YAP!

Mustafa IŞIK *

Özet

Hayâ duygusu kişi üzerinde bir kontrol mekanizması kurmakta; onu toplum değerlerinin karşısında olmamaya zorlamaktadır. Hayâ, sosyal yaptırıma sahip psiko-sosyal bir güçtür. *Sosyal bir varlık* olan insanın *öteki* ile insanca yaşayabilmesi için esas alacağı sosyal, psikolojik ve ahlâkî bir ölçüdür.

İslam evrensel bir din olup Hz. Muhammed (s.a.v.) de bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamberdir. Hadisler O'nun sözü olunca, bazı hadislerin de evrensel özellikler taşıması doğaldır.

Peygamberlerin mesajları büyük ölçüde süreklilik ifade eder. İlk peygamberden son peygambere kadar bütün peygamberlerin üzerinde durdukları ve bu yüzden insanların aklında kalan ilkelerden biri de *Utanmadıktan sonra dilediğini yap* sözüdür. Bütün peygamberler, görevli oldukları coğrafyada, insanları hayâ çizgisine çekmeye çalışmışlardır.

Bu makalede, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an çerçevesinde, hayâ duygusunun evrenselliğini ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Hayâ, evrensel, ilâhî dinler, peygamber, hadis.

Universality of Shame in the Holy Bible and the Koran: If You Feel No Shame, Then Do As You Wish

Abstract

Feeling of shame constitutes a control mechanism over individual and a society and forces individual not to be against the values of society. Shame is a psychosocial power which has a social compelling force. It is a social, psychosocial and moral criteria for a social being human to live with the "other" in a manner, which suits the humanity.

Islam is a universal religion, Muhammad (peace be upon him) who is the last prophet sent a messenger to all humanity. As the hadiths are the word belong to him so it is very natural that the hadiths carry an universal features.

To a greater extent prophets' messages express continuity. From the very first prophet to the last prophet all the prophets emphasize on one of the principles which was for this reason kept in the minds of human: if you feel no shame; do whatever you want. All the prophets tried to bring the people to the modesty in their geography in which they have a mission.

In this article, we're going to deal with universality of the shame feeling in a framework of the Holy Book and Quran.

Key Words: Shame, universal, the divine religions, prophet, hadith.

Giriş

İslam, bütün insanlığa gönderildiği için, evrensel bir dindir. Allah Elçisi Muhammed (s.a.v.) de bütün insanlara elçi olarak gönderilmiştir.¹ Hadisler O'nun sözü olunca, bazı hadislerin de evrensel özellikler taşıması doğaldır. İnsan, yaşadığı tarih ve coğrafya ile mukayyet olduğundan; Hz. Peygamber'in bazı söz ve davranışlarının yaşadığı çevre ile sınırlı olması normaldir. Bu yüzden *Hadislerde Yerellik ve Evrensellik*² hadis metodolojisinin konuları arasındadır.

Bütün insanlara elçi olarak gönderilen Hz. Muhammed (s.a.v.)'nin hadisleri yerel ve evrensel özellikler taşır. "Sünnet ve hadisin bağlayıcılığı ile bunları yerel ve evrensel açıdan değerlendirme arasında sıkı bir ilişki vardır. Hadislerin varit olduğu tarih ve coğrafyanın, muhatap aldığı birey ve toplumun, dikkate aldığı örf, adet ve kültürün rivayetlere kattığı yerel unsurlar, günümüze olduğu gibi taşınamayacağına göre, bağlayıcılık açısından bunların taşıdığı evrensel mesajlar ön plana çıkarılmalıdır."³ "O'nun sünnetinin hukuk ve mantığının temelinde insan unsuru, gelişmesi, yetişmesi, ihtiyaç ve problemlerinin çareleri vardır. Tevhid inancı, şirkten arınmışlık, eşitlik, adâlet, takvaya dayanan üstünlük; ahlâksızlığa, zulme, yoksulların sömürülmesine, kan davalarına, intikam duygularına, bencilliğe, asabiyet ve kavmiyetçiliğe karşı duruş; ilmin, irfanın, ahlâkın, yardımlaşmanın, diğergamlık ve buna benzer müspet ve insan için hayırlı ve olumlu olan davranışların yanında olmak"⁴ gibi evrensel mesajları vardır. Günümüzde sünnete olan ihtiyaç bağlamında bu mesajların ön plana çıkarılması önem arz etmektedir.

Hadislerdeki *ilkeler* açısından hadis/sünnetin evrenselliği bağlamında yazılmış onlarca makale bulunmaktadır.⁵ "Hadiste evrensellikten kastedilen şey, hadis ve sünnetin bütün insanlara yönelik bir mesaj içermesi ve uyulduğunda Hz. Peygamberin gözettiği amacın gerçekleşmiş olmasıdır."⁶ Biz, hadisin metninde geçen kelimelerden hareketle evrensel olan hadisleri kastediyoruz. Bu bağlamda O'nun bazı sözleri ve davranışları evrenselidir. Mesela, *İnsanların baştan beri duyduğu nebilik sözlerinden biri şudur: Utanmadıktan sonra dilediğini yap.*⁷ Ya da *Sizden biri kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe, (gerçek) mümin olamaz*⁸ hadisi evrensel mesajlar

* Yrd. Doç. Dr. Kafkas İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, mustafa38isik@gmail.com

¹ *Enbiya* (21), 107; *A'raf* (7), 158; *Nisa* (4), 79, *Sebe* (34), 28; *Furkan*, (25), 1; *Buharî*, *Teyemmüm* 1(I/86), *Salât* 56(I/113); *Müslim*, *Mesacid* 3 (I/370-371); *Nesâi*, *Gusl* 26 (I/211); *Darimî*, *Salât* 111 (I/323).

² Nevzat Âşık, (*Sünnetin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*), "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", Samsun, 1993; s. 23-35; İ. Hakkı Ünal, *Hadis*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 2003, s. 95.

³ Ünal, a.g.e., s. 95.

⁴ Âşık, a.g.m., s. 35.

⁵ Bkz. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>, erişim tarihi: 30.07.2012, İSAM, (İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı.)

⁶ Ünal, a.g.e.,s. 95.

⁷ Hadisin Arapça metni ve klasik hadis literatüründeki kaynakları cilt/sahife olarak aşağıda verilmiştir.

⁸ *Buhari*, *İman* 7 (I/9); *Müslim*, *İman* 71, 72 (I/67-68); *Tirmizi*, *Kıyame* 59 (IV/667); *Nesâi*, *İman* 19, 33 (VIII/115, 125); *İbn Mâce*, *Cenaiz* 1 (I/461); *Darimî*, *İstizan* 5 (I/672), *Rikak* 29 (I/703); *Ahmed b. Hanbel*, I/ 89, III/ 176, 206, 251, 272, 278, 289.

taşıyan sözlerindedir.⁹

“Evrensel” kelimesi eskiden Türkçede *cihânşümûl*, *âlemşümûl* kelimeleriyle karşılanmaktaydı. Bu kelime, evrenle ilgili, bütün insanlığı ilgilendiren, dünya ölçüsünde, dünya çapında anlamlarına gelmektedir.¹⁰ İngilizcede *universal*¹¹ kelimesiyle karşılanmakta ve *global*¹² ile ilintilenmektedir. *Evrensellik* eski bir kavram olsa da *küresellik* kelimesi sözlüklere son yıllarda girmiştir. Herhangi bir olgu yerel olarak başlayıp evrensel nitelik kazanabilir. Ancak evrensel olan şey küresel hale gelmeyebilir. Çünkü evrensel şu veya bu şekilde *bütün insanlıkla ilgili* demektir. Küresel olan bir şey de aslında evrensel olmayabilir. Mesela, küreselleşme kavramının sembol organizasyonlarından biri olan Uluslararası Para Fonu (*IMF*) küresel bir kuruluş olmuştur ama evrensel olduğu söylenemez. Aynı şekilde ‘cola’ son yüzyılda küresel bir içecek haline gelmiştir ancak bu durum onun evrensel olduğunu göstermez.

*Dünyanın bir bölgesinde yaşayan insanların diğerlerinin ne yapıp ettiğinden haberdar olmaya başladığı, birbirine daha bağımlı hale geldiği ve paylaşılan değerlerin arttığı büyük bir köye dönüşmeye başladığı*¹³ sık sık vurgulanmaktadır. Öyleyse yaşadığımız dünya küçülürken evrensel nitelik taşıyan hadisler ön plana çıkarılmalıdır.

Osmanlı Devleti’nin yıkılmasından sonra Müslüman ülkeler üç kıtada, “az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkeler” statüsünde ele alınmaktadır. Yerli yöneticilerinden ve Hıristiyan Batı ülkelerinden zulüm gören bazı inananlar şiddete başvurmakta; şiddet olayları ise medya tarafından “İslamî terör” adı altında dünya kamuoyuna servis yapılmaktadır. Bu durum, İslam’ın imajını dünya çapında zedelemektedir. İslam’ın evrensel boyutlarını öne çıkarmak bu açıdan da önem arz etmektedir.

İnsan, sosyal bir varlıktır. Evren içinde yalnız yaşamayacağı için, kendisiyle birlikte mutlaka “öteki” vardır. Ötekiyle birlikte yaşaması gerekirken de mutlaka uyması/uyulması ve uygulaması gereken kaideler bulunmaktadır. Bu bağlamda “İnsanların baştan beri duya geldiği nebilik sözlerinden biri olduğu için” “Utanmadığın takdirde dilediğini işle!” hadisi de herkesi ilgilendirmektedir.

Bu kutlu sözü anlama/anlatma ve insanlık ve hadis edebiyatı tarihi içinde izlediği süreci ele alma denemesi yapacağız. Ancak hadis âlimlerince “sahih ve merfu” kabul edilen bu hadisin, klasik hadis literatüründeki/ hadis edebiyatındaki bü-

⁹ Bkz. Mustafa Işık, “Evrensel Bir Hadis Denemesi: Ben ve Öteki”, *Erciyes İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12-2011/1.

¹⁰ *Büyük Türkçe Sözlük*, TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, erişim tarihi: 20.06.2012.

¹¹ *Redhouse Sözlük*, Redhouse Yayınevi, İst. 1990, s. 1078.

¹² *Redhouse*, s. 413; Küre kelimesi TDK *Türkçe Sözlüğü*’nün 1988 tarihli baskısında mevcutken (II/949) *küresel* kavramı yer almamaktadır. ‘Küresel: Dünya ölçüsünde geniş bir bakış açısıyla benimsenen’ demektir. Ayrıca bkz. <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, erişim tarihi: 17.08.2012.

¹³ Ali Çoban, “Türkiye’nin Enerji Meselesi, Alternatif Enerji Kaynakları ve Nükleer Enerji”, *Esam-Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl: 1, sayı: 1, Ankara, 2007, s. 37; <http://www.esam.org.tr/images/yayinlar/esam%20dergi%202007%20ye%202.pdf#page=33>, erişim tarihi: 22.02.2013; <http://www.haber7.com/televizyon/haber/985298-olumsuz-ask-hikayesi-komediye-donustu>, erişim tarihi: 22.02.2013.

tün rivayetlerini, lafız farklarını, şerh edebiyatında bu konuda yapılan tartışmaları gündeme taşımak gibi bir amacımız yoktur.

Konunun psikolojik ve sosyolojik boyutları da bulunmaktadır. Bu hususlar ihtisas alanımız dışında olduğundan; uzmanların görüşlerinden -zaruret miktarında- iktibas yapacağız.

Bu hadisi, "Hadislerde Yerellik ve Evrensellik" bağlamında, ilâhî dinler ölçeğinde, evrensellik açısından anlamaya/anlatmaya çalışacağız.

A. "UTANMADIKTAN SONRA İSTEDİĞİNİ YAP!" HADİSİNİN KLASİK HADİS LİTERATÜRÜNDEKİ KAYNAKLARI

Öncelikle bir hadisin sıhhatinden emin olmak için tedvin ve tasnif devri müelliflerinin tespitine bakmamız gerekir. Hadisin lafzında bir problem yoktur. Ancak biz, ulaşabildiğimiz eserlerde, ravi ve lafız farklarını belirterek, kronolojik bir sıra ile bu rivayetin kaynaklarını zikredeceğiz.

Hadis imamlarının, şeyhleri kanalıyla, Ebû Mesud (Ukbe b. Amr) (ö.407/660), Huzeyfe (ö.36/656) ve İbn Mesud'dan (ö.32/652) rivayet ettikleri hadisin metni, önemsiz farklılıklarla, (إن مما أدرك الناس من أمر النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklindedir. Bu hadis, birçok hadisin aksine, bütün rivayetlerde -lafız olarak- çok benzer cümlelerle aktarılan bir metindir.

Ulaşabildiğimiz kaynaklar açısından ilk olarak Ma'mer b. Râşid'in (ö.154/771) *Camii*'nde (إن مما أدرك الناس من النبوة الأولى إلا قول الرجل: إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklinde geçmektedir.¹⁴

İmam Malik'in (ö.179/801) *Muvatta*'nda zikredilmektedir.¹⁵

Abdullah b. Vehb (ö.197/812), *el Camiu fi'l Hadîs*'de, Ebû Mesud'dan (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت) lafzıyla rivayet eder.¹⁶

Abdurrezzak'ın (ö.211/827) *Musannef*'inde, bu hadisi (إن مما أدرك الناس من أمر النبوة الأولى (إلا قول الرجل إذا لم تستح فاصنع ما شئت) lafzıyla rivayet eder.¹⁷

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *Müsned*'inde Ebû Mesud'dan arka arkaya ve başka başka yerlerde olmak üzere beş rivayet bulunmaktadır. Farklı şeyhler kanalıyla, (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklinde geçmektedir.¹⁸ Bunlardan biri, küçük bir lafız farkıyla, (إن مما أدرك الناس من أمر النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklindeki Huzeyfe rivayetidir.¹⁹ Bunlardan ikincisi yine Huzeyfe'den olup (آخر ما تعلق به أهل الجاهلية من كلام النبوة إذا

¹⁴http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=13&hid=755&pid=995, erişim tarihi: 04.08.2012, bu kitaba ulaşamadığımız için *e-kitap* olarak kaynak göstermek zorunda kaldık.

¹⁵ Malik, *Muvatta*, Sefer 46 (I/158).

¹⁶ Abdullah b. Vehb, Ebû Muhammed el Mısri, *el Camiu fi'l Hadîs*, thk., Dr. Mustafa H. Hüseyin, 1996; II/561, no: 457.

¹⁷ Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, thk., H. Rahman Azamî, Beyrut, 1403; XI/141, 143.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, IV/ 121, 122, V/273.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, V/383.

şeklindedir.²⁰ 'Cahiliyye halkının aklında kalan nübüvvet sözlerinden biri' anlamında rivayet edilmektedir. Toplamda yedi metin rivayet etmiş olup rivayet çeşiti açısından çok zengindir.

Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'inde ise, Ebû Mesud'dan arka arkaya iki rivayet gelmektedir: Birincisi (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة إذا لم تستح فاصنع ما شئت) ikinci rivayet ise (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklindedir.²¹ Rivayette kullanılan fiiller değişse de anlam değişmemektedir.

Yine Buhârî'nin *el Edebû'l-Müfred* adlı eserinde (باب الحياء) *hayâ babı*nda ve hadis metninin bab başlığı olarak kullanıldığı konuda geçmektedir.²²

İbn Mâce'nin (ö. 273/ 887) *Sünen*'deki rivayeti (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklindedir.²³

Ebû Davud'un (ö. 275/889) *Sünen*'inde (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة إذا لم تستح فاصنع ما شئت) lafzıyla geçer.²⁴

İbn Kuteybe (ö.276/889) bu hadisi *Te'vil*'inde, İbn Mesud'dan (كان آخر ما حفظ من كلام النبوة إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklinde rivayet etmiştir.²⁵

Tahavî'de (ö. 321/933) (إنَّ بِمَا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ الْأَوَّلَى إِذَا لَمْ تَسْتَحِي فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ) şeklinde geçmektedir.²⁶

Bu hadis İbn Hibban'ın (ö.354/965) *Sahih*'inde de geçmektedir.²⁷

Taberânî (ö. 360/970), *el Mu'cemu'l Evsât*'ta, İbn Mesud'dan (ان آخر ما حفظ من كلام النبوة) (إذا لم تستحي فاصنع ما شئت) şeklinde rivayet etmektedir.²⁸

Hâkim en Nisaburî (ö.405/1014) *el Müstedrek*'te, Ebû Mesud'dan, (انما حفظ الناس من كلام النبوة إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklinde rivayet etmektedir.²⁹

İbn Fûrek el Esbehânî (ö.406/1015) *Müşkilu'l Hadîs*'te, (إن آخر ما حفظ من كلام النبوة إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklinde rivayet eder.³⁰

²⁰ Ahmed b. Hanbel, V/ 405.

²¹ Buhârî, Enbiya 54, (IV/152), Edeb 78 (VII/100).

²² Buhârî, *el Edebu'l Müfred*, Beyrut, 1989, s. 209, no: 597, s. 445, no: 1316.

²³ İbn Mâce, Zühhd 17 (II/1400).

²⁴ Ebû Davud, Edeb 6 (V/ 148-149).

²⁵ İbn Kuteybe, *Te'vil-i Muhtelifi'l- Hadis*, Beyrut, 1973, s. 71.

²⁶ Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Âsar*, thk., Ş. el-Arnaut, Beyrut 1994, IV/197.

²⁷ İbn Hibban, Muhammed, *Sahihu İbni Hibban bi-Tertibi İbni Belban*, Beyrut, 1993, II/371.

²⁸ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el Mu'cemu'l-Evsât*, Kahire, 1415, V/104.

²⁹ Hâkim Nisaburî, Muhammed b. Abdullah, *Marifetu Ullümi'l Hadis*, haz., es Seyyid Mu'zam Hüseyin, Beyrut, ts., s. 21.

³⁰ İbn Fûrek, Muhammed b. el Hasen, *Müşkilu'l Hadîs ve Beyânüh*, thk., Musa M. Ali, Beyrut, 1985, s. 295.

Ebû Nu'aym el Esbehânî'nin (ö.430/1038) *Hilye'sinde*, iki yerde, (إن مما أدرك الناس من) şeklinde geçmektedir.³¹

Beyhakî (ö.458/1065) *Sünen ve Şuabu'l İman'da* Ebû Mesud'dan (إن مما أدرك الناس من) rivayet eder.³²

Hatib el-Bağdadî (ö.463/1071) *Tarihu Bağdat'ta*, (إن آخر ما تعلق به اهل الجاهلية من كلام النبوة إذا) şeklinde rivayet etmektedir.³³

Mutekaddimun eserlerden kaynak gösterdiğimiz bu hadis, müteahhirunun eserlerinde tekrar edilmektedir.

B. HADİS İMAMLARININ BU RİVAYETE 'FİKHU'L-HADİS' AÇISINDAN BAKIŞLARI

Hadisleri muhaddislerin nasıl algıladığını anlamak için bu tip hadisleri hangi "Kitab/كتاب" (konu) ve "Bab/باب" (alt-başlık) altında ele aldıklarına göz atmamız gerekir. Buna "Fıkhü'l-Hadis (فقه الحديث)"³⁴ denir. Fıkhü'l-hadis, hadislerin anlaşılmasını kolaylaştıran klasik hadis ilimlerindedir.

Konu başlıklarını çok iyi koyduğu düşünülen Buharî için (فقه البخاري في تراجمه) *Fıkhü, kitabının babları arasında saklıdır*³⁵ denilmiştir. Cami, sünen, musannef türü eserlerin müellifleri hadisleri konularına göre yerleştirerek rivayet ettiklerinden; benzer kanaati onlar için de taşımak mümkündür.

Şimdi biz, hadis imamlarının bu hadisi hangi konu başlığı altında ele aldıklarına bakarak inceleyeceğiz. Mümkün merteye *kronolojik* sırayı izleyeceğiz.

Müsnedler *konularına göre* yazılmış eserler olmadığından; burada sadece hadisi tespit bakımından zikrettik. Mesela, Ahmed b. Hanbel, yaşayan mezhep imamı olmasına rağmen, eseri müsned tarzında olduğundan, burada hadisi nasıl anladığı hususunda bir bilgi yoktur.

Ulaşabildiğimiz kaynaklardan Ma'mer b. Râşid'in (ö.154/771) *Camii'nde*, (باب) şeklinde geçmektedir.³⁶ Bu eserin "Kitab/كتاب" bölümleri olmayıp tamamı "Bab/باب" olarak düzenlenmiştir. Bu hadisin hayâ babının son hadisi olması, utanma duygusu olmadıkça yapacak bir şey kalmadığının mesajı olarak algılanabilir.

³¹ Ebû Nu'aym el Esbehânî, *Hilyetu'l Evliya ve Tabakatu'l Asfiya*, Beyrut, 1976; IV/370, VIII/ 124.

³² Beyhakî, *es Sünenü'l- Kübrâ*, Beyrut, 1355; XI/191-192; *Şuabu'l İman*, Beyrut, 1410, VI/131, 143.

³³ Hatib el-Bağdadî, Ebû Bekir, *Tarihu Bağdat*, Beyrut, ts.; XII/136; XIII/173-174.

³⁴ Hâkim Nisaburî, *Marife*, s. 63; Tahir el Cezairî, *Tevcihu'n- Nazar İlä Usûli'l-Eser*, haz. A. Fettah Ebû Gude, Halep, 1995; I/423; ayrıca bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 2000; s.110-117; Ömer Özpinar, Hz. Peygamber ve Hadislerini Anlamak, İstanbul, 2012. (Kitabın tamamı bu konuyla ilgili olduğundan sayfa numarası vermedik.)

³⁵ İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut,1379, I/13; M. Fuat, Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, İstanbul, 1956, s. 53.

³⁶ Bkz. Yukarıda 14. dipnot.

Fıkıh mezhebi imamları, fıkhı'l-hadiste çok başarılı âlimlerdir. Mezheplerinin hâlâ yaşıyor olması bunun arkasında yatan nedenlerden biridir. Bunlardan İmam Malik'in (ö.179/801) *Muvatta'*nda, (كِتَابُ قَصْرِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ) "Yolculukta namazı kısaltma" konusunda ve "Namazda iki elden birini öteki üzerine koyma" (باب وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة) babında rivayet eder. Hadis metninin konduğu yerin konusuyla ilgisi olmayıp; sadece "maddelerden biri" olarak kaydedilir.³⁷ (من كلام النبوة إذا لم تستح فافعل ما شئت) Metinde (الأولى) ilk kaydı olmaksızın "Peygamberlik sözlerinden" şeklinde; beş maddelik bir hadisin ilk maddesi olarak geçer. İmam Malik'in bu hadisi *Yolculukta namazı kısaltma* konusunda, yerleştiği yer (kitab/bab) anlamında bir katkısı yoktur ancak hadisi tespit açısından büyük önem taşır.

Abdullah b. Vehb Ebû Mesud'dan, (ö.197/812), (باب العزلة) de rivayet eder.³⁸ Bu baktaki hadislere baktığımızda takva konusunda, başkalarının hak/hukuku karşısında kendini tutma konularında olduğunu görürüz.

Abdurrezzak (ö.211/827) Musannef'inde, bu hadisi (باب الحياء والفحش) "Babu'l Hayâ ve'l Fuhş" başlığı altında rivayet eder.³⁹ Rivayetin kullanıldığı konu, ahlâkla ilgilidir. Metindeki lafız farkları anlamı değiştirmemektedir. Hadisin burada geçiyor olması hem tespit hem de konduğu yerin konusu açısından önemlidir.

Buhârî, Kitabu'l Edeb'de, hadis metnini bab başlığı olarak kullanır. (إذا لم تستح) (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت) yukarıda, Kitabu'l Enbiyâ'da geçen rivayetin aynısıdır.⁴⁰ Ancak mana ile rivayet kapsamında (فانعل) fiili yerine (فاصنع) kullanılır. Yine Buhârî'nin ahlâk hadislerin topladığı *el Edebû'l Müfred* adlı eserinde (باب الحياء) hayâ konusunda ve hadis metninin bab başlığı olarak kullanıldığı konuda geçmektedir. Buhârî hadis metnini *bab başlığı* olarak (باب إذا لم تستح) değerlendirilmesi önem arz etmektedir.⁴¹

Bize göre, Buhârî'nin bu hadisi Kitabu'l Enbiyâ'da ele alması hayânın nebilerle ilgili "ortak payda" olmasıyla ilgilidir. Bu hadisin Kitabu'l Edeb'de geçmesi, hayâ duygusunun edebin ayrılmaz bir parçası olduğunun göstergesidir. Ahlâk hadislerini topladığı *el-Edebû'l Müfred*'de ele alması ise *hayânın dinin gereği* olmasından dolayıdır.

İbn Mâce'de (ö. 273/ 887) Kitabu'z Zühd'ün (كتاب الذهد) hayâ babında (باب الحياء) geçmektedir.⁴² Bilindiği gibi bu konular da doğrudan doğruya ahlâkla ilgilidir.

Ebû Davud'un (ö. 275/889) Sünen'inde, Kitabu'l Edeb'de (كتاب الأدب) hayâ babında (باب الحياء) geçer.⁴³ Bu hadis, edep ve hayâ adı altında; ahlâkla ilgili olarak ele alınmıştır.

³⁷ Malik, *Muvatta*, Sefer 46 (I/158).

³⁸ Abdullah b. Vehb, a.g.e., II/523.

³⁹ Abdurrezzak b. Hemmam, a.g.e., XI/141, 143.

⁴⁰ Buhârî, Edeb 78 (VII/100).

⁴¹ Buhârî, *el Edebu'l Müfred*, s. 209, no: 597, s. 445, no: 1315.

⁴² İbn Mâce, Zühd 17 (II/1400).

⁴³ Ebû Davud, Edeb 6 (V/ 148-149).

İbn Hibban'ın (ö.354/965) *et-Tekâsim ve'l Enva'* adlı eserini fıkıh bablarına göre düzenleyen Emir Alâeddin (ö.739/1338) (كتاب الرقائق) Kitabu'r Rekâik ve (باب الحياء) hayâ babı altında ele alınmıştır.⁴⁴ Görüldüğü gibi konu ahlâkla ilgilidir.

Hâkim en Nisaburî (ö.405/1014) hadis usûliyle ilgili bir meseleden dolayı (إنما حفظ الناس من آخر النبوة إذا لم تستح فاصنع ما شئت) lafzıyla rivayet etmektedir.⁴⁵

İbn Fûrek el Esbehânî (ö.406/1015) *Müşkilu'l-Hadîs* adlı eserinde (إن آخر ما حفظ من كلام النبوة إذا لم تستح فاصنع ما شئت) şeklinde rivayet eder. *Kişi utanmadığı zaman her kötülüğü yapar; din ve hayâ onu engellemez*⁴⁶ yorumunu ekler. Bu yorum aşağıda gelecek olan Hattabî'nin yorumunu akla getirmektedir.

Ebû Nu'aym el Esbehânî'nin (ö.430/1038) *Hilye'* sindeki rivayetlerde *Cahiliyye döneminde, hâlâ peygamberlerden kalmış olarak bilinen bir söz*⁴⁷ olarak algılanmaktadır. Bu rivayetler yukarıda geçen Ahmed b. Hanbel rivayetleriyle örtüşmektedir.

Beyhakî'nin (ö.458/1065) *Sünen'* inde, Ebû Mesud'dan rivayet edilen metinler (باب بيان مكارم الأخلاق و معاليها) ve (كتاب الشهادات) adı altında geçer. Mükemmel ahlâka sahip olan kişinin mürüvvetli olduğu; şahitliğin kabulünde hayâlı olmanın şart olduğu konusunda bu hadisi zikreder.⁴⁸ Konu ahlâki güzelliklerle ilgilidir ki hayâ da bunlardan biridir. Ancak Beyhakî, diğer imamlardan farklı olarak, *hayânın hukukî şahitliğin şartı* olması açısından yeni bir yorum getirir.

Yine Beyhakî, *Şuabu'l İman'* da (الرابع و الخمسون من شعب الإيمان و هو باب الحياء بفضوله) İmanın 54. şubesi olarak hayâ babında ele alır.⁴⁹

Hadis metninin *evrenselliğini vurgulayan* birinci kısmı *ilk peygamberlerden itibaren söylenegelen sözlerden biri* -Buharî dışında- klasik hadis müelliflerini pek ilgilendirmemiş; vurucu mesajının bulunduğu *Utanmadığın takdirde yap istediğini!* cümlesi gündem konusu olmuştur. Buharî ise Kitabu'l Enbiya'da yine hayâ konusunda, edep ve ahlâkla ilgili olarak ele almıştır.

Görüldüğü gibi, hadis imamları bu hadisi ahlâk/edeb konusunda, *doğrudan hayâ/utanma ile ilgili* olarak ele almışlardır.

Ancak, bize göre, evrenselliğin ipucu olan birinci cümlesi, burada bir kısmını yazdığımız pek çok kaynakta, ikinci cümle ile birlikte rivayet edilmiştir.

İlk hadis şârihi Hattabî (ö.388/998) Ebû Davud'un *Sünen'* ine yazdığı şerhinde⁵⁰ bu hadis hakkında, bize göre, ilk açıklamaları yapar. Daha sonraki eserlerde bu düşüncelerin tekrarlandığını görürüz. *İlk nebilerden beri* (من كلام النبوة الأولى) sözünün an-

⁴⁴ İbn Hibban, a.g.e. II/371

⁴⁵ Hâkim Nisaburî, *Marife*, s. 21.

⁴⁶ İbn Fûrek, Muhammed b. el Hasen, *Müşkilu'l-Hadîs ve Beyânüh*, thk., Musa M. Ali, Beyrut, 1985, s. 295.

⁴⁷ Ebû Nu'aym el Esbehânî, a.g.e., IV/370, VIII/ 124.

⁴⁸ Beyhakî, *es Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1355, 11/191-192.

⁴⁹ Beyhakî, *Şuabu'l İman*, Beyrut, 1410, VI/131, 143.

⁵⁰ İ. Lutfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1985, s. 137-138.

lamı, baştan beri hayâ buyruğunun değişmez, geçerliliğinin kesin olduğudur. Her nebi hayâlî olmuş ve buna teşvik etmiştir. Şeriatlarında nesh edilen hükümlerden biri değildir; bir şey karşılığında değiştirilmemiştir. Doğruluğu kabul gören, erdemi açık olan bir emirdir. Utanmanın iyiliği konusunda akıl sahipleri aynı fikirdedirler. Nitelikleri böyle olunca da değiştirilmemiş veya yürürlükten kalkmamıştır.⁵¹ Hattabî bunları yazarken şüphesiz kendisinin de kaynakları vardı. Ancak bu görüşleri nedeniyle Hattabî'nin *hadisin evrensel yönüne ilk vurgu yapan kişi* olduğunu söyleyebiliriz.

İbnu'l-Esîr (ö.630/1233 bu sözden maksadın 'ilk peygamberlerin şeriatlerinden beri hayânın iyi bir şey olarak sürüp geldiğini; nesh edilen şeylerden olmayıp kaldırılmamış olduğunu ifade eder'⁵² diyerek hayânın evrenselliğini vurgular.

İbn Manzur (ö.711/1311) hayâ kelimesini dil açısından incelerken bu hadisi zikreder.⁵³ Bunların görüşleri aşağıda, *hayânın anlamı* konusunda gelecektir.

İmam Nevevî'nin (ö.676/1277) *Kırk Hadis*'i, yazıldığı günden günümüze kadar gelen, üzerine şerhler yazılan ve yüzyıllardır güncelliğini koruyan kırk hadis kitaplarından biridir. Bu hadis, seçilen metinlerden 20. hadis olarak geçmektedir.⁵⁴ *Kırk Hadis* şârihlerinden İbn Receb (ö.795/1393) konuya vurgu yapmakta; "bu hadis ilk peygamberlere işaret etmekte, insanların bu sözü kullandığını, kuşaktan kuşağa birbirlerinden miras olarak aldıklarını; bu durumun ilk peygamberlerin bu sözle geldiklerini gösterdiğini, bu sözün halk arasında meşhur olduğunu, bu ümmete kadar da geldiğini"⁵⁵ söyler.

Kâmil Miras (ö.1957) bu hadisi açıklarken *Bu ahlâkî düstûrun ümmetler arası cihan-şümûl bir mevkî'i vardır*⁵⁶ diyerek hadisin evrenselliğine dikkat çeker.

Böylece, bildiğimiz kadarıyla, birkaç kişi tarafından hadisin evrensel boyutuna değinildiğini görürüz.

C. HAYÂ'NIN ANLAMI VE ÇEŞİTLERİ

Utanmazsan, dilediğini işle hadisinde (الحياء)=hayâ kelimesi Türkçe'de utanmak ve arlanmak⁵⁷ masterlarıyla ifade edilmektedir.

Hayâ, Arapçadan Türkçeye geçmiş bir kelime olup *utanma duygusu, utanç, utanma, sıkılma* anlamlarına gelir. Yine Arapça'dan Türkçeleşen *âr/ar* kelimesi de utanmakla eş anlamlı olup arsız *utanması, sıkılması olmayan, yılışık, yüzsüz* (kimse)⁵⁸ demektir.

⁵¹ Ahmed b. Muhammed el-Hattabî, *Meâlimu's Sünen*, Çağrı, İstanbul, 1992, V/148-149.

⁵² İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garibi'l Hadis ve'l-Eser*, 1/470-471; *Câmiü'l-Usûl min Ehâdisi'r-Resul*, 3/620.

⁵³ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1968, V/56, 57.

⁵⁴ Muhyiddin Nevevî, *Kırk Hadis*, çev. A. Naim, Ankara, 1967, s. 26-27.

⁵⁵ İbn Receb, Ebül-Ferec, *Câmi'u'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Beyrut, 1408, s. 199.

⁵⁶ Zeynuddin Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. K. Miras-A. Naim, Ankara, 1973, XII/151.

⁵⁷ Şemseddin Samî, *Kâmûsu Türkî*, Dersâadet, 1317, I/ 194.

⁵⁸ *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara, 1988; I/78, 623-624, <http://tdkterim.gov.tr/bts/erişim> tarihi:19.06.2012.

Öncelikle hayâ kelimesinin *semantik alanı* tespit edilip incelenmedikçe hayâ kavramı hakkında yapılacak araştırmalar eksik kalacaktır. Çünkü hayâ kavramı *utanmak* kelimesine indirgenmiş olacaktır. Arapçada hayâ kelimesi âr, hicap, takvâ gibi kelimelerle münasebetli olup dilimizde utanma, arlanma, çekinme, sıklıma, mahcup olma, kınanma korkusu gibi kelimeleri kapsar. İman ve ahlâk kavramlarıyla doğrudan ilgili olan hayânın semantik alanını tespit eden bir çalışma, bildiğimiz kadarıyla, henüz gerçekleşmemiştir. Ancak bu iş, bu makalenin boyutunu ve bizim şu andaki gücümüzü aşacak bir girişim olur.

Hayâ kelimesi Kur'an ve hadiste geçmektedir. Ragıb el-İsfahânî (ö.502/1108) Kur'an sözlüğü konumunda olan *Müfredât*'ta hayâyı, kişinin çirkin davranışlardan rahatsız olup onları terk etmesi olarak tarif etmektedir.⁵⁹ Hayâ duygusunun kutsal kitaplarda ve özellikle de Kuran'daki işaret taşlarına ileride işaret edeceğiz.

Hadislerde hayâ kelimesi çok geniş kapsamlıdır.⁶⁰ Rivayetlerin çoğunluğu *Hayânın imandan olduğu* noktasında özetlenebilir. Bunlardan bir kısmı makalemiz içerisinde geçecektir. Hayâ, imandan bir parça olunca, hayâ ile iman arasında bir *doğru orantı* olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Kuteybe (ö.276/889), *Hayâ, imandandır* hadisini açıklama bağlamında bu hadisi kullanır ve şu açıklamada bulunur: Kişi, hayâsı sebebiyle günahlardan uzak durur; böylece hayâ imanın bir parçası olur. Fâsık, her kötülüğü işler, her çirkin işi yapar; dini ve hayâsı ona engel olmaz. Böylece hayâ ve imanın aynı işi yaptığını görürüz. Bu hadisi açıklarken de 'hayâsı olmayan fasık kişinin her kötülüğü yapacağını; birbiriyle neredeyse özdeş olan din ve hayânın o kişiyi engellemeyeceğini⁶¹' söylemiştir.

Tahavî'de (ö.321/933) hadisin anlamı şöyle açıklanmaktadır: Burada hayâlî olmaya teşvik vardır; hayâsız olanın istediğini yapabileceğini bildirmektedir. Yoksa her istediklerini yapma emredilmemektedir. Burada hayâsızlıktan sakındırma vardır ancak söz emir şeklinde gelmiştir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'deki 'İstediginizi yapınız!'⁶² gibi ayetlerin anlamına benzer. Buyruğun özünde sakındırma vardır.⁶³

Bilinen ilk hadis şârihi Hattabî'nin bu hadis hakkında yaptığı açıklamaları derli toplu olup; sonraki eserlerde bu düşünceler tekrar edilmektedir.

Buna göre, "Dilediğini yap!" cümlesinin açıklamasında üç görüş vardır:

1.Emir gibi gözükse de haber cümlesidir. Sanki *Utanma duygun senin canının istediğini -iyi veya kötü- bir şeyi yapmanı engellemiyorsa, yap* denilmek istenmektedir. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm bu görüştedir.

2.Tehdit olup Fussilet Suresi 40. âyetinin *Dilediğini işle; cezasını çekersin* anlamındadır. Ebû'l-Abbas, Ahmed b. Yahya bu görüştedir.

⁵⁹ Ragıb, a.g.e., s. 140.

⁶⁰ Bkz. Wensinck, I/542-543.

⁶¹ İbn Kuteybe, *Te'vil-ü Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut, 1973; s. 71.

⁶² Fussilet 41/40; İsrâ 17/64 ve Nisâ 4/120 ayetleri de misal verilmektedir.

⁶³ Tahavî, a.g.e., IV/197.

3. Bakarsın, yapmak istediğin şey utanılacak bir iş değilse yaparsın; utanılacak bir iş ise yapmazsın. Şafiî mezhebindeki fakîh Ebû İshak el Mervezî bu görüştedir.⁶⁴

İbnu'l Esîr (ö.630/1233), hadis sözlüğü konumunda olan eserinde, yukarıdaki iki görüşü birleştirerek, hadis hakkında iki yorum olduğunu yazar:

1. Utanmaz, arlanmazsan; canının istediğini yap. İyi ya da kötü. Söylenişi emir şeklindedir ama anlamı azarlama ve tehdittir. Burada hayânın insanı kötü pozisyonlardan caydırdığına işaret vardır. Hayâ perdesi yırtılırsa, her kötülüğü ve her çirkin işi yapmak o kişinin göreviymiş gibi olur.

2. Yapacağın işin utanmayı gerektiren bir iş olmadığına; doğru olduğuna inanıyorsan, işle.⁶⁵

Dilci İbn Manzûr (ö.711/1311) ise İbn Esîr'den yukarıdaki görüşü iktibas yapar. Ayrıca bu hadis ile ilgili olarak *Hadisin anlamında hayâyı teşvik ve hayâsızlığı ayıplama vardır*⁶⁶ der.

İbn Receb (ö.795/1393) de bu hadisin iki anlamı olduğunu söyler: Birincisi (نافع / فاصع) yap sözü emir manasına olmayıp tehdit anlamındadır. Yukarıdaki genel görüşler içinde bu 'ikinci görüş' olarak geçmişti. İkincisi ise, yukarıda birinci görüş olarak geçen, *hayâ duygun engel olmuyorsa dilediğini yap* anlamına gelir. Çünkü hayâ kötülükleri yapmaya engeldir.⁶⁷

Müellifler birinci görüşün asıl ve meşhur olduğunu kabul etmektedirler. Bununla birlikte ikinci bir görüşün bulunduğunu da söylerler. Mesela Maverdî (ö.450/1058), hadisin ikinci anlamı olan *Yapmak istediğin iş utanmayı gerektiren bir şey değilse, yapabilirsin* görüşü için "hadisin bu anlamı göz önüne alındığında, hayânın hakem tayin edildiğini söyler. Hayâ, insanı olur olmaz şeyleri yapmaktan alıkoyar." "Rasûl'ün sözlerinin hepsinin tek bir anlama gelmesi şart değildir. Hadisler arasında çelişki olmadıkça manalarının farklı olması, hikmetli ve edebî olduğunu gösterir."⁶⁸

Hadisin ikinci yorumu, hayâ için belirli bir ölçü vermese de, uygarlık sürecindeki psiko-sosyal gerçeklerle örtüşmektedir.⁶⁹ Çünkü hayânın ya da hayâsızlığın ölçüsü toplumun o dönemde geliştirdiği 'değer yargısı' olmaktadır. Toplumun uygarlaşma sürecinde hayâ konusu olarak kabul edilen değerlerin mutlak iyi ya da kötü oluşu söz konusu olmamaktadır.

Bize göre, hayânın hakem olması görüşünü şu hadis de desteklemektedir: Allah Elçisi'ne (s.a.v.) iyilik ve kötülük (البرّ و الإثم) sorulunca *İyilik, güzel ahlâktır; kötülük/günah ise gönlünü daraltan/canını sıkan ve başkalarının görüp bilmesini istemediğin*

⁶⁴ Hattabî, a.g.e., V/ 148-149.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garibî'l Hadîs ve'l-Eser*, 1/470-471; *Câmiü'l-Usul min Ehâdisi'r-Resul*, 3/620.

⁶⁶ İbn Manzûr, V/56, 57.

⁶⁷ İbn Receb, a.g.e., s. 199.

⁶⁸ Ali b. Muhammed el-Maverdî, *Edebu'd Dünya ve'd Dîn*, Beyrut, 1998, s. 192-193.

⁶⁹ Bkz. Norbert Elias, *Uygarlaşma Süreci*, çev. E. Ateşmen, İletişim, İstanbul, 2009, I/175-229

*şey*⁷⁰ cevabını vermiştir. Burada kötü ve günaha götüren eylemleri söylemek veya saymak yerine bir ölçü verilmektedir. Bir işi yapınca, yapan kişinin vicdanen rahatsız olması, o eylemin kötü olduğunun kişisel kanıtıdır. Bir iş yapacakken sağa-sola bakmak, o işin başkaları tarafından görülmesini/bilinmesini istememektir. Çünkü bu tavır, başta başkalarından çekinme, utanma olmak üzere; birçok hususu beraberrinde getirir. Psikolojik olarak da o işin doğru olmadığına aslında o kişi tarafından bilindiğinin delilidir. *İnsanın utanmasına yol açan şey günah yani içtimâî bir havada hissolunan utanmadır.*⁷¹ Ancak bu hayânın alt-yapısını toplumun o dönemdeki değer yargıları oluşturmaktadır.

Yapacağın işin utanmayı gerektiren bir iş olmadığına; doğru olduğuna inanıyorsan, yap görüşü hayâyı göreceli hale getirmektedir. Göreceli olması ise, ilk peygamberden son peygambere, hepsinin ortak paydası, kaynağı vahiy olan ve onu şahıslarında ortaya koyan nebiler gerçeğiyle örtüşmemektedir. Değer yargıları dinden kaynaklanan toplumlarda gelenekler dinin etkisiyle oluştuğundan, o toplum için o zaman söylenmiş bir söz başka bir çağda değer yargıları değişmiş bir toplum için uygun düşmeyebilir. Böylece evrensel değil yerel olur. Bu görüş hayâyı bütün zamanlar, mekânlar ve toplumlar için "göreceli" hale getirmektedir. Mesela, aşağıda *Hayânın İşaret Taşları*'nda geleceği üzere, Lut (a.s.) kavminin davranışı sapıklık iken, o tip insanlar toplumda çoğunluğu oluşturduğundan, bu çoğunluğa göre eşcinsellik ayıp sayılmamaktadır. Oysa Lut'dan (a.s.) sonra gelen elçilerin çizgisi de eşcinselliği hayâsızlık saymaktadır.

Toplumun değer yargılarını belirten göstergelerden biri de atasözleridir. Atasözleri, adı üzerinde, atalardan bize söylene söylene gelen hikmetli ve edebi sözlerdir. Bu hadisin Türk atasözlerine yansımaya baktığımızda, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, benzer bir ifade buluruz. Mesela *Hayâ insandandır* yani utanmanın insanla ilgili bir duygu olduğunu anlatmaktadır. "Arsızın yüzüne tükürmüşler: Yağmur yağıyor! demiş."⁷² sözü artık yüzüzlüğün doruğa ulaştığının belgesi olmaktadır. Aynı şekilde *ar damarı çatlamak* ve *hayâ perdesi yırtılmak* deyimleri⁷³ utanma duygusu olmayan veya bu duyguyu yitirenlerin ne kadar tehlikeli olduğunu anlatan deyimlerdir.

Hadisten mülhem Arapça atasözleri içinde (إذا لم تستح فاصنع ما شئت) hadisinin atasözünü haline geldiğini görüyoruz.⁷⁴

Hadisleri psikolojik açıdan ele alan bir eserde hayâ: "Dinî, ahlâkî yönden makbul olmayan veya kötü ve çirkin görülen bir işin yapılmasından doğan; insanın utanma ve korku duyduğu bir tepki hali"⁷⁵ olarak tarif edilmektedir.

⁷⁰ Müslim, Birr 14, 15 (III/1970); Tirmizi, Zühd, 52 (IV/597); Ahmed b. Hanbel, 4/182, 227, 5/ 251, 252, 256; Darimî, Rekaik 73 (II/628).

⁷¹ Sadık Kılıç, *Kuran'da Günah Kavramı*, Konya, 1984, s. 36.

⁷² *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, İstanbul, 1971, II/ 209, I/44.

⁷³ *Türkçe Sözlük*, I/78, 623.

⁷⁴ Muhittin Uysal, "Hadis Meselleri", *Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2007, Sayı: 23; s. 82.

⁷⁵ M. Osman Necati, *Hadis ve Psikoloji*, çev. M. Işık, Ankara, 2000, 2008, s. 89.

M. Akif (ö.1936), 1918 yılında, hayâ hakkındaki düşüncelerini şu mısralarda dile getirir: "Hayâ sıyrılmış, inmiş; öyle yüzüzlük ki her yerde / Ne çirkin yüzler örtermiş meğer o incecik perde!"⁷⁶ Bu incecik perde fizikî olarak, kimi zaman yanakta ya da yüzde kızarma şeklinde gerçekleşen bu duygu, çoğu insanlarca değerlidir.

Son yapılan tanımlardan birinde ise hayâ: "Kınanma endişesiyle kurallara aykırı davranmaktan kaçınma ve bunu sağlayan duygu için kullanılan ahlâk terimi"⁷⁷ olarak tarif edilmektedir.

Sosyolog Elias (ö.1965) *Uygarlığın Bir Teorisi İçin Taslak* hazırlar ve *utanma ve mahcubiyet* konusunu uygarlaşma sürecinin ana başlıklarından biri olarak ele alır. Elias der ki: "Utanma hissi, belirli vesilelerle tekil insanın içinde otomatik ve alışkanlığa bağlı olarak kendini yeniden üreten özgül bir heyecan, bir tür korkudur. Yüzeysel olarak bakıldığında, sosyal alçalmadan duyulan korkudur ya da genel söylersek başkalarının üstünlük taslayan jestlerinden duyulan korkudur."⁷⁸

Hayânın yaratılıştaki olup/olmadığı konusu psikolojinin alanı olup bizim yetkimizi ve makalemizin alanını aşar. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, *garibu'l-hadis*/hadis sözlüklerinden önce, İbn Kuteybe'de (ö.276/889) bu konu gündeme gelmiş, *huy, tabiat olan şeyin nasıl olup da sonradan kazanılan imanın bir kısmı sayılacağı*⁷⁹ sorgulanmıştır. Yani ahlâkın konusu hayâ, *yaratılıştaki var olan bir huy* olarak algılanmıştır.

Garibu'l Hadis müelliflerinden İbnu'l-Esîr (ö.630/1233) de hayâ için, psikolojide önemli bir kavram olan (*غريزة*) *güdü* kelimesini kullanır.⁸⁰ Yani ahlâkın konusu hayâyı, *yaratılıştaki var olan bir huy* olarak algılamıştır.

İbn Manzur (ö.711/1311), "Bazıları, hayâ yaratılıştaki var olan bir huy (*غريزة*) iken nasıl olur da sonradan kazanılan imanın bir parçası olur?"⁸¹ derken sanki İbn Kuteybe'ye atıfta bulunmaktadır.

İbn Receb (ö.795/1393) de hayânın iki çeşit olduğunu söyler. Birincisi yaratılış gereği olup sonradan kazanılmaz. İkincisi Allah'ı bilip tanımakla sonradan kazanılan hayâ olup hadisimizin anlamı budur.⁸²

Utanma, az ya da çok, yaratılıştaki var olan bir duygudur. Nitekim hadisleri psikolojik açıdan inceleyen çağdaş bir yazar hayâ duygusunu *sevgi, nefret, kıskançlık* gibi duygularla bir arada ele almıştır.⁸³

⁷⁶ M. Akif Ersoy, *Safahât*, İstanbul, 1984, s. 455.

⁷⁷ Mustafa Çağırıcı, "Hayâ", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/554.

⁷⁸ Norbert Elias, *Uygarlaşma Süreci*, çev. E. Özbek, İletişim, İstanbul, 2009, II/298, 376, 377.

⁷⁹ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 71.

⁸⁰ İbnu'l Esir, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, I/470.

⁸¹ İbn Manzur, a.g.e., V/56.

⁸² İbn Receb, a.g. e., s. 202.

⁸³ Necatî, a.g. e., s. 89.

Ahmed Rif'at (ö.1312/1894) ahlâk sözlüğü konumundaki eserinde hayâyı iki kısma ayırır: Birincisi fitrî hayâ: Halkın yanında avret yerlerini açmamak gibi. İkincisi dinî hayâ: Yaratan ve yaratılan huzurunda edep ve hürmet duygularıyla dopdolu olmak⁸⁴ demektir.

Burada fitrî hayâ sadece insan vücuduyla ilgili dar bir alanda tarif edilmektedir. Tanımda geçen *gibi* kelimesi benzeri şeyleri kapsasa da bu çeşit utanma en başa konmaktadır. Âdemle Havva'nın 'yasak ağaca yaklaşma'ları sonucu *örtünmeye başlama* eyleminin kaynağının *utanma* olduğu kutsal kitaplar ve onların tefsirlerinde belirtilmektedir. Sosyal bir varlık olan insanın hayatında utanma duyguları, ilkel toplumdaki uygar topluma doğru kendini belli etmektedir. Utanma, insanla birlikte var olan din duygusunun etkisiyle güç kazanmaktadır. "Utanma duygusu sonucu giyinmenin ilkel toplumlara Hıristiyan misyonerlerinin etkisiyle geldiği belirtilmektedir."⁸⁵ Giyimin bir *sektör* olduğu düşünüldüğünde buna katılmak tam olarak mümkün olmasa da gerçek payı bulunmaktadır.

Aslında hayâ, günlük hayatın bütün safhalarında, ötekinin kendisi hakkında ne düşüneceğini hesap ederek yapılan/terk edilen davranışların bütünüdür. Temelinde kınanmak, küçük görülme gibi psikolojik duyguları taşıyan bu duygunun yaptırım gücü büyüktür. Elias, Avrupa'daki uygarlık sürecini anlatırken XIII. yüzyıldan itibaren âdab kitaplarında bulunan *sofra adabı, etin yeniliş şekli, bıçak-çatal kullanma alışkanlıkları* verileri üzerinde konuşurken utanma duygusunun nasıl belirleyici ve yüzyıllar içinde nasıl değişken olduğunun psiko-sosyolojik yorumunu yapar.⁸⁶

Rotterdamlı Erasmus (ö.1536) papaz olan fakat kiliseden *cübbe giymeme izni* alan bir bilim adamıdır. Çocuklar/gençler için yazdığı *Konuşmalar* adlı kitabı Avrupa'da, yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulur. Buradaki bir sahnede, genç kız Lukreita ve delikanlı Sophronius'un konuşmaları⁸⁷ *Yusuf ve Züleyha* olayını anımsatır. Erasmus, Sophronius'a özenmekte ve özendirmektedir. Burada utanmanın, kaynağını dinden aldığı kendini açıkça gösterir.

Elias, Avrupa'daki Uygarlık Süreci'ni anlatırken XIII. yüzyıldan itibaren âdab kitaplarında sümkürme, tükürme, yatak odasındaki davranışlar, erkek ve kadın arasındaki ilişkilere bakışın değişmesi gibi günlük hayatın doğal davranışlarında meydana gelen değişimleri izler. XVI. yüzyıldan itibaren utanma ve sıkılma eşliğinin yükseldiğini, insanların özenimlerinin arttığını tespit eder. (ikinci bölüm-ikinci kısım) Sonuç olarak, *utanma ve sıkılma duygularına ait standardın zamanla yakınlaştığını* söyler. *Utanma ve sıkılma duygularının oluşumu, sıkılma eşliğinin yakınlaşması, hem doğal hem de tarihsel bir süreçtir.*⁸⁸ der.

⁸⁴ Ahmed Rif'at, *Tasvir-i Ahlâk*, Dersaadet, 1309, s. 121.

⁸⁵ Mahmut Tezcan, "Giyim Olgusuna Sosyo-Kültürel Bir Bakış ve Türklerde Giyim", s. 258, 255.

⁸⁶ Elias, a.g.e., I/175-229.

⁸⁷ Elias, a.g.e., I/278, 283.

⁸⁸ Elias, I/228-229; II/382; ayrıca bkz. II/212, 266.

2- Dinî hayâ, yukarıda *Yaratan ve yaratılan huzurunda edepli olmak* diye tarif edilirken daha geniş kapsamlı bir utanmadan bahsedilmektedir. Bu, 'Allah'tan ve kuldandan utanmak' olarak ifade edilebilir.

*Allah'tan gerektiği gibi hayâ ediniz*⁸⁹ (استحيوا من الله حق الحياء) hadisi başın (beş duyu) ve karnın/bedenin; beynin algıladığı konularda haramlardan kendini korumak olarak ifade edilmiştir. *Kork, Allah'tan korkmayandan*⁹⁰ sözü bu sınırı tanımayanları anlatmaktadır. (تَوَقَّى) fiilinden türeyen (تَقْوَى) takvâ kelimesi dilimize *korkmak* olarak çevrilmiştir. Sosyolog Elias, kişi "sevgi ve saygısına önem verdiği ya da önem vermiş olduğu başkalarının sevgi ya da saygısını kaybetmekten korkmaktadır. Onların tutumu kendi içinde otomatik olarak kendine karşı benimsediği bir tutum halinde pekişmiştir."⁹¹ derken dinî literatürdeki takvâ kelimesini akla getirmektedir.

Hayâ, kaynağı ne olursa olsun, kapsamı ne kadar dar ya da geniş olursa olsun, uygarlık süreci içinde ne kadar değişken olursa olsun, insanın bazı davranışları yapması/yapmaması konusunda "yaptırım gücü" olan bir duygudur. İnsan, bulunduğu grup içinde, ötekiyle olan ilişkilerinde bu duyguyla ilgili kuralları hesaba katmak ve ona göre davranmak durumundadır. Bu duygu hesaba katıldığı zaman kişiyi o işten alıkoyan bir bariyer olmaktadır. Bu duygu olmadığı ya da hayâ perdesi yırtıldığında kişiyi engelleyecek bir mani yoktur.

Hayâ ya da utanma disiplinler arası boyutları olan çok geniş kapsamlı bir kavramdır. Biz bu makalede bu kavramın evrenselliğini konu edinen hususları ele almaya çalıştık. Bu arada hayâ hakkında da bazı açıklamalarda bulunmak kaçınılmaz oldu. Bunlardan biri de hayânın farklı görünüşlerini ana hatlarıyla hatırlatmak olacaktır.

Hayâ, ana hatlarıyla, mesela Maverdî (ö.450/1058) tarafından, üç şekilde ele alınmaktadır:

- 1- Allah'tan utanmak
 - 2- Kuldandan/insanlardan utanmak
 - 3- Kendinden utanmak.⁹²
- Şimdi bunları kısaca açıklayalım.

1-Allah'tan Utanmak/Korkmak: Kur'an-ı Kerim'de çoğunlukla 'ittikâ' olarak anılan ve dilimize 'korkmak' olarak geçen utanma şekli. (استحيوا من الله حق الحياء) "Allah'tan gerektiği gibi hayâ ediniz" hadisinde "bu işin nasıl olacağı?" sorulduğunda "başın

⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l Ehadisi ve'l-Âsâr*, Beyrut, 1994, XIII/223; Ahmed b. Hanbel, I/387; Tirmizî, Kıyame 24 (IV/637); Taberânî, a.g.e., VII/226; Beyhakî, Şuabu'l-İman, VI/141.

⁹⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, İstanbul, 1971, II/279.

⁹¹ Elias, a.g.e., II/378.

⁹² Maverdî, a.g.e., s. 193.

(beş duyu) ve karnın/bedenin; beynin algıladığı konularda haramlardan kendini korumak⁹³ olarak ifade edilmiştir.

Yusuf (a.s.) Mısır'dayken, evinde kaldığı efendisinin eşi olan kadının zina teklifine karşı çıkmıştır.⁹⁴ Hikâyede geçen Allahtan korkma/utanma duygusu Tevrat'ta da geçmektedir.⁹⁵ Olayın sözlü kültür kısmının edebiyata yansımada utanıp putunu örtmesi Yusuf'un Allah'tan korkması/utanmasıyla örtüşmektedir.⁹⁶ Burada utanma, Yusuf (a.s.) açısından Allah'a sığınma, yanlış yapmaktan kaçınma şeklinde gerçekleşmektedir. Sözlü kültürle gelen ve yazıya geçen *Züleyha'nın putunu örtmesi* mücessem Tanrı anlayışında *görülmeği istememe* tarzında ortaya çıkmaktadır. Erasmus'un gençler için yazdığı *Konuşmalar* adlı kitabındaki bir sahnenin *Yusuf ve Züleyha* olayında Yusuf'un hayâsını anımsattığını söylemiştik. Sonuçta oğlan kızı ikna eder ve hayâlî bir hayatın içine çeker.⁹⁷

Cibril hadisi olarak bilinen uzun hadisin bir bölümünde geçen *ihsan*⁹⁸ kavramı ise *Allah'ı görüyormuş gibi* davranılması tevhid inancında kulluk kalitesini belgelemektedir. Temel İslam bilimlerinde tasavvuf bu konuyla çok ilgili olup ehl-i tasavvuf bu olguyu çok önemsemiştir. *Biri bizi gözetliyor* sözü öncelikle Allah'ın gördüğü/bildiği; sonra gören birilerinin olabileceği ve sonunda *Allah ve Elçisi'nin olmasını istediği şekilde olmak şeklinde* açıklanabilir.

Günümüzde teknoloji ürünü olan kameraların caydırıcılığı bu nedenle olsa gerektir.

2- Kuldan Utanmak: İnsanın kendi gibi olan insanlardan çekinerek bazı şeyleri yapmaması. Bu konuda kaygılar çoktur. Dıştan ve içten gelen sebeplerle kişi yapacağı yanlış yapmaktan vazgeçer. Gelenek, kanun korkusu, kınanma v.s. *Adam adamdan korkmaz, utanır*⁹⁹ atasözü insanları ahlâklı davranmaya iten korku değil,

⁹³ Tirmizî, Kıyame 24 (IV/637); Ahmed b. Hanbel, I/387; hadisin 35 adet tahriri için bkz. <http://www.islamweb.net/hadith/hadithServices.php?type=1&cid=2409&sid=5079>, erişim tarihi: 04.08.2012.

⁹⁴ Yusuf (12), 23.

⁹⁵ Tevrat, Tekvin; 39/6- (Potifar sahip olduğu her şeyin sorumluluğunu Yusuf'a verdi; yediği yemek dışında hiçbir şeyle ilgilenmedi. Yusuf güzel yapılı, yakışıklıydı. 7- Bir süre sonra efendisinin karısı ona göz koyarak, "Benimle yat" dedi. 8- Ama Yusuf reddetti. "Ben burada olduğum için efendim evdeki hiçbir şeyle ilgilenme gereğini duymuyor" dedi, "Sahip olduğu her şeyin yönetimini bana verdi. 9- Bu evde ben de onun kadar yetkiliyim. Senin dışında hiçbir şeyi benden esirgemedi. Sen onun karısının. Nasıl böyle bir kötülük yapar, Tanrı'ya karşı günah işlerim?" 10- Potifar'ın karısı her gün kendisiyle yatması ya da birlikte olması için direttiyse de, Yusuf onun isteğini kabul etmedi. *Kitabı Mukaddes*, s. 41

⁹⁶ Abdülkerim Kuşeyri, *er- Risâletü'l Kuşeyriyye*, thk. A. Mahmud b. eş- Şerif, Kahire, ts., II/456; bkz. Ahmet İcli, "Hamdullah Hamdi'nin Yusuf u Züleyha Mesnevisi'nin Kavram ve Sembol Boyutu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 13 Sayı: 39 (Bahar 2009), s.198. http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/ahmet_icli_hamdullah_hamdi_mesnevi.pdf, erişim tarihi: 04.08.2012.

⁹⁷ Elias, a.g.e., I/ 278, 283.

⁹⁸ Buharî, İman, 37 (I/18), *el Edebu'l Müfred*, s. 59; Müslim, İman 7 (I/7); Ebû Davud, Sünne 16 (V/72); Tirmizî, İman 4 (V/7); İbn Mâce, Mukaddime 63, 64 (I/24, 25); Ahmed b. Hanbel, I/ 28, 51, 53, 219; 107, 426; 4/ 129, 164.

⁹⁹ <http://tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=utan&hng=tam>, erişim tarihi: 20.06.2012.

küçük görülme duygusudur. Bu duygu insanların *bir şeylerden korkarak/çekinerek* bazı yanlışları yapmamasını sağlar. Bu duygunun kaybı da sınır tanımama ve ahlâkî konularda *kayıtsız-şartsız* olmaya götürür. *Allah'tan korkmaz; kuldân utanmaz* atasözü bu noktada kendini gösterir. İnsanlardan utanmak, kötülükten alıkoyan bir güç olmaktadır.

Her çağ ve kültüre göre *göreceli* olan *kuldân utanma* şekli sonuçta kişinin sıkıldığı, çekindiği, utandığı şeyi yapmama konusunda bir engel oluşturmaktadır. Uygarlık sürecinde, utanma kavramları içinde en çok yer tutan bu tür utanmadır.

3- Kişinin Kendinden Utanması: Kişinin, kendine karşı tutarlı olmasıdır. Utanılacak şeylerin adı ayet/hadiste konya da konmasa da, kendine karşı tutarlı olan kişi yapacağı veya yapmayacağı bir işi gönlüne danışır. Yukarıda verdiğimiz (البر و الإي) hadisinin günah/kötülük kısmı, kişi ve toplumun "kendi içinde tutarlı" olmasını sağlayacak bir ölçüdür.

Bilge kişilerin *Ahlâkî ahlâksızdan öğrenme* prensibinden hareket ettiğimizde, bu hadisin kötülük/günahı tanımlayan ikinci bölümü bize hayâyı tarif etmektedir.

Kişinin yaşından, başından, sakalından, vb. utanması, kendinden utanmanın bazı göstergeleridir. Mesela, "Adamın biri, daha önce âlem yaptığı arkadaşları tarafından davet edilince gitmedi. Sebebini sorduklarında *Dün gece 40 yaşına girdim; yaşımdan utanıyorum* cevabını verdi."¹⁰⁰ Dilimizdeki *Sakalından utan!* sözü bu caydırıcılığı ifade etmektedir.

Değerlerimiz evrensel midir? sorusuna *göreceli* cevabını veren yazar der ki: Ahlâk (törebilim) söz konusu olduğu zaman problem daha da önemlidir. Bilincimizin izafi olduğunu kanıtlamak isteyen Schopenhauer, Prusyalı bir askerin *düelloyu kabul etmemeyi çok aşığulayıcı bir durum olarak kabul ettiğini, domuz eti yiyen dinine sadık bir Yahudi'nin ise kendisini namusu kirletilmiş, hakarete uğramış biri olarak kabul ettiğini*¹⁰¹ müşahede ediyor. Dünyada geçerli kitabî dinler olmasına rağmen Hristiyanlığın yaygın olduğu toplumlarda domuz eti Müslüman toplumlardaki koyun eti gibidir. Düello geleneği olmayan toplumlarda bu davet ölmenin/öldürmenin öteki adıdır.

Dinlere, dinlerin gölgesinde oluşan geleneklere göre hayâ duygusu, göreceli de olsa, sosyal bir varlık olan insanın insanca yaşaması için, *canının istediği her şeyi yapmaması için*, arzuları önünde bir bariyer oluşturmaktadır.

Kişinin inancı gereği *yanlış* bildiği şeyleri yapmaması, ne kadar göreceli olursa olsun, bağlayıcıdır. Kaynağını dinden alan inançlar, bozulmuş olsa bile, birtakım erdemleri bünyesinde barındırır. Bu erdemler ise *birlikte yaşamak durumunda olan insanlar için uygarlaşmayı kolaylaştırır*.

D. HAYÂNIN İŞARET TAŞLARI

¹⁰⁰ Maverdî, a.g.e., s. 195.

¹⁰¹ Oliver Reboul, "Değerlerimiz Evrensel midir?", çev. H. Izgar, *Eğitim Yönetimi*, Yıl: 1, Sayı: 3, Güz 1995, s. 363.

Allah Elçilerinin temel görevleri tebliğ/duyurmak ve teybin/açıklamak ve teşriî/kanun koymadır.¹⁰² Böyle olunca, her peygamber bu emri tebliğ etme ve niteliğini övme, nasıllığını gösterme/yaşama, buyruk süreklilik ifade ediyorsa, yürürlükten kaldırmama durumundadır.

Tebliğ edilen konuları tebyin etme göreviyle yükümlü elçilerin, bu işi yaparken *ilk muhatap* kendileridir. Çünkü yapmadıkları şeyi söylemek, elçilerin ötesinde, müminler için de doğru değildir.¹⁰³ Bu durumda peygamberlerin hayâ timsali olmaları gerekir. Öyleyse, ilk peygamberden son peygambere uzanan yolda, hayânın işaret taşları olmalıdır. Tahrif edilmiş de olsa kutsal kitaplar ve Kur'an bu konuda, *yol haritası* olarak önümüzde durmaktadır.

İlk günden beri insanların peygamberlerden duya geldiği nebilik sözlerinden olan bu sözün *işaret taşları*¹⁰⁴ olduğunu düşünerek, görebildiklerimizi sizinle paylaşmak istedik.

Utanmayı, insanlık tarihinde ilk olarak, *yasak ağaca yaklaşma*¹⁰⁵ neticesinde ortaya çıkan durumun sonucu olarak algılıyoruz. Adını Âdem ve Havva olarak bildiğimiz atalarımız yaratılıştan şeytandan üstün durumdadırlar. Bunu kabullenemeyen İblis Yaratan'dan süre ister ve *Doğru Yol* üstüne pusu kurar. Âdem ve Havva, *yasak ağaca yaklaşmadıkça* Cennet'te yaşayacaklar ve *aç ve çıplak* kalmayacaklardır.¹⁰⁶ Şeytan/İblis onları alçaltmak; aşağılamak ister. Zayıf taraflarını bildiğinden; *bedenlerinin çıplaklığını göstermek için* (لِيُبْدِيَ لَهَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهَا)¹⁰⁷ onları yasak ağaçtan tatmaya iknâ eder. Yasak ağaca yaklaşıp tadınca bedenlerinin/çıplaklıklarının farkına varırlar ve Cennet yapraklarından üzerlerine örtmeye başlarlar. (فَلَمَّا دَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا) *Fakat o ikisi, sözü geçen ağacın meyvesinden tadar tatmaz birden çıplaklıklarının farkına vardılar ve bahçeden topladıkları yapraklarla üzerlerini örtmeye koyuldular.*¹⁰⁸

Âdem ve Havva, yasağı işler işlemez farkında olmadıkları çıplaklıklarını fark ederler, Cennet yaprakları ile örtünmeğe çalışırlar. Anlaşılabacağı üzere, *çıplaktırlar*; ancak *çıplaklıklarının farkında değildirlir.*¹⁰⁹ Fark ettikleri anda örtünmeye çabaladılar;

¹⁰² Nûr (24), 54; Maide, (5), 67; Şûra (42), 48; A'raf (7), 68, 157; Nahl, (16), 44, 64; Âli-İmran (3),164.

¹⁰³ Saff (61), 2-3.

¹⁰⁴ Esasen, Kur'an- Kerim'de geçen bazı buyrukların, İbrahim ve Musa'ya gelen sayfalarda olduğunun söylenmesi, bu süreci anlatır.-(A'lâ, 87/19)

¹⁰⁵ Bakara (2), 35; A'raf (7), 19.

¹⁰⁶ Tâhâ (20), 118.

¹⁰⁷ A'raf (7), 27.

¹⁰⁸ A'raf, (7), 22; Tâhâ (20), 121; Türkçe meallerin çoğunda (بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا) cümlesinde (سَوْء) kelimesi 'çirkin yerler' olarak tercüme edilmektedir. Oysa bu kelime 'Âdem'in iki oğlu' hikâyesinde (Mâide, 5/31) vücut/ beden anlamına gelmektedir. Bu yüzden biz de 'beden' anlamını seçtik. http://www.kuranmeali.org/7/araf_suresi/22.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx erişim tarihi: 29.06.2012.

¹⁰⁹ Tevrat, Tekvin, 2/ 25; "Âdem de karısı da çıplaktılar, henüz utanç nedir bilmiyorlardı." "3/6- Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. 7 - İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını

*hayâlarından, derhal üzerlerine Cennet yaprağından yamamaya başladılar.*¹¹⁰ Burada, utanma noktasında, kadın ve erkek, her ikisi de eşit durumdadırlar. Çıplaklık olgusuna her iki cinsin de aynı tepkiyi vermiş olmaları, bu yaratılış gerçeğini kanıtlamaktadır. Yüce Allah her insanın yaratılışına örtünme duygusunu yerleştirmiştir.

Yaratılış hikâyesinin başında şeytan ve insan karşı karşıyadır. İnsana Cennet'te yaşamak için sağlanan imkân öncesinde verilen öğüt tutulmamıştır. Düşman, bildiği zayıf noktadan saldırmış ve insanı aşağılamıştır. Şeytanın ayartması sonucu insan örtülerden yoksun kalmış ve Cennet'ten kovulmuştur. *Yasağı çiğnemek* eylemi, bir mekanizmanın düğmesine basmak gibi, isteğe bağlı bir iş olmuştur. Sonucunda bedenlerinin/çıplaklıklarının farkına varmış ve örtünmeye başlamışlardır.

Üzerlerine cennet yapraklarından örtmeye başlama eyleminin *hayâ/utanma* sonucu olduğuna Tevrat'ta ve Kur'an tefsirlerinde vurgu yapılır.¹¹¹ Yaratılışta var olan utanma potansiyeline bağlı olarak bu örtünme devam etmiş, her elçinin getirdiği şeriat ölçülerine göre değişmiş ve gelişmiştir. Bu anlamda son nebi, ilk nebiden beri, her peygamberin bu sözü söylediğini bize bildirmektedir. Çünkü O, ahlâk timsali olup ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderilmiştir.¹¹²

Ezelî ve ebedî düşman şeytanın ayartmasıyla seviye kaybeden ve yeryüzüne inen insana bu hikâye anlatılırken sadece hikâye anlatılmıyor, asıl mesaj bundan sonra veriliyor: "Ey Âdemoğulları! Size hem çıplaklığınızı örtesiniz hem de güzellik nesnesi olarak elbise indirdik; kıyafet giydirdik ama *takvâ elbisesi* daha hayırlıdır. İşte bu da Allah'ın ayetlerinden biridir, umulur ki Âdemoğulları ders alır."¹¹³ Bu ders, *Allah'ın emrine uymak; şeytana uymamak* temelindedir. Düşman şeytanın her taraftan saldıracağı bellidir ama özellikle zayıf bildiği/bulduğu noktadan saldıracağı açıktır. Bu ise çıplaklığını örten ve günahlardan koruyan elbiselerini soyarak suretiyle gerçekleşmiştir.

Âdemoğullarının -en azından birçoğunun- ders almayacağından endişe ediliyormuş gibi öğüt yineleniyor: "Ey Âdemoğulları! Şeytan ana-babanızı -çıplaklıklarını göstermek için elbiselerini soyundurduğu- Cennet'ten çıkarttığı gibi sizi de ayartmasın."¹¹⁴ Görüldüğü gibi, dünyaya çıplak gelen insana, şeytanın düşmanlığı ve insanın elbisesini tekrar soyabileceği konusunda tekrar tekrar uyarı yapı-

anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar. 8- Derken, günün serinliğinde bahçede yürüyen RAB Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler. 9- RAB Tanrı Âdem'e, "Neredesin?" diye seslendi. 10 - Âdem, "Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim" dedi. 11- RAB Tanrı, "Çıplak olduğununu sana kim söyledi?" diye sordu, "Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?" *Kitabı Mukaddes*, İstanbul, 2001, s. 2-3.

¹¹⁰ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts., III/2142; Kılıç, s. 288.

¹¹¹ Tevrat, Tekvin, "2/ 25; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l Beyân fi Tefsiri'l Kur'an*, Mısır, ts., 8/101; İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, İstanbul, 1985, III/393.

¹¹² Kalem (68), 4; Muvatta, Husnu'l Huluk 8 (II/904); İbn Sa'd, *Sünenü'n Nebiyyi (s.a.v.) ve Eyyamuh*, haz. Abdusselam b. Muhammed b. Omer Aluş, Beyrut, 1995, II/327-328, no: 3376, 3378, 3382, 3385; Buhârî, *Edebu'l Müfred*, I/104, 273; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, IV/324, no: 31773; Hâkim, *Müstedrek*, II/670; Beyhakî, *Sünen*, X/191, 192.

¹¹³ A'raf (7), 26.

¹¹⁴ A'raf (7), 27.

lıyor. Öncelikle *çıplaklığımızı örtme ve güzellik nesnesi olarak elbise şarttır*. Hikâye anlatılırken, bize göre mecaz yoluyla¹¹⁵, takvâ elbisesinin daha önemli olduğu vurgulanmaktadır. Zaten *yasak* emrine uyulmadığı, takvâyâ uygun hareket edilmediği için bu *farkındalık* ortaya çıkmıştır.

Taberî (ö.310/922) takva elbisesini iman, salih amel, hayâ, Allah korkusu ve güzel ahlâk kapsamında ele almaktadır.¹¹⁶

Birçok disiplinde eser vermiş olan Gazalî (ö.505/1111) Kur'an'da geçen *takva elbisesi* (لباس التقوى) kavramını *hayâ* olarak yorumlamaktadır.¹¹⁷

Takvâ elbisesi deyimini, *Kur'an'da, Tevhîd Kavramının Semantik Alanları* içinde ele alınmaktadır.¹¹⁸

A'raf suresi'nin bu ayetleri bağlamında, müşrik Arapların Kâbe'yi çıplak tavaf etmeleri ilginçtir. Tefsirlerde, *atalarından gördükleri bu geleneği ibadet saydıkları* geçmektedir.¹¹⁹ Şeytan burada *ibadet adına* insanları soymuştur. İzleyen ayetlerde Allah'ın böyle bir şeyi buyurmayacağı, her bir mescide giderken elbise giyilmesi gerektiği emredilmektedir.¹²⁰ Nitekim Mekke'nin fethinden sonraki ilk hac sırasında çıplak tavaf geleneği son Elçi tarafından yasaklanmıştır.

Kaynaklarda okuduğumuz ve belgeselerde izlediğimiz kadarıyla -batılı kodlamasıyla- ilkel toplumlarda giyim tarzı, Âdem ve Hava'nın örtünmeye başladıkları anı andırmaktadır.¹²¹ Utanma duygusu sonucu giyinmenin ilkel toplumlara, Hıristiyan misyonerlerinin etkisiyle geldiği yazılmaktadır.¹²² Flügel'e göre insanlar utanma duygusu, korunma ihtiyacı ve dekoratif amaçlı giyinirler.¹²³ Giyim, insanlıkla birlikte olan, ilkel toplumdaki çağdaş topluma geçerken önemini daha fazla artıran bir olgudur.¹²⁴ Ancak burada giyim *ticarî bir sektör* olmasının payı da hatırlanmalıdır.

¹¹⁵ Bu tamlamanın Türkçe'ye aktarılması konusu için bkz. Z. Durmuş, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, 2010; s.19-20.

¹¹⁶ İbn Cerir, a.g.e., 8/102, 104, 105, 108, 109.

¹¹⁷ Muhammed Gazalî, Ebû Hamid, *İhyâu Ulûmi'd Dîn*, ts., I/10.

¹¹⁸ Ahmet Çelik, "Kur'an'da Tevhîd Kavramının Semantik Alanları"; *EKEV Akademi Dergisi*, c. III, sayı. 2, Erzurum, Güz 2001, s. 121-137; ayrıca bkz. <http://edergi.atauni.edu.tr/index.php/ilahiyat/article/view/3055/2948>, erişim tarihi: 29.06.2012.

¹¹⁹ Mesela, İbn Cerir, a.g.e., 8/102; hadislerle Kur'an tefsiri konumunda olan İbn Kesir'de, 3/397; A'raf, 7/31 ayetinin nüzul sebepleri arasında 'Kâbeyi çıplak tavaf' hadisesi zikredilir. Bkz. İbn Kesir, a.g.e., 3/401.

¹²⁰ Bkz. A'raf (7), 26, 28, 31.

¹²¹ "İlkel Topplumlarda giyim" şekli için bkz. Tezcan, a.g.m., s. 257-258; ayrıca bkz. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/513/6345.pdf>, erişim tarihi: 30.06.2012.

¹²² Tezcan, a.g.m., s. 258.

¹²³ Pınar Kasapoğlu, "Küreselleşen Moda Bağlamında Blucin Kültürü Üzerine Bir Araştırma", *Milli Folklor*, 2010, Yıl: 22, Sayı: 86; s. 188. (Flügel, J. C. *The Psychology of Clothes*. Londra: The Hogarth Pres, 1971'den naklen).

¹²⁴ Tezcan, a.g.m., s. 255.

Utanma duygusu esas, örtünme ise bir sonuç olarak gelişmiş; bu iki olgu birbirine paralel olarak devam etmiştir. Utanma azaldıkça örtü azalmış, arttıkça örtü artmıştır. Bu noktada, ikisi arasında bir doğru orantı olduğunu söyleyebiliriz.

Sosyolog Elias, belirli bir gece giysisinin Avrupa'da yayılmaya başlamasının yavaş yavaş ortaya çıkmasını insanın vücutla ilgili her şey karşısında duyarlılığının artması ve önceden rahatça yapılan davranışların utanma duygusu kazanmasına bağlar. "Hatta Tevrat'ta bile anlatılan *çıplak olduklarını fark ettiler ve utandılar*, utanma sınırının yakınlaşması, dürtüsel davranışın ötelenmesi, tarih boyunca defalarca olduğu gibi burada da tekrarlanır. İnsanın başkaları tarafından çıplak görünmesinden duyduğu rahatlık, doğal faaliyetlerini başkalarının gözleri önünde yerine getirirken sahip olduğu rahatlığın ortadan kalkmasıyla birlikte yok olmaya başlar"¹²⁵ demektir.

Allah'ın gönderdiği Elçiler ve getirdikleri şeraitlerin kaynağı aynı olduğundan; zaman ve ortam değişse de hayâ duygusuna sahip olma *ortak bir değer* olarak kalmış olmalıdır.

Kur'an'ın haber verdiği göre, Lut (a.s.) kavmi *kadınları bırakıp erkeklere yaklaşma* şeklinde, sapık bir yapıdadır.¹²⁶

Yusuf (a.s.) Mısır'dayken evinde kaldığı kadının zina teklifine *Allah'a sığınırım* diyerek karşı çıkmıştır.¹²⁷ Bu olay Tevrat'ta da geçmektedir.¹²⁸

Suayp (a.s.) kızları, *hayâlî bir ailenin çocukları* olmaları dolayısıyla, davar sulamak için kalabalığa girmezler. İlahî senaryonun gereği olarak orada bulunan Musa, kızların davarlarını sulamalarına yardım eder. Olayı babalarına anlatan kızlardan biri dönüşte hayâ içinde yürüyerek gelir. (*مَحَاءَهُةُ إِخْدَاهُمَا تَمْتِنِي عَلَى اسْتِخْيَاءِ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيُخْرِكَ أَخْرَمَا*) "Az sonra o iki (kız)dan biri, utana sıkıla çıkageldi ve *Hayvanlarımızı sulamana karşılık ücret ödemek için babam seni çağırıyor* dedi."¹²⁹

Olay Tevrat'ta da anlatılmakla birlikte, *utanma* söz konusu olmamaktadır.¹³⁰

Suayp (a.s.)ın kızları da insanlık tarihi boyunca *utanmanın erdemini aile-boyu taşıyan* işaret taşlarından biridir. Ümmet-i Muhammed'den de hayâlî olması istenmektedir.¹³¹

¹²⁵ Elias, a.g.e., 1/273.

¹²⁶ Bkz. Şuarâ (26), 166; Ankebût (29), 28, 29, 33; A'raf (7), 55, 81; Hud (11), 77-79, 80; Hicr (15), 67-72; *Tevrat*, Tekvin, bab: 19 (1-29); *Tevrat*'ta da eşcinsellik yasaktır. Bkz: Levililer, 18.22, 20.13.

¹²⁷ Yusuf (12), 23.

¹²⁸ Krş. *Tevrat*, Tekvin, 39/6-10.

¹²⁹ Kasas (28), 25.

¹³⁰ *Tevrat*'ın 'Mısır'dan Çıkış' 2. Bâbında olay şöylece anlatılır: "16- Midyanlı bir kâhinin yedi kızı su çekmeye geldi. Babalarının sürüsünü suvarmak için yalıkları dolduruyorlardı. 17- Ama bazı çobanlar gelip onları kovmak istedi. Musa kızların yardımına koşup hayvanlarını suvardı. 18- Sonra kızlar babaları Reuel'in yanına döndüler. Reuel, "Nasıl oldu da bugün böyle tez geldiniz?" diye sordu. 19- Kızlar, "Mısırlı bir adam bizi çobanların elinden kurtardı" diye yanıtladılar, "Üstelik bizim için su çekip hayvanlara verdi." 20- Babaları, "Nerede o?" diye sordu, "Niçin adamı dışarıda bıraktınız? Gidin onu yemeğe çağırın." 21- Musa Reuel'in yanında kalmayı kabul etti. Reuel de kızı Sippora'yı onunla evlendirdi. (Sippora, İslâmî kaynaklarda "Safûre" olarak geçer.)

Utandırdığı halde dilediğini işle sözü, insanların ilk peygamberden itibaren işittiği sözlerdendir buyruğu, hayâ duygusunu yitirmiş kişilerin kötülükleri kolayca yapabileceğine işaret etmenin yanı sıra, edep ve hayânın ilâhî dinlerin ortak kabullerinden biri olduğunu göstermektedir.

Musa (a.s.)'nın sürekli giyinik olmasını farkı algılayıp bedenindeki bir kusuru sakladığı düşüncesinde olanlara karşı Allah'ın onu temize çıkardığını anlatan ayetin tefsirinde, hadis kitaplarının tefsir bölümlerinde ve ilk müfessir Taberî'den (ö.310/923) başlamak üzere, müfessirlerin kullandığı ve kırk kadar kaynaktan geçen hadiste *hayânın, Elçi'lerin özelliklerinden biri olduğunu* göstermektedir.¹³² Rivayetlerde ortak diyebileceğimiz anlam şöyledir: İsrâîloğulları çıplak ve birbirine bakarak yıkanırlandı. Mûsâ (a.s) ise, hayâsından dolayı, yalnız yıkanırdı. İsrâîloğulları: *Mûsâ'nın bizimle beraber yıkanmaması bedeninde bir kusur olmasındandır* derler; O'na sözle eziyet ederlerdi. Bir gün Musa yıkanmaya gittiğinde bir taşın arkasında soyundu ve elbisesini taşın üstüne koydu. Yıkanırken taş harekete geçerek elbisesini alıp kaçtı. Mûsâ (a.s.): *Aman taş, elbisemi! Aman taş, elbisemi!* diyerek taşın arkasından koştu. İsrâîloğulları onu bu halde görüp de: *Vallâhi, Mûsâ'da bir kusur yokmuş!* de-yinceye kadar ardınca gitti.

Hadislerin sıhhatini değerlendirmede *müteşeddid/sert* olarak bilinen Elbanî bu hadisi sahih hadisler dizisinde ele almaktadır.¹³³

Burada utanma duygusu, evrensel değer olmayı sürdürmektedir. Musa (a.s.) da, firavunun sarayında yetişmiş olsa da, müşrik toplumun içinde yaşasa da, emperyalist bir ülkenin yönetiminde insanlık erdemini yitirmiş kişilerin içinde olsa da, hayânın heykeli olmayı sürdüren işaret taşlarından biridir.

M.Ö. gerçekleşen çıplak yıkanma olayının ortaçağ Avrupa'sında (XVI. yüzyıl öncesinde) hamama giderken bile görüldüğü kaydedilmektedir.¹³⁴

Hayâsızlığın böylesine geçerli ve yaygın olduğu bir dünyada hayâ duygusuna sahip Musa, Hz. Şuayb'ın *ailleboyu hayâlî* kızıyla evlenerek; iki ayrı mekânda bulunan iki ayrı hayâlî parçayı bir bütüne çevirecektir.

İnsanlığa gönderilen yüz binlerce peygamberin çoğu, milattan öncedir. Ara dönemde *İmran Ailesi* karşımıza çıkmaktadır. Ancak İmran kızı Meryem'in başına gelen olağanüstü olay sırasında ondan ve ailesinden beklenen şey hayâlî olmaktadır. İnsan/Yusuf kılığında gelen kişiye İmrân kızı Meryem, Yusuf peygamber gibi *Allah'a sığındığını* söyler. Kendisine erkek eli değmediği ve kahbe olmadığı halde, olağanüstü bir şekilde hâmile kalınca utanır. Issız bir köşeye çekilir. Yerin dibine geçmeyi, o günü görmemiş olmayı ister. Bunu Meryem'den beklemeyen kavmi, utana-

¹³¹ Bkz. Ahzab (33), 33.

¹³² Ahzab (33), 69; Buharî, Tefsir Sure: 33/11; Enbiya, 28; Müslim, Fedail 156 (II/1842); Tirmizî, Tefsir 33/24 (V/359-360); Ahmed b. Hanbel, II /515; ayrıca bkz. İbn Kesir, a.g.e., 6/473-474; hadisin kırk adet kaynağı için bkz. <http://www.islamweb.net/hadith/hadithServices.php?type=1&cid=2325&sid=4396>, erişim tarihi: 04.08.2012.

¹³³ M. Nasruddin Elbanî, *Silsiletü'l Ehâdisi's Sahiha*, Riyad, 1996, VII/3075.

¹³⁴ Elias, a.g.e., 1/270.

çak bir şey yaptığını, *babasının kötülük adamı anasının kahbe olmadığını* söylerler. Nitekim İncil'de de utanma duygusuna vurgu yapılır.¹³⁵

Burada hayâ evrensel olmayı sürdürmektedir ancak Meryem olağanüstü bir durumla karşı karşıyadır. Bu olağanüstülük içindeki mahremiyet, İsa (a.s.) gibi bir değer in dünyaya gelmesiyle ortaya çıkacaktır. İmran kızı Meryem hayânın heykeli dir ancak bu olayın içyüzü ortaya çıkınca iş in aslı belli olacaktır. Toplum karşısında ailesini, kendisini zor duruma sokan bu hadise karşısında hayâ duygusu onun gözden uzak bir köşeye çekilip sonucu beklemeye zorlayacaktır.

İmran kızı Meryem, insanlığın *Milad* adını verdiği zaman diliminde bir kırılma noktası yaşatan, hayânın işaret taşlarından biridir.

Kur'an-ı Kerim'de, *ev içinde ergenlerin, ana-babalarının yatak odalarına girerken - sabah namazından önce, öğle sıcağında ve yatsı namazından sonra- izin istemeleri gerektiği* belirtilir. Çocuklar ergenlik çağına erince, onların da aynı şekilde davranmaları istenir.¹³⁶ "Adamın biri Resûlullah (s.a.v.)'e sorar: Annemin yanına girerken izin isteyeyim mi? - Evet iste - Ama ben evde onunla birlikte kalıyorum - Annenin yanına girerken izin iste! - Ama ben ona hizmet ediyorum -Annenden izin iste! Anneni çıplak görmen hoşuna gider mi? - Hayır! - Öyleyse ondan izin iste!"¹³⁷ Bu karşılıklı konuşmadan anlaşıl an, aslında adamın *kendi düşüncesinde haklı olduğunu onaylatma* gayreti vardır. Ancak o, Hz. Peygamber'in: *Annemi çıplak görmen hoşuna gider mi?!* buyurmasıyla ikna olur.

Kur'an'da, bazı Müslümanların Hz. Peygamberi uygun olmayan zamanlarda rahatsız ettikleri fakat O'nun *hayâsından dolayı bu rahatsızlığı açığa vurmadiğı* yani utandığı/çekindiğı ancak Allah'ın gerçeği bildirmekten hayâ etmeyeceğı/çekinmeyeceğı belirtilmektedir.¹³⁸ Mükemmel bir ahlâka sahip olan ve ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderilen Muhammed (s.a.v.) insanlara Allah'ın dinini iletirken bu çekinceyi yaş ar ve vakitli-vakitsiz evine gelen konuklarına, yemekten sonra lafa dalanlara, kereminden dolayı, gitmelerini söyleyemez.

Hayânın evrensel olduğunu gösteren bir hadis şöyledir:

"Dört şey, Allah Elçilerinin koyduğu sünnet/geleneklerdendir: Hayâ, koku sürünmek, misvak ve nikâh."¹³⁹ (أربع من سنن المرسلين الحياء و التعطر و السواك و النكاح). Bu hadisin Tirmizî rivayeti, nikâhı teşvik babındadır. Taberânî (ö.360/971) bunu hayâ konusunda ele almaktadır. Beyhakî (ö.458/1065), İmanın 54. şubesinde kullanmaktadır.

¹³⁵ Meryem (19), 20, 27, 28; Bu konunun *İncil*'deki anlatımı da şöyledir: "İsa Mesih'in doğumu şöyle oldu: Annesi Meryem, Yusuf'la nişanlıydı. Ama birlikte olmalarından önce Meryem'in Kutsal Ruh'tan gebe olduğu anlaşıldı. 19-Nişanlısı Yusuf, doğru bir adam olduğu ve onu herkesin önünde utandırmak istemediğı için ondan sessizce ayrılmak niyetindeydi." *Kitab-ı Mukaddes*, Matta, 1: 18, İstanbul, 2001, s.1.

¹³⁶ Nur (24), 58-59.

¹³⁷ *Muvatta*, İsti'zan 1(II/963); İbn Ebî Şeybe, a.g.e., VI/92; Beyhakî, *Sünen*, VII/97.

¹³⁸ Ahzab (33), 53.

¹³⁹ İbn Ebî Şeybe, a.g.e., I/302; Ahmed b. Hanbel, V/ 421; Tirmizî, Nikâh 1 (III/391); Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, VI/ 141, VII/354.

Âdem'den (a.s.) son peygamber Muhammed'e (s.a.s), görebildiğimiz ölçüde, hayânın işaret taşlarına göstermeye çalıştık. Makale konusu hadisimiz de, ilk peygamberden son peygambere, hepsinin üzerinde durduğu *ortak payda* hayâ ya da utanmanın, insanların hatırında kalan bir söz/eylem olduğunu genelde kutsal kitaplar özelde Kur'an ve onun uygulayıcısı Hz. Muhammed'in şahsında göstermeye gayret ettik.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam evrensel bir din, son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) ise bütün insanlığa gönderilmiş bir elçidir. Yüce Allah'ın gönderdiği evrensel dinin *ahlâkî güzelliklerini tamamlamak için gönderdiği* evrensel elçisinin evrensel sözünde ilk günden beri nebilerin bu sözü söylediği son nebi tarafından tekrarlanmaktadır: *Utanmadığın takdirde dilediğini işle!*

Bilim ve teknolojideki gelişmeler dünyayı küçültmekte; çok farklı ırk, ülke ve kültürlerden gelen insanlar bir yerde, bir araya gelmektedir. Bu durum *insanları bazı değerler çerçevesinde bir arada, barış ve huzur içinde yaşatmak* gereği ortaya çıkarmaktadır.

Evrensellik yeni bir kavram olmasa da *küresellik* kelimesi sözlüklere son yıllarda girmiştir. Yaşadığımız dünya küçülürken evrensel nitelik taşıyan hadislerin ön plana çıkarılması gereğini düşünerek bu hadisi inceledik. Bu söz, *ilk nebilik zamanından beri sürekli tekrarlanan ve insanların hatırında kalan sözlerden biri* olarak takdim edilmektedir.

Ümmetin güvenini kazanan hadis kitaplarında geçen bu hadisin sened ve metin yönünden sıhhatinde sorun gözükmemektedir. Hadis imamları bu sözü kaydettikleri gibi münasip gördükleri bölümlerde de ele almışlardır. Rivayet edildiği bölüm, müellifin bu hadisi anlama/anlatma konusunda görüşünü yansıtır. Çoğunlukla *ahlâk* içerikli konularda ve *hayâ kitabı/babı* altında değerlendirdiklerini gördük.

Müellif, çağının çocuğudur; ufku ve gündemi yaşadığı dönemle örtüşür. Çoğunluğu hicrî III. asırda yaşamış hadis müelliflerinin eserlerine baktığımızda bu hadisin *evrensel boyutuna vurgu yapılmadığını* görüyoruz.

Hayânın başlangıcı ile insanlık tarihinin başlangıcı örtüşmektedir. Bütün ilâhî/kitabî dinler tek kaynaktan geldiği için, bize ulaşma yolunda bazı erozyonlar olsa da, hayâyı *insanlığın ortak değeri* olarak gördük. Psikolojik ve sosyolojik yönleri olan hayânın sadece evrensel boyutu üzerinde durmaya çalıştık. Yaratılıştaki utanma duygusu olsa da, nebilerin sürekli vurguladığı ve son nebinin doruğa ulaştırdığı ahlâk prensipleri, öğrenmek suretiyle insanoğlunun malı olmaktadır. Toplumsal bir varlık olan insanın beraber yaşarken ötekini rahatsız etmemesi ve rahatsız olmaması için gerekli kurallardan biri de hayâdır. Çağlara, milletlere ve kültürlere göre *görecelik* arz etse de ahlâkın asgarî müşterekleri, farklılıklarından fazla olmaktadır. Bu duygunun varlığı ve vahiy kültüründen beslenmesi kişinin hayâyı özümsemesi durumunda toplumda *kötülüklerden alıkoyan bir bariyer* olmaktadır. Onun yokluğu ise insanı *kayıtsız-şartsız* kılmaktadır. Bu ise insanoğlu için tehlikeli bir durumdur.

Hayvanlar kürkleriyle yaratılmışlardır. Akıl ölçüğünde bir sorumlukları yoktur. İnsanı hayvandan ayıran bu özellik, dünyaya çıplak gelmesine rağmen, yaratılışındaki potansiyelden hareketle, aklın ve vahyin verdiği değerleri birleştirerek örtünmektir. Belgeselerde görüldüğü üzere, medeniyet ve uygarlıktan uzak kabilelerde bile, Âdem-Havva'nın örtünmeye başladığı ölçüde bir kapalılık bulunmaktadır. İlkel karşıtı medenî dünyada bulunanlar ise bunu nostalji olarak yaşamaktadır.

Kutsal kitaplara baktığımızda, insanlık tarihi boyuca gönderilmiş elçilerin hayâ timsali olduklarını, hayâlî olmayı ümmetlerine sünnet/gelenek olarak bıraktıklarını gördük. Böylece hayânın, büyük ölçüde vahiyden beslendiği ve kaynağının din olduğu vurgulanmış oldu.

Bu hadis, sadece Muhammed şeriatında değil; İslam öncesi ilahî din ve şeriatlarda da hayânın bir erdem olduğu söylenmektedir. Tarihî veriler de bunu doğrulamaktadır.

Kanunun yaptırım gücü resmî, geleneklerin yaptırım gücü ise sivilidir. Hayâ, sivil yaptırım gücüyle, utanılacak birçok şeyin yapılmasını önleyen bir duygudur.

Hadis, geçtiği bütün kaynaklarda, evrenselliğin ipucunu bulduğumuz ilk cümlesiyle birlikte geçmektedir. Birinci görüş olarak verdiğimiz *utanacağıın şeyi yapma* anlamı doğru ve meşhur olanıdır.

Bilinen uygarlık sürecinde sosyolojik veriler 16. yüzyıldan itibaren *utanma ve sıklıma eşiğinin yükseldiğini, insanların özenetimlerinin arttığını* söylese de, insanlık tarihi içinde bu zaman diliminin yeri çok azdır. Utanmanın işaret taşlarında gördüğümüz gibi, milattan önceki insanlık tarihi sonrasına nispetle, aysbergin altı gibidir. Bu süreci yöneten etkenlerin başında da peygamberler gelmektedir.

Bütün peygamberler, yaşadıkları tarihte, görevli oldukları coğrafyada, insanları hayâ çizgisine çekmeye çalışmışlardır. Çünkü en güzel bir şekilde yaratılan insanın bayağılaşmaması için bariyer durumunda olan bu duyguya sahip olması gerekmektedir. Utanma duygusu kişi ve toplum üzerinde bir kontrol mekanizması kurmakta; kişiyi toplum değerlerinin karşısında olmamaya zorlamaktadır. Hayânın kaynağı doğru olunca sonucu da doğru çıkacaktır.

Yazar, yaşadığı çağın çocuğudur. Aldığı kültür ve olaylara bakış açısı, yaşadığı kültürü ve yüzyılı yansıtır. Bu yüzden, ilk yüzyıllarda hadis imamlarının bu sözü evrensel boyutta algılamamış olmaları bir kusur değildir. Bu hadisi genelde ahlâk özelde hayâ bölümlerinde ele almışlardır. Hadis de *vahiy kokulu* olması nedeniyle, *her çağa hitap eden yüzünün bulunması* o çağa gelindiğinde anlaşılıyorsa, bu da işin mucizevî noktasıdır.

Kaynakça

Abdulgâkî, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l Müfheest li Elfazı'l-Kur'an*, Daru İhyai't Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Abdullah b. Vehb, Ebû Muhammed el Mısrî, *el Camiu fi'l-Hadîs*, thk. Dr. Mustafa H. Hüseyin, Ebû'l Hayr, Daru İbni'l-Cevzî, (I-II), Suudî Arabistan, 1996.

- Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, thk., H. Rahman Azamî, (I-XI), el Mektebû'l İslâmî, Beyrut, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı, (I-VI), İstanbul, 1992.
- Ahmed Rif'at, *Tasvir-i Ahlâk*, Dersaadet, 1309.
- Âşık, Nevzat, "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", (*Sünnetin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*), Samsun, 1993.
- Beyhakî, Ahmed b. el Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübra*, (I-XI), Beyrut, 1355.
- Beyhakî, Ahmed b. el Hüseyin, *Şuabu'l-İman*, (I-VII), thk., M. Z. Besyunî, Daru'l Kü-tübül İlmiyyeti, Beyrut, 1410.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Edebû'l Müfred*, Daru'l-Beşâiri'l İslamî, Beyrut, 1989.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Çağrı Yayınevi, (I-VIII), İstanbul, 1992.
- Büyük Türkçe Sözlük*, TDK,(I-II), Ankara, 1988.
- Çağırıcı, Mustafa, "Hayâ", *DİA*, (XVI), İstanbul, 1997.
- Çakan, İ. Lutfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1985.
- Çelik, Ahmet, "Kur'ân'da Tevhîd Kavramının Semantik Alanları"; *EKEV Akademi Dergisi*, c. III, sayı. 2, (Güz 2001).
- Çoban, Ali, "Türkiye'nin Enerji Meselesi, Alternatif Enerji Kaynakları ve Nükleer Enerji", *Esam-Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl: 1, sayı: 1, Ankara, 2007.
- Darimî, Ebû Abdillâh b. Abdirrahman et-Temimî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınevi,(I-II), İstanbul, 1992.
- Durmuş, Zülfikar, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, 2010.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, Çağrı,(I-V), İstanbul, 1992.
- Ebû Nu'aym Esbehanî, *Hilyetu'l Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, (I-X), Daru'l Küttabi'l Arabî, Beyrut, 1976.
- Elbânî, M. Nasiruddin, *Silsiletü'l Ehâdisi's-Sahihâ*, Mektebetü'l Maarif, Riyad, 1996.
- Elias, Norbert *Uygurlaşma Süreci*, çev. E. Ateşmen, İletişim, (I), İstanbul, 2011.
- Elias, Norbert, *Uygurlaşma Süreci*, çev. E. Özbek, İletişim,(II), İstanbul, 2009.
- Ersoy, M. Akif, *Safahât*, İstanbul, 1984.
- Gazalî, Muhammed, Ebû Hamid, *İhyâu Ulûmi'd Dîn*, (I-III), Daru Nehri'n Nîl, ts.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 2000.
- Hâkim en Nisâbûrî, *el Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dâru'l-Kütübî'i İlmiyye, (I-IV), Beyrut, 1990.
- Hâkim en Nisaburî, *Marifetu Ulûmi'l Hadis*, haz. es Seyyid Mu'zam Hüseyin, Mektebû't-Ticari, Beyrut, ts.
- Hatib el-Bağdadî, Ebû Bekir, *Tarihu Bağdad*, Daru'l-Küttabi'l Arabî, (I-XVI), Beyrut, ts.
- Hattabî, Ebû Süleyman, Ahmed b. Muhammed, *el- Meâlimu's Sünen*, Çağrı, İstanbul, 1992, (Ebû Davud'un kenarında).

- Işık, Mustafa, "Evrensel Bir Hadis Denemesi: Ben ve Öteki", *Erciyes İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12-2011/1.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l Ehadisi ve'l Âsâr*, Daru'l Fıkr, (I-VIII), Beyrut, 1994.
- İbn Fûrek el Esbehâni, *Müşkilü'l Hadîs ve Beyânüh*, thk., Musa M. Ali, Alemu'l Kütüb, Beyrut, 1985.
- İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Ma'rife, (I-XIII), Beyrut, 1379.
- İbn Hibban, Muhammed, *Sahihu İbn-i Hibban bi-Tertibi İbni Belban*, thk. ve tahrir: Şuayb Arnavut, I-XVI (+XVII, XVIII= Fihrist), Müessesetü'r Risale, Beyrut, 1993.
- İbn Kesîr, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, (I-VII), İstanbul, 1985.
- İbn Kuteybe, *Te'vil-i Muhtelifi'l Hadis*, Daru'l Ciyl, Beyrut, 1973.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, Çağrı, (I-II), İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, I-XV, Beyrut 1968.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec, Zeynüddin, *Câmi'u'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Daru'l Marife, Beyrut, 1408.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Sünenü'n Nebiyyi (s.a.v.) ve Eyyamuh*, haz. Abdusselam b. Muhammed b. Omer Aluş, Mektebetü'l İslamî, (I-II), Beyrut, 1995.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Mübarek, *Câmiü'l-Usul min Ehâdisi'r-Resul*, thk. Abdülkadir Arnavut, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1970.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Mübarek, *en-Nihâye fi Garîbi'l Hadîs ve'l-Eser*, thk., T. Ahmed Zavî-Mahmud M. Tanahî, (I-V), Beyrut, 1963.
- İçli, Ahmet, "Hamdullah Hamdî'nin Yusuf u Züleyha Mesnevisinin Kavram ve Sembol Boyutu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 13 Sayı: 39 (Bahar 2009).
- Kasapoğlu, Pınar, "Küreselleşen Moda Bağlamında Blucin Kültürü Üzerine Bir Araştırma", *Milli Folklor*, Yıl: 22, Sayı: 86, 2010.
- Kılıç, Sadık, *Kuran'da Günah Kavramı*, Konya, 1984.
- Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Çağrı, (I-II), İstanbul, 1992
- Maverdî, Ali b. Muhammed, *Edebü'd Dünya ve'd-Dîn*, (M. Bahaeddin el Amilî'nin 'Keşkül' adlı eserinin kenarında), Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Müslim, Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, Çağrı, (I-III), İstanbul, 1992.
- Necatî, M. Osman, *Hadis ve Psikoloji*, çev., Mustafa Işık, Fecr Yay. Ankara, 2000, 2008.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınevi, (I-VIII), İstanbul, 1992.
- Nevevî, Muhyiddin, *Kırk Hadis*, Ter., Ahmed Naim, DİBY. Ankara, 1967.
- Özpinar, Ömer, *Hz. Peygamber ve Hadislerini Anlamak*, Ensar, İstanbul, 2012.
- Reboul, Oliver, "Değerlerimiz Evrensel midir?", çev. Hüseyin Izgar, *Eğitim Yönetimi*, Yıl: 1, Sayı: 3, Güz 1995.
- Redhouse Sözlük*, Redhouse Yayınevi, İst. 1990.
- Sezgin, M. Fuat, *Buhari'nin Kaynakları*, İstanbul, 1956.

Suyûtî, Celaleddin, *Tedribu'r Ravi fi Şerh-i Takribi'n Nevevî*, (thk., Ömer Haşim), Daru'l Kütübî'l Arabî, Beyrut, 1993.

Şemseddin Sami, *Kâmûsu Türkî*, Dersaâdet, 1317.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el Mu'cemu'l Evsât*, Daru'l Haremeyn, (I-X), Kahire, 1415.

Tahavî, Ebû Cafer, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk., Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, (15+1), Beyrut, 1994/1415.

Tahir el Cezairî, *Tevcihu'n Nazar İlâ Usûli'l Eser*, haz., A. Fettah Ebû Gudde, (I-II), Halep, 1995.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınevi, (I-V), İstanbul, 1992.

Türk Atasözleri ve Deyimleri, 1000 Temel Eser, (I-II), İstanbul, 1971.

Uysal, Muhittin, "Hadis Meselleri (Mahiyet, Literatür, Örnekler)", *Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2007, Sayı: 23.

Ünal, İ. Hakkı, *Hadis*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 2003.

Wensinck, *el-Mucemu'l Müfehres Li Elfâzi'l Hadisi'n-Nebevi*, (Concordance) I-VI, Brill, 1943; VII, 1969; VIII, 1988.

Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, (I-VIII), İstanbul, ts.

Zebidî, Zeynuddin, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. K. Miras-A. Naim, (I-XII), Ankara, 1973.

İNTERNET ADRESLERİ:

<http://ansiklopedika.org/E%C5%9Fcinsel>, erişim tarihi: 05.08.2012.

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/513/6345.pdf>, erişim tarihi: 30.06.2012.

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/513/6345.pdf>, erişim tarihi: 30.06.2012.

<http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/ilahiyat/article/view/3055/2948>, erişim tarihi: 29.06.2012.

<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>, erişim tarihi: 30.07.2012-İSAM, İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı.

<http://tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=utan&hng=tam>, erişim tarihi: 20.06.2012

<http://tdkterim.gov.tr/bts/>, erişim tarihi: 20.06.2012

http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/ahmet_ikli_hamdullah_hamdi_mesnevi.pdf, erişim tarihi: 04.08.2012.

<http://www.esam.org.tr/images/yayinlar/esam%20dergi%202007%20ye%20.pdf#page=33>, erişim tarihi: 22.02.2013.

<http://www.haber7.com/televizyon/haber/985298-olumsuz-ask-hikayesi-komediye-donustu>, erişim tarihi: 22.02.2013.

http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=13&hid=755&pid=995, erişim tarihi: 04.08.2012.

<http://www.islamweb.net/hadith/hadithServices.php?type=1&cid=2325&sid=4396>, erişim tarihi: 04.08.2012.

<http://www.islamweb.net/hadith/hadithServices.php?type=1&cid=2409&sid=5079>, erişim tarihi: 04.08.2012

KANT'IN "İNANCA YER AÇMAK İÇİN BİLGİYİ İNKÂR ETTİM" SÖZÜNÜN İMAN VE BİLGİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet DEMİRTAŞ *

Özet

Bu makalede Kant'ın "İnanca yer açmak için bilgiyi inkâr ettim" sözünün bilgi-iman boyutunda felsefi olarak ne tür bir anlam ifade ettiği ve inancın bilgiyle nasıl bir ilişkisinin olduğu düşüncesi, Kant merkezinde incelenmeye gayret edilmiştir. Kant'ın bu sözü incelenirken düşünce tarihinde, üzerinde çokça şey söylenmiş bulunan bu iki kavramın (bilgi ve iman), Kant tarafından nasıl ilişkilendirildiği üzerinde durulup, çoğunlukla onun bilgi anlayışının arka planı (epistemolojisi) ve inanç hakkındaki düşünceleri ele alınarak bu düşüncelerin ne derece tutarlı ve mantıklı olduğu hususu bu makale kapsamında irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kant, inanç, bilgi, iman, akıl, numen, fenomen.

The Word of Kant "I Therefore Had to Annul Knowledge in Order to Make Room for Faith" is Evaluated in Respect to Faith and Knowledge

Abstract

In this article, what Kant's "I therefore had to annul knowledge in order to make room for faith" means in the philosophical dimension of faith and there is what kind of a relationship between faith and knowledge is examined according to Kant's ideas. When examining this statement of Kant's it is emphasized how these two concepts (knowledge and belief), about which much has been said, is made associated by Kant and the background of his knowledge of the understanding (epistemology), and his ideas considering faith has been emphasized and how consistent and rational these ideas are the matters within the scope of this article.

Key Words: Kant, belief, knowledge, faith, noumenon, phenomenon.

Giriş

Bilgi-iman ilişkisi, bilgi teorisinde üzerinde durulan önemli konulardan biridir. Bilgi-iman ayrımının temellerini Platon'a kadar götürmek mümkündür.¹ Burada aklımıza şu soru hemen gelebilir; acaba imanın bilgiye dayanan bir yönü var mıdır, ya da inanan bir kimse için inandıklarının hiçbir makul sebebe dayanmaması mı gerekir? Bu gibi sorular ve bunlara vereceğimiz cevaplar aslında bizim bilgi ile neyi kastettiğimizle çok yakından ilgilidir. Çünkü bilgi deyince, ne tür bir bilgiden

* Dr. MEB Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

¹ Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 141.

bahsedildiği çok önemlidir. Söz konusu bilgiler; bilimsel, felsefi, tarihi ve gündelik bilgiler ise o takdirde onlar arasında geçerli olan doğruluk iddiaları tabiatıyla birbirinden farklı olacaktır. Mesela, imana ait bir bilgi ile deney ve gözlem sonucunda elde ettiğimiz bilimsel bilgi aynı mıdır? Kuşkusuz bu iki tür bilginin aynı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü birinde kullandığımız metot ile diğerinde kullandığımız metot ve yaklaşım tarzı birbirinden tamamen farklıdır. Bu bağlamda Kant, “Saf Aklın Eleştirisi” nin (*Critique of Pure Reason*), ikinci baskısının önsözünde ifade ettiği “İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım” (*I therefore had to annul knowledge in order to make room for faith*),² sözüyle ne anlatmak istemektedir? Düşünce tarihinde üzerinde çokça şey söylenmiş bulunan bu iki kavramın (bilgi ve iman), Kant tarafından nasıl ilişkilendirildiği makalenin ana konusunu teşkil edecektir. Bu kısa açıklamadan sonra, Kant’ın bilgiden ne anladığını ve niçin bilgiyi inançtan tamamen farklı gördüğüne geçebiliriz.

a) Kant’ın Epistemolojisi

Kant’a göre bütün bilgilerimiz deneyle başlar ve o, bu düşüncesinden hiçbir zaman kuşku duymamıştır. Çünkü filozofumuz Kant için zaman bakımından deneyden önce gelen hiçbir bilgi yoktur;³ ancak bu, bütün bilgilerimizin kaynağının deneyden geldiği anlamına da gelmemelidir. Öyle ki Kant, aklın deneyden almadığı, doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı bilgilerin var olduğuna, bunların duyu bilgisine temel olan birtakım deneyden önce gelen *a priori* (önsel), kavramlarımız olduğuna ve deneyin içine bunları yerleştirmek suretiyle salt kavramlar ile bir düzen kazanıp bilgi haline geldiklerinden hiç şüphesinin olmadığını ifade etmiştir.⁴ Böylece bilgi bir yönüyle deneye, duylara; öteki yönüyle de zihne dayanmış olmaktadır.⁵

Kant, aklı iki kısma ayırmıştır. Birincisi, “teorik akıl” yani bilim yapan akıl; ikincisi ise “pratik akıl”, numene (kendinde şeyler) ait olan, fenomenler âlemine ait olmayanın bilgisinden oluşan akıl. Birinci akıl sayesinde biz, ancak zaman-mekân içerisinde meydana gelen fenomenler âlemi dediğimiz şeyleri duyu verilerimizin de yardımıyla bilebiliriz. Bu, “teorik aklın” bize “olanı” bildirmesi demektir. “Pratik akıl” ise “olması gerekeni” bildiren akıldır.⁶ Nitekim Kant’ın, aklı bu şekilde iki kısma ayırmasının sebebi, kendinden önceki filozofların fizikötesine ait düşünceleri sadece akla dayandırarak açıklama çabalarının onları yanlış hükümler vermeye götürmesidir. Filozofumuz Kant, aklı iki kısma ayırarak bu sorunun çözüleceği kanaatindeydi.⁷ O, sadece saf akıl ile fizikötesi şeylerin bilgisinin yani *Tanrı, ruh ve hürriyet* gibi kavramların bilinemeyeceğini, burada boş bir gururdan başka bir şey olmayacağını ve bir fizik ötesinin bu anlamda olanaklı olamayacağını iddia etmiş-

² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge, 1996, s. 31. (CPR, s. xxx.)

³ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1998, (IKAF), s. 20.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 1994, s. 399.

⁵ Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yayınları, Konya, 1999, s. 65.

⁶ Akarsu, *IKAF*, s. 74.

⁷ M.Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 102. Krş. Akarsu, *IKAF*, s. 74, Gökberk, s. 405.

tir.⁸ Çünkü ona göre akıl, ancak fenomenleri bilir ve bütün işlemlerinin maddesini sadece duyarlılıktan alır. Oysa Tanrı ve ruh gibi ideler, fenomen değildir. Bu yüzden bunların duyarlılıktan gelen hiçbir içerikleri yoktur.⁹ Bu demek değildir ki Tanrı, ruh ve hürriyet gibi kavramlar anlamsız ya da hayalidir. Kant, bu kavramların hemen reddedilmesine ve hayali olduğuna inanılmasına da karşı çıkar. Şüphesiz ki bu kavramlar "pratik aklın" (olması gerekeni bilme ve ona göre davranma) postulatlarıdır. Bu düşüncesiyle Kant, bu kavramları bilgi alanından ahlak alanına taşımak istemiş ve böylece eski metafizikçilerin bilgi iddiasında buldukları bu kavramların bilinmelerinin imkânsız olduğunu tespit ederek materyalist ve ateist hücumları hedefsiz kılmayı düşünmüş, sonra da aynı kavramları kendi sahip oldukları alanlarında matematik postülalar tarzında kabul ederek bu kavramlara inanmanın rasyonel olduğunu ortaya koymak istemiştir.¹⁰ Yani insan bir yönüyle duyulur, diğer yönüyle de düşünülür bir âlemlerle irtibat kurmak için salt akılla yukarıda belirttiğimiz Tanrı, ruh ve özgürlük gibi idelerin varlığını kanıtlayamaz. Çünkü bu alanın bilgisi saf aklın alanının haricinde bulunan bir sahadan edinilen bilgidir. Bu nedenle pratik aklın devreye girmesiyle bu ideler bilinir hale gelmiştir. Zira saf akılda biz, bunlarla ilgili hiçbir bilgiye sahip olamayız, sadece aklın idelerinin mevcudiyetini gösterir; fakat kendilerinin mahiyetine nüfuz edemeyiz.

Kant'a göre bilgi duyularla verilmiş olan gereçlerin düşünme ile işlenmesidir. Aynı zamanda bilgiyi deney ve fenomenler dünyasından elde edebiliriz. Fenomenler dünyası anlığımızın (müdrake) etkinliği ile şekillenmiştir. Hâlbuki numenler dünyası fenomenler dünyası gibi değildir. Çünkü biz, bu alanın bilgisine sahip olmadığımız için böyle bir alanı sadece düşünebilir; ama göremeyiz.¹¹ Kuşkusuz bu alan bize görülür bir biçimde verilmemiştir.¹² Bize görüldüğü şekliyle dünya, "görünüşler dünyası" ve zaman-mekân içinde birbirleriyle nedensel etkileşim içinde bulunan maddi bir dünyadır.¹³ Kant, salt ve mutlak koşulsuz olanın "fenomenel âlemden" değil, "numenal âlemden" olacağına inanır.

İşte bu düşüncesinden hareketle filozofumuz, "numenal âlemin" bize kapalı olduğunu iddia eder. Fakat ona göre biz, "salt olanı" görüngüler alanda arayıp, bu görüngüleri de "kendinde şeymiş" gibi kabul etmemizden kaynaklanan bir sorunla karşı karşıya kalırız. Kant açısından bu durum yani "numenal âlemin", "fenomenel âlem" gibi düşünülmesi aklın bu alanda çelişkilere (*antinomilere*) düşeceği anlamına gelir.¹⁴ Düşünürümüz Kant, bilginin bu iki unsuru (teorik ve pratik) arasındaki gerekliliği şöyle ifade eder: "İdraksiz kavramlar boş, kavramsız idrakler kördür."¹⁵ Bu

⁸ Akarsu, *İKAF*, s. 74.

⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 5. Basım, İstanbul, 1993, s. 315.

¹⁰ Fehmi Başkan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 172.

¹¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1949, s. 30.

¹² Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Kitabevi, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1994, (ÇF), s. 36.

¹³ David West *Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 37.

¹⁴ Roger Scruton; *Kant*, Çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 29. Krş. Akarsu, ÇF, s. 37.

¹⁵ Gökberk, s. 399.

sözyle o, duyulurlar üstünde olan “düşünülürler” hakkında hiçbir sezgiye ve onu doğrudan doğruya bilecek bir zihin yapısına sahip olmadığımızı anlatmak ister.¹⁶ Bundan dolayı, Kant felsefesinin bir tür sentez olduğunu söylemek mümkündür. Onun rasyonalizm ile empirisizmi sentezleyerek her ikisinden de öğeler aldığı ve her ikisini de belli ölçülerde eleştirdiği görülmektedir. Her iki akımı kıyasıya eleştiren Kant'ın, bu akımlardan hangisine daha yakın durduğu tartışmalıdır. Kant'tan sonra filozoflardan bir kısmı onun deneye vurgu yapan yanını öne çıkarırken, diğer kısmı da onun akla ve anlama yetisine yaptığı vurguları öne çıkarmışlardır. Bazı düşünürler, Kant'ın “numenal alan” öğretisinden hareketle onun idealizmini en uç noktalara taşıırken; bazıları da Kant'ın “fenomenal alanla” ilgili belirtmiş olduğu düşüncelerini yani, mümkün deney koşullarına yaptığı vurguları uç noktalarına taşıyarak deneysel olmayan her şeyi reddederek Tanrı ve ruh gibi kavramları fazlalık olarak görmüşlerdir.

Kuşkusuz, Kant'ın “inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr etmesi” dogmatizmi ve septisizmi yıkmaya yöneliktir. Ona göre duyusal dünya, deneye dayalı bilginin tek verisini oluşturur. Böylece bilgi, duyunun verileri ve olgularıyla mümkündür. Anlaşılır dünya ise “teorik bir yanılsamadan” (*illusion*) başka bir şey değildir. Kant için salt aklın gücü yanılsatıcıdır, anlama yetisinin ilkeleri numenler alanına değil; yalnızca fenomenler alanına uygulanabilir. Böylece Kant, akli kendi sınırları içine çeker. Bu sınırlama, aklın nesnelliğini gerçekleştirmesi anlamına gelir. Sonuç itibarıyla bilgi, bir yandan duyusal dünya ya da fenomenler ile uzay ve zamana; diğer yandan anlaşılır dünya ise kendinde şey ya da numenler olarak düşüncenin salt nesnesine bağlanmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla Kant'ın bu sözünden çıkarılabilecek en önemli yargı: Tanrı'nın salt bir bilgi objesi olmadığı, bilakis “pratik aklın” bir postulatı olduğudur.¹⁸ O, metafiziği doğa hakkındaki bilgilerimizin kesin ve apaçık ilkelere arandığı ve bulunduğu bir alan olarak görmeyi yanlış bulur.¹⁹

Bu doğrultuda onun tüm amacı, tamamen salt aklın hoşnutluğunu kazanma konusunda *a priori* bir görevi gerçekleştirmesi gereken bilimsel metafizik sistemini popüler olarak değil, bilimsel olarak ele almaktır.²⁰ Çünkü Kant'ın, saf akıl (bilim yapan akıl) ile ilgili olarak Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlük alanında *sentetik a priori* türünden önermeler kurma girişiminde bulunmasına rağmen bu girişiminin sonuçsuz kalacağı konusuna olan inancı tamdır. Nitekim saf akıl, anlığın salt kavramlarını (kategorileri) salt görü formlarının içinde yer almayan bir alana (numen alanına) uyguladığı için “içleri boş bilgi kalıpları olan salt kavramlara” duyarlılıktan

¹⁶ *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, The Macmillan Company&The Free Press, New York, Cilt, 4, s. 318. Bkz. Erişirgil, s. 103.

¹⁷ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 33.

¹⁸ Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blacwell Publishing, Oxford, 1995, s. 390. Bkz. *The European Philosophers from Descartes to Nietzsche*, Ed. Monroe C. Beardsley, By Random House, Inc, New York, 1960, ss. 427-432.

¹⁹ Ernst Cassier, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul, 1996, s. 78.

²⁰ Immanuel Kant, *Philosophical Writings*, Ed. Ernst Behler, The Continuum Publishing, Company, New York, 1999, s. 16.

gelmesi gereken hiçbir bilgi malzemesi gelmez. Bu nedenle numenal alanın denilen şeylerin bilgisi bu sayede mümkün görünmemektedir.²¹ Kant, Tanrı'nın varlığı ile ilgili düşüncelerini "Pratik Aklın Eleştirisi"nde şu şekilde ifade eder:

*"Metafizikle bu dünyanın bilgisinden hareket ederek Tanrı kavramına ve emin çıkarımlarla Tanrı'nın varoluşunun kanıtına ulaşmak ise olanaksızdır; çünkü bizim bu dünyanın olabilecek en yetkin bütün olduğunu bilmemiz, dolayısıyla bu amaç için olabilecek bütün dünyaları tanımamız, kısacası her şeyi bilir olmamız gerekirdi ki, dünya (Tanrı kavramını nasıl düşünürsek düşünelim) ancak bir Tanrı aracılığıyla olabildi, diyebilelim. Ama bu varlığın var olduğunu sırf kavramlardan hareket ederek tam olarak bilmek olanaksızdır."*²²

Kant'a göre her mümkün deneyin ötesinde kendinde şeylerin ne olduğuna ilişkin belirli bir kavram veremeyiz; ama bunları araştırmaktan kendimizi bütünüyle alıkoymak da elimizden gelmez.²³ Aslında tam bu noktada insanın aklına hemen şu soru geliyor: Kant'tan önce yaşamış olan insanları fizik ötesi sorular sordurmaya iten sebep ne idi? Belki bir değil birden çok sebep vardı; fakat insanoğlunun "kendinde şeyleri" bilme arzusu muhtemelen insanın fitratından kaynaklanan bir durumdur. Çünkü insan dünyada yaşarken bilinmeyen şeyleri daima merak etmiş ve kendince merak ettiği şeylere cevap bulmaya çalışmıştır. Bu durum doğal olarak insanların, zihinlerindeki düşüncelerinden dış dünyada gerçekliği varmış gibi bahsetmelerine ve onu öyle kabul etmelerine neden olmuştur. İnsanların metafizik meseleleri araştırmaktan vazgeçmemelerinin sebebi tecrübenin sınırını aşan külli ve zaruri prensiplerin (illiyet, cevheriyet) olması ve bu prensiplerin, onları en sonuna kadar külli ve mutlak bir varlığı bilmeğe sürüklemesi neticesinde metafizik meselelere olan ilgilerinin hiçbir zaman eksilmeyeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.²⁴

*"Numen-fenomen ayırımı Kant felsefesinde birçok noktada karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz, bu alanın ilk belirlediği yer insan özgürlüğü ve dolayısıyla ahlaktır. Bunun dışında ayrıca, Tanrı başta olmak üzere, iman nesnelere numen ile anlam kazanabilmektedir. İman nesnelere bilgisi ulaşamayacağımız düşüncesi, numen anlayışının getirdiği bir düşüncedir. Kant'ın imanın bilgiye dayanmadığı şeklindeki tezi, iman nesnelere bilgi konusu olmayan numen alanına ait oluşuyla temellendirilmektedir. Onun tezini kabul etmek için numen-fenomen ayırımını da olduğu gibi kabul etmek gerekir; ancak numen anlayışının bir anlam ifade etmesi için kategoriler anlayışının da kabul edilmesi gerekmektedir, bu da kavramlarımızın hiçbir şekilde numen alana uygulanabilir olmadığı anlamına gelmektedir."*²⁵

²¹ S. Körner, *Kant*, Penguin Books, Bristol, 1960, s. 31. Bkz. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Çev. Norman-Kemp Smith, Palgrave Houndmills, New York, 1988, ss. 631-632.

²² Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s.150.

²³ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradı-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 105.

²⁴ Emin Erişirgil, *Kant'tan Parçalar*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1935, s. 25.

²⁵ Necmettin Tan, *Immanuel Kant'ta Bilgi-İman İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), 2008, s. 59. www.belgeler.com Erişim Tarihi.(10.10. 2012)

Kant felsefesinde numen ve fenomen ayırımı bilgi teorisi ile ilgili olmaktan çok, pratik alanla ilgilidir. Epistemolojik açıdan numenden söz etmeye gerek yoktur, söz edilse bile ancak sınırlayıcı bir kavram olarak insan tecrübesini ve bilgisini du-yulur olan ile sınırlayan bir işlevinden söz edilebilir. Hâlbuki ahlak alanında numen, Kant'ın düşüncesine göre zorunludur. Çünkü insanı sadece fenomenler dünyasının bir üyesi olarak kabul ettiğimizde onun özgür bir özne olduğunu söylemenin imkânı yoktur. İnsan, ahlaklı bir varlık olduğundan onun özgür olduğunu kabul etmek gereklidir. Bu da ancak insanın aynı zamanda numen alanın bir üyesi olduğunu söylemekle mümkündür.²⁶

Kant'ın bilgiye bakışı ile ilgili bu bilgileri verdikten sonra, onun inanca nasıl baktığına geçebiliriz; fakat Kant'ın bu konuyla ilgili düşüncesine geçmeden önce epistemolojik anlamda inanç hakkındaki düşünceleri üzerinde biraz durmamızda fayda vardır.

b) Kant Felsefesinde Bilgi-İman İlişkisi

Epistemolojik açıdan iman ve inanç birbirinden farklıdır. İman (faith) ve inanç (belief) birbirine çok yakın hatta iç içe olmalarından dolayı aralarındaki fark kolayca görülemez ve birbiriyle karıştırılan iki terim olmuştur. İman ve inanç hem din-dışı hem de dini alanda kullanılabilen iki epistemolojik terimdir. İnanç (*belief*), iman sürecinde yer alan zihni bir aşama olup, imandan önce gelerek onun esasını oluşturur. İnanç, imanın zihni yönü ve fikri boyutuyla ilgilidir. Eğer inancın kesinliğinde fazla ısrar edilirse o zaman inanç, iman olur. İman (*faith*): ilgi-şüphe-zan-inanç-bilgi süzgecinden geçtikten sonra ulaşılan zihni sürecin son aşamasıdır. Aynı zamanda iman, fiile ve teslimiyete dayanmaktadır. Hâlbuki inançta bir teslimiyet yoktur. İnançta delil ağır basarken, imanda duygusal yön daha ağır basmaktadır.²⁷ İnançın objesi bir fikir, teori ya da önermedir. İnanç, bir değere sahip değildir; bununla birlikte imanın objesi bir zattır ve ona teslimiyettir. İman bir değere sahip olma durumunu gerektirir.²⁸ Diğer taraftan, iman ile inanç arasındaki ayrımın paralelinde olmasa da Kant, sanma (*opining*), inanma (*believing*) ve bilme (*knowing*) kavramları arasında önemli bir ayrımın olduğuna işaret eder.²⁹

Görülüyor ki, iman ve inanç birbirinin aynısı değildir. Ancak bizi burada iman ve inanç arasındaki farklılıklardan ziyade, iman-bilgi ya da inanç-bilgi arasındaki ilişki ilgilendirecektir. İmana epistemolojik açıdan baktığımızda onun, bilgi olmadığını ve bilgiye dayanan bir tasdik olduğunu görürüz.³⁰ Nitekim K. Kerim'de "inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden"³¹ ifadesinin yer alması imanın bilgi olmadığını

²⁶ Tan. s. 242.

²⁷ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1997, Özcan, (EAI), ss. 56-88.

²⁸ Wilfred Cantwell Smith, *On Understanding Islam*, Mouton Publishers, The Hague, The Netherlands, 1981, ss. 268-276.

²⁹ Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara, 1991, s. 50.

³⁰ Özcan, MBP, s. 144.

³¹ Sûre 16/106.

na işaret eder. Öyle ki, bilgi insanı her zaman imana, bilgisizlik de her zaman inançsızlığa götürmez. Bununla birlikte şu ayrımın da farkına varmak gerekir. İmandaki bilgi ile Kant'ın bize sunduğu fenomenler âlemiyle sınırlı olan bilgi aslında birbiriy-le aynı değildir. İmandaki bilgi daha çok istidlâlî bilgidir. Bu bilgi süje-obje ilişkisine dayanan duyu bilgisi gibi kesin bir bilgi değildir. İman konusu olan şeyleri ise biz, bu dünyada bilme imkânına sahip değiliz. Bizim bu noktada bilme imkânına sahip olabileceğimiz şey, sadece onların varlığı hakkında bir hüküm ve kanaat vermekten öteye geçemez.

Diğer taraftan bilgi ise doğrulanmış doğru inanç olmakla beraber inancı bil-giden ayıran en önemli özellik bilgideki objektif kesinliktir. Eğer inancın kesinliği yönünde ısrara fazla devam edilirse, o artık iman olur.³² İnanca ait bilgilerin doğru-lanma yöntemi ile empirik bilgilerin doğrulanma yöntemi aynı değildir. Çünkü de-ney ve gözlem yoluyla bizim müşahedemize konu olan bilgiler açık ve seçik bilgi-lerdir. Onların ispatlanması istenildiğinde doğruluğu ispatlanabilir. Ayrıca empirik bilgilerin kabul edilmemesi, ancak onun geçerliliğinin ortadan kalkmasıyla müm-kündür. Bu da o bilgiye zıt bir bilginin belgelenmesi demektir. Aslında bizim için bugün bilgi olarak kabul ettiğimiz çoğu şeyler, zamanla yerini yeni bilgilere bırak-maktadır. Yani bilimsel bilgilerde de tam bir kesinliğin olduğunu söylemek pek mümkün değildir; ama mevcut bilgiler içerisinde en sağlam ve en güvenilir bilgiler-dir. Mesela, Kopernik'e kadar insanoğlu yer merkezli Batlamyus teorisinin doğru olduğuna inanmaktaydı, yani o günün bilimsel denilen bilgisi oydu. Hâlbuki Kop-ernik'le birlikte yerin değil, güneşin evrenin merkezi olduğu teorisinin doğruluğu bilimsel olarak daha ağır basınca, eskinin bilimi diyebileceğimiz Batlamyus teorisi devre dışı kalmış oldu. Netice itibarıyla bugün biz, ancak elimizdeki bilimsel verile-rin gücü nispetinde bir şeyleri bilme imkânına sahibiz. Ancak bu, inancın doğru olmadığı ya da inkâr edilmesini gerektirmez. Bu düşünceden bu sonucu çıkarmak doğru değildir. Çünkü imana ait bilgiler, bizim haklarında tarihsel ya da istidlâlî dediğimiz delilli bilgilerle elde ettiğimiz bilgilerdir. Aynı zamanda biz, iman konu-su olan şeyleri bu dünyada bilimsel olarak asla bilemeyiz, sadece onlar hakkında bir hüküm verebiliriz, yani bizzat onların varlığını ve ne olduklarını bilimsel bilgiler gibi bilemeyiz. Biz, onları kabul de ret de edebiliriz. O halde imanla ilgili söyleyece-ğimiz en önemli şey, imandaki bilginin hakiki bilgi olmayıp, aslında öyle olacağına yönelik vermiş olduğumuz gıyabî bir hüküm olduğu düşüncesini gözden uzak tut-mamak olmalıdır. Zaten iman konusu olan bir şey bilgi olsaydı o zaman imandan değil, bilgiden bahsetmemiz gerekirdi. İşte bu nedenlerden dolayı iman objesi ola-rak kabul ettiğimiz şeyler, duyularımıza hitap etmemekte ve biz onları ancak emp-rik bilginin dışındaki bilgi ile bilebilmekteyiz.

Daha önce de değindiğimiz gibi Kant açısından bilgi, belirli bir zaman ve mekân içerisinde duyu verilerimizin akıl yürütme yollarına başvurarak elde etme-siyle olur. Yani Kant'ın bilgiden anladığı şey bilimsel bilgi ile aynı şeydir ve bilimsel bilginin çerçevesini Newton fiziği çizmektedir. Bilgi, sadece mümkün deney ve göz-

³² Özcan, *EAI*, s. 100.

lem sınırları için söz konusudur. *A priori* kavram ve sezgilerin kaynak ve işlevleri ne olursa olsun, mümkün deney sınırlarını aşmaları söz konusu değildir. Eğer aşmaya çalışırlarsa Kant'ın antinomi dediği çatışmalar ya da diyalektik dediği yanlısalar ortaya çıkar. Kısacası bilginin oluşması için kavramlar ile deneyin işbirliği yapması gerekse de bilgi, deneyi oluşturan malzemenin sınırlarını aşamaz.

İman ise bu alanın bilgisinden tamamen uzaktır. Söz konusu ideler: Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü bir objeye bağlı reel bir varlığı bulunan ideler değildir. Bu anlamdaki bilgi ile iman arasında bilişsel (*kognitif*) bir temele dayanan ilişkinin varlığından söz etmek mümkün değildir.³³ Çünkü aklın sevk ettiği bu “yüce varlık” (Tanrı) duyularımızın üstündedir. Biz, onun varlığını bilemeyiz.³⁴ Kant’a göre eğer inanç alanında bilgi söz konusu olsaydı imandan söz etmek anlamsız olurdu. O’nun “bilgi” ile burada anlatmak istediği şey, deneye dayanan, ispatlanabilir bir bilgidir. Yani filozofumuz bu düşüncesiyle “fenomen âlemdeki” bilginin kısaca, bilimsel dediğimiz bilginin, “numenal âlemde” geçerli olmayacağını iddia eder. Bununla birlikte Tanrı, inancın değil de bilginin konusu olsaydı, hürriyetten ve ahlâkın bağımsızlığından bahsetmenin bir anlamı olmazdı.³⁵ Öyle ki, saf akıl düzeyinde kalındığında Tanrı’nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, özgürlük ideleri hiçbir objeye sahip değildir; fakat onlar pratik akıl sayesinde objeleri olan içkin duruma gelir.³⁶ Yani artık üzerinde fikir yürütülebilen ve hakkında konuşulabilen bir obje durumuna gelir.

Bu düşünceler ekseninde anlıyoruz ki, Tanrı kavramı fiziğe ait bir kavram değil, ahlâka ait bir kavramdır.³⁷ Bilimsel olarak Tanrı’nın varlığının veya yokluğunun tartışılması anlamsızdır. Çünkü Kant, Tanrı, ruh ve özgürlük gibi kavramları “fenomenal âlemin” dışına taşımış, gözlem ve deney yoluyla bu kavramların ispatlanmasının mümkün olmadığını düşünmüş ve onları, “pratik aklın postülatları” olarak değerlendirmiştir.

Kuşkusuz iman nesnelere gözlenebilir-sınanabilir bir alanın dâhilinde olduğu haklı olarak kabul edilemez. İmanın öncelikli nesnesi olan Tanrı, duyusal olarak algılanabilir bir nesne değildir. Ne yaparsak yapalım, Tanrı pozitif bir deneyin nesnesi olamaz. Aynı şeyler ruh ve özgürlük için de geçerlidir. Kant’ı bu iddiasında haklı saymak için onun bilgi anlayışını bir bütün olarak kabul etmek gerekir.

Öte yandan Kant, inanmayı üçe ayırmaktadır:

1. Spekülatif dogmatik inanç: Spekülatif veya teorik yolla Tanrı’nın varlığını kanıtlayabileceğini öne süren teologun inancıdır. Kant, böyle bir inancın yanlış temel üzerine oturduğuna inanır. Ona göre bilgiye dayanarak inancın objesi hakkında lehte veya aleyhte herhangi bir yargıda bulunamayız.

³³ Veli Urhan, *Akl-İman-İrade İlişkisi*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, X. Sayı, İzmir, 1998, s. 64.

³⁴ Erişirgil, s. 130.

³⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1994, s. 104.

³⁶ Allen W. Wood, *Kant*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, ss. 98-103. Krş. Aydın, *DF*, s. 105.

³⁷ Immanuel Kant, *PAE*, s. 152.

2 Pragmatik inanç: Faydayı ön planda tutan ve birtakım faydalar elde etme sürecinde geliştirilen bir inançtır. Mesela, Tanrı'nın varlığına inanmak yararlı ise inanılması gerektiğini iddia eder.

3 Ahlaki-Pratik inanç: Kant'a göre asıl zorunlu olan inanç budur.³⁸

Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak daha önceden ortaya konan ontolojik ve kozmolojik delillerle ilgili olarak filozofumuz düşüncelerini ortaya koymuştu. O, ontolojik delille ortaya konan Tanrı'nın mükemmel olduğu fikrini zihnin mantıken kabul edebileceğini; fakat mantıkî varlığın hakiki varlık ya da gerçek varlık olamayacağını iddia eder.³⁹ Buradan da anlaşılmaktadır ki Kant, bir şeyin varlığının ona atfedilen herhangi bir sıfatından çıkarılamayacağı düşüncesini benimsemektedir. Aynı zamanda o, ontolojik delile yapmış olduğu eleştirilerin bir benzerini kozmolojik delile de yapmıştır. Ona göre, kozmolojik delilin ikinci kısmındaki iddia yani, "zaruri varlık yetkindir" önermesi doğru ise, "yetkin varlık zaruridir" önermesinin de doğru olması gerekir.⁴⁰ Çünkü kozmolojik delil bu şekilde varlık deliline indirgenmiştir, bu nedenle bunların biri doğru ise diğerleri yanlıştır.

Öyle ki, tıpkı Kant gibi Muhammed İkbâl de kozmolojik delili yetersiz görmektedir. Bu delil sonlu olan âlemi bir "eser" veya "sonuç" olarak görür. Aynı zamanda İkbâl, kozmolojik delilin bizi gerçek bir ulûhiyet tasavvuruna götüremeyeceğine inanır. Fakat İkbâl'in böyle düşünmesi, Kant'ı her noktada destekler görüldüğü anlamına gelmez. İkbâl, daha çok Gazali çizgisini benimsemiş ve Kant'ın da iman konusunda her türlü bilgiyi inkâr etmesinin sebebinin, onun insan varlığını bir bütün olarak göremeyişinde bulur. Nitekim İkbâl, Kant'tan farklı olarak bilgiyi sadece zaman ve mekân içinde yer alan tecrübeyle sınırlamaz. Ona göre, eğer zaman ve mekânı aşan bir tecrübe alanı olmasaydı, insan düşüncesinde metafiziğe yer kalmazdı. Kuşkusuz İkbâl, beşeri tecrübeyi aşan alanın "sezgi" ile kavranılacağına inanır.⁴¹

İşte bütün bu görüşlerin ışığında Kant, Tanrı'nın varlığının ne saf akılla delillendirilebileceğine, ne de ontolojik ve kozmolojik delillerde de gördüğümüz üzere mantıksal bir yaklaşımla belli sıfatların "yüce bir varlığa" atfedilmesiyle hakiki varlığın ortaya konulacağına inanır. Ona göre saf akılda varlığı ortaya konmaya çalışılan Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi ideler bizi antinomilere düşürür. Aklın bu alanda söyleyeceği her şey boş bir kuruntudan ibarettir. İşte bundan dolayı Kant, bu inançların mümkün bilgi ile değil, bilakis sağlam temelleri olmayan imanla ilgili bir konu olduğu düşüncesini benimsemektedir.⁴² Kant için söz konusu ideler, pratik aklın postulatlarıdır. O, buradan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının ancak ahlak delili ile

³⁸ Aydın, *TAİ*, ss. 50-51.

³⁹ Erişirgil, s. 132.

⁴⁰ Erişirgil, s. 132. .

⁴¹ Mehmet Aydın, *Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde "Ulûhiyet" Kavramı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 4, s. 202. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 202.

⁴² Bryan Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 185.

temellendirilebileceğine inanır. Ona göre ahlâktan Allah'ın varlığına gidiş şu şekildedir:

“(1) Mutluluk, dünyada rasyonel varlığın şartıdır. Bu varlığın tüm hayatında her şey, arzu ve iradeye göre cereyan eder. (2) İnsanın iradesi tabiatın sebebi olmadığından insan, kendi iradesinin ilkeleri ile tabiat arasında bir uzlaşma sağlayamaz. (3) O halde ahlak kanununda ve tabiatla ahlaklılıkla mutluluk arasında zorunlu bir bağ kurmaya yarayan bir temel yoktur. (4) Buna rağmen en yüksek iyi kavramında böyle bir bağın kurulması zorunluluğu, bu iyinin kazanılması için çaba harcamamızı isteyen buyrukta postulat olarak konmuştur. (5) Öyleyse en yüksek iyinin gerçekleşmesi için yeterli olabilen bir sebebin de postulat olarak konması gerekir. (6) Bu durumda bu gerçekleşme için yeterli olabilen bir sebebin de postulat olarak konması gerekir. (7) Böyle bir sebep bilgi ve iradeye dayanarak faaliyet gösteren bir yaratıcı olmalıdır. İşte bu varlık Tanrı'dır.”⁴³

Kant, bu sonuca varmasında en önemli rolü, “özgürlük” kavramına verir. Ona göre, ahlak delili başarısını bu kavrama borçludur. Çünkü saf akıl ideleri olan; Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi kavramlar özgürlük kavramına bağlanırlar, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanırlar. Yani bunların olanaklığı özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır. Çünkü bu ideler, ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar ve teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını *apriori* olarak bildiğimiz tek idelerdir.⁴⁴ Nitekim Kant, ahlak delilini derli toplu ortaya koyarken “en yüksek iyinin” gerçekleşmesini bir ödev sayar. Bunun neticesinde de “en yüksek iyinin” gerçekleşmesi için Tanrı'ya pratik aklın postülatı olarak görür ve Tanrı'nın var oluşunu kabul etmeyi ahlaken zorunlu sayar.⁴⁵ Kant'ın bu düşüncesini yani, ahlak metafiziğini Tanrı'yla ilişkilendirmesinin en temel sebebinin; onun, Tanrı'nın varlığını ahlaki eylemlerimizin gerçekleşmesi için 'en yüksek iyi'nin imkânı için zorunlu bir postüla olarak görmesinden kaynaklanır.⁴⁶

Şüphesiz ki, kavramlarımızın duyulur olandan başkasına uygulanamayacağı ve dolayısıyla duyulur alanın dışındaki nesnelere için bize bilgi veremeyeceği düşüncesi, birçok açıdan sorunlu görünmektedir. Eğer kavramlarımızın Tanrı'ya uygulanamaz olduğunu kabul edersek, Tanrı hakkında konuşmak hiçbir şekilde mümkün olmaz ve Tanrı'nın mahiyeti hakkında konuşmak anlamsız olur. Bu durumda Kant'ın *saf aklın ideali* ya da *transandantal ideal* hakkındaki düşüncelerinin de bir anlamı kalmaz. Nitekim Kant'ın deneyci ardılları, onun bu düşüncesine şüpheyle yaklaşmış ve bu düşüncüyü geleneksel metafiziğe verilmiş bir ödün olarak görmüşlerdir.⁴⁷

Öte yandan Kant'ın varlığı ve buna dayalı olarak akli iki parçaya ayırması, kendisinden sonra gelen pozitivism ve mantıkçı pozitivism kapı açmıştır. Onlar,

⁴³ Aydın, *TAİ*, s. 42.

⁴⁴ Kant, *PAE*, s.4.

⁴⁵ Akarsu, *IKAF*, s. 151.

⁴⁶ M. Sait Reçber, “*Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XLIV, Sayı 1, Ankara, 2003, s. 136.

⁴⁷ Tan, s. 217.

doğal olarak "numenal" alanı inkâr etmiş ve görüşlerini aşırı tecrübeci bir bilgi teorisine dayandırarak sadece kesin bilgiyi fenomenal âlemlerle sınırlandırmışlardır. Hatta Ayer'in "doğrulama ilkesi", bilgi konusunda insan aklını katı bir biçimde sadece fenomenler âlemiyle sınırlamıştır. Tabiatıyla böyle bir tavır, Tanrı'yı "hakkında konuşulamayan" bir varlık durumuna getirmiştir.⁴⁸ Bu teoriye göre insan akli, tecrübeden bağımsız olarak bilgi üretmekte yetersiz kalmaktadır. Kant'ın ileri sürdüğü gibi, aklın hiçbir önsel bilgisi yoktur. Dolayısıyla bu anlayış, Kant'ın kategorilerini ve aynı zamanda, zaman-mekân kavramlarını reddetmektedir.⁴⁹ Böylece felsefe, diğer bilimlerden ayrılmakta ve ona düşen sadece bilimsel kavramların dilsel analizi ile uğraşmaktan ibaret olmaktadır.⁵⁰

Gerçekten de mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi metafiziğe ait bilgileri saçma olarak değerlendirirsek, ya da rasyonelliği bilim ve mantık alanıyla sınırlandırır-sak, dinin bu istikametteki çabaları boşunadır.⁵¹ Çünkü ne inanan insan inancının doğruluğunu, ne de inkâr eden kimse inkârını bilimsel yoldan ispatlayabilir.⁵² Öyle görünüyor ki, mantıkçı pozitivistlerin işledikleri en önemli hata, dini hükümlere bilimsel önermelere uygulanabilen tahlilleri uygulamış olmalarıdır.⁵³

Müslüman düşünürler ise Allah'ın zatının bilinemeyeceğini, bu nedenle insana düşen görevin onun fiilleri hakkında düşünmek olduğunu birçok yerde ifade etmişlerdir.⁵⁴ Öyle ki K. Kerim, bu dünya ile ilgili insanlara düşünmelerini, akletmelerini söyleyerek fenomenlerden örnekler vermiştir.⁵⁵ Onlar, bilgi ile iman arasında Kant'ın gördüğü anlamda bir ikilik görmemişlerdir. Bir varlığın tam olarak taâkkul ve tasavvur edilememesi, onun hiçbir derecede tasavvur edilemeyeceği anlamına gelmez.⁵⁶ Onlar Allah'ın varlığı ile ilgili delillerin var olan problemleri halletmeye yetmeyeceğini iyi biliyorlar ve delillerdeki eskilliklerden yola çıkarak, aklın iman konusunda hiçbir rolü yoktur dememişlerdir. Dolayısıyla bu düşünürler, 'inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr etme' gereğini duymamışlardır. Bilgi onlara göre, her türlü beşeri tecrübenin (ilmi, bedii, ahlaki ve dini) temelinde yer almaktadır. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim, âlim, hâkim, kadir, murid ve rahim olan bir yaratıcının fiilleri üzerinde düşünmeyi ve bilgi sahibi olmayı, imana giden yolun başlangıcı saymıştır.⁵⁷

Hıristiyan ve Müslümanlar açısından aklın dindeki yeri çok değişik biçimde değerlendirilmiştir. İslam inancına göre "aklı olmayanın dini de olmaz" sözü, aslında İslam'ın akla ne kadar önem verdiğinin en önemli kanıtlarından biridir. Çünkü Kur'an, akli olmayanın duyuları vasıtasıyla algıladıklarını değerlendiremeyeceğini

⁴⁸ Urhan, s. 64.

⁴⁹ Alparslan Açıkgenç, "İslam, Bilim ve Felsefe Anlayışı", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt 4, S. 3, s. 178.

⁵⁰ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Metis Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 1998, s. 35.

⁵¹ Mehmet Aydın, *Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği*, İslâmî Araştırmalar, Sayı 2, s.16.

⁵² Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 8. Basım, İstanbul, 2002, s. 26.

⁵³ Mehmet Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 16.

⁵⁴ Aydın, *AVİA*, s. 19.

⁵⁵ Sûre, VI/103.

⁵⁶ Aydın, *AVİA*, s. 19.

⁵⁷ Aydın, s. 19.

belirterek: “Akılları olmayan sağırlara işittirebilir misin?⁵⁸ Demektedir. Kur’an, duyu ile akıl arasındaki sıkı münasebete dikkat çekmiştir. Duyu verileri olmadan düşünmenin imkânsızlığı da vurgulanmıştır. Gerçekten de din, bir noktaya kadar akılla doğrulanabilir, ancak onun daha derin ve daha gizemli hakikatleri sadece iman sayesinde kavranabilir. Bundan dolayı vahyin gerekliliği Tanrı düşüncesinde temellenir.⁵⁹ İslam inancı açısından bir anlamda akıl, din olarak tanımlanır. İslam düşünürlerine göre akıl, vahyi anlayabilecek bir güce ve imkâna sahiptir. Kuşkusuz Allah, akli vahyi anlayabilecek bir biçimde yaratmıştır. Eğer akıl, Allah’ın ilettiği mesajı anlayabilecek bir kudretten yoksun olsaydı, o zaman zaten insanın sorumluluğundan da bahsedilemezdi. Hâlbuki Yahudilik ve Hıristiyanlık, din konusunda genelde akıl ve akıl yoluyla üretilen bilgilere pek değer vermez ve onu çok kere bilgi olarak da nitelendirmez. Çünkü akıl, onlara göre nefsin bir vasıtasıdır ve o, hep bu nefsanî değerlere yaklaşır. Bazı Yahudi ve Hıristiyan filozofları ilk zamanlarda akli sadece dini dogmaları anlamlandırmada ve temellendirmede yardımcı bir unsur olarak kullanırken, daha sonra Tertullian’ın imanı bilgi ve akıldan üstün tutmasıyla, akli devre dışı bırakmış ve “saçma olduğu için inanıyorum” anlayışını temel felsefe haline getirmiştir. Çünkü ona göre iman, kayıtsız şartsız boyun eğmeyi ve tutkulu bir bağlılığı ifade eder. Akıl ve imanın ortak bir yönü yoktur. İnanılan şeyler aslında imkânsız olan şeylerdir. İmanda paradoks eksik olmaz; paradoks bulunmazsa, orada zaten iman da bulunmaz. İşte bu yüzden Tertullian’ın “Saçma olduğu halde değil, bilakis saçma olduğu için inanıyorum” şeklindeki sözü, onun hem kendi anlayışını hem de radikal imancılığını açık ve net bir biçimde yansıtır.⁶⁰ Görülüyor ki, Hıristiyanlıkta iman kişinin iradesi sayesinde bir sıçrayışla ulaşabildiği bir alan olarak değerlendirilir.

Hâlbuki İslam’da iman akıl ile beraber hareket eder ve akıl imandan çok ayrı bir alan olarak değerlendirilmez. “Aklıma yatmıyor ama inanıyorum” anlayışı Kur’an’ın ruhuna tamamen terstir. Kur’an, bu düşünceye şu ayetiyle cevap verir: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün gidip gelişinde, elbette akıl sahipleri (makul düşünebilenler) için ibret verici deliller vardır.”⁶¹ Bunun yanında Kur’an-ı Kerim’de birçok ayet “düşünesiniz”, “akledesiniz” v.s. şeklinde biter. Kur’an’a göre tefekkür ve teemmül gücünü kullanmayanlar, kalpleri olduğu halde anlayamayan, gözleri olduğu halde görmek istemeyenlerdir. Öyle ise, aklın din anlayışındaki yeri konusunda Kur’an bize apaçık doğaya dikkatli bir şekilde bakmamızı (nazar etmemizi) ve var olanlar üzerinde derin bir düşünce içerisine girmemizi öğütüyor. Kur’an, aklımızı tamamen devre dışı bırakmamızı istemiyor. Bizzat aklımıza daha yakın geldiği için Allah’a inanıyoruz, düşüncesine vurgu yapar. Kısacası saçma olduğu için değil, aklımızla ulaştığımız son nokta inanmayı gerektirdiği için inanıyoruz anlayışına önem verir. Bu anlamda İslam’da akılcılığın

⁵⁸ Sûre, X/42.

⁵⁹ Hüsameddin Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, Sebat Yay. Konya, 1997, ss. 123-124;

⁶⁰ Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik ve İmancılık”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 40, Ankara, 1999, s. 166

⁶¹ Sûre, 3/190.

esas, Allah'ın ve âlemin, Allah'ın insanda yarattığı akıl aracılığı ile kavranabileceği fikridir.

Sonuç

Bilgi-iman ilişkisi bu konuyla ilgilenen filozof ve bilim insanlarını sürekli olarak meşgul etmiştir. Her bir görüş, aynı zamanda içinde bulunduğu toplumun din ve kültür anlayışını düşüncesine de yansıtmıştır. Mesela, Kant gibi herhangi bir konuda önceden problem görme yeteneğine sahip olan bir filozof, kendisinden önce yaşamış olan David Hume'dan çok fazla etkilenmiştir. Onun bilgi anlayışı Kant'ı fazlasıyla etkilemiş; hatta Kant, Hume için "beni dogmatik uykumdan uyandırdı" diyerek ona olan büyük saygısını ifade etmiştir. Aslında her düşünür, filozof, kendinden önce yaşamış olanların fikirlerini ya benimser, ya tenkit eder ya da faklı bir yönden o düşünce üzerine yeni bir yaklaşım tarzı geliştirerek düşüncelerini zenginleştirir. Mesela, mantıkçı pozitivistler Kant'ın numen dediği düşünülür âlemi reddetmişler, fakat fenomenal âlemi benimsemişlerdir.

Öte yandan İslam filozofları ise, Kant'ın anladığı anlamda inanca yer bulmak için her türlü bilgiyi inkâr etmemişlerdir. Zaten, daha önce de bahsettiğimiz gibi saf akılda kalarak fenomenlerle sınırlı olan bilginin imanla eşit tutulması doğru değildir. Tanrı, bu anlamda bilginin konusu olamaz. İman, zaten gaybidir; duyularımızla idrak edemediğimiz bir alanın bilgisi, bildiklerimiz hakkında bir inanma ve bir hüküm vermedir. Eğer böyle olmasaydı, o zaman imandan değil, bilgiden bahsetmemiz icap ederdi. Mesela, "Ben Tanrı'nın varlığına inanıyorum", önermesi ile "su yüz derecede kaynar" önermesi aynı kategoride değerlendirilemez. İki durumda da kişi bir şeyi tasdik etmiştir; ancak birincisinde söz konusu olan tasdik, fenomenler âlemiyle alakası olmayan bir varlık hakkındaki inancın tasdikidir. İkincide ise doğruluğundan şüphe edilse bile, suyun yüz derecede kaynayıp kaynamadığının denemesi imkânı vardır, yani ispatlanmaya müsait bir durum söz konusudur. Dolayısıyla bu iki ayrı alanın bilgisinin doğruluğu, kendi metotları açısından geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında bilimi bilim, dini de din olarak görmek gerekir.

Özetle, dine ait bilgiler bilimin verileriyle ne ispatlanabilir ne de reddedilebilir. Çünkü dinin iddiaları çoğunlukla fizikötesi konularla alakalıdır; ancak bu, dinin bilim-dışı ya da gerçek olmadığı anlamına gelmez. Bilim belli aşamalardan geçerek bugünkü seviyesine ulaşmıştır, onda bile durağanlıktan, kesinlikten bahsetmek mümkün değildir. Kuşkusuz, bilimdeki gelişmeler ve değişmeler hızla ilerlemekte ve devam etmektedir. Şu an için bilemediğimiz ve belki de ileriki yıllarda bilebileceğimiz çok fazla şey vardır. O nedenle insan, her şeyi bilime indirger ve kendini onunla sınırlandırır hakikati bilme noktasında çok şey kaybeder.

Kaynakça

Açıkgenç, Alparşan. "İslam, Bilim Ve Felsefe Anlayışı", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 4, S. 3,

- Akarsu, Bedia. **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1998.
- Akarsu, Bedia. **Çağdaş Felsefe**, İnkılâp Kitabevi, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1994.
- Aydın, Mehmet. **Kant'ta Ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Ankara, 1991.
- Aydın, Mehmet. **Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği**, İslâmî Araştırmalar, S. 2.
- Aydın, Mehmet. **Âlemden Allah'a**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
- Aydın, Mehmet. **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1994.
- Aydın, Mehmet. **Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde "Ulûhiyet" Kavramı**, Ankara, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 4,
- Ayer, Alfred Jules. **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Metis Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 1998.
- Baykan, Fehmi. **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Behler, Ernst. **Philosophical Writings**, The Continuum Publishing, Company, New York, 1999.
- Beardsley, Monroe C. Ed. **The European Philosophers From Descartes to Nietzsche**, By Random House, Inc, New York, 1960.
- Cassier, Ernst **Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul, 1996.
- Caygill, Howard. **A Kant Dictionary**, Blacwell Publishing, Oxford, 1995.
- Edwards, Paul. **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. The Macmillan Company&The Free Press, New York, C. 4, 1988.
- Erdem, Hüsameddin. **Bazı Felsefe Meseleleri**, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999.
- Erdem, Hüsameddin. **Din-Felsefe Münasebeti**, Sebat Yayınevi, Konya, 1997.
- Erişirgil, M. Emin. **Kant Ve Felsefesi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Erişirgil, Emin. **Kant'tan Parçalar**, Devlet Basımevi, İstanbul, 1935.
- Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 1994.
- Kant, Immanuel. **Critique of Pure Reason**, Çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge, 1996.
- Kant, Immanuel. **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Kant, Immanuel. **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.
- Kant, Immanuel. **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

- Körner, S. **Kant**, Penguin Books, Bristol, 1960.
- Magee, Bryan. **Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. **Kant Ve Scheler'de İnsan Problemi**, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1949.
- Özcan, Hanifi. **Epistemolojik Açından İman**, Marmara Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1997.
- Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik Ve İmanlık", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 40, Ankara, 1999.
- Özcan Hanifi. **Maturidi'de Bilgi Problemi**, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Reçber, M.S ait. "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XLIV, S. 1, Ankara, 2003, ss. 135-159.
- Scruton, Roger. **Kant**, Çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Smith, Norman-Kemp **Immanuel Kant's Critique of Pure Reason**, Çev. Palgrave Houndmills, New York, 1988.
- Smith, Wilfred Cantwell. **On Understanding Islam**, Mouton Publishers, The Hague, The Netherlands, 1981.
- Tan, Necmettin. **Immanuel Kant'ta Bilgi – İman İlişkisi**, (Basılmamış Doktora Tezi), 2008.
- Urhan, Veli. **Akıl-İman_İrade İlişkisi**, İlahiyat Fakültesi Dergisi, X. Sayı, İzmir, 1998.
- Urhan, Veli. **Kant'ın Bilgi Kuramı Ve Sentetik Önergeler**, (Yayınlanmamış Makale),
- Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi**, Çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 5. Basım, İstanbul, 1993.
- West, David. **Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- Wood, Allen W. **Kant**, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
- Yıldırım, Cemal. **Bilim Felsefesi**, Remzi Kitabevi, 8. Basım, İstanbul, 2002.

TEORİK VE PRATİK AÇIDAN İNFÂK VE İSÂR AHLÂKI

Ayhan KAYA *

Özet

Bu makalede *İnfâk* ve *İsâr* kavramları teorik ve pratik açıdan incelenmiştir. Çalışmamız iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde *İnfâk* ve *İsâr* kavramları filolojik açıdan ele alınmıştır. Bu kavramların lugat ve ıstılah anlamlarından hareketle bu iki kavram arasındaki ilişki incelenmiştir. İkinci bölümde ise, bu kavramların pratik olarak hayattaki yansımalarının ilk olarak görüldüğü Asr-ı Saadet döneminden örnek tablolar sunulmuştur. Sonuç olarak, sosyal adaletin, barış ve huzurun sağlanması için, Asr-ı Saadet örneğinde olduğu gibi günümüzde de *infâk* ve *isâr* toplumunun oluşması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnfâk, İsâr, Asr-ı Saadet.

The Ethics of Infak (Aid) and Isar (Altruism) From the Point of Theoretical and Practical

Abstract

In this article the *infak* (aid) and the *isar* (altruism) terms were analysed from the point of theoretical and practical. There are two chapters and a conclusion in our study. In the first chapter *infak* and *isar* terms was handled from the point of philology. The relation between these two terms was analysed considering their lexical and technical meaning. In the second chapter, some examples were given from the Asr-ı Saadet (the golden age of friends of Mohammed) period in which the practical reflection of these two terms started to appear first. Consequently, *infak* and *isar* society must be rebuilt as it was in the Asr-ı Saadet in order to provide the social justice, peace and serenity.

Key Words: Aid, Altruism, The golden age of friends of Mohammed.

I. İNFÂK VE İSÂR KAVRAMLARININ FİLOLOJİK TAHLİLLERİ

A- İnfâkın Lugat ve İstılah Anlamı

Çalışmamızda önce, *infâk* kelimesinin lügat anlamlarını ardından onun ıstı-lâhi olarak nasıl anlaşıldığını, özellikle ilk dönem müfessirlerinden başlayarak günümüze değin bu kavramın nasıl tanımlandığını ve bu süreçte bir anlam daralması ya da genişlemesi geçirip geçirmedeğini inceleyeceğiz.¹ Böylece *infâk* kavramını genişçe tahlil ederek daha iyi anlamaya, neticede de bütün bu tanımlamalardan hareketle *infâk* kavramının kesin tanımını ortaya koymaya ve ne gibi ibadet ve davranış-lara şamil olduğunu izah etmeye çalışacağız.

* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni/Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi.

¹ Makalenin I. Bölümünün yazımında, "Kaya, Ayhan, *Bir Özveri Davranışı Olarak Kur'an'a Göre İnfak*," adlı eserden istifade edilmiştir.

İnfâk: if'âl vezninde *enfeka* fiilinin mastarı olup *انفاق = ينفق = أنفق* şeklinde gelmektedir. *İnfâd* kelimesi ile her ikisinde de verme/harcama anlamı olması yönüyle eş anlamlıdır.² Ancak *İnfâd* kelimesinde farklı olarak, elinde var olan şeyi tümüyle harcamak ve hiçbir şey bırakmamak anlamı vardır. Halbuki *İnfâk* kelimesinde böyle bir anlam yoktur.³

Enfaka fiili hem lâzım hem de müteaddi anlamda kullanılır.⁴ Lâzım olarak “bitmek, tükenmek, fakir düşmek, azalmak” *أَنْفَقَ الرَّجُلُ أَيِ انْفَقَرَ وَ ذَهَبَ مَالُهُ* anlamlarına⁵ gelmektedir. Kur'an'daki şu ayette de bu anlamlarda kullanılmıştır:

لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ إِذْ

“O zaman tükenir korkusuyla cimrilik ederdiniz.”

Müteaddi olarak “bitirmek, tüketmek, malı harcamak, elden çıkarmak, sarf etmek, *infâk* etmek” *أَنْفَقَ مَالَهُ أَيِ أَنْفَدَهُ وَ أَنْفَاهُ وَ صَرَفَ*⁷ anlamlarına gelmektedir. Aşağıdaki şiirde şu şekilde gelmektedir.

وما زال تشرابي الخمر ولذتي

وبيعي وانفاقي طريفي ومتلدي⁸

“Bol bol şarap içmek ve zevk sürmek ve bu (uğurda) kendi kazandığım ve babadan kalma malları (şuna buna) harcamak ve satmaktan geri durmadım.”⁹

Bu anlamlarla beraber *infâk*, daha çok ‘para veya malı elden çıkarmak’¹⁰ anlamında kullanılmaktadır. *İnfâk*, malda ve diğer şeylerde yapılır. Şer’î dildeki ifadeyle bazen vacip bazen nafîle olarak yapılır.¹¹ Buna göre *infâk*, farz olan zekatı ve gönüllü olarak yapılan her çeşit hayrı içermektedir.

² el-Âlusî, Şihabuddin es-seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut, 1987, I, 118; İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasârî Rûhu'l Beyân*, (İhtisar eden: Muhammed Ali Sabûnî, terc: heyet) 3. Baskı, İstanbul, Try, I, 66; Ahmet Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Daru'l-Fikr, Beyrut, Try, I,42.

³ İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasârî Rûhu'l Beyân*, I, 66; Ahmet Mustafa Merâğî, *Tefsîrul merağî*, I, 42.

⁴ ez-Zebidî, Muhibbu'd-Din Ebî Feyz *Tâcu'l-Arûs fi Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1994, XIII, 464.

⁵ İbn Fâris, Zekerîyya Ebi'l-Huseyin Ahmed; *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, (Tah: Abdüsselam Muhammed Hârûn), 1.bas, Beyrut 1991, V, 454; İbn Abbâd, İsmail; *el-Muhît fi'l-Luga*, (tah: Muhammed Hasan Al-i Yasin), 1.bas, Beyrut 1994, V, 445; el-Cevherî, İsmail b. Hammâd; *es-Sihâh*, (tah: Ahmed Abdül-Gafur Attar), 4. bas, Beyrut 1990, IV,1560; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadıl Cemaleddin M. b. Mukrim; *Lisânu'l-Arab*, 1.bas; Beyrut 1990, X, 357-358; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XIII, 464; Râğıb el-İsfehânî, el-Huseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, (tah: Safvan Adnan Davudî), 3.bas, Beyrut-Dimeşk 2002, s. 819.

⁶ İsrâ 17/100.

⁷ Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1993, I, 35; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 358; Fîrûzâbâdî, Mecduddin M. b. Yakub; *Basâiru Zevî't-Temyîz fi Latâifi Kitâbi'l-Azîz*, (Tah: Muhammed Ali en-Neccâr), Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, V, 105; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XIII, 464.

⁸ Arapça metin için bkz. *Muallakât Yedi Askı*, (Tarafe ve Muallakâsı), (Çev: Şerafettin Yaltkaya), Meb Yayınları, İstanbul 1989, s. 15; Yusuf eş-Şayi, Neda Abdurrahman; *Mu'cemu elfâzi'l-Hayati'l-İçtimâiyye fi Devâvini's-Şuarâi'l-Muallakâti'l-Aşr*, Mektebetu Lubnan, 1.bas, 1991, s. 306.

⁹ *Muallakât Yedi Askı*, (Çev: Şerafeddin Yaltkaya), s. 58.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 357-358; Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevî't-Temyîz*, V, 105.

¹¹ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 819.

İnfâk kelimesinin istilâh anlamına gelince, ilk dönem müfessirlerinden başlayarak günümüze kadar onun nasıl tanımlandığına baktığımızda aşağıdaki tablo karşımıza çıkmaktadır.

İnfâk: “Malı elden çıkarmak, yani harcamaktır.” İbn Mes’ud’a göre ise, “kişinin ailesinin geçimi için harcadığı maldır.”¹²

İnfâk: İbn Cüreyc ve Said b. Cübeyr’in görüşüne göre: “Farz olan zekatla beraber nafîle veya müstahap olan harcamalara” denilir.¹³

İnfâk: Malda ve diğer şeylerde vacip ve nafîle olarak yapılan harcamalara denir. Dolayısıyla *infâk*, mal gibi maddî şeylerle olabileceği gibi, mal dışında bir takım manevî şeylerle de olabilmektedir.¹⁴

İnfâk: “Dinin ikamesi için Allah yolunda, hac, umre, cihad, sıla-i rahim, evlad-ü ıyal için yapılan harcamaları, zekatları, kefaretlere ve sadakaları kapsamaktadır. Kısacası, malı elden çıkararak faydalı yollarda yapılan tüm harcamalara *infâk* denilmektedir.”¹⁵

İnfâk: Kişinin, Allah’ın kendisine verdiği zâhirî ve bâtnî bütün nimetlerden yapmış olduğu tüm yardımlara denilir.¹⁶ Şu hadis-i şerif bunu desteklemektedir:

علما لا يقال به ككنز لا ينفق منه نا¹⁷

“Söylenmeyen/başkasına aktarılmayan ilim şüphesiz infak edilmeyen hazine gibidir.”

İnfâk: İhtiyaç için malı harcamaktır.¹⁸

İnfâk: “Farz olsun nafîle olsun, tüm hayır yollarına yapılan harcamadır.”¹⁹ Bursevî’nin daha kapsamlı tanımına göre *infâk*; Allah yolunda harcama, malı yararlı olan şeyler için sarf etmektir. Allah’ın, dininin güçlenmesi için harcanmasını emrettiği her şey, dinin hakim olması için gereken her türlü harcamadır. Kafirlerle cihad, yakınlarla olan bağı kesmemek, fakir, yoksul ve miskinleri güçlendirmek için yapılan her türlü harcama, aile ve çocuklar için yapılan her türlü harcamayı kapsamaktadır. Kısacası kişiyi Allah’a yaklaştıran her türlü harcama *infâk* kapsamına girmektedir.²⁰

¹² Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağış Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, I, 101.

¹³ Vehbe Zuhaylî, *Tefsiru’l-Münir*, (Terc: Hamdi Arslan, Dr. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Dr. H.İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız) 2. Baskı, İstanbul, 2005, II, 15.

¹⁴ Râğıb el-İsfehâni, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, s. 819.

¹⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, I,35; III, 147.

¹⁶ Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü’t-tenzîl ve Esrârü’t-te’vîl*, Şirketi Sahafiyeyi Osmâniye, İstanbul-1886, I, 23.

¹⁷ Baktığımız hadis kaynaklarında metnin aslını bulamadık. Naklen: Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve Esrârü’t-te’vîl*, I, 23; Âlusî, *Rûhu’l-Me’ânî*, I, 118.

¹⁸ el-Cürcânî,, Ali b Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Târifât*, (Tahkik: Dr. Abdül Mün’im el-Hanefî), Daru’l Raşâd, Kahire, Try, s. 48.

¹⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasârî Rûhu’l Beyân*, I, 66.

²⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasârî Rûhu’l Beyân*, I, 335.

İnfâk: “Malı hayır yolunda harcamaktır ya da verilen zâhirî ve bâtinî nimetlerden harcamaktır.”²¹

Elmalılı Hamdi Yazır ise *infâkı* maddi ve manevi olarak şu şekilde tanımlamaktadır: Maddi olarak *infâk*, zekat ve diğer sadakalar ve armağanlar, yardımlar ve vakıf gibi fukaraya ve sair iyilik ve hayırlar için mal sarf etmek gibi bütün malî ibadetleri kapsamaktadır ki Kur’an’da “*Sana neyi infâk edeceklerini sorarlar. De ki: Hayır olarak infâk edeceğiniz, anne-babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışadır. Hayır olarak her ne yaparsanız, Allah onu kuşkusuz bilir*”²² gibi ayetlerle ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır.²³ Manevi olarak ise *infâk*, ihtiyaç sahiplerine makamdan, ilimden, nasihatten, yol göstermeden, nefse hizmetten, izzet, ikram ve ağırlamadan, kalp iradesinden, hatta saygı-sevgi ve selamdan yapılan her hangi bir hayrı da kapsamaktadır.²⁴

Elmalılı Hamdi Yazır, *infâkı* maddi ve manevi iki kısma ayırdıktan sonra onu, iktisadi yönden de zararlı ve faydalı *infâk* diye de iki kısma ayırmaktadır: “Zamanımızda iktisat ilmiyle uğraşanların ‘istihlak = konsumasyon, tüketim’ dedikleri *infâk*, genelde iki türe ayrılır. Birisi ferdî, sosyal hiç bir menfaat ilgisi olmayan boş, zararlı ve pis infaklardır ki tamamen boş bir tüketim olan bu infakları Hak Teâla yasaklamış ve insanları ondan sakındırmıştır. Diğeri, her hangi hayati bir menfaata yönelik olan hayır infaklardır ki malları hayata dönüştürmek demek olan bu *infâklar*, aslında tüketim değil, üretimin gayesidir. Bu üretim, ne kadar genel, ne kadar temiz ise, değeri de o kadar yüksektir. Çalışmalarını Allah katında ebedi hayata dönüştürüp de, dünya ve ahiretin korku ve hüznünden kurtulmak isteyenler bu hayra, bu ahlaka, bu sosyalliğe ve bu iktisat yoluna girmeli. Bununla orantılı olan kazanç ve üretime çalışıp gayret etmelidir.”²⁵

İnfâk: “Mesalih-i diniye ve dünyeviyeye malı sarf etmektir.”²⁶

İnfâk: Zekatı, sadakayı, ve hayır yolda verilen her türlü yardımı kapsamaktadır. Zekat, *infâk*ın ihtiva ettiği umumilikten bir cüzdür.²⁷ *İnfâk*: “Kalbin, nefsin teziyecisidir. *İnfâk*ta diğer insanlar için menfaat ve yardım, mevzuu bahistir. En güzelini seçip onu diğer insanlara sunmak, kalbin temizlenmesini, nefsin paklanmasını tahakkuk ettiren, başkalarını tercihe o yüce manayı veren şey *infâk*tir.”²⁸

İnfâk: “Taraflı ilahiden ihsân buyrulmuş olan nimetlerden bir kısmını ailelerine bir kısmını da zekat ve sadaka olarak muhtaç kimselere harcamaktır.”²⁹

İnfâk: “Allah tarafından emredilen hayat nizamını kurmak için malî fedâkarlıkta bulunmaktır.”³⁰

²¹ el-Âlusî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 118.

²² Bakara 2/ 215.

²³ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dînî Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, I, 176.

²⁴ Elmalılı, *Hak Dînî Kur'an Dili*, I, 176; II, 198.

²⁵ Elmalılı, *Hak Dînî Kur'an Dili*, II, 204.

²⁶ Mehmet Vehbi, *Hulâsâtu'l Beyân*, 4. Baskı, İstanbul, I, 335.

²⁷ Seyyid Kutup, *Fizilâl-il Kur'an*, (Terc: Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa) İstanbul, 1992, I, 81.

²⁸ Kutup, *Fizilâl-il Kur'an*, I, 457.

²⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 2. Baskı, İstanbul, 1963, I, 15.

İnfâk: “Malın azından veya çoğundan olmak üzere iyi ve müstehap bir fiil olmakla beraber, altında istek ve sevgi yatan bir hayırdır.”³¹ Maddi ve manevi olarak yapılan her türlü hayra da denilir.³²

İnfâk: “Allah’ın verdiği servet, güç, zeka, ilim gibi her türlü zenginlikten bir kısmını Allah yolunda ve/veya muhtaç olanlara geçimlik olacak şekilde, sadece Allah rızası için ve kimseyi minnet altında koymadan verme, harcamadır.”³³

İnfâk: “Allah’ın hoşnutluğunu elde etmek amacıyla kişinin kendi servetinden harcama yapması, muhtaca aynî ve nakdî yardımda bulunması demektir. Bu bakımdan infâk, farz olan zekatı ve gönüllü olarak yapılan her çeşit hayrı içermektedir.”³⁴

Son olarak, bu kavramın hukuki açıdan tanımına bakalım: “*İnfâk*, nafaka verip geçindirme, besleme, Allah yolunda harcama, gerek hısımlardan ve gerekse diğer insanlardan yoksul ve muhtaç olanlara para ve maiyet yardımı yaparak, onların geçimini sağlamak demektir. İslam hukukunda infâkın kapsamı oldukça geniştir. *İnfâk*, aile reisinin bakmakla yükümlü olduğu kimselere harcama yapmasını kapsadığı gibi; diğer yoksul ve muhtaçlara yapılan zekat, sadaka ve benzeri yardımları da anlamı içine alır.”³⁵

Yapılan bütün bu tanımlamalardan sonra bir değerlendirme yapacak olursak infâk kavramıyla ilgili ilk tanıma baktığımızda son derece sade ve dar anlamda (ailenin geçimi için harcama) kullanıldığını görmekteyiz. Ama sonrakilerde anlam genişlemesi vardır. Yani sonraki âlimler, kelimenin Kur’an bütünündeki kullanımı ve hadislerden yola çıkarak kapsamı genişletmişlerdir. En geniş ve islamî telakkiyi yansıtan en kapsamlı tanımı son devir müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır yapmıştır. Zira o ilk defa kavramın maddi ve manevi anlamda olduğunu genişçe açıklamıştır. Bu Kur’anî kavramların tanımında çok önemli bir aşamadır. Elmalılı Hamdi Yazır, aslında, Kur’an’ın anlaşılma sürecinde, bu kavrama getirdiği yorumla çığır açmış kabul edilebilir. Farklı olarak Seyyid Kutup, infâkı, kalbin ve nefsin tezkiyesi olarak tanımlayarak bu kavramı iş’arî bir bakış açısıyla açıklamıştır. Farklı olarak dikkat çeken diğer bir tanımlama ise infâkın, Râzi ve İsmail Hakkı tarafından dinin ikamesi için yapılan hac, umre, cihad ve sıla-i rahim gibi ibadetler yolunda yapılan harcamaları da kapsadığını ifade etmeleridir. Beyzâvî, Âlusî ve Ali Ünal ise infâkın zahiri ve batını tüm nimetlerden yapılan yardımları kapsadığını ifade etmektedirler. Mevdudî ise diğerlerinden oldukça farklı biçimde kavramı, siyasi bir içerik ve amaç yönelik olarak yorumlamıştır. Görüldüğü üzere *infâk* kavramı gerek ilk dönem meşhur müfessirleri (Râzi, Beyzâvî, Âlusî gibi) gerekse son dönem meşhur müfessir-

³⁰ Ebu’l Â’lâ Mevdudî, *Tefsîmu’l Kur’an*, (Terc: M. H. Kayanî, Y. Karaca, N. Şişman, İ. Bosnalı, A. Ünal, H. Aktaş), İstanbul, 1986, I, 351.

³¹ Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsîr’il-Kur’an*, (Terc: V. İnce,) 2. Baskı, İstanbul, 2005, II, 243.

³² Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsîr’il-Kur’an*, I, 94.

³³ Ali Ünal, *Allah Kelâmı Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, İzmir, 2007, s. 1415.

³⁴ Çağrıncı, “*İnfak*” mad., DİA, İstanbul, 2000, XXII, 289.

³⁵ Hamdi Döndüren, “*infak*” mad., Şamil İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, III, 155.

leri (İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır, Seyyid Kutup gibi) tarafından bazı farklılıklarla beraber genel olarak aynı anlamları içine alacak şekilde tanımlanmıştır.

Sonuç itibariyle, yapılan bu tanımlamalardan hareketle infâkı şu şekilde tanımlayabiliriz: *İnfâk*, Alah'a itâat ve ibadet amacıyla ve genel olarak iyilik niyetiyle yapılan, kişinin kendisine, ailesine, akrabalarına, eşine dostuna ve ihtiyaç sahiplerine kısacası İslama ve Müslümanlara, hatta bütün insanlığa faydası olan, mal, mülk, para, makam, ilim, nasihat, yol gösterme, nefse hizmet, izzet, ikram ve ağırlama, kalp iradesi, hatta saygı-sevgi ve selam gibi maddi-manevi her türlü hayrı, yardımı, harcamayı ve davranışı içine alan; gerek zorunlu *infâk* (ailenin geçimi, zekat, fıtır sadakası, kefaretlar, kurban ve nezir), gerekse gönüllü *infâk* (sadaka, yoksulu doyurma, yedirme, vakıf)³⁶ gibi ibadet ve davranışları içine alan dinî ve ahlakî bir davranış biçimidir.

B- *Îsâr* Kavramının Lugat ve İstilah Anlamı

Îsâr, *esera* kökünün if'âl babından türemiş bir mastardır. *Êsera* fiili 'ikram etmek, tercih etmek, üstün tutmak, bir kişiyi kendi nefesine tercih etmek' anlamlarına gelir.³⁷ *Îsâr*'ın istilahî manası ise şöyle tarif edilmiştir: *Îsâr*, başka birisine fayda sağlamak ve ondan bir zararı gidermek için başkasını kendi nefsinin önüne geçirmek olup bu da kardeşliğin son aşamasıdır.³⁸ *Îsâr*, 'bir kişinin başkasını kendi nefesine tercih etmesi, üstün tutması' anlamındadır.³⁹ Şu ayetlerde olduğu gibi: "*Daha önce Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imânı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edip gelenleri severler; onlara verilenler karşısında içlerinde bir çekememezlik hissetmezler; kendileri zarûret içinde bulunsalar bile onları kendilerinden önde tutarlar (yü'sirüne alâ enfüsühim).*"⁴⁰

Bu ayette *Ensârın* göstermiş olduğu *îsâr* örneği anlatılmaktadır. Zira onlar, kendilerinin ihtiyacı olmasına rağmen *muhaçirleri* kendi nefislerine tercih etmektedirler. Elmalılı Hamdi Yazır, burada kardeşlerinin ihtiyaçlarını kendilerinininkinden daha önemli ve daha üstün tutarak onları kendi nefislerine tercih ederek öne geçirdiklerini ve bu davranışın; (*îsâr*) ahlakın, tok gözlülüğün en yüksek mertebesi olduğunu söylemektedir.⁴¹ İbn Abbas da mallarını ve evlerini vererek onları kendi nefislerine üstün tuttuklarını ifade eder.⁴² Bu ayette *îsar* kelimesi İslam literatüründeki terim anlamında kullanılmıştır.

"Allah'a yemin ederiz ki, Allah seni bizden üstün tutmuştur (*êserake*); doğrusu biz suç işlemiştik, dediler."⁴³ Bu ayette kardeşlerinin diliyle, Allah'ın Hz. Yusuf'u onlar-

³⁶ Zorunlu ve gönüllü infâk hakkında daha fazla bilgi için bkz: Kasım Yürekli, *Mü'min'in Temel Özelliği İnfak*, Ensar yayıncılık, Konya, 2005, s. 88, 118.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 7.

³⁸ el-Cürçânî, *et-Tarifât*, s. 49.

³⁹ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 62.

⁴⁰ Haşir, 59/9.

⁴¹ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VII, 222.

⁴² el-Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs Min Tefsîri İbn Abbâs*, Daru'l- Fikr, Beyrut, 2001, s, 547.

⁴³ Yusuf, 12/91.

dan üstün tuttuğu⁴⁴ ifade edilmektedir ki bu da ayetteki *İsbâr* kelimesinin lugat anlamında kullanıldığını göstermektedir. Bir başka ayette şu şekilde ifade edilmiştir: “Fakat siz, dünya hayatını tercih (bel tû’sirûne) ediyorsunuz.”⁴⁵ İbn Abbas, ayetteki ‘dünya hayatından kastın, dünya işlerini ve dünya sevabını ahiret sevabına tercih ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁶ Bu açıklama, ilgili kavramın lugat anlamında kullanıldığını göstermektedir.

C- İnfâk ile İsbâr Arasındaki İlişki

İnfâk ile *İsbâr* arasındaki ilişkiyi incelediğimizde öncelikle görüyoruz ki bu iki kelime, hiçbir ayette birlikte kullanılmamıştır. Lugat anlamlarını incelediğimizde de bu iki kelime arasında bir bağ olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak ıstilahî anlamda aralarında bir anlam ilişkisi olduğu görülmektedir. Şöyle ki: “O müttakiler ki bollukta da darlıkta da Allah yolunda infak ederler, kızdıklarında öfkelerini yutar, insanların kusurlarını affederler. Allah da böyle iyi davrananları sever.”⁴⁷

Bu ayette *İnfâk* edenlerin rahat oldukları zamanlarda da sıkıntılı oldukları zamanlarda da *İnfâk* ettikleri ifade edilmektedir. Bir insanın *İnfâk* etmesi demek kendi elinde olan maddi ve manevi imkânlarından başkalarına verebilmesi demektir ki bu da başkalarını kendi nefesine tercih etmek, onları kendinden önce düşünmek ve daha öne alarak daha üstün tutmak demektir ki bu olaya da zaten ‘*İsbâr*’ denilmektedir. Özellikle insanın sıkıntılı anlarında kendi ihtiyacı olduğu halde başkalarına *İnfâk* etmesi onları kendi nefisinden ne kadar üstün ve öncelikli tuttuğunun ve kendi nefesine tercih ettiğinin açık göstergesidir ki bu durum da tam bir ‘*İsbâr*’ olayıdır. Zira kişinin başkasını kendi nefesine tercih ederek ona kendi ihtiyacı olduğu halde yaptığı her türlü ‘*İsbâr*’ davranışı da aynı zaman da *İnfâk*tır diyebiliriz.

Netice itibariyle, *İnfâk* ile *İsbâr* arasında sıkı bir ilişki olduğunu görmekteyiz. Hatta bu kelimelerin ıstilahî olarak hemen hemen aynı anlamlara geldiğini söylesek yanlış olmayız. Zira, Kur’an’da bir çok kavramı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak oldukça zordur. İşte *İsbâr* ile *İnfâk*ı da kesin çizgilerle birbirinden ayırmak oldukça zor görünmektedir.

II. ASRI SAADETTE İNFÂK VE İSBÂR DAVRANIŞI ÖRNEKLERİ

Bu dönemi incelemeden önce İslamiyet öncesi dönemde infak ve isar kapsamına girebilecek davranışların var olup olmadığına bakalım. Cahiliye dönemi şiiirlerini⁴⁸ incelediğimizde zaman zaman bu tür davranışların sergilendiğini görmekteyiz. Ancak cahiliye dönemindeki bu davranışlar, manevi bir karşılık için değil, dünyevi bir menfaat için sergilenmekteydi. Genel olarak bu davranışlar kişisel şeref anlayışı ile yakinen alakalıdır. Şiiirlerde geçen “iyilik yapmak, cömertlik, cömert olmak, ikram etmek, yedirmek, yardım etmek” gibi kelimeler bu olgunun ne kadar

⁴⁴ el-Firûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs Min Tefsîri İbn Abbâs*, s. 246.

⁴⁵ A’la, 87/16.

⁴⁶ el-Firûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs Min Tefsîri İbn Abbâs*, s. 592.

⁴⁷ Al-i İmran, 3/134.

⁴⁸ Şiiir örnekleri için bkz.: Kaya, Ayhan, *Bir Özveri Davranışı Olarak Kur’an’a Göre İnfâk*; Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 35-48.

gelişmiş bir anlayış olduğunu göstermektedir. Cömertçe davranışlara, gerçek asaletin bir kanıtı olarak bakılır ve bu davranışlar ne derece aşırı olursa o denli hayranlık celbederdi. Her zaman bu davranışların sebebi iyilik ve yardım severlik değildi. Çünkü bu davranışların yapılmasındaki en temel etken gösteriş yaparak insanlar tarafından övülmektir. Bu nedenle de insanların tevaccühünü elde edebilmek için israf derecesinde harcamalarda bulunulmaktaydı.⁴⁹ Sonuç itibarıyla Cahili infak ve israf örnekleri, her ne kadar güzel davranış örnekleri olarak karşımıza çıksa da mahiyet, niyet ve içerik olarak dinsel davranış şeklinde kabul edilemez. Bu yüzden de Kur'an'ın getirdiği anlayışla asla uyuşmamaktadır. O halde şimdi bu davranışların İslam'da nasıl karşılandığını nuzül sırasını göz önünde bulundurarak ayetler ışığında inceleyelim.

İslam, cahiliye dönemindeki israf derecesine varan harcamaları yasaklayarak bu davranışların hangi ölçülerde yapılması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir: *"Allah'ın kulları infâk ettikleri zaman, ne israf ederler ne de cimrilik ederler; bu ikisinin arasında dengeli olurlar."*⁵⁰ Bir başka ayette de israf derecesinde harcama yapanların şeytanın kardeşi olduğu ifade edilmektedir: *"Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver, fakat saçıp savurma. Çünkü savurganlar, şeytanların kardeşleri olmuşlardır. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür."*⁵¹

Cahiliye dönemindeki cömertlik, ikram etme, yardım etme, gibi davranışlar *infâk ve îsâr* düşüncesinin var olduğunu göstermektedir. Ancak bu davranışlar eylemsel olarak *infâk ve îsâr* düşüncesini göstermekle beraber yapılaş amacı açısından İslam'daki *infâk ve îsâr* düşüncesine tamamiyle ters düşmektedir. O dönemde israf derecesinde gösteriş için yapılan ikramlar, harcamalar ve yapılan yardımlar İslam'da yapılması tavsiye edilmekle beraber bunların sadece Allah rızası için yapılması tavsiye edilmiştir. *"Ey İnananlar! Allah'a ve ahiret gününe inanmayı, insanlara gösteriş için malını infâk eden kimse gibi, sadakalarınızı başa kakma ve eza etmekle boşa çıkarmayın. Onun durumu, üzerinde toprak bulunan kayanın durumu gibidir, üzerine bol yağmur yağdığında onu cascavlak bırakır. Kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah inkar eden kimseleri doğru yola erdirmez."*⁵²

Bu ayetten şu anlaşılmaktadır: Cömertlik, ikram etmek, yardımda bulunmak bir erdemdir. Ancak caka satmak, gösterişte bulunmak, insanların tevaccühünü kazanmayı amaçlamak, servetini sömürü aracı olarak kullanmak için yapılırsa bu erdemün hiçbir değeri kalmaz, üstelik böyle davrananlar *kâfir* olarak isimlendirilir.

Görüldüğü üzere cahiliye devrindeki cömertlik, ikram etmek, yardımseverlik, *infâk ve îsâr* gibi asilzadeliğin ifadesi olan bu davranışlar Kur'an vahyi ile birlikte derin bir anlam değişikliğine uğramıştır. Zira İslam'a göre gerçek asilzade ve üstün kimse bu şekilde gösteriş için israf derecesinde harcama yapan değil bilakis Allah'a

⁴⁹ Kaya, *Bir Özveri Davranışı Olarak Kur'an'a Göre İnfak*; s. 41-43.

⁵⁰ Furkan, 25/67.

⁵¹ İsra, 17/26-27.

⁵² Bakara, 2/264.

karşı gelmekten en çok sakınan⁵³ kimsedir. Malın harcanması konusundaki tutum ve davranışları da bu çerçeve içinde değerlendirebiliriz. Netice itibarıyla İslam öncesi Arap toplumunda görülen bazı davranış tipleri, infâk ve isâr düşüncesinin var olduğunu açıkça göstermekle birlikte bu davranışlar, genel olarak infâk ve isâr kavramıyla değil de “cömertlik, yardımseverlik, kerim” gibi kavramlarla ifade edilmekteydi.

Eylem olarak aynı şeyleri ifade etmekle beraber bu eylemlerin o dönemdeki yapılış amaçlarıyla İslami dönemdeki yapılış amaçları arasında çok büyük farklılıklar olduğu da açıkça görülmektedir. Zira o dönemde bu davranışlar tamamıyla gösteriş için insanlar tarafından takdir edilebilmek için yapılmaktaydı. İslam’la birlikte bu davranışların sadece Allah’ın rızası için yapıldığı zaman bir değer ifade edeceği aksi takdirde ise hiçbir anlamının olmayacağı hatta o dönemdeki amaçlarla yapıldığı zaman kişinin kafir olacağı ifade edilmektedir.

Şimdi, bu davranış örneklerini (*infâk ve isâr*), ilk sergileyen Ensar ve Muhâcirûn’dan örneklerde görmeye çalışalım.

İslam’ın ilk temsilcileri, Kur’an’da da, “Onlar, sırf “Rabbimiz Allah’tır” dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarıldılar...”⁵⁴ şeklinde ifade edildiği gibi İslam’a ilk inanan topluluk olan Muhacirlerdir. Onlar, inançlarından dolayı yurtlarından, İslam’ın ikinci önemli temsilcileri olan Ensar’ın yurdu Medine’i-Münevvereye hicret etmek zorunda kalmışlar ve gösterdikleri kardeşlik tablosuyla tarihte “Asr’ı-Saâdet” denilen dönemin mimarları olmuşlardır.

Kur’an’ın “Muhacirlerden ve Ensardan (İslam’a girmekte) ilk öne geçenler ile bunlara güzelce tabi olanlardan Allah razı olmuştur, onlar da O’ndan razı olmuşlardır.(Allah)onlara, altlarından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte büyük kurtuluş budur.”⁵⁵ ifadesinden de anlaşıldığı üzere bu iki topluluk İslam’ın ilk temellerinin oluşmasında çok büyük rol oynayan ilk nesillerdir. Zira bu iki topluluğun faziletlerini, Hz. Peygamber (s.a.v) de pek çok defa zikretmiştir.⁵⁶

Zira her iki topluluk da Allah’a sarsılmaz bir iman ile bağlıydılar. Hz. Peygamber’in davasına da uğruna canlarını ve mallarını verecek kadar içten inanmışlardı. Onlar sabreden ve yalnızca Allah’a güvenen kimselerdi.⁵⁷ Allah uğrunda cihad eden kişilerdi.⁵⁸

Ensar ve Muhacirler birbirlerine kardeşlik bağlarıyla bağlıydılar. İhsân, infâk ve isâr gibi din kardeşlerini kendi nefislerine tercih edecek yüksek ahlak esaslarına sahiptiler. Kur’an ve sünnet’e şartsız bağlıydılar. Allah’tan gereği gibi korkuyorlar,

⁵³ Bkz, Hucurat, 49/13.

⁵⁴ Hac, 22/40

⁵⁵ Tevebe, 9/100.

⁵⁶ Bu rivayetler için bkz., el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerh’l-Kirmânî*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, I.Baskı, 1356/1937, II.Baskı, 1401/1981, Beyrut, XV, 32-55.

⁵⁷ Nahl, 16/41-42.

⁵⁸ Nahl, 16/110.

Hız. Peygamber (s.a.v.)'e saygıda kusur etmiyorlardı. Birbirlerine karşı hoşgörölü ve merhametliyidiler. Birbirlerinin yardımına koşar, hakkı ve sabrı tavsiye ederlerdi.⁵⁹

Ensar ve Muhâcirün arasında sıkça görölen, bu *infâk ve îsâr* ahlakını şü örneklere daha iyi görmekteyiz.

Bir gün, Ensar, 'Ey Allah'ın elçisi, hurmalıklarımızı Muhacir kardeşlerimizle aramızda paylaşır' demişler, Allah'ın elçisi de 'hayır' cevabını vererek, "mülkiyetin verilmeyeceğini, ancak Muhacirler'in çalışarak ortak olacaklarını ve böylece mahsülün aralarında paylaşılacağını" söylemiştir. Bunun üzerine her iki tarafta buna razı olmuştur.⁶⁰

Şimdi de, Sa'd b. Rebi ile Abdurrahman b. Avf arasında geçen şü kardeşlik tablosuna bakalım. Ensar'dan Sa'd b. Rebi, Muhacirundan Abdurrahman b. Avf'a: 'Ben Ensar'ın en zenginiyim, malımın yarısını sana tahsis ettim. Ayrıca, iki hanımından hangisini istersen boşarım, sonra da iddeti bitince, sen, onunla evlenirsin' dedi. Abdurrahman b. Avf ise Sa'd b. Rebi'e şü cevabı vermiştir: 'Allah, aileni ve malını sana mübarek eylesin. Benim bunlara ihtiyacım yoktur. Sizin, içinde ticaret yapılan bir çarşınız yok mu? Beni oraya götürünüz, bana yol gösteriniz' dedi. Bunun üzerine Sa'd b. Rebi, Abdurrahman b. Avf'ı, Kaynuka çarşısına götürdü ve ona biraz sermaye verdi. Abdurrahman b. Avf, kısa zamanda geçimini kendi başına sağlayabilecek duruma geldi ve Ensardan bir kadınla evlendi.⁶¹

Diğer bir örnekte ise özverinin muhteşem bir modeli verilir: Hadis kaynaklarında bazı farklılıklarla beraber bu muhteşem olay şü şekilde anlatılmaktadır. Bir gün aklıktan zayıf düşen bir adam (Hz. Ebu Hureyre) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yanına geldi, Hz. Peygamber (s.a.v.) de onu, hanımının yanına gönderdi ancak, hanımı evde sadece su bulunduğunu söyleyince Hz. Peygamber de ashabına bu misafiri kimin doyuracağını sordu. Bunun üzerine Ensar'dan bir kişi (Ebu Talha) onu, evine götürmüş, evde sadece iki çocuğuna yetecek yiyeceklerini misafire hazırlayıp çocuklarını aç yatırmışlar, kendileri de karı-koca aç gecelemişler, hatta aç kaldıklarını düşünerek üzölmesin diye kandili yakıp daha sonra söndürerek karanlıkta yemek yiyor gibi yapmışlardır. Sabahleyin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yanına gittiklerinde, Hz. Peygamber, Ensar'dan olan bu kişiye: 'Allah, karı-koca olarak sizin bu gece yaptığınız güzel davranıştan memnun oldu ve sizin hakkınızda, "....kendilerinin ihtiyaçları olsa dahi, (göç eden yoksul kardeşlerini/muhacirleri) öz canlarına tercik ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar başarıya erenlerdir"⁶² ayetini indirdi' buyur-

⁵⁹ Algöl, Hüseyin, *Muhacirün - Ensar Üzerine Bir Araştırma*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi, sayı: 5, cilt: 5,1993, s, 41.

⁶⁰ el-Buhârî, Ebü Abdullâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, (I-IV), I. Baskı, Meketebetüs'-Selefiyye, Kahire, 1400, Menakübü'l-Ensar 3, III, 38-39; el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhu'l-Kirmânî*, XV, 36-37.

⁶¹ el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Menakübü'l-Ensar 3, III, 38;el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhu'l-Kirmânî*, XV, 35-36.

⁶² Haşr, 59/9.

muştur.⁶³ İşte, Ensarın bu güzel davranışı, İslam ahlakına 'îsâr, kendisi muhtaç olsa bile din kardeşini kendine tercih' olarak geçmiştir.⁶⁴

Başka bir kardeşlik tablosu da, Ensar ve Muhacirlerin, Bahreyn arazisinin paylaşılmasında ortaya koydukları *îsâr* davranışdır. Ensar'ın, bu araziden kendi hisselerine düşeni, Muhâcir kardeşlerine vermek istemeleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) de onları Kevser Havuzu başında kendisine kavuşmakla müjdelemiştir.⁶⁵

Sahabe döneminde yukarıda sunulan örneklerden yüzlercesine ulaşabiliriz. Ancak onların hepsini burada sıralamamız mümkün değildir. Bu nedenle biz, burada sadece bu ahlaki davranışların sahabe arasında nasıl yaygın bir şekilde uygulandığını göstermek amacıyla bir kaç örnekle yetindik. Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere *infâk ve îsâr* ahlaki İslam toplumunun temelini oluşturan, Ensar ve Muhâcirler arasında yaygın bir şekilde uygulanan bir davranıştır.

Sonuç

Sosyal adalete, dayanışma ve yardımlaşmaya büyük önem veren Kur'an, insanların mutlu ve huzurlu bir şekilde kardeşlik duyguları içerisinde toplumsal barışı sağlamış olarak yaşamalarını ister. İşte bu toplumsal barışın oluşmasında en önemli etkenlerden birisi de şüphesiz *infâk ve îsâr* gibi ahlaki davranışların yerleşmesidir. Çünkü *infâk ve îsâr*ın birey ve toplum üzerinde psikolojik ve manevi birçok faydası vardır. Öncelikli olarak insanda verme ve paylaşma duygusunu geliştirir. Kendi ihtiyacı olduğu halde kardeşini tercih etme davranışı dediğimiz *îsâr* anlayışının gelişmesini sağlar. *İnfâk ve îsâr*, fakir ve zayıf insanlara karşı iyilik ve ikram kapılarını açar. Bu kapıların açılması kulların birbirine karşı kardeşlik duygusunu, insanlık şuurunu ve beşeri tesânüdünü meydana getirir. Zayıf ve çaresizlere tam bir emniyet sağlayarak onlara, vahşet ve hırs pençeleri arasında değil, kalplerde, gönüllerde yaşadıklarını hissettirir. Zengin ile fakir arasında oluşacak kin ve nefret duygularını izale ederek, saygı ve sevgi bağlarının oluşmasını temin eder. Böylece insanların, Hz. Peygamberin (s.a.v.) benzetmesiyle, bir binanın tuğlaları gibi birbirlerine kenetlenerek, barış ve huzur içerisinde yaşamalarını sağlar.

Şayet arzulanan şekilde *infâk ve îsâr* olgusu yaygınlaşacak olur ve Asr-ı Saadetten itibaren geçmiş asırlarda olduğu gibi, günümüzde de *infâk ve îsâr* mekanizması işletilirse, dünyanın birçok yerinde görülen açlık, sefalet ve fakirliğin ortadan kalkmasına büyük destek sağlayacak ve o insanların insânî bir hayat standardına ulaşmalarına yardım edecektir. Belli ölçülerde bu mekanizmanın işletildiği toplumlara bakıldığında ifade etmeye çalıştığımız olgunun tezahürleri açıkça görülmektedir. Bu nedenle inanan insanın Allah'ın bir emri olduğu için kendi imkânları nispetinde *infâk* yapması gerekir. Ancak o zaman inanmayan insanların, en azından

⁶³ el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Menakıbü'l-Ensar 10, III, 42; el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhü'l-Kirmânî*, XV, 43.

⁶⁴ Algül, *Muhacirun - Ensar Üzerine Bir Araştırma*, 48.

⁶⁵ el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Menakıbü'l-Ensar 8, III, 41; el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhü'l-Kirmânî*, XV, 41.

insânî bir davranış olarak kendi imkânları ölçüsünde *infâk ve îsâr* gibi ahlaki davranışlarda bulunmaları beklenebilir.

Araştırmamız sonunda edindiğimiz kanaate göre, sosyal adalet ve barışın sağlanması için *infâk ve îsâr* toplumunun oluşması gerekmektedir. Bu noktada dini anlatan ve tebliğ eden kimseler, *infâk ve îsârın* insan yaşamında dolayısıyla da toplum hayatında ne derece önemli bir ahlaki davranış ve hatta ibadet olduğunu, *infâk ve îsârın* sağladığı faydaları çeşitli çalışmalarla değişik platformlarda insanlara duyurmalıdır.

Kaynakça

- el-ÂLÛSÎ, Şihâbuddîn es-Seyyîd Mahmud; *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 1987.
- ALGÛL, Hüseyin; Muhacirun – Ensar Üzerine Bir Araştırma; Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:5, cilt:5, 1993.
- ATEŞ, Süleyman; *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- AMR, ANTERA B.ŞEDDAT, HARİS, İMRU'L-KAYS, LEBİD B. RABÎA VE TARAFE; *Muallakat yedi askı*, (çev: Şerafettin Yaltkaya), Meb Yayınları, İstanbul 1989.
- el-BEYZÂVÎ, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl*, Şirketi Sahafiyei Osmâniye, İstanbul 1886.
- BİLMEN, Ömer Nasûhi; *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 2. Baskı, İstanbul 1963.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, (I-IV), I. Baskı, Meketebetüs'-Selefiyye, Kahire, 1400.
- el-CEVHERÎ, İsmail b. Hammad; *es-Sıhah*, (tah: Ahmed Abdu'l-Gafur Attar), 4. bas, Beyrut 1990.
- el-CÛRCÂNÎ, Ali b Muhammed es-Seyyid eş-Şerif; *et-Târifât*, (tah: Dr. Abdül Mün'im el-Hanefi), Dâru'l Reşâd, Kahire.
- ÇAĞRICI, Mustafa; "İnfâk" mad., *DİA*, İstanbul-2000.
- DEMİRCİ, Muhsin; *Tefsir Usûlü*, Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 4.bas, İstanbul 2006.
- DÖNDÜREN, Hamdi; "Nafaka" mad., *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992.
- DÖNDÜREN, Hamdi; "İnfâk" mad., *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır; *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- el-FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddin M. b. Yakub; *Basâiru Zevî't-Temyiz fî Latâîfi Kitâbi'l-Azîz*, (tah:Muhammed Ali en-Neccâr), Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut.
- el-FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddin M. b. Yakub, *Kâmusu'l-Muhît*, Müessesetü er-Risaleti, 3. bas, Beyrut 1993.

- el-FÎRÛZÂBÂDÎ; *Tenvîru'l-Mikbâs Min Tefsîri İbn Abbâs*, Daru'l- Fikr, Beyrut 2001.
- İBN ABBÂD, İsmail; *el-Muhît fi'l-Luga*, (tah: Muhammed Hasan Al-i Yasin), 1.bas, Beyrut 1994.
- İBN FÂRİS, Zekeriyya, Ebi'l-Huseyin Ahmed; *Mu'cmu Makâyisi'l-Luga*, (tah: Abdüsselam Muhammed Hârûn), 1.bas, Beyrut 1991.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadıl Cemaleddin M. b. Mukrim; *Lisânu'l-Arab*, 1.bas; Beyrut 1990.
- el-İSFEHÂNÎ, Er-Ragıb el-Huseyin b. Muhammed; *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, (tah: Safvan Adnan Davudî), 3.bas, Beyrut-Dımeşk 2002.
- İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ, *Muhtasârı Rûhu'l Beyân*, (İhtisar eden: Muhammed Ali Sabûnî, terc: heyet) 3.bas, İstanbul.
- KAYA, Ayhan, *Bir Özveri Davranışı Olarak Kur'an'a Göre İnfak*; Fecr Yayınları, Ankara-2009, s. 13-23.
- KUTUB, Seyyid; *Fizûl-il Kur'ân*, (Terc: Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa), Araştırma Yayınları, İstanbul 1992.
- el-KİRMÂNÎ, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I.Baskı, 1356/1937, II. Baskı, 1401/1981, Beyrut.
- MEHMET, Vehbi; *Hulâsat'ul Beyân*, 4.bas, İstanbul 1967.
- MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa; *Tefsîru'l-Merâğî*, Daru'l-Fikr, Beyrut.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l A'lâ; *Tefhîmu'l Kur'ân*, (Terc: Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş), İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- NEDÂ, Abdurrahman Yusuf eş-Şâyî; *Mu'cmu Elfâzi'l-Hayati'l-İçtimâiyye fi Devâvîni's-Şuarâi'l-Muallakâti'l-Aşr*, Mektebetü Lübnan, 1.bas, 1991.
- er-RÂZÎ, Fahreddin; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1993.
- et-TABATABÂÎ, Muhammed Hüseyin; *el-Mîzân fi Tefsîr'il-Kur'ân*, (Terc: Vahdettin İnce, Tash: Seccad Karakuş, Abbas Akyüz, Musa güneş) 2.bas, İstanbul 2005.
- ÜNAL, Ali; *Allah Kelâmı Kur'ân-ı Kerim ve Açılmalı Meali*, Define Yayınları, İzmir 2007.
- ÜNAL, Ali; *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, İstanbul 2003.
- YÜREKLİ, Kasım; *Mü'min'in Temel Özelliği İnfak*, Ensar yayıncılık, Konya 2005.
- ez-ZEBÎDÎ, Muhibbu'd-Din Ebi Feyz; *Tâcu'l-Arûs fi Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1994.
- ez-ZUHEYLÎ, Vehbe; *Tefsîru'l-Münîr*, (Terc: Hamdi Arslan, Dr. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Dr. H.İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız) 2. Baskı, İstanbul 2005.

ORTAÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ PROGRAMLARINDA HZ PEYGAMBER ÖĞRETİMİ

Mustafa BAYAR *

Özet

İnsanlar için üstün ahlak örneği olan Hz Muhammed, Allah tarafından gönderilen son peygamberdir. Hz Peygamberin görevi, Allah'ın mesajlarını insanlara tebliğ etmek ve yaşayarak insanlara örnek olmaktır. Kuran'ın dolayısıyla İslam'ın doğru anlaşılabilmesi ve uygulanabilmesi için Hz Peygamberin bütün yönleriyle tanınması gerekir. Bu makalenin amacı ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programları çerçevesinde Hz Peygamber öğretiminin örgün din eğitimi içerisindeki durumunu incelemektir. Araştırma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olarak okutulmaya başlandığı 1982 yılı ve sonrası Ortaöğretim müfredat programları ile sınırlıdır.

Anahtar Kelimeler: Hz Peygamber öğretimi, program, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, örgün eğitim.

The Prophet Teaching in the Curriculums of Secondary Education Religious Culture and Ethics Knowledge

Abstract

The Prophet Muhammad who is the superior moral example for the people is the last prophet sent by God. Prophet's mission is to preach God's message to people and to be an example. Therefore, all aspects of the Prophet must be recognized to understand correctly of Islam and the Qur'an. The aim of the essay is to examine the state of the Prophet Muhammad's teaching in the formal education within the framework of programs in Secondary Education Religion Culture and Ethic Knowledge. The research is limited with the Secondary Education Curriculum that began to be taught as a compulsory Religious Culture and Moral Knowledge Course in 1982 and than.

Key Words: The Prophet teaching, curriculum, Secondary Education Religion Culture and Ethic Knowledge, formal education.

Giriş

Allah sonsuz rahmetinin bir tecellisi olarak insanoğluna dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaları için peygamberler ve ilahi kitaplar göndermiştir. Peygamberlerin temel görevleri Allah'tan aldıkları ilahi mesajları insanlara ulaştırmak, açıklamak, hakikat yollarını göstermek, inananlara önderlik ve örneklik yapmaktır. Son peygamber olan Hz Muhammed'te aynı misyonu yerine getirmiş, kendisine inanan insanlara rehberlik ederek, onlara örnek bir hayat sergilemiştir.

Kendini özdeşleştirmek, örnek almak insanın doğasında vardır. Hz Muhammed, Kuran tarafından insanlığa bir hayat modeli olarak sunulmuştur. "Andolsun ki, Allah'ın resulünde sizin için Allah'ı ve ahireti arzu eden ve Allah'ı çok zikreden

kimseler için güzel bir örnek vardır"¹ ayeti bu duruma işaret etmektedir. Kuşkusuz bu örneklik, sadece Hz Muhammed'in çağdaşlarını değil, daha sonra gelen nesilleri de içine almaktadır. Hz Muhammed'in örnek oluşu bütün durumlar ve koşullar için geçerli olan, zaman üstü bir muhtevaya sahiptir.² Bu nedenle inanan insanların ideal bir Müslüman olabilmesi ve Hz Peygamberi örnek alabilmesi, O'nu tanımaları, ilke ve davranışlarını doğru anlamaları ve uygulamaları ile mümkün olacaktır.

Aynı zamanda İslam'ın doğru anlaşılması Kuran ve sünnetin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Kur'an'ın doğru anlaşılmasında da sünnetin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Hz Peygamberin risalet hayatı Kuran'ın uygulamaya geçirilmesinden ibarettir. Dolayısıyla Hz Peygamberin hayatını sağlıklı bir şekilde tanımak hem Kuran'ın ve Sünnetin doğru anlaşılmasını hem de gerçek İslami anlayış ve yaşayışın belirlenmesini kolaylaştıracaktır.³

Hz Peygamberin "örnek bir model olarak" çağın idrakine sunulmasında en büyük problemlerden biri O'nun hayatının yanlış anlaşılması veya abartılı olarak anlatılmasıdır. Müslümanların Hz Peygamberi yüceltmek amacıyla yaşadığının ötesinde mucize temelli bir anlatımı benimsemeleri; karşımıza yaşanamayan, ulaşılamayan her anı mucizelerle dolu insanüstü özelliğe sahip bir peygamber inancı ve anlatımı ortaya çıkarmıştır. Bu tür peygamber imajı O'nun hayatının örnekliğini yoksun bıraktığı gibi, gelecek nesillerinde O'nu örnek almalarında önemli bir engel olarak durmaktadır.⁴ Nitekim birçok eserde Hz Peygamberin yek pare nurdan olduğu, gölgesinin bulunmadığı, yürürken ayaklarının iz bırakmadığı, geriye dönmenden de arkasını görebildiği vb birçok doğaüstü nitelikler atfedilmiştir.⁵

Hâlbuki Kuran sürekli olarak gerçekçi, makul, insani ve ahlaki özellikleri ön plana çıkaran bir peygamber anlayışını ısrarla vurgulamasına rağmen; günümüz İslam dünyasında olağanüstü özelliklere sahip peygamber telakkisinin devam ettiği görülmektedir.⁶ Dolayısıyla Hz Peygamberin bireysel, toplumsal ve evrensel boyuttaki söz ve davranışlarının maksada uygun bir şekilde anlaşılması, Onun tarihi şahsiyeti ve örnekliğinin bugünkü nesle doğru bir şekilde aktarılması, ifrat ve tefrite

* Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

¹ Ahzab 33/21

² Elmalı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kuran Dili**, C: VI, s. 76; Muhammed Esed, **Kuran Mesajı**, İstanbul, 1999, İşaret Yayınları, s. 854

³ Ramazan Buyrukçu, "Çağımızda Hz Peygamberi Anlamak ve Anlatmak", **III. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler (2000)**, Isparta, 2001, s. 117

⁴ Mehmet Azimli, **Siyeri Farklı Okumak**, s. 13; Bu anlayışın ortaya çıkmasının sebepleri hakkında Bkz: Bünyamin Erul, " Hz Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım" **Diyanet İlmî Dergi** (Peygamberimiz Hz Muhammed Özel Sayısı), Ankara, 2003, s. 33-34; Hacı Musa Bağcı, "Modern Dünyada Peygamber Algısı", **Eski-Yeni**, Üç Aylık Düşünce Dergisi, sayı: 17; İlkbahar 2010, s. 76

⁵ Mesut Okumuş, "Hz Peygamberin Örnek Ahlaki Kişiliğinden Kesitler", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 39; Sayı: 2, 2003, s. 32; Hayri Kırbaoğlu, " Hz Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye" **IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (19-20 Nisan 2001)**, Isparta, 2002, s.131-133; Ahmet Yıldırım, "**Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**", Ankara, 2009, s. 125-132

⁶ Bağcı, a.g.m., s. 77; Kırbaoğlu, a.g.m., s. 136

düşmeden Kuran'ın sunduğu şekilde bir peygamber tasavvurunun oluşturulması her geçen gün daha da önemli bir hale gelmektedir.

Bu bağlamda örgün eğitim kurumlarında Anayasal zorunluluk olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde doğru bir peygamber tasavvurunun oluşması için Hz Peygamberle ilgili konulara yeteri kadar yer verilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda Hz Peygamber ile ilgili yer verilen konuların öğretiminin neliği ve nasıllığı da önem arz etmektedir. Özellikle Ortaöğretim seviyesinde Hz Muhammed'in hayatının, kişiliğinin ve insanlara örnekliğinin bilimsel kriterler çerçevesinde öğrencilere okutulması toplumda doğru bir peygamber anlayışının oluşturulmasına da katkı sağlayacaktır.

Makalemizde, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarında yer alan Hz Peygamberle ilgili konuların, öğrencilerde sağlıklı bir peygamber imajının oluşması için yeterli olup olmadığının incelenmesi, varsa eksikliklerin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1-Ortaöğretim DKAB programlarında her sınıf düzeyinde Hz Peygamberle ilgili konulara yer verilmiş midir?

2-Programlarda Hz Peygamber öğretimine ne kadar bir süre/ders saati ayrılmıştır?

3- Programlarda Hz Muhammed'in hayatı kronolojik bir şekilde mi yer almıştır? Yoksa O'nun kişiliği, örnekliği ve ahlaki vasıflarına yönelik konu çeşitliliğine de yer verilmiş midir?

Araştırmamız, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olarak okutulmaya başlandığı 1982 yılı ve sonrası Ortaöğretim müfredat programları ile sınırlıdır. Araştırmada doküman inceleme yöntemi kullanılmış ve içerik analizi yapılmıştır.

1982 Ortaöğretim DKAB Programında Hz Peygamberle İlgili Konular

Liselere din dersi ilk defa 1967 yılında isteğe bağlı olarak konulmuştur. Aynı yıl hazırlanan ve üç yıl denendikten sonra kesin şekli verilecek olan din dersi programı 1976'ya kadar yürürlükte kalmıştır. 1976'daki program ise isteğe bağlı din dersi ve mecburi ahlak dersinin birleştirilerek zorunlu hale getirildiği 1982'ye kadar uygulanmıştır.⁷ 1982 yılında hazırlanan Din ve Ahlak Bilgisi⁸ programı ise 1986 ve

⁷ Nurullah Altaş, **Gençlik Döneminde Din Olgusu ve Liselerde Din Öğretimi**, Ankara, 2004, s. 18,24,45; Recep Kaymakcan, Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme, **Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri**, 7/1, 2007, s.179; Tuğrul Yürük, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri", **Din Eğitimi** (El Kitabı), Editör: Recai Doğan, Remziye Ege, Ankara, 2012, s. 117-118

⁸ Dersin adı daha sonra Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi olarak değiştirilmiştir. Nurullah Altaş, "Ortaöğretimde Din Eğitimi", **Din Eğitimi**, Edt: Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Ankara, 2012, s. 160

1992’de esasla ilgili olmayan bazı sınırlı değişikliklerle birlikte 2005 yılına kadar Ortaöğretimde uygulanmıştır.⁹

Ortaöğretimde yaklaşık 23 yıl uygulanan DKAB dersi programını, Hz Muhammed’le ilgili konuların öğretimi açısından değerlendirmek için DKAB dersinin genel ve özel amaçları ile ilkeleri üzerinde durmak gerekir. Zira öğretim programları amaca yönelik hazırlanır ve programların uygulanması ve değerlendirilmesi amaçlara göre yapılır.

Programda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin genel amacı: “İlköğretim ve ortaöğretimde öğrenciye, Türk milli eğitim politikası doğrultusunda genel amaçlarına, ilkelerine ve Atatürk’ün laiklik ilkesine uygun din, İslam Dini ve Ahlak Bilgisi ile ilgili yeterli temel bilgi kazandırmak; böylece Atatürkçülüğün, Milli Birlik ve Beraberliğin, insan sevgisinin dini ve ahlaki yönden pekiştirilmesini sağlamak, iyi ahlaklı ve faziletli insanlar yetiştirmektir” şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰ Genel amaçlarda; öğrencinin din, İslam dini ve ahlak bilgisi ile ilgili yeterli temel bilgi kazanması, iyi ahlaklı ve faziletli insan olması hedeflenmektedir.

Programda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin genel amacı açıklandıktan sonra genel ilkelerine yer verilmiştir. Programın genel ilkeleri kısmında incelediğimiz konuyla ilgili olarak, “ Hz Muhammed’in hayatı ile ilgili konular işlenirken, daima onun örnek ve üstün şahsiyeti esas olarak ele alınacak, bunu belgeleyen olaylardan örnekler verilecektir.” ifadesine yer verilmiştir. Ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin özel amaçları arasında da yine konumuzla ilgili “Örnek bir insan olarak Hz Muhammed’in güzel ahlakını, yaşayışını, çeşitli alanlardaki öğüt, görüş ve düşüncelerini bilmek” şeklinde ifade edilmiştir.¹¹

Programın ilke ve özel amaçlarında Hz Muhammed’in örnekliğine, üstün şahsiyetine, güzel ahlakına, öğüt ve düşüncelerinin önemine vurgu yapan mesajlar içerdiği görülmektedir.

Ortaöğretim Programının amaç ve genel ilkelerinde, Hz Peygamberin örnekliğinin önemi belirtilmesine rağmen Hz Muhammed’le ilgili müstakil bir ünite bulunmamakta ancak alt başlıklar altında yer almaktadır. Buna göre;

9. sınıfta “Dinler ve Özellikleri” ünitesinde, “Son Din Müslümanlık” konusu çerçevesinde, İslam’ın doğuşu, ilk Müslümanlar ve Hz Peygamberin aile çevresi hakkında bilgi verilmektedir.

10. sınıfta “Çalışmak ve Üretici Olmak” ünitesinde “Hz Muhammed’in çalışma ile ilgili güzel sözleri” adlı konu yer almaktadır.

⁹ Nurullah Altaş, “ Türkiye’de Zorunlu Din Öğretiminin Yapılandırma Süreci, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışı (1980-2001)”, **Dini Araştırmalar**, 2002, C.4, sayı:12, s. 154; Yürük, “İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri, s. 118

¹⁰ MEB, **Tebliğler Dergisi**, 29 Mart 1982, sayı: 2109, s. 155; MEB, **Tebliğler Dergisi**, 3 Nisan.1992, sayı: 2356, s. 220

¹¹ MEB, **Tebliğler Dergisi**, 29 Mart 1982, sayı: 2109, s. 160; **Tebliğler Dergisi**, 13.Nisan.1992, sayı: 2356, s. 231-232

11. sınıfta ise, “Evrensel Bir Din Olarak İslamlık” ünitesinde, ‘İslami bilgilerin dört ana kaynağı’ başlığı altında “Sünnet” konusuna değinilmekte, ayrıca “Adalet, Ahlak ve Din” ünitesinde, ‘Hz Muhammed’in adalet konusundaki güzel sözleri’ ne yer verilmektedir.

Programın ilke ve amaçlarında “Hz Muhammed’in örnek ahlakı ve üstün şahsiyetine vurgu yapılmakta ise de belirtilen ilke ve amaçların gerçekleştirilebilmesi için Hz Peygamberle ilgili konulara yeteri kadar yer verilmediği görülmektedir. Dolayısıyla programın içeriği, ilke ve amaçlarına uygun olarak oluşturulamamıştır. Hz Peygamberle ilgili yer alan konular arasında da bir bütünlük yoktur. Bu eksiklik yapılan bazı ampirik çalışmalarda da dile getirilmiştir. Öcal tarafından yapılan araştırmada: Öğrenciler, “Peygamber efendimizin hayatını genişçe fakat sadece kronolojik bilgiler halinde değil, örneklik vasfını ön plana çıkarıp yorumlanacak şekilde lise programlarında yer alması gerektiğini” vurgulamak suretiyle bu konunun yetersizliğine dikkat çekmişlerdir.¹² Altaş ve Özdemir tarafından yapılan araştırmalarda da, Hz Muhammed’in hayatı ve öğretileri ile ilgili konuların, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına alınmasını istedikleri konular arasında olduğu tespit edilmiştir.¹³ Yine aynı şekilde öğrenciler gibi, öğretmenlerde Lise programında Hz Muhammed’in hayatının bütünlük içinde yer verilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁴

Eğitim programları oluşturulurken toplumun sosyo-kültürel şartlarını, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate almak gerekir. Öğrencinin hayatı için anlam taşımayan unsurlar, öğrenme konusunda çoğu zaman sorun teşkil edebilmektedir. Çünkü öğrenci, öncelikle kendi ihtiyacını karşılayacağı bilgileri anlamlı bulmaktadır. Bu bağlamda öğrencilerin gelişimi, ilgi ve ihtiyaçları dikkate alınmadan hazırlanan programlar uygulanabilir olmadığı gibi, öğretimde başarıyı da engellemektedir.¹⁵

1982’de hazırlanıp, 2005 yılına kadar uygulanan DKAB Ortaöğretim programının genel amaçları, ilkeleri ve içeriği bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bizlere dersin doğrudan İslam dinini benimsetmeye çalışan bir ders olmadığı, özellikle görev merkezli vatandaşlık konularına detaylı olarak yer verildiği gözlenmektedir.¹⁶ Din ve İslam hakkında bilgi verme hedeflendiği, din eğitimiyle ilgili ileri düzeyde kavrama, yorumlama, analiz gibi bilişsel amaçlara ve duyuşsal boyuta fazlaca önem

¹² Mustafa Öcal, “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Ulaşılmaması Gereken Hedefler ve Gerçekleşme Oranları*”, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri*, İBAV Yayınları, Kayseri, 1998, s. 114.

¹³ Nurullah Altaş, *Gençlik Döneminde Din Olgusu ve Liselerde Din Öğretimi*, s. 150-155; Saadetin Özdemir, *Ortaöğretim Gençlerinin Din Öğretimi İhtiyaçları*, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 5, s. 225

¹⁴ Nurullah Altaş, *Gençlik Döneminde Din Olgusu ve Liselerde Din Öğretimi*, s. 189

¹⁵ Ramazan Buyrukçu, “Ortaokullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimine Genel Bir Bakış”, *Dini Araştırmalar*, c:2, sayı: 4, 1999, s. 189

¹⁶ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, Ankara, 1996, s. 132

verilmediği söylenebilir.¹⁷ Bu bağlamda Hz Peygamberle ilgili konuların muhteva itibari ile dar ve sınırlı olarak yer aldığı, davranış kazandırmaktan ziyade bilgilendirme amacı taşıdığı görülmektedir. Eğitim etkinliklerini ve öğretim programlarını sadece bilgilendirme amacına yönelik olarak hazırlanması, eğitimi ezberciliğe teşvik etmekte, bireysel düşüncenin gelişimini ve üretkenliği engellemektedir. Hâlbuki modern eğitim, bilgi ile birlikte davranış kazandırmayı, bilgi aktarma yerine bilgi üretmeyi amaçlamaktadır.

2005 ve 2010 Yıllarındaki Ortaöğretim DKAB Programlarında Hz Peygamberle İlgili Konular

Çağımızda hızla gelişen bilim ve teknoloji, eğitimin her alanını etkilemekte ve özellikle eğitim yaklaşımlarında köklü değişimleri zorunlu kılmaktadır. Eğitimde yaşanan bu gelişmeler din eğitimi açısından bazı değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda 2005 yılında Lise DKAB öğretim programı yenilenmiştir.¹⁸ 2010 yılında yapılan program değişikliği¹⁹ bu programın felsefesine sadık kalınarak yapılmış ve Hz Muhammed öğrenme alanındaki değişiklikler bazı kazanımların farklı şekilde ifade edilmesi veya bazı kazanımların ilavesi şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla 2005 ve 2010 yıllarında kabul edilen programlarda Hz Peygamberle ilgili konuların içerik bakımından aynı olduğu görülmektedir. Son değişiklikler yeri geldiğinde dipnot halinde belirtilmeye çalışılacaktır.

Program hazırlanırken temel alınan yaklaşım eğitsel yaklaşım ve dinbilimsel yaklaşım olmak üzere iki başlıkta ayrıntılı bir şekilde yer almıştır.

Eğitsel yaklaşım olarak; öğrenciyi merkeze alan yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, kavramsal yaklaşım gibi yaklaşımlar dikkate alınmıştır. Yapılandırmacı yaklaşıma göre öğrenme sürecinde ön bilgileri harekete geçirme, gelişim düzeyini dikkate alma, etkili iletişim kurma, anlam kurma, uygulama ve değerlendirme önemli kavramlardır. Öğrenci merkezli öğrenmeyi temel alan yapılandırmacı yaklaşım, öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmen rehberliğine ağırlık vermektedir.

Dinbilimsel yaklaşım olarak, Kur'an merkezli, birleştirici ve mezhepler üstü bir yaklaşım benimsenerek İslam kaynaklı bütün dinsel oluşumları kuşatacak kök değerler öne çıkarılmış; inanç, ibadet ve ahlak alanlarıyla ilgili bu değerlerin, Ku-

¹⁷ Recep Kaymakcan, "Türk Gençlerinin Din Eğitimi Algılaması", **Marife**, Yıl: 6, Sayı: 2, 2006, s. 119; Mehmet Zeki Aydın, "Program Geliştirme Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programı", **Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri**, İBAV Yayınları, Kayseri, 1998, s. 194-202.

¹⁸ Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu'nun 31.03.2005 tarih ve 16 sayılı kararı ile yürürlüğe girmiştir. **Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı**, Devlet Kitapları, Ankara, 2005

¹⁹ Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu'nun 30.12.2010 tarih ve 329 sayılı kararı ile yürürlüğe girmiştir. **Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı**, Devlet Kitapları, Ankara, 2010

ran'la ve Hz. Peygamberin çabalarıyla oluşturulan ve bütün Müslümanları birleştiren ortak paydalar olmasına özen gösterildiği belirtilmiştir.²⁰

Öğretim Programı oluşturulurken, içeriklerin düzenlenmesinde eski Ortaöğretim programlarından farklı olarak, tematik yaklaşım göz önüne alınmış ve bu çerçevede öğrenme alanları belirlenmiştir. Programda öğrenme alanı; birbiri ile ilişkili beceri, tema, kavram ve değerlerin bir bütün olarak görülebildiği, öğrenmeyi organize eden yapı olarak tanımlanmıştır. DKAB dersi için yedi öğrenme alanı belirlenmiş olup, "İnanç, İbadet, Hz. Muhammed, Vahiy ve Akıl, Ahlak ve Değerler, Din ve Laiklik, Din, Kültür ve Medeniyet" alanlarından oluşmaktadır.

İncelediğimiz Hz Muhammed öğrenme alanıyla ilgili olarak programda, "Hz. Muhammed, Allah'ın insanlara gönderdiği son peygamber olduğu, getirdiği mesajla insanlığa önemli katkılarda bulunduğu, inanan ve inanmayan pek çok insanın saygısını kazandığı, İslam dininin doğru anlaşılması ve uygulanmasında en güzel örnek olduğu, fikir ve davranışlarıyla günümüz insanını etkilemeye devam ettiği" ifade edilmiştir.

Hz. Muhammed öğrenme alanı, "Hz. Muhammed'in Hayatı, Kur'an'a göre Hz. Muhammed, Hz. Muhammed'in Örnekligi ve Hz. Muhammed'i Anlama" ünitelerini içermektedir. Programda öğrenme alanıyla ilgili olarak 9. sınıfta Hz Muhammed'in Hayatı anlatılmakta, 10. sınıfta Hz Peygamberin peygamberlik ve insani yönlerine Kuran perspektifinden bakılmakta, 11. sınıfta Hz Muhammed'in örnekligi üzerinde durulduktan sonra, 12. sınıfta Hz Muhammed'in nasıl anlaşılacağı yer almaktadır. Bütün sınıflarda Hz Muhammed ile ilgili konulara kesintisiz bir şekilde yer verilmesi Hz Peygamberin bütün yönleri ile bilinmesi ve tanınması açısından önemli olduğu söylenebilir.²¹

Programda Hz Muhammed öğrenme alanına yer verilmesi, toplumumuzda son yıllarda gelişen peygambere gösterilen ilginin tezahürü olarak görülebilir. Ayrıca "Kur'an'a Göre Hz. Muhammed", "Hz. Muhammed'in Örnekligi" ve "Hz. Muhammed'i Anlama" üniteleri, doğru bir peygamber ve sünnet anlayışının gelişmesine katkı sağlaması açısından olumlu olarak değerlendirilebilir.²²

Programda, her bir öğrenme alanının altında yer alan ünite ve konular için kazanımlar belirlenmiştir. Kazanımlar, eğitim sürecinin sonunda öğrencilerin edinecekleri bilgi, değer, beceri ve tutumlarını kapsamaktadır. Bu sebeple, öğrencilerin öğrenme alanlarındaki gelişmeleri, kazanımların edinilmesine bağlıdır.

²⁰ 2005 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 12-13; 2010 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 10-11.

²¹ 2005 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 19-20; 2010 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 16-17.

²² Recep Kaymakcan, *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, Eğitim Reformu Girişimi, İstanbul, 2007, s. 22-23; Zübeyir Bulut, *"Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Kuramsal Temeli ve İnanç Öğrenme Alanının Değerlendirilmesi"*, *Türkiye'de Okullarda Din Eğitimi*, İstanbul, 2011, s. 192.

Kazanımlar, programda öğrencilerin gelişim düzeyine ve öğrenme alanının özelliğine göre 9. sınıftan 12. sınıfa kadar verilmiş olup, kazanımların yazımında bir mantık bütünlüğü de gözetilmiştir.²³

Hız Muhammed Öğrenme Alanıyla ilgili ünitelerin kazanım sayılarını aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Tablo 1: Hız Muhammed öğrenme alanı kazanım sayıları ve Ders Saati

Öğrenme Alanı	Sınıflar	Üniteler	2005 Programına Göre ²⁴		2010 Programına Göre ²⁵	
			Kazanım Sayısı	Ders saati	Kazanım Sayısı	Ders saati
Hız Muhammed	9	Hız Muhammed'in Hayatı	8	6	8	6
	10	Kuran'a Göre Hız Muhammed	5	4	4	4
	11	Hız Muhammed'in Örnekliliği	6	6	7	6
	12	Hız Muhammed'i Anlamak	7	6	7	5
TOPLAM			26	22	26	21

Hız Muhammed öğrenme alanı 2005 programında 22, 2010 programında 21 saat olarak yer almakta, kazanım sayısı her iki programda da aynı olduğu görülmektedir. Ortaöğretim DKAB dersinde toplam ders saatinin 144 ve toplam kazanım sayısının 214²⁶ olduğu dikkate alındığında "Hız Muhammed Öğrenme Alanı" ders saati açısından yaklaşık % 15, kazanım sayısı açısından % 12 oranında temsil edilmektedir.

Şimdi Hız Muhammed öğrenme alanının daha iyi anlaşılması için sınıflara göre ünite açılımları ve kazanımlarını incelemeye çalışalım.

Tablo 2: 9. Sınıf Kazanım ve Ünite Açılım Tablosu

KAZANIMLAR	HZ. MUHAMMED'İN HAYATI
1.Hız Muhammed'in doğduğu dönemin sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî özelliklerini tanıtır.	1-Hız Muhammed'in Doğduğu Ortam
2.Hız Muhammed'in çocukluğu, gençliği, peygamberlik öncesi hayatı ve ailesini ana hatları ile tanıtır.	2. 2- Hız Muhammed'in Doğumu Çocukluğu ve Gençliği
3.Hız Muhammed'e gelen vahyin mahiyetini ve nasıl başladığını açıklar.	3. 3- Hız Muhammed'e Vahyin Gelişi
4. Medine'ye hicretin sebep ve sonuçlarını açıklar.	4. 4- Hız Muhammed'in Hicreti
5.Hız Muhammed'in Medine'de toplumsal barışa yönelik faaliyetlerini yorumlar.	5. 5-Hız Muhammed'in Toplumsal Barışa Yönelik Etkinlikleri
6.Hız Muhammed'in İslam'ı yaymaya yönelik çabalarını ve gerekçelerini açıklar.	6. 6- Hız Muhammed'in İslam'ı Yayma Çabaları
7.Veda Hutbesi'nin insan hakları bakımından değerini irdeler ve günümüz insan hakları ile karşılaştırır.	7. 7- Veda Hutbesi'nde Evrensel Mesajlar
8.Hız Muhammed'in vefatını ve bunun Müslümanlar üzerindeki tesirlerini değerlendirir.	8. 8- Hız Muhammed'in Vefatı Okuma Metni: Eş Olarak Hız Hatice

²³ 2010 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 19

²⁴ 2005 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 19

²⁵ 2010 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 26-27

²⁶ 2005 Ortaöğretim DKAB Programında toplam kazanım sayısı 220 olarak belirlenmiştir.

Tabloda da görüldüğü üzere ünite konuları ve kazanımlar 9. sınıf seviyesine uygun olduğu gibi temel alınan eğitimsel ve dinbilimsel yaklaşımlara da uygundur. Öncelikle öğrencilerin; eleştirel düşünme, araştırma, mekân, zaman ve kronolojiyi doğru algılama becerilerini geliştirmeye yöneliktir. Ayrıca verilecek değer olarak gerçek sevgisi ve sorumluluk belirtilmiştir. Örnek etkinlik olarak, öğrencilerden Hz Muhammed'in kimlik kartını²⁷ çıkarmalarının istenmesi önerilmektedir. Yine programda "Hz. Muhammed'in Doğduğu Coğrafyayı Tanıyoruz", "Hz. Muhammed'in Doğduğu Ortamı Tanıyoruz", "İlk Vahiy", "Hz. Muhammed'i Tanıyalım", "Önemli Merkezlerin Resimlerini Panoya Asıyoruz", "Edebiyatımızda Hz. Muhammed" adlı etkinlikler örnek olarak verilmiştir.

Bu üniteye öğrencilere; Hz Muhammed'in doğduğu ortamın özellikleri, çocukluğu- gençliği, peygamberlik öncesi hayatı, ilk vahyin gelişi ve içeriği, sebep ve sonuçları ile hicret olayı tanıtılmaya çalışılmıştır. Hz Peygamberin Ensar ve Muhacirler arasında İslam kardeşliğini oluşturması, savaş halinde olan Medine kabilelerini barıştırması ve Medine'deki Yahudi ve Hıristiyanlarla birlikte yaşama adına "Medine Sözleşmesi" yapması gibi toplumsal barışın kurulmasına yönelik faaliyetlerine de yer verilmiştir. Toplumsal barışa önem vermesi, birlikte yaşama kültürünün gelişmesi noktasında Hz Peygamberin örnekliliği, günümüz insanının kardeşlik ve hoşgörü duygularını geliştirerek bir arada yaşama düşüncelerini güçlendirmeye katkı sağlayacağı söylenebilir.

Veda hutbesi ve Hz peygamberin vefatı konuları da bu ünitenin önemli başlıklarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda 7. kazanımda Veda Hutbesi'nin insan hakları bakımından değerinin irdelenmesi ve günümüz insan hakları ile karşılaştırılmasına vurgu yapılmıştır. Veda Hutbesinin Peygamberimizin 23 yıldan beri yaptığı ilahi duyurunun ana noktalarını dile getirmesi bakımından İslam tarihinde önemli bir yere sahiptir. Veda Hutbesinde Hz Peygamber, insanların eşitliğine, can, mal, namus, şeref, haysiyet ve özgürlüklerin dokunulmaz olduğuna, kadın haklarına dikkat çekmiş; kan davası, zulüm, haksızlık gibi insan onuruyla bağdaşmayan ve toplumda huzursuzluğa yol açan bütün davranışları yasaklamıştır. İnsan haklarını ihlal edildiği günümüz dünyasında insan haklarına saygılı, bilinçli bireyler yetiştirme açısından bu konuların ne kadar önemli olduğu bir gerçektir.

2010 Öğretim Programında 4. kazanım işlenirken Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali'nin hicretteki rolüne vurgu yapılması, 6. kazanım işlenirken Hz. Peygamberin bazı devlet başkanlarına gönderdiği elçi ve mektuplara da yer verilmesi, 8. kazanım işlenirken Peygamberimizin cenaze ve defin işlemleri ile ilgili Hz. Ali'nin hizmetlerine de yer verilmesi istenmektedir.

9. sınıfta Hz Peygamberin hayatının kronolojik olarak yer verilmesi diğer sınıflarda Hz Muhammed öğrenme alanıyla ilgili ünitelerin daha iyi anlaşılması için temel bilgiler içerdiği söylenebilir. Ancak aynı konunun ilköğretim 6. sınıfta yer alması öğrenciler için tekrar mahiyetinde olacaktır. Din öğretimindeki olumsuzluk-

²⁷ Son programda "soy ağacı oluşturalım" şeklinde ifade edilmiştir.

lardan biri de bıkkınlığa yol açan çok tekrarlaraya yer verilmesidir.²⁸ Bu olumsuz durumdan kurtulmak için “Hz Muhammed’in Hayatı” ünitesi 9. sınıf öğrenci seviyesine uygun olarak daha ayrıntılı bir şekilde planlanması gerekmektedir.

Tablo 3: 10. Sınıf Kazanım ve Ünite Açılım Tablosu

KAZANIMLAR	KUR’AN’A GÖRE HZ. MUHAMMED
1-Hz. Muhammed’in bizler gibi bir insan olduğunu fark eder ve Kuran’dan örnekler verir. ²⁹	1. 1-Hz. Muhammed Bir İnsandır.
2-Hz. Muhammed’i diğer insanlardan ayıran en önemli özelliğinin Allah’tan vahiy alışı olduğu sonucuna ulaşır. ³⁰	2. 2-Hz. Muhammed Bir Peygamberdir.
3-Hz Muhammed’in görevlerinden birisinin Kur’an-ı açıklamak olduğunu vurgular	3. 3-Hz. Muhammed Kur’an-ı Kerim’i Açıklayıcıdır.
4-Hz Muhammed’in insanları baskı ve zor kullanmadan uyarmak ve aydınlatmak görevinin olduğunu fark eder. ³¹	4. 4-Hz. Muhammed Uyarıcıdır.
5-Hz. Muhammed’in insanlık için bir rahmet olmasının nedenlerini örneklerden hareketle açıklar.	5-Hz. Muhammed İnsanlığa Bir Rahmettir.

“Kur’an-a Göre Hz Muhammed” ünitesi, Hz Peygamberin insani ve peygamberlik yönünü vurgulayan konulardan oluşmaktadır. Özellikle İslam dünyasında Hz Peygamberin beşeri yönü ile peygamberlik yönü arasında sağlıklı bir anlayışın hâkim olduğunu söylemek oldukça zordur. Dolayısıyla doğru bir peygamber ve sünnet anlayışının kazanılmasında Hz Muhammed’in doğru anlaşılmasının önemi düşünüldüğünde ünitenin ve kazanımlarının çok yerinde olduğu söylenebilir. Ünite konuları ve kazanımlar, temel alınan eğitimsel ve dinbilimsel yaklaşıma uygundur. Öğrencilerin, araştırma, Kur’an-ı Kerim mealini kullanabilme, mekân, zaman ve kronolojiyi doğru algılama gibi becerilerini geliştirmeye yöneliktir. Öncelikle verilecek değerler; bilimsellik, güven, sevgi ve saygıdır. Örnek etkinlik olarak “Onlar vahiy alır” adlı etkinlik olup, Hz. Muhammed’i diğer insanlardan ayıran en önemli özelliğinin Allah’tan vahiy alması olduğunu belirten ayetleri Kur’an’dan bulmaları istenmektedir. Ayrıca programda “Peygamberler de insandır”, “Âlemlere Rahmet”, “O Vahiy Açıklayandır”³² adlı etkinliklerde bulunmaktadır.

1 ve 2. kazanımlarda Hz Muhammed’in bir insan olduğu, diğer insanlardan ayrılan en önemli özelliğinin Allah’tan vahiy aldığı ön plana çıkarılmıştır. Kuran, “**De ki; ben yalnızca sizin gibi bir insanım. Bana ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyolunuyor**”³³ ayetiyle Hz Peygamberin bu iki özelliğine dikkat çekmiştir. Hz

²⁸ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara, 2007, s. 120

²⁹ Son programda “bizler gibi” ifadesi çıkarılmıştır. Bkz: 2010 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 41.

³⁰ 2010 programında, “...Allah’tan vahiy alması olduğunu fark eder” şeklinde değiştirilmiştir. Bkz: s. 41.

³¹ 3. ve 4. kazanımlar, 2010 programında “Hz Muhammed’in Kur’an-ı açıklayıcı ve insanları Uyarıcılık görevlerini örneklerle açıklar.” şeklinde birleştirilmiştir. Bkz: 2010 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 41.

³² Son iki etkinlik son programa ilave edilmiştir. 2010 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 41.

³³ Fussilet 41/6

Peygamber “Hıristiyanların Meryemoğlu İsa’yı aşırı yüceltikleri gibi siz de beni aşırı yüceltmeyin. Ben sadece bir kulum, o halde: Allah’ın kulu ve elçisi deyin”³⁴ buyurarak insanüstü sıfatların kendisine yakıştırılmamasını istemiş ve hiçbir zaman kendisi için aşırılıklara izin vermemiştir. 2. kazanım işlenirken Hz. Peygamberin sıdk, emanet, ismet, tebliğ ve fetanet sıfatlarına yer verilmesi önerilmektedir.

Kuran, Hz Muhammed’i beşer olmanın yanında kendisine vahyedilen, insanları müjdeleyici, uyarıcı, Allah yoluna çağırıcı, iyiliği emredip kötülükten sakındırıcı olarak gönderilmiş Allah’ın bir elçisi şeklinde nitelendirmektedir. Bu bağlamda diğer kazanımlarda, Kuran-ı açıklama, insanlığa bir rahmet ve uyarıcı olma gibi Hz Muhammed’in peygamberlik yönüne vurgu yapılmıştır. Böylece öğrenciler, Hz Peygamberi bir insan ve peygamber olarak, Kur’an’ın tanıttığı bir şekilde anlama imkânı bulmaları hedeflenmektedir. Ayrıca 3. kazanım işlenirken Hz. Muhammed’in insanları baskı ve zor kullanmadan uyarmak ve aydınlatmak görevinin olduğunun vurgulanması istenmektedir.

“Kuran’a Göre Hz Muhammed” ünitesinde yer alan Hz Muhammed’in insani ve peygamberlik yönüyle ilgili konular, ilköğretim 7. sınıf konuları arasında da yer alması öğrenciler için tekrar mahiyetinde olacağından sıkıcı hale gelebilir. Bu durumda konular işlenirken öğretmenler, öğrencilerin eleştirel bir gözle bakmasını sağlamalı, toplumdaki yanlış peygamber tasavvurlarına dikkat çekerek dersi sunmalıdır.

Tablo 4: 11. Sınıf Kazanım ve Ünite Açılım Tablosu

KAZANIMLAR	HZ. MUHAMMED’İN ÖRNEKLİĞİ
1-Örnek insanın özelliklerini ayetlerle açıklar. ³⁵	11. Kuran’da Örnek İnsan ve Özellikleri
2-İslam’ı anlamada Hz. Muhammed’in örnek teşkil ettiğini kavrar.	2. Hz. Muhammed Bizim İçin Bir Örnektir.
3-Hz. Peygamberin olaylar karşısındaki davranışlarından hareketle kişiliği ile ilgili çıkarımlarda bulunur.	2.1. Hz. Muhammed’in Güvenilirliği
4-Hz. Peygamberin kendisine verilen görevi yerine getirmedeki sorumluluk bilincini örneklerle açıklar.	2.2. Hz. Muhammed’in Merhametliliği
5-Kültürümüzdeki Hz. Muhammed sevgisini, Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Nesimi, Hatayî vb. den örneklerle açıklar.	2.3. Hz. Muhammed’in Adaletli Oluşu
6-Ehl-i Beyt kavramının içeriğini açıklar.	2.4. Hz. Muhammed’in Kolaylaştırıcılığı
7-Kültürümüzde Ehl-i Beyt sevgisinin çeşitli tezahürleri olduğunu fark eder.	2.5. Hz. Muhammed’in Hoşgörüsü
	2.6. Hz. Muhammed’in Sabrı ve Kararlılığı
	3. Kültürümüzde Hz. Muhammed Sevgisi
	4. Kültürümüzde Ehl-i Beyt Sevgisi
	Okuma Metni: Şiirlerimizde Hz. Muhammed Sevgisine Örnekler

Bilindiği gibi insan yaşamında örnek almanın etkisi büyüktür. Genel anlamıyla eğitimin önemli bir kısmı örnek alma yoluyla öğrenmeye dayanır. İnsan toplumdaki düşünce ve davranış tarzlarını, dilini ve dini gelişimini, bütün kültürel unsurla-

³⁴ **Sahih-i Buhari Muhtasan Tecrid-i Sarih**, Çev: Abdullah Feyzi Kocaer, Cilt: 2, Ankara, 2004, s. 500

³⁵ Son programa ilave edilmiştir. Bkz: **2010 Ortaöğretim DKAB Programı**, s. 48

rı özümsemeyi bu yolla öğrenir.³⁶ Dolayısıyla bu ünite de Hz Muhammed'in örneğine, Müslümanlar için model olduğu vurgu yapılmaktadır.

Üniteyle ilgili kazanımlar, temel alınan eğitimsel ve din bilimsel yaklaşıma uygundur. Öğrencilerin eleştirel düşünme, Türkçeyi doğru, güzel ve etkili kullanma, mekân, zaman ve kronolojiyi doğru algılama becerilerini geliştirmeye yöneliktir. Öncelikle verilecek değerler; güven, merhamet, adil olma, hoşgörü, sabır, sevgi, dürüstlük, samimiyettir. Örnek etkinlik olarak "Edebiyatımızda Hz Muhammed" adlı etkinlik verilmiştir. Bu etkinlikte, Hoca Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş Veli'nin, Hatayî'nin rolleri öğrencilere verilir. Diğer öğrencilerden de bu roller içerisinde Hz. Muhammed'in hangi özelliklerine dikkat çekildiğini belirtmeleri istenmektedir. Ayrıca "En Güzel Örnek", "Duygularımızı Arz Ediyoruz", "Şiirlerde Hz. Peygamber", "Ehl-i Beyt'i Seviyoruz"³⁷ adlı etkinliklerde bulunmaktadır.

Bu ünite de Kuran'da örnek insanın özellikleri, Hz Muhammed'in güvenilirliği, merhametli ve adaletli oluşu, kolaylaştırıcılığı, hoşgörülü olması, sabrı ve kararlılığı gibi Hz Peygamberin ahlaki özellikleri eğitime konu edinilmiştir. Öğrencilerin, Hz Muhammed'in insanlara davranışlarıyla örnek olduğunu ve insani değerleri yerleştirmek için gönderildiğini kavramaları amaçlanmaktadır.

Hız Peygamber'in müminler tarafında örnek alınması da basit bir taklit değil, bilinçli bir eylemdir. İlk dört kazanımla, Hz Muhammed'in örnek almanın bilinçli bir davranış olması gerektiği benimsenmeye çalışılmaktadır. Kişinin, bir kimseyi, bir davranışı niçin örnek aldığı veya ona tabi olduğunun farkında olması gerekir. Ancak bu durumda örnek alınan davranış benimsenilerek içselleştirilebilir.

"Kültürümüzde Hz Muhammed Sevgisi ve Ehl-i Beyt Sevgisi" konularına da yer verilmesi geçmişte olduğu gibi, yaşadığımız dönemde de Hz Muhammed sevgisinin eksilmeden devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Güvenilir, adalet, merhamet, hoşgörü gibi erdemli davranışların erozyona uğradığı günümüz toplumunda, Hz Muhammed'in örneğinde bu değerlerin genç nesillere öğretilmesi ve okullarda öğretim konusu yapılması kayda değer bir durumdur.

Tablo 5: 12. Sınıf Kazanım ve Ünite Açılım Tablosu

KAZANIMLAR	HZ. MUHAMMED'İ ANLAMA
1-Hadis ve sünnet kavramlarının anlamını örneklerle açıklar.	1. Hadis ve Sünnet
2-Hz. Muhammed'in sünnetinden ve hadislerinden örnekler verir.	2.Hz. Muhammed'in Davranışlarının Yerel ve Evrensel Boyutu
3-Hz. Muhammed'in sözlerinin ve davranışlarının yerel ve evrensel boyutunu kavrar.	3.Dinin Anlaşılmasında Sünnetin Önemi
4-Hz. Muhammed'in çeşitli olaylar karşısındaki farklı söz ve davranışlarının nedenlerini irdeler.	4.Hz Muhammed'i Nasıl Anlamalıyız? ³⁸
5-Hz. Muhammed'in sözlerinin ve davranışlarının inceliklerini anlayarak onu model alır.	5. Başlıca Hadis Kaynakları
6-Sünnet ve hadislerin, Kur'an'ı ve İslam'ı anlamak bakımından önemini irdeler.	
7- Literatürümüzde yer alan temel hadis kitaplarını tanır.	

³⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, " Kuran'da Usve-i Hasane Kavramı-Model Alma Yoluyla Öğrenme", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 42, Sayı: 3, 2006, s. 34

³⁷ Son programa ilave edilmiştir. Bkz: **2010 Ortaöğretim DKAB Programı**, s. 48

³⁸ Bu başlık son programda çıkarılmıştır. Bkz: **2010 Ortaöğretim DKAB Programı**, s. 63

Hz Muhammed'in söz ve davranışlarının inceliklerini bilerek model alınması gerektiğinin vurgulanması bakımından ünite konuları ve kazanımlar önemlidir. Kazanımların ifadeleri temele alınan eğitimsel ve din bilimsel yaklaşıma uygundur. Öncelikle verilecek değerler bilimsellik, sorumluluk, kültürel mirasa saygıdır. Ayrıca öğrencilerin eleştirel düşünme, problem çözme, iletişim ve empati kurma, değişim ve sürekliliği algılama becerilerini geliştirmeye yöneliktir. Örnek etkinlikler olarak "Hadis ve Sünnet Kavramlarını Öğreniyoruz", "Taklit Etme mi, Örnek Alma mı? (Modelleme mi?)", "Onun Ahlaki Tavsiyeleri" adlı etkinlikler önerilmektedir.

Bu üniteye öğrencilere hadis ve sünnet kavramlarını tanımlayarak, Hz Peygamberi doğru anlama ve doğru modelleme bilinci kazandırma hedeflenmektedir (1., 2., 4., 5. kazanımlar). Kuran, İslam'ın ana kaynağıdır ve onu en iyi anlayan ve uygulayan da Hz Muhammed'tir. Sünnet Kuran'ın bir açıklaması ve uygulaması niteliğindedir. Dolayısıyla Kuran'ın anlaşılmasında ve İslam'ın uygulanmasında önemli bir yere sahiptir.³⁹ Bu bağlamda 6. kazanım dinin anlaşılmasında akıl ve vahiyle birlikte hadis ve sünnetin ne kadar önemli olduğu gerçeğinin kavratılmasına yöneliktir.

3. kazanımla Hz Muhammed'in davranışlarının yerel ve evrensel boyutu üzerinde durularak, O'nu nasıl örnek almamız gerektiğine vurgu yapılmasının istenmesi doğru bir peygamber ve sünnet anlayışının oluşturulmasına yönelik olduğu söylenebilir. Ünitenin sonunda Kütüb-i Sitte diye meşhur olan altı hadis kitabı tanıtılmakta, ayrıca programda 7. kazanım işlenirken Kütüb-i Erbaa'ya da değinilmesi tavsiye edilmektedir.

Sonuç olarak "Hz Muhammed'i Anlama" adlı ünite ortaöğretim düzeyindeki öğrencilerin doğru bir peygamber ve sünnet tasavvurunun oluşmasında büyük katkı sağlayacağı söylenebilir. Zira Hz Muhammed öğrenme alanıyla ilgili diğer üç ünitenin benzer şekilde ilköğretim programında da yer alması, bu ünitenin Hz Muhammed'in doğru anlaşılması ve örnek alınmasında önemli bir boşluğu doldurduğu ifade edilebilir. Ayrıca ünite ve kazanımları genç nesillere, Hz Muhammed'i örnek alırken şekilci ve lafızcı bir yaklaşımla değil, O'nun davranışlarındaki amaç ve hikmetleri bilerek günümüz şartlarına göre yorumlamak suretiyle evrensel değerler oluşturma bilincinin geliştirilmesi açısından da önem arz etmektedir.

Ayrıca programda "Hz Muhammed öğrenme alanı" dışında da Hz Peygamberle ilgili konuların bulunduğu görülmektedir.

11. sınıfta "Aile ve Din" ünitesinde⁴⁰ "Kuran'dan ve Hz Peygamber'den Aile İle İlgili Öğütler" konusu çerçevesinde, "Ailenin kurulması ve korunması", "Aile içi iletişim", "Aile içi görev ve sorumluluklar", "Hısım, akraba ve komşularla ilgili öğütler" alt başlıkları altında Kuran'ın ve Hz Peygamber'in tavsiyelerine yer verilmiştir.

Aynı sınıfta "İslam ve Estetik" ünitesinde "Hz Muhammed ve Güzellik" ko-

³⁹ Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 254-259

⁴⁰ Eski programda bu konu 9. sınıfta "Değerler ve Aile" ünitesinde yer alırken, yeni programda aile konusu müstakil bir ünite haline getirilmiştir. Bkz: **2010 Ortaöğretim DKAB Programı**, s. 50

nusu bulunmaktadır. Programda konuyla ilgili kazanım, ‘Hz. Muhammed’in her durumda estetik olanı hayatına taşıma çabasına örnekler verir’ şeklinde ifade edilmiştir. Bu kazanım, “Hz Muhammed’in Örneği” ünitesinin 2. kazanımı ile ilişkilendirilmesi önerildiğinden, kazanım için sürekliliğinin olduğu söylenebilir. Ayrıca Kendi davranışlarını Hz. Muhammed’in estetik ve güzellik ile ilgili söz ve davranışlarıyla kıyaslayarak kendi eksikliklerini görmesi ve bu eksiklikleri giderme noktasında yön belirlemesi amacıyla, “Hz Muhammed ve Ben” adlı etkinlik örnek olarak verilmiştir.⁴¹

12. sınıf “İslam ve Barış” ünitesinde⁴² “Hz Muhammed Bir Barış Elçisidir” konusuna yer verilmiştir. Konuyla ilgili kazanım, “Hz Muhammed’in barışçı kişiliğini örneklerle açıklar” şeklinde ifade edilmiştir. Son zamanlarda dünyada İslam ve terör kavramlarının yan yana getirilmesi programda İslam’ın barış dini, Hz Peygamber’in de barışsever bir kişiliğe sahip olduğunun vurgulanmasını gerekli kılmıştır. İnsanlık için gönderilen son peygamber Hz Muhammed her konuda olduğu gibi, barış konusunda da örnek bir insandır.

Hz Muhammed her zaman barıştan yana olmuş, çevresindeki çeşitli gruplarla uzlaşma yoluna gitmiş ve ikili anlaşmalar yapmıştır. Hiçbir zaman anlaşmayı bozan taraf olmadığı gibi, yaptığı anlaşmalarla kargaşayı önleyerek toplumdaki huzur ve güveni sağlamıştır. Hz Peygamberin barışçı kişiliğinin ve mesajlarının genç nesillere öğretilmesi günümüz açısından ne kadar gerekli ve yerinde olduğu söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Örgün din eğitimi içerisinde Hz Peygamber öğretiminin Ortaöğretim DKAB programları çerçevesinde incelenmesi amacıyla yapılan bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır.

1982 Programının ilke ve amaçlarında “Hz Muhammed’in örnek ahlakı ve üstün şahsiyetine vurgu yapılmakta ise de belirtilen ilke ve amaçların gerçekleştirilebilmesi için Hz Peygamberle ilgili konulara yeteri kadar yer verilmediği görülmektedir. Dolayısıyla programın içeriği, ilke ve amaçlarına uygun olarak oluşturulamamıştır. Hz Peygamberle ilgili yer alan konular arasında da bir bütünlük yoktur.

2005 yılından itibaren uygulanmaya konulan Ortaöğretim DKAB programı, daha önceki programlardan yapı ve felsefe olarak farklılık arz etmektedir. Programda 7 öğrenme alanı belirlenmiş, Hz Peygamberle ilgili kazanımların ve ünitelerin yer aldığı “Hz Muhammed” öğrenme alanına yer verilmiştir. Bu öğrenme alanı; “Hz Muhammed’in Hayatı”, “Kuran’a Göre Hz Muhammed”, “Hz Muhammed’in Örneği” ve “Hz Muhammed’i Anlama” ünitelerini içermektedir. 9. sınıftan itibaren son sınıfa kadar Hz Peygamber ile ilgili konulara kesintisiz olarak yer verildiği görülmektedir.

2010 yılında yapılan program değişikliği 2005’deki programın felsefesine sadık kalınarak yapılmış ve Hz Muhammed öğrenme alanındaki değişiklikler bazı

⁴¹ 2005 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 65; 2010 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 52

⁴² Eski programda bu ünite 11. sınıfta yer almaktaydı. Bkz: 2005 Ortaöğretim DKAB Programı, s. 78

kazanımların farklı şekilde ifade edilmesi veya bazı kazanımların ilavesi şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla 2005 ve 2010 yıllarında kabul edilen programlarda Hz Peygamberle ilgili konuların içerik bakımından aynı olduğu görülmektedir.

Her iki programda da öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun olarak Hz Muhammed'in aile ve sosyal çevresi, çocukluk ve gençlik yılları erdemli davranışlarıyla bir bütünlük içerisinde verilmesi, bilgilendirme ile birlikte davranış kazandırma ve geliştirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Sonraki sınıflarda ise peygamber olarak Hz Muhammed ve peygamberi etkinlikleri, O'nun insani ve peygamberlik yönü Kuran merkezli anlatılmakta, Hz Peygamberin örnek ahlakı düşündürücü ve yönlendirici bir şekilde işlenerek genç nesillere sosyal bir model olarak sunulması amaçlanmaktadır. Ayrıca son sınıfta yer alan "Hz Muhammed'i Anlama" ünitesi, Ortaöğretim düzeyindeki öğrencilerin doğru bir peygamber ve sünnet tasavvurunun oluşmasında önemli bir boşluğu doldurduğu ifade edilebilir.

Ortaöğretim DKAB dersinde "Hz Muhammed Öğrenme Alanı" ders saati açısından yaklaşık %15, kazanım açısından da %12 oranında temsil edilmektedir. Kazanım cümlelerinin büyük çoğunluğu "kavrar, tanır, açıklar, vurgular" şeklinde ifade edildiği, bu haliyle kazanımların daha çok bilişsel alana hitap ettiği söylenebilir.

1982 yılında hazırlanan öğretim programının aksine 2005 ve 2010 yılındaki öğretim programlarında Hz Muhammed'in hayatı sadece kronolojik bir şekilde yer almadığı, onun kişiliği, örnekliği ve ahlaki vasıfları temel alınarak Kuran merkezli bir peygamber profili geliştirmeye yönelik konu çeşitliliğine yer verildiği görülmektedir.

Ortaöğretim müfredatında Hz Muhammed öğrenme alanıyla ilgili konulara kendi içinde kademeli olarak yer verilmekle birlikte Hz Peygamberin hayatı ve örnekliği gibi konuların ilköğretim programında da benzer şekilde mevcut olduğu, konuların tekrarlanmasından dolayı, öğrencilerde bıkkınlığa yol açabileceği söylenebilir.

Şu önerilerde bulunulabilir;

-Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programına ayrıca " Hz Muhammed ve Gençlik, Hz Muhammed ve aile hayatı, Hz Muhammed'in Ahlak Anlayışı" gibi öğrencilerin ilgisini çekecek konulara da yer verilmelidir.

-Bu derslerde sevgi ve rahmet peygamberi olan Hz Muhammed'in örnek davranışları ve evrensel mesajları yeni şartlar çerçevesinde pedagojik açıdan güncellenerek genç nesillere sosyal bir model olarak sunulmalıdır.

-Hz Muhammed Öğrenme Alanı ile ilgili ünite kazanımları öncelikle duyuşsal alana hitap etmeli ve öğrencide davranış değişikliğini hedeflemelidir.

-Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri, derslerde ezberci ve klasik anlatım metodu yerine, çağdaş eğitim-öğretim metotlarından faydalanmalı, çeşitli etkinlik ve materyallerle öğrenciler derse motive edilmelidir.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah, **Gençlik Döneminde Din Olgusu ve Liselerde Din Öğretimi**, Ankara, Nobel Yay., 2004
- _____; "Ortaöğretimde Din Eğitimi", **Din Eğitimi**, Edit: Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Gündüz Eğitim ve Yay., Ankara, 2012
- _____; " Türkiye’de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışı (1980-2001)", **Dini Araştırmalar**, 2002, C.4, sayı:12
- Aydın, Mehmet Zeki, "Program Geliştirme Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programı", **Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri**, İBAV Yayınları, Kayseri, 1998
- Azimli, Mehmet, **Siyeri Farklı Okumak**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara,
- Bağcı, Hacı Musa, "Modern Dünyada Peygamber Algısı", **Eski-Yeni**, Üç Aylık Düşünce Dergisi, sayı: 17; İlkbahar 2010
- Bilgin, Beyza, **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, Ankara, 2007
- Bulut, Zübeyir, "Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Kuramsal Temeli ve İnanç Öğrenme Alanının Değerlendirilmesi", **Türkiye’de Okullarda Din Eğitimi**, İstanbul, 2011
- Buyrukçu, Ramazan, "Çağımızda Hz Peygamberi Anlamak ve Anlatmak", **III. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler (2000)**, Isparta, 2001
- _____; "Ortaokullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimine Genel Bir Bakış", **Dini Araştırmalar**, c:2, sayı: 4, 1999
- Cebeci, Suat, **Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi**, Akçağ Yayınları, Ankara
- Erdoğan, Mehmet, **Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1995
- Erul, Bünyamin, " Hz Peygamber’in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım" **Diyanet İlmî Dergi** (Peygamberimiz Hz Muhammed Özel Sayısı), Ankara, 2003
- Esed, Muhammed, **Kuran Mesajı**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999
- Kasapoğlu, Abdurrahman , " Kuran’da Usve-i Hasane Kavramı-Model Alma Yoluya Öğrenme", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 42, Sayı: 3, 2006
- Kaymakcan, Recep, Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme, **Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri**, 7/1, 2007
- _____; "Türk Gençlerinin Din Eğitimi Algılaması", **Marife**, Yıl: 6, Sayı: 2, 2006
- _____; **Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu**, Eğitim Reformu Girişimi, İstanbul, 2007

- Kırbaşoğlu, Hayri, “ Hz Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye” **IV. Kutlu Doğum Sempozyumu** (19-20 Nisan 2001), Isparta, 2002
- MEB, **Tebliğler Dergisi**, 29 Mart 1982, sayı: 2109
- MEB, **Tebliğler Dergisi**, 3 Nisan.1992, sayı: 2356,
- Okumuş, Mesut, “Hz Peygamberin Örnek Ahlaki Kişiliğinden Kesitler”, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 39; Sayı: 2, 2003
- Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9,10,11,12.Sınıflar)**, Ankara, 2005
- Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9,10,11,12.Sınıflar)**, Ankara, 2010
- Öcal, Mustafa, “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Ulaşılmaması Gereken Hedefler ve Gerçekleşme Oranları*”,**Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri**, İBAV Yayınları, Kayseri, 1998
- Özdemir, Saadettin, **Ortaöğretim Gençlerinin Din Öğretimi İhtiyaçları**, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, 1998
- Yazır, Elmalı Hamdi, **Hak Dini Kuran Dili**, C: VI, Akçağ Yay.,
- Yıldırım, Ahmet, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009
- Yürük, Tuğrul, “İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri”, **Din Eğitimi** (El Kitabı), Editör: Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yay., Ankara, 2012

X. TEFSİR AKADEMİSYENLERİ BULUŞMASI VE KUR'AN NÜZÛLÜNÜN MEDİNE DÖNEMİ SEMPOZYUMU

İsmail ÇALIŞKAN *
Zeynep CERAN **

Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı akademisyenlerinin 10. buluşması, 17-19 Mayıs 2013 (Cuma-Pazar) tarihleri arasında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin evsahipliğinde Kahramanmaraş'ta gerçekleştirildi. Toplantının bir konferans, sekiz bildiri ve bir istişare oturumundan oluşan ilmi çalışma kısmı iki gün sürdü. Bir gün de gezi programına ayrılmıştı.

Toplantı açılışı, Cuma günü sabahleyin Mehmet Akif Ersoy Kültür Merkezi'nde yapıldı. Adet olduğu vech ile Kur'an tilavetinin ardından İlahiyat Fakültesi Dekanı İdris Şengül, KSÜ Rektörü Fatih Karaaslan, Belediye Başkanı Mustafa Poyraz ve Vali Şükrü Kocatepe birer konuşma yaptı. Selamlama konuşmalarının ardından son yıllarda Kur'an tarihi ve yazmalarının basımı alanında ciddi çalışmalar yürüten Tayyar Altıkulaç'ın suduğu "Kur'an'ın Mevsukiyeti Meselesi" adlı konferansa geçildi.

Altıkulaç, önce İslam dışında kalan semavî dinleri temel özellikleriyle tanıttı ve 'niçin İslam?' sorusunu gündeme getirdi. Bu sorunun cevabını, İslam dininin ve onun özünü ifade eden Kur'an-ı Kerim'in korunmuşluğuyla açıklayan Altıkulaç, bu korunmuşluğun sadece hıfz müessesesine değil, aynı zamanda kıraat ve vesikaya dayandığını ifade etti. Altıkulaç tebliğinin devamında Kur'an-ı Kerim'in mushaf haline getirilişinin aşamalarına değindi. Ardından tebliğin asıl konusunu teşkil eden 'dünyanın çeşitli bölgelerinde bulunup Hz. Osman dönemine nispet edilen mushaf- lar gerçekten onun çoğalttığı mushaf- lar mıdır?' sorusunu tartıştı. Uzun mülahazalardan sonra bizzat şahsının incelediği ve transkribe ettiği bu mushaf- ların hiçbirinin, Hz. Osman döneminde çoğaltılmış mushaf olmadığı sonucuna ulaştığını, delilleriyle ifade etti. Altıkulaç, üzerinde derin incelemeler yaptığı bu mushaf- lara ait slayt- larla görsel bir şölene dönüştürdüğü tebliğini, müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim'in korunmuşluğuna dair çalışmalarını, hüsn-i niyet taşımayan iddialarını ve bunlar karşısında müslüman akademisyenlere düşen görevleri açıklayarak tamamladı.

Bu yılki sempozyumun konusu geçen yılın devamı mahiyetinde olduğu için Medine dönemi Kur'an vahyine ayrılmıştı. Her iki sempozyumun amacı, başlangıç- tan itibaren Kur'an vahyinin gelişimini görmek, bu arada Kur'an tarihine de bir giriş yapmaktı. Son yıllarda İslam dünyasında Kur'an'ın muhtevası hakkında ciddi ça-

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

** Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İşmler yapılmakla birlikte, üzerinde derinlemesine durulan mevzu(lar), onun oluşum tarihi ve geçirdiği aşamalar ile bu tarihi seyrin Müslümanların Kur'an algısındaki yeri ve nihayet bu tarihi seyrin tefsir ilminin oluşumuyla ilgisidir. *Kur'an Nüzûlünün Medine Dönemi* adlı sempozyum işte bu kapsamda değerlendirilebilecek bir ilmi faaliyetti. Öğleden sonra başlayan ve başkanlığını Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun yaptığı sempozyumun I. Oturumunda dört tebliğ sunuldu. Bilal Deliser, "*Kur'an-ı Kerim'in Medenî Ayetlerinde Hz. Peygamber'in Örnekliliği Bağlamında Toplumsal İnşa*" isimli tebliğinde soyut ilkeler konumundaki vahyin insan vasıtasıyla somuta dönüşmesi ve bu dönüşümde Hz. Peygamber'in özel durumu konularına yer verdi. Deliser, tebliğinde, inanca dönüşmüş toplumsal algıların, vahiy ve onun en temsilcisi olan Hz. Peygamber önderliğinde nasıl değiştiğini Medeni ayetler bağlamında ele aldı.

İkinci tebliğ ise "*Medeni Ayetlerde Münafık Tiplemesi ve Nifakın Teşhisinde Savaş Fonksiyonu*" başlığı ile Şadi Eren'e aitti. Eren, tebliğinin başında Medeni ayetlerde inşa edilen münafık tasavvurunun en ayırt edici psikolojik özelliklerine ve bu özelliklerin günlük hayattaki birtakım yansımalarına ayetler ışığında yer verdi. Ardından bu tasavvuru oluşturan birtakım unsurlar yardımıyla 'toplumsal hayatta nifakın teşhisi' konusuna geçti. Bu teşhiste savaş durumunun, fonksiyonu itibariyle diğer toplumsal olayların önüne geçtiğini vurguladı ve münafıkların savaşlar esnasında kendilerini nasıl belli ettiklerini, birtakım davranış örnekleri çerçevesinde ele aldı. Tebliğde Bedir, Uhud, Hendek savaşları ve Tebuk seferi esnasında münafıkların, kendilerini samimi müslümanlardan ayıran tavırlarına ve Kur'an-ı Kerim'in bu tavırları şiddetle yeren ayetlerine geniş yer verdi. Eren'in tebliğinde vardığı önemli çıkarımlarından birisi, bir toplumun özellikle zor zamanlarında kendini gösteren münafıklığı, tarihin belirli bir kesitine ve belirli bir coğrafyaya has kılmanın yanlışlığı, münafıklığın şekil değiştirmekle beraber önemli bir toplumsal imtihan vasıtası olmaya her dönemde devam ettiğine dair bulgusu idi.

Medine dönemi, çeşitli yanları ile Mekke döneminden çok açık bir şekilde ayrılmaktadır. Münafıklık meselesi, Yahudilerle olan ilişkiler, müşriklerle yapılan savaşlar, tebliğ ve fetih faaliyetleri, çevredeki irili ufaklı krallık ve imparatorluklarla ilişkiler yanında bir de Medine Müslüman toplumunun oluşturulması vardır. On yıllık bir zaman süresinde bu girift olgular güçlü bir liderin ve ona sadakatle bağlanmış insanların çabası ile hallu fasl edilmişti. İşte bütün bu meseleler Medine'de oluşan toplumsal yapının siyasi tarafını karşımıza çıkarmaktadır. Nihat Uzun çalışmasında bu mevzuya odaklanmıştı: "*Medenî Süreler Bağlamında İlk İslâm Toplumunun Siyasi Kimliği*" Tebliğ sahibinin de vurguladığı gibi, Medine dönemi her ne kadar salt dini bir hareketmiş gibi görünse de işaret edilen meseleler gündeme geldiğinde çok ciddi bir siyasi yanının olduğu anlaşılmaktadır. Uzun, bu çok yönlü konuyu sadece ayetler paralelinde incelemiştir.

Oturumda son olarak Mahmut Ay, "*Kur'an Kıssalarını Hz. Muhammed'in Kıssası Paralelinde Okumak*" ismini verdiği çalışmasının büyük bölümünü, Kur'an kıssaları arasından en kapsamlı örnek olarak seçtiği Hz. Musa kıssasıyla Hz. Muhammed'in kıssası arasındaki benzerliklere ayırmıştı. Her iki elçinin de kıssalarının anlatıldığı ilk ayetlerin vahiy konusuna odaklanması, kıssaların neredeyse bütününün

tevhid-şirk mücadelesine yoğunlaşması, her ikisinin de tebliğlerinin ilk evresinin silahlı mücadele yerine sözlü tebliğe yani diyaloga ayrılmış olması benzerliklerden sadece birkaçıdır. Tebliğ sahibi, Hz. Musa ile Hz. Muhammed'i, Firavun ile Ebu Cehil'i özdeşleştirmiş, hem tevhid hem de şirk öncülerinin yöntem bakımından taşıdıkları büyük benzerliği ortaya koymuştur. Tevhid tarafına baktığımızda evlerin mescid edinilmesi, Allah Teâlâ'dan birtakım destekçilerin (Hz. Harun ve Hz. Ömer) yardımının talep edilmesi, şirk tarafına baktığımızda ise vahye gösterilen tepkinin ve tehdidin içeriği (işkence, vatanından çıkarılma, şairleri ve sihirbazları ilahi hakikatin önüne çıkarma vs.) her iki dönem için de geçerlidir. Hz. Musa döneminde Mısır'dan Filistin'e doğru gerçekleşen hicret, Hz. Muhammed döneminde Mekte'den Medine'ye gerçekleşmiştir. Mücadele sürecinin sonu da aynı şekilde olmuştur. Her iki peygambere de daha çok genç nesil iman etmiş ve tebliğ süreci ilahi hakikatin kesin zaferiyle sonuçlanmıştır.

Bu toplantıların tefsir akademisyenleri arasındaki istişare, tanışma ve ilmi çalışmalar dışında bir de halka dönük tarafı vardır. Bu amaçla yeni hizmete girmiş olan Abdulhamithan Camii'nde akşam namazından sonra görkemli bir *Kur'an Ziyafeti* tertip edildi.

İkinci günün sabah oturumu Suat Yıldırım'ın yönetiminde yine dört tebliğle gerçekleştirildi. İlk olarak Enver Bayram, "*Medeni Ayetlerde Hz. Peygamber'e Saygı*" konusunu ele aldı. Konuyu hitapta saygı, davranışta saygı olarak ikiye ayıran Bayram, Medeni ayetlerde saygı içeren ayetlerin daha fazla olduğunu, bu hitaplarda Peygamber'e saygı duymayı öğretmen yanında hem daha edepli olmaya teşvikin hem de bütün insanlara saygı duymayı öğretmenin hedeflendiğini belirtti. Mevlüt Erten de sosyal bilimlerin yardımıyla "*Münafıkların Zihniyet Analizi*"ne odaklanmıştı. "*Akıl-Zekâ Ayrımı*"ndan hareketle münafıkların, vahyin hitabı ve Peygamber'in daveti karşısındaki tutumlarını hangi saiklerle geliştirdiklerini ve onların genel zihin yapılarını çözmeye çalışmıştı. Erten, akıl-zeka ayırımına dair teorik bilgilerden sonra bu ayırım bağlamında Medine'de zuhur etmiş olan münafıklık olgusuna geçti. Ona göre, münafıklık, güçlenen Müslüman topluma açıkça düşmanlık yapamayan insanların amaçlarına ulaşmak için kendilerini gizlemeleri sonucunda doğmuştu. Fakat bu, kişilsiz ve kimliksiz bir davranış şeklidir. Onların Kur'an'da anlatılan bir takım davranışları, bu çerçevede değerlendirildiği zaman nasıl bir halet-i ruhiye ve zihniyete sahip oldukları rahatça çözülebilir. Olaylara süratle nüfuz etmeleri ve onlardan sonuçlar çıkarmaları, yani zeki olmaları ile maruf münafıklar, akıllarını vahyin önerileri doğrultusunda kullanmayarak kaybeden tarafta yer almışlardır.

"*Kur'an'da Medine Yahudilerinin Kimliği*" konulu tebliğinde Necmettin Gökçür, din-kültür ilişkisi ve söylem analizi bağlamında kimlik tespitine çalıştı. Buna göre Medeni surelerde Yahudilerin olumsuz yönleri ön plana çıkarılmış ve epeyce eleştiriler yapılmıştır. Gökçür, onlar için kullanılan 'Yahudi, benî İsrâil, ehlu'l-kitâb' gibi kavramların kısa açıklamasından sonra Tevbe suresi 30. ayeti merkeze alarak konuyu izaha kavuşturmaya çalıştı. Hüseyin Çelik de Gökçür'ün konusuyla paralel ama daha genel bir mevzuyu ele almıştı: "*Medeni Ayetlerde Ehl-i Kitabın Allah İnancı*". Çelik, her iki gurubun birbirinden farklı Allah algısına, bu inançlarda Onu kişiselleştirme ve insana benzetme eğilimlerine vurgu yaptıktan sonra Allah'a çocuk isna-

dı, Onun sevgilileri oldukları ve üstünlük iddiaları bağlamında konuyu detaylandırdı.

Oturumun son konuşmacısı yurtdışından bir misafir idi. Konu, Fas'ta son yıllarda Kur'an ve tefsir üzerine yürütülen ciddi araştırma ve programlarından birisine imza atan *Müessesetu'l-buhûsi'l-İslâmiyye ve'd-dirâsâti'l-ilmiiyye* adlı kurumun faaliyetleri idi. Bu faaliyetlerin belki de en önemlisi olan *el-Câmi'u't-târîhî li tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tefsir projesi, kurumun başkanı Şahid el-Buşeyhî tarafından tanıtıldı. Eski ve yeni bir çok tefsirin bir araya getirildiği ve birlikte kullanıldığı oldukça kapsamlı program bilgisayara kurulabildiği gibi internet üzerinden (<http://www.mobdii.com>) de kullanıma açılmış durumda.

Öğlenden sonra yapılan son oturumda tefsir akademisyenleri ve Tefsir Anabilim Dalı derslerinin sorunları ele alındı. Öncelikle birkaç yıldır faaliyet gösteren Tefsir Akademisyenleri Derneği'nin akibeti konuşuldu. Başkan Ziya Şen, derneğin yeterince destek görmediği için faaliyetlerinde zor durumda kaldığı, dolayısıyla devam ya da tamam için bir karar verilmesi gerektiğini anlattı. Ardından Celal Kırca, tefsir derslerinin Genel Yeterlilik Ölçütlerini Belirleme Komisyonu başkanı olarak söz aldı. Geçen yıl emekli olmasına rağmen bu görevini sürdüren Kırca, 2009'da Erzurum'da başlatılan çalışmaların bugüne kadarki aşamalarını özetledikten sonra, artık yeni bir aşamaya geçme vaktinin geldiğini belirtti. Bu nedenle, yeni bir komisyon kurularak fakültelerde Yeterlilik Ölçütlerinin ne derece uygulandığı ve daha da önemlisi alınan sonuçların hangi ölçülerde olduğunun denetlenmesini önerdi. Yapılan tartışma ve değerlendirmeler üzerine karar alma ve aldırma mahir olan oturum başkanı Lütfullah Cebeci'nin de yardımıyla derneğin kapatılmasına ve komisyonun kurulmamasına karar verildi.

Toplantı, değerlendirme konuşmaları ile tamamlandı. Konuşmalarda ilmi araştırmalarda ciddi, hassas çalışılması gereğine, İlahiyat fakültelerinin sayısının artması üzerine bir an önce hoca ihtiyacını karşılamak amacıyla özellikle doktora-larda acele edilmesinin uygun olmadığına dikkat çekildi. Sunulan tebliğlerde Medine dönemindeki vahyin muhtevasına odaklanıldığı, ancak Mekke-Medine kıyasının yapılmaması, Medine devri uygulamalarının ele alınmaması bir eksiklik olarak değerlendirildi. İlmi seviye ve kalitenin artması için gençlerin daha çok tebliğ sunmaları ise hassaten tenbihlenmesi önemliydi. Nitekim her tebliğin ardından yapılan müzakerelerde de genç akademisyenlerin ilmi çalışmalara girişmeleri takdir ve teşvik edilirken tebliğlere yöneltilen şu tür eleştiriler de yine aynı amaca matuf idi: Bazı tebliğler muhteva bakımından doyurucu değil, kaynak kullanımı zayıf, yer yer vaaz üslubuna kaçılmış, bilinen şeylerin tekrarı yapılmış, eleştirel bakış zayıf, tali meseleler üzerinde fazla durulup asıl konuya geç intikal ediliyor vs. Doğrusu, bu tür tenkit, uyarı ve tenbihler son derece yerindedir. Zira Kur'an ve tefsir çalışmalarının ilmi seviyesinin yükselmesi ve daha nitelikli eserlerin ortaya çıkması için Tefsir Akademisyenleri Buluşması'nın öncülük yapması ve yol göstermesi beklenmektedir.

Bu yılki toplantıdan kalan unutulmaz anı, Afşin, Ashab-ı Kehf Külliyesi ve Elbistan ziyareti idi. Kur'an'a konu olan bir kıssanın mekanında bulunmamız ve heyettekilerin tamamının bu konuyla şu ya da bu şekilde ilgilenmiş olması, ziyareti

daha da anlamlı kılıyordu. Nitekim gezi boyunca, özellikle Ashab-ı Kehf'in saklandığı mağarayı da barındıran geniş külliye ziyaret sırasında Kur'an'da anlatılan yerin gerçekten burası olup olmadığı, eğer burası ise bu adla maruf diğer yerlerin neden aynı adı aldığı, Kur'an'da anlatılan hikayenin burada cereyan ettiğinin yakın zamanda mahkeme kararıyla tescillendiği vs. konuları heyecanla konuşuldu ve tartışıldı. Öyle anlaşılıyor ki, Ashab-ı Kehf olayının cereyan ettiği mekanın neresi olduğu ne kadar tartışılırsa tartışılsın, bu ismin verildiği yerlerdeki bölge halkı, onu kendi gönlünde tescillemiş ve orayı asli hüviyeti ile kabullenmiştir. Bu yüzden 'Ashab-ı Kehf' mağarası diye nitelenen hangi yere gidilirse gidilsin, insanların, Kur'an'ın anlattığı kıssayı orada olmuş gibi gözünde canlandığı, adeta onlarla hemhal olduğu görülecektir. Toplantının ve özellikle de son günün yorgunluğu Elbistan'da Ceyhan nehrinin kaynağı başında yenilen yemek ve içilen çaylarla atıldı. Veda vaktinde ise gelecek yıl Sakarya'da buluşmak üzere ayrılık vaki oldu.

Son olarak bir noktaya temas ederek bitirelim. Bilindiği üzere son yıllarda İlahiyat fakültelerinin sayısı bir hayli artmış, bu rakam 90'ı aşmıştır. Tefsir sahası da bundan nasibini almış, her şeyden önce öğretim elemanı sayısı çoğalmıştır. Şöyle ki, tefsir akademisyenleri, 2005 yılında ilk toplantısını Van'da yaptığında katılımcı sayısı altmışa yaklaşmış, ikinci yıl bu sayı sekseni aşmıştı. Bu yıl ise ilk sayı dörde katlanmak üzereydi. 48 profesör, 23 doçent, 65 yardımcı doçent, 21 öğretim görevlisi ve 33 araştırma görevlisi ile katılanlar 200 civarında idi. Katılmayanların da bu sayının yarısına yakın bir yekun tuttuğunu hesaba katarsak tablo netleşir. Bu sahada kendini ilme adanmış insanların bereketli bir toprakta neşv-ü nema bulması sevindiricidir. Diğer taraftan bu durum organize yapan tarafı da zorda bırakmaktadır. Fakat sadece fakültelerin bu yükü kaldıramayacağı açıktır. Ancak başta rektörlükler olmak üzere valilikler, belediyeler ve şehir esnafının maddi-manevi desteği ile bu zorluğun üstesinden gelinmektedir. Nitekim önceki yıllarda olduğu gibi bu yıl da Kahramanmaraş'ta bu güzel sünnet aynen tekrarlandı. Elbette onlara büyük şükran borcumuzu unutmamış değiliz.